

MISI DAN KRISTOLOGI

TOM JACOBS SJ

Santo Paulus pernah menulis kepada umat Korintus: "Kristus mengutus aku, bukan untuk membaptis, tetapi untuk memberitakan Injil" (1Kor 1:17). Seandainya Santo Paulus masih hidup sekarang, apa kiranya yang akan dikatakannya mengenai "definisi" misi, yang diberikan dalam **ad Gentes**: "Memberitakan Injil dan menanamkan Gereja di antara bangsa-bangsa atau kelompok-kelompok yang belum percaya kepada Kristus" (a.6)? Dan apa kiranya pikiran Konsili sendiri mengenai hubungan antara "memberitakan Injil" dan "menanamkan Gereja"? Hanya di sini-lah Gereja dan pewartaan disebut bersama-sama.¹ Dan barangkali juga dalam a.8, di mana dikatakan bahwa "Gereja memberikan kesaksian tentang Kristus melalui pewartaan Injil" (lih. juga a.15: "Roh Kudus memanggil semua orang kepada Kristus melalui pewartaan Injil").² Tetapi dalam **ad Gentes** Gereja sendiri selalu dilihat sebagai subyek pewartaan itu. Juga bila Dekrit mendekati masalah misi dari sudut misteri Trinitas, tetap dikatakan bahwa karya Roh Kudus adalah "mendorong Gereja memperluas dirinya" (a.4). Dan oleh karena itu "perutusan Gereja terlaksana melalui segala kegiatan yang membuatnya hadir dan giat sepenuhnya di antara semua manusia atau bangsa" (a.5). Maka dari itu setelah diberikan suatu "definisi" mengenai misi, yakni "mewartakan Injil dan menanamkan Gereja", maka **ad Gentes** langsung menegaskan bahwa "dari benih sabda Allah itu bertumbuhlah di mana-mana, di seluruh dunia gereja-gereja partikular yang mandiri" (a.6). Jelas sekali bahwa **ad Gentes** masih mempunyai pandangan misi yang *ekklesiosentris*, artinya yang terpusatkan pada Gereja.

Ekklesiosentrisme

Banyak orang memang mengakui hal itu, namun mereka mencoba menjelaskan ekklesiosentrisme ini dari kerangka pemikiran umum konsili Vatikan II.³ Yves Congar, salah seorang anggota komisi untuk misi di Vatikan II mengatakan:

"Teks ini ditulis untuk situasi negara-negara kristiani yang mengutus misionaris-misionaris ke negara yang disebut daerah-misi. ... Memang, definisi misi sebagai *plantatio ecclesiae* (penanaman Gereja) tidak tepat, seandainya hanya dimaksudkan membentuk struktur-struktur Gereja yang essensial dan mentahbiskan imam pribumi. Tetapi *ad Gentes* melampaui pandangan ini; Dekrit berbicara mengenai pewartaan Injil kepada kelompok (*coetus*) orang, dan "mewartakan Injil kepada semua mereka yang belum percaya kepada Kristus" (a.6). Yang dimaksudkan ialah mendirikan Gereja, yakni iman akan Yesus Kristus dan akan Allah Yesus Kristus, dalam setiap bidang kehidupan manusia. Maka misi tidak hanya jauh di sana, di antara orang-orang lain, misi ada di mana-mana".⁴

Dua hal mencolok dalam keterangan Congar ini: Pertama, Gereja dilihat sebagai "iman akan Yesus Kristus", kurang lebih terlepas dari bentuk institusionalnya; dan kedua, membentuk struktur-struktur essensial saja tidak cukup. Di sini tidak perlu bertanya, sejauh mana pandangan ini cocok dengan pandangan konsili pada waktu itu. Yang perlu diperhatikan hanyalah bahwa juga dalam interpretasi yang "terbuka" ini masalah ekklesiosentrisme sebetulnya belum terselesaikan, hanya "dipahami".

Perlu mengakui bahwa teks *ad Gentes* merupakan suatu kompromis antara dua pandangan mengenai misi yang bertentangan, yang satu dari aliran Münster (J. Schmidlin) dan yang lain dari Louvain (P. Charles). Yang pertama melihat pokoknya dalam *pewartaan Injil* dengan tujuan pertobatan; dan untuk aliran yang lain tujuan pokok misi adalah *menanam Gereja*.⁵ Konsili tidak mau memilih antara kedua pandangan ini dan memasukkan kedua-duanya dalam definisinya mengenai misi. Tetapi dengan kompromis ini pandangan *ad Gentes de facto* hampir sama dengan suatu rumusan dari 1892, dari teolog protestan Warneck: "Dengan misi kristiani dimaksudkan segala kegiatan umat kristiani yang bertujuan menanamkan dan mengorganisir Gereja kristiani di antara orang bukan-kristiani".⁶ Cuma Warneck dengan tegas menyatakan bahwa subyek misi ini adalah Yesus Kristus. Dan hal itu tidak begitu jelas dalam *ad Gentes*, dan juga tidak dalam dokumen-dokumen resmi Gereja yang lain, sampai dengan *Redemptoris missio* dari bulan Januari 1991.

Redemptoris missio terang lebih bersifat kristologis.⁷ Namun juga ensiklik Paus Yohanes Paulus II ini tetap berpegang pada definisi **ad Gentes**: "Karya misi yang sesungguhnya ialah mewartakan Kristus dan Injil-Nya, membangun Gereja lokal dan memajukan nilai-nilai Kerajaan Allah" (n.34); "misi *ad Gentes* (kepada bangsa-bangsa) mempunyai sasaran ini: Mendirikan jemaat-jemaat kristiani dan mengembangkan gereja-gereja sampai menjadi dewasa penuh" (n.48); "tahap sejarah Gereja yang disebut *plantatio ecclesiae* (penanaman Gereja), belum sampai tujuannya" (n.49); sebab "Gereja adalah sarana keselamatan yang biasa" (n.55).

Rumusan itu cukup mengherankan; sebab ensiklik Paulus VI *Evangelii nuntiandi* dari 1975 mempunyai pandangan yang lain:

"Tujuan Gereja ialah mewartakan Injil, artinya mewartakan dan mengajarkan sabda Allah, menjadi saluran anugerah rahmat-Nya, mendamaikan orang berdosa dengan Allah, dan meneruskan pengorbanan Kristus dalam Misa, yang adalah penganangan akan wafat dan kebangkitan-Nya" (n.14); "sebab jemaat kristiani tidak pernah tertutup pada dirinya sendiri" (n.15). Jemaat kristiani adalah persekutuan mereka "yang dengan ikhlas menerima Kabar Gembira" dan "atas dasar itu, dan karena iman bersama, berhimpun dalam nama Yesus supaya bersama-sama mereka mencari Kerajaan Allah" (n.13). Yang pokok adalah Kabar Gembira. Dan supaya mampu mewartakan Injil kepada orang lain, maka "Gereja harus mulai dengan mewartakan Injil kepada dirinya sendiri" (n.15). Sebab "mewartakan Injil berarti membawa Kabar Gembira ke dalam segala bidang kehidupan manusia" (n.18). Pewartaan Injil atau "Evangelisasi merupakan suatu proses yang rumit dengan aneka-macam aspek: pembaharuan umat manusia, kesaksian, pewartaan secara terbuka, keterlibatan hati, masuk ke dalam persekutuan, menerima tanda-tanda iman dan kegiatan kerasulan" (n.24). "Oleh karena itu evangelisasi tidak mungkin tanpa suatu pesan yang jelas, yang disesuaikan dengan aneka macam situasi dan senantiasa dihubungkan dengan hak-hak dan kewajiban-kewajiban setiap individu, hidup keluarga, kehidupan dalam masyarakat, kehidupan internasional, dan dengan perdamaian, keadilan dan perkembangan" (n.29). Maka "ada hubungan yang erat antara evangelisasi dan kemajuan, pembebasan dan perkembangan manusia" (n.31).

Tentu saja juga *Evangelii nuntiandi* punya kekurangannya.⁸ Tetapi bagaimanapun juga, dengan jelas dikatakan bahwa "sebagai pewarta Injil Gereja mulai dengan mengevangelisasikan dirinya sendiri" (n.15). Yang pokok adalah Injil, bukan Gereja. "Gereja mewartakan Injil apabila berusaha, semata-mata karena daya kekuatan ilahi dari Pesan yang dibawakannya, untuk meng-

ubah hati orang, bersama dengan kegiatannya, hidupnya, serta seluruh lingkungannya" (n.18).

Sebagaimana diterangkan dalam pendahuluan *Evangelii nuntiandi* (n.2), amanat apostolik ini mau meneruskan pikiran-pikiran dari sinode uskup yang ke-4 dari 1974. Sinode itu sendiri tidak berhasil merumuskan pandangannya dalam suatu dokumen definitif. Tetapi dalam pesannya yang terakhir, yang berjudul *De evangelizatione mundi hodierni* (evangelisasi dunia modern),⁹ ada sejumlah pernyataan yang amat penting:

"Komunikasi Kabar Gembira terjadi melalui kata, karya dan hidup, yang dihubungkan dan ditentukan semuanya oleh aneka unsur dari kehidupan para pendengar sabda Allah dan yang boleh disebut hakiki, yakni kebutuhan dan keinginan mereka, cara berbicara, cara mendengarkan, berfikir, menilai dan cara mengadakan kontak dengan orang lain" (n.9).

"Kami ingin memajukan dialog dengan agama-agama lain yang bukan-kristiani, dan dengan demikian mencapai pengertian yang lebih mendalam mengenai kebaharuan Injil dan kepenuhan Wahyu; selanjutnya kami berusaha untuk bekerja sama dengan semua orang yang berkehendak baik, yang karena alasan yang pasti berbeda dengan kita tetapi yang jujur, mencari arti hidup yang lebih mendalam atau terlibat dalam usaha untuk memperoleh kondisi kehidupan yang lebih manusiawi bagi saudara-saudara mereka" (n.11).

Gereja di Asia

Walaupun gagasan-gagasan ini tidak seluruhnya diambil alih oleh Paulus VI (beliau malah agak ragu-ragu perihal inkulturasi: EN n.53), namun kiranya perlu memberi perhatian penuh kepada pesan sinode uskup ke-4 ini, sebab pada sinode ini "untuk pertama kalinya dunia ketiga tampil sebagai pelopor dan memperdengarkan suaranya dengan amat jelas" dan melalui wakil-wakil Gereja Asia sinode ini "mencerminkan pemikiran Sidang (FABC) di Taipei".¹⁰

Tentu tidak mungkin dalam kerangka karangan ini menyebutkan satu per satu semua sidang FABC,¹¹ bersama dengan pertemuan-pertemuan dari "institut-institut para uskup" untuk misi (BIMA), dialog antar-agama (BIRA) dan kerasulan sosial (BISA), atau juga kongres-kongres mengenai evangelisasi,¹² dan manifestasi lain dari pemikiran teologis Gereja Asia. Tetapi, juga kalau membaca secara sepintas beberapa dokumen saja, sudah tampak adanya suatu eklesiologi yang cukup khusus, yang berdasarkan pada pengalaman dan terarah kepada kegiatan. Pesan-pesan

atau pernyataan yang setiap kali diberikan pada akhir pertemuan FABC bukanlah uraian dogmatis, tetapi komunikasi keprihatinan atau kesadaran rohani, dari sidang kepada umat. Tekanan ada pada pandangan dan keprihatinan pastoral. Dokumen-dokumen itu juga sungguh bernada "misioner". Dan dengan aneka macam cara selalu mengungkapkan pandangan yang sama mengenai misi, yakni pelayanan pastoral baik kepada Injil maupun kepada bangsa-bangsa Asia. FABC-III (Bangkok, 1982) merumuskannya sbb.:

Kekhasan Gereja setempat terdapat dalam hidupnya sebagai murid Injil yang setia, yang berpola pada misteri Paska Yesus, "suatu kelompok untuk yang lain". ... keterlibatan sungguh-sungguh dan ikut bertanggung-jawab merupakan ciri-ciri hakiki kehidupannya, dan refleksi teologis serta kearifan adalah unsur-unsur integral dari kegiatannya. ... Merasa diri terpanggil untuk memberi kesaksian mengenai arti dan nilai hidup yang diakuinya, dengan mewujudkannya dalam cara hidup bangsanya sendiri. (15)

Dalam pandangan ini evangelisasi tidak berarti meneruskan ajaran kristiani, melainkan melangsungkan karya penyelamatan Tuhan. Dan oleh karena itu segala perhatian dipusatkan pada "communio" dan komunikasi. Tidak disebut "*plantatio ecclesiae*" (penanaman Gereja), melainkan dibagikan pengalaman iman dengan orang yang belum terhitung di antara para anggota Gereja. Sebab Gereja Asia memahami diri sebagai Gereja pengabdian. Dan "yang lain" bukanlah *out-sider*, melainkan partner dialog. Dalam rumusan FABC-I (Taipei, 1974):

Gereja setempat adalah Gereja yang mendapat wujudnya dari suatu bangsa, sungguh asli karena berakar dalam kebudayaan. Secara konkrit hal ini berarti bahwa Gereja terus-menerus, dengan cinta dan rendah hati, berdialog dengan tradisi-tradisi yang hidup, dengan kebudayaan, dengan agama - pendek kata dengan seluruh kenyataan hidup dari bangsa yang di tengahnya ia telah berakar secara mendalam dan yang sejarah serta kehidupannya penuh semangat dibuatnya menjadi miliknya sendiri. (12)

Gereja dilihat sebagai persekutuan iman yang hidup dalam dialog dengan orang dari iman dan pandangan hidup yang lain. Dan evangelisasi berarti membagikan iman, juga dengan mereka yang mengungkapkan imannya dengan cara yang lain. Oleh karena itu evangelisasi selalu pertama-tama berarti pengalaman iman Gereja sendiri. Dan dalam arti itu tidak ada lagi perbedaan antara Gereja yang mengutus dan Gereja yang menerima utusan itu:

Kita mulai mengatasi baik perumusan maupun pemikiran mengenai "Gereja yang mengutus" dan "Gereja yang menerima". Sebab sebagai persekutuan hidup dalam satu Gereja Yesus Kristus setiap Gereja setempat harus sekaligus mengutus dan menerima. Setiap Gereja setempat mempunyai panggilannya sendiri dalam sejarah keselamatan yang tunggal, dan dalam satu Gereja Kristus.¹³

Maka juga tidak ada lagi perbedaan antara "mewartakan Injil" dan "menanamkan Gereja". Sudah dalam sidang paripurna FABC yang pertama (Taipei, 1974) dikatakan:

Sebagai Kepala Tubuh-Nya, yang adalah Gereja, Kristuslah yang memanggil kita untuk tugas pewartaan Injil-Nya dan membangun (*raise*) Gereja-Nya di tengah-tengah para bangsa. Dialah yang memanggil kita sekarang ini untuk menjadi bagi saudara-saudara kita di Asia kenangan akan kedatangan-Nya di dunia kita, sakramen kehadiran-Nya di tengah-tengah kita, serta tanda karya-Nya yang membentuk masa depan umat manusia. (n.45)

"Mewartakan Injil" dan "membangun Gereja" merupakan satu tindakan ketaatan iman yang sama. Dengan memberi kesaksian mengenai iman terwujudlah Gereja. Gereja, sebagai persekutuan iman dalam Yesus Kristus, dengan sendirinya menjadi saksi iman oleh hidup dan karyanya. "Gereja adalah Umat Allah yang baru, yang diadakan oleh tindakan Allah yang definitif dalam peristiwa dan pribadi Yesus Kristus. Relasi dengan Yesus Kristus itulah yang menentukan faham Gereja dalam dokumen-dokumen FABC" dan seluruh Gereja Asia.¹⁴ Oleh karena itu, bukan lagi misi yang "eklesiosentris", melainkan Yesus Kristus sebagai pusat segala-galanya.¹⁵

Masalah-masalah evangelisasi yang berpusat pada Kristus

Dengan menempatkan Kristus pada pusat segala kegiatannya, nampaknya misi tidak akan menjadi lebih mudah atau lebih jelas; pada kesan pertama malah tidak ada perbedaan sama sekali. Barangkali soalnya paling mudah dirumuskan dengan mengutip dua ayat dari Kitab Suci. Dari satu fihak dikatakan: "Tidak ada keselamatan di dalam siapapun selain di dalam Dia [Yesus Kristus, orang Nasaret]" (Kis 4:12); dan dari lain fihak: "Allah menghendaki semua orang diselamatkan" (1Tim 2:4). Selama peredaran zaman kedua teks ini hampir selalu dimengerti, dan dipakai, dalam arti *eksklusif*: Di luar Gereja tidak ada keselamatan (*extra ecclesiam nulla salus*), atau setidaknya-tidaknya: Di luar

Kristus tidak ada keselamatan (*extra Christum nulla salus*). Dan justru interpretasi eksklusif inilah yang berabad-abad lamanya menjadi dasar untuk karya misi. Karena dari satu pihak tidak ada keselamatan lepas dari Kristus, dan dari lain pihak Allah menghendaki setiap orang diselamatkan, maka ditarik kesimpulan bahwa mutlak perlu kepada setiap orang diperkenalkan Kristus. Berabad-abad lamanya tiada orang yang berani mempersoalkan prinsip ini – sampai zaman sekarang.

Dan sekarang ini pandangan eksklusif bukan prinsip lagi, semata-mata karena dalam praktek tidak bisa dipakai. Bagian terbesar umat manusia tetap tidak mengenal Kristus, atau sedikit-tidaknya tidak mengakui-Nya sebagai Penyelamat. Dan oleh karena itu prinsip eksklusif diganti dengan prinsip *inklusif*: Kendatipun orang-orang itu tidak mengenal Kristus, mereka adalah "*kristen anonim*".¹⁶ Tetapi ini jalan keluar *semu*. Sebab atas dasar prinsip ini orang dibuat menjadi kristen, kendatipun mereka terang-terangan tidak mau. Pandangan ini tidak masuk akal: Seorang muslim adalah muslim, dan bukan kristen, juga bukan kristen anonim. Tidak mungkin menjadi kristen tanpa hubungan dengan Yesus Kristus. Maka **Stanley J. Samarta** mengusulkan suatu "posisi *relational distinctiveness* dari Kristus; maksudnya, suatu posisi yang *relational*, karena Kristus tidak tanpa hubungan dengan saudara-saudara dari iman yang lain, namun *distinctiveness* juga, sebab jika tidak diakui kekhasan dari tradisi-tradisi religius yang besar sebagai jawaban terhadap misteri Allah yang berbeda-beda, maka tidak mungkin saling memperkaya".¹⁷ Di sini keluar suatu ciri khas dari kristologi modern Dunia Ketiga, yakni "*relational distinctiveness*" atau ***keterbukaan untuk berdialog*** (dalam arti kata yang sepenuh-penuhnya).¹⁸ Prinsip inklusif terlampaui meta-historis, bahkan metafisis. Dalam arti sesungguhnya prinsip ini menghilangkan sifat historis kebenaran kristiani.¹⁹ Maka kristologi modern, khususnya di Dunia Ketiga, berusaha "memberi suatu gambaran mengenai Yesus yang tampil sebagai seseorang yang senasib dan sepeasaan dengan orang kebanyakan, yang bersama dengan orang yang punya iman lain setiap hari menghadapi masalah bagaimana bisa hidup secara manusiawi di tengah-tengah maut, keputusan, kemiskinan, dan ketidak-berdayaan".²⁰

Atas dasar yang sama dikemukakan suatu aspek lain, yang barangkali mendapat lebih banyak perhatian lagi dalam kristo-

logi Dunia Ketiga, yakni *dampak sosial*. EATWOT di Oaxtepec, Mexico (1986) merumuskan aspek ini sebagai berikut:

Kristologi harus menangani masalah diskriminasi ras, militerisme, pemiskinan rakyat. Berteologi mengenai Kristus berarti juga melibatkan diri dalam perjuangan untuk tata sosial yang baru dan mengambil bagian dalam penderitaan kelahirannya dan dalam kegembiraan atas ciptaan baru. Bukankah kenyataan Yesus lebih luas daripada sejarah khususnya sebagai manusia? Apakah Yesus dari Nasaret itu seluruh Kristus, seluruh sabda Allah? Tidakkah perlu memperpadukan Yesus historis dan Kristus yang kosmis, dalam suatu kristologi pneumatik yang kaya dan dalam suatu visi kosmis-theandris (Allah-manusia) terhadap realitas? Dalam terang Yesus yang dibangkitkan dan Kristus yang kosmis, tidak ada yang menghalangi Allah untuk mewahyukan diri kepada seluruh umat-Nya. Sungguh membebaskan, kalau berani mengaku bahwa Allah tidak terbatas pada tradisi, gereja-gereja dan Kitab Suci kristiani.²¹

Pernyataan itu memberikan rumusan yang cukup tajam tentang masalah kristologis sekarang ini: Rupa-rupanya kristologi Dunia Ketiga mau bicara sekaligus mengenai "Yesus historis dan Kristus kosmis". Dari satu fihak mengenai Yesus dari Nasaret, seorang yahudi, yang hidup pada awal zaman masehi, dan wafat di kayu salib. Tetapi dari lain fihak mengenai Dia yang dibangkitkan dari antara orang mati dan oleh sebab itu tetap hadir di dunia ini karena Roh-Nya. Arah pemikiran ini tidak meta-historis, namun juga tidak terbatas pada riwayat hidup Yesus dari Nasaret. Sebagai Kristus yang mulia, Ia tetap mengambil bagian dalam perjuangan bangsa-bangsa. Maka ini bukan hanya soal *kristologi*, tetapi terutama masalah *soteriologi*. Atau barangkali dapat dikatakan bahwa pokok persoalan terletak dalam *hubungan* antara Kristus dan keselamatan. Soal yang sesungguhnya ialah sejauh mana Yesus Kristus dapat dikatakan *konstitutif* (menentukan), atau setidaknya-tidaknya *normatif* (menjadi ukuran) untuk keselamatan?²²

Faham keselamatan

Dalam masa yang lampau kristologi selalu dilihat – paling sedikit untuk sebagian – dalam hubungan dengan keselamatan. Dalam kristologi modern tidak hanya dipersoalkan hubungan itu, tetapi arti dan isi kata keselamatan sendiri menjadi masalah. Jelas sekali bahwa semua agama besar mempunyai faham keselamatanannya sendiri. Tetapi juga di dalam satu tradisi religius

yang sama, misalnya dalam tradisi kristiani, ada macam-macam pengertian mengenai keselamatan. "Tidak mudah dimengerti apa yang secara konkrit diimani orang mengenai keselamatan dalam Kristus. Tetapi lebih sulit lagi memperoleh suatu uraian logis tentang keselamatan dari karangan teologi",²³ juga dari teologi modern.²⁴

Satu hal yang kiranya jelas: Faham keselamatan Kitab Suci bersifat kosmis. Dan itu berarti, pertama-tama bahwa tidak dibedakan secara tajam antara yang rohani dan yang jasmani, antara dimensi historis dan dimensi eskatologis. Keselamatan biblis juga bukan suatu realitas yang dapat dibatasi secara metafisis, melainkan merupakan suatu proses relasional dan historis.²⁵ Maka dapat dikatakan, "jika kita bicara mengenai Yesus sebagai Allah, kita harus mengerti keallahan-Nya bukan dalam kategori-kategori kesamaan kodrat dengan Bapa (dalam arti rumusan Kalsedon "se-hakikat dengan Bapa"), tetapi dalam pemikiran bagaimana Ia melakukan karya keselamatan Bapa. Yesus itu 'dari Allah' (ilahi), karena di dalam-Nya terwujudkan keselamatan Allah".²⁶ Perubahan ini, dari suatu model kristologis yang bersifat ontologis-essensialistis kepada suatu model yang lebih fungsional, tentu mempunyai akibat yang amat berat. Sebab dalam suatu faham keselamatan yang lebih *fungsional* atau *politis* "kesatuan antara sejarah dunia dan sejarah keselamatan tidak boleh dimengerti sedemikian rupa, sehingga mengikat Injil Yesus Kristus kepada dunia sekular". Yang menjadi soal di sini ialah soal tradisional mengenai *kerja-sama* antara Allah dan manusia, tetapi sekarang dirumuskan sebagai masalah tentang "hubungan antara perkembangan insani dan keselamatan ilahi". Dan Panitia Teologis Internasional menegaskan, bahwa "sambil mempertahankan tanpa ragu-ragu kesatuan yang menghubungkan keduanya, berguna juga menjelaskan lagi, dengan makin tegas, perbedaan antara kedua itu."²⁷

Tetapi pandangan Panitia ini kiranya juga harus diterapkan pada sejarah Yesus sendiri. Di sinipun harus dibedakan ("sambil mempertahankan tanpa ragu-ragu kesatuan") antara pribadi Yesus dan keterlibatan-Nya dalam sejarah dan masyarakat manusia. Kesatuan hipostatis tidak dapat diperluas kepada semua orang yang berhubungan dengan Yesus, juga tidak dalam hidup kosmis-Nya, sesudah Paska. Masalah soteriologis harus dibedakan dari kebenaran kristologis mengenai pribadi Yesus. Maka

masalah soteriologis ini tidak dapat dipecahkan hanya dengan dogma inkarnasi saja. Masalah yang sesungguhnya adalah soal mengenai arti keselamatan dari *pengaruh* Yesus Kristus pada sejarah manusia. Kalau mau menjawab masalah ini dengan menunjuk pada karya Roh Kudus, maka ini hanya pertukaran kata saja. Sebab dalam rumus itu "karya Roh Kudus" sama dengan "pengaruh yang menyelamatkan dari Yesus Kristus". Soal ini harus didekati dari sudut antropologis, dan harus ditanyakan apa gerangan arti "pengaruh" dalam hubungan keselamatan itu. Namun pertanyaan ini bukan soal antropologi sosial atau kebudayaan, ini sungguh pertanyaan teologis. Maka soal pengaruh Kristus yang menyelamatkan itu harus didekati dari sudut iman manusia Yesus, dan bukan dari pemberian diri Allah dalam Yesus Kristus.

Kristus dan agama-agama

Khususnya dalam konteks teologi Asia jelas sekali bahwa soal pengaruh Kristus yang menyelamatkan tidak dapat dibatasi pada orang beriman kristiani saja. Masalah mengenai pengaruh Kristus dewasa ini, lebih dari zaman dahulu, merupakan persoalan mengenai hubungan Kristus dengan agama-agama bukan-kristiani. Dan diketahui umum bahwa persoalan ini oleh **John Hick** dibuat menjadi "Masalah Sentral Teologi".²⁸ Bagi Hick agama kristiani "adalah suatu cara hidup yang sekaligus menjadi suatu cara penyelamatan".²⁹ Dan dengan keselamatan dimaksudkan "peralihan dari suatu keadaan yang secara radikal tidak memuaskan kepada suatu keadaan yang jauh lebih baik"; atau lebih khusus: "keselamatan/pembebasan berarti suatu tingkat kehidupan yang baru dan jauh lebih baik, yang terjadi dengan peralihan dari hidup yang berpusat pada diri sendiri kepada hidup yang berpusat pada Realitas",³⁰ di mana Realitas tentu berarti nan ilahi, entah itu bersifat pribadi entah tidak.

Proses penyelamatan ini "terwujudkan dalam dua macam gejala religius, yang satu kognitif dan yang lain praktis." Dan oleh karena itu ada "dua model pokok untuk proses itu", yakni mengundurkan diri dari dunia untuk doa dan meditasi, atau mengubah dunia secara sosial dan politis.³¹ Tetapi yang paling penting, ialah bahwa "cara menyadari dan menghayati hubungan dengan nan ilahi atau real itu terjadi melalui pengantara-pengantara manu-

siawi - tokoh-tokoh unggul yang dalam hidupnya secara luar biasa terbuka dan menanggapi realitas yang lebih tinggi".³² Dan salah satu dari tokoh-tokoh itu adalah Yesus Kristus. Dia bukan Allah atau Anak Allah, tetapi "Ia begitu terbuka bagi kehadiran Allah, sehingga Ia mampu menyatakan cinta dan keputusan ilahi, menyembuhkan tubuh dan jiwa yang patah, dan memanggil orang kepada hidup yang baru dan jauh lebih baik, setelah didamaikan dengan Allah dan sesama manusia".³³ Pandangan ini tidak hanya terdapat pada Hick, melainkan merupakan aliran teologis yang luas, yang menyebut diri "kristologi teosentris".³⁴ Dan soal pokok dalam teologi itu adalah keunikan Yesus Kristus, dan dengan demikian juga soal tentang keunikan agama kristiani. Dan rupanya soal ini mau dipecahkan dengan menyerang secara frontal keallahan Kristus, khususnya sejauh itu dirumuskan dalam dogma Kalsedon.

Pengalaman sebagai Anak

Memang harus diakui bahwa Konsili Kalsedon "memberikan suatu gambaran mengenai Yesus Kristus yang berbeda sekali dengan Perjanjian Baru, di mana kepribadian Yesus diwahyukan terutama melalui pembebasan konkrit yang dialami orang yang bertemu dengan-Nya dalam hidup dan karya-Nya. Pada Konsili Kalsedon pusat perhatian adalah terutama pribadi Sabda ilahi. Dan atas dasar itu baru dipikirkan Yesus sebagai manusia. Tetapi lalu timbul soal raksasa apakah dengan demikian masih ada pengertian yang tepat mengenai Yesus sejarah".³⁵ Tidak dapat disangkal bahwa rumusan Kalsedon berat sebelah dan sempit. Bahkan Bapa-Bapa Konsili sendiri menyadari hal itu. Maka tidak boleh dilupakan, bahwa "dogma Kalsedon merupakan tradisi kuno yang dituangkan dalam suatu rumus yang sesuai dengan kebutuhan zaman. Dogma Kalsedon selalu harus dimengerti dari latar belakang Kitab Suci dan seluruh tradisi Bapa-Bapa Gereja",³⁶ kata P.Grillmeier. "Di Nisea tugas pokok Konsili adalah menjamin bahwa Kristus diakui sebagai Anak Allah, se-hakikat dengan Bapa; sebaliknya di Efesus mau ditegaskan bahwa hanya ada satu Kristus. Tetapi Kalsedon ingin menjamin perbedaan antara kodrat ilahi dan insani Kristus. Dan dengan demikian Kalsedon dapat mempertemukan pandangan dari Alexandria dan dari Antiokhia".³⁷ Oleh karena itu tidak boleh dikatakan bahwa

Kalsedon, dan konsili kristologis yang lain, adalah "hellenisasi agama kristiani"; sebaliknya mereka justru mengambil sikap yang tegas terhadap pikiran filosofis yunani guna menjaga iman Gereja perdana.³⁸

Tetapi justru karena alasan itu jelaslah kiranya bahwa dokumen konsili-konsili (dan bukan hanya yang dari zaman dahulu itu) perlu ditafsirkan, sama seperti Kitab Suci. Rumusan Nisea dan Kalsedon tidak hanya memakai bahasa yunani, tetapi menggunakan istilah-istilah dari filsafat populer abad ke-IV dan ke-V, khususnya yang bercorak platonis. Konsep-konsep dari rumusan syahadat dapat diganti. Ini berlaku untuk semua konsep, tetapi terutama untuk istilah "pribadi" dan "*hypostasis*". Pertama-tama karena "ada perbedaan antara paham skolastik mengenai pribadi (atau *hypostasis*), yang berarti "substansi individual" atau "substansi tersendiri", dan dari lain pihak paham modern, yang juga mengandung gagasan kesadaran-diri dan penentuan-diri".³⁹ Tetapi ada kesulitan yang lebih besar lagi, ialah bahwa "pribadi" mempunyai arti yang lain sama sekali, bila dipakai untuk ketiga "Pribadi" ilahi, atau untuk pribadi insani, termasuk insan Yesus Kristus.⁴⁰ Maka kiranya tidak terlalu ekstrim, bila dikatakan bahwa "Kalsedon *tidak* mengajarkan bahwa satu hypostasis dalam Kristus itu hanyalah ilahi (yakni hypostasis Sang Sabda) dan bukan insani".⁴¹ Sebaliknya, karena konsili menyatakan bahwa ada dua kodrat dalam satu pribadi, untuk mengungkapkan bahwa Yesus sungguh Allah dan sungguh manusia, maka harus disimpulkan bahwa Ia juga manusia dalam kepribadian-Nya.

Dengan gagasan ini tidak mau dikatakan bahwa Kalsedon harus ditinggalkan atau sudah ditinggalkan.⁴² Ini hanya berarti bahwa perlu menafsirkan Kalsedon secara baru. Kristologi modern tidak memakai lagi kategori pribadi dan hakikat, melainkan pengalaman dan keterlibatan sosial. Perhatian baru untuk Yesus sejarah menimbulkan pertanyaan mengenai arti misteri Kristus bagi masalah-masalah konkrit umat manusia dewasa ini.⁴³ Dan dalam konteks baru ini ada yang mengatakan "bahwa Yesus hidup sebagai subyek manusiawi dari kontak dengan subyek ilahi, yang senantiasa hadir pada-Nya. Pertemuan dan pengalaman historis ini, antara diri Yesus sebagai manusia dan subyek ilahi Sabda Allah yang abadi, itulah yang menimbulkan jati-diri Yesus sebagai Sabda yang telah menjelma".⁴⁴ Tetapi, kalau berpangkal pada "pengalaman", kiranya lebih baik tidak berbicara mengenai

suatu "pertemuan dengan Sabda Allah yang abadi", melainkan mengenai pengalaman Yesus akan Allah sebagai Bapa-Nya.⁴⁵

Allah, BapaNya

Masalah keallahan Kristus serta keunikan-Nya bukanlah soal konsili-konsili kristologis, melainkan menyangkut Perjanjian Baru sendiri.⁴⁶ Jarang sekali Yesus disebut Allah dalam Perjanjian Baru. Tetapi sebutan "Anak Allah" atau "Anak" cukup biasa. "Anak Allah" dapat berfungsi sebagai gelar (lih. mis. Luk 4:41; Kis 9:20.22; Yoh 1:49).⁴⁷ Tetapi dalam Rm 1:3-4 artinya lebih daripada hanya sebuah gelar saja. Dan cukup mengesankan bahwa Paulus memakai kata "Anak" hanyalah dalam kalimat-kalimat di mana Allah adalah subyeknya. Ini jelas sekali dalam apa yang disebut "Sendungsworte" (sabda perutusan) seperti Rm 8:3 dan Gal 4:4, yang juga terdapat dalam tradisi Yohanes: Yoh 3:16; 1Yoh 4:9. Di dalamnya secara implisit terungkap pra-eksistensi Kristus. Namun, karena ini merupakan sabda perutusan, maka "pra-eksistensi" ini bersifat fungsional. Sebetulnya kata-kata itu mengungkapkan bahwa Yesus itu Mesias, tetapi dilihat dari sudut Allah.⁴⁸

Maka "Anak Allah" harus dimengerti dalam hubungan dengan pengungkapan diri Yesus, dalam sabda dan karya-Nya, dan dengan kebangkitan-Nya. Dan dalam kerangka ini pertama-tama harus diperhatikan sabda Yesus mengenai Allah sebagai Bapa-Nya (Mrk 14:36;⁴⁹ juga Mat 11:27//Luk 10:22; Mrk 12:6par; 13:32par). Otentisitas sabda-sabda itu masih banyak didiskusikan. Tetapi kata-kata itu kiranya baru menjadi jelas, bila dilihat dalam kerangka seluruh hidup Yesus, khususnya dalam penampilan-Nya sebagai nabi (lih. Luk 24:19). Namun Ia lebih dari seorang nabi (Luk 11:32//Mat 12:41). Pewartaan-Nya mengenai Kerajaan Allah, bersama dengan pergaulan-Nya yang akrab dengan Allah, memberikan kepada Yesus suatu tempat khusus di antara para nabi.⁵⁰ Ia amat menekankan bahwa Kerajaan Allah sudah dekat. Daripadanya dapat disimpulkan bahwa seluruh pewartaan-Nya tidak lain daripada semacam "sharing" dari hubungan akrab-Nya dengan Allah. Keakraban ini disebut-Nya "iman" (Mrk 9:23; band. Ibr 12:2). Dan seluruh "karya"-Nya tidak lain daripada membagikan iman dan bela-rasa. Sebab Ia tidak hanya mewartakan iman akan Allah; sesuai

dengan itu Ia juga menuntut cinta kepada sesama. Ia malahan membuat cinta itu menjadi batu uji untuk iman akan Allah (Mrk 12:29-31par). Kedekatan Kerajaan mempunyai konsekuensi etis: Tidak bisa dekat pada Allah, kalau tidak dekat pada sesama.

Ia mencita-citakan kesatuan umat manusia yang tidak berdasar pada kekuasaan, tetapi pada iman dan kasih. Dan justru karena itulah Ia disalibkan sebagai seorang pemberontak politis. Ia menolak kekuasaan politis, namun pewartaan-Nya mempunyai dampak politis yang kuat sekali. Dan oleh karena itu Ia membuat orang berpangkat dan yang punya kedudukan tinggi, menjadi takut. Dan mereka membunuh Dia. "Tetapi Allah membangkitkan-Nya". Maka bukan hanya pewartaan-Nya dan pergaulan-Nya yang akrab dengan Allah yang menciptakan jemaat kristiani, tetapi terutama fakta bahwa Ia diteguhkan oleh Allah, "yang membangkitkan Dia dari antara orang mati". Ia harus melalui kepahitan maut, tetapi kebangkitan-Nya memperlihatkan bahwa Allah telah *menerima* Dia dan tidak meninggalkan-Nya. Oleh karena itu, Ia yang dihukum mati dan dihina sebagai "Raja orang yahudi", sesudah kebangkitan-Nya diakui sebagai raja sejati, Almasih, yang di kalangan yunani disebut Tuhan. Ia diimani sebagai "Kristus dari Allah" (Luk 9:21), "Messias, Anak Allah, Dia yang harus datang ke dalam dunia" (Yoh 11:27). Dan bagi Paulus hal itu menjadi pusat teologinya mengenai keselamatan.⁵¹

Kesimpulan

"Kristus", "Tuhan", "Anak Allah", inilah nama-nama yang oleh jemaat perdana diberikan kepada Yesus sesudah kebangkitan-Nya. Masih ada satu lagi, yang asal-usulnya tidak begitu jelas, yakni *Anak Manusia*.⁵² Menurut Injil-Injil nama itu dipakai Yesus untuk menyebut diri-Nya sendiri. Benarkah bahwa Yesus berbicara dengan sebutan yang begitu resmi mengenai diri-Nya sendiri? Padahal Ia menyebut diri "lemah lembut dan rendah hati" (Mat 11:29). Tidakkah lebih tepat, kalau diandaikan bahwa sebutan ini datang dari para pewarta kharismatis yang berkeliling untuk meneruskan pewartaan Yesus mengenai Kerajaan Allah (dan yang kiranya masih terdapat dalam sabda-sabda yang dikumpulkan dalam "Q").⁵³ Dalam suasana apokaliptis rakyat kecil di Palestina mereka menghadirkan Yesus sebagai Anak Manusia,

yang berbicara mengenai pembebasan oleh Kerajaan Allah. Anak Manusia itu seorang tokoh ilahi, sejauh Ia mengkomunikasikan kasih Allah kepada umat-Nya.⁵⁴ Barangkali juga misi kristiani zaman sekarang lebih baik tidak berbicara lagi mengenai soal-soal eklesiologis dan kristologis, dan sama seperti para pewarta kharismatis zaman dahulu itu hanya memperkenalkan Kristus dan Injil-Nya kepada rakyat. Yakni Injil mengenai kedekatan pada Allah dalam kedekatan pada manusia.⁵⁵

Selaku penasehat teologis Konperensi para Waligereja Indonesia, Romo Hardo menghadiri hampir semua pertemuan FABC. Sebagai dosen Fakultas Teologi "Wedabhakti" tugasnya yang paling akhir adalah Kristologi. Dalam kedua bidang itu Romo Hardo jauh lebih ahli daripada pengarang ini. Mudah-mudahan tulisan ini, yang mencoba mempertemukan kedua bidang itu, tidak terlalu mengecewakan Romo Hardo. Maksudnya tidak lain mau mengungkapkan perhatian dan kepedulian kita bersama, sebagai tanda persahabatan.

Yogyakarta, September 1991

CATATAN

1. aG 16 menyebut pewartaan sebagai tugas diakon; a.20 yang sama untuk imam (lihat juga a.39), khususnya misionaris (a.23): a.4: "Injil disebarakan di antara bangsa-bangsa melalui pewartaan" (lihat juga a.7); a.5 mengutip Mk 16,15 dan a.9 Mk 13,10; dalam a.1 dikutip S. Augustinus; a.3 menyinggung pewartaan Kristus, yang harus dilanjutkan.
2. Dalam a.18 "pewartaan Injil" tampak sebagai intisari kehidupan Gereja; tetapi ini dikatakan hanya sepintas saja.
3. Lihat mis. F.Kollbrunner, Vatikanum II, dlm.: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Hrsg. K.Müller, dan Th.Sundermeier, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1987, hlm. 524; juga K.Müller, *Mission theology: An introduction*, Nettetal, Steyler Verlag – Wort und Werk, 1987, hlm. 42-44,67-69; D. Grasso, Ten years after Ad Gentes: A critique on the effects of the missionary decree, *Worldm* 26(1975)22-30.
4. Y.M.-J.Congar, Ad Gentes divinitus – a document for all seasons, *Worldm* 26(1975)18s; lihat juga Y.M.-J. Congar, *Principes doctrinaux* (n^{os} 2 à 9), dlm.: L.-M.Dewailly, *L'activité missionnaire de l'église*, Paris, du Cerf, 1967 hlm. 198-208.

5. Lihat S. Brechter, Decree on the Church's missionary activity, dlm: *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. IV, London - New York, Burns & Oates/Herder and Herder 1969, hlm.118s; K.Müller, *Mission theology: An introduction* (lihat cat. 3), hlm.35-38; juga R.Hoffman, The development of mission theology in the twentieth century, *TS* 23(1962)419-441; M.J. McVeigh, Vatican II and Uppsala: A comparison of two missionary documents, *Missiol* 2(1974)327-347.
6. G. Warneck, *Evangelische Missionslehre*, Gotha 1892, hlm.1 dan 7.
7. "Kabar Gembira ialah Kristus" (n.13); (dengan mengutip Paulus VI:)"Gereja bukan tujuan hidupnya sendiri, sebaliknya Gereja berusaha sekuat tenaga untuk hidup dari Kristus dan bagi Kristus" (n.19); "Gereja melayani Kerajaan" (n.20) "salah satu tujuan pokok misi ialah mengumpulkan orang untuk mendengarkan Injil, hidup bersaudara, berdoa dan merayakan Ekaristi" (n.26). Aspek-aspek ini dikembangkan dengan lebih jelas dan lebih eksplisit dalam sebuah dokumen dari panitia kepausan untuk dialog antara agama (Kard. Francis Arinze), dalam kerjasama dengan kongregasi untuk evangelisasi bangsa-bangsa (Kard. Jozef Tomko) dari 20 Juni 1991, yang berjudul "Dialog dan Pewartaan" (teks Inggris dalam *Origins* 21(1991)121.123-135); dalam no.4 dikatakan bahwa paper ini "menguraikan secara lebih mendetail ajaran ensiklik ini (*Redemptoris Missio*) mengenai dialog hubungannya dengan pewartaan".
8. J. Dupuis, Apostolic exhortation *Evangelii Nuntiandi* of Pope Paul VI (8th December 1975), *VJTR* 40(1976)228 menyebut a.l.: suatu faham pewartaan dan pelayanan sakramen yang amat sempit (khususnya n.14); menurut EN pembebasan dan pembangunan hanya punya "hubungan erat" dengan evangelisasi, sedangkan "De iustitia in mundo" (sinode uskup-uskup yang ke-3, 1971) mengatakan bahwa merupakan "unsur hakiki pewartaan Injil" (ND 2159); juga kepada karya Roh Kudus tidak diberi tempat yang sewajarnya. Namun cukup penting bahwa "Dialog dan Pewartaan" mengambil "definisi" untuk evangelisasi dari *Evangelii nuntiandi* (no.8; lihat juga nn.10,46,58,64,66,69,70,73,75,76).
9. Teks terdapat dalam Declaration of the Synodal Fathers, *TAN* 12(1975)1&2, 63-68; lihat juga ND 2166. Suatu laporan mengenai sinode ini diberikan oleh J.Dupuis, Synod of Bishops 1974, *VJTR* 39(1975) khususnya hlm.158, di mana dirumuskan salah satu dari persoalan yang timbul pada sinode: "Must we say that the end of evangelization is the spread (*dilatatio*) of the Catholic church?". Rupa-rupanya ada dua jawaban atas pertanyaan ini, yang bertolak belakang dan akhirnya menjadi alasan bahwa sinode gagal.
10. J. Dupuis, Synod of Bishops 1974, *VJTR* 39(1975)152-3.
11. Sesudah sidang perdana di Manila, 1970, "Evangelization as Service", ada lima sidang paripurna FABC: 1. (Taipei, 1974) "Evangelization in modern day Asia"; 2. (Calcutta, 1978) "Prayer - The Life of the Church in Asia"; 3. (Bangkok, 1982) "The Church - a Community of Faith in Asia"; 4. (Tokyo, 1986) "The Vocation and Mission of the Laity in the Church and in the World of Asia"; 5. (Bandung, 1990) "The emerging Challenges to the Church in Asia in the 1990s: a Call to Respond"; juga sidang FABC bersama dengan CCA

(Christian Conference of Asia) "Living and Working together with Sisters and Brothers of other Faiths in Asia". Beberapa "overview": A.J.V.Chandranathan, Asian Bishops approaches to evangelisation. A theological evaluation and critique of the statements of the plenary assemblies of the FABC (1970-1983), *IMR* 9(1987)105-127; Felix Wilfred, The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC): Orientations, challenges and impact, *Pro Mundi Vita: Studies* 1989: 7,11-17; Sebastian Karotempel, Trends in evangelization in Asia, *FABC Papers* no.50 p.6-15 [= *IMR* 11(1989)5-14]; R.Hardawiryana, The Church before the Changing Asian Societies of the 1990's, *FABC Papers* no.57a; C.G.Arevalo. The Church in Asia and Mission in the 1990s, *FABC Papers* no. 57b; Felix Wilfred, Fifth plenary assembly of FABC, *VJTR* 54(1990)583-592.

12. Cukup menyebut yang besar saja: 1. Asian Colloquium on Ministries in the Church (Hongkong, 1977); 2. International Mission Congress (Manila, 1979); 3. All Asian Conference on Evangelization (Suwon/Korea, 1988).
13. International Congress on Mission (Manila, 1979), "Message of the Delegates" (n.14-15): *For all the peoples of Asia. The Church in Asia: Asian Bishops' Statements on Mission Community and Ministry 1970-1983. Vol. One: Texts and Documents*, Manila, IMC Publ., 1984, hlm.215; *FABC-paper* no.22, hlm.31.
14. C.B.Putranta, *The idea of the Church in the documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) 1970-1982*, Roma, 1985, hlm. 29; lihat juga: Theses on the Local Church. A Theological Reflection in the Asian Context, *FABC Papers* no.60, khususnya "Thesis 2" (hlm.13): "Karena evangelisasi merupakan inti pokok kehidupan Gereja, maka yang paling menentukan dalam pemunculan Gereja setempat ialah pewartaan Sabda (Christ-even)"; "Thesis 5" (hlm.18): "Gereja lokal lahir dan mulai berkembang melalui suatu pertemuan yang mendalam dan saling memperkaya antara Injil dan suatu bangsa dengan kebudayaan dan tradisi tertentu."
15. EATWOT dalam sidangnya yang perdana di Dar es Salaam (1976) juga berbicara mengenai perbedaan antara orang yang melihat "the spread of Christianity in terms of transplanting the institutions of their Euro-American churches", dan gereja-gereja Dunia Ketiga yang berusaha "to make the gospel relevant to all people"; hal itu berarti a.l. "a theology committed to the integral liberation of persons and structures" dan "the study of the traditional religions and the promotion of indigenous spirituality"; "search for self-reliance, participation in the people's struggles, indigenized liturgies, relevant theologies". Oleh karena itu "we affirm our faith in Christ our Lord, whom we celebrate with joy, and without whose strength and wisdom our theology would be valueless and even destructive". Secara eksplisit EATWOT memilih sebagai arah karyanya "commitment to the gospel of Jesus Christ": S.Torres - V.Fabella (ed.), *The Emergent Gospel*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1978, hlm.264-271; lihat juga: A.Delotavo, Toward a Christ-centered Way of Doing Theology in Asia, *AsJT* 3(1989)1,330-334; mengenai teologi pembebasan: F.Herzog, New Christology: Core of New Ecclesiology? (Review article), *Rel.Stud.Rev.* 14(1988)214-

216; dan pada umumnya: H.Küng – D.Tracy, *Paradigm Change in Theology*, Clark, Edinburgh 1989, hlm.447-8. Lihat juga: J.Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée 1989, hlm.123-127. Sangat penting juga kiranya dokumen yang dipersiapkan untuk sinode para uskup mengenai Afrika, yang telah diumumkan oleh Paus Yohanes Paulus II pada 6 Januari 1989, dengan tema: "The Church in Africa and Her Evangelizing Mission Towards the Year 2000: 'You shall be my witnesses'" (teks yang diumumkan pada th. 1990 oleh Vatican Polyglot Press, terdapat dalam *Afer* 33(1991)1-100).

16. Karl Rahner, Anonymous Christians, *Theol.Invest.* 6, hlm.390-398; One mediator and many mediations, *Theol.Invest.* 7, hlm.169-184; Jesus Christ in the non-christian religions, *Theol.Invest.* 17, hlm.39-50; lihat juga: M. Boutin, Anonymous Christianity: A Paradigm for Interreligious Encounter? *JES* 20(1983)602-629; G.D'Costa, Karl Rahner's Anonymous Christian – A Reappraisal, *Mod.Theol.* 1(1984)131-148; idem, *Theology and religious pluralism*, Blackwell 1986; J.Dupuis, *Jésus-Christ à la reconre des religions* [lihat cat.15], hlm.161-195; H.Vorgrimler (Hrsg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, etc. 1979: hlm.487-498 (W.Knoch); 499-510 (K.-H.Weger); 524-536 (G.Evers).
17. Stanley J. Samartha, The Cross and the Rainbow; Christ in Multireligious Culture, dlm.: *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, New York 1989, hlm.70; lihat juga: *Wereld en Zending* 15(1986)129.
18. Dalam "Dialog dan Pewartaan" ada suatu bagian yang cukup penting mengenai "Interreligious Dialogue" (nn.14-54), yang sebenarnya merupakan isi pokok seluruh dokumen (band. no.3). "In this document the term *evangelizing mission* is used for evangelization in its broad sense, while the more specific understanding is expressed by the term *proclamation*" (n.8). Dialog "includes both witness and the exploration of respective religious convictions" (n.9); "Proclamation is the communication of the Gospel message" (n.10). Secara eksplisit dinyatakan bahwa "the (second Vatican) council has openly acknowledged the presence of positive values not only in the religious life of individual believers of other religious traditions, but also in the religious traditions to which they belong" (n.17); "in dialogue Christians and others are invited to deepen their religious commitment, to respond with increasing sincerity to God's personal call and gracious self-gift" (n.40).
19. "... there is and has to be an anonymous and yet real relationship between the individual person and the concrete history of salvation, including Jesus Christ, in someone who has not yet had the whole, concrete, historical, explicit and reflexive experience in word and sacrament of this reality of salvation history. Such a person has this real and existentiell relationship merely implicitly in obedience to his orientation in grace towards the God of absolute, historical presence and self-communication", Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, Darton Longman & Todd, London 1978, hlm.306; lihat juga: idem, The eternal significance of the humanity of Jesus for our relationship with God, *Theol.Invest.* 3, hlm.35-46; Remarks on the importance of the history of Jesus for catholic dogmatics, *Theol.Invest.* 13,

- hlm.201-212. Pandangan ini rupa-rupanya juga melatarbelakangi "Dialog dan Pewartaan" no.29 (lihat juga n.40).
20. R.S.Sugirtharajah, *Jesus Research and Third World Christologies*, *Theology*, 93(1990)387-391; 387.
 21. Commonalities, Divergences, and Crossfertilization among Third World Theologies, dalam: K.C.Adam (ed.), *Third World Theologies, Commonalities and Divergences*, Maryknoll, New York 1990, hlm.195-213, 207 (nn.64-65); lihat juga V.Fabella – S.Torres (ed.), *Doing Theology in a Divided World*, (EATWOT VI, Geneva 1983), Maryknoll, New York 1985, hlm.188: "...it was commonly accepted that commitment is the first act and theology is the second" (n.37); EATWOT V (New Delhi 1981) punya pandangan yang sama: "Action in service of the people is necessary for genuine theological reflection, but equally necessary is silent contemplation. To be committed to the people's struggle for social justice and to contemplate God within this involvement – both form the essential matrix of theology. The starting point for Third World theologies is the struggle of the poor and the oppressed against all forms of injustice and domination. The committed involvement of Christians in this struggle provides a new *locus* for theological reflection" (V.Fabella – S.Torres (ed.), *Irruption of the Third World; Challenge to Theology*, Maryknoll, New York 1983, hlm.198-199/nn.39.45). Sudah pada rapat 1979 di Sri Lanka dikatakan: "The first act of theology, its very heart, is commitment. This commitment is a response to the challenge of the poor in their struggle for full humanity. To be truly liberating, this theology must arise from the Asian poor with a liberated consciousness. In many parts of Asia, we must integrate into our theology the insights and values of the mayor religions, but this integration must take place at the level of action and commitment to the peoples struggle and not be merely intellectual or elitist." (V.Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, Maryknoll, New York 1980, hlm.156-7). Lihat juga: Felix Wilfred, The Context of the Emergence of Social Action Groups and Their Significance at the Present Juncture for the Church, *FABC Papers no.39*, hlm.1-28, diperluas dlm.: Action Groups and Struggle for Justice: Ecclesiological Implications, *AsJT* 3(1989)237-259; idem, Asia on the Threshold of the 1990s, *FABC Papers no.55*; Arnulf Camps, Das dritte Auge, Von einer Theologie in Asien zu einer asiatischen Theologie, *ZMR* 75(1991)1-21.
 22. Untuk keterangan mengenai distinksi ini lihat: J.Peter Schineller, Christ and Church: A spectrum of views, *Theol.Stud.* 37(1976)545-566 (= W.J.Burghardt – W.G.Thompson (ed.), *Why the Church*, Paulis press, New York etc. 1977, hlm.1-22), disetujui oleh J.Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* [lihat cat.15], hlm.133. Lihat juga: Carl 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 etc/Grand Rapids 1981, hlm.69-89; F.Gomez, The Uniqueness and Universality of Christ, *EAPR* 20(1983)4-30; Avery Dulles, The Emerging World Church: A Theological Reflection, *CTSA* 39(1984)1-12 [= *The Reshaping of Catholicism*, Harper & Row, San Francisco 1988, hlm.34-50]; idem, *Models of Revelation*, Image Books, Garden City 1985,

- hlm.155-192; Lee E.Snook, *The Anonymous Christ, Jesus as Savior in Modern Theology*, Augsburg, Mineapolis 1986; Felix Wilfred, Some Heuristic Propositions on the Relationship of Christianity to non-Christian Religions and Cultures, *ITS* 24(1987) 220-229; idem, Dialogue Gasping for Breath? Toward New Frontiers in Inter-Religious Dialogue, *VJTR* 51(1987) 449-466; K.Surin, Revelation, salvation, the uniqueness of Christ and other religions, dlm.: *The Turnings of Darkness and Light*, Cambridge Univ. Press 1989, hlm.136-158; Contextuality and Universality in Theology; A Faculty Discussion, *Bangalore Theol. Forum* 23(1991)54-75; B.Sesboué, Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption, *NRTh* 106(1984)801-816; 107(1985)-68-86; idem, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. Tome I: Problématique et lecture doctrinale*, Desclée 1988.
23. G.Lampe, Salvation: Traditions and Reappraisals, in: *Explorations in Theology* 8, SCM 1981, hlm.14-29.
 24. Lihat mis. D.Edwards, *What are they saying about salvation?*, Paulist Press, New York 1986, yang membahas pendapat Rahner, Gutierrez, Moore, Schillebeeckx; lihat juga *Chic.Stud.* 22(1983)1: The salvation event; Felix Wilfred, A Matter of Theological Education. Some Critical Reflections on the Suitability of 'Salvation History' as a Theological Model for India, *VJTR* 48(1984)538-556; Gerard S.Sloyan, *Jesus: Redeemer and Divine Word*, Glazier, Wilmington 1989; lebih khusus: R.Haight, Salvation in liberation theology, *The Ecumenist* 26(1988)17-21; Kl.Nürnbergger, Salvation or Liberation?: The soteriological roots of a missionary theology, *Missionalia*, 18(1990)205-219; Hwa Yung, Theories of Atonement and the Mission of the Church, *AsJT* 3(1989)540-557; juga: V.Hahn, Zum theologischen Problem der Erlösung, *ThG* 25(1982)56-65; Karl Rahner, Das christliche Verständnis der Erlösung, dalam: G.Oberhammer (Hrsg.), *Epiphanie des Heils*, Wien 1982, hlm.149-160; G.Greshake, Heilsverständnis heute. Ein Problembericht, dalam: *Gottes Heil – Glück des Menschen*, Herder, Freiburg etc. 1983, hlm.15-49; idem, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, *ibid.* hlm.50-79.
 25. Lihat mis. F.M.Young, Salvation Proclaimed XIII. Some Concluding Reflections, *Exp.Tim* 94 (1982-83)100-104; Ch.Wackenheim, Le christianisme, "Religion du salut", *Rev.Sc.Rel.* 56(1982)274-284.
 26. M.R.Austin, Salvation and the Divinity of Jesus, *Exp.Tim* 96(1984-85)271-275, 275.
 27. "Human Development and Christian Salvation", suatu dokumen dari Panitia Teologis Internasional, 1976, dalam: M.Sharkey (ed.), *International Theological Commission: Texts and Documents 1969-1985*, Ignatius Press, San Francisco, 1989, hlm.148 dan 156.
 28. *Exp.Tim* 70(1969)228-232, yaitu kuliah inauguralnya pada universitas Birmingham. Hick merumuskan pandangan kristologisnya terutama dalam karangan-karangan pendek. Suatu "overview" yang baik diberikan oleh Chester Gillis, John Hick's Christology, *Bijdragen, tijdschr. v. fil. en theol.*, 49(1988)41-57; lihat juga J.Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* [lihat cat. 15], hlm.137-139.253-255.

29. *God and the Universe of Faiths*, Collins² 1977, hlm.109.
30. On grading religions, *Rel.Stud.* 17(1981)451-467, 452-3.461.463 (= *Problems of Religious Pluralism*, Macmillan Press 1988, hlm.67-87, 69.80.81); Religious Pluralism and Salvation, *Faith and Philosophy* 5(1988)365-377, 366; The Non-Absoluteness of Christianity, dalam: John Hick – Paul F.Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, New York 1989, hlm.16-36, 23, dan banyak karangan lain. Hick sering mengulangi pendapatnya, dan tidak jarang memakai kata-kata yang sama.
31. On grading religions, hlm.453-4 (Problems, hlm.69-70); Religious pluralism, hlm.367-8.
32. On grading religions, hlm.457 (Problems hlm.75).
33. Jesus or the Apostolic Message, *Journ. of Rel.* 64(1984)363-369, 367; Jesus and the World Religions, dalam: J.Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM 1977, hlm.167-185, 181; Evil and Incarnation, dalam: M.Goulder (ed.), *Incarnation and Myth*, SCM 1979, hlm.77-84, 81; dan masih banyak lain lagi.
34. Lihat mis. S.Mark Heim, Thinking about theocentric christology, *JES* 24(1978)1-16, dengan tanggapan oleh Braaten, Cobb, Dean, Fraser, Koyama and Knitter; L.Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll, New York 1988, dengan karangan oleh Swidler, W.C.Smith, Harakas, Mitra, Cobb, Schachter, Inada, Fernando, Panikkar, Wei-Hsun Fu, Dean, Yadav, Küng, Khalid Duran, Zubrak Charry, Knitter; John Hick – Paul F.Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, New York 1989, dengan sumbangan dari Kaufman, Hick, Gilkey, W.C.Smith, Samartha, Panikkar, Seiichi Yagi, R.R.Ruther, M.Hewitt Suchocki, Pieris, Knitter, Driver; Clifford G.Hospital, *Toward a Christology for Global Consciousness*, *JES* 26(1989)45-57; idem, *Breakthrough; Insights of the Great Religious Discoverers*, Maryknoll, New York 1990; Kritik: L.Bakker, Heil door Jezus alleen?, *Tijdschr.v. Theol.* 29(1989)211-231; juga: Helmut Koesster, The Divine Human Being, *HTR* 78(1985)243-252; K.-J.Kuschel, Christologie und interreligiöse Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, *St.d.Zeit* 116(1991)387-402.
35. T.van Bavel, Chalcedon: Then and Now, *Conc.* 153(1982)55-62, 58s; lihat juga: A.N.S.Lane, Christology beyond Chalcedon, dalam: *Christ the Lord*, Inter-Varisity Press, Leicester 1982, hlm.257-281; P.Smolders, Dogmengeschichtliche und Lehramtliche Entfaltung der Christologie, dalam: J.Feiner – M.Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis III/1*, Benziger, Einsiedeln etc. 1970, hlm.389-475, 475; J.Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* [lihat cat. 15], hlm.229-245.
36. A.Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Vol.I., Mowbrays, London-Oxford² 1975, hlm.550.
37. van Bavel, Chalcedon: Then and Now, hlm.57; lihat juga: Alasdair I.C.Heron, Homoousios with the Father, dalam: Th.F.Torrance (ed.), *The Incarnation; Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A.D. 381*, Hand-sel Press, Edinburgh 1981, hlm.58-87, 63-68 (mengenai Nisea).

38. A.Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Vol.II/1, John Knox Press, Atlanta 1987, hlm.10-12; idem, Nicaea (325) und Chalcedon (451), dalam: A.Ziegenaus (Hrsg.), *Wegmarken der Christologie*, Ludwig Auer, Donauwörth 1980, hlm.43-80, 65-68.76; L.Scheffczyk, *Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität*, dalam: J.Feiner – M.Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis II*, Benziger, Einsiedeln etc. 1967, hlm.146-220, 183-7; A.M.Ritter, *Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel*, dalam: A.M.Ritter (Hrsg.), *Kerygma und Logos; Festschr. Carl Andresen*, Vandenhoeck & Ruprecht 1979, hlm.404-423, 421-3; N.Brox, *Wer ist Jesus? – Oder: die ersten Konzilien*, *Orient*, 54(1990)52-56; juga: J.Dupuis, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Early-Christian Tradition*, *Jeevadhara* 8(1978)393-408; Gerard H.Ettlinger, *Jesus, Christ & Savior (Message of the Fathers of the Church 2)*, Glazier, Wilmington 1987; Robert M.Grant, *Jesus after the Gospels. The Christ of the Second Century*, SCM 1990.
39. P.Schoonenberg dalam sepucuk surat kepada P.Van Ackeren: *Theol.Dig.* 23(1975)224-5; lihat juga: idem, *Theol.Dig.* 19(1971)29-38; 29(1981)103-7; *Tijdschr.v.Theol.* 20(1980)86-92.
40. band. Karl Rahner, *The Trinity*, Burns & Oates/Herder and Herder 1970, hlm.103-115. Betapa real problem ini sampai sekarang dapat dilihat dari pernyataan oleh "Joint Commission of the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches", *Theol.Rev.* 11-(1990)64-67.
41. A.Baxter, *Chalcedon and the Subject in Christ*, *Downside Rev.* 107(1989)1-21, 11; pendapat ini amat didukung oleh Schoonenberg, yang malah mengatakan bahwa "since the Incarnation and through it, the Logos has become the second person, in dialogue with the Father" (*Theol.Dig.* 23(1975)225).
42. Begitulah Klaas Runia, *The present-day Christological debate*, Inter-Varsity Press 1984, Chapter Five: Chalcedon abandoned: Roman Catholic theologians (yakni Schoonenberg, Schillebeeckx, Küng), hlm.47-65; Chapter Six: Chalcedon abandoned: Protestant theologians (Flesseman, Robinson, Berkhof), hlm.66-67; band. H.Häring, <Sohn Gottes>, er ist es, was aber heisst das?, *Orient* 45(1981)83-86.
43. D.Wiederkehr, *Das Gottesverhältnis Jesu im Horizont menschlicher Erfahrung und Praxis*, dalam: M.Löhrer e.a. (Hrsg.), *Mysterium Salutis; Ergänzungsband*, Benziger, Zürich etc. 1981, hlm.235-8; Joseph A. Fitzmyer, *Scripture and Christology, A Statement of the Biblical Commission with a Commentary*, Chapman, London 1986; [Commission Biblique Pontificale], *Bible et Christologie*, Du Cerf 1984; George H.Tavard, *Images of the Christ*, Univ.Press of America, Washington 1982; Franz Josef van Beeck, *Ten Questions on Christology and Soteriology*, *Chic.Stud.* 25(1986)269-278; James H.Kroeger (ed.), *Knowing Christ Jesus. A Christological Sourcebook*, Claretion Publ., Quezon City 1989; John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM 1990; dalam konteks ini harus disebut juga: Tissa Balasuriya, *Jesus Christ and Human Liberation*, Centre for Soc and Rel. Colombo, 1976; S.Kappen, *Jesus and Freedom*, Maryknoll, New York 1977; A.Nolan, *Jesus before christianity; The Gospel of liberation*, Darton Longman and Todd 1980.

44. D.Lane, The Incarnation of God in Jesus, *IThQ* 46(1979)158-169, 165, dikutip oleh J.Greehey – M.Vellanickal, La caractere unique et singulier de Jésus comme Fils de Dieu, dalam: [Commision Biblique Pontificale] *Bible et Christologie*, Du Cerf 1984, hlm.173-196, 178-9; band. M.Vellanickal, The Filial Faith of Jesus: Jesus' Experience as Son of God, *Biblehashyam* 11(1985)113-129. Lihat juga: S.Pedersen, Die Gotteserfahrung bei Jesus, *Stud.Theol.*41(1987)127-156.
45. J.Kavunkal, The "Abba Experience" of Jesus: The Model and Motive for Mission Today, *FABC Papers* no.43, 1986, hlm.9-15; menurut J.Heinrichs pertanyaan macam apakah hubungan Yesus dengan Sabda abadi adalah suatu pertanyaan yang "tidak biblis dan sistematis salah" (unbiblisch und systematisch falsch gestellt): "Persönliche Beziehung zu Jesus Christus"; Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie, *Theo.Phil.* 54-(1979)50-79, 74; Larry W.Hurtado, *One God, One Lord*, Fortress Press, Philadelphia 1988, sebetulnya tidak menyinggung masalah yang sesungguhnya dengan hipotesisnya mengenai "divine agencies".
46. Thomas Sheehan, *The Fist Coming. How the Kingdom of God became Christianity*, Random House, New York 1986 [Chapter Three: How Jesus became God].
47. Raymond E.Brown, *Jesus, God and Man*, Chapman, London 1968; J.M.McDermott, Jesus and the Son of God title, *Greg.* 62(1981)277-318; Matthew Vellanical, Hermeneutical Problem in Christology Today, *Biblehashyam* 6(1980)5-17; Peter Pokorny, *The Genesis of Christology*, T.& T.Clark, Edinburgh 1987, hlm.86-89.104-105; J.Mouson, Genèse de christologie dans le Nouveau Testament. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu, dalam: *Jésus Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Facultés Univ. Saint-Louis 1981, hlm.51-114.
48. E.Schweizer, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der <<Sendungsformel>> Gal 4:4f, Röm 8:3f, Joh 3:16f, 1Joh 4:9, dalam: *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zwingli Verlag, Zürich 1970, hlm.83-95; idem, Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen 'Gott sandte seinen Sohn ...?' *NTS* 37(1991)204-224; H.Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes, dalam: G.Dautzenberg e.a. (Hrsg.), *Zur Geschichte des Urchristentums*, Herder, Freiburg dst. 1979, hlm.33-62. Distinksi yang dibuat J.Dupuis dalam *Jésus-Christ à la rencontre des religions* [lihat cat. 15], antara fungsional dan ontologis cukup mengherankan: "Toute christologie, qui, demeurant sur le plan 'fontionnel', faillit à entrer dans un perspective 'ontologique', se condamnera à faire reposer l'unicité du Christ sur un fondement fragile" (hlm.249; juga 250.260-268).
49. J.A.Fitzmyer, 'Abba and Jesus' relation to God, dalam: *A cause de l'évangile*, Du Cerf 1985, hlm.15-38; J.Barr, 'Abba, Father' and the familiarity of Jesus' speech, *Theol.* 91(1988)173-9; lihat juga *JThS* 39(1988)28-47; J.Dupont, Le Dieu de Jésus, *NRTh* 109(1987)321-344.
50. Panitia Teologis Internasional: The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission, dalam: M.Sharkey, *International Theological Commission: Texts and Documents 1969-1985*, Ignatius Press, San Francisco

1989, hlm.305-316; H.Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Kath.Bibelwerk, Stuttgart 1983. Gambaran Yesus sebagai nabi cukup penting dalam dialog dengan saudara-saudara muslim, lihat a.1. R.Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, Prophète de l'Islam*, Desclée 1980; idem, *Jésus dans la pensée musulmane*, Desclée 1988; A.de Kuiper, Zoon van God: verstaansvraag voor Moslims, *Wereld en Zending* 8(1979)151-155; Franz Mußner, Ursprünge und Enfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion, dalam: L.Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute (Q.D.72)*, Herder, Freiburg etc. 1975, hlm.77-113.

51. A.R.C.Leaney, The Akedah, Paul and the Atonement, or: Is a Doctrine of the Atonement Possible?, dalam: *Studia Evangelica* Vol. VII, Berlin 1982, hlm. 307-315; P.Stuhlmacher, On Pauline Christology, dalam: *Reconciliation, Law & Righteousness*, Fortress Press, Philadelphia 1986, hlm.169-181.
52. B.Lindars, *Jesus Son of Man*, SPCK, London 1983; Chr.C.Caragounis, *The Son of Man. Vision and interpretation*, Mohr, Tübingen 1986; A.Y.Collins, The origin of the designation of Jesus as "Son of Man", *HTR* 80(1987)391-407; A.Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, Neukirchen Verlag 1977.
53. Gerd Theissen, Nanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, dalam: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Mohr, Tübingen 1979, hlm.79-105; idem, *The First Followers of Jesus. A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*, SCM, London 1978, hlm.8-16; idem, *The Social Setting of Pauline Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1982, hlm.27-54; M.E.Boring, *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge Univ.Press, Cambridge etc.1982, hlm.239-250.
54. Namun, dengan pendapat ini tidak mau dikatakan, bahwa "with the 'Son of Man' Jesus intended to reveal himself to be the divine figure who was the inclusive representative (or the head) of the eschatological people of God, i.e. the Son of God who was the head of the sons of God": Seyoon Kim, "The Son of Man" as the Son of God, Eerdmans, Grand Rapids 1985, hlm.36.
55. Kata C.G.Arevalo: "Our task, twenty years after FABC's first "conception", is to return to the prophetic insight of our first beginnings" dan ia mengutip FABC I: "To preach the Gospel in Asia today we must make the message and life of Christ truly incarnate in the minds and lives of our peoples" (The Church in Asia and Mission in the 1990's, *FABC Papers* no.57b, p.9). Lihat juga: M.Amaladoss, *Mission Today. Reflections from an ignatian perspective*, Gujarat Sahitya Prakash, Gujarat - Centrum Ignatianum, Rome, 1989, hlm.24: "... the search for an active faith as the focus of mission has widened our understanding of mission from the proclamation of a message to the living commitment, the concrete form of that life being determined by the needs of the people to whom one is communicating the Good News"; Karl Rahner, *Christology Today (Instead of a Conclusion)*, *Conc.* 153(1982)73-77; J.Kavunkal, The "Abba Experience" of Jesus: The Model and Motive for Mission Today [lihat cat. 45]; L.Legrand, *Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible*, Desclée 1988; J.Heinrichs, Persönliche Beziehung zu Jesus Christus [lihat cat. 45]; Theses on the Local Church, *FABC Papers* no.60.