

From Christopraxis to Anthropopraxis: Incarnation, History, and Being Human through the Lens of the Poor in the Theology of Ignacio Ellacuría, S.J. and Daniel Lucas Lukito

Nindyo Sasongko 

Fordham University, New York, United States of America
nsasongko@outlook.com

Abstract: The purpose of this article is to relate the incarnation, the cross, and what it means to be human in the struggle for justice. Amid the suspicions of some U.S. theologians against the use of Marxist derivative theories, this article argues otherwise. Christian theology can be enriched by these theories, even if they seem to contradict certain Christian interpretations. This is due to the interdisciplinary nature of theology which is always in dialogue with different scientific disciplines. By focusing on the doctrines of the incarnation and the cross in the theology of Ignacio Ellacuría, S.J. and Daniel Lucas Lukito, this article shows that Christian theologians can use non-Christian concepts, including those of Marxist thinkers, to build contextual theology. Firstly, it will be shown how contemporary thinkers discuss the nexus between incarnation, the cross, and history especially in the thought of Slavoj Žižek, Jürgen Moltmann, and Eberhard Jüngel who were influenced by Hegel and the social theory of Marxism. Then, this article will expound how Ellacuría and Lukito take the Marxist vocabulary and intertwine it with the doctrine of the incarnation, the cross, and history. If the crucified Jesus in history unites with the poor then, in the last part, humanity is not only defined in Christ, but Christ is also defined in crucified humanity, which I call “anthropopraxis.”

Research Highlights:

- This original research is an inquiry into a contextual theology, relating the thought of Spanish-Salvadorian theologian and philosopher Ignacio Ellacuría, S.J. and Indonesian Protestant theologian Daniel Lucas Lukito.
- This article seeks to answer whether Christian theologians can make use of non-Christian concepts especially those of Marxist thinkers and argue for its possibility.

Article history

Submitted 28 March 2023
Revised 24 March 2024
Accepted 26 March 2024

Keywords

Christology; Anthropology;
Marxist; Ignacio Ellacuría;
Daniel Lucas Lukito;
Christopraxis;
Anthropopraxis

© 2024 by author.

Licensee *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*.

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International



Scan this QR code with your mobile devices to read online

Dari Kristopraksis ke Antropopraksis: Inkarnasi, Sejarah, dan Menjadi Manusia melalui Lensa Kaum Miskin dalam Teologi Ignacio Ellacuría, S.J. dan Daniel Lucas Lukito

Nindyo Sasongko 

Fordham University, New York, Amerika Serikat
nsasongko@outlook.com

Abstrak: Artikel ini bertujuan mengaitkan inkarnasi, salib, dan makna menjadi manusia dalam pergulatan demi keadilan. Di tengah kecurigaan sejumlah teolog Amerika Serikat terhadap pemakaian teori-teori turunan Marxis, artikel ini berargumen sebaliknya. Teologi Kristen dapat diperkaya dengan teori-teori ini, sekalipun tampak berlawanan dengan interpretasi Kristen kalangan tertentu. Hal ini disebabkan oleh natur teologi yang interdisipliner, yang selalu berdialog dengan disiplin ilmu yang berbeda. Dengan memfokuskan diskusi pada doktrin inkarnasi dan salib dalam teologi Ignacio Ellacuría, S.J. dan Daniel Lucas Lukito, artikel ini menunjukkan bahwa teolog Kristen dapat memanfaatkan kosakata dan konsep-konsep non-Kristen, termasuk dari pemikir Marxis, untuk membangun teologi kontekstual. Pertama-tama akan ditunjukkan bagaimana pemikir kontemporer seperti Slavoj Žižek, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel mendiskusikan nisbah inkarnasi dan salib. Ketiganya dipengaruhi oleh Hegel dan teori sosial turunan Marxis. Lalu, artikel ini akan menerangkan bagaimana Ellacuría dan kemudian Lukito memakai kosakata Marxis dan merajutnya dengan doktrin inkarnasi, salib, dan sejarah. Jika Yesus yang tersalib dalam sejarah bersatu dengan kaum miskin maka, di bagian terakhir, kemanusiaan tidak hanya didefinisikan di dalam Kristus, tetapi Kristus juga didefinisikan di dalam kemanusiaan yang tersalib, yaitu “antropopraksis.”

Kata-kata kunci: Kristologi; Antropologi; Marxis; Ignacio Ellacuría; Daniel Lucas Lukito; Kristopraksis; Antropopraksis

PENDAHULUAN

Belakangan ini, terdapat tren di antara teolog di Amerika Serikat yang waspada dengan kebangkitan gaya Kristianitas yang dianggap progresif, kiri, atau liberal. Para teolog ini was-was dengan arus teologi kontemporer yang menitikberatkan pada isu-isu keadilan sosial, kesetaraan ekonomi, gender, sosial, rasial, serta kelindan isu-isu tersebut. Gerakan keadilan sosial ini dianggap bertolak belakang dengan iman Kristen karena tidak berjangkar pada ajaran yang alkitabiah, tetapi

pada teori sosialisme Marxis. Sebagai contoh, Thaddeus Williams menyebut gerakan ini “Keadilan Sosial B” atau *a counterfeit gospel*, yang berkontradiksi dengan “Keadilan Sosial A,” keadilan sosial alkitabiah.¹ Voddie Baucham, Jr. juga melihat gairah keadilan sosial dan Teori Ras Kritis (*Critical Race Theory*) di kalangan gereja kontemporer sebagai “garis yang keliru” (*fault line*), ajaran asing yang telah menyusupi gereja-gereja kulit hitam dan

¹Thaddeus J. Williams, *Confronting Injustice without Compromising Truth: 12 Questions Christians Should Ask*

about Social Justice (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020), 4-5, 194.

memecah-belah kesatuan gereja.² Owen Strachan menyebutnya gerakan *wokeness* (ketergugahan), yaitu gagasan dan aktivisme yang diilhami, dan digerakkan, oleh Teori Ras Kritis.³ Tony Evans menyebut Marxisme sebagai gerakan anti-teistik dan Teori Ras Kritis telah memecah-belah pelbagai lembaga masyarakat.⁴

Lebih mutakhir, Christopher Watkin mengamati pelbagai teori yang beredar di pasar ide terbukti tidak mampu menjelaskan konsep biblis tentang keadilan dan rahmat, kesetiaan dan bela rasa. Marxisme, seperti lawannya kapitalisme, merendahkan martabat manusia dengan merampas tanggung jawab individu untuk memutuskan sesuatu.⁵ Saat menerangkan keberpihakan Yesus kepada kaum miskin, Watkin segera memberi catatan bahwa Yesus tidak sedang memberi lisensi kepada kaum papa untuk menunggang-balikkan orang kaya dan penguasa, seperti dalam revolusi proletar Marxis. “*Christian discipleship is,*” tulis Watkin, “*not the exclusive province of the poor, as it was later to become when the motif of God’s coming kingdom was reinvented as the Marxist proletarian revolution.*”⁶ Watkin percaya bahwa “teori kritis alkitabiah” diperlukan dalam konteks seperti ini. Timothy Keller memuji upaya Watkin. Teori kritis alkitabiah membuka kekurangan narasi-narasi kultur yang mendominasi, seperti “teori-teori tinggi” seperti teori kesastraan, teori feminis, Teori Ras

Kritis, teori *queer*, dan lain-lain, yang dijiwai teori non-Kristiani.⁷

Seperti Watkin dan Keller, Calvin Budiman juga menulis bahwa tidak semua teori keadilan sosial dapat diadopsi oleh teologi. Teori tentang keadilan “sudah sepatutnya dilandaskan pada firman Tuhan,” dan oleh sebab itu Teori Ras Kritis dan interseksionalitas yang dikembangkan dari teori dan gerakan sekuler adalah asing bagi iman alkitabiah. Teori ini dapat menimbulkan “dampak-dampak yang merugikan kehidupan bersama jika tidak sejalan dengan Alkitab.” Bagi Budiman, pemanfaatan teori ini “telah melahirkan sebuah budaya kehidupan sosial . . . yang ditandai dengan kepahitan, kecurigaan, dan permusuhan.”⁸ Walaupun Teori Ras Kritis dan interseksionalitas dapat menolong orang Kristen untuk “memahami konteks sosial seseorang,” tetapi teori-teori yang dikembangkan oleh dari mazhab Frankfurt dan neo-Marxisme ini “belum menunjukkan identitas seseorang yang paling hakiki,” yaitu makhluk yang mulia sekaligus berdosa.⁹

Bagi para teolog ini, sebuah teori diukur dari apakah teori tersebut bersesuaian dengan Alkitab. Marxisme tidak sekadar menganalisis ketimpangan sosial, tetapi dengan garang mendorong penjungkirbalikan tatanan masyarakat. Marxisme dikhawatirkan dapat membelah keutuhan masyarakat dengan sentimen-sentimen negatif seperti kepahitan, ke-

²Voddie T. Baucham, Jr., *Fault Lines: The Social Justice Movement and Evangelicalism’s Looming Catastrophe* (Washington, D.C.: Salem, 2021), Kindle. Bab 7 menganalisis perdebatan masuknya teori-teori turunan Marxis ke dalam gereja; bab 8 menunjukkan dampak perpecahan yang ditimbulkan oleh teori-teori ini.

³Owen Strachan, *Christianity and Wokeness: How the Social Justice Movement Is Hijacking the Gospel—and the Way to Stop It* (Washington, D.C.: Salem, 2021), 26, 50, 126. *Wokeness*, bagi Strachan, tidak hanya berbentuk satu gerakan, dan terkadang sulit diidentifikasi, tetapi gerakan ini ia sebut, bersama John F. McArthur, “bahaya terbesar bagi Gereja yang ia lihat setelah enam dekade dalam pelayanan Injil” (26).

⁴Tony Evans, *Kingdom Race Theology* (Chicago: Moody, 2022), bab 1, Kindle.

⁵Christopher Watkin, *Biblical Critical Theory: How the Bible’s Unfolding Story Makes Sense of Modern Life and Culture* (Grand Rapids: Zondervan, 2022), bab 13, Kindle.

⁶Watkin, *Biblical*, bab 17, Kindle. Lih. juga bab 20, Watkin menunjukkan bagaimana Marx memanfaatkan skema Hegelian untuk mengobarkan revolusi proletariat melawat kaum borjuis.

⁷Timothy Keller, “Tim Keller on Biblical Critical Theory,” The Gospel Coalition (November 1, 2022), diakses 14 Maret 2023, <https://www.thegospelcoalition.org/article/tim-keller-biblical-critical-theory/>. Lih. juga artikel Timothy Keller, “A Biblical Critique of Secular Justice and Critical Theory,” diakses 14 Maret 2023, <https://quarterly.gospelinlife.com/a-biblical-critique-of-secular-justice-and-critical-theory/>.

⁸Kalvin S. Budiman, “Teori Ras Kritis: Sebuah Contoh Konsep Keadilan Sosial Yang Asing Menurut Alkitab,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 21, no. 1 (Juni 2022): 17–18, <https://doi.org/10.36421/veritas.v21i1.485>.

⁹Budiman, “Teori Ras Kritis,” 33.

curigaan, dan permusuhan. Akan tetapi, jika para teolog ini, khususnya Budiman, percaya bahwa teori-teori turunan Marxisme dapat membantu umat untuk melihat konteks sosial dengan lebih jernih, maka dapatkah dibenarkan jika seorang teolog memanfaatkan kosakata sekuler seperti gagasan Marxis dalam berteologi? Adalah benar bahwa teori sekuler tidak dapat memberikan sebuah pijakan yang cukup bagi teori keadilan, tetapi teori ini dapat menjadi alat untuk memahami realitas sosial kontemporer.

Dengan mempertimbangkan pertanyaan di atas, artikel ini menunjukkan bahwa teolog Kristen dapat membangun teologi konstruktif dengan memanfaatkan kosakata dan konsep yang dikembangkan pemikir sekuler. Melalui telaah nisbah inkarnasi, salib, sejarah dan orang miskin dalam pemikiran filsuf, teolog, dan martir dari El Salvador Ignacio Ellacuría, S.J. dan teolog Protestan-Injili Indonesia Daniel Lucas Lukito, artikel ini menunjukkan bahwa Kristologi dan antropologi tidak terpisah dari pentingnya posisi kaum miskin dalam sejarah. Sebab itu, keduanya tidak ragu untuk memanfaatkan kosakata Marxis seperti “praksis.” Ellacuría mendulang konsep Marxis ini dan memperjumpakan dengan pemikiran gurunya Xavier Zubiri. Selain itu, ia pun banyak dipengaruhi oleh teologi transendental Karl Rahner, S.J., dan filsafat Hegelian. Sementara itu Lukito, seorang teolog berlatar belakang injili, menyelesaikan pendidikan pascasarjana teologi dengan tesis dan disertasi Kristologi tentang Kristologi Choan Seng-Song.¹⁰ Di sini akan ditunjukkan bahwa baik Ellacuría dan Lukito, sekalipun memanfaatkan kosakata Marxis, tidak serta-merta mengidentifikasi diri mereka sebagai teolog berpaham Marxis. Komitmen keduanya yaitu

pada Injil sebagai pernyataan inkarnatif Allah di dalam diri Yesus yang tersalib bagi dan bersama kaum miskin.

METODE PENELITIAN

Artikel ini mendiskusikan pandangan Ellacuría dan Lukito mengenai Kristus, manusia, sejarah, dan kaum miskin. Di sini akan ditunjukkan kaitan inkarnasi dan salib. Metode yang dipakai di sini adalah pembacaan terhadap tulisan-tulisan Ellacuría dan Lukito yang relevan untuk topik ini, kemudian menganalisis pemikiran keduanya. Dengan memperjumpakan pemikiran mereka, artikel ini menawarkan pandangan antropopraksis sebagai implikasi logis Kristopraksis. Inkarnasi Kristus ke dalam sejarah tidak sekadar mengangkat sejarah manusia ke dalam sejarah Allah, sehingga hakikat kemanusiaan hanya dapat ditemukan di dalam Kristus. Lebih jauh, hakikat Kristus tidak dapat dipahami tanpa sejarah manusia, terutama kaum miskin. Oleh sebab itu, sejarah suci adalah sejarah penyelamatan kaum miskin sehingga, mengutip Jon Sobrino, “tidak ada keselamatan di luar kaum miskin” (*extra pauperes nulla salus*).

Ellacuría dan Lukito dipilih karena keduanya berkarya di luar konteks Amerika Serikat. Dengan demikian, walaupun mereka memanfaatkan kerangka konseptual Marxis, keduanya tidak berada dalam konflik antara kubu-kubu konservatif dan liberal di Amerika Serikat. Bagi keduanya, teologi harus bergulat bersama kaum yang papa dan tersisih. Kendati demikian, Ellacuría berkarya dalam konteks mayoritas Kristen Katolik. Sementara itu, Lukito hidup dalam konteks multikultural dan multireligius, dengan Islam sebagai agama yang dominan.¹¹ Dengan memperjumpa-

¹⁰Daniel Lucas Lukito, “A Critical Analysis of the Theological Method and Christology of Choan-Seng Song,” (Th.M. thesis, Calvin Theological Seminary, 1990); Daniel Lucas Lukito, *Making Christology Relevant to the Third World: Applying Christopraxis to Local Struggle* (Bern: Peter Lang, 1998).

¹¹Ellacuría Lukito sama-sama penulis yang produktif dan pendiri jurnal teologi di tempat masing-masing. Ellacuría memulai jurnal *Revisita Latinoamericana de Teología* dan Luki-

to memulai jurnal *Stulos* di STT Bandung dan *Veritas* di STT SAAT. Selain itu, keduanya bukan saja pernah menjabat sebagai rektor di institusi perguruan tinggi, tetapi juga berpulang ke kekekalan dalam tempo yang tidak terduga. Bedanya, Ellacuría wafat karena ditembak oleh skuadron militer El Salvador di Amerika Serikat bersama dengan lima orang Yesuit, seorang asisten rumah tangga dan putrinya di kediamannya di San Salvador, 16 November 1989. Lukito wafat secara

kan keduanya, Ellacuría menolong Lukito mempertajam konsep “praksis”; sementara itu, Lukito menolong mendaratkan teologi kontekstual ke dalam konteks kemajemukan multidimensi yang di dalamnya Kristianitas adalah golongan minoritas.¹²

Sebelum menjelaskan Ellacuría dan Lukito, pertama-tama akan ditunjukkan nisbah inkarnasi dan salib dalam pemikiran Slavoj Žižek, Jürgen Moltmann, dan Eberhard Jüngel. Ketiganya melihat bahwa inkarnasi tidak dapat terpisah dari salib, dan karenanya sejarah berkelindan dengan kekekalan. Kemudian, pembahasan beralih kepada pemikiran Ellacuría tentang kaum yang tersalib dalam sejarah dan dilanjutkan gagasan Lukito tentang Kristopraksis dalam pergulatan lokal. Berikutnya, artikel ini akan berargumen bahwa oleh sebab kristologi dan antropologi tidak dapat dipisahkan, maka implikasi logis Kristopraksis adalah “antropopraksis.”

Di sini, penting untuk menerangkan siapa “kaum miskin” sebagai kategori teologis dalam artikel ini. Yesus berpesan kepada para murid bahwa orang miskin selalu hadir di tengah mereka (Mat. 26:11, Mrk 14:7, Yoh. 12:8). Bagi Richard Horsley, kaum miskin adalah mereka yang tertindas di bawah rezim kekaisaran Romawi, namun kepada mereka Allah janjikan pengharapan datangnya Kerajaan Allah yang membebaskan.¹³ Sedangkan bagi John Dominic Crossan, kaum miskin berpadanan dengan mereka yang termarginalisasi, yang buta, lumpuh, dan terbelenggu karena ketidakadilan.¹⁴ Jadi, kaum miskin dapat dimengerti sebagai kaum yang tertindas oleh struktur-struktur yang tidak adil, tersisih dari pusat kuasa, dan memiliki status teren-

dah di masyarakat. Para teolog Afrika-Amerika menyebut kaum ini “kulit hitam,” bagi teolog Korea kaum *minjung*, bagi para teolog India kaum *dalit*. Pada masa kini, mereka termasuk kaum paria, imigran, kaum yang rentan oleh penindasan oleh sebab ras, suku, agama, gender dan seksualitas, korban-korban kerusakan ekologis atau korban manipulasi hak-hak asasi.¹⁵

HASIL DAN PEMBAHASAN

Sejarah dan Inkarnasi dalam Warisan Hegel: Žižek, Moltmann, dan Jüngel

Dalam tradisi Kristen, inkarnasi adalah pusat iman. Berita Allah menjadi daging (Lat. *carne*) dan diam di antara manusia dirayakan dalam liturgi dan pelbagai peringatan iman. Inkarnasi juga diteliti oleh para filsuf dan sarjana non-teologi. Kritikus sosial dan filsuf ateis-Marxis Slovenia Slavoj Žižek, misalnya, mengajak berpikir dengan mengajukan pertanyaan lain tentang inkarnasi dari sisi Allah sendiri: Apa artinya Allah menjadi manusia dalam sosok Kristus, yaitu turunya Ia dari kekekalan ke dalam dunia temporal, bagi Allah sendiri? Bagaimana jika perihal yang tampak bagi manusia, makhluk fana, sebagai *turunnya* Allah, sesungguhnya merupakan *kenaikan*? Bagaimana jika kekekalan itu sesungguhnya lebih rendah dari pada temporalitas? Bagaimana jika kekekalan ternyata adalah kawasan yang steril, impoten, tanpa kehidupan, yang di dalamnya hanya ada potensi-potensi murni dan untuk mewujudkannya maka potensi-potensi itu harus melewati keberadaan temporal? Bagaimana jika Allah yang turun bagi manusia, ketimbang dianggap sebagai tindakan anugerah terhadap umat

mendadak karena sakit di Malang, Jawa Timur, pada tanggal 28 Mei 2022.

¹² Seperti dituliskan pada judul, makalah ini mencari nisbah antara inkarnasi, sejarah, antropologi teologis, dan kaum miskin. Maka, pemilihan data dari Ellacuría dan Lukito bertitik tolak pada pertanyaan “tulisan Ellacuría dan Lukito mana saja yang mengaitkan Kristologi dan konteks kaum miskin?” Untuk Lukito, penulis memilih *Making Christology Relevant to the Third World* karena buku ini, selain adalah monograf

akademik yang mula-mula dipertahankan sebagai disertasi doctoral, menerangkan kelindan keempat peubah di atas.

¹³ Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder* (Minneapolis: Fortress, 2003), 118.

¹⁴ John Dominic Crossan, *Render unto Caesar: The Struggle over Christ and Culture in the New Testament* (New York: HarperOne, 2022), bab 9, Kindle.

¹⁵ Lih. Jon Sobrino, *No Salvation Outside the Poor: Prophetic-Utopian Essays* (Maryknoll: Orbis, 2008), 36.

manusia, adalah cara bagi Allah guna mendapatkan aktualitas yang sepenuhnya? Berarti, inkarnasi adalah pembebasan diri Allah dari belenggu-belenggu yang menyesak dalam kekekalan? Bagaimana jika cara Allah menyatakan dirinya semata-mata dengan cara membuat diri-Nya dikenal manusia?¹⁶

Bagi Žižek, inkarnasi menawarkan cara pandang yang revolusioner, bahwa cinta yang sejati sesungguhnya merupakan penolakan terhadap janji kepada seorang individu untuk meraih kekekalan, sebab inkarnasi bukanlah “*the time when ordinary temporal reality touches Eternity, but, rather, the time when Eternity reaches into time.*”¹⁷ Jika kekekalan adalah kediaman Allah dan realitas temporal adalah ruang manusia, maka ketika Allah turun ke realitas temporal, Allah berjarak dengan Allah ketika Allah turun ke realitas temporal. Žižek melihat, bersama sastrawan Katolik Inggris G. K. Chesterton dan filsuf G. W. F. Hegel, bahwa hanya di dalam Kristianitas terdapat berita Allah berjarak dengan diri-Nya sendiri.¹⁸ Kristianitas adalah satu-satunya agama di atas bumi yang memandang bahwa kemahakuasaan membuat Allah tidak penuh. Hanya iman Kristen yang mengalami bahwa Allah, agar menjadi Allah, harus menjadi pemberontak sekaligus raja.¹⁹

Bagi Žižek, Allah yang berjarak dalam diri-Nya tampak jelas pada peristiwa salib. Derita Kristus di atas salib adalah “pembelahan radikal” (*radical splitting*) atau “penolakan diri Allah” (*self-abandonment*). Oleh sebab yang tersalib adalah Allah yang menjadi manusia, maka seruan Kristus, “Bapaku, [sic.] mengapa Engkau meninggalkan Aku?” berarti penjarakan Allah dengan diri-Nya sendiri. Kare-

na peristiwa salib bukan menunjukkan jarak antara manusia dengan Allah, tetapi Allah dengan diri-Nya sendiri, maka solusi logis terhadap hal ini bukanlah bahwa Allah akan menampakkan diri-Nya dalam kemuliaan dan menunjukkan bahwa salib Kristus mengandung makna yang lebih, tetapi bahwa Ia yang tidak berdosa telah mengurbankan diri-Nya sendiri untuk menebus umat manusia. Jeritan dari salib itu ditujukan kepada Allah yang “impoten.” Sang Bapa tidak berdaya dan karena itu Ia sendiri mati. Melalui peristiwa salib, pada akhirnya sang Bapa akan dibangkitkan sebagai Roh Kudus. Tulis Žižek, “*In short, with this ‘Father, why hast thou forsaken me?,’ it is God-the-Father who, in effect dies, revealing His utter impotence, and thereupon rises from the dead in the guise of the Holy Spirit.*”²⁰ Roh Kudus, dalam pandangan Žižek, adalah kebangkitan Allah sendiri, yaitu sebuah “kollektif baru” orang percaya yang dicirikan oleh kesetiaan kepada sebuah pergerakan, pergerakan yang memperjuangkan sebuah universalisme tanpa syarat, yang tidak memandang “tetangga” sebagai yang lain, tetapi bagian di dalam kolektif baru.²¹

Hegel berpengaruh dalam pemikiran Žižek. Bagi Hegel, Allah dalam Kristianitas bukanlah Allah yang abstrak. Allah bukan sebuah kesadaran transenden yang statis dan tidak bahagia. Inkarnasi adalah tindakan Allah melepaskan diri dari keadaan abstrak. Ia masuk ke dalam relasi, dan mewujudkan dalam komunitas. Hegel sendiri tidak ragu untuk mengatakan bahwa sosok yang wafat di atas salib adalah Allah sendiri. Allah mengurbankan dirinya dan memberi diri-Nya sampai hancur lebur. Allah sendiri mati. Allah mengalami keputusasaan paling hakiki; Allah ditinggalkan

¹⁶Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: MIT Press, 2003), 13.

¹⁷Žižek, *Puppet*, 14.

¹⁸Diskusi mengenai “jarak” di dalam Allah telah banyak dibahas dalam tradisi Kristen, khususnya yang dipengaruhi oleh Hegel. Teolog-teolog di abad ke-20 seperti Sergius Bulgakov, Hans Urs von Balthasar, dan Jürgen Moltmann menunjukkan bahwa penjarakan sudah dapat ditemukan dalam literatur patristik. Lih. Dale M. Schlitt, *German Idealism’s Trinitarian Legacy* (Albany: State University of New York, 2016)

dan Christopher M. Hadley, *A Symphony of Distances: Patriistic, Modern, and Gendered Dimensions of Balthasar’s Trinitarian Theology* (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2022).

¹⁹Dikutip dari Žižek, *Puppet*, 15.

²⁰Žižek, *Puppet*, 126.

²¹Žižek, *Puppet*, 130, 138; bdk. Slavoj Žižek, John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic* (Cambridge, MA: MIT Press, 2009), 58-61.

oleh Allah sendiri.²² Dalam dialektika subslasi Hegel,²³ sang Bapa menjadi Roh melalui inkarnasi-Nya sebagai Anak. Melalui kematian Anak di atas salib, Allah bangkit sebagai Roh Kudus sebagai Roh komunitas yang digerakkan untuk bertindak oleh karena memahami karya Allah ini bagi mereka.²⁴

Žižek tahu risiko formulasi trinitarian ini, yaitu bahwa Allah identik dengan manusia. Akan tetapi, Žižek melihatnya sebagai keunikan agama Kristen. “*I should risk the claim that it is the epochal achievement of Christianity to reduce its Otherness to Sameness: God Himself is Man, ‘one of us.’*”²⁵ Dengan masuknya Allah ke realitas manusiawi, Allah benar-benar telah menjadi manusia. Kekekalan telah menyentuh waktu.

Kebanyakan orang Kristen akan bereaksi negatif terhadap doktrin Trinitas Hegel yang dikembangkan Žižek. Provokasi Žižek memang bukan berasal dari teologi Kristen, tetapi pemikiran Žižek dapat menolong orang Kristen memikirkan ulang makna Allah menjadi daging, sejarah, dan arti menjadi manusia. Di samping Žižek, sejumlah teolog Kristen mendulang doktrin Hegelian untuk teologi Kristen, di antaranya Jürgen Moltmann dan Eberhard Jüngel, keduanya teolog di Universitas Tübingen, Jerman.

Moltmann adalah seorang pelopor teologi politik, teologi yang ditujukan untuk merespons kondisi diamnya gereja dan teologi Kris-

ten pasca-pembantaian orang Yahudi di Auschwitz. Walaupun seorang Reformed, Moltmann melawan gagasan Karl Barth yang membedakan Trinitas imanen yang kekal dan Trinitas ekonomis dalam sejarah. Bagi Barth, kekekalan dan waktu tidak dapat bercampur karena dapat mengaburkan perbedaan hakiki antara Allah dan dunia. Di dalam Trinitas, keduanya menunjukkan “kesatuan dalam perbedaan,” bukan “identitas dialektis.” Bagi Barth, Trinitas adalah kekal dan sekaligus menyejarah. Kekekalan dan kesejarahan merupakan dua sisi dari sebuah proses.²⁶

Moltmann mengembangkan doktrin yang dilawan Barth. Baginya, kekekalan Tuhan tidak bertolak belakang dengan kesejarahan-Nya. Bersama Hegel, Moltmann menawarkan “historisasi kekekalan,” bahwa Trinitas ekonomis dan Trinitas imanen saling beririsan.²⁷ Allah tidak sempurna secara kekal, tetapi kekekalan harus dipahami secara eskatologis. Kesempurnaan Allah (bahwa Allah mengada di dalam dan bagi diri-Nya sendiri) terjadi jika Ia bersatu dengan dunia dan dunia dengan-Nya. Sejarah Allah Trinitaris ini, menurut Moltmann, adalah satu kemengadaan-dalam-penderitaan dan satu kemengadaan-dalam-tindakan. Peristiwa salib adalah penunjuk utama hakikat Allah. “*The pain of the cross determines the inner life of the Triune God from eternity to eternity.*”²⁸

Bagi Moltmann, doktrin inkarnasi terpisah dari teologi salib. Pada pribadi Yesus yang

²²F. Nicolin, *Unbekannte Aphorismen Hegels aus der Jänaer Periode* (Bonn: Bouvier Verlag, 1967), 16, dikutip dalam Eberhard Jüngel, *God as Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, trans. Darrel Guder, (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 74 (selanjutnya disingkat *Mystery*).

²³Kata “*Aufhebung*” dalam bahasa Jerman dapat diartikan penegasian atau pembatalan makna, tetapi sekaligus menjaga makna (*preservation*). Subslasi dialektis bukan triad tesis-antitesis-sintesis pemahaman (yang adalah tafsir Bertrand Russell atas Hegel), tetapi destabilisasi atau negasi makna yang muncul dengan sendirinya ketika memahami sesuatu, yang ternyata sangat bertolak belakang dari pemaknaan sebelumnya. Dalam proses subslasi, manusia membatalkan sekaligus menjaga makna. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the*

Spirit, trans. Michael Inwood (Oxford: Oxford University Press, 2018), §113.

²⁴Hegel, *Phenomenology*, §763, §765, §784; bdk. Robert R. Williams, *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2012), bab 10, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656059.003.0011>.

²⁵Žižek, *Puppet*, 138. Penekanan oleh Žižek.

²⁶George Hunsinger, “Karl Barth’s Doctrine of the Trinity, and Some Protestant Doctrines after Barth,” dalam *The Oxford Handbook to the Trinity*, ed. Gilles Emery, O.P. dan Matthew Levering, (Oxford: Oxford University Press, 2014), 310.

²⁷Jürgen Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, trans. Margaret Kohl, (San Francisco: Harper & Row, 1981), 152.

²⁸Moltmann, *Trinity*, 161.

terhina, orang Kristen memandang kesejatan Allah. “*God is not greater than he is in this humiliation . . . God is not more powerful than he is in this helplessness.*”²⁹ Meminjam ide Hegelian namun menolak gagasan Allah mati di atas salib, Moltmann menawarkan penderitaan dan kematian *di dalam* Allah. Allah berbelarasa dengan semua orang yang menderita, bahkan hadir pada titik nadir ketercampakan dan penolakan. Allah tidak sekadar memasuki keterbatasan umat manusia, tetapi Allah, dalam peristiwa salib, juga masuk ke dalam situasi dosa mereka dan ditinggalkan oleh Allah.³⁰ “*To recognize God in the cross means,*” tulis Moltmann, “*to recognize the Cross, inextricable suffering, death and hopeless rejection in God.*”³¹ Jadi, Moltmann percaya bahwa Allah menderita, tetapi bukan seperti doktrin Kristologi klasik Kalsedonian bahwa Allah turut merasakan penderitaan di dalam kemanusiaan Yesus Kristus. Moltmann mendorong lebih jauh: Allah memeluk penderitaan dan memasukkannya ke dalam kehidupan-Nya sendiri.

Seperti Hegel, salib meletakkan dasar untuk ontologi Allah Trinitas. Seruan Yesus “Allahku, Allahku, mengapa Engkau meninggalkan Aku?” adalah permulaan teologi Kristen, sebuah teologi yang membebaskan. Peristiwa salib adalah pengalaman antara Bapa dan Anak. Berbeda dengan doktrin Anselmus dari Canterbury, yang melihat peristiwa salib merupakan tindakan Bapa memalingkan muka-Nya kepada Anak yang sedang merengang nyawa menanggung dosa umat manusia yang telah merampas kemuliaan Allah, Moltmann tidak melihat demikian.³² Moltmann menerapkan kerangka teologi salib Anselmian dengan cara berbeda. Dengan memadukan teologi salib dengan doktrin Trinitas Agustinian, bagi Moltmann, salib adalah peristiwa yang

terjadi antara Allah dan Allah. Bapa menyerahkan Anak demi pendosa. Sang Anak ditolak dan dicampakkan oleh Bapa. Di atas salib, Sang Anak mengalami kematian dan puncak kesenyapsepi—dibuang oleh Allah.

Di saat yang sama, Bapa juga merasakan penderitaan. Dalam kematian Sang Anak, derita juga menggelayuti Bapa. Sang Bapa merasakan penderitaan Anak oleh cinta-Nya kepada manusia yang terpuruk dan tercampak.³³ Derita Bapa ini sedemikian mendalam; Ia kehilangan Anak-Nya. Derita ini sama bobotnya dengan yang Anak alami, yaitu kehilangan nyawa-Nya. Pada peristiwa salib tergambar keterhilangan satu sama lain. Kematian Sang Anak dan kegundahan mendalam Sang Bapa memisahkan relasi antarkeduanya. Namun, peristiwa ini juga menunjukkan selalu adanya jarak antarkeduanya. Mereka dipersatukan oleh “persekutuan kehendak yang mendalam” antara Yesus dan Bapa, kehendak untuk memberi bagi dunia yang porak-poranda. Persekutuan kehendak oleh sebab cinta ini terlukis pada peristiwa keterpisahan yang paling mendalam ketika Yesus menerima kutuk dan terbuang dari Allah. Jadi, persekutuan kehendak tersebut terjadi pada peristiwa salib, persekutuan yang menghubungkan jarak antara Bapa dan Anak.³⁴

Persekutuan yang menyatukan kehendak Bapa dan Anak ini adalah Roh Kudus. Roh adalah persekutuan cinta yang mengalir keluar tepat pada peristiwa salib sebagai tragedi kemanusiaan yang memilukan. Roh menghubungkan Bapa yang kehilangan Anak dan Anak yang kehilangan nyawa-Nya. Roh juga mengalir dari dalam kehidupan Allah ke dalam dunia. Roh menolong kaum yang tercampak, mengangkat mereka yang tanpa Allah, dan membangkitkan manusia dari kematian. Roh

²⁹Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation of Christian Theology*, trans. R. A. Wilson dan J. Bowden, (Minneapolis: Fortress, 1993), 205.

³⁰Moltmann, *Trinity*, 119.

³¹Moltmann, *Crucified*, 277.

³²Moltmann, *Crucified*, 260.

³³Moltmann, *Crucified*, 192. Pada salib Allah sedang mengerjakan sesuatu di dalam dan kepada diri-Nya sendiri. Allah mengalahkan diri-Nya sendiri dan menjatuhkan hukuman kepada diri-Nya sendiri. Di sini Moltmann berani menyebut ada perubahan di dalam diri Allah, sebuah *stasis* dalam diri Allah, “Allah sebagai yang lain.” Moltmann, *Crucified*, 193.

³⁴Moltmann, *Crucified*, 243-244.

cinta ini menjamin kaum terbuang, bahwa tidak ada lagi maut, karena penderitaan tertinggi telah dialami oleh Bapa dan Anak di peristiwa salib.³⁵

Allah mengambil bagian dalam penderitaan paling dalam dari pengalaman umat manusia. Seperti Žižek, salib bagi Moltmann bukan semata-mata untuk menanyakan apa arti Allah bagi umat manusia, tetapi apa arti salib bagi Allah. Salib menyatakan Allah yang merasakan derita oleh sebab cinta-Nya kepada makhluk yang hilang dan tertolak. Setelah Auschwitz, Moltmann percaya bahwa pertanyaan mengenai Allah identik dengan jeritan para korban yang mencari keadilan.³⁶

Berbeda dari Moltmann, Eberhard Jüngel menolak doktrin kematian Allah di atas salib Hegel dan doktrin kematian *di dalam* Allah Moltmann. Baginya, pusat inkarnasi bukan pada percampuran antara Allah dan manusia. Secara hakiki, Allah berbeda dari manusia. Sebagai teolog Lutheran, Jüngel percaya bahwa orang Kristen tak dapat berbicara lain tentang Allah selain sebagai “Allah yang berinkarnasi” dan “Allah sang manusia” (*deus incarnatus, deus humanus*). Pada Disputasi Heidelberg (1518), Luther berkata bahwa “di dalam Kristus yang tersalib terdapat teologi yang sejati dan pengenalan tentang Allah.”³⁷

Bagi Jüngel, Trinitas Hegel membutuhkan manusia dan karena itu manusia terangkat menjadi Allah. Namun demikian, Jüngel tidak mengelak bahwa kemengadaan Allah hanya dapat dikenal melalui peristiwa salib. Karena itu, walaupun Allah tidak dapat dikatakan mati (Hegel), atau di dalam Allah ada kematian (Moltmann), Jüngel setuju bahwa Allah dapat menderita. Di sini, Jüngel berutang kepada Hegel, bahwa peristiwa salib menghancurkan aksioma Allah sebagai yang

absolut, apatis, dan statis. Doktrin seperti ini tidak selaras dengan iman Kristen. Bahkan Jüngel berargumentasi bahwa peristiwa salib dapat mengubah konsep kemengadaan Allah Trinitas, atau yang Jüngel sebut “*a philosophically conceived theology of the Crucified One as the doctrine of the Triune God.*”³⁸

Jüngel menolak konsep Barth yang percaya bahwa Allah mengada secara absolut, murni, dan mandiri di luar sejarah. Bersama Karl Rahner yang menyatakan bahwa Trinitas imanen adalah ekonomis, dan Trinitas ekonomis adalah imanen,³⁹ kemengadaan Allah tidak dapat dipikirkan di luar sejarah manusia. Kesejatian Allah tidak dapat terpisah dari kemanusiaan-Nya dalam Yesus Kristus. Sehingga, kemengadaan Allah hanya mungkin terlihat melalui sosok Yang Tersalib.⁴⁰ Sebagaimana Jüngel menuliskannya:

*A doctrine of God oriented to the man Jesus must . . . develop two avenues of thought: God does indeed come from God and only from God, and he is determined by nobody and nothing else other than by himself; however, he determines himself to be God not without man. But God comes to himself in accordance with his own self-determination in such a way that he comes to man God comes from God, but he does not want to come to himself without us. God comes to God, but with man.*⁴¹

Antara Allah dan manusia, menurut Jüngel, terdapat perbedaan. Akan tetapi, karya Allah dalam sejarah tidak dapat diceraikan dari kemanusiaan. Dalam kesengsaraan Kristus, Allah menyatakan keberadaan-Nya yang sejati. Dengan perkataan lain, pernyataan diri Allah di salib menunjukkan kelindan Allah dan kematian. Hal ini pun menunjukkan hakikat Allah yang sejati. Berbeda dengan Hegel,

³⁵Moltmann, *Crucified*, 244-245, 255.

³⁶Moltmann, *Crucified*, 278.

³⁷Jüngel, *Mystery*, 37.

³⁸Jüngel, *Mystery*, 94.

³⁹Karl Rahner, *The Trinity* (New York: Crossroad, 1997), 20. Trinitas imanen adalah kehidupan Allah di dalam diri-Nya

sendiri, sedangkan Trinitas ekonomis adalah kehidupan Allah dalam relasi-Nya dengan dunia dan manusia. Bdk. Jüngel, *Mystery*, 340.

⁴⁰Jüngel, *Mystery*, 37.

⁴¹Jüngel, *Mystery*, 39.

Jünger menyatakan bahwa “kematian Allah” bukanlah peleburan manusia dengan Allah, yang pasti mengarah kepada digantikannya Allah dengan manusia, tetapi identifikasi Allah “*with the one man Jesus for the sake of all men.*”⁴²

Dengan demikian, kekekalan bukan realitas di luar waktu. Jika kemengadaan Allah tampak pada kedatangan-Nya (*God's being is in coming*), maka kemengadaan Allah adalah peristiwa kedatangan-Nya sendiri ke dalam diri-Nya. Inilah yang Jünger percaya tradisi Kristen sebut sebagai kekekalan. “*But eternity is not,*” tulis Jünger, “*something distinct from God. God himself is eternity. God is eternally coming to himself.*” Hal ini terjadi karena kekekalan dan sejarah menyatu dalam manusia Yesus dalam peristiwa penyaliban. Trinitas yang kekal tidak mendahului Trinitas yang menyejarah namun saling berkelindan. Jadi, bagi Jünger, Trinitas berarti “*God always comes as God from God to God. God is his own mediation.*” Allah sebagai Bapa datang dari diri-Nya sendiri. Allah sebagai Anak datang kepada Allah sebagai tujuan. Ia datang melalui cinta yang merengkuh penderitaan dan kematian. Allah sebagai Roh menjadi mediasi melalui diri-Nya sebagai masa depan cinta yang memberi kehidupan di tengah kematian. Ketiga jalinan relasi inilah yang disebut kekekalan. Akan tetapi kekekalan adalah peristiwa tragedi di sejarah—penyaliban.

Dengan mengadaptasi pandangan Trinitas Hegel, Žižek, Moltmann, dan Jünger melihat bahwa inkarnasi tidak dapat terpisah dari salib. Ketiga pemikir melakukan hermeneutik teologis, yaitu menafsirkan teks guna memikirkan ulang doktrin Trinitas dalam terang

konteks masing-masing. Allah yang menyatakan diri adalah Allah yang tersalib. Hegel melihat bahwa kekekalan dan sejarah bukan dua entitas yang berbeda, tetapi keduanya berada dalam kelindan dialektis. Peristiwa salib adalah kelindan kekekalan dan sejarah, yang berpusat pada relasi Trinitaris dalam ruang sejarah. Ketiganya membaca ulang peristiwa salib di dalam kitab-kitab Injil. Žižek yang meradikalkan peristiwa salib dan melihat bahwa Allah sekaligus Tuhan dan pemberontak dalam diri Yesus yang tersalib, tentu saja, tidak menulis sebagai seorang teolog Kristen. Sedangkan, Moltmann dan Jünger menulis sebagai dua teolog modern yang menulis untuk konteks sekularisme dan politik Eropa pasca-Auschwitz. Keduanya mendialogkan gagasan Hegelian dengan konteks zaman mereka serta tradisi Kristen.⁴³ Uraian di atas mempersiapkan paparan di bawah ini tentang pemikiran Ellacuría dan Lukito yang menitikberatkan peristiwa pernyataan Allah di dalam sejarah, khususnya dalam penderitaan Yesus dan kaum miskin.

Kristus sebagai Kaum Tersalib dalam Sejarah dalam Ignacio Ellacuría, S.J.

Sebagai filsuf dan teolog pembebasan, Ellacuría melihat bahwa inkarnasi tidak bisa dilepaskan dari sejarah perjuangan demi keadilan. Jika teologi adalah olah intelektual terhadap iman, praksis adalah tindakan manusia untuk mengubah realitas yang timpang.⁴⁴ Perjuangan melawan ketidakadilan sering dituduhkan sebagai tindakan yang digerakkan oleh paham Marxisme dan analisis materialisme historis, mengarah kepada kekerasan dan perpecahan. Bagi Ellacuría, jika masyarakat terganggu dengan perjuangan, maka mereka ju-

⁴²Jünger, *Mystery*, 299. Penekanan oleh Jünger.

⁴³Bagi Roger Haight, pendekatan seperti yang Moltmann dan Jünger ini dapat dikategorikan sebagai pendekatan historis, bukan transendental. Walaupun Moltmann dan Jünger terlatih dalam tradisi teologi transendental dan akrab dengan akrab dengan pemikiran teologis Karl Barth, Rudolf Bultmann, dan Karl Rahner, mereka melihat bahwa teologi pasti dimulai dari sebuah konteks yang unik guna menjawab sebuah masalah. Teologi berfokus pada nalar berpikir kritis terhadap permasalahan yang ada dan menjawab keprihatinan sosial dan mena-

warkan refleksi sebagai jawabannya. Roger Haight, *The Nature of Theology* (Maryknoll: Orbis, 2022), x-xi.

⁴⁴Gustavo Gutiérrez, misalnya, percaya bahwa teologi harus aktif, bahwa teologi dimulai dari refleksi kritis atas tindakan sadar demi keadilan (praksis). Teologi bertujuan sebagai gerakan untuk mencapai keadilan, dan di dalamnya spiritualitas menjadi penuh: menyadari kehendak dan tujuan Allah terwujud di dalam dunia. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, trans. Sr. C. Ina and J. Eagleson, rev. ed. (Maryknoll: Orbis, 1988), 6.

ga seharusnya terganggu dengan realitas ketimpangan kelas di masyarakat. Kelas tidak terjadi oleh sebab perjuangan. Perjuangan terjadi oleh sebab realitas kelas-kelas sosial. Perjuangan kelas tidak didorong oleh karena hasrat subjektif, tetapi realitas objektif dan pertanyaan saintifik yang tidak dapat ditemukan dalam kosakata teologis. Walau memakai teori Marxis, Ellacuría menempatkan pengaruh Marxisme di tempat sekunder, sebagai alat analisis guna menerangkan realitas sosial secara teoritis.⁴⁵

Maka teologi, bagi Ellacuría, adalah disiplin yang memadukan teori dan praksis. Adalah benar bahwa nisbah teologi dan praksis dapat ditemukan di karya teolog-teolog pembebasan, metode berteologi Ellacuría berbeda dari yang lain. Clodovis Boff, misalnya, melihat bahwa praksis tidak dapat menjadi mediasi teoritis. Praksis harus bertanggung jawab kepada gramatika kepercayaan dan tata aturan yang berlaku dalam sebuah sistem kepercayaan.⁴⁶ Dengan perkataan lain, Boff mendekati teologi dan praksis sebagai seorang dogmatikus. Ia percaya bahwa pengetahuan teologis telah cukup jelas dan lengkap tanpa harus dipengaruhi oleh realitas. Bagi Boff, praksis tidak dapat dipakai untuk membangun pengetahuan teologis. Praksis dapat menjadi “materi utama” teologi dan/atau “media yang didalamnya” teolog hidup (*medium in quo*). Akan tetapi, praksis tidak dapat menjadi “medium yang bersamanya” teologi dibangun (*medium quo*). Praksis tidak dapat mengintervensi teori teologis. Oleh sebab itu, sekalipun Boff melihat pengalaman kaum miskin dan konflik sosial, situasi konflik dan ketidakadilan tidak dapat mengubah teori teologis iman Kristen.

Sebaliknya Ellacuría, dipengaruhi Xavier Zubiri dari Universitas Madrid, mengkritik semua bentuk idealisme yang dapat ditemukan di beragam filsafat Barat. Bagi Zubiri, pengetahuan manusia terbentuk karena berhadapan dengan realitas. Aktivitas inderawi dan inteligen tidak terpisahkan. “Inteleksi” (istilah Zubiri) dan penginderaan adalah kesatuan. Manusia mengindera dengan cara berpikir (*intellective sensing*) dan berpikir dengan cara mengindera (*sentient intellection*).⁴⁷ Karena itu, teori dan praksis pun adalah kesatuan. Teori merupakan satu momentum praksis, dan praksis adalah satu aspek penentu bagi teori. Maka, tidak akan ada teori tanpa praksis dan praksis tanpa teori. Pengetahuan, bagi Zubiri, selalu realistik dan praksikal.

Bersama Zubiri, Ellacuría memahami bahwa (1) inteleksi manusia adalah hasil penangkapan dan konfrontasi dengan realitas, (2) sumber utama teori adalah realitas dan bukan kondisi-kondisi *a priori* manusia dan karena itu inteleksi harus tertuju kepada realitas, dan (3) teori adalah sebuah momentum praksis—“momentum teoretis dari praksis.”⁴⁸ Sebab itu, “teori teologis” adalah sebuah momentum “praksis teologis.” Jadi, karakter teologis pasti praksikal.⁴⁹ Sebagai tuturan logis (*logos*) tentang Allah (*Theos*), teologi tidak sekadar menerangkan siapa Allah, tetapi sejauh teologi menerangkan kehadiran dan tindakan Allah dalam sejarah. Singkatnya, teologi berurusan dengan aksi Allah dalam sejarah, yang merupakan reaksi atau tindakan berulang atas situasi dan peristiwa tertentu (keselamatan), dan interaksi dengan pribadi dan sekumpulan orang (gereja). Tujuan teologi, bagi Ellacuría, bukanlah Allah tetapi “kemerajaan Allah” (*the reign of God*).⁵⁰

⁴⁵Rodolfo Cardenal, S.J., “The Church of the Crucified People: The Eschatology of Ignacio Ellacuría,” dalam *A Grammar of Justice: The Legacy of Ignacio Ellacuría*, ed. J. Matthew Ashley, Kevin F. Burke, S.J., Rodolfo Cardenal, S.J., (Maryknoll: Orbis, 2014), 153.

⁴⁶Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Maryknoll: Orbis, 1987).

⁴⁷Xavier Zubiri, *Sentient Intelligence*, trans. Thomas B. Fowler, (Washington, D.C.: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999), 33.

⁴⁸Ignacio Ellacuría, “The Liberation Function of Philosophy,” dalam *Ignacio Ellacuría: Essays on History, Liberation, and Salvation*, trans. Michael E. Lee, (Maryknoll: Orbis, 2013), 140, 110.

⁴⁹Francisco de Aquino Júnior, “The Praxical Character of Theology,” dalam *A Grammar of Justice: The Legacy of Ignacio Ellacuría*, ed. J. Matthew Ashley, Kevin F. Burke, S.J., Rodolfo Cardenal, S.J. (Maryknoll: Orbis, 2014), 89-102.

⁵⁰Ignacio Ellacuría, “Theology as the Ideological Moment of Ecclesial Praxis,” dalam *Ignacio Ellacuría*, 265-267.

Ellacuría memilih “kemerajaan Allah” ketimbang “kerajaan Allah” (*kingdom of God*) karena sifat praksikalnya. Tindakan Allah atas sejarah, tertuju kepada Yesus Kristus sebagai pusat kehidupan dan misi dari teologi. Gereja adalah komunitas yang bertindak, yang menghidupi anugerah keselamatan yang berorientasi pada keberpihakan kepada kaum miskin dan tertindas. Bagi Ellacuría, Kemerajaan Allah adalah realitas yang harus dipikirkan (“di-inteleksi,” *intellected*) secara teologis. Akan tetapi, keputusan untuk menjadikan kemerdekaan Allah sebagai realitas yang harus dipikirkan secara teologis sendiri adalah sebuah momentum praxis kemerdekaan Allah. Singkatnya, teologi bukan sekadar refleksi yang ditarik dari praxis kemerdekaan Allah.⁵¹ Berteologi sebagai proses intelektual sudah merupakan satu momentum praxis kemerdekaan Allah.

Selanjutnya, kemerdekaan Allah adalah Allah yang aktif berkarya di dunia. Fakta ini tidak dapat dibahasakan secara tuntas oleh teologi. Sebab itu, teologi tidak pernah menjadi ilmu teoritis yang murni. Teologi juga harus merupakan sebuah pergerakan eklesial yang sadar dan reflektif. Fakta bahwa Allah sudah hadir dan berkarya sebelum dibahasakan oleh teologi ini yang Ellacuría sebut “praxis teologal” (*theological praxis*). Teologal adalah dialektika Allah yang transenden secara radikal namun tetap aktif berkarya di dalam dunia.⁵² Transendensi Allah tidak dapat dipahami sebagai keberadaan *di luar* dunia, tetapi dasar kemengadaan manusia *dalam* kemengadaan (*that which grounds our being in being*). Oleh sebab itu, Allah dapat ditemukan di mana saja. Perjumpaan dengan Allah ini bukan secara eksklusif atau pribadi, tetapi juga dalam ma-

syarakat dan sejarah. Sebab itu, praxis teologal juga dapat disebut perjumpaan teologis-politis.

Ellacuría mengembangkan doktrin inkarnasi dari praxis teologal ini. Tindakan Allah di dalam dunia ditunjukkan melalui tindakan Allah kepada kaum miskin. Kehadiran kaum miskin menentukan kehidupan dan misi Yesus dan menjadi pusat refleksi Kristologis: inkarnasi, karya dan pelayanan-Nya, dan wafat-Nya.⁵³

Untuk membangun Kristologinya, Ellacuría memakai teks-teks kunci dalam Perjanjian Baru. Dimulai dari awal pelayanan-Nya, ketika ia berada di sinagoga Nazaret, Yesus membaca Yesaya 61:1-2 dan menyatakan bahwa kabar baik telah hadir bagi kaum miskin (Luk. 4:16-21). Kabar baik ini tetap kosong jika tidak disertai dengan tindakan membebaskan para tawanan, mencelikkan orang buta, dan memerdekakan kaum tertindas. Atau, pembaptisan Yesus menjadi sia-sia jika tidak dibarengi dengan tindakan nyata bagi kaum miskin. Juga saat Yesus memberitakan Penghakiman Terakhir (Mat. 25), Raja itu memisahkan kaum kaya dengan kaum miskin. Ellacuría percaya bahwa keselamatan bertalian-erat dengan segala hal yang dilakukan atau tidak dilakukan kepada kaum “yang paling hina” (Mat. 25:40). Dengan perkataan lain, kaum miskin adalah pusat kemerdekaan Allah: objek keselamatan tetapi juga subjek keselamatan, kaum yang diselamatkan tetapi juga Juru selamat, penerima kabar baik tetapi juga pemberita kabar baik. Kaum miskin bukan saja harus dibebaskan. Mereka juga adalah pembebas.⁵⁴

⁵¹Seperti sebut Gutiérrez, teologi sebagai “tahap kedua,” yaitu refleksi kritis praxis gereja bersama kaum miskin. Gutiérrez, *Theology*, 9.

⁵²Ellacuría memandang Zubiri sebagai filsuf teologal, karena di dalam kehidupan dan karyanya, Zubiri menunjukkan adanya tempat bagi teka-teki Allah. Ignacio Ellacuría, “Zubiri, filosofo teologal,” *Vida nueva* 1249 (1980): 45, muat dalam Ignacio Ellacuría, *Escritos filosóficos*, III (San Salva-

dor, UCA Editores, 1999), 271-273. Lih. juga Ellacuría, “The History of Christian Salvation,” dalam *Ignacio Ellacuría*, 152.

⁵³Michael E. Lee, *Bearing the Weight of Salvation: The Soteriology of Ignacio Ellacuría* (New York: Herder & Herder, 2009), 87.

⁵⁴Geoffrey J. Dornan, “History, Salvation and the Reign of God: Ignacio Ellacuría Redefining El Salvador through Xavier Zubiri,” (Ph.D. diss., Boston University School of Theology, 2014), 435.

Karena kaum miskin penting sebagai subjek keselamatan, Ellacuría memperkenalkan konsep “umat yang tersalib dari sejarah” (*crucified people of history*), yaitu sekumpulan masa, mayoritas penduduk dunia, yang masih mengalami penyaliban di bawah kekuasaan yang dikendalikan oleh sekelompok dominan-elit. Kelompok elit memakai pelbagai cara yang mengakibatkan kaum mayoritas sengsara. Tindakan kaum elit yang menyebabkan manusia ditindas harus dipandang sebagai dosa.⁵⁵ Umat yang tersalib dalam sejarah mati oleh karena beragam penindasan, baik yang natural dan yang personal dan historis.⁵⁶ Merekalah yang menanggung beban dosa. Dengan menelisik nyanyian hamba Yahweh (Yes. 53), Ellacuría mengaitkan keadaan orang-orang yang menderita di belahan Dunia Ketiga dengan keadaan Yesus dari Nazaret.

Telah disebutkan di atas, kaum tersalib sekaligus adalah objek dan subjek keselamatan. Untuk menjadi subjek keselamatan, mereka harus menjadi yang dicampakkan oleh dunia, tampak bukan manusia lagi oleh karena kemanusiaan mereka sudah dihina (Yes. 53:2-3). Dehumanisasi ini terjadi bukan oleh karena mereka berdosa, tetapi karena menanggung dosa dunia. “*It will have to be cast out and despised precisely as savior of the world, in such a way that this world does not accept it as its savior.*”⁵⁷ Di sini, Ellacuría tidak mengidealisasi kaum tersalib dan mengutuki para penyalib. Kaum miskin tidak lepas dari dosa. Karena itu, di sini perlu analisis struktural masyarakat guna menghindari kesalahan yang mengidentikkan kaum miskin selalu di pihak yang benar.

Di antara kaum miskin terdapat golongan yang “miskin dalam roh” (Spanyol *pobres con*

espíritu, Mat. 5:3), yaitu mereka yang mengorganisasi dan berjuang dengan solidaritas, bahkan menjadi martir demi kaum termiskin dan terlemah. Mereka ini bisa tidak miskin secara ekonomi, tetapi bersolidaritas dengan kaum miskin dan memandang pentingnya “menginjili” kaum miskin. Penginjilan di sini bertujuanewartakan kabar baik, supaya kaum miskin bangkit dan sadar untuk menyadari kemiskinan mereka, sehingga: (1) mengalahkan ketergantungan dan penindasan, (2) menghentikan struktur-struktur penindasan, dan (3) membangun surga baru dan bumi baru, yang di dalamnya ada sifat saling berbagi menggantikan hasrat mengeruk harta, dan ada waktu untuk mendengarkan dan menikmati suara Allah dalam dunia material dan sejarah manusia.⁵⁸

Pasca-wafatnya Ellacuría, Jon Sobrino mengembangkan gagasan umat tersalib. Konsep ini dijabarkan dalam tiga lensa: “faktual-real,” yaitu kematian yang disebabkan oleh kemiskinan melalui struktur-struktur kekerasan institusional dan tekanan langsung seperti perang, realitas historis-etis yang menimbulkan kematian, adanya eksekutor dan korban dan adanya dosa besar dalam sejarah, misalnya kekuasaan-kekuasaan imperial pada era kolonial, dan “religius,” yaitu kematian yang dialami Yesus, yang menumbuhkan ajaran baik tentang dosa dan anugerah, atau penghukuman dan keselamatan.⁵⁹

Jadi, jika kaum miskin adalah pusat keselamatan, maka tanpa mereka tidak mungkin ada keselamatan. Dehumanisasi yang paling menyeramkan adalah hidup secara normal di dunia seolah-olah orang miskin tidak ada (*etsi pauperes non darentur*).⁶⁰ Bukan berarti kaum miskin pasti diselamatkan karena kemiskinan

⁵⁵Ignacio Ellacuría, “The Crucified People: An Essay in Historical Soteriology,” dalam *Ignacio Ellacuría*, 208.

⁵⁶Ellacuría, “Crucified,” 196.

⁵⁷Ellacuría, “The Crucified People,” 221-222.

⁵⁸Ellacuría, “A Martyrial Ethic of and for the Reign of God,” diterjemahkan oleh Dornan, “History,” 439.

⁵⁹Jon Sobrino, “The Crucified Peoples: Yahweh’s Suffering Servant Today,” dalam *The Principle of Mercy: Taking*

the Crucified People from the Cross (Maryknoll: Orbis, 1994), bab 3. Artikel ini Sobrino tulis untuk mengenang Ellacuría.

⁶⁰Di sini Sobrino menukil frasa Bonhoeffer, “seolah-olah Allah tidak ada” (*etsi Deus non daretur*). Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (New York: Macmillan, 1972), 360-361.

mereka, tetapi tanpa mereka tidak akan mungkin ada keselamatan. Dari dunia orang miskin dan para korban hadir keselamatan bagi dunia yang sedang sekarat.⁶¹

Kristopraksis dan Pergulatan Lokal dalam Daniel Lucas Lukito

Berbeda dari Ellacuría, Daniel Lukito menulis untuk konteks Indonesia yang diwarnai oleh kemajemukan agama, ketimpangan ekonomi, dan ketidakadilan sosial. Dalam kondisi seperti ini, pengikut Yesus harus mewartakan Yesus dalam konteks non-Kristen melalui dialog dan kerja sama. Dialog dan kerja sama ini harus mempertimbangkan konteks, Alkitab, dan tradisi, dan alat untuk melakukan kerja sama ini disebutnya “Kristopraksis.”⁶² Kristopraksis dibangun, pertama-tama, sebagai penerapan hermeneutika yang meng gali makna asli dari Kitab Suci untuk diterapkan dalam konteks yang baru. Proses penafsiran ini harus sensitif dengan konteks yang selalu berbeda, dan oleh sebab itu harus terbuka dengan perubahan. Kemudian, hasil penafsiran tersebut dipakai untuk memperbaiki formulasi iman.

Dengan mendekati hermeneutika dari lensa evangelikal (bukan mengacu gerakan Evangelikal di Amerika Serikat di awal abad ke-20), Lukito menekankan sentralitas Injil Yesus Kristus.⁶³ Bersama Choan-Seng Song, Lukito percaya bahwa teologi harus mengeksposisi Injil yang berpusat pada Kristus sehingga isi dan makna iman Kristus setia kepada Kitab Suci. Kendati demikian, tidak semua tinda-

kan dapat dijawab melalui teologi dan dari makna Kitab Suci. Oleh sebab itu diperlukan studi konteks yang cermat atas sejarah sebuah bangsa, riset antropologis, linguistik, dan fenomenologi agama.⁶⁴ Jadi, pendekatan teologi tidak dapat mengabaikan ilmu-ilmu lain. Teologi dimulai dengan tugas menafsirkan teks guna menemukan makna aslinya dan kemudian menerapkan ke dalam konteks yang baru. Akan tetapi, “*any new formulation in interpretation can lead to modifications in former standards of beliefs and practices.*”⁶⁵ Konsekuensi perubahan formulasi iman dalam teologi Kristen dapat terjadi karena teologi bersentuhan dengan disiplin-disiplin yang berbeda dan konteks yang baru.

Lukito membangun Kristopraksis secara induktif. Pendekatan hermeneutik tekstual tersebut dipadukan dengan “praksis” sebagai analisis sosial dari Stephen Bevans dan pola transformatif dari Charles Kraft. Bersama Bevans, praksis pertama-tama menganalisis realitas sosial dalam sebuah konteks atau kultur, menghasilkan analisis, dan menghasilkan tindakan yang konkret. Tindakan ini kemudian dianalisis kembali guna menghasilkan tindakan yang baru lagi. Pendekatan induktif ini berbeda dari pendekatan deduktif Barat yang dimulai dari doktrin Kristen tertentu lalu diterapkan ke konteks Dunia Ketiga. Teologi harus mengasumsikan bahwa “*the living existing context of local struggle should be pacesetter for the purpose of constructing a concrete, not abstract, theological answer.*”⁶⁶ Jadi, pergulatan sosial dalam konteks lokal bertujuan membangun teologi yang konkret. Kemudian,

⁶¹Sobrin, *No Salvation*, 48-49.

⁶²Dalam disertasinya, Wahyu S. Wibowo menganalisis pemikiran Lukito. Lihat Wahyu S. Wibowo, “Jesus as Kurban Christology in the Context of Islam in Indonesia,” (Ph.D. diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 2014), 100-102.

⁶³Arti “evangelikal” bagi Lukito adalah kata generik, berdasarkan pada injil Yesus Kristus. Untuk mendefinisikan kata ini, Lukito memakai teolog Lutheran-ekumenis Ted Peters, teolog Katolik Francis Schuessler-Fiorenza, teolog pascoliberal Ronald F. Thiemann, dan teolog ekumenis Lutheran George Lindbeck. Lukito, *Making*, 27. Thomas M. Thangaraj menyebut buku ini menyajikan cara pembacaan yang baru, relevan, segar untuk membangun Kristologi di konteks Asia dan

misiologi sebagai implikasi Kristologi tersebut. M. T. Thangaraj, Tinjauan buku dalam *Missiology*, 28, no. 1. (January 2000): 122-123.

⁶⁴Lukito, *Meaning*, 221. Lukito juga menulis, makna yang ditarik dari Alkitab tidak serta-merta dapat menjawab masalah lokal, tetapi dibutuhkan studi yang mendalam terhadap konteks: “*What we need . . . is a careful study of the context with the history of the people, anthropological research . . . or even the phenomenology of religion . . . we have to be careful in judging whether . . . [cultural] acts are idolatrous or not, not from the biblical meaning only*” (221).

⁶⁵Lukito, *Making*, 27.

⁶⁶Lukito, *Making*, 28.

pendekatan praksikal ini disintesisnya dengan teori transkulturasi dari Charles Kraft, bahwa sekalipun teologi terikat budaya tertentu, teologi memiliki natur untuk melampaui budaya untuk mengubah budaya. Dengan memadukan Injil, konteks, dan perubahan sosial, teologi yang dihasilkan dapat berinteraksi dengan konteks yang spesifik.

Dengan menerapkan kosakata Marxis “praksis,” Lukito percaya bahwa Kristologi tidak terpisah dari realitas politik.⁶⁷ Praksis berarti “tindakan” berpartisipasi dalam transformasi dan pembebasan dunia. Secara konotatif, praksis juga dapat berfungsi melakukan perubahan. Maka, tugas Kristopraksis adalah menunjukkan bahwa tujuan kedatangan, wafat, dan karya transformatif Kristus adalah perubahan di dunia. Kehadiran Kristus mendorong pemulihan dan mengubah struktur sosial yang salah, struktur yang mempertahankan lingkaran penindasan. Para pengikut Kristus harus memperjuangkan beragam “kristopraksis,” yaitu upaya-upaya untuk hidup bersama, hidup di dalam, dan menghidupi Kristus, sehingga kehadiran inkarnatifnya menjadi nyata di antara kaum tertindas.⁶⁸ Teologi yang berinteraksi dengan konteks bukan hanya bertujuan mengubah pribadi, tetapi juga mengubah struktural demi terwujudnya dunia yang lebih adil.⁶⁹

Bagi Lukito, Kristologi Song sebagai tindakan revolusioner Allah yang melalui pribadi Yesus Kristus menebus dunia.⁷⁰ Kristopraksis dijelaskan dalam tiga bentuk: inkarnasional, *crucis*, dan politis. Kristologi inkarnasional berarti Firman Allah mengambil bentuk material. Kristologi inkarnasi berarti bahwa Allah menerima ciptaan-Nya tanpa keraguan, termasuk menerima keberdosaan umat dan membawa mereka kembali kepada-Nya.⁷¹

Kristologi *crucis* adalah Allah yang masuk ke dalam derita umat manusia dengan cara tersalib. Dengan turut merasakan keputusan, Allah adalah derita umat manusia. Di dalam Yesus, umat manusia dapat melihat bahwa derita manusia terarah kepada Allah. Salib tidak menunjukkan Allah yang lemah, tetapi kuasa dari ketakberkuasaan Allah (*the power of the powerlessness of God*). Ketidakberkuasaan ini menghadapi kuasa yang menghilangkan kebaikan. Ketidakberkuasaan Allah adalah ketidakmampuan-Nya untuk membenci, menghancurkan, dan membunuh. Dalam bahasa paradoksal, kelemahan ini menampilkan kemahakuasaan Allah.⁷² Kristologi politis adalah daya konfrontatif Allah menghadapi kekuasaan politis ilah-ilah asing melalui kehadiran, sabda dan karya Yesus, sampai kepada penyaliban dan kebangkitan-Nya. Kristus yang politis memanggil gereja untuk hidup secara autentik dalam konteks. Gereja harus turut serta dalam protes terbuka dan perlawanan melawan pemerintah yang sewenang-wenang. Melalui jalan ini, gereja yang telah mempersatukan diri dengan kaum tertindas dan dengan begitu menyatakan kehadiran Kristus yang berkonfrontasi dengan kuasa dan pemerintah dunia.⁷³

Kristopraksis Song dapat berkontribusi untuk konteks Indonesia yang diwarnai pluralitas, dengan Islam sebagai agama mayoritas.⁷⁴ Lukito juga melihat relevansinya bagi ketimpangan ekonomi, dan ketidakadilan sosial-politik. Untuk melintatbataskan Kristopraksis Song, Lukito memaparkan tiga kerangka. Pertama, isi Injil harus dimulai dengan pandangan tentang manusia dan situasi pergulatannya, dan menyadari bahwa peristiwa-Kristus telah berinkarnasi dalam konteks lokal. Kedua, sesuai natur inkarnasi, Kristopraksis menyertakan proses “inkulturasi,” yaitu hibri-

⁶⁷Seperti oleh Karl Marx dan Friedrich Engels, pendidik liberatif Paulo Freire, dan teolog pembebasan Amerika Latin Gustavo Gutierrez. Lukito, *Making*, 37-38.

⁶⁸Lukito, *Making*, 37-38.

⁶⁹“The goal of his incarnation and ministry was to exhort people to change individually and collectively.” Lukito, *Making*, 206.

⁷⁰Lukito, *Making*, 86.

⁷¹Lukito, *Making*, 62-63.

⁷²Lukito, *Making*, 73.

⁷³Lukito, *Making*, 80-86.

⁷⁴Lih. mis. Daniel L. Lukito, “A Christian Understanding and Approach of Islam in Indonesia,” *Stulos Theological Journal*, 3, no. 2 (November 1995): 127-140.

dasi antara “enkulturasi” dari disiplin antropologi dan “inkarnasi” dari disiplin teologi. Ketiga, natur pemberitaan harus bersifat intrakultural, dan karena itu gereja tidak boleh mengutuk, membersihkan, atau mengusir budaya-budaya lokal yang sudah ada. Keempat, gereja harus menghidupi semangat ekumenis, yaitu mengejawantahkan komitmen untuk berpartisipasi dalam proses pemanusiaan di segala struktur: agama, sosial, ekonomi, dan politik.⁷⁵ Kemudian Lukito menjelaskan empat langkah guna memahami Kristologi.

Pertama, Kristologi yang lebih ekumenis bagi agama-agama lain. Untuk konteks Indonesia, pertama harus disadari bahwa Kristus sedang bekerja di dalam agama-agama lain. Kristus adalah Allah-manusia di masa kini, yang bekerja di sepanjang kurun sejarah. Sang Allah-manusia berinkarnasi dalam semua agama; setiap agama pasti memiliki sifat universalitas dan kesetaraan. Karena prinsip inkarnasional ini, kasih Kristiani tidak bertujuan untuk mengkristenkan pemeluk agama lain. Oleh sebab Kristus sudah hadir dan berkarya dalam agama-agama lain, maka Kristianitas dan agama dunia lainnya sedang mengembara bersama, mencari kebenaran tentang arti menjadi manusia.⁷⁶

Tujuan kasih Kristiani yaitu bersama agama-agama lain mencari pengetahuan dan kasih terhadap Allah. Pencarian ini bertujuan untuk menemukan elemen kebenaran di dalam agama lain. Sehingga, selain iman Kristen dapat mengoreksi tradisi lain, iman Kristen dapat dikoreksi oleh agama lain. Tulis Lukito,

The crux of the matter is once again to discover the element of truth in other religions . . . to admit that in actual reality the Christian faith is open for correction from other religious traditions, and to suggest that

the Christian faith can supply what is lacking in other faiths for a better future humanity . . . there is some truth in other faiths.”⁷⁷

Jadi, Kristianitas tidak lagi berada di pusat agama-agama. Allah adalah pusat dari semua agama. Semua agama mengitari Allah. Iman Kristen adalah salah satunya. Allah saja kebenaran. Dalam iman Kristen, Yesus adalah Allah yang menjadi manusia. Yesus adalah pernyataan-diri Allah dan karya-Nya demi penebusan umat-Nya. Kristus yang diberitakan iman Kristen adalah unik, sama seperti setiap orang adalah unik. Kristus juga universal, sebab banyak orang Kristen sedunia dapat percaya kepada-Nya. Maka, setiap agama, termasuk Kristen, harus saling belajar satu sama lain.⁷⁸ Tujuan dialog antaragama bukan untuk mengkompromikan kebenaran dari satu iman, tetapi untuk membuka kebenaran yang terlupakan dan untuk menguatkan pemahaman terhadap kebenaran yang telah diketahui. Kristianitas tidak memiliki pengetahuan yang lengkap tentang Allah, dan karena itu seorang Kristen tidak boleh bersifat arogan atau triumfalistik.⁷⁹

Dialog bukan untuk menuntut agar lawan bicara setuju dengan pandangan salah satu kelompok. Dialog harus dilambri oleh rasa hormat, kasih, keterbukaan, persahabatan dan altruisme.⁸⁰ Orang Kristen harus menyadari bahwa relasi imannya dengan iman-iman yang lain haruslah tidak eksklusif (melawan agama lain) atau inklusif (secara anonim ada di dalam atau di atas yang lain), bahkan pluralis (sama dengan yang lain). Semua iman terhubung secara hakiki (*essentially related*), “*within a coincidence of opposites, in an emerging world community of complimentary religious uniqueness.*”⁸¹ Sehingga, berita inkarnasi Kristus yang disampaikan kepada para pemeluk agama lain bukan untuk mempertobatkan

⁷⁵Lukito, *Making*, 160-163.

⁷⁶Lukito, *Making*, 166, 172-173.

⁷⁷Lukito, *Making*, 166-167.

⁷⁸Lukito, *Making*, 167-168.

⁷⁹Lukito, *Making*, 179. Lukito juga menulis bahwa “*our interpretation of the gospel is always conditioned by the time,*

place, language, or realms of thought. [These can] lead us to provincialism or even bigotry.” Lukito, *Making*, 229.

⁸⁰Lukito, *Making*, 183-184.

⁸¹Lukito, *Making*, 181.

mereka supaya masuk ke agama Kristen atau untuk memperdebatkan doktrin,⁸² tetapi membukakan pemahaman orang Kristen bahwa perspektif Kristen tentang agama lain dapat diubah⁸³ dan untuk bekerja sama bagi terwujudnya dunia yang lebih baik.⁸⁴

Kedua, Kristologi yang lebih sensitif terhadap kemiskinan. Problem kemiskinan di Indonesia tidak terpisah dari problem antariman. Seperti Ellacuría, Lukito melihat pentingnya kisah Yesus di sinagoga Nazaret (Luk. 4:18-19), yang di dalamnya Yesus mengutip Yesaya 61. Antara pribadi Yesus, salib, dan konteks sosial-politik saling berkelit-kelindan. Salib terkait dengan konteks dunia yang tidak adil, tetapi salib memberi pengharapan karena menunjukkan “kuasa dari ketidakberdayaan Allah.” Bagi Lukito, “*God expresses his love practically on behalf of those who live in hope and in suffering.*”⁸⁵

Tujuan inkarnasi dan kematian Yesus di atas salib adalah agar manusia mengalami kepenuhan hidup. Secara praksikal, Yesus hidup dalam konteks budaya yang tidak memanusiakan manusia, budaya yang menghalangi manusia meraih asa untuk menjadi manusia baru.⁸⁶ Inkarnasi dan salib adalah identifikasi Yesus dengan kaum yang tersisih dan menderita. Dalam istilah teologi pembebasan, Lukito percaya bahwa tujuan kedatangan Yesus adalah untuk tinggal dan bersatu dengan kaum marjinal. “*From Jesus’ perspective,*” tulis Lukito, “*the purpose of his incarnation and death on the cross was to identify himself with the downtrodden, the poor, and those in suffering.*”⁸⁷ Implikasi bagi gereja yaitu bahwa pengikut Yesus, dalam konteks pergulatan ke-

timbangan ekonomi, harus hidup dan berpartisipasi bersama kaum miskin, melakukan praksis pelayanan konkret, yaitu melakukan transformasi radikal dalam masyarakat. Jadi, inkarnasi dan salib mendorong upaya-upaya perubahan struktural tanpa memandang latar belakang ras, agama, dan budaya.⁸⁸

Ketiga, Kristologi yang membebaskan umat yang bergulat dengan keadilan sosial. Inkarnasi bukan hanya tindakan praksikal Allah kepada kaum miskin, tetapi juga menunjukkan bahwa Yesus adalah pribadi politik, khususnya peristiwa membersihkan Bait Allah (Mat. 21:12-17; Mrk. 11:15-18; Luk. 19:45-48; Yoh. 2:12-22). Yesus bertujuan melawan krisis di konteks-Nya. “[*Jesus*] was attacking Jerusalem and the temple as degrading and oppressive structures; at that time both were the centers of religious, economic, and political powers.”⁸⁹ Dari tindakan politis ini, Lukito berkesimpulan bahwa pelayanan Yesus, selain urusan agamawi, juga terkait dengan kondisi sosial-ekonomi dan politik.

Jadi, Yesus adalah manusia pergerakan. Pergerakan-Nya adalah revolusi yang dijiwai oleh tindakan pembangkangan sipil nirkekerasan. Bagi Lukito, Yesus adalah sekaligus seorang pasifis dan revolusioner sosial. Tindakannya mengindikasikan perubahan radikal dalam konteks yang dalam pandangan-Nya tidak memanusiakan manusia.⁹⁰

Bersama Moltmann, Lukito melihat bahwa tujuan inkarnasi adalah menunjukkan kasih kepada kaum yang tanpa Allah dan terbuang dari Allah. “*God loves what is unlike himself; he loves the godless and the godforsaken, and*

⁸²Lukito, *Making*, 185.

⁸³Tulis Lukito, “*Song’s Christopharaxis serves as a channel to bring the meaning of Christ’s incarnation to people of other faiths in order to bring changes to the Christian’s perspective toward other people’s beliefs.*” Lukito, *Making*, 164. Penekanan orisinal.

⁸⁴Dialog, tulis Lukito, “*is far from the effort to convert others to one faith, but it becomes the vehicle to go . . . meet God and humanity through our neighbors and to work together to achieve something for a common good here and now.*” Lukito, *Making*, 185, bdk. 186-188.

⁸⁵Lukito, *Making*, 193.

⁸⁶Lukito, *Making*, 196.

⁸⁷Lukito, *Making*, 197.

⁸⁸Lukito, *Making*, 197, 199, 201.

⁸⁹Lukito, *Making*, 205. Untuk menerangkan kisah pembebasan Bait Suci ini, selain F. F. Bruce, Lukito juga memakai sejarawan kritis seperti S. G. F. Brandon, Richard Horsley, Marcus Borg, dan E. P. Sanders.

⁹⁰Lukito, *Making*, 208-209.

this love reaches humanity as a whole when the Son of God empties himself and identifies himself with them . . . The cross therefore reveals God in his loving identification with godforsaken man."⁹¹ Salib adalah cinta Allah yang menderita bagi umat manusia. Cinta Allah tertinggi tampak dalam kelemahan-Nya di salib. Kemenangan diraih melalui kelemahan dan ketidakberdayaan Allah melawan kuasa kejahatan. Karena ketidak-berdayaan secara paradoks adalah kuasa Allah, dunia pun diselamatkan.⁹² Salib juga adalah protes dan perlawanan Allah bersama kaum tertindas. Oleh sebab itu, di tempat masih ada penindasan, Allah masih menderita dan masih melakukan perlawanan tiap-tiap hari. "*He is today the human God who suffers and protests alongside the oppressed and dehumanized man [sic.] in his or her daily real struggles.*"⁹³

Lukito percaya bahwa sifat Kristologi pasti politis, karena digerakkan oleh sebuah visi kehidupan manusia yang utuh. Kristologi politis ini harus dijabarkan untuk konteks pergulatan lokal. Kristologi politik bertujuan untuk memberitakan Kristus dalam konteks yang nyata guna membebaskan manusia dari tekanan sosial sehingga terwujud kemerdekaan eskatologis umat manusia baru. Di sini, garda terdepan iman dan pengharapan Kristiani terletak pada revolusi dan transformasi konteks masa kini. Tulis Lukito,

Christian political action will be open to genuinely new forms of human dignity hence the new humanity approaches, and should never be understood apart from the new man in Christ. Christ's political humanism never deals simply with mankind as man sees it, but with the hidden yet active humanity who are the bearers of God's promise of real manhood [sic.]. Mankind under that promise is the actual mankind with whom

*politics must deal. In that humanity lies the dignity of man. [sic.]*⁹⁴

Gereja, sebagai kelompok yang menikmati karya keselamatan Yesus dari dosa, penyakit, penindasan, kemiskinan, rasisme, dan lain-lain, harus berjuang mewujudkan realitas baru yang dicirikan perdamaian dan keadilan, sebab "*the salvation given by Christ demands praxis, action . . . to practice how he treated human beings and how he confronted nonviolently the dehumanizing powers.*"⁹⁵ Sebagai praksis, maka tindakan Kristiani harus membuat perubahan yang radikal dan struktural. Gereja harus menolak dualisme wilayah rohani bertentangan dengan wilayah duniawi. Allah memanggil orang Kristen untuk menunjukkan pelayanan di dunia berhadap-hadapan dengan negara atau kekuasaan politik.

Apa yang gereja harus lakukan? Dapat dikatakan di sini bahwa jika Yesus adalah insan pergerakan, gereja juga adalah komunitas pergerakan. Selain berdoa, gereja harus menyuarakan keadilan dan kasih terhadap sesama dalam situasi politik masa kini. Gereja harus berdiri di jalur para nabi dalam menyuarakan isu-isu sosial-politik, dan siap menderita bersama orang lain walau pada akhirnya ditangkap, dianiaya, atau mati di bawah rezim yang menindas. Tindakan profetis gereja dapat berupa protes, perlawanan, atau pembangkangan, tetapi aksi ini harus dilakukan secara nirkekerasan. Dengan melakukan gerakan nirkekerasan, yang dijiwai oleh hati nurani rakyat yang mencari keadilan, gereja turut mewujudkan kehidupan baru demi pergulatan sosial-politik yang nyata.⁹⁶

⁹¹Lukito, *Making*, 211. Penekanan oleh Lukito.

⁹²Lukito, *Making*, 211-212.

⁹³Lukito, *Making*, 212. Lukito juga menulis, "*We must keep in mind that the struggle . . . cannot merely an affair of those particular people, but it also involves God (who shows solidarity to the people) and the spiritual darkness (which is*

evident in the political structures) . . . the integral nature of the gospel as well as the work of Christ has political implications." Lukito, *Making*, 214.

⁹⁴Lukito, *Making*, 212. Penekanan oleh Lukito.

⁹⁵Lukito, *Making*, 209-210.

⁹⁶Lukito, *Making*, 214-215.

KESIMPULAN: DARI KRISTOPRAKSIS KE ANTROPOPRAKSIS

Makalah ini berusaha mengaitkan inkarnasi, salib, sejarah dan apa artinya menjadi manusia. Secara spesifik, inkarnasi dan salib saling rekat-erat, dan terjadi dalam ruang sejarah. Dengan memakai kosakata non-Kristen, khususnya Marxisme, kesatuan inkarnasi dan salib terlihat lebih terang menunjukkan mengapa Yesus tersalib. Di tengah kecurigaan sejumlah teolog tentang kemungkinan teolog Kristen dapat mengadopsi konsep-konsep non-Kristen yang tampak berlawanan dengan pengajaran Kristen, artikel ini menunjukkan bahwa pemakaian disiplin lain dapat mengayakan teologi Kristen.

Melalui selisik dari Slavoj Žižek, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel, Ignacio Ellacuría, dan Daniel Lukito, artikel ini menunjukkan bahwa banyak teolog Kristen kontemporer telah memanfaatkan konsep Marxis dalam berteologi. Para teolog ini memakai teori Marxis dalam dialog dengan tradisi Kristen dan konteks kontemporer. Terbukti, diskusi Kristologis menjadi kaya karena menjawab pergolatan konteks yang spesifik.

Kecurigaan yang berlebihan terhadap teori sosial Marxis di kalangan tertentu di Amerika Utara tidak dapat menjadi tolok ukur bagi teolog-teolog di belahan dunia lain. Kendati begitu, sejumlah teolog dari kalangan moderat Amerika Serikat juga mengadopsi ilmu-ilmu sosial termutakhir. Teolog Evangelikal David Fitch, misalnya, berpendapat bahwa teori sekuler dapat menolong membongkar mengapa terjadi pergolakan sosial di seputar seksualitas, gender, rasisme, politik, ekonomi, dan imigrasi. Jika fondasi untuk berbicara keadilan yang benar adalah “keadilan alkita-biah” seperti dipertahankan oleh Timothy Keller dan Christopher Watkin, maka apakah definisi keadilan ini merupakan (A) kebena-

ran objektif yang dipertahankan melawan versi-versi keadilan lain? Atau (B) sebuah tradisi keadilan yang digumulkan dalam kehidupan orang Kristen sebagai sebuah komunitas di bawah ketuhanan Yesus, untuk dihidupi di hadapan dunia (dan bersama konsep keadilan yang lain) sebagai saksi Kristus? Fitch percaya bahwa pendekatan (A) dapat menyebabkan tabrakan antara orang Kristen dengan kelompok lain. Di sini, orang Kristen memandang bahwa mereka memiliki posisi lebih tinggi dibandingkan yang lain. Sedangkan posisi (B) berupaya agar pengikut Yesus menghidupi keadilan sebagai respons atas karya Allah dalam kehidupan mereka.

Ketika menyuarakan keadilan, orang Kristen dapat bertukar pandangan dan belajar dari konsep keadilan dari sumber-sumber non-Kristen. Jadi, posisi (A) mengasumsikan adanya “kerajaan Kristen” (*Christendom*) dan orang Kristen bertanggung jawab untuk mengatur dunia. Sedangkan posisi (B) menyadari bahwa saat ini orang Kristen adalah golongan minoritas, namun mereka masih diberi misi untuk membagikan injil dan keadilan Allah kepada dunia. Bagi orang Kristen yang masih merasa tinggal di *Christendom*, pendekatan seperti Teori Ras Kritis, interseksionalitas, teori gender dan seksualitas dianggap berbahaya. Akan tetapi bagi kalangan (B), teori-teori ini dapat menjadi penolong untuk memahami realitas sosial dengan lebih jernih.⁹⁷

Baru-baru ini, Robert Chao Romero dan Jeff Liou menulis bahwa Teori Ras Kritis membantu mengenali tindakan mikroagresi yang dialami orang BIPOC (*black, indigenous, and people of color*) sehari-hari di Amerika Serikat. Sebagai pengajar, pendeta, dan praktisi hukum, keduanya melihat bahwa teori ini dapat menjembatani kesaksian Kristen, refleksi teologis, dan pelayanan pastoral yang lebih peka terhadap jalinan ras, rasisme, dan kuasa yang meresap dalam kehidupan sehari-hari di ma-

⁹⁷David Fitch, “On Critical Theory and the Christian: My Response to Tim Keller,” *Jesus Creed* (August 31, 2020), diakses 14 Maret 2023, <https://www.christianitytoday.com/>

scot-mcknight/2020/august/critical-theory-tim-keller-and-david-fitch.html.

syarakat. Sebagai teori yang berkembang di kalangan ahli dan praktisi hukum pada tahun 1970-1980-an, Teori Ras Kritis dapat memberikan data empiris tentang kenyataan masyarakat, tentang bagaimana ketimpangan ras telah berpengaruh di sejarah Amerika Serikat. Walaupun sebagian ahli diilhami oleh Marxisme, tidak semua pelopor teori ini adalah Marxis. Chao Romero tegaskan bahwa “*prophetic criticism of economic and racial injustice does not mean that one is a Marxist.*”⁹⁸ Baginya, sebagian besar pokok teori ini sesuai dengan sabda Yesus dan Alkitab.⁹⁹

Maka, memakai teori Marxis tidak serta-merta mengubah seorang teolog menjadi Marxis. Seperti dalam Ellacuría dan Lukito, kosakata Marxis seperti “praksis” dipakai secara sekunder, untuk menerangkan relevansi warta salib. Sekalipun Lukito memulai teologi dari penafsiran teks untuk menemukan makna asli teks guna diterapkan dalam konteks pergulatan lokal, Lukito, berbeda dengan pendekatan dogmatik, terbuka bahwa ajaran Kristen dapat diubah sesuai dinamika konteks lokal.

Jadi, teologi tidak dapat diceraikan dari konteks sejarah dan politik.¹⁰⁰ Diilhami Hegel, para pemikir di atas, kecuali Lukito, melihat kelindan kekekalan dan sejarah. Kekekalan adalah aspek lain dari sejarah, demikian sebaliknya. Akan tetapi, semua pemikir ini sepakat bahwa Allah dapat dikenal melalui peristiwa salib, bahkan makna hakiki inkarnasi hanya dapat ditemukan dalam peristiwa salib. Žižek, Moltmann, dan Jüngel berargumen bahwa ontologi Allah Trinitas tidak mungkin dilepaskan dari seruan Yesus di atas salib, “Allahku, Allahku, mengapa Engkau meninggalkan Aku?” Sementara itu, semua pemikir

sepakat bahwa inkarnasi dan salib adalah pusat berita iman Kristen. Bagi Moltmann, salib adalah pengalaman manusia tercampak dan terbuang dari Allah. Bagi Jüngel, salib adalah penunjuk relasi dinamis dalam Allah Trinitas. Bagi Ellacuría, salib adalah derita kaum yang tersisih. Bagi Lukito, salib adalah hakikat inkarnasi Allah kepada manusia yang bergulat untuk keadilan di konteks majemuk.

Dari selisik ini, inkarnasi tidak hanya berimplikasi politis, tetapi mendorong teologi Kristen untuk memikirkan hakikat manusia lebih lanjut. Moltmann dan Jüngel percaya bahwa sejarah adalah sejarah penderitaan Allah dan solidaritas ilahi terhadap kaum yang menderita. Sedangkan, Ellacuría melihat bahwa salib sebagai “praksis teologal,” dunia yang telah diresapi oleh kehadiran radikal dan misterius Allah. Sehingga, kuasa umat manusia yang tersalib dalam sejarah sanggup mengubah tatanan yang tidak adil. Sementara itu, Lukito menyoroti bahwa salib adalah kuasa dari ketidakberdayaan Allah atas kekuatan jahat seperti kebencian, kekerasan, dan kematian.

Jika manusia adalah objek cinta Allah, yang baginya Allah menjadi daging (*sarx*), maka manusia didefinisikan dalam relasi dengan salib. Bagi Moltmann, objek cinta ini adalah mereka yang terbuang dari Allah. Namun mereka juga mendapatkan jaminan oleh karya Trinitas bahwa keterbuangan ini tidak akan selamanya. Sedangkan, Jüngel melihat bahwa menjadi manusia berarti menjadi pasif seperti Yesus yang menderita di atas salib. Ellacuría melihat manusia sebagai kaum tersalib yang berpraksis teologal: menjadi objek penebusan sekaligus subjek keselama-

⁹⁸Robert Chao Romero dan Jeff M. Liou, *Christianity and Critical Race Theory* (Grand Rapids: BakerAcademic, 2023), 7.

⁹⁹Chao Romero dan Liou, *Christianity*, 11-12. Demikian juga “antirasisme” dari Ibrahim X. Kendi, yang dituduh Marxis oleh sejumlah teolog, dapat dimanfaatkan oleh gereja Kristen tanpa kehilangan jati dirinya. Lihat Drew G. I. Hart, *Who Will Be a Witness: Igniting Activism for God’s Justice, Love, and Deliverance* (Harrisonburg: Herald, 2020); Christina Barland

Edmondson dan Chad Brennan, *Faithful Anti-Racism: Moving Past Talk to Systemic Change* (Downers Grove: InterVarsity, 2022).

¹⁰⁰Pendekatan teologis yang berdialog dengan sejarah berkembang khususnya pasca-Perang Dunia II. Sejak itu, para teolog tidak lagi menganggap bahwa pendekatan yang dimulai dari dogma yang baku cukup untuk menjawab situasi pasca-perang. Júnior, “The Praxical Character,” 92.

tan. Bagi Lukito, menjadi manusia berarti tidak berdaya di dalam kekuatan jahat, tetapi secara dialektis mampu mengalahkan kejahatan melalui kelemahannya.

Di sini, menjadi manusia berarti menjadi insan yang berpraksis, yang saya sebut “antropopraksis.”¹⁰¹ Bahwa makna inkarnasi adalah Allah di dalam Kristus memasuki realitas manusia dan menjadikan sejarah manusia sebagai realitas kehadiran-Nya. Maka, bukan hanya kemanusiaan yang didefinisikan di dalam Kristus. Kristus juga didefinisikan oleh pengalaman dan tindakan manusia dalam penderitaan akibat ketidakadilan struktural.

Oleh sebab menjadi manusia berarti “berpraksis teologal,” maka manusia dapat menemukan Allah yang hadir di dalam, melalui, dan melampaui derita manusia. Bersama Ellacuría dan Lukito, berpraksis berarti bertindak dan berjuang untuk mengubah tatanan yang timpang. Akan tetapi antropopraksis juga mendorong tesis Lukito lebih lanjut. Baginya, praksis manusia adalah akibat dari praksis Allah di dalam Kristus dan karena itu manusia bersatu dengan Kristus untuk mengerjakan yang Lukito sebut beragam “kristopraksis” untuk hidup bersama, hidup di dalam, dan menghidupi Kristus supaya kehadiran inkarnatif-Nya mewujudkan di antara kaum tertindas.¹⁰²

Bersama Ellacuría, antropopraksis dapat dimaknai bahwa menjadi manusia berarti bertindak teologal. Praksis juga harus dilihat

sebagai tindakan reflektif-kritis. Sehingga, praksis bukan sekadar aktivitas sosial-politis tetapi juga olah intelektual untuk menemukan Allah dalam segala. Upaya reflektif tentang kemerdekaan Allah yang hadir di antara “yang terhina dari antara kamu” adalah sebuah tindakan praksikal. Oleh sebab itu, teologi bukan merupakan langkah kedua setelah praksis, tetapi berteologi sendiri adalah praksis. Sebagai praksis, maka teologi pasti politis. Teologi menalar secara kritis keadaan masa kini, menemukan titik temunya dengan kesadaran Kristiani dan mengupayakan perubahan sistemik atau struktural. Teori teologi (dogma dan/atau doktrin) dapat direvisi melalui pengalaman praksis sehingga sebuah teori teologis dapat menjadi praksis dalam sejarah.¹⁰³ Jadi, menjadi manusia yang praksikal-teologal adalah manusia yang merefleksikan, mencari, mengupayakan kemerdekaan Allah di antara kaum miskin demi perubahan struktural di tengah-tengah ketidakadilan.

PERNYATAAN PENULIS

Kontribusi dan Tanggung Jawab Penulis

Artikel ini adalah kontribusi orisinal dalam membaca Ellacuría bersama dengan Lukito. Hingga saat ini belum ada penelitian yang memperjumpakan Ellacuría dan Lukito. Dengan mendialogkan keduanya, artikel ini diharapkan dapat berkontribusi bagi khasanah berteologi dalam konteks di luar pengaruh Amerika Utara. Selain itu, artikel ini dipersembahkan untuk mengenang karya, kehidu-

¹⁰¹“Antropopraksis” pertama-tama saya temukan dalam tafsir teologis Graham Cole yang menyandingkannya bersama “antropomorfisme” dan “antropofatisme.” Bagi Cole, antropopraksisme adalah tindakan-tindakan Allah yang identik dengan tindakan manusia. Berbeda dari Cole, artikel ini mempertahankan bahwa menjadi manusia adalah menjadi manusia yang, dalam kelemahan, berjuang untuk mengubah tatanan yang tidak adil. Graham Cole, Pendahuluan kepada *The God Who Became Human: A Biblical Theology of Incarnation* (Downers Grove: InterVarsity Academic, 2013), Kindle.

¹⁰²Lukito, *Making*, 38. Di bagian belakang, Lukito dengan keras memperingatkan bahwa jika kaum beragama diam dalam realitas ketimpangan dan gagal mempraktikkan perhatian terhadap kaum miskin dan tertindas melalui protes di ruang publik, mereka akan dipermalukan oleh generasi kemudi-

an yang maju dengan menggunakan panji asing (non-Kristen): “*We will be ashamed when we learn later that the next generation of people (even people of other faiths) will automatically, in response to the cries of the poor and the oppressed, be conscience-stricken and march for social justice; they will do this under an alien banner if the church does not take [this] initiative and encourage these people to march under a Christian banner.*” Lukito, *Making*, 230.

¹⁰³Ellacuría menulis, “*A theological theory that is not verifiable in theological praxis lacks at least one essential dimension, namely, historicity. . . . in being a way of theorizing a faith that is salvific, theological theory must, as a totality, find some form of historical verification for that salvation character.*” Dikutip dalam Júnior, “The Praxical,” 100–101.

pan, dan pelayanan Pdt. Dr. Daniel Lucas Lukito, yang telah menjadi model akademisi teologi sejak saya belum memasuki dunia perteologian. Pada tahun 2002, Pak Daniel menghendahkan buku *Making Christology Relevant to the Third World* dan membubuhkan pesan “*God bless your study*” serta tanda tangannya. Revisi akhir naskah diserahkan ke editor jurnal *Veritas* pada hari perayaan wafat Uskup Agung dan martir El Salvador, St. Oscar Arnulfo Romero, 24 Maret 2024.

Konflik Kepentingan

Penulis menyatakan tidak memiliki konflik kepentingan apa pun yang dapat memengaruhinya dalam penulisan artikel ini.

Ucapan Terima Kasih

Terima kasih kepada Jonathan Wijaya (Jonas) dan Ricky Atmoko yang membaca dan memberi respons dengan sangat cermat terhadap naskah awal artikel ini. Ucapan terima kasih tertuju kepada editor *Veritas*, dan dua mitra bebestari yang telah membaca dan memberi masukan untuk naskah ini.

REFERENSI

- Baucham, Jr., Voddie T. *Fault Lines: The Social Justice Movement and Evangelicalism's Looming Catastrophe*. Washington, D.C.: Salem, 2021.
- Boff, Clodovis. *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Maryknoll: Orbis, 1987.
- Budiman, Calvin S. “Teori Ras Kritis: Sebuah Contoh Konsep Keadilan Sosial Yang Asing Menurut Alkitab,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 21, no. 1 (Juni 2022). <https://doi.org/10.36421/veritas.v21i1.485>.
- Cardenal, Rodolfo, S.J.. “The Church of the Crucified People: The Eschatology of Ignacio Ellacuría.” Dalam *A Grammar of Justice: The Legacy of Ignacio Ellacuría*. Diedit oleh J. Matthew Ashley, Kevin F. Burke, S.J., Rodolfo Cardenal, S.J. Maryknoll: Orbis, 2014.
- Chao Romero, Robert dan Jeff M. Liou. *Christianity and Critical Race Theory*. Grand Rapids: BakerAcademic, 2022.
- Cole, Graham. Pendahuluan kepada *The God Who Became Human: A Biblical Theology of Incarnation*. Downers Grove: IVP Academic, 2013.
- Crossan, John Dominic. *Render unto Caesar: The Struggle over Christ and Culture in the New Testament*. New York: HarperOne, 2022. Kindle.
- Dornan, Geoffrey J. “History, Salvation and the Reign of God: Ignacio Ellacuría Reading El Salvador through Xavier Zubiri.” Ph.D. diss., Boston University School of Theology, 2014.
- Edmondson, Christina Barland, dan Chad Brennan. *Faithful Anti-Racism: Moving Past Talk to Systemic Change*. Downers Grove: InterVarsity, 2022.
- Ellacuría, Ignacio. “The Liberation Function of Philosophy.” Dalam *Ignacio Ellacuría: Essays on History, Liberation, and Salvation*. Diterjemahkan oleh Michael E. Lee. Maryknoll: Orbis, 2013.
- Evans, Tony. *Kingdom Race Theology*. Chicago: Moody, 2022. Kindle.
- Fitch, David. “On Critical Theory and the Christian: My Response to Tim Keller.” *Jesus Creed*. August 31, 2020. Diakses 14 Maret 2023. <https://www.christianitytoday.com/scot-mcknight/2020/august/critical-theory-tim-keller-and-david-fitch.html>.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. 15th Anniversary Edition. Diterjemahkan oleh Sr. C. Inda dan J. Eagleson. Maryknoll: Orbis, 1988.
- Hadley, Christopher M. *A Symphony of Distances: Patristic, Modern, and Gendered Dimensions of Balthasar's Trinitarian Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2022.
- Haight, Roger. *The Nature of Theology*. Maryknoll: Orbis, 2022.

- Hart, Drew G. I. *Who Will Be a Witness: Igniting Activism for God's Justice, Love, and Deliverance*. Harrisonburg: Herald, 2020.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of the Spirit*. Diterjemahkan oleh Michael Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Horsley, Richard A. *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*. Minneapolis: Fortress, 2003.
- Jüngel, Eberhard. *God as Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*. Diterjemahkan oleh Darrel Guder. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Júnior, Francisco de Aquino. "The Praxical Character of Theology." Dalam *A Grammar of Justice: The Legacy of Ignacio Ellacuría*. Diedit oleh J. Matthew Ashley, Kevin F. Burke, S.J., Rodolfo Cardenal, S.J. Maryknoll: Orbis, 2014.
- Keller, Timothy. "A Biblical Critique of Secular Justice and Critical Theory." Diakses 14 Maret 2023. <https://quarterly.gospelinlife.com/a-biblical-critique-of-secular-justice-and-critical-theory/>.
- Keller, Timothy. "Tim Keller on Biblical Critical Theory," The Gospel Coalition (November 1, 2022). Diakses 14 Maret 2023. <https://www.thegospelcoalition.org/article/tim-keller-biblical-critical-theory/>.
- Lee, Michael E. *Bearing the Weight of Salvation: The Soteriology of Ignacio Ellacuría*. New York: Herder & Herder, 2009.
- Lukito, Daniel L. "A Christian Understanding and Approach of Islam in Indonesia," *Stulos Theological Journal*, 3, no. 2 (November 1995): 127-140.
- Lukito, Daniel Lucas. "A Critical Analysis of the Theological Method and Christology of Choan-Seng Song." Th.M. thesis, Calvin Theological Seminary, 1990.
- Lukito, Daniel Lucas. *Making Christology Relevant to the Third World: Applying Christopraxis to Local Struggle* Bern: Peter Lang, 1998.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation of Christian Theology*. Diterjemahkan oleh R. A. Wilson dan J. Bowden. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *Trinity and the Kingdom*. Diterjemahkan oleh Margaret Kohl. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Rahner, Karl. *The Trinity*. New York: Crossroad, 1997.
- Schlitt, Dale M. *German Idealism's Trinitarian Legacy Albany*. State University of New York, 2016.
- Sobrino, Jon. *No Salvation outside the Poor: Prophetic-Utopian Essays*. Maryknoll: Orbis, 2008.
- Sobrino, Jon. *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*. Maryknoll: Orbis, 1994.
- Strachan, Owen. *Christianity and Wokeness: How the Social Justice Movement Is Hijacking the Gospel—and the Way to Stop It*. Washington, D.C.: Salem, 2021.
- Watkin, Christopher. *Biblical Critical Theory: How the Bible's Unfolding Story Makes Sense of Modern Life and Culture*. Grand Rapids: Zondervan, 2022.
- Wibowo, Wahyu S. "Jesus as Kurban Christology in the Context of Islam in Indonesia." Ph.D. diss., Vrije Universiteit Amsterdam, 2014.
- Williams, Robert R. *Tragedy, Recognition, and the Death of God: Studies in Hegel and Nietzsche* (Oxford: Oxford University Press, 2012. Bab 10. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199656059.003.0011>.
- Williams, Thaddeus J. *Confronting Injustice without Compromising Truth: 12 Questions Christians Should Ask about Social Justice*. Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020.
- Žižek, Slavoj dan John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. Diedit oleh Creston Davis Cambridge, MA: MIT Press, 2009.

Žižek, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003.

Zubiri, Xavier. *Sentient Intelligence*. Diterjemahkan oleh Thomas B. Fowler. Wash-

ington, D.C.: Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999.