

# TEOLOGI KERAMAHAN ALLAH

## Sebuah Pembacaan Kristologi Lukas

FRANS SETYADI M.\*

### *Abstract*

This paper is an attempt to present a hospitable christology model that is relevant for answering issues of plurality in the Indonesian context. The author raises one of the problems of christology, namely the controversy over the idea of Jesus' subordination to and belief in God in both Luke's writings. Developing the synthesis approach of Douglas H. Buckwalter, it is suggested that Luke's Christology is traditional and does not show any conflict with these two ideas. Luke's ability to build a synthesis in his Christology is precisely an important point for Luke in depicting Jesus as a manifestation of God's hospitality and a model for his community. Luke's Christology that presents the idea of the hospitality of God, is an important contribution for the construction of a model of Christian life in the Indonesian context.

*Keywords:* Christology, the Gospel of Luke, the Acts of the Apostles, hospitality of God, biblical ethics.

### *Abstrak*

Tulisan ini adalah usaha untuk menampilkan sebuah model kristologi yang penuh dengan keramahan, yang dapat dihidupi dan menjadi kontribusi dalam menjawab persoalan-persoalan pluralitas yang ada di Indonesia. Penulis mengangkat salah satu persoalan kristologi—yang juga menjadi persoalan klasik dalam perdebatan kristologi—yaitu perdebatan yang berhubungan dengan gagasan subordinasi Yesus dan keyakinan Yesus sebagai Tuhan dalam kedua tulisan

---

\* Sekolah Tinggi Alkitab Batu. Email: franssetyadi12@gmail.com

Lukas. Sehubungan dengan masalah tersebut, penulis mengembangkan pendekatan sintesis yang telah dilakukan Douglas H. Buckwalter dalam bukunya *The Character and Purpose of Luke's Christology* untuk menunjukkan bahwa Kristologi Lukas bersifat tradisional dan sama sekali tidak menunjukkan adanya persoalan dengan kedua gagasan tersebut. Kemampuan Lukas untuk membangun sintesa dalam Kristologinya, justru menjadi poin penting bagi Lukas untuk menjadikan Yesus sebagai wujud keramahan Allah dan menjadi model bagi komunitasnya. Kristologi Lukas yang menghadirkan gagasan keramahan Allah, adalah kontribusi penting untuk membangun model kehidupan kekristenan dalam konteks Indonesia.

*Kata-kata kunci:* Kristologi, Injil Lukas, Kisah Para Rasul, keramahan Allah, etika biblis.

## PENDAHULUAN

Tulisan ini bertujuan untuk membangun sebuah jembatan, agar sebuah konsep teologi mampu menjawab konteks kekiniannya. Secara lebih khusus tulisan ini akan menyajikan pandangan kristologi Lukas yang relevan dalam menjawab pergumulan di dalam konteks Indonesia.

Sesuai dengan tujuan penulisan tersebut, maka pembahasan di dalam tulisan ini akan dibagi ke dalam tiga bagian besar. *Pertama*, tulisan ini akan menyoroti persoalan umum dalam studi Kristologi dalam tulisan Lukas. *Kedua*, menggali kekayaan Kristologi Lukas tentang keramahan Allah. *Ketiga*, mendaratkan teologi keramahan Allah dalam Kristologi Lukas pada konteks Indonesia.

## KRISTOLOGI LUKAS: SEBUAH KRISTOLOGI TRADISIONAL

Berbagai usaha untuk memahami bagaimana pandangan Kristologi Lukas telah dilakukan oleh banyak ahli. Hal ini paling tidak dapat terlihat dari berbagai pandangan atau pendapat tentang siapa dan bagaimana Yesus harus dipahami. Salah satu ahli yang dapat menggambarkan keragaman pandangan dalam studi Kristologi Lukas adalah Douglas H. Buckwalter.

Buckwalter dalam bukunya yang berjudul *The Character and Purpose of Luke's Christology*, menyajikan berbagai pendapat para ahli dan kemudian mengkajinya secara kritis.

Dia mempertimbangkan delapan proposal dalam penelitian Kristologi Lukas, yang masing-masing menekankan *kemanusiaan Yesus, subordinasi Yesus dalam relasi dengan Allah, fungsi Yesus sebagai penyelamat, dan status otoritatif Yesus* (Buckwalter, 2005: 6-24)

Dalam kajiannya, Buckwalter sama seperti para ahli lain, melihat dua gagasan tentang Yesus dalam kedua buku Lukas. Gagasan pertama menekankan subordinasi Yesus, dan kedua menekankan Yesus sebagai Tuhan. Buckwalter sendiri menilai, bahwa banyak ahli telah gagal dalam memperlihatkan kesatuan dan merekonsiliasi kedua gagasan Kristologi Lukas di atas, sebagai sesuatu yang berhubungan secara logis (Buckwalter, 2005: 25).

Sehubungan dengan persoalan di atas, Buckwalter mengusulkan sebuah proposal baru yang disebut dengan pendekatan sintesis. Pendekatan ini menempatkan kedua gagasan—yang terkesan bertentangan itu—sebagai sesuatu yang berhubungan satu dengan yang lain. Bagi Buckwalter, pendekatan ini adalah pendekatan Lukas sendiri dalam menjelaskan pandangan Kristologinya, yaitu Yesus sebagai Tuhan yang mau melayani.

Usaha untuk menjelaskan ketegangan di antara dua gagasan tersebut, juga melahirkan upaya-upaya rekonstruksi tertentu. Misalnya pandangan yang mencoba merekonstruksi pemahaman Gereja awal berdasarkan sumber tulisan dalam Kisah Para Rasul. Pandangan ini melihat, bahwa awalnya pandangan Kristologi perdana adalah adopsionistik, yang hanya melihat Yesus sebagai seorang manusia yang baik. Baru seiring dengan berjalannya waktu, ada usaha dalam kekristenan perdana untuk mengangkat sosok Yesus tidak sekadar sebagai manusia tetapi sebagai Tuhan (Witt, 2009: 146-147). Ketidaksetujuan dan kritik penulis atas pandangan ini, akan penulis jelaskan pada bagian berikutnya.

Terkait dengan adanya dugaan, bahwa di dalam pemahaman Lukas terkandung pandangan yang bersifat adopsionistik, maka muncullah pertanyaan, apakah pandangan Buckwalter yang tradisional ini dapat dipertahankan secara teologis? Jika ya, sumbangan apakah yang dapat diberikan oleh paradigma Kristologi seperti ini? Apakah pandangan ini masih dapat dijadikan sebagai dasar dan sesuai dalam menjawab persoalan dalam konteks masyarakat Indonesia. Pada bagian ini, penulis menjelaskan beberapa argumentasi sebagai dasar untuk mempertimbangkan Kristologi tradisional yang diajukan Buckwalter dalam mengkaji tulisan Lukas. Argumentasi-argumentasi tersebut sekaligus memberikan bantahan, bahwa Gereja Perdana awalnya menghidupi gagasan adopsionistik yang bersifat evolusionisme sebagaimana telah disebutkan di atas.

*Pertama*, tidak ada tempat bagi pemahaman bahwa kekristenan awal memiliki pemahaman Kristologi yang bersifat adopsionistik, karena surat-surat Paulus yang dianggap sebagai dokumen awal untuk melacak pemahaman Kristologi kekristenan perdana, juga memiliki pandangan

Kristologi yang menekankan sisi ketuhanan Yesus, di antaranya dalam Filipi 2 dan Kolose 1. Beberapa persoalan yang muncul terkait dengan asumsi ini, mungkin sangat terkait dengan penggunaan kata *kyrios* yang ambigu. Kata *kyrios* tidak hanya bisa diterjemahkan sebagai ‘Tuhan’ tetapi juga ‘Tuan’ sebagaimana banyak digunakan dalam kitab-kitab Injil. Karena itu beberapa ahli mengajukan pertimbangan untuk melihat pengertian kata *kyrios* tersebut, apakah kata ini dipergunakan dalam pengertian yang relatif atau absolut. Tetapi apakah hal ini bisa dijadikan dasar bahwa kekristenan awal pada mulanya hanya memiliki pandangan yang bersifat adopsionistik? Hal ini masih bisa diperdebatkan dan akan dijelaskan pada poin-poin berikutnya.

Penggunaan istilah *kyrios* (*lord*) merupakan sinonim dari YHWH sebagaimana digunakan dalam Perjanjian Lama, khususnya sebagaimana yang ditunjukkan oleh kitab Septuaginta (Buckwalter, 2005: 173-191). Di dalam Perjanjian Baru penggunaan kata *kyrios* (*lord*) yang merupakan sinonim dari YHWH juga dipergunakan secara proporsional. Terkait dengan hal tersebut Witt berpandangan demikian,

Although Jesus is often addressed as “Lord” in the gospels during his earthly ministry in a way that can be translated “Master”, the majority of New Testament scholars (I am tempted to write “all”, since I am unaware of any who suggest otherwise) agree that after the resurrection the term is applied to Jesus in a manner equivalent to YHWH (Witt, 2009: 151).

Dalam banyak kasus memang ada pertimbangan yang dilakukan oleh para ahli untuk membedakan penggunaan istilah *kyrios* secara relatif dan absolut. Walau demikian penggunaan istilah *kyrios* yang merupakan sinonim dari YHWH dalam banyak kasus masih dipergunakan, sebagai contoh kutipan Yesaya 45:23 dalam Filipi 2 dan 1 Korintus 8:5-6, yang menempatkan Yesus dalam *shema* Israel yang ada di dalam Ulangan 6:4 (Witt, 2009: 151).

*Kedua*, seseorang tentu tidak dapat langsung mengasumsikan, bahwa Lukas bersikap inkonsisten dalam kedua bukunya. Berbagai pandangan yang mencoba melihat sikap yang mendua dalam diri Lukas, tentu saja dapat dikritisi. Konsistensi Lukas dapat dilihat dari caranya membangun sebuah cerita yang bersifat Kristologis, yang tidak dapat dipertentangkan satu dengan yang lain.

Salah satu sumbangan pemikiran terkait dengan hal ini berasal dari Kavin Rowe. Sekalipun Rowe tidak langsung menunjuk bahwa Yesus adalah Allah, namun penjelasan Rowe penting untuk menjelaskan pandangan tradisional tentang jati diri Yesus. Rowe dalam tulisannya yang berjudul *Christology* menjelaskan penggunaan istilah *kyrios*. Baginya sebagaimana dijelaskan Tarasenkova, kata *kyrios* tidak datang dengan membawa makna tertentu, tetapi makna tersebut digemakan melalui proses pembacaan secara naratif. Rowe menunjukkan, bahwa Lukas memiliki

kemampuan untuk mengembangkan narasinya, dan mampu menunjukkan bagaimana kata *kyrios* tersebut digunakan untuk Allah Bapa dan Yesus, tanpa ada pemisahan (Tarasenkova, 2016: 19).

Kesimpulan Rowe terhadap dialektika Lukas dalam melihat Yesus disimpulkan Tarasenkova demikian, “Finally, Rowe acknowledges from Acts to the Gospel Heavenly Lord Jesus is portrayed as a human and from the Gospel to Acts the human figure Jesus is portrayed as the heavenly Lord” (Tarasenkova, 2016: 19). Memang Rowe sangat berhati-hati untuk tidak sekadar menyamakan Allah dan Kristus dalam memahami identitas *kyrios*. Batas antara Allah dan Kristus, Bapa dan Anak tidak pernah tercampur (Tarasenkova, 2016: 19).

*Ketiga*, usaha untuk melihat persoalan kontroversi mengenai keilahian Yesus sebagaimana yang sedang dibahas, juga dapat dilihat dari sudut pandang filosofis, baik dari sisi epistemologis maupun ontologis. Epistemologi (*ordo cognoscendi*) berbicara tentang bagaimana seseorang mengerti sesuatu. Sedangkan ontologi (*ordo essendi*) adalah realitas dari apa yang diketahui. Di dalam aturan tentang bagaimana seseorang sampai pada tahap mengetahui sesuatu, pengetahuan datang pertama kali. Walau demikian dalam level ontologi keberadaan adalah yang pertama. Witt menggunakan sudut pandang ini, untuk menjelaskan masalah yang ada dalam konsep adopsionisme. Witt mulai dengan sebuah ilustrasi. Jika seorang arkeolog belum membuka tabir sebuah desa yang tersembunyi pada suatu tempat, tidaklah berarti bahwa desa itu tidak ada. Keberadaan desa itu tidak dimulai pada suatu waktu di mana seorang arkeolog menemukan desa tersembunyi itu, tetapi dia sudah ada jauh sebelumnya. Terkait dengan teori yang digunakan di dalam pandangan adopsionis, Witt berpendapat bahwa peristiwa kebangkitan Yesus adalah poin di mana status keilahian Yesus dipahami pertama kali. Walau demikian, jika Yesus dipahami sebagai anak Allah melalui proses kebangkitan-Nya, itu tidak berarti bahwa keilahian-Nya baru terjadi pada peristiwa itu. Dia sejak awal secara ontologis adalah anak Allah, jauh sebelum pengetahuan itu muncul pertama kali. Karena itu teori adopsionisme yang dihubungkan dalam kerangka berpikir Lukas, dapat dikesampingkan.

*Keempat*, usaha untuk melihat adanya konsep adopsionisme dalam tulisan Lukas, khususnya dalam kasus teks Kisah Para Rasul 2:36, telah dilakukan oleh beberapa teolog seperti Wrede dan Bultmann. Mereka melihat, bahwa sisi ketuhanan Yesus bukan ada di dalam hidupnya sejak awal, tetapi baru muncul atau dianggap hanya setelah kebangkitannya (Rowe, 2007: 42-43). Apa yang dilakukan oleh para teolog yang mengusung konsep adopsionis, cenderung lebih merupakan usaha rekonstruksi Kristologi jemaat perdana yang meniadakan konstruksi Kristologi yang dibangun oleh Lukas sendiri. Akhirnya, penafsiran yang dibangun tersebut keluar dari *kerygma* yang dibangun oleh Lukas dalam kedua bukunya.

Witherington sendiri melihat, adanya kesalahan dalam menafsirkan bahasa di dalam Kisah Para Rasul 2:36 dengan membacanya sebagai bagian dari konsep adopsionisme. Dalam hal ini, Lukas menggunakan bahasa itu untuk mencocokkannya dengan narasinya. Witherington berkata,

The assertion that Luke is adoptionist in his christological thinking is based on texts like Acts 2:36... The problem with this conclusion is that here, as elsewhere in Acts Luke is using his christological language in a way that suits his narrative. From Luke's point of view, Jesus did not in any full sense assume the roles of Lord and Messiah over all until after the resurrection and ascension. It was not that Jesus became someone different from who he was before, but that he entered a new stage in his career, or assumed new roles after the ascension... Luke's primary concern is with presenting a narrative christology that tells the story of Jesus from his birth until his present exaltation to heaven and his reign from there as Lord of all (Witherington, 1998: 148, 152).

Dalam hal ini tampak jelas, bahwa gagasan yang menempatkan Kisah Para Rasul 2:36 sebagai dasar untuk membangun konsep adopsionis dari Lukas atau sebagai gagasan Kristologi kekristenan paling awal tidak dapat dipertahankan.

*Kelima*, persoalan Kristologi yang selama ini banyak diperdebatkan oleh para teolog Barat, sebenarnya bukanlah persoalan yang berasal dari rumusan konsili-konsili gereja ataupun teks-teks Alkitab tentang jati diri Yesus yang terkesan tidak masuk akal. Persoalan yang sebenarnya terletak pada latar belakang filosofis, yang diwarisi dan turut memengaruhi cara penafsiran. Sebagaimana diketahui, gagasan tentang Yesus yang manusia namun sekaligus wujud kehadiran Allah, bagi para penulis Perjanjian Baru bukanlah persoalan pada masanya. Persoalan ini baru muncul di sekitar abad IV, ketika cara berpikir Aristotelian menguasai dan diterapkan di dalam memahami kebenaran Alkitab.

Jung Young Lee dalam bukunya *Trinity in Asian Perspective*, berhasil menunjukkan dasar persoalan yang ada di sekitar perdebatan mengenai Kristologi dan Trinitas yang disebabkan oleh persoalan logika berpikir Aristotelian (Lee, 1996: 57). Logika Aristotelian yang bersifat *either-or*; sulit untuk menerima sebuah pemikiran yang bersifat dialektika. Jika A maka A, bukan B dan sebaliknya. Sedangkan cara berpikir Asia yang diwakili konsep *Yin-Yang* yang bersifat *both-and*. Konsep *both-and*, yang bersifat komplementer, di dalamnya juga mengandung konsep *either-or* (Lee, 1996: 70-78).

Konsep Kristologi Alkitab adalah produk pemikiran Timur, sebagaimana Peter Phan dengan jelas mengatakan, bahwa kekristenan adalah agama Asia (Phan, 2016: 3). Ketika Kristologi didekati dari perspektif Barat yang dipengaruhi logika Aristotelian, tentu akan menimbulkan masalah. Dalam kasus adopsionisme, pandangan ini melihat bahwa Yesus sungguh-sungguh manusia. Karena itu, mereka hanya melihat keilahian sebagai sebuah penghayatan yang dimunculkan dalam diri seorang manusia Yesus.

Hasil pemikiran Jung Young Lee menunjukkan, bahwa persoalan Kristologi adalah persoalan yang dibangun dalam konsepsi pemikiran Timur. Ini berarti, konsep Kristologi tradisional yang masih mempertahankan dialektika manusia-Allah dalam diri Yesus, tetap memiliki relevansi dengan pemahaman Asia, mengenai gambaran manusia-Allah atau Allah menjadi manusia. Tokoh Krisna dalam pemahaman kisah Mahabharata dan Punokawan dalam kebudayaan Jawa-Hindu misalnya, menjadi contoh bahwa konsep dualitas ini mendapat tempat di Asia, yang notabene berpikir dalam konsep Timur. Walaupun harus diakui, pada sisi lain ada penolakan dari tradisi Asia lain seperti dari konsep Islam yang menekankan sisi Tauhid atau ketunggalan, yang jika dirujuk, nampaknya juga merupakan perwujudan dan cara berpikir Barat, yang dalam masa tertentu sangat menentukan dalam perkembangan pemikiran Islam.

Beberapa argumentasi yang sudah disampaikan di atas menunjukkan, bahwa konsep yang diajukan oleh Buckwalter terkait dengan Kristologi Lukas, yaitu gagasan yang memahami Yesus sebagai wujud kehadiran Tuhan yang melayani, memiliki dasar yang kuat. Dari argumentasi yang telah disampaikan di atas, maka gagasan mengenai Tuhan yang melayani, sebagaimana yang diajukan oleh Buckwalter dalam mempertimbangkan Kristologi Lukas dapat dijadikan dasar, bagaimana seharusnya gereja memahami nilai kekristenan mengenai wujud Yesus, Sang Tuhan yang melayani. Oleh sebab itu, tulisan ini akan melangkah maju untuk mempertimbangkan gagasan Kristologi yang bersifat ontologis di atas ke arah fungsionalnya, bahwa konsep Kristologi dari Tuhan yang melayani itu diperlihatkan oleh Lukas melalui kisah-kisah Yesus dan keramahannya, sehingga menjadi suatu paradigma dalam membangun perilaku normatif di dalam kehidupan kekristenan perdana maupun dalam komunitas Lukas.

### **KARAKTER KRISTOLOGI LUKAS: YESUS WUJUD KERAMAHAN ALLAH**

Kristologi adalah tugas gereja. Samarta melihat bahwa usaha sentralnya haruslah mengakui misteri serta menjelaskan makna insan dan karya Yesus Kristus. Titik awalnya adalah komitmen total terhadap Kristus, Tuhan yang disalibkan dan dibangkitkan (Elwood, 2011: 132). Bagi Samarta, hal ini menunjukkan bahwa nilai pemahaman tentang Kristologi tidak bisa dilepaskan dari karya Allah di dalam diri Yesus Kristus. Tetapi pada saat yang sama, nilai itu menjadi bermakna ketika Kristologi menjadi dasar di dalam keterlibatan dalam perjuangan, untuk menjawab persoalan-persoalan kehidupan kita. Inilah arti dari pengakuan kita terhadap Yesus Kristus yang disalibkan dan bangkit (Elwood, 2011: 132-133). Karena itu, usaha untuk memahami Yesus Kristus tidak

hanya sekadar usaha di dalam menjelaskan keberadaannya secara ontologis, melainkan juga harus bergerak pada sisi fungsionalnya. Pada bagian ini, penulis akan mencoba menguraikan sisi fungsional dari apa yang telah diargumentasikan di bagian sebelumnya.

### 1. Yesus Sebagai Model Membangun Sikap Etis

Gagasan Tuhan yang melayani sebagaimana yang diajukan oleh Buckwalter, lahir dari konsep bahwa Yesus adalah Kristus, Allah yang menjelma menjadi manusia. Gagasan tentang Allah yang menjelma menjadi manusia, dilihat oleh Buckwalter sebagai poin penting dari Lukas dalam menjawab konteks yang dihadapi oleh komunitasnya. Tantangan yang dihadapi oleh komunitasnya yang sedang membentuk jati dirinya, membutuhkan sebuah model yang berotoritas, dan model itu ada di dalam diri Yesus Kristus.

Usaha untuk menjelaskan keberadaan Yesus sebagai model dapat dilihat dengan memperhatikan struktur dari kedua buku Lukas, baik Injil maupun Kisah Para Rasul. Dalam penjelasannya, Menzies berpendapat, bahwa kesungguhan Lukas untuk menjadikan Yesus sebagai model bagi komunitasnya, bahkan bagi komunitas Yesus yang lebih luas sangat menyolok. *Pertama*, Menzies menunjukkan, bahwa peristiwa ketika Yesus dipenuhi oleh Roh Kudus di Sungai Yordan adalah sebuah peristiwa yang kelak dialami oleh komunitas Kristen perdana di dalam Kisah Para Rasul. Sebagaimana Yesus diurapi oleh Roh Kudus untuk melaksanakan tugas panggilan kenabian, demikian juga murid-murid Yesus yang diurapi sebagai nabi akhir zaman untuk memberitakan firman Tuhan. *Kedua*, khotbah Yesus di dalam Lukas 4:16-30 yang oleh Menzies dianggap sebagai satu paradigma bagi Injil Lukas, memiliki kesejajaran dengan khotbah Petrus di Kisah Para Rasul 2 setelah hari Pentakosta. Khotbah Petrus di Kisah Para Rasul 2 menyebut tentang nubuat dari Perjanjian Lama, sama seperti yang dilakukan Yesus di dalam Lukas 4. (Menzies, 2013:24-25). *Ketiga*, kisah penolakan terhadap Yesus setelah khotbah-Nya di dalam Lukas 4, juga menjadi bagian dari pengalaman para murid Yesus. Jadi dapatlah dikatakan, sebagaimana Menzies berkesimpulan, “Singkatnya... Lukas menekankan kesinambungan yang menyatukan kisah Yesus dan kisah gereja mula-mula (Menzies, 2013: 31). Buckwalter dalam kesimpulannya terhadap kristologi Lukas, juga berkata demikian, “... he writes to show his readers how Jesus’ life stands as the ethical model for Christian living and how the early church has imaged his likeness in their own life and witness” (Buckwalter, 2005: 281).

Keberadaan Yesus sebagai model atau representasi dari kehadiran Allah yang melayani ini, oleh banyak penafsir Alkitab dilihat sebagai paradigma dalam membangun sikap keramahan, sebuah tema penting di dalam tulisan Lukas (Yong, 2008; Byrne, 2017; Koenig, 1985). Lukas

menjadikan keramahan Allah di dalam Yesus, sebagai dasar dalam membangun sikap etis pengikut-Nya, untuk mewujudkan hal yang sama di dalam kehidupan kekristenan mereka.

Dalam dunia kuno, baik di masa Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, *hospitality* atau keramahan sudah dianggap sebagai sebuah praktik moral yang fundamental. Ini adalah sesuatu yang penting bagi kehidupan manusia dan secara lebih khusus dalam perlindungan bagi seorang asing. Byrne menjelaskan, bahwa persoalan *hospitality* atau keramahan sangat berhubungan dengan sikap seorang terhadap tamu atau pengunjung. Hal itu meliputi persoalan memberikan makan kepada mereka, memberikan penginapan kepada mereka serta membuat orang asing tersebut merasa nyaman di rumah kita (Byrne, 2017: 4). Keramahan menjamin orang asing paling sedikit dalam persoalan menyediakan kebutuhan makan-minum, perlindungan dan hubungan dengan komunitas yang lebih besar. Secara lebih umum keramahan berkaitan dengan usaha untuk memelihara hubungan, yang mana sebuah komunitas bergantung, untuk memperkuat ikatan moral dan sosial antarkeluarga, teman, dan tetangga (Pohl, 1999: 17).

Dalam konteks Alkitab, persoalan keramahan dimulai dari tokoh-tokoh Israel di Perjanjian Lama, baik Abraham, Ishak, Yakub, Yusuf, dan Musa, yang digambarkan dalam khotbah Stefanus dalam Kisah Para Rasul 7. Secara khusus Abraham, beserta kerabat dan keturunannya dijadikan pusat narasi keramahan yang paradigmatis dalam tradisi Ibrani Kuno. Abraham digambarkan sebagai orang yang menerima (dari orang Kanaan, Orang Mesir yang ada di Negeb dan Betel, bahkan Melkisedek, Raja Salem) dan juga sebaliknya, memberikan keramahan kepada ketiga orang asing dalam Kejadian 18 (Yong, 2008: 109). Dalam Perjanjian Baru, sikap keramahan nampak begitu kuat di dalam pelayanan Yesus sendiri. Dia tidak hanya sebagai tamu yang mendapatkan keramahan, tetapi juga menjadi tuan rumah bagi banyak orang. Yesus mewujudkan keramahan Allah sendiri di dalam diri-Nya.

Dalam konteks kehidupan gereja di abad-abad awal, Pohl melihat bahwa pemahaman tentang keramahan yang dikembangkan oleh orang-orang Kristen memiliki perbedaan nilai dengan model keramahan yang ada pada waktu itu. Sikap keramahan yang dikembangkan oleh orang Kristen pertama-tama merupakan kelanjutan sikap orang-orang Ibrani tentang keramahan yang dihubungkan dengan Allah, perjanjian, dan berkat. Sebaliknya, sikap yang dikembangkan ini merupakan sesuatu yang kontras dengan dengan praktik-praktik Hellenistik yang menghubungkan masalah keramahan dengan keuntungan dan kesalingan (Pohl, 1999: 17). Pohl berpendapat bahwa orang-orang Kristen pada waktu itu, berkomitmen untuk menekankan keramahan ini kepada mereka yang lemah, paling sedikit merupakan usaha untuk memungkinkan mereka agar dapat saling melakukan (Pohl, 1999: 17).

## 2. Yesus dan Keramahan Allah Menurut Lukas

Di atas telah disampaikan, bahwa persoalan keramahan bukanlah sesuatu yang baru dalam tradisi kekristenan, karena mereka mewarisi konsep ini dari tradisi iman yang mendahului mereka. Karena itu, dapatlah dilihat adanya kemungkinan, bahwa Lukas menggarisbawahi seluruh tindakan ini, sebagai bentuk kesinambungan iman yang tak terpisahkan dengan tradisi iman Yudaisme. Di sini terlihat, Yesus dalam sisi kemanusiaannya yang terikat dalam tradisi iman Yahudi, meneruskan nilai tersebut. Bagi Lukas, hal ini bukan hanya untuk menunjukkan kepada komunitasnya bahwa setiap gagasan nilai yang dibangun merupakan tradisi iman Yudaisme yang orisinal, tetapi sekaligus merupakan strategi penting dalam menjalankan misi demi menjawab setiap tantangan dan kebutuhan konteksnya.

Tema tentang keramahan yang bersumber dari wujud keramahan Allah di dalam diri Yesus Kristus, menjadi salah satu tema yang begitu penting di dalam penulisan kedua bukunya. Bahkan Byrne berpendapat, bahwa Lukas melihat seluruh hidup dan pelayanan Yesus dapat dilihat sebagai bentuk wujud perkunjungan dari Allah kepada Israel dan dunia (Byrne, 2017: 8).

Lukas dengan jelas menunjukkan bagaimana keramahan Yesus diwujudkan dalam berbagai kisah tentang makan bersama. Usaha untuk memahami tema tentang makan, tentulah harus dilakukan melalui lensa analisis sosio-kultural, sebab melaluinya dapatlah terlihat fungsi sosial dari aktivitas kisah makan bersama yang ditunjukkan oleh Lukas (Neyrey dkk., 2016: 361-387). Apa yang Lukas sampaikan dengan menunjukkan berbagai kisah keramahan yang ditampilkan di dalam adegan makan bersama, oleh beberapa orang dianggap dipengaruhi oleh motif *symposia* atau makan bersama dalam tradisi Yunani-Romawi (Smith, 2003; Steele, 1984) dan tema tentang makanan yang ada dalam tradisi Ibrani (Crabbe, 2010: 26-31).

Dalam tradisi Yunani-Romawi, makan bersama merupakan simbol kultural yang merepresentasikan etika-etika sosial yang cukup luas. Sedangkan dalam banyak tulisan Yunani-Romawi, yang membahas tentang *symposia*, tulisan-tulisan tersebut menyentuh tema koinonia, persahabatan atau kesenangan. Secara lebih spesifik dan konsisten tema-tema mengenai peringkat dan status sosial diasosiasikan dengan *symposia* (Crabbe, 2010: 25).

Dari tradisi Ibrani, persoalan tentang makanan, sering kali digunakan untuk mengekspresikan sebuah elemen dari iman penulis. Biasanya tema tentang makan mengomunikasikan karakter-karakter YHWH. Hal ini misalnya dapat dilihat dalam gagasan tentang YHWH sebagai penyedia (Mzm. 65:9-31; 104:10-30), YHWH sebagai tuan rumah yang baik (Mzm. 23) dan YHWH sebagai yang hadir secara intim (Mzm. 22; Kej. 18:1-15; Kel. 24:9-11). Selain itu, gagasan tentang makan

di dalam Perjanjian Lama dihubungkan juga dengan persoalan yang bersifat eskatologi (Crabbe, 2010: 26-32).

Kedua hal di atas, baik pengaruh tulisan-tulisan yang membahas *symposia* dan tradisi Ibrani yang membahas tentang makanan, menjadi dasar bagaimana kemudian Lukas membangun narasi keramahan Allah di dalam diri Yesus Kristus.

Sebagai representasi yang berotoritas dari keramahan keselamatan Allah, Yesus dipimpin dan dipenuhi oleh Roh Kudus. Sejalan dengan Yong, dalam hubungan dengan Yesus dan Roh Kudus yang menginspirasi sikap keramahan itu, paling tidak ada tiga hal yang dapat dijelaskan.

*Pertama*, Yesus menunjukkan karakter keramahan Allah ketika Ia sendiri ditempatkan sebagai penerima dari keramahan itu sendiri. Hal ini nampak dalam cerita Yesus di dalam Injil Lukas, sejak kelahiran-Nya sampai kepada kematian-Nya (Yong, 2008: 101). Yesus sekalipun ada dalam diri kemanusiaannya, namun selama pelayanan-Nya di bumi keberadaan-Nya dapat dianggap sebagai pribadi yang asing (Koenig, 1985: 86). Di dalam apa yang disebut dengan “narasi perjalanan” yang merupakan salah satu keunikan dari Lukas dalam Lukas 9:51-19:28, Yesus digambarkan secara konstan berada di dalam sebuah perjalanan. Yesus banyak bertemu dengan orang-orang yang menampakkan keramahan Allah atas diri mereka seperti Simon Petrus (Luk. 4:38-39), Lewi (Luk. 5:29), Marta (Luk. 10:38), Zakheus (Luk. 19:5), beberapa orang Farisi, seseorang pemilik rumah tanpa nama (Luk. 5:17; 7:36; 11:37; 14:1; 22:10-14). Walaupun tidak jarang ada penolakan (Luk. 9:52-53; 13:31, 34-35) (Koenig, 1985: 87).

Melalui pelayanan-Nya, Yesus sebagai penerima keramahan itu, pada waktu yang sama menjadi orang yang menyatakan dan mempersonifikasikan keramahan Allah yang membebaskan (Yong, 2008: 102). Hal ini dapat dilihat dalam dua kisah di dalam Injil Lukas, yaitu dalam pertemuan Yesus dengan Zakheus dan pertemuan Yesus dengan dua orang yang sedang dalam perjalanan ke Emaus. Dalam kedua kisah itu Yesus adalah tamu, namun pada akhirnya, Yesus digambarkan sebagai tuan rumah yang menunjukkan keramahan Allah, sehingga menghasilkan transformasi kepada Zakheus maupun dua orang murid yang sedang berjalan ke Emaus. Di dalam “narasi perjalanan” tersebut, Lukas juga menggambarkan Yesus sebagai “*Divine Traveller*”. Yesus dari Surga datang untuk mengunjungi manusia. Apa yang diungkapkan oleh Lukas dengan menggambarkan Yesus sebagai “Pengunjung Ilahi”, secara tipikal memiliki kesamaan dengan motif yang ada di dalam kebudayaan Yunani. Dalam tradisi Yunani, para dewa yang menampakkan diri dalam rupa manusia datang untuk menguji karakter mereka dan memberikan anugerah kepada mereka. Lukas menggunakan motif ini, tetapi kemudian mengubahnya. Yesus tidak datang untuk menguji, tetapi untuk mengajarkan dan menunjukkan perhatian kasih Allah (Grün, 2003: 79;

Arterbury, 2005: 190). Di dalam Yesus Allah telah mengunjungi umat-Nya. Kehadiran Allah yang mengunjungi umat-Nya telah diantisipasi oleh Lukas di dalam rangkaian doa Zakharia di dalam Lukas 1:68, 78 (Grün, 2003: 79-80).

*Kedua*, sisi keramahan Yesus tidak hanya nampak ketika Dia menjadi tamu asing yang menerima keramahan itu, tetapi Yesus juga menampilkan keramahan Allah kepada mereka yang miskin dan yang terbuang. Bentuk keramahan yang Yesus berikan kepada orang miskin dan mereka yang dianggap sebagai orang yang terpinggirkan di dalam tulisan Lukas, adalah bentuk solidaritas Allah. Mereka adalah orang-orang yang menjadi korban dari situasi sosio-politik pada masa itu. Kondisi tersebut membuat mereka mengalami keterbatasan untuk mendapatkan akses-akses sosio-ekonomi bahkan politik, yang memungkinkan mereka dapat hidup dengan lebih baik. Hal yang lebih memberatkan lagi, struktur agama pun turut membuat mereka semakin tersingkir dan terpinggirkan. Namun, kepada merekalah Allah menyatakan kasih-Nya di dalam diri Yesus Kristus. Kasih Allah telah mengangkat mereka ke dalam status manusia yang ditempatkan secara sejajar dengan manusia lainnya.

Yesus telah membangun persahabatan yang mampu melewati batas-batas status sosial (Crabbe, 2010: 103). Yesus telah mereformasi aturan-aturan keramahan yang ada, dan membangun sebuah pola baru yang lebih menghargai nilai kemanusiaan lebih dari sekadar status yang dikonstruksikan oleh struktur sosio-politik. Kisah-kisah tentang makan bersama yang disajikan oleh Lukas, merupakan panggilan kepada para pemimpin agama pada waktu itu, untuk bertobat dari sikap yang mementingkan pelayanan pada diri sendiri. Mereka diajak untuk hadir dan berbagi dalam persekutuan dengan mereka yang telah bertobat dan para pendosa yang telah diampuni oleh Allah (Yong, 2008: 102).

Dalam persekutuan meja, Lukas menggambarkan Yesus sebagai wujud Allah yang menyediakan dan menunjukkan keintiman dari hubungan Allah dan umat-Nya. Persekutuan meja menjadi sebuah perayaan dalam pemerintahan Allah yang universal, yang memanggil setiap orang untuk berpartisipasi di dalamnya. Allah menjadi tuan rumah bagi setiap manusia untuk masuk dalam Perjamuan Besar pada masa eskatologis (Luk. 14:21). Bagi Lukas, meja dan kerajaan dari Tuhan Yesus Kristus secara virtual adalah sama (Koenig, 1985: 89).

Sikap keramahan dan inklusivitas yang Yesus kembangkan kepada mereka yang miskin—kelompok orang yang tidak mampu memberikan balasan kepada sang pemberi—telah mentransformasi pola *patron-client* yang ada dalam konteks Yunani-Romawi. Yesus adalah seorang *broker* dari otoritas Allah (Yong, 2008: 102). Sebagai *broker*, Halvor Moxnes melihat Yesus menghubungkan manusia dengan Allah. Yesus memberi akses kepada Allah dengan

memproklamasikan kerajaan Allah (Luk. 4:16-18) (Neyrey dkk., 2016: 258). Walau demikian, sekalipun Yesus memainkan peran sebagai *broker* yang di dalamnya memiliki otoritas sebagai patron, yang umumnya menuntut penghormatan dari sang *client* sebagai bentuk timbal-balik dari kebaikan yang telah diberikan, Yesus tidak melakukan dan menuntut hal itu. Bahkan Yesus membangun sebuah konsep kepemimpinan yang melayani, untuk menunjukkan nilai kebesaran hidup seseorang (Neyrey dkk., 2016: 259). Dalam hal ini, Yesus telah mentransformasi pola *patron-client* yang ada pada masa itu. Transformasi yang Yesus lakukan menuntut sang *patron* untuk memberi tanpa mengharapkan bentuk pengembalian apa pun dari sang *client*. Bagi sang *client*, hal ini menghasilkan kebebasan dari ikatan patronase. Dalam membangun sistem relasi sosial dalam komunitas, mereka tidak lagi ditentukan pada basis dari keberadaan sosial dan ketidaksederajatan ekonomi. Jika mereka memberi, itu berarti mereka menyamakan diri mereka dengan Allah dalam belas kasihan dan cinta-Nya (Luk. 6:31-36; 7:42; 11:4) (Neyrey dkk., 2016: 266).

*Ketiga*, penelitian diarahkan pada bagian yang terakhir, yaitu cerita tentang orang Samaria yang baik hati (Luk. 10:25-37), walaupun dalam fakta orang-orang Samaria menolak kehadiran Yesus (Luk. 9:51-56). Sekalipun demikian Yesus mengangkatnya sebagai penggenap dari hukum Allah, yang mencintai sesama. Jika pada abad ke-1 orang Samaria adalah *the other* dari umat Yahudi, apakah implikasi yang bisa didapat dari cerita ini untuk orang-orang Kristen di abad ke-21 ini? Mungkin mereka menjadi alat Allah yang olehnya pewahyuan Allah datang kepada umat Allah. Tetapi bisa juga bukan sekadar alat Allah, tetapi juga mampu menjadi penggenap syarat pewaris kehidupan kekal (Luk. 10:25), yang mereka tunjukkan melalui keramahan mereka kepada sesamanya (Yong, 2008: 103; Singgih, 2000: 17).

Apakah konsep keramahan yang ditampilkan oleh Lukas di seputar kehidupan Yesus hanya sekadar sebuah informasi tentang siapakah Yesus dan apa yang diperbuatnya? Ketika pembaca kitab Lukas mengarahkan perhatiannya kepada tulisan Lukas yang kedua, maka pertanyaan di atas pun dapat terjawab. Lukas tidak hanya sekadar menyajikan keramahan Allah di dalam diri Yesus sebagai sebuah informasi semata, tetapi menjadikannya sebagai sesuatu yang normatif bagi para pengikut-Nya (Yong, 2008: 101).

Apa yang telah dilakukan oleh Yesus sebagaimana yang Lukas tunjukkan di dalam bukunya yang pertama, kemudian menjadi dasar dari pilihan sikap yang dibangun di dalam kehidupan kekristenan perdana. Sebagaimana Roh Kudus yang memimpin dan membawa Yesus untuk dapat mewujudkan keramahan Allah, maka Roh yang sama juga memampukan dan menolong gereja perdana untuk menghadirkan keramahan tersebut. Berbagai bentuk keramahan ditunjukkan oleh Lukas di dalam gereja perdana, sebagaimana yang terekam dalam bukunya yang kedua. Jika Yesus

menjadi model di dalam Injilnya, dalam buku Kisah Para Rasul, Paulus menjadi model utama di samping Petrus dan berbagai tokoh serta jemaat kekristenan perdana (Koenig, 1985: 85-91; Yong, 2008: 104).

Kehidupan sebagai penerima dan pemberi keramahan terus diwujudkan di dalam kehidupan gereja perdana di abad ke-1. Mereka mempraktikkan keramahan tersebut di dalam sebuah tempat yang disebut “rumah”. Dalam hal ini “rumah”, yang secara sosiologis oleh J.H. Elliott dipertentangkan dengan “Bait Allah” (Neyrey dkk., 2016: 211-240), bagi kehidupan kekristenan perdana merupakan sebuah tempat yang kudus di mana pemerintahan Allah menghasilkan sebuah komunitas anugerah, rumah Allah di mana Allah tinggal dan berdiam, sebagaimana pandangan Carise Mickey Berryhill (Yong, 2008: 105).

Dari model kehidupan yang dibangun gereja perdana, terlihat bahwa kehidupan Yesus yang menjadi penerima dan pemberi keramahan Allah menjadi dasar kehidupan gereja perdana. Sikap untuk memberi dan menerima sebuah keramahan memperluas cakupan dari pemahaman tentang kehadiran Allah, yang tidak hanya dapat dipersempit oleh ruang-ruang pemahaman keagamaan tertentu. Pada akhirnya kesadaran ini menjadi dasar untuk membangun kehidupan bersama dalam berbagai macam situasi perbedaan. Jika gereja dalam masa perkembangan kekristenan perdana menjadikan apa yang Yesus lakukan sebagai sesuatu yang normatif, maka seharusnya gereja di segala tempat dan zaman, perlu menghadirkan nilai-nilai keramahan di dalam dunia dan konteks di mana mereka berada. Berdasarkan kesadaran inilah, maka pada bagian berikutnya penulis akan mencoba menghubungkan nilai-nilai keramahan Allah ini dalam pergumulan kehidupan gereja dalam konteks Indonesia.

## **MENGHADIRKAN KERAMAHAN ALLAH: BERTEOLOGI DALAM KONTEKS INDONESIA**

Upaya berteologi dalam konteks Indonesia tentu merupakan sebuah usaha untuk menghadirkan teologi yang relevan, yang pada akhirnya menjadi dasar berpijak bagi gereja di dalam menghadirkan kabar baik sebagai jawaban atas kebutuhan konteks. Karena itu, dalam bagian ini penulis mencoba memetakan secara singkat sebuah masalah dalam konteks Indonesia dan bagaimana implikasi yang dapat terlihat dari teologi keramahan Allah dalam menjawab pergumulan konteks Indonesia.

Dalam rangka membangun upaya berteologi di Indonesia, maka mau tidak mau, upaya berteologi tersebut harus memperhatikan persoalan-persoalan utama yang ada di Indonesia. Dari

sekian banyak persoalan, masalah pluralitas yang diperberat dengan isu radikalisme, menjadi salah satu persoalan penting yang harus disikapi dalam upaya berteologi di Indonesia. Upaya untuk menghadirkan perdamaian dan stabilitas politik yang menjadi dasar proses pembangunan, sering kali terhambat oleh persoalan di sekitar hal ini. Apalagi dalam konteks Indonesia, kerawanan di dalam persoalan pluralitas sering kali ditunggangi sebagai alat dalam mencapai sebuah tujuan politik. Hal ini semakin memperparah persoalan-persoalan yang ada di dalam konteks kehidupan keberagaman di Indonesia. Munculnya masalah penistaan agama yang menimpa Gubernur DKI non-aktif Basuki Tjahaja Purnama, merupakan salah satu kasus dari sekian banyak kasus, yang tidak saja lahir dari keterbatasan di dalam mengelola kehidupan keberagaman, tetapi gagal di dalam membangun kehidupan yang berkualitas yang didasarkan pada gambaran kehidupan kita tentang Allah.

### 1. Kasus Basuki Tjahaja Purnama: Masalah Xenofobia dan Stereotipe Negatif

Berkaca dari kasus yang menimpa Gubernur DKI non-aktif Basuki Tjahaja Purnama, penulis melihat adanya persoalan mendasar di dalam kehidupan beragama, yang terefleksi dalam pilihan-pilihan sikap hidup beragama. Lepas dari persoalan adanya intervensi politik dalam kasus ini, paling tidak persoalan ini menimbulkan pertanyaan teologis, mengapa kehidupan beragama menghadirkan sebuah sikap yang menunjukkan nada-nada kekerasan? Bagaimana mungkin gagasan atau gambaran tentang Tuhan yang dihidupi melahirkan tindakan-tindakan anarkis di dalam hidup bersama? Beranjak dari kasus Ahok, penulis akan membuat sedikit analisis sebagai dasar untuk melihat persoalan ini, dan kemudian menunjukkan bagaimana teologi keramahan Allah memberi kontribusi yang penting di dalam membangun kehidupan bersama di dalam konteks pluralitas di Indonesia.

Dalam kasus Gubernur DKI Jakarta non-aktif Basuki Tjahaja Purnama, bentuk sikap keras yang dimunculkan beberapa elemen kelompok masyarakat dalam kasus penistaan agama, sebenarnya bersumber lebih dulu pada masalah anti-etnis Tionghoa dan non-muslim. Jika persoalan ini dilihat dari kacamata antropologis, bentuk sikap perlawanan ini adalah sebuah gejala kecemasan/ketakutan yang muncul terhadap sesuatu yang asing atau yang berasal dari luar diri atau komunitas (*in-group*) yang disebut dengan *xenofobia*. Dalam kacamata *xenofobia*, “yang lain” sering kali dipahami secara negatif.

Dalam konteks pembicaraan terhadap pertanyaan mengenai nasib para imigran dan pendatang yang tertolak serta politik apartheid yang masih dilakukan pada masa itu, Derrida menunjukkan adanya pandangan-pandangan negatif terhadap apa yang disebut pendatang, yang akhirnya menghalangi munculnya keramahan yang benar, sebagai tanggung jawab hidup kepada

yang lain (Yong, 2008: 120). Dalam sudut pandang yang berbeda, kesadaran tentang ancaman dari “yang lain” tidak selalu dipahami sebagai sesuatu yang berasal dari luar kelompok, tetapi juga bisa dari dalam kelompok karena adanya perbedaan dengan sistem-sistem kategori yang selama ini telah ada dan beroperasi dalam kelompok tersebut. Hal ini yang mungkin disebut sebagai penyimpangan (*deviance association*). Kesadaran adanya ancaman dan bahaya dari usaha pihak luar (juga bisa dari dalam) untuk mengganti sistem nilai yang telah dibangun dalam sebuah kelompok akan mengakibatkan munculnya reaksi-reaksi tertentu.

Gejala *xenofobia* adalah masalah yang umum terjadi dalam setiap komunitas. Di dalam konteks kekristenan masalah ini juga ada, dan kerap kali menimbulkan persoalan. Dalam lingkup bergereja saja, masalah ini sering kali menjadi penghalang dalam kehidupan ekumenis. Ketakutan akan hilangnya kemurnian ajaran atau doktrin gereja, serta stigma “sesat” atau “ajaran sesat”, merupakan indikasi adanya realitas *xenofobia* (ancaman berasal dari dalam kekristenan itu sendiri). Dalam lingkup konteks kepelbagaian agama yang lebih luas, kecenderungan *xenofobia* ini dapat terwujud dalam bentuk usulan regulasi untuk memberlakukan syariat agama, baik Islam seperti di Aceh atau Kristen seperti di Manokwari, Papua.

Selain masalah *xenofobia* yang muncul dalam pertentangan antarkomunitas, penulis melihat masalah lain terkait dengan konflik antarsuku atau golongan yang sering kali terjadi di Indonesia, yaitu masalah stereotipe. Stereotipe merupakan suatu interpretasi kenyataan oleh masyarakat atau kelompok tertentu terhadap diri atau kelompok yang lain dan sering diyakini sebagai sebuah kebenaran. Stereotipe ini muncul karena adanya sistem-sistem penggolongan dalam kebudayaan dan kesadaran untuk memahami satu dengan yang lain (Wibowo, 1999: 163). Stereotipe pada akhirnya sedikit banyak memengaruhi perilaku manusia. Dengan demikian tindakan-tindakan seseorang sering tidak didasarkan pada pengenalan langsung terhadap keadaan lingkungan sebenarnya, namun berdasarkan gambaran yang dibuatnya sendiri atau yang diberikan kepadanya oleh orang lain.

Umumnya stereotipe ini diikuti oleh sejumlah prasangka dan dugaan mengenai satu pola tindakan berdasarkan stereotipe, yang telah ada dan diyakini kebenarannya. Terkait dengan etnis Tionghoa, stereotipe yang dikenakan padanya antara lain, adanya keraguan eksistensial terhadap status atau posisi mereka sebagai salah satu komponen bangsa. Pada titik ini, secara ideologis, pandangan stereotipe tersebut terkait dengan kesangsian orang terhadap komitmen nasional mereka (Juditha, 2015: 89-90).

Etnis Tionghoa dianggap sebagai orang-orang yang kaya dan memiliki dominasi dalam bidang ekonomi (Setijadi, 2017: 4). Secara sosial mereka dianggap sekumpulan orang-orang yang eksklusif, karena tidak membaur atau tertutup dengan warga pribumi lainnya. Dari survei yang

dilakukan, mereka dianggap memiliki agama dan budaya sendiri, yang dianggap tidak cocok dengan situasi Indonesia (Setijadi, 2017: 6). Etnis Tionghoa disebut juga sebagai golongan yang mau untung sendiri tanpa melihat halal atau haram (Juditha, 2015: 94). Muncul juga anggapan warga, bahwa etnis Tionghoa kebal hukum, terutama pada kalangan yang mapan. Etnis Tionghoa kebanyakan menyelesaikan persoalan hukum dengan membayar para aparat penegak hukum, karena kaya dan memiliki banyak uang (Juditha, 2015: 95). Pada sisi lain berbagai pandangan negatif juga tertanam dalam pikiran sebagian besar etnis Tionghoa untuk menilai orang-orang pribumi. Sebagian besar etnis Tionghoa menganggap orang-orang pribumi sebagai orang yang pemalas, bodoh, dan tidak bisa menggunakan kesempatan baik (Juditha, 2015: 95).

Dari kenyataan akan adanya stereotype negatif ini dapatlah ditarik sebuah kesimpulan, bahwa gambaran-gambaran tertentu yang dikenakan pada seseorang atau kelompok dapat menjadi dasar penolakan atas yang lain. Jika kita melihat gambaran stereotype yang muncul terhadap kelompok etnis Tionghoa dari kalangan mereka yang menyebut dirinya pribumi, maka ada benang merah yang menghubungkannya dengan alasan yang dibangun oleh kelompok masyarakat yang menuntut agar Basuki Tjahaja Purnama tidak menjadi Gubernur DKI. Dalam kasus Basuki Tjahaja Purnama misalnya, stereotype yang dikenakan padanya sebagai orang beretnis Tionghoa, di antaranya adalah adanya proyek besar untuk membangun kantong-kantong Tionghoa dengan arogansi dan kekayaan yang dimiliki, untuk mengusur mereka yang pribumi dan muslim.

Dalam refleksi kehidupan dalam konteks agama dan budaya, kita harus sadar bahwa stereotype sering kali muncul dan menjadi penyebab dari konflik. Sebagai contoh dalam konteks budaya, anggapan buruk terhadap komunitas orang-orang Papua yang ada di Yogyakarta, sering menjadi pemicu konflik antara masyarakat Yogyakarta dengan komunitas pemuda Papua yang ada di Yogyakarta. Dalam konteks agama, disadari atau tidak, masalah stereotype juga hidup dan berkembang di dalam setiap agama, khususnya Islam dan Kristen. Terkait dengan masalah ini, ada catatan Singgih ketika membahas sikap politik umat Kristen di Indonesia. Singgih berpendapat, bahwa ada pemahaman tentang "*the other*" yang tidak sehat dalam diri kekristenan, khususnya terhadap saudara-saudara dari umat Islam. Gambaran yang tidak sehat terkait generalisasi terhadap kelompok Islam yang ingin menjadikan Indonesia sebagai negara Islam dan memomorduakan penduduk yang beragama bukan Islam, seakan-akan di dalam Islam sama sekali tidak ada pemikiran alternatif yang lain (Singgih, 2000: 17).

Dalam kesadaran adanya gambaran-gambaran buruk terhadap orang lain atau agama lain, yang sering kali muncul sebagai warisan dari masa lalu di dalam diri agama atau keyakinan masing-masing, maka adalah penting bagi setiap agama untuk mengatasi hal ini. Dalam hal ini, baik orang-

orang beragama Kristen, Islam, maupun yang beragama lain, untuk bersama-sama secara serius berusaha mengubah stereotipe-stereotipe negatif, baik secara internal (evaluasi ke dalam atas pola dan sikap hidup beragama) maupun eksternal (mengubah cara pandang negatif terhadap agama lain) dan mengatasi hambatan-hambatan stereotipe ini.

## 2. Paradigma Teologi Keramahan Allah

Dari gambaran singkat mengenai kasus yang menimpa Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaja Purnama, terlihat beberapa persoalan kehidupan beragama yaitu *xenofobia* dan stereotipe negatif. Kedua persoalan ini sering menjadi masalah, sehingga tatanan kehidupan beragama tidak dapat terwujud dengan baik. Dalam hal ini, gereja harus mempertimbangkan sungguh-sungguh pilihan-pilihan di dalam membangun kehidupan berteologi yang sadar akan situasi ini. Hal ini perlu dilakukan, agar gereja dapat memberi kontribusi positif di dalam usaha untuk meminimalisir potensi persoalan yang terjadi dan menghadirkan diri sebagai komunitas alternatif, yang menjawab kebutuhan pergumulan konteks Indonesia.

Salah satu upaya berteologi yang dirasa cukup penting dan relevan dalam menjawab persoalan konteks Indonesia, adalah dengan mengupayakan sebuah teologi yang menghadirkan keramahan Allah. Teologi keramahan Allah lahir dari pengalaman perjumpaan gereja dengan Yesus yang merupakan perwujudan Allah di dunia. Allah yang hadir di dalam diri Yesus adalah Allah yang mau berkunjung dan membuka diri terhadap perjumpaan dengan yang lain. Yesus adalah perwujudan Allah yang rela mengosongkan (*kenosis*) dirinya dan menyatu dengan manusia. Allah yang siap berbela rasa dengan mereka yang lemah, dan mau terlibat untuk melayani mereka yang terpinggirkan.

Dalam kesadaran paradigma teologi keramahan Allah, maka gereja akan membentuk sebuah kesadaran ekklesiologis yang baru, yang tidak berorientasi pada dirinya sendiri, tetapi juga kepada pihak lain. Beberapa implikasi dapat diajukan dari teologi keramahan Allah yang bersumber dari pemahaman Kristologi Lukas, sebagai dasar membangun misi pelayanan yang baik dalam konteks Indonesia, antara lain sebagai berikut.

*Pertama*, paradigma teologi keramahan Allah akan menolong gereja dalam membangun kesadaran untuk menghancurkan prasangka terhadap “yang lain” dan menyambut “yang lain” dalam keterbukaan (Singgih, 1997: 166). Dalam paradigma ini, gereja bagaikan seorang tamu atau orang asing yang memasuki suatu tempat dalam kerentanan. Dalam kaitan dengan tugas gereja dalam menjalankan misi, seperti dalam konteks Indonesia, kesadaran untuk memasuki ruang baru dalam konteks hidup bersama, akan menyadarkan gereja untuk hadir, tidak dalam semangat superioritas. Sebaliknya, gereja dapat menghadirkan sikap kerendahan hati, menyadari

keterbatasan dan siap menempatkan dirinya di bawah kehendak tuan rumah. Kosuke Koyama memahami prinsip tersebut dengan berkata demikian, “They will not come with crusading mind, but with crucified mind” (Brandner, 2013: 98). Namun pada saat yang sama paradigma teologi keramahan Allah dapat memberikan kesadaran pada gereja untuk berfungsi sebagai tuan rumah. Kesadaran diri sebagai tuan rumah dalam paradigma teologi keramahan Allah akan menempatkan diri, untuk siap menerima mereka yang disebut yang asing, yang telantar, mereka yang rentan terhadap bahaya. Kemudian siap memberikan ruang, siap untuk melindungi, mencukupkan apa yang menjadi kebutuhan fisik mereka (Brandner, 2013: 95). Dalam kesadaran pada konteks pluralitas, Thomas Ogletree mengatakan, “My readiness to welcome the other into my world must be balanced by my readiness to enter the world of the other” (Yong, 2008: 132). Semua ini dapat dilakukan ketika masalah *xenofobia* dan stereotipe negatif dapat diatasi dengan baik.

*Kedua*, dalam paradigma teologi keramahan Allah, misi kekristenan adalah upaya untuk mentransformasi kehidupan. Dalam hubungannya dengan upaya transformasi, gereja perlu melakukan re-interpretasi pandangannya terhadap agama-agama lain, sehingga dapat menjadi jembatan yang menghubungkan umat agama yang satu dengan umat agama yang lain. Upaya tersebut dapat dilakukan dengan melakukan penyempurnaan atau koreksi terhadap stereotipe-stereotipe lama, yang selama ini hanya menciptakan konflik (Sumartana, 1999: 25-26). Dari situ barulah dapat muncul upaya konkrit lainnya, dalam mewujudkan misi Allah untuk mengembalikan manusia pada nilai-nilai yang sesungguhnya, yang sebelumnya telah dirusak oleh struktur-struktur yang dikuasai oleh dosa.

*Ketiga*, sehubungan dengan kesadaran misi kekristenan yang demikian, maka misi kekristenan tidak lain tidak bukan adalah partisipasi dalam misi Allah, yang mengundang setiap manusia untuk masuk di dalam perjamuan besar. Allah-lah yang menjadi tuan rumah bagi setiap tamu. Dalam kesadaran ini maka misi bukanlah sebuah upaya penaklukan, melainkan sebuah kesempatan bekerja bersama Allah untuk menghadirkan rekonsiliasi dan transformasi serta melepaskan manusia dari segala keterasingan.

## KESIMPULAN

Gagasan tentang Tuhan yang melayani memang sering menjadi perdebatan, ketika diskusi hanya mencoba menemukan pemahaman diri Yesus dari sudut pandang ontologis atau dari sudut pandang cara berpikir tertentu yang sekadar mempertentangkan sisi keilahian dan kemanusiaan-Nya. Tanpa

mempertimbangkan secara komprehensif bagaimana Alkitab sendiri menyaksikan pandangannya terkait dengan siapakah Yesus Kristus, maka pembaca akan kehilangan pesan-pesan penting yang ingin disampaikan oleh Alkitab.

Gagasan tentang Tuhan yang melayani, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Buckwalter dalam melihat gambaran Kristologi Lukas, memberikan jalan terbuka untuk pemaknaan tentang Allah yang ramah. Allah digambarkan sebagai seorang tamu, sekaligus sebagai tuan rumah bagi semua manusia dalam menghadirkan transformasi dan rekonsiliasi. Gambaran Allah yang ramah tidak hanya menunjukkan sisi lain dari Allah yang Mahakuasa itu, tetapi juga menjadi gambaran ideal penting dalam hal, bagaimana gereja memaknai dirinya dalam rangka menjalankan misi pelayanannya.

Dalam konteks Indonesia, teologi yang mengedepankan keramahan Allah, sungguh-sungguh sangat menolong dalam menghadirkan sosok gereja yang tidak sekadar menjadikan manusia lainnya sebagai objek atau sasaran misi, tetapi sekaligus merupakan subjek yang dari dalamnya seseorang dapat belajar gambaran keramahan Allah dari sisi yang lain. Kesadaran akan Allah yang transenden seharusnya mengingatkan kita, bahwa selalu ada wajah lain yang tersembunyi tentang Allah. Di manakah kita dapat melihat wajah lain itu? Levinas mengatakan bahwa wajah lain dari Allah justru dapat kita lihat melalui pertemuan kita dengan “yang lain” (Jong dan Yusak, 2015: 34). Pertemuan dengan “yang lain” tidak berarti harus dipahami bahwa kita harus mengganti identitas kita. Identitas pribadi dapat dipertahankan, tetapi sekaligus pada waktu yang sama ditransformasi dan diperkaya (Jong dan Yusak, 2015: 16).

Dalam kesadaran ini, misi gereja adalah bentuk keterlibatan di dalam misi Allah yang mengundang seluruh manusia ada di dalam sebuah perjamuan besar dalam “oikos Allah”, yang menempatkan setiap manusia di dalam posisi dan derajat yang sama, sebagai pribadi-pribadi yang layak untuk dikasihi Allah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Arterbury, A.E. 2005. *Entertaining Angels: Early Christian Hospitality in its Mediterranean Setting*, Sheffield: Sheffield Phoenix.
- Brandner, T. 2013. “Hosts and Guests: Hospitality as an Emerging Paradigm in Mission: Hosts and Guests”, *International Review of Mission*, 102 (1), 94–102, <https://doi.org/10.1111/irom.12009>.

- Buckwalter, D. 2005. *The Character and Purpose of Luke's Christology*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Byrne, B. 2017. *The Hospitality of God*, Minnesota: Liturgical Press.
- Crabbe, Kylie. 2010. *Transforming Tables: Meals as Encounters with the Kingdom in Luke*, Melbourne, retrieved from <https://trove.nla.gov.au/version/48608821>.
- Elwood, Douglas J. 2011. *Teologi Kristen Asia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Grün, A. 2003. *Jesus, the Image of Humanity: Luke's Account*, New York: Continuum.
- Henrichs-Taraskova, N. 2016. *Luke's Christology of Divine Identity*, London: Bloomsbury.
- Jong, Kees de dan Tridarmanto, Yusak. 2015. *Teologi dalam Silang Budaya*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
- Juditha, C. 2015. "Stereotip dan Prasangka dalam Konflik Etnis Tionghoa dan Bugis Makassar", *Jurnal ILMU KOMUNIKASI*, 12 No. 1, 87–104, retrieved from [https://www.researchgate.net/publication/313829638\\_Stereotip\\_dan\\_Prasangka\\_dalam\\_Konflik\\_Etnis\\_Tionghoa\\_dan\\_Bugis\\_Makassar](https://www.researchgate.net/publication/313829638_Stereotip_dan_Prasangka_dalam_Konflik_Etnis_Tionghoa_dan_Bugis_Makassar).
- Koenig, J. 1985. *New Testament Hospitality: Partnership with Strangers as Promise and Mission*, Philadelphia: Fortress Press.
- Lee, J.Y. 1996. *The Trinity in Asian Perspective*, Nashville: Abingdon Press.
- Menzies, Robert. 2013. *Pentecost: This Story is Our Story*, Malang: Gandum Mas.
- Neyrey, J.H. (ed.). 2016. *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*.
- Phan, Peter C. 2016. "Toward a New Ecumenical Paradigm of Doing Theology in Dialogue with Other Faiths in God's Oikos in Asia", *Janate*, 2 No. 1, Asian Intersections: Dispersed, Diverse, Different.
- Pohl, C.D. 1999. *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans.
- Rowe, C.K. 2007. "Acts 2.36 and the Continuity of Lukan Christology", *New Testament Studies*, 53 (01), 37, <https://doi.org/10.1017/S0028688507000033>.
- Setijadi, C. 2017. "Chinese Indonesians in the Eyes of the Pribumi Public", *ISEAS Perspective*, 73 (2017). Retrieved from [https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS\\_Perspective\\_2017\\_73.pdf](https://www.iseas.edu.sg/images/pdf/ISEAS_Perspective_2017_73.pdf).
- Singih, Emanuel Gerrit. 2000. *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia*, Cetakan Pertama, Jakarta: BPK Gunung Mulia.

- \_\_\_\_\_. 1997. *Reformasidan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad Ke-21*, Yogyakarta: Kanisius.
- Smith, D.E. 2003. *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis: Fortress Press.
- Steele, E.S. 1984. "Luke 11:37-54: A Modified Hellenistic Symposium?", *Journal of Biblical Literature*, 103 (3), 379, <https://doi.org/10.2307/3260779>.
- Sumartana, Th. (ed.). 1999. *Meretas Jalan Teologi Agama-agama di Indonesia: Theologia Religionum*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Wibowo, I. 1999. *Retrospeksi dan Rekontekstualisasi Masalah Cina*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Witherington, B. 1998. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Mich: Carlisle, U.K: W.B. Eerdmans Pub., Paternoster Press.
- Witt, William G. 2009. "Critical Orthodoxy and the Christology of Luke-Acts", *Trinity Journal for Theology and Ministry*, Volume 3 No 1, 145-165.
- Yong, A. 2008. *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*, Maryknoll, N.Y: Orbis Books.