

**MEMAKNAI *PLEROMA* (KEPENUHAN KEALLAHAN)
KRISTUS DALAM RELASI INTERRELIGIUS
DI INDONESIA**

Tafsiran Kontekstual Atas Kolose 2:6-15

REYMOND PANDAPOTAN SIANTURI*

Abstract

This article attempts to reinterpreting the New Testament's texts from the perspective of religious pluralism in Indonesia. Particularly, the meaning of Christ's *pleroma* 'the fullness of Godhead', in which the Colossian community grapple with in Colossian 2:6-15, would be reinterpreted. Is this *pleroma* emphasized the exclusivity or even the superiority of Christ out of other religions or culture's icon/figure/hero? Or, in fact, is this *pleroma* pushed the community of faith to move out to mixed and lived together in equality? Based on historical criticism approach, the writer found that the *pleroma*, which is developed in the text of Colossian 2:6-15, consists of full and total comprehension of the *pleroma* in the pluralistic context. The *pleroma* pushes its community to live up the essence of self existence in the construct that is integrated with all other creation. In fact, the *pleroma* marks the perfectness of "Christ's victory" fulfilled in the unity of all creation, not only in one religious primordial and exclusive border. Community has been more directed to be wise on established relations, appreciated the traditions and also the leaders, and to admit the diversity, which means the uniqueness of every single person and creation, and maintain it for framed and stringed up the rooms of pluralism. On this meaning, exactly, there is a correlation to the interpretation of this text with interreligious context in Indonesia which has to be celebrated and grateful for over and over again.

Keywords: *pleroma*, pluralism, historical criticism, interreligious.

* Dosen pada STAKPN Tarutung, Sumatera Utara.

Abstraksi

Artikel ini mencoba membaca kembali teks-teks Perjanjian Baru berdasarkan perspektif pluralisme agama-agama di Indonesia. Secara khusus akan digali ulang makna *pleroma* ‘kepenuhan keallahan’ Kristus yang digumuli oleh komunitas Kolose dalam teks Kolose 2:6-15. Apakah *pleroma* di sini menekankan eksklusivitas atau bahkan superioritas Kristus atas berbagai ikon/tokoh/ilah/pahlawan dalam agama dan budaya lain? Atau *pleroma* yang dimaksud justru mendorong iman komunitas bergerak ke luar untuk berbaur dan hidup bersama dalam kesetaraan? Berdasarkan pendekatan tafsir historis kritis, penulis menemukan bahwa *pleroma* yang dikembangkan dalam teks Kolose 2:6-15 mengandung penghayatan *pleroma* dalam konteks plural, yang mendorong komunitasnya untuk menghayati esensi eksistensi diri dalam konstruksi yang terintegrasi dengan seluruh ciptaan lain. *Pleroma* yang menandai “kemenangan Kristus” yang sempurna justru tergenapi dalam kesatuan seluruh ciptaan, bukan pada batas-batas primordial dan eksklusivitas sebuah agama. Komunitas lebih diarahkan untuk bijaksana menjalin relasi, menghargai tradisi dan para pemimpin. Juga untuk mengakui perbedaan, yaitu keunikan dan kekhasan tiap-tiap orang dan ciptaan, dan harus mempertahankannya demi membingkai dan merangkai ruang-ruang pluralistik. Pada makna inilah tepatnya terdapat korelasi tafsiran atas teks ini dengan konteks interreligius di Indonesia, yang harus berulang-ulang dirayakan dan disyukuri.

Kata-kata kunci: pleroma, pluralisme, historis kritis, interreligius.

Pendahuluan

1. *Postmodernitas Sebagai Konteks*

Era postmodernitas ditandai dengan beberapa hal penting seperti bangkitnya kesadaran akan pentingnya persamaan hak asasi manusia, tiap-tiap orang dalam lingkungan lokal dan global menuntut perlakuan keadilan dan penghargaan, desentralisasi nilai-nilai kebenaran, dan pentingnya tiap-tiap orang belajar dan memperkaya hidup dalam penghayatan akan kepelbagaian lingkungan. Dalam suasana kepelbagaian yang amat kompleks, percampuran (hibridisasi) dan pertukaran nilai, baik antar-budaya (baca:

interkultural) maupun antar-agama (baca: *interreligius*), menjadi realitas tak terbantahkan. Hal-hal di atas sangat mempengaruhi seseorang dalam beragama, berbudaya, dan dalam upaya mereinterpretasi aneka sumber ajaran, teks-teks suci, dan tradisi.

Esensi terdalam dari fenomena postmodern di atas ditentukan oleh adanya paradigma yang menolak pemutlakan apa pun, termasuk agama, budaya, ideologi, dan nilai-nilai yang dianggap benar. Itulah sebabnya dalam era postmodern ini terjadi perubahan-perubahan besar dalam kesadaran orang akan agama, yaitu sikap kesediaan untuk membuka diri pada berbagai pergumulan fundamental umat manusia yang menyangkut makna kehidupan ini. Gerrit Singgih dengan tegas mengatakan bahwa berjalan pada jalur “postmo” tidak berarti kembali ke ketertutupan (Singgih, 2005: 6). Hal penting dalam koreksi Gerrit terhadap pandangan Kung tentang postmodernitas ialah bahwa postmodernitas tidak dipahami hanya sebagai koreksi-koreksi atas kesalahan-kesalahan modernitas saja. Contohnya adalah upaya Kung yang mereduksi pemutlakan sains sebagai ciri modernitas dan menggantikannya dengan aneka budaya. Kung tetap terjebak pada pertanyaan: “Apakah kita bisa berbicara mengenai satu agama yang benar?”, dan bagi Kung, agama Kristen adalah agama yang benar. Lebih lanjut Gerrit menjelaskan pandangan Kung (Singgih, 2005: 16):

Tetapi pada saat yang sama agama Kristen tidak dapat dikatakan absolut. Yang absolut cuma Allah saja. Oleh karena itu, kriteria kebenaran, baik dalam agama Kristen maupun agama-agama lain, ditentukan oleh faktor kemanusiawiannya (*humaneness*). Makin manusiawi suatu agama, makin benarlah agama tersebut. Dengan demikian Kung memindahkan persoalan pada etika.

Ada dua hal menjadi pertimbangan, yaitu: *pertama*, dengan menempatkan status keabsolutan hanya pada Allah maka masing-masing agama tidak dapat mengklaim kebenaran yang absolut, dan karena itulah agama akan terbuka satu sama lain bukan hanya soal kemanusiawiannya saja, tetapi juga soal pemahaman akan Tuhan dalam rumus-rumus proposisional, gambaran-gambaran metaforis, dan narasi-narasi. *Kedua*, jika kebenaran suatu agama ditentukan oleh “kemanusiawiannya”, itu berarti aspek manusia menjadi nilai tertinggi dalam agama, manusia menjadi faktor penentu dalam agama dan agama ada demi manusia.

Seorang teolog Katolik, Tom Jacobs mengatakan bahwa postmodernisme merupakan sebuah kritik kebudayaan yang mengedepankan

mentalitas yang sadar akan kepelbagaian. Ciri khas semangat postmodern adalah kejenuhan. Orang tidak ambil pusing mengenai sumber-sumber sejarah atau akar kebudayaan, orang puas kalau punya apa yang dibutuhkan. Ciri khas mentalitas adalah kedangkalan, tetapi bukan karena tidak bisa atau tidak mampu berpikir, tetapi karena tidak mau repot-repot. Masalah pertama yang muncul dalam kedangkalan postmodernisme ialah hubungan antara iman dan agama. Sejauh mana agama mengungkapkan iman dan bukan hanya *social behaviour*? Dan sejauh mana Allah itu riil dalam kehidupan seseorang? (Jacobs, 2002: 252-253).

Isu “hubungan yang riil” antara paham dan keyakinan akan Allah dengan kenyataan hidup manusia di era postmodernitas sekarang ini menjadi menarik untuk diperbincangkan. Misalnya saja, keyakinan akan ketuhanan Yesus yang kita percaya selama ini sebagai Sang Juruselamat, bagaimana ini direlevansikan dengan kenyataan postmodern yang memunculkan aneka tokoh dan sumber inspirasi bagi pemaknaan hidup, termasuk spiritualitas. Bagaimana sikap seorang jemaat Kristen di tengah konteks plural budaya, termasuk agama, di samping mampu mengkontekstualisasikan pengakuan imannya akan keallahan Yesus tetapi juga terbuka terhadap kebebasan orang lain yang berbeda agama atau konfesi iman? Pengakuan akan kepelbagaian adalah sebuah tantangan terhadap tradisi klaim kebenaran mutlak semua agama. Begitu banyak muncul kesadaran orang yang mengatakan bahwa “saya akan percaya kepada Allah jika saya mau”, jika disambungkan “jika saya paham” atau “jika saya membutuhkannya”, dan seterusnya. Di sinilah pentingnya penafsiran kembali teks-teks yang dapat menjelaskan permasalahan pelik seperti ini. Allah yang seperti apakah Allah postmodern sekarang ini? Atau, Yesus yang bagaimanakah yang kiranya bisa dimaknai sebagai kepenuhan Allah, di tengah era postmodernitas sekarang ini? Sebab jika pertanyaan ini belum diselidiki secara serius, seperti dikemukakan oleh Tom Jacobs, maka sering kali timbul ketegangan adanya “dua Tuhan” pada diri tiap orang, yaitu *Tuhan yang dipahami/dimengerti* dan *Tuhan yang dialami* (Jacobs, 2002: 270). *Tuhan yang dimengerti* maksudnya ialah Tuhan yang terdapat pada ajaran-ajaran agama, teks-teks suci, dan tradisi gereja, dan ini biasanya dunia yang berbeda dan sama sekali asing dari masa sekarang. Sementara *Tuhan yang dialami* ialah perjumpaan antara umat dengan Tuhan dalam pergumulan hidup dalam konteks kekinian keluarga dan masyarakat yang pluralis dan kompleks, meliputi aspek sosial, budaya, ekonomi, politik, ideologi, pekerjaan, dan seni dengan segudang persoalan.

2. *Mengapa Kolose 2:6-15?*

Di atas sudah dijelaskan latar belakang kepentingan mereinterpretasi teks-teks suci dalam kaitannya dengan tantangan hidup jemaat Kristen dewasa ini dalam relasi budaya dan nilai-nilai dalam masyarakat. Konteks kepelbagaian menghadirkan sejumlah masalah yang terus-menerus dipergumulkan hingga melahirkan bentuk-bentuk penghayatan iman yang kontekstual, progresif, dan berguna bagi hidup bersama.

Salah satu teks yang menampakkan adanya pergumulan konteks kepelbagaian di dalamnya ialah Kolose 2:6-15. Pada teks Kolose 2:6-15 ini dimunculkan beberapa pihak yang dilibatkan dalam relasi korespondensi antara penulis dan jemaat, contohnya: Kolose 2:4, “Hal ini kukatakan kepadamu supaya jangan ada yang *memperdayakan kamu* dengan kata-kata yang indah.” Istilah “[orang] yang memperdayakan” menunjukkan pihak di luar jemaat dan situasinya pasti banyak unsur dalam suatu masyarakat. Kemudian pada Kolose 2:8 dituliskan: “*Hati-hatilah, supaya jangan ada yang menawan kamu dengan filsafatnya yang kosong dan palsu menurut ajaran turun-temurun dan roh-roh dunia, tetapi tidak menurut Kristus.*” Dengan menggunakan istilah “hati-hatilah”, penulis Kolose tidak bermaksud menghimbau jemaat untuk *menghindari* atau *melarikan diri dari*, atau bahkan *memisahkan diri dari* pihak-pihak lain yang dianggap mengusik dan mengganggu iman jemaat. Penulis Kolose pro-sinkretisme tetapi anti-proselitisme, setuju jika jemaat berintegrasi namun bukan berarti “peleburan”, artinya meskipun jemaat didukung untuk berbaur dalam konteks masyarakat yang plural, tetapi dibekali dengan sikap waspada terhadap adanya klaim-klaim kebenaran mutlak oleh pihak-pihak lain, atau bahkan pihak yang mencoba mempengaruhi jemaat untuk meragukan imannya berdasarkan kriteria orang tersebut. Penulis Kolose juga tidak anti terhadap tradisi dan budaya. Ini dibuktikan dalam Kolose 2:11-12: “*Dalam Dia kamu telah disunat, bukan dengan sunat yang dilakukan oleh manusia, tetapi dengan sunat Kristus, yang terdiri dari penanggalan akan tubuh yang berdosa, karena dengan Dia kamu dikuburkan dalam baptisan, dan di dalam Dia kamu turut dibangkitkan juga oleh kepercayaanmu kepada kerja kuasa Allah, yang telah membangkitkan Dia dari orang mati.*” Menjadi pengikut Kristus tidak bergantung lagi pada tradisi dan adat istiadat, tetapi cukup dengan menerima baptisan sebagai tanda sunat rohaniah. Tetapi teks ini juga tidak bermaksud menanggalkan atau memberangus adat dan tradisi itu. Penulis

Kolose menentang orang yang *memutlakkan* adat dan tradisi sebagai syarat untuk beriman secara benar. Oleh sebab itu teks ini juga tidak anti terhadap kepelbagaian. Teks Kolose 2:6-15 ini berupaya mereduksi kepentingan-kepentingan yang ingin membuyarkan cara pandang orang Kristen dan pihak lain terhadap kepenuhan Kristus sebagai Allah. Meskipun teks-teks ini nantinya terkesan sangat mengunggulkan Kristus, namun setidaknya penulis Kolose hendak memberi satu penegasan bahwa Kristus, jika dipandang secara benar dan utuh, tetap handal dijadikan sebagai sumber dorongan iman yang bermanfaat bagi jemaat di tengah kemunculan tokoh-tokoh dan ajaran lain yang berkembang di sekitar gereja itu sendiri. Sikap yang baik bukanlah menolak keberagaman ras, agama, jenis kelamin, usia, atau segala bentuk relasi yang dihidupi di dalamnya, namun tantangannya ialah bagaimana merangkai kepelbagaian membawa kesadaran untuk membangun masyarakat yang saling berbagi tanpa harus kehilangan identitas dan sumber imannya.

Pada tahap inilah, menurut hemat penafsir, tantangan jemaat Kolose menjadi bagian integral tantangan jemaat di era postmodern sekarang ini, yang mendorong pentingnya upaya menggali, mereinterpretasi dan merefleksikan iman kepada Yesus sebagai kepenuhan Allah dalam dialog intrareligius maupun dalam relasi interreligius sebagai corak postmodernitas. Maka terkait dengan upaya ini, penafsir menawarkan tema “*Memaknai Pleroma (Kepenuhan Keallahan) Kristus Dalam Relasi Interreligius di Indonesia*”.

3. Pendekatan Tafsir yang Dipakai Dalam Tulisan Ini

Demi memperoleh hasil penafsiran terhadap teks yang kiranya sesuai dengan permasalahan dalam paper ini, maka penulis mencoba menggunakan pendekatan tafsir historis kritis atau *historical criticism*. Tanpa bermaksud memutlakkan pendekatan tafsir historis kritis, tulisan ini juga akan melibatkan pendekatan tafsir lain, baik secara sengaja maupun tidak. Melalui pendekatan ini diupayakan untuk tidak sekadar masuk ke dalam dunia pemikiran penulis surat Kolose 2:6-15, tetapi juga dibarengi dengan kritik atas hal-hal yang dipandang tidak sesuai lagi dengan situasi sekarang (konteks penafsir dan pembaca tafsiran ini). Beberapa teolog menganggap pendekatan tafsir ini kurang mengena dengan masa sekarang karena sifatnya yang diakronis, menggali (layaknya arkeolog) dan menemukan teks dalam konteks penulis dan pembaca surat. Gerrit Singgih

mengatakan bahwa hal itu terjadi jika pendekatan *historical criticism* tidak dijalankan dengan semestinya, misalnya jika tafsir historis kritis dipakai dalam mempertahankan teologi tertentu (Singih, 2005: 35).

Untuk membantu memahami masalah-masalah dalam pendekatan tafsir historis kritis ini, pandangan David E. Aune penting dipertimbangkan di sini. Aune mengatakan bahwa *historical criticism* atau historis kritis atau kritik sejarah, terdiri atas dua kata, yaitu *historical* (kata sifat, artinya *historis, sejarah*) dan *criticism* (kata kerja, dari bahasa Yunani *krinein* yang artinya *memutuskan, mempertimbangkan, menilai*). Kata sifat *historical* memaknai teks secara berbeda dalam dua metafora, yaitu: *pertama*, teks dapat dipandang seperti sebuah cermin (*mirror*) yang memantulkan gambaran sejarah dan budaya dalam teks asli surat ke dalam masa sekarang. *Kedua*, teks dapat dipandang sebagai jendela (*window*) yang memungkinkan penafsir mendapatkan akses kepada manusia, tempat, dan peristiwa dalam dunia kuno. Sedangkan istilah *criticism* atau *critical* merujuk pada kebebasan dalam upaya penyelidikan terhadap keaslian, teks, komposisi, sejarah, isi, tanggapan-tanggapan atas kitab-kitab, dan untuk memampukan membuat keputusan-keputusan atas otentisitas dan inotentisitas, kebenaran dan kesalahan. Selanjutnya pada tulisannya, Aune lebih setuju jika tafsir historis kritis dipakai secara positif untuk mengembangkan akses makna dan pemahaman akan tulisan kuno yang terbungkus dalam bahasa kuno (Aune, 2010: 101). Melihat pendapat Aune di atas, penafsir lebih memilih menggunakan kedua analogi di atas, yaitu *mirror* dan *window* sesuai dengan kelengkapan peralatan tafsir yang ada.

Latar Belakang dan Tafsiran Atas Surat Kolose 2:6-15

1. Penulis

Ada dua pertanyaan yang sering muncul ketika menyelidiki surat Kolose, yaitu siapakah penulis surat Kolose, dan siapakah musuh-musuh (*opponents*) yang ditentang melalui surat ini. Dan dengan menyelidiki kedua hal ini akan ditemukan satu keputusan siapa penulis surat Kolose dalam kaitannya dengan “musuh-musuh”-nya itu. Dilihat dari gaya, pilihan kata (diksi), dan *sintaks*-nya, yang berbeda dengan surat yang dipercaya ditulis langsung oleh Paulus (*undisputed letters*), banyak ahli kurang sependapat jika surat Kolose ditulis oleh Paulus.

Troy W. Martin dan Todd D. Still mengemukakan beberapa kesimpulan para ahli tentang siapa penulis Kolose (Martin-Still, "Colossians," dalam Aune, 2010: 489-498):

- a. Beberapa ahli bersikap sebagai penengah (*mediating position*) di antara kelompok yang menyetujui dan menolak Paulus sebagai penulis surat Kolose.
- b. Ada sedikit ahli yang berpendapat surat ini awalnya asli dan otentik, namun kemudian direvisi dan ditambahkan oleh editor.
- c. Ada juga ahli yang melihat surat Kolose ditambahkan secara diam-diam pada saat kanonisasi oleh kelompok yang bukan termasuk penerus tradisi pemikiran Paulus. Mereka sering disebut kelompok *non-Pauline* atau *pseudonymous*.
- d. Ada yang mengatakan surat ini ditulis oleh sekretaris Paulus seperti Timotius atau Epafras (nama yang disebut dalam Kol. 1:7) yang menambahkan sedikit sentuhan personalnya pada surat-surat Paulus.
- e. Dan kelompok terakhir mengakui keotentikan surat ini tetapi juga menerima juga bahan-bahan tradisional *non-Pauline* (*pseudonymous*).

Martin dan Still mengatakan bahwa perdebatan ahli tentang siapa penulis Kolose tidak menemui jalan terang. Berdasarkan hal itu tiap-tiap penafsir berhak memakai sumber mana yang digunakan dalam penyelidikannya. Dalam tulisan ini barangkali tidak akan mengikuti satu jalan pemikiran saja agar informasi tidak terbatas pada satu kepentingan. Penafsir lebih setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa penulis surat Kolose adalah kelompok Paulus (*Pauline Authorship*). Mereka bisa saja murid-murid Paulus yang terus memelihara pemikiran Paulus dan mencoba mengembangkan ajaran-ajaran Paulus ketika Paulus sudah tiada (Dunn, 1996: 39). Para penerus pemikiran Paulus ini tinggal di Efesus, ditandai dengan ditemukannya informasi sekolah Paulus di sana (Pokorny, 1991: 18). Oleh sebab itu, penulis surat Kolose sering juga disebut dengan *deutro-Pauline*.

2. Waktu dan Tempat Penulisan

Menentukan waktu dan tempat penulisan surat berkaitan erat dengan keputusan siapa penulis yang dipilih. Sebab sama seperti perdebatan akan

banyaknya pendapat tentang penulis, demikian juga tempat penulisan surat Kolose ini dikaitkan setidaknya dengan tiga nama tempat dan waktu oleh kalangan ahli, yaitu :

- a. Efesus, tempat ini diusulkan oleh R.P. Martin (Martin, 1974: 26-32) dan Schweizer (Schweizer, 1976: 15).
- b. Kaisarea, pada tahun 56 M diusulkan oleh Reicke (Reicke, 1973: 277-282).
- c. Roma, diusulkan oleh O'Brien (O'Brien, 1982: xiii) dan Barth dan Blanke (Barth-Blanke, 1994: 126).

Donelson menuliskan jika surat Kolose ditulis di Efesus, itu menunjuk pada pemenjaraan Paulus pada tahun 53-55 M. Untuk yang setuju di Kaisarea, maka penulisan terjadi pada tahun 56 M. Dan untuk pihak yang setuju di Roma, itu berarti peristiwa penulisan terjadi di atas tahun 60 M (Donelson, 1996: 10). Ahli yang menolak pengikut Paulus (*Pauline*) sebagai penulis surat Kolose kadang-kadang masih setuju tempat penulisan di Efesus karena diduga di tempat ini ada sekolah pengikut Paulus. Penafsir mengikuti pendapat Pokorny yang mengatakan bahwa surat Kolose ditulis di kota Efesus sekitar tahun 70-an M. Hal ini dimungkinkan dengan ditemukannya indikasi tempat-tempat sekolah Paulus, atau para murid-murid Paulus yang terus mengajarkan dan mentradisikan ajaran-ajaran Paulus. Alasan lain, mungkin disebabkan adanya relasi yang signifikan antara surat Kolose dan Efesus (di bawah ini dibahas lebih lanjut), (Pokorny, 1991: 18).

3. *Penerima Surat*

Penerima surat Kolose ialah “saudara-saudara yang kudus dan yang percaya dalam Kristus di Kolose” (Kol. 1:2a). Sebutan “saudara yang kudus dan percaya” menunjuk pada satu kelompok atau satu komunitas pengikut Kristus. Mereka yang menjalani hidup menurut ajaran Kristus, sebagai Tuhan dan guru. Di pasal 1:7 disebut nama Epafras sebagai pelayan yang ditunjuk untuk melayani jemaat Kolose. Jika dilihat dari isu-isu yang disinggung oleh penulis dalam keseluruhan isi suratnya, maka penerima surat adalah :

- a. Orang Yahudi yang sudah masuk Kristen di Kolose (tradisi pengajaran 2:6; sunat 2:11,13; larangan makan dan minum 2:16; penyembahan malaikat 2:18; *haustafel* 3:18-4:1).

- b. Orang Non-Yahudi yang sudah masuk Kristen (*pleroma* dan *stoicheia* 2:8,9; pemerintah dan penguasa 2:15; penyembahan malaikat 2:18; *haustafel* 3:18-4:1)

Dari hal di atas, tampak bahwa kondisi jemaat Kolose sebagai penerima surat berasal dari aneka latar belakang agama, budaya, etnis, kewarganegaraan, dan tradisi. Maka sangat memungkinkan sekali bagi penulis Kolose untuk mulai berteologi dalam perspektif kepelbagaian (pluralis) demi mengakomodir berbagai cara pandang jemaat yang menerima pengajarannya seperti ditegaskan di Kolose 3:11, “dalam hal ini tiada lagi orang Yunani atau orang Yahudi, orang bersunat atau orang tak bersunat, orang Barbar atau orang Skit, budak atau orang merdeka, tetapi Kristus adalah semua dan di dalam segala sesuatu.”

4. *Kaitan Dengan Efesus*

Para ahli menemukan adanya kesejajaran antara surat Kolose dengan surat Efesus, khususnya pada bagian salam (Kol. 1:1-2 sejajar Ef. 1:1-2) dan penutup (Kol. 4:7-8 sejajar Ef. 6:21-22; Kol. 1:25; dan juga topik lain seperti Kol. 1:25 sejajar Ef. 3:2; Kol. 1:26 sejajar Ef. 3:9; Kol. 1:14 sejajar Ef. 1:7; Kol. 2:19 sejajar Ef. 4:16). Selain itu ditemukan juga kesejajaran kata kerja, yaitu sebanyak 1.570 kata kerja di Kolose 34% dijumpai di Efesus, dan sebaliknya 26,5% dari 2.411 kata kerja di Efesus sejajar dengan Kolose. Bahkan semakin terlihat jelas kesejajaran jika dilihat perbendaharaan bahasa, istilah, konsep yang saling berkaitan, misalnya: *kepala tubuh* (Kol. 1:18; 2:19 // Ef. 1:22; 4:15-16; 5:23), *kepenuhan* (Kol. 1:19; 2:9 // Ef. 1:10,23; 3:19; 4:13), *rahasia* (Kol. 1:26-7; 2:2; 4:3 // Ef. 1:9; 3:3,4,9; 5:32; 6:19), *pendamaian* (Kol. 1:20,21,22 // Ef. 2:16), *baptisan* (Kol. 2:12; 3:1 // Ef. 2:4-7), *kepemimpinan Kristus* (Kol. 3:1-4:6 // Ef. 4:1-6:20), *hubungan kerumahtanggaan Kristen* (Kol. 3:18-4:1 // Ef. 5:21-6:9), (Martin, 1974: 36).

5. *Tujuan Surat*

Ada beberapa pendapat sekaitan dengan tujuan surat Kolose antara lain: surat ini untuk menanggapi para musuh/penentang (O'Brien), menggugah para pembaca agar tetap setia pada persekutuannya di dalam Tuhan (Cannon, Olbricht). Sedangkan yang menerima *pseudonymous* sebagai penulis, setuju jika surat ini bertujuan untuk memperlengkapi ikhtisar

singkat Injil Paulus (Hay, Sumney), mendukung kesaksian-kesaksian para Rasul (Pokorny), meneguhkan orang-orang yang sudah bertobat (Wilson), mendorong pertumbuhan rohani para penerima surat tentang pandangan duniawi dan memberi penilaian atas penulis fiktif khususnya pada masing-masing teks (Martin, 1974: 494). Maka dari hal di atas penafsir memilih tujuan surat Kolose adalah untuk menanggapi para penentang Injil dan ajaran rasul (pihak yang sering disebut untuk diwaspadai), sehingga jemaat hidup damai dan berbaur secara seimbang dalam menjalankan kehidupan sosial dan keagamaan.

6. *Bahasa dan Gaya Tulisan*

Lohse mencatat sebanyak 34 kata yang terdapat di surat Kolose tidak ditemukan di Kitab Perjanjian Baru lainnya, 28 kata tidak ditemukan di surat asli Paulus (ketujuh surat *undisputed*), (Lohse, 1971: 85-86). Dalam gaya penulisan, Kolose sangat berbeda dengan ketujuh surat asli Paulus (Roma, 1 dan 2 Korintus, Galatia, Filipi, 1 Tesalonika, dan Filemon). Salah satu perbedaan itu ditemukan bahwa Kolose terdiri atas kalimat panjang dan kompleks (frase *participial* dan *relative clauses*) dan pemakaian sinonim serta *appositional phrase* secara berlebihan. Sehingga Kolose cenderung “*wordy and tautologous*” (banyak cakap dan banyak pengulangan kata yang tak terlalu berguna), (Martin, 1974: 494).

7. *Genre Tulisan*

Para ahli menyebut surat Kolose sebagai sebuah bantahan (*refutation*), pembelaan (*apology*), sebuah dialog atau sebuah tulisan pengembalaan jemaat (Barth-Blanke, 1994: 42-43). Ada juga yang menggolongkan surat ini sebagai *himmelsbrief* (*heavenly letter*) yang dimaksudkan untuk menghibur dan menguatkan jemaat yang terpukul dengan kematian Paulus. Surat ini juga kuat menggambarkan adanya perlawanan atas serangan para penentang Injil dan surat-surat rasul. Di samping itu, surat ini juga mengandung nilai-nilai etis Kristiani dalam menyikapi masalah-masalah yang dihadapi jemaat (*paraenetic*), (Martin, 1974: 497). Menurut penafsir semua pandangan ahli di atas sangat penting untuk dipertahankan (tanpa memilih satu) sebagai sumber informasi dalam mengembangkan diskursus kontekstualisasi nantinya.

8. *Struktur Isi Surat*

Pada bagian ini penafsir memilih sumber-sumber tradisional dalam menentukan analisis *outline* maupun analisis tematik surat sebagaimana dituliskan oleh George E. Cannon. Dalam membahas struktur isi surat Kolose, Cannon membuat *outline analysis* sebagai berikut (Cannon, 1983: 164-165):

- I. *Salutation* 1:1-2
- II. *Thanksgiving* 1:3-23
 - A. *Eucharisto Period* 1:3-8
 - B. *Intercession* 1:9-11
 - C. *Closing (marked by liturgical materials and eschatological themes)* 1:12-13
- III. *Letter Body* 1:24-4:1
 - A. *Body Opening* 1:24-2:5
 - B. *Body Middle* 2:6-4:1
 - C. *Body Closing* 4:2-9
- IV. *Letter Closing* 4:10-18
 - A. *Greetings* 4:10-17
 - B. *“Signature” Statement* 4:18a
 - C. *Benediction* 4:18b

9. *Tafsiran Ayat Per Ayat*

Perikop Kolose 2:6-15 yang ditafsir ini merupakan salah satu tema pokok yang dikembangkan di sepanjang *letter body* Kolose 1:24-4:6, yaitu “hidup menurut terang Kristus dan tidak jatuh pada tipuan ‘filsafat’”. Oleh sebab itu, Kolose 2:6-7 ini berfungsi sebagai dasar dan tujuan bagi himbauan yang akan dijabarkan pada ayat selanjutnya (8-15). Dunn menyebut kedua ayat ini sebagai *a positive statement*, di mana melalui ayat ini pembaca sudah bisa melihat sikap yang akan dikembangkan pada ayat-ayat berikutnya (Dunn, 1996: 138).

Tafsiran ayat 6: “Kamu telah menerima Kristus Yesus, Tuhan kita. Karena itu hendaklah hidupmu tetap di dalam Dia.”

Istilah “*menerima*” (Yunani: *παρελάβετε, parelabete*) di sini merujuk kepada tradisi (*paradosis*) Injil Kristen yang sudah dikembangkan melalui ajaran-ajaran rasul (oleh Epafras, 1:7). Istilah ini berasal dari konsep korespondensi dalam tradisi Rabbinik, yaitu *qibel* atau *masar*, artinya *menerima, menyetujui, dan memindahkan*. Misalnya tradisi pewarisan Taurat, Musa menerima Taurat di Gunung Sinai dan meneruskannya kepada Yosua, Yosua kepada para tua-tua Israel, lalu ke para nabi, dan kepada imam besar di Sinagoge. Dalam jemaat Kolose, tradisi pengajaran itu tetap berjalan namun terjadi pergeseran substansi ajaran menjadi berita Injil. Dan tradisi Injil inilah yang menjadi pembeda jemaat dengan para penentang. Pusat pemberitaan tradisi Kristen ialah adanya konfesi bahwa “Yesus itu Tuhan” (τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, *ton Christon Iesoun ton Kurion*). Dan melalui ayat ini penulis Kolose mengingatkan, sekalipun jemaat telah mengakui Yesus itu Tuhan, agar mereka berlaku konsekuen terhadap imannya.

Kepada mereka diserukan supaya *en auto peripateite*, “*hendaklah hidupmu berjalan bersama Dia*”. Penafsir menerima terjemahan Dunn jika istilah *peripateite* sebaiknya diterjemahkan dengan “*...berjalan bersama...*” daripada terjemahan LAI “*...hidupmu tetap...*” yang terasa kurang menunjukkan dinamika dan intensitas proses menghidupi konfesi bahwa Yesus itu Tuhan (Dunn, 1996: 138). Inilah konsekuensi pertama.

Tafsiran ayat 7: “Hendaklah kamu berakar di dalam Dia dan dibangun di atas Dia, hendaklah kamu bertambah teguh dalam iman yang telah diajarkan kepadamu, dan hendaklah hatimu melimpah dengan syukur.”

Di ayat 7 ditambahkan beberapa metafora penting berkaitan dengan konsekuensi pengakuan iman seseorang dalam menerima Yesus sebagai Tuhan, yaitu *rizoo (berakar)*, *epokodomeo (dibangun di atas)*, *bebaioo (menetapkan/meneguhkan)* iman dalam pengajaran, dan *eucharistia (ucapan syukur)*. Bolkestein melihat teks ini bertujuan supaya jemaat berketetapan hati pada Kristus. Di dalam Dia jemaat harus berakar. Kristus laksana tanah yang subur tempat jemaat (seperti pohon) dapat berakar. Kemudian di dalam Kristus jemaat harus diteguhkan dan dibangun seperti konstruksi rumah hasil rancangan arsitek handal. Dan di dalam keteguhan iman akan datang ucapan syukur kepada Tuhan (Bolkestein, 1950: 68). Dari metafora di atas, tampak jelas bahwa menerima Kristus sebagai Tuhan haruslah diawali dari dalam diri seseorang untuk lebih dahulu *berakar, dibangun, teguh, dan mengucapkan syukur*. Bagi penafsir seruan ini seperti

ajakan untuk berefleksi, meditasi, dan berdialog *ke dalam* yang menghayati secara mendalam *keunikan teologi* masing-masing pribadi.

Tafsiran ayat 8: "Hati-hatilah, supaya jangan ada yang menawan kamu dengan filsafatnya yang kosong dan palsu menurut ajaran turun-temurun dan roh-roh dunia, tetapi tidak menurut Kristus."

Pada ayat 8 disampaikan sinyalemen tanda bahaya akan dampak pengaruh "lawan" yang dicecar dalam surat Kolose. "*Blepete me tis humas estai*" berarti "*Berhati-hatilah! Mungkin akan ada seseorang yang...*". Ungkapan kehati-hatian (*blepete*) ini bisa dijadikan sebagai tanda-tanda adanya ketegangan (dari sudut pandang penulis Kolose) yang terjadi dalam kehidupan jemaat. Penulis Kolose mungkin sudah dapat melihat adanya pihak yang berpotensi mengusik perhatian jemaat yang masih sangat bergantung pada ajaran rasul. Terlebih lagi jika jemaat itu masih baru percaya dan yang lainnya berasal dari kelompok non-Yahudi. Tentu mereka sangat rentan bila ada pihak yang memutarbalikkan fakta. Pandangan seperti ini sifatnya negatif terhadap peringatan "*hati-hati*" ini. Tetapi bagi penafsir istilah *blepete* atau *hati-hati* ini bisa juga dipahami positif. Misalnya sebagai ungkapan pelepasan seseorang untuk menjalani proses hidup bersosial di tengah konteks kepelbagaian, karena ia sudah disiapkan untuk menghadapi masalah seperti itu. Maka sikap kehati-hatian di sini bermakna sebagai sebuah sikap hidup kritis di tengah pergaulan dan pembauran masyarakat nan majemuk.

Istilah "*sunagoga*" menurut Dunn berarti *menawan*, bahwa ada ahli retorika populer yang mampu mempengaruhi pendengarnya. Dari hal ini, Dunn menegaskan bahwa tantangan jemaat Kolose ternyata berasal dari Sinagoge. Kemungkinan ada orang Yahudi berpengaruh di Kolose yang ahli mengajarkan apologetik keyahudian.

Kemudian disebut istilah "*philosophia*". Penulis Kolose tidak menjelaskan lebih detil perihal filsafat yang membahayakan jemaat. Dunn memandang bahwa kata "*philosophia*" mendapat perhatian di kalangan Yahudi. Ariteas (256), memandang filsafat bertujuan untuk memiliki penilaian yang baik. Sedangkan 4 Makabe (1:1-2) menganggap filsafat sebagai subjek yang diperlukan setiap orang untuk memahami sesuatu, sehingga filosofi keyahudian adalah pengajaran tentang kebajikan "suara kenabian atau pengendalian diri", keadilan, dan kesalehan. Yosefus, tidak ragu memuji pembaca inteletiknya sebagai filsuf. Philo, mengajarkan Alkitab dan kesalehan Yahudi dengan filsafat. Seabad kemudian Yustinus Martyr

menyebut orang Kristen sebagai filsuf sejati. Oleh karena itu, filsafat sebenarnya positif dalam pandangan Yahudi (Dunn, 1996: 146-147).

Berbeda dengan Dunn, Clinton Arnold menangkap kesan adanya unsur-unsur non-Yahudi juga ikut memperkeruh situasi dan kondisi di tengah jemaat Kolose. Kesan yang tampak ialah bahwa penyesat atau pengajar palsu itu membawa ajaran yang mengandung campuran hikmat (filsafat) Yahudi dan Yunani. Clinton Arnold menganggap bahwa konteks kota Kolose terdiri dari bermacam-macam kelompok masyarakat, ada Yahudi, Yunani, dan orang-orang lokal lainnya yang hidup menurut keyakinan dan adat istiadat masing-masing. Arnold mencatat bahwa selain penyembahan malaikat di kalangan Yahudi, ada juga penyembahan kepada malaikat dalam magis (*magetos*) dan penyembahan malaikat oleh masyarakat lokal atau setempat (pagan), (Arnold, 1996: 1-3).

Keanekaragaman ajaran filsafat ini mungkin menimbulkan ancaman tersendiri bagi jemaat Kolose. Namun harus diakui juga bahwa tidak semua filsafat mendatangkan ancaman bagi iman jemaat. Bagi filsafat yang berbahaya itu, penulis Kolose melakukan pembelaan pada ajaran-ajaran rasul dan Injil, dan menegaskan bahwa ajaran-ajaran para penyesat itu tidak menurut Kristus, melainkan menurut manusia atau roh-roh dunia. Melalui ajaran itu mereka memutlakkan filsafat, roh-roh dunia dan unsur-unsur kosmis lainnya yang bersifat magis, sehingga manusia takluk dan menjadi hamba bagi dunia. Martin melihat adanya indikasi para penganut *the cynic critique* (pengkritik sinis) yang mengembangkan ajaran tentang kebahagiaan. Kaum *sinis* beranggapan kebahagiaan adalah tujuan filsafat, melalui filsafat mereka mencapai kehidupan roh dan ketenangan (Martin, 1996: 58-59). Dan banyak lagi bentuk pengkultusan lainnya. Padahal Kristus yang dipercaya sudah melepaskan jemaat dari kuasa-kuasa dunia. Kristus telah menjadi Tuhan atas segala kuasa-kuasa dunia. Ada kemungkinan penyesat-penyestat itu juga memakai nama Kristus, mereka mengakui karya Kristus, tetapi bagi mereka karya Kristus itu belumlah cukup. Mereka berpendapat bahwa selain Kristus masih ada unsur-unsur kekuatan lain yang harus disembah (sejalan 2:18).

Istilah "*kenes apates*" (*kenos=tanpa isi, tanpa dasar apa pun; apate=tipu daya*) memperjelas bahwa filsafat itu kosong, tanpa isi, tanpa kebenaran. Tidak seperti ajaran-ajaran rasul yang membawa *kepenuhan* Kristus (ayat 9) yang telah meresap atas tiap-tiap orang percaya sejak ia percaya. Jadi ada pertentangan yang jelas di sini: filsafat itu membawa pada *kekosongan*, dan ajaran-ajaran rasul membawa pada *kepenuhan*.

Istilah *kata ten paradosin ton anthropon* artinya menurut ajaran tradisi manusia. Penulis Kolose mungkin melihat filsafat itu juga dikembangkan dengan tradisi Yahudi yang mirip sekali dengan tradisi ajaran rasul. Istilah lain mungkin saja ada ajaran yang menyamar layaknya tradisi Yahudi. Lohse menyebut, “*As a result tradition stands against tradition, claim against claim: here the apostolic, with the community had accepted (2:6), there the “tradition” of “philosophy”*” (Lohse, 1971: 96).

Selanjutnya filsafat itu juga *kata ta stoicheia tou kosmou kai ou kata Christon*, artinya “menurut elemen-elemen dunia dan tidak menurut Kristus”. Lohse mencatat bahwa kata “elemen” (*stoicheia*) berkaitan dengan tingkatan-tingkatan kekuasaan (Lohse, 1971: 96). Istilah *stoicheia* dipakai dalam dunia filsafat sebagai “elemen-elemen primer yang membentuk manusia dan segala sesuatu” (Plato). Dalam perspektif Zeno *stoicheia* didefinisikan sebagai suatu unsur partikular pertama yang melahirkan partikular lainnya. Di kalangan Yahudi *stoicheia tou kosmou* berarti materi utama elemen-elemen yang membentuk dunia. Sedangkan dalam mitologi Yunani *stoicheia* digambarkan sebagai roh-roh yang dihidupkan. Istilah *stoicheia* tidak hanya menggambarkan elemen-elemen dunia, tetapi juga tentang perbintangan yang juga memiliki elemen-elemen, dan yang mengendalikan konstelasi pemerintahan dunia dan menentukan nasib manusia. Penulis Kolose melihat bahwa “elemen-elemen dunia” telah memainkan peran khusus dalam pengajaran para filsuf. Konfrontasi antara *stoicheia* dengan Kristus menunjukkan bahwa *stoicheia* sudah dipahami sebagai kekuatan pribadi. Melalui elemen-elemen dunia ini, roh-roh akan menguasai manusia. Dan untuk melawan ajaran ini, penulis Kolose menegaskan bahwa hanya ada satu otoritas yang berhak mengklaim dirinya sebagai Tuhan atas segala sesuatu, yaitu Kristus.

Menurut Dunn, dalam Yudaisme, seringkali dipahami unsur pembentuk kosmos—seperti: bumi, air, udara, dan api—memiliki kekuatan. Philo menyebut sejak *Graeco-Romawi* pengilahan unsur kosmos lumrah terjadi bahkan dianggap sebagai roh dan diberi nama-nama dewa (Dunn, 1996: 149). Semakin menarik ketika dalam Galatia 4:3,9 ternyata dijumpai kesamaan pernyataan penulis bahwa sebelum seseorang akil balik (*nepios*), ia akan takluk kepada roh-roh dunia (*stoicheia*). Maka pada masa ini, hukum Yahudi memahami bahwa malaikatlah sebagai *power-set* yang bertanggung jawab atas Israel sebagai wali atau hamba. Itu sebabnya ada tradisi “festival Yahudi” (Kol. 2:16; Gal. 4:10) dan “penyembahan malaikat” (Kol. 2:18). Selain itu, Pokorny melihat *stoicheia* adalah realitas atau keadaan di antara Allah dan manusia (Pokorny, 1991: 114-115). Isu yang menarik di ayat

8 ini adalah adanya ajaran pengkultusan akan manusia, roh-roh, elemen-elemen kosmos, aktivitas-aktivitas tertentu, magis, dan kekuatan-kekuatan lain yang dianggap mampu melengkapi kesempurnaan manusia memenuhi tujuan hidupnya.

Tafsiran ayat 9-10: “Sebab dalam Dialah berdiam secara jasmaniah seluruh kepenuhan ke-Allahan, dan kamu telah dipenuhi di dalam Dia. Dialah kepala semua pemerintah dan penguasa”.

Pada ayat 9 ini terkandung beberapa hal menarik. *Pertama*, formulasi frase “di dalam Dia” (*en auto*). Frase ini sudah ada di ayat 7 “di dalam Dia kamu dibangun”, diulangi di ayat 9 “di dalam Dialah...” (*en auto*), kemudian di ayat 10 “di dalam Dia kamu dipenuhi” (*en auto*), di ayat 11 “di dalam Dia kamu disunat” (*en Ho*), dan di ayat 12 “di dalam Dia kamu juga dibangkitkan bersama Dia” (*en Ho*), ayat 13 “telah dihidupkan bersama Dia” (*sun auto*), dan ayat 14 (*en auto*). Kata *en auto* ini termasuk juga penjabaran Himne di Kolose 1:15. Dalam kedua ayat inilah (1:15 dan 2:9) gagasan *pleroma* diperkuat untuk *keseluruhan (pan)*.

Kedua, istilah “*deity*” (*Theotes*) lebih menekankan “kepenuhan” yang membedakannya dari “keilahian secara alami” (*Theiotes*). Istilah “*deity*” (*Theotes*) menggambarkan kualitas Sang Ilahi. Istilah ini menjadi jawaban penulis Kolose mengapa Yesus itu lebih tinggi dari filsafat-filsafat dan stoicheia yang dijelaskan di ayat 8. Satu-satunya alasan utama ialah karena melalui diri Yesus, seluruh kepenuhan Allah telah berdiam secara jasmani (ὄτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Pribadi Yesus terpilih menjadi *soma* bagi *pleroma tes Theotetos*. Donald Guthrie memandang gagasan *pleroma* dalam Kolose 2:9 ini adalah keseluruhan hakikat Allah (Guthrie, 2004: 406-407). Segala sesuatu yang ada dalam Allah, ada dalam Kristus. Inilah titik puncak pernyataan penulis Kolose mengenai Kristus. Pernyataan itu melebihi pernyataan yang luar biasa dalam Kolose 1:15, karena pernyataan “seluruh kepenuhan Allah” mencakup lebih banyak hal daripada pernyataan “gambar Allah”. Dengan adanya pernyataan ini, segala pandangan yang menyangkal keilahian Kristus harus dibuang. Perkataan *pleroma* dipakai oleh orang-orang gnostik mengenai jumlah *aeon-aeon* mereka (yaitu makhluk-makhluk pengantara), dan mungkin istilah yang sama dipakai oleh guru-guru palsu pada masa kepenulisan Kolose. Sepertinya penulis Kolose mengambil alih kata itu dan menggunakannya untuk keunggulan Kristus dengan cara menempatkan Dia pada tingkat Allah. Penulis memperkenalkan *pleroma* tanpa ragu, sebab

penulis berangkat dari pengalaman praktis mengenai istilah itu dan berita tentang Kristus. Kesempatan untuk mengkontekstualisasi istilah *pleroma* semakin tepat ketika penulis Kolose melihat dalam mitos-mitos gnostik tidak ditemukan gagasan mengenai seorang juruselamat yang mengadakan pendamaian pribadi Allah dengan manusia. Dan dengan menekankan bahwa Kristus-lah tempat (*soma*) berdiamnya kepenuhan Allah, penulis Kolose memperlihatkan karya Kristus bukan hanya untuk manusia saja, tetapi juga untuk dunia (alam semesta atau kosmos) dan segala sesuatu.

Ketiga, istilah *somatikos* yang artinya *jasmaniah* merujuk ke kata *katoikei* (mendiami) terjadi dalam bentuk kini (*present*). Istilah *jasmaniah* mengindikasikan bahwa tindakan berdiamnya ke-Allahan itu sungguh-sungguh peristiwa nyata.

Ayat 10 adalah klimaks bagi ayat 9. Di ayat 10 disebut melalui Kristus (*dalam Dia* atau *en auto*), orang-orang percaya pun memperoleh kepenuhan Kristus. Mereka hanya akan mencapai kesempurnaan ketika mereka taat pada Kristus yang adalah Kepala. Hal ini bermakna bahwa di dalam Kristus mereka telah diberi kelengkapan dan pemenuhan yang tidak bisa ditemukan di tempat lain. Itu sebabnya setiap pemikiran yang mencari pengalaman yang lebih tinggi atau lebih memuaskan adalah aneh dan menyesatkan diri. Implikasinya, sejak jemaat Kolose menerima Yesus sebagai Kristus dan Tuhan dan percaya kepada-Nya (2:5-7), mereka sesungguhnya sudah memiliki semua untuk kepenuhan hidup, akses tanpa batas terhadap kekuatan ilahi yang akan membentuk mereka menjadi gambar Allah (3:10; sejalan dengan Ef. 3:10). Kepenuhan Kristus di sini menentukan posisi jemaat dalam keselamatan, yaitu sebagai *soma* Kristus dalam meneruskan kepenuhan itu bagi seluruh kosmos.

Selanjutnya di ayat ini ditegaskan kembali kepemimpinan Kristus atas alam semesta, termasuk pemerintah-pemerintah dunia, roh-roh, dan kekuatan-kekuatan surgawi yang disebutkan dalam nyanyian himne (1:16). Istilah "*kephale*" (kepala) di sini mengarah pada Kristus yang adalah pemimpin kosmos dan jemaat (= *ekklesia*, 1:18a; 2:19). Teologi "tubuh" di sini tepat sekali sebagai pengakuan dari "kepenuhan ilahi" di dalam Kristus yang memungkinkan harmoni antara kosmos dan masyarakat manusia, sebab Kristus-lah kepala bagi keduanya. Lohse menyebut bahwa barangsiapa yang sudah masuk ke dalam domain kerajaan Kristus ia terbebas dari kuasa yang menguasai kosmos yang dapat memperdaya manusia (Lohse, 1971: 101). Jelas di ayat ini penulis Kolose menentang pengkultusan pemerintah atau penguasa dan elemen-elemen dunia lainnya (*stoicheia*).

Tafsiran ayat 11-13: “Dalam Dia kamu telah disunat, bukan dengan sunat yang dilakukan oleh manusia, tetapi dengan sunat Kristus, yang terdiri dari penanggalan akan tubuh yang berdosa, karena dengan Dia kamu dikuburkan dalam baptisan, dan di dalam Dia kamu turut dibangkitkan juga oleh kepercayaanmu kepada kerja kuasa Allah, yang telah membangkitkan Dia dari orang mati. Kamu juga, meskipun dahulu mati oleh pelanggaranmu dan oleh karena tidak disunat secara lahiriah, telah dihidupkan Allah bersama-sama dengan Dia, sesudah Ia mengampuni segala pelanggaran kita,”

Pada ayat 11, istilah penting di sini ialah *en te peritome tou Christou* (disunat dalam Kristus). Persoalan sunat sebagai identitas keumatan (eklesiologi) hanya terjadi di kalangan Yahudi (Kej. 17:9-24), dan dengan menggemakan deskripsi klasik “sunat sebagai tanda perjanjian Allah dengan Israel”, penulis Kolose berniat menekankan pembaruan cara merayakan keumat-Allah-an tanpa batu sandungan sunat lahiriah Yahudi. Transformasi cara pandang eklesiologi terjadi. Dari keutamaan kemurnian etnis (genuisitas) mengalir ke seluruh bangsa yang percaya, dari penekanan aspek lahiriah ke rohaniah.

Ayat 12, metafora kedua yang dipakai ialah salib sebagai simbol penguburan sekaligus kebangkitan. Mengenai baptisan, penenggelaman ke dalam air juga bermakna penguburan. Baptisan dengan pencelupan ke air, memperlihatkan secara mimetis komitmen untuk masuk ke dalam kubur bersama Yesus pasca diturunkannya Yesus dari kayu salib. Ketika penguburan dipahami sebagai akhir dari kematian, komitmen bermakna terjadinya keinginan mengidentifikasi diri dengan peristiwa komplit kematian Yesus. Teks ini tidak terlalu jelas berbicara tentang teologi baptisan atau teologi sakramen, namun dalam tindakan ritualnya dapat terlihat bahwa baptisan sebagai makna dari peristiwa dan kekuatan spiritual (dikuburkan bersama Dia) berperan. Baptisan merupakan penggenapan dari penyunatan spiritual. Dalam pemberitaan-Nya Yesus mengatakan bahwa penderitaan dan baptisan (kematian) sebagai sesuatu yang harus dibagikan oleh para murid (Mrk. 10:38-39). Pernyataan ini mengejutkan bahwa murid-murid-Nya harus mempercakapkan baptisan seperti *sharing* tentang kematian-Nya. Metafora kebangkitan dan baptisan Kristus diasosiasikan Paulus secara eksklusif dengan penguburan. Jadi ide kebangkitan Kristus juga adalah hal yang harus dibagikan oleh orang-orang percaya, yang juga secara alami dihubungkan dengan ide *sharing* penguburan-Nya. “Allah yang membangkitkan-Nya dari kematian” merupakan kepercayaan fundamental

kekristenan perdana. Konsep “kebangkitan” ini sangat dipengaruhi dan dibentuk oleh apokaliptik Yahudi tentang dunia (konsep eskatologi). Konsep kebangkitan ini dimaknai bukan hanya sekadar kejadian masa lalu, tetapi zaman baru yang mendorong pengharapan positif akan dunia baru (visi tentang kosmik/dunia).

Ayat 13, “*telah dihidupkan Allah*” merupakan konfesi yang biasa bagi Yahudi bahwa Ia “yang telah memberi hidup pada kematian” dimaknai sama sebagai Allah “yang memberi hidup pada semua”. Gambarnya diambil dari *sheol* sebagai metafora pembebasan dari keputusasaan. Ini adalah versi awal. Versi yang kemudian dimaknai sebagai gambaran orang-orang non-Yahudi yang hidup di wilayah/negara kematian dan akan dihidupkan kembali dengan mengonversinya dalam status umat pilihan.

Tafsiran ayat 14-15: “dengan menghapuskan surat hutang, yang oleh ketentuan-ketentuan hukum mendakwa dan mengancam kita. Dan itu ditiadakan-Nya dengan memakukannya pada kayu salib: Ia telah melucuti pemerintah-pemerintah dan penguasa-penguasa dan menjadikan mereka tontonan umum dalam kemenangan-Nya atas mereka.”

Ayat 14, metafora “surat hutang” diadopsi dari pemikiran Yahudi kuno tentang sebuah buku kehidupan surgawi (Kej. 32:32-33) yang dibangun dalam lingkaran apokaliptik dengan visi penghakiman terakhir (Dan. 7:10). “Dengan ketentuan hukum mendakwa kita” harus dihubungkan dengan pengakuan peran keilahian dari konsekuensi kosmos, masyarakat, dan penghakiman atas perilaku yang demikian. “Memakukannya pada kayu salib” dimaknai sebagai Kristus yang di dalam diri-Nya terikat kutukan, dan kematian-Nya merupakan penghancuran. Teks ini tidak berbicara mengenai penghancuran terhadap hukum, melainkan kutukan surat hutang yang sudah diserap dalam penyaliban kematian Kristus.

Ayat 15, ini dikutip dari bentuk permulaan himne pujian Kristus. Gambaran ayat ini dipahami sebagai perpanjangan visi kosmik dari himne awal (1:15-20). Kosmos sebagai pakaian bagi Firman. Namun di sisi lain kosmos juga bisa dipahami sebagai tubuh kebijaksanaan-Kristus, sehingga salib dapat dimaknai pada gilirannya untuk membuka pakaian dari tubuh Kristus dengan tujuan membuangnya. Salib dapat digambarkan semacam penyunatan: proses penanggalan tubuh yang berdosa (ay. 11). Kata “kemenangan” bisa dimaknai sebagai dibebaskan dari otoritas kegelapan; implikasi dari peperangan kosmik di mana salib membawa pada rekonsiliasi (ay. 20); salib menyediakan pembebasan. Implikasi pada kepercayaan

orang-orang Kolose bahwa mereka dihantarkan juga untuk memperoleh kemenangan ini. Nilai teologis yang dapat diambil dari surat Kolose ini bahwa keberanian seorang Yesus sebagai puncak dan penjelmaan kebijaksanaan ilahi dengannya dunia ini telah dicipta dan ditopang (1:15-20).

Kontekstualisasi dan Penutup

Ada banyak ide/gagasan, inspirasi, dan pemahaman yang muncul ketika melakukan tafsir atas teks Kolose 2:6-15 ini. Namun tidak semua hal itu tertampung dalam makalah ini. Penafsir akhirnya memutuskan hanya akan membawa beberapa poin saja terang dari teks ini (apropriasi) ke dalam pengalaman hidup relasi interreligius di Indonesia pada masa kini.

Tom Jacobs menyebut dalam kata “*postmodern*” terkandung dua arti: *pertama*, dapat menjadi nama untuk reaksi terhadap modernisme yang sudah dianggap kurang *humanis*, sehingga orang boleh saja bersikap konservatif dan tradisional. *Kedua*, sebagai suatu perlawanan terhadap masa lampau yang harus diganti dengan sesuatu yang serba baru dan tidak jarang menjurus ke arah sekularisme (Jacobs, 2002: 250-251). Semua orang mendambakan adanya suatu *break* dengan zaman lampau, tetapi belum punya pandangan jelas mengenai masa depan. Ketidakjelasan akan masa depan ini bermakna dua: bisa dinilai negatif sehingga menghasilkan kebingungan, kacau, kosong (seperti filsafat kosong yang disinggung penulis Kolose), tetapi bisa juga dimaknai secara positif dengan munculnya rasa kebebasan, keterbukaan, dan kreatifitas. Kepercayaan diri (subyektivitas) yang diagung-agungkan pada abad 19 dan 20 sudah tidak ada lagi. Subyektivitas digantikan oleh *inter-subyektivitas* dalam aneka cara dan bentuk. Penghargaan akan kepelbagaian mencetuskan ide pluralisme (*intercontextuality*).

Kesalahan tafsir akan teks Kolose 2:6-15 ini bisa berakibat fatal. Misalnya saja mengenai superioritas Kristus atas *stoicheia tou kosmou* (ay. 8) dapat melahirkan pandangan proselitisme yang kuat. Artinya, di luar Kristus tidak ada lagi perwujudan kebenaran, maka setiap penganut ajaran yang berbeda harus diberangus. Namun, teks ini tidak mencerminkan sikap seperti itu. Perwujudan kepenuhan ke-Allahan Kristus juga berlangsung atas alam semesta, baik itu manusia dan seluruh bentuk relasi-relasi yang mungkin terjalin melalui kehidupannya. Adanya manusia lain, atau agama lain, atau budaya lain, dipandang sebagai bagian integral kepenuhan ke-Allahan Kristus.

Dari penafsiran di atas, tampak jelas tujuan teologis surat Kolose 2:6-15 adalah untuk mengajarkan secara lebih luas pokok-pokok iman Kristen, yaitu kepenuhan ke-Allahan Kristus di tengah maraknya perkembangan ilmu pengetahuan (mis. filsafat), magis (sihir, tenung, roh-roh, perbintangan, dsb.), dan ikon-ikon budaya kontemporer yang menjadi konteks pengalaman hidup jemaat. Maka di bawah ini akan diuraikan kontekstualisasi pengajaran-pengajaran yang disampaikan oleh penulis surat Kolose kepada jemaat masa kini sekaitan dengan memaknai kepenuhan ke-Allahan Kristus dalam relasi interreligius di Indonesia, antara lain:

1. “Mulailah dari Dalam Dirimu”

Pemaknaan “Yesus sebagai kepenuhan ke-Allahan” dalam Kolose 2:6-15 diawali justru dari koreksi diri, melihat iman secara pribadi. Secara khusus, ayat 6-7 yang sudah ditafsir di atas menegaskan bahwa tiap-tiap orang yang sudah menerima Kristus, baik secara tradisional dan kemauan pribadi (atau apa pun alasannya), hendaklah mereka *berjalan di dalam Yesus, berakar, dibangun di atas, dan bertambah teguh kepada Yesus*. Gerakannya dimulai dari dalam diri. Penafsir memakai istilah *dialog intrareligius*. Seseorang yang hidup dalam relasi sosial akan berjumpa dengan beraneka ragam budaya, tradisi, ajaran, gaya hidup, pemikiran, agama, ideologi, ekonomi, politik, dan lain-lain. Dalam kondisi seperti ini, sering orang mengabaikan pertanyaan: apakah saya sudah siap untuk situasi pluralitas ini? Sejauh mana saya sudah memahami, menghayati, dan mampu mempertahankan iman saya bahwa iman itu mendatangkan kebaikan bagi diri saya maupun bagi orang lain? Apakah saya harus melepaskan iman saya ketika berbaur dalam masyarakat supaya tidak mengacaukan suasana?

Untuk menjawab pertanyaan di atas penting sekali memperkenalkan tulisan Raimundo Panikkar yang berjudul *Dialog Intra Religius* (Panikkar, 1994; Untuk kepentingan pembahasan paper ini, penafsir akan mengambil bagian penting saja dari keseluruhan buku ini.). Dalam bukunya ini, pertama-tama ia memperkenalkan sikap terhadap kebudayaan ada tiga, yaitu: *eksklusivisme, inklusivisme, dan paralelisme*. Model-model pembauran budaya pun juga dibagi menjadi tiga, yaitu: *model pelangi, geometri, dan antropologis* (bahasa). Panikkar sendiri lebih memilih sikap paralelisme dan model antropologis sebagai dasar kajian bukunya. Panikkar mengatakan: “*dialog intra-religius adalah dialog batin dalam diri saya sendiri, suatu perjumpaan dalam kereligiusan pribadi saya yang paling dalam, sesudah menjumpai pengalaman religius orang lain pada tingkat yang paling intim*”

(Panikkar, 1994: 80). Titik pertemuan antara seorang penganut agama dengan penganut agama lain bukanlah pada arena dialektis yang netral yang membiarkan kedua pihak tak tersentuh atau tidak saling menyentuh, melainkan pribadi yang dirasakan oleh diri sendiri dan dirasakan orang lain. Jadi seseorang justru harus mempertahankan diri dalam keseimbangan relasi. Bukan malah menyembunyikan iman pribadi ketika terjadi interaksi sosial. Panikkar menyebutnya dengan *iman di antara tanda kurung* atau *epoche*. *Epoche* adalah salah satu bentuk penyimpangan dalam dialog, sebab mengesampingkan keyakinan-keyakinan agama pribadi. Seperti sudah dijelaskan di atas bahwa postmodernisme bisa mengaburkan identitas dan kekhasan individu, maka peringatan untuk *beriman, berakar, dibangun, dan teguh* kepada Yesus mendapat tempat penting dalam kekristenan masa kini.

Dalam relasi interreligius di Indonesia seringkali didapati pandangan yang menganggap bahwa agama Kristen itu adalah agama kolonialisme atau penjajah yang di usung dari Barat. Pandangan seperti ini juga masih terdapat di dalam gereja, sehingga ketika membicarakan relasi interreligius sangat sulit karena orientasi Barat yang cenderung mendiskreditkan agama Timur, seperti: Islam, Hindu, dan Buddha, masih tersisa di dalam gereja. Misalnya saja dalam urusan musik yang sangat jauh penghayatannya. Kristen identik dengan paduan suara dipadu musik klasik yang megah, sementara agama Islam yang memelihara musik perkusi dan tarian dalam irama padang pasir. Kebiasaan pemakaian instrumen musik itu memperlihatkan asal muasal penyebar agama itu. Dan melalui teks Kolose 2:6-7 ini dikritisi penghayatan “menerima Kristus” yang dangkal dan sempit menjadi lebih dalam dan luas dalam lima unsur penting, yaitu berjalan bersama, berakar, dibangun di atas, memperteguh, dan mengucap syukur.

2. “Hati-hati: Kebijakan Untuk Tetap Waspada, Kritis, Kreatif, dan Inovatif”

Seruan untuk *hati-hati* (*Blepete*) pada ayat 8 termasuk istilah penting dalam refleksi ini. Oleh sebab itu, penafsir memandang sikap *hati-hati* ini secara positif sebagai sebuah kebijaksanaan (*wisdom*) untuk tetap waspada, kritis, kreatif, dan inovatif di era postmodernitas yang marak dengan perkembangan filsafat, budaya populer, relativitas kebenaran, kemajuan teknologi informasi, dan komunikasi yang sangat cepat, kemajemukan agama dan budaya, serta ideologi politik dan ekonomi. Seruan untuk menyembah Yesus sebagai kepenuhan ke-Allahan dipertahankan bukan dengan cara menolak keberadaan allah-allah lain atau hakikat-hakikat ilahi (*divine*

beings) lainnya, atau kebudayaan-kebudayaan yang melekat di dalamnya, tetapi dengan cara menaklukkan allah-allah lainnya itu di bawah kekuasaan dan kedaulatan Allah yang Esa karena tidak sehakikat. Cara penaklukan itu tidak mungkin dilakukan dengan kekerasan, melainkan dalam suatu sikap kritis, waspada, dan kreatif. Pertukaran istilah-istilah budaya secara kreatif sebenarnya lumrah terjadi. Misalnya saja istilah *pleroma*, tadinya dipakai di dalam tradisi mitologi gnostik, namun dipakai untuk kontekstualisasi kepenuhan ke-Allahan dalam Kristus.

3. *Kepenuhan Keallahan Yesus Dalam Bingkai Pluralitas (Ayat 9)*

a. *Pengilahan (Deifikasi) Yesus*

Ada satu studi sejarah baru-baru ini yang diupayakan untuk mencari informasi seluas-luasnya mengapa jemaat mula-mula mempertuhan manusia Yesus. Dalam bukunya yang berjudul *Memandang Wajah Yesus*, Ioanes Rakhmat mengungkapkan bahwa melalui sebuah kajian saintifik sejarah, yaitu “*history of religions school*”, yang dikerjakan oleh para ahli misalnya Gerd Ludemann, seseorang dapat memahami alasan munculnya klaim kristologis Perjanjian Baru bahwa Yesus itu Allah (*ho Theos*) atau Tuhan (*ho kyrios*) dalam konteks dunia keagamaan yang majemuk di dunia *Graeco-Romawi* (Rakhmat, 2012: 100-101). Dengan pendekatan ini, klaim kristologis bahwa Yesus itu Allah atau Tuhan muncul karena pengaruh dan desakan klaim-klaim sejenis dari komunitas-komunitas keagamaan lain atau karena umat Kristen perdana sedang terlibat persaingan sengit di lapangan ideologi religio-politik untuk menentukan sendiri siapa Allah atau Tuhan mereka, berhadapan dengan allah-allah dan tuhan-tuhan Yunani-Romawi. Jadi sebuah agama bisa saja lahir karena didesak oleh agama-agama lain yang sudah ada, atau karena terjadi usaha-usaha inovatif dalam agama-agama yang sudah ada yang memerlukan pembaruan, atau karena terjadi sinkretisme antar berbagai unsur yang terdapat dalam masing-masing agama yang bertemu. Misalnya saja deifikasi kaisar-kaisar Romawi, deifikasi Aleksander Agung, kultus hero (roh para pahlawan), kultus penguasa, Apolonius dari Tyana, kultus Asklepius, Dewa Mithras, kultus Serapis, dan kultus Isis (Rakhmat, 2012: 101-116).

Dalam konteks pluralistik *Graeco-Romawi* inilah ada peluang bagi komunitas Kristen perdana menjadikan Yesus dari Nazareth menjadi Tuhan, bukan hanya dipandang lebih tinggi dari allah-allah lain, tetapi juga sebagai inkarnasi satu-satunya Allah yang Esa, “Anak Allah yang Tunggal”. Dan

oleh sebab situasi yang tidak bersahabat, akhirnya konfesi “Yesus sebagai Tuhan” itu hanya dikumandangkan dalam syahadat saja.

Kajian mengenai deifikasi Yesus bukanlah untuk meragukan keilahian Yesus sendiri seperti pandangan kaum adopsionisme. Namun untuk mempertanggungjawabkan *pleroma* Kristus sungguh-sungguh terjadi dalam sejarah meskipun dalam konteks yang kebetulan marak dengan upaya deifikasi di sekitar hidup Yesus. Mengakui Yesus yang sungguh-sungguh manusia telah menjadi kunci pengahayatan akan kepenuhan Ke-Allahan dalam diri manusia dan akhirnya dapat dimiliki oleh manusia lain yang percaya kepada Yesus. Allah sungguh-sungguh masuk ke dalam ciptaan, namun ciptaan tidak sama dengan Allah itu sendiri (*panenteisme*). *Pleroma* adalah tindakan Allah memperluas eksistensi-Nya menuju realitas daging (*soma*) yang selalu menjadi kerinduan manusia dalam kelemahannya. Sehingga daging yang telah diisi kepenuhan ke-Allahan, seperti dipraktikkan dalam hidup Yesus melalui pembaptisan Roh, merupakan daging yang baru karena telah diperkuat oleh Roh Allah itu sendiri di dalamnya.

b. Pleroma Sebagai Gagasan Akan Allah yang Harmonis

Gagasan Allah yang disampaikan melalui teks Kolose 2:9 ini adalah Allah yang harmonis. Dengan berdiamnya seluruh kepenuhan ke-Allahan dalam diri Kristus, maka sejak saat itu pula karya penyelamatan Allah membumi (masuk ke alam nyata) bagi seluruh ciptaan. Tubuh Kristus mengalami transformasi ke persekutuan jemaat dan akhirnya memenuhi seluruh bumi. Jika demikian, maka tepatlah dikatakan bahwa alam semesta (*cosmos*), Allah (*theos*), dan manusia (*andros*) berada pada hubungan yang harmonis. Panikkar menyebutnya dengan *Cosmoteandris*, yaitu adanya *perichoresis* (kebersamaan antara satu dengan yang lain) antara Kenyataan, Keilahian, Manusia dan Kosmis. Dalam *Cosmoteandris*, Allah, manusia dan dunia adalah tiga dimensi yang tak terpisahkan dalam kenyataan, dan ketiganya membentuk realitas (Prabu, 1996: 34-35). Oleh sebab Allah memenuhi manusia dan alam semesta dan memelihara secara harmonis, maka hal itu mendorong orang percaya untuk menghargai dan mengasihi manusia dan alam semesta.

c. Pleroma Sebagai Gagasan Integrasi Tujuan Manusia dan Seluruh Ciptaan

Menurut Panikkar konsep *pleroma* mengungkapkan tujuan manusia dan seluruh ciptaan (Panikkar, 1994: 130-131). Tidak hanya mengungkapkan

bahwa Penebus datang dalam kepenuhan waktu, melainkan juga Ia memperkenankan mereka yang percaya kepada-Nya dipenuhi dengan kepenuhan-Nya sendiri, sebab dari kepenuhan-Nya kita semua telah menerima kepenuhan ke-Allahan secara jasmani. Maka kepenuhan Allah-lah yang mengisi segala sesuatu, sekalipun ada suatu pengembangan, suatu masa penantian dan harapan sampai kepada pemulihan segala sesuatu. Segera setelah seluruh dunia ditundukkan dan ditaklukkan kepada-Nya, Ia sendiri akan menaklukkan diri sepenuhnya kepada Allah, sehingga Allah akan menjadi segala dalam segalanya.

Terlepas dari penggunaan yang sifatnya magis-gnostik, *pleroma* dalam tradisi Kristen direkreasi sebagai panggilan untuk menjadi sempurna sebagaimana Bapa yang di surga, menjadi satu dengan Kristus sebagaimana Ia menyatu dengan Bapa. Sehingga manusia bukan menjadi seperti Allah sesuai kehendak si *ular* (Kej. 3), melainkan Allah sendiri yang mengaruniakan sendiri kepenuhan ke-Allahan melalui kesatuan-Nya dengan manusia. Maka dari pihak Allah, manusia menjadi sungguh-sungguh *segambar* dan *serupa* dengan Allah (*imago Dei*), dan hal ini mengembalikan takdir manusia menjadi Allah.

4. Gagasan Ekleziologi: Posisi Gereja Dalam Kepenuhan Ke-Allahan (Ayat 10-15)

Istilah *pleroma* dalam Kolose 2:10 menentukan posisi gereja dalam proses keseluruhan *pleroma* ke-Allahan. Ketika jemaat terikat hidupnya kepada Kristus, maka di sana ada proses pengangkatan (*adopsi*) jemaat menduduki posisi Yesus sebagai jasmani (*soma*) kepenuhan ke-Allahan. *Pleroma* di sini tentu berbeda dengan *pleroma* yang dikejar dalam filsafat, magis, atau gnostis. Di sini *pleroma* hanya bisa terjadi dalam bentuk anugerah, bukan sesuatu yang dikejar. Dalam posisi ini, gereja menjadi salah satu bagian dalam seluruh kepenuhan ke-Allahan. Masih ada unsur lain misalnya alam semesta, manusia lain, yang juga bagian integral *pleroma*. Kepenuhan ke-Allahan sekarang dapat dipahami sebagai kesatuan integritas manifestasi Allah atas seluruh kosmos. Allah ada dalam tiap-tiap ciptaan-Nya, tetapi tidak identik dengan ciptaan-Nya (panenteisme). Semua dihargai, dikasihi, dan mendapat tindakan yang adil dari Allah. Manusia dengan sesamanya, manusia dengan alam semesta, dan manusia dengan Tuhan, mendorong tiap-tiap pihak terlibat dalam karya penyelamatan kosmos. Pengakuan akan kepelbagaian, pengutamaan individu tanpa melihat keterbatasannya dan identitasnya.

Maka eklesiologi yang kontekstual di tengah konteks kepelbagaian agama ialah eklesiologi yang terbuka terhadap perbedaan. Gerrit Singgih menyebutnya *sinkretisme*, bukan *sinkretisme mutlak* (Singgih, 2005: 60). Namun dalam sinkretisme itu, tiap-tiap agama hendaknya bertahan pada keunikan masing-masing. Keunikan inilah yang dibawa dalam mengembangkan dialog interreligius. Samartha mengatakan “terdapat perbedaan-perbedaan fundamental dalam pergumulan teologis kita. Agama yang berbeda bisa dianggap sebagai jawaban yang berbeda terhadap misteri Allah. Semua agama bergulat untuk memecahkan masalah fundamental kehidupan dengan caranya masing-masing. Benar dan salah tak dapat dihindari. Pertanyaannya bukanlah mana yang benar, melainkan apa yang dapat mereka sumbangkan.” Visi masing-masing agama adalah untuk menghadirkan kesejahteraan masyarakat. Dan jika dialog dilakukan dengan mempertahankan keunikan masing-masing, niscaya akan terjadi perubahan hati.

Di samping itu, eklesiologi yang diharapkan di sini ialah eklesiologi yang tidak memutlakkan adat istiadat (ayat 11), atau dogma-dogma gereja (ayat 12). Tidak juga anti terhadap hal itu. Tetapi melihat hal itu sebagai bagian pernyataan pemenuhan ke-Allahan atas keunikan hidup individu. Sehingga dengan kreatif dan inovatif mbingkai karya Allah melalui tangan manusia. Eklesiologi yang terus-menerus belajar “seni merangkai” kepelbagaian sebagai wujud *kepenuhan ke-Allahan Kristus* di era postmodernitas sekarang ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Arnold, Clinton E. 1996. *The Colossian Sycretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*. USA: Baker Books, Grand Rapids.
- Aune, David E. 2010. “Historical Criticism”. David E. Aune (ed.). *The Blackwell Companion to the New Testament*. United Kingdom: John Wiley and Sons, Ltd.
- Barth, M. and H. Blanke. 1994. *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Trans. A.B. Beck Anchor Bible, 34. New York: Doubleday.
- Bolkestein, M.H. 1950. *Surat Kiriman kepada Orang Kolose*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

- Cannon, George E. 1983. *The Use of Traditional Materials in Colossians*. USA: Mercer University Press.
- Donelson, L.R. 1996. *Colossians, Ephesians, 1 and 2 Timothy, and Titus*. Westminster Bible Companion Louisville. KY: Westminster/John Knox Press.
- Dunn, James. 1996. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text—The New International Greek Testament Commentary*. USA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Guthrie, Donald. 2004. *Teologi Perjanjian Baru 1*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Jacobs, Tom SJ. 2002. *Paham Allah Dalam Filsafat, Agama-agama, dan Teologi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lohse, E. 1971. *Colossians and Philemon*. Trans. W.R. Poehlmann and R.J. Karris. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press.
- Martin, R.P. 1974. *Colossians and Philemon*. London: New Century Bible Oliphants.
- Martin, Troy W. dan Todd D. Still. 2010. "Colossians". David E. Aune (ed.). *The Blackwell Companion to the New Testament*. United Kingdom: John Wiley and Sons, Ltd.
- O'Brien, P.T. 1982. *Colossians, Philemon—Word Biblical Commentary, 44*. Waco: Word Books.
- Panikkar, Raimundo. 1994. *Dialog Intra Religius*. A. Sudiarja (ed.), Yogyakarta: Kanisius.
- Pokorny, Petr, P. 1991. *Colossians*. Trans. S.S. Schatzmann. Peabody, MA: Hendrickson.
- Prabu, Joseph Prabu, cs. (sd.). 1996. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. New York: Orbis Books.
- Rakhmat, Ioanes. 2012. *Memandang Wajah Yesus*. Jakarta: Pustaka Sari Daun.
- Reicke, B. 1973. "The Historical Setting of Colossians". *Review and Expositor* 70.
- Schweizer, E. 1976. *Letter to the Colossians Neither Pauline nor Post-Pauline*. Edited by Y. Congareral. Paris: Duculot.
- Singgih, Emanuel Gerrit. 2005. *Mengantisipasi Masa Depan, Berteologi Dalam Konteks di Awal Milenium III*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.