



FOR CHRIST, FOR THE CHURCH, FOR THE WORLD, AND FOR GOD'S GLORY:

*Kumpulan Tulisan Para Pendidik Teologi STT SAAT
dalam Rangka Memperingati
HUT STT SAAT ke-70*

Penulis:
Lim Hendra, dkk.

Editor:
Thio Christian Sulistio, dkk.

FOR CHRIST, FOR THE CHURCH, FOR THE WORLD, AND FOR GOD'S GLORY:

***Kumpulan Tulisan Para Pendidik Teologi STT SAAT
dalam Rangka Memperingati
HUT STT SAAT ke-70***

Penulis:

Lim Hendra, dkk.

Editor:

Thio Christian Sulistio, dkk.

FOR CHRIST, FOR THE CHURCH, FOR THE WORLD, AND FOR GOD'S GLORY:

*Kumpulan Tulisan Para Pendidik Teologi STT SAAT
dalam Rangka Memperingati
HUT STT SAAT ke-70*

Copyright © 2023 oleh Sekolah Tinggi Teologi SAAT
Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Penulis : Lim Hendra, dkk.
Editor : Thio Christian Sulistio
Chandra Wim
David Alinurdin
Lie Ing Sian

Penata Letak : Ana Suryani
Desain Sampul : Tim Media STT SAAT

Cetakan Pertama, Februari 2023
ISBN: 978-623-94129-9-9

Diterbitkan oleh : LP2M STT SAAT
Jl. Bukit Hermon No.1, Tidar Atas
Malang - 65151
Telp: (0341)559400 - Fax: (0341)559402

LP2M STT SAAT adalah Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat yang berada di bawah naungan Sekolah Tinggi Teologi (STT) SAAT. LP2M STT SAAT dibentuk dengan tujuan untuk mengembangkan penelitian dan pengabdian kepada masyarakat yang dilakukan oleh dosen dan mahasiswa dengan fokus untuk melayani gereja-gereja, khususnya di Indonesia. Salah satu bentuk pelayanan LP2M STT SAAT adalah dengan menerbitkan hasil penelitian dan pengabdian kepada masyarakat yang telah dilakukan agar hasilnya dapat disebarluaskan dan dimanfaatkan bagi pelayanan dan pertumbuhan gereja-gereja di Indonesia.

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI	i
KATA PENGANTAR	1
PENDAHULUAN	3
1. Konsep Kerajaan Allah dalam Perumpamaan tentang Talenta	9
Lim Hendra	
2. “Kami Adalah Utusan Kristus” sebagai Legasi Paulus	31
Andreas Hauw	
3. Faith in Christ, the Stone: Paul’s Use of Isaiah 8:14 and Isaiah 28:16 in Romans 9:33	45
Pancha W. Yahya	
4. Making Sense of John Calvin’s Literal Sense of Scripture	77
Chandra Wim	
5. Determinisme Ilahi Calvinis, Kehendak Bebas, dan Problem Pencipta Dosa	99
Thio Christian Sulistio & Wilson Jeremiah	
6. <i>Sphere Sovereignty</i> dan Teologi Publik: Kontribusi Pemikiran Abraham Kuyper	131
Toni Afandi	
7. Berteologi Secara Kontekstual-Injili: Sebuah Pertimbangan Parametris	149
Ferry Y. Mamahit	

8. Kontekstualisasi di Era Disrupsi: Sebuah Tinjauan Ulang terhadap Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi dalam Menjalankan Misi Allah	171
Rahmiati Tanudjaja	
9. Formasi Pelayanan yang Holistik dalam Pendidikan Teologi: Wawasan dari Pembentukan Timotius sebagai Pelayan Injil	195
David Alinurdin	
10. <i>Unlock</i> Pemuridan Keluarga pada Saat <i>Lockdown</i>	223
Junianawaty Suhendra	
PARA KONTRIBUTOR	251

KATA PENGANTAR

Sebagai sebuah pelayanan yang bergerak dalam mempersiapkan para pekerja gereja dan pelayanan Kristen, Sekolah Tinggi Teologi SAAT (Seminari Alkitab Asia Tenggara) didirikan dengan kerinduan lebih dari sekadar menghasilkan rohaniwan Kristen, tetapi juga membangun Kerajaan Allah di tengah dunia ini. Karena itu pelayanan ini tidak melihat para lulusan sebagai sebuah hasil, tetapi tujuan utama yang diharapkan adalah Kristus ditinggikan, gereja dikembangluaskan, dunia diberkati, dan Allah dimuliakan. Hal ini dinyatakan dalam moto STT SAAT: "Bagi Kristus, Bagi Gereja, Bagi Dunia, Bagi Kemuliaan Allah."

Berdasarkan moto inilah, buku ini dipersembahkan dalam rangka HUT ke-70 STT SAAT. Berbagai pemikiran yang diangkat di dalam buku ini menunjukkan kekayaan dan keluasan pelayanan yang harus dibangun, mulai dari bidang pengajaran sampai menyentuh pelayanan praktis di tengah keluarga dan gereja. Kiranya karya ini dapat menambah wawasan, membuka pemikiran, dan merangsang pemikiran-pemikiran baru yang akan memperkaya khazanah ilmu teologi, biblika, dan praktika.

Saya mengucapkan terima kasih kepada rekan-rekan saya yang sudah memberikan waktunya untuk menulis dan berbagian dalam peran STT SAAT sebagai sebuah sekolah teologi yang memberkati gereja dan pelayanan Kristen. Soli Deo Gloria.

Dr. Hari Soegianto

Ketua STT SAAT

PENDAHULUAN

Pada bulan September 2022 Sekolah Tinggi Teologi SAAT memperingati tujuh puluh tahun keberadaannya di bumi Nusantara ini. Dalam kurun waktu tujuh dasawarsa tersebut STT SAAT berupaya dengan setia dan tekun menjalankan panggilan yang diberikan kepadanya untuk menjadi pelayan yang mengikuti visi Kristus, menjadi berkat untuk gereja, memberikan dampak positif kepada dunia sekitarnya, dan melakukan semua itu untuk kemuliaan Allah. Itulah yang menjadi moto dari STT SAAT di dalam kiprahnya. Sesuai dengan moto tersebut maka di dalam perayaan dies natalis kali ini para pengajar di STT SAAT berupaya memberikan sumbangsih pemikirannya sesuai dengan bidang keahlian masing-masing.

Sumbangsih pemikiran para pengajar STT SAAT tersebut tercup di dalam buku ini yang berjudul *For Christ, for the Church, for the World, and for God's Glory: Kumpulan Tulisan Para Pendidik Teologi SAAT dalam Rangka Memperingati HUT STT SAAT ke-70*. Meskipun tema-tema yang ditulis beragam namun dapat dikelompokkan dalam tiga kategori. Kategori **pertama** adalah tulisan-tulisan yang membahas topik biblika dan hermeneutika yang terdiri dari tulisan Lim Hendra, Andreas Hauw, Pancha W. Yahya, dan Chandra Wim. Kategori **kedua** adalah teologi sistematika yang terdiri dari tulisan Thio Christian Sulistio dan Wilson Jeremiah, Toni Afandi, Ferry Y. Mamahit, dan Rahmiati Tanudjaja. Kategori **ketiga** adalah teologi praktika yang terdiri dari tulisan David Alinurdin dan Junianawaty Suhendra.

Lim Hendra di bab pertama menulis dengan judul: "Konsep Kerajaan Allah dalam Perumpamaan tentang Talenta," yang membahas bahwa setiap kita sebagai orang Kristen memiliki tugas tang-

gung jawab dan kewajiban yang harus kita kerjakan di dalam Kerajaan Sorga yang telah hadir di dalam dunia ini. Kita memiliki kewajiban untuk dengan setia dan tekun mengerjakan tanggung jawab dan kewajiban kita tersebut selama menantikan kedatangan Yesus Kristus yang kedua kalinya. Andreas Hauw menulis dengan tema “Kami Adalah Utusan Kristus’ sebagai Legasi Paulus.” Di dalam tulisan ini Andreas Hauw memaparkan konsep tentang utusan yang digunakan oleh Paulus. Peran utusan adalah sebagai instrumen Kristus untuk pemulihan relasi dunia dengan Allah. Di dalam konsep Paulus, utusan adalah sebuah fungsi yang menyampaikan berita perdamaian. Di sini terdapat kesatuan antara utusan itu sendiri dengan berita yang disampaikan yakni Injil atau Kristus.

Pancha Wiguna Yahya menulis tentang iman di dalam Kristus, “Faith in Christ, the Stone: Paul’s Use of Isaiah 8:14 and Isaiah 28:16 in Romans 9:33.” Di dalam artikel ini penulis memaparkan bahwa batu sentuhan dan batu sandungan merujuk kepada Yesus Kristus. Yesus Kristus adalah batu sentuhan sehingga orang-orang yang percaya kepada batu tersebut dapat diselamatkan. Sebaliknya Yesus Kristus menjadi batu sandungan bagi mereka yang tidak percaya kepada Dia untuk memperlihatkan bahwa perlindungan mereka di luar Kristus tidak cukup kuat melindungi mereka dari murka Allah. Orang-orang Yahudi pada masa Paulus menolak cara dan jalan keselamatan yang Allah sediakan melalui Yesus Kristus dan lebih memilih jalan keselamatan cara mereka sendiri. Sedangkan Chandra Wim di dalam tulisannya “Making Sense of John Calvin’s Literal Sense of Scripture” memaparkan tentang bagaimana kita memahami hermeneutika Calvin khususnya pengertiannya tentang makna literal Alkitab, yaitu makna yang dimaksudkan oleh pengarang. Untuk memahami makna literal ini maka seseorang perlu menempatkan makna Alkitab di dalam konteksnya, yaitu konteks sastra dan konteks

sejarahnya. Makna literal Calvin juga memperhatikan pengarang ilahi Alkitab, yakni Roh Kudus karena Alkitab memiliki pengarang ganda, yaitu manusia dan Roh Kudus. Karena kepengarangan Roh Kudus maka Alkitab memiliki kesatuan dan secara keseluruhan berbicara tentang Yesus Kristus. Di dalam makna literal ini Calvin juga menggunakan penafsiran yang bersifat tipologis, figuratif, dan kristologis.

Selanjutnya, Thio Christian Sulistio dan Wilson Jeremiah menulis tentang "Determinisme Ilahi Calvinis, Kehendak Bebas, dan Problem Pencipta Dosa." Di dalam artikel ini para penulis berupaya menjawab tuduhan bahwa determinisme ilahi yang dipaparkan oleh para Calvinis berkontradiksi dengan kehendak bebas manusia dan determinisme ilahi ini menjadikan Allah sebagai pencipta dosa. Kedua penulis memaparkan bahwa kontradiksi akan terjadi jika kehendak bebas manusia dipahami dalam pengertian libertarianisme, tetapi tidak akan bertentangan jika dipahami dalam kerangka kompatibilisme di mana kebebasan dipandang sebagai mampu bertindak sesuai dengan keinginan dan nilai-nilai yang dianut seseorang. Allah juga bukan pencipta dosa karena dosa adalah ketiadaan kebaikan sedangkan Allah tidak menciptakan ketiadaan. Lagi pula, kausalitas Allah yang transenden berbeda dengan kausalitas manusia sehingga kita tidak dapat serta merta melabel tindakan Allah sebagai pencipta dosa. Toni Afandi memberikan judul artikelnya "*Sphere Sovereignty* dan Teologi Publik: Kontribusi Pemikiran Abraham Kuyper." Di dalam artikel ini penulis memaparkan konsep Abraham Kuyper tentang *Sphere Sovereignty* yang menjadi dasar bagi teologi publiknya. Konsep ini berakar pada pemahaman Calvin yang memisahkan gereja dan negara meski orang Kristen tetap dianjurkan terlibat di dalam dunia wilayah ini. Di dalam konsep *Sphere Sovereignty* Kuyper memaparkan bahwa Allah adalah Allah yang berdaulat atas segala bidang kehidupan manusia termasuk bidang-bidang sosial seperti keluarga, bisnis, sains, seni, dan lain-lain, yang

masing-masing mempunyai kedaulatannya tersendiri. Bidang-bidang sosial ini memiliki otoritas mereka masing-masing dan saling berinteraksi dengan harmonis. Karena kejatuhan manusia dalam dosa maka perlu peran negara yang bertugas menjaga keharmonisan antarbidang, mencegah penindasan pada yang lemah, dan menjaga kesatuan negara. Meski konsep Kuyper memiliki kekurangan tetapi juga memiliki sumbangsih. Keragaman kebudayaan adalah sesuatu yang sudah ada pada penciptaan awal dan orang-orang harus memiliki kecermatan untuk tidak mengaburkan batasan dalam mode-mode keberadaan manusia. Kita juga perlu belajar menerima keragaman yang diciptakan Allah, di sini Alkitab berfungsi sebagai kaca mata untuk melihat ciptaan Allah ini.

Selanjutnya Ferry Y. Mamahit menulis sebuah artikel berjudul, "Berteologi Secara Kontekstual-Injili: Sebuah Pertimbangan Parametris." Di dalam artikel ini penulis berusaha membangun parameter di dalam upaya orang-orang injili untuk berteologi secara kontekstual-injili. Di dalam berteologi kontekstual injili yang terbuka dan kritis seorang teolog harus menjadikan Alkitab sebagai otoritas tertinggi di dalam berteologi. Ia juga harus berinteraksi dengan pengakuan-pengakuan iman gereja yang universal khususnya dengan standar pernyataan iman kaum injili yang mengacu kepada Perjanjian Lausanne 1974. Jadi, di dalam upaya membangun teologi yang kontekstual dan injili, seorang Kristen masih memiliki pagar yang menjaganya agar tidak jatuh kepada relativisme dan sinkretisme. Selanjutnya, Rahmiati Tanudjaja menulis artikel berjudul "Kontekstualisasi di Era Disrupsi: Sebuah Tinjauan Ulang terhadap Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi dalam Menjalankan Misi Allah." Di dalam artikel ini penulis memaparkan bahwa kita sudah memasuki era disrupsi di mana kemajuan teknologi mengubah gaya hidup manusia dengan cepat. Di era disrupsi ini orang-orang Kristen sebagai pelaku

kontekstualisasi perlu mengetahui budaya dan kondisi di mana ia berada dan juga berita Alkitab yang ia ingin sampaikan. Di sini orang-orang Kristen perlu mengetahui cara berkomunikasi yang baik agar berita Alkitab yang ia sampaikan dapat diterima oleh pendengar secara bermakna di dalam konteks penerima sehingga tidak terjadi bahwa pemberita Injil Kristus menjadi asing atau "*ngak nyambung*" dengan konteksnya.

Di dalam artikelnya, "Formasi Pelayanan yang Holistik dalam Pendidikan Teologi: Wawasan dari Pembentukan Timotius sebagai Pelayan Injil," David Alinurdin memaparkan bahwa sekolah teologi adalah tempat untuk membentuk mahasiswa teologi secara holistik baik kognitif, moral, spiritual, pastoral, maupun misional. Formasi pelayanan holistik ini melibatkan keluarga, gereja, dan seminari atau sekolah teologi. Formasi ini juga melibatkan aspek-aspek spiritual, teologis, pastoral dan misional yang juga dilakukan dengan cara holistik, yaitu melalui tatap muka secara langsung maupun jarak jauh. Junianawaty Suhendra bersama tim membuat tulisan tentang "*Unlock* Pemuridan Keluarga pada Saat *Lockdown*." Di dalam tulisan ini Juniawati dan tim mewawancarai dan melakukan studi literatur untuk menjawab pertanyaan: "Bagaimana dinamika perintisan pemuridan keluarga di gereja semasa pandemi?" Di dalam penelitian ini ditemukan bahwa pemuridan keluarga adalah sebuah mandat alkitabiah yang perlu dilakukan oleh orang-orang Kristen. Kunci keberhasilan pemuridan keluarga ini terletak pada keterbukaan para pemimpin pemuridan untuk menjadi rekan seperjalanan bersama-sama dengan keluarga-keluarga yang lain di dalam kelompok tersebut.

Artikel-artikel ini diharapkan menjadi sumbangsih pengajar-pengajar STT Seminari Alkitab Asia Tenggara untuk kemajuan pemikiran teologis dan kehidupan bergereja di Indonesia serta untuk kemuliaan Allah itu sendiri yang memampukan STT

Seminari Alkitab Asia Tenggara untuk terus berkiprah di dalam kehidupan berteologi dan bergereja di Indonesia.

Tim Editor

Bab 1

Konsep Kerajaan Allah dalam Perumpamaan tentang Talenta

Lim Hendra

PENDAHULUAN

Dalam Injil Matius kita banyak menjumpai perumpamaan Yesus yang diawali dengan frasa “Kerajaan Sorga adalah seperti” atau “Kerajaan Sorga seumpama.” Sebagai contoh dalam perumpamaan lalang di antara gandum (13:24), biji sesawi (13:31), ragi (13:33), harta terpendam di ladang (13:44), pedagang yang mencari mutiara indah (13:45), pukat yang dilabuhkan ke laut (13:47), raja yang hendak mengadakan perhitungan dengan hambahambanya (18:23), tuan rumah yang pergi keluar mencari pekerja-pekerja untuk kebun anggurnya (20:1), seorang raja yang mengadakan perjamuan kawin untuk anaknya (22:2), lima gadis bijaksana dan lima gadis bodoh (25:1), dan perumpamaan tentang talenta (25:14). Khusus perumpamaan tentang talenta, dalam beberapa Alkitab versi bahasa Inggris (NIV, DARBY, ASV, AMP, ESV), frasa pendahuluan ini muncul dalam bentuk kata ganti *it*. Namun sebagian besar ahli sepakat bahwa kata *it* ini merujuk kepada Kerajaan Sorga melanjutkan perumpamaan tentang Kerajaan Sorga dalam perikop 25:1–13 sebelumnya.

Berdasarkan frasa pendahuluan tersebut, dapat dikatakan sedikitnya ada sebelas perumpamaan tentang Kerajaan Sorga atau Kerajaan Allah yang tercatat dalam Injil Matius. Pertanyaannya, apa konsep Kerajaan Allah itu sesungguhnya? Apakah konsep Kerajaan Allah dalam setiap perumpamaan itu sama antara satu dengan yang lainnya? Apa konsep Kerajaan Allah dalam perum-

pamaan tentang talenta? Apa kekhasan konsep Kerajaan Allah dalam perumpamaan tentang talenta dibandingkan dengan perumpamaan lainnya? Apa implikasi praktis dari konsep Kerajaan Allah dalam perumpamaan tentang talenta bagi gereja? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang akan coba dijawab melalui artikel ini.

PERUMPAMAAN TENTANG TALENTA

Perumpamaan tentang talenta (Mat. 25:14–30) mengisahkan tentang seorang tuan yang mau bepergian ke luar negeri dan memercayakan hartanya kepada tiga orang hambanya. Hamba pertama dipercayakan lima talenta, hamba kedua dua talenta, dan hamba terakhir satu talenta. Setelah beberapa waktu lamanya, pulanglah tuan itu dan mengadakan perhitungan dengan mereka. Hamba pertama berhasil membawa laba lima talenta, hamba kedua menghasilkan laba dua talenta, tetapi hamba ketiga tidak membawa hasil apa pun. Hamba ketiga itu menggali lubang dan menguburkan talenta itu di sana sampai tuannya kembali. Singkat cerita, hamba pertama dan kedua mendapatkan pujian dan penghargaan dari sang tuan, sedangkan hamba ketiga mendapat celaan sebagai hamba yang jahat dan malas, serta mendapatkan hukuman dicampakkan ke dalam kegelapan yang paling gelap, di mana terdapat ratap dan kertak gigi.

Untuk memahami perumpamaan ini ada baiknya jika kita memahami karakteristik dari perumpamaan Tuhan Yesus terlebih dahulu. A. M. Hunter menjelaskan bahwa meskipun beberapa dari perumpamaan-perumpamaan Injil memiliki sifat-sifat alegori, namun kita harus membedakan secara jelas antara sebuah alegori dengan sebuah perumpamaan. Dalam sebuah alegori, tiap-tiap bagian dari cerita memiliki perbandingan dalam pengertiannya, sedangkan di dalam sebuah perumpamaan, cerita dan arti bertemu tidak pada setiap hal, tetapi hanya pada satu hal yang

utama, yang oleh para ahli dinamakan *tertium comparationis* (persamaan atau perbandingan ketiga).¹ Paulus Daun menyebut hal ini sebagai satu pusat kebenaran.² Pusat kebenaran ini harus diamati dan ditemukan dengan seksama sehingga kita dapat terhindar dari kesalahan menempatkan kebenaran yang primer menjadi yang sekunder, atau sebaliknya.

Menurut Simon J. Kistemaker, dari perbendaharaan perumpamaan Yesus, dibandingkan dengan Injil Sinoptik lainnya Matius lebih memilih perumpamaan dengan gaya presentasi sketsa hitam putih.³ Gaya Matius hanya menampilkan kontras secara garis besar, sedikit berbeda dengan Lukas yang menggambarkan perumpamaan secara lebih mendetail. Kistemaker mencontohkan dalam perumpamaan domba yang hilang, Lukas menggambarkan bahwa setelah menemukan dombanya, gembala yang dipenuhi sukacita itu pulang, mengumpulkan teman-teman dan tetangganya, lalu berkata, "Bersukacitalah bursamaku; Aku telah menemukan domba yang hilang" (Luk. 15:16). Sedangkan Matius hanya mencatat bahwa laki-laki itu bersukacita (Mat. 18:13). Matius tampak mengambil foto dari film hitam putih, sedangkan Lukas dari film berwarna.⁴ Matius terlihat lebih *to-the-point*, Lukas terkesan lebih dramatis.

Karakteristik lainnya menurut Daun adalah bahwa perumpamaan Yesus mengandung unsur-unsur tertentu seperti: unsur pengaruh dan penarik, unsur ketritunggalan, unsur kontroversial,

¹A. M. Hunter, *Menafsirkan Perumpamaan-Perumpamaan Yesus* (Jakarta: Gunung Mulia, 1986), 6.

²Paulus Daun, *Metodologi Penafsiran Perumpamaan Yesus* (Manado: Yayasan Daun Family, 2003), 48–49.

³Simon J. Kistemaker, "Yesus sebagai Pencerita: Perspektif Sastra dari Perumpamaan," *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 5, no. 2 (2004): 121, <https://doi.org/10.36421/veritas.v5i2.126>.

⁴Simon J. Kistemaker, *The Parables: Understanding the Stories Jesus Told* (Grand Rapids: Baker, 2002), 225.

unsur kejutan, dan unsur aplikasi makna.⁵ Unsur pengaruh dan penarik melibatkan materi sehari-hari yang mudah dipahami sebagai elemen perumpamaan. Unsur ketritunggalan memperlihatkan adanya tiga elemen yang dinyatakan dalam hampir setiap perumpamaan, seperti: tiga macam orang (Mat. 13:24–30), tiga macam barang berharga (Mat. 13:44–45), tiga anggota keluarga (Mat. 21:28–32), tiga macam hamba dalam perumpamaan talenta (Mat. 25:14–30), dan lain sebagainya. Unsur kontroversial menunjukkan sisi kontroversial sebuah realitas, sebagai contoh dalam Matius 22:1–14 orang yang dinilai layak hadir menurut raja, justru tidak hadir, tetapi orang yang di pinggir jalanan yang sebenarnya tidak layak, justru mendapat anugerah untuk hadir. Unsur kejutan menggambarkan peristiwa yang diwarnai berbagai hal yang tidak diduga oleh pendengar maupun pembaca bahwa kisahnya akan berakhir seperti itu. Unsur aplikasi makna memperlihatkan bahwa ada kalanya materi perumpamaannya sama, namun memiliki aplikasi makna yang berbeda. Di dalam Matius 13:31–34 terdapat perumpamaan tentang ragi dengan aplikasi makna yang positif, sedangkan Matius 16:5–12 mencatat perumpamaan tentang ragi juga, namun dengan aplikasi makna yang negatif.

Menyoroti karakteristik di atas, tentunya perumpamaan tentang talenta juga memiliki elemen-elemen yang telah disebutkan tersebut. Dalam hal kontras, perumpamaan ini jelas memperlihatkan kontras antara hamba yang baik dan setia dengan hamba yang jahat dan malas. Unsur kontroversial terdapat dalam kalimat sang tuan pada ayat 29, “Karena setiap orang yang mempunyai kepadanya akan diberi, sehingga ia berkelimpahan. Tetapi siapa yang tidak mempunyai, apa pun juga yang ada padanya akan diambil dari padanya.” Unsur pengaruh dan penarik ter-

⁵Daun, *Metodologi Penafsiran Perumpamaan Yesus*, 33–42.

dapat dalam pilihan karakter dan materi yang digunakan Tuhan Yesus. Karakter tuan dan hamba serta materi talenta adalah hal-hal yang umum dan mudah dipahami oleh orang-orang pada zaman itu. Unsur kejutan terdapat pada bagian akhir di mana hamba yang dinilai jahat dan malas oleh tuan itu ternyata memperoleh konsekuensi yang sangat berat, yang mungkin tidak pernah diduga oleh pendengar maupun pembaca perumpamaan ini.

Untuk menafsirkan perumpamaan ini, prinsip pertama yang harus dipegang berdasarkan usulan C. H. Dodd dan Joachim Jeremias adalah mengembalikan perumpamaan Yesus ke tempat kejadian yang sebenarnya, di mana karya pelayanan Yesus dilihat sebagai tindakan Allah yang besar yang berdimensi eskatologis dalam tindakan mana Dia mengunjungi dan menebus umat-Nya.⁶ Hunter menggarisbawahi bahwa kata kunci dari ungkapan prinsip ini adalah “eskatologis.”⁷ Ia menjelaskan bahwa kerajaan (Yun. *basileia*, bahasa Aram, *malkutha*), yang berarti pemerintahan atau kekuasaan Allah, adalah suatu wujud kesatuan yang bersifat eskatologis.⁸ Ada dua hal penting yang harus dipahami berkaitan dengan prinsip ini.⁹ **Pertama**, di dalam membaca Injil-Injil, kita harus berpikir tentang Kerajaan itu bukan sebagai sifat moral di dalam hati manusia atau sebagai masyarakat utopis yang harus dibangun oleh usaha-usaha mereka sendiri, tetapi sebagai campur tangan Allah yang hidup yang bersifat sangat menentukan di atas panggung sejarah umat manusia bagi keselamatan manusia. **Kedua**, inti sari pewartaan amanat Yesus adalah bahwa campur tangan Allah yang bersifat dan ber-

⁶C. H. Dodd, *Parables of the Kingdom* (1935) dan Joachim Jeremias, *Parables of Jesus* (1974) seperti yang disebutkan dalam Hunter, *Menafsirkan Perumpamaan*, 53.

⁷Hunter, *Menafsirkan Perumpamaan*, 53.

⁸Eskatologis perlu dilihat dari perspektif Yahudi, yaitu masa yang akan datang sudah tiba di masa sekarang, artinya maksud dan rencana keselamatan Allah yang kekal telah digenapi di dalam sejarah kehidupan manusia.

⁹Hunter, *Menafsirkan Perumpamaan*, 54.

dimensi Rajani ini ke dalam peristiwa-peristiwa umat manusia bukan lagi suatu harapan yang bersinar di atas garis cakrawala sejarah yang masih jauh, tetapi suatu *fait accompli* (yakni suatu fakta yang dikerjakan secara sempurna sehingga tidak dapat diubah lagi). Waktu yang telah ditetapkan itu secara penuh telah tiba, begitulah kata Yesus, Kerajaan itu telah datang, zaman itu sedang menerobos sejarah. Dengan kata lain, Dodd menambahkan, "*the 'eschatological' Kingdom of God is proclaimed as a present fact, which men must recognize, whether by their actions they accept or reject it.*"¹⁰

Prinsip berikutnya berdasarkan gagasan Herman C. Hanko adalah bahwa makna sebuah perumpamaan tidak selalu bersentuhan langsung dengan karakter dasar dari perumpamaan tersebut, sebagaimana halnya pesan moral yang dapat ditarik langsung dari karakter dalam sebuah fabel. Hanko menjelaskan demikian:

*A parable is not simply an earthly story with a heavenly meaning; rather, a parable implies a profound connection between the things which belong to this earthly creation and the things which belong to the mysteries of the kingdom of heaven. The former can be used to illustrate and make clear the latter because of this connection.*¹¹

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa secara umum tujuan dari perumpamaan Yesus adalah pewahyuan atau penyingkapan (*revelation*), yaitu guna mewahyukan atau menyingkapkan misteri Kerajaan Sorga. Dalam Matius 13:10–17 dan Markus 4:11–12, Tuhan Yesus menjelaskan alasan mengapa Ia menyampaikan pengajaran dalam bentuk perumpamaan. Hanya mereka yang dikaruniai Allah secara khusus yang dapat memahami raha-

¹⁰C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (New York: Charles Scribner's, 1961), 29.

¹¹Herman C. Hanko, *The Mysteries of the Kingdom: An Exposition of the Parables* (Grandville: Reformed Free, 1991), 3

sia Kerajaan Sorga melalui perumpamaan. Sebaliknya, bagi mereka yang di luar karunia tersebut akan melihat perumpamaan yang dijelaskan Yesus sekadar hanya perumpamaan biasa.

Terry Johnson dalam bukunya *The Parables of Jesus* menjabarkan bahwa semua perumpamaan yang diajarkan Yesus berhubungan dengan rahasia Kerajaan Allah. Beberapa perumpamaan ia kategorikan sebagai perumpamaan yang menjelaskan rahasia memasuki (*entering*) Kerajaan Allah (Mat. 13:1–9, 18–23, 44–46; 20:1–16; 22:1–14; 21:28–32; Luk. 12:13–21; 16:19–31; 18:9–14), sebagian termasuk kategori bertumbuh (*growing*) dalam Kerajaan Allah (Mrk. 4:26–29; Mat. 13:24–30, 31–33, 36–43, 47–50, 51–53), sebagian lagi masuk kategori hidup (*living*) dalam Kerajaan Allah (Mat. 7:24–27; 18:12–14, 21–35; 21:33–41; Luk. 16:1–13; 7:36–50; 15:1–10, 11–32; 10:25–37; 11:5–13; 13:6–9; 18:1–8), dan terakhir adalah kategori menyelesaikan (*finishing*) dalam Kerajaan Allah (Mat. 25:1–13, 14–30).¹²

Berdasarkan kategori Johnson di atas, perumpamaan tentang talenta termasuk dalam klasifikasi *finishing in God's Kingdom*. Johnson menggambarkan bahwa perumpamaan ini merupakan kelanjutan dari nasihat Yesus mengenai “kewaspadaan” yang bermula dari Matius 24:36 sampai 25:13, dan dapat disimpulkan dengan sebuah frasa “berjaga-jagalah” (Mat. 24:42; 25:13).¹³ R. T. France mempersempit ruang lingkup perumpamaan tentang talenta ini dengan menyatakan bahwa perumpamaan ini sesungguhnya lebih terkait secara langsung dengan perumpamaan sepuluh dara (25:1–13) karena bagian ini menjawab pertanyaan yang belum terjawab oleh sepuluh dara itu mengenai apa yang dimaksud dengan “kesiapsediaan.”¹⁴ Perumpamaan sepuluh da-

¹²Terry Johnson, *The Parables of Jesus* (Scotland: Christian Focus, 2010), 5–9.

¹³Johnson, *The Parables of Jesus*, 394.

¹⁴R. T. France, *Matthew*, Tyndale New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 352.

ra mengatakan kepada kita untuk siap sedia menantikan kedatangan Kristus yang kedua kali. Perumpamaan tentang talenta menjelaskan kepada kita apa yang dimaksud dengan siap sedia. Kesiapsediaan menurut perumpamaan ini adalah dengan setia dan aktif mengerjakan sebuah ketekunan aktual terhadap pekerjaan dan pelayanan Tuhan selama masa penantian kedatangan Kristus kedua kalinya.¹⁵

KONSEP KERAJAAN ALLAH DALAM PERUMPAMAAN TENTANG TALENTA

Untuk memahami konsep Kerajaan Allah dalam perumpamaan tentang talenta secara lebih komprehensif, tentu akan sangat menolong jika kita memahami terlebih dulu apa misteri Kerajaan Allah dalam perumpamaan-perumpamaan Yesus. Yesus membuka karya pelayanan-Nya di wilayah Galilea dengan menyatakan bahwa manusia kini tengah berdiri di ambang pintu detik-detik sejarah yang menentukan, sebagaimana tercatat dalam Markus 1:15, “Waktunya telah genap; Kerajaan Allah sudah dekat. Bertobatlah dan percayalah kepada Injil.”¹⁶ Zaman Kerajaan Allah yang telah sangat dirindukan oleh para nabi dan raja-raja untuk melihatnya (Luk. 10:23–24, Mat. 13:16–17) kini telah memasuki awal permulaannya.¹⁷ Hako mendefinisikan Kerajaan Allah sebagai berikut:

The kingdom of heaven is a royal commonwealth in which God is the sovereign King and His elect people are the subjects. As subjects of this kingdom, the people of God bow in absolute submission to their heavenly and eternal King, acknowledge Him as sovereign in their lives, find their delight in doing His will, and make their lives conformable to His glory. However, this common-

¹⁵Johnson, *The Parables of Jesus*, 394.

¹⁶Hunter, *Menafsirkan Perumpamaan*, 59.

¹⁷Hunter, *Menafsirkan Perumpamaan*, 60.

*wealth is of a kind in which God and His people also dwell together in covenant fellowship, for God is the Friend of His people and they are His friend-servants. . . . And the elect enter this kingdom only by a work of sovereign and irresistible grace whereby they are called efficaciously out of the kingdom of darkness into the kingdom of God's dear Son.*¹⁸

Hanko menjelaskan bahwa Kerajaan Allah ini sama dengan Kerajaan Sorga yang disebutkan Kristus dalam perumpamaan-Nya. Meskipun wilayah Kerajaan ini bukan di Sorga (melainkan di dunia) namun Kerajaan Allah ini adalah manifestasi Kerajaan Sorga di dalam dunia ini. Hal ini terjadi karena umat Allah dibuat menjadi warga negara Kerajaan Sorga ketika mereka masih hidup di dunia. Karena itu, umat Allah harus hidup sebagai warga Kerajaan Sorga meskipun mereka masih tinggal di dunia.¹⁹

Dodd juga menjelaskan hal yang sama. Bagi Dodd, kedua istilah Kerajaan tersebut adalah sinonim. Argumentasinya adalah sebagai berikut:

*The term "heaven" being common in Jewish usage as reverential periphrasis for the divine name. The term "kingdom" is in English somewhat ambiguous, but it naturally suggests a territory or a community governed by a king. . . . But there can be no doubt that the expression before us represents an Aramaic phrase well-established in Jewish usage, "The malkuth of Heaven." Malkuth, like other substantives of the same formation, is properly an abstract noun, meaning "kingship," "king rule," "reign" or "sovereignty." The expression "the malkuth of God" connotes the fact that God reigns as King.*²⁰

Karena Kerajaan Sorga bersifat rohani maka Kristus berkata mengenai rahasia (*mystery*) Kerajaan tersebut. Jadi, "rahasia" di sini tidaklah seperti istilah yang kita pahami pada umumnya, bahwa

¹⁸Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 5.

¹⁹Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 6.

²⁰Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 21.

ia berkaitan dengan suatu masalah yang sulit dipecahkan, atau suatu situasi yang membutuhkan analisis secara komprehensif. Alkitab menggunakan istilah ini untuk merujuk pada hal-hal yang berkaitan dengan tujuan dan nasihat Allah yang tersembunyi. Apa yang tersembunyi bagi Allah tidak dapat diinvestigasi atau dipecahkan oleh manusia, selain hanya melalui anugerah Allah semata yang menyingkapkannya bagi manusia.²¹

Terkait dengan hal itu, penggunaan perumpamaan sebagai sarana penyingkapan rahasia Kerajaan Allah tidak terlepas dari kedaulatan ilahi Allah (*God's divine sovereignty*) yang berwenang dan berhak sepenuhnya untuk memutuskan apakah Ia mau menyingkapkan rahasia itu bagi semua manusia, atau hanya sebagian manusia tertentu saja, atau tidak sama sekali.²² Semua keputusan itu sepenuhnya berada dalam kedaulatan ilahi Allah. Karena itu, jelaslah apa jawaban Yesus atas pertanyaan mengapa Ia berkata-kata menggunakan perumpamaan dalam Matius 13:11–13, “Kepadamu diberi karunia untuk mengetahui rahasia Kerajaan Sorga, tetapi kepada mereka tidak. ... Itulah sebabnya Aku berkata-kata dalam perumpamaan kepada mereka, karena sekalipun melihat, mereka tidak melihat dan sekalipun mendengar, mereka tidak mendengar dan tidak mengerti.” Jawaban Yesus ini menggenapi nubuat nabi Yesaya dalam Yesaya 6:9–10.

Joachim Jeremias memberikan penjelasan tambahan dari ayat paralel Markus 4:11–12 yang berbunyi serupa dengan Matius 13:11–13 namun memiliki sedikit perbedaan. Ia menjelaskan,

The secret of the present Kingdom is disclosed to the disciples, but to the outsiders the words of Jesus remain obscure because they do not recognize his mission nor repent. Thus for them the terrible oracle of Isa. 6:9-10 is fulfilled. Yet a hope still remains: “if they

²¹Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 6–7.

²²Johnson, *The Parables of Jesus*, 17–21.

*repent God will forgive them." The last words afford a glimpse of God's forgiving mercy.*²³

Johnson melanjutkan bahwa tidak hanya kedaulatan Allah saja yang mendasari pemahaman terhadap perumpamaan Yesus ini, melainkan tanggung jawab manusia (*human responsibility*) juga harus terlibat.²⁴ Yesus mengafirmasi poin ini dengan dua cara, yaitu: melalui penggunaan amsal (*proverb*) dan pengajaran Perjanjian Lama. Penggunaan amsal berkaitan dengan Mat. 13:12, "Karena siapa yang mempunyai, kepadanya akan diberi, sehingga ia berkelimpahan; tetapi siapa yang tidak mempunyai, apa pun juga yang ada padanya akan diambil dari padanya." Johnson memberikan penjelasan tambahan mengenai amsal di sini sebagai berikut: "*A proverb is a widely agreed upon wisdom principle understood through common observation.*"²⁵ Ayat yang sama dapat ditemukan juga dalam Matius 25:29, Markus 4:25, dan Lukas 8:18. Ayat-ayat ini menyatakan makna bahwa manusia memiliki tanggung jawab menggunakan hikmat bijaksana yang telah diberikan Allah untuk memahami pengajaran Allah. Dengan kata lain, anugerah Allah harus direspons dengan sikap tanggung jawab untuk mau mendalami dan mempelajari makna dari apa yang diajarkan Yesus melalui perumpamaan-perumpamaan.

Setelah memiliki pemahaman dasar mengenai apa konsep Kerajaan Allah dalam perumpamaan Yesus, kini kita akan secara khusus memahami konsep Kerajaan Allah dalam perumpamaan tentang talenta. Seperti yang telah disinggung pada bagian sebelumnya, perumpamaan tentang talenta ini termasuk dalam kategori *finishing in God's Kingdom* menurut klasifikasi Johnson.

²³Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (New York: Charles Scribner's, 1972), 17–18.

²⁴Johnson, *The Parables of Jesus*, 21.

²⁵Johnson, *The Parables of Jesus*, 22.

Klasifikasi ini didasarkan pada sifat eskatologis dari perumpamaan tersebut.²⁶ Senada dengan Johnson, Dodd menyatakan, *"The parable of the Talents, which in this context is clearly intended to refer to the second advent, and to serve as a warning to the followers of Christ that at His coming He will take account of the way in which they have borne their special responsibilities."*²⁷

Selain perumpamaan tentang talenta, perumpamaan yang masuk kategori ini juga adalah perumpamaan tentang sepuluh dara. Menurut Johnson, kedua perumpamaan ini menaruh fokus perhatian pada tema penghakiman terakhir dan konsumsi dari segala sesuatu.²⁸ Jeremias melengkapi pandangan Johnson dengan berkata bahwa ketika Yesus berbicara mengenai konsumsi, Ia selalu menggunakan simbol-simbol.²⁹ Simbol-simbol inilah yang diperlihatkan dalam perumpamaan sepuluh dara dan perumpamaan tentang talenta.

George A. Buttrick memaparkan bahwa perumpamaan tentang talenta adalah perumpamaan mengenai kesempatan (*opportunity*), kesetiaan (*fidelity*), dan penghargaan (*reward*).³⁰ Robert F. Capon menegaskan bahwa perumpamaan ini adalah mengenai penghakiman atas iman-dalam-tindakan, bukan atas hasil dari iman.³¹ Hal ini memperlihatkan bahwa Allah bukanlah pemegang buku (*book-keeper*) yang berorientasi mencari hasil produktif manusia, melainkan Allah yang menghendaki iman yang telah dianugerahkan-Nya berbuah dalam tindakan. Dodd me-

²⁶Johnson, *The Parables of Jesus*, 379.

²⁷Dodd, *The Parables of Jesus*, 115.

²⁸Johnson, *The Parables of Jesus*, 379.

²⁹Jeremias, *The Parables of Jesus*, 221.

³⁰George A. Buttrick, *The Parables of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1979), 241.

³¹Robert Farrar Capon, *Kingdom, Grace, Judgment* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 502.

lengkapi bagian ini dengan berkata, "*The parable is made explicitly to teach a lesson concerning the delay of the second advent.*"³²

Hanko menjabarkan lebih rinci mengenai perumpamaan ini. Sebelum masuk dalam penjelasan mengenai makna talenta, ia terlebih dahulu mengajak kita untuk memperhatikan elemen-elemen yang terdapat dalam perumpamaan ini, yaitu: sang tuan yang kaya raya (disimpulkan sebagai Yesus Kristus), kepergian sang tuan ke luar negeri dan kemudian kembali mengadakan perhitungan (diartikan sebagai kenaikan Yesus ke Sorga dan akan datang kembali untuk menghakimi manusia), dan para hamba yang dipahami sebagai budak milik sang tuan (bukan pekerja upahan).³³ Pada bagian ini, menurut Hanko, Tuhan berbicara mengenai Kerajaan-Nya dalam konteks gereja yang dapat dilihat (*the visible church*). Ia menyatakan hal ini untuk menjelaskan bagaimana hamba ketiga yang jahat dan malas dapat menjadi bagian dari Kerajaan ini. Hanko menjelaskannya demikian:

*They are not the true slaves of Christ for they do not belong to Christ, nor do they have a claim to the blood of the cross. But they possess an outward place in that kingdom. They bear the name of saints in the world. They have been baptized in the sphere of that kingdom and have received covenant instruction. They are also given a talent with which to labor; that is, they are given a place in that kingdom which entails certain responsibilities and obligations, certain opportunities to serve Christ. But they shall never be found in the final perfection of that kingdom. They are a part of that kingdom only in an outward sense, and they use their place and their responsibilities to sin.*³⁴

Dengan demikian jelaslah bahwa hamba yang jahat itu dapat menjadi bagian dalam Kerajaan Allah dalam hal penampakan luarnya saja. Bahkan, bisa jadi ia adalah orang yang tampak aktif

³²Dodd, *The Parables of Jesus*, 115.

³³Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 315–316.

³⁴Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 315–316.

melayani Tuhan di gereja, namun sesungguhnya apa yang terlihat itu tidak sesuai dengan isi hati dan sisi asli kepribadiannya.

Hal signifikan lainnya yang terdapat dalam perumpamaan ini adalah makna talenta itu sendiri. Pada umumnya orang akan segera mengaitkan talenta dalam perumpamaan ini dengan talenta makna literal saat ini, yaitu talenta yang berarti kemampuan khusus atau bakat (*talent*), baik itu bakat alami (*natural gifts*) ataupun karunia rohani (*spiritual gifts*). Tidak dipungkiri kesamaan penulisan dan bunyi kedua kata tersebut memang akan sangat mudah menggoda pembaca dan pendengar untuk segera mengaitkan keduanya sebagai hal yang saling berkaitan. Apalagi perumpamaan ini berisi kisah mengenai hamba yang dipercayakan talenta berbeda-beda dan harus mengembangkannya selama masih ada kesempatan. Sekilas terlihat bahwa talenta dalam arti bakat juga harus dikembangkan, dan tampak masuk akal juga jika seseorang dapat dikatakan malas dan “jahat” jika ia tidak mau mengembangkan talenta yang dimiliki, melainkan “menguburkannya di dalam tanah.”

Tetapi yang mengejutkan adalah ternyata Hanko memiliki observasi lain yang dapat mematahkan pandangan umum selama ini. Hanko mengoreksi bahwa talenta dalam perumpamaan ini tidak bermakna sama dengan talenta bermakna literal sebagai bakat atau karunia. Beberapa alasan yang diajukannya sebagai landasan argumentasinya adalah sebagai berikut:³⁵ **Pertama**, talenta-talenta dalam perumpamaan ini tidak dapat merujuk kepada bakat, terutama karunia rohani, karena hamba yang jahat menerima satu talenta sebagaimana halnya hamba yang baik. Hamba yang jahat tidak pernah sungguh-sungguh menerima kasih karunia Allah untuk menjadi bagian sejati dari Kerajaan

³⁵Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 316–317.

Allah, sehingga ia bukanlah umat Allah yang dapat menerima karunia rohani dari Allah. **Kedua**, Tuhan Yesus menekankan suatu poin bahwa talenta-talenta ini adalah pembagian dari harta milik sang tuan kepada para hambanya. Ketika dibagikan oleh sang tuan kepada para hamba dengan jumlah yang berbeda-beda dan kemudian dapat dikembalikan lagi kepada sang tuan pada hari pertanggungjawaban, maka dapat disimpulkan bahwa talenta ini bukanlah sesuatu yang dapat melekat (*inherent*) dalam diri para hamba itu sendiri, sebagaimana halnya bakat atau karunia adalah sesuatu yang melekat di dalam diri seseorang. **Ketiga**, perumpamaan ini dengan tegas menyatakan bahwa setiap hamba menerima talenta masing-masing menurut kesanggupannya (ay. 15b). Dengan demikian, perumpamaan ini menunjukkan sebuah perbedaan antara talenta (*the talents*) dan kesanggupan (*the abilities*). Jika sang hamba menerima talenta menurut kesanggupannya, maka talenta tersebut sudah jelas tidak dapat menjadi kesanggupan itu sendiri. Dengan kata lain, talenta dan kesanggupan adalah dua hal yang jelas berbeda sama sekali. **Terakhir**, satu talenta yang semula dipercayakan kepada hamba yang jahat diambil dan diberikan kepada hamba yang telah memiliki sepuluh talenta. Hal ini memperlihatkan bahwa talenta di sini jelas bukanlah bakat dan karunia, karena bakat dan karunia tidak dapat diambil dari seseorang dan dipindahkan kepada orang lain.

Jika demikian halnya, lantas apa yang dimaksud dengan talenta dalam perumpamaan ini? Hanko menjelaskan bahwa talenta di sini merujuk kepada tugas tanggung jawab dan kewajiban yang harus dipenuhi dalam Kerajaan Sorga.³⁶ Tugas tanggung jawab dan kewajiban ini diberikan secara berbeda-beda kepada setiap orang menurut bakat atau karunia yang telah diberikan Tuhan

³⁶Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 317.

terlebih dahulu kepada mereka. Beberapa poin penting yang harus diperhatikan berkenaan dengan hal ini, antara lain:

*In the first place, the Lord Himself sovereignly determines the whole matter. He determines, with a prerogative which belongs to Him alone, what gifts each man will receive. In the second place, each man receives these talents in different proportion. There is no servant in the kingdom who does not receive some talents. In the third place, the parable emphasizes that these talents are assigned to each man according to his abilities. Each man's calling fits his abilities. And finally, the parable speaks of this as a very noble calling. It speaks of a rich man who divides to slaves his possessions. With the nobility of this calling we must be impressed.*³⁷

Kistemaker menyatakan bahwa hamba-hamba Tuhan yang dipercayakan "talenta" ini harus setia, dan secara tepat serta efisien mengerjakan semuanya hingga hari terakhir itu tiba.³⁸

Matius 25:29 mengulangi Matius 13:12, "Karena siapa yang mempunyai, kepadanya akan diberi, sehingga ia berkelimpahan; tetapi siapa yang tidak mempunyai, apa pun juga yang ada padanya akan diambil dari padanya," menggarisbawahi prinsip penting dari kehidupan spiritual. Seperti yang dikatakan Johnson,

*Fail to use your talents and you will forfeit them. . . . Fail to use these resources for Christ's Kingdom, and you will forfeit them. God does not expect great things from all of us. . . . What he does require is that we use what we have to serve Him, and if we do, He promises that He will increase our gifts and responsibilities.*³⁹

Pertanyaan yang sering kali muncul terkait perumpamaan ini adalah, mengapa perbuatan yang dilakukan oleh hamba yang

³⁷Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 317–318.

³⁸Simon J. Kistemaker, *The Parables of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1991), 138.

³⁹Johnson, *The Parables of Jesus*, 402.

ketiga itu terhitung sebagai dosa yang jahat dan malas? Padahal menurut konteks kehidupan pada zaman itu, tindakannya menyembunyikan atau menguburkan uang ke dalam tanah adalah cara tradisional seseorang untuk menyimpan uang.⁴⁰ Dengan kata lain, jika mengacu pada standar hukum pada masa itu, tindakan hamba ketiga ini tidak dapat dinyatakan sebagai tindakan malas atau jahat. Hanko menjelaskan sebagai berikut:

You will notice that the Lord refers to one particular sin in the parable. This does not mean to imply that there are no other sins which a man can commit with the talent or talents entrusted to him. It is possible, for example, to labor hard in one's station in life but to do all his work for the sake of personal gain, to be seen of men, and to reap to oneself a harvest of the praise of men. Or again, it is possible for a man to leave his place in the kingdom altogether and devote his efforts to purely sinful pursuits, to aid the cause of sin and the establishment of the kingdom of darkness. But this one sin to which the Lord refers is of sufficient importance and is general enough is the church to devote an entire parable to it. This sin is the sin of refusing to labor in one's place and calling in the kingdom.⁴¹

Hamba yang jahat dan tidak setia dalam perumpamaan tersebut digambarkan setelah menerima talentanya, ia segera pergi ke suatu tempat dan menggali tanah lalu menguburkan talentanya di sana. Hal ini tidak serta-merta berarti ia menolak untuk mengembangkan bakat alaminya, meskipun tetap terbuka peluang untuk memahaminya demikian. Namun hal ini lebih cenderung merujuk kepada fakta bahwa ia secara sukarela dan sengaja menolak untuk mengerjakan pekerjaan apa pun pada posisinya di dalam Kerajaan Allah. Ia menolak untuk mengambil tanggung jawab atas posisi dan panggilannya. Apa pun jenis tanggung jawab dan pekerjaan yang dipercayakan Tuhan dalam Kerajaan-Nya, ia menolak untuk melakukannya. Alasan mengapa ia me-

⁴⁰Buttrick, *The Parables of Jesus*, 243.

⁴¹Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 319.

nolak melakukan itu semua akan terungkap pada hari penghakiman kelak. Salah satu alasan yang paling jelas adalah karena ia bukanlah hamba Tuhan yang sejati. Ia sesungguhnya adalah hamba yang malas dan jahat, dan sesungguhnya ia tidak pernah menjadi bagian dari Kerajaan Allah. Ia hanya kelihatan ada di Kerajaan Allah, namun ia bukan warga Kerajaan Allah.

Berkebalikan dengan hamba yang tidak setia di atas, hamba yang dinilai baik dan setia oleh sang tuan menerima penghargaan (*reward*) dari sang tuan. Kistemaker memberikan penjelasan mengenai hal ini sebagai berikut: *"In the light of Lev. 26:1–13 and Deut. 28:1–14, the Jew acknowledged that God grants rewards for faithful obedience. Through these blessings obedient Jews would be at the top economically and politically, never at the bottom."*⁴² Sang tuan memuji dan memberi penghargaan kepada dua hamba yang baik dan setia dengan kata-kata pujian yang sama. Sang tuan tidak berat sebelah dan tidak mendasarkan penghargaannya berdasarkan hasil akhir pekerjaan hambahambanya. Frasa "masuklah dan turutlah dalam kebahagiaan tuanmu" pada ayat 21 menggambarkan betapa hidup bersama Allah adalah hidup penuh kebahagiaan dan sukacita.⁴³ Beberapa poin penting dari hamba setia dan baik yang harus diperhatikan menurut Hanko antara lain:

First, *that none of the faithful servants is placed over very much. None of us has a very great place in the kingdom of heaven. None of us is indispensable. We are all given only a very small place, only a few talents. Second*, *each one of the faithful servants labored according to his ability. The one who was given five talents earned another five. The one who was given two talents earned another two. Each man did the very best he could with the ability given in the place that God called him to serve. Third*, *each labored with*

⁴²Kistemaker, *The Parables of Jesus*, 141.

⁴³Johnson, *The Parables of Jesus*, 399.

what belonged to his master to benefit and advantage of his lord. These faithful servants labored in the cause of Christ that that cause might be maintained and advanced and that the kingdom might be benefited. A faithful servant does not refuse to do his calling because it seems to him to be too humble for his abilities. Rather he willingly and faithfully performs his work. And finally, a faithful servant fulfills his calling by grace. Those servants who labor in their assignments, labor with all kinds of sins and shortcomings. But they confess all their sins to God and plead for forgiveness ... And above all else, Christ forgives their many sins and uses their labors in wondrous wisdom and grace to bring His kingdom to perfection.⁴⁴

Terkait dengan penghargaan (*reward*), Hanks menjelaskan bahwa yang terpenting bukanlah besarnya penghargaan yang diterima oleh dua hamba setia ini. Hal yang ingin dititikberatkan dalam bagian ini adalah meskipun bobot pekerjaan pelayanan yang dipercayakan berbeda-beda, namun apabila dikerjakan secara sepenuh hati dan optimal, semua hamba Tuhan akan menerima penghargaan yang sama.⁴⁵

PENUTUP

Perumpamaan Yesus memiliki karakteristik yang beragam, namun di antara seluruh karakteristik yang beragam tersebut, hampir seluruh perumpamaan Yesus memiliki maksud tujuan yang sama, yaitu untuk menyingkapkan rahasia Kerajaan Allah. Tuhan Yesus Kristus menggunakan perumpamaan sebagai metode pengajaran-Nya mengenai rahasia Kerajaan Allah karena Ia memiliki kedaulatan ilahi untuk menentukan kepada siapa Ia hendak menyingkapkan rahasia tersebut dan kepada siapa Ia tetap ingin menyembunyikan rahasia tersebut dari padanya. Perumpamaan menjadi sarana anugerah bagi orang-orang pilihan

⁴⁴Hanks, *The Mysteries of the Kingdom*, 322–323.

⁴⁵Hanks, *The Mysteries of the Kingdom*, 323.

Allah untuk dapat mengerti maksud hati Allah meskipun disampaikan secara bersamaan di hadapan orang-orang lain yang tidak termasuk umat pilihan Allah. Hanya umat pilihan Allah yang diperlengkapi dengan anugerah hikmat bijaksana dan pertolongan Allah Roh Kudus yang dapat memahami makna perumpamaan. Namun di sini dituntut tanggung jawab manusia untuk menggunakan hikmat yang telah diberikan itu dalam mempelajari dan memahami firman Allah, terutama dalam hal ini firman yang disampaikan Kristus melalui perumpamaan.

Perumpamaan tentang talenta pada dasarnya berkaitan dengan konsep eskatologis Kerajaan Allah. Johnson mengklasifikasikannya sebagai bagian dari *finishing in the Kingdom of God*. Hanko menjelaskan bahwa Kerajaan Allah ini sama dengan Kerajaan Sorga yang disebutkan Kristus dalam perumpamaannya. Meskipun wilayah Kerajaan ini saat ini bukan di Sorga (melainkan di dunia) namun Kerajaan Allah ini adalah manifestasi Kerajaan Sorga di dalam dunia ini. Hal ini terjadi karena umat Allah dibuat menjadi warga negara Kerajaan Sorga ketika mereka masih hidup di dunia. Dan karena itu, umat Allah harus hidup sebagai warga Kerajaan Sorga meskipun mereka masih tinggal di dunia.⁴⁶

Inti dari perumpamaan ini mengajarkan kepada kita umat pilihan Allah mengenai arti berjaga-jaga menantikan kedatangan Tuhan yang kedua kalinya. Kepada setiap kita telah dikaruniakan bakat alami dan karunia rohani dari Allah untuk mengerjakan bagian "talenta" atau tugas tanggung jawab pelayanan yang telah dipercayakan Allah kepada kita. Talenta ini diberikan Allah berdasarkan kesanggupan kita masing-masing, karena itu bobot tugas setiap orang tidaklah sama satu dengan lainnya. Namun se-

⁴⁶Hanko, *The Mysteries of the Kingdom*, 6.

bagai hamba yang baik dan setia, kita tidak akan memperlakukan bobot pelayanan yang berbeda kadar tersebut. Kita tidak akan membanding-bandingkannya, melainkan kita akan berusaha dengan setia dan tekun mengerjakan bagian kita selama masih ada kesempatan menjelang kedatangan Tuhan kedua kalinya.

Sebagai refleksi, kita perlu mengintrospeksi dan mengevaluasi diri apakah kita termasuk dalam kategori hamba yang baik dan setia atautkah hamba yang malas dan jahat. Ciri pembeda terbesar terletak pada fakta bahwa hamba yang malas dan jahat sesungguhnya tidak pernah menjadi warga Kerajaan Allah meskipun secara kasat mata ia bisa jadi terlihat sebagai aktivis di gereja. Ia mungkin saja terlihat giat melayani, pandai berdoa, tahu banyak mengenai firman Allah, namun jika semua itu dikerjakan bukan dengan motivasi yang benar yaitu untuk mendatangkan kemuliaan bagi Tuhan, ia tidak berbeda dengan hamba yang jahat tersebut. Hamba yang jahat mencintai dirinya sendiri lebih daripada tuannya. Apa yang menjadi orientasi tindakannya adalah demi keuntungan dirinya sendiri. Hamba yang jahat dan malas pada masa kini secara kasatmata akan lebih mudah dijumpai jika ia memang tidak terlibat sama sekali dalam seluruh pekerjaan pelayanan Tuhan, jika ia memang benar-benar berada di luar Kerajaan Tuhan, atau jika ia memang benar-benar tidak percaya kepada Kristus sebagai Tuhan dan Rajanya. Namun yang sulit dikenali adalah jenis hamba jahat yang terselubung oleh kepalusuan.

Marilah kita semua menjadi hamba yang baik dan setia hingga suatu hari kelak pada saat hari pertanggungjawaban itu tiba, kita boleh disambut Tuhan dengan pujian penghargaan, "Baik sekali perbuatanmu itu, hai hamba-Ku yang baik dan setia; engkau telah setia dalam perkara kecil, Aku akan memberikan kepadamu tanggung jawab dalam perkara yang besar. Masuklah dan turut

lah dalam kebahagiaan Tuhanmu." Segala puji hormat hanya bagi Tuhan Yesus Kristus. Amin.

DAFTAR PUSTAKA

- Buttrick, George A. *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- Capon, Robert F. *Kingdom, Grace, Judgment*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Daun, Paulus. *Metodologi Penafsiran Perumpamaan Yesus*. Manado: Yayasan Daun Family, 2003.
- Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom*. New York: Charles Scribner's, 1961.
- Hanko, Herman C. *The Mysteries of the Kingdom: An Exposition of the Parables*. Grandville: Reformed Free, 1991.
- Hunter, A. M. *Menafsirkan Perumpamaan-Perumpamaan Yesus*. Jakarta: Gunung Mulia, 1986.
- Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus*. New York: Charles Scribner's, 1972.
- Johnson, Terry. *The Parables of Jesus*. Scotland: Christian Focus, 2010.
- Kistemaker, Simon J. *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- _____. "Yesus sebagai Pencerita: Perspektif Sastra dari Perumpamaan." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 5, no. 2 (2004): 121–128. <https://doi.org/10.36421/veritas.v5i2.126>

Bab 2

“Kami Adalah Utusan Kristus” sebagai Legasi Paulus

Andreas Hauw

Untuk mengakhiri bukunya *Ambassador for Christ*, William Barclay, seorang profesor di Universitas Glasgow pada masa lalu menulis demikian: “Almost 1900 years after his work on earth came to a close, Paul is still a living and active influence on the thought of men and on the belief of the Christ.”¹ Kalimat Barclay ini adalah komentarnya tentang legasi yang ditinggalkan Paulus sampai masa kini. Legasi ini menjadi kenyataan karena Paulus adalah seorang utusan Kristus (*Ambassador for Christ*) yang menjadi judul buku Barclay tentang kehidupan dan pengajaran Paulus. Walau tidak ada bab khusus yang membahas istilah tersebut, saya berasumsi Barclay tidak sekadar memakai istilah “*Ambassador for Christ*” untuk bukunya ini sebab Paulus dua kali memakai istilah utusan (*presbeuō*) untuk dirinya dalam 2 Korintus 5:20 dan Efesus 6:20. Akan tetapi, ada kemungkinan Paulus juga memakai istilah yang sama untuk dirinya di dalam Filemon 9 seperti yang dianjurkan Richard Bentley, sementara Nestle–Aland edisi 28 menulis *presbutēs* yang bisa berkonotasi “seorang tua.”² Pada dasarnya kata *presbeuō* dan *presbutēs* bisa berarti utusan atau ambassador.³

¹William Barclay, *Ambassador for Christ* (Edinburgh: Church of Scotland Youth Committee, 1951), 162.

²NA²⁸, 2012. Apakah Paulus sedang bermain kata di sini? Lihat artikel penulis “Peran Kekristenan dalam Pendamaian: Refleksi dari Surat Filemon tentang Kekerasan Tersistem,” *Veritas* 10, no. 1 (2009), khususnya halaman 106–107.

³BDAG, edisi 3, “πρεσβεύω” dan “πρεσβύτης,” 861.

Artikel ini ditulis dalam rangka Dies Natalis STT SAAT yang ke-70 dengan tema *Seeing What Jesus Sees: The Harvest Is Now*, yang menekankan pentingnya *utusan Kristus*. STT SAAT adalah institusi pendidikan teologi yang telah menyiapkan lebih dari seribu *utusan Kristus* di Indonesia dan mancanegara. Di samping itu, artikel ini juga ditulis sebagai penghormatan terhadap Pdt. Daniel Lucas Lukito yang mengakhiri tugasnya sebagai *utusan Kristus* pada Mei 2022, yang juga menjadi pemrakarsa tema Dies Natalis ini. Dengan memosisikan Paulus, sang rasul yang luar biasa dan tidak ada duanya dalam sejarah gereja, dengan STT SAAT dan Pak Daniel artikel ini tidak dimaksudkan untuk membandingkan atau mempertandingkannya. Sebaliknya, untuk memaralelkan peran sebagai *utusan Kristus*, di mana legasi Paulus dilanjutkan oleh SAAT dan Pak Daniel.

Penulis memandang artikel ini sebagai publikasi selebrasi SAAT untuk ulang tahunnya dan sebuah *liber amicorum* (buku untuk sahabat) daripada sebuah *Festschrift* untuk Pak Daniel. Seperti Pak Daniel, SAAT telah berperan sebagai *Servant of the Word*. Bagi penulis jelas, *WORD* dalam frasa ini adalah Yesus Kristus sendiri, Sang Firman yang telah menjadi manusia. Lebih penting lagi, karena *servant* juga bisa berarti *utusan*, maka *klop sudah* apa yang penulis ingin sampaikan dengan tema Dies Natalis dan untuk *liber amicorum* ini: *Kami adalah utusan Kristus (hyper Christou oun presbeuomen)*.

Tidak kalah pentingnya, artikel ini mau membuktikan lewat analisis komparatif kedua ayat yang dibahas (2Kor. 5:20 dan Ef. 6:20) bahwa legasi dan reputasi luar biasa Paulus bukan karena ia adalah seorang tokoh yang tenar tetapi karena dirinya adalah *pelayan Kristus*. Dengan kata lain, menempatkan diri sebagai pelayan Tuhan adalah legasi utama yang ditinggalkan Paulus, dan itulah yang seharusnya menjadi tujuan seorang Kristen, yakni bahwa *kesanggupan kami adalah pekerjaan Allah* (bdk. 2Kor. 3:5). Dalam

Dies Natalis ini bukan saja STT SAAT sendiri adalah pelayan untuk ladang yang sedang menguning (Mat. 9:35–38), namun Pak Daniel juga bisa disebut demikian. Keduanya telah meninggalkan jejak sebagai pelayan Kristus.

DUA TEKS *PRESBEUŌ* DAN GAMBARANNYA

2 Korintus 5:20 dan Efesus 6:20 adalah dua ayat di mana Paulus menyebut dirinya sebagai utusan Kristus, berikut bunyi kedua ayat tersebut (kutipan untuk Efesus dimulai dari ayat 18):

2 Korintus 5:20

Jadi, kami ini utusan-utusan (*presbeuomen*) Kristus, seakan-akan Allah menasihati (*parrēsiasōmai*) kamu dengan perantaraan (dia) kami; dalam nama Kristus kami meminta kepadamu: Berilah dirimu didamaikan (*katallagête*) dengan Allah.

Efesus 6:18–20

Dengan segala doa dan permohonan, berdoalah setiap waktu di dalam Roh dan berjaga-jagalah di dalam doamu itu dengan permohonan yang tak putus-putusnya untuk semua orang kudus, juga untuk aku, supaya kepadaku, jika aku membuka mulutku, dikaruniakan perkataan yang benar, agar dengan keberanian aku memberitakan rahasia Injil, yang kulayani sebagai utusan (*presbeuō*) yang dipenjarakan (*en alusei*). Berdoalah supaya dengan keberanian aku menyatakannya, sebagaimana seharusnya aku berbicara (*lalēsai*).

Bagaimana *presbeuō* dilukiskan dalam kutipan di atas? Utusan atau *presbeuō* dalam kedua ayat di atas dipakai secara figuratif.⁴ Dalam 2 Korintus 5:20 Paulus menggambarkan dirinya sebagai seorang yang berperan sebagai *instrumen* Kristus (*dia*); hal yang

⁴Pemakaian figuratif *presbeuō* telah lama dipakai dalam konteks Yahudi. Philo memakai kata ini tiga kali: dalam (1) *On the Life of Abraham* 115 kata ini dipakai sebagai referensi kepada malaikat yang datang kepada Abraham (. . . *angels . . . whom He employs as ambassadors to announce . . .*). Sementara itu (2) *On Giants* 16 mereferensikan seseorang sebagai wakil manusia untuk menghadap Allah (. . . *who are as ambassadors backwards and forwards between men and God . . .*), dan terakhir (3) *Who Is the Heir?* 205 merujuk kepada pelayanan Musa sebagai mediator (. . . *and acts as ambassador of the ruler to the subject*); *LCL* 2, 4, dan 6.

sama juga digambarkan dalam Efesus 6:20. Dalam Efesus 6:20 Paulus menyatakan diri sebagai utusan yang dipenjara atau dirantai *karena (uper)* Kristus. *Uper* berarti juga “atas kehendak” atau “demi,” TB-LAI memperjelas preposisi ini dengan menambahkan kata “kulayani,” yang tidak ada dalam teks Yunaninya namun implisit dalam preposisi itu. Lagi pula, kata “kulayani” memperjelas kata “utusan.” Jadi Paulus mengiaskan dirinya sebagai alat, entah dengan konsekuensi diterima atau ditolak.

Peran *presbeuō* sebagai *instrumen* Kristus bertujuan memulihkan relasi dunia dengan Allah. Titik tolak tujuan ini adalah karya rekonsiliasi (*katallagēte*) yang dilakukan Allah melalui Kristus. Karya rekonsiliasi ini berkaitan erat dengan cara rekonsiliasi yang dibuat Allah, yaitu “*Semuanya ini dari Allah, yang dengan perantaraan Kristus telah mendamaikan kita dengan diri-Nya dan telah mempercayakan pelayanan perdamaian itu kepada kami*” (2Kor. 5:18). Tujuan dan cara rekonsiliasi ini tidak bisa dipisahkan dan saling terkait seperti tampak dalam ayat tersebut. Juga diterangkan lagi dalam 2 Korintus 5:19, “*Sebab di dalam Kristus, Allah mendamaikan dunia dengan diri-Nya tanpa memperhitungkan pelanggaran mereka dan Dia telah mempercayakan berita perdamaian itu kepada kami.*”

Dasar dan tujuan *presbeuō* yang digambarkan dalam 2 Korintus 5 di atas tidak berbeda dengan yang ditemukan dalam surat Efesus, namun dengan karakteristik yang unik. Karakteristik itu terlihat dalam motif *rahasia Injil* yang terdapat dalam Efesus 6:19.

Motif *rahasia (mustērion)* ditemukan berulang-ulang dalam surat Efesus, misalnya *rahasia kehendak-Nya* (Ef. 1:9), *rahasia itu* diberitahukan kepadaku yaitu *rahasia Kristus* (Ef. 3:3–4), *rencana rahasia yang telah berabad-abad tersembunyi* (Ef. 3:9), *rahasia ini besar* (Ef. 5:32), dan *memberitakan rahasia Injil* (Ef. 6:19). Raymond Brown berpendapat *rahasia* dalam konsep Yahudi dan

gereja abad pertama merujuk kepada rencana Allah yang tersembunyi namun yang sekarang dinyatakan oleh Allah sendiri. Jadi rahasia di sini bukanlah sesuatu yang tidak dikenal atau tertutup.⁵

Ada dua hal yang patut diamati dari motif ini, yaitu rahasia itu disebut sebagai *rahasia Kristus* (Ef. 3:3–4) dan *rahasia Injil* (Ef. 6:19). Rahasia Kristus (*tō mustērīō tou Christou*) bisa dipahami dengan dua cara, **pertama**, sebagai genitif objek yang berarti "misteri mengenai Kristus" seperti pemakaian di Kolose 4:3; atau **kedua**, sebagai *epesegetik* genitif atau genitif definisi⁶ yang berarti "misteri yaitu Kristus." Günther Bornkamm mendukung makna kedua,⁷ dan sangat mungkin inilah yang dimaksudkan dalam ayat ini. Karena konteks⁸ *rahasia* dalam seluruh surat ini terfokus pada peran Kristus yang sedang menyatukan orang Yahudi dan non-Yahudi⁹ seperti terlihat dalam Efesus 3:6, "*yaitu bahwa orang-orang bukan Yahudi, karena Injil, turut menjadi ahli-ahli waris dan anggota-anggota tubuh dan peserta dalam janji yang dibicarakan dalam Kristus Yesus.*" Dengan demikian, *rahasia Kristus* berkaitan dengan Injil yang menyebabkan orang-orang non-Yahudi bisa mendapatkan keselamatan. Jika makna ini dapat diterima, maka *rahasia Injil* (*to mustērion tou euaggeliou*) yang berarti "misteri yaitu Injil" menjadi sepadan dengan makna *rahasia Kristus*. Klyne Snodgrass mendukung pengertian ini, sehingga ia menyatakan bahwa *rahasia Injil* adalah "*make known the revelation that*

⁵Chrys C. Caragounis, *The Ephesians Mystery: Meaning and Context* (Lund: CWK Gleerup, 1977), 28–29; bdk. Raymond Brown, *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968).

⁶Lihat Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 99–100.

⁷Günther Bornkamm, "πρεσβεύω," *TDNT* 6:681–683.

⁸Distribusi frasa dengan kata *rahasia* di Efesus jelas berkaitan dengan keselamatan eskatologi. Pasal 1 berkaitan dengan rekonsiliasi kosmis (ay. 1), keselamatan non-Yahudi (ps. 3), kesatuan gereja dengan Kristus (ps. 5).

⁹Klyne Snodgrass, *Ephesians*, *The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 160.

is in the gospel.”¹⁰ Oleh sebab itu, *rahasia Kristus* adalah juga *rahasia Injil* yang oleh karenanya Paulus dipenjarakan (Ef. 6:19). Dengan kata lain, Paulus sedang memaksudkan bahwa *Kristus* adalah *Injil* itu sendiri.

Rahasia Kristus yang tidak lain adalah rahasia Injil bertitik tolak pada penebusan (*apolutrōsis*, NRSV: *redemption*). Penebusan ini adalah pengampunan dosa (*aphesis*, Ef. 1:7) di mana caranya adalah melalui kematian Kristus di salib (Ef. 2:16). Dua kali lagi *penebusan* dipakai dalam Efesus 1:14 dan 4:30 di mana keduanya dikaitkan dengan Roh Kudus yang akan menjadi penjamin untuk menerima keselamatan sempurna.¹¹ Namun ada nuansa unik dalam penjelasan ini, yaitu penebusan berdampak pada non-Yahudi (Ef. 2:13, darah Kristus membuat yang dulu jauh sekarang menjadi dekat; Ef. 2:19, yang dulu asing sekarang keluarga Allah; Ef. 3:6, menjadi ahli waris Allah) seperti telah disinggung di atas tadi. Jadi titik tolak dan tujuan Paulus menjadi *presbeuō* Kristus di Efesus pada dasarnya sama dengan di 2 Korintus, kecuali gagasan unifikasi non-Yahudi dengan Yahudi Kristen yang menjadi kontribusi unik surat Efesus.

PAULUS SEBAGAI PRESBEUŌ

Konfirmasi Paulus terhadap panggilannya sebagai *presbeuō* Kristus sangat nyata dalam surat Efesus bila dibandingkan de-

¹⁰Snodgrass, *Ephesians*, 345.

¹¹Tidak satu kali pun dalam surat ini Paulus memakai kata *penebusan* dari asal Yunani *lutron* (NRSV: *ransom*, Mrk. 10:45; Mat. 20:28) atau *ilastērion* (NRSV: *atonement*, Rm. 3:25; Ibr. 2:17, 9:5). Untuk perbedaan arti dari kata-kata Yunani yang dipakai ini, lihat Andrew T. Trotter, “Atonement,” dalam *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1996), 42–45. Saya menduga pemakaian *redemption* dari *apolutrōsis* di Efesus ini memang disengaja oleh Paulus agar dapat menjelaskan dampak kematian Yesus bukan hanya untuk keselamatan pribadi manusia namun juga seluruh alam seperti terlihat jelas dalam surat Efesus.

ngan surat 2 Korintus. Dalam surat 2 Korintus Paulus hanya mencatat satu kali bahwa dirinya adalah rasul Kristus (1:1). Ketika istilah “rasul” digunakan di tempat lain dalam surat ini Paulus memakainya untuk merujuk rasul-rasul palsu dalam nada satire (2Kor. 11:5, 13; 12:11–12). Hal ini jadi menarik sebab konteks 2 Korintus adalah Paulus sedang membela statusnya sebagai rasul. Ia membuktikan kerasulannya bukan dengan memberi tahu jabatannya melainkan melalui apa yang dilakukannya seperti, menderita (2Kor. 1:1–11), menjadi “hambamu” yaitu hamba jemaat Korintus (1Kor. 4:5), diserahkan kepada maut (2Kor. 4:11), mengorbankan harta dan jiwa untuk jemaat Korintus (2Kor. 4:12–15). Namun, Paulus menganggap semua penderitaan yang dilaluinya sebagai penderitaan ringan karena ada kemuliaan kekal yang sedang menunggunya (2Kor. 4:17). Paulus juga membelakerasulannya dalam cara persuasif yaitu dengan menceritakan pengalamannya tentang siapa dirinya dan apa yang telah Tuhan lakukan kepadanya (2Kor. 11:22–30; 12:1–10).

Dalam surat Efesus Paulus menyatakan dirinya sebagai orang yang *dipenjarakan* (3:1 dan 4:1), sesuatu yang tidak disebut dalam surat 2 Korintus. Mungkin hal ini dikarenakan ia masih bebas, seperti terlihat dalam rencana-rencana perjalanan penginjilannya (2Kor. 1:15–16). Apakah *penjara* dalam dua ayat di surat Efesus ini harus diartikan harfiah atau kiasan¹² tidaklah menjadi masalah. Paulus telah mengonfirmasi bahwa kepada dirinya telah dinyatakan kasih karunia untuk melayani jemaat di daerah

¹²Dalam arti kiasan Raymond Brown melihat frasa yang hampir sama digunakan di Flm. 9–10, 13; 2Tim. 1:8, 6, di mana Paulus melihat dirinya sebagai pelayan Kristus, yaitu orang yang terkungkung menjalani tugas Kristus, lih. *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1977), 502. Markus Barth memahami ada permainan kata di sini karena rantai adalah ornamen berharga, sebuah tanda negeri pengutus. Paulus digambarkan memakai ornamen ini, sebagai simbol Kristus yang tersalib dan kejahatan dunia, lih. *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4–6*, AB 34A (Garden City: Doubleday, 1974), 782.

Efesus (3:2), lalu dirinya dipanggil supaya “*semua orang melihat rencana rahasia . . . Allah*” (3:9), ia juga menyatakan diri sebagai hamba Injil (3:7), yaitu sebagai *utusan yang dipenjarakan* karena Injil (6:19–20).

Keyakinan diri Paulus sebagai *presbeuō* dalam 2 Korintus 5:20 dan Efesus 6:20, sangat unik. Tidak seperti yang dipahami oleh kebanyakan orang, Paulus mengenakan *presbeuō* pada dirinya merujuk kepada sikap kesederhanaan. Tidak ada indikasi bahwa ia menikmati kedudukan mulia dan tinggi secara jasmani seperti dapat ditemukan dalam tugas seorang utusan dalam PL, misalnya mendapatkan perlakuan baik (Bil. 20:14–17) atau perlindungan penuh dari penguasa (2Sam. 10:5)¹³ seperti juga tampak dalam literatur Yunani abad ke-2 Masehi, *Onomasticon* dari Julius Pollux yang juga menggarisbawahi jabatan prestisius seorang *presbeuō* yang mendapat perlindungan dan status hukum dari raja.¹⁴ Paulus juga tidak digambarkan mendapat keuntungan rohani seperti gambaran prestisius seorang utusan yang ada dalam literatur Gnostik. Misalnya, dalam Kisah Rasul Tomas 10, 27 dan 85¹⁵ yang mencatat tentang seorang utusan yang berasal

¹³Sinonim *presbeuō* dalam kedua ayat ini adalah kata Ibrani *mal'āk* yang berarti “seorang utusan” yang mewakili raja (2Taw. 35:21; Yes. 30:4; 33:7; Yeh. 17:15). Selain dua hal yang disebutkan di atas, *mal'āk* berperan membuat perjanjian (Yos. 9:4), menjatuhkan penghukuman (Hak. 11:12), menyampaikan dukacita (2Sam. 10:2) dan memberi selamat pada penobatan raja (1Raj. 5:1). Sinonim lain adalah kata *šyr* yang dipakai secara negatif dalam Yosua 9:4a (*seorang yang menyamar sebagai utusan*, TB-LAI: *bertindak dengan memakai akal*; NRSV: *acted with cunning*) dan Amsal 13:17 (memberi dua gambaran utusan yaitu yang baik dan yang jahat). Namun sinonim *šyr* juga ditemukan dalam arti netral seperti dalam Yesaya 18:2; Yeremia 49:14 dan Obaja 1:1. Gambaran *utusan* dalam PL mirip dengan tugas *duta* politik pada masa kini, lihat sejarah dan fungsi duta besar pada masa modern ini dalam <http://www.ediplomat.com/nd/history.htm> (diakses pada Agustus 2022).

¹⁴Lihat terjemahan paragraf ini dalam https://archive.org/details/onomasticon01_polluoft (diakses pada Agustus 2022).

¹⁵Berikut adalah terjemahan M. R. James: paragraf 10 berbunyi, “. . . *the ambassador that wast sent from the height and camest down even unto hell . . .*” Paragraf 27, “. . . *And the Lord was revealed unto them by a voice, saying: . . .*

dari surga dan melaksanakan tugas untuk menyatakan Sang Penebus. Paulus juga tidak dikatakan menikmati perannya sebagai utusan karena jabatan utusan itu sendiri, seperti yang dicatat dalam tulisan Kristen kuno, misalnya: surat Ignasius kepada orang-orang Filadelfia 10:1 yang memakai istilah *presbeuō* sebagai sebuah jabatan karena yang bersangkutan diutus oleh Tuhan untuk melakukan jabatan kepenatuaan, atau seperti yang juga dicatat dalam surat Ignasius kepada jemaat Smirna 11:2.¹⁶

Jika ada ketidaksamaan seperti pemahaman yang dipaparkan di atas, lalu apa keunikan konsep Paulus tentang *presbeuō* dalam 2 Korintus 5:20 dan Efesus 6:20 yang membuatnya amat berbeda? Jelas Paulus tidak berpikir dalam konsep helenisme ketika ia memakai istilah *presbeuō*, lalu mengidentifikasi diri sebagai seorang utusan pembawa pernyataan permanen (apodiktik). Ia juga tidak mengidentifikasi diri sebagai seorang pembawa legasi kaisar yang harus ditakuti dan dihormati. Apa yang Paulus ajukan tentang konsep *presbeuō* yang dipakainya adalah bahwa *presbeuō* melekat pada berita yang disampaikannya. Dengan kata lain, *presbeuō* adalah berita itu sendiri. Inilah keunikan pemahaman

they heard his voice only, but his likeness they saw not, . . . there appeared unto them a youth holding a lighted torch, so that their lamps became dim at the approach of the light thereof. And he went forth and was no more seen of them. And the apostle . . . brake bread and made them partakers of the eucharist of the Christ . . ." Paragraf 85, ". . . for this is before God the chief city of all good: . . . she is an ambassador of peace, announcing peace . . ." (lih. <http://www.earlychristianwritings.com/actsthomas.html> [diakses Agustus 2022]).

¹⁶Surat kepada jemaat Filadelfia 10:1 berbunyi: ". . . it is becoming for you, as a church of God, to appoint a deacon to go thither as God's ambassador, that he may congratulate them when they are assembled together. . . ." (lih. <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-philadelphians-light-foot.html> [diakses Agustus 2022]); Sedangkan surat kepada jemaat Smirna adalah: ". . . it is meet that your church should appoint, for the honour of God, an ambassador of God that he may go as far as Syria and congratulate them because they are at peace . . ." (lih. <http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-smyrnaeans-lightfoot.html> [diakses Agustus 2022]).

Paulus tentang *presbeuō* dan sekaligus menjadi *brand-mark attitude*-nya sebagai seorang utusan Kristus.

PRESBEUŌ SEBAGAI REPRESENTASI KRISTUS ATAU INJIL

Keunikan konsep *presbeuō* Paulus adalah menyatunya diri utusan dengan berita yang disampaikan, yaitu Kristus atau Injil. Ini bukanlah konsep kebatinan (*Manunggaling Kawula-Gusti* atau bercampurnya yang ilahi dengan manusia). Ada dua hal yang menandainya. **Pertama**, tugas *presbeuō* adalah menyampaikan Injil yaitu Kristus kepada dunia ini. Penyampaian itu dilakukan melalui menasihati (*parrēsiasōmai*, 2Kor. 5:20) dan berbicara (*lalēsai*, Ef. 6:20). Dengan demikian penekanan seorang *presbeuō* adalah pada berita itu sendiri, entah dalam bentuk apa pun, yang mengajak atau mengundang seseorang kepada iman. Implikasinya adalah, Paulus yang adalah *presbeuō* dipandang bukan sebagai tujuan berita yang disampaikan. Pada sisi lain, *presbeuō* tidak juga dipandang sebagai sebuah jabatan melainkan sebagai sebuah fungsi. Fungsi ini tidak mengizinkan seorang *presbeuō* memandang dirinya sebagai yang terpenting. Dengan kata lain, nasihat (*parrēsiasōmai*) dan perkataan (*lalēsai*) itulah yang signifikan. Berita yang disampaikan berperan sebagai *presbeuō*, bahkan *presbeuō* itu sendiri. Gagasan kesatuan *presbeuō* dengan beritanya bisa dipahami dengan memperhatikan hubungan 2 Korintus 5:20a dan 5:20b. Kedua bagian ayat ini memakai *uper Christou* yang menunjukkan adanya keberlanjutan karena ada alasan dan hasil. Ayat 20a menyatakan alasan bahwa perkataan seorang *presbeuō* adalah perkataan Kristus sendiri ("seakan-akan" atau *ōs*). Lewat *presbeuō* Kristus sendiri sedang berbicara ("dengan perantara kami" atau *di' ēmōn*). Inilah sebabnya mengapa Paulus bisa menasihati jemaat dengan nasihat Kristus.

Jadi di sini Paulus mewakili Kristus.¹⁷ Lalu, ayat 5:20b menyatakan isi nasihat itu yaitu supaya orang Korintus mau menerima pendamaian dari Allah. Gambaran relasi ayat 20a dan 20b menggarisbawahi bahwa Paulus sebagai *presbeuō* adalah representasi Kristus dalam hal menyampaikan berita pendamaian. Dengan lain kata, bila berita pendamaian tidak disampaikan maka seorang *presbeuō* bukanlah representasi Kristus. Kesatuan *presbeuō* dengan berita terjadi karena entitas keduanya adalah Kristus. Kristus memungkinkan Paulus sebagai utusan-Nya berbicara atas nama-Nya, dan Kristus juga menjadi inti berita yang disampaikan seorang utusan. Dengan demikian substansi *presbeuō* dan beritanya adalah Kristus. Gagasan kesatuan *presbeuō* dengan beritanya mengimplikasikan bahwa seorang yang disebut *presbeuō* lebih menekankan berita atau fungsinya daripada jabatan atau pribadi *presbeuō* sendiri.

Kedua, penekanan pada fungsi *presbeuō* yaitu beritanya maka apa yang disampaikan *presbeuō* dipandang sebagai berotoritas dan diinspirasi oleh Tuhan sendiri. Berita itu bukanlah bagian tambahan dari berita keselamatan, melainkan bagian esensial dari keselamatan itu sendiri. Gagasan ini juga didasarkan pada hubungan ayat 20a yang memformulasikan sebuah dasar untuk ayat 20b yang berisi berita itu sendiri. Relasi ini menggagas bahwa otoritas berita didirikan pada kenyataan bahwa Kristus sendiri yang sedang berbicara melalui utusan-Nya. Seorang *presbeuō* adalah mulut Allah untuk menyampaikan nasihat-Nya.

Efesus 6:20 tidak secara eksplisit menggambarkan kesatuan *presbeuō* dengan beritanya seperti dalam 2 Korintus 5:20. Namun kesatuan antara *presbeuō* dengan beritanya dapat ditelusuri. Paulus mengatakan bahwa karena *rahasia Injil* ia dipenjara. Ini

¹⁷*Hyper Christou* diartikan Bornkamm sebagai "in Christ's stead" atau setuju dengan Luther sebagai *an Christi Statt*, lihat "πρεσβεύω," 683.

mengimplikasikan pentingnya berita *rahasia Injil* itu bagi Paulus. Lagi pula dalam Efesus 6:19–20 Paulus meminta agar ia didoakan supaya diberi keberanian dan *perkataan* yang benar untuk mem-beritakan Injil. Jadi ayat-ayat ini mendeskripsikan dengan *gam-blang* relasi Paulus sebagai *presbeuō* dengan beritanya dan ia mengutamakan berita *rahasia injil* itu lebih daripada dirinya. Dalam seluruh konteks Efesus 6:10–20, Paulus sedang menyimpulkan dalam retorika Yunani apa yang disebut sebagai *peroratio*. Tujuan dari semacam kesimpulan ini adalah supaya menimbulkan ajakan untuk berbuat sesuatu. Jika konteks ini diterima sebagai *peroratio* maka tak ayal lagi, Paulus lebih menjadikan berita sebagai pusat daripada dirinya.

KESIMPULAN

Paulus mendeskripsikan dirinya sebagai *presbeuō* Kristus. Ia tidak memandang itu sebagai jabatan atau kedudukan penting baik secara rohani atau nonrohani. Baginya, sebutan *presbeuō* yang disandangnya melukiskan sebuah fungsi. Fungsi *presbeuō* adalah pada signifikansi berita, yaitu Kristus atau Injil. Paulus melihat *presbeuō* dan beritanya sebagai kesatuan. Inilah fondasi *attitude*-nya yang dibelanya sepanjang hidup. Ketika kemudian hari Paulus meninggalkan legasi dan reputasi luar biasa, itu karena *attitude*-nya sebagai *presbeuō* Kristus. Jika ada legasi lain yang bisa ditinggalkan Paulus, maka ia tidak akan meninggalkan apa pun juga selain *attitude*-nya sebagai *presbeuō* Kristus. Sebab itulah hal terbesar yang pernah ia wariskan. Dengan pertolongan Tuhan, SAAT—seperti dicontohkan Pak Daniel, akan menempatkan diri sebagai *utusan Kristus*.

DAFTAR PUSTAKA

- Barclay, William. *Ambassador for Christ*. Edinburgh: The Church of Scotland Youth Committee, 1951.
- Barth, Markus. *Ephesians*. AB 34A. Garden City: Doubleday, 1974.
- Bauer, W., F. W. Danker, W.F. Arndt and F.W. Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3d ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Brown, E. Raymond. *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*. Philadelphia: Fortress, 1968.
- _____. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1977.
- Caragounis, Chrys C. *The Ephesians Mystery: Meaning and Context*. Lund: CWK Gleerup, 1977.
- Elwell, Walter A. ed. *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1996.
- Hauw, Andreas. "Peran Kekristenan dalam Pendamaian: Refleksi dari Surat Filemon tentang Kekerasan Tersistem." *Veritas* 10, no. 1 (2009): 97–116. <https://doi.org/10.36421/veritas.v10i1.208>
- Kittel, G. dan G. Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by G. W. Bromiley. 10 jilid. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.
- Novum Testamentum Graece*. Nestle-Aland 28th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Philo*. 12 vols. Translated by F.H. Colson and G.H. Whitaker. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1948.
- Snodgrass, Klyne. *Ephesians*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.

SUMBER INTERNET

<http://www.ediplomat.com/nd/history.htm> diakses Agustus 2022.

<https://archive.org/details/onomasticon01polluoft> diakses Agustus 2022.

<http://www.earlychristianwritings.com/actsthomas.html> diakses Agustus 2022.

<http://www.earlychristianwritings.com/text/ignatius-philadelphians-light-foot.html> diakses Agustus 2022.

Bab 3

Faith in Christ, the Stone: Paul's Use of Isaiah 8:14 and Isaiah 28:16 in Romans 9:33

Pancha W. Yahya

INTRODUCTION

It is indisputable that in Romans 9-11, Paul employs more Old Testament references (direct quotations and allusions) than in all the other sections of this letter, even more than in any other pericope in his entire corpus. It shows that Paul's theology and mission were shaped by the Old Testament and, at the same time, that Paul rereads the OT in the light of God's vindication of believers through the death and the resurrection of Christ. Among those OT quotations and allusions, those from the book of Isaiah stand out since they make up almost half of the OT references in Paul's epistle to Romans.¹

Romans 9:30-10:21 is unique since, in this pericope, Paul uses more OT references than any Roman passages.² Among those

¹According to J. R. Wagner, there are twenty-four quotations and allusions of Isaiah in Romans. See J. R. Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans*, Supplements to Novum Testamentum v. 101 (Leiden: Brill, 2002), 342–343.

²Richard N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 834. Paul's quotations of the OT in Rom 9:30–10:21 are Isa 28:16 and 8:14 (in 9:33); Lev 18:5 (in 10:5); Deut 30:12–14 (in 10:6–8); Isa 28:16 again (in 10:11); Joel 2:32 [MT and LXX 3:5] (in 10:13); Isa 52:7 (in 10:15); Isa 53:1 (in 10:16); Ps 19:4 [MT 19:5; LXX 18:5] (in 10:18); Deut 32:21 (in 10:19); and Isa 65:1–2 (in 10:20–21).

OT references, the Isaianic quotation in 9:33 is unique for several reasons. First, in this verse, Paul conflates parts of two verses—Isaiah 8:14 and 28:16—which have distinctive contexts and messages. Second, while a portion of this quotation follows the Hebrew text, in other phrases seems that Paul adopts the Septuagint, while some wordings are different from both the MT and LXX.³

Consequently, one may ask why Paul combines two verses from Isaiah into one in Romans 9:33. What is Paul's warrant for conflating these two Isaianic verses to bolster his argument? Why is Paul's version of these Isaianic verses dissimilar from other traditions? Did Paul rework these quotations or follow another different source from the MT and LXX?

All of these questions are valid. Therefore, this paper will try to address them. In order to do so responsibly, I believe it is necessary to understand the context of both texts of Isaiah. According to Richard B. Hays, Paul encourages his audience to understand his message in light of the context of the Scripture to which he refers. He rightly says, "Though the quotations appear eclectic and scattered, they usually must be understood as allusive recollections, of the wider narrative setting from which they are taken."⁴

³According to Karen H. Jobes and Moisés Silva, the LXX was not a homogenous work, produced by a single scribe or scribal school. It means that there were multiple versions of the Septuagint. Therefore, some scholars prefer to name this Greek translation as "Old Greek." See Karen H. Jobes and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 29–44. In this paper, I use Göttingen LXX.

⁴See Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989); c.f., N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992). This direction is different from that of some commentators who approach this text without paying so much attention to the context of this quotation. E.g.,

My thesis is that the contexts of both Isaiah 8:14 and 28:16, though it may initially appear otherwise, actually share the same message, a message which Paul creatively uses to strengthen his argument. By referring to these two verses of Isaiah, Paul demonstrates that the failure of Israel is that they pursue righteousness based on their works instead of faith in Christ, the *τέλος* of the Torah.

This paper will proceed as follows. First, I will compare Romans 9:33 with the MT and LXX and elaborate on their similarities and differences. The origin of this OT quotation will be discussed after comparing Paul's version and other traditions. In the next part, I will address the context of Isaiah 8:14 and 28:16 and their parallels (and differences). Then, I will examine Romans 9:33 in its immediate context, which is 9:30–10:4. The final section will consider Paul's warrant for conflating and employing these two Isaianic verses.

COMPARISON BETWEEN ROMANS 9:33, THE HEBREW TEXT, AND THE SEPTUAGINT

The comparison between Paul's version of these verses with other traditions can be described in the table below.⁵

Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia: Fortress, 1988), 377–378; Thomas R. Schreiner, "Israel's Failure to Attain Righteousness in Romans 9:30–10:3," *Trinity Journal* 12, no. 2 (1991): 214; Brendan Byrne, *Romans*, Sacra Pagina Series 6 (Collegeville: Liturgical, 1996), 310–311.

⁵I adapted this table from Wagner, *Heralds of the Good News*, 128.

Table instruction:

- Agreements between Romans 9:33 and Isaiah 28:16 LXX will be identified with *italics*
- Agreements between Romans 9:33 and Isaiah 8:14 LXX will be identified in **bold**
- Agreement among all of them will be signified by underlining.
- Unique renderings of each of them are in roman

Isaiah 28:16 LXX	Romans 9:33	Isaiah 8:14a LXX
<p>διὰ τοῦτο οὕτως λέγει κύριος ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβαλῶ εἰς τὰ θεμέλια Σιων <u>λίθον</u> πολυτελεῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς <i>καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ κατασχνθῆ</i></p>	<p><i>ἰδοὺ</i> τίθημι ἐν Σιὼν <u>λίθον</u> προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, <i>καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ κατασχνθήσεται.</i></p>	<p>καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθὼς ἦς ἔσται σοι εἰς ἁγίασμα καὶ οὐχ ὡς <u>λίθου</u> προσκόμματι συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι</p>
<p>therefore thus says the Lord, See, I will lay for the foundations of Sion a precious, choice stone, a highly valued corner-stone for its foundations, and the one who believes in him will not be put to shame. (NETS)</p>	<p>Behold, I am laying in Zion a stone of stumbling, and a rock of offense; and whoever believes in him will not be put to shame (ESV)</p>	<p>If you trust in him, he will become your holy precinct, and you will not encounter him as a stumbling caused by a stone nor as a fall caused by a rock (NETS)</p>

Isaiah 28:16 MT	לָכֵן כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה הַגָּדִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בִּטּוֹן פִּנְתֵּי קִרְיַת מוֹסַד מוֹסַד הַמְּאֻמֵּינִין לֹא יִחְיֵשׁ?
	Therefore thus says the Lord GOD, See, I am laying in Zion a foundation stone, a tested stone, a precious cornerstone, a sure foundation: "One who trusts will not panic" (NRSV)
Isaiah 8:14a MT	וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וּלְאֶבֶן נִגְף וּלְצוּר מְכֻשׁוֹל
	And he will become a sanctuary and a stone of offense and a rock of stumbling (ESV)

From this comparison, it can be seen that Paul's version of Isaiah 28:16 shares some words/phrases with that of the translator of the LXX, namely ἰδοὺ ("behold"), Σιών ("Zion"), λίθον ("stone"), and καὶ ὁ πιστεύων ("and the who believes"). Concerning the last phrase, both Paul and the LXX add the coordinating conjunction καί ("and"), whereas the MT lacks this conjunction. Paul and the translator of the LXX also supply a prepositional phrase, ἐπ' αὐτῷ ("in him"), in this quotation. Also, both of them translate the word יַחֲיֵשׁ ("to flee," "to haste" [hif.]) by the verb καταισχύνω ("to put to shame"). The reason for this reading is unclear. However, at least two solutions have been proposed. Ronald L. Troxel argues that the translator of the LXX does not understand the meaning of this Hebrew word. since LXX translates הוֹשׁ (hif.) in 5:19 as ἐγγίζω ("to draw near, to be near") and in 60:22 as συνάγω ("to bring together"). Therefore, the translator of LXX, since he does not understand the word הוֹשׁ, thinks that the word καταισχύνη ("he would be put to shame") would be the best equivalent of הוֹשׁ, as his *Vorlage* has the word בוש ("to be ashamed").⁶ On the other hand, Mark A. Seifrid believes that the translator of LXX interprets this word in light of the promise of vindication in the book of Isaiah (e.g., Isa 1:29; 20:4–5; 41:11;

⁶Ronald L. Troxel, *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism v. 124 (Leiden: Brill, 2008), 269.

42:17; 44:9–11; 45:16; 50:6–7; 54:44).⁷ It seems that the argument of the latter is more convincing than the other. Rather than maintaining that the LXX fails to grasp the meaning of הוֹשׁ, it is more natural to believe that the translator of the LXX adjusts his translation to fit it with his comprehension of the message of Isaiah.⁸

Despite these similarities, Paul's quotation is different from the LXX in some ways. First, while LXX employs ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλω (“behold, I will lay” [future tense]) to translate הִנְנִי יִסָּד (“behold, I

⁷Mark A. Seifrid, “Romans,” in *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. Gregory K. Beale and Donald A. Carson (Grand Rapids: Baker Academic, c2007), 652.

⁸This argument is justifiable due to the prevalence of the shame language in relation to the judgment (the exile) and restoration is dominant in the book of Isaiah: (1) כלם (“to be ashamed, to feel ashamed”): 41:11; 45:16, 17; 45:17; 50:7; 54:4; 63:13; 66:5 (2) בוש (“to be ashamed, to put to shame”): 1:29; 19:9; 20:5; 23:4; 24:23; 26:11; 29:22; 30:5; 37:27; 42:17; 44:9; 45:24; 49:23; 66:5; (3) הִפְרָה (“to be shamed, to feel ashamed”): 24:23; 33:9; (4) קלה (“to treat contemptuously”): Isa 3:5; 16:4; (5) בזה (“to despise”); (6) הרף (“to reproach, to revile, to taunt”): 37:4, 17, 23, 24; 65:7; (7) שפל (“to humiliate, to abase, to be low”); (8) קלל (“to be light or insignificant”): 8:23; 23:9; (9) עֲרֹנָה (“naked, nakedness”): 20:4; 47:3. See Sarah Dille, “Honor Restored: Honor, Shame and God as Redeeming Kinsman in Second Isaiah,” in *Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible*, ed. Timothy J. Sandoval and Carleen Mandolfo, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* (London, New York: T & T Clark International, 2003), 232–50; Techavdar S. Hadjiev, “Honor and Shame,” in *Dictionary of the Old Testament: Prophets*, ed. Mark J. Boda and J. G. McConville (Downers Grove: IVP Academic, 2012), 333–338. In addition, Calvin comments on the use of καταισχυνθη in Isaiah 28:16 LXX that the meaning of הוֹשׁ and καταισχυνθη are not so different, as he points out, “And certainly the design of the Prophet is to shew, that they who believe will have peace and serenity of mind, so that they shall not desire anything more, and shall not wander in uncertainty, or hasten to seek other remedies, but shall be fully satisfied with this alone. That is not a departure from the meaning, for the word signifying to make haste conveys the idea of eagerness or trembling. In short, the design of the Prophet is, to extol faith on account of this invaluable result, that by means of it we enjoy settled peace and composure.” See *Jean Calvin, Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, 2nd (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 290; the emphasis is original.

am laying”), while Paul renders it as τίθημι (“I am laying” [present tense]). Second, Paul’s version, before the phrase ἐν Σιών, lacks the phrase εἰς τὰ θεμέλια (“for the foundation”), which occurs in the LXX. The LXX translator seems to render this phrase from his *Vorlage* יָסַד (“to lay a foundation”). Third, Paul translates the Hebrew phrase יְרוּשָׁלַיִם (“in Zion”), found in the MT, as ἐν Σιών (“in Zion”). On the other hand, the LXX translator omits the word ἐν (“in”) in this verse. Fourth, regarding the verb καταισχύνω, Paul renders it as a future passive indicative, καταισχυθήσεται (“he will not be put to shame”), while the LXX translates it into aorist passive subjunctive, καταισχυθῆι (“he would not be put to shame”). Before this verb, the LXX puts a double negative (οὐ μὴ), while Paul, slightly closer to MT (אֵל), only uses a single negative (οὐ).

About the quotation of Isaiah 8:14, Paul agrees with the LXX in the use of some words with some minor variances: λίθον (LXX, λίθου), προσκόμματος (LXX, προσκόμματι), and πέτραν (LXX, πέτρας). Nonetheless, Paul’s version differs from the LXX in several more significant ways. First, Paul is closer to the MT in terms of the use of the conjunction καὶ to render the Hebrew וְ, whereas the LXX translates its *Vorlage* as οὐδέ (“nor”). Second, Paul’s wording, λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου (“a stone of stumbling and a rock that makes someone fall”) is closer to the expression of the MT, לִישׁוֹן וְלִצְרוּר וְלִגְגֵן וְלִאֲבָן (“a stone of stumbling and a rock of stumbling”) than the LXX’s λίθου προσκόμματι . . . οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι (“[not as] a stone of stumbling nor as a rock by which people fall”).

In conclusion, Paul adopts several of the variations of the LXX from the MT: (1) ἐπ’ αὐτῷ (“in him”) (Isa 8:14 LXX). This phrase is important for understanding Paul’s use of this text since it also occurs at the beginning of Isaiah 8:14, καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθῶς ᾖς (“and if you trust in him”). This clause, which is absent in the

MT, is about the trust and the object of trust that also is available in Paul's quotation of Isaiah 28:16. When Paul is quoting Isaiah 8:14 LXX, even though he does not include the first part of the verse, he and his audience are aware of that clause. (2) the verb καταισχύνω ("to put to shame") to render פָּחַד ("to flee," "to haste"). On the other hand, Paul is closer to the MT in some main renderings: (1) the use of a single negative in Isaiah 28:16; (2) the construct chain of וּלְאֶבֶן נִגְּף וּלְצוּר מְכֻשָׁל ("a stone of stumbling and a rock of stumbling") in Isaiah 8:14.

Another question is needed to address Paul's quotation in Romans 9:33: on what basis does Paul include material distinct from the MT and LXX in this quotation? Did he invent it himself, or is he employing another source? Interestingly, some of the distinctive elements of Paul's quotation, including the combination of Isaiah 8:14 and 26:16, are similar to 1 Peter 2:6–8. The significant difference between the two is that Paul conflates both Isaianic quotations, while Peter separates them and inserts a quotation from Psalm 117:22 LXX. Besides some parallels between Romans 9:33, 1 Peter 2:6, 7, and Isaiah 8:14 and 28:16 in the LXX, and besides some unique words and phrases found in each of them, there are a few similarities between Peter's and Paul's quotation of Isaiah 8:14 and 28:16 which are not found in the LXX (see the table below): (1) the use τίθημι ("I am laying") (Isa 28:16); (2) the preposition ἐν ("in") before Σιών (Isa 28:16); and (3) the use of σκανδάλου instead of πτώματι (Isa 8:14).⁹

⁹Again I am indebted to Wagner for this comparison table of Romans 8:33 and 1 Peter 2:6, 8. See Wagner, *Heralds of the Good News*, 132.

Table description:

- Parallels between Romans and 1 Peter against LXX will be shown in bold
- Similarities between both Romans and 1 Peter with LXX will be identified in italics
- Similarities between 1 Peter and LXX are underlined
- Unique readings of Romans and 1 Peter are in roman

1 Peter 2:6	Romans 9:33	1 Peter 2:8
<p>διότι περιέχει ἐν γραφῇ· <i>ἴδοῦ τίθημι</i> <i>ἐν Σιών</i> <i>λίθον</i></p> <p><u>ἀκρογωνιαῖον</u> <u>ἐκλεκτὸν</u> <u>ἐντιμον,</u> <i>καὶ ὁ πιστεύων</i> <i>ἐπ' αὐτῷ</i> <i>οὐ μὴ καταισχνθῆ</i></p>	<p>καθὼς γέγραπται· <i>ἴδοῦ τίθημι</i> <i>ἐν Σιών</i> <i>λίθον προσκόμματος</i> καὶ πέτραν σκανδάλου,</p> <p><i>καὶ ὁ πιστεύων</i> <i>ἐπ' αὐτῷ</i> <i>οὐ καταισχνθήσεται.</i></p>	<p>καὶ <i>λίθος προσκόμματος</i> καὶ πέτρα σκανδάλου</p>
<p>For it stands in Scripture: "Behold, I am laying in Zion a stone, a cornerstone chosen and precious, and whoever believes in him will not be put to shame" (ESV)</p>	<p>as it is written, "Behold, I am laying in Zion a stone of stumbling, and a rock of offense; and whoever believes in him will not be put to shame" (ESV)</p>	<p>and "A stone of stumbling, and a rock of offense." They stumble because they disobey the word, as they were destined to do (ESV)</p>

The significant parallels between Romans 9:33 and 1 Peter 2:6, 8 that diverge from the LXX raise a question about the relationship between two quotations. Shiu-Lun Shum notes that the correspondence between those two passages can be explained in five possible ways: (1) Romans 9:33 is taken from 1 Peter 2:6,8. This solution is acceptable if Romans was written after 1 Peter. (2) Both Romans 9:33 and 1 Peter 2:6, 8 are independent but share a common source that could be either written or oral. (3) 1 Peter 2:6, 8 depends on Romans 9:33, which draws the quotation from an oral or written Christian tradition. (4) Romans 9:33 and 1 Peter 2:6, 8 are independent and based on the OT, whether the MT or LXX. This argument is unlikely since we see striking differences between Roman 9:33 and 1 Peter 2:6, 8 from the LXX and MT. (5) Romans 9:33 is derived from the OT, whether the MT or LXX and 1 Peter 2:6, 8 is taken from Romans 9:33 and the OT and/or a Christian tradition created by Paul prior to 1 Peter.¹⁰ According to Shum, among these possibilities, the last one is the most plausible, given the fact that 1 Peter was most likely composed after Romans and the prevalence of Paul's use of the OT in Romans.¹¹ This solution is in line with that of Paul E. Dinter, who rightly points out that it is most likely that Paul reworks this quotation instead of taking it from 1 Peter or another source because his quotation "is more original, more puzzling and less easily digested interpretation of the events of his day that was almost certainly authored by him."¹²

¹⁰Shiu-Lun Shum, *Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*, Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 156 (Tubingen Germany: Mohr Siebeck, 2002), 214.

¹¹Shum, *Paul's Use of Isaiah*, 214.

¹²Paul E. Dinter, *The Remnant in Israel and the Stone of Stumbling in Zion according to Paul (Romans 9–11)* (Ann Arbor: University Microfilm International, 1980), 118; cf. Seifrid, "Romans," 652.

THE CONTEXT OF ISAIAH 8:14

The historical context of this passage is the late eighth century BC. During this time, Assyria is very powerful, both politically and militarily. On the other hand, God's people are struggling with the problems of idolatry and social injustice. In such a situation, Pekah (737-732 BC), the king of Israel, allied with Rezin (754-732 BC), the king of Syria, in order to stop the invasion of Tiglath-Pileser III (745-727 BC) into their territories. Both kings, Pekah of Israel and Rezin of Damascus, invite Ahaz, the king of Judah, to join their alliance so that they may build a stronger affiliation. This invitation brings Ahaz into a dilemma. On the one hand, joining the Syro-Ephraimite coalition puts him, and the kingdom at risk since Assyria has a stronger military than his kingdom, Israel, and Syria combined. On the other hand, refusing their offer may result in a Syro-Ephraimite attack against Judah, and Ahaz may be dethroned.

The word of the Lord comes to Ahaz through Isaiah when he is in such confusion. The Lord comforts him—Ahaz does not need to be afraid, for Israel and Syria will be defeated (7:7–9). The one thing that Ahaz needs to do is put his faith in the Lord. As the Lord says to him, “If you are not firm in faith (לֹא תִצְמָיֵנוּ; LXX: ἐὰν μὴ πιστεύσητε, “if you do not believe”), you will not be firm at all” (ESV).¹³ According to John N. Oswalt, “trust in the Lord,” as opposed to the violability of Jerusalem, is the main theme of Isaiah 7–39. As he rightly asserts, “Jerusalem is only inviolate if she finds the correct place in which to repose her trust: the living God.”¹⁴ Ahaz is told to request a sign from God concerning his trust in the Lord. Nevertheless, he refuses to do so because he does not believe that the Lord can help him defeat mighty Assyria. Later

¹³One can find a rhyme in this exhortation, . לֹא תִצְמָיֵנוּ כִּי לֹא תִצְמָיֵנוּ .

¹⁴John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 297.

on, Ahaz sends a large amount of money to Tiglath-Pileser III to request that he become his vassal king so that Assyria can protect his nation from Syria and Samaria (2 King 16:7–9).

In response to Ahaz's rejection, God is nevertheless going to give him a sign: "Behold, the virgin shall conceive and bear a son, and shall call his name Immanuel" (7:14). It seems that the sign of the son in this verse also refers to the son that is mentioned in 8:1. In chapter 8, the Lord commands Isaiah to write a name of a son on a tablet before he marries the mother of the boy. The name is Maher-shalal-hash-baz ("speeding to the plunder, hurrying to the spoil"). Before Immanuel and Maher-shalal-hash-baz reach a certain age, Israel and Judah will be destroyed (7:16; 8:4). The son will thus be a sign of judgment for the people of God. However, he is also the sign of restoration: though God will punish his people, he will not forsake them due to his faithfulness to his covenant with his people. The name of Immanuel reminds king Ahaz and all of Judah that despite the desolation in Judah, the land belongs to the Lord.¹⁵ However, Ahaz and Judah do not believe that the Lord is faithful and reliable. Unfortunately, they believe more in Assyria's might than in God's power.

After the oracle of judgment against Ephraim and Damascus, the Lord issues commands to Isaiah and faithful Israel. Those who trust the Lord are prohibited from conspiracy and fear.¹⁶ In con-

¹⁵Oswalt, *The Book of Isaiah*, Chapters 1–39, 247.

¹⁶Concerning what "conspiracy" refers to, scholars are divided. For instance, Otto Kaiser argues it refers to the alliance of Syria and Israel. See Otto Kaiser, *Isaiah 1–12: A Commentary*, 2nd ed., Old Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1983), 189; J. Skinner, *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1–39*, Cambridge Bible for Schools and Colleges (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1958), 68. While Young argues that it refers to Isaiah himself who have been attempting to persuade Judah to align with foreign countries. See Edward J. Young, *The Book of Isaiah: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes*, New International Commentary on the Old Testament I: Chapters 1 to 18 (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 310.

trast, they are commanded to honor the holiness of the Lord and fear him alone. Then Yahweh says to Isaiah,

וְהָיָה לְמִקְדָּשׁ וּלְאֶבֶן נִגְף וּלְצֹר מְכַשׁוּל לְשָׁנֵי בְתֵי יִשְׂרָאֵל לְפַח וּלְמוֹקֵשׁ לְיֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם׃

And he will become a sanctuary and a stone of offense and a rock of stumbling to both houses of Israel, a trap and a snare to the inhabitants of Jerusalem. (Isa. 8:14, ESV)

The Lord says that if his people trust him and sanctify him as the holy God, he will become their “sanctuary” (מִקְדָּשׁ)¹⁷ The meaning of (מִקְדָּשׁ) is the holy place where God dwells among his people.¹⁸ In addition, this word also means the asylum where his people can find safety and protection. As Carl F. Keil and Franz Delitzsch rightly say, “The temple was not only a place of shelter, but also of grace, blessing, and peace. All who sanctified the Lord of lords He surrounded like temple walls; hid them in Himself, whilst death and tribulation reigned without, and comforted, fed, and blessed them in His own gracious fellowship.”¹⁹ In other words, those who trust the Lord will find the ultimate protection, for he is their sanctuary. This promise perfectly fits with the unstable political situation when the word of God comes to king Ahaz.

In contrast, to the ones who trust in human strength, such as the military power of Assyria, the Lord will become “a stone of offense” (אֶבֶן נִגְף) and “a rock of stumbling” (צֹר מְכַשׁוּל), “a trap” (פַּח)

On the other hand, Oswalt, asserts that this expression refers generally to any conspiracy that reflect the disbelief in God. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*, 233. This present writer falls on the last option.

¹⁷Besides in this verse, this word is written three times in Isaiah (16:12; 60:12; 63:18).

¹⁸J. A. Motyer, *Isaiah: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries 18 (Leicester: InterVarsity, 1999), 96.

¹⁹C. F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 7 (Peabody: Hendrickson, 1989), 154; Gary V. Smith, *Isaiah 1–39*, The New American Commentary 15A (Nashville: Broadman & Holman, 2007), 227.

and “a snare” (מוֹקֵשׁ). Instead of being a sanctuary that can bring peace to both houses of Jacob (Israel and Judah), the Lord will become a stone that causes them to fall and a trap.²⁰ As discussed above, the translator of LXX adds a phrase to his *Vorlage*, καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθὼς ἦς (“if you trust in him”), probably to clarify that the first part of the promise refers to the people of God who believe in God. The LXX also supplies the phrase ἔσται . . . οὐχ ὡς (“he will . . . not as”) to help his readers understand that God would be a stumbling stone for those who do not believe in him.²¹

In this passage, we can see the contrast between “this people” to whom God will be a rock of offense and the faithful ones, the unnamed group, that can find peace in the God they have trusted. According to Oswalt, the expression of the way of “this people” (הָעַם הַזֶּה) is the unifying theme in this passage.²² This expression, “this people” (לְעַם הַזֶּה), occurs several times in Isaiah, and, interestingly, all of the occurrences are found either within or in the immediate context of Isaiah 8 and Isaiah 28 (e.g., 6:9, 10; 8:6, 11, 12; 9:16; 28:14; 29:13, 14). It seems that “this people” refers to many people in Israel (e.g., it is called “both houses of Jacob,” Is. 8:14).²³ In contrast, the believing ones are a small group of only a few people, the remnant among a majority of unbelievers. “This people” are those who will endure punishment from God since they rely on human power and seek refuge in foreign kingdoms

²⁰According to Edward Young, מֹקֵשׁ is trap that catches but does not harm the prey, but מוֹקֵשׁ catches the prey by means of a spring. See Young, *The Book of Isaiah*, 312. Calvin also points out that “both houses of Jacob” here refers to both Israel and Judah. See Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, 280.

²¹It is interesting that LXX renders the clause וְאִנְיִי לֵוִי (“and I will wait for him”) into καὶ πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ’ αὐτῷ (“and I will trust in him”) (v. 17).

²²Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*, 232.

²³Young believes that “this people” refers to Judah. See Young, *The Book of Isaiah*, 305; cf. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*, 224.

instead of in God himself. They have also sealed up the law because they do not want to learn it (8:16), and they take counsel with the spirits and mediums (8:19) rather than following the guidance provided by the teaching (8:20).

THE CONTEXT OF ISAIAH 28:16

The historical context of Isaiah 28:16 is the reign of Hezekiah, king of Judah (729–687 BC).²⁴ When this word of the Lord comes to Isaiah, Israel has been desolated and exiled to Assyria, while Assyria itself is about to fall after the death of Sargon II (721–705 BC), and Sennacherib is struggling to consolidate power. In such a situation, Ahaz's alliance with Assyria has turned worthless. On the other hand, Egypt has become a stronger kingdom with which Judah may make an alliance. Hezekiah has two options: relying on another powerful nation, Egypt, as Ahaz did with Assyria, or trusting in God.

Regarding the literary context, chapter 28 is located in the section consisting of chapters 13 to 35. According to Oswalt, the stories of Ahaz (chs. 7–12) and Hezekiah (chs. 36–39) function as brackets around chapters 13–35, which teach about “the lesson of trust.”²⁵ Chapter 28 begins with the judgment of the drunken Ephraimite leaders (vv. 1–4). According to Joseph Blenkinsopp, this drunkenness is closely related to religious festivals in which the participants consume excessive amounts of alcoholic beverages (cf. Am 2:8), and wine drinking is usually accompanied by sexual rites (cf. Hos 4:17–18).²⁶ In parallel to this judgment

²⁴Hezekiah had been reigning together with Ahaz from 729, sole reigning 716–697 BC, and coreigning with Manasseh 697–687 BC.

²⁵John N. Oswalt, *Isaiah: From Biblical Text– to Contemporary Life*, The NIV Application Commentary Series (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 317.

²⁶Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary*, 1st ed., The Anchor Bible vol. 19 (New York: Doubleday, 2000), 388.

against the leaders of Israel, this chapter also contains the judgment of the drunken religious leaders: the prophets and priests (vv. 7–8). Now the setting has been switched from Israel to Jerusalem. In between these two judgments of drunken leaders (of Israel and Judah) is written an encouraging prophecy promising that Yahweh will become “a crown of glory, and a diadem of beauty, to the remnant (רְשָׁאָר) of his people” (v. 5) and that he will extend justice and strengthen the remnant of his people (v. 5).

These judgments are followed by another oracle of judgment (vv. 9–13) related more to the verses which follow (vv. 14–18) than to the preceding ones (vv. 1–4).²⁷ Verses 14–18 contain the promises of judgment against political leaders in Jerusalem. In this section, the political leaders of Jerusalem are accused of being scoffers (v. 14). “Scoffer” is the worst term for a rebellious deed against God, for they not only reject God and his commands but do so arrogantly.²⁸ The Lord also judges them because they make “a covenant with death,” an expression that probably refers to their alliance with Egypt. Verse 15 is parallel with v. 18, for both of them contain some words such as “death,” “Sheol,” and “to pass through,” and their shelter of falsehood will be beaten down.

Verse 16, like verses 5–6, is a hopeful promise that the Lord will provide for his faithful remnant:

לְכֹן כֹּה אָמַר אֱלֹהֵי יְהוָה הַנְּנִי יִסַּד בְּצִיּוֹן אֶבֶן אֶבֶן בְּחֶן פְּנֵת יְקֻרַת מוֹסַד מוֹסַד הַמְּאַמֵּין
לֹא יִחַיֵּשׁ

²⁷J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: InterVarsity, 1993), 229–30.

²⁸Oswalt, *Isaiah*, 319; Young, *The Book of Isaiah*, 281.

Therefore thus says the Lord GOD, Behold, I am the one who has laid as a foundation in Zion, a stone, a tested stone,²⁹ a precious cornerstone, of a sure foundation: "Whoever believes will not be in haste" (Isa. 28:16 ESV).

The central theme of this verse is that the Lord has laid a firm stone in Zion where the faithful remnant will find true refuge amid an unrestful political situation. The stone that the Lord laid in Zion is far more solid than the "shelter of falsehood" built by the leaders of Judah (v. 15).³⁰ The ones who take refuge in the lies of those leaders will be smitten by the mighty and strong storm of Yahweh (v. 2, 18). They will fall (נפל), stumble (כשל), be broken (שבר), snared (יקש), and taken (לכד) (v. 13). It is interesting that all of five verbs above also occur in 8:15 designating to those who do not believe in God: "And many shall stumble (כשל) on it. They shall fall (נפל) and be broken (שבר); they shall be snared (יקש) and taken (לכד)" (ESV). The verb "to snare" only occurs twice in Isaiah, in 8:15 and 28:13. This striking correspondence shows us that 8:14 and 28:16 are closely connected.

The LXX theme of trust is closely linked with "hope" in the Lord. The word ἐλπίς ("hope") occurs ten times in chapter 28 (28:4, 5, 10 [2x], 13 [2x], 15, 17, 18, 19) out of sixteen instances in Isaiah. In fact, in all of those instances, none of the Hebrew words which the LXX translates as ἐλπίς mean "hope." For example, the LXX

²⁹The meaning of בָּחֵן has been disputed. Some believe that this word is closely related to the verb בָּחַן ("to test"), while some other asserts that the word is borrowed from an Egyptian word that refers to a particularly hard stone as a foundation of a statue or a temple. On the other hand, Brevard S. Childs points out that this word is best understood as another Egyptian loanword that means "fortress." See Brevard S. Childs, *Isaiah*, 1st ed., Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 208.

³⁰It is worth noting that the translator of LXX renders 28:17 differently from his *Vorlage* as, "And I will turn judgment into hope, and my mercy will become weight balances, and as for you who trust vainly in falsehood (οἱ πεποιθότες μάτην ψεύδει), I tell you that the tempest will not pass you by" (NETS).

translates verse 5 as follows: “In that day the Lord Sabaoth will be the garland of hope (τῆς ἐλπίδος), which is woven of glory, to what is left of my people” (NETS). The MT’s version, however, is “In that day the LORD of hosts will be a crown of glory (יְצָבֵי), and a diadem of beauty, to the remnant of his people” (ESV). Concerning this rendering, Wagner comments, “In Isaiah 28, then, as in chapter 8, Israel as a whole has sought deliverance apart from God. Only the remnant who remain faithful to the Lord, who are characterized by hope and trust in him alone, receive the promise of deliverance.”³¹

A question that needs to be addressed regarding this verse is, what does the stone (אֶבֶן) mean? To what or whom does it refer? Concerning the “stone” in Isaiah 8:14, this question is easier to answer, for it is evident in this case that the “stone” is Yahweh himself. In this verse, however, it seems less natural to understand that the Lord has laid himself down as a stone of stumbling. Nonetheless, some believe that the stone refers to Yahweh in this instance, too,³² while others assert that it designates the Torah and the temple,³³ the understanding of God and his promise as the secure foundation,³⁴ the collection of all elements of God’s trustworthiness,³⁵ the Messiah,³⁶ Jesus Christ,³⁷ and the

³¹Wagner, *Heralds of the Good News*, 145.

³²T. K. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah: A New Translation with Commentary and Appendices*, 3rd ed. (London: Kegan Paul, 1884), 166.

³³Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*, 518.

³⁴Smith, *Isaiah 1–39*, 487.

³⁵This view is held by Oswalt in his commentary in NIV Application Commentary series which was written in 2003 or 17 years after he wrote the former commentary. I am not quite sure if his position on the identity of stone has changed.

³⁶Young, *The Book of Isaiah*, 288.

³⁷Calvin says in his commentary on Isaiah, “Christ is truly ‘the stone of trial’ for by him must the whole building be regulated, and we cannot be the building of God, if we are adapted to him.” See Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, 292.

Davidic house.³⁸ Motyer asserts that the stone can be the Lord himself, the Davidic throne, or Zion.³⁹ Walter Brueggemann is indecisive regarding the identity of the stone.⁴⁰ Also, in his commentary, Brevard S. Childs argues that the reference to the stone should be understood in the whole context of Isaiah and as

[A] metaphor unifying central themes that have been nuanced in different ways throughout the book. The symbolism of the stone encompasses the reality of the new community, a faithful remnant, which is a foretaste of the coming righteous reign of God and which is ushered in by the promised messianic rule of Zion.⁴¹

It seems that Child's proposal is the best solution to this conundrum because the image of the stone in Isaiah has multiple meanings. And even though in this passage, this symbolic language is closely related to the faithful remnant (v. 5; cf. 14:32), the stone should not only be viewed as the remnant but also as a messianic promise.

In this passage, the distinction between "this people" (v. 11, 14) and the remnant (עֲשֵׂר; v. 5) is more apparent than it is in Isaiah 8. "This people," in this context, refers to the people of Judah who follow Jerusalem's political and religious leaders. They are the ones who seek refuge in human strength instead of in the Lord by making "a covenant with death," which probably refers to their agreement with Egypt. This people will be punished and swept away by the storm since their refuge cannot stand firm.

³⁸John D. W. Watts, *Isaiah 1-33*, Word Biblical Commentary v. 24 (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 370.

³⁹Motyer, *Isaiah*, 211.

⁴⁰Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39*, Westminster Bible Companion (Louisville: Presbyterian, 1998), 226.

⁴¹Childs, *Isaiah*, 209. The community of Qumran understands the stone as the founding of their community. See 1QH^a 14[6].26, 27; 1QS 8.7-8. On the other hand, the Targumist interprets this figurative expression as a prophecy of the Roman emperor. See Wagner, *Heralds of the Good News*, 143.

On the other hand, the faithful remnant will be saved since they cling to the true refuge, the stone—“everyone who believes in it, will not be in haste” (v. 16).

THE SYNTHESIS OF THE CONTEXT OF ISAIAH 8:14 AND 28:16

Having elaborated upon the contexts of both texts that Paul refers to in Romans 9:33, we will now discuss the correspondence between these two contexts so that we may understand why Paul cites Isaiah 8:14 and 28:16 together in his epistle. First, it seems that the tone of these texts is dissimilar. Isaiah 8:14 is more judgmental than Isaiah 28:16. In 8:14, the stone functions as a symbol of the judgment of Yahweh against the rebellious people who do not honor and sanctify the Lord (8:13) and instead make a conspiracy with foreign nations (8:12). Rather than seeking the guidance from the Lord’s teaching (8:16), they ask for help from mediums and the dead (8:19). To those, Yahweh will become an offending stone that makes them fall. Despite this judgmental expression, in this passage, one can also find a glimmer of hope at the beginning of 8:14; for those who put their trust in God, he will be their sanctuary, will dwell among them, and protect them from their enemies. It is probable that to make this distinction between judgment and hope clear, the LXX adds some words: “*If you trust in him* (καὶ ἐὰν ἐπ’ αὐτῷ πεποιθῶς ἦς), he will become your holy precinct, and *you will not encounter him as* (συναντήσεσθε αὐτῷ οὐδὲ ὡς) a stumbling caused by a stone nor as a fall caused by a rock” (NETS) (8:14).

Another difference between Isaiah 8:14 and 28:16 is that the identity of the stone in 8:14 is more intelligible than in 28:16. While in 8:14 it is evident that the Lord himself will become the stone, in 28:16, the identity of the stone is ambiguous, and numerous interpretations have been proposed to solve this pro-

blem. Based on the immediate context, it seems that the stone in 28:16 refers to the faithful remnant of Israel that is itself a foretaste of the coming Messiah who will reign in Zion.

Besides those two dissimilarities, Isaiah 8:14 and 28:16 have a close connection. Both verses are composed in unrestful political situations when both Ahaz (in Isaiah 8) and Hezekiah (in Isaiah 28) are about to experience an attack from a mighty enemy and have to choose between relying on human power, which is so limitless and groundless, and putting their trust in the Lord, who is the true refuge and protector of those who believe in him. In both texts, trust in the Lord must be manifested in concrete actions such as not conspiring with foreign nations (8:12; 28:15) and listening to and obeying Yahweh's teaching (8:20; 28:23; cf. 29:18).

Concerning the LXX, this Greek translation puts slightly more emphasis on trust by adding some phrases such as "if you trust in him" (καὶ ἐὰν ἐπ' αὐτῷ πεποιθῶς ᾖς) (8:14) and "for you who trust vainly in falsehood (οἱ πεποιθότες μάτην ψεύδει (28:17). Also, the LXX makes a connection between trust and hope in God by supplying the word ἐλπὶς ten times in chapter 28 (vv. 4, 5, 10 [2x], 13 [2x], 15, 17, 18, 19).

THE CONTEXT OF ROMANS 9:33

Romans 9:33 is located in a section of Romans, which is Romans 9–11. Some commentators view this section as merely an excursus or digression, noting that, without these chapters, 8:39 would be more smoothly followed by 12:1.⁴² On the other hand,

⁴²C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, Moffatt New Testament Commentary (London: Collins, 1959), 148-50; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Robert Morgan (Waco: Baylor University, 2007), 132;

others are convinced that this section is the climax of Romans.⁴³ The most reasonable view is that Romans 9–11 is important to the message of the letter and integral to 1–8 and 12–16.⁴⁴ The main theme of this section is the vindication of God’s righteousness and faithfulness to his covenantal promises to Israel, which is reflected in 9:6a: “But it is not as though the word of God has failed” (ESV). Throughout this section, Paul tries to convince his readers that even though many Jews have rejected the gospel, the promise of God has not failed.

Romans 9–11 has at least four purposes. First is a *historical* purpose. In this section, Paul is trying to provide a valid explanation for the apparent failure of God’s promise, given that most of his fellow country people have rejected his gospel and Jesus, the Messiah.⁴⁵ The second purpose is *theological*, which, given that many Jews were not justified, Paul is trying to explain to his audience the status of Israel as a chosen people of God and also the status of the Gentiles as the people of God.⁴⁶ Third, some have pointed out that Romans 9-11 is Paul’s preparation for

Alva J. McClain, *Romans: The Gospel of God’s Grace* (Chicago: Moody, 1973), 172.

⁴³Johannes Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9–11* (Philadelphia: Fortress, 1967); Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976), 4, 28, 85; Johan C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980), 87; James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, Word Biblical Commentary 38A (Grand Rapids: Zondervan, 1988), lxii; Brian J. Abasciano, *Paul’s Use of the Old Testament in Romans 9:1-9: An Intertextual and Theological Exegesis*, Library of New Testament Studies (New York: T&T Clark, 2005), 34-36.

⁴⁴Douglas J. Moo, *The Letter to the Romans*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 569; Michael F. Bird, *The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification and the New Perspective*, Paternoster Biblical Monographs (Eugene: Wipf and Stock, 2007), 149; J. R. D. Kirk, *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 161.

⁴⁵Moo, *The Letter to the Romans*, 570.

⁴⁶Moo, *The Letter to the Romans*, 570.

collecting the offering from the Gentile Christians for the Jewish Christians in Jerusalem. In other words, this section also has an *ecclesiological* aspect.⁴⁷ It seems that this offering is not merely a charitable action but also a tangible manifestation of the fellowship of Gentiles and Jews in the body of Christ.⁴⁸ Fourth, this section has a *missiological* purpose since Paul writes Romans 9–11 to prepare the church in Rome to support his mission to Rome. Before supporting Paul's mission, the whole congregation, the Jews and the Gentiles must have a sound understanding of the relationship between the Jews and Gentiles who share their belief in Christ, the Messiah.⁴⁹

From a literary perspective, 9:33 is integrated with the section of 9:30–10:21. Some have argued that Romans 9:30–33 is merely a summary of 9:6–29 or a transition to the following section. Richard N. Longenecker points out that those notions are founded on the chapter divisions created in the sixteenth century.⁵⁰ He points out that in this section, Paul is continuing what he does in the previous section, which elaborates on God's salvation plan versus human response. However, in this particular section, Paul emphasizes the human response.⁵¹ Paul describes that the Jews who have pursued the law did not attain it (v. 31). Surprisingly, the Gentiles who even did not pursue righteousness have attained it (v. 30). Why? Because the Jews observed the law by works (ἐξ ἔργων) instead of by faith (ἐκ

⁴⁷Wagner, *Heralds of the Good News*, 4, 36.

⁴⁸Julien M. Ogereau, "The Jerusalem Collection as Κοινωνία: Paul's Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity," *New Testament Studies* 58, no. 03 (2012).

⁴⁹Shum, *Paul's Use of Isaiah in Romans*, 30.

⁵⁰Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 643. One of the features to signify the unity of Romans 9:30–10:21 is that Paul employs the rhetorical question, Τί οὖν ἐροῦμεν; ("then, what shall we say?") in 9:30 as he does in 3:5; 4:1; 6:1; 7:7; 8:31; 9:14.

⁵¹Longenecker, *The Epistle to the Romans*, 832.

πίστεως).⁵² Then, in 10:2–4, Paul seems to unpack his previous argument about what he means by the Jews observing the law by works. He describes that the Jews have a zeal for God, meaning they are zealous to pursue the law, as he discusses in verse 31. In 10:2–4, Paul explains that observing the law that would lead righteousness by works means several ways. First, they zealously pursue the law but not according to the knowledge (οὐ κατ' ἐπίγνωσιν) (10:2). Second, he continues to explain that this knowledge is the knowledge of the righteousness of God (10:3a). Third, pursuing the law by works means that they have been trying to establish their righteousness by not submitting to God's righteousness (10:3). Fourth, the climax of this argument is that the Jews was not able to attain the justification since they do not believe in Christ who is the τέλος of the law. In other words, the Jew's failure to gain righteousness is not because they do not observe the law but because they pursue it wrong by working and relying on their power instead of by putting their trust in Christ.⁵³

Concerning the meaning of pursuing the law by works scholars have debated. The first camp, called the Old Perspective of Paul, believes that this expression denotes an obligation to observe the complete requirements of the Mosaic Law in order to earn salvation. However, James D. G. Dunn, who argues that first-century Judaism was not legalistic religion, contends that this expression refers to some requirements of the law, circumcision, Sabbath, and dietary laws, that distinguish the Jews from the

⁵²In this case, ἐκ means “by reason of, as a result of, because of.”

⁵³Sarah H. Lancaster, *Romans, Belief* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2015), 171.

Gentiles.⁵⁴ I will respond to this debate concerning this matter below.

In between his arguments (9:30–32 and 10:1–4), Paul inserts the conflating quotation from Isaiah to prove his argument. He connects his argument and this quotation by saying that the Jews “have stumbled over the stumbling stone” (προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος (9:32).

ISAIAH 8:14 AND 28:16 IN THE CONTEXT OF ROMANS 9:33

Based on our observation of the context of both Isaianic texts, it seems that Paul’s tone of the citation is more judgmental since he puts it in the context of the Jew’s disbelief in Christ as the τέλος of the law. However, since I believe that his audience is familiar with the text, both Isaiah 8:14 and 28:16 still contain the message of hope for those who believe in Yahweh. Isaiah 8:14, which is even more judgmental than 28:16, still contains the promise of protection for those who believe. It means that the fate of the unbelieving Jews is not final. There is still an open invitation for them to put their trust in Jesus to be justified.

I believe that the purpose of Paul quoting these two verses is that Paul wants to use a scriptural base to strengthen his argument that the unbelieving Jews are not saved not because God’s promises fail but because, as what their ancestors did in the time of Isaiah, they do not trust in Christ.⁵⁵ The emphasis on faith/“to

⁵⁴James D. G. Dunn, *Romans 9–16*, Word Biblical Commentary v. 38B (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 582.

⁵⁵Here I do not agree with Robert Jewett who argues that God’s covenantal promises do not fail since God himself who put the stone so it has a divine purpose. See Robert Jewett, *Romans: A Commentary*, ed. Eldon J. Epp, trans. Roy D. Kotansky, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2007) It does not mean that I do not believe that there is a infallible divine plan behind the salvation

believe” is evident in this section because the occurrences of the πισ- word group are so prevalent in 9:30–10:21 since it was written in 6:8 (πιστεύω in 9:33; 10:4, 9, 10, 11, 14 [2x], 16; πίστις in 9:30, 32; 10:6, 8, 17). In 9:33, Paul emphasizes that Christ himself is the stone that his people have to cling to so that they may be saved. On the other hand, to whoever does not believe in him, Christ would become a stumbling stone that will make them fall and break, for their shelters are not strong enough to bear the wrath of the holy God.

Furthermore, Paul wants to convey that the ones who believe and be saved are always the faithful remnant, unlike most unbelieving Jews. In this section, Paul revisits the argument he has built before in 9:25–29, as he cites Isaiah 1:9; 10:22–23. It means that God’s covenantal promises are never mistaken. In contrast, the majority of the Jews from the time of Moses (when among the twelve spies, only Caleb and Joshua were justified because of their faith, also the majority of Israel were not able to enter the promised land because they did not believe) until Paul’s era, do not want to put their trust in the Lord instead relying on their righteousness and works.

Consequently, we should not understand “pursuing the law by works” as a legalistic way to obtain salvation. The main problem of the Jews is not their belief that observing the law can save them. However, they choose not to believe in God and follow his way to save them. As Wagner rightly puts, “reading Romans 9:30–10:4 in light of Isaiah 8 and 28–29 helps us to clarify that the target of Paul’s polemic is not Jewish *legalism* versus some abstract principle of ‘faith’ but rather Israel’s failure to recognize and

history, but I maintain that Paul's argument is that the unbelieving Jews are not saved because of their own decision not believe in Christ.

submit to God's chosen means of delivering his people."⁵⁶ As the Israelites in the time of Isaiah were unable to see that the Lord was with them (Immanuel) and able to protect them against their enemies, the Jews in Paul's time were also ignorant to understand that "God in Christ has decisively revealed his own righteousness as the means by which eschatological salvation can be attained."⁵⁷ Also, I would argue that the unbelieving Jew's failure is not that they are zealous in observing the law as the boundary marker that distinguishes them from the Gentiles.⁵⁸ Concerning this, Shum rightly points out, "there is good reason to think that Paul, by ἔργον, may have meant something more than that, perhaps human works in general that are opposed to faith, in this context, Christ."⁵⁹

CONCLUSION

In this paper, I have demonstrated that having a proper understanding of the context of Isaiah 8:14 and 28:16 is very important to interpreting Romans 9:33. Both Isaianic texts, even though they look different, have a very close relationship. Both of them have a message that most people of Israel have not believed in the Lord by asking for help from foreign nations instead of relying on the Almighty God. However, only a few of them, the remnant, are still faithful in the Lord. Those who believe the Lord would become a sanctuary where they can find protection. In Isaiah 28:16, we have seen that this remnant community will be made the stone as a foretaste of the coming Messiah who will reign in Zion. On the other hand, the ones who do not believe in

⁵⁶Wagner, *Heralds of the Good News*, 153–154; italics is original.

⁵⁷Moo, *The Letter to the Romans*, 652.

⁵⁸Dane C. Ortlund, *Zeal without Knowledge: The Concept of Zeal in Romans 10, Galatians 1, and Philippians 3*, *The Library of New Testament Studies* (London: Bloomsbury, 2012).

⁵⁹Shum, *Paul's Use of Isaiah in Romans*, 217.

the Lord will be punished. Paul shrewdly conflates these two Isaianic verses to demonstrate that God's covenantal promises do not fail, but as what takes place in the time of Isaiah, the majority of Jews do not want to put their trust in Christ. Even though they have pursued the law, they cannot get righteousness and be justified since they did it without believing in Christ.

BIBLIOGRAPHY

- Abasciano, Brian J. *Paul's Use of the Old Testament in Romans 9:1-9: An Intertextual and Theological Exegesis*. Library of New Testament Studies. New York, NY: T&T Clark, 2005.
- Beker, Johan C. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Bird, Michael F. *The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification and the New Perspective*. Paternoster Biblical Monographs. Eugene: Wipf and Stock, 2007.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 1–39: A New Translation with Introduction and Commentary*. 1st ed. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 2000.
- Brueggemann, Walter. *Isaiah 1-39*. Westminster Bible Companion. Louisville: Presbyterian, 1998.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Translated by Robert Morgan. Waco: Baylor University, 2007.
- Byrne, Brendan. *Romans*. Sacra Pagina Series 6. Collegeville: Liturgical, 1996.
- Calvin, Jean. *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*. 2nd. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- Cheyne, T. K. *The Prophecies of Isaiah: A New Translation with Commentary and Appendices*. 3rd ed. London: Kegan Paul, 1884.
- Childs, Brevard S. *Isaiah*. 1st ed. Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox, 2001.
- Dille, Sarah. "Honor Restored: Honor, Shame and God as Redeeming Kinsman in Second Isaiah." In *Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible*. Edited by Timothy J. Sandoval and Carleen Mandolfo. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 232–250. London, New York: T & T Clark International, 2003.

- Dinter, Paul E. *The Remnant in Israel and the Stone of Stumbling in Zion according to Paul (Romans 9–11)*. Ann Arbor: University Microfilm International, 1980.
- Dodd, C. H. *The Epistle of Paul to the Romans*. Moffatt New Testament Commentary. London: Collins, 1959.
- Dunn, James D. G. *Romans 1–8*. Word Biblical Commentary 38A. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- _____. *Romans 9–16*. Word Biblical Commentary v. 38B. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Hadjiev, Techavdar S. "Honor and Shame." In *Dictionary of the Old Testament: Prophets*. Edited by Mark J. Boda and J. G. McConville, 333–338. Downers Grove: IVP Academic, 2012.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Jewett, Robert. *Romans: A Commentary*. Edited by Eldon J. Epp. Translated by Roy D. Kotansky. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Kaiser, Otto. *Isaiah 1–12: A Commentary*. 2nd ed. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1983.
- Keil, C. F., and F. Delitzsch. *Commentary on the Old Testament*. 7. Peabody: Hendrickson, 1989.
- Kirk, J. R. D. *Unlocking Romans: Resurrection and the Justification of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Lancaster, Sarah H. *Romans*. Belief. Louisville: Westminster John Knox, 2015.
- Longenecker, Richard N. *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. The New International Greek Testament commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- MccLain, Alva J. *Romans: The Gospel of God's Grace*. Chicago: Moody, 1973.
- Moo, Douglas J. *The Letter to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2018.
- Motyer, J. A. *Isaiah: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries 18. Leicester: InterVarsity, 1999.
- _____. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove: InterVarsity, 1993.
- Munck, Johannes. *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9–11*. Philadelphia: Fortress, 1967.

- Nygren, Anders. *Commentary on Romans*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- Ogereau, Julien M. "The Jerusalem Collection as Κοινωνία: Paul's Global Politics of Socio-Economic Equality and Solidarity." *New Testament Studies* 58, no. 03 (2012): 360–378.
- Ortlund, Dane C. *Zeal without Knowledge: The Concept of Zeal in Romans 10, Galatians 1, and Phlippians 3*. The Library of New Testament Studies. London: Bloomsbury, 2012.
- Oswalt, John N. *Isaiah: From Biblical Text-- to Contemporary Life*. The NIV Application Commentary Series. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- _____. *The Book of Isaiah, Chapters 1–39*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Seifrid, Mark A. "Romans." In *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*. Edited by Gregory K. Beale and Donald A. Carson, 607–694. Grand Rapids: Baker Academic, c2007.
- Shum, Shiu-Lun. *Paul's Use of Isaiah in Romans: A Comparative Study of Paul's Letter to the Romans and the Sibylline and Qumran Sectarian Texts*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 156. Tubingen Germany: Mohr Siebeck, 2002.
- Skinner, J. *The Book of the Prophet Isaiah Chapters 1–39*. Cambridge Bible for Schools and Colleges. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1958.
- Smith, Gary V. *Isaiah 1–39*. The New American Commentary 15A. Nashville: Broadman & Holman, 2007.
- Stendahl, Krister. *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Thomas R. Schreiner. "Israel's Failure to Attain Righteousness in Romans 9:30–10:3." *Trinity Journal* 12, no. 2 (1991): 209–220.
- Troxel, Ronald L. *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism v. 124. Leiden: Brill, 2008.
- Wagner, J. R. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul "In Concert" in the Letter to the Romans*. Supplements to Novum Testamentum v. 101. Leiden: Brill, 2002.
- Watts, John D. W. *Isaiah 1–33*. Word Biblical Commentary v. 24. Grand Rapids: Zondervan, 2004.

Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1992.

Young, Edward J. *The Book of Isaiah: The English Text with Introduction, Exposition, and Notes*. New international commentary on the Old Testament I: Chapters 1 to 18. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Bab 4

Making Sense of John Calvin's Literal Sense of Scripture

Chandra Wim

INTRODUCTION

Among other things, the Reformer John Calvin was a pastor whose main job was to feed the flocks by means of sound expository preaching of the Bible. This means that Calvin saw himself first and foremost as a minister of *verbum dei*, and by extension, a biblical interpreter. As a biblical interpreter, however, Calvin has been portrayed in various, and often contradictory, ways by scholars. Some applaud his work as an exegete, while others harshly criticize his exegetical work and method. Some censure him as being too “Jewish” in his interpretation of the Old Testament, while others reject him as being too “Christian,” for he allegedly read the Old Testament through “the coloured glasses of the author of the Epistle of the Hebrews.”¹ Some regard Calvin as the forerunner of the modern historical biblical critic,² while others easily locate him within the tradition of the precritical exegetes.³ Some praise his effort to integrate the tools of humanistic scholarship with the best of traditional theological doctrines, while others perceive a serious inconsistency between

¹Emil Gottlieb Heinrich Kraeling, *The Old Testament since the Reformation* (London: Lutterworth, 1955), 32.

²Cf. e.g., Kemper Fullerton, *Prophecy and Authority: A Study in the History of the Doctrine and Interpretation of Scripture* (New York: Macmillan, 1919).

³Cf. e.g., David Steinmetz, *Calvin in Context* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Calvin's exegesis and his theology.⁴ The scholarly conversation on Calvin's hermeneutic is indeed a complex and interesting one. This short paper, however, focuses only on the question of Calvin's understanding of the literal sense of Scripture by dealing with selections from his corpus. As such, this is not meant as an exhaustive survey of all his commentaries, sermons, and other theological works. It essentially attempts to answer a basic question of what Calvin meant by literal interpretation of Scripture and argues that Calvin has a more nuanced understanding of it than what we, modern Christians, usually think.

CALVIN AS THE CHAMPION OF THE LITERAL INTERPRETATION OF SCRIPTURE

It is a commonplace in Calvin scholarship to assert that one of the hallmarks of Calvin's exegesis is his avowed commitment to the literal sense of the text.⁵ Calvin actually used a variety of terms for the particular kind of meaning he sought in biblical texts. Consider the following:

Let us know, then, that the true meaning of Scripture is the natural and obvious meaning; and let us embrace and abide by it resolutely. Let us not only neglect as doubtful, but boldly set

⁴Cf. John L. Thompson, "Calvin as Biblical Interpreter," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). For studies that focuses on some inconsistencies between Calvin's theology of preaching and his practice of preaching as displayed in his sermons, see Dawn DeVries, "Calvin's Preaching," in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Paul Scott Wilson, "Reformed Preaching and the Conundrum of Calvin's Example," *Toronto Journal of Theology* Supplement 1 (2010): 65–80.

⁵Thompson, "Calvin as Biblical Interpreter," 63.

aside as deadly corruptions, those pretended expositions, which lead us away from the natural meaning.⁶

In this instance, Calvin is equating the literal with the natural and obvious meaning, and he is putting a great deal of methodological weight down on that sense. Elsewhere, he calls it “the simple and genuine sense,” the “simple and natural interpretation,” and the “plain and natural meaning.”⁷ Whatever the terminology, he refers to *this* sense continually in his expositions of Scripture. From the above quotation, the reason is obvious: departing from that sense is “deadly.” For Calvin, the endeavor to seek the literal/ natural/ plain/ simple/ genuine sense of the biblical texts is not merely an academic question or an intellectual matter, for saving faith depends upon it.⁸ He likes neither subtle interpretations nor ones that twisted or forced the meaning of a text from what one would derive from a straightforward reading in light of its contexts.⁹ The reader, he insists, should read not for hidden meanings, but for the meaning inherent in the word itself. Calvin’s stance here is neither new nor unique, for he was preceded by other reformers who thought that the church had been badly misled by capricious and fanciful exegesis, particularly the so-called allegorical reading of many patristic and medieval exegetes.¹⁰ Thus, one distinctive element of Calvin’s interpretive method is his insistence of and consistency to the literal meaning by means of contextual interpretation of the biblical text.

⁶John Calvin, “Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians,” trans. William Pringle, Christian Classics Ethereal Library, n.d., Galatians 4:22, <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom41/calcom41.iii.vi.iv.html>.

⁷See his commentaries on Genesis 9:5, Isaiah 6:3, and Isaiah 7:21 respectively.

⁸Gary Neal Hansen, *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture* (Ann. Arbour: UMI Dissertation Services, 2000), 70.

⁹See John Calvin, “Commentaries on the Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians,” trans. John Pringle, Christian Classics Ethereal Library, n.d., 2 Corinthians 1:17, <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom40/calcom40.ix.ii.html>.

¹⁰Thompson, “Calvin as Biblical Interpreter,” 63.

LITERAL AND CONTEXTUAL INTERPRETATION OF SCRIPTURE

Thus far, Calvin's "literal" sense can be defined as the meaning that the author of the text intended to convey to the reader. To find the author's intended meaning, Calvin makes great use of the tools of literary and historical scholarship.¹¹ This includes the knowledge of the original languages of the Bible, the detailed concern upon lexicology and grammar, and the study of rhetorical devices and forms of argument in the words of the text.¹² His primary exegetical tool, however, is context. For instance, he argues that definitions of individual words within the text have to conform to context. So when he comes across a Greek or Hebrew term that is problematic, his immediate advice is that "the explanation must not... be sought elsewhere than in the context."¹³ At times he would reject the wording of Erasmus in favor of another interpretation, not because the translation is lexically and grammatically unacceptable, but because "the context induces me to prefer the other view."¹⁴ Indeed, context alone is sufficient justification to go against the consensus opinion of scholars.¹⁵

For Calvin, there are at least two sets of context that need to be understood by any responsible interpreter of Scripture—namely, literary and historical context. Let us consider briefly how

¹¹Hansen, *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture*, 77–79.

¹²For detailed examination of this, see David Lee Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 56–64.

¹³John Calvin, "Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis, Volume 1," trans. John King, Christian Classics Ethereal Library, n.d., Genesis 16:12, <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom01/calcom01.xxii.i.html>.

¹⁴Calvin, "Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians," Ephesians 4:32.

¹⁵Michael Carl Armour, *Calvin's Hermeneutic and the History of Christian Exegesis* (Ann. Arbour: UMI Dissertation Services, 1994), 92.

Calvin appeals to both contexts to justify his exegetical decisions, starting from the literary context first. There are several levels of literary context according to Calvin.¹⁶ First, there is the immediate sentence or paragraph in which a word under consideration is found. In his comments on the Pentateuch, for example, he clearly reveals one of his principles of contextual interpretation: “[I]t is incongruous to twist into different senses declarations which are made in the same place, and in the same words.”¹⁷ Next, there is also the thrust of surrounding paragraphs or chapters that needs to be taken into consideration. He writes, “[A]s I have already said, the context will quickly remove all doubt; for the commencement of the following chapter clearly explains and confirms what is here stated.”¹⁸ Finally, literary context also includes attention to the broad background of a writer’s style and pattern of word usage. After offering different interpretations of a verse in Ephesians, for instance, he concludes: “[W]hen I consider how frequently, and in how extensive a meaning, the metaphor of *edifying* occurs in Paul’s writings, I prefer the former exposition.”¹⁹

In larger textual units Calvin almost always adopts the interpretation that he deems best suits the literary context. Any interpretation that fails to pass this litmus of context is, at best, improbable. This is one reason Calvin frequently rejects the Old Testament exegesis of both the Jews and his fellow Christians. David

¹⁶Cf. Armour, *Calvin's Hermeneutic and the History of Christian Exegesis*, 93-95; R. Ward Holder, *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries* (Boston: Brill, 2006), 99–108.

¹⁷John Calvin, “Commentary on Leviticus - Calvin's Commentary on the Bible,” StudyLight.org, n.d., Leviticus 18:16, [//www.studylight.org/commentaries/cal/leviticus-18.html](http://www.studylight.org/commentaries/cal/leviticus-18.html).

¹⁸John Calvin, “Commentary on the Book of the Prophet Isaiah, Volume 1,” trans. William Pringle, Christian Classics Ethereal Library, n.d., Isaiah 2:22, <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom13/calcom13.ix.i.html>.

¹⁹Calvin, “Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians,” Ephesians 4:29. Emphasis in original.

Puckett's observation even reveals that it is far more common to find Calvin criticizing Christian than Jewish exegetes for failure to interpret the Old Testament texts properly, that is, according to their context. Puckett lists several remarkable instances of how Calvin discards the traditional christological interpretation of the Old Testament:

In his expositions of Isaiah 4:2 ("In that day the branch of the LORD shall be beautiful and glorious") [Calvin] rejects an otherwise plausible christological interpretation because it does not fit the context. He admits that the usage of the term "branch" for Christ in Zechariah 6:12 supports the common Christian interpretation. He acknowledges that the argument for a christological interpretation is further strengthened by the fact that the prophet speaks of the "branch" with great respect. But in the immediate literary context, the branch of God and the fruit of the earth must denote an unusual and abundant supply of grace. He argues that a christological interpretation of Isaiah 42:19 ("Who is blind but my servant?") has nothing to do with the prophet's meaning. This, he insists, is clear from the context. A christological interpretation of Zechariah 13:6 ("And if one asks him, 'What are the wounds on your back?' he will say, 'The wounds I received in the house of my friends'") is very frivolous because it has nothing to do with the subject about which the prophet is writing.²⁰

The other context that needs to be considered is the historical context of the text. In his exegesis, Calvin seems to always operate with this principle: before one can explain how a passage is to be applied to one's own day, he must determine what its meaning was for the original writer's contemporaries. The responsible interpreter, in other words, may not neglect the audience to whom the writing was originally addressed.²¹ The importance of historical context for Calvin's exegesis would be hard to

²⁰Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 65.

²¹Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 67.

overestimate. In interpreting the vision of Zechariah 1, Calvin states: "There is nothing better than to attend to the design [or intention] of the Prophet, and then to regard the circumstances of the time, and thirdly, to follow the analogy between the signs and things signified."²² By "circumstances of the time" Calvin means the historical setting. The goal of understanding the intention of the author is then linked closely with the historical exegesis. As he puts it, "That the design [or intention] of the Prophet may be more clear, we must especially bear in mind the history of the case."²³

Particularly with the Old Testament prophecy, Puckett observes that one of the common mistakes Calvin finds among Christian exegetes is their failure to recognize that historical fulfillment of certain prophecies did not have to wait until New Testament times. These exegetes overlooked an earlier historical fulfillment in their desire to explain how the prophecies were fulfilled in the New Testament and to directly apply them to their own contexts. Consider, for example, Calvin's comment on Zechariah 14:

Some apply this chapter to the time of Antichrist, some refer it to the last day, others explain it of the destruction of the city which happened in the reign of Vespasian, but I doubt not but that the Prophet meant here to include the calamities which were near at hand, for the city had not yet been built, the Jews having been much harassed by their neighbors; and we also know how atrocious was the tyranny which Antiochus exercised: in short, there was a continued series of evils from the time the city and the temple began to be built till the coming of Christ.²⁴

²²John Calvin, "Commentaries on the Twelve Minor Prophets, Volume 5: Zechariah, Malachi," trans. John Owen, Christian Classics Ethereal Library, n.d., Zechariah 1:7-11, <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom30/calcom30.iii.ii.vii.html>.

²³Calvin, Zechariah 2:6.

²⁴Calvin, Zechariah 14:1-2.

This kind of historical approach to the Old Testament texts does not mean that they are not useful for us today. Calvin maintains, “Whatever happened to the Church of old, belongs also to us, because we have fallen upon the fullness of times.”²⁵ For Calvin, however, the benefit to be derived from the text, or its application, depends in large measure on careful historical examination. In particular, he believes that the application of much of the Old Testament is through analogy. This means that the application must be based upon the similarity of past and present circumstances—thus, his insistence to regard “circumstances of the times.” But this also means that there is a danger of drawing the wrong analogy, and thus the wrong application, if the original historical setting is disregarded; hence, the importance of historical context for both correct interpretation and proper application of Scripture.²⁶ For this reason some scholars label Calvin’s method as historical exegesis.²⁷

FIGURATIVE INTERPRETATION AND THE LITERAL MEANING

Calvin’s concern for interpreting the text contextually to find its literal meaning naturally leads to his outright rejection of the allegorical reading of Scripture. In fact, he calls interpretations “allegorical” if they ignore the historical context or if they interpret the details of a text apart from a consideration of the immediate literary context. Thus, he states bluntly: “Allegorical exegesis is

²⁵As quoted in Puckett, *John Calvin’s Exegesis of the Old Testament*, 69.

²⁶Cf. Peter Opitz, “Scripture,” in *The Calvin Handbook*, ed. Herman J. Selderhuis (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 243–244: “Entirely decisive for Calvin, and this in contrast to many of the interpretations of his contemporaries, is the simultaneous development of the *mens scriptoris* in its respective context and the clear differentiation of the determined ‘meaning’ of an interpretation from its ‘application.’”

²⁷E.g. Puckett, *John Calvin’s Exegesis of the Old Testament*.

the antithesis of historical exegesis.”²⁸ In his commentaries, we can easily find many remarks that contrast Calvin’s method with the allegorical approach of other interpreters, especially that of Origen. But perhaps his strongest statements against allegory found in his comments on one of the most frequently used proof texts for allegorical interpretation—2 Corinthians 3:6 (“The letter kills, but the spirit gives life”):

This passage was mistakingly [sic] perverted, first by Origen, and afterwards by others, to a spurious signification. From this arose a very pernicious error—that of imagining that the perusal of Scripture would be not merely useless, but even injurious, unless it were drawn out into allegories. This error was the source of many evils. For there was not merely a liberty allowed of adulterating the genuine meaning of Scripture, but the more of audacity any one had in this manner of acting, so much the more eminent an interpreter of Scripture was he accounted. Thus many of the ancients recklessly played with the sacred word of God, as if it had been a ball to be tossed to and fro. In consequence of this, too, heretics had it more in their power to trouble the Church; for as it had become general practice to make any passage whatever mean anything that one might choose, there was no frenzy so absurd or monstrous, as not to admit of being brought forward under some pretext of allegory. Even good men themselves were carried headlong, so as to contrive very many mistaken opinions, led astray through a fondness for allegory.²⁹

Apparently, there are two main errors of allegorical reading according to Calvin. First, it dumps the literal meaning intended by the author. In his estimation, these advocates of allegory not only stray from the literal, or add meanings to the literal, but they in fact turn the interpretive process upside down and censure the literal as the most problematic sense. Second, it turns the

²⁸Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 106.

²⁹Calvin, “Commentaries on the Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians,” 2 Corinthians 3:6.

whole enterprise of understanding the sacred Word of God into a kind of game, allowing meanings to be drawn from the text under the influence of the interpreter and encouraging disrespect inappropriate to the task.³⁰

As stated above, Calvin blames these faults on Origen, but he also associates the evil root of allegorical interpretation with the devil himself! Calvin writes, “For many centuries no man was considered to be ingenious, who had not the skill and daring necessary for changing into a variety of curious shapes the sacred word of God. This was undoubtedly a contrivance of Satan to undermine the authority of Scripture, and to take away from the reading of it the true advantage.”³¹ Thus, Calvin does not perceive allegorization as simply a foolish indulgence, or even a cunning endeavor; it is literally diabolic. He notes that this kind of reading “undermine[s] the authority of Scripture.” He contrasts his own literal approach (which is concerned only with what is useful) with the allegorical approach of other interpreters (which serves simply as a display for their cleverness): “Let those who choose to hunt for allegories receive the praise they covet; my object is only to profit my readers.”³² Calvin, then, does not have only a single objection to the use of allegories, but a series of objections. Allegorical speculation originates with the devil. As such, it undermines biblical authority. It also gives inadequate respect for the sacred Word of God. Finally, it obscures valuable edification that the author of Scripture had built into the literal sense.³³

³⁰Hansen, *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture*, 193–194.

³¹Calvin, “Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians,” Galatians 4:22.

³²Calvin, “Commentary on Leviticus - Calvin’s Commentary on the Bible,” Leviticus 1:1. Cf. also Puckett, *John Calvin’s Exegesis of the Old Testament*, 106.

³³Armour, *Calvin’s Hermeneutic and the History of Christian Exegesis*, 192–194.

One can infer a working definition of allegory from Calvin's remarks on the subject as cited above. For Calvin, allegory, particularly as practiced by Origen and his descendants, is the taking of the elements of a text as metaphors for things about which the plain literal sense of that text has nothing to say.³⁴ For such kind of allegory Calvin has no respect at all. As we will see shortly, however, this does not mean that Calvin makes no use of figurative exegesis whatsoever. Scholars have noted that Calvin repeatedly engaged in typology and occasionally even in allegory, notwithstanding his polemical objections to the practice.³⁵

John Thompson has observed that the complexity of Calvin's use and rejection of figurative interpretation is encapsulated in depth in his comments on Galatians 4.³⁶ In the passage Paul clearly states that the story of the historical persons (i.e., Sarah and Hagar, along with their sons, Isaac and Ishmael) is an allegory. How does Calvin then deal with Paul's use of the term "allegory"? First, following Chrysostom, Calvin points out that Paul uses "allegory" loosely to indicate what is more properly called typology.³⁷ Then, Calvin argues that when Paul mentions that the Old Testament story was an allegory, he is not suggesting that Moses intended to write it as such. Paul simply means that the story

³⁴Hansen, *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture*, 200.

³⁵Cf. e.g., Hansen, *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture*, 188–262; Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 106–124; Armour, Calvin's Hermeneutic and the History of Christian Exegesis, 192–210.

³⁶Thompson, "Calvin as Biblical Interpreter," 67.

³⁷In discussions among modern biblical scholars, typology was often distinguished as more legitimate or more respectable than allegory, on the grounds that whereas allegory is an arbitrary metaphor often constructed from the words of a text without regard for the context or narrative, typology is generally constructed or inferred with deliberate attention paid to the larger historical narrative. Cf. Thompson, "Calvin as Biblical Interpreter," 67. Some recent scholarship on patristic studies and premodern exegesis, however, (rightly) challenges the too-neat distinction between allegory and typology. See, e.g., Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity, Bible in Ancient Christianity*, v. 1 (Leiden: Brill, 2004), 226, 238–242, 251–255.

may be understood figuratively with no departure from the literal meaning.

[A] mystical interpretation of this sort (ἀναγωγή) was not inconsistent with the true and literal meaning, when a comparison was drawn between the Church and the family of Abraham. As the house of Abraham was then a true Church, so it is beyond all doubt that the principal and most memorable events which happened in it are so many types to us. As in circumcision, in sacrifices, in the whole Levitical priesthood, there was an allegory, as there is an allegory at the present day in our sacraments, —so was there likewise in the house of Abraham; but this does not involve a departure from the literal meaning.³⁸

Paul's "allegory" is legitimate, Calvin seems to say, precisely because it is not really a departure from the literal sense! Paul can compare the fracture in Abraham's family to the birth of the church in the New Testament because in Abraham's own day his household was the church, literally and historically.³⁹ As such, this passage does not provide any justification for some of Origen's more extreme type of allegorization; rather, this is an example of a *different kind* of allegory—ones that Calvin gladly sanctions. Or, as Richard Muller puts it, "[Calvin] objected strenuously to the *importation* of invented allegories, but he also taught the careful interpretation of the allegories imbedded in the text as its literal sense, a literal sense different from the 'natural meaning' of the words when not taken as an allegory or an anagoge."⁴⁰

³⁸Calvin, "Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians," Galatians 4:22.

³⁹Thompson, "Calvin as Biblical Interpreter," 67–68; Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 108–109.

⁴⁰Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, Ca. 1520 to Ca. 1725*, vol. 2 (Grand Rapids: Baker, 2003), 472. Emphasis in original.

We can also find a similar line of thought in Calvin's treatment of some messianic psalms. As we have seen earlier, Calvin often criticizes the traditional Christian reading of the Old Testament for its excessively christological interpretation. But, as Muller has persuasively argued, Calvin's criticism needs to be seen against the background of the famous psalm commentary of Faber Stapulensis where, in the name of single, literal meaning, Christ is taken to be the sole reference of the text, and David disappears entirely as a focus of meaning. Muller explains that Calvin's criticism is not an objection to what he called as a "christological promise-fulfillment hermeneutic." Rather, it is "a demand that the historical figure of David be allowed its rightful place in the scheme of promise and fulfillment and that the literal meaning of the text be lodged in the promise as first given to the historical David."⁴¹ To be sure, Calvin does read some psalms for their messianic content. But even the psalms he deems as genuinely messianic do not lose their character as psalms that are also genuinely about David, whose kingdom foreshadowed a greater kingdom to come without losing its own historical integrity. Thus, Calvin's interpretation of the psalms often follows the pattern of a hermeneutics of multiple fulfillment: "The text applies to David himself, who fulfills the will and promise of God, albeit in a limited way; but it also applies, quite frequently, to David's immediate heirs, especially to Solomon; and finally it points to Christ, who is the highest fulfillment of the prophecy."⁴² In this respect, Calvin's interpretation recalls the "double literal sense" proposed by medieval exegete Nicholas of Lyra, who distin-

⁴¹Richard A. Muller, "The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Prophecies of the Kingdom," in *The Bible in the Sixteenth Century*, ed. David C. Steinmetz (Durham: Duke University Press, 1990), 77.

⁴²Muller, "The Hermeneutic of Promise and Fulfillment," 77.

guished in the Psalms between their “literal-historical” referent (David) and their “literal-prophetic” referent (Christ).⁴³

There is another instance of the ways in which Calvin makes use of the figurative exegesis in his commentaries. Old Testament passages that, if taken literally, promise a time of great earthly blessing for the people of God, are usually given a spiritual interpretation by Calvin. He typically justifies his choice to go for the spiritual meaning by pointing out that the prophecy in question has not had a literal fulfillment. In his comment on Jeremiah 31, for instance, he interprets the promise of splendid restoration of Jerusalem as a promise of the spiritual kingdom of Christ. Consider this:

[T]hough Jerusalem before Christ’s coming was eminent and surrounded by a triple wall, and though it was celebrated through all the East, as even heathen writers say that it excelled every other city, yet it was never accomplished, that the city flourished as under David and Solomon. We must then necessarily come to the spiritual state of the city, and explain the promise as the grace which came through Christ.⁴⁴

Calvin maintains that in adopting this sort of spiritual interpretation, he is not guilty of twisting Scripture—something he accuses allegorists of doing. Rather, he is forced to *that* interpretation simply because there has been no literal historical fulfillment. Thus, one of the principles for determining which Old Testament passages are to be treated figuratively, or even allegorically, is this: if there is no historical fulfillment of the promise, one should look for a fulfillment that is not literal. For Calvin,

⁴³Cf. Thompson, “Calvin as Biblical Interpreter,” 69.

⁴⁴John Calvin, “Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations, Volume 4,” trans. John Owen, Christian Classics Ethereal Library, n.d., Jeremiah 31:38-40, <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom20/calcom20.iii.xlix.html>.

since New Testament reality was often presented in an earthly, shadowy form in the Old Testament, it is reasonable to look for a spiritual interpretation of prophecies that were not literally fulfilled.⁴⁵

MAKING SENSE OF CALVIN'S LITERAL EXEGESIS

One can easily infer that Calvin contradicts himself by allowing some passages to be interpreted figuratively as shown in some examples above. Upon closer examination, however, it could be argued that Calvin is quite consistent in his literal-historical exegesis even as he seeks the figural meaning of a text. He allows multiple interpretations in some narratives and multiple fulfillments in many prophecies, yet he tends to find a direct tie to the literal sense, even if he has to read the historical narrative and the “mind of the writer” somewhat generously. Thus, Calvin seems to shy away from “allegories” and prefers to speak of typologies, analogies, or metaphors when he refers to the spiritual meaning of a text, provided that he finds a warrant in the context of the text that serves as the source of the type, analogy, or application.⁴⁶ Even when he actually uses the term and engages the practice of allegory in some cases in which there has been no historical fulfillment of a promise, this move does not reflect a lack of concern for literal-historical exegesis. On the contrary, his interpretive move is necessitated by that very concern—namely, by his apparent failure to find first a historical fulfillment of Old Testament promises.⁴⁷

Even though Calvin is quite consistent in his commitment to the literal sense, it is utterly wrong to portray him as a stark literalist in the modern sense of the term. On the one hand, Calvin's literal

⁴⁵Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 113.

⁴⁶Thompson, “Calvin as Biblical Interpreter,” 68.

⁴⁷Cf. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, 113.

sense simply means the author's intended meaning. To discover that meaning, one needs to make use of literary and rhetorical devices, among other tools. Thus, part of Calvin's literal sense may include idiomatic expressions and figures of speech as used by the human writer of the text under consideration. For this reason, some scholars prefer to speak of the "genuine sense" or the "simple meaning" of the text, instead of the "literal sense."

On the other hand, Calvin's literal sense seems to include the Holy Spirit's intention as the divine author of Scripture. Thus in one example above we find that Calvin can argue that Abraham's household *literally* was the church in his day, even though Moses, as the human writer of the text, most likely did not see it that way. This particular way of seeing Calvin's literal sense reminds one of Hans Frei's interpretation of Calvin.⁴⁸ Frei regards Calvin as a champion of the literal sense because he affirmed the primacy of the literal sense with respect to Scripture's witness to the identity of Jesus Christ. That is to say, following the longstanding consensus of the church, Calvin believes that what the Bible, taken as a whole, *is literally about* is Jesus Christ! As such, Frei argues that there is elasticity to Calvin's notion of the literal sense in that it would stretch to include other modes of interpretation such as typology or even allegory.⁴⁹ As Richard Burnett says of Frei's interpretation of Calvin,

Metaphorical or allegorical interpretations may be ascribed to the literal sense, but they must not offend, subvert, or be given independent or equivalent status alongside the literal rendering of the basic story about Jesus depicted by the Gospel narratives. In other words, allegorical . . . readings may

⁴⁸Cf. Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

⁴⁹Hans Frei, "The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?," in *The Bible and the Narrative Tradition*, ed. F. McConnell (Oxford: Oxford University Press, 1986), 117–152.

occur in service of the literal sense but they may not come at its expense.⁵⁰

The idea of Jesus Christ being the literal sense of Scripture should not surprise us given Calvin's theological presupposition on Scripture as *the word of God in the words of man*. Calvin's belief on the dual authorship of Scripture naturally shapes his approach to scriptural interpretation. The human side of Scripture calls for the literary and historical analysis of the context of the text. The divine side of Scripture demands that the interpreter regards the text as Christian Scripture, whose ultimate context and purpose, or "scope" as Calvin likes to put it, is to present Jesus Christ. Moreover, the recognition that the Holy Spirit is the ultimate author of Scripture leads to his other theological conviction of the unity of the two Testaments. The Old and New Testaments are one in substance, Calvin insists. For they proclaim the same message: Jesus Christ. This explains why he frequently uses the New Testament to clarify the Old, and thus exhibiting the ancient rule of "Scripture interprets Scripture." His arguments above on the multiple fulfillments of Old Testament prophecies provide a clear example of his attempt to interpret the Old Testament in a way that harmonizes his conviction in the unity of Scripture with his commitment to literal interpretation.

Besides dual authorship and the unity of Scripture, Calvin's belief that Scripture is given to us for our edification also nuances his literal exegesis. As we have seen, Calvin is concerned with the history of the text and its subjects, but history *per se* is not his goal. He is never interested in reconstructing, for its own sake, what really happened in such and such text—"the world behind

⁵⁰Richard Burnett, "John Calvin and the Sensus Literalis," in *Calvin, Beza and Later Calvinism: Papers Presented at the 15th Colloquium of the Calvin Studies Society* (Grand Rapids: Calvin Studies Society & CRC Product Services, 2006), 332.

the text," to use today's hermeneutical apparatus. Likewise, literary analysis is extremely important for Calvin, as we have shown above; but again, this is also a means to a greater end. Even the meticulous reconstruction of the author's original meaning is not the final point in his interpretive agenda.⁵¹ For Calvin, the ultimate goal of studying Scripture is the true knowledge of God, salvation in Christ, and sanctification in the Spirit. In other words, Calvin as the exegete is driven not primarily by intellectual curiosity, historical precision, or apologetical concern, but by a passion for holiness. To put it yet differently, Calvin the exegete needs to be understood in the light of Calvin the pastor. And as a minister of *Verbum Dei*, Pastor Calvin obviously does not want to lose the flexibility of references available in the figural reading of Scripture. For "[t]he text must be allowed to speak to the church."⁵² This is a point that John Thompson also reiterates in his survey of Calvin's hermeneutics. After referring to Luther, who was still often operated with the fourfold pattern of medieval exegesis, Thompson speaks of Calvin this way:

[He] admits of no such expertise and would seem never to have known anything but an instinctive contempt for allegory, but the point should not be overdrawn: it would be absurd to expect Calvin, the pastor of an often wayward flock, to be hostile to the lessons sought by these "spiritual" approaches, as if he could possibly be reluctant to teach his readers and hearers about Christ or the church or eternal life, much less Christian morality!⁵³

⁵¹Cf. Hansen, *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture*, 57.

⁵²Muller, "The Hermeneutic of Promise and Fulfillment," 81.

⁵³Thompson, "Calvin as Biblical Interpreter," 67. Emphasis mine.

CONCLUSION

Our discussion above indicates that Calvin seems to stand closer to the patristic and medieval Christian exegetical traditions than to the modern historical-critical biblical scholarship. To be sure, he is more critical than many other Christian interpreters before him. Like modern biblical scholars, Calvin makes full use of the critical tools of humanist scholarship that are available to him. And like them as well, he does concern himself with the text's historical context and the authorial intention. However, we have also seen that Calvin (1) is not slavishly beholden to the letter of the text in its original historical context; (2) draws multiple (and not single) meanings from many OT prophecies; and (3) engages in figurative and christological interpretations of Scripture—things that are forbidden by the standard of modern historical criticism.⁵⁴

Granted, we have only touched bits and pieces of Calvin's actual exegesis in his numerous commentaries, not to mention his copious sermons. Yet, while a more comprehensive reading of Calvin's *whole* exegetical work is needed in order to grasp more precisely what he meant, I nevertheless think that, given the evidence laid out above, it is safe to say that whatever conception of the literal sense Calvin had, it is *not* the same as what we—as the children of modernity—generally assume. In other words, Calvin's literal sense is more elusive (in a good, sophisticated way) than our typical modern understanding of what the text's literal sense means. It appears that Calvin as the Bible exegete is more complex than what is usually assumed. John Calvin was *no* mere precursor to the modern historical-critical method, *nor* was he a simple student of the medieval hermeneutical tradition. And that makes him a very interesting figure to be studied,

⁵⁴Cf. Hansen, *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture*, 36.

particularly in the wake of the current interest of the so-called *Theological Interpretation of Scripture*.⁵⁵ If this short paper stimulates some to retrieve Calvin as a helpful model of theological interpreters of Scripture, then it has achieved its intended purpose.

BIBLIOGRAPHY

Armour, Michael Carl. *Calvin's Hermeneutic and the History of Christian Exegesis*. Ann. Arbour: UMI Dissertation Services, 1994.

Burnett, Richard. "John Calvin and the Sensus Literalis." In *Calvin, Beza and Later Calvinism: Papers Presented at the 15th Colloquium of the Calvin Studies Society*. Grand Rapids: Published for the Calvin Studies Society by CRC Product Services, 2006.

Calvin, John. "Commentaries on the Book of the Prophet Jeremiah and the Lamentations, Volume 4." Translated by John Owen. Christian Classics Ethereal Library, n.d. <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom20/calcom-20.iii.xlix.html>.

_____. "Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians." Translated by William Pringle. Christian Classics Ethereal Library, n.d. <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom41/calcom41.iii.vi.iv.html>.

⁵⁵The Theological Interpretation of Scripture (often called as TIS for short) is a (largely Protestant) contemporary movement that seeks to reclaim and to read Scripture as God's word for the church. The movement can be understood as a reaction to the secularized hermeneutics that plagues much of modern biblical scholarship. As such, the movement often resorts to the older, classical hermeneutics and appropriates much of premodern exegesis. The extent and the ways in which each proponent of TIS performs such tasks are vary, depending on many factors, such as ecclesial traditions, theological orientations, academic backgrounds, etc. Some key players in this movement include theologians like Stephen Fowl, Kevin Vanhoozer, and Hans Boersma, as well as biblical scholars such as Joel Green, Francis Watson, and Walter Moberly. For a good introductory survey of the movement, see Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice* (Grand Rapids: Baker, 2008). For a good introduction of TIS in Bahasa Indonesia, see Carmia Margaret, "Theological Interpretation of the Scripture and Theological Presuppositions Behind It," *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* vol. 18, no. 2 (Desember 2019): 141–160. <https://ojs.seabs.ac.id/index.php/Veritas/article/view/330>.

- _____. "Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis, Volume 1." Translated by John King. Christian Classics Ethereal Library, n.d. <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom01/calcom01.xxii.i.html>.
- _____. "Commentaries on the Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians." Translated by John Pringle. Christian Classics Ethereal Library, n.d. <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom40/calcom40.ix.ii.html>.
- _____. "Commentaries on the Twelve Minor Prophets, Volume 5: Zechariah, Malachi." Translated by John Owen. Christian Classics Ethereal Library, n.d. <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom30/calcom30.iii.ii.vii.html>.
- _____. "Commentary on Leviticus - Calvin's Commentary on the Bible." StudyLight.org, n.d. <http://www.studylight.org/commentaries/cal/leviticus-18.html>.
- _____. "Commentary on the Book of the Prophet Isaiah, Volume 1." Translated by William Pringle. Christian Classics Ethereal Library, n.d. <https://ccel.org/ccel/calvin/calcom13/calcom13.ix.i.html>.
- DeVries, Dawn. "Calvin's Preaching." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, edited by Donald K. McKim. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Frei, Hans. "The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?" In *The Bible and the Narrative Tradition*, edited by F. McConnell, 117–52. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Fullerton, Kemper. *Prophecy and Authority: A Study in the History of the Doctrine and Interpretation of Scripture*. New York: Macmillan, 1919.
- Hansen, Gary Neal. *John Calvin and the Non-Literal Interpretation of Scripture*. Ann. Arbour: UMI Dissertation Services, 2000.
- Holder, R. Ward. *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries*. Boston: Brill, 2006.
- Kannengiesser, Charles. *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*. Bible in Ancient Christianity, v. 1. Leiden: Brill, 2004.
- Kraeling, Emil Gottlieb Heinrich. *The Old Testament since the Reformation*. London: Lutterworth, 1955.
- Margaret, Carmia. "Theological Interpretation of the Scripture and Theological Presuppositions Behind It." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 2 (December 2, 2019): 141–160.

Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*. Vol. 2. Grand Rapids: Baker, 2003.

_____. "The Hermeneutic of Promise and Fulfillment in Calvin's Exegesis of the Old Testament Prophecies of the Kingdom." In *The Bible in the Sixteenth Century*, edited by David C. Steinmetz. Durham: Duke University Press, 1990.

Opitz, Peter. "Scripture." In *The Calvin Handbook*, edited by Herman J. Selderhuis. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Puckett, David Lee. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

Steinmetz, David. *Calvin in Context*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Thompson, John L. "Calvin as Biblical Interpreter." In *The Cambridge Companion to John Calvin*, edited by Donald K. McKim. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Treier, Daniel J. *Introducing Theological Interpretation of Scripture: Recovering a Christian Practice*. Grand Rapids: Baker, 2008.

Wilson, Paul Scott. "Reformed Preaching and the Conundrum of Calvin's Example." *Toronto Journal of Theology* Supplement 1 (2010): 65–80.

Bab 5

Determinisme Ilahi Calvinis, Kehendak Bebas, dan Problem Pencipta Dosa

Thio Christian Sulistio & Wilson Jeremiah

PENDAHULUAN

Calvinisme merupakan aliran teologi Protestan yang telah hadir kurang lebih empat ratus tahun di Indonesia melalui Serikat Dagang Hindia Timur (VOC), lembaga-lembaga pekabaran Injil lintas gereja, serta lembaga pekabaran Injil dari gereja-gereja Calvinis dari Eropa. Meskipun sudah lama berada di Indonesia namun Calvinisme bukan satu-satunya aliran teologi yang berkembang di Indonesia. Di samping Calvinisme di Indonesia kita dapat menemukan aliran teologi Kristen lain seperti Lutheran, Methodis, Baptis, Pentakosta-Kharismatik, dan Anabaptis.¹ Di dalam perkembangannya interaksi di antara aliran-aliran teologi tersebut menjadi tidak terhindarkan. Interaksi yang berupa kritik, apresiasi, klarifikasi, dan pembelaan sering kali terjadi. Marlon Lahope, seorang penganut teologi Arminianisme, memberikan klarifikasi terhadap kesalahpahaman orang-orang Calvinis terhadap Arminianisme di dalam artikelnya yang berjudul "Arminius, Arminian, dan Kaum Injili: Sebuah Klarifikasi."²

¹Agustinus M. L. Batlajery, "Tantangan Gereja-Gereja Calvinis di Indonesia," dalam *James Haire Orang Halmahera dari Negeri Seberang: Buku Penghormatan 70 Tahun Prof. James Haire*, ed. Sirayandris Jitro Botara dan Arkipus Djurubasa (Jakarta: Gunung Mulia, 2016), 126.

²Marlon Lahope, "Arminius, Arminian, dan Kaum Injili: Sebuah Klarifikasi," *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 1 (2019): 13–29.

Lahope bukan hanya memberikan klarifikasi tetapi juga menyajikan alasan mengapa ia dan penganut teologi Arminian menolak Calvinisme yakni bahwa Calvinisme menyebabkan Allah menjadi sumber segala dosa. Di dalam teologi Calvinis, Allah menjadi penyebab dan pembuat dosa.³ Senada dengan kritikan tersebut adalah pandangan dari Roger Olson yang juga menjadi salah satu rujukan Lahope. Olson menyatakan bahwa konsep Calvinisme tentang providensia Allah menjadikan manusia tidak memiliki tanggung jawab moral atas kesalahan dan dosanya. Calvinisme yang memegang konsep providensia Allah yang berdaulat dan manusia bertanggung jawab atas dosanya seperti memegang dua konsep teologis yang berkontradiksi. Konsep providensia Allah Calvinis menjadikan Allah sebagai pencipta dosa.⁴ Olson menjelaskan: *“What one has to face is the question as to which side of this double-sided doctrine of God’s absolute, determining sovereignty and humans’ sole responsibility of evil to embrace. One cannot really embrace both without falling into contradiction.”*⁵

Secara ringkas problem yang diajukan oleh kedua penulis Arminian tersebut adalah, apakah konsep kedaulatan Allah Calvinisme dan tanggung jawab moral manusia membawa kepada konsep teologis yang berkontradiksi? Kedua, apakah konsep providensia Calvinis menjadikan Allah sebagai pencipta dosa (*author of sin*)?

Untuk menjawab kedua problem tersebut penulis akan menggunakan metode riset literatur baik literatur primer yakni Alkitab sebagai Kitab Suci orang Kristen dan juga sumber-sumber kedua

³Lahope, “Arminius, Arminian, dan Kaum Injili,” 22.

⁴Roger E. Olson, *Against Calvinism* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 108, Google Play Book.

⁵Olson, *Against Calvinism*, 108.

di dalam tulisan-tulisan teologi sistematika teolog-teolog Calvinis yang relevan. Melalui metode riset literatur tersebut penulis pertama-tama akan memaparkan determinisme ilahi Calvinis, kemudian kompatibilisme antara determinisme ilahi Calvinis dengan tanggung jawab manusia dan setelah itu akan menjawab pertanyaan apakah Calvinisme menjadikan Allah sebagai pencipta dosa.

DETERMINISME ILAHI CALVINISME

Calvinisme merupakan aliran teologi yang banyak dipengaruhi oleh teologi John Calvin serta menekankan kedaulatan Allah di dalam segala bidang baik di dalam providensia Allah terhadap alam semesta maupun di dalam keselamatan umat manusia. Berkaitan dengan providensia Allah terhadap alam semesta, Calvinisme berpendapat bahwa segala sesuatu yang terjadi di dalam alam semesta ini terjadi karena kehendak Allah. Pandangan ini disebut sebagai determinisme teologis (*theological determinism*) atau determinisme ilahi (*divine determinism*). Determinisme ilahi dapat didefinisikan sebagai: *"the view that everything that takes place in the creation is ultimately determined solely by the decree of God."*⁶ Pandangan ini menekankan bahwa segala sesuatu yang di dalam dunia ciptaan pada akhirnya ditentukan semata karena ketetapan kehendak Allah. Pandangan ini lebih tepatnya dapat didefinisikan sebagai: *"(1) the facts about God's will entail every other contingent fact, and (2) the facts about God's will are explanatory prior to every other contingent fact."*⁷ Definisi ini hendak menyatakan bahwa segala fakta yang bersifat kontingen memiliki penentu akhir dan penjelasan akhir di dalam

⁶James N. Anderson, "Calvinism and the First Sin," dalam *Calvinism and the Problem of Evil*, ed. David E. Alexander dan Daniel M. Johnson (Eugene: Pickwick, 2016), 202.

⁷Heath White, *Fate and Free Will* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2020), 6.

Allah dan kehendak-Nya. Di dalam pandangan determinisme ilahi, Allah dan kehendak-Nyalah yang merupakan penentu akhir segala sesuatu yang terjadi, termasuk segala tindakan manusia, entah itu baik maupun jahat. Lebih lanjut lagi, segala penjelasan mengenai mengapa manusia bertindak dan berbuat sesuatu dan mengapa segala sesuatu terjadi pada akhirnya dapat ditemukan di dalam Allah dan ketetapan kehendak-Nya yang ada sebelum semua peristiwa tersebut.

Pandangan determinisme ilahi memiliki payung besar yang menaunginya di dalam pandangan determinisme. Determinisme itu sendiri adalah sebuah pandangan yang menyatakan bahwa jika semua kondisi dan syarat yang dibutuhkan untuk terjadinya sebuah peristiwa terpenuhi, maka peristiwa tersebut pasti akan terjadi. Heath White menjelaskan: "*it must be the case that, given these facts or events over here, some other fact obtains or event occurs over there.*"⁸ Di dalam definisi ini ada tiga faktor terkait pandangan determinisme, yakni: (1) faktor-faktor penentu yang berupa kondisi, fakta, peristiwa yang ada sebelumnya; (2) faktor-faktor yang ditentukan yang dapat berupa kondisi, fakta, dan peristiwa; serta (3) keharusan yang memestikan faktor yang ditentukan terjadi. Keharusan di sini adalah keharusan kondisional atau bersyarat (*conditional necessity*) yang berarti hanya jika kondisi atau fakta-fakta telah cukup memadai maka peristiwa atau fakta lain pasti akan terjadi. Ketiga faktor inilah yang akan menentukan determinisme jenis apa yang akan dikembangkan. Determinisme fisik atau material (*physical/ material determinism*) berpendapat bahwa setiap peristiwa—termasuk keputusan dan tindakan manusia—ditentukan oleh peristiwa-peristiwa yang bersifat material atau fisik disertai dengan hukum-hukum alam yang ada sebelumnya. Di dalam pandangan ini faktor penentu

⁸White, *Fate and Free Will*, 4; penekanan sesuai aslinya.

adalah keadaan material atau fisik dari alam semesta ini dan faktor yang ditentukan adalah keadaan material lain di dunia ini, sedangkan keharusannya ditimbulkan dari hukum-hukum alam yang bekerja pada keadaan material tersebut. Pandangan determinisme nomologis (*nomological determinism*) atau determinisme kausal (*causal determinism*), yang merupakan pandangan yang lebih luas dari determinisme fisik, beranggapan bahwa fakta-fakta dan peristiwa-peristiwa yang ada bersamaan dengan hukum-hukum yang bekerja di alam semesta ini akan menentukan fakta-fakta dan peristiwa-peristiwa berikutnya. Perbedaan determinisme kausal ini terdapat pada faktor penentu serta faktor yang ditentukan lebih luas dari hanya sekadar peristiwa fisik atau material saja, dan hukum-hukum alam di sini bukan hanya hukum fisika saja tetapi dapat juga merupakan hukum psikologis atau mental.⁹

Determinisme ilahi yang dianut Calvinis berbeda dengan kedua determinisme di atas. Di dalam pandangan determinisme ilahi faktor penentu adalah ketetapan kehendak Allah yang berpadanan dengan natur dan sifat-sifat Allah. Faktor yang ditentukan adalah segala fakta dan peristiwa di dalam dunia ciptaan Allah. Sedangkan keharusannya adalah keharusan metafisika (*metaphysical necessity*) dalam pengertian jika ada kondisi atau fakta tertentu maka peristiwa atau fakta lain pasti terjadi atau harus ada.¹⁰ Ini sama dengan keharusan bersyarat (*conditional necessity*) di mana sebuah kondisi terpenuhi lebih dahulu maka kondisi atau peristiwa lain pasti akan terjadi. Perbedaan lain adalah Allah dapat bekerja melalui penyebab-penyebab di dalam alam ciptaan Tuhan atau dapat juga melakukan tindakan secara langsung melalui Teofani, inkarnasi Anak Allah atau mukjizat. Determi-

⁹Anderson, "Calvinism and the First Sin," 205.

¹⁰Peter Furlong, *The Challenge of Divine Determinism: A Philosophical Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 16.

nisme ilahi bersifat menyeluruh dalam pengertian ketetapan kehendak Allah bekerja atas segala kondisi dan peristiwa yang terjadi di dalam dunia ciptaan Tuhan. Oleh karena itu tidak ada fakta atau peristiwa yang tidak memiliki penjelasan di dalam rencana dan ketetapan kehendak Allah, termasuk kejahatan natural dan moral manusia. Artinya, tidak ada peristiwa di alam ciptaan Tuhan yang tidak diakibatkan oleh kehendak Allah. Sekalipun demikian, pandangan determinisme ilahi Calvinisme tidak mengakui bahwa Allah merupakan satu-satunya agen pelaku dari semua peristiwa, fakta, dan kondisi serta tidak ada agen-agen pelaku yang lain seperti manusia. Agen-agen pelaku lain seperti manusia juga bertindak dan menunjukkan bahwa kehendak mereka juga terlaksana dan efektif. Determinisme ilahi juga tidak mengakui bahwa Allah dan kehendak-Nya adalah agen pelaku langsung (*immediate cause*) atau penyebab efisien (*efficient cause*) dari semua fakta dan peristiwa. Determinisme ilahi mengakui bahwa Allah dan kehendak-Nya merupakan penyebab akhir yang cukup (*ultimate sufficient cause*) dari semua peristiwa dan fakta.

Pertanyaan yang berikutnya adalah determinisme ilahi macam apakah determinisme Calvinis ini? Bagaimana mekanisme penentuan Allah terhadap segala sesuatu yang ada di dalam alam ciptaan Allah ini? Determinisme Calvinis mengakui adanya pelbagai pandangan tentang bagaimana kehendak Allah menentukan peristiwa dan tindakan manusia. Pandangan penulis adalah determinisme ilahi Calvinis mengakui adanya kausalitas di dalam determinisme ilahi.¹¹ Pada setiap peristiwa dan fakta yang ter-

¹¹Pandangan ini dapat disebut juga determinisme kausalitas ilahi (*divine causal determinism*). Pandangan yang penulis anut ini berbeda dengan pandangan determinisme ilahi yang bersifat nonkausalitas ilahi (*divine non-causal determinism*) yang dianut oleh, misalnya, Hugh McCann. Determinisme ilahi nonkausalitas ini adalah pandangan yang menjelaskan bahwa semua peristiwa dan tindakan manusia tidak dapat dijelaskan sepenuhnya hanya berdasar ran-

jadi, Allah adalah penyebab akhir yang cukup bagi setiap peristiwa dan fakta tersebut. Namun bagaimana kita memahami kausalitas Allah atau Allah sebagai penyebab segala sesuatu ini? Bagaimana mekanisme kausalitas Allah ini bekerja? Penulis hanya akan menggunakan pengertian umum bahwa sebab adalah hal-hal yang menjadikan timbulnya sesuatu sedangkan penyebab adalah hal-hal yang mendatangkan atau memunculkan adanya hal-hal atau fakta-fakta yang lain. Jika kita mengatakan bahwa Allah menyebabkan sesuatu berarti bahwa Allah dan ketetapan kehendak-Nyalah yang mendatangkan atau menimbulkan adanya sesuatu. Karena perbedaan antara Pencipta dan ciptaan maka kausalitas Allah ini berbeda dengan kausalitas di dalam alam ciptaan Tuhan (*intramundane causation*). Kausalitas Allah bersifat transenden karena itu berada di atas ruang dan waktu sehingga berbeda dengan kausalitas di alam ciptaan Tuhan yang bersifat temporal dan di dalam ruang dan waktu. Kausalitas Allah ini juga merupakan penyebab utama (*primary cause*) dan bukan penyebab kedua (*secondary cause*) yang ada di dalam alam ciptaan seperti manusia sebagai agen pelaku moral.

Perbedaan kausalitas Allah dengan kausalitas manusia dan kausalitas di dalam alam ciptaan menjadikan determinisme ilahi Calvinis tidak dapat menerima determinisme ilahi model deisme atau determinisme ilahi model domino.¹² Di dalam pandangan ini kausalitas Allah dan kausalitas manusia dan alam bersifat sejajar seperti sebuah domino yang tersusun dan berhubungan

tai sebab akibat di alam ciptaan bersama dengan hukum-hukum alam tetapi ditentukan oleh alasan (*reason*) dari Allah yang bersifat teleologis di dalam peristiwa dan diri manusia. Lihat Hugh McCann, *Creation and the Sovereignty of God* (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 97–108. Pandangan nonkausalitas ini kompatibel dengan pandangan determinisme Calvinis.

¹²Anderson, "Calvinism and the First Sin," 208; White, *Fate and Free Will*, 20. Furlong mengatakan bahwa pandangan ini dianut oleh Jonathan Edwards dan menyebutnya sebagai determinisme ilahi Edwardsian, lih. Furlong, *The Challenge of Divine Determinism*, 29.

satu dengan yang lain sehingga ketika domino pertama dijatuhkan maka ia akan menjatuhkan domino yang lain begitu seterusnya. Allah hanya menjadi penyebab pertama yang menyebabkan kondisi awal dari alam semesta dan setelah itu membiarkan alam semesta bekerja sesuai dengan hukum sebab akibat di dalam alam ciptaan ini. Model determinisme ini dapat terlihat seperti gambar berikut ini di mana simbol “→” berarti “penyebab”:¹³

Allah → Peristiwa 1 → Peristiwa 2 → Peristiwa 3 → Peristiwa 4

Problem pandangan ini adalah menjadikan kausalitas Allah sejajar dengan kausalitas alam dan manusia di dalam alam ciptaan dan mengabaikan kausalitas Allah yang bersifat transenden dan kausalitas Allah sebagai Pencipta dan juga Penopang alam semesta.

Mengikuti pandangan James N. Anderson, model determinisme yang diusung oleh penulis adalah determinisme ilahi model pengarang (*authorial divine determinism*) atau dapat juga disebut determinisme ilahi primer (*primary divine determinism*).¹⁴ Di dalam model ini, kausalitas Allah atas segala sesuatu yang ada di dalam alam ciptaan menyerupai kausalitas seorang pengarang novel terhadap segala sesuatu di dalam dunia ciptaan pengarang tersebut yang ada di dalam novelnya. Pengarang menentukan segala sesuatu yang terjadi dan ada di dalam novel tersebut, ia menciptakan kondisi awal novel tersebut, mengisinya dengan tokoh-tokoh serta membentuk tokoh-tokoh tersebut dengan kepribadiannya masing-masing. Pengarang juga memberikan

¹³Anderson, “Calvinism and the First Sin,” 208.

¹⁴Anderson, “Calvinism and the First Sin,” 208; Furlong, *The Challenge of Divine Determinism*, 32. Pandangan ini juga dianut oleh, misalnya, John M. Frame, *The Doctrine of God* (Phillipsburg: P&R, 2002), 156–158; White, *Fate and Free Will*, 20.

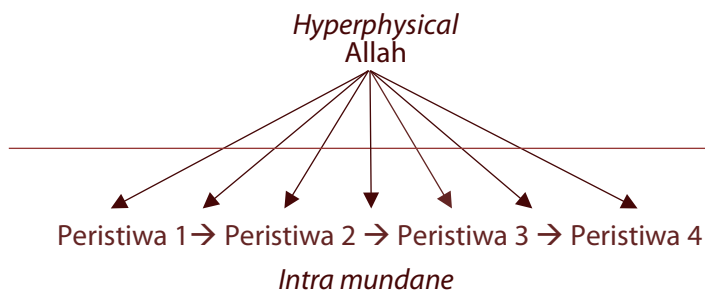
kepada tokoh-tokoh tersebut kemampuan kausalitas dan juga konteks kehidupan mereka masing-masing. Tokoh-tokoh tersebut ada yang baik dan buruk secara moral. Meskipun pengarang tidak menyetujui tindakan moral yang jahat dari tokoh dalam novel akan tetapi kehadirannya dimasukkan oleh pengarang untuk kepentingan dari narasi di dalam novel tersebut. Pengarang menentukan tindakan kejahatan yang terjadi di dalam novel yang ia ciptakan meskipun ia secara moral tidak menyetujui kejahatan yang dilakukan tokoh di dalam novelnya.

Determinisme ilahi model pengarang ini menunjukkan bahwa, **pertama**, ada perbedaan kausalitas antara Allah dan kausalitas di dalam alam baik oleh manusia maupun fakta atau peristiwa di dalam alam ciptaan, sama seperti kausalitas pengarang dengan kausalitas tokoh-tokoh di dalam novel. Pengarang tidak berada dan tidak bertindak di dalam dunia novelnya. Allah berada di dalam kekekalan sedangkan manusia dan alam ciptaan berada di dalam garis yang memiliki urutan waktu. Ini menyebabkan kausalitas Allah bersifat transenden yakni berada di luar sejarah dunia dan manusia. Allah dapat menjadi penyebab imanen atau langsung yakni ketika Ia melakukan mukjizat, Teofani, dan inkarnasi di dalam sejarah manusia. Dengan hadir di dalam sejarah manusia sebagai pelaku dan penyebab imanen atau langsung maka Allah dapat menyebabkan sesuatu di dalam alam ciptaan-Nya.

Kedua, kausalitas Allah menciptakan apa yang tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*) dan menopang segala sesuatu yang ada dengan firman-Nya (Ibr. 1:3). Segala sesuatu tetap ada dan dapat berfungsi sesuai dengan naturnya masing-masing adalah karena topangan tangan Tuhan. Bahkan ketika manusia melakukan dosa, Allah juga yang menciptakan, menopang, dan memberi hidup kepada manusia berdosa tersebut sehingga ia dapat berbuat dosa. Manusia tidak dapat menjalankan kausalitas dengan

menyebabkan yang tidak ada menjadi ada. Manusia hanya dapat menjadi penyebab dari apa yang sudah ada.

Ketiga, determinisme ilahi ini tidak mengakui bahwa Allah merupakan satu-satunya agen pelaku di dalam sejarah umat manusia, atau bahwa semua peristiwa dan fakta disebabkan langsung oleh Allah dan tidak ada penyebab kedua yang bekerja.¹⁵ Determinisme ini mengakui adanya penyebab-penyebab kedua di dalam alam ciptaan Tuhan yang juga efektif di dalam menghasilkan sebuah akibat. Determinisme ilahi bekerja sesuai dengan natur dari manusia dan semua fakta alam yang ada serta tidak bertentangan dengan natur dari penyebab kedua di dalam alam ciptaan Tuhan ini. Gambar berikut ini dapat mewakili pandangan determinisme ilahi model pengarang:¹⁶



Determinisme ilahi Calvinis dapat menyatakan bahwa Allah menyebabkan manusia ada dan menyebabkan manusia tetap ada dan hidup (Kis. 17:28). Allah juga yang menyebabkan manusia memiliki kuasa kausalitas yang efektif. Allah menyebabkan ma-

¹⁵Pandangan ini disebut juga sebagai okasionalisme (*occasionalism*) yang dianut pemikir Islam abad pertengahan serta pemikir Prancis modern periode awal. Sukjae Lee, "Occasionalism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/> (diakses 24 November 2021).

¹⁶Gambar ini adalah modifikasi gambar yang diberikan oleh James N. Anderson, lih. Anderson, "Calvinism and the First Sin," 209.

nusia sanggup menyebabkan sebuah peristiwa atau lebih tepatnya ia menyebabkan peristiwa manusia menyebabkan peristiwa. Semua kausalitas Allah ini harus dipahami secara transenden dan sebagai penyebab pertama yang tidak sejajar dengan manusia. Kita juga perlu memperhatikan adanya ketidaksamaan antara pengarang novel dengan Allah. Ketidaksamaannya adalah bahwa dunia novel tidak ada dalam dunia nyata sementara dunia yang diciptakan Allah adalah dunia aktual kita.

KOMPATIBILISME CALVINIS

Keberatan umum pertama terhadap determinisme Calvinis adalah bahwa memercayai kedaulatan Allah yang absolut dalam ketetapan-Nya atas segala sesuatu berkontradiksi dengan kehendak bebas manusia. Lebih lanjut, keberatan tersebut mengasumsikan bahwa jika manusia tidak memiliki kehendak bebas, berarti manusia tidak bertanggung jawab secara moral atas perbuatannya. Dengan demikian, tidaklah adil jika Allah kemudian menghukum manusia yang berbuat dosa, karena sesungguhnya Allah yang menetapkan segala sesuatu yang terjadi di dunia ini. Kaum non-Calvinis (mis. Arminian, Molinist, teistik terbuka) biasanya memilih pandangan libertarianisme atau inkompatibilisme terkait kehendak bebas manusia.¹⁷ Tetapi pandangan kelompok libertarian atau inkompatibilis tidak seragam berkaitan dengan syarat apakah yang dibutuhkan seseorang untuk dapat dikatakan memiliki kehendak bebas dan tanggung jawab moral. Dua tipe libertarianisme yang umum dipahami oleh para filsuf adalah (1) libertarianisme kelonggaran (*leeway libertarianism*) yang mengajarkan bahwa seseorang memiliki kehendak bebas jika ia memiliki kemungkinan alternatif (*alternative possibilities*) dalam melakukan suatu tindakan pada waktu dan kondisi tertentu.

¹⁷Untuk pembahasan lebih lanjut, lih. Kevin Timpe, *Free Will in Philosophical Theology* (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 6–12.

Sedangkan, (2) libertarianisme sumber (*sourcehood libertarianism*) mengajarkan bahwa seseorang yang memiliki kehendak bebas adalah seseorang yang setiap tindakannya bersumber hanya dari dirinya sendiri secara ultimat tanpa pengaruh eksternal apa pun yang dapat mengontrol tindakannya. Namun, menurut hemat penulis, seorang Calvinis tidak bisa mengadopsi kedua tipe libertarianisme ini dan menyelaraskannya dengan butir-butir pengajaran Reformed terkait penetapan dan pemeliharaan Allah.¹⁸ Jika demikian, tanggapan apa yang dapat diberikan oleh seorang Calvinis terhadap keberatan pertama ini?

Pertama-tama, para penganut determinisme Calvinis dapat merespons dengan menunjukkan bahwa pandangan-pandangan non-Calvinis yang juga libertarian sedikit banyak memiliki problem yang tidak jauh berbeda dengan yang Calvinis, karena mereka pun memercayai kedaulatan dan pemeliharaan Allah atas dunia ini. Sekalipun tidak sepenuhnya identik dengan Calvinisme, Yakobus Arminius sendiri misalnya mengajarkan bahwa Allah senantiasa “menopang, meregulasi, menyetir, dan mengatur segala sesuatu,” dan baginya “tidak ada hal yang terjadi

¹⁸Dalam hal ini penulis tidak sepakat dengan Oliver Crisp yang mengusulkan bahwa seorang Calvinis dapat memeluk libertarianisme secara koheren, lihat *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology* (Minneapolis: Fortress, 2014), bab 3. Untuk respons terhadap pandangan Crisp, lih. James N. Anderson and Paul Manata, “Determined to Come Most Freely: Some Challenges for Libertarian Calvinism,” *Journal of Reformed Theology* 11 (2017): 272–297; Michael Patrick Preciado, *A Reformed View of Freedom: The Compatibility of Guidance Control and Reformed Theology* (Eugene: Pickwick, 2019), 72–108. Penting untuk dicatat bahwa determinisme (ilahi) tidak selalu mengasumsikan kompatibilisme (Calvinis) atau sebaliknya. Misalnya, Derk Pereboom, *Living without Free Will* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Pereboom merupakan seorang filsuf yang berpandangan bahwa kehendak bebas manusia tidak eksis atau hanyalah sebuah ilusi. Jelas pandangan Pereboom ini bukanlah opsi yang tepat untuk Calvinisme, lih. “Theological Determinism and the Relationship with God,” dalam *Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*, ed. Hugh J. McCann (New York: Oxford University Press, 2017), 201–220.

secara kebetulan dan tidak sengaja," termasuk kehendak bebas dan tindakan setiap manusia yang rasional.¹⁹ Dengan kata lain, kaum Arminian (termasuk non-Calvinis lainnya) perlu memberikan penjelasan yang koheren mengenai bagaimana kedaulatan Allah yang sedemikian dapat diselaraskan dengan kehendak bebas manusia yang libertarian.

Kedua, jalan yang lebih memungkinkan bagi seorang Calvinis adalah memilih untuk mempertahankan pandangan yang sering disebut di dalam literatur filsafat sebagai *kompatibilisme* yang mengajarkan bahwa determinisme (ilahi) kompatibel dengan kehendak bebas dan tanggung jawab manusia.²⁰ Kompatibilisme memahami kehendak bebas manusia sebagai "*being able to act according to one's desires and values.*"²¹ Lebih lanjut, seseorang, katakanlah *M*, dikatakan memiliki kehendak bebas dan bertanggung jawab secara moral atas tindakan *T* jika (1) *M* melakukan *T* dengan alasan-alasan yang (2) *M* pandang cukup baik

¹⁹Sebagaimana dikutip oleh Keith D. Stanglin dan Thomas H. McCall, *Jacob Arminius: Theologian of Grace* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 96. William J. Wainwright berpendapat bahwa kaum Arminian sejatinya tidak memiliki jalan keluar yang lebih baik dari para determinis ilahi dalam isu ini, lih. "Theological Determinism and the Problem of Evil: Are Arminians Any Better Off?" *International Journal of Philosophy of Religion* 50 (2001): 81–96.

²⁰Menurut Richard A. Muller, *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017); Muller, "Neither Libertarian Nor Compatibilist: A Response to Paul Helm," *Journal of Reformed Theology* 13, no. 3–4 (2019): 267–86, istilah "kompatibilisme" sebagaimana dipahami dalam filsafat kontemporer tidak akurat menggambarkan pandangan Calvinis maupun banyak dari teolog Reformed mengenai keselarasan antara kedaulatan Allah dan kehendak bebas manusia. Namun, penulis merasa yang dipersoalkan Muller sejatinya berakhir pada level terminologi, sebab kompatibilisme Calvinis yang dipertahankan di sini berbeda dengan yang Muller tolak. Untuk pandangan yang membantah argumen Muller, lih. Paul Helm, "Francis Turretin and Jonathan Edwards on Compatibilism," *Journal of Reformed Theology* 12, no. 4 (October 2018): 335–355; Helm, *Reforming Free Will: A Conversation on the History of Reformed Views* (Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 2020).

²¹Steven B. Cowan, "Freedom Is Compatible with Determinism," dalam *Problems in Epistemology and Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates*, ed. Steven B. Cowan (London: Bloomsbury Academic, 2020), 329.

sehingga melampaui alasan-alasan untuk melakukan non- T , dan (3) sistem penilaian (*value system*) yang digunakan M untuk berpikir serta bertindak demikian adalah miliknya sendiri.²² Definisi kehendak bebas dan tanggung jawab manusia seperti ini kompatibel dengan determinisme ilahi yang menetapkan tindakan T dari seseorang M , karena M tetap dianggap bebas dan bertanggung jawab atas T sekalipun T tidak bersumber dari dirinya sendiri secara ultimat dan sekalipun tidak adanya kemungkinan alternatif untuk bertindak non- T . Dengan kata lain, kedaulatan absolut Allah yang menetapkan segala sesuatu yang terjadi di dunia ini tidak berkontradiksi dengan kehendak bebas manusia ciptaan-Nya.

Sebagai contoh, dalam skema Calvinisme, keselamatan murni adalah anugerah dari Tuhan dan sama sekali tidak melibatkan usaha atau perbuatan baik manusia (Ef. 2:8–9). Lebih dalam lagi, manusia yang telah mati dalam dosa tidak mampu memilih untuk mendekat dan bertobat kepada Allah (Ef. 2:1–3), sehingga dibutuhkan karya Roh Kudus dalam meregenerasi atau melahirbarukan manusia (Yoh. 3:5; Tit. 3:5). Ajaran ini lebih cocok dengan kompatibilisme yang mengajarkan bahwa kebebasan untuk memilih itu ditentukan oleh natur manusia yang memiliki pikiran dan kehendak, serta manusia tetap bertanggung jawab secara moral sekalipun tindakannya untuk bertobat dan memilih Yesus telah ditetapkan Allah sebelumnya, dan tidak berasal dari dirinya sendiri secara ultimat sebagaimana ditegaskan oleh libertarianisme. Sejauh seseorang yang telah dilahirbarukan itu bertindak dengan akal sehat (yang telah dicelikkan), dengan langkah-langkah yang sesuai dengan hasrat terdalamnya (yang telah disucikan), dan dengan sistem penilaian pribadinya (yang telah diperbarui) untuk memilih Yesus, maka pertobatannya

²²Diadaptasi dari Cowan, "Freedom Is Compatible with Determinism," 335.

yang diprakarsai oleh Roh Kudus sekalipun tidak menghilangkan kehendak bebas maupun tanggung jawab atas tindakannya tersebut.

Sekilas tampaknya kompatibilisme seperti di atas bertabrakan dengan intuisi kita sehari-hari yang cenderung lebih dekat dengan libertarianisme. Namun, tidak berarti bahwa kompatibilisme melulu dianggap tidak populer atau bahkan tidak diperhitungkan sama sekali oleh komunitas para filsuf kontemporer yang non-Kristen sekalipun. Misalnya, hasil survei yang dilakukan pada tahun 2020 oleh kelompok filsuf profesional (*Phil-Papers*) mengenai isu kehendak bebas menunjukkan bahwa lebih banyak yang menerima atau cenderung memilih kompatibilisme (62,33%) dibanding libertarianisme (12,7%).²³ Sekalipun ini tidak berarti sebuah isu yang kompleks mengenai kehendak bebas dapat dibereskan hanya dengan survei seperti demikian, hal ini menunjukkan bahwa kompatibilisme merupakan pandangan yang tidak *nyeleneh* atau bahkan abnormal yang tidak layak untuk dipertimbangkan.²⁴ Kemudian, dari sudut pandang teologi, kompatibilisme mengenai determinisme ilahi dengan kehendak bebas manusia justru memiliki kemampuan penjelasan (*explanatory power*) yang lebih dibanding libertarianisme. Sebagai contoh, David Alexander mendaftarkan setidaknya ada sepuluh doktrin Kristen yang tidak bisa dijelaskan oleh libertarianisme secara koheren tetapi memungkinkan jika kompatibilisme itu

²³Hasil selengkapnya bisa diakses di <https://survey2020.philpeople.org>. Sebagai info tambahan, hasil survei di tahun 2009 sebelumnya juga menunjukkan tren yang sama (kompatibilisme = 59,08%; libertarianisme = 13,75%).

²⁴Bdk. temuan yang diangkat oleh Aku Visala, "How the Cognitive Sciences Might Contribute to the Theological Debate about Free Will," *Modern Theology* 37, no. 2 (2021): 362–382. Visala membahas mengenai hasil eksperimen yang dilakukan oleh Eddy Nahmias, "Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing," dalam *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd ed., ed. Robert Kane (Oxford: Oxford University Press, 2011), 555–576, guna menunjukkan bahwa intuisi kebanyakan orang, jika dianalisis lebih mendalam, justru lebih condong menerima kompatibilisme dibanding inkompatibilisme.

benar, antara lain: penciptaan dari ketiadaan, aseitas Allah, providensia Allah, kesempurnaan moral Allah, kebebasan dan prapengetahuan Allah, inspirasi Alkitab, dosa asal, inkarnasi Kristus, keselamatan, dan orang-orang kudus di surga.²⁵ Walaupun tidak semua aliran kekristenan menerima atau memiliki pemahaman yang sama terhadap sepuluh butir doktrinal tersebut, tetapi setidaknya keberadaan dari doktrin-doktrin tersebut cukup untuk membuat kaum libertarian untuk memikirkan ulang posisi mereka mengenai kehendak bebas manusia.

Kemungkinan besar pula kaum libertarian akan mencoba untuk meruntuhkan kompatibilisme Calvinis dengan memakai argumen-argumen filosofis yang biasa dipakai untuk menunjukkan kelemahan dari kompatibilisme. Misalnya, dua argumen yang sering kali dianggap sukses untuk meruntuhkan kompatibilisme adalah argumen konsekuensi (*consequence argument*) dan argumen manipulasi (*manipulation argument*).²⁶ Namun demikian, seorang Calvinis tentunya dapat merespons balik dengan argumen-argumen umum yang sering digunakan oleh kaum kompatibilis untuk meruntuhkan libertarianisme (atau inkompatibilis-

²⁵Untuk diskusi selengkapnya, lih. David E. Alexander, "Orthodoxy, Theological Determinism, and the Problem of Evil," dalam *Calvinism and the Problem of Evil*, ed. David E. Alexander dan Daniel M. Johnson (Eugene: Pickwick, 2016), 126–131. Untuk daftar yang mirip dengan Alexander, lih. Furlong, *The Challenge of Divine Determinism*, 18–26. Supaya jelas, Alexander dan Furlong tidak memaksudkan doktrin-doktrin yang mereka sebutkan sebagai "knock-down argument" yang dengan sendirinya membuktikan bahwa libertarianisme itu keliru. Penulis pun tidak memaksudkannya demikian, bahkan tidak sepenuhnya setuju dengan beberapa butir penjelasan dari Alexander maupun Furlong. Namun, sedikitnya penulis berkeyakinan bahwa beberapa butir doktrin Kristen di atas merupakan argumen kumulatif yang mengurangi kemungkinan bahwa libertarianisme itu benar.

²⁶Untuk argumen konsekuensi, lih. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon, 1983), dan untuk argumen manipulasi, lih. Pereboom, *Living without Free Will*; Katherin A. Rogers, "The Divine Controller Argument for Incompatibilism," *Faith and Philosophy* 29, no. 3 (2012), 275–294.

me) yang juga tidak *kaleng-kaleng*.²⁷ Lagi pula, kita tidak boleh melupakan bahwa yang sedang dibahas di sini adalah determinisme *ilahi* yang mengasumsikan perbedaan yang ketat antara Pencipta dan ciptaan, sehingga kompatibilisme di sini perlu dipahami pula secara *teologis*.²⁸ Sebagaimana ditegaskan sebelumnya, determinisme dan kompatibilisme Calvinis mengasumsikan model pengarang dan bukan model domino, sehingga kita tidak bisa serta-merta memakai argumen-argumen filosofis pada umumnya untuk meruntuhkan kompatibilisme Calvinis.

PROBLEM PENCIPTA DOSA

Calvinisme mendapatkan tuduhan bahwa konsep determinisme ilahi yang diusungnya menjadikan Allah sebagai pencipta dosa. Jika Allah menetapkan segala sesuatu yang terjadi, termasuk dosa manusia, maka ketetapan Allah ini menyebabkan dosa-dosa manusia terjadi dan oleh sebab itu bertanggung jawab atas dosa manusia dan layak dipersalahkan sebagai pencipta dosa.²⁹ Pro-

²⁷Misalnya, Furlong, *The Challenge of Divine Determinism*, 34-85; White, *Fate and Free Will*, 153-200; Michael McKenna, "Compatibilism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, terakhir di-update 26 November 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>.

²⁸Lih. pembahasan yang baik tentang kompatibilisme teologis dari Katherine Sonderegger, *Systematic Theology*, vol. 1, the Doctrine of God (Minneapolis: Fortress, 2015), 77-131.

²⁹Furlong, *The Challenge of Divine Determinism*, 86. Furlong menjelaskan bahwa konsep Allah sebagai pencipta dosa dapat dipahami dalam pengertian: (1) Allah menetapkan manusia sebagai pelaku etis untuk berdosa; (2) Allah menyebabkan manusia melakukan dosa-dosa; dan (3) Allah patut dipersalahkan atas dosa-dosa manusia berdasarkan penetapan Allah atas terjadinya dosa-dosa manusia. Para teolog Calvinis mengakui pengertian pertama bahwa Allah menetapkan segala sesuatu yang terjadi termasuk dosa manusia. Namun mereka berbeda pendapat mengenai pengertian kedua bahwa Allah menyebabkan manusia berdosa dan menolak pengertian ketiga bahwa Allah layak dipersalahkan atas dosa manusia (lih. *The Challenge of Divine Determinism*, 86-87). Problem Allah sebagai pencipta dosa ini juga perlu dibedakan dengan problem penderitaan akibat kejahatan atau secara umum disebut problem kejahatan meskipun keduanya terkait erat. Problem Allah sebagai pencipta dosa berkaitan dengan masalah ketetapan kehendak Allah di dalam providensia Allah

blem Allah sebagai pencipta dosa di dalam teologi Calvinisme ini sebenarnya bukan merupakan problem yang tunggal tetapi dapat diuraikan lagi menjadi beberapa problem yang berkaitan. **Pertama**, Allah menyebabkan dosa dan memiliki intensi (*intention*) untuk menyebabkan dosa. Problem **kedua** berkaitan dengan keinginan (*desire*) Allah untuk menyebabkan dosa. Di dalam teologi Calvinisme, Allah menjadi Allah yang menghendaki adanya dosa. Problem **ketiga** berkaitan dengan problem kasih Allah kepada semua orang: apakah Allah mengasihi semua orang jika Ia menetapkan sekelompok manusia melakukan dosa?³⁰ Calvinisme di dalam tradisinya dengan jelas menolak Allah sebagai pencipta dosa. Calvin, misalnya, mengatakan dengan jelas bahwa meski Allah menetapkan segala sesuatu yang terjadi tetapi Dia bukan pencipta dosa. Calvin mengatakan: *"If, then, an evil deed is thus to be estimated according to its end and object, it is fully manifest that God is not, nor can be, the author of sin!"*³¹ Pengakuan Iman Westminster juga mengatakan hal yang senada:

dan relasinya dengan kejahatan yang dilakukan manusia. Sedangkan problem kejahatan lebih berkaitan dengan masalah alasan-alasan yang membenarkan Allah yang Mahabaik dan Mahakuasa mengizinkan kejahatan masuk ke dalam dunia ini (lih. *The Challenge of Divine Determinism*, 107).

³⁰Daniel M. Johnson, "Calvinism and the Problem of Evil: A Map of the Territory," dalam *Calvinism and the Problem of Evil*, ed. David E. Alexander dan Daniel M. Johnson (Eugene: Pickwick, 2016), 25–38. Keinginan dan intensi merupakan dua hal yang berbeda. Intensi lebih terkait kepada tindakan yang dilakukan dengan kesengajaan sedangkan keinginan lebih berkaitan dengan sikap hati seseorang terhadap suatu hal. Di dalam kehidupan manusia kadang-kadang seseorang memiliki intensi untuk menghadirkan sesuatu yang tidak ia kehendaki atau sukai, seperti orang tua yang membawa anak untuk divaksin. Menyebabkan sakit pada anak karena vaksin adalah sesuatu yang orang tua tidak sukai tetapi orang tua tersebut dengan sengaja mendatangkan sakit akibat vaksinasi tersebut kepada anak-anaknya agar mereka memiliki kekebalan tubuh.

³¹John Calvin, *Calvin's Calvinism: Treatise on the Eternal Predestination of God and the Secret Providence of God*, terj. Henry Cole (Grand Rapids: Reformed Free, tanpa tahun), 303, lihat juga hal. 233.

*The almighty power, unsearchable wisdom, and infinite goodness of God so far manifest themselves in his providence, that it extendeth itself even to the first fall, and all other sins of angels and men; and that not by a bare permission, but such as hath joined with it a most wise and powerful bounding, and otherwise ordering, and governing of them, in a manifold dispensation, to his own holy ends; yet so, as the sinfulness thereof proceedeth only from the creature, and not from God, who, being most holy and righteous, neither is nor can be the author or approver of sin.*³²

Namun yang menjadi pertanyaan adalah, dalam pengertian seperti apa Allah bukan pencipta dosa? Di dalam bagian ini, penulis hanya akan menjawab problem pertama, yakni apakah Allah menyebabkan manusia berdosa dan memang memiliki intensi untuk menyebabkan manusia berdosa.

Di dalam tradisi determinisme teologis Calvinis ada dua macam jawaban terhadap problem pertama ini. **Pertama**, pandangan yang mengatakan bahwa Allah tidak menciptakan dosa ataupun memiliki intensi untuk menyebabkan manusia berdosa, oleh sebab itu Allah tidak bersalah atas kehadiran dosa yang dilakukan manusia. Pandangan ini disebut juga sebagai solusi kekurangan atau ketiadaan (*privation solution*) yang mendasarkan pandangan kepada konsep dosa sebagai ketiadaan atau kekurangan kebaikan, bukan sebagai sebuah substansi, ini adalah pandangan yang diambil dari pandangan Agustinus, Anselm dan Thomas Aquinas.³³ Konsep ini digunakan baik oleh Calvinis (misalnya Heath White) maupun W. Matthews Grant (seorang penganut

³²Westminster Confessions of Faith, 5.4.

³³W. Matthews Grant, *Free Will and God's Universal Causality* (London: Bloomsbury, 2019), 100; Furlong, *The Challenge of Divine Determinism*, 87–88.

Thomisme) untuk menunjukkan bahwa Allah bukan pencipta dosa dan tidak bermaksud menghadirkan dosa.³⁴

Pandangan ini berpendapat bahwa tindakan berdosa, yang merupakan kejahatan moral, terdiri dari dua komponen, yaitu tindakan atau aksi berdosa itu sendiri sebagai sebuah keberadaan dan kekurangan dari tindakan tersebut, yakni ketidaksesuaian dengan hukum-hukum Allah atau ketidakberfungsian manusia sesuai dengan tujuan dan fungsi manusia itu seharusnya. Tindakan berdosa merupakan sesuatu yang ada sedangkan ketidaksesuaian dengan hukum Allah, berbeda dengan tindakan berdosa, bukan merupakan sesuatu yang ada, ia bukan merupakan sebuah entitas yang ada. Ketidaksesuaian ini merupakan sebuah cacat dan kekurangan sesuatu tindakan yang seharusnya ada yang bersifat ketidakadaan atau nonentitas. Sebagai contoh, Allah membangkitkan di dalam diri seseorang keinginan untuk memiliki jam Rolex yang di dalam dirinya sendiri merupakan keinginan yang baik, namun Allah tidak menimbulkan di dalam diri orang tersebut belas kasihan kepada orang lain dan kemauan untuk menjaga barang milik orang lain. Sebagai hasilnya, orang tersebut bertindak mengambil jam Rolex milik orang lain. Allah menyebabkan orang tersebut memiliki keinginan memiliki jam Rolex tetapi Allah tidak menyebabkan dia memiliki kasih kepada orang lain. Jika dosa dipahami di dalam pengertian ini maka Allah memang menyebabkan manusia melakukan tindakan dosa (tindakan mencuri) itu sendiri, tetapi Allah tidak menyebabkan dosa dalam pengertian ketidaksesuaian dengan hukum-hukum Allah atau ketidakberfungsian sesuai dengan fungsinya.

³⁴Lihat Heath White, "Theological Determinism and the 'Authoring Sin' Objection," dalam *Calvinism and the Problem of Evil*, ed. David E. Alexander dan Daniel M. Johnson (Eugene: Pickwick, 2016), 78–95; White, *Fate and Free Will*, 296–306; Grant, *Free Will and God's Universal Causality*, 99–108.

Manusia dapat menyebabkan kekurangan ini jika ia meninggalkan tindakan-tindakan yang sesuai dengan hukum moral Allah dan bertindak tidak sesuai dengan fungsinya sebagai gambar dan rupa Allah.³⁵ Sebagai contoh, manusia yang mencuri Rolex tadi merupakan manusia yang memiliki kerinduan mempunyai jam Rolex dan juga memiliki kerinduan mengasihi orang lain. Tetapi seiring jalannya waktu ia meninggalkan kerinduan mengasihi orang lain dan menyebabkan kekurangan kasih kepada orang lain di dalam dirinya sendiri dan menyebabkan dia tidak berfungsi sebagaimana yang sesuai dengan hukum Allah, yakni mencuri. Allah tidak bertanggung jawab atas kekurangan kebaikan dan ketidakberfungsian seseorang sesuai dengan fungsinya sebagaimana mestinya manusia gambar Allah, karena Allah tidak terikat kepada kewajiban untuk selalu menyebabkan manusia berfungsi sebagaimana mestinya. Oleh karena itu Allah tidak bertanggung jawab secara moral karena ketiadaan kebaikan di dalam diri manusia tersebut. White menjelaskan: *"That God is not responsible (i.e., blameworthy) for evil follows from the claim that evils are mere privations of goods, together with the assumption that God has no duties or responsibilities to cause goods in his creatures."*³⁶

Allah juga tidak memiliki intensi untuk menghadirkan dosa di dalam dunia ini. Ada perbedaan yang jelas antara maksud atau intensi untuk menghadirkan dosa dengan melihat dosa sebagai konsekuensi dari sebuah tindakan yang baik. Memberikan obat penahan sakit tetapi memiliki efek yang memperpendek umur kepada seseorang yang menderita kesakitan adalah sebuah tindakan yang baik. Sedangkan memberikan obat penahan sakit

³⁵White, *Fate and Free Will*, 299–300.

³⁶White, *Fate and Free Will*, 301–302; penekanan sesuai aslinya. Lihat juga penjelasan Alexander bahwa Allah tidak memiliki kewajiban untuk menciptakan alam semesta dan membuat manusia selalu melakukan kebaikan, Alexander, "Orthodoxy, Theological Determinism, and the Problem of Evil," 138.

dengan tujuan untuk memperpendek hidup orang yang menderita sakit adalah tindakan pembunuhan. Allah di dalam penciptaan alam semesta tidak memiliki niat untuk menghadirkan dosa dan memakai dosa sebagai alat untuk tujuan yang lebih baik. Allah memiliki intensi yang baik di dalam penciptaan dan apa yang jahat dan dosa merupakan konsekuensi yang sudah diketahui oleh Allah sebelumnya sebagai akibat dari penciptaan yang baik. White menegaskan bahwa determinisme ilahi:

. . . holds, indeed, that God's will determines every other contingent fact. It does not follow, however, . . . that God intends every other contingent fact. All of what happens is a consequence, indeed a deterministic consequence, of God's action of primary causation, but not all of what happens need be an intended consequence . . . we should take the good aspects of creation to be the intended ones and the bad aspects of creation to be the merely foreseen ones.³⁷

Kedua, pandangan yang menyatakan bahwa memang Allah secara sengaja menyebabkan manusia berdosa namun natur dari kausalitas Allah ini berbeda dengan natur dari kausalitas manusia, sehingga tuduhan yang dapat diberikan kepada manusia jika dia menyebabkan manusia lain berdosa yakni sebagai pendosa tidak dapat diberikan kepada Allah. Fakta adanya perbedaan kualitatif antara Allah dan manusia menyebabkan adanya perbedaan antara kausalitas manusia dengan Allah. Perbedaan kualitatif ini juga memiliki dampak di dalam masalah moralitas antara manusia dan Allah. Ada hal-hal yang secara moral salah untuk dilakukan oleh manusia, tetapi tidak bersalah jika dilakukan oleh Allah. Allah adalah Pencipta alam semesta termasuk manusia. Ia pula yang memberikan kehidupan kepada umat manusia. John M. Frame menjelaskan:

³⁷White, *Fate and Free Will*, 304.

God is the absolute controller of, and authority over, nature and history. He is the lawgiver, and we receive his law. He is the head of the covenant; we are the servants. He has devised creation for his own glory; we seek his glory, rather than own. He makes us as the potter makes pots, for his own purposes. He has many rights and prerogatives we don't have.³⁸

Sebagai Pencipta dan Pengatur alam semesta Allah berhak untuk mencipta dan mencabut kehidupan manusia. Sebagai Penguasa dan Pemelihara alam Dia juga berhak untuk menata dan mengatur sejarah termasuk sejarah hidup manusia sesuai dengan rencana-Nya.

Allah juga berhak untuk menggunakan penalaran bahwa tujuan akhir membenarkan penggunaan cara tertentu karena di dalam diri Allah yang penuh hikmat, antara aturan moral dan tujuan akhir dari aturan tersebut terdapat kesesuaian.³⁹ Allah mampu mengalkulasi semua faktor dan keputusan yang ada untuk menghasilkan tujuan yang sesuai dengan rencana-Nya dan sesuai hukum-hukum yang Ia nyatakan kepada manusia. Dengan kata lain, kekudusan dan kebenaran Allah yang menjadi ukuran norma moral kita yang merupakan kehendak yang Ia nyatakan/ wahyukan tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan akhir Allah di dalam kemuliaan-Nya yang Ia telah tetapkan sebelum dunia diciptakan. Manusia memiliki keterbatasan di dalam hikmat dan pengetahuan sehingga manusia tidak dapat mengalkulasi dampak akhir dari tindakannya di dalam sejarah kehidupan umat manusia. Oleh karena itu manusia tidak berhak menggunakan penalaran tujuan membenarkan cara. Manusia juga tidak berhak menata dan mengatur kehidupan orang lain sesuai dengan ke-

³⁸Frame, *The Doctrine of God*, 180.

³⁹Johnson, "Calvinism and the Problem of Evil," 28. Penalaran ini disebut juga sebagai penalaran konsekuensialisme (*consequentialism*).

inginannya, juga tidak dapat memberi kehidupan dan mengambil kehidupan manusia lainnya.

Perbedaan kualitatif antara Allah dan manusia juga muncul di dalam masalah metafisik berkaitan dengan natur kausalitas Allah dan manusia. Karena perbedaan inilah maka evaluasi moral terhadap manusia tidak dapat secara otomatis dikenakan kepada Allah. Selain adanya perbedaan kualitatif, ada pula kesamaan antara kausalitas manusia dan Allah. Johnson menjelaskan konsep ini demikian: *"Then notice that, though God's action is disanalogous in important ways to both human doing and human allowing, it is at the same time analogous to both human doing (in some ways) and human allowing (in other ways)."*⁴⁰ Karena perbedaan kualitatif maka ada perbedaan level antara kausalitas manusia dan Allah. Kausalitas Allah adalah kausalitas transenden yang bekerja di dalam dunia *hyperphysical*. Kausalitas Allah tidak berada di dalam waktu dan tidak memerlukan lokasi atau ruang. Kausalitas Allah inilah yang menciptakan sesuatu yang tidak ada menjadi ada dan yang memelihara keberadaan alam semesta termasuk manusia serta mengarahkan segala ciptaan Allah kepada tujuan yang dikehendaki Allah. Kausalitas manusia bersifat imanen, yakni kausalitas yang bekerja di dalam ruang dan waktu, dan bekerja di dalam alam ciptaan Allah yang sudah ada dan tidak dapat menciptakan sesuatu yang tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Allah dapat menjadi penyebab imanen ketika Ia hadir di alam sejarah manusia dalam manifestasi yang bersifat fisik yang kelihatan (Teofani), dalam inkarnasi Anak Allah, dan ketika Ia melakukan mukjizat-Nya secara langsung di dalam sejarah.

⁴⁰Johnson, "Calvinism and the Problem of Evil," 29; penekanan oleh penulis aslinya.

Perbedaan metafisik kausalitas Allah dan manusia ini menyebabkan adanya perbedaan level antara kausalitas Allah dan manusia. Kausalitas Allah merupakan kausalitas yang memimpin dan utama, sedangkan kausalitas manusia ada di bawah kausalitas Allah dan merupakan penyebab kedua.⁴¹ Keduanya bekerja secara simultan (*concursum*) di dalam level atau dunia yang berbeda untuk menghasilkan sebuah tindakan, efek, atau sebuah peristiwa di dalam dunia ciptaan. Namun, keduanya juga dapat memiliki intensi yang berbeda di dalam sebuah tindakan atau peristiwa. Keduanya juga tidak bekerja sama dalam dunia yang sama seperti dua orang yang sama-sama mendorong sebuah benda ke sebuah tujuan. Penyebab yang transenden juga tidak meniadakan penyebab kedua, yakni manusia. Penyebab ilahi bekerja sesuai dengan natur manusia yang bebas dan tidak bertentangan dengan natur manusia. Sebaliknya, penyebab transenden bekerja bersamaan dengan "*the proper judgement of reason and the free disposition of the will*" dari manusia itu sendiri.⁴² Kausalitas Allah tidak bersifat memaksa seolah-olah manusia yang tidak mau melakukan sesuatu tetapi dipaksa oleh Allah melakukan sesuatu.

Namun Allah bertindak bersamaan dengan tindakan manusia (*concursum*) secara berbeda, baik di dalam tindakan manusia yang baik maupun di dalam tindakan manusia yang jahat. Di dalam tindakan manusia yang baik Allah menetapkan tindakan tersebut dan menggerakkan kehendak manusia untuk melakukan tindakan yang baik tersebut. Sedangkan di dalam tindakan manusia yang jahat Allah mengizinkannya terjadi dan mengarahkan tindakan jahat manusia tersebut untuk kebaikan.⁴³ Francis Turretin menjelaskan bahwa dosa manusia ada di dalam provi-

⁴¹Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, terj. George Musgrave Giger, ed., James T. Dennison, Jr (Phillipsburg: P&R, 1992), 6.6.5.

⁴²Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 6.6.6.

⁴³Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 6.6.8.

densia Allah dengan berbagai macam cara. Di awal dari dosa Allah mengizinkan dosa tersebut terjadi. Di pertengahan dari dosa manusia ketika dosa tersebut berkembang maka Allah mengarahkannya dengan bijaksana dan di akhir dari dosa Allah dengan kekuasaan-Nya menghentikan dosa tersebut dan memba-wanya kepada sebuah tujuan yang baik.⁴⁴ Turretin lebih lanjut menjelaskan izin dari Allah ini demikian: *"Thus the permission involves a positive act of the secret will by which God designedly and willingly determined not to hinder sin, although he may be said to null it as to the revealed will of approbation."*⁴⁵ Perizinan dari Allah ini bukan hanya berkaitan dengan sikap dan pemikiran Allah, tetapi juga termasuk ke dalam tindakan atau aktivitas Allah yang memilih tidak menghalangi dosa manusia dan membiarkannya terjadi. Sumber dari tindakan jahat itu adalah manusia itu sendiri yang melakukannya dengan bebas dan sukarela. Itu sebabnya di dalam kausalitas Allah terhadap tindakan manusia ada asimetri (*asymmetry*) antara perbuatan baik dan jahat manusia. Di dalam perbuatan baik manusia Allah secara positif menetapkan dan mendorong manusia untuk melakukannya. Sedangkan di dalam perbuatan jahat manusia Allah hanya menetapkan untuk mengizinkan dan mengarahkan perbuatan jahat manusia kepada tujuan akhir yang Allah inginkan. Dengan demikian, kesalahan hanya ditujukan kepada manusia bukan kepada Allah.

Allah mengizinkan sebuah kejahatan dengan jalan menarik anu-gerah umum-Nya dari manusia yang berdosa. Ketika Allah mena-

⁴⁴Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 6.7.4.

⁴⁵Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 6.7.7. Perizinan dari Allah ini bukan dalam pengertian moral dalam arti bahwa Allah memberikan izin secara moral dan menyetujui sebuah perbuatan yang berdosa. Perizinan ini berkaitan dengan masalah providensia Allah yang mengizinkan sebuah tindakan atau peristiwa yang tidak Ia setujui secara moral terjadi di dalam dunia ciptaan-Nya. Guillaume Bignon, *Excusing Sinners and Blaming God* (Eugene: Pickwick, 2018), 214.

rik anugerah umum-Nya dari manusia berdosa maka manusia itu akan ditinggalkan dalam kondisinya yang dicemari oleh dosa secara total sehingga manusia tersebut akan berbuat dosa dengan kemauannya sendiri.⁴⁶ Selain menarik anugerah umum-Nya dari manusia yang berdosa Allah juga melakukan hal-hal berikut agar ketetapan kehendak-Nya terjadi di dalam providensia-Nya.⁴⁷

Pertama, Allah menyediakan kesempatan atau situasi yang menyebabkan manusia berdosa memberikan responsnya yang berdosa terhadap situasi atau kesempatan tersebut. Sebagai contoh: di dalam diri saudara-saudara Yusuf muncul keinginan untuk menjual Yusuf setelah melihat pedagang-pedagang Ismael atau Midian yang lewat atas providensia Allah (Kej. 37:25–28). Akhan muncul ketamakannya setelah melihat barang-barang jaran yang berharga yang dikhususkan bagi Allah (Yos. 7:21). Nafsu berahi Daud terbakar karena melihat Batsyeba yang sedang membersihkan diri. Allah menyediakan kondisi-kondisi tersebut dan manusia berdosa memberikan responsnya yang jahat dan berdosa. **Kedua**, Allah menyerahkan manusia yang berdosa kepada Setan dan kepada keinginan mereka sendiri yang jahat. Penyerahan manusia berdosa kepada Setan dan keinginannya yang jahat merupakan hukuman Tuhan kepada manusia yang berdosa. **Ketiga**, tindakan internal Allah di dalam diri manusia berdosa. Allah memberikan kepada manusia ide-ide yang baik akan tetapi manusia yang berdosa mengubah ide yang baik tersebut untuk suatu kejahatan.

Di dalam ketiga macam tindakan Allah yang disertai dengan penarikan anugerah umum-Nya kepada manusia yang berdosa tersebut, Allah tidak melakukan suatu dosa dan tidak dapat dipersa-

⁴⁶Bignon, *Excusing Sinners and Blaming God*, 219.

⁴⁷Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 6.7.15–18. Lihat juga James E. Bruce, "Not the Author of Evil: A Question of Providence, Not a Problem for Calvinism," dalam *Calvinism and the Problem of Evil*, ed. David E. Alexander dan Daniel M. Johnson (Eugene: Pickwick, 2016), 108–109.

lahkan atas dosa manusia. Allah tidak melakukan pemaksaan dan manipulasi terhadap manusia sehingga tidak dapat dituduh bersalah atas dosa manusia.⁴⁸ Kausalitas Allah di dalam dosa manusia bukan kategori kausalitas yang dapat dipersalahkan. Seorang polisi yang menyamar dan menjual obat terlarang kepada seorang penjahat untuk kemudian menangkapnya tidak dianggap bersalah atas tindakannya tersebut. Tindakan polisi yang menyamar tersebut tidak dapat dianggap kejahatan karena motif atau alasannya yang baik dan ia memiliki alasan moral yang dapat membenarkan tindakannya. Allah memiliki motif yang baik dan alasan moral yang cukup untuk membenarkan kausalitas Allah terhadap dosa manusia. Anderson menegaskan: *“culpability depends not merely on whether there is a certain kind of causal connection but also on the intentions of the agents involved and whether the agents have morally justifying grounds for their actions. Causation alone is not sufficient to transfer culpability.”*⁴⁹ Selain itu kausalitas juga tidak diperlukan untuk seorang agen pelaku dipandang bersalah menciptakan dosa atau kejahatan. Seseorang yang memiliki keuangan yang cukup tetapi dengan sengaja membiarkan orang tuanya yang sudah lanjut usia meninggal dunia karena penyakit yang dapat disembuhkan dapat dianggap bersalah melakukan kejahatan meskipun dia tidak menyebabkan sakit pada orang tuanya.

KESIMPULAN

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa determinisme ilahi Calvinis tidak mengajarkan adanya kontradiksi antara ketetapan kehendak Allah dengan kebebasan manusia; ketetapan kehendak Allah dan kebebasan manusia bersifat kompatibel se-

⁴⁸Penjelasan bahwa Allah tidak melakukan manipulasi terhadap manusia dapat dilihat di Bignon, *Excusing Sinners and Blaming God*, 29–48.

⁴⁹Anderson, “Calvinism and the First Sin,” 212; penekanan pada buku aslinya.

hingga determinisme Calvinis adalah kompatibilisme. Dengan demikian determinisme Calvinis menolak pandangan kehendak bebas libertarianisme baik libertarianisme kelonggaran atau libertarianisme sumber. Bagi determinisme ilahi Calvinis, kebebasan yang dipahami secara kompatibelis cukup untuk membuat manusia bertanggung jawab atas perbuatannya dan tidak perlu menganut pandangan kehendak bebas model libertarianisme. Determinisme ilahi Calvinis juga menolak tuduhan yang mengatakan bahwa pandangan ini membuat Allah menjadi pencipta dosa dengan dua cara. **Pertama** dengan menggunakan konsep dosa sebagai ketiadaan dan ketidakberfungsian sesuatu sesuai dengan desain awalnya. Dari sudut pandang ini maka dosa bukan diciptakan oleh Allah karena Allah tidak menciptakan ketiadaan dan ketidakberfungsian tersebut. **Kedua**, dengan menunjukkan bahwa ada perbedaan kualitatif antara Allah dan manusia dalam hal kausalitas. Perbedaan ini menyebabkan adanya perbedaan penilaian moral antara Allah dan manusia. Allah berhak mengambil nyawa manusia sedangkan manusia tidak boleh membunuh. Perbedaan kualitatif juga menyebabkan kausalitas Allah bersifat transenden dan berkarya dari dunia *hyperphysical* sedangkan manusia merupakan penyebab imanen di dalam dunia ciptaan Allah. Selain itu ada asimetris dalam tindakan Allah terhadap kebaikan dan dosa manusia di mana di dalam perbuatan baik Allah menggerakkan manusia sedangkan di dalam dosa manusia Allah hanya mengizinkan itu terjadi.

Penulis-penulis non-Calvinis perlu menunjukkan argumen dan bukti lebih lanjut untuk memperlihatkan bahwa determinisme ilahi Calvinis bertentangan dengan kehendak bebas manusia dan bahwa determinisme ilahi Calvinis menjadikan Allah sebagai pencipta dosa. Tidak cukup hanya dengan memaparkan bahwa jika Allah menetapkan segala sesuatu maka tidak ada kebebasan manusia dan Allah menjadi pencipta dosa seperti tuduhan di bagian pendahuluan. Selain itu menjadi sebuah pertanyaan apa-

kah pandangan non-Calvinis—yang mengakui adanya ketetapan Allah yang mencakup segala sesuatu—dapat menjawab problem yang sama berkaitan antara kehendak Allah dan kebebasan manusia dan Allah sebagai pencipta dosa dengan lebih baik dari pandangan Calvinis?

DAFTAR PUSTAKA

- Alexander, David E. dan Daniel M. Johnson, ed. *Calvinism and the Problem of Evil*. Eugene: Pickwick, 2016.
- Anderson, James N. and Paul Manata. "Determined to Come Most Freely: Some Challenges for Libertarian Calvinism." *Journal of Reformed Theology* 11 (2017): 272–297.
- Batlajery, Agustinus M. L. "Tantangan Gereja-Gereja Calvinis Di Indonesia." Dalam *James Haire Orang Halmahera dari Negeri Seberang: Buku Penghormatan 70 Tahun Prof. James Haire*. Diedit oleh Sirayandris Jitro Botara dan Arkipus Djurubasa, 125–146. Jakarta: Gunung Mulia, 2016.
- Bignon, Guillaume. *Excusing Sinners and Blaming God*. Eugene: Pickwick, 2018.
- Calvin, John. *Calvin's Calvinism: Treatise on the Eternal Predestination of God and the Secret Providence of God*. Diterjemahkan oleh Henry Cole. Grand Rapids: Reformed Free, tanpa tahun.
- Cowan, Steven B. "Freedom Is Compatible with Determinism." Dalam *Problems in Epistemology and Metaphysics: An Introduction to Contemporary Debates*. Diedit oleh Steven B. Cowan, 327–340. London: Bloomsbury Academic, 2020.
- Crisp, Oliver. *Deviant Calvinism: Broadening Reformed Theology*. Minneapolis: Fortress, 2014.
- Frame, John M. *The Doctrine of God*. Phillipsburg: P&R, 2002.
- Furlong, Peter. *The Challenge of Divine Determinism: A Philosophical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Grant, W. Matthews. *Free Will and God's Universal Causality*. London: Bloomsbury, 2019.
- Helm, Paul. "Francis Turretin and Jonathan Edwards on Compatibilism." *Journal of Reformed Theology* 12, no. 4 (October 2018): 335–355.

- _____. *Reforming Free Will: A Conversation on the History of Reformed Views*. Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 2020.
- Lahope, Marlon. "Arminius, Arminian, dan Kaum Injili: Sebuah Klarifikasi." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 1 (2019): 13–29.
- Lee, Sukjae. "Occasionalism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>. Diakses 24 November 2021.
- McCann, Hugh. *Creation and the Sovereignty of God*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- McKenna, Michael. "Compatibilism." *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Terakhir di-update 26 November 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>.
- Muller, Richard A. *Divine Will and Human Choice: Freedom, Contingency, and Necessity in Early Modern Reformed Thought*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- _____. "Neither Libertarian nor Compatibilist: A Response to Paul Helm." *Journal of Reformed Theology* 13, no. 3-4 (2019): 267–286.
- Nahmias, Eddy. "Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing." Dalam *The Oxford Handbook of Free Will*. 2nd ed. Diedit oleh Robert Kane, 555–576. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Olson, Roger E. *Against Calvinism*. Grand Rapids: Zondervan, 2011. Google Play Book.
- Pereboom, Derk. *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. "Theological Determinism and the Relationship with God." Dalam *Free Will and Classical Theism: The Significance of Freedom in Perfect Being Theology*. Diedit oleh Hugh J. McCann, 201–220. New York: Oxford University Press, 2017.
- Preciado, Michael Patrick. *A Reformed View of Freedom: The Compatibility of Guidance Control and Reformed Theology*. Eugene: Pickwick, 2019.
- Rogers, Katherin A. "The Divine Controller Argument for Incompatibilism." *Faith and Philosophy* 29, no. 3 (2012): 275–294.
- Sonderregger, Katherine. *Systematic Theology*. Vol. 1, The Doctrine of God. Minneapolis: Fortress, 2015.
- Stanglin, Keith D. dan Thomas H. McCall. *Jacob Arminius: Theologian of Grace*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Timpe, Kevin. *Free Will in Philosophical Theology*. New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Diterjemahkan oleh George Musgrave Giger. Diedit oleh James T. Dennison, Jr. Jilid. 1. Phillipsburg: P&R, 1992.
- van Inwagen, Peter. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon, 1983.
- Visala, Aku. "How the Cognitive Sciences Might Contribute to the Theological Debate about Free Will." *Modern Theology* 37, no. 2 (2021): 362–382.
- Wainwright, William J. "Theological Determinism and the Problem of Evil: Are Arminians Any Better Off?" *International Journal of Philosophy of Religion* 50 (2001): 81–96.
- White, Heath. *Fate and Free Will*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2020.

Bab 6

Sphere Sovereignty dan Teologi Publik: Kontribusi Pemikiran Abraham Kuyper

Toni Afandi

PENDAHULUAN

Abraham Kuyper merupakan salah seorang tokoh yang memberikan sumbangsih penting dalam pembentukan teologi publik, terutama di kalangan Protestan. Dari kepemimpinannya lahir satu arus pemikiran yang disebut Kuyperian, atau sering juga disebut Neo-Kalvinis. Salah satu ciri dari arus pemikiran ini adalah mereka menerapkan kekayaan kebenaran dalam firman Tuhan tidak hanya dalam kehidupan bergereja dan dalam bidang teologi saja, tetapi prinsip-prinsip yang digali dari Alkitab juga digunakan untuk memberi pengaruh pada pembentukan ruang publik. Kuyper adalah seorang pendeta, teolog, dosen, pendiri universitas, pendiri partai, perdana menteri, anggota parlemen, jurnalis, dan penulis yang sangat produktif, sehingga mendapatkan julukan *Renaissance Man*. Dengan referensi yang luas dalam peran dan aktivitasnya di ruang publik, Abraham Kuyper menghasilkan sumbangsih pemikiran yang besar dalam teologi publik. Pemikiran teologis Kuyper tidak dapat dilepaskan dari komitmen peran serta dalam dunia publik. Pemikiran teologi sistematika Kuyper pun tidak jauh dari peran-peran publiknya.

Tulisan ini akan menyoroti salah satu pemikiran Kuyper yang menjadi dasar pemikiran teologi publiknya, yaitu konsep *sphere sovereignty*. Pada masa hidupnya Abraham Kuyper melihat bah-

wa negara terlalu mencengkeram banyak aspek kehidupan di bawahnya. Negara merasa mempunyai hak untuk menguasai kehidupan masyarakat yang berada di bawah naungannya. Negara bagaikan gurita yang melilit semua aspek kehidupan dalam masyarakat, demikian gambaran Kuyper tentang kekuasaan negara. Milik siapakah ruang publik? Demikian pertanyaan yang berusaha dijawab Kuyper ketika ia menjabarkan konsep *sphere sovereignty*.

Dalam sejarah Eropa pernah muncul era yang disebut Konstantinian. Era ini dimulai ketika Kaisar Konstantin memeluk agama Kristen dan kemudian menjadikan agama Kristen sebagai agama negara. Pada masa ini agama Kristen melalui institusi gereja mendapat kesempatan yang besar untuk berperan aktif dalam ruang publik. Bahkan dengan dukungan motif dasar dikotomi *grace and nature*, gereja dapat menempatkan diri di atas semua bidang kehidupan. Tetapi era yang sangat panjang ini menimbulkan trauma mendalam pada peradaban Barat. Gereja terlalu mendominasi ruang publik. Istilah Abad Kegelapan merupakan sindiran yang tajam terhadap masa-masa ini. Kehadiran gereja dipandang tidak ramah di ruang publik, karena menghasilkan kekerasan dan pertumpahan darah, terutama pada pihak-pihak yang berseberangan dengan gereja. Hal ini mengakibatkan ketidakpercayaan publik kepada agama.

Akibat trauma ini, ketika timbul gerakan modernisme yang sekuler, pelan-pelan agama mulai dipinggirkan kiprahnya dari ruang publik. Memang agama tidak disingkirkan sepenuhnya dari kehidupan manusia, tetapi ia dikotakkan dan hanya diberi ruang untuk mengurus masalah jiwa (*care of the soul*). Wilayah agama dibatasi dalam wilayah privat. Akhirnya iman hanya dipandang semata-mata sebagai aspek personal dan iman diperlakukan sebagai terapi untuk membuat orang merasa bahagia, dan iman tidak dikaitkan dengan usaha untuk berpartisipasi dalam kehi-

dupan publik. Ketika agama dibatasi ke dalam dunia privat, maka ruang publik yang tidak dapat kosong akan diarahkan oleh ide lain. Pada masa Kuyper, Belanda sedang ada dalam cengkeraman dinamika kultural humanistik sekuler yang bersumber pada *Enlightenment*. Kuyper melihat sebenarnya Belanda tidak dapat dikatakan sebagai masyarakat yang benar-benar Kristen. Seluruh bidang kehidupan sedang mengalami hegemoni humanistik secara menyeluruh yang tentunya bertentangan dengan keinginan komponen masyarakat terbesar pada saat itu, yakni kelompok Kristen Reformed dan Roma Katolik. Hegemoni ini merupakan penindasan terhadap kebebasan kelompok minoritas dalam masyarakat.

Pemangku negara dikuasai oleh ide humanisme dari Revolusi Prancis yang tertuang dalam slogan "*No God, no master,*" yang merupakan antitesis dari iman Kristen. Hal inilah yang menjadi perhatian Kuyper, terutama bidang pendidikan dasar. Jika pendidikan dasar diatur oleh negara, maka ide Revolusi Prancis akan tumbuh dengan subur. Agama secara umum, dan agama Kristen secara khusus, akan semakin terpinggirkan perannya dalam ruang publik. Kuyper berjuang untuk memberikan kebebasan yang lebih besar dalam bidang pendidikan, sosial, dan politik bagi kelompok-kelompok minoritas dalam masyarakat. Ia mengusahakan agar setiap kelompok religius bisa mendapatkan pengakuan publik untuk mengelola pendidikan yang sesuai dengan keyakinan mereka. Untuk menjalankan perjuangannya pada tahun 1879 ia mendirikan sebuah partai politik yang bernama Partai Anti-Revolusioner (*Anti-Revolutionary Party/ARP*). Penamaan partai ini memperlihatkan perlawanannya terhadap ide Revolusi Prancis. ARP kemudian membentuk organisasi yang terorganisir rapi dan mempunyai pengaruh yang penting dalam kehidupan politik di negeri Belanda.

Keunikan Kuyper terletak pada perpaduan ortodoksi teologis dan keprogresifan budaya. Meskipun berusaha membangkitkan kembali Calvinisme, tetapi ia tidak menganjurkan untuk kembali kondisi *pra-Enlightenment* untuk memperkembangkan peradaban Kristen. Kuyper menawarkan sebuah program alternatif terhadap konsep politik dan budaya yang dihasilkan *Enlightenment*. Usulan yang ia tawarkan agar agama berperan di dalam ruang publik adalah tidak kembali ke era Konstantinian. Kuyper menawarkan konsep pembentukan struktur masyarakat yang berdasarkan keyakinan teologisnya. Institusi gereja tidak harus menguasai kehidupan masyarakat, tetapi orang Kristen harus berperan dan mempunyai tanggung jawab terlibat dalam pembentukan struktur masyarakat.

Hasil perjuangan Kuyper adalah terbentuknya struktur masyarakat yang disebut *verzuiling* (dalam bahasa Inggris disebut *pillarization*) atau pembagian masyarakat vertikal ke dalam berbagai subkultur konfesional secara paralel dan mandiri. Setiap kelompok yang mempunyai pengakuan iman yang berbeda berhak membangun komunitas sendiri berdasarkan keyakinan yang mereka anut tanpa campur tangan negara.¹

KONSEP SPHERE SOVEREIGNTY KUYPER

Struktur masyarakat yang diusulkan Kuyper mempunyai dasar konsep *sphere sovereignty*. Salah satu momen Kuyper menguraikan konsep ini adalah pada waktu diundang oleh Princeton University pada tahun 1898 untuk memberikan sebuah seri kuliah yang disponsori oleh Stone Foundation. Kuliah ini kemudian dikenal sebagai Lectures on Calvinism. Ia membahasnya dalam topik Calvinisme dan Politik. Konsep ini bukan konsep orisinal

¹David T. Koyzis, *Political Visions & Illusions: A Survey and Christian Critique of Contemporary Ideologies* (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 228.

Kuyper. Benih konsep ini sudah muncul sebelumnya dalam pandangan John Calvin. Calvinisme bagi Kuyper mempunyai kapasitas untuk melepaskan diri dari cacat yang diasosiasikan dengan Konstantinian.

Calvin mulai melepaskan diri dari konsep masyarakat yang berdasarkan ide *Constatinian-medieval*. Konstantinian menstrukturkan masyarakat berdasarkan motif dualisme alam-anugerah dengan prinsip *subsidiarity*. Gereja, yang ada dalam wilayah anugerah mengklaim kekuasaannya ada di atas institusi lain dalam masyarakat. Klaim ini sering bertabrakan dengan kekuasaan negara yang merasa mempunyai hak yang sama. Calvin mulai menjalankan prinsip *sphere sovereignty* dengan tidak mencampuradukkan urusan masing-masing bidang dalam praktik-praktik yang dilakukannya di kota Jenewa. Negara mempunyai wilayah sendiri, dan gereja pun mempunyai wilayah yang berbeda.²

Calvin membedakan dua bentuk pemerintahan, yaitu gereja dan negara. Perbedaan ini bukan versi baru dari dikotomi Skolastik, antara bidang anugerah dan alam, ataupun variasi dari dikotomi Lutheran, antara "kerajaan Allah" dan "kerajaan dunia." Pada kedua dikotomi ini terdapat kecenderungan untuk mengabaikan pihak yang dianggap lebih rendah, misalnya dalam Lutheran yang cenderung pasif dalam wilayah "kerajaan dunia." Calvin mengajarkan agar kita mendedikasikan diri kita sepenuhnya baik kepada gereja maupun negara. Norma-norma firman Allah harus diimplementasikan di dalam keduanya.³ Dari pemisahan gereja dan negara ini, Calvin meninggalkan benih ide yang pada akhirnya berkembang menjadi prinsip *sphere sovereignty*.

²Gordon J. Spykman, "Sphere Sovereignty in Calvin and the Calvinist Tradition," dalam *Exploring the Heritage of John Calvin*, ed. David E. Holwerda (Grand Rapids: Baker, 1976), 207.

³Spykman, "Sphere Sovereignty in Calvin and the Calvinist Tradition," 192.

Rumusan modern tentang *sphere sovereignty* pertama kali diberikan oleh John Althusius (1557–1638), seorang ahli hukum Calvinis. Althusius menjelaskan bahwa setiap entitas sosial dipertahankan oleh hukumnya sendiri, dan hukum-hukumnya itu masing-masing berbeda sesuai dengan ciri khas institusi sosialnya. Sesudah Althusius konsep ini dimunculkan terutama oleh para ahli politik Lutheran berkaitan dengan hubungan gereja-negara. Sebagai contoh, George Friedrich Putcha (1798–1846) membicarakan kemandirian gereja sebagai institusi yang berdampingan dengan negara, dan secara esensi gereja berbeda natur dengan negara. Fredrich Julius Stahl (1802–1861), yang memengaruhi Groen van Prinsterer, juga menyatakan bahwa gereja dan negara menempati posisi yang saling tidak tergantung satu sama lain, dan bahwa gereja adalah sebuah institusi yang sama sekali lain, dan bahwa otoritas gereja harus dibedakan secara ketat dari otoritas sekuler. Prinsterer yang merupakan rekan senior Kuyper mengemukakan bahwa kemandirian negara yang dikontraskan dengan gereja sebagai konsekuensi langsung ketaatan terhadap Allah, dan mendefinisikan gereja sebagai komunitas iman dengan karakteristik tersendiri yang berdasarkan pengakuan (*confession*). Menurut Prinsterer, negara tidak tunduk kepada gereja, tetapi bersama-sama dengan gereja tunduk kepada perintah Allah. Prinsterer adalah yang pertama menggunakan frasa “*sovereign in its own sphere*.”⁴

Sebelum Kuyper, pembahasan ide *sphere sovereignty* berkisar antara hubungan gereja dan negara. Kuyper memperluas pengertian *sphere sovereignty* dari hubungan gereja-negara kepa-

⁴Johan D. van der Vyver, “Sphere Sovereignty of Religious Institutions: A Contemporary Calvinistic Theory of Church-State Relations,” dalam *Church Autonomy: A Comparative Perspective*, ed. Gerhard Robbers (Frankfurt am Main: P. Lang, 2001), 7–9, <https://www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=3864>.

da hubungan antara semua institusi sosial. Herman Dooyewerd melihat bahwa Kuyper adalah yang pertama mengerti kembali *sphere sovereignty* sebagai prinsip ciptaan (*creational principle*).⁵ Prinsip ini diturunkan dari dasar wawasan Calvinistik, yaitu kedaulatan Allah di atas segala ciptaan-Nya. Titik tolak prinsip *sphere sovereignty* bersifat kosmologis bukan soteriologis, yaitu "*the Sovereignty of the Triune God over the whole Cosmos, in all its spheres and kingdoms, visible and invisible.*"⁶ Kedaulatan Allah merupakan prinsip dasar dari wawasan Calvinistik. Dasar ini menjadi pijakan untuk bergerak ke bidang yang lebih luas, yaitu, kedaulatan Allah atas seluruh aspek yang ada di dalam keluasan ciptaan.

Kedaulatan Allah ini tidak beroperasi secara langsung, tetapi dilakukan melalui pendelegasian. Pendelegasian pertama diberikan kepada Kristus, kemudian Kristus mendelegasikannya kepada manusia. Dalam proses pendelegasian terjadi perbedaan ketika Kristus membagi kehidupan ke dalam bidang-bidang sosial (*social spheres*), seperti keluarga, bisnis, sains, seni dan lain-lain, yang masing-masing mempunyai kedaulatannya tersendiri. Setiap bidang ini dapat dikatakan mempunyai dunia tersendiri, hukum tersendiri, kedaulatan sendiri dalam batasnya, panggilan tersendiri, mempunyai tugas tersendiri yang dimandatkan Allah dan mereka bertanggung jawab secara langsung kepada Allah.

Bidang-bidang sosial mempunyai otoritas tersendiri yang diberikan Allah. Otoritas ini bekerja secara alamiah di dalam bidangnya. Kuyper memberikan empat contoh di mana otoritas menyatakan diri dalam bidangnya: **pertama** dalam bidang sosial di mana ada individu-individu yang mempunyai otoritas dalam

⁵Herman Dooyeweerd, "Roots of Western Culture," dalam *Political Order and the Plural Structure of Society*, ed. Rockne M. McCarthy dan James W. Skillen (Atlanta: Scholars Press, 1991), 289.

⁶Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 79.

bidangnya masing-masing, misalnya dalam bidang seni atau sains. Mereka mempunyai otoritas bukan karena ditunjuk oleh negara tetapi karena karunia Allah yang bekerja secara organik dalam kehidupan. **Kedua**, dalam bidang korporasi, seperti universitas, asosiasi, perdagangan, dan sebagainya. **Ketiga**, dalam keluarga, dan **keempat** dalam otonomi komunitas.

Bidang-bidang ini berinteraksi satu sama lain secara harmonis, seperti roda gigi, membentuk kesatuan organisme kompleks dan menghasilkan ragam bentuk kehidupan manusia yang sangat kaya. Jika dosa tidak masuk, maka kehidupan di dunia ini adalah satu kehidupan yang membentuk kesatuan organik yang kaya dengan keragaman. Ada perbedaan tetapi tidak ada perpisahan. Secara internal keragaman ini diikat oleh ke-Raja-an (*kingship*) Allah, dan secara eksternal tergabung dalam hierarki patriarkat. Di dalam dunia hanya ada satu kerajaan di mana Allah memerintah. Semua bidang kehidupan berkembang secara bebas. Dunia berkembang secara organik, spontan, dan alamiah.⁷

Perkembangan dunia ini terinterupsi oleh kejatuhan manusia. Kehadiran dosa dalam dunia ciptaan merusak kesatuan ini. Dosa merusak secara internal dan eksternal. Secara internal dosa mematikan kehidupan di dalam bidang kehidupan manusia. Secara eksternal dosa merusak kesatuan antarbidang. Bidang-bidang kehidupan manusia tidak lagi bekerja saling mendukung. Keterpecahan bidang ini menimbulkan bahaya ketika salah satu bidang mencoba menguasai bidang-bidang lain. Hal ini akan mengancam kebebasan bidang-bidang yang lain, bidang tersebut akan mencoba memonetisasi bahkan mengganti hukum suatu bidang dengan hukum bidang yang dominan.

⁷Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 92.

Inilah alasan utama munculnya bidang yang mempunyai otoritas khusus, yaitu negara. Bagi Kuyper, negara hadir dalam kehidupan manusia karena dosa. Dalam anugerah umum, Allah memberikan satu perangkat yang diberi otoritas khusus untuk mencegah cepatnya kerusakan kehidupan karena dosa.⁸ Otoritas yang dimiliki negara tidak ada dalam dirinya sendiri tetapi diberikan oleh Allah.

Berbeda dengan masyarakat yang bersifat organik, negara mempunyai sifat mekanik, sesuatu yang sebenarnya tidak sesuai dengan natur asal ciptaan tetapi diperlukan akibat masuknya dosa. Menurut Kuyper ada tiga tugas utama pemerintah: **pertama**, menjalankan keadilan untuk memberikan hukuman fisik kepada yang melanggar hukum, **kedua**, berperang untuk mempertahankan kehormatan, hak-hak dan kepentingan negara terhadap ancaman dari luar, **ketiga**, mempertahankan tatanan kehidupan dari pemberontakan dari dalam. Dapat dikatakan negara adalah bidang dari bidang-bidang kehidupan (*sphere of spheres*) dengan tugas menghormati dan memelihara setiap bentuk kehidupan yang bertumbuh secara independen dalam otonomi sakralnya sesuai dengan mandat yang diberikan Allah padanya. Pemerintah harus menjamin kebebasan hati nurani bidang-bidang kehidupan.

Otoritas yang diberikan pada negara adalah terbatas. Negara tidak bisa memaksakan seluruh hukumnya kepada tiap bidang. Walaupun demikian tidak berarti tidak ada hak untuk interferensi. Ada tiga hak dan kewajiban negara, **pertama**, menjaga keharmonisan hubungan antarbidang. **Kedua**, mencegah penindasan terhadap mereka yang lemah dalam satu bidang. **Ketiga**, memelihara kesatuan negara dengan bersama-sama menanggung

⁸Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 92–93.

beban secara personal dan finansial dengan setiap bidang.⁹ Hubungan antara negara dan gereja dinyatakan oleh Kuyper melalui moto dari surat kabarnya yaitu “*a free Church for a free State.*”¹⁰ Meskipun keragaman dan perpecahan gereja menimbulkan banyak masalah, bagi Kuyper kebebasan hati nurani adalah idealnya gereja. Kebebasan ini harus dihargai oleh pemerintah dengan tidak mencampuri urusan dalam gereja karena pemerintah kurang data untuk menghakimi dan mencampuri kedaulatan gereja.

EVALUASI PEMIKIRAN KUYPER TENTANG *SPHERE SOVEREIGNTY*

Pemikiran Kuyper tentang *sphere sovereignty* masih memerlukan pengolahan lebih lanjut karena terdapat ambiguitas. Kuyper tidak pernah mendefinisikannya dengan tepat apa yang ia maksudkan dengan bidang-bidang dalam masyarakat. Dalam seluruh pemikirannya ada dua pengertian tentang bidang yang ternyata tidak dapat disejajarkan. **Pertama**, ia mendasarkan konsep *sphere sovereignty* dalam ordo-penciptaan, yaitu bidang-bidang telah ada pada awal penciptaan dan di dalamnya telah ditanamkan hukum-hukum ilahi yang memerintah keberadaan mereka. Tetapi ia juga memakai bidang dalam pengertian **kedua**, yaitu menunjuk pada pengelompokan ideologis dan konfesional, yang secara bebas dapat mengorganisasikan sendiri institusi otonom mereka. Di sini Kuyper menggunakan konsep bidang menunjuk pada kelompok sosial, bukan pada lingkup eksistensi manusia. Pengertian yang kedua ini jelas tidak dapat termasuk dalam ordo penciptaan awal. Ambiguitas ini menjadikan Kuyper

⁹Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 97.

¹⁰Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 99.

tidak dapat memberikan dasar filosofis yang kuat bagi teori sosial dan politiknya.¹¹

Van de Vyver melihat permasalahan dalam pemikiran Kuyper adalah sekali memahami ide *sphere sovereignty*, Kuyper terobsesi dengan idenya sehingga menyamaratakan semua menjadi lingkaran-lingkaran yang dapat mengklaim kuasa kedaulatan internal, sebagai lawan dari negara. Sebagai contoh ketika ia menyebutkan bahwa keluarga, gereja, kota, perdagangan, industri, sains, dan seni sebagai komponen-komponen masyarakat yang “tidak berasal dari negara.” Kategori-kategori ini tidak sama jenisnya. Keluarga dan gereja adalah entitas sosial; tetapi kota hanyalah perkumpulan dari orang yang tidak memiliki struktur organisasional yang unik; kategori selebihnya hanyalah aspek-aspek masyarakat yang memang dapat dilakukan dalam suatu organisasi tertentu tetapi tidak membentuk organisasi semacam itu.¹² Kuyper tidak pernah merinci dengan tepat apa yang dimaksud dengan “*sphere*.” Ia mendaftarkan beberapa hal sebagai contoh, tetapi tidak pernah dijelaskan dengan spesifik. Tetapi hal ini tidak menjadi halangan untuk memikirkan dengan lebih serius tema besar yang dimaksudkan oleh Kuyper.

Pemikiran Kuyper kemudian dikembangkan secara teoretis oleh Herman Dooyeweerd (1894–1877). Dooyeweerd mengganti “bidang” dengan “mode,” yang dituangkannya dalam *Philosophy of the Cosmonomic Idea*. Jika kita terlalu menekankan bidang, maka kita tergoda untuk memandang ciptaan mengandung ruang-ruang yang perlu diisi dengan berbagai macam institusi atau asosiasi. Konsep mode membuat kita melihat aspek-aspek dan pola-

¹¹Peter S. Hiesl, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 159–160.

¹²van der Vyver, “Sphere Sovereignty,” 10.

pola yang dapat dikonfigurasi ke dalam berbagai kemungkinan kombinasi.¹³

Dooyeweerd mempelajari hukum di Free University dan mendapat gelar doktor pada tahun 1917. Dari tahun 1926 ia mengajar di Free University sampai masa pensiunnya tahun 1965. Ia adalah seorang penulis yang produktif dan mencapai puncaknya pada tahun 1935 melalui karya monumentalnya *De Wijsbegeerte der Wetside*. Karyanya ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dua puluh tahun kemudian dengan judul *A New Critique of Theoretical Thought*.

David T. Koyzis mencatat bahwa sebagai filsuf, Dooyeweerd memberikan paling sedikit dua kontribusi unik.¹⁴ Yang **pertama**, ia mengembangkan filsafat yang berakar pada keyakinan bahwa semua pemikiran teoretis mempunyai dasar prateoretis dan religius. Setiap teori yang beranggapan netral secara religius, baik yang mendasarkan pada kemampuan rasional universal dalam seseorang atau pada basis sifat objektif dari yang disebut fakta dalam dunia, harus dilihat sebagai naif secara epistemologis dan tidak menyadari dogmatikanya sendiri yang menjadi titik mulanya. Pemikiran ini berakar pada antropologi yang mengangkat satu aspek dari manusia dan membuatnya menjadi pusat yang menyatukan diri manusia. Rasio hanyalah satu aspek logis dari pengalaman logis manusia dan tidak netral. Dalam hal ini Dooyeweerd menghindari polaritas dialektikal rasio dan iman dalam tradisi pemikiran Barat. Kedua aspek ini hanya sebagian dari pengalaman manusia yang lebih kaya dan lebih luas. Setiap usaha untuk secara teoretis mempertanggungjawabkan pengalaman

¹³Richard J. Mouw, "Some Reflections on Sphere Sovereignty," dalam *The Challenges of Cultural Discipleship: Essays in the Line of Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 51.

¹⁴Koyzis, *Political Visions & Illusions*, 234–235.

ini tergantung pada komitmen religius yang terletak di luar, dan mendahului pengolahan teoretis.

Kedua, filsafat Dooyeweerd menghindarkan semua reduksi. Kontribusinya adalah (1) penempatan konsep antireduksi dalam pengertian yang lebih luas, yaitu bahwa ciptaan Allah bukanlah hasil kebetulan, tetapi kosmos yang teratur, tunduk pada hukum-hukum dan norma-norma yang diberikan dalam anugerah-Nya; (2) sebuah usaha untuk menguraikan aspek-aspek realitas yang pada dirinya tidak dapat direduksi tetapi, jika ditempatkan dalam konteks religius yang menyeleweng, dapat membawa pada proyek reduksionis. Aspek-aspek realitas yang tidak dapat direduksi ini disebut *mode*. Dooyeweerd mendaftarkan 15 aspek realitas kehidupan: aritmatika (bilangan), spasial, kinematik (gerak), fisik (energi), biotik (kehidupan organik), psikis (perasaan, sensasi), logika, historikal (kebudayaan, pembentukan), bahasa (simbolis), sosial, ekonomi, estetika, hukum (keadilan, retribusi), etika (kasih, loyalitas) dan kepercayaan (iman).

Pemikiran non-Kristen (atau nonteistik) tidak hanya berpegang pada satu atau lebih aspek mode dan kemudian membaca seluruh ciptaan melalui mereka, tetapi juga mengasumsikan bahwa aspek tersebut adalah kunci untuk mengerti totalitas dunia. Hal ini menyebabkan reduksi dalam pemikiran mereka. Contohnya modernisme menganggap bahwa aspek rasional menjadi kaca mata untuk menentukan keabsahan aspek-aspek yang lain.

SUMBANGSIH PEMIKIRAN KUYPER

Di dalam dunia di mana berbagai macam teori berlomba-lomba untuk mendominasi kehidupan manusia, Kuyper memberikan kemungkinan untuk mendekonstruksi ide-ide dan gerakan-gerakan sosial politik. Menurut Elaine Storkey, Kuyper menolong kita untuk mengidentifikasi asumsi-asumsi dasar yang mendominasi teori dan kebijakan sosial, yang sebenarnya asumsi-asumsi

itu sendiri tidak pernah diuji. Terlebih dari itu, kerangka pikiran yang diberikan Kuyper juga bersifat otokritik sehingga memungkinkan kita menyaring pemikiran-pemikiran Kuyper yang terpengaruh titik buta budaya pada zamannya. Dengan demikian memungkinkan kita melihat melampaui visi dan zaman Kuyper dan juga menyediakan dasar untuk mengerti dan mengevaluasi kembali situasi masa kini.¹⁵

Menurut Richard J. Mouw hal yang dapat dipelajari dari Kuyper adalah karunia membedakan. Orang Belanda adalah orang yang peka terhadap batas. Sebagai orang yang tinggal di daerah yang lebih rendah dari permukaan air laut, orang Belanda ahli dalam membuat dan mempertahankan perbedaan antara laut dan daratan. Hilangnya batas berarti hilangnya kehidupan bagi mereka. Keadaan geografis negara ini memengaruhi cara pemikiran masyarakatnya. Kuyper sering melontarkan istilah “pudarnya garis batas” (*blurring the boundary lines*) yang merupakan ciri khas pemikiran orang Belanda.¹⁶

Mouw mengemukakan beberapa hal yang perlu diperhatikan untuk mempelajari pemikiran Kuyper. **Diposisi pertama** adalah bahwa kebudayaan terkandung dalam penciptaan awal.¹⁷ Ragam pola budaya yang kita alami sekarang adalah sesuatu yang sudah ada dalam pikiran Allah, bukan karena kejatuhan manusia. Jika demikian maka yang kita perlukan adalah kemampuan mengenali se jelas mungkin batas-batas yang harus kita hargai. Konsep *sphere* Kuyper menawarkan semacam penafsiran untuk membedakan mode demi mengerti kompleksitas kehidupan manusia. Perbedaan konsep Kuyperian dengan pihak Menonit

¹⁵Elaine Storkey, “Sphere Sovereignty and the Anglo-American Tradition,” dalam *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper’s Legacy for the Twenty-First Century*, ed. Luis E. Lugo (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 189.

¹⁶Mouw, “Some Reflections,” 50.

¹⁷Mouw, “Some Reflections,” 50.

dalam hal penciptaan adalah, seperti yang diungkapkan oleh John Howard Yoder,¹⁸ Kuyperian berpendapat bahwa ciptaan sudah jatuh, tetapi *diciptakan*, sedangkan pihak Menonit berpendapat bahwa ciptaan *diciptakan*, tetapi sudah jatuh. Hal ini membuat Kuyperian mempunyai pandangan yang positif terhadap keterlibatan dalam pembentukan ruang publik.

Diposisi pertama ini mengantar kita menuju **disposisi selanjutnya**, yaitu menerima ide keragaman yang diciptakan (*created diversity*). Jika kita menerima skema *sphere sovereignty* Kuyper berarti harus memiliki kerangka yang kompleks untuk dapat membedakan garis-garis batas dan membuat perbedaan.¹⁹ Pada penciptaan, Allah menghadirkan keragaman dalam ciptaannya. Penciptaan bersifat ragam-bentuk. Keragaman ini diperlukan agar kehidupan dapat berkembang dengan segar. Allah berkehendak agar ciptaan berkembang sesuai “jenisnya.” Kuyper mengaplikasikan ayat ini secara umum. Setiap domain alam memperlihatkan keragaman yang sangat kaya, dalam variasi yang berlimpah. Keragaman ini juga berlaku bagi kehidupan manusia yang menghasilkan keragaman atas kemurahan Allah sebagai distributor karunia dan kuasa sesuai kehendak Ilahi-Nya.

Kebudayaan yang menghormati Allah akan mempunyai ciri keragaman. Pandangan ini sesuai dengan para pemikir masyarakat madani masa sekarang yang menyerukan adanya struktur perantara antara individual dan negara. Struktur perantara adalah lembaga-lembaga yang memediasi dunia privat individual dan struktur impersonal dunia modern yang lebih besar. Contoh lembaga ini adalah klub komunitas, organisasi pelayanan, perkumpulan olahraga, lembaga keagamaan dan sebagainya.

¹⁸Richard J. Mouw, “Culture, Church, and Civil Society,” dalam *The Challenges of Cultural Discipleship: Essays in the Line of Abraham Kuyper* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 20.

¹⁹Mouw, “Some Reflections,” 51–52.

Struktur perantara ini mencegah individualisme dan keabsolutan negara. Bagi Kuyper struktur perantara ini memang ditanamkan oleh Allah ke dalam ciptaan. Sekolah, keluarga, dan bisnis hadir tidak karena izin otoritas pemerintah atau gereja. Allah telah menetapkan pluralitas *sphere*, dan tidak ada kuasa manusia yang mempunyai hak untuk membatasi fungsi selayaknya dari *sphere* ini.

Disposisi ketiga berakar pada optimisme kemampuan membedakan garis-garis batas kebudayaan.²⁰ Batas-batas harus didefinisikan secara jelas agar keunikan tiap bidang dapat dipertahankan. Optimisme ini berdasarkan tema-tema dan motif-motif yang terkandung dalam Kitab Suci. Motif-motif ini dipakai untuk membangun pengertian yang terorganisir mengenai wawasan yang dilukiskan dalam Alkitab. Gordon Spykman menyatakan bahwa Alkitab berfungsi sebagai “kacamata” yang memungkinkan kita memahami struktur ciptaan Allah. Allah sudah menetapkan struktur ciptaan pada waktu penciptaan.²¹ Ketaatan kepada Allah akan memungkinkan kita mengenali kenormatifan ciptaan Allah. Ciptaan Allah adalah sebuah kosmos dengan keragamannya yang kaya dan juga merupakan kesatuan yang koheren, bukan sebuah kekacauan. Struktur ciptaan ini walaupun sudah jatuh ke dalam dosa, masih ditopang oleh firman-Nya dan ditebus oleh Yesus Kristus Yesus. Alkitab sebagai kacamata membuka mata kita memahami norma ketetapan ciptaan-penebusan ini.

Visi ini membentuk cara pikir Kuyperian dalam memikirkan kebudayaan. Ordinansi ciptaan tidak ditemukan hanya dengan meringkaskan apa yang secara eksplisit diajarkan oleh Alkitab, tetapi Alkitab berperan sebagai kacamata untuk memahami ciptaan. Para pelopor Kuyperian, seperti Calvin, Kuyper, Herman

²⁰Mouw, “Some Reflections,” 55

²¹Spykman, “Sphere Sovereignty,” 164.

Bavinck, Dooyeweerd, dan sebagainya memberikan contoh dengan menyelidiki bagian tertentu Alkitab, kemudian menggunakan tema, motif, dan petunjuk-petunjuk yang ada untuk mengorganisasikan pengertian kita untuk dapat melihat gambaran yang disketsakan Alkitab.

Sumbangan skema Kuyperian membuat kita lebih sensitif terhadap pertanyaan-pertanyaan penting yang timbul ketika kita bergumul dengan masalah-masalah yang pelik dan tantangan-tantangan dalam kehidupan kita yang kompleks. Kuyper memberikan sumbangsih *hermenutic of modal discernment* untuk menolong kita bergumul dan memberikan jawab terhadap permasalahan yang kompleks di dalam dunia masa kini. Sumbangsih ini tidak berasal dari pergumulan praktis dalam menghadapi tantangan masalah sosial, tetapi berdasarkan "*world and life view*" berdasarkan ajaran Alkitab, yaitu memberikan karunia membedakan.

Pemikiran Kuyper dan penerusnya memberikan sebuah kerangka yang dapat menjadi model dan dasar bagi orang Kristen untuk berperan serta dalam pembentukan kehidupan masyarakat. Ia tidak larut dalam arus pemikiran humanisme yang sedang merajalela pada masanya, tetapi kembali menggali tradisi Calvinisme dan kemudian menghasilkan gagasan yang progresif sebagai bentuk kesaksian Kristen di ruang publik. Hal ini dapat menjadi contoh bagi kita semua dalam kalangan Injili di Indonesia, khususnya STT SAAT, agar dapat memberikan sumbangsih untuk kebaikan bersama dalam masyarakat majemuk di Indonesia, sesuai dengan salah satu slogan STT SAAT: *For the World!*

DAFTAR PUSTAKA

- Dooyeweerd, Herman. "Roots of Western Culture." Dalam *Political Order and the Plural Structure of Society*, diedit oleh Rockne M. McCarthy dan James W. Skillen, 265–297. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Heslam, Peter S. *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Koyzis, David T. *Political Visions & Illusions: A Survey and Christian Critique of Contemporary Ideologies*. Downers Grove: InterVarsity, 2003.
- Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Mouw, Richard J. "Culture, Church, and Civil Society." Dalam *The Challenges of Cultural Discipleship: Essays in the Line of Abraham Kuyper*, 16–32. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- _____. "Some Reflections on Sphere Sovereignty." Dalam *The Challenges of Cultural Discipleship: Essays in the Line of Abraham Kuyper*, 33–57. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.
- Spykman, Gordon J. "Sphere Sovereignty in Calvin and the Calvinist Tradition." Dalam *Exploring the Heritage of John Calvin*, diedit oleh David E. Holwerda, 163–208. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Storkey, Elaine. "Sphere Sovereignty and the Anglo-American Tradition." Dalam *Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*, diedit oleh Luis E. Lugo, 189–201. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Vyver, Johan D. van der. "Sphere Sovereignty of Religious Institutions: A Contemporary Calvinistic Theory of Church-State Relations." Dalam *Church Autonomy: A Comparative Perspective*, diedit oleh Gerhard Robbers. Frankfurt am Main: P. Lang, 2001. <https://www.strasbourgconsortium.org/common/document.view.php?docId=3864>.

Bab 7

Berteologi Secara Kontekstual- Injili: Sebuah Pertimbangan Parametris

Ferry Y. Mamahit

PENDAHULUAN

Kekristenan memiliki sikap yang beragam terhadap “kontekstualisasi” teologi. Hal ini dapat dilihat pada titik-titik sebuah spektrum sikap, mulai dari yang sangat tertutup sampai kepada yang sangat terbuka. Di ujung yang satu ada yang “nonkompromis.” Sementara itu, di ujung yang lain, ada yang “sinkretis.” Di antara kedua ujung tersebut masih ada titik-titik varian sikap yang lain, seperti “terbuka tetapi kritis,” “kompromis,” dan sebagainya. Dalam spektrum ini, sikap kaum injili yang cukup umum dan dominan adalah sikap yang tertutup. Sikap ini diambil untuk menghindari distorsi iman, terjatuh ke dalam perangkap liberalisme dan sinkretisme. Perangkap yang **pertama** menekankan tentang pengalaman-pengalaman kekinian (mis. sekularisasi, kemajuan teknologi, keadilan kemanusiaan, dan sebagainya) sebagai kontrol utama dalam berteologi. Sementara itu, perangkap yang **kedua** berusaha mencampurkan budaya dan Injil (teologi Kristen).

Tulisan ini mengambil sikap injili yang berbeda, terbuka tetapi kritis terhadap kontekstualisasi. Secara khusus, tulisan ini akan lebih berfokus pada pembahasan sikap kritisnya. Argumennya adalah bahwa seorang teolog injili dapat menarik garis pembatas yang jelas dalam usahanya berteologi secara kontekstual.

Artinya, ia dapat secara tegas mengatakan, “Saya tidak dapat melangkah lebih jauh melewati garis ini.” Garis ini merupakan parameter-parameter yang dipercayainya sebagai keyakinan-keyakinan iman dan teologis yang universal dan esensial, seperti doktrin otoritas Alkitab dan pengakuan-pengakuan iman. Tulisan ini adalah sebuah pertimbangan parametris yang berusaha menjelaskan beberapa faktor pembentuk seperangkat sistem berteologi yang diharapkan dapat menolong seorang teolog injili melihat sampai sejauh mana ia berteologi secara kontekstual-injili.

KAUM INJILI DAN KONTEKSTUALISASI

Secara umum, konsep awal kontekstualisasi dimulai oleh International Missionary Council (IMC), sebuah organisasi pengutusan Injil ekumenikal Protestan yang dibentuk di London, Inggris pada 1921.¹ Sejak berakhirnya Perang Dunia kedua, IMC bergelut mengagendakan isu-isu dalam bidang pendidikan teologis (*theological education*) dan mendirikan Theological Education Fund (TEF) untuk memberi arahan bagi berbagai program pendidikan dan, secara khusus, mereformasi pendidikan teologis di lingkungannya.² TEF ini kemudian memandatkan beberapa hal, misalnya mengembangkan dan menguatkan pendidikan teolo-

¹Organisasi ini kemudian bergabung dengan World Council of Churches (WCC atau Dewan Gereja-Gereja se-Dunia) dan menjadi salah satu bagiannya, dengan nama WCC’s Division of World Mission and Evangelism pada 1961. Lih. Ralph D. Winter, “The Rise and Fall of the IMC-and Today: Some Observations on the Gravest Transitions in Mission Cooperative Structure in the 20th Century,” *International Journal of Frontier Missions* 20, no. 1 (2003): 14–16; William R. Hogg, *Ecumenical Foundations: A History of the International Missionary Council and Its Nineteenth-Century Background* (Eugene: Wipf and Stock, 2022).

²Bdk. Bernard Ott, *Understanding and Developing Theological Education* (Cumbria: Langham, 2016), 17.

gis yang bersifat *indigenous*.³ Hal ini dilatari oleh persoalan kesenjangan antara pandangan para utusan Injil (dari Barat) dan orang-orang asli (di ladang misi) tentang struktur, metode, dan isi pelayanan dan teologi Kristen. Kesenjangan ini kemudian menghasilkan bukan saja ketegangan antara keduanya tetapi juga penghalang atau tembok pemisah antara misi Barat dan penduduk asli.

Untuk mengatasi hal di atas TEF mengupayakan proses pengaslian (*indigenization*) dalam pendidikan teologis di lingkungan ekumenikal. Shoki Coe, salah satu penggagas utamanya, menegaskan bahwa tujuan proses ini adalah untuk menggunakan sumber-sumber yang dapat menolong pengajar dan pebelajar memiliki pemahaman yang lebih dalam tentang Injil di dalam konteks budaya dan religius tertentu, sehingga gereja sebagai komunitas yang diutus nantinya memiliki kesadaran untuk berhadapan secara *effectual* di dalam kehidupan masyarakat.⁴ Proses ini akan mengarahkan seorang pebelajar teologi untuk berhadapan secara langsung dan nyata dengan kebenaran-kebenaran Injil dalam bentuk-bentuk pemikiran dan budayanya sendiri. Institusi pendidikan teologi dapat menyediakan ruang dia-

³Shoki Coe, "In Search of Renewal in Theological Education," *Theological Education* 9, no. 5 (1973): 235. Sebenarnya, di kalangan injili beberapa konsep yang mirip dengan indigenisasi, inkulturasi, atau inkarnasi sudah ada, misalnya seperti yang digagas oleh Rufus Anderson (1796–1880) and Henry Venn (1796–1873) melalui konsep "three-self": *self-propagating, self-supporting, dan self-governing* (bdk. Rufus Anderson, *Foreign Missions: Their Relations and Claims* [New York: Scribner, 1869] dan Henry Venn, *To Apply the Gospel: Selections from the Writings of Henry Venn*, ed. Max Warren [Grand Rapids: Eerdmans, 1971]). Para utusan Injil lintas budaya seperti John Livingstone Nevius (1829–1893) dan Hudson Taylor (1832–1905) menerapkan prinsip-prinsip ini ke dalam pelayanan misi mereka di Tiongkok dan Korea. Di kemudian hari, Paul G. Hiebert (1932–2007) dan David J. Bosch (1929–1992) menambahkan "self-theologizing" kepada formula "three-self" ini (lih. Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries* [Grand Rapids: Baker, 1985], 193–224; David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 20th anniversary ed. [Maryknoll: Orbis, 2011], 460–462).

⁴Coe, "In Search of Renewal in Theological Education," 236.

log yang bersifat transformatif bagi dirinya (dan juga gereja) di dalam konteks tertentu.⁵ Dinamika perjumpaan antara Injil dan budaya lokal, dan juga solusi kreatif ketegangan antara keduanya, diharapkan dapat terus ada, disambut, dan menjadi sebuah karakteristik di dalam pendidikan teologi.

Di kalangan injili pembicaraan tentang topik kontekstualisasi agak terlambat. Pembahasan di atas menunjukkan bahwa kalangan ekumenikal telah lebih dulu memperhatikan dan berurusan dengan isu ini daripada kaum injili. Menurut Roger Standing, keterlambatan ini disebabkan oleh adanya ketakutan bahwa konsep ini dapat membawa kaum injili kepada liberalisme di dalam berteologi dan teologinya.⁶ Semangat kontekstualisasi, yang berusaha menjelaskan kepercayaan Kristen dengan mengakar pada pengalaman-pengalaman budayawi atau agamawi manusia berikut segala interpretasi yang cocok bagi konteks lokal kekinian, sering dianggap sejalan dengan semangat dan usaha teologi liberal dalam mengutamakan aspek pengalaman dan kesesuaian manusia dengan konteksnya.⁷ Intinya, ketakutan ini tertuju pada kebebasan yang tanpa batas dalam kontekstualisasi ketika merangkul pengalaman dan pengetahuan manusia dalam sebuah konteks budaya.

Selain itu, ketakutan kaum injili berkaitan erat dengan isu sinkretisme. A. Scott Moreau menjelaskan sinkretisme sebagai sebuah

⁵Paul D. Matheny, *Contextual Theology: The Drama of Our Times* (Cambridge: Casemate, 2012), 68.

⁶Roger Standing, *As a Fire by Burning: Mission as the Life of the Local Congregation* (London: SCM, 2013), 169; bdk. William J. Larkin, *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age* (Lanham: University Press of America, 2009), 87–88;

⁷Teologi liberal diyakini memiliki fungsi untuk mediasi komitmen Kristen dan situasi budayawinya (Peter C. Hodgson, *Liberal Theology: A Radical Vision* [Minneapolis: Fortress, 2007]). Bdk. penguraian konsep teologi liberal ini oleh Alister McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thoughts* (New Jersey: Wiley Blackwell, 2013), 196–197.

paham yang mencampuradukkan ide, praktis, atau sikap seseorang dengan orang yang lain, di mana di dalam tradisi Kristen ini dipakai untuk menggantikan atau mengubah kebenaran-kebenaran dasar Injil melalui percampuran dengan elemen-elemen yang non-Kristen.⁸ Ini mengacu kepada proses percampuran antara kepercayaan atau praktik kekristenan dan hal-hal yang bersifat budayawi dan/atau agamawi dalam konteks lokal. Meski definisi dan konsep “sinkretisme” sendiri telah dan sedang mengalami perubahan dalam beberapa dekade terakhir ini, misalnya ke arah yang lebih netral atau bahkan positif,⁹ hal itu masih dinilai negatif oleh kekristenan konservatif. Kaum injili tidak dapat memercayai dan menerima sinkretisme karena berpotensi mendistorsi iman, oleh karenanya ia harus dihindari dan bahkan diabaikan.

“Lebih baik terlambat daripada tidak sama sekali” adalah kalimat yang mungkin tepat menggambarkan pemikiran kaum injili di kemudian hari. Kontekstualisasi, di kemudian hari, telah menjadi wacana akademis di kalangan teolog-teolog injili sejak tahun 70-an. Tepatnya, ini dimulai pada kongres Penginjilan Dunia (*World Evangelism*) di Lausanne pada 1974. Pada momentum tersebut para peserta yang terdiri dari praktisi misi dan teolog injili diperkenalkan kepada konsep tersebut. Byang H. Kato menjelaskan bahwa istilah yang baru ini mengekspresikan konsep: firman

⁸A. Scott Moreau, “Syncretism,” dalam *Evangelical Dictionary of World Missions*, ed. A. Scott Moreau, et al. (Grand Rapids: Baker, 2000), 924; bdk. Gaylin Van Rheenen, ed., *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents* (Pasadena: William Carey Library, 2006).

⁹Secara netral, sinkretisme dipahami hanya sebatas percampuran agamawi/budayawi yang biasa terjadi dalam perjumpaan dua hal. Secara positif, sinkretisme dilihat sebagai kekuatan atau kuasa untuk mengubah simbol-simbol agamawi/budayawi yang sudah mapan. Karena perkembangan inilah ada usulan untuk melakukan dialog antarentitas yang berhadapan. Lih. Andre Droogers, “Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem,” dalam *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, ed. Jerald D. Gort, et al. (Grand Rapids-Amsterdam: Eerdmans-Rodopi, 1989), 7–25.

Allah yang tak berubah dalam moda relevansi yang terus berubah.¹⁰ Karena itu, kontekstualisasi bukan saja tepat tetapi juga penting. Pada forum Willowbank Consultation on the Gospel and Culture (1978), kaum injili mengambil langkah maju di mana mereka tertantang untuk menerima hal tersebut dengan lebih *hati-hati* dalam menerapkan prinsip-prinsipnya. Intinya, seperti yang diungkapkan John Gration, sudah ada semacam kesadaran yang tinggi terhadap realitas dan berbagai implikasi positif dari perjumpaan Injil dan budaya dalam konsultasi ini.¹¹

Kesadaran ini juga memengaruhi para teolog injili di Asia untuk mendiskusikan wacana kontekstualisasi ini secara intens dan serius. Pada 23–32 Agustus 1982, sebuah wadah injili yang bergerak dalam bidang pendidikan teologi di Asia, yakni Asia Theological Association (ATA) menyelenggarakan The Sixth Asia Theological Consultation yang bertajuk "*Theology and the Bible in Context.*" Para teolog injili Asia, selain mengkritik teologi kontekstualisasi Barat dan Dunia Ketiga, juga berusaha memformulasikan pemikiran mereka untuk membuat Injil (pesan Alkitab) relevan bagi keragaman budaya di Asia.¹² Walaupun berasal dari berbagai latar belakang wilayah dan budaya yang berbeda, mereka mengupayakan evaluasi-evaluasi kritis terhadap berbagai usaha untuk mengembangkan teologi di dalam budaya yang spesifik. Persamaan sekaligus perbedaan antara iman Kristen dan agama-agama besar tertentu di Asia juga dipaparkan secara seimbang. Selanjutnya, mereka mengajukan berbagai proposal yang berhubungan dengan arah-arrah yang menuju kepada se-

¹⁰Byang H. Kato, "The Gospel, Cultural Context and Religious Syncretism," dalam *Let the Earth Hear His Voice*, ed. J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide, 1975), 1217.

¹¹John Gration, "Willowbank to Zaire: The Doing of Theology," *Missiology: An International Review* 12, no. 3 (1984): 297–309.

¹²"The Seoul Declaration: Toward an Evangelical Theology for the Third World," *International Bulletin of Mission Research* 7, no. 2 (April 1983): 64–65.

buah teologi injili yang relevan di dalam konteks agamawi dan budayawi tertentu.¹³ Intinya, sudah ada komitmen dan tindakan konkret untuk merancang bangun teologi injili yang tetap setia pada firman Allah sekaligus relevan bagi konteks.

Selang satu dekade lebih kemudian, pada 17–21 Juni 1997 para misiolog, teolog, dan praktisi injili dari dua puluh negara berkumpul lagi dalam sebuah pertemuan yang digagas dan disponsori oleh The Theology and Strategy Working Group of the Lausanne Committee for Evangelisation dan Institute for the Study of Islam and Christianity, dengan tema "*Gospel Contextualisation Revisited*."¹⁴ Tujuannya adalah untuk secara retrospektif melihat kembali konsultasi di Willowbank pada 1978 yang lalu, tentang relasi Injil dan budaya. Mereka meninjau kembali perjalanan pengalaman berteologi injili secara kontekstual selama hampir dua puluhan tahun, termasuk bagaimana usaha ini diletakkan dalam konteks isu-isu kekinian yang bermunculan pada masa itu. Tinjauan ulang ini menunjukkan bahwa kontekstualisasi merupakan sebuah usaha yang sulit, karena memerlukan pengetahuan sekaligus keterampilan yang baik dan partisipasi yang kolektif (komunal, bahkan dukungan *ecclesial*), dan bukan individual. Karena itu, usaha kontekstualisasi diharapkan dapat tetap konsisten dengan prinsip-prinsip kontekstualisasi injili yang tepat dan menjadi lebih terampil dalam menggunakan prinsip-prinsip tersebut.¹⁵ Interaksi antara berteologi dan tan-

¹³Bdk. Bong Rin Ro, "The Bible and Theology in Asia Today: Declaration of the Sixth Asia Theological Association Theological Consultation," dalam *The Bible and Theology in Asian Contexts: An Evangelical Perspective on Asian Theology*, ed. Bong Rin Ro and Ruth Eshenaur (Bangalore: ATA and AETEA in India, 1984), 3–4.

¹⁴Lih. "Gospel Contextualisation Revisited: Haslev 1997 Consultation Statement," dalam <https://lausanne.org/content/gospel-contextualisation-revisited> (diakses 8 September 2022).

¹⁵"*Gospel Contextualisation Revisited*." Situs resmi gerakan injili ini juga telah menunjukkan bentuk-bentuk penerapan kontekstualisasi Willowbank yang sudah dilakukan, misalnya oleh berbagai gereja di pegunungan Andes,

tangan kontekstual yang baru tersebut telah menghasilkan berbagai kreativitas dan keyakinan tentang bagaimana Injil bisa lebih diekspresikan secara utuh di dalam konteks yang berbeda pada hari ini.

KONTEKSTUALISASI INJILI KRITIS

Dalam merancang bangun teologi kontekstual injili yang tepat, bersikap terbuka saja tidaklah cukup. Ini perlu disertai dengan sikap kritis yang mensyaratkan dua hal: **pertama**, pemahaman yang tepat tentang apa kontekstualisasi itu. Di kalangan injili, berbagai definisi kontekstualisasi berikut konsepnya telah dirumuskan dan dikembangkan dari waktu ke waktu. Salah satu pemahaman awal telah dibuat oleh Emilio Antonio Nunez, yang menegaskan bahwa kontekstualisasi tidak berusaha untuk mengubah makna teks (pesan) alkitabiah, melainkan menerapkannya kepada tiap dimensi kepribadian dan segala hubungan dalam kehidupan.¹⁶ George W. Peters juga menekankan bahwa proses ini sebagai tindakan menemukan dan menerapkan implikasi yang sah (*legitimate*) dari teks Alkitab.¹⁷ Kemudian, Josphat K. Yego menambahkan bahwa ini adalah sebuah usaha untuk membuat pesan alkitabiah dapat diaplikasikan kepada situasi kehidupan yang tertentu, di mana pesan yang tidak berubah tersebut diterapkan di dalam moda-moda relevansi yang selalu berubah.¹⁸ Tampak bahwa ketiga pemahaman awal ini sama-sama menekankan aspek aplikasi atau penerapan teks Alkitab se-

Amerika Latin, yang merespons tantangan-tantangan kekerasan yang muncul dari konteks mereka.

¹⁶Emilio Antonio Núñez C., "Towards an Evangelical Latin American Theology," *Evangelical Review of Theology* 7, No. 1 (1983): 88.

¹⁷George W. Peters, "Issues Confronting Evangelical Missions," dalam *Evangelical Missions Tomorrow*, ed. W. T. Coggins and E. L. Frizen, Jr. (Pasadena: William Carey Library, 1977), 169.

¹⁸Josphat K. Yego, "Appreciation for and Warnings about Contextualization," *Evangelical Missions Quarterly* 16, no. 3 (1980): 154, 156.

cara tepat ke dalam konteks tertentu di mana teks tersebut dibaca, dipelajari, dan dilakukan.

Pemahaman injili tentang “kontekstualisasi” juga meluas ke ranah komunikasi. Meletakkannya dalam konteks proses berteologi, Tite Tiénou mendefinisikan istilah ini sebagai dinamika proses berteologi yang terjadi secara dinamis di dalam diri seseorang (*inner dynamics of theologizing process*), di mana ia bukan semata meminjam bentuk-bentuk budaya atau teologi yang sudah ada supaya cocok ke dalam beragam konteks, tetapi lebih dari itu, ia dapat menangkap pesan injil sedemikian rupa sehingga dapat berkomunikasi dengan Allah.¹⁹ Sementara itu, David J. Hesselgrave dan Edward Rommen memahami proses ini sebagai usaha untuk mengomunikasikan pribadi, karya, sabda, dan kehendak Allah di dalam cara yang setia (*faithful*) kepada pewahyuan Allah, khususnya seperti yang diajarkan oleh firman Allah, dan yang bermakna (*meaningful*) bagi para responden di dalam konteks-konteks kultural dan eksistensial mereka.²⁰ Di sini, meski penekanan masih ada pada pemahaman yang autentik atau setia kepada Kitab Suci (pewahyuan, penafsiran, dan penerapan *scripture*) tetapi fokusnya juga diarahkan pada efektivitas dalam mengomunikasikan pesan Injil di dalam konteks tertentu. Jadi, kontekstualisasi meluas dari wilayah pewahyuan dan penafsiran ke wilayah efektivitas komunikasi pesan Injil.

¹⁹Tite Tiénou, “Contextualization of Theology for Theological Education,” dalam *Evangelical Theological Education Today: 2 Agenda for Renewal*, ed. Paul Bowers (Nairobi, Kenya: Evangel, 1982), 51.

²⁰David J. Hesselgrave dan Edward Rommen, *Contextualization: Meaning, Methods, and Models* (Grand Rapids: Baker, 1989), 199–200. Lih. juga David J. Hesselgrave, “Contextualization That Is Authentic and Relevant,” *International Journal of Frontier Missions* 12, no. 3 (1995): 115–120. Penekanan pada aspek komunikasi yang efektif ini juga dilakukan oleh Charles Kraft dalam “Contextualizing Communication,” dalam *The Word among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*, ed. Dean S. Gilliland (Dallas: Word, 1989), 121–138.

Kedua, pengetahuan tentang konteks di mana berteologi itu dilakukan: budaya. Dalam merespons budaya yang berbeda, kekristenan kerap jatuh ke dalam dua ekstrem: “memuntahkan” atau “menelan” (“mentah-mentah”). Paul G. Hiebert menyebut yang pertama sebagai model “nonkontekstualisasi,” yang berakar pada etnosentrisme dan keasingan budayawi, dan yang kedua sebagai model “kontekstualisasi ekstrem,” yang intinya adalah relativisme dan sinkretisme.²¹ Karena itu, penting untuk memahami budaya dengan tepat dengan tidak terburu-buru menghakiminya salah atau sesat (mis. tentang berbagai sistem ritual, tradisi, dan kepercayaan yang menggerakkan dan mengarahkan orang-orang melakukan apa yang mereka lakukan). Hal ini didasari pada realitas bahwa semua manusia (dan budayanya) ada dalam satu dunia, sehingga realitas ini mensyaratkan interkoneksi dan interdependensi di antara mereka. Implikasinya, bagi siapa saja yang ingin merespons budaya secara *fair*, ia dapat melihat budaya tersebut secara objektif-subjektif, baik dari perspektif “orang luar” (*etic*) maupun “orang dalam” (*emic*).²²

Dari kedua hal di atas, dapat dipahami bahwa isu kontekstualisasi di kalangan injili berkaitan erat dengan dua kutub: Kitab Suci dan budaya. Menurut A. Scott Moreau, definisi dan pemahaman kontekstualisasi dipengaruhi oleh bagaimana seorang teolog atau misiolog (atau praktisi misi) secara tepat menempat-

²¹Paul G. Hiebert, “Critical Contextualization,” *International Bulletin of Mission Research* 11, no. 3 (1987): 109.

²²Di dalam filsafat hal ini sejalan dengan teori realisme kritis (*critical realism*), di mana dunia “nyata” (*real world*) dibedakan dari dunia “terobservasi” (*observable world*). Namun, sesuatu yang “nyata” tidak dapat ada dan diobservasi secara independen dari berbagai persepsi, teori, dan konstruksi yang dimiliki oleh manusia. Karena itu, dunia yang diketahui dan dipahami terkonstruksi melalui perspektif dan pengalaman, melalui yang dapat diobservasi. Lih. Kathryn Dean, et al., *Realism, Philosophy and Social Science* (Basingstoke England/New York: Palgrave Macmillan, 2006); Philip S. Gorski, “What Is Critical Realism and Why Should You Care?,” *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews* 42, no. 5 (2013): 658–670.

kan Kitab Suci (*scripture*) dan *setting* budaya dalam merekonstruksi teologi dan praksis kontekstualnya.²³ Perlakuan yang proporsional terhadap keduanya menjadi sangat penting dalam kontekstualisasi injili. Namun, konsep “tepat” dan “proporsional” ini perlu diberi catatan kaki, karena konsep ini bukan dalam pengertian berapa jumlah besaran (persentase) atau muatan antara yang alkitabiah dan budayawi, tetapi dalam konteks proses atau metodenya. Mengacu pada penjelasan Grant R. Osborne, proses kontekstualisasi adalah sebuah pergerakan dinamis dari konteks asli (*original context*) yang, melalui hermeneutika (penentuan makna) alkitabiah yang ketat, menghasilkan transformasi ke arah belakang (*backward transformation*); kemudian, menuju pada pencarian elemen-elemen transkultural atau norma-norma universal; dan berakhir pada konteks penerima Injil (*receptor context*), di mana transformasi ke arah depan (*forward transformation*) dihasilkan melalui aplikasi kebenaran-kebenaran universal ke dalam isu-isu tertentu dalam budaya target.²⁴ Dengan demikian, proses ini adalah sebuah usaha untuk mencari peleburan (*fusion*) yang sebenarnya dari kedua horizon: horizon teks-teks alkitabiah dan budayawi.

Kontekstualisasi injili kritis juga dapat dilihat dari korelasi resiprokal kedua kutub di atas. Secara praktis, Hiebert menjelaskan hal ini melalui proses empat langkah:²⁵ **pertama**, *mengeksegeisis budaya target*. Ini adalah analisis budaya target (mis. berbagai kepercayaan dan kebiasaan tradisional) secara fenomenologis, untuk memahami pandangan dunia budaya tersebut secara utuh. **Kedua**, *mengeksegeisis Kitab Suci*. Fokusnya, mengidentifikasi pesan firman Allah yang jelas terhadap teks Alkitab yang di-

²³A. Scott Moreau, *Contextualization in World Missions: Mapping and Assessing Evangelical Models* (Grand Rapids: Kregel Academic, 2012), 82–88.

²⁴Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove: InterVarsity, 2006), 426–427.

²⁵Hiebert, “Critical Contextualization,” 109–111.

analisis dan sejauh mungkin melakukannya tanpa bias budaya dan mendistorsi makna teks. Dalam tahap ini, kerangka metabudaya (*meta cultural framework*) juga perlu dipahami agar pesan tersebut dapat diterjemahkan ke dalam dimensi kognitif, afektif, dan evaluatif budaya target. **Ketiga**, *secara kritis membandingkan praktik-praktik budaya target dengan pengajaran Alkitab*. Budaya target yang lama dievaluasi dalam terang kebenaran yang baru di mana yang tidak bertentangan dengan kebenaran dipertahankan, dan yang bertentangan dengan kebenaran ditinggalkan atau diganti dengan yang baru (yang sesuai dengan kebenaran), yang tidak jelas dimodifikasi dengan memaknai secara baru (secara Kristen). **Terakhir**, *menerapkan hal-hal yang sudah terkontekstualisasi secara baru*. Ini adalah usaha menjadikan kebaruan itu sebagai ritual atau liturgi kehidupan Kristen yang baru, yang biblikal (selaras dengan pengajaran Alkitab), dan kontekstual (sesuai dengan bentuk-bentuk yang dipahami oleh orang-orang dalam budaya tersebut). Jadi, sikap kritis di sini ditunjukkan melalui adanya interaksi dinamis antara yang relatif dan yang absolut (otoritatif).

PARAMETER BERTEOLOGI SECARA KONTEKSTUAL-INJILI

Dari bahasan di atas tampak bahwa proses kontekstualisasi injili yang tepat selalu mensyaratkan sikap kritis. Sikap ini merupakan usaha untuk menarik garis pembatas yang jelas dan tegas dalam berteologi secara kontekstual. Setiap usaha berteologi, apa pun modelnya, memerlukan batasan karena alasan mendasar, adanya aspek-aspek teologis yang saling terkait antara natur Allah dan natur manusia. *Subject matter* teologi adalah Allah—Sang Misteri, Ultimat, dan Absolut, yang dalam diktum Karl Barth “*God*

is known through God,"²⁶ Ia hanya dapat diketahui oleh dan melalui Diri-Nya sendiri. Kemudian, Yang Tak Terbatas ini membuat diri-Nya terbatas melalui pernyataan Diri-Nya (pewahyuan). Sementara itu, manusia—yang berusaha memahami dan membicarakan Allah (bdk. teologi sebagai *God-Talk* atau "pembicaraan tentang Allah")—adalah makhluk yang terbatas. Ia hanya dapat berteologi sejauh atau sebatas Allah menyatakan diri-Nya di dalam wahyu. Dengan demikian, berteologi dan teologi selalu memiliki keterbatasan-keterbatasan sehingga keduanya juga bersifat terbatas.

Realitas teologis di atas menegaskan sebuah keperluan untuk menetapkan parameter yang tepat dalam berteologi kontekstual secara injili. Penetapan parameter ini akan menolong seorang teolog injili untuk memahami apa yang harus dihindari dan apa yang harus digeluti. Karena ada bahaya potensial dalam kontekstualisasi teologi, maka ia dapat menghindari bahaya dipreokupasi oleh semangat yang berlebihan untuk menjadi "kekinian" dan "berubah-ubah." Hans Küng mengkritik sekelompok teolog yang *"time-conscious, who always like to ride on the crest of the latest wave, hoping to reach a new shore."*²⁷ Setiap kali angin berubah arah, teologi mereka pun ikut berubah. Agar terkesan inovatif dan progresif mereka kemudian menciptakan konformitas dengan dunia ini. Sekelompok teolog injili Asia sepakat untuk menolak hermeneutika dan teologi yang memberi otoritas yang mutlak kepada konteks budaya (baik tradisional atau kontemporer, yang berubah-ubah),²⁸ karena ini akan menghasilkan relativisme teologis yang akan membingungkan dan memecah belah

²⁶Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol 2: *Doctrine of God*, ed. G. W. Bromiley dan T. F. Torrance (London-New York: T&T Clark, 2009), 42.

²⁷Hans Küng, *On Being a Christian*, terj. Edward Quinn (New York: Doubleday, 1976), 134.

²⁸Ro and Eshenauer, eds., *Bible and Theology in Asian Contexts* (lih. bagian "Preface" dalam buku ini).

gereja. Jadi, seorang teolog injili yang konsisten akan menghindari atau menolak apa pun medium atau cara berkomunikasi yang berpotensi mendistorsi pesan dasar Kristen.

Sebaliknya, seorang teolog injili dapat menggeluti isi pesan (kebenaran Injil) tersebut dengan lebih serius, termasuk bentuk-bentuk asli yang membungkusnya (baca: konteks budaya alkitabiah). Meski isi pesan itu penting, namun bentuk-bentuk juga sama-sama memiliki kualitas normatif dan penting, karena, menurut Wilson W. Chow, konteks alkitabiah ini secara unik telah dipilih Allah sebagai medium partikular untuk menyatakan kebenaran yang universal.²⁹ Karena normatif, maka konteks ini juga bersifat otoritatif. Panggilan sebagai teolog adalah untuk menerapkan kebenaran yang diwahyukan—yang secara menyeluruh hanya dapat dipahami melalui konteks budaya alkitabiahnya—ke dalam situasi hidup kekinian. Keseriusan semacam ini dapat memotivasinya untuk menghadirkan seluruh kebenaran Injil dengan setia dan berani, tidak dilewati atau didiskon demi penerimaan oleh budaya target. Seorang teolog injili, menurut Ken Gnanakan, perlu memformulasi teologi yang “*bold and uncompromising*” (berani dan tak kompromistis).³⁰ Untuk kebenaran-kebenaran yang esensial dan fundamental, teologi injili yang kontekstual seharusnya berkarakter demikian.

Secara parametris, realitas Alkitab sebagai sumber otoritatif logikanya akan membatasi usaha berteologi secara kontekstual-injili. Jika mengacu kepada pemahaman teologis injili versi Lausanne tentang otoritas dan kepentingannya bagi kehidupan kaum injili: Alkitab sebagai Kitab Suci yang diinspirasi, benar, dan

²⁹Wilson W. Chow, “Biblical Foundations for Evangelical Theology in the Third World,” dalam *Bible and Theology in Asian Contexts*, 87.

³⁰Ken Gnanakan, “Biblical Theology in the Indian Context,” dalam *Bible and Theology in Asian Contexts*, 209.

berotoritas, yang merupakan *the only infallible rule of faith and practice*,³¹ maka tidak ada kesetaraan lain yang dapat menyaingi atau ditambahkan kepadanya sebagai “yang paling berotoritas” bagi kehidupan. Meski bersifat universal dan aplikatif bagi siapa saja, kebenaran Kitab Suci tersebut tak dapat berubah dan diubah, sekaligus tak ternegosiasi dan terkompromi. Karena itu, postur berteologi yang “tunduk pada otoritas” ini menjadi preferensi atau isu utama para teolog atau misiolog (atau praktisi misi) injili ketika harus mempertimbangkan secara proporsional tempat dan relasi Kitab Suci dan budaya dalam usaha mereka berkontekstualisasi.³² Apa pun yang tidak koheren dengan otoritas tersebut akan selalu menyesuaikan diri dengannya.

Prasuposisi teologis seperti di atas sangat penting bagi seorang teolog injili, khususnya, dalam proses mendekode teks-teks Kitab Suci yang ingin dikontekstualisasikan. Proses interpretasi, atau secara spesifik eksegesis secara injili mensyaratkan kebenaran dan ketepatan kitab tersebut sebagai dasar penafsiran. Dua syarat ini akan mendorongnya untuk lebih dahulu mendapatkan pemahaman yang tepat tentang teks (Kitab Suci) yang diinspirasi oleh Allah dan sepenuhnya autentik. Keduanya berfungsi sebagai pagar pengaman bagi aktivitas pencarian makna teks ketika ia sedang mengeksegesisnya. Pandangan yang tinggi tentang kitab ini menegaskan kembali tentang pentingnya membaca dan menafsirkan melalui “mata ilahi,” yang menurut Kent Sparks merupakan sudut pandang yang tepat dari mana segala hal terlihat utuh dan koheren.³³ Mengingat kembali keterbatasannya yang cenderung hanya dapat memersepsikan

³¹F. F. Bruce, “The Lausanne Covenant—2: The Authority and Power of the Bible,” *The Harvester* 55 (November 1976): 320–333.

³²Morreau, *Contextualization in World Missions*, 82–88.

³³Kent Sparks, “The Sun also Rises: Accomodation in Inscripturation and Interpretation,” dalam *Evangelicals and Scriptures*, ed. Vincent Bacote, et al. (Downers Grove: InterVarsity, 2004), 131.

sesuatu secara parsial dan samar-samar, seorang teolog injili yang menafsir teks dengan “mata” ini akan bergantung penuh pada sifat “kemahatahuan” (*omniscient*) Allah yang dapat melihat totalitas semua hal dalam kesalingterhubungannya.

Selain otoritas Kitab Suci, berteologi kontekstual-injili juga dibatasi oleh pengakuan-pengakuan iman yang dipegang oleh kekristenan di sepanjang abad dan segala tempat. Pengakuan (*confession*) atau kredo (*creed*) ini disusun dan diadopsi oleh gereja untuk mengekspresikan secara otoritatif kepercayaan-kepercayaan teologisnya.³⁴ Di kalangan Protestan, otoritas ini berbeda dari otoritas Alkitab. Menurut Philip Schaff, jika Alkitab adalah “pedoman iman” (*regula fidei*) yang bersifat ilahi dan mutlak otoritasnya, maka kredo adalah “pedoman doktrin” (*regula doctrinae*) yang bersifat eklesial dan relatif otoritasnya.³⁵ Dalam hal otoritas, kredo diletakkan subordinat di bawah Alkitab sehingga ia tidak dapat berkontradiksi dan/atau menggantikannya. Kredo menyintesis, merangkumkan, dan mengekspresikan kebenaran-kebenaran proposisional Kitab Suci, yang melaluinya Allah juga menyatakan diri kepada, berkomunikasi, dan bersekutu dengan umat-Nya. Karena itu, jika kredo penting bagi iman dan kehidupan rohani, maka ia juga penting bagi usaha berteologi secara kontekstual.

Berkaca dari kepentingan pengakuan iman ini kredo dapat dipertimbangkan sebagai bagian dari parameter berteologi. Di kalangan denominasi-denominasi injili tempat kredo memang berbeda-beda. Misalnya, beberapa denominasi yang bertradisi Protestan (Lutheran, Calvinis, dan Anglikan) masih berpegang pada pengakuan-pengakuan iman yang klasik, seperti Penga-

³⁴Carl R. Trueman, *The Creedal Imperative* (Wheaton: Crossway, 2012), 21–80.

³⁵Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (reprint; Grand Rapids: Baker, 1990), 1:7.

kuan Iman Rasuli, Kitab Concord, Pengakuan Iman Westminster, Pengakuan Belgic, Katekismus Heidelberg, Kanon Dordt, dan sebagainya.³⁶ Sementara itu, yang bertradisi independen (Kongregasionalis) memiliki kebebasan untuk menyusun pengakuan-pengakuan iman sendiri. Di kalangan gereja-gereja Baptis dalam kurun tahun 1600–1900-an telah bermunculan dua lusinan lebih pengakuan iman yang masing-masingnya berlaku eksklusif, untuk mengakomodasi pergumulan kontekstual gereja secara teologis dan praktis.³⁷ Melihat keragaman di atas, apa pun tradisinya setiap gereja dan denominasi injili tampak telah mengembangkan pengakuan iman atau kredo resminya dalam menghadapi dinamika yang terjadi, baik di dalam konteks komunitas internal maupun eksternalnya. Hal ini menunjukkan bahwa pengakuan iman secara integral telah, sedang, dan akan terus menjadi parameter bagi seorang teolog yang berada (dan berkarya) di dalam komunitas imannya.

Tanpa bermaksud mereduksi signifikansi setiap kredo atau menggeneralisasi variasi semua kredo yang ada, penulis mencoba mengajukan sebuah standar pernyataan iman kaum injili. Standar ini mengacu kepada apa yang dinyatakan dalam Perjanjian Lausanne 1974:

*We recognize as central the themes of God as creator, the universality of sin, Jesus Christ as the Son of God, Lord of all and Saviour through His atoning death and risen life, the necessity of conversion, the coming of the Holy Spirit and His performing power, the fellowship and mission of the Christian church and the hope of Christ's return.*³⁸

³⁶Bdk. Trueman, *The Creedal Imperative*, 109–134.

³⁷Bdk. William H. Brackney, *Historical Dictionary of the Baptists* (Lanham-Toronto-Maryland: Scarecrow, 2020), 160–161.

³⁸Lausanne Committee for World Evangelization. *Lausanne Occasional Papers No. 2: The Willowbank Report—Consultation on Gospel and Culture* (Wheaton 1978: LCWE, 1978), 12–13.

Argumennya, meski secara organisasi dan struktur terpisah dan bagaimanapun majemuknya gereja-gereja injili dapat disatukan di dalam pengajaran-pengajaran esensialnya. Selain “Alkitab dan otoritasnya,” tema-tema sentral di atas merupakan dasar yang membuat gereja-gereja atau individu-individu disebut “Kristen injili.” Pernyataan ini dapat menjadi penanda-penanda doktrinal (*doctrinal hallmarks*) dari evangelikalisme yang bersifat universal dan menyatukan berbagai tradisi teologis dalam spektrum injili yang lebar. Panggilan seorang teolog injili adalah untuk mengelaborasi seperangkat butir keyakinan iman tersebut secara maksimal, dan kemudian menggunakannya sebagai parameter untuk berteologi secara kontekstual-injili.³⁹

Parameter ini dapat menjadi dasar untuk menentukan ketepatan berteologi dan teologi bagi seorang teolog, misiolog, atau praktisi misi injili. Ini akan menjadi ukuran apakah sebuah teologi di-konstruksi berdasarkan prinsip-prinsip manusiawi dan duniawi, atau berdasarkan prinsip-prinsip ilahi dan surgawi. Melaluinya, garis pembatas ditarik untuk menentukan apakah kreativitas, inovasi, atau progresivitas sebuah teologi masih dapat diterima atau sudah melampaui batas. Prinsipnya, seorang teolog injili tidak perlu ragu untuk menarik garis pembatas khususnya di tengah arena berteologi kekinian yang berkontur majemuk, relatif, toleran (baca: *sungkanistis*), bebas, dan cair. Parameter yang sudah dibahas di atas adalah alat yang sah untuk menetapkan

³⁹Ini sesuai dengan komitmen Perjanjian Lausanne supaya “*the Scriptures can ‘speak in fresh ways’ to people of every culture.*” Pernyataan teologis kaum injili berdasarkan komitmen ini juga mendapat tantangan dari konteks kekinian, misalnya bagaimana keyakinan-keyakinan teologis injili berinteraksi dengan berbagai isu atau tema seperti agama-agama lain, peperangan rohani, hak-hak asasi manusia dan kebebasan agamawi, dan kesenian. Lih. Robert J. Schreiter, “From the Lausanne Covenant to the Cape Town Commitment: A Theological Assessment,” dalam *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*, ed. Margunn S. Dahle, et al. (Oxford: Regnum, 2014), 411–418.

batasan-batasan yang dapat membantu seorang teolog injili membedakan antara *truth* dan *error*.

PENUTUP

Kontekstualisasi masih merupakan topik yang menarik untuk dibicarakan di dalam teologi dan misiologi Kristen masa kini. Karena ketakutan pada dampak sinkretisasi dan liberalisasinya, kaum injili kerap merasa enggan bahkan membisu terhadapnya. Ketakutan ini tampak agak berlebihan dan kontraproduktif. Kekristenan injili tidak perlu menghindar atau mengabaikannya. Dengan sikap yang terbuka tetapi kritis, seorang teolog injili masih dapat berurusan dengan isu kontekstualisasi. Ini dapat dilakukan dengan cara memikirkan dan menetapkan batasan atau parameter injili yang jelas dan tegas: otoritas Alkitab dan pengakuan-pengakuan iman. Keduanya dapat menjadi “faktor pengontrol” atau “tali pengaman” yang kuat, khususnya ketika seorang teolog injili “berakrobat (baca: jungkir-balik) secara teologis” di dalam arena konteks budaya yang beragam, berubah-ubah, sekaligus berbahaya ini. Usaha berteologi secara kontekstual-injili adalah sebuah keniscayaan ketika dilakukan dengan pertimbangan parametris yang tepat.

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Rufus. *Foreign Missions: Their Relations and Claims*. New York: Scribner, 1869.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, Vol 2: *Doctrine of God*, ed. G. W. Bromiley dan T. F. Torrance. London-New York: T&T Clark, 2009.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Edisi 20th anniversary. Maryknoll: Orbis, 2011.
- Brackney, William H. *Historical Dictionary of the Baptists*. Lanham-Toronto-Maryland: Scarecrow, 2020.
- Bruce, F. F. “The Lausanne Covenant–2: The Authority and Power of the Bible.” *The Harvester* 55 (November 1976): 320–333.

- Coe, Shoki. "In Search of Renewal in Theological Education." *Theological Education* 9, no. 5 (1973): 233-243.
- Dean, Kathryn., et al. *Realism, Philosophy and Social Science*. Basingstoke England/New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Droogers, Andre. "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem." Dalam *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, ed. Jerald D. Gort, et al, 7-25. Grand Rapids-Amsterdam: Eerdmans-Rodopi, 1989.
- Gorski, Philip S. "What Is Critical Realism and Why Should You Care?" *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews* 42, no. 5 (2013): 658-670.
- Gration, John. "Willowbank to Zaire: The Doing of Theology." *Missiology: An International Review* 12, no. 3 (1984): 297-309.
- Hesselgrave, David J. "Contextualization That Is Authentic and Relevant." *International Journal of Frontier Missions* 12, no. 3 (1995): 115-120.
- Hesselgrave, David J., dan Edward Rommen. *Contextualization: Meaning, Methods, and Models* Grand Rapids: Baker, 1989.
- Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker, 1985.
- _____. "Critical Contextualization." *International Bulletin of Mission Research* 11, no. 3 (1987): 104-112.
- Hodgson, Peter C. *Liberal Theology: A Radical Vision*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Hogg, William R. *Ecumenical Foundations: A History of the International Missionary Council and Its Nineteenth-Century Background*. Eugene: Wipf and Stock, 2022.
- Kato, Byang H. "The Gospel, Cultural Context and Religious Syncretism." Dalam *Let the Earth Hear His Voice*, ed. J. D. Douglas, 1216-1223. Minneapolis: World Wide, 1975.
- Kraft, Charles. "Contextualizing Communication." Dalam *The Word among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*, ed. by Dean S. Gilliland, 121-138. Dallas: Word, 1989.
- Küng, Hans. *On Being a Christian*. Terj. Edward Quinn. New York: Doubleday, 1976.

- Larkin, William J. *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*. Lanham: University Press of America, 2009.
- Lausanne Committee for World Evangelization. *Lausanne Occasional Papers No. 2: The Willowbank Report—Consultation on Gospel and Culture*. Wheaton 1978: LCWE, 1978.
- Matheny, Paul D. *Contextual Theology: The Drama of Our Times*. Cambridge: Casemate, 2012
- McGrath, Alister. *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thoughts*. New Jersey: Wiley Balckwell, 2013.
- Moreau, A Scott. *Contextualization in World Missions: Mapping and Assessing Evangelical Models*. Grand Rapids: Kregel Academic, 2012.
- _____. "Syncretism." Dalam *Evangelical Dictionary of World Missions*, ed. A. Scott Moreau, et al, 924-925. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Emilio Antonio Núñez C. "Towards an Evangelical Latin American Theology." *Evangelical Review of Theology* 7, No. 1 (1983): 82-88.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity, 2006.
- Ott, Bernard. *Understanding and Developing Theological Education*. Cumbria: Langham, 2016.
- Peters, George W. "Issues Confronting Evangelical Missions." Dalam *Evangelical Missions Tomorrow*, ed. W. T. Coggins and E. L. Frizen, Jr., 156-171. Pasadena: William Carey Library, 1977.
- Rheenen, Gaylin Van., ed., *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents*. Pasadena: William Carey Library, 2006.
- Ro, Bong Rin dan Ruth Eshenaur., ed. *The Bible and Theology in Asian Contexts: An Evangelical Perspective on Asian Theology*. Bangalore: ATA and AETEA, 1984.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Schreier, Robert J. "From the Lausanne Covenant to the Cape Town Commitment: A Theological Assessment." Dalam *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*, edited by Margunn S. Dahle, et al., 411-418. Oxford: Regnum, 2014.
- Sparks, Kent. "The Sun also Rises: Accommodation in Inscripturation and Interpretation." Dalam *Evangelicals and Scriptures*, ed. by Vincent Bacote, et al., 112-132. Downers Grove: InterVarsity, 2004.

Standing, Roger. *As a Fire by Burning: Mission as the Life of the Local Congregation*. London: SCM, 2013.

"The Seoul Declaration: Toward an Evangelical Theology for the Third World," *International Bulletin of Mission Research* 7, no. 2 (April 1983): 64–65.

Tiénou, Tite. "Contextualization of Theology for Theological Education." Dalam *Evangelical Theological Education Today: 2 Agenda for Renewal*, ed. Paul Bowers, 45-52. Nairobi, Kenya: Evangel, 1982.

Trueman, Carl R. *The Creedal Imperative*. Wheaton: Crossway, 2012.

Venn, Henry. *To Apply the Gospel: Selections from the Writings of Henry Venn*. Ed. Max Warren. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Winter, Ralph D. "The Rise and Fall of the IMC-and Today: Some Observations on the Gravest Transtitions in Mission Cooperative Structure in the 20th Century." *International Journal of Frontier Missions* 20, no. 1 (2003): 14–19.

Yego, Josphat K. "Appreciation for and Warnings about Contextualization." *Evangelical Missions Quarterly* 16, no. 3 (1980): 153-157.

SUMBER INTERNET

"Gospel Contextualisation Revisited: Haslev 1997 Consultation Statement." <https://lausanne.org/content/gospel-contextualisation-revisited> (diakses 8 September 2022).

Bab 8

Kontekstualisasi di Era Disrupsi: Sebuah Tinjauan Ulang terhadap Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi dalam Menjalankan Misi Allah

Rahmiati Tanudjaja

PENDAHULUAN

Pada tahun 2000 penulis menerbitkan ulasan literatur tentang kontekstualisasi sebagai sebuah strategi dalam menjalankan misi di dalam *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*.¹ Dua puluh tahun berselang sejak penulisan artikel tersebut tidak dapat disangkal telah terjadi perubahan, apalagi di era yang disebut dengan era disrupsi di mana perubahan begitu cepat terjadi, sehingga dinyatakan bahwa kalau kita tidak ikut dalam perubahan itu maka kita akan ditinggalkan.² Lalu, bagaimana dengan kontekstualisasi dalam pelayanan misi lintas budaya di era disrupsi ini, apakah harus terus mengikuti perubahan yang ada supaya tidak ditinggalkan? Bukankah titik tolak dari kontekstualisasi pa-

¹Lih. Rahmiati Tanudjaja, "Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi dalam Menjalankan Misi: Sebuah Ulasan Literatur," *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 1, no. 1 (April 2000): 19–27, <https://doi.org/10.36421/veritas.v1i1.32>

²Lihat Thomas L. Friedman, *Thank You for Being Late* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2016). Friedman adalah penulis buku terkenal lainnya, yaitu *The World Is Flat* (New York: Picador 2007). Lihat juga Rhenald Kasali, *Disruption* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017).

da awal mulanya dimunculkan adalah bagaimana iman Kristen atau Injil Yesus Kristus bisa dikomunikasikan kepada setiap orang sesuai dengan konteksnya tanpa mengompromikan atau menyinkretikan berita Injil atau tetap menjaga kemurnian iman Kristen dan Injil Yesus Kristus yang disampaikan?³

Tantangan dalam pelayanan misi di seluruh permukaan bumi ini telah dibahas dari waktu ke waktu oleh para misiolog. Topik-topik yang dibahas secara umum berkisar pada tantangan berkaitan dengan orang yang melakukan misi, lembaga pengutus, dan konteks di mana misi itu dilaksanakan. Namun demikian dari tantangan-tantangan yang ada itu para misiolog sepakat bahwa hal-hal yang berhubungan dengan komunikasi yang efektif dianggap menjadi hal utama yang sampai sekarang masih harus menjadi perhatian dari seorang yang melakukan pelayanan misi Kristen.⁴ Paul Hiebert dan David J. Hesselgrave merupakan dua dari pakar misiolog yang buku-bukunya menjadi rujukan dan sangat diperhitungkan oleh para akademisi dalam bidang misiologi atau lintas budaya serta pelayan misi Kristen lintas budaya.⁵

³Theological Education Fund Staff, *Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund (1970-77)* (Bromley: Theological Education Fund, 1973)

⁴Lihat pandangan dari R. Daniel Shaw, "Contextualization, Conceptualization, and Communication: The Development of Contextualization at Fuller's Graduate School of World Mission/Intercultural Studies," *Missiology: an International Review* 44, no. 1 (2016): 95–111, <https://doi.org/10.1177/0091829615620932>; Tom Park, "Is Contextualization a Bad Word in the Mission Field?," *Lutheran Mission Matters* 25, no. 1 (Mei 2017): 176–183, https://lsfm.global/uploads/files/LMM_5-17_Park.pdf; Santiago James Padilla DeBorst, "Decolonial Integral Mission?: Development and Contextualization at New Scales," *Journal of Latin American Theology* 13, no. 1 (2018): 65–75; Gil L. Suh, "Contemporary Trends of Evangelical Missions Contextualization," *Calvin Theological Journal* 55, no. 2 (November 2020): 315–329; Andrew H. Bartelt, "Keeping Our Balance in Our Own Context: Keeping the Cross in Cross-cultural and Taking the Con Out of Contextualization," *Concordia Journal* 47, no. 1 (2021): 49–62.

⁵Paul G. Hiebert merupakan seorang misiolog dan dosen misiologi yang menulis buku-buku yang berkaitan dengan antropologi seperti *Cultural Anthropo-*

Mereka menyatakan bahwa komunikasi yang efektif merupakan suatu hal yang tidak dapat dipisahkan dari pelayan misi Kristen dan hal itu harus dikuasai oleh seorang pelayan misi Kristen lintas budaya. Dari antara semua tantangan yang telah disebutkan di atas, tantangan dalam hal komunikasi merupakan hal yang paling utama dalam pelayanan misi lintas budaya. Topik tentang komunikasi dalam pelayanan lintas budaya selalu dikaitkan dengan kontekstualisasi, yaitu bagaimana berita Injil dapat dikomunikasikan dengan efektif tanpa mengorbankan kemurnian dari berita itu.⁶ Secara khusus artikel ini akan membahas tantangan di era disrupsi yang berkaitan dengan kontekstualisasi sebagai sebuah strategi dalam pelayanan misi Kristen lintas budaya.

Paulus sebagai salah seorang rasul yang mengemban amanat agung dari Tuhan Yesus Kristus bagi bangsa bukan Yahudi dalam 1 Korintus 9:19-21 menyatakan:

Sungguhpun aku bebas terhadap semua orang, aku menjadikan diriku hamba dari semua orang, supaya aku boleh memenangkan sebanyak mungkin orang. Demikianlah bagi orang Yahudi aku menjadi seperti orang Yahudi, supaya aku memenangkan orang-orang Yahudi. Bagi orang-orang yang hidup di bawah hukum Taurat aku menjadi seperti orang yang hidup di bawah hukum Taurat, sekalipun aku sendiri tidak hidup di bawah hukum Taurat, supaya aku dapat memenangkan mereka yang hidup di bawah hukum Taurat. Bagi orang-orang yang tidak hidup di bawah hukum Taurat aku menjadi seperti orang yang tidak hidup di bawah hukum Taurat, sekalipun aku tidak

logy (Grand Rapids: Baker Academic, 1990). David J. Hesselgrave merupakan seorang misiolog dan dosen misiologi yang menulis buku-buku yang berkaitan dengan kontekstualisasi. Buku-buku Hiebert dan Hesselgrave masih terus dicetak ulang dan menjadi rujukan bagi mereka yang bergerak dalam bidang misi. Lihat tulisan Craig Ott, "Globalization and Contextualization: Reframing the Task of Contextualization in the Twenty-first Century," *Missiology: An International Review* 43, no. 1 (2015): 43–58, <https://doi.org/10.1177/0091829614552026>.

⁶Tanudjaja, "Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi," 19.

hidup di luar hukum Allah, karena aku hidup di bawah hukum Kristus, supaya aku dapat memenangkan mereka yang tidak hidup di bawah hukum Taurat.

Ayat-ayat itu dengan jelas menyatakan pentingnya komunikasi yang kontekstual baik secara verbal maupun nonverbal dalam pelayanan misi Paulus supaya Injil dapat diberitakan secara kontekstual dengan tetap menjaga kemurnian Injil Tuhan Yesus Kristus. Marvin J. Newell, dalam bukunya *Crossing Cultures in Scripture* menyatakan bahwa sebenarnya dari Kejadian sampai Wahyu, firman Tuhan sudah terus membahas tentang lintas budaya di dalam misi Allah.⁷

Tinjauan ulang terhadap kontekstualisasi sebagai sebuah strategi dalam pelayanan misi lintas budaya akan dibagi dalam tiga bagian: **pertama** pemahaman tentang era disrupsi dan dampaknya bagi manusia; **kedua**, tinjauan ulang terhadap pemahaman serta penerapan kontekstualisasi dan **ketiga** tinjauan ulang tentang kontekstualisasi yang dikaitkan dengan pelayanan misi di era disrupsi ini.

PEMAHAMAN TENTANG ERA DISRUPSI SERTA DAMPAKNYA BAGI MANUSIA

KBBI mengartikan kata disrupsi sebagai “dicabut dari akarnya.”⁸ Sedangkan kamus Webster mengartikannya sebagai “*the act or process of disrupting something: a break or interruption in the normal course or continuation of some activity, process, etc.*”⁹ Istilah “disruptive innovation” merupakan istilah yang dimunculkan

⁷Marvin J. Newell, *Crossing Cultures in Scripture: Biblical Principles for Mission Practice* (Downers Grove: InterVarsity, 2016), part 2 dan 3.

⁸<https://kbbi.web.id/disrupsi>.

⁹<https://www.merriam-webster.com/dictionary/disruption>.

pertama kali pada tahun 1995 oleh Clayton Christensen,¹⁰ yang menjabarkan tentang proses sebuah produk atau jasa yang berawal dari aplikasi yang sederhana dan berada di pasar yang paling bawah lalu secara cepat naik ke atas dan menggantikan kompetitor yang sudah berdiri lama dan mapan sebelumnya.

Kasali menulis bahwa disrupsi merupakan suatu perubahan atau peralihan, di mana yang lama tidak dipakai lagi dan yang baru muncul dan sama sekali berbeda dengan yang lama.¹¹ Misal, di dalam kata pengantarnya, Kasali memberikan contoh kendaraan bertenaga mesin menggantikan tenaga kuda. Di bukunya yang lain, Kasali menyatakan di masa sekarang ini hampir semua terdisrupsi oleh kehadiran inovasi yang disruptif, yang dilakukan oleh generasi baru yang tidak mempunyai catatan sejarah masa lalu, dan orang-orang lama yang terperangkap masa lalu harus menghadapinya.¹² Revolusi 1.0 sampai ke Revolusi 4.0 menjadi pembagian era yang terjadi di dunia ini sebagai suatu disrupsi. Perubahan dari tenaga kuda sampai kepada digital dan *artificial intelligent*.

Christensen menyatakan bahwa sejak istilah disruptif ini dimunculkan, ia mendapati istilah ini telah salah dipahami dan salah dalam penerapannya. Oleh karena itu, ia menjelaskan apa yang dimaksudkan dengan inovasi yang disruptif, yaitu inovasi yang menuntut adanya terobosan yang mengubah pola dan pendekatan strategis.¹³ Christensen memberikan contoh inovasi yang disruptif adalah yang dilakukan oleh Xerox yang target awalnya

¹⁰Clayton Christensen, "Disruptive Innovation," <https://claytonchristensen.com/key-concepts>; dan Clayton M. Christensen, Michael E. Raynor dan Rory McDonald, "What Is Disruptive Innovation?" *Harvard Business Review*, Desember 2015, <https://hbr.org/2015/12/what-is-disruptive-innovation>, diakses 5 Mei 2021.

¹¹Kasali, *Disruption*, vii–xxi.

¹²Rhenald Kasali, *Self Disruption* (Jakarta: Mizan, 2018), 2-7.

¹³Christensen, Raynor dan McDonald, "What Is Disruptive Innovation?"

adalah perusahaan-perusahaan besar yang harus membayar mahal untuk mendapatkan hasil fotokopi yang mereka kehendaki. Pada tahun 1970, Xerox melakukan perubahan menjadi mesin fotokopi yang bisa digunakan oleh pelanggan dari organisasi-organisasi kecil dan individu dengan biaya yang terjangkau, maka sejak itu terbentuklah pelanggan yang baru. Dasar yang dimulai oleh Xerox ini lalu diikuti oleh perusahaan-perusahaan lainnya. Hal ini berbeda dengan Uber. Menurut Christensen apa yang dilakukan oleh Uber bukan inovasi yang disruptif, karena Uber tidak menciptakan produk baru dan pelanggan baru, melainkan memakai jenis kendaraan yang sama dengan pelanggan yang memang sudah biasa menggunakan kendaraan umum. Dengan kata lain, ciri dari inovasi yang disruptif ditandai dengan terobosan perubahan di produknya dan di pelanggannya.

Selanjutnya ada sisi lain dari karakteristik era disrupsi yang dijelaskan oleh Van Prinsterer dalam bukunya *Unbelief and Revolution*.¹⁴ Ia menjelaskan revolusi yang dimaksudkan dalam bukunya bukan revolusi dalam pemerintahan atau politik, melainkan revolusi sebagai suatu perubahan yang terjadi secara menyeluruh dalam semangat dan cara berpikir yang biasanya berlaku secara umum sebelumnya. Revolusi perkembangan yang disebut juga modernisasi dapat berpengaruh pada kepercayaan seseorang kepada Tuhan. Oleh karena itu mereka menyatakan bahwa revolusi perkembangan ini tidak akan menghasilkan revolusi ide apabila kita berada di luar pengaruhnya dan tetap berdiri teguh dalam hukum dan ketetapan Allah. Orang Kristen tidak boleh hanya menjadi orang yang mencintai negaranya, tetapi ia juga harus menjadi pemberi arah bagi negaranya. Kemudian ia mengu-

¹⁴Groen Van Prinsterer, *Unbelief and Revolution*, terj. Harry Van Dyke (Bellingham: Lexham, 2018), bab 1.

tip pernyataan de Bonald yang dianggap singkat tetapi sangat solid: *“The revolution began with the declaration of the rights of man; it will end only with the declaration of the rights of God.”*¹⁵

Era disrupsi yang inovatif ini pada awalnya diterapkan dalam dunia bisnis, namun dampaknya meluaskan ke dunia pendidikan dan pola kehidupan sosial. Di Indonesia, merdeka belajar dalam dunia pendidikan dicanangkan oleh Menteri Pendidikan Nadiem Makarim yang merupakan lulusan dari Sekolah Bisnis Harvard. Penjelasan tentang merdeka belajar ini dikaitkan dengan disrupsi dalam pembahasan-pembahasan yang ada.¹⁶ Akademisi dalam bidang sosiologi melihat dampak era disrupsi ini pada kehidupan sosial manusia. Contohnya pernyataan berikut ini:

Di dalam Revolusi Industri 4.0 bukan hanya ilmu eksakta saja yang berubah akan tetapi juga ilmu sosial. Salah satunya adalah perubahan pada struktur sosial masyarakat yakni munculnya new society 5.0 yang dimulai di Jepang. Masyarakat baru 5.0 tersebut mengandalkan big data di dalam hubungan sosial dan interaksi sosial antar individu sehingga kolaborasi antara disiplin ilmu menjadi lebih urgen dalam kehidupan masyarakat. Di dalam kehidupan masyarakat, inovasi ilmu sosial adalah sebuah keniscayaan. Inovasi ini diperlukan untuk merubah paradigma keilmuan sosial dari teks menjadi konteks. Selain itu inovasi yang harus dilakukan pada ilmu sosial adalah menjadikan ilmu sosial bukan hanya mampu menafsirkan atau mendefinisikan tentang keadaan sosial dan ekonomi masyarakat akan tetapi ilmu sosial harus mampu mengubah kehidupan sosial ekonomi masyarakat atau menjadi salah satu pemecah masalah yang ada di dalam masyarakat. Dengan kata

¹⁵Prinsterer, *Unbelief and Revolution*, bab 1.

¹⁶Asep Totoh, “Merdeka Belajar dan Guru Penggerak 4.0,” Kumparan, 23 Juli 2020, <https://kumparan.com/asep-totoh/merdeka-belajar-dan-guru-penggerak-era-4-0-1trLa9vqmjv>, diakses 10 April 2021. Senata Prasetya, “Menyoroti Kebijakan Merdeka Belajar dan Tantangannya di Era Disrupsi,” *Senata.ID*, 30 Maret 2020, <https://www.senata.id/2020/03/menyorot-kebijakan-merdeka-belajar-dan.html>, diakses 10 April 2021.

lain menciptakan sebuah inovasi yang nyata dalam bidang pemberdayaan masyarakat.¹⁷

Jadi dapat disimpulkan inovasi yang disruptif merupakan suatu keniscayaan pada masa sekarang sehingga manusia harus dipersiapkan untuk menghadapinya. Merdeka belajar mempersiapkan manusianya untuk hidup di era disrupsi ini. Dampak dari era disrupsi pada kehidupan sosial dalam masyarakat harus diantisipasi sehingga dapat meningkatkan kehidupan masyarakat ke arah yang baik.

TINJAUAN ULANG TERHADAP PEMAHAMAN SERTA PENERAPAN KONTEKSTUALISASI BAGI ORANG KRISTEN

Kebudayaan merupakan bagian yang terkait secara langsung dalam proses kontekstualisasi. Oleh karena itu, pembahasan tentang kebudayaan akan mengawali bagian ini yang kemudian akan dilanjutkan dengan penguraian tentang tinjauan ulang terhadap pemahaman dan penerapan kontekstualisasi.

Pada tulisan terdahulu¹⁸ sudah dibahas bahwa kebudayaan merupakan suatu sistem implisit yang mengatur pemikiran dan perilaku sekelompok orang dalam satu konteks budaya tertentu, sehingga orang-orang dalam konteks budaya itu berperilaku dan mengatasi segala macam persoalan yang mereka hadapi dalam keseharian sesuai dengan sistem yang implisit itu. Sedangkan wawasan dunia merupakan asumsi-asumsi, keyakinan-keyakinan dan nilai-nilai yang dimiliki oleh seseorang dalam kaitan

¹⁷Datu Jatmiko, "Ilmu Sosial di Era Disrupsi, Inovasi atau Basi?," dalam *Program Studi Pendidikan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Yogyakarta*, <http://pendidikan-sosiologi.fis.uny.ac.id/berita/ilmu-sosial-di-era-disrupsi-inovasi-atau-basi.html>, diakses 5 Mei 2021.

¹⁸Tanudjaja, "Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi," 19–27.

dengan hal-hal yang dihadapinya dalam dunia ini. Hal-hal itu bisa termasuk Allah atau yang supranatural, manusia, binatang dan semua ciptaan yang lain. Para misiolog sepakat tentang adanya korelasi antara kebudayaan dan wawasan dunia, di mana wawasan dunia itu membangun suatu kebudayaan dan kebudayaan itu membangun wawasan dunia.

Semua pengetahuan yang bersifat objektif tentang segala sesuatu berasal dari satu sumber yaitu Allah, seperti yang dinyatakan oleh John M. Frame¹⁹ dan Norman L. Geisler²⁰ dalam buku teologi sistematik mereka, bahwa hanya ada dua sumber pengetahuan dari mana manusia bisa mendapatkan pengetahuan, yaitu wahyu umum dan wahyu khusus. Wawasan dunia yang benar seharusnya merujuk dan mengacu pada dua sumber pengetahuan tersebut, di mana Kitab Suci atau wahyu khusus menjadi otoritas tertinggi atau kesimpulan terakhir dari pengetahuan yang manusia miliki.

Unsur-unsur yang tercakup dalam kebudayaan adalah pelaku budaya, pola pikir dari pelaku budaya, alat budaya yang dihasilkan dan dipakai oleh pelaku budaya serta perilaku dari pelaku budaya.²¹ Pola pikir pelaku budaya sangat memengaruhi apa yang dihasilkan, dipakai, dan dilakukan oleh pelaku budaya. Oleh karena itu, wawasan dunia yang sesuai dengan kebenaran Allah akan menghasilkan kebudayaan yang sesuai dengan kebenaran Allah, demikian juga sebaliknya, wawasan dunia yang tidak sesuai dengan kebenaran Allah akan menghasilkan kebudayaan yang tidak sesuai dengan kebenaran Allah.

¹⁹John M. Frame, *Systematic Theology* (Phillipsburg: P&R, 2013), 5–12.

²⁰Norman L. Geisler, *Systematic Theology*, vol. 1 (Minneapolis: Bethany, 2011), bab 4.

²¹David Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, terj. Wardani Mumpuni dan Rahmiati Tanudjaja (Malang: Literatur SAAT, 2005), bagian I–VIII.

Patrick Fung, direktur utama dari OMF Internasional, menyatakan bahwa kebudayaan merupakan bagian yang dipelajari dalam antropologi, namun dalam kekristenan antropologi bukan merupakan tujuan akhir.²² Tujuan akhir mempelajari antropologi adalah untuk menyaksikan iman Kristen. Oleh karena itu, *"All cultures need to be judged, not only according to ethnic preferences but also according to God's unchanging character of truth, love, justice, and mercy."*²³ Newell sepakat dengan pernyataan di atas dan menyatakan:

*The Bible should be the first and final authority for all that we believe and practice. This includes what it has to say about the phenomenon known as human culture. Not only does it guide us in understanding cultural origins and expressions, but it also goes a step further: it doubles as a guide to our experiences in cross-cultural engagements.*²⁴

Pada waktu membahas kembali tentang relasi antara Kristus dan kebudayaan yang pernah ditulis oleh H. Richard Niebuhr, D. A. Carson membahas kebudayaan yang tidak terlepas dari wawasan dunia.²⁵ Oleh karena itu, kenyataan bahwa manusia telah jatuh ke dalam dosa harus diperhitungkan pada waktu membahas tentang kebudayaan dan wawasan dunia. Frame, seorang teolog Reformed, menyatakan bahwa harus dibedakan antara apa yang dihasilkan oleh Allah dengan apa yang dihasilkan oleh manusia.²⁶ Kebudayaan merupakan karya dari manusia, sedangkan seluruh ciptaan merupakan karya Allah. Allah memerintahkan manusia untuk mengelola ciptaan Allah bagi kemuliaan-Nya, hal ini

²²Dikutip dari bagian pendahuluan buku Newell, *Crossing Cultures*.

²³Newell, *Crossing Cultures*, 9.

²⁴Newell, *Crossing Cultures*, 13.

²⁵D. A. Carson. *Christ and Culture Revisited* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), bab 1 dan 3.

²⁶John M. Frame, "Kekristenan dan Kebudayaan (Bagian 1)," *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 6, no. 1 (April 2005), 1–27, <https://doi.org/10.36421/veritas.v6i1.140>.

berbeda dengan mengeksploitasi dan menghabiskan ciptaan untuk kepentingan manusia. Dengan kata lain, kebudayaan yang dihasilkan oleh manusia harus tunduk pada kehendak Allah, perintah Allah dan norma-norma Allah.

Akar kejatuhan manusia ke dalam dosa adalah manusia ingin menjadi Allah, oleh karena itu manusia berontak melawan Allah. Kondisi manusia setelah kejatuhan dinyatakan oleh rasul Paulus dalam surat Roma 3:10–12 sebagai berikut: “Tidak ada yang benar, seorang pun tidak. Tidak ada seorang pun yang berakal budi, tidak ada seorang pun yang mencari Allah. Semua orang telah menyeleweng, mereka semua tidak berguna, tidak ada yang berbuat baik, seorang pun tidak.”

Oleh karena kebudayaan memiliki korelasi dengan wawasan dunia, dan manusia yang menghasilkan kedua hal itu telah jatuh ke dalam dosa, maka kebudayaan yang dihasilkan oleh manusia tidak netral. Sherwood G. Lingenfelter, seorang misiolog, menyatakan bahwa kebudayaan dan wawasan dunia telah tercemar oleh dosa.²⁷

Era disrupsi memiliki kebudayaan dan wawasan dunia tersendiri. Perlu diperhatikan yang dibahas di sini bukan sekadar disrupsi yang menghasilkan perbaikan bagi kehidupan manusia, melainkan juga wawasan dunia dan kebudayaan dari manusia yang membuat disrupsi itu. Jadi pada saat kontekstualisasi Injil itu dilakukan di era disrupsi ini, prosesnya tetap harus terjadi tanpa mengontaminasi Injil atau iman Kristen. Perlu diingat bahwa disrupsi ini bukan baru terjadi pada zaman ini dan bahwa setiap kali disrupsi terjadi anak-anak Tuhan ditantang untuk “Janganlah kamu menjadi serupa dengan dunia ini, tetapi berubahlah oleh pembaharuan budimu, sehingga kamu dapat membedakan ma-

²⁷Sherwood G. Lingenfelter, *Transforming Culture: A Challenge for Christian Mission*, ed. ke-2 (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), bab 1.

nakah kehendak Allah: apa yang baik, yang berkenan kepada Allah dan yang sempurna” (Rm. 12:2).

Berdasarkan tulisan-tulisan tentang kontekstualisasi di jurnal-jurnal terkini, maka terlihat bahwa mayoritas pembahasan topik ini masih ditujukan pada pelaku misi lintas budaya yang diutus oleh lembaga misi tertentu.²⁸ Kontekstualisasi selama ini dipahami sebagai proses di mana seorang pemberita memberitakan iman Kristen atau Injil Yesus Kristus yang dinyatakan dalam kebudayaan Alkitab, yang akan disampaikan berdasarkan konteks budaya dari penerima berita itu. Charles H. Kraft,²⁹ seorang misiolog, mengakui adanya risiko sinkretisme dalam kontekstualisasi, namun pencegahan terjadinya sinkretisme dapat dilakukan apabila pemberita memahami kebudayaan dan wawasan dunia dari Alkitab, pemberita, dan penerima berita.

Kevin J. Vanhoozer et al.³⁰ dalam bukunya *Everyday Theology*, menyatakan bahwa orang Kristen perlu diperlengkapi dengan pengetahuan bagaimana membaca kebudayaan yang menca-

²⁸Lihat Shaw, “Contextualization, Conceptualization, and Communication,” 95–111; Park, “Is Contextualization a Bad Word,” 176–183; Allan H. Anderson, “Contextualization in Pentecostalism: A Multicultural Perspective,” *International Bulletin of Mission Research* 41, no 1 (Januari 2017): 29–40, <https://doi.org/10.1177/2396939316674428>; DeBorst, “Decolonial Integral Mission,” 65–75; Ron Barber, “Globalization, Contextualization, and Indigeneity: Local Approaches to Indigenous Christianity,” *Missiology: An International Review* 48, no 4 (Oktober 2020): 376–391, <https://doi.org/10.1177/0091829620916918>; Suh, “Contemporary Trends of Evangelical Missions Contextualization,” 315–329; Bartelt, “Keeping Our Balance in Our Own Context,” 49–62.

²⁹Charles H. Kraft, “Culture, Worldview and Contextualization,” dalam *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*, ed. Ralph D. Winter dan Steven C. Hawthorne (Pasadena: William Carey Library, 2009), 400–406.

³⁰Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson, dan Michael J. Sleasman, ed., *Everyday Theology (Cultural Exegesis): How to Read Cultural Texts and Interpret Trends* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 17–18.

kup teks kultural dan tren kultural.³¹ Firman Tuhan yang mendasarinya adalah:

Kemudian datanglah orang-orang Farisi dan Saduki hendak mencobai Yesus. Mereka meminta supaya Ia memperlihatkan suatu tanda dari sorga kepada mereka. Tetapi jawab Yesus: "Pada petang hari karena langit merah, kamu berkata: Hari akan cerah, dan pada pagi hari, karena langit merah dan redup, kamu berkata: Hari buruk. Rupa langit kamu tahu membedakannya tetapi tanda-tanda zaman tidak" (Matius 16:1–3).

Orang Kristen harus tahu apa yang Tuhan sedang kerjakan pada zamannya. Kebudayaan yang ada di sekitar kita sedang menginformasikan sesuatu pada kita, oleh karena itu kita harus celik budaya, tahu bagaimana membaca budaya dan menuliskannya, supaya ia bisa menanggapi dengan benar sesuai dengan terang firman Tuhan.

Era disrupsi ini menyajikan teks dan tren yang harus dipelajari oleh setiap orang Kristen. Misalnya teks kultural aplikasi *online* tertentu dan tren kultural ibadah *online*. Pada umumnya kontekstualisasi hanya dipikirkan dan dilakukan oleh pelaku pelayanan lintas budaya ke suku lain atau ke bangsa lain. Hal ini bisa terlihat dalam buku Hesselgrave tentang mengomunikasikan Kristus secara lintas budaya.³² Di buku itu jelas objek pembacanya adalah ekspatriat atau utusan yang melayani lintas budaya. Konteks budaya yang dibahas berkaitan dengan bangsa, suku, dan kepercayaannya. Namun, sesungguhnya setiap orang Kristen harus menyadari bahwa dirinya adalah duta Allah yang

³¹Teks kultural adalah satu konteks budaya yang berkaitan dengan satu lokasi saja. Misalnya teks kultural barang-barang yang dipajang dan dijual dekat kasir di supermarket tertentu tempat orang mengantre untuk membayar belanjanya. Tren kultural adalah konteks budaya yang berlaku secara luas. Misalnya tren upacara penguburan yang dilakukan oleh pelaku-pelaku budaya di satu wilayah bagian negara tertentu, atau satu negara tertentu, atau secara global.

³²Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, 23–26.

setiap waktu diperhadapkan pada teks kultural dan tren kultural yang harus ditanggapi sesuai dengan firman Tuhan.

TINJAUAN ULANG TENTANG KONTEKSTUALISASI YANG DIKAITKAN DENGAN PELAYANAN MISI DI ERA DISRUPSI BAGI ORANG KRISTEN

Paul Bendor-Samuel yang melayani di Oxford Centre of Mission Studies Inggris menyatakan bahwa pandemi Covid-19 ini mengharuskan kita melakukan refleksi yang mendalam tentang melaksanakan misi Allah sebagai saksi-Nya di tengah dunia ini.³³ Disrupsi yang besar telah berdampak pada misi secara global. Khususnya pengutusan pelayan misi lintas budaya oleh lembaga misi atau gereja, sehingga harus dihentikan dulu dan dilakukan evaluasi. Oleh karena itu, tidak salah apabila kontekstualisasi yang dikaitkan dengan pelayanan misi di era disrupsi ini perlu dievaluasi dan ditinjau ulang.

Model-model kontekstualisasi yang dibahas oleh pakar misiologi seperti Hesselgrave, Bevans, dan Gilliland dapat dibagi dalam empat kategori.³⁴ **Pertama**, kontekstualisasi di mana firman Tuhan diabaikan dan konteks budaya ditinggikan. **Kedua**, kontekstualisasi di mana konteks budaya diabaikan pada saat firman Tuhan diberitakan. **Ketiga**, kontekstualisasi di mana firman Tuhan dan konteks budaya digabungkan dan menghasilkan berita yang baru atau sebuah sinkretisme. **Keempat**, kontekstualisasi yang memperhatikan dalam arti memilah, memilih, menerima, dan memakai dengan kritis kebudayaan Alkitab, pembawa

³³Paul Bendor-Samuel, "Covid-19, Trends in Global Mission, and Participation in Faithful Witness," *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 37, no. 4 (2020): 255–265, <https://doi.org/10.1177/0265378820970225>.

³⁴Tanudjaja, "Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi," 19–27.

berita dan penerima berita serta menjadikan firman Tuhan sebagai otoritas tertinggi dan menjadi standar dalam proses kontekstualisasi.

Unsur-unsur yang tercakup dalam kebudayaan adalah pelaku atau manusia yang terlibat di dalamnya, pola pikir atau wawasan dunia dari pelakunya, hasil karya dari pelakunya, dan perilaku dari pelakunya. Semua unsur dari kebudayaan ini harus dipahami dan dikritisi berdasarkan kebenaran firman Tuhan. Semua bisa dipakai dalam proses kontekstualisasi asalkan tidak mengontaminasi kebenaran firman Tuhan dan sesuai dengan kebenaran firman Tuhan. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Anderson dan Sleasman dalam tulisannya:

*Christian cultural agency is the culmination of cultural hermeneutics. It comes after we have given a thick description of the work on all levels, including evaluation in the light of Christian wisdom. Upon that interpretation, it builds a response with our lives. And so we come full circle, from being passive consumers influenced by culture to agents who competently read texts and interpret trends in order to change ourselves and the world for the glory of God.*³⁵

Dengan kata lain, di satu sisi, sebagai anak Tuhan kita harus terus mengevaluasi diri supaya tidak menjadi serupa dengan dunia ini, di sisi lain kita juga harus siap membawa dunia ke arah yang Tuhan kehendaki.

Gene Edward Veith Jr.³⁶ yang pernah menjabat editor kebudayaan dari majalah *World* mengutip hasil penelitian Ed Stetzer dalam bukunya tentang adanya orang-orang Kristen kultural di mana agamanya dikaitkan dengan identitas kultural mereka.³⁷

³⁵Vanhoozer, Anderson, dan Sleasman, ed., *Everyday Theology*, 244.

³⁶Gene Edward Veith Jr, *Post-Christian: A Guide to Contemporary Thought and Culture* (Wheaton: Crosssway, 2020).

³⁷Veith Jr, *Post-Christian*, 278–280.

Mereka terdaftar sebagai anggota gereja tetapi jarang sekali ke gereja. Orang-orang Kristen kultural ini dibedakan dengan orang-orang Kristen yang menjadi orang Kristen berdasar keyakinan mereka, yaitu orang Kristen yang hidup berdasarkan iman yang mereka miliki dan beribadah setiap minggu di gereja. Hasil penelitian Stetzer menunjukkan bagaimana orang-orang ini tetap konservatif di tengah *post-Christian world* yang sekularis dan memurnikan gereja, sehingga gereja tidak lagi didikte oleh kebudayaan dunia yang tidak sesuai dengan kebenaran firman Tuhan. Memurnikan gereja di sini artinya orang-orang Kristen kultural itu dengan sendirinya keluar dari gereja. Dengan kata lain, orang-orang yang ingin serupa dan dihormati oleh dunia ini meninggalkan gereja karena gereja tidak cocok lagi dengan mereka.

Hasil penelitian dari Gallup pada tahun 2020 tentang kondisi kehidupan beragama (22% Katolik, 46% beragama Kristen dan 34% mengaku injili atau telah lahir baru, selebihnya kepercayaan yang lain) di Amerika Serikat, menyatakan bahwa 48% responden menganggap agama sangat penting dalam kehidupan mereka.³⁸ Hal ini terlihat dari 58% responden yang masih berdoa kepada Tuhan dalam keseharian mereka di luar waktu yang diwajibkan. Sejumlah 64% responden beranggapan bahwa agama telah kehilangan pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat di Amerika. Hasil penelitian juga memperlihatkan ada peningkatan orang yang beragama di masa pandemi termasuk Kristen Protestan. Namun demikian, kehadiran orang yang beragama, termasuk 48% Kristen dianggap tidak terlihat atau dirasakan pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat Amerika.

³⁸Tim peneliti Gallup, "Religion," *Gallup*, <https://news.gallup.com/poll/1690/religion.aspx>, diakses 2 Mei 2021.

Bilangan Research Center (BRC) telah melakukan penelitian yang berkaitan dengan spiritualitas umat Kristen di Indonesia. Tujuh dimensi spiritualitas Kristen yang dipakai sebagai alat untuk mengukur adalah sebagai berikut: (1) pemahaman dasar iman Kristen; (2) penghayatan dan keunikan iman Kristen; (3) pengalaman hidup rohani dalam pertobatan, relasi dengan Tuhan, hasrat kudus, perubahan hati, dan pengalaman memberi dampak; (4) kebermaknaan hidup yang tercermin dalam citra diri, tujuan hidup, prioritas, cara berpikir dan motivasi; (5) kesetiaan melakukan kegiatan yang terlihat, pada umumnya yang bersifat komunal seperti ibadah Minggu dan pelayanan; (6) kesetiaan melakukan kegiatan yang bersifat personal dan privat, seperti saat te-duh dan perenungan Alkitab pribadi; dan (7) aktif mengabarkan Injil dan memuridkan yang dilandasi dengan belas kasihan atas jiwa yang terhilang.³⁹ Hasil penelitian yang dilakukan oleh BRC menyatakan bahwa dimensi pemahaman dasar iman Kristen tidak berbanding lurus dengan keenam dimensi lain yang terlihat lebih rendah. Terlihat pula bahwa dimensi ketujuh, yaitu aktif mengabarkan Injil dan memuridkan yang dilandasi dengan belas kasihan atas jiwa yang terhilang adalah paling rendah dibandingkan dengan lima dimensi yang lain.⁴⁰

Apabila hasil penelitian dan kesimpulan yang diberikan adalah benar, dalam arti kehadiran orang-orang Kristen tidak berdampak bagi konteksnya dan orang Kristen tidak aktif mengabarkan Injil dan memuridkan, atau tidak menaati Amanat Agung Tuhan Yesus, maka perlu diteliti apa yang menjadi penyebab semua itu. Apakah hal ini disebabkan oleh adanya orang Kristen yang berpandangan seperti yang disebutkan oleh T. M. Moore⁴¹ dengan

³⁹Handi Irawan, "Spiritualitas Umat Kristen Indonesia 2021," disampaikan dalam webinar BRC tanggal 1 Juli 2021.

⁴⁰Irawan, "Spiritualitas Umat Kristen Indonesia 2021."

⁴¹T. M. Moore, *Culture Matters: A Call for Consensus on Christian Cultural Engagement* (Grand Rapids: Brazos, 2007).

istilah *cultural indifference* dan *cultural aversion*. *Cultural indifference* ditujukan pada orang yang tidak peduli dengan konteks budaya sekitarnya sedangkan *cultural aversion* ditujukan pada orang yang memisahkan diri dari konteks budaya sekitarnya. Orang Kristen yang tidak peduli dan memisahkan diri dari konteks budaya sekitarnya ini tidak memiliki kecerdasan budaya yang memadai untuk bisa berinteraksi dengan baik dan berdampak di tengah konteks budayanya.

Firman Tuhan menyatakan bahwa orang Kristen diutus ke tengah dunia ini untuk menjalankan perintah Tuhan Yesus, yaitu orang Kristen hadir di dunia sebagai garam dan terang dunia dan menjalankan Amanat Agung di mana pun ia berada dan ke mana pun ia pergi, seperti yang tertulis dalam Injil Matius 28:19–20 dan Kisah Para Rasul 1:8:

Karena itu pergilah, jadikanlah semua bangsa murid-Ku dan baptislah mereka dalam nama Bapa dan Anak dan Roh Kudus, dan ajarlah mereka melakukan segala sesuatu yang telah Kuperintahkan kepadamu. Dan ketahuilah, Aku menyertai kamu senantiasa sampai kepada akhir zaman.

Tetapi kamu akan menerima kuasa, kalau Roh Kudus turun ke atas kamu, dan kamu akan menjadi saksi-Ku di Yerusalem dan di seluruh Yudea dan Samaria dan sampai ke ujung bumi.

Perintah ini ditujukan pada semua orang percaya di mana pun mereka berada. Jadi, semua orang Kristen harus sadar bahwa kehadirannya harus berdampak bagi konteks di mana pun ia berada. Jemaat Tesalonika (1:8–10) bisa menjadi teladan bagi kita semua ketika Paulus memuji iman mereka:

Karena dari antara kamu firman Tuhan bergema bukan hanya di Makedonia dan Akhaya saja, tetapi di semua tempat telah tersiar kabar tentang imanmu kepada Allah, sehingga kami tidak usah mengatakan apa-apa tentang hal itu. Sebab mereka sendiri berceritera tentang kami, bagaimana kami kamu sam-

but dan bagaimana kamu berbalik dari berhala-berhala kepada Allah untuk melayani Allah yang hidup dan yang benar, dan untuk menantikan kedatangan Anak-Nya dari sorga, yang telah dibangkitkan-Nya dari antara orang mati, yaitu Yesus, yang menyelamatkan kita dari murka yang akan datang.

Pengajaran dan kesaksian pasti melibatkan komunikasi baik secara verbal maupun nonverbal. Komunikasi dan kontekstualisasi tidak dapat dipisahkan karena perbedaan kebudayaan bisa ditemui di mana saja, bahkan di tengah orang-orang yang memiliki kebangsaan dan kesukuan yang sama bahkan berada di satu keluarga yang sama. Di dalam satu bangsa atau satu suku bisa ada teks-teks budaya dan tren-tren budaya yang berbeda. Di dalam satu keluarga bisa ada pelaku budaya dari *baby boomers* sampai pada generasi *alpha*, masing-masing dengan keunikan budaya sendiri.

Kontekstualisasi yang dikaitkan dengan pelayanan misi biasanya diterapkan dalam konteks pelayanan anak Tuhan sebagai utusan gereja atau suatu lembaga yang melayani di pelayanan lintas budaya di negaranya atau di luar negaranya.⁴² Namun pada kenyataannya setiap anak Tuhan harus mengkomunikasikan Injil Yesus Kristus di mana saja dan itu berarti kontekstualisasi bisa terjadi di mana saja dan kapan saja. Oleh karena itu perlu ada perubahan pola pikir dalam diri semua anak Tuhan, yang mana kontekstualisasi bukan hanya perlu dipahami, dikuasai dan dilakukan oleh utusan Injil atau rohaniwan saja, melainkan oleh semua orang percaya. Firman Tuhan dalam 1 Petrus 3:15 dengan jelas menyatakan bahwa setiap orang percaya harus siap menjelaskan tentang iman kepercayaannya kepada siapa saja:

Tetapi kuduskanlah Kristus di dalam hatimu sebagai Tuhan!
Dan siap sedialah pada segala waktu untuk memberi pertang-

⁴²Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally*, lihat di Bagian I: Komunikasi dan Misi, halaman 23-88.

gungan jawab kepada tiap-tiap orang yang meminta pertanggung jawaban dari kamu tentang pengharapan yang ada padamu, tetapi haruslah dengan lemah lembut dan hormat, dan dengan hati nurani yang murni, supaya mereka, yang memfitnah kamu karena hidupmu yang saleh dalam Kristus, menjadi malu karena fitnahan mereka itu.

Hal itu berarti setiap orang percaya harus siap melakukan kontekstualisasi setiap saat ketika mengomunikasikan iman kepercayaannya baik secara verbal maupun nonverbal.

KESIMPULAN

Pertama, kontekstualisasi di era disrupsi bukan hanya terjadi pada zaman sekarang karena disrupsi bukan pertama kali terjadi di dunia. Oleh karena itu, di tengah konteks zaman yang bisa mengalami disrupsi, maka kontekstualisasi bisa mengalami disrupsi pula. Tentu saja dengan catatan bahwa berita yang dikomunikasikan tidak terdisrupsi. Berita itu adalah Injil Yesus Kristus yang merupakan berita kebenaran yang objektif, yang justru akan menggelisahkan (baca: menjadi disrupsi bagi) konteks untuk menjadi selaras dengan Injil tersebut.

Kedua, Amanat Agung merupakan perintah Tuhan Yesus yang bersifat normatif bagi setiap murid Kristus, maka perintah ini berlaku di setiap zaman dalam situasi dan kondisi yang bagaimanapun juga. Oleh karena itu, setiap orang percaya yang adalah murid Kristus harus memiliki kemampuan untuk membaca teks kultural dan tren kultural yang bisa jadi berbeda dengan budayanya sendiri. Setiap orang percaya harus siap menaati perintah Amanat Agung dengan alat budaya yang bisa dipahami oleh orang-orang yang berada di teks kultural dan tren kultural tertentu. Dengan demikian, setiap orang percaya bisa berdampak karena secara verbal maupun nonverbal, ia bisa merespons konteksnya secara kontekstual dan alkitabiah. Pelaku budaya de-

ngan pola pikir budaya yang berbeda akan menggunakan alat budaya dan perilaku budaya yang berbeda pula. Setiap orang percaya harus tahu bagaimana tetap hidup dengan keunikan sebagai anak Tuhan yang terlihat dengan jelas oleh konteksnya tetapi tidak dianggap sebagai *alien*, yaitu makhluk asing yang berasal dari dunia luar yang tidak bisa dipahami oleh konteksnya (bahasa gaulnya “*enggak nyambung*”).

Jadi, pelaku kontekstualisasi tidak terbatas pada ekspatriat yang melakukan pelayanan lintas bangsa, lintas suku, dan lintas kepercayaan. Setiap murid Kristus harus siap menjadi pelaku kontekstualisasi yang andal. Orang Kristen yang berada di zaman ini harus tetap sehati sepikir dengan Tuhan dan siap untuk menyatakan kebenaran yang kontekstual dengan orang-orang di sekitarnya sementara tetap hidup dalam kebenaran di tengah zamannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Allan H. “Contextualization in Pentecostalism: A Multicultural Perspective.” *International Bulletin of Mission Research* 41, no 1 (Januari 2017), 29–40. <https://doi.org/10.1177/2396939316674428>.
- Barber, Ron. “Globalization, contextualization, and indigeneity: Local approaches to indigenous Christianity.” *Missiology: An International Review* 48, no 4 (Oktober 2020): 376–391. <https://doi.org/10.1177/0091829620916918>.
- Bartelt, Andrew H. “Keeping Our Balance in Our Own Context: Keeping the Cross in Cross-cultural and Taking the Con Out of Contextualization.” *Concordia Journal* 47, no. 1 (2021) 49–62.
- Bendor-Samuel, Paul. “Covid-19, Trends in Global Mission, and Participation in Faithful Witness,” *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 37, no. 4 (2020): 255–265. <https://doi.org/10.1177/0265378820970225>.
- Carson, D. A. *Christ and Culture Revisited*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

- Christensen, Clayton M., Michael Raynor, dan Rory McDonald. "What is Disruptive Innovation?" *Harvard Business Review*. Desember 2015. <https://hbr.org/2015/12/what-is-disruptive-innovation>.
- DeBorst, Santiago James Padilla. "Decolonial Integral Mission?: Development and Contextualization at New Scales." *Journal of Latin American Theology* 13, no. 1 (2018): 65–75.
- Frame, John M. "Kekristenan dan Kebudayaan (Bagian 1)." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 6, no. 1 (April 2005): 1–27. <https://doi.org/10.364-21/veritas.v6i1.140>.
- Frame, John M. *Systematic Theology*. Phillipsburg: P&R, 2013.
- Friedman, Thomas L. *Thank You for Being Late*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2016
- Geisler, Norman L. *Systematic Theology*. Vol. 1. Minneapolis: Bethany, 2011.
- Hesselgrave, David J. *Communicating Christ Cross-Culturally*. Terj. Wardani Mumpuni dan Rahmiati Tanudjaja. Malang: Literatur SAAT, 2005.
- Hiebert, Paul G. *Cultural Anthropology*. Grand Rapids: Baker Academic, 1990.
- Irawan, Handi. *Spiritualitas Umat Kristen Indonesia 2021*. Disampaikan dalam webinar BRC tanggal 1 Juli 2021. Jakarta: Yayasan Bilangan Research Center, 2021.
- Kasali, Rhenald. *Disruption*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- _____. *Self Disruption*. Jakarta: Mizan, 2018.
- Kraft, Charles H. "Culture, Worldview and Contextualization." Dalam *Perspectives on the World Christian Movement: A Reader*, diedit oleh Ralph D. Winter dan Steven C. Hawthorne, 400–406. Pasadena: William Carey Library, 2009.
- Lingenfelter, Sherwood G. *Transforming Culture: A Challenge for Christian Mission*. Ed. ke-2. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.
- Moore, T. M. *Culture Matters: A Call for Consensus on Christian Cultural Engagement*. Grand Rapids: Brazos, 2007.
- Newell, Marvin J. *Crossing Cultures in Scripture: Biblical Principles for Mission Practice*. Downers Grove: InterVarsity, 2016.
- Ott, Graig. "Globalization and Contextualization: Reframing the Task of Contextualization in the Twenty-first Century." *Missiology: An International Review* 43, no 1 (2015): 43–58, <https://doi.org/10.1177/00918296145520-26>.

- Park, Tom. "Is Contextualization a Bad Word in the Mission Field?" *Lutheran Mission Matters* 25, no. 1 (Mei 2017): 176–183. https://lsfm.global/uploads/files/LMM_5-17_Park.pdf.
- Shaw, R. Daniel. "Contextualization, Conceptualization, and Communication: The Development of Contextualization at Fuller's Graduate School of World Mission/Intercultural Studies." *Missiology: An International Review* 44, no. 1 (2016): 95–111. <https://doi.org/10.1177/0091829615620932>.
- Suh, Gil L. "Contemporary Trends of Evangelical Missions Contextualization." *Calvin Theological Journal* 55, no 2 (Nov 2020): 315–329.
- Tanudjaja, Rahmiati. "Kontekstualisasi sebagai Sebuah Strategi dalam Menjalankan Misi: Sebuah Ulasan Literatur." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 1, no. 1 (April 2000): 19–27. <https://doi.org/10.36421/veritas.v1i1.32>.
- Van Prinsterer, Groen. *Unbelief and Revolution*. Terj. Harry Van Dyke. Bellingham: Lexham, 2018.
- Vanhoozer, Kevin J., Charles A. Anderson, dan Michael J. Sleasman, ed. *Everyday Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Veith, Gene Edward, Jr. *Post-Christian: A Guide to Contemporary Thought and Culture*. Wheaton: Crossway, 2020.

Bab 9

Formasi Pelayanan yang Holistik dalam Pendidikan Teologi: Wawasan dari Pembentukan Timotius sebagai Pelayan Injil

David Alinurdin

Bersyukur kepada Tuhan Sang Pemilik kehidupan dan pelayanan yang sudah memimpin Sekolah Tinggi Teologi SAAT hingga usianya yang ke-70 tahun. Secara demografi, usia 70 tahun adalah masa lanjut usia yang nonproduktif. Namun, di dalam Alkitab, beberapa tokoh beriman justru baru menunjukkan kematangan imannya di usia lanjut, yang diperlihatkan dengan keberanian mereka untuk melangkah dan berkarya bagi Tuhan di tengah situasi yang sulit sekalipun. Abraham memulai perjalanan iman dan ketaatannya kepada panggilan Allah untuk keluar dari negeri asalnya menuju tanah yang dijanjikan-Nya pada usia 75 tahun (Kej. 12:1–4). Kaleb merebut Hebron di usia 85 tahun dengan iman dan kekuatan yang sama seperti waktu ia masih berusia 40 tahun (Yos. 14:6–15). Karena itu, kiranya di usia 70 tahun, Tuhan juga terus memakai STT SAAT di masa mendatang untuk melakukan pekerjaan yang lebih besar bagi kerajaan Allah. Kerinduan dan semangat inilah yang tampak dari tema yang diusung.

HUT STT SAAT yang ke-70 mengambil tema *“Seeing What Jesus Sees, The Harvest Is Now.”* Tema yang digagas oleh alm. Pdt. Dr. Daniel Lucas Lukito ini lahir dari refleksi beliau sebagai seorang hamba Tuhan yang rindu meneladani dan menaati Tuhan Yesus

Kristus.¹ Beliau menyatakan seruan dan panggilan kepada segenap keluarga besar STT SAAT, para pemimpin Kristen, dan orang-orang percaya agar memiliki kepekaan dan belas kasih Kristus untuk mengasihi dan melayani sesama. Tema ini memperlihatkan urgensi dari panggilan Kristus kepada kita sebagai pengikut-Nya untuk berbagian dalam misi dan pekerjaan Allah dengan mengerjakan ladang yang sudah menguning dan siap dituai itu, yaitu melayani orang-orang yang lelah, terlantar, letih lesu, dan berbeban berat (Mat. 9:36–38; 11:28; Yoh. 4:34–36).

Strategi Kristus untuk mengerjakan ladang yang sudah menguning itu adalah mempersiapkan para pekerja dan itulah yang dilakukan-Nya selama 3,5 tahun pelayanan-Nya untuk mempersiapkan para murid melanjutkan misi-Nya. Untuk mengambil bagian dalam panggilan Kristus tersebut, STT SAAT hadir untuk mempersiapkan para pekerja Kristus, yaitu orang-orang yang terpenggil mengikut Kristus, rindu dibentuk serupa dengan-Nya, dan diperlengkapi dengan baik untuk siap mengerjakan pelayanan Injil yang dipercayakan-Nya. Sebagai institusi pendidikan tinggi teologi, STT SAAT mengupayakan pendidikan dan pembentukan (formasi) para pekerja Kristus secara holistik, tidak hanya secara kognitif namun juga secara spiritual, moral, pastoral, dan misional.² Pendidikan dan pembentukan secara holistik yang telah dan akan terus dilakukan oleh STT SAAT ini diupayakan untuk selalu kontekstual dengan arah dan tren pendidikan teologi yang sedang terjadi saat ini.

¹Pemikiran dan refleksi alm. Pdt. Dr. Daniel Lucas Lukito ini dapat dibaca dalam tulisannya yang berjudul “Melihat Apa Yang Yesus Lihat (Seeing What Jesus Sees) (Markus 6:30-38),” *Themelios*, 7 Februari 2022, <http://themelios.net/2022/02/07/melihat-apa-yang-yesus-lihat-seeing-what-jesus-sees-markus-630-38>, diakses 13 Agustus 2022.

²Hal ini dapat dilihat dalam Falsafah Pendidikan STT SAAT, <https://seabs.ac.id/siapa-kami/falsafah-pendidikan>.

Beberapa penelitian terakhir mengenai formasi spiritualitas di dalam pendidikan Kristen secara umum maupun pendidikan teologi secara khusus, memperlihatkan pendekatan yang holistik baik di dalam hal isi maupun bentuk pemuridan atau pendidikan yang dilaksanakan. Tren formasi spiritualitas Kristen pada masa kini tetap memperlihatkan pentingnya pemuridan yang mempraktikkan disiplin rohani seperti berdoa, merenungkan firman Tuhan, Sabat, berdiam diri, berpuasa, praktik kesederhanaan, melayani, dan memberi pertolongan, sebagai sarana anugerah yang di dalamnya Roh Kudus bekerja membentuk seseorang makin serupa Kristus.³ Namun demikian, ada pergeseran penekanan pada beberapa tahun terakhir, yang condong melihat signifikansi dari praktik dan kebiasaan yang dibentuk dalam kehidupan sehari-hari sebagai sarana rohani yang membentuk hati.⁴ Pergeseran lainnya yang tampak dalam beberapa tahun terakhir adalah lebih banyak perhatian yang diberikan kepada keadilan sosial (*social justice*) dan masalah lingkungan hidup. Ada gelombang ketertarikan di kalangan generasi muda pada masa kini terhadap isu-isu keadilan rasial, perhatian terhadap kaum imigran dan para pengungsi, perdagangan manusia, kerusakan

³Richard J. Foster dan Dallas Willard dapat dianggap sebagai pionir dalam area ini. Buku yang ditulis Foster, *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth*, Special Anniversary Edition (San Francisco: HarperCollins, 2018) yang edisi pertamanya terbit 40 tahun lalu masih terus dicetak ulang hingga kini. Sedangkan buku yang ditulis Willard adalah *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives* (San Francisco: HarperCollins, 2009).

⁴James Smith menekankan pentingnya membangun kebiasaan rutin harian yang membentuk hati dan visi seseorang untuk mengasihi Allah dan kerajaannya melalui praktik liturgi ibadah, kebiasaan di rumah dan mendidik anak-anak. Lih. James K. A. Smith, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit* (Grand Rapids: Brazos, 2016). Tish Harrison Warren mengejawantahkan pandangan Smith tersebut bahkan di dalam rutinitas sehari-hari yang tampaknya sepele, seperti menyikat gigi, tidur, merapikan tempat tidur, bangun pagi, makan, menelepon teman, menunggu dalam kemacetan, memeriksa email, yang semuanya itu dilihat sebagai liturgi dan praktik rohani yang membentuk seseorang. Lih. Tish Harrison Warren, *Liturgy of the Ordinary: Sacred Practices in Everyday Life* (Downers Grove: InterVarsity, 2016).

lingkungan, pertumbuhan ekonomi, dan keberagaman hidup.⁵ Karena itu, pemuridan dan formasi spiritualitas juga perlu menekankan persiapan untuk menjalani panggilan sebagai agen pembawa damai (*shalom*) Allah di dalam dimensi yang holistik, tidak hanya fokus kepada aspek diselamatkan *dari*, melainkan juga diselamatkan *untuk*, tidak hanya menekankan perkembangan umat manusia secara dimensi personal tetapi juga dimensi sosial, tidak hanya menekankan aspek vertikal di dalam mengasihi Allah tetapi juga aspek horizontal di dalam mengasihi sesama.

Di dalam pendidikan teologi sendiri telah terjadi transformasi menuju model pendidikan yang holistik meliputi formasi spiritual, pastoral, dan misional, dan bahkan dalam bentuk yang tidak hanya tradisional melainkan juga digital. Menurut Charles Sherlock, pakar pendidikan teologi di Australia, ada tiga kategori formasi, yaitu formasi pribadi, formasi spiritual, dan formasi pelayanan yang terlihat dari definisinya mengenai formasi: persiapan diri seseorang secara holistik meliputi kehidupan pelayanan, pemuridan Kristen dan pengembangan pribadi.⁶ Robert W. Ferris, seorang misionaris yang melayani selama dua dekade di Filipina dalam bidang pendidikan teologi, mengingatkan betapa pentingnya transformasi di dalam pendidikan teologi atau seminari, dengan menyarankan tujuh transisi dalam pemikiran dan praktik yang diperlukan untuk mewujudkan pendidikan pelayanan

⁵David Setran and Jim Wilhoit, "Christian Education and Spiritual Formation: Recent History and Future Prospects," *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 17, no. 3 (2020): 540–541.

⁶Charles Sherlock, *Uncovering Theology: The Depth, Reach and Utility of Australian Theological Education* (Adelaide: ATF Press, 2009), seperti yang dikutip oleh Diane Hockridge, "What's the Problem? Spiritual Formation in Distance and Online Theological Education," *Journal of Christian Education* 54, no. 1 (2011): 27.

yang transformasional.⁷ Tujuh transisi tersebut mengusulkan arah pendidikan teologi yang menekankan transformasi para pemimpin sebagai komunitas pembelajar dengan budaya kolaboratif di dalam melayani jemaat secara efektif serta berdampak sosial melalui bimbingan para pengajar yang menjadi teladan hikmat. Daniel O. Aleshire, seorang pensiunan direktur eksekutif dari Association of Theological School di Amerika Utara dan Kanada, mengingatkan sekolah-sekolah teologi untuk terus bekerja sama dengan anugerah Allah di dalam memupuk pembentukan rohani yang dewasa melalui kebiasaan-kebiasaan teologis (*theological habitus*).⁸ Sementara itu, Ed Stetzer dan Andrew MacDonald mengingatkan bahwa tren pendidikan teologi ke depan perlu memperlengkapi para rohaniwan dan pemimpin Kristen yang mampu berjejaring dalam lanskap pelayanan vokasional dan misional yang beragam, tidak hanya di gereja namun juga di tengah masyarakat.⁹ Di samping itu, mereka juga menyadarkan akan pentingnya sekolah teologi memberikan opsi platform yang beragam, tidak hanya bentuk pendidikan yang tradisional, melainkan juga modular dan digital (*daring*).¹⁰

Dengan mengacu kepada tren dan transformasi pendidikan teologi secara holistik yang sedang terjadi pada saat ini, artikel ini berupaya menyelidiki rangkaian proses formasi pelayanan yang Tuhan kerjakan di dalam kehidupan Timotius untuk mempersiapkan dan memakai hamba-Nya ini sebagai seorang pelayan Injil. Timotius dipilih sebagai model karena kehidupan

⁷Robert W. Ferris, John R. Lillis, and Ralph E. Enlow, *Ministry Education That Transforms: Modeling and Teaching the Transformed Life* (Carlisle: Langham Global Library, 2018), 4–11.

⁸Daniel O. Aleshire, "The Emerging Model of Formational Theological Education," *Theological Education* 51, no. 2 (2018): 25–37.

⁹Ed Stetzer and Andrew MacDonald, "How Can and Should We Reach and Train Our Future Pastors and Christian Leaders?," *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 17, no. 1 (2020): 163–165, <https://doi.org/10.1177/0739891320904968>.

¹⁰Stetzer dan MacDonald, "How Can and Should We Reach," 165–166.

dan pelayanannya memperlihatkan proses formasi secara holistik yang Tuhan kerjakan melalui keluarga, jemaat, mentor dan rekan-rekan sepeayanan lainnya. Melalui kajian tersebut, diharapkan artikel ini dapat memberikan sumbangsih secara biblikal bagi pendidikan teologi yang transformasional, formasional, dan holistik. Untuk mencapai tujuan tersebut, penulis akan menyelidiki dan memaparkan bagian-bagian Perjanjian Baru yang mengisahkan perjalanan kehidupan Timotius bersama Paulus dan rekan-rekan pelayanan lainnya, seperti Kisah Para Rasul dan surat-surat Paulus kepada jemaat Tesalonika, Korintus, Filipi, serta surat-surat pastoral Paulus kepada Timotius.

Untuk menyederhanakan penyebutan maka dalam artikel ini penulis memilih menggunakan istilah “formasi pelayanan” dengan pengertian yang holistik, yaitu persiapan seseorang di dalam pelayanan penuh waktu yang meliputi formasi spiritual, moral, pastoral, dan misional. Formasi spiritual adalah pembentukan iman dan kerohanian seseorang yang dilahirbarukan oleh karya penebusan Kristus. Formasi moral adalah pembentukan karakter seseorang yang dikuduskan oleh Roh Kudus untuk hidup makin menyerupai Kristus. Formasi pastoral dan misional adalah pembentukan seseorang yang telah dilahirbarukan di dalam Kristus dan dikuduskan oleh Roh Kudus untuk kemudian dipanggil dan diperlengkapi dalam misi penyelamatan Allah bagi dunia ini. Semua formasi tersebut dimulai dari dalam keluarga.

FORMASI PELAYANAN DI DALAM KELUARGA

Timotius adalah penduduk Listra yang lahir di tengah keluarga dengan perkawinan campuran. Ibunya adalah seorang Yahudi dan ayahnya adalah seorang Yunani (Kis. 16:1). Bagaimana mungkin ibunya, Eunike, sebagai seorang Yahudi yang biasanya sangat menjaga eksklusivitas identitas etnis, dapat menikah dengan seorang Yunani? Kemungkinannya orang tua Eunike sudah

sangat berasimilasi dengan etnis non-Yahudi sehingga mengizinkan pernikahannya dengan suami yang bukan dari etnis Yahudi.¹¹

Meskipun ayahnya adalah seorang Yunani, hal ini tidak menjadi penghalang bagi formasi spiritual dalam kehidupan Timotius di tengah keluarganya. Ada kemungkinan ayah Timotius adalah seorang non-Yahudi yang takut akan Allah (*God-fearer*) dan tertarik dengan pengajaran di sinagoge.¹² Meskipun sebagai seorang Yunani ayah Timotius menentang praktik sunat karena menganggapnya mutilasi, namun hal ini tidak berarti ia menolak semua keyakinan, ajaran, dan praktik Yudaisme lainnya (bdk. Kis. 10:2).¹³

Pada masa tersebut seorang ibu juga dapat memiliki peran dalam pendidikan anak di usia dini.¹⁴ Ibu Timotius, Eunike, dan neneknya, Lois, telah memperkenalkan Kitab Suci (Perjanjian Lama) kepada Timotius dari sejak kecil (2Tim. 3:15). Meskipun Timotius tidak dapat menghadiri ibadah di sinagoge (karena tidak bersunat), namun orang tuanya mungkin cukup kaya sehingga ibunya dapat memiliki sendiri beberapa gulungan kitab Taurat dan mengajarkannya kepada Timotius.¹⁵ Lois dan Eunike juga memiliki iman yang teguh, yang diwariskan kepada Timotius (2Tim. 1:5). Kemungkinan Eunike, Lois, serta Timotius bertobat dan mengenal Kristus melalui pemberitaan Injil oleh Barnabas dan Paulus yang mengunjungi kota Listra pada perjalanan misi pertama (Kis. 14:6–20).¹⁶ Hal ini didukung oleh pernyataan Paulus

¹¹Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, Vol. 3, 15:1–23:35 (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 2297–2346.

¹²Keener, *Acts*, 2297–2346.

¹³Keener, *Acts*, 2297–2346.

¹⁴Keener, *Acts*, 2297–2346.

¹⁵James D. G. Dunn, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 215–217.

¹⁶Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 473–474.

sendiri bahwa Timotius, sama seperti jemaat Korintus, adalah anak-anak rohaninya (1Kor. 4:15–17). Selain itu, Timotius juga telah menjadi saksi mata dari penderitaan yang Paulus alami di Antiokhia, Ikonium, dan Listra (2Tim. 3:10). Pengajaran Kitab Suci yang diperkenalkan kepada Timotius dari sejak kecil tidak hanya bermanfaat untuk menuntun kepada keselamatan, mengajar, menyatakan kesalahan, memperbaiki kelakuan, dan mendidiknya dalam kebenaran, namun juga memperlengkapinya secara komprehensif bukan hanya untuk melakukan perbuatan baik secara umum namun juga, secara khusus, sebagai pelayan Injil (3:15–17).¹⁷ Frasa “manusia kepunyaan Allah” (3:17) menunjuk kepada Timotius sebagai seorang yang dipanggil khusus dengan otoritas untuk melayani Allah dan menyatakan kebenaran, sama seperti Musa (1Tim. 6:11; bdk. 2Tim. 3:8–9). Tugas Timotius sebagai pelayan Injil inilah yang dijabarkan Paulus di pasal selanjutnya (4:1–5).

Dalam dokumen *Decree of Priestly Training (Optatam totius)*, Paus Paulus VI menyatakan bahwa keluarga Kristen adalah kontributor utama di dalam memupuk panggilan keimaman, yang dijiwai oleh iman, kasih, dan rasa tanggung jawab, menjadi semacam seminari pertama.¹⁸ Hal ini ditekankan kembali oleh Paus Yohanes Paulus II di dalam pesan pastoralnya yang berjudul *Pastores Dabo Vobis* bahwa keluarga Kristen adalah gereja domestik dan sekaligus seminari pertama yang membangun kesadaran akan kesalehan, nilai-nilai dasar pribadi manusia, kerinduan untuk melakukan kehendak Allah serta memupuk panggilan akan pelayanan keimaman.¹⁹ Formasi pelayanan yang telah dimulai di

¹⁷Phillip H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 569–563.

¹⁸Walter M. Abbott, ed., *The Documents of Vatican II* (Guild Press, 1966), II.2.

¹⁹John Paul II, *Pastores Dabo Vobis (I Will Give You Shepherds: On the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day)* (Washington: United States Conference of Catholic Bishops, 1992), IV.41.

dalam keluarga perlu terus dikembangkan di tengah komunitas jemaat. Inilah yang terjadi di dalam pembentukan Timotius selanjutnya.

FORMASI PELAYANAN DI TENGAH KOMUNITAS JEMAAT

Karena penolakan orang-orang Yahudi, Paulus tidak memiliki kesempatan yang cukup lama untuk mengamati secara langsung pertumbuhan rohani para petobat yang dilayaninya di Listra (Kis. 14:19–20). Paulus mendapatkan laporan dari orang-orang percaya di Listra mengenai kedewasaan rohani dan juga reputasi baik Timotius yang tersebar tidak hanya di Listra namun juga sampai ke Ikonium (16:2). Reputasi yang baik adalah hal yang sangat penting pada masa itu, khususnya di wilayah lokal.²⁰ Orang-orang di wilayah Listra dan sekitarnya, dengan populasi penduduk tidak terlalu banyak, mendiskusikan berita-berita terbatas yang ada sehingga informasi mengenai status ganda Timotius (Yahudi campuran) maupun reputasinya yang baik lebih mudah tersebar secara luas.²¹

Lukas menyebut Timotius sebagai seorang “murid” yang menunjukkan bahwa Timotius sudah cukup dewasa, kemungkinan berusia awal atau pertengahan dua puluhan tahun pada saat ia berjumpa Paulus pertama kali.²² Melihat pertumbuhan iman dan kedewasaan rohani dari Timotius, Paulus memanggil Timotius untuk menyertainya dalam perjalanan misi yang sedang dikerjakannya. Timotius mungkin dipanggil untuk menggantikan Yohanes Markus yang sebelumnya mendampingi tim Barnabas-

²⁰Keener, *Acts*, 2297–2346.

²¹Keener, *Acts*, 2297–2346.

²²Andreas J. Köstenberger, “Paul the Mentor,” *Biblical Illustrator* (Spring 2018): 12.

Paulus. Sekarang, Timotius menjadi bagian dari tim misi yang baru bersama Paulus dan Silas.²³

Kerinduan Timotius untuk terlibat dalam pelayanan misi dan pemberitaan Injil sangat mungkin berkembang di tengah bimbingan para pemimpin (penatua) jemaat Listra (Kis. 14:23). Hal ini dikonfirmasi oleh Paulus sendiri dalam surat pastoralnya kepada Timotius yang menegaskan bahwa pengutusan Timotius kali yang pertama ke dalam pelayanan dimulai dari nubuat dan doa penumpangan tangan oleh sidang penatua (1Tim. 1:18; 4:14) dan juga melalui penumpangan tangan Paulus (2Tim. 1:6) yang kemungkinan terjadi pada saat yang bersamaan.²⁴ Dari fakta-fakta biblikal ini dapat diambil kesimpulan bahwa peran gereja asal sangat krusial di masa awal pertumbuhan rohani dan pelayanan dari seorang pekerja Kristus.

Selain jemaat Listra, Timotius juga semakin bertumbuh dan diperlengkapi dalam pelayanan lewat keterlibatannya secara langsung dalam penggembalaan di tengah jemaat di wilayah-wilayah lainnya. Menurut catatan Lukas yang kemungkinan besar ju-

²³Dalam penyelidikan terhadap pola misi Paulus, Udo Schnelle berpendapat bahwa mayoritas rekan sekerja Paulus adalah para delegasi misi yang diutus oleh berbagai jemaat yang didirikan oleh Paulus sendiri, sebagai partisipasi mereka di dalam misi Paulus. Udo Schnelle, *Paulus: Leben Und Denken*, De Gruyter Studium (Berlin: De Gruyter, 2014), 142, <https://doi.org/10.1515/97-83110301588>.

²⁴Memang ada beberapa penafsiran terkait kapan dan di mana peristiwa pengutusan melalui nubuat dan penumpangan tangan ini terjadi. Namun, salah satu kemungkinan yang kuat adalah mengacu kepada masa awal pelayanan Timotius di Kisah Para Rasul 16. Selain itu, para penafsir umumnya sepakat bahwa peristiwa penumpangan tangan ini bukan menunjuk kepada penetapan Timotius ke dalam jabatan gerejawi di jemaat Efesus melainkan mengacu kepada pengutusan tugas pelayanan secara umum yang disertai dengan karunia-karunia Roh yang diperlukan, seperti penguatan dan pengajaran. Lih. Towner, *Letters to Timothy and Titus*, 154–161. Bdk. William D. Mounce, *Pastoral Epistles*, WBC 46 (Nashville: Thomas Nelson, 2000), 63–73; dan George W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 107–112.

ga ikut serta dalam perjalanan misi yang kedua, Timotius menyertai Paulus dan Silas menuju Makedonia dan, bersama mereka, memberitakan Injil serta melayani jemaat di kota Filipi, Tesalonika, Berea, dan Korintus (Kis. 16:10–18:22; bdk. 2Kor. 1:19). Menjelang akhir perjalanan misi kedua Paulus mengutus Timotius kembali ke Tesalonika untuk menguatkan jemaat di sana (1Tes. 3:2). Timotius kemudian bergabung kembali dengan Paulus di Korintus, membawakannya kabar baik tentang jemaat Tesalonika (Kis. 18:5; 1Tes. 3:6) dan membantunya untuk mengabarkan Injil kepada orang Korintus (2Kor. 1:19). Paulus melihat karunia Timotius sebagai pengajar dan mempercayakannya untuk membimbing para petobat baru.²⁵ Timotius juga menemani Paulus dalam perjalanan misinya yang ketiga dan dengan demikian bersama Paulus selama melayani di Efesus (Kis. 19). Di Efesus, Paulus mengutus Timotius sekali lagi ke Makedonia (Kis. 19:22) dan ke Korintus (1Kor. 4:17; 16:10). Timotius kemudian menghabiskan waktu 3 bulan bersama Paulus di Makedonia (Kis. 20:1–3), secara khusus di kota Korintus (dari mana surat Roma ditulis, lih. Rm. 16:21) dan kemudian pergi ke Troas di mana Paulus menghabiskan waktu seminggu bersamanya dalam perjalanan kembali ke Yerusalem (Kis. 20:4–6).

Dari data-data historis di atas dapat terlihat bahwa, dalam upaya mengembangkan formasi pelayanan yang unggul, Paulus menempatkan Timotius secara langsung dan berulang kali di tengah berbagai situasi pelayanan. Hal ini sejalan dengan rumusan yang diberikan Smith:

Persiapkan siswa untuk sebuah kesempatan pelayanan +
tempatkan siswa ke dalam situasi pelayanan + evaluasi
pelayanan tersebut + tanyakan apa yang dipelajari siswa
tersebut + diskusikan cara-cara pelayanan yang lebih

²⁵Mounce, *Pastoral Epistles*, liv–lxiv.

unggul + berikan kesempatan praktik tambahan + tempatkan kembali siswa ke dalam situasi pelayanan yang mirip = Keunggulan dalam Keterampilan Pelayanan.²⁶

Upaya Paulus membentuk Timotius dalam formasi pelayanan sebagai pekerja Kristus tampak membuahkan hasil yang dapat dilihat di dalam rekomendasi yang disampaikannya kepada jemaat mengenai kesetiaan dan keterandalan Timotius. Sehubungan dengan pelayanan Timotius di tengah jemaat Korintus, Paulus berkata, "Jika Timotius datang kepadamu, usahakanlah supaya ia berada di tengah-tengah kamu tanpa takut, sebab ia mengerjakan pekerjaan Tuhan, sama seperti aku. Jadi, janganlah ada orang yang menganggapnya rendah! Tetapi tolonglah dia, supaya ia melanjutkan perjalanannya dengan selamat, agar ia datang kembali kepadaku, sebab aku di sini menunggu kedatangannya bersama-sama dengan saudara-saudara yang lain" (1Kor. 16:10–11). Perkataan Paulus di sini bukan mengindikasikan bahwa Timotius memiliki kepribadian yang pemalu, penakut atau kurang percaya diri sehingga ia kuatir dan merasa perlu untuk membela Timotius kalau-kalau ia akan diremehkan atau direndahkan karena dianggap masih muda atau mengalami intimidasi di tengah jemaat yang banyak berbuat dosa dan juga mere-mehkan otoritas kerasulan Paulus (bdk. 2Kor. 10).²⁷ Sebaliknya,

²⁶Daryl Smith, "Mentoring: The Opportunity to Leave a Legacy," dalam *Preparing for Ministry: A Practical Guide to Theological Field Education*, ed. George M. Hillman (Grand Rapids: Kregel, 2008), 109.

²⁷Dengan melihat sepak terjang Timotius yang tetap setia mendampingi Paulus dalam pelayanan bahkan di kota-kota yang menentang mereka seperti Filipi, Korintus, Efesus dan Tesalonika, penulis tidak sependapat dengan Knight yang dalam tafsirannya menyatakan bahwa Timotius memiliki kepribadian atau temperamen yang pemalu/ penakut (*timid*) sehingga membutuhkan dorongan semangat atau penguatan. Knight mengacu kepada 2 Timotius 1:7–8; 2:1, 3; 4:12, 14, 16, dan menyatakan bahwa temperamen *timid* ini disebabkan oleh kecenderungan alamiah atau penilaian realistik terhadap situasi-situasi yang sulit atau keduanya. Lih. Knight, *The Pastoral Epistles*, 8. Terjemahan LAI TB dan beberapa terjemahan bahasa Inggris sepertinya mengindikasikan kepri-

ayat ini lebih tepat diterjemahkan sebagai rekomendasi Paulus terhadap karakter Timotius yang setia dalam Tuhan, taat melakukan pekerjaan Tuhan serta dapat diandalkan di dalam mewakili Paulus untuk mendidik jemaat hidup meneladani Kristus (1Kor. 4:17). Karena itu, ayat ini lebih tepat diterjemahkan, "Jika Timotius datang, ketahuilah bahwa dia tidak takut kepadamu karena dia mengerjakan pekerjaan Tuhan, sama seperti aku. Karena itu, jangan meremehkannya, tetapi biarkanlah ia melanjutkan perjalanannya dengan damai, agar ia datang kembali kepadaku."²⁸ Kepada jemaat Tesalonika, Paulus juga merekomendasikan Timotius sebagai seorang saudara dan rekan kerja yang melayani Allah dalam pemberitaan Injil Kristus dan yang ia yakini dapat menguatkan dan menasihatkan jemaat di dalam iman (1Tes. 3:2). Sedangkan kepada jemaat Filipi, Paulus merekomendasikan Timotius sebagai seorang yang tidak mementingkan diri sendiri melainkan begitu bersungguh-sungguh memedulikan kepentingan jemaat Filipi serta telah teruji kesetiiaannya dalam pelayanan Injil (Flp. 2:19–23).

Dengan melihat keunggulan formasi pelayanan yang dilakukan Paulus kepada Timotius, dapat disimpulkan bahwa, selain gereja asal, gereja-gereja mitra juga memiliki peran penting dalam memberikan kesempatan kepada mahasiswa teologi atau rohaniwan muda untuk magang dan mengalami pembentukan dalam pelayanan. Brian A. Williams mengajak gereja sebagai tubuh Kristus untuk ikut ambil bagian, baik secara komunal maupun secara individual, di dalam mentoring dan pembentukan pelayanan seorang rohaniwan muda, yang juga perlu dipandang sebagai sesama orang percaya. Ia berkata, "Pendampingan untuk for-

badian *timid* ini: "don't intimidate him" (NLT), dan "see that he may be with you without fear" (NKJV).

²⁸Christopher R. Hutson, "Was Timothy Timid? On the Rhetoric of Fearlessness (1 Corinthians 16:10-11) and Cowardice (2 Timothy 1:7)," *Biblical Research* 42 (1997): 61–65.

masi pelayanan pastoral meminta gereja-gereja untuk berpikir secara teologis tentang keberadaan mereka sendiri dan tentang partisipasi mereka dalam formasi pelayanan dari seorang rohaniwan magang yang melayani mereka dan bersama mereka untuk waktu yang terbatas. Banyak gereja yang mengundang rohaniwan magang menganggap diri mereka “gereja yang mengajar,” gereja yang menerima pendeta baru dan menawarkan mereka tempat untuk melayani dan bertumbuh tanpa tekanan untuk melakukan segalanya dengan akurat. Hal ini perlu karena pendeta baru pernah didapati berdiri di posisi yang salah saat Perjamuan Kudus dan terbata-bata dalam mengikuti kalimat-kalimat liturgi.²⁹ Semua upaya formasi pelayanan yang dikerjakan di tengah jemaat untuk membentuk Timotius sebagai pelayan Injil tidak bisa dilepaskan dari peranan penting pribadi-pribadi yang Tuhan hadirkan sebagai mentor maupun rekan sepelayannya. Hal ini tampak di dalam relasi Timotius dengan Paulus serta rekan-rekan pelayan lainnya.

FORMASI PELAYANAN DALAM RELASI DENGAN MENTOR DAN REKAN PELAYANAN

Tindakan pertama Paulus dalam relasi mentoring dengan Timotius sebelum mengikutsertakannya dalam pelayanan misi adalah menyunatkannya (Kis. 16:3). Sepintas lalu tindakan Paulus ini tampaknya inkonsisten dengan pendirian dan pengajarannya yang menentang sunat sebagai syarat keselamatan (bdk. Kis. 15:2; Gal. 5:11; 6:13). Namun, jika diselidiki lebih lanjut, sebenarnya Paulus tidak memperlakukan sunat yang diberlakukan bagi orang Yahudi (Gal. 5:6; 6:15; 1Kor. 7:18–19), apalagi mengingat ibu Timotius adalah seorang Yahudi dan identitas keyahu-

²⁹Brian A. Williams, *The Potter's Rib: Mentoring for Pastoral Formation* (Vancouver: Regent College, 2005), 87.

diannya berasal dari ibu.³⁰ Karena itu, setidaknya ada tiga tujuan Paulus ketika menyuruh menyunatkan Timotius. **Pertama**, Paulus tidak ingin pelayanannya bersama Timotius menjadi batu sandungan bagi orang Yahudi dengan maksud supaya bisa memenangkan mereka (1 Kor. 9:19–20). **Kedua**, Paulus ingin menamakan kepada Timotius bahwa pelajaran pertama dalam pelayanan adalah pengorbanan diri yang, sekalipun menyakitkan, harus dilalui oleh seorang pelayan Tuhan demi memenangkan orang lain bagi Kristus.³¹

Selain dua alasan di atas, kemungkinan alasan **ketiga** Paulus menyunatkan Timotius adalah karena Paulus menganggap dirinya sebagai ayah rohani bagi Timotius dan menyunatnya menurut tradisi Yahudi. Di dalam Perjanjian Lama, Allah memerintahkan Abraham untuk menyunatkan setiap laki-laki di dalam keluarganya dan keturunan-keturunan selanjutnya sebagai tanda ikatan perjanjian dengan Allah (Kej. 17:9–14). Karena itu tidaklah mengherankan jika Paulus mendeskripsikan Timotius sebagai “anakku yang sah di dalam iman” (1Tim. 1:2) atau “*my true son in the faith*” (NIV). Di suratnya yang kedua, Paulus juga menyebut Timotius sebagai “anakku yang kekasih” (2Tim. 1:2). Upaya-upaya yang Paulus lakukan terhadap Timotius ini memperlihatkan kesungguhan Paulus di dalam membina, melatih, dan memperlengkapi Timotius seperti seorang ayah mendidik anaknya sendiri.

Pembimbingan atau mentoring yang Paulus terapkan kepada Timotius memperlihatkan kemiripan cara dengan upaya para filsuf pada masa itu di dalam mendidik murid-murid mereka.

³⁰Dunn, *The Acts of the Apostles*, 215–217. Lihat juga Tzvi Freeman dan Yehuda Shurpin, “Why Is Jewishness Matrilineal? Maternal Descent In Judaism,” *Chabad.ORG*, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/601092/jewish/Why-Is-Jewishness-Matrilineal.htm.

³¹Kenley D. Hall, “The Critical Role of Mentoring for Pastoral Formation,” *The Journal of Applied Christian Leadership* 11, no. 1 (2017): 46, <https://digitalcommons.andrews.edu/jacl/vol11/iss1/3>.

Nasihat Paulus kepada Timotius supaya tetap kuat dan setia mengajarkan kebenaran Injil (mis. 2Tim. 2:1–13) memperlihatkan retorika yang mirip dengan karya para filsuf Yunani, seperti Plutarch dan Epictetus, yang memberikan nasihat dan penguatan kepada para murid mereka untuk tetap berani menghadapi tantangan dan kesulitan yang terjadi ketika menerapkan filosofi yang diajarkan.³² Corak hubungan dan nasihat dari guru kepada murid juga terlihat ditekankan oleh Paulus di sepanjang surat 2 Timotius (mis. 1:13; 2:2; 3:10–11, 14). Bahkan di dalam studi komparatif yang dilakukannya, J. R. Allison menemukan adanya kemiripan antara praktik mentoring yang Paulus lakukan kepada Timotius dengan praktik formasi moral bernama *psychagogy* yang diterapkan oleh Philodemus, seorang filsuf Yunani dari mazhab Epikurean.³³ Kata *psychagogy* yang secara literal berarti bimbingan jiwa mengacu kepada sistem perawatan intelektual, moral, dan spiritual yang melibatkan psikoterapi dan konseling pastoral.³⁴

Namun demikian, praktik *psychagogy* yang Paulus terapkan berbeda secara signifikan dengan praktik Philodemus dalam hal fondasi, sasaran atau tujuan, dan motivasi. Pola mentoring dan formasi pelayanan yang Paulus terapkan kepada Timotius terpusat di dalam pribadi dan karya Kristus. **Pertama**, dalam hal fondasi moral dan pelayanan, Paulus menekankan kepada Timotius bahwa Kristus Yesus adalah dasar pengharapan (1Tim. 1:2), inti sari dari pengakuan iman dan kesalehan orang percaya (3:16) serta sumber ajaran yang sehat yang dinyatakan melalui perkataan-Nya (6:3). **Kedua**, sasaran atau tujuan dari proses mentoring

³²Hutson, “Was Timothy Timid?: On the Rhetoric of Fearlessness (1 Corinthians 16:10-11) and Cowardice (2 Timothy 1:7),” 69–73.

³³Justin Reid Allison, “Constructing One Another: Philodemus and Paul on Interdependence in Moral Formation” (Disertasi, Durham University, 2018), 10.

³⁴Allison, “Constructing One Another,” 15.

dan formasi pelayanan yang Paulus lakukan adalah supaya Timotius menjadi “seorang pelayan Kristus Yesus yang baik, terdidik dalam soal-soal pokok iman dan dalam ajaran sehat” (4:6). **Ketiga**, motivasi bagi Timotius agar tetap setia sebagai seorang pelayan Injil adalah mempersembahkan hidup sebagai persembahan yang tak bercacat kepada Kristus yang kelak akan datang kembali sebagai Hakim dan Raja (1Tim. 6:14; 2Tim. 4:1, 6–8).

Dari pola mentoring Paulus terhadap Timotius terlihat bahwa mentor memiliki peran penting di dalam formasi spiritual dan pelayanan bagi para pelayan Injil. Para mentor adalah pembimbing formasi spiritual yang menjadi mitra Roh Kudus dan sarana anugerah yang, melalui mereka, Allah dapat bekerja di dalam kehidupan para murid yang dibimbing.³⁵ Lebih jauh dari itu, formasi spiritual juga tidak bisa dipisahkan dari formasi pelayanan karena keduanya bagaikan dua sisi mata uang.³⁶ Pembimbingan yang holistik seperti ini sangat krusial sebab kesetiaan dan konsistensi pelayanan seorang rohaniwan tidak dipengaruhi oleh seberapa banyak atau seberapa mumpuni keterampilan yang dimilikinya, melainkan ditentukan oleh seberapa besar kehidupan pelayanannya ditopang oleh kedalaman kehidupan rohaninya di dalam Kristus. Hall mengingatkan bahwa mentoring untuk formasi pelayanan bagi rohaniwan-rohainiwan muda adalah hal yang esensial, bukan opsional, karena hal tersebut menjadi faktor tunggal terbesar di dalam menentukan konsistensi pelayanan mereka di masa mendatang.³⁷

Selain dibentuk dalam hubungan mentoring secara pribadi dengan Paulus, tidak tertutup kemungkinan Timotius juga dibentuk dalam relasi dengan sesama rekan pelayan Injil. Dalam Kisah Para Rasul Lukas mencatat beberapa nama rekan seperjalanan

³⁵Smith, “Mentoring,” 104–105.

³⁶Smith, “Mentoring,” 107.

³⁷Hall, “The Critical Role of Mentoring for Pastoral Formation,” 3.

yang termasuk lingkaran Paulus yang melayani bersama-sama dengannya dan juga dengan Timotius, seperti Silas (Kis. 18:5), Sopater dari Berea, Aristarkhus dan Sekundus dari Tesalonika, Gayus dari Derbe, Tikhikus dan Trofimus yang berasal dari Asia (20:4). Sudah menjadi hal yang lazim pada masa itu orang bepergian tidak seorang diri tetapi berkelompok dan didampingi oleh rekan-rekan seperjalanan karena mempertimbangkan faktor keamanan (bdk. Kis. 13:5).³⁸ Dari surat-surat Paulus dan Kisah Para Rasul (20:4) terlihat bahwa Paulus lazimnya (walaupun tidak selalu) mengatur tim perjalanannya secara berdua-dua seperti yang juga Tuhan Yesus lakukan kepada para murid-Nya (Luk. 10:1). Interaksi Timotius dengan lingkaran tim pelayanan Paulus memungkinkan terjadinya apa yang disebut oleh Stephen D. Lowe dan Mary E. Lowe sebagai formasi secara resiprokal (*reciprocal formation*).³⁹ Dengan mengamati penggunaan kata *allēlōn* ("saling," "satu akan yang lain," atau "seorang akan yang lain") di dalam seluruh nasihat Perjanjian Baru, Lowe dan Lowe menyatakan bahwa para rasul (khususnya Paulus) menasihati jemaat sebagai satu tubuh Kristus untuk mempraktikkan hubungan dua arah (timbang balik) di tengah komunitas orang percaya untuk saling membangun secara holistik, yang meliputi aspek jasmani, emosional, sosial, moral, dan spiritual.⁴⁰ Bahkan, Lowe dan Lowe mengusulkan ekologi resiprokal (*reciprocal ecology*) sebagai sebuah model formasi spiritual yang komprehensif di dalam pendidikan teologi ketika mahasiswa bertumbuh melalui interaksi,

³⁸Keener, *Acts*, 2946–2948.

³⁹Stephen D. Lowe dan Mary E. Lowe, "Allēlōn: Reciprocal Commands and Christian Development," *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 7, no. 2 (2010): 281–298.

⁴⁰Lowe dan Lowe, "Allēlōn: Reciprocal Commands and Christian Development," 281–298.

keterlibatan, dan partisipasi dengan mahasiswa lainnya di dalam konteks sosial yang bervariasi.⁴¹

Keakraban di dalam relasi mentoring dan pastoral yang dibangun Paulus dengan tim pelayanannya maupun di antara anggota tim pelayanannya sendiri tampak terlihat di dalam kepenulisan surat-surat kepada jemaat. Di dalam beberapa surat tampak kepenulisan bersama antara Paulus dengan tim pelayanannya, misalnya Silas (atau Silwanus dalam bahasa Yunani) dan Timotius, ketika mengirimkan surat untuk jemaat Tesalonika: “Dari Paulus, Silwanus dan Timotius kepada jemaat orang-orang Tesalonika . . .” (1Tes. 1:1; 2Tes. 1:1). Dari formula salam ini tampak Paulus menempatkan dirinya sejajar dengan rekan-rekan pelayanannya dan sekaligus memperlihatkan keakraban relasional di antara tim pelayan (Paulus-Silas-Timotius), yang muncul dalam wujud kepedulian bersama yang tulus kepada jemaat (1Tes. 2:8, perhatikan beberapa kali penggunaan kata ganti orang pertama jamak, “kami”). Kepedulian bersama Paulus-Silas-Timotius ini telah menjadi teladan dalam pembentukan komunitas-komunitas jemaat lokal di wilayah Makedonia dan Akhaya, yang tidak hanya bertumbuh dengan sehat dalam iman dan kerohanian, tetapi juga saling terhubung, memperhatikan dan berbagi satu sama lain secara translokal (1Tes. 1:6–9).⁴² Jadi, keakraban relasi di antara para pekerja dan pelayan Injil sangat berdampak positif bagi pertumbuhan iman dan relasi di dalam kehidupan jemaat yang dilayani.

⁴¹Mary E. Lowe and Stephen D. Lowe, “Reciprocal Ecology: A Comprehensive Model of Spiritual Formation in Theological Education,” *Theological Education* 48, no. 1 (2013): 1–14.

⁴²Christoph W. Stenschke, “. . . so Dass Ihr Ein Vorbild Geworden Seid Für Alle Gläubigen in Makedonien Und Achaia” (1Thess 1,7): Übergemeindliche Verbindungen Im 1. Thessalonicherbrief,” *Journal of Early Christian History* 11, no. 2 (2021): 96–145.

Mentoring dan formasi pelayanan yang Paulus lakukan terhadap Timotius tidak hanya terbatas dalam pertemuan secara langsung, namun juga dilakukan secara jarak jauh. Ketika Paulus dan Timotius harus terpisah secara jarak karena pengutusan pelayanan di tempat lain atau halangan eksternal lainnya, maka Paulus menggunakan surat sebagai media pembimbingan.

FORMASI PELAYANAN SECARA JARAK JAUH DENGAN PERANTARAAN MEDIA

Penyelidikan para sarjana terhadap bentuk surat-surat Paulus memperlihatkan bahwa surat-surat tersebut berfungsi seperti representasi apostolik yang menyatakan kehadiran Paulus sendiri.⁴³ Bahkan, dalam situasi tertentu, Paulus dapat saja menggunakan surat dengan pemikiran bahwa surat tersebut dapat menjadi representasi dirinya yang melaksanakan tujuan pengembalaan dengan jauh lebih efektif dibandingkan kehadirannya sendiri (mis. 2Kor. 10:10).⁴⁴ Jadi, meskipun Paulus absen secara fisik, namun di saat yang sama, ia hadir secara spiritual melalui surat-suratnya sebagai sarana representasi apostolik yang sangat penting (bdk. Kol. 2:5; 1Kor. 5:3–4; 1Tes. 2:17).

⁴³Margaret M. Mitchell, "New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus," *Journal of Biblical Literature* 111, no. 4 (1992): 641–662. Mengutip Robert W. Funk, Mitchell menyatakan bahwa Paulus menggunakan dua sarana sebagai sarana kehadirannya secara apostolik di tengah jemaat (*apostolic parousia*), yaitu duta/utusan (seperti Timotius, Titus, Epafras, dan rekan-rekan pelayanan lainnya) dan surat-surat yang ditulis dan dikirimkan kepada jemaat.

⁴⁴Mitchell, "New Testament Envoys," 642. L. A. Johnson mempelajari surat-surat Korintus dan menyimpulkan bahwa surat-surat tersebut memperlihatkan intensi Paulus yang secara sengaja memutuskan menggunakan surat dan utusan sebagai sarana pengembalaan yang jauh lebih efektif dibandingkan kehadirannya sendiri (mis. 2Kor. 7:8–12; 13:10). Lih. Lee A. Johnson, "Paul's Epistolary Presence in Corinth: A New Look at Robert W. Funk's *Apostolic Parousia*," *Catholic Biblical Quarterly* 68, no. 3 (2006): 481–501.

Pada saat Paulus tidak bisa lagi membimbing Timotius secara langsung atau ragawi, ia membimbing Timotius secara jarak jauh melalui surat-surat pastoral, yaitu surat 1 dan 2 Timotius. Surat 1 Timotius ditulis untuk membimbing Timotius yang sedang melayani jemaat di Efesus.⁴⁵ Apa yang Paulus khawatirkan di Kisah Para Rasul 20:28–31 telah menjadi kenyataan. Timotius harus menghadapi guru-guru palsu yang menyesatkan jemaat serta mendidik jemaat supaya hidup di dalam kesatuan dan ajaran yang sehat. Sedangkan surat 2 Timotius ditulis beberapa tahun kemudian ketika Paulus menghadapi pemenjaraan yang kedua di kota Roma dan sedang menantikan kematiannya sebagai martir di bawah pemerintahan kaisar Nero.⁴⁶

Pola-pola formasi pelayanan jarak jauh yang Paulus lakukan melalui media surat adalah sebagai berikut. **Pertama**, Paulus membuat dirinya “hadir” secara imanen di dalam surat-surat tersebut melalui relasi pastoral dengan Timotius sebagai penerima surat. Ia mengingatkan Timotius akan relasi dan pengalaman yang sudah terbentuk di masa lalu (2Tim. 1:5–6; 3:11). Paulus juga terbuka untuk menumpahkan perasaannya, baik pergumulannya (2Tim. 4:10, 14–16), maupun ungkapan syukur dan keteguhan imannya sampai akhir (1Tim. 1:15–16; 4:6–8, 17–18). **Kedua**, Paulus menjadikan dirinya dan pelayanannya sebagai contoh

⁴⁵Di dalam hal kepenulisan surat-surat pastoral, penulis memegang pandangan bahwa Paulus adalah penulisnya dengan skenario karier kedua, yaitu hipotesis bahwa Paulus bisa melewati pemenjaraannya yang pertama di Roma (Kis. 28) dan kemudian, setelah bebas, ia memulai karier keduanya sebagai misionaris yang kemungkinan besar berhasil membawa Injil hingga “*the extreme west*” (menurut Clement dalam suratnya 1 Clement 5:6–7). Clement mungkin berpikir bahwa Paulus telah pergi hingga ke Spanyol (bdk. Rm. 15:22–24). Dalam perjalanan tersebut, Paulus mungkin kembali ke Efesus bersama Timotius dan meninggalkannya di sana untuk melayani jemaat. Paulus mungkin juga pergi ke Kreta bersama Titus. Mengenai perbedaan-perbedaan pandangan mengenai kepenulisan dan konteks historis surat-surat pastoral, lih. Mark Allan Powell, *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 401–404.

⁴⁶Powell, *Introducing the New Testament*, 403.

atau model bagi Timotius. Ia menunjukkan pengalaman pertobatannya sebagai contoh pertobatan yang sejati (1Tim. 1:13–14). Ia juga menjadikan dirinya sebagai model ketekunan dalam pelayanan pemberitaan Injil sekalipun harus menghadapi tantangan kesulitan dan penderitaan (2Tim. 1:11–12). Paulus mendorong Timotius untuk meniru teladannya: “Ikutlah menderita bagi Injil-Nya oleh kekuatan Allah” (2Tim. 1:8), sama seperti Timotius selama ini telah mengikuti ajaran Paulus, cara hidupnya, pendiriannya, imannya, kesabarannya, kasih, dan ketekunannya (2Tim. 3:10). **Ketiga**, Paulus menyampaikan arahan dan bimbingan kepada Timotius di dalam menangani permasalahan yang terjadi dalam jemaat Efesus, khususnya para penyesat dengan ajaran-ajaran palsu yang memengaruhi jemaat (1Tim. 1:3–11, 18–20) sehingga Timotius dinasihatkan untuk mengajarkan pokok iman dan ajaran yang sehat (1:10; 4:6) sambil terus mewawas diri dan ajarannya (4:16).

KESIMPULAN: FORMASI PELAYANAN YANG HOLISTIK

Setelah menelusuri seluruh rangkaian proses persiapan Timotius sebagai seorang pekerja Kristus bagi pelayanan Injil maka dapat disimpulkan bahwa Tuhan membentuk dan memperlengkapinya melalui formasi pelayanan yang holistik. Formasi pelayanan yang holistik itu tampak di dalam tiga aspek. **Pertama**, formasi pelayanan itu dikerjakan oleh banyak pihak yang terlibat dan di dalam berbagai konteks kehidupan yang menjadi ekosistem bagi pembentukan Timotius, yaitu keluarga, komunitas jemaat, mentor, dan rekan-rekan dalam satu tim pelayanan. **Kedua**, formasi pelayanan yang terjadi meliputi aspek spiritual, teologis, dan praktis yang membentuk hati, pikiran, dan perbuatan. **Ketiga**, formasi pelayanan tersebut dilakukan dengan menggunakan metode yang holistik, baik secara langsung maupun jarak

jauh dengan perantaraan media surat, baik secara individual maupun komunal. Ringkasan dari pemetaan formasi pelayanan yang holistik dalam kehidupan Timotius dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

Tabel 1. Pemetaan Formasi Pelayanan yang Holistik dalam Kehidupan Timotius

	KELUARGA	JEMAAT	PAULUS dan TIM PELAYANAN
<i>Spiritual</i>	Lois dan Eunike memperkenalkan Allah kepada Timotius	Pemuridan dari para penatua	Formasi spiritual melalui bimbingan Paulus sebagai bapa rohani bagi Timotius
<i>Theological</i>	Lois dan Eunike mengajarkan Kitab Suci kepada Timotius dari sejak kecil	Pengajaran dari para penatua	Pengajaran, nasihat, dan dorongan dari Paulus yang berpusat pada Pribadi dan karya Kristus, yang disampaikan secara langsung maupun melalui media surat-surat pastoral
<i>Pastoral, Missional</i>	Pengajaran Kitab Suci melengkapi Timotius dalam menjalankan panggilan sebagai pelayan Injil	Nubuat dan doa penumpangan tangan oleh sidang penatua. Pengutusan dan tugas pelayanan ke jemaat-jemaat di Makedonia.	Formasi pelayanan melalui keteladanan Paulus sebagai seorang pelayan Injil yang setia dan tekun, sekalipun menghadapi penderitaan Formasi secara resiprokal melalui interaksi dengan sesama rekan pelayan

Jika diterapkan dalam konteks masa kini, maka formasi pelayanan yang terjadi pada Timotius dapat menjadi pola atau model formasi pelayanan secara holistik bagi para pekerja Kristus di masa kini, yang melibatkan keluarga, gereja, dan seminari atau sekolah teologi. Tabel berikut ini memperlihatkan model formasi pelayanan yang holistik dalam kehidupan pekerja Kristus di masa kini yang mengikuti pola formasi pelayanan dalam kehidupan Timotius.

Tabel 2. Model Formasi Pelayanan yang Holistik bagi Pekerja Kristus pada Masa Kini

	KELUARGA	GEREJA	SEMINARI atau SEKOLAH TEOLOGI
Spiritual	Memperkenalkan Kristus	Pemuridan	Formasi spiritual melalui mentoring secara pribadi maupun kelompok bersama para dosen, staf, konselor, atau pembimbing lainnya
Theological	Memperkenalkan kebenaran Kitab Suci	Pengajaran	Pendidikan teologi yang misional, yang diselenggarakan secara tradisional maupun bauran (<i>blended learning</i>) melalui sarana media cetak maupun digital
Pastoral, Misional	Membangun kesadaran akan panggilan hidup (<i>vocation</i>) yang misional	Pelatihan pelayanan, pengutusan, memberi kesempatan untuk praktik pelayanan (magang)	Pelatihan keterampilan dan praktik pelayanan di dalam maupun di luar kampus

Sebagai sebuah institusi pendidikan teologi, STT SAAT berupaya untuk ikut ambil bagian dalam mengerjakan formasi pelayanan yang holistik bagi para pekerja Kristus dan pelayan Injil di masa kini. **Pertama**, dengan mengingat pentingnya formasi spiritual yang dimulai dari dalam keluarga, STT SAAT bekerja sama dengan Yayasan Eunike mengajak gereja-gereja di beberapa kota untuk terlibat dalam pemuridan keluarga, yang disebut KOMPAK (Kolaborasi Pemuridan Keluarga). Gerakan ini dimulai dengan satu kesadaran akan pentingnya kolaborasi antargereja dan antar-keluarga untuk bersama-sama menjadi rekan seperjalanan dalam pertumbuhan mengenal dan mengasihi Tuhan, saling berbagi beban pergumulan iman serta mewariskan iman kepada

generasi selanjutnya. Harapannya adalah keluarga-keluarga yang hidup di dalam Kristus ini akan menjadi habitat yang sehat bagi persemaian dan pertumbuhan generasi penerus yang mengenal Tuhan dan mengutamakan Injil di dalam hidup mereka.

Kedua, dengan menyadari signifikansi komunitas jemaat sebagai habitat kedua bagi formasi pelayanan, STT SAAT selama ini telah dan akan terus berkolaborasi dengan gereja-gereja Tuhan yang mau terlibat sebagai “gereja yang mengajar” bagi para mahasiswa yang sedang dibentuk sebagai pekerja-pekerja bagi pelayanan Injil. STT SAAT berterima kasih kepada gereja-gereja mitra yang selama ini telah memberi kesempatan kepada mahasiswa praktik magang untuk belajar melayani, baik dalam praktik pelayanan akhir pekan, dua bulan, maupun satu tahun. STT SAAT juga mengajak gereja-gereja untuk mempersiapkan dan mengutus jemaatnya yang terpenggil untuk melayani secara penuh waktu agar bisa dibentuk secara holistik dalam formasi pelayanan sehingga menjadi pekerja Kristus dan pelayan Injil yang siap melayani di ladang-Nya. Dengan mengutus orang-orang percaya yang terpenggil dan membuka diri bagi mahasiswa praktik atau lulusan baru, gereja-gereja telah mengambil peranan yang sangat krusial di dalam menggenapi panggilan Kristus untuk mengupayakan pekerja-pekerja yang lebih banyak bagi tuaian yang sudah Allah siapkan.

Ketiga, dengan memperhatikan peran krusial para mentor dan rekan sepelayanan, maka STT SAAT berupaya menerapkan pola mentoring dan pemuridan di dalam pendidikan teologi. Para dosen bukan hanya sekadar menjadi pengajar di kelas, namun juga menjadi pemurid yang membagi hidup dan pengalaman pelayanan mereka di ladang kepada para mahasiswa. Para dosen juga menjadi mentor yang membimbing para mahasiswa di dalam praktik pelayanan. Selain itu, pola kehidupan dan pemuridan di asrama menjadi habitat ketiga di mana formasi secara resiprokal

itu terjadi ketika para mahasiswa menjalani kehidupan dan pelayanan bersama-sama sebagai sesama rekan sepanggilan.

Keempat, STT SAAT juga menyadari signifikansi dari pembimbingan dan pemerlengkapan yang berkelanjutan bagi para alumni yang telah terjun di ladang agar mereka tetap prima di dalam mengerjakan pelayanan. Karena itu, STT SAAT menggunakan berbagai model pembelajaran, baik tradisional maupun bauran (*blended learning*) sebagai upaya untuk terus membimbing dan menguatkan panggilan, memperlengkapi, dan meningkatkan keterampilan para alumni sebagai pekerja Kristus yang siap mengerjakan pelayanan Injil di mana pun mereka berada.

Dengan menerapkan formasi pelayanan yang holistik tersebut, STT SAAT berupaya agar terus-menerus peka untuk melihat apa yang Kristus lihat (Yoh. 4:35b, "Lihatlah sekelilingmu dan pandanglah ladang-ladang yang sudah menguning dan matang untuk dituai") dan hadir sebagai jawaban dari kepedulian dan kerinduan Kristus (Mat. 9:37–38, "Tuaian memang banyak, tetapi pekerja sedikit, karena itu mintalah kepada tuan yang empunya tuaian, supaya Ia mengirimkan pekerja-pekerja untuk tuaian itu").

DAFTAR PUSTAKA

- Abbott, Walter M., ed. *The Documents of Vatican II*. Guild Press, 1966.
- Aleshire, Daniel O. "The Emerging Model of Formational Theological Education." *Theological Education* 51, no. 2 (2018): 25–37.
- Allison, Justin Reid. "Constructing One Another: Philodemus and Paul on Interdependence in Moral Formation." Disertasi, Durham University, 2018.
- Dunn, James D. G. *The Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Ferris, Robert W., John R. Lillis, and Ralph E. Enlow. *Ministry Education That Transforms: Modeling and Teaching the Transformed Life*. Carlisle: Langham Global Library, 2018.

- Freeman, Tzvi, and Yehuda Shurpin. "Why Is Jewishness Matrilineal? Maternal Descent In Judaism." *Chabad.ORG*. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/601092/jewish/Why-Is-Jewishness-Matrilineal.htm.
- Hall, Kenley D. "The Critical Role of Mentoring for Pastoral Formation." *The Journal of Applied Christian Leadership* 11, no. 1 (2017): 42–53. <https://digitalcommons.andrews.edu/jacl/vol11/iss1/3>.
- Hockridge, Diane. "What's the Problem?: Spiritual Formation in Distance and Online Theological Education." *Journal of Christian Education* 54, no. 1 (2011): 25–38.
- Hutson, Christopher R. "Was Timothy Timid?: On the Rhetoric of Fearlessness (1 Corinthians 16:10-11) and Cowardice (2 Timothy 1:7)." *Biblical Research* 42 (1997): 58–73.
- Johnson, Lee A. "Paul's Epistolary Presence in Corinth: A New Look at Robert W. Funk's Apostolic Parousia." *Catholic Biblical Quarterly* 68, no. 3 (2006): 481–501.
- Keener, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary, Vol. 3, 15:1–23:35*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- Knight III, George W. *The Pastoral Epistles*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Köstenberger, Andreas J. "Paul the Mentor." *Biblical Illustrator*, 2018.
- Lowe, Mary E. and Stephen D. Lowe. "Reciprocal Ecology: A Comprehensive Model of Spiritual Formation in Theological Education." *Theological Education* 48, no. 1 (2013): 1–14.
- Lowe, Stephen D. and Mary E. Lowe. "Allēlōn: Reciprocal Commands and Christian Development." *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 7, no. 2 (2010): 281–298.
- Mitchell, Margaret M. "New Testament Envoys in the Context of Greco-Roman Diplomatic and Epistolary Conventions: The Example of Timothy and Titus." *Journal of Biblical Literature* 111, no. 4 (1992): 641–662.
- Mounce, William D. *Pastoral Epistles*. WBC 46. Nashville: Thomas Nelson, 2000.
- Paul II, John. *Pastores Dabo Vobis (I Will Give You Shepherds: On the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day)*. Washington: United States Conference of Catholic Bishops, 1992.
- Powell, Mark Allan. *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

- Schnelle, Udo. *Paulus: Leben Und Denken*. De Gruyter Studium, Second Edition. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Setran, David and Jim Wilhoit. "Christian Education and Spiritual Formation: Recent History and Future Prospects." *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 17, no. 3 (2020): 530–546.
- Smith, Daryl. "Mentoring: The Opportunity to Leave a Legacy." Dalam *Preparing for Ministry: A Practical Guide to Theological Field Education*, diedit oleh George M. Hillman, 103–126. Grand Rapids: Kregel, 2008.
- Smith, James K.A. *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit*. Grand Rapids: Brazos, 2016.
- Stenschke, Christoph W. ". . . so Dass Ihr Ein Vorbild Geworden Seid Für Alle Gläubigen in Makedonien Und Achaia" (1Thess 1,7): Übergemeindliche Verbindungen Im 1. Thessalonicherbrief." *Journal of Early Christian History* 11, no. 2 (2021): 96–145.
- Stetzer, Ed, and Andrew MacDonald. "How Can and Should We Reach and Train Our Future Pastors and Christian Leaders?" *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 17, no. 1 (2020): 160–176. <https://doi.org/10.1177/0739891320904968>.
- Towner, Phillip H. *The Letters to Timothy and Titus*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Warren, Tish Harrison. *Liturgy of the Ordinary: Sacred Practices in Everyday Life*. Downers Grove: InterVarsity, 2016.
- Williams, Brian A. *The Potter's Rib: Mentoring for Pastoral Formation*. Vancouver: Regent College, 2005.
- Witherington III, Ben. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Bab 10

Unlock Pemuridan Keluarga pada saat *Lockdown*

*Junianawaty Suhendra*¹

Situasi *lockdown* karena pandemi justru menjadi momen untuk membuka (*unlock*) kesempatan perintisan pemuridan keluarga di beberapa gereja. Sebelumnya, pemuridan keluarga seperti terkunci di dalam gereja. Gembok di setiap komisi menyulitkan generasi yang berbeda untuk bertemu. Kesibukan program dan aktivitas hidup jemaat menjadi terali yang mengurung dan membatasi relasi antargenerasi. Keberadaan keluarga di dalam rumah membuat gereja-gereja memikirkan kembali (*rethink*) strategi pembinaan selama masa pandemi.

Setelah rembuk nasional di awal masa pandemi, Sekolah Tinggi Teologi SAAT dan Yayasan Eunike berkolaborasi dengan gereja-gereja guna bersama-sama melakukan pemuridan keluarga. Idennya sangat sederhana: "Menjadi rekan seperjalanan di dalam membangun keluarga ketika keluarga jemaat harus *lockdown* di rumah saja." Bobby Harrington dan Alex Absalom mengatakan bahwa di dalam pemuridan terdapat lima konteks relasi: publik, sosial, personal, transparan, dan ilahi.² Semasa pandemi COVID-19, dengan hilangnya relasi publik dan sosial, sebenarnya gereja

¹Penelitian dan penulisan ini dilakukan secara kolaboratif bersama para mahasiswa dan alumni STT SAAT sebagai berikut: Alfa Edison, Christian Hadi Kurniawan, Erick Hansel Winer, Gabriel Gilang, Gregorius Silimbulang, Ruthsita Gabriel, dan Yoel Budianto.

²Bobby Harrington dan Alex Absalom, *Discipleship That Fits: Lima Konteks Relasi yang Dipakai Allah untuk Menolong Kita Bertumbuh*, terj. Okdriati S. Handoyo (Yogyakarta: Katalis, 2018).

dapat memanfaatkan untuk meningkatkan relasi personal dan ilahi dengan jemaat, yaitu dengan menggiatkan pemuridan dalam kelompok kecil, yaitu kelompok keluarga.

KOMPAK (Kolaborasi Pemuridan Keluarga) adalah program pembinaan orang tua di dalam memuridkan anak-anak, remaja, dan pemuda yang dilakukan secara serentak oleh beberapa gereja yang rindu berkolaborasi selama masa pandemi. Kurikulum pembinaan orang tua meliputi empat modul pembinaan dengan total 20 kali pertemuan daring. Empat modul pembinaan yang diikuti, yaitu modul Pengembangan Diri Orang Tua, Membimbing Murid Kristus, *Grace-based Parenting*, dan Keluarga Bermisi. Sejumlah 43 gereja atau lembaga di berbagai kota di Indonesia dan luar negeri (seperti Singapura, Berlin, Perth) telah mengikuti keempat modul pembinaan tersebut. Pembinaan tersebut bukan hanya dilakukan satu arah saja, gereja dan lembaga juga berkomitmen untuk membentuk kelompok kecil keluarga sebagai wadah untuk bertumbuh di dalam gereja atau lembaga masing-masing. Para peserta mengikuti pemaparan materi terlebih dulu melalui aplikasi Zoom atau video rekaman dan dilanjutkan dengan diskusi bersama kelompok kecil sesuai dengan waktu yang ditentukan masing-masing. Untuk melakukan ini memang dibutuhkan komitmen dan konsistensi dari setiap pihak. Bersyukur kepada Tuhan, ada 94 kelompok kecil keluarga yang setia mengadakan pertemuan sepanjang tahun 2021. Anugerah Tuhanlah yang memampukan setiap gereja untuk saling berkolaborasi, menyemangati, dan bertumbuh bersama keluarga. Gereja-gereja mulai bisa beradaptasi dan merasakan berkat dari pandemi tahun 2021, yaitu memulai pemuridan keluarga.

Setelah mendapatkan masukan dari berbagai gereja dan lembaga, pada tahun 2022 KOMPAK kembali melanjutkan pembinaan relasi pasutri pada bulan Februari hingga Maret 2022. Ada 32 ge-

reja dan lembaga peserta KOMPAK 2021, dan juga delapan gereja serta lembaga baru yang kembali berkomitmen untuk mengikuti pembinaan modul relasi pasutri. Ada juga beberapa gereja dan lembaga yang tidak mengikuti pertemuan daring bersama, tetapi tetap melanjutkan dan menyesuaikan dengan program gereja yang sudah mulai bertemu secara *onsite*.

Bentuk pembinaan dari modul relasi pasutri ini dilaksanakan lebih singkat, yaitu hanya empat pertemuan dengan materi yang lebih banyak membahas aplikasi dari prinsip-prinsip yang sudah dipelajari pada modul sebelumnya. Modul ini diakhiri dengan *Family Enrichment* dengan tema “Cerita Cinta” pada tanggal 6–7 Mei 2022. Acara *Family Enrichment* ini diikuti oleh 158 keluarga dari 17 gereja dan lembaga KOMPAK 2022. Seperti namanya, acara ini bukan hanya diikuti oleh orang tua saja, tetapi juga melibatkan anak-anak dari usia balita hingga remaja. Bersyukur kepada Tuhan, beberapa gereja dapat melakukan acara ini secara *onsite* di gereja bahkan sampai khusus menyediakan tempat retreat demi memberi suasana baru bagi keluarga-keluarga setelah jenuh dengan pertemuan daring. Panitia KOMPAK hanya memberi instruksi dan materi melalui pertemuan secara daring serta berkolaborasi dengan panitia utusan dari gereja dan lembaga.

Setelah kembali menyelesaikan pembinaan semester pertama 2022, Tuhan memakai KOMPAK untuk merencanakan pembinaan pada semester kedua 2022 (Agustus–November 2022). Pada semester kedua, ada dua jenis modul yang akan dilakukan. **Modul pertama** adalah *Parenting Remaja (Modul Beauty of Love)* yang dirancang agar orang tua dan remaja (usia SMP dan SMA) mendapatkan kesempatan untuk membicarakan keindahan cinta dalam pergaulan dan berpacaran dan juga isu-isu penting dalam seksualitas. Modul ini meliputi empat pertemuan untuk orang tua, dua pertemuan untuk remaja, dan satu pertemuan terakhir untuk orang tua dan remaja, yaitu *Beauty of Love Camp*.

Modul ini hanya diperuntukkan bagi peserta yang telah mengikuti modul pembinaan KOMPAK 2021. **Modul kedua** adalah Pengembangan Diri Orang tua, yang merupakan modul pertama KOMPAK yang diadakan pada tahun 2021. Modul ini akan dilaksanakan dalam lima kali pertemuan pada bulan Agustus-Oktober 2022. Modul ini dibuka kembali untuk gereja-gereja yang rindu menggerakkan pemuridan keluarga dan mengajak keluarga-keluarga untuk bertumbuh bersama. Panitia KOMPAK kembali membuka kesempatan bagi gereja-gereja baru yang mau bergabung dan berkolaborasi.

Tuhan telah memakai situasi *lockdown* di rumah karena pandemi menjadi *kairos* (kesempatan berharga) yang memberikan pertumbuhan di dalam keluarga-keluarga dari gereja dan lembaga yang sudah berani mengambil langkah merintis pembinaan yang sulit di masa yang paling sulit. Oleh karena itu, akan sangat menarik jika di dalam rangka HUT ke-70 STT SAAT, kita mengenal lebih dekat pengalaman perwakilan dari gereja peserta KOMPAK. Artikel ini akan menyajikan ringkasan dari wawancara dan studi literatur yang dilakukan oleh mahasiswa program Magister Teologi STT SAAT pada tahun 2021 dalam menjawab pertanyaan “Bagaimana Dinamika Perintisan Pemuridan Keluarga di Gereja Semasa Pandemi?” Gereja yang dipilih adalah gereja yang baru memulai perintisan pemuridan keluarga dan secara aktif mengikutinya dari awal sampai akhir. Hanya ada satu gereja yang sudah pada tahap regenerasi untuk pasangan suami istri yang baru. Diharapkan melalui ringkasan wawancara dan kajian literatur ini gereja-gereja dibangkitkan semangatnya untuk memulai atau melanjutkan perjuangan membangun keluarga Allah di kota masing-masing. Adapun 6 perwakilan gereja tersebut berasal dari kota Bandung, Singapura, Banjarmasin, Tangerang, dan Manado, serta satu gereja anonim dari sebuah kota di Sulawesi Selatan.

BANDUNG:

TANTANGAN PASCAMODERNISME

Ada banyak penelitian yang menyatakan bahwa gereja di era pascamodern ini sudah mulai ditinggalkan karena gereja tidak lagi dirasa relevan.³ Gereja Kristen Immanuel Ka Im Tong Bandung (GKIm Bandung) juga mengalami tantangan era pascamodern. Namun, mereka menghadapinya dengan cara memakai kesempatan untuk mengimplementasikan pemuridan keluarga di masa *lockdown*. Adaptasi pemuridan dalam bentuk kelompok kecil membutuhkan proses dan perjuangan karena kuatnya budaya gereja Tionghoa yang biasa meletakkan kekuatan pada pertemuan besar. Pengalaman GKIm Bandung memberikan pelajaran berharga bahwa gereja membutuhkan tiga kompetensi untuk bisa bertahan di masa krisis menghadapi tantangan pascamodernisme. Tiga kompetensi itu, adalah Agilitas, Imunitas, dan Durabilitas.

Agilitas: Lincih Beradaptasi di Era Disrupsi

Ev. Ishak Beriman, sebagai penanggung jawab pembinaan KOMPAK GKIm Bandung, merasa gereja yang dilayaninya perlu *agile* mengadaptasi model kelompok kecil. Sebagai generasi *thinker* (pemikir), pasangan suami istri milenial memiliki “kehausan dan kelaparan rohani yang besar.” Untuk memenuhinya, mereka membutuhkan koneksi relasi yang pada saat *lockdown* sangat sulit mereka dapatkan. Dengan adanya pemuridan model kelompok kecil jemaat dapat lebih berinteraksi secara dua arah, berdiskusi, dan menghidupi firman. Jemaat tidak merasa digurui tetapi merasa ditemani dan didampingi dalam menjalani kehi-

³Julianus Zaluchu, “Gereja Menghadapi Arus Postmodern dalam Konteks Indonesia Masa Kini,” *Geneva: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 17, no. 1 (2019): 26–41, <https://e-journal.sttiaa.ac.id/index.php/geneva/article/view/9>.

dupan keluarga dengan dasar pemahaman akan firman Tuhan. Dengan mengenal serta menyentuh tepat pada pergumulannya, gereja dapat lebih mudah menjangkau serta menolong mereka untuk terlibat dan bertumbuh dalam pemuridan keluarga.

Imunitas: Menjaga Stamina Gereja Setia terhadap Injil

Perubahan gaya hidup sekuler pascamodern sedikit banyak memengaruhi jemaat dalam kehidupan bergereja. Selain secara demografis dan geografis, *big city syndrome* juga memberikan dampak psikologis kepada penduduk, yaitu *overload work*. Hal ini menjadikan pemuridan dirasa cukup sulit, dikarenakan gereja mempunyai banyak saingan seperti tempat hiburan lain yang lebih menarik bagi jemaat yang sudah lelah bekerja.

Namun, sesungguhnya pengaruh terbesar dari era pascamodern ini adalah pada perubahan pola pikir.⁴ Dalam menghadapi tantangan perubahan pola pikir, gereja tidak bisa hanya berubah dari luar (secara eksistensi) tetapi harus dari dalam (secara esensi). Gereja harus berhati-hati untuk tidak terjebak di dalam berbagai fenomena “kompetisi” sehingga menjadikannya sebagai tempat hiburan atau berfokus hanya pada keinginan jemaat dan bukan lagi pada Kristus. Gereja harus punya daya *imunitas* dengan tetap menempatkan firman Tuhan sebagai otoritas mutlak, dan Injil sebagai jawaban atas setiap pergumulan yang ada di tengah zaman pascamodern ini. Pemuridan keluarga yang dikemas secara menarik dan relevan tetap harus berpusat pada Injil, karena transformasi sejati hanya ada di dalam kuasa Injil bukan pada program dan kegiatan semata. Masa *lockdown*—ketika kesibukan melandai—menjadi kesempatan bagi GKIm Bandung

⁴Henry Efferin, “Perubahan dari Gereja Masa Lampau Menjadi Gereja Masa Depan Tanpa Menimbulkan Perpecahan,” *Jurnal Amanat Agung* 7, no. 1 (2011): 81, <https://ojs.sttaa.ac.id/index.php/JAA/article/view/173>.

untuk menginvestasikan pola pikir keluarga yang berpusat pada Injil.

Durabilitas: Memperjuangkan Autentisitas Murid Kristus

Di GKIm Bandung cukup banyak jemaat yang bergumul dalam melakukan dan menghidupi kebenaran yang sudah didengar melalui khotbah yang disampaikan secara daring. Sadar bahwa durabilitas gereja bukan bertumpu pada “kualitas performa” ibadah daring, akan tetapi pada “autentisitas gereja” yang menghidupi firman, maka yang harus diperjuangkan adalah autentisitas murid Kristus. Melalui pemuridan keluarga dalam kelompok kecil jemaat lebih dimungkinkan untuk melihat teladan konkret bagaimana melakukan kebenaran Injil dalam keseharian hidup. Dengan pendampingan dan kedekatan relasi dalam keluarga dan gereja, jemaat dapat tampil autentik menjadi apa adanya, berani terbuka dengan kesalahan dan kegagalan, serta menunjukkan ketekunan untuk tetap berjuang di dalam kekudusan. Oleh sebab itu, gereja dapat dilihat sebagai “pribadi yang hidup” bukan sebagai “tempat yang kaku dan membosankan.” Pada akhirnya kita dapat melihat bahwa gereja bukanlah bangunan dan programnya tetapi adalah umat Tuhan yang taat kepada panggilannya sebagai murid.

SINGAPURA:

PERJUANGAN KELUARGA PENGGERAK

Gereja Kristus Yesus (GKY) Singapura menyadari bahwa hal yang harus diperjuangkan oleh gereja adalah menjadikan seseorang sebagai murid Kristus.⁵ Di dalam menjalankan Amanat Agung (Mat. 28:19–20), Paulus menggunakan rumah sebagai pusat awal pekabaran Injil dan pembinaan iman di kota-kota yang ia

⁵Harrington dan Absalom, *Discipleship That Fits*, 19.

layani. Paulus tinggal di rumah Lidia di Filipi (Kis. 16:14–15), rumah Yason di Tesalonika (Kis. 17:7), rumah Akwila di Korintus (Kis. 18:1–2), ruang atas di Troas (Kis. 20:7–11), dan rumah Filipus di Kaisarea (21:8). Paulus juga melayani jemaat di rumah-rumah tertentu: jemaat di rumah Priskila dan Akwila (Rm. 16:3–5); rumah Aristobulus (Rm. 16:10), rumah Narkisus (Rm. 16:11), Gayus yang memberi tumpangan (Rm. 16:23), jemaat di rumah Nimfa (Kol. 4:15), dan pernah tinggal di rumah Karpus di Troas (2Tim. 4:13). Buah pelayanan dari pemberitaan kabar baik di rumah juga dituntaskan di rumah. Hal ini menjelaskan mengapa dalam Perjanjian Baru terdapat banyak baptisan seisi rumah, misalnya Kornelius (Kis.10:2), Lidia di Filipi (Kis. 16:15), kepala penjara (Kis. 16:33), dan keluarga Stefanus di Korintus (1Kor. 1:16; 16:5).⁶

Dengan mengacu kepada pola gereja Perjanjian Baru di atas GKY Singapura juga memperjuangkan kerinduannya ikut ambil bagian dalam melaksanakan Amanat Agung Tuhan Yesus mulai dari rumah. Melalui proses keterlibatan di dalam KOMPAK, GKY Singapura menemukan kunci kekuatan perintisan pemuridan mulai dari rumah adalah Keluarga Penggerak, dukungan penuh dari hamba Tuhan, dan prioritas yang diperjuangkan.

Keluarga Penggerak

Keluarga Penggerak adalah keluarga yang tidak mau menahan kebaikan untuk diri sendiri, melainkan untuk memberkati keluarga lain. Sedikitnya ada 2 keluarga penggerak di awal perintisan pemuridan keluarga di GKY Singapura. Setelah mencicipi anugerah pertumbuhan melalui pemuridan keluarga di Indonesia, ketika pindah ke Singapura Bapak Christopher terdorong untuk memberi diri menggerakkan pemuridan keluarga di gereja. Sekalipun hanya sebagai jemaat biasa, ia berani bergerak berjalan

⁶Harrington dan Absalom, *Discipleship That Fits*, 7.

di depan untuk mengusulkan pemuridan KOMPAK kepada hamba Tuhan dan majelis GKY Singapura. Respons gereja sangat baik dan roda pemuridan keluarga pun mulai digerakkan.

Setelah mengetahui bahwa materi KOMPAK relevan dengan realitas kehidupan keluarga, keluarga Bapak Jimmy mengambil komitmen untuk dibina supaya ia dapat memberkati keluarga lain. Bersama keluarga Bapak Christopher, beliau memperjuangkan pembentukan kelompok kecil pemuridan keluarga yang beranggotakan 5–6 keluarga.

Hamba Tuhan yang Mendukung

Salah satu faktor penting lainnya yang menjadi kunci keberhasilan berjalannya gerakan pemuridan keluarga ini adalah dukungan hamba Tuhan. Di GKY Singapura, semangat dan antusias dari keluarga Christopher dan Jimmy mendapatkan dukungan dari hamba Tuhan, yaitu Pdt. Riko Tan serta GI Fernandes. Adapun dukungan yang diberikan adalah sebagai berikut. Sebagai gereja yang berada di bawah sinode yang cukup besar, sudah tentu ruang gerak gereja harus disetujui oleh majelis. Di sinilah letak dukungan dari hamba Tuhan untuk tercapainya keberhasilan pemuridan keluarga. Salah satu kesulitan umum dari gereja-gereja yang mau memulai pemuridan keluarga adalah kelesuan jemaat untuk terlibat dalam pembinaan yang membutuhkan komitmen jangka panjang. Dalam hal ini, peran hamba Tuhan sangat penting dalam mendorong dan memberikan dukungan moral kepada jemaat untuk terlibat aktif dalam Pemuridan Keluarga. Selain Gembala sidang yang membuka jalan, keterlibatan penuh keluarga bagi hamba Tuhan yang bertanggung jawab sangat memberikan pengaruh. Keluarga GI Fernandes, sebagai hamba Tuhan penanggung jawab terlibat penuh sebagai peserta dan sebagai fasilitator. Tanpa memosisikan diri sebagai orang yang lebih tinggi dari keluarga-keluarga lain, GI Fernandes telah menjadi sa-

habat dan rekan seperjuangan dalam memperjuangkan keluarga sebagai murid Kristus.

Prioritas yang Diperjuangkan

Ada dua prioritas yang diperjuangkan para keluarga penggerak GKY Singapura. **Pertama**, prioritas untuk memiliki relasi yang intim dengan Allah dan dengan pasangan mereka. **Kedua**, prioritas untuk mewariskan iman kepada anak mereka sebagai usaha melaksanakan Amanat Agung Tuhan Yesus.

Pemuridan sebagai prioritas **pertama** seharusnya dimulai dengan sebuah relasi pribadi dengan Yesus.⁷ Francis Chan menekankan bahwa proses pemuridan bersifat sangat relasional. Pemuridan yang benar melibatkan relasi yang mendalam di antara guru dan murid.⁸ Dalam pemuridan keluarga, relasi yang intim antara suami dan istri sebagai murid dengan Yesus sebagai Guru sangat ditekankan. Dalam membangun relasi pasangan suami istri yang intim dengan Yesus dibutuhkan sebuah komunitas. Pemuridan keluarga Kristen menjadi komunitas bagi keluarga-keluarga Kristen untuk semakin mengenal Allah dan satu sama lain. Keluarga Kristen yang tergabung di dalam pemuridan keluarga menjadi rekan seperjalanan dalam bertumbuh dan mengenal Tuhan, saling terbuka membagikan pergumulan iman dan kesulitan melakukan firman Tuhan di dalam keluarga. Kesadaran akan kebutuhan untuk terus bergantung kepada Tuhan dan saling menguatkan adalah pertumbuhan spiritualitas yang luar biasa. Hubungan yang intim dengan Allah inilah yang akan mem-

⁷Robby Gallaty, *Menemukan Ulang Pemuridan: Menjadikan Kata-Kata Terakhir Yesus sebagai Tugas Utama Kita*, terj. Tim Literatur Perkantas (Surabaya: Literatur Perkantas Jawa Timur, 2018), 35.

⁸Francis Chan, *Melipatganda: Menjadi yang Menjadikan Murid*, terj. Okdriati S. Handoyo (Yogyakarta: Katalis, 2017), 10.

bawa seseorang kepada keterbukaan dan komitmen kepada Allah.⁹

Prioritas yang **kedua** adalah mewariskan iman. Setiap keluarga memiliki latar belakang dan kebutuhan yang berbeda, namun kesadaran pentingnya mewariskan iman bukan didasari hanya oleh latar belakang keluarga, tetapi oleh pengertian akan firman Tuhan. Latar belakang Bapak Christopher dan Ibu Liny bukan berasal dari keluarga Kristen, mereka mengenal Kristus melalui sekolah Kristen dan sekolah minggu. Latar belakang kehidupan keluarga sepasang suami istri ini mendorong mereka untuk melakukan perubahan dalam hidup anak-anak mereka. Mereka ingin anak-anak mereka mengenal Kristus bukan dari orang lain, tetapi melalui kehidupan orang tua mereka sendiri. Sebaliknya, Bapak Jimmy dan Ibu Vea berasal dari keluarga Kristen. Namun, mereka merasa penting untuk mewariskan iman yang telah mereka terima dari orang tua kepada anak-anak mereka.

Alkitab jelas mengatakan bahwa orang tua memiliki tanggung jawab untuk selalu membimbing spiritualitas anak-anak mereka seperti yang tertulis di Ulangan 6. Bahkan di dalam Ulangan 6:7 dikatakan, “Haruslah engkau mengajarkannya berulang-ulang kepada anak-anakmu dan membicarakannya apabila engkau duduk di rumahmu, apabila engkau sedang dalam perjalanan, apabila engkau berbaring dan apabila engkau bangun.” Pemuridan keluarga merupakan wadah bagi orang tua untuk belajar memperkenalkan kisah Allah kepada anak dan menjadi kisah Allah 24 jam sehari, tujuh hari seminggu, dimulai dari rumah, kemudian keluar ke seluruh aspek hidup anak-anak mereka.¹⁰

⁹Ian W. Payne, *Wouldn't You Love to Know?: Trinitarian Epistemology and Pedagogy* (Eugene: Pickwick, 2014), 199.

¹⁰Mark Holmen, *Gereja + Rumah: Formula Membangun Iman Abadi*, terj. Denny Pranolo (Bandung: Pionir Jaya, 2016), 20.

BANJARMASIN:

LANGKAH MARATON PEMURIDAN KELUARGA

Bagi GI Dessy Surya Chandra, KOMPAK adalah sebuah *starter engine* untuk berjalannya sistem pembinaan jemaat di GKKA Banjarmasin. Melalui proses yang sudah dijalani oleh gereja di Banjarmasin ini ditemukan beberapa poin proses melangkah untuk memulai *starter engine* Pemuridan Keluarga di dalam sebuah gereja:

Langkah 1: Pengajuan Implementasi dan Pembentukan Konsep

Inisiatif sebuah perubahan tidak selalu dimulai dari tim hamba Tuhan, namun bisa saja dimulai dari jemaat atau majelis. Dalam hal ini, jemaat atau majelis penggerak dapat mengajukan kegiatan pemuridan keluarga kepada gereja. Ketika gereja sudah menyetujui, gereja dapat memulai langkah dengan memberikan pengajaran konsep pemuridan keluarga terlebih dulu supaya jemaat memiliki gambaran yang jelas mengenai Pemuridan Keluarga. Pengajaran tersebut dapat dilakukan baik melalui khotbah di mimbar ataupun persekutuan komisi.

Langkah 2: Pembentukan Tim atau Kepengurusan

Setelah penanaman fondasi konsep di dalam jemaat, langkah selanjutnya adalah membangun infrastruktur. Jemaat atau majelis penggerak mulai menyusun struktur kepengurusan untuk mempermudah pelaksanaan pemuridan. Tentu saja, langkah ini dapat dilakukan jika telah mendapatkan persetujuan melalui diskusi bersama jemaat, hamba Tuhan, dan majelis lainnya. Susunan kepengurusan dapat disesuaikan dengan konteks gereja, sistem organisasi gereja, jumlah jemaat, dan kebutuhan pelaksanaan. Personel di dalam struktur bisa beragam sesuai konteks gereja. Kepengurusan dapat bekerja sama dengan komisi lainnya su-

paya terjadi kerja sama dan integrasi antarkomisi. Komisi lain juga bisa mendukung dengan cara menyosialisasikan kegiatan pemuridan keluarga ini.

Langkah 3: Perekrutan Mentor atau Fasilitator

Setelah terbentuk sebuah tim atau kepengurusan, selanjutnya adalah merekrut mentor atau fasilitator. Di langkah inilah setiap fasilitator dilengkapi dan diberi gambaran dari kegiatan pemuridan keluarga yang akan dilakukan oleh gereja. Nantinya, fasilitator inilah yang akan menolong dan membimbing setiap keluarga peserta yang tergabung.

Langkah 4: Penyediaan Data dan Doa

Setelah adanya fasilitator dan tim pengurus, maka diperlukan data jemaat yang akan menjadi target pemuridan keluarga. Data tersebut dapat menolong dan mempercepat proses sosialisasi kegiatan kepada target yang tepat dan menolong tim kerja dan fasilitator untuk mendoakan calon peserta.

Langkah 5: Pendekatan kepada Calon Peserta

Selain mendoakan calon peserta fasilitator dapat mulai melakukan pendekatan kepada keluarga-keluarga calon peserta. Hamba Tuhan atau majelis dapat memperkuat undangan dengan cara memperjelas konsep dan tujuan pemuridan keluarga melalui pertemuan-pertemuan baik secara pribadi maupun dalam mimbarnya, dan pertemuan umum di gereja.

Langkah 6: Pengarahan dan Penguatan

Pengarahan visi dan teknis dibutuhkan oleh calon peserta, sehingga mereka bisa memulai dengan hati lebih siap dan komitmen lebih kuat. Jika ada keluarga yang komitmennya mulai melemah, tim dan fasilitator tidak perlu berkecil hati. Fasilitator dapat mengajak berbicara dengan baik dan terbuka mengenai per-

gumulan dalam menjalankan proses pemuridan keluarga tersebut.

GI Dessy Surya Chandra sebagai penanggung jawab pemuridan keluarga merasakan pentingnya untuk terjun langsung bersama keluarganya sebagai peserta sekaligus Pembina. Di dalam langkah maraton yang panjang itu beliau mengamati proses natural naik turunnya keterlibatan peserta di dalam pergumulan mereka. Walaupun pada awalnya pemuridan keluarga sulit dijalankan dan banyak tantangan yang dihadapi, tetapi keyakinan Pembina akan nilai kekal dari pemuridan ini menjadi kekuatan yang besar dan hal ini menular kepada fasilitator dan kemudian kepada peserta. Realitas bahwa setiap keluarga memiliki tantangan dan perlu berjuang dalam iman justru memberi semangat untuk terus bertumbuh dalam kebergantungan kepada Tuhan.

SULAWESI SELATAN:

MENEMUKAN ALLAH DI DALAM LANGKAH IMAN

Beberapa tahun terakhir, gereja “Rekan Orang Tua” (bukan nama sesungguhnya) melihat ada suatu kesenjangan usia khususnya untuk kalangan keluarga muda (usia pernikahan muda) dalam pembentukan iman kerohanian mereka. Hal ini disebabkan bentuk persekutuan gereja yang cukup besar—berbentuk persekutuan komisi keluarga—yang tidak memiliki batasan usia pernikahan sehingga pasangan keluarga muda yang baru merasa tidak nyaman masuk dalam komunitas tersebut. Satu-satunya wadah bagi keluarga muda untuk bertumbuh adalah melalui ibadah raya dari jemaat yang jumlahnya ribuan ini. Tanpa adanya persekutuan yang memadai maka keluarga muda ini tumbuh menjadi generasi yang pasif di gereja bahkan beberapa mulai terhilang dari gereja yang memiliki budaya Tionghoa yang kuat ini.

Beberapa keluarga muda yang rindu untuk bersekutu dan bertumbuh dalam iman dan belajar berproses sebagai keluarga pun mencoba melakukan sebuah langkah sederhana, yaitu dengan membuat persekutuan informal di luar program gereja yang resmi. Seiring berjalannya waktu, keluarga-keluarga muda yang tergabung dalam persekutuan informal ini tumbuh kian solid. Namun, karena keterbatasan materi, arahan, dan bimbingan, akhirnya persekutuan informal yang berjalan insidental itu berperan lebih sebagai sarana membangun relasi dan berbagi pengalaman hidup daripada menjadi wadah pembinaan dan pengayaan orang tua dalam memuridkan anak. Kehadiran KOMPAK di masa pandemi memberikan titik terang bagi kelompok pasutri yang sempat terhenti karena pandemi. Di dalam proses mengikuti KOMPAK inilah mereka menemukan Allah.

Allah yang hadir (*Yahweh Shammah*)¹¹

Allah tetap hadir bagi gereja-Nya (*Yahweh Shammah*) menyertai dan memberikan keberanian kepada beberapa jemaat untuk mengambil sebuah langkah sederhana sekalipun saat itu mereka tidak memiliki pemimpin rohani maupun materi pembelajaran. Allah sedang mempersiapkan anak-anak-Nya untuk mengerjakan tugas yang lebih besar yang menanti di depan.

Allah Melihat (*El Roi*)¹²

Langkah sederhana yang dulunya dimulai para keluarga muda dengan dasar kerinduan untuk bersekutu dan bertumbuh ini disambut baik oleh gereja. Pada tahun 2018 gereja “Rekan Orang Tua” mencoba membuat sebuah persekutuan khusus untuk pa-

¹¹Ann Spangler, *The Names of God* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 120. Sebutan “Tuhan hadir di situ” (Yeh. 48:35) ditujukan bagi Yerusalem dan Bait Allah yang ada di sana menunjukkan bahwa kemuliaan Allah telah kembali (Yeh. 44:1–4).

¹²Spangler, *The Names of God*, 16.

sutri muda atau keluarga muda di mana yang menjadi penggerak persekutuan ini adalah para keluarga muda yang dulu mengadakan persekutuan informal di luar program resmi gereja. Menjelang akhir tahun 2020 di saat mereka tidak tahu harus melakukan apa, mereka bertemu dengan KOMPAK sehingga roda pemuridan di dalam keluarga kecil mereka bisa berjalan. Allah yang setia itu melihat dan memperlengkapi apa yang mereka perlukan. Keberadaan KOMPAK bagaikan sebuah “jawaban doa” bagi gereja “Rekan Orang Tua.” Di tengah kondisi gereja yang masih meraba bentuk pemuridan yang tepat/cocok bagi mereka dan ingin mencoba membangun kelompok pemuridan, KOMPAK hadir menjadi sebuah contoh bagi gereja bagaimana melaksanakan proses pemuridan. Dalam masa pergumulan gereja di “padang gurun” ketidakpastian tentang masalah pertumbuhan jemaat, khususnya kaum keluarga muda, Tuhan melihat semuanya (*El Roi*, Kej. 16:13) dan menyediakan suatu oasis bagi gereja melalui lahirnya KOMPAK di masa pandemi.

Allah Beserta (*Immanuel*)

Gereja “Rekan Orang Tua” tidak mau terburu-buru mengadopsi KOMPAK sebagai program gereja. Gereja ini masih baru dalam melakukan proses pemuridan, ditambah lagi gereja ini juga memiliki pengalaman gagal di masa lalu dalam mengadaptasi suatu bentuk pemuridan. Belajar dari kegagalan di masa lalu dirasakan ada banyak aspek roda gereja yang perlu dibenahi khususnya ketika gereja ingin mengubah “warna” sistem pembinaan gereja yang sudah berjalan hampir satu abad ini. Mark Holmen dalam bukunya *Church + Home: Formula Membangun Iman Abadi* membagikan pengalaman gereja mereka ketika menambahkan proses pemuridan keluarga sebagai sebuah “program.” Holmen berkata:

Model “tambah program” tidaklah efektif. Jika kita ingin membawa transformasi sejati ke dalam lebih banyak keluarga, kita

harus menggunakan pendekatan yang komprehensif dan terintegrasi kepada Pemuridan Keluarga dan menjadi gereja yang berfokus pada Pemuridan Keluarga.¹³

Walau jalan pemuridan ke depan masih belum pasti, namun setidaknya dengan mengikuti KOMPAK setiap seminggu sekali para keluarga muda mau belajar dan diingatkan bagaimana membangun sebuah keluarga yang sesuai dengan kehendak Tuhan. Dalam memulai langkah yang ditandai ketidakpastian ini ada satu hal yang pasti: Tuhan ada bersama kita (*Immanuel*).¹⁴ Berjalan bersama Allah di dalam relasi yang intim membuat orang tua di dalam gereja ini bertumbuh menjadi murid dan belajar memuridkan anak-anak mereka di rumah.

Allah yang Mahatinggi (*El Elyon*)¹⁵

Michael Teng dan Carmia Margaret memaparkan bahwa momen pandemi ini bagaikan sebuah interupsi ilahi dari Allah yang memaksa semua gereja untuk berhenti dan melihat kembali esensi pelayanan dari serangkaian rutinitas kegiatan gereja yang selama ini dikerjakan.¹⁶ Allah yang Mahatinggi melaksanakan kedaulatan dan kehendak bagi gereja-Nya untuk mengembalikan gereja pada pusat yang tepat, yaitu kepada penjangkauan, pertobatan, dan pertumbuhan jiwa-jiwa di dalam Kristus.¹⁷ Jack Klumpenhower dalam bukunya *Show Them Jesus* mengatakan “Kapan pun umat Tuhan menemukan kembali kabar baik (Injil), kebangunan rohani sering mengikuti.”¹⁸ Setelah pandemi berakhir,

¹³Holmen, *Gereja + Rumah*, 84–85.

¹⁴Spangler, *The Names of God*, 130.

¹⁵Spangler, *The Names of God*, 115.

¹⁶Michael Teng dan Carmia Margaret, “Sketsa Pelayanan Gereja Sebelum, Selama, dan Sesudah Masa Pandemi COVID-19,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19, no. 2 (2020): 204, <https://doi.org/10.36421/veritas.v19i2.432>.

¹⁷Teng dan Margaret, “Sketsa Pelayanan Gereja Sebelum, Selama, dan Sesudah Masa Pandemi,” 204.

¹⁸Jack Klumpenhower, *Show Them Jesus: Teaching the Gospel to Kids* (Greensboro: New Growth, 2014), 8.

apa pun model yang dilakukan, bagaimanapun situasi dan keadaan, Allah yang Mahatinggi akan menyatakan kemuliaan-Nya melalui anak-anak-Nya yang taat mengutamakan Injil-Nya.

MANADO:

BERTUMBUHNYA ANTUSIASME DI TENGAH PANDEMI

Selain menurunnya gairah membaca Alkitab,¹⁹ dampak pandemi lainnya adalah kurang bersemangatnya jemaat dalam menghadiri ibadah tatap muka.²⁰ Di tengah kondisi merosotnya gelora disiplin rohani baik di tataran pribadi maupun komunal, penelitian Bilangan Research Center (BRC) justru menunjukkan bahwa salah satu elemen kunci yang menguatkan relasi dengan Tuhan selama pandemi ialah adanya persekutuan keluarga.²¹ Kebuituan adanya persekutuan keluarga turut mendorong semangat Gereja Masehi Injili di Minahasa (GMIM) Kristus Manado untuk terlibat dalam Kolaborasi Pemuridan Keluarga bersama STT SAAT dan Yayasan Eunike. Dalam proses mengikuti KOMPAK, pertumbuhan yang paling terasa adalah tumbuhnya antusiasme untuk bertumbuh bersama dalam keluarga dan dalam gereja.

Setidaknya ada dua aspek yang mendorong antusiasme transformasional dari sinergi pemuridan gereja dan keluarga, yakni:

¹⁹Gairah membaca Alkitab menurun sekitar 14% sampai 9% di dalam laporan David Roach, "Bible Reading Drops During Social Distancing," *Christianity Today*, 22 Juli 2020, <https://www.christianitytoday.com/news/2020/july/state-of-bible-reading-coronavirus-barna-abs.html>.

²⁰Justin Nortey, "More Houses of Worship Are Returning to Normal Operations, but in-Person Attendance Is Unchanged Since Fall," *Pew Research Center*, 22 Maret 2022, <https://www.pewresearch.org/facttank/2022/03/22/more-houses-of-worship-are-returning-to-normal-operations-but-in-person-attendance-is-unchanged-since-fall>.

²¹Handi Irawan, et al., "Spiritualitas Umat Kristen Indonesia 2021," 1 April 2021, <https://www.scribd.com/document/510671389/BRC-Spiritualitas-Umat-Kristen-Indonesia-2021>.

(1) pertumbuhan rohani dalam relasi pasutri; dan (2) pertumbuhan rohani dalam kaitannya dengan relasi orang tua dan anak.

Antusiasme Pertumbuhan Rohani dalam Relasi Suami Istri

Relasi suami istri adalah metafora hubungan Kristus dan gerejanya. Voddie Baucham mencatat urgensi penumbuhan relasi pernikahan sebagai prioritas kedua yang perlu diperjuangkan setelah prioritas pada Injil. Ia menyatakan bahwa “pernikahan yang kuat adalah dasar dari keluarga yang kuat.”²²

Melalui pemuridan keluarga para pasutri dibimbing untuk dapat memiliki waktu kebersamaan yang berkualitas, komunikasi, percakapan yang mendalam, dan saling mendoakan. Faktor penyulut antusiasme pasutri ialah adanya kesempatan untuk “berjalan bersama” sebagai komunitas. Menurut Benner, suami dan istri dapat ditolong untuk mengalami persahabatan rohani dalam pernikahannya. Praktik dialog dengan sikap aktif dan mendengarkan—selain disiplin rohani mendasar seperti devosi firman Tuhan bersama—terbukti sangat memperkaya relasi pasutri.²³ Antusiasme yang dihasilkan dari proses ini pada gilirannya akan memungkinkan suami dan istri menanamkan nilai-nilai rohani kepada anak-anak mereka.

Antusiasme Pertumbuhan Rohani dalam Relasi Orang Tua dan Anak

Hidup bersama dengan anak-anak selama 24 jam sehari dan tujuh hari dalam seminggu di awal pandemi terlihat menye-

²²Voddie Baucham, *Gembala Keluarga: Memanggil dan Memperlengkapi Para Pria untuk Memimpin di Rumah Mereka*, terj. Danny Pranolo (Bandung: Pinoir Jaya, 2012), 83.

²³David G. Benner, *Sahabat Kudus: Menjadi Sahabat dan Pemimbing dalam Perjalanan Rohani yang Penuh Berkat*, terj. Tim Literatur Perkantas Jatim (Surabaya: Literatur Perkantas Jawa Timur, 2012), 203–225. Di bab 9 Benner mengulas: “Bimbingan dan persahabatan rohani dalam pernikahan.”

nantikan. Namun, seiring waktu tidak sedikit orang tua yang stres menghadapi perilaku buah hati mereka. Tidak bisa dipungkiri bahwa hal ini turut dilatarbelakangi oleh kurangnya pemahaman teologis-filosofis tentang *parenting* atau bahkan ketiadaan restorasi rohani dalam keluarga Kristen. Penyebabnya ialah banyak orang tua masa kini juga mewarisi pola yang tidak sehat dari generasi sebelumnya. Cara *parenting* yang banyak dihidupi oleh jemaat kemungkinan tidak alkitabiah sehingga menghasilkan generasi yang kecewa dan memberontak. Karena itu, visi sinergi gereja dan keluarga harus dikerjakan dengan serius sehingga ke depannya akan ada kelompok khusus untuk *parenting* yang peduli dan memiliki keterbebanan untuk memuridkan orang tua dalam membesarkan anak-anaknya dengan hikmat Allah.

Pemuridan keluarga bukan sekadar program, pendekatan yang sporadis, atau sekadar memberi tahu orang tua tentang cara *parenting*. Menurut Marcia J. Bunge diperlukan sinergi yang baik dalam mengerjakan hal ini.²⁴ Luther dan Calvin memusatkan pemuridan anak-anak pada basis pembacaan dan diskusi Alkitab, penyembahan, keteladanan, dan keterlibatan dalam pelayanan.²⁵ Sebagai bentuk sinergi gereja dan rumah, Holmen menawarkan ide *Take It Home* untuk menolong orang tua agar dapat membimbing iman anak menjadi makin serupa Kristus.²⁶ Sinergi

²⁴Marcia J. Bunge, "Biblical and Theological Perspectives on Children, Parents, and 'Best Practices' for Faith Formation: Resources for Child, Youth, and Family Ministry Today," *Dialog* 47, no. 4 (2008): 348–360, <https://doi.org/10.11-11/j.1540-6385.2008.00414.x>.

²⁵Bunge, "Biblical and Theological Perspectives on Children, Parents, and 'Best Practices' for Faith Formation," 348–360.

²⁶Holmen, *Gereja + Rumah*, 92–100. Menurutnya, *Take It Home* adalah inisiatif yang pertama-tama menanyakan: "kemampuan iman seperti apa yang perlu dimiliki oleh setiap keluarga di rumahnya?" (contohnya: berdoa, membaca Alkitab, saat teduh, dan melayani bersama). Fondasi pelaksanaan *Take It Home* ialah: (1) orang tua dimotivasi agar mau mempraktikkan iman di rumah; (2) kemampuan iman ini diteladani dan orang tua belajar bagaimana me-

gereja dan rumah dalam menumbuhkan relasi suami istri maupun *parenting* yang alkitabiah dan sehat, akan mendorong gereja dan keluarga dapat dengan antusias mengemban tugas kesaksian Injil bersama-sama. Chris Shirley menyatakan:

*Family is essential to the health and future of the church. . . . The family is uniquely designed to be the glue holding together the internal structure of the church as well as 'the church outside the walls' to accomplish the tasks of the church as a mission team in neighborhoods throughout the community.*²⁷

Salah seorang jemaat yang mengikuti pemuridan keluarga, Bapak Wijaya, memberi kesaksian bahwa KOMPAK sudah menjadi *support system* di masa *lockdown* sehingga keluarga yang terlibat tidak merasa berjalan sendirian di dalam masa kehidupan yang sulit. Sementara itu, mereka yang memilih berjalan sendirian akan mengalami kekeringan rohani.

TANGERANG:

TRANSFORMASI SPRITUALITAS KELUARGA DI GEREJA

Transformasi spiritualitas keluarga di gereja harus dimulai dengan transformasi spiritualitas setiap anggota di rumah. Dengan kesadaran bahwa “tidak ada keluarga yang sempurna,” dan “setiap anggota keluarga adalah orang berdosa,” Gereja Kristus Yesus Bumi Serpong Damai (GKY BSD) mengajak keluarga jemaat untuk bertumbuh bersama. Melalui program GKGW (*Growing Kids God's Way*) sejak tahun 2003, Ibu Charlotte K. Priatna memulai pembinaan *parenting* dengan 10 keluarga yang bertemu secara rutin di luar kegiatan gereja. Sekarang pembinaan itu sudah

lakukannya di rumah; (3) keluarga-keluarga mempraktikkan kemampuan iman; dan (4) gereja menyediakan sumber daya yang dibutuhkan para keluarga supaya terus mempraktikkan kemampuan iman di rumah.

²⁷Chris Shirley, ed., *Family Ministry and the Church: A Leader's Guide for Ministry through Families* (Nashville: Randall, 2018), 64.

menjadi program gereja dan setiap tahun selalu muncul keluarga-keluarga baru yang mereka jaring untuk dimuridkan melalui program GKGW. Bapak Sadikin sebagai salah satu keluarga penggerak bagi terlaksananya program KOMPAK di GKY BSD merasa pembinaan keluarga baru di masa pandemi tidak bisa ditunda, dan adanya KOMPAK seperti sebuah jawaban dalam pengumpulan mereka.

GKY BSD sudah berada pada tahap menuju gereja yang mengalami transformasi: berangkat dari transformasi spiritualitas yang dimulai dari rumah, menuju transformasi gereja sebagai Keluarga Allah yang memuridkan keluarga. Di dalam proses transformasi gereja yang memuridkan keluarga, GKY BSD belajar untuk membangun pilar yang penting. Shirley, dalam bukunya *Family Ministry and the Church* memberikan empat pilar utama yang menjadi dasar penting pemuridan berbasis keluarga yang sesuai dengan ajaran Alkitab.

Pilar Pertama: Keluarga

Yang termasuk di dalam keluarga adalah semua orang yang dicangkokkan ke dalam hubungan perjanjian pernikahan seorang laki-laki dan seorang perempuan (Kej. 1:27, 28; 2:24), baik secara biologis (hubungan darah) maupun secara hukum (hubungan legal).²⁸ Tan Giok Lie menambahkan bahwa keluarga orang percaya memiliki status sebagai “Komunitas Perjanjian” (*covenant community*) yang melaluinya berkat dan anugerah Allah diteruskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya.²⁹ Setiap keluarga Kristen yang terserap dalam lingkup umat perjanjian disebut sebagai “Keluarga Perjanjian” (*covenantal family*), di mana pasang-

²⁸Shirley, ed., *Family Ministry and the Church*, 12–13.

²⁹Tan Giok Lie, “Rancangan Praksis Pendidikan Kristen Berbasis Keluarga Beriman dari Generasi ke Generasi,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 2 (Desember 2, 2019): 128, <https://doi.org/10.36421/veritas.v18i2.331>.

an suami istri dituntut berkomitmen untuk setia terhadap ikatan perjanjian yang diikrarkan dalam janji pernikahan kudus. Ikatan pernikahan terkait erat dengan ikatan relasional yang vertikal dengan Tuhan (relasi pasutri dengan Tuhan), dan ikatan relasional yang horizontal dengan pasangan hidupnya (relasi pasutri dengan pasangannya). Dengan demikian, ikatan perjanjian dari generasi ke generasi tidak terputus dan penggenapan janji-Nya tidak terhalang (Ul. 4:25–26; 7:4).³⁰

Berkaitan dengan relasi pasutri dengan pasangan, Bapak Sadikin mengungkapkan bahwa jemaat pasutri yang sudah masuk ke dalam fase *parenting* kepada anak cenderung melupakan sisi pentingnya terus membangun kedekatan relasi suami dan istri. Mereka memiliki kecenderungan sikap "*child oriented*," yang terlalu terfokus kepada kebutuhan anak-anak, sehingga kurang atau tidak memiliki waktu untuk memperhatikan kebutuhan pasangannya.

Melalui KOMPAK komunikasi dan relasi antara suami dan istri mengalami perbaikan, di mana jemaat pasutri dapat mengenal karakter dan kebutuhan pasangannya dengan lebih baik. Selain itu, tumbuhnya kesadaran dalam diri, baik suami maupun istri, untuk menyediakan waktu guna memberikan perhatian bagi pasangannya. Ketika komunikasi, relasi, kesehatan suami dan istri telah terbangun dengan kuat, maka ketika tiba saatnya, mereka akan jauh lebih mudah untuk melakukan tugas *parenting* kepada anak-anak mereka di rumah.

Pilar Kedua: Gereja

Gereja adalah institusi kedua yang Allah bentuk setelah keluarga. Gereja dan keluarga memang merupakan dua unit yang ber-

³⁰Tan Giok Lie, "Rancangan Praksis Pendidikan Kristen Berbasis Keluarga Beriman dari Generasi ke Generasi," 130.

beda, namun tidak dapat dipisahkan. Keluarga-keluarga di dalam Kristus terserap ke dalam institusi gereja. Keluarga kandung terkait secara biologis atau legal, tetapi keluarga Allah terkait secara spiritual di dalam sebuah institusi gereja. Pelayanan keluarga adalah kemitraan antara gereja dan keluarga. Gereja adalah jemaat, yang merupakan persekutuan orang-orang percaya di bawah pimpinan Yesus Kristus, Sang Kepala Gereja. Jadi, gereja adalah keluarga di dalam Allah (Gal. 6:10; Ef. 2:19; 1Tim. 3:15; 1Ptr. 4:17). Oleh karena itu, pelayanan keluarga adalah tanggung jawab bersama yang harus dikerjakan melalui sinergi yang solid antara institusi gereja dan institusi keluarga anggota jemaatnya, bukan hanya menjadi tugas pendeta, rohaniwan, atau staf pekerja gereja.³¹

GKY BSD telah menjalani proses panjang untuk membangun sinergi yang solid antara institusi gereja dan institusi keluarga jemaatnya. Pertama, gereja memfasilitasi wadah pemuridan bagi keluarga di mana orang tua terlebih dulu diberikan pemahaman Alkitab yang benar dan mendalam, pembekalan komunikasi dan relasi suami dan istri yang baik, serta pembekalan *parenting* yang memadai. Berikutnya, pembinaan iman yang sudah orang tua dapatkan di gereja harus mereka praktikkan dalam tindakan nyata, tidak hanya *knowing* (mengetahui) tetapi juga *doing* (melakukan).³² Setelah itu orang tua terus didorong untuk mengajarkannya berulang-ulang kepada anak-anak mereka dalam hidup keseharian di rumah. Dengan demikian, kemitraan yang solid antara dua institusi gereja dan keluarga sungguh-sungguh terwujud nyata dalam pelaksanaan pelayanan keluarga di gereja ini.

³¹Shirley, ed., *Family Ministry and the Church*, 17.

³²Tim Yayasan Eunike, *Mandat Pemuridan Keluarga: Kolaborasi*, ed. Junianawaty Suhendra (Malang: LP2M STT SAAT, 2018), <http://repository.seabs.ac.id/handle/123456789/1027>.

Pilar Ketiga: Pelayanan

Pelayanan dapat didefinisikan sebagai ekspresi praktis dari ketaatan gereja pada perintah dan teladan Kristus untuk bekerja dan menghasilkan buah (Yoh. 15:16). Realitas adanya keberagaman karunia rohani (Rm. 12, 1Kor. 12) menunjukkan adanya variasi kesempatan pelayanan bagi seluruh anggota jemaat.³³ Karena itu, pemuridan keluarga sebagai sebuah pelayanan bukan hanya tanggung jawab pendeta, rohaniwan, atau staf pekerja yang dibayar, tetapi merupakan anugerah kesempatan bagi seluruh anggota jemaat di gereja. Roh Kudus menyediakan para pemimpin yang berbakat (Ef. 4:11–16), tetapi Dia juga melengkapi tiap-tiap orang percaya dengan karunia-karunia rohani untuk terlibat dalam mengerjakan pelayanan gerejawi yang beraneka ragam.³⁴ Dalam pelaksanaan pelayanan keluarga, GKY BSD sudah melibatkan semua elemen sebagai satu kesatuan tubuh Kristus: hamba Tuhan, pembina Komisi Pasutri, dan fasilitator awam juga turut serta terjun di dalam pelayanan kelompok kecil.

Pilar Keempat: Pemuridan

Seorang murid (Yun. *mathetes*) bukan sekadar berpikir dan belajar, tetapi mereka juga harus melakukannya. Para murid Yesus menghabiskan banyak waktu dengan Guru mereka untuk menyerap pengajaran-Nya, melakukan teladan yang telah diberikan oleh Guru mereka. Sebelum Yesus naik ke surga, para murid menerima tanggung jawab untuk meneruskan misi menjadikan segala bangsa murid Yesus (Mat. 28:19–20).³⁵ Menjadi seorang murid berarti melakukan apa yang diajarkan. Pemuridan keluarga seharusnya tidak berhenti sampai kepada memberi informasi kepada anggota keluarga tentang bagaimana menjalankan pe-

³³Shirley, ed., *Family Ministry and the Church*, 25.

³⁴Shirley, ed., *Family Ministry and the Church*, 26.

³⁵Shirley, ed., *Family Ministry and the Church*, 26–27.

ran dalam keluarga, tetapi juga melibatkan seluruh anggota keluarga untuk melakukan apa yang sudah dipelajari sebagai murid Kristus. Untuk mewujudkan hal ini dibutuhkan keterlibatan setiap orang di dalam gereja: hamba Tuhan, pemimpin, pengajar, dan jemaat dewasa lainnya. Artinya, pemuridan di dalam rumah dapat berjalan jika para pemimpin gereja, keluarga-keluarga seiman yang lain, dan rekan sekerja sebagai kesatuan tubuh Kristus juga terlibat dalam pemuridan.³⁶

Dapat dikatakan bahwa GKY BSD pada saat ini sedang menuju tahap transformasi dari gereja yang sadar pentingnya menempatkan pertumbuhan iman dimulai dari rumah, menjadi gereja yang memuridkan keluarga. Dengan memuridkan para pemimpin keluarga di rumah terlebih dulu, baik melalui pengajaran maupun keteladanan, diharapkan generasi muda memiliki dasar iman yang teguh dan pemuridan antargenerasi dapat terwujud. Selanjutnya, keluarga-keluarga yang sudah dimuridkan ini tidak hanya berkuat pada kepentingan keluarganya sendiri, tetapi berani terlibat dalam pelayanan gereja dan bahkan masyarakat secara luas. Dengan demikian, visi misi gereja sebagai “Gereja yang Mulia dan Misioner” akan tercapai dengan baik.

KESIMPULAN

Pengalaman di masa *lockdown* seharusnya membuka kesadaran akan pentingnya pemuridan keluarga dilakukan oleh gereja, bukan hanya karena kebutuhan tetapi karena mandat yang perlu kembali dikerjakan bersama-sama, bukan hanya memberikan informasi tetapi mengajak jemaat untuk melakukannya bersama-sama. Kunci keberhasilan pemuridan keluarga bukan terletak pada bagusnya program atau hebatnya pembina dalam mengajar,

³⁶Shirley, ed., *Family Ministry and the Church*, 27–28.

akan tetapi pada keterbukaan para pemimpin untuk turut serta terlibat sebagai rekan seperjalanan di dalam kelompok-kelompok kecil jemaat. Semoga pelajaran berharga yang diperoleh di masa *lockdown* dapat membuka batas-batas relasi antargenerasi di gereja, dan pemuridan keluarga terus berlangsung bukan hanya menghasilkan transformasi spiritual di dalam rumah, tetapi juga di dalam gereja. Kiranya hal-hal baik yang sudah dilakukan di masa pandemi dapat terus berlangsung sampai terlaksana moto KOMPAK: keluarga sehat, gereja kuat, bangsa hebat, dan nama Tuhan Yesus terus dimuliakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Baucham, Voddie. *Gembala Keluarga: Memanggil dan Memperlengkapi Para Pria untuk Memimpin di Rumah Mereka*. Diterjemahkan oleh Danny Pranolo. Bandung: Poinir Jaya, 2012.
- Bunge, Marcia J. "Biblical and Theological Perspectives on Children, Parents, and 'Best Practices' for Faith Formation: Resources for Child, Youth, and Family Ministry Today." *Dialog* 47, no. 4 (2008): 348–360. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-6385.2008.00414.x>.
- Chan, Francis. *Melipatganda: Menjadi yang Menjadikan Murid*. Diterjemahkan oleh Okdriati S. Handoyo. Yogyakarta: Katalis, 2017.
- Efferin, Henry. "Perubahan dari Gereja Masa Lampau Menjadi Gereja Masa Depan Tanpa Menimbulkan Perpecahan." *Jurnal Amanat Agung* 7, no. 1 (2011). <https://ojs.sttaa.ac.id/index.php/JAA/article/view/173>.
- Gallaty, Robby. *Menemukan Ulang Pemuridan: Menjadikan Kata-Kata Terakhir Yesus sebagai Tugas Utama Kita*. Diterjemahkan oleh Tim Literatur Perkantatas. Surabaya: Literatur Perkantatas Jawa Timur, 2018.
- Harrington, Bobby, dan Alex Absalom. *Discipleship That Fits: Lima Konteks Relasi yang Dipakai Allah untuk Menolong Kita Bertumbuh*. Diterjemahkan oleh Okdriati S. Handoyo. Yogyakarta: Katalis, 2018.
- Holmen, Mark. *Gereja + Rumah: Formula Membangun Iman Abadi*. Diterjemahkan oleh Denny Pranolo. Bandung: Pionir Jaya, 2016.
- Irawan, Handi, et al. "Spiritualitas Umat Kristen Indonesia 2021." Dipresentasikan pada Hasil Temuan Survey Nasional Bilangan Research Center, 1 April

2021. <https://www.scribd.com/document/510671389/BRC-Spiritualitas-Umat-Kristen-Indonesia-2021>.

Klumpenhower, Jack. *Show Them Jesus: Teaching the Gospel to Kids*. Greensboro: New Growth, 2014.

Nortey, Justin. "More Houses of Worship Are Returning to Normal Operations, but in-Person Attendance Is Unchanged since Fall." *Pew Research Center*, 22 Maret 2022. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2022/03/22/more-houses-of-worship-are-returning-to-normal-operations-but-in-person-attendance-is-unchanged-since-fall>.

Payne, Ian W. *Wouldn't You Love to Know? Trinitarian Epistemology and Pedagogy*. Eugene: Pickwick, 2014.

Roach, David. "Bible Reading Drops During Social Distancing." *Christianity Today*, 22 Juli 2020. <https://www.christianitytoday.com/news/2020/july/state-of-bible-reading-coronavirus-barna-abs.html>.

Shirley, Chris, ed. *Family Ministry and the Church: A Leader's Guide for Ministry through Families*. Nashville: Randall, 2018.

Spangler, Ann. *The Names of God*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.

Tan Giok Lie. "Rancangan Praksis Pendidikan Kristen Berbasis Keluarga Beriman dari Generasi ke Generasi." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 2 (2019): 125–140. <https://doi.org/10.36421/veritas.v18i2.331>.

Teng, Michael dan Carmia Margaret. "Sketsa Pelayanan Gereja Sebelum, Selama, dan Sesudah Masa Pandemi COVID-19." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19, no. 2 (2020): 201–213. <https://doi.org/10.36421/veritas.v19i2.432>.

Tim Yayasan Eunike. *Mandat Pemuridan Keluarga: Kolaborasi*. Disunting oleh Junianawaty Suhendra. Malang: LP2M STT SAAT, 2018. <http://repository.seabs.ac.id/handle/123456789/1027>.

Zaluchu, Julianus. "Gereja Menghadapi Arus Postmodern dalam Konteks Indonesia Masa Kini." *Geneva: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 17, no. 1 (2019): 26–41. <https://e-journal.sttiaa.ac.id/index.php/geneva/article/view/9>.

PARA KONTRIBUTOR

Pdt. Andreas Hauw, D.Th.

Andreas Hauw memperoleh gelar S.Th (1992) dari STT I-3 Batu-Malang; M.Div. (1997) dari STT SAAT. Dari Trinity Theological College, Singapore, ia memperoleh gelar M.Th. di bidang Biblical Exegesis and Translation Studies (2001) dan D.Th. di bidang Perjanjian Baru (2018). Sekarang ia melayani sebagai dosen studi biblika di STT SAAT. Bidang minat yang ditekuninya adalah Perjanjian Baru, studi Yesus, kekristenan mula-mula, dan sastra Bait Suci kedua. Ia dapat dihubungi di andreas.hauw@seabs.ac.id

Ev. Chandra Wim, Th.D.

Wim memperoleh gelar S.Th. (2006) dari STT SAAT; M.Th. (2011) dari Trinity Theological College, Singapore; dan Th.M. (2014) serta Th.D. (2022) dari Wycliffe College, University of Toronto, Canada. Ia melayani sebagai dosen teologi di STT SAAT sejak 2019. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar: *theological interpretation of Scripture*, hermeneutika pra-modern, *liturgical theology*, sejarah dan teologi kaum Injili, spiritualitas Kristen, serta teologi Asia. Wim dapat dihubungi di chandra.wim@seabs.ac.id

Ev. David Alinurdin, M.Th.

David Alinurdin memperoleh gelar S.Kom. (2002) dari Universitas Bina Nusantara, Jakarta; M.Div. (2008) dari Sekolah Tinggi Teologi SAAT, Malang; dan M.Th. (2016) dari Sekolah Tinggi Teologi Amanat Agung, Jakarta. Ia melayani sebagai dosen studi biblika dan teologi di STT SAAT sejak 2018. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar Studi Perjanjian Baru, khususnya Injil dan Surat-surat Paulus; teologi biblika; hubungan antara teologi, sains, dan teknologi. Ia dapat dihubungi di david.alinurdin@seabs.ac.id

Pdt. Ferry Y. Mamahit, Ph.D.

Ferry Mamahit menyelesaikan studi S.Th. (1990) di Sekolah Tinggi Alkitab Nusantara, Malang; M.Div. (1995) di Asia-Pacific Nazarene Theological Seminary, Philippines; M.Th. (2003) di Sekolah Tinggi Teologi SAAT, Malang; dan Ph.D. (2009) di University of Pretoria, South Africa. Sejak 2003, ia melayani sebagai dosen Perjanjian Lama dan Misi di STT SAAT, Malang. Ia juga berposisi sebagai Research Associate (2022) di Centre for Muslim-Christian Studies, Oxford, UK. Ia menekuni studi dan penelitian di bidang

Perjanjian Lama, hermeneutika, misi, dan relasi Muslim-Kristen. Alamat emailnya adalah ferry.mamahit@seabs.ac.id

Ev. Lie Ing Sian, Ph.D.

Ing Sian memperoleh gelar S.Th. (1999) dari STT SAAT, Malang; M.Div. (2012) dari Methodist Graduate School of Theology, Taiwan; dan Ph.D. (2021) dari Taiwan Theological Seminary, Taiwan. Ia melayani sebagai dosen teologi sistematika dan sejarah gereja sejak 2021. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar prolegomena dan bibliologi, hamartiologi, patristik, dan sejarah gereja. Ing Sian dapat dihubungi di ing.sian@seabs.ac.id

Ev. Junianawaty Suhendra, Ph.D.

Lebih dikenal dengan nama panggilan: Anne, memperoleh gelar Sm.Th. (1989) dari STT SAAT; M.Div. (1994) dari Bethel Theological Seminary, San Diego, USA; dan Ph.D. (2015) dari Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, Texas, USA. Ia melayani sebagai dosen pendidikan dan pelayanan gereja & keluarga di STT SAAT sejak 2015. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar pemuridan dan pelayanan keluarga Kristen, khususnya berkaitan dengan pernikahan, pendidikan, pelayanan anak dan remaja. Anne dapat dihubungi di Jsuhendra@seabs.ac.id

Ev. Lim Hendra, M.Th.

Hendra memperoleh gelar S.S. Bahasa Inggris (2007) dari Universitas Bina Nusantara, Jakarta; S.Th. (2015) dan M.Th. Konsentrasi Konseling (2020) dari STT SAAT, Malang. Ia melayani sebagai dosen konseling dan konselor di STT SAAT sejak Juli 2021. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar: bidang praktika pelayanan kaum muda, konseling kaum muda, dan pelayanan pastoral. Hendra dapat dihubungi di hendra.lim@seabs.ac.id

Pdt. Pancha W. Yahya, Th.M.

Pancha Yahya memperoleh gelar S.Th. (2000) dan M.Th. (2007) dari STT SAAT; dan Th.M. (2013) dari Calvin Theological Seminary, USA. Ia mengajar sebagai dosen Perjanjian Baru di STT SAAT sejak 2006. Saat ini sedang menyelesaikan studi doktoral bidang Perjanjian Baru di Trinity Evangelical Divinity School, USA. Bidang minat yang ditekuninya adalah studi Paulus. Ia dapat dihubungi di pancha.yahya@seabs.ac.id

Pdt. Rahmiati Tanudjaja, D.Miss.

Rahmiati Tanudjaja memperoleh gelar S.Th. (1984) dari STT SAAT, Malang; M.Div. & Th.M. (1990) dan D.Miss. (1993) dari Reformed Theological Seminary, Jackson, USA. Ia mulai mengajar tahun 1984 di STT SAAT, lalu studi di US dan kembali mengajar di STT SAAT pada tahun 1993 sampai sekarang. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar teologi sistematika, apologetika, dan kontekstualisasi. Ia dapat dihubungi di rahmiati.tanudjaja@seabs.ac.id

Pdt. Thio Christian Sulistio, D.Th.

T. Christian Sulistio memperoleh gelar S.Th. (1996) dan M.Th. (2004) dari STT SAAT; dan D.Th. (2014) dari Trinity Theological College, Singapore. Ia sekarang melayani sebagai dosen teologi sistematika dan apologetika di STT SAAT sejak 2000. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar: *religious epistemology*, *religious pluralism*, kristologi dan pneumatologi, serta apologetika. Ia dapat dihubungi di christian.sulistio@seabs.ac.id

Ev. Toni Afandi, M.P., M.Th.

Toni Afandi memperoleh gelar S.T. (1994) dari Universitas Kristen Maranatha; M.P. (2014) dalam bidang Teknologi Informasi untuk Perpustakaan dari Institut Pertanian Bogor; dan M.Th. (2014) dari STT Reformed Injili Internasional. Saat ini ia melayani sebagai pustakawan perpustakaan Sekolah Tinggi Teologi SAAT sejak tahun 2014. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar perpustakaan teologi dan ilmu informasi, teologi publik, studi wawasan dan filsafat Kristen. Ia dapat dihubungi di toni.afandi@seabs.ac.id

Ev. Wilson Jeremiah, Ph.D. (Cand.)

Wilson Jeremiah memperoleh gelar B.Sc. (2011) dari RMIT University, Australia; M.Div. (2017) dari STT SAAT, Malang; Th.M. (2019) dari Calvin Theological Seminary, USA; dan tengah menyelesaikan Ph.D. dalam bidang Teologi Sistematika di Trinity International University, USA. Ia sekarang melayani sebagai dosen teologi di STT SAAT sejak 2022. Bidang minat yang ditekuninya adalah seputar teologi sistematika, teologi historika, teologi biblika, teologi analitik, filsafat agama, dan apologetika. Ia dapat dihubungi di wilson.jeremiah@seabs.ac.id

Buku ini adalah kumpulan tulisan para pengajar di STT SAAT Malang yang mencakup berbagai macam topik mulai dari topik biblika dan hermeneutika sampai kepada teologi praktika. Beragamnya topik ini mencerminkan kerinduan para penulis untuk menjawab dan memberikan sumbangsih ke dalam berbagai bidang kehidupan yang menjadi moto serta kiprah pelayanan STT SAAT sendiri yakni *For Christ, for the Church, for the World, & for God's Glory*. STT SAAT berupaya untuk melayani bagi Kristus, bagi gereja, bagi dunia, dan terutama bagi kemuliaan Allah.

Di dalam bidang biblika dan hermeneutika, para penulis memaparkan tentang perumpamaan talenta, konsep Paulus tentang utusan, tentang iman kepada Yesus sebagai batu penjuru, dan hermeneutika John Calvin. Bagian teologi, para penulis memaparkan tentang determinisme ilahi Calvinis dan interaksinya dengan kehendak bebas dan problem pencipta dosa, kontribusi Abraham Kuyper bagi teologi publik, parameter untuk kontekstualisasi teologi, dan kontekstualisasi dalam era disrupsi. Dalam bidang teologi praktika para penulis memaparkan tentang formasi pelayanan di sekolah teologi yang bersifat holistik serta pentingnya pelayanan pemuridan melalui keluarga di masa pandemi.

Thio Christian Sulistio memperoleh gelar S.Th. (1996) dan M.Th. (2004) dari STT SAAT; dan D.Th. (2014) dari Trinity Theological College, Singapore. Ia sekarang melayani sebagai dosen teologi sistematika dan apologetika di STT SAAT sejak 2000.

Chandra Wim memperoleh gelar S.Th. (2006) dari STT SAAT; M.Th. (2011) dari Trinity Theological College, Singapore; dan Th.M. (2014) serta Th.D. (2022) dari Wycliffe College, University of Toronto, Canada. Ia melayani sebagai dosen teologi di STT SAAT sejak 2019.

David Alinurdin memperoleh gelar S.Kom. (2002) dari Universitas Bina Nusantara, Jakarta; M.Div. (2008) dari STT SAAT, Malang; dan M.Th. (2016) dari STT Amanat Agung, Jakarta. Ia melayani sebagai dosen studi biblikal dan teologi di STT SAAT sejak 2018.

Lie Ing Sian memperoleh gelar S.Th. (1999) dari STT SAAT, Malang; M.Div. (2012) dari Methodist Graduate School of Theology, Taiwan; dan Ph.D. (2021) dari Taiwan Theological Seminary, Taiwan. Ia melayani sebagai dosen teologi sistematika dan sejarah gereja sejak 2021.