DASAR-DASAR MISI DAN EVANGELISASI DALAM PERJANJIAN BARU

DR. TOM JACOBS SJ

Dalam bukunya mengenai faham misi dalam Kitab Suci **Lucien Legrand** melihat pembentukan Gereja sebagai prinsip dasar misi: "Allah datang untuk menciptakan umat Allah, yang dalam Perjanjian Lama adalah Israel, dalam Perjanjian Baru Gereja".[1] Memang Legrand mengingatkan para pembaca bahwa tidak ada *satu* faham misi saja dalam Kitab Suci.[2] Tetapi ia melihat satu faktor yang *konstan* dalam sejarah Allah dengan manusia. Maka ia dapat berkata bahwa "misi berarti pengumpulan. Dari panggilan Abraham dalam Kejadian 12,1-2 sampai wasiat misi Yesus dalam Yo 17, tema ini semakin diperdalam, dan Yohanes akan memberinya rumusan yang paling teologis, dengan memperlihatkan bagaimana persatuan para murid muncul dari kesatuan Allah Tritunggal sendiri".[3]

Faham misi Perjanjian Baru: khusus atau tidak?

Kiranya tidak terlalu mengherankan bahwa menurut Legrand "cakrawala misi Yesus sebelum Paska masih tetap sama dengan yang ditemukan dalam Perjanjian Lama"; "pandangannya masih searah dengan Perjanjian Lama". Secara khusus Yesus datang "untuk mengumpulkan domba-domba Israel yang hilang". "Awal Injil, sebagaimana dirumuskan oleh Markus, masih seluruhnya selaras dengan sikap yuda-

isme". Yang baru dalam karya Yesus hanyalah "desakan messian": "Pengumpulan eskatologis bangsa-bangsa mulai dengan karya Yesus sendiri".[4] Lebih mengherankan sebenarnya bahwa juga *sesudah* Paska tidak ada perubahan prinsip: "Dengan kebangkitan Yesus pengumpulan eskatologis bangsa-bangsa, yang sudah dibayangkan dalam Perjanjian Lama, mengalami dua perubahan penting. Pertama, tidak lagi diharapkan untuk masa depan eskatologis yang tak-tentu, melainkan untuk masa *sekarang*. Selanjutnya pengumpulan bangsa-bangsa menjadi karya Allah yang dibagikan dengan manusia, jadi beralih dari campur tangan malaekat menjadi *kegiatan insani* dari 'para pekerja tuaian' (Mt 9,38)". Ini tidak berarti bahwa sekarang Kerajaan Allah sudah terlaksana. "Gereja adalah tanda dan pelayan Kerajaan. Misi Gereja, sama seperti misi Yesus, terbatas pada tanda saja. Pengumpulan bangsa-bangsa dalam Kerajaan tetap merupakan tindakan kuasa eskatologis Allah. Tetapi Allah mengutus pekerja-pekerja ke dalam tuaian. Misi dipercayakan kepada makhluk insani dalam Yesus Kristus. Dan kehadiran Yesus Kristus terus-menerus – atau dengan istilah teologi Roh dari Lukas dan Yohanes, kekuatan Rohlah, yang menopang dan menunjang misi." Tetapi "Kristus Tuhan alam semesta tetaplah Yesus dari Nasaret". Dia tetap yahudi dan meneruskan misi Israel. "Baik dalam Perjanjian Lama maupun dalam Perjanjian Baru keselamatan universal tidak dapat dilihat lepas dari Israel."[5]

Secara konsekuen dikatakan bahwa, "seperti Yesus dan bangsa Israel, begitu juga misi Gereja adalah pertama-tama dan terutama karya dan tindakan Allah; lebih khusus, dalam istilah Lukas, tindakan Roh. Tetapi Lukas punya perhatian besar untuk manusia sebagai pengantara. Dari satu fihak misi diakarkan kuat-kuat dalam sejarah Israel. Dari lain fihak misi akan masuk ke dalam struktur geografis dan historis umat manusia seluruhnya". "Jemaat kristiani erat-erat terikat pada Israel. Dan Paulus tampil sebagai anggota jemaat itu".[6] Menurut Legrand "perbedaan pokok antara Paulus dan Lukas terdapat dalam pandangan mereka masing-masing terhadap zaman. Paulus yakin bahwa ia hidup dalam zaman eskatologis. Sebaliknya, Lukas berbicara dari tengah-tengah jemaat, yang selama perkembangan waktu, mempunyai pengalaman bahwa waktunya masih lama. Di mana Paulus melihat penyataan murka dan pengadilan terakhir atas dosa-dosa, Lukas melihat sejarah yang berjalan terus, yang kembali sampai masa lampau Israel dan sejarah bangsa-bangsa, dan maju ke depan dalam tanggapan bertahap-tahap pada Injil. Sikap misioner Paulus ditandai oleh desakan eskatologis dan protes terhadap ketidakadilan di dunia, mulai dengan

Paulus sendiri sampai Agustinus dan teologi pembebasan. Cara misi Lukas akan menekankan kesinambungan inkulturasi, dengan mementingkan dialog dan kerelaan menerima proses lamban dari perkembangan dan kegiatan manusia."[7] Pokoknya, juga di sini tidak ada perbedaan pandangan, hanya tekanan yang berbeda-beda.

I. PAULUS

Oleh Legrand gambaran Paulus diambil pertama-tama dari Kisah para Rasul, kemudian juga dari surat-surat Paulus sendiri. Tetapi yang terakhir dibatasi praktis pada surat kepada jemaat di Roma, khususnya pada perbandingan antara Rom 1,1-17 dan 15,15-25, yakni bagian "biografis" dari surat itu.[8] Cukup mencolok bahwa Rom 10 tidak disinggung, walaupun Paulus di situ justru menyentuh masalah misi secara khusus. Didapati kesan, bahwa Paulus seolah-olah "dipaksakan" ke dalam skema yang menentukan visi buku ini, yakni pandangan mengenai misi sebagai penghimpunan bangsa-bangsa. Juga "untuk Paulus, seperti untuk Kitab Suci lainnya, misi adalah fungsi sebuah umat. Jemaat ini dikumpulkan sekitar Israel, 'Israel milik Allah' (Gal 6,16), yang diperluas sampai ukuran segala bangsa".[9] Kiranya hal itu disebabkan karena Legrand melihat bahwa model misi yang berpangkal pada Mt 28,16-20 mudah disalah-mengerti sebagai usaha kristianisasi atau bahkan sebagai imperialisme religius.[10]

Tetapi dengan demikian kiranya tidak diberikan gambaran yang benar mengenai Paulus dan cita-citanya. Paulus merasa diri "rasul Kristus Yesus" (1Kor 1,1; band. 2Kor 1,1; 1 Tess 2,6; juga Ef 1,1; Kol 1,1). Memang benar bahwa "rasul" tidak sama dengan "misionaris".[11] Dan oleh karena itu faham misi juga tidak akan ditemukan hanya dengan menganalisis kata *apostolos*. Bahkan kiranya tidak boleh ditekankan secara eksklusif ide "pengutusan", sebagaimana dengan tepat dikemukakan oleh Legrand,[12] walaupun Paulus cukup menonjolkan aspek ini (lih. Gal 1,1; Rom 1,1.5; 2Kor 5,20). Namun hubungan antara "rasul" dan Kristus bagi Paulus amat penting, dan barangkali penting juga untuk faham misi sekarang.[13] Yang dimaksudkan bukanlah pertama-tama kesinambungan antara Paulus dan Yesus, tetapi terutama isi kristologis pewartaan Paulus.

Soal kristologis

Pertama-tama harus dikemukakan bahwa Paulus sendiri menghubungkan kerasulannya bukan dengan *pewartaan* Yesus, melainkan dengan *kebangkitanNya*: "Bukankah aku rasul? Bukankah aku telah melihat Yesus, Tuhan kita?" (1Kor 9,1; band. 15,8). Tetapi selanjutnya Kristus, khususnya wafat dan kebangkitanNya, akan menjadi inti-sari seluruh pewartaan Paulus (lih. Gal 1,16; 1Kor 2,23; 15,3-4).[14] Maka mewartakan Injil adalah suatu "keharusan" baginya (1Kor 9,16). "Sebab Allah mendamaikan dunia dengan diriNya oleh Kristus" (2Kor 5,19). Sasaran kegiatan misi Paulus, ialah supaya "rupa Kristus menjadi nyata" dalam umatnya (Gal 4,19), yang dipanggil oleh Allah "kepada persekutuan dengan AnakNya Yesus Kristus, Tuhan kita" (1Kor 1,9). Paulus yakin bahwa peristiwa Yesus akan terulang dalam diri kita: "Allah yang membangkitkan Tuhan, akan membangkitkan kita juga oleh kuasaNya" (1Kor 6,14; band. 2Kor 4,14; Rom 8,11).

Tema kristologis begitu sentral dalam faham misi Paulus, bahwa tidak bisa dilewati begitu saja. Bahkan kiranya harus menjadi titik pangkal dan dasar pengertian faham misi itu. Tentu saja kristologi Paulus tidak boleh diisolasi atau dimutlakkan. Kristus pun "diutus oleh Allah" (band. Rom 8,3). Dan oleh karena itu kristo-logi Paulus harus ditempatkan dalam kerangka teo-loginya, sebagaimana dibuat oleh Paulus sendiri dalam 1Kor 8,6.[15] Allahlah yang berkarya, dalam Kristus. Bahwa dari semula korelasi antara kristologi dan teologi menentukan pewartaan Paulus, dapat disimpulkan dari 1Tes 1,9-10. Maka boleh dikatakan bahwa konteks teo-logis ini merupakan unsur penting dalam faham misi Paulus. Tetapi Kristus diakui oleh Paulus tidak hanya sebagai "Anak Allah" (Rom 1,3-4.9; 8,3.29.32; 1Kor 1,9; 2Kor 1,19; dst.). Kristus adalah juga turunan Israel (Rom 9,5). Maka sejarah Israel pun termasuk pandangan kristologis Paulus. Tetapi bagi Paulus justru karya keselamatan Allah dalam Kristus menimbulkan banyak pertanyaan mengenai peranan dan arti Israel, khususnya berhubungan dengan Taurat. Semua itu perlu dibuat menjadi bahan refleksi, kalau mau bicara mengenai faham misi pada Paulus. Kiranya hal itu menjadi mungkin, kalau bertitik tolak dari Rom 10. Di situ semua tema tersebut ditemukan dan dapat dikembangkan lebih lanjut. Dan dari Rom 10 itu selanjutnya dapat dilihat teologi misi Paulus pada umumnya. Dengan demikian kiranya juga dibuka jalan ke arah faham misi seluruh Perjanjian Baru.

Rom 10

Seperti semua teks Kitab Suci yang lain, begitu juga Rom 10 harus dilihat dalam konteksnya. Konteks Rom 10 adalah Rom 9-11. Maka Rom 10 harus dimengerti dari pandangan menyeluruh yang terungkap dalam Rom 9-11. Namun justru Rom 9-11 hanya dapat dimengerti dari arti bagian-bagiannya. Tema Rom 9-11 seluruhnya dapat disebut "Kebenaran Allah dan masalah Israel"[16] atau "Kenyataan paradoks pilihan" Allah.[17] Dalam konteks itu bab 10 biasanya diberi judul "Kesalahan Israel". Tetapi **Markus Barth** mengatakan bahwa "tema utama bagian kedua ini (Rom 9,30 – 10,21) bukanlah, seperti biasanya diterima, suatu uraian mengenai kesalahan dan jatuhnya Israel, walaupun tema ini muncul pada awal dan akhir bagian ini (9,30 – 10,3 dan 10,16-21). Sebaliknya pokok bagian ini (10,4 – 18) dikhususkan bagi Yesus Kristus sendiri dan arti-Nya untuk Israel serta seluruh dunia".[18]

Konteksnya memang masalah Israel yang dipilih dan dipanggil, dan yang tidak menjawab panggilan Allah. Ini masalah, bukan hanya bagi Paulus tetapi untuk seluruh Perjanjian Baru.[19] Tetapi masalah ini secara khusus menyibukkan Paulus dalam Rom (dan Gal). Kekhususan ini menyebabkan bahwa sementara orang melihat Rom 9-11 sebagai "sisipan", walaupun dewasa ini kebanyakan ekseget memandangnya sebagai bagian integral Rom. Bahkan ada yang membalik ke ekstrem yang lain dan melihatnya sebagai sasaran seluruh surat.[20] Namun tanpa membuat bab 9-11 menjadi pusat seluruh surat, kiranya harus dikatakan bahwa masalah mengenai nasib Israel berhubungan langsung dengan tema Rom, yang berbicara mengenai kebenaran dalam Kristus. Kalau orang "dibenarkan oleh kasih-karunia dengan cuma-cuma karena penebusan dalam Kristus Yesus" (Rom 3,24), maka mau tidak mau harus muncul pertanyaan: Bagaimana dengan kasih karunia yang dinyatakan Allah dalam perjanjian-Nya dengan Israel?

– *Kekhususan dan struktur Rom 10*

Dengan 9,1-5 sebagai pembukaan dan 11,33-36 sebagai penutup, Rom 9-11 biasanya dibagi menjadi tiga bagian besar: 9,6-29 (panggilan Allah); 9,30 – 10,21 (ketidak-taatan Israel) dan 11,1-32 (kesetiaan Allah).[21] Tetapi pembagian ini sebenarnya sudah berarti suatu interpretasi tertentu, khususnya mengenai 10,4, "Kristus adalah *telos* hukum untuk kebenaran setiap orang yang percaya".[22] *Telos* dapat berarti (1) akhir; (2) pemenuhan dan (3) tujuan. Dalam 9,31 dikatakan bahwa "Israel dengan mengejar hukum kebenaran tidak sampai [tujuan]

hukum". Usaha Israel ini, untuk hidup menurut hukum, berlawanan dengan kaum kafir, yang "*tidak* mengejar kebenaran", tetapi malah "memperoleh kebenaran, yakni kebenaran dari iman" (ay 30). Sekarang ada dua kemungkinan, *atau* pengamalan hukum dan usaha Israel percuma, maka oleh Kristus hukum dihapus dan orang dibenarkan oleh iman; *atau* Israël juga dapat sampai kebenaran, kalau percaya akan Kristus – dan dalam arti itu Kristus adalah "tujuan" hukum. Kiranya dalam konteks Rom 9-11, yang berbicara mengenai kemungkinan Israel diselamatkan, ada alasan untuk interpretasi yang terakhir. Interpretasi itu kiranya juga didukung oleh 10,2-3: Masalahnya bukanlah bahwa Israel tidak mengamalkan hukum dengan baik – dan itu berarti *dengan iman* akan Tuhan; tetapi bahwa mereka melakukannya "tanpa pengertian yang benar" dan tanpa mengenal Allah dalam Kristus. Kalau begitu, maka juga ay 5 dan 6 tidak harus dipertentangkan sebagai hukum dan iman, melainkan sebagai sikap *orang* yang beriman, entah yahudi entah tidak, dan *orang* yang tidak percaya, baik yahudi maupun kafir. Bagaimanapun juga, dalam interpretasi ini 10,4-13 tidak menjadi potongan baru, di mana "Paulus seolah-olah melupakan orang yahudi yang tidak beriman".[23] Uraian kristologis Paulus di sini selalu harus dihubungkan dengan persoalan tentang keselamatan Israel, juga kalau Kristus diartikan sebagai "akhir" atau "penghapusan" hukum. Apalagi kalau *telos* ditafsirkan sebagai "pemenuhan", walaupun itu jarang terjadi (dan kiranya kurang cocok dengan konteksnya).

Jadi kiranya 9,30 – 10,10 merupakan satu kesatuan, yang dikukuhkan dengan kutipan dari Yes 28,16 dan Yoel 2,32 dalam ay 11-13. Dalam kutipan pertama digarisbawahi *percaya* dari ay 9; dengan "berseru" dari Yoel 2,32 (LXX 3,5) kiranya diacu pada "mengaku dengan mulut" dari ayat itu juga. Kata "berseru" itu kemudian menjadi titik pangkal untuk uraian lebih lanjut dalam ay 14-21 mengenai pewartaan. Setelah dikemukakan perlunya pewartaan, yang memang sudah dijalankan, dalam ay 18 Paulus kembali ke tema Israel yang tidak (mau) mendengarkan pewartaan itu.

– *Arti teks*

Walaupun tema pokok Rom 9,30 – 10,21 adalah pertanyaan mengenai kemungkinan Israel diselamatkan, namun dalam kerangka tema makalah ini perhatian akan difokuskan pada kedua sub-tema, yakni **kristologi** (terutama dalam 10,4-13) dan **pewartaan** (ay 14-21).

Tema kristologis dikembangkan terutama dengan teks-teks dari Perjanjian Lama: Im 18,5 dalam ay 5, Ul 30,12-14 dalam ay 6-8, Yes

28,16 dalam ay 11 (seperti dalam 9,33) dan Yoel 2,32 dalam ay 13. Di antaranya, dalam ay 9, Paulus mengutip dua "syahadat" dari tradisi kristiani. Dan pokok argumentasi terletak dalam hubungan antara "syahadat" itu dan teks Perjanjian Lama yang dikutip, khususnya Ul 30,12-14. Oleh karena teks-teks dari Perjanjian Lama mau "membuktikan" apa yang dikatakan Paulus dalam ay 4, maka tafsir teks-teks ini berhubungan erat dengan interpretasi ayat 4.[24] Tetapi bagaimanapun pengertian Im 18,5 dan Ul 30,12-14 dalam hubungan dengan masalah Israel, jelas sekali bahwa teks terakhir diinterpretasikan secara kristologis oleh Paulus. Di sini juga tidak perlu diselidiki bagaimana Paulus sampai pada penafsiran seperti itu, yang bagi eksegese modern cukup membingungkan. Yang jelas bahwa Paulus tidak mengartikan Kristus berpangkal pada Perjanjian Lama, tetapi memahami Perjanjian Lama berpangkal pada Kristus. Dan itu sedemikian rupa sehingga ia mengartikan "firman" dari Ul 30,14 sebagai "firman iman yang kami beritakan" (ay 8). Apa yang dimaksudkan dengan "firman iman", jelas dari ay 9 di mana dikutip dua rumus iman dari tradisi kristiani. Bahwa itu benar-benar dimaksudkan oleh Paulus sebagai penafsiran otentik, dapat disimpulkan dari ay 10, di mana diulangi lagi "percaya dengan *hati*" dan "mengaku dengan *mulut*".[25] Bahkan interpretasi kristologis ini sekaligus juga merupakan puncak dan tujuan seluruh argumentasi Paulus. Pembenaran oleh iman berarti pembenaran oleh iman-akan-Kristus (band. Rom 3,22.26; Gal 2,16; 3,22; Fil 3,9; 1Tess 4,14).

Dengan mengutip dua rumus iman Gereja perdana Paulus dengan tekanan kristologisnya juga menempatkan diri dalam tradisi kristiani awal. Dengan lain perkataan, Rom 10,4-10 bukanlah suatu konstruksi teologis dari Paulus, melainkan merupakan rumusan iman tradisional, yang di sini oleh Paulus diterapkan pada permasalahan khusus mengenai nasib orang yahudi. Pandangan kristologis ini bukan eksklusif Paulus, melainkan umum dalam Gereja perdana.[26] Tentu saja ada aneka kelompok dan aliran teologis dalam Gereja perdana itu. Tetapi mereka tidak merupakan kelompok *iman* yang berbeda-beda, melainkan semua berakar dalam pengalaman iman yang sama. Dan pengalaman iman itu dirumuskan terutama sebagai iman akan kebangkitan Kristus, sebagaimana kelihatan dari kutipan Paulus di sini. Paulus membedakan antara *iman* akan kebangkitan dan *pengakuan* bahwa Yesus adalah Tuhan. Iman dan pengungkapan iman dibedakan, sungguhpun tidak dilawankan. Yang penting bukan rumusnya, melainkan iman "yang kami beritakan" *(kèryssomen)*. Dari Rom 6,2-4 kelihatan bahwa justru kebangkitanlah yang merupakan intisari iman itu. Dari 1Kor 12,3 dapat

disimpulkan bahwa pengakuan akan Yesus sebagai Tuhan mempunyai latar-belakang kultis dan dikaitkan dengan anugerah khusus Roh (lih. juga Fil 2,11). Dalam Rom 10,9 ini Paulus bicara mengenai "mengaku" *(homologein)*, yang juga punya arti kultis. Juga Paulus memakai rumus yang berbeda-beda, yang cocok dengan situasi hidup atau *Sitz-im-Leben* yang berlain-lainan. Tetapi dalam segala perbedaan itu selalu ada inti yang sama, yakni iman *kristologis*, khususnya iman akan kebangkitan Kristus. Tentu saja, dasar yang sama dikembangkan dengan cara yang berbeda-beda. Dan dengan demikian akan muncul rumus dan interpretasi kristologis yang berbeda-beda pula. Dari surat kepada umat di Galatia menjadi amat jelas, bahwa khususnya dalam kesimpulan praktis tidak semua selalu sependapat. Namun perbedaan semacam itu tidak dapat mengaburkan fakta bahwa Kristus merupakan pusat pewartaan, bukan hanya bagi Paulus tetapi untuk seluruh Gereja perdana. Hal itu amat jelas dari fakta bahwa Paulus dalam Rom 10,9, artinya dalam suratnya yang *paling akhir*, masih tetap kembali kepada rumus umum itu.

Sudah dalam ay 8 Paulus berbicara mengenai **kerygma**. Tema itu diulangi dan dikembangkan dalam ay 14 dan seterusnya. Juga tema ini dihubungkan dengan tema khusus mengenai keselamatan Israel (terutama dalam ay 16-21). Tetapi justru hubungan dengan ay 8 memperlihatkan, bahwa inipun bukan suatu tema khusus, melainkan punya akarnya dalam praksis dan teologi umum Gereja perdana. "Iman dari pendengaran, dan pendengaran oleh firman Kristus" (ay 17), itu prinsip *umum*. Pendengaran, dan oleh karena itu juga pewartaan, merupakan penghubung antara iman dan firman Kristus. Sebagaimana ay 8 dalam konteks iman berbicara mengenai "firman iman", begitu dalam konteks pewartaan dipakai kata "firman Kristus" dalam ay 17. Menurut sementara penafsir "firman Kristus" itu berarti firman *mengenai* Kristus, serupa dengan "firman iman"; menurut orang lain "firman Kristus" harus dihubungkan dengan tugas *perutusan* (lih. ay 15), yang datang dari Kristus.[27] Tetapi, kalau "perutusan" itu dilihat sebagai tugas dari Tuhan yang mulia (band. 2Kor 13,3; 2,17; 5,20; Gal 1,12.16; Rom 15,16; 1Kor 1,10), maka pewartaan dan apa yang diwartakan tidak lagi amat terbedakan. Dalam pewartaan hadirlah seluruh daya penyelamatan karya Allah yang diwartakan (band. Rom 1,16). Justru dari Rom 10,14-21 kelihatan bahwa pewartaan dan iman kait-mengait. Tidak dapat berbicara mengenai iman lepas dari pewartaan. Tetapi dari lain fihak benar juga, bahwa pewartaan seluruhnya berakar dalam hidup iman (lih. 2Kor 4,13). Oleh karena itu jelaslah kiranya bahwa tidak hanya

iman, tetapi juga pewartaan berpusat pada Kristus (band. 2Kor 4,5), bersifat kristologis seluruhnya.

Faham misi Paulus

Rom 10 kiranya juga dapat menjadi titik-pangkal yang jelas untuk pembicaraan lebih lanjut mengenai faham misi pada Paulus. Titik tolak itu adalah ***pewartaan yang kristosentris***. Di samping kata *kèryssein*[28] Paulus terutama memakai kata *eyanggelion* dan *eyanggelizesthai*[29] untuk pewartaan pokok. "Injil" itu tidak berasal dari Paulus sendiri, tetapi diterima dari jemaat purba (lih. 1Kor 15,3(-5); juga Rom 1,3-4; 10,8-9). Isinya bukan teori atau refleksi, melainkan *fakta*, khususnya wafat dan kebangkitan Kristus; dan fakta itu sebagai pelaksanaan karya penyelamatan Allah (lih. 2Kor 2,8; juga Fil 2,5-11). Oleh karena itu Injil sendiri tetap merupakan "kekuatan Allah, yang menyelamatkan setiap orang yang percaya" (Rom 1,16; band. 1Kor 1,18; 2,5). Injil adalah "sabda Allah" (1Tess 2,13; 2Kor 2,17; 4,2; Fil 1,14). Oleh pewartaan Injil orang beriman dipertemukan lagi dengan karya penyelamatan Allah dalam Kristus. Itulah sebabnya bahwa Injil harus diwartakan ke seluruh dunia, dan tidak terbatas pada Israel saja (lih. Rom 3,29-30). Malahan secara khusus Paulus memandang diri sebagai "rasul bangsa-bangsa (kafir)" (Rom 11,13; band. 15,16; juga Gal 1,16; 2,2.7). Ini tidak berarti bahwa Paulus pergi kian kemari untuk mewartakan Injil. Juga dalam kerangka yang amat luas ini ia mempunyai rencana kerja yang konkret dan terbatas: Ia mewartakan Injil dan membentuk kelompok-kelompok orang beriman terutama di pusat-pusat kehidupan masyarakat zaman itu.[30]

Namun yang pokok bukan pembentukan Gereja, melainkan pewartaan Injil sendiri (lih. 1Kor 1,17).[31] Paulus seolah-olah mengidentifikasi diri dengan Injil, sehingga ia dapat berbicara mengenai "injil-*ku*" (Rom 2,16; 16,25; band. Gal 2,2) atau "Injil *kami*" (1Tess 1,5; 2 Kor 4,3; band. 1Kor 15,1). Sekaligus Injil itu "Injil Allah" (Rom 1,1; 15,16; 2Kor 11,7; 1Tess 2,2.8.9). Dan di sini terdapat faham kerasulan Paulus yang khas: Dengan mewartakan Injil ia mengambil bagian dalam karya keselamatan Allah. Maka Injil disampaikan bukan hanya "dengan kata-kata saja, tetapi dengan kekuatan dan Roh Kudus" (1Tess 1,5; lih. 2,13). Injil sebagai pewartaan, dalam kata-kata dan rumus-rumus tradisional, sekaligus merupakan suatu kegiatan pneumatis yang menyelamatkan. Dalam Injil "kebenaran Allah menjadi nyata" (Rom 1,17). Hal itu dijelaskan dalam Rom 3,21: "Sekarang, tanpa hukum Taurat kebenaran Allah

telah dinyatakan, yaitu kebenaran Allah karena iman dalam Yesus Kristus". Injil dan pewartaannya adalah karya Allah, dalam Kristus, oleh Roh, yang ditanggapi manusia dalam iman. Dan kegiatan apostolis Paulus tidak lain daripada membuat karya Allah itu menjadi real dan konkret bagi "semua orang yang percaya".[32]

Ke seluruh dunia

Suatu ciri khas yang cukup mencolok adalah sifat **universal** pewartaan Paulus. Bukan hanya dalam arti bahwa ia dari semula melampaui batas-batas daerah Israel, tetapi bahwa ia tidak puas dengan pewartaannya "dari Yerusalem sampai ke Ilirikum" (Rom 15,19), sehingga ia bercita-cita untuk mewartakan Injil sampai ke Spanyol (ay 24.28). Apa latar belakang cita-cita mondial ini? Sering disebut "desakan apokaliptis" atau eskatologis, yang mendorong Paulus untuk mewartakan Injil di mana-mana sebelum "hari Tuhan" datang. Bahwa Paulus mengharapkan hari Tuhan datang dengan segera, tidak dapat disangkal, paling sedikit tidak untuk periode pertama pewartaannya (lih. 1Tess 4,15). Dan mungkin dari Rom 11,25 dapat dibaca keyakinan Paulus bahwa kepada bangsa-bangsa Injil harus diwartakan dahulu, sebelum Israel dapat masuk kembali. Tetapi kiranya tidak dapat diandaikan bahwa Paulus berkeyakinan bahwa ia dapat mempercepat hari Tuhan dengan "mempertobatkan" bangsa-bangsa. Kiranya hal itu bertentangan langsung dengan keyakinannya bahwa semua itu adalah karya dan keputusan Allah dan harus membawa manusia kepada pujian Tuhan.[33] Kiranya keyakinan Paulus bahwa ia hidup pada zaman eskatologis (band. 2Kor 6,2) memang membuka cakrawala baru baginya dalam pandangannya terhadap dunia kafir. Keterbukaan terhadap dunia non-yahudi berhubungan langsung dengan imannya akan Kristus sebagai "tempat pendamaian karena iman, dalam darahnya" (Rom 3,25). Tetapi dengan demikian belum diterangkan *universalisme* pewartaannya, yang barangkali lebih berkaitan dengan kepribadian Paulus daripada dengan pandangan teologisnya. Namun yang penting dalam universalisme ini bukanlah segi geografis, tetapi aspek teologis, yakni keterbukaan kepada orang-orang bukan-yahudi,[34] karena keselamatan tidak lagi terikat pada Taurat.

Paulus dan Yesus

Permasalahan universalisme dengan sendirinya menimbulkan juga pertanyaan-pertanyaan mengenai hubungan Paulus dengan Yesus. Jelas sekali bahwa Yesus membatasi pewartaanNya pada daerah yahudi (band. Mt 10,5-6.23; 15,24), lebih khusus lagi pada Galilea (band. Mk 1,14.38-39; 8,27). Tentu saja juga ada ayat yang memperlihatkan perspektif yang lebih luas (band. Mk 13,10; 14,9). Tetapi pada dasarnya kegiatan Yesus terbatas pada daerah yahudi. Sebenarnya hal ini hanya menjadi soal fundamental, kalau diandaikan bahwa pewartaan Paulus, dan Gereja purba pada umumnya, harus tepat sama dengan pewartaan Yesus dan hanya melanjutkannya. Tetapi pengandaian itu sebenarnya tidak menerima serius arti peristiwa Paska. Bagaimanapun dengan kontinuitas, tidak dapat disangkal suatu dis-kontinuitas yang amat besar. Dari lain pihak Injil mengenai wafat dan kebangkitan Kristus, hanya punya arti kalau menyambung pada Yesus yang historis. Maka pertanyaan tentang hubungan antara Yesus dan Paulus tetap tidak dapat dihindari. Di sini pertanyaan itu dibatasi pada persoalan sejauh mana kegiatan misioner Paulus, dan seluruh Gereja perdana, berakar dalam karya dan pewartaan Yesus.

Pada umumnya diterima bahwa tidak dapat diandaikan suatu pengaruh langsung dari Yesus pada Paulus, dan sejauh mana pandangan Paulus "cocok" dengan Yesus, bukan masalah di sini.[35] Diakui bahwa kebangktian Yesus dilihat sebagai tanda permulaan zaman eskatologis. Maka dasar pewartaan Paulus bukan lagi harapan saja akan Kerajaan Allah yang akan datang, melainkan iman akan tindakan eskatologis Allah dalam kebangkitan Yesus. Tetapi kiranya boleh dikatakan bahwa pewartaan Paulus, dan para pewarta awal lainnya, tetap berakar dalam pengharapan eskatologis yang diawali oleh Yesus: "Kristus adalah 'ya' bagi semua janji Allah" (2Kor 1,20). Dengan demikian jelas pula bahwa dalam pengharapan itu Paulus dari satu pihak berpangkal pada pewartaan para nabi, tetapi dari lain pihak seluruhnya tergantung dari Injil Gereja perdana.[36] Keterbukaan terhadap bangsa-bangsa bukan-yahudi secara prinsip sudah ada pada Yesus[37] dan jemaat perdana, tetapi mendapat bentuk yang amat nyata dalam pewartaan dan kegiatan misioner Paulus.[38] Kendatipun ada suatu perkembangan dalam pandangan dan teologi Paulus, dari lain pihak dasarnya adalah pengalaman pertobatannya dan perjumpaannya dengan jemaat perdana baik di Yerusalem maupun di Antiokhia.

II. SINOPTISI

Legrand mendekati Paulus terutama dari Kisah para Rasul. Sebenarnya pendekatan ini harus menjawab pertanyaan sejauh mana Kis memberikan gambaran tepat mengenai Paulus dan teologinya, lebih khusus mengenai faham misinya. Bukanlah dalam arti sejauh mana faham misi Lukas tergantung dari atau sesuai dengan teologi Paulus. Bahkan yang dipersoalkan bukanlah ada tidaknya suatu kesinambungan antara Paulus dan sinoptisi. Yang dipertanyakan ialah apakah gambaran Paulus dalam Kis melengkapi atau mungkin "mengoreksi" gambaran yang diperoleh dari surat-suratnya sendiri. Oleh karena itu lebih mudah membicarakan Kis sebelum mulai dengan Injil-Injil sinoptik.

- *Kisah para Rasul*

Dalam komentarnya pada Kis **Ernst Haenchen** dengan jelas menyatakan bahwa dalam Kis "Paulus yang sesungguhnya, sebagaimana dikenal baik oleh kawan maupun oleh lawannya, diganti dengan Paulus sebagaimana dilihat dengan mata zaman berikut".[39] Untuk pandangan ini Haenchen mengemukakan tiga alasan: 1. Lukas kurang mengenal teologi Paulus; 2. Paulus dilukiskan sebagai seorang tukang mukjizat, ahli pidato dan pemimpin Gereja; dan 3. pewartaan Paulus dalam Kis tidak berbeda dengan pandangan orang yahudi, khususnya kaum parisi. Sementara ini pandangan dan penilaian para ekseget terhadap Kis mengalami banyak perubahan.[40] Dan terutama ditanyakan apakah gambaran Lukas memang begitu jauh berbeda dengan "Paulus yang sesungguhnya".[41] Pertama-tama dikemukakan bahwa juga dari surat-surat Paulus sendiri dapat dibuat aneka macam gambaran. Dan terutama ditekankan bahwa "Paulus yang sesungguhnya" tidak sama dengan Paulus yang anti-yahudi; kecuali, kalau Gal mau diambil sebagai satu-satunya norma untuk gambaran Paulus. Sebab juga dalam Rom, yang begitu dekat dengan Gal, sikap anti-Taurat sudah jauh diperlunak.[42] Bahkan dari Gal 1,13-14 dan juga dari Fil 3,4-6 jelaslah bahwa Paulus tidak pernah menolak atau menyangkal keyahudiannya. Barangkali malah boleh dikatakan bahwa dalam pergumulannya dengan mereka yang ingin berpegang pada Taurat tercermin pergulatan Paulus dengan masa lampaunya sendiri. Hubungan antara Taurat dan iman adalah masalah bukan hanya bagi para lawannya, tetapi juga bagi Paulus sendiri. Maka keyahudian Paulus bukan hanya soal historis dan sebenarnya juga bukan masalah khusus Lukas.

Israel dalam Kisah para Rasul

Namun benar juga, bahwa sifat keyahudian gambaran Paulus dalam Kis merupakan bagian dari teologi misi Lukas dalam Kis. Dan di situ terletak persoalannya. Dalam Kis Lukas menggambarkan bagaimana Gereja berkembang dari Yerusalem sampai ke Roma (band. Kis 1,8), berarti dari dunia yahudi ke dunia kafir. Maka yang menjadi pertanyaan: Apakah perkembangan ini merupakan suatu *continuitas* atau *dis-continuitas*? Dengan perkataan lain, apakah hubungan dengan Israel (konkret: keyahudian Paulus) ditekankan untuk menggarisbawahi Gereja sebagai *kelangsungan* Israel atau justru sebagai *putusan* dengan Israel. Atau: Apakah Paulus dikemukakan sebagai "indikator peralihan dalam sejarah keselamatan" ataukah sebagai "pewarta tobat eskatologis bagi Israel"?[43] Yang jelas, ialah bahwa sesudah Pentekosta para Rasul tidak langsung mulai dengan mewartakan Injil kepada kaum kafir. Juga Paulus, dalam gambaran Kis, selalu mulai dengan orang yahudi. Hanya Kis 14,15-18 dan 17,22-31 merupakan pewartaan Paulus langsung kepada orang kafir, di Listra dan di Atena. Titik pangkal sejarah keselamatan adalah Israel. Tetapi dalam Kis 13,46 Paulus berkata: "Memang kepada kamulah firman Allah harus diberitakan lebih dahulu (band. 3,26), tetapi kamu menolaknya dan menganggap dirimu tidak layak untuk beroleh hidup yang kekal. Lihat, (sekarang) kami berpaling kepada bangsa-bangsa" (band. 18,6). Di Roma (Kis 28,17) ia lagi "memanggil orang-orang terkemuka bangsa yahudi". Tetapi, bila mereka menolak untuk mendengarkannya, maka Paulus berkata, didukung oleh Yes 6,9-10: "Ketahuilah bahwa keselamatan dari Allah disampaikan kepada bangsa-bangsa dan mereka akan mendengarnya" (ay 28). Dan inilah kata-kata terakhir dari Kis. Pusat Yahudi, Yerusalem, diganti dengan Roma, pusat pewartaan Injil. *De facto* terjadilah demikian. Dalam pembelaannya di hadapan para penatua di Efesus (Kis 20,18-35) Paulus melukiskan situasi itu, dengan menekankan penganiayaan dari pihak orang yahudi. Tetapi justru perlawanan itu memperlihatkan bahwa Injil didukung oleh kekuatan Allah.[44] "Untuk masuk ke dalam Kerajaan Allah kita harus mengalami banyak sengsara" (Kis 14,22; band. Luk 24,26).

Kesaksian

Sementara itu kegiatan misioner Paulus dan Rasul-Rasul yang lain tidak lebih daripada menjadi "saksi" saja.

Lukas tidak pernah memakai kata *kèrygma*,[45] dan *eyanggelion* hanya dua kali (Kis 15,7; 20,24). Tetapi katakerja, baik *kèryssein* maupun *eyanggelizesthai*, amat kerap dipakai. Kedua kata itu praktis sama artinya (lih. Lk 8,1). Dalam Injil Lukas obyek pewartaan itu adalah Kerajaan Allah (lih. Lk 4,43; 8,1; 9,2; 16,16; juga Kis [8,12]; 20,25; 28,31), dalam Kis Kristus sendiri (Kis 5,42; 8,5.35; 9,20; [10,36]; 11,20; 17,18; 19,13). Yang mencolok bahwa *eyanggelizesthai* beberapa kali dihubungkan dengan *didaskein* (mengajar): Lk 20,1; Kis 5,42; 15,35; dalam Kis 28,31 dikatakan bahwa Paulus "memberitakan *(kèryssôn)* Kerajaan Allah dan mengajar *(didaskôn)* tentang Tuhan Yesus Kristus". Untuk memahami arti perumusan ini perlu diperhatikan juga bahwa Lukas sering memakai kata "kesaksian" *(martys, martyrein, martyria, diamartyresthai)*,[46] khususnya dalam Kis. Dalam Kis 1,22 dikatakan bahwa tugas para Rasul ialah "menjadi saksi tentang kebangkitan" (lih. 2,32; 3,15; 4,33; 5,32; 10,41; 13,31; band. 2,40; 10,42), dalam 8,25: "memberi kesaksian tentang firman Tuhan" (band. 13,49; 15,35.36; 18,5; 19,10.20); 20,21: "supaya orang bertobat kepada Allah dan percaya kepada Tuhan kita Yesus Kristus", ay 24: kesaksian "tentang Injil kasih-karunia Allah", 28,23 malah: "*memberi kesaksian* tentang Kerajaan Allah" dan 23,11: "tentang Aku".

Kata "kesaksian" meliputi segala-galanya, tetapi tidak mempunyai arti yang amat jelas. Dalam Kis 18,5 dikatakan bahwa Paulus "memberitakan firman dengan memberi kesaksian bahwa Yesus adalah Mesias" (band. 10,42; 22,15; 26,16). Perlu dicatat bahwa "saksi" tidak sama dengan "saksi mata" (*aytoptès*: Lk 1,2; band. Kis 1,21-22). Menjadi "saksi" tidak berarti menyampaikan sejumlah fakta, melainkan membagikan keyakinan pribadi mengenai fakta itu, dengan tujuan supaya orang lain pun mempunyai pandangan yang sama.[47] Seorang saksi "terlibat" dalam apa yang diberitakan olehnya. Fakta yang diwartakan punya arti eksistensial bagi si pewarta. Tidak hanya "sungguh terjadi", tetapi "sungguh penting". Kesaksian selalu juga berarti pengakuan. Dengan perkataan lain, kata "saksi" mempunyai arti yang khas "misioner", dan *kèryssein* serta *eyanggelizesthai* pada Lukas berfungsi dalam kerangka kesaksian itu. Kesaksian bukan "tugas" melainkan "keharusan": "Tidak mungkin bagi kami untuk tidak berkata-kata tentang apa yang kami lihat dan kami dengar" (Kis 4,20).

Itulah sebabnya bahwa kesaksian tidak berasal dari perintah Kristus (yang tidak ada dalam Lk 24,46-49), tetapi dari inspirasi Roh Kudus: "Kamu akan menerima kuasa Roh Kudus dan kamu akan menjadi saksiKu" (Kis 1,8; band. Lk 24,49). Roh itu diutus oleh Kristus yang mulia (Kis 2,33). Oleh karena itu kenaikan Yesus ke sorga merupakan titik awal misi yang sesungguhnya bagi Lukas.[48] Dari satu pihak perjalanan Yesus berakhir dengan kenaikan-Nya ke sorga (band. Luk

9,51; Kis 1,1-2.21-22), dari lain pihak Yesus naik ke sorga sesudah menjanjikan Roh Kudus yang akan memampukan para Rasul menjadi saksi-Nya (Kis 1,8). "Penghubung" antara kedua itu adalah *parusi*. Kis 1,11 dengan jelas dikatakan kepada para Rasul: "Yesus ini, yang terangkat ke sorga meninggalkan kamu, akan datang kembali dengan cara yang sama seperti kamu melihat Dia naik ke sorga". Kata-kata ini seperti mau menjawab pertanyaan para murid: "Tuhan, maukah Engkau *pada masa ini* memulihkan kerajaan bagi Israel?" (Kis 1,6). Jawabannya jelas: Bukan pada masa ini. Pada masa ini para Rasul harus menjadi saksi (ay 8). Oleh karena itu pewartaan Kerajaan diteruskan, tetapi dihubungkan dengan Kristus yang mulia (band. Kis 17,31; 28,31). Bukan seperti pada Paulus, sebagai partisipasi dalam hidup mulia Kristus.[49] Tetapi sebagai dasar dan inspirasi untuk pewartaan. Dari satu pihak ditekankan kemuliaan Kristus (lih. Kis 2,33.36; 3,13.26; 4,11; 5,31; 10,37.42; 13,33; 17,31) dan juga kehadiranNya dalam Gereja (lih. Kis 9,5), tetapi dari lain pihak "karya misioner", yakni pewartaan karya Allah, digerakkan oleh Roh, seperti juga karya Yesus sendiri (band. Lk 4,1.14.18; 10,21; Kis 10,38).

Karya keselamatan

Karya Allah itu secara amat singkat dirumuskan dalam Lk 24,46-47: "Ada tertulis demikian: Mesias harus menderita dan bangkit dari antara orang mati pada hari yang ketiga; dan lagi: dalam namaNya berita tentang pertobatan dan pengampunan dosa harus disampaikan kepada segala bangsa". Bahwa semua ini adalah "karya Allah", kelihatan dari "ada tertulis": Apa yang terjadi dalam Kristus *plus* pewartaan oleh Gereja merupakan pelaksanaan dari janji-janji Allah. Dan dalam karya Allah itu tekanan ada pada pertobatan dan pengampunan. Dalam Kis 5,31; 11,18 anugerah Allah adalah pertobatan; dalam 2,38; 3,19; 5,31; 8,22 pengampunan dosa. Untuk menyampaikan karunia keselamatan itu, Kristus datang (Lk 19,10). Dan Gereja harus meneruskan tugas Yesus itu. Maka dalam Lk 24,47 dan Kis 2,38 pengampunan itu dihubungkan dengan nama Yesus. Apa hubungan itu? Apa arti keselamatan (wafat dan kebangkitan) Kristus bagi Lukas? Kepada murid dari Emaus Yesus menerangkan bahwa sengsara dan wafat-Nya hanya bertujuan "untuk masuk ke dalam kemuliaan" (Lk 24,26). Dan dalam Kis 10,42 dikatakan bahwa para rasul harus "bersaksi bahwa Dialah yang ditentukan Allah menjadi Hakim atas orang-orang hidup dan orang-orang mati" (band. 17,31; juga 3,21). Tetapi dalam 13,32-33 di-

katakan bahwa Kristus adalah pemenuhan janji Allah (band. 5,31), dan dalam 4,12 malah bahwa "tidak ada keselamatan dalam siapapun selain di dalam Dia". Yesus adalah "Juruselamat" (Lk 2,11; Kis 5,31; 13,23). Dan "barangsiapa berseru kepada nama Tuhan akan diselamatkan" (Kis 2,21; band. 4,12; 15,11; 16,30-31). Tetapi bagaimana hal itu terjadi, tidak diterangkan. Lukas hanya berkata: "Allah menentukan" (Lk 22,22; Kis 2,23; 10,42; 17,31). Inilah misteri karya keselamatan Allah, yang dinyatakan dan dilaksanakan dalam Yesus Kristus, tetapi tetap tinggal rahasia. Ini pula "keharusan" misterius dalam hidup Yesus dan Gereja.[50] Oleh karena itu isi pewartaan kristiani adalah "firman Allah" (lih. Kis 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,5.7; 17,13; 18,11), karena mewartakan karya keselamatan yang dilakukan oleh Allah. Tetapi dengan demikian "firman Allah" sama dengan "firman Tuhan" (Kis 13,48; [14,3]; 15,35-36; 16,32; [17,11]), sebagai pengakuan bahwa Yesus adalah Tuhan, karena hanya di dalam Dia terlaksana "firman keselamatan" (Kis 13,26).[51]

Universalisme

Maka Lukas dapat melihat dengan cara yang sama pewartaan kepada orang yahudi dan kepada kaum kafir. *De facto* Gereja berkembang ke seluruh dunia. Dan itu kehendak Allah.[52] Interpretasi ini dapat dilihat sebagai (1) pemenuhan janji-janji Allah dari Perjanjian Lama; (2) tanggapan atas "tanda-tanda zaman"; (3) inkulturasi yang konkret ke dalam kekaisaran romawi; dan (4) sekaligus kritik terhadap imperialisme romawi itu. Lukas melihat bangsa-bangsa sebagai manusia yang dipanggil untuk menjadi umat Allah (lih. Kis 11,1.18; 13,42-52; 15,3.12.16-17; 21,19; 22,21; 28,28). Dan secara implisit dikritik anggapan orang Israel, seolah-olah hanya merekalah bangsa yang terpilih.[53] Daripada itu tidak dapat disimpulkan bahwa karya misi menurut Lukas hanyalah sesuatu yang "kebetulan" terjadi, dan *a posteriori* dimengerti sebagai karya Allah. Titik pangkal adalah selalu Israel sebagai umat Allah, betapapun beratnya kritik Lukas terhadap mereka. Dan titik pangkal itu menentukan perkembangan selanjutnya: Oleh pewartaan para rasul terbentuklah umat Allah yang baru.

Lukas tidak hanya menulis mengenai karya Roh, tetapi juga mengenai kegiatan manusia yang diwujudnyatakan dalam pembentukan umat Allah yang baru, yaitu Gereja. Kerygma dan koinonia[54] selalu berjalan bersama. Menurut Kis 2,42 jemaat terbentuk oleh pengajaran para rasul, persekutuan, pemecahan roti dan doa. Pemecahan roti dan

doa adalah ibadat jemaat (band. Lk 22,19; 24,30.35; Kis 2,46; 20,7.11; 27,35) sebagai pengungkapan iman. Iman itu sendiri berdasarkan *kèrygma* dan *koinônia*. Koinonia itu berarti "mempunyai segala-galanya bersama-sama" (Kis 2,44; 4,32). Kebersamaan dalam hidup sehari-hari mewujudkan kesatuan iman, yang berdasarkan pewartaan para rasul. Dalam arti itulah Gereja berhubungan dengan Yesus; bukan dalam arti bahwa secara institusional-formal Kristus mendirikan Gereja. Komunikasi iman adalah dasar Gereja, dan itu berasal dari Roh. Memang Lukas mencoba menekankan kesinambungan Gereja dengan sejarah sebelumnya. Tetapi kesaksian para rasul, yang dalam khotbah-khotbah misioner (Kis 2,22-36; 3,22-26; 4,10-12; 5,30-32; 10,34-43; 13,16-41) selalu dihubungkan dengan kerygma kristologis, merupakan dasar Gereja yang konkret dan nyata. Dalam kerygma sendiri Lukas menekankan kemuliaan Kristus, yang dianugerahkan oleh Allah. Sedang wafat Kristus dilihat sebagai pembunuhan oleh orang yahudi, yang dideritakan (secara pasif) oleh Kristus. Lukas tidak mengemukakan wafat Kristus sebagai peristiwa penyelamatan, selain dalam arti bahwa di dalamnya kehendak Allah dilaksanakan. Yang pokok adalah kesatuan pribadi Kristus dengan Allah. Maka segala perhatian dipusatkan pada pribadi Kristus, bukan hanya dalam kerygma kristologis Kis tetapi juga dalam Injil, yang merupakan lukisan Yesus sebagai "orang benar" (Lk 23,47; band. Kis 10,38), yang kepada-Nya Allah berkenan (Lk 3,22).[55] Maka koinonia jemaat akhirnya berakar dalam ibadatnya, yakni dalam pengakuan bahwa Yesus adalah "Tuhan semua orang" (Kis 10,36).

– *Lukas*

Sebagai lanjutan dari uraian mengenai **Kisah para Rasul** dibicarakan dahulu Injil Lukas. Bahwa Injil dan Kisah merupakan suatu "Doppelwerk", diakui umum. Tetapi mengenai hubungan antara kedua bagian ada banyak diskusi. Hal itu berhubungan langsung dengan tema misi: Kalau tujuan karangan Lukas adalah terutama segi *eklesiologis*, maka Injil adalah semacam "pengantar" pada Kisah.[56] Sebaliknya, kalau ditekankan segi *kristologis*, maka misi Gereja tidak meneruskan pewartaan Yesus, melainkan berpangkal dan berpusat pada misteri Paska.[57] Tetapi segi eklesiologis dan kristologis sebetulnya tidak perlu dilawankan. Sudah pada tahun 1959 **Jacques Dupont** mengemukakan bahwa dengan sejarah perkembangan Gereja "sampai ke ujung bumi" (Kis 1,8) Lukas "menambahkan suatu unsur yang tak dapat diganti pada pembuktian bahwa Yesus adalah Mesias yang dijanjikan oleh para nabi; ... pewartaan Injil kepada bangsa-bangsa memenuhi nubuat-nubuat

messian".[58] Gagasan pokok ini dikembangkan lebih khusus, berhubungan dengan Lk 24,47, pada tahun 1974 dan 1982. Apa yang lazim disebut "perintah perutusan"[59] dalam Lk 24,46-49 dirumuskan sebagai berikut:

> [46]KataNya kepada mereka: Demikianlah tertulis
> bahwa Mesias akan menderita dan bangkit dari antara orang mati
> pada hari yang ketiga,
> [47]dan bahwa diwartakan dalam namaNya pertobatan demi pengampunan
> dosa kepada segala bangsa.
> Mulai dari Yerusalem [48]kamu adalah saksi dari semua ini;
> [49]dan Aku mengutus yang dijanjikan Bapa kepada kamu.

Ayat 46 menunjuk kembali kepada ay 44 (dan 45): "Inilah perkataanKu, yang telah Kukatakan kepadamu ketika Aku masih bersama-sama dengan kamu, (yakni) bahwa harus digenapi semua yang ada tertulis tentang Aku dalam Kitab Taurat Musa dan nabi-nabi dan Mazmur"; dan dalam ay 45 ditambahkan bahwa Yesus membantu mereka untuk memahami Kitab Suci. Ayat 44 paralel dengan ay 6-7, di mana juga sudah dikatakan (oleh malaekat kepada wanita-wanita): "Ingatlah apa yang dikatakan-Nya kepada kamu, ketika Ia masih di Galilea, yaitu bahwa Anak Manusia harus diserahkan ke tangan orang-orang berdosa dan disalibkan, dan pada hari yang ketiga bangkit". Tetapi baik dalam ay 6-7 maupun dalam ay 44-45 (lihat juga ay 20-21.26-27) *tidak* disebut pewartaan, yang ditambahkan dalam ay 47. Dari khotbah kristologis dalam Kis kelihatan bahwa Lukas selalu menghubungkan pewartaan pertobatan dengan kerygma kristologis.[60] Dan dalam Kis 10,43 secara eksplisit dikatakan bahwa "semua nabi bersaksi, bahwa barangsiapa percaya kepada-Nya akan mendapat pengampunan dosa demi nama-Nya". Daripada itu **Dupont** menarik kesimpulan bahwa menurut Lukas nubuat-nubuat messian tidak hanya menyangkut wafat dan kebangkitan Kristus, tetapi juga pewartaan Injil-Nya.[61]

Dengan demikian jelas pula bahwa Injil bukanlah semata-mata suatu "pengantar" pada Kisah. Kedua-duanya, Injil dan Kisah, kait-mengait sebagai dua unsur dari rencana keselamatan Allah. Walaupun Lukas tidak menjelaskan arti keselamatan dari wafat dan kebangkitan Kristus, namun peristiwa itu tidak hanya termasuk karya keselamatan, tetapi merupakan intinya, sebagaimana nampak dari khotbah-khotbah kristologis dalam Kis. Di antara khotbah-khotbah itu pewartaan Petrus kepada Kornelius (Kis 10,34-43) mempunyai tempat yang istimewa, sebagai pewartaan kepada seseorang yang *sudah* percaya. Maka kiranya tidak kebetulan bahwa dalam khotbah itu tercermin susunan khusus

Injil Lukas.[62] Dan tidak tanpa arti pula bahwa "persiapan" para rasul untuk pewartaan terjadi pada perjalanan Yesus menuju pengangkatan-Nya ke sorga (Lk 9,51-19,10). Mereka diarahkan untuk menjadi "saksi kebangkitan" (Kis 1,22), artinya saksi mengenai Yesus yang telah "dibuat menjadi Tuhan dan Kristus" (Kis 2,36), dan yang adalah "Juruselamat" (Lk 2,11; band. Kis 5,31; 13,23). Yesus adalah pembawa keselamatan dari Allah,[63] sudah pada masa hidup-Nya, tetapi lebih-lebih sesudah kebangkitan-Nya. Maka "semua orang akan melihat keselamatan dari Allah" (Lk 3,6; band. Kis 28,28). Hal itu sudah dirumuskan sebagai janji dan nubuat dalam sabda Yesus di Nasaret (Lk 4,16-21), dan akan mendasari seluruh pewartaan Gereja dalam Kis.

– *Matius*

Juga teologi misi Matius kiranya paling mudah dimengerti dari ayat-ayat terakhir Injilnya, Mt 28,16-20.[64] Teks ini terang merupakan redaksi Matius, walaupun dipergunakan bahan dari tradisi.[65] Dan kesatuan antara aspek kristologis dan eklesiologis, yang menandai seluruh Injil Matius,[66] dengan amat kompak diperpadukan dalam amanat terakhir Yesus ini. Banyak unsur dan aspek khusus memberi arti yang istimewa kepada teks ini:

> [16]Tetapi kesebelas murid itu berangkat ke Galilea, ke gunung yang ditunjukkan Yesus kepada mereka. [17]Dan ketika melihat Dia, mereka bersembah sujud. Tetapi ada yang ragu-ragu.
> [18]Yesus mendekati mereka, berbicara dengan mereka dan berkata:
> KepadaKu telah diberikan segala kuasa di sorga dan di bumi.
> [19]Karena itu, pergilah dan buatlah segala bangsa menjadi muridKu, dengan membaptis mereka dalam nama Bapa dan Anak dan Roh Kudus, [20]serta mengajar mereka melakukan segala sesuatu yang Kuperintahkan kepadamu.
> Dan ketahuilah, Aku beserta kamu segala waktu sampai akhir zaman.

Sabda Yesus mencakup segala-galanya: "*segala* kuasa", "*segala* bangsa", "*segala sesuatu* yang diperintahkan" oleh-Nya, dan juga "*segala* waktu". Diungkapkan kepenuhan baik dari kuasa dan ajaran Yesus serta kehadiran-Nya dalam jemaat, maupun dari umat yang akan dikumpulkan. Sebab pusat seluruh amanat ini adalah "buatlah segala bangsa menjadi murid-Ku". Hanya kata inilah yang dirumuskan dalam bentuk imperatif (yang lain adalah *participium* semua). *Kèryssein* (mewartakan), *eyanggelizein* ("menginjil") atau *martyrein* (memberi kesaksian) tidak dipakai. Kata kunci adalah *mathèteyein*: me-murid-kan. Dan itu

tidak hanya berarti "membaptis" dan "mengajarkan perintah", tetapi *menggabungkan pada kelompok para murid*.[67] Perlu ditekankan bahwa bersama dengan itu juga ditampilkan kuasa ilahi Yesus, yang oleh para murid dialami dan diakui di seluruh dunia. Tidak kebetulan bahwa tugas perutusan ke seluruh dunia diberikan oleh Yesus yang mulia, sesudah kebangkitan-Nya. Dengan demikian tidak hanya diperluas perutusan dari 10,5-42 ke segala bangsa, dan dihapus pembatasan dari 10,5-6.23 (band. 15,24), tetapi juga tugas pewartaan sendiri tidak terbatas lagi pada pemakluman Kerajaan (10,7), melainkan meliputi "segala sesuatu yang Kuperintahkan". Orang dibuat menjadi murid Kristus, dan diterima di kalangan murid dengan permandian.[68]

Dengan demikian misi berarti partisipasi dalam perutusan Yesus sendiri, berdasarkan kuasa dan kekuatan-Nya yang mulia. Apa yang sudah dimulai waktu Yesus masih hidup, diteruskan dalam arti yang lebih universal dan dengan kuat-kuasa yang lebih ilahi. Yesus digambarkan oleh Matius sebagai Mesias yang dijanjikan kepada Israel, tetapi ditolak dan dibunuh oleh mereka. Tetapi wafat Yesus bukan peristiwa yang terakhir. Ia bangkit dan dimuliakan. Dan oleh karenanya perutusan kepada Israel sekaligus diangkat ke taraf yang universal.[69] Seluruh hidup Yesus, "karya Kristus" (11,2), adalah isi *dan* teladan perutusan para murid-Nya. Misi tidak hanya berarti pewartaan dan pengajaran, tetapi pertama-tama dan terutama praxis kehidupan, dengan mengikuti Kristus (lih. 7,15-27; 12,50; 21,33-46; 25,31-46; 28,19). Tentu saja, bersama dengan iman (8,5-13; 15,21-28). Tetapi iman tidak sama dengan agama, dan kelompok orang beriman lain daripada Gereja institusional. Sifat universal misi juga berarti keterbukaannya: "Kamu adalah garam dunia; kamu adalah terang dunia" (5,13.14). Maka faham misi Matius barangkali paling tepat dirumuskan dalam 5,14 itu: "Kota yang terletak di atas gunung tidak mungkin tersembunyi".

– *Markus*

Kalau Injil Markus, sebaiknya tidak didekati dari belakang, melainkan dari ayat yang paling pertama. Menurut banyak ahli tafsir Mk 1,1 merupakan semacam "judul" dan punya maksud yang terang misioner. **M. Eugene Boring** menterjemahkannya sebagai berikut: "Pedoman, pernyataan normatif, untuk pewartaan Kabar Baik Yesus Kristus terdapat dalam kisah yang berikut tentang awal dan dasar pewartaan amanat ini oleh Gereja sekarang".[70] Sebab kata *arkhè* tidak hanya berarti "awal" dan "dasar", tetapi juga "pengatur" dan "peraturan". Dan *eyanggelion* tidak berarti "buku injil" melainkan pewartaan

dasar Gereja perdana, sebagaimana tampak dari penggunaan kata ini oleh Paulus.[71] **Boring** membedakan Injil sebagai "story", yakni rangkaian peristiwa, dari "ceritera", yaitu teks yang dikomposisi oleh Markus.[72] Maka dalam "judul" ini Markus berkata bahwa uraian berikut dimaksudkan sebagai pedoman untuk pewartaan Gereja, bahwa Yesus adalah Kristus, Anak Allah. Kalau naskah ini otentik,[73] maka dalam dua gelar itu, *Kristus* dan *Anak Allah*, mungkin dapat dilihat suatu petunjuk untuk membagikan Injil menjadi dua bagian: Yang pertama, 1,16-8,30, memuncak dalam pengakuan Petrus: "Engkau adalah Kristus" (8,29), dan yang kedua, 8,31-16,8, mempunyai puncaknya dalam pengakuan kepala pasukan: "Orang ini adalah Anak Allah" (15,39). Tetapi mengenai pembagian ini memang ada banyak diskusi.[74] Bagaimanapun juga, belakangan ini pada umumnya diterima pembagian menjadi dua, dengan "peralihan" dalam pengakuan Petrus. Dan lepas dari prinsip pembagian itu sendiri, perbedaan antara kedua bagian itu cukup mencolok. **Boring**[75] menyebut ciri-ciri ini:

Bagian I	**Bagian II**
Galilea	Yerusalem
Diterima	Tidak diterima
Banyak mukjizat	Tidak dikerjakan mukjizat
Mengusir setan	Tidak mengusir setan
Perumpamaan khusus tentang KA	Tidak ada perumpamaan tt KA
Panggilan murid	Tidak ada panggilan murid
"Perintah utk menyimpan rahasia"	Tidak ada "perintah rahasia"
Kebutaan tidak disembuhkan	Kebutaan disembuhkan
Pengakuan Petrus tidak diterima	Pengakuan kepala pasukan diterima

Di sini kelihatan bahwa Injil Markus "bukanlah suatu riwayat hidup Yesus, melainkan suatu kristologi narratif". Dan di situ terletak arti misionernya.

Tetapi juga dalam hubungan dengan para murid. Injil Markus memperlihatkan bukan hanya bagaimana terjadi proses perkembangan Injil mengenai Yesus sebagai Kristus, Anak Allah, tetapi juga bagaimana Injil itu jadi diwartakan, yakni berdasarkan penugasan Yesus kepada para rasul.[76] Rasul-rasul, atau lebih tepat para *murid*, memainkan peranan penting dalam Injil Markus.[77] Keduabelas rasul merupakan kelompok inti dari murid-murid, tetapi Markus tidak melawankan rasul dan murid. Dan apa yang dikatakan mengenai XII dalam arti tertentu berlaku untuk semua.[78] Maka yang amat penting adalah panggilan para

murid yang pertama: "Aku akan membuat kamu menjadi penjala manusia" (1,17). Markus tidak memberikan suatu "instruksi" khusus untuk mereka. Tetapi dalam pembentukan kelompok XII dikatakan: "Ia menetapkan dua belas orang untuk *menyertai Dia* dan untuk *diutus-Nya mewartakan dan memiliki kuasa mengusir setan*" (3,14). Penugasan jelas: Mewartakan (Injil) dan mengusir setan (dengan kuasa Allah). Tetapi untuk itu mereka harus "(berada) beserta Dia". Dan ternyata dalam Injil mereka terus-menerus dilibatkan dalam hidup dan karya Yesus. Maka jelas pula pertanyaan Yesus: "*Menurut kamu*, siapa Aku ini?" (8,29). Dituntut suatu identifikasi yang sepenuh mungkin dengan Yesus. Tetapi tidak hanya dengan kata, melainkan – sebagaimana dijelaskan dalam 8,31-9,52 – dengan mengikuti jalan salib Yesus. Injil Markus adalah "buku-misi" dalam arti bahwa ditulis untuk mereka yang akan diutus.[79] Tetapi itu tidak berarti bahwa kepada mereka diberikan suatu "handbook" untuk pewartaan, melainkan diperlihatkan bagaimana mereka sendiri harus berjuang dan bergumul untuk sampai kepada iman akan Yesus. Injil Markus memperlihatkan jalan iman Gereja, digambarkan pada jalan iman para murid bersama dengan Yesus.[80] Gerakan yang dimulai oleh Yesus, sesudah Paska harus diteruskan dengan isi dan arti yang penuh.

III. YOHANES

"Ada suatu gejala yang aneh dalam penelitian mengenai Yohanes", kata **Teresa Okure**,[81] "yakni diakui umum bahwa misi termasuk pokok Injil Yohanes, dan juga ada suatu kecenderungan yang jelas untuk menerangkan pandangan misi ini pertama-tama dari sudut perutusan para murid, namun kendatipun demikian masih tetap didiskusikan secara serius apakah jemaat Yohanes, jadi kelompok murid yang daripadanya dan untuknya Injil itu ditulis, apakah jemaat itu sendiri mempunyai perhatian untuk kegiatan misi". Menurut Okure "soal ini tidak tanpa hubungan dengan faham misi modern, yang melihat misi pertama-tama sebagai kegiatan para murid sesudah Paska. Tetapi soalnya ialah, apakah pengarang Injil sendiri memang mengerti misi dengan cara itu." Dan Okure berpendapat bahwa tidaklah demikian. Sebaliknya, "ciri yang paling mencolok dalam pendekatan Yohanes ialah bahwa Yesus sendiri adalah pusat kegiatan misi, bahwa perutusan para murid secara hakiki tergantung daripada-Nya, dan persaudaraan mereka merupakan suatu segi hakiki dari perutusan serta metode dalam menjalankan dan menggambarkan misi ini." "Bagi Yohanes pada dasarnya misi

berarti meyakinkan para pembacanya bahwa harus percaya bahwa Yesus adalah Kristus, Anak Allah, pemberi hidup abadi. Dalam kegiatan ini terlibat baik dia sendiri maupun Yesus, masing-masing dalam interaksi dengan orang-orangnya *(audience)* sendiri." "Yesus tidak pernah diganti dan Dia sendiri meneruskan perutusan-Nya dalam sejarah dan dalam Gereja, dengan berkarya melalui kaum beriman untuk menarik orang pada diri-Nya." "Maka faham misi Yohanes (dan PB) secara radikal berbeda dengan pengertian abad ke-XX. Dalam pandangan Yohanes seluruh dunia adalah medan misi (3,16) dan kaum beriman sendiri adalah orang asing di dunia ini (17,14). Selama mereka tinggal di dunia, mereka terus-menerus harus *diambil* dari dunia ini dan dari yang jahat (17,15), dan *dipelihara* dalam sabda Allah yang disampaikan oleh Yesus (14,1; 17,11). ... Karena itu kegiatan yang tertuju kepada orang beriman, khususnya dalam krisis iman (1Yo 2,26), menjadi kegiatan misi yang paling penting." Maka, "diskusi apakah Injil ini ditulis untuk misi atau untuk jemaat sendiri, dijawab oleh Injil sendiri. Dalam pemikiran Yohanes Injil itu sebuah buku misi, *justru karena* ditulis untuk jemaat." Dengan demikian segala sesuatu dijungkir-balikkan, dan tidak mengherankan bahwa tidak semua orang setuju dengan pandangan ini. Tetapi ini bukan masalah Okure, melainkan soal faham misi Yohanes sendiri.

Perutusan Yesus dan para murid

Jelas sekali bahwa Yohanes suka memakai kata "mengutus" *(apostellein)* atau "menyuruh" *(pempein)*.[82] Kata itu dipakai terutama dengan Allah/Bapa sebagai subyeknya.[83] Dan yang diutus adalah pertama-tama Kristus, Anak-Nya.[84] Apa yang dimaksudkan dengan itu dikatakan dengan jelas dalam 8,42: "Aku datang bukan atas kehendakKu sendiri, tetapi Dialah yang mengutus Aku". Dan itu sama dengan 6,38: "Aku telah turun dari sorga bukan untuk melakukan kehendakKu, tetapi untuk melakukan kehendak Dia yang telah mengutus Aku" (band. 5,30; 7,18; 8,54; 12,49). Tetapi Yesus bukan utusan dalam arti "pesuruh", melainkan sebagai Anak.[85] Perutusan-Nya berakar dalam relasi pribadi-Nya dengan Bapa. Dan "isi" dari perutusan-Nya tidak lain daripada karya keselamatan dalam wafat dan kebangkitan-Nya. "Bapa mengasihi Aku, oleh karena Aku memberikan nyawa-Ku untuk menerimanya kembali. ... Aku berkuasa memberikannya dan berkuasa mengambilnya kembali. Inilah tugas yang Kuterima dari Bapa-Ku" (10,17-18). "MakananKu ialah melakukan kehendak Dia yang mengutus Aku

dan menyelesaikan pekerjaanNya" (4,34). Pekerjaan itu "selesai", pada saat Yesus menyerahkan nyawa-Nya (19,30). Maka "saat" itu amat penting dalam perutusan Yesus (lih. 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1): "Sekarang jiwa-Ku terharu, dan apakah yang akan Kukatakan? Bapa, selamatkanlah Aku dari saat ini? Tidak, sebab *untuk itulah* Aku datang ke dalam saat ini" (12,27). Yohanes menegaskan bahwa "saat" itu adalah saat kemuliaan Yesus (12,23.28; 13,31; 17,1; lih. juga 7,39; 8,54). Tetapi juga sebelum wafat-Nya Yesus telah berkata bahwa "saatnya *sudah* tiba" (4,23; 5,25). Namun mencolok bahwa dua kali dikatakan "saatnya *akan datang* dan *sudah tiba sekarang*" (4,23; lih. ay 21; 5,25). Di sini muncul faham eskatologi Yohanes, yang kiranya juga punya hubungan dengan sikap Yohanes terhadap "tradisi", khususnya terhadap riwayat hidup Yesus.

Dalam 2,4; 7,30 dan 8,20 dikatakan bahwa saatnya *belum* tiba, tetapi dalam 12,23; 13,30.32; 17,1 bahwa "*telah tiba* saatnya". Ketegangan ini kiranya dapat diterangkan, kalau disetujui bahwa Yohanes "menerima adanya urutan waktu dalam hidup Yesus, dalam karya/wafat/kebangkitan/pemberian Roh Kudus, namun ia melihat peristiwa-peristiwa itu sebagai suatu kesatuan teologis".[86] Pandangan teologis ini juga menentukan bentuk literer karangannya: "Yohanes berusaha untuk dengan setia menulis sebuah laporan mengenai sejumlah peristiwa dan situasi hidup dan karya Yesus, dan sekaligus mencoba menyapa para pembacanya sendiri".[87] Maka isi Injil, yang berpusat pada diri Yesus sendiri, berhubungan langsung dengan soal-soal teologis yang dipersengketakan dalam jemaat.[88] Dan oleh karena itu **Okure** menarik kesimpulan, bahwa untuk Yohanes "pusat utama karya misinya, baik dalam Injil maupun dalam surat-suratnya, adalah mempertahankan iman para pembacanya. Hal ini perlu oleh karena kegiatan misi perlawanan dari para antikrist. Maka tulisannya pertama-tama ditujukan kepada orang beriman yang ada dalam bahaya akan kehilangan iman mereka. Tetapi pemusatan perhatian pada kaum beriman tidak menutup kemungkinan bahwa juga seorang tak-beriman membaca karangannya, khususnya Injil, dan dengan demikian menjadi kristen". Dan mengapa karya pastoral ini tetap disebut "misi"? Karena "faham Yohanes mengenai misi berakar dalam dua pernyataan kunci dalam Injil, yakni, bahwa Allah, karena kasih-Nya, mengutus Anak-Nya ke dalam dunia untuk menganugerahkan hidup yang kekal kepada mereka yang percaya kepada-Nya (3,16-17) dan bahwa karena itu, Yohanes menulis Injilnya guna menghadirkan misi Yesus kepada medan pembacanya dan dengan demikian menanamkan dalam diri mereka jawaban

iman akan Yesus yang sama, yang memberi hidup (20,20-31)." Maka ditegaskan "keunikan Yesus dalam kegiatan misi dan oleh karena itu ditekankan pula bahwa misi para murid secara hakiki tergantung daripada-Nya, bersifat sekunder dan tertuju pada dirinya sendiri". "Tak dapat tidak, misi Yesus mencakup misi para murid."[89] Misi berarti perutusan, dan dasar serta isi segala perutusan dalam Gereja adalah perutusan Yesus sendiri.[90]

Misi Gereja

Tetapi barangkali Yo 20,21 perlu diberi lebih banyak perhatian: "Seperti Bapa telah mengutus *(apestalken)* Aku, demikian juga Aku (sekarang) mengutus *(pempô)* kamu". Mencolok bahwa juga di sini Yohanes memakai kata "mengutus". Dengan demikian sabda Yesus ini berbeda dengan Mt 28,16-20; Mk 16,14-20 dan juga dengan Lk 24,36-49, walaupun dalam Yo 20,19-23 ada cukup unsur tradisional.[91] Perutusan para murid memang berpangkal pada perutusan Yesus sendiri, seperti dikatakan dalam 17,18: "Sama seperti Engkau telah mengutus Aku ke dalam dunia, demikian pula aku telah mengutus *(apesteila)* mereka ke dalam dunia" (band. 4,38; 13,16.20). Dan pemberian Roh Kudus (20,22) menggarisbawahi hubungan dengan Tuhan yang mulia (band. 7,39). Artinya, bagi Yohanes perutusan para murid langsung berhubungan dengan misteri Paska dan tidak berakar dalam suatu penugasan oleh Yesus di dunia (dalam Yo, Yesus tidak pernah mengutus murid-murid-Nya seperti dalam Mk 6,7-13par.). Maka perutusan para murid bukanlah sesuatu yang baru, bahkan bukan suatu *tahap* baru dalam sejarah keselamatan. Mereka harus memberi *kesaksian* mengenai keselamatan yang *sudah* terlaksana dalam diri Yesus. Yang memberi kesaksian yang pertama ialah Yohanes Pemandi (1,15.19-20). Tetapi yang paling penting adalah kesaksian Bapa (5,23.37; 8,18); juga Kitab Suci (5,39) dan terutama Roh Kudus: "Roh Kebenaran yang keluar dari Bapa akan bersaksi tentang Aku. Tetapi *kamu juga* harus bersaksi, karena kamu dari semula bersama-sama dengan Aku" (15,26-27). Kesaksian yang diberikan oleh Bapa berjalan terus selama seluruh sejarah keselamatan: mulai dengan Kitab Suci (Perjanjian Lama), kemudian Yohanes Pemandi, Yesus sendiri dan akhirnya para murid, yang diilhami oleh Roh Kudus. Misi berarti mengambil bagian dalam sejarah pewahyuan Allah. Dan dalam arti itulah para murid juga mempunyai tempat dan fungsi sendiri dalam proses itu (4,38; 13,20; 15,20).

Kiranya dalam faham misi Yohanes harus dibedakan, kendatipun tidak terpisahkan, segi teologis, kristologis dan eklesiologis.[92] Segi teologis berarti bahwa seluruh misi, khususnya perutusan Yesus, berpangkal pada Bapa. Dalam arti ini Injil Yohanes lebih bersifat *patro*-sentris daripada *kristo*-sentris. Dengan segi kristologis dimaksudkan bahwa baik isi maupun dasar misi Gereja adalah Yesus sendiri sebagai wahyu Allah. Dia adalah Anak, yang sebagai Anak melaksanakan kehendak Allah dalam karya penyelamatan. Misi-Nya adalah perwujudan dari hidup-Nya sebagai Anak, yang hidup dari Bapa. Dalam misi Yesus kasih Bapa menjadi effektif. Segi eklesiologis adalah lanjutan karya Allah dan Kristus oleh Roh (maka sesudah Paska) dalam Gereja. Dari pihak Gereja sendiri misi itu berarti kesaksian iman, baik dalam pewartaan maupun terutama dalam kehidupan. Kesaksian itu berakar dalam pengalaman Paska, yang berarti pengalaman Roh (20,19-23). Di situ arti Yesus menjadi jelas bagi jemaat, dan dengan demikian diberikan dasar *baru* bagi kesaksian jemaat.[93] Pengalaman baru berarti pemahaman baru dan itu menjadi dasar baru untuk kesaksian. Dan sebagaimana pengalaman itu dikerjakan oleh Roh, begitu juga pemahaman dan misi itu sendiri. Tiga aspek misi bersatu dalam Allah sendiri, yang adalah Bapa, Anak dan Roh Kudus. Dan sebagaimana Anak terbedakan dari Roh Kudus, begitu juga misi Yesus dari misi Gereja.

Faham misi Yohanes di Asia

Ada orang yang berpendapat bahwa alam pikiran Yohanes pada umumnya, pandangannya mengenai misi pada khususnya, lebih dekat dengan situasi Asia daripada tulisan PB yang lain.[94] Perbedaan itu dirumuskan dengan kata "dialog": "Bila kita meneliti Injil Yohanes, didapati kesan bahwa Gereja perdana, yang diwakili oleh Yohanes, punya pendekatan dialogal terhadap agama-agama dan tradisi-tradisi kebudayaan non-kristiani. Pendekatan dialogal ini berarti suatu pendekatan dari dalam, yakni dengan memandang agama-agama dan tradisi-tradisi kebudayaan ini bukan hanya sebagai data-data historis yang tampak dalam 'pakaian' yang diambil dari sejarah lingkungan tertentu, melainkan dengan memasuki tradisi-tradisi itu". "Injil keempat mempunyai suatu pendekatan istimewa dalam penyajian misteri Kristus, karena punya kepekaan untuk sistem-sistem keagamaan dan kebudayaan yang mengelilinginya."[95] Pandangan ini didasari terutama pada *Prolog* yang dirumuskan dalam bahasa yudeo-hellenis, dan karena itu dipandang sebagai semacam "jembatan" dengan kebudayaan lingkungan. Sebab dirasa bahwa di situ ditemukan tiga tahap pewahyuan diri Allah:

(1) dalam alam-ciptaan (ay 5.9-10); (2) dalam hidup Yesus (ay 11-13); dan (3) dalam Gereja (ay 14-16). Tiga tahap ini mendasari perbedaan *dan* kesatuan antara agama kristiani dan agama-agama kosmis. Sebab tiga tahap ini bersatu sebagai karya penyelamatan Allah *dan* berbeda sebagai tahap-tahap pelaksanaannya. Banyak tekanan juga diberikan dalam pandangan ini kepada bahasa *simbolis* Yohanes.[96]

Tetapi yang paling penting adalah pandangan Yohanes yang disebut "ontologis-kosmis". Karya keselamatan bukanlah sesuatu yang ditambahkan pada karya penciptaan, melainkan merupakan pemenuhannya yang otentik. Maka ditonjolkan hubungan antara alam semesta dan umat manusia, baik dalam hal rahmat maupun dalam hubungan dengan dosa. Dan khususnya Gereja, dalam pandangan Yohanes (dan sebetulnya seluruh PB), dilihat baik dalam relasinya dengan Allah Tritunggal maupun dengan seluruh kosmos. Oleh karena itu dalam tulisan Yohanes ditemukan suatu evangelisasi radikal dan universal dari seluruh umat manusia dalam Kristus. Sebab "Dialah benar-benar Juruselamat dunia" (4,42). Tuhan sudah ada, maka Ia harus ditemukan di mana Dia berada. Dan jalan ke situ ditunjuk oleh Yohanes: Melihat, mendengar, memberitakan/bersaksi, membagikan (*koinonia*, 1Yo 1,3). "Melihat" dan (terutama) "mendengar" tidak pertama-tama menyangkut rumusan iman atau "tradisi" melainkan kehadiran Allah sendiri, yang akhirnya adalah sumber dan asas seluruh proses ini. Dan karena pewahyuan Allah memuncak dalam peristiwa Yesus, maka Dialah yang *de facto* menjadi tempat pertemuan Allah dengan manusia, juga sekarang. Evangelisasi berarti membagikan pengalaman dengan Kristus ini.

Kristus oleh Yohanes dihubungkan erat-erat dengan karya penciptaan (Yo 1,1-3.10; 1Yo 1,1-2). Maka pada dasarnya pengalaman rahmat ini tidak terbatas pada mereka yang secara eksplisit mengenal Kristus. Dan oleh karena itu evangelisasi berarti meneruskan dialog Yohanes dengan agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan yang di tengah-tengahnya kita hidup sekarang. Hanya melalui dialog itu orang dapat sampai kepada misteri Allah, yang dengan cara yang berbeda-beda menyatakan diri kepada manusia. Oleh karena itu pewartaan adalah *sharing* iman dalam dialog. Tidak ada pewartaan *di samping* atau *di luar* dialog. Sebab pewartaan lepas dari dialog tidak menampakkan misteri Allah yang sudah hadir dan mempersatukan kita. Sejauh mana ini merupakan paham misi dari Yohanes atau dari teolog-teolog dan ekseget-ekseget India, harus dilihat. Tetapi barangkali boleh ditanyakan apakah dialog yang tidak eksplisit kristologis, dapat disebut "misi" dalam arti Yohanes.

KESIMPULAN

Soal "dialog" tidak terbatas pada interpretasi Yohanes saja, tetapi menyangkut Perjanjian Baru seluruhnya, bahkan seluruh Kitab Suci.[97] Tetapi jelaslah bahwa "dialog" itu sebenarnya bukan sesuatu yang berasal dari lingkungan teologi, jangan lagi dari dunia eksegese, melainkan merupakan suatu fenomen sosial yang punya dampak yang amat besar pada karya dan paham misi.[98] Dan barangkali boleh dikatakan bahwa belakangan ini dialog antar-agama itu bukan lagi sesuatu yang *mungkin*, tetapi dipandang sebagai suatu *keharusan*.[99] Namun secara teologis dialog itu tidak tanpa pertanyaan. Sebab dalam dialog antar-agama pluralisme agama tidak hanya diterima secara *de facto*, tetapi juga secara prinsip. Maka yang menjadi soal bukan hanya keunikan agama kristiani, tetapi dengan sendirinya juga keunikan atau keistimewaan Kristus.[100] Oleh karena itu tidak terlampau mengherankan bahwa sudah dua dokumen resmi dikeluarkan oleh Gereja katolik mengenai masalah ini. Yang pertama dari Sekretariat untuk non-kristiani dari 1984: "The attitude of the Church towards the followers of other religions".[101] Dan yang kedua "Dialogue and Proclamation", oleh panitia kepausan untuk dialog antara agama dalam kerjasama dengan kongregasi untuk evangelisasi bangsa-bangsa, bulan Juni 1991.[102] Maka yang menjadi pertanyaan sekarang: Sejauh mana dialog ini menyambung pada teologi atau faham misi, sebagaimana ditemukan dalam tulisan Perjanjian Baru?

Yang jelas ialah bahwa bagi *semua* pengarang Perjanjian Baru, tanpa kecuali, misi selalu berarti ***mewartakan Kristus*** dalam bentuk manapun. Hal ini tidak dapat dipersoalkan untuk Paulus dan Yohanes, dan jelas pula untuk Markus. Dan kalau Lukas dan Matius lebih menonjolkan aspek eklesiologis, maka ini tidak pernah lepas dari segi kristologis.

Paulus memandang diri sebagai "hamba Kristus Yesus, yang dipanggil menjadi rasul dan dikuduskan untuk memberitakan Injil Allah" (Rom 1,1). Panggilan ini tidak berdasarkan suatu mandat khusus dari Yesus, melainkan berdasarkan pengalaman akan Roh, atau lebih khusus berasal dari pertemuan pribadi dengan Tuhan yang mulia (Gal 1,16). Di situ menjadi jelas bahwa karya penyelamatan Allah dalam Yesus Kristus, khususnya dalam wafat dan kebangkitan-Nya, hanya dapat menjadi nyata untuk semua orang melalui kesaksian mereka yang *telah* mengalami karya Roh itu. Begitu juga **Yohanes**. Misi Gereja berakar dalam misi Kristus: "Seperti Bapa mengutus Aku, demikian Aku meng-

utus kamu" (Yo 20,21). Tetapi juga bagi Yohanes hal ini berarti pengalaman Roh, yang berasal dari Tuhan yang mulia (Yo 20,22; 7,39). Dan misi para murid tidak lain daripada memberi kesaksian mengenai misi Kristus. Kesaksian ini akhirnya mewujudnyatakan kesaksian yang diberikan Bapa dalam Anak oleh Roh Kudus sampai sekarang ini. Tetapi justru karena Roh itu kesaksian Gereja berdasarkan suatu pengalaman iman yang baru, yang membuat misi Gereja menjadi sesuatu yang baru juga. Injil **Markus** pun boleh disebut sebuah "buku-misi". Bukan dalam arti bahwa di dalamnya ditemukan banyak petunjuk atau "instruksi" konkret bagi pewartaan Gereja. Tetapi dalam arti bahwa para murid digambarkan sebagai orang yang – dalam iman – telah mengidentifikasikan diri dengan Kristus dan oleh karena itu harus meneruskan misi Kristus sesuai dengan situasi baru yang dimunculkan oleh karya dan pewartaan Yesus sendiri.

Lukas, yang tidak hanya menulis mengenai "segala sesuatu yang dikerjakan dan diajarkan Yesus" (Kis 1,1), tetapi juga menceriterakan bagaimana Gereja memberi kesaksian mengenai Dia, "di Yerusalem dan di seluruh Yudea dan Samaria dan sampai ke ujung bumi" (Kis 1,8), dengan jelas menonjolkan hidup dan pewartaan Gereja itu. Tetapi juga Lukas memusatkan seluruh kegiatan Gereja pada kesaksian "tentang Injil kasih karunia Allah" (Kis 20,24). Dan juga bagi Lukas, sama seperti Paulus dan Yohanes, kesaksian itu adalah suatu "keharusan" (band. Kis 4,20), yang tidak berdasarkan suatu perintah khusus, melainkan pada pengalaman Roh (Kis 1,8; Lk 24,49). Hanya pada **Matius** ada perintah pengutusan khusus (Mt 28,18-20). Tetapi juga di sini perintah diberikan oleh Yesus yang dengan kebangkitan-Nya "telah diberi segala kuasa di sorga dan di bumi". Dan segi eklesial, yang memang menonjol dalam Injil Matius, dirumuskan di sini dalam perintah untuk membuat "segala bangsa" menjadi murid *Kristus*. Tidak hanya perutusan para murid dilihat sebagai partisipasi pada perutusan Yesus, tetapi juga mereka yang menerima pewartaan Gereja itu diarahkan kepada kesatuan hidup dengan Kristus.

Namun justru perintah Matius ini, untuk membuat semua bangsa menjadi murid Kristus, menjadi sasaran serangan eksegetis, bukan hanya dari **Legrand** dan **Okure**, tetapi dari semua yang memperjuangkan **dialog** sebagai jalan misi dewasa ini. Dua hal yang kiranya harus diperhatikan dalam diskusi mengenai "perintah perutusan" Yesus ini. *Dari sudut eksegese* Mt 28,18-20 harus ditempatkan dalam konteks "perintah perutusan" sebagaimana juga ditemukan dalam Lk 24,36-49, Yo 20,19-23, pun pula dalam Mk 16,14-20.[103] Pada dasarnya juga dalam

Mt 28,18-20 perutusan para murid berakar dalam pengalaman Paska, sama seperti dalam Injil yang lain dan pada Paulus. Tetapi Matius menghubungkan pengalaman ini secara khusus dengan perutusan XII rasul yang pertama (Mt 10,5-42). Dan memang harus ditanyakan, apakah pewartaan Yesus sendiri dan partisipasi para rasul di dalamnya, tidak merupakan titik awal historis-konkret untuk misi Gereja. Sebab bukan hanya Matius, tetapi juga tradisi pra-Markus dan Q mengabarkan mengenai kegiatan misioner Yesus dan para rasul sebelum Paska.[104] Dengan demikian perintah perutusan Matius dapat direlativir perumusannya, tetapi sekaligus juga dipertahankan arti teologisnya. *Hal yang kedua* adalah soal dialog sendiri. Kiranya dapat disetujui bahwa dalam masa yang lampau bukan hanya Mt 28,16-20 tetapi banyak teks lain dari Perjanjian Baru, khususnya Paulus, terlalu mudah disalahgunakan sebagai landasan teologis untuk praktek misi, yang seringkali lebih, bahkan terutama ditentukan oleh motivasi-motivasi yang tidak berasal dari Kitab Suci.[105] Namun demikian, juga di sini harus dibedakan antara inti teologis dan perumusan literer, yang untuk sebagian besar ditentukan oleh situasi historis. Implikasi-implikasi teologis dari dialog antar-agama, khususnya yang menyangkut keunikan Kristus dan arti pewartaan, tidak semata-mata bersumber pada praktek misioner Gereja dari abad-abad yang lampau.[106] Sebaliknya, seluruh Perjanjian Baru memberi kesan bahwa karya misi Gereja tidak lain daripada pewartaan mengenai Kristus sebagai Penyelamat dunia. Juga di sini harus dihindari suatu atomisme biblis dan berusaha memahami teks-teks khusus dalam keseluruhan Perjanjian Baru. Namun Perjanjian Baru kiranya akan kehilangan artinya, kalau pewartaan mengenai Kristus dicoret dari misi Gereja. Menggantikan kesaksian iman akan Yesus sebagai Kristus dan Tuhan dengan pewartaan Kerajaan Allah sebagaimana dilakukan oleh Yesus sendiri, kiranya tidak lagi searah dengan faham misi dari Perjanjian Baru.

CATATAN

1) Lucien Legrand, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Desclée 1988; dikutip dari terjemahan Inggris: *The God who comes. Mission in the Bible*, Claretion Publ., Quezon City, 1991, hlm.152 [Buku ini adalah edisi Filipina dari *Unity and Plurality. Mission in the Bible*, Maryknoll, New York 1990]: "The ultimate theological foundation of mission is this movement of God toward creation. Mission is first and foremost the God who comes. God comes to create a people of God: for the Old Testament, Israel; for the New Testament, the church"; juga hlm. 159: "God is the One who comes, and all else beside is the deed of the love with which God deigns to enlist human beings as partners in the divine work." Bandingkan L.Legrand, Images de la mission dans le Nouveau Testament, *Spiritus* 25(1984)94,17-24; 23: "La mission est rassemblement" (Misi adalah pengumpulan), dan dikutip sebagai dasar Yo 17,21.

2) *The God who comes*, hlm. 151; 7. Lihat juga: Images de la mission (cat. 1) dan L. Legrand, Vocation à la mission dans le Nouveau Testament, *Spiritus* 29(1988) 113,339-352

3) *The God who comes*, hlm. 152.

4) *The God who comes*, hlm. 55, 59, 61.

5) *The God who comes*, hlm. 86-87, 156. Juga dalam "Jesus and the Gospel", dlm: L. Legrand, J. Pathrapankal, M. Vellanickal, *Good News and Witness*, Theol.Publ. in India, Bangalore t.th. [1973], 1-60, 59, Legrand berkata: "The Risen Christ is the historical Jesus who preached and embodied the Good News. His resurrection was experienced as authentication and revelation of his teachings, activity, style of life and particularly, style of death." Mengenai soal Israel lihat kritik B. Renaud, *RevScRel* 63(1989)149.

6) *The God who comes*, hlm. 105-106, 111.

7) *The God who comes*, hlm. 124-125.

8) Dalam Vocation à la mission (cat. 2) Legrand memberikan gambaran Paulus lebih berpangkal pada 2 Kor.

9) *The God who comes*, hlm. 128.

10) *The God who comes*, hlm. 3-7, 77-84, dan terutama xiv: "Paul VI unintentionally aroused a hostile reaction when he declared, in Bombay, that his journey to India was a 'missionary' journey. Doubtless he meant that he had come not as a statesman, but as a priest. Still the very word was enough to raise hackels. John Paul II styled his own trip a 'pilgrimage' ". Betapa peka soal ini dapat dilihat dari "Editorial" pada *Jeevadhara* 21(1991)125, hlm. 332-338, 332-5 oleh John B. Chethimattam.

11) Begitu Legrand dalam *The God who comes*, hlm. xiv. Lihat juga daftar istilah untuk "misi" dalam PB pada R.Pesch, Voraussetzungen and Anfänge der urchristlichen Mission, dlm: Karl Kertelge (Hrsg.), *Mission im Neuen Testament* (Quaest. Disp. 93), Herder, Freiburg dst., 1982, hlm. 11-70, 14-16.

12) *The God who comes*, hlm. 1, 82-84, 89-90.

13) Mengenai sifat kristologis misi lihat a.l. T. Jacobs, Misi dan Kristologi, *Orientasi Baru* 5(1991)68-91.

14) Band. J. Plevnik, The center of pauline theology, *CBQ* 51(1989)461-478; juga: H.W. Boers, The meaning of Christ in Paul's writings, *BTB* 14(1984)131-144, 134-137; P. Stuhlmacher, 'The end of the law'. On the origin and beginnings of pauline theology, dlm: *Reconciliation, Law & Righteousness. Essays in Biblical Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1986, hlm. 134-154.

15) Band. Tr. Holtz, Theo-logie und Christologie bei Paulus, dlm: E. Grässer – O.Merk (Hrsg.), *Glaube und Eschatologie*, Mohr, Tübingen 1985, hlm. 105-121.

16) Begitu E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grandrapids 1980, 253: "V. The Righteousness of God and the Problem of Israel (9:1-11:36)"; lih. juga C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Ein Untersuchung zu Römer 9-11*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

17) Inilah judul yang diberikan U. Wilckens dalam komentarnya, *Der Brief and die Römer (Röm 6-11)*, EKK VI/2, Benziger/Neukirchener 1980, hlm. 181.

18) M. Barth, *The People of God*, (JSNT Suppl. Series, 5), Sheffield 1983, hlm. 39. Perhatikanlah juga judul buku J. Munck, *Christus und Israel. Eine Auslegung von Röm 9-11*, Aarhus, Kobenhavn 1956.

19) Lih. J. Munck, *Christus und Israel* (cat. 18), hlm. 22-24.

20) Lihat J. Ziesler, *Paul's Letter to the Romans*, SCM/Trinity, London/Philadelphia 1989, hlm. 37-39; Käsemann, *Commentary* (cat. 16) hlm. 253-256; C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), II, Clark, Edinburgh 1979, hlm. 445-450; L. De Lorenzi (Hrsg.), *Die Israelfrage nach Röm 9-11*, Rom 1977, hlm. 15-23 (W.G. Kümmel) dan 217-218 (P. Benoit); H. Räisänen, Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens, dlm: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, 25/4, De Gruyter, Berlin/New York 1987, hlm. 2891-2939, 2894-5.

21) Begitulah pembagian oleh James D.G. Dunn dalam *ANRW* 25,4 (cat. 20) hlm. 2842-2890. Pembagian ini terdapat juga pada Käsemann (cat. 16), Wilckens (cat. 17) dan Cranfield (cat. 20). Ziesler (cat. 20) menyetujui pembagian ini (hlm. 36) tetapi *de facto* tidak mengikutinya. Räisänen (cat. 20) membagikan lagi 11,1-36. Begitu juga H. Schlier, *Der Römerbrief* (Herders Theol. Komm. zum N.T.VI), Herder, Freiburg dst. 1977.

22) Band. C. Thomas Rhyne, *Faith establishes the Law*, (SBL Dissertation Series 55), Scholars Press 1981 [bab IV dicetak juga dalam *CBQ* 47(1985)486-499: *Nomos Dikaiosynês* and the Meaning of Romans 10:4]; R. Badenas, *Christ the End of the Law. Romans 10.4 in Pauline Perspective* (JSNT Suppl. Series 10), Sheffield 1985. Kedua pengarang ini mengartikan *telos* secara teleologis sebagai "pemenuhan". Käsemann, *Commentary* (cat. 16) mengartikan "akhir", begitu juga Ziesler, *Romans* (cat. 20) Schlier, *Römerbrief*, dan Zeller, *Römer* (cat. 21); Wilckens, *Römer* (cat. 17) menafsirkan "tujuan", begitu juga Cranfield, *Commentary* (cat. 20).

23) Lih. M. Rese, Israels Unwissen und Ungehorsam und die Verkündigung des Glaubens in Römer 10, dlm.: D.-A. Koch, G. Sellin, A.Lindemann (Hrsg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum*, Mohn, Gütersloh 1989, hlm. 252-266, 260; Rese memulai bagian ini dengan 10,1: hlm. 255. Lihat juga pembagian perikope dalam J.W. Aageson, Scripture and structure in the development of the argument in Romans 9-11, *CBQ* 48(1986)265-289, 287.

24) Untuk itu dapat dilihat H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, Vandenhoeck, Göttingen 1984, hlm. 76-94; juga: D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Mohr, Tübingen 1986, hlm. 129-132, 153-160, 291-296; J.D.G. Dunn, "Righteousness from the Law" and "Righteousness from Faith": Paul's interpretation of Scripture in Romans 10:1-10, dlm: G.F. Hawthorne – O. Betz (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Eerdmans/Mohr, Grand Rapids/Tübingen 1987, hlm. 216-228; H.-J.Eckstein, "Nahe ist dir das Wort". Exegetische Erwägungen zu Röm 10,8, *ZNW* 79(1988)204-220; A. Lindemann, Die Gerechtigkeit aus dem Gesetz. Erwägungen zur Auslegung und zur Textgeschichte von Römer 10,5, *ZNW* 73(1982)231-250.

25) Hal ini amat ditekankan oleh Eckstein, "Nahe ist das Wort" (cat. 24) hlm. 211-212; lih. juga M.Barth, *The people of God* (cat. 18) hlm. 39-41.

26) Untuk pandangan ini lihat a.l. P. Pokorny, *The Genesis of Christology. Foundations for a theology of the New Testament*, Clark, Edinburgh 1987, khususnya hlm.95-105. Juga: B. Noack, TESTE PAULO: Paul as the principial witness to Jesus and primitive christianity, dlm: S. Pedersen (Hrsg.), *Die paulinische Literatur und Theologie*, Aros-Vandenhoeck, Arhus-Göttingen 1980, hlm. 9-28.

27) Lih. Wilckens, *Römer* (cat. 17), hlm. 229, cat. 1030.

28) Rom [2,21]; 10,8.14.15; 1Kor 1,23; 9,27; 15,11.12; 2Kor 1,19; 4,5; 11,4; Gal 2,2; 5,11; Fil 1,15; 1Tess 2,9; band. *kèrygma:* 1Kor 1,21; 2,4; 15,14.

29) *Eyanggelion:* Rom 1,1.9.16; 2,16; 10,16; 11,28; 15,16.19; 16,25; 1Kor 4,15; 9,12.14.18.23; 15,1; 2Kor 2,12; 4,3.4; 8,18; 9,13; 10,14; 11,4.7; Gal 1,6.7.11; 2,2.5.7.14; Fil 1,5.7.12.16.27; 2,22; 4,3.15; 1Tess 1,5; 2,2.4.8.9; 3,2; Flm 13; *eyanggelizesthai:* Rom 1,15; [10,15]; 15,20; 1Kor 1,17; 9,16.18; 15,1.2; 2Kor 10,16; 11,7; Gal 1,8.9.11.16.23; 4,13; 1Tess 3,6. Lihat juga *martyrion* dan *martyrein* dalam 1Kor 1,6 dan 15,15. Band. H. Merklein, Zum Verständnis des paulinischen Begriffs "Evangelium", dlm: *Studien zu Jesus und Paulus*, Mohr, Tübingen 1987, hlm. 279-295.

30) Lih. E. Schillebeeckx, Paulus rasul bangsa-bangsa bukan yahudi dan pengaruhnya dalam Gereja (disadur oleh T. Jacobs), dlm: JB. Banawiratma (ed.), *Membaca Kitab Suci*, Kanisius 1986, hlm. 125-193, 126-132; juga D. Senior, The mission theology of Paul, dlm: D. Senior – C. Stuhlmueller, *The biblical foundations for mission*, SCM 1983, hlm. 161-190, 182-185; J.G. Lodge, All things to all: Paul's pastoral strategy, *ChicStud* 24(1985)291-306; W.A. Meeks, St. Paul of the cities, dlm: P.S. Hawkins (ed.), *CIVITAS. Religious interpretations of the city*, Scholars Press, Atlanta 1986, hlm. 15-23; I. Suharyo Pr., Ketika kristianisme berkembang dalam dunia yunani, *Orientasi Baru* 5(1991)92-99.

31) Kata J.A. Fitzmyer, The gospel in the theology of Paul, *Interpretation* 33(1979)339-350, 345: "Hidden in it is the logical priority of the gospel over the structured community (or "church"). The kerygmatic character of the gospel relates to the communal faith-reaction to it only because of the Spirit-guided process of tradition."

32) Lih. U. Luck, Die Bekehrung des Paulus und das Paulinische Evangelium, *ZNW* 76(1985)187-208, 204: "Bagi Paulus penyataan Anak adalah sekaligus panggilannya untuk mewartakan Injil kepada bangsa-bangsa (Gal 1,15s). Kalau penyataan Anak sekaligus penyataan kebenaran Allah dan penghapusan hukum, maka inilah juga isi

Injil itu: Kebenaran Allah menjadi nyata oleh pewartaan Sang Rasul. Hal itu dikatakan *expressis verbis* dalam Rom 1,16s. Injil dan penyataan kebenaran bagi Paulus kait mengait."

33) Mengenai hal ini lih. a.l. D. Zeller, Theologie der Mision bei Paulus, dlm: *Mission im Neuen Testament* (cat. 11), hlm. 164-189, 184-187; juga: Ch. H.H. Scobie, Jesus or Paul? The origin of the universal mission of the christian Church, dlm: P. Richardson – J.C. Hurd (ed.), *From Jesus to Paul*, Wilfrid Laurier Univ. Press, Ontario Canada 1984, hlm 47-60, 51-53; D.Senior, Mission theology of Paul (cat. 30), hlm. 171-176; J. Driver, Paul and mission, dlm: W.R.Shenk (ed.), *Mission focus. Current issues*, Herald Press, Pennsylvania-Ontario 1980, hlm. 47-69 menyebut 6 ciri khas untuk metode Paulus: "1. Paul understood his mission to be divinely ordained within the prophetic tradition of Israel (48); 2. Paul's call to mission can best be understood as a charismatic experience – in the N.T. sense of the term (50); 3. Paul considered Jesus' life of obedience to the Father as paradigmatic for the believer's new life in Christ. And this becomes not only a part of his missionary message, but also a basic element of his missionary method (52); 4. ... probably the most important element in Paul's missionary methodology was his vulnerability, or "weakness" (I Cor 1:25,27; 2:3) (55); 5. Paul's methodology included his concern for the unity of the Body of Christ (61); 6. Finally, one notes that in the Pauline experience of mission the role of the local congregation is fundamental."

34) Lih. M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, *NTS* 18(1971-72)15-38, 18; juga: A.J. Hultgren, *Paul's gospel and mission*, Fortress, Philadephia 1985, hlm. 125-137.

35) Mengenai hal ini lihat S.G.Wilson, From Jesus to Paul: The contours and consequences of a debate, dlm: *From Jesus to Paul* (cat. 33), hlm. 1-21.

36) Lih. F.F. Bruce, Promise and fulfilment in Paul's presentation of Jesus, dlm: F.F. Bruce (ed.), *Promise and Fulfilment*, Clark, Edinburgh 1979, hlm. 36-50.

37) Lih. karangan Scobie, yang disebut dalam cat. 33; juga J.C.Hurd, "The Jesus whom Paul preaches" (Acts 19:13), dalam: *From Jesus to Paul* (cat. 33) hlm. 73-89; A.J.M. Wedderburn, Paul and Jesus: Similarity and continuity, *NTS* 34(1988)161-182 = A.J.M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus. Collected essays* (JSNT Suppl. Series 37), JSOT Press, Sheffield 1989, 117-143; dalam kumpulan yang sama: idem, Paul and Jesus: the problem of continuity, hlm. 99-115; idem, Paul and the story of Jesus, hlm. 161-189.

38) Lih. W. Schmithals, Paulus als Heidenmissionar und das Problem seiner theologischen Entwicklung, dlm: *Jesu Rede von Gott* (cat. 23), hlm. 235-251.

39) E. Haenchen, *The Acts of the Apostles. A commentary* (translated from the 14th German edition, 1965), Blackwell, Oxford 1971, hlm. 116.

40) Hal itu sudah kelihatan dalam komentar Haenchen sendiri: *The Acts of the Apostles* (cat. 39), hlm. 116-132: "9. The work continues", yang ditambahkan sejak edisi Jerman yang ke-14. Khusus mengenai gambaran Paulus: J. Roloff, Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel, *Ev.Theol* 39(1979)510-531 (ringkasan inggris: *TheolDig* 29(1981)49-52). J.Jervell, Paul in the Acts of the Apostles. Tradition, history, theology, dlm: J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, Duculot-Leuven Univ. Press,

Gembloux-Leuven 1979, hlm. 297-306; C. J.A. Hickling, The portrait of Paul in Acts 26, *ibid.*, hlm. 499-503; K. Löning, Paulinismus in der Apostelgeschichte, dlm: K. Kertelge (Hrsg.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (Quaest. Disp. 89), Herder, Freiburg dst. 1981, hlm. 202-234; W.R. Long, The Paulusbild in the trial of Paul in Acts, K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1983 seminar papers*, Scholars Press, California 1983, hlm. 87-105; S.M. Praeder, Miracle worker and missionary: Paul in the Acts of the Apostles, *ibid.*, hlm. 107-129; G.R. Jacobson, Paul in Luke-Acts: The Savior who is present, *ibid.*, hlm. 131-146; R.L. Brawley, Paul in Acts: Lucan apology and conciliation, dlm: Ch.H. Talbert (ed.), *LUKE-ACTS: New perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar*, Crossroad, New York 1984, hlm .129-147; J. Jervell, Paulus in der Apostelgeschichte und die Geschichte des Urchristentums, *NTS* 32(1986)378-392; D.P. Moessner, Paul in Acts: Preacher of eschatological repentance to Israel, *NTS* 34(1988)96-104. Band. L.E.Keck, Images of Paul in the New Testament, *Interpretation* 43(1989)341-351; M.C. de Boer, Images of Paul in the post-apostolic period, *CBQ* 42(1980)359-380.

41) P.-G. Müller, Der "Paulinismus" in der Apostelgeschichte. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, dlm: *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (cat. 40), hlm. 157-201.

42) Band. J.P. Sampley, Romans and Galatians: Comparison and contrast, dlm: J.T. Butlerr e.a. (ed.), *Understanding the word* (JSOT Suppl. Series 37), JSOT Press, Sheffield 1985, hlm. 315-339.

43) Yang pertama adalah pendapat Roloff, Die Paulus-Darstellung des Lukas (cat. 40), hlm. 528; yang kedua terdapat pada Moessner, Paul in Acts (cat. 40). Jervell, Paulus in der Apostelgeschichte (cat. 40) berpendapat bahwa Paulus ditampilkan sebagai "saksi", tanpa mempersoalkan teologinya; begitu juga Löning (cat. 40). Brawley (cat. 40), hlm. 144 menarik kesimpulan bahwa "the Lucan portrait of Paul is both apologetic and irenic".

44) Band. M. Selvidge, The Acts of the Apostles: A violent aetiological legend, dlm: K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1986 seminar papers*, Scholar Press, Atlanta 1986, hlm. 330-340; juga: R.C .Tannehill, Paul ouside the christian ghetto. Stories of intercultural conflict and cooperation in Acts, dlm: Th.W. Jennings (ed.), *Text and Logos. The humanistic interpretation of the New Testament*, Scholars Press, Atlanta 1990, hlm. 247-263.

45) Lk 11,32 ("mereka bertobat pada *kèrygma* Yunus") berasal dari Q (Mt 12,41); mengenai latar-belakang logion ini dapat dilihat T. Jacobs, Tanda Yunus, *Orientasi Baru* 3(1989)122-144, 123-5.

46) *martyrion* lebih berarti "fakta" bukan penyaksian, dan *martyresthai* (Kis 20,26; 26,22) lebih "menyatakan" atau "menegaskan".

47) Lih. B. Buetubela, Le sens du témoignage d'après les synoptiques et les Actes, *RAT* 7(1983)5-17.

48) Lih. F. Schnider, Himmelfahrt Jesu – Ende oder Anfang? Zum Verständnis des lukanischen Doppelwerkes, dlm: P.G. Müller-W.Stenger (Hrsg.), *Kontinuität und Einheit*, Herder, Freiburg dst. 1981, hlm. 158-172.

49) Mengenai hal ini lihat a.l. J. Kremer. Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission, dlm: K. Kertelge (Hrsg.), *Mission im Neuen Testament* (cat. 11), hlm. 145-163, 154.

50) Lk 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 19,5; 21,9; 22,37; 24,7.26.44; Kis 1,16; 3,21; 4,12; 14,22; 17,3; 23,11; 26,9; 27,24.

51) Lih. R. Glöckner, *Die Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas,* Matthias Grünewald, Mainz [1975], hlm. 240.

52) Kata E. Best, The revelation to evangelize the gentiles, *Theol.Stud.* 35(1984)1-30, 29: "The Gentile mission was thoroughly established before we learn of its existence; by that time there was no need of a revelation to the church to include the Gentiles in its mission activity. ... We must regard it therefore as an imaginary construction read back into the early period as a *post factum* justification of an existing practice."; hlm. 30: "The Gospel was apparently preached to Gentiles at Antioch (Acts xi. 19-26) before Paul came there. The new step at Antioch may have been spontaneous, or it may have been the result of information received about Peter and Cornelius or of knowledge of Paul's preaching to Gentiles elsewhere."

53) F. Bovon, Israel, die Kirche und die Völker im lukanischen Doppelwerk, *ThL* 108(1983)403-414.

54) Itulah judul karangan K. Kertelge, Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums, dlm: *Kontinuität und Einheit* (cat. 48) hlm. 327-339. Lihat juga R.J. Karris, Missionary communities: A new paradigm for the study of Luke-Acts, *CBQ* 41(1979)80-97.

55) Band. T. Jacobs, Lukas pelukis, *Orientasi* 15(1983)105-150, 148-150.

56) Ini pandangan ekstrem a.l. dari Overbeck, Käsemann, Vielhauer, yang dikutip oleh F. Schnider, Die Himmelfahrt Jesu (cat. 48), hlm. 172; serupa dengan itu: E. Lohse, Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas, dlm: *Die Einheit des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, hlm. 165-177; dengan nuansa yang lebih halus juga G. Lohfink, Die Sammlung Israels, Kösel, München 1975, khususnya hlm. 83-84, 94-95; lih. juga F. Hahn, *Mission in the New Testament*, SCM 1965 hlm. 136.

57) Kecuali F. Schnider (lihat cat. 48) terutama Dupont, Dömer dan Kingsbury, yang disebut dalam catatan 58 dan 61 di bawah ini.

58) J. Dupont, Le salut des gentils et la signification théologique du Livre des Actes, *NTS* 6(1959-60)132-155, 155.

59) Lih. mis. G. Schneider, Der Missionsauftrag in der Darstellung der Evangelien, dlm: *Mission im Neuen Testament* (cat. 11), hlm. 71-92.

60) Band. T. Jacobs-R. Sumadia, *Injil Gereja Purba tentang Yesus Kristus Tuhan kita*, Kanisius 1975, hlm. 96-105.

61) J. Dupont, La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24,47, dlm: J. Gnilka (Hrsg.), *Neues Testament und Kirche*, Herder, Freiburg dst. 1974, hlm. 125-143, 134 dan 142, juga 140 cat. 54: "Kesaksian para rasul, yang disebut dalam ay 48, pertama-tama menyangkut wafat dan kebangkitan, yang disebut dalam ay 46, tetapi khususnya fakta-fakta itu sejauh ditunjuk dalam nubuat-nubuat mesian; kesaksian tidak menunjuk pada fakta-fakta sebagai kejadian saja, lepas dari arti

yang diberikan kepadanya oleh PL. ... Para rasul harus menjadi saksi dari fakta bahwa misi universal yang diberikan kepada Mesias dalam PL secara effektif dilaksanakan oleh Yesus sesudah kebangkitanNya"; idem, La mission de Paul d'après Actes 26.16-23 et la mission des Apôtres d'après Luc 24.44-9 et Actes 1.8, dlm: M.D. Hooker – S.G. Wilson (ed.), *Paul and Paulinism*, SPCK, London 1982, hlm. 290-301; juga M. Dömer, *Das Heil Gottes*, Peter Hanstein, Köln-Bonn 1978, hlm. 205-6; J.D. Kingsbury, Luke 24:44-49, *Interpr* 35(1981)170-174.

62) Band. T. Jacobs, Lukas Pelukis, (cat. 55) hlm. 137-138.

63) Maka tepatlah observasi D.J. Bosch, Mission in Jesus' way: A perspective from Luke's Gospel, *Missionalia* 17(1989)3-21, tetapi terlalu disempitkan pada tema WCC di San Antonio: "1. Empowering the weak and the lowly; 2. healing the sick; and. 3. saving the lost" (hlm. 4).

64) Ini sudah dilakukan oleh W. Trilling, *Das wahre Israel*, St. Benno, Leipzig 1962. Tetapi "metode" yang sama dipakai oleh D.R. Bauer, *The structure of Matthew's Gospel* (JSNT Suppl. Series 31, Bible and Lit. Series 15), Almond Press, Sheffield 1988, hlm. 141: "In addition to repetition of comparison, repetition of contrast and repetition of particularization and climax, Matthew employs a fourth structural relationship in order to bind his Gospel together. This fourth relationship is that of climax with inclusio, found at 28.16-20." Lihat juga: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, hlm. 208-214, 213; O.S.-Brooks, Matthew xxviii 16-20 and the design of the First Gospel, *JSNT* 10(1981)2-18; D.J. Weaver, *Matthew's missionary discourse* (JSNT Suppl. Series 38), JSOT Press, Sheffield 1990, khususnya hlm. 150-3.

65) Di samping pengarang yang telah disebut dalam cat. 64 lihat terutama: B.J. Hubbard, *The matthean redaction of a primitive apostolic commission: An exegesis of Matthew 28:16-20* (Diss. Series 19), Soc. of Bibl. Lit./Scholars Press, Ontario 1974; juga: J.P. Meier, Two disputed questions in Matt 28:16-20, *JBL* 96(1977)407-424; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium II. Teil, Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen*, Herder, Freiburg dst. 1988, hlm. 501-505.

66) Band. T. Jacobs, *Siapa Yesus Kristus menurut Perjanjian Baru*, Kanisius 1981, hlm. 101-104.

67) Lih. G. Bumbach, Die Mission im Matthäus-Evangelium, *ThLZ* 92(1967)889-893; juga: F. Hahn, Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Matthäus 28,16-20, dlm: Th. Sundermeier (Hrsg.), *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute*, Gerd Mohn, Gütersloh 1980, hlm. 28-43.

68) Kiranya kurang tepat interpretasi L. Legrand, The missionary command of the risen Lord Mt 28:16-20, *IThSt* 24(1987)5-28,27: "it was not enough to proclaim and go elsewhere. There had to be a follow up, a protracted process of 'teaching'." Menurut Cl. Tassin, La mission selon Matthieu: Deux contextes pour lire Mt 28,16-20, *Spiritus* 29(1988)366-385 "'mengajarkan segala sesuatu yang Kuperintahkan' menunjuk pada teladan hidup Yesus dan pada ajaran-Nya mengenai hukum-hukum yang mengatur hidup jemaat dan hubungan dengan Allah." Lih. juga J. Matthey, The great commission according to Matthew, *IRM* 69(1980)161-173, 170-1.

69) Lih. H. Frankemölle, Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium, dlm: *Mission im Neuen Testament* (cat. 11), hlm. 93-129, 125-126.

70) M. Eugene Boring, Mark 1:1-15 and the beginning of the Gospel, *Semeia* 52(1990-91)43-81, 53: "The rule, normative statement, for preaching the good news of Jesus Christ is the folowing narrative of the beginning and foundation for the church's contemporary preaching of this message."

71) Lihat Merklein, Zum Verständnis (cat. 29); juga Fitzmyer, The gospel (cat. 31).

72) Boring, Mark 1:1-15 (cat. 70), 69 cat.1; 51: "*euanggelion* refers to the contents and subject matter of Mark's narrative as a whole, the story of Jesus, the saving act of God in his Son Jesus the Christ, his words, deeds, death, and resurrection, as these are expressed in the following document and as they continue to be preached in Mark's own time. That is, *euanggelion* in the title refers to the story of Jesus, not the Markan disourse, to what is told, not the tale." Lihat juga L. Schenke, *Das Markus-evangelium*, (Urban Taschenbücher 405), Kohlhammer, Stuttgart dst. 1988, hlm. 142-153, 150.

73) Mengenai hal ini lihat di samping Boring, Mark 1:1-15 (cat. 70) hlm. 47-50, juga P.M. Head, A text-critical study of Mark 1.1 "The beginning of the Gospel of Jesus Christ", *NTS* 37(1991)621-629, yang menyangkal bahwa "Anak Allah" adalah asli.

74) Lihat pada Boring. Mark 1:1-15 (cat. 70) hlm. 43-46; juga R.A. Guelich, *Word Biblical Commentary, Volume 34A, Mark* 1-8:26, Word Books, Dallas 1989, hlm xxxv-xxxvii; L. Schenke, *Das Markus-evangelium* (cat. 72), hlm. 59-79; G. Rau, Das Markus-evangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission, dlm: W.Haase (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW)*, 25.3, de Gruyter, Berlin-New York 1985, hlm. 2036-2257.

75) Mark 1:1-15 (cat. 70) hlm. 46.

76) Kl. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein*, Bibl. Inst. Press, Rome 1975, hlm. 210; lih. juga idem, Theologie der Mission bei Markus, dlm: *Mission im Neuen Testament* (cat. 11), hlm. 130-144.

77) Lihat di samping Stock (cat. 76) juga E. Best, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNT Suppl. Series 4), JSOT Press, Sheffield 1981; idem, *Disciples and discipleship. Studies in the Gospel according to Mark* (kumpulan karangan), T & T Clark, Edinburgh 1986; didukung oleh C.C. Black, *The disciples according to Mark. Markan redaction in current debate* (JSNT Suppl. Series 27), Sheffield Academic Press, Sheffield 1989, hlm. 251-256 (lih. juga hlm. 99-125); J.R. Donahue, *The theology and setting of discipleship in the Gospel of Mark*, Marquette Univ. Press, Milwaukee 1983; idem, A neglected factor in the theology of Mark, *JBL* 101(1982)563-594, 582-7; R.P. Martin, *Mark. Evangelist and theologian*, Pater noster Press 1986²(1979), hlm. 111-117.

78) Lihat Stock, *Boten* (cat. 76) hlm. 199-203; juga D.W. Sweetland, *Our journey with Jesus. Discipleship according to Mark* (Good News Studies 22), Glazier, Wilmington 1987, hlm. 36-50.

79) M.A. Beavis, *Mark's audience* (JSNT Suppl. Serles 33), JSOT Press, Sheffield 1989, hlm. 170; 230 cat. 28.

80) Lih. A.M. Ambrozic, Jesus as the Ultimate Reality in St. Mark's Gospel, *URM* 12(1989)169-176.

81) Teresa Okure, *The Johannine approach to mission* (WUNT, 2. Reihe 31), Mohr, Tübingen 1988, hlm. 28; kutipan selanjutnya diambil dari hlm. 34; 226; 262; 293; 294.

82) *apostellein:* Mt: 22; Mk:20; Lk: 25; Yo: 27; Kis:24; Pls: 4; 1Yo: 3; Why: 3; Total: 130
pempein: Mt: 4: Mk: 1; Lk: 10; Yo: 32; Kis: 11; Pls: 15; Why: 5; Total: 79
Menurut C. Mercer, *APOSTELLEIN* and *PEMPEIN* in John, *NTS* 36(1990)619-624 kata apostellein "involves commissioning with a task" (622).

83) *apostellein:* 19 dari 27 kali; *pempein:* 26 dari 32 kali.

84) Lihat Yo 3,17.34; 4,34; 5,23.24.30.36.37.38; 6,29.38.39.44.57; 7,16.18.28.29.33; 8,16.18.29.42; 9,4; 10,36; 11,42; 12,44.45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21

85) Hal ini ditekankan oleh M.Waldstein, The mission of Jesus and the disciples in John, *ICR: Communio* 17(1990)311-333, 319 cat. 24 melawan J.A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* (WUNT, 2. Reihe 2), Mohr, Tübingen 1977, terutama hlm. 195, 214-6 ("Anak adalah utusan yang ditugaskan oleh Bapa"), 428-33 ("faham utusan yang berasal dari tradisi para rabi"); dan juga melawan J.P. Miranda, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium* (Stuttgarter Bibelstudien 87), KBW Stuttgart 1977, terutama hlm. 67 ("perutusan pertama-tama berarti bahwa karya Yesus *mendapat pengakuan / Legitimation*"), 90 ("perutusan sama sekali tidak dapat diidentikkan dengan relasi atau kesatuam antara Bapa dan Anak, dan juga tidak sungguh-sungguh ditentukan oleh relasi itu"). Band. S.J. Samuel, The Johannine perspective on mission in Christ's praxis, *BThFor* 20(1988)3,8-16, 10: "The Johannine Jesus reveals as both the expression of God's mission and the prototype for the disciples' mission".

86) D.A. Carson, *Divine sovereignty and human responsibility*, Marshall, Morgan & Scott, London 1981, hlm. 142; di situ juga suatu uraian singkat mengenai perbedaan pendapat para ahli perihal "eskatologi Yohanes" (hlm. 136-140).

87) D.A. Carson, *The gospel according to John*, Inter-Varsity Press-Eerdmans, Leicester-Grand Rapids 1991, hlm. 153; mengenai masalah ini lihat secara khusus: L.Th. Witkamp, *Jezus van Nazareth in de gemeente van Johannes*, van den Berg, Kampen 1986, terutama hlm. 192-193, 247-251, 422-423.

88) Mengenai hal ini lihat a.l. Teresa Okure, *The Johannine approach* (cat. 81), hlm. 228-270; L.Th. Witkamp, *Jezus van Nazareth* (cat. 87), hlm. 360-416; B. Olsson, The history of the johannine movement, dlm: L. Hartman & B. Olsson (ed.), *Aspects on the Johannine Literature* (Coniectanea Biblica, NT Series 18), Almqvist & Wiksell Intern. 1987, hlm. 27-43.

89) Teresa Okure, *The Johannine approach* (cat. 81) hlm. 262, 38, 232, 166. Kata Carson, *The gospel* (cat. 87), hlm. 91: "... with very little adaptation the same exegesis could justify the thesis that the Gospel of John was not written to believers *about* mission but to outsiders to *perform* mission."

90) Band. *ad Gentes* a.2: "Gereja musafir dari kodratnya bersifat misioner. Karena ia berasal dari perutusan Putera dan perutusan Roh Kudus sesuai dengan rencana Allah Bapa." Lihat juga Fr.M.DuBose, "The sending" as a way of understanding biblical mission, *IMR* 4(1982)221-255; idem, *God who sends*, Broadman Press, Tennesee 1983.

91) Mengenai soal ini dapat dilihat A. Dauer, *Johannes und Lukas* (Forschung zur Bibel Band 50), Echter Verlag, Würzburg 1984, khususnya hlm. 219-248; juga: R. Schnackenburg, Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen, dlm: *Kontinuität und Einheit* (lih. cat. 48), hlm. 141-157, 146-149; idem, *Das Johannesevangelium. III. Teil,* Herder, Freiburg dst. 1975, hlm. 381-2; R.E. Brown, *The Gospel according to John (xiii-xxi)* (Anchor Bible 29A), Doubleday, Garden City 1970, hlm. 1027-1031.

92) Band. M.R. Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums* (Forschung zur Bibel Band 55), Echter Verlag, Würzburg 1987, khususnya hlm. 336-351; juga: R. Schnackenburg, Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums im heutigen Horizont, dlm: *Das Johannesevangelium IV. Teil,* Herder, Freiburg dst. 1984, hlm. 58-72

93) Lih. a.l. Takasih Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium* (Wiss. Mon. zum A und NT, Band 56), Neukirchener 1984, hlm. 214.

94) Lih. mis. M. Vellanickal, The Church in dialogue with the surrounding religious and cultural traditions in the Gospel of John, dlm: *Fede e cultura alla luce della Bibbia. Atti della sessione plenaria 1979 della Pontificia Commissione Biblica,* Elle di ci, Torino 1981, hlm. 287-306; idem, The gospel of John in the Indian context, *Jeevad* 12(1982)140-155; idem, The gospel of John in the Indian context, *Biblebhashyam* 10(1984)37-53; A. Xavier, John's Gospel in the Indian context, *IThS* 21(1984)347-365; juga: M.R. Spindler, Recent Indian studies of the Gospel of John: Puzzling contextualisation, *Exchange* 9(1980)27, 1-55.

95) M. Vellanickal, The Church in dialogue (cat. 94), hlm. 293 dan 305.

96) Lihat mis. M. Vellanickal, Drink from the source of Living Water. A 'Dhvani' interpretation of the dialogue between Jesus and the Samaritan woman (Jo 4:4-26), *Biblebhashyam* 5(1979)309-318 [NB. Seluruh nomor dari *Biblebhashyam* ini bertemakan interpretasi 'Dhvani', yang merupakan semacam upaya estetis untuk menyelami arti kiasan kesusasteraan puitis dan religius.] Usaha untuk menemukan suatu metode eksegetis yang lain, yang lebih sesuai dengan alam pikiran Timur (India), *de facto* bersikap sangat negatif terhadap metode historis-kritis: lih. G. Soares Prabhu, Towards an Indian interpretation of the Bible, *Biblebhashyam* 6(1980)151-170; juga: P. Gregorios, Hermeneutics in India today in the light of the world debate, *IJTh* 28(1979)1-14; lihat juga R. Hardawiryana SJ., Peranan Gereja dalam masyarakat pluri-religius di Asia, *Orientasi Baru* 5(1991)14-67, 17-20.

97) M. Vellanickal, Biblical background of interreligious dialogue, *Biblebhashyam* 13(1987)105-127 *de facto* mengemukakan alasan-alasan yang juga dipakai dalam kerangka interpretasi Yohanes yang kontekstual.

98) Suatu pengantar yang amat berharga adalah P.Rossano, Le cheminement du dialogue interreligieux de "Nostra aetate" à nos jours, *Bull. Pont. Cons. pro Dialogo inter Religiones* 25(1990)130-142; lihat juga: R. De Haes, De la théologie des religions non-chrétiennes au dialogue interreligieux, *RAT* 14(1990)47-63; J.L. Jadot, The growth in Roman Catholic commitment to interreligious dialogue since Vatican II, *JES* 20(1983)365-378; dan terutama R. Hardawiryana SJ, Peranan Gereja dalam masyarakat pluri-religius di Asia (cat. 96).

99) Mis. L.Swidler dll., *Death or dialogue? From the age of monologue to the age of dialogue*, SCM/Trinity Press Intern. – London/Philadelphia 1990; S.J. Emmanuel, Inter-religious dialogue at a turning point, *EAPR* 26(1989)350-364; M. Amaladoss, Encounter of religions. Some concerns as we face the 1990's, *Jeevad* 20(1990)5-16; I. Puthiadam, Dialogue, a pan-christian phenomenon, *IMR* 13(1991)2, 19-25; A. Pushparajan, Mission and dialogue: Are they contradictory to each other?, *ibid.*, 55-64; G. Evers, Die Wetterecke gegenwärtiger Theologie. Stand und Probleme des interreligiösen Dialogs, *HerKorr* 43(1989)75-80.

100) Mengenai permasalahan ini kepustakaan hampir tanpa batas. Maka yang disebut di sini hanyalah beberapa judul, yang kiranya lebih representatif: C.E. Braaten, The uniqueness and universality of Jesus Christ, dlm: G.H. Anderson – Th.F. Stransky (ed.), *Faith meets faith* (Mission trends no. 5), Paulist Press-Eerdmans, New York dst.-Grand Rapids 1981, hlm. 69-89; J.V. Taylor, The theological basis of interfaith dialogue, *ibid.*, hlm. 93-110; R.F. Aldwinckle, *JESUS – A savior or the savior? Religious pluralism in christian perspective*, Mercer Univ. Press, Macon 1982; F. Gomez, The uniqueness and universality of Christ, *EAPR* 20(1983)4-30; N. Anderson, *Christianity and world religions. The challenge of pluralism*, Inter-Varsity Press, Leicester/Downers Grove 1984² (1970); R. H. Drummond, *Toward a new age in christian* theology, Orbis Book, Maryknoll-New York 1985; D. Lochhead, *The dialogical imperative. A christian reflection on interfaith encounter*, SCM 1988; D. Tracy, *Dialogue with the other. The interreligious dialogue* (Louvain theol. & past. monographs 1), Peeters Press-Eerdmans, Louvain-Grand Rapids 1990; G.D'Costa (ed.), *Christian uniqueness reconsidered. The myth of a pluralistic theology of religions,* Orbis Books, Maryknoll, New York 1990 [menanggapi dan melawan John Hick – Paul F. Knitter (ed.), *The myth of Christian uniqueness*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1989]; W. Strolz – H. Waldenfels, *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen* (Quaest. Disp. 98, Herder, Freiburg dst. 1983. E. Schweizer, Jesus als das Gleichnis Gottes, dlm: A. Bsteh (Hrsg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, St. Gabriel, Mödling 1987, hlm. 85-103; J. Dupuis, Le débat christologique dans le contexte du pluralisme religieux, *NRTh* 113(1991)853-863.

101) Teks dalam *Bull.Pont.Cons. pro Dialogo inter religiones* 19(1984)126-141.

102) Teks dalam *Origins* 21(1991)121.123-135.

103) Band. G. Schneider, Der Missionsauftrag (cat. 59), hlm. 82-84.

104) Band. F. Hahn, *Mission in the N.T.* (cat. 56), hlm. 41-46; juga M.N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten* (WUNT 45). Mohr, Tübingen 1987, hlm. 53-110.

105) Lihat J. Pathrapankal, Paul and his attitude toward the Gentiles, *Jeevadh* 14(1984)150-161.

106) Di sini berguna memperhatikan "Theses on interreligious dialogue" yang dirumuskan oleh Theological Advisory Commission dari FABC pada sidang April 1987 di Singapore, *FABC Papers* no. 48, khususnya hlm. 15: "Thesis 6. Dialogue and proclamation are integral but dialectical and complementary dimensions of the Church's mission of evangelization. Authentic dialogue includes a witness to one's total Christian faith, which is open to a similar witness of the other religious believers. Proclamation is a call to Christian discipleship and mission. As a service to

the mystery of the Spirit who freely calls to conversion, and of the person who freely responds to the call, proclamation is dialogical." Dari 3 sampai 10 November 1991 diadakan lagi suatu "Theological consultation" untuk FABC office of Evangelization di Hua Hin (Bangkok) mengenai evangelisasi, dialog dan pewartaan tanpa mencapai suatu kemajuan yang substansial.