

**MENELISIK KONSEP, TERMINOLOGI, LANDASAN BIBLIS
DAN TEOLOGIS INKULTURASI SEBAGAI PROSES INKARNASI
INJIL DALAM BUDAYA-BUDAYA GEREJA LOKAL
[Sebuah Telaah Kritis Menurut Perspektif Teologi Liturgi]**

Fransiskus Yance Sengga
Sekolah Tinggi Pastoral Atma Reksa Ende
Email: francescoyancesengga@stiparende.ac.id

Abstrak

Artikel ini secara khusus bertujuan untuk menelisik beberapa istilah yang berkaitan dengan inkulturasi. Hal ini penting terutama untuk memahami fenomena-fenomena yang lahir dan berkembang di tanah misi [Gereja lokal] dalam kaitan dengan karya evangelisasi dalam kesatuan dengan Gereja universal. Dengan cara ini, kiranya hasil telaahan terhadap konsep dan terminologi yang ada, pada gilirannya dapat menemukan *term* yang lebih tepat untuk mendefinisikan proses inkarnasi Injil dalam budaya. Selain itu, kiranya upaya cermat ini dapat membantu untuk menemukan alasan-alasan akan kebutuhan inkarnasi Injil dalam budaya dan bagaimana semangat kristiani itu diperkenalkan ke dalam budaya lokal.

Selanjutnya, telaah kritis ini akan dilanjutkan dengan menemukan pijakan-pijakan biblis dan teologis yang secara ilmiah dapat dijadikan sebagai landasan bagi proses inkulturasi. Untuk sumber-sumber biblis, akan diangkat dua teks dari Perjanjian Lama yakni Kej. 12:1-3 dan Yes. 66: 18-21 dan dua teks dari Perjanjian Baru antara lain Mat. 28: 18-20 dan Kis. 10:34-36. Lebih jauh, mengenai sumber-sumber teologis, mencakup diskursus mengenai Inkarnasi sebagai titik tolak inkulturasi yang berpuncak pada misteri Paskah Kristus. Landasan teologis ini juga dicerahi dengan prinsip paradigmatis dari inkulturasi yang berpijak pada kehadiran dan karya Roh Kudus sebagai prinsip *discernment* dari inkulturasi. Kiranya kajian sederhana ini dapat menjadi acuan bagi siapa pun yang sudah, sedang, dan akan terus berjuang untuk semakin membuat Injil berakar, hidup, dan memberi daya ilahi dalam dan pada budaya-budaya lokal sehingga segala bentuk tata peribadatan dan perayaan liturgis semakin mendapat tanggapan dan partisipasi umat yang lebih aktif, sadar, dan total. Umat merayakan misteri iman [*lex orandi*] yang ia pahami, ia yakini [*lex credendi*], dan karena itu menggerakkannya untuk menghidupi nilai-nilai iman itu dalam kesehariannya [*lex vivendi*]. Akhirnya, guna mendukung kajian ilmiah di atas, penulis melakukan studi kepustakaan dengan menggunakan sumber-sumber primer. Sumber-sumber asli ini kemudian dipelajari, dianalisis, dan ditelaah menurut perspektif teologi liturgi.

Kata kunci: *Enkulturasi, Akulturasi, Transkulturasi, Akomodasi, Indigenisasi, Inkulturasi, Inkarnasi, Inkarnasi Injil, Misteri Paskah.*

1. Konsep dan Terminologi Inkulturasi

Pada prinsipnya gagasan mengenai inkulturasi diartikan sebagai suatu proses pengintegrasian prinsip-prinsip dasar Gereja Katolik dengan aspek-aspek tertentu dari suatu budaya. Cara ini penting untuk dilakukan terutama guna memahami peran Gereja lokal dalam menjadikan Injil berakar pada budaya. Dengannya budaya dimasukkan ke dalam Kekristenan dalam kesatuan dengan Gereja Universal. Dalam konteks ini, penulis memandang perlu untuk mencermati lebih jauh mengenai konsep-konsep dan terminologi yang berkaitan dengan

inkulturasi. Terminologi yang dimaksud adalah *enkulturasi*, *akulturasi*, *transkulturasi*, *akomodasi* atau *aptatio*, *indigenisasi*, dan *inkulturasi*.

1.1. Enculturazione

Pada dasarnya, *enkulturasi* adalah proses internalisasi budaya ke dalam diri individu tertentu. Dalam proses ini, individu belajar bagaimana berperilaku sesuai dengan keadaan, kebiasaan yang berlaku, dan nilai-nilai yang dianut dalam budayanya sendiri. Sejalan dengan itu, Melville J. Herskovits mendefinisikannya sebagai "proses pembelajaran di mana seseorang mempelajari kebiasaan-kebiasaan yang ada di dalam budayanya".¹ Oleh karena itu, *enkulturasi* dapat dimengerti sebagai suatu proses melalui mana, seorang individu mempelajari cara berpikir dan bertindak dengan mengikuti sistem norma, adat istiadat, dan aturan hidup suatu budaya.

Mengenai asal usul istilah *enkulturasi* dan hubungannya dengan istilah *inkulturasi* dalam penggunaan misiologis, Ary A. Roest Crolius menyatakan bahwa:

"Istilah *enkulturasi* merupakan sebuah istilah yang masih baru dan karena itu belum lazim diterima oleh para antropolog. Secara faktual, istilah tersebut menunjukkan proses di mana seorang individu dimasukkan ke dalam budayanya. Dengan ini terbukti bahwa penggunaan istilah ini dalam konteks misiologi mengisyaratkan perubahan besar dalam penerapannya. Dalam pengertian ini, tidak ditampakkan penyisipan seorang individu ke dalam budayanya, tetapi sebaliknya adalah proses di mana Gereja menjadi bagian dari budaya suatu bangsa. Perkembangan dan pergeseran pengertian dari *enkulturasi* menuju *inkulturasi* dapat dilihat sebagai sebuah tanda perubahan makna".²

Mengacu pada perubahan makna di atas dan demi kejelasan atas terminologi yang digunakan, Roest Crolius mengusulkan gagasan untuk mempertimbangkan *enkulturasi* sebagai istilah teknis dalam antropologi budaya. Hal ini penting terutama untuk mendalami pengalaman belajar dan pertumbuhan internal seorang individu yang telah diinisiasi ke dalam budayanya sendiri.

Karena itu, seturut pengertian di atas, secara analogis, dapat dikatakan bahwa istilah *inkulturasi* menunjukkan proses di mana Gereja dimasukkan ke dalam budaya tertentu.³ Dalam arti ini, penulis memandang penting untuk menggambarkan "kenyamanan" istilah ini untuk mengungkapkan proses di mana kehidupan Kristen dan pesannya diintegrasikan ke dalam suatu budaya. Konsili Vatikan II dalam dekret *Ad Gentes* menyebutkan bahwa salah satu ciri Gereja lokal adalah Gereja yang sudah berakar dalam kehidupan sosial dan sangat beradaptasi dengan budaya lokal.⁴ Masih dalam alur pikiran yang sama, Federasi Konferensi Waligereja Asia juga menegaskan konsep ini pada pertemuannya di Taipei pada tahun 1974:

"Gereja lokal adalah Gereja yang berinkarnasi dalam suatu bangsa. Gereja yang asli, berbudaya, dan inkulturatif. Secara konkret hal ini berarti Gereja yang selalu berada dalam dialog kasih yang berkelanjutan dan rendah hati dengan tradisi-tradisi yang hidup,

¹ M. J. Herskovits, *Man and His Works. The science of cultural anthropology*, Knopf, New York ³1952, 39. Cf. A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, WSP, Eugene ²2006, 5; P. Gagliani, *Inculturazione. Teorie e prassi*, LEV, Città del Vaticano 1999, 12; E. Martasudjita, *Liturgi. Pengantar untuk studi dan praksis liturgi*, Kanisius, Yogyakarta ⁵2011, 265.

² Istilah-istilah di atas, pada mulanya muncul dalam momen Congres Sedunia XXII Serikat Yesus pada tahun 1975. Dalam kongres ini, ditegaskan kembali bahwa istilah *enkulturasi* itu lebih dikenal hingga abad XX. Mengapa? Karena Bahasa Latin tidak memiliki awalan [*prefiks*] «en» dan sebaliknya lebih lazim menggunakan awalan «in». Pergeseran terminologi dari *enkulturasi* ke *inkulturasi* menyatakan sebuah perubahan makna terhadap pengertian dari kata-kata itu sendiri. Sejak saat itu, secara amat cepat dan meluas, istilah *enkulturasi* kemudian digantikan dengan *inkulturasi* dengan sebuah pengertian yang secara total berbeda, baik dari aspek teologis, liturgis, maupun misiologis. A. A. R. Crolius, «What is so new about inculturation?», *Greg* 59 (1978), 725. Cf. A. J. Chupungco, *Liturgical Inculturation Sacramentals, Religiosity and Catechesis* (A Pueblo Book), Liturgical Press, Collegeville MN 1992, 25-26; A. Shorter, *Toward a Theology*, 6.

³ A. A. R. Crolius, «What is so new about inculturation?», 725.

⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae *Ad Gentes Divinitus* (7 dicembris 1965) 19», *AAS* 58 (1966), 969-970.

budaya-budaya dan agama-agama - singkatnya, dengan semua realitas hidup suatu bangsa di mana ia telah berakar kuat dalam hidup dan sejarah bangsa tersebut yang sekaligus menjadi bagian integral yang mewarnai identitasnya."⁵

Dengan demikian, dapatlah ditegaskan bahwa pembahasan mengenai *inkulturasi* harus dikaitkan dengan kesadaran mengenai realitas dan misi Gereja lokal. Yang dimaksudkan di sini adalah bahwa apa yang terjadi dalam Gereja-Gereja partikular selalu berada dalam kesatuan dengan Gereja Katolik universal. Di dalam gagasan ini, tampak bahwa misi Gereja lokal tidak hanya terpenggil untuk menyatakan komitmennya demi mewujudkan inkulturasi pada level membangun, memantapkan, dan memberi makna pada pola hidup bersama dari suatu kelompok budaya berdasarkan nilai-nilai Katolik. Akan tetapi upaya Gereja lokal mesti lebih mengerucut pada cara untuk mewujudkan inkarnasi dalam konteks penghayatan akan nilai-nilai universalitas dan persatuan dengan Gereja Katolik sedunia. Dengan demikian, pluralitas budaya yang mengikutinya dapat dianggap sebagai ekspresi dari kesatuan itu sendiri.⁶

1.2. Akulturasi

M. J. Herskovits, Linton dan Redfield mendefinisikan *akulturasi* sebagai sebuah fenomena yang terjadi ketika kelompok-kelompok orang yang berbeda budaya melakukan kontak secara langsung dan terus-menerus. Interaksi tersebut pada gilirannya berdampak pada perubahan-perubahan dalam budaya atau kelompok-kelompok tersebut tanpa menghilangkan identitasnya.⁷ Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa proses *akulturasi* sesungguhnya merupakan sebuah proses yang hidup dan aktual yang serentak mengungkapkan bahwa proses ini tidak terjadi secara sepihak melainkan sebaliknya di dalam fenomena ini terjadi proses pertukaran dalam dua bentuk berikut: pertama, pada titik tolak dari proses yang lazim disebut *terminus a quo* dan kedua, pada titik akhir atau hasil yang diperoleh yang biasa disebut dengan *terminus ad quem*.⁸ Untuk maksud ini, Shorter menambahkan:

“Akulturasi berarti perjumpaan antara satu budaya dengan budaya lainnya atau pertemuan antar budaya. Sangat mungkin bahwa pertemuan ini menjadi penyebab utama adanya perubahan budaya. Dalam proses ini, manusia memiliki kebebasan kolektif untuk mengubah tradisi budayanya melalui kontak dengan orang-orang dari budaya lain. Yang pasti, ini adalah perjumpaan antara dua konsep yang berbeda dan dua simbol yang berbeda, dua interpretasi pengalaman yang berbeda, dua identitas sosial yang berbeda.”⁹

Melalui gagasan di atas, dapat dibaca bahwa Shorter menyoroti proses *akulturasi* itu sebagai sebuah pertemuan dan komunikasi antara dua budaya yang didasarkan pada semangat toleransi dan rasa saling menghormati. Lebih jauh, tandas Shorter, pertemuan ini berlangsung secara eksternal tanpa menciptakan integrasi timbal balik. Dalam konteks ini, dapat dimengerti, mengapa dalam sebuah proses *akulturasi*, tidak terjadi asimilasi. Meski demikian, Shorter menegaskan bahwa dalam prinsip-prinsip dasar antropologi budaya, *akulturasi* dapat menjadi

⁵ «Evangelization in Modern Day Asia, Statement and Recommendations of the First Plenary Assembly», 27 April 1974, Taipei, Taiwan, no. 12, in *FABS Papers n. 131* [diambil: 13/03/2014, 11.30], <http://www.fabc.org.pdf>. Cf. M. Dhavamony, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, San Paolo, Torino 2000, 208.

⁶ Paolo VI, 4th Centenary del Pontificio Collegio Greco, *Osservatorio Romano* 1.5.1977, in A. A. R. Crolius, «What is so new about inculturation?», 728.

⁷ M. J. Herskovits-R. Linton-R. Redfield, «Memorandum for the Study of Acculturation», in *American Anthropologist* 38 149-150, [accesso: 01/04/2014, 20.30], <http://onlinelibrary.wiley.com>.

⁸ M. J. Herskovits-R. Linton-R. Redfield, «Memorandum for the Study of Acculturation», 152.

⁹ A. Shorter, *Toward a Theology*, 7.

kondisi yang amat diperlukan bagi *inkulturasi*.¹⁰ *Akulturas* menjadi sebuah pendekatan terhadap budaya yang sekaligus membuka kemungkinan bagi terciptanya *inkulturasi*. Dengan ini *akulturas* sungguh menjadi langkah awal yang bermuara pada inkulturasi. *Akulturas* dalam konteks ini menjadi pertemuan awal dengan suatu budaya, ketika tercipta kontak eksternal antara dua bentuk peradaban tersebut.

Senada dengan itu, Chupungco melanjutkannya dengan mengatakan bahwa *akulturas* dapat didefinisikan sebagai perpaduan dari tiga faktor utama yang berkontribusi pada percampuran antar budaya. Tiga faktor tersebut adalah: *pertama*, penyejajaran yang memungkinkan terjadinya pertemuan secara eksternal; *kedua*, dinamika-dinamika dalam interaksi-interaksi tersebut; *ketiga*, tidak adanya asimilasi timbal balik. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pertemuan dan kontak antar budaya, dalam fase ini, tidak mengubah substansi budaya bahkan secara kualitatif sekalipun dan dengan cara apa pun.¹¹

Fenomena sebagaimana yang dilukiskan di atas, tampak dalam kontak awal antara bentuk liturgi Kristen kuno dan budaya pagan (Yunani-Romawi). Dalam kontak antar budaya tersebut, tampak bahwa baik *akulturas* maupun *kreativitas* berfungsi sebagai sarana untuk mengembangkan bentuk-bentuk liturgi. Josef Jungmann mengamini kenyataan ini dengan mengatakan:

"Sesungguhnya Rahmat tidak menghancurkan segala yang alamiah di dalam budaya, tetapi sebaliknya meninggikannya. Ordo Kristen yang baru, tidak dipanggil untuk menghancurkan nilai-nilai luhur yang terkandung dalam budaya-budaya, kewarganegaraan, sosial dan unsur-unsur seni yang sehat di masa lalu, tetapi sebaliknya mentransformasikannya menjadi sebuah penghormatan dan pemuliaan terhadap nama Tuhan."¹²

Secara natural, fenomena ini kemudian memungkinkan Gereja Katolik melakukan *inkulturasi* dengan berbagai budaya lokal. Mengapa? Karena Gereja percaya bahwa setiap budaya memiliki "undangan ilahi" untuk melintasi batasnya sendiri. Hal ini dilandasai pada pemikiran bahwa kebutuhan manusia tidak hanya terpusat pada penyisipan nilai-nilai ke dalam budaya itu sendiri, tetapi juga teristimewa keterbukaan budaya bersangkutan terhadap budaya lain. Atas dasar alasan inilah, iman Kristen mampu berpindah bahkan bersenyawa dari budaya yang satu ke budaya yang lain, dari alur sejarah yang satu ke alur sejarah yang lain, dan melaksanakan pelayanan rekonsiliatif di seluruh dunia.¹³

Citra akulturas yang digambarkan di atas dapat dicermati dalam sejarah liturgi Gereja pada masa Barok. Di masa ini, liturgi Gereja, terutama yang menyangkut teks-teks liturgi resmi, dalam kenyataannya, dihadapkan dengan keagungan dan antusiasme khas abad pertengahan [abad ke-16]. Kemegahan, kemeriahan yang lebih mengutamakan seni pentas dan panggung khas budaya Barok, dianggap sebagai penyejajaran eksternal yang tidak mungkin berinteraksi dengan semangat dan nilai-nilai esensial dari perayaan liturgi. Jungmann secara tepat menunjukkan fakta ini dengan menunjukkan salah satu aspek yang terjadi pada waktu itu dengan mengatakan, "Pada beberapa perayaan besar [*sollemnitas*] yang seharusnya khidmat dan agung, seseorang mendapat

¹⁰ A. Shorter, *Toward a Theology*, 8. Cf. A. J. CHUPUNGO, *Liturgical Inculturation Sacramentals*, 27. Id, «Inculturazione Liturgica», in *Liturgia*, edd. D. Sartore-A.M. Triacca-C. Cibien, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 954-955.

¹¹ A. J. Chupungco, *Liturgical Inculturation Sacramentals*, 27.

¹² J. Jungmann, *The Early Liturgy to the time of Gregory the Great*, Universty of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana 1980, 134.

¹³ A. Shorter, *Toward a Theology*, 8. Cf. A. J. Chupungco, *Liturgical Inculturation Sacramentals*, 27-28.

kesan seperti menghadiri sebuah konser suci yang bernuansa liturgi." ¹⁴

Liturgi, dengan demikian, tandasnya, telah "menjadi bagian dari tatanan normatif yang harus dihormati, tetapi bukan sebaliknya sebagai sesuatu yang benar-benar dialami dan dihidupi orang".¹⁵ Partisipasi aktif dalam liturgi hampir tidak ada ruang. Mengapa? Liturgi kala itu amat menekankan unsur-unsur lahiriah, sedangkan unsur-unsur esensial semakin kurang dipahami oleh mayoritas umat beriman. Konsekuensinya, bagi umat, Misa menjadi kesempatan emas untuk mendaraskan doa rosario atau mempraktekkan devosi kepada para santo-santa pelindung.¹⁶ Mengkritisi fakta sejarah yang terjadi ini, maka Anscar J. Chupungco mendefinisikan *akulturasi* liturgi sebagai suatu bentuk, "interaksi antara liturgi Romawi dan budaya lokal. Interaksi ini mesti dilandasi dengan studi mengenai unsur-unsur budaya yang dapat diasimilasi. Penentuan metode-metode asimilasi harus dijalankan menurut hukum-hukum intrinsik yang mengatur baik liturgi Kristen maupun budaya itu sendiri."¹⁷

Dengan mengatakan demikian, Chupungco mau menegaskan bahwa pada hakikatnya *akulturasi* tidak bersifat permanen. Penyejajaran dan interaksi eksternal yang terjadi dalam proses *akulturasi* tidak sepenuhnya menjawab tuntutan dan kebutuhan autentik pembaruan yang ditawarkan oleh Konsili Vatikan II. Untuk maksud itu, *akulturasi* menjadi sebuah pendekatan awal yang sepenuhnya akan dituntaskan dalam proses *inkulturasi*. Jadi, *akulturasi* merupakan langkah awal menuju *inkulturasi*. Artinya, sebelum memasuki proses *inkulturasi*, perlu dilakukan studi banding tentang bentuk-bentuk liturgi Kristen dan unsur-unsur budaya lokal. Mengapa? Karena hal ini dimaksudkan agar para peneliti memiliki pengetahuan yang utuh yang memungkinkannya untuk menemukan titik-titik konvergensi interaksi antara liturgi dan budaya lokal dan mengerti bagaimana semuanya termanifestasi dalam tindakan.¹⁸

Masih dalam alur pemikiran yang senada, Ramiro Gonzalez, menggarisbawahi fakta di atas dengan mengatakan bahwa *akulturasi* adalah "proses di mana keterampilan dan kekayaan budaya suatu bangsa (yang dianggap cocok) dapat memperkaya atau turut mencerminkan esensi ritus Romawi".¹⁹ Berkaitan dengan uraian ini, perlu diberi batasan bahwa ritus diubah tanpa kehilangan kesatuan dan identitasnya. Modifikasi dilakukan dengan mengganti atau mengilustrasikan. Selanjutnya, unsur-unsur yang dimodifikasi lebih bersifat ritual. Unsur-unsur budaya ini harus dimurnikan dan bila dianggap perlu, harus memberikan pengertian baru tentang tipologi alkitabiah. Lebih jauh, proses modifikasi ini juga mempertimbangkan aspek teologis, struktural, dan formal dari ritus-ritus dan kemudian unsur-unsur budaya yang sesuai membantu mengungkapkan misteri yang dirayakan dalam liturgi. Atas dasar pemikiran tersebut, Gonzalez membagi proses *akulturasi* menjadi tiga golongan berikut: *pertama* adalah *akulturasi* unsur-unsur formal. Yang dimaksudkan di sini adalah suatu proses elaborasi [penjabaran] teks dan rumusan eukologis [doa-doa] dengan menggunakan cita rasa bahasa setempat, ungkapan-ungkapan yang memuat pesan-pesan bijak yang amat berguna bagi kehidupan; *kedua* adalah *akulturasi* makna simbolis dari ritus-ritus yang secara amat sederhana bermakna praktis (misalnya cuci tangan dalam Misa); *ketiga* adalah *akulturasi* tradisi. Pada tipe ini, *akulturasi*

¹⁴ J. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana edizione anastatica*, Ancora, Milano 2004, 127.

¹⁵ J. Jungmann, *Pastoral Liturgy. An invaluable work that helped shape the reforms of Vatican II*, CCAMP, Notre Dame 2014, 87.

¹⁶ Cf. A. J. Chupungco, «A Historical Survey of Liturgical Adaptation», *Not 17* (1981), 36.

¹⁷ A. J. Chupungco, *Liturgie del Futuro. Processo e metodi dell'Inculturazione* ("Dabar" Saggi teologici), Marietti, Genova 1991, 28-29.

¹⁸ A. J. Chupungco, *Liturgie del Futuro*, 29.

¹⁹ R. Gonzales, «Adaptación, inculturación, creatividad. Planteamiento, problemática y perspectivas de profundización», in *Phase 158* (1987), 136.

bekerja dengan cara menggunakan tradisi yang dinamis. Cara kerja ini terutama diperlukan untuk menemukan makna teologis-liturgis yang sebenarnya dari sebuah teks atau ritus. Oleh karena itu, alur prosesnya terjadi dengan cara mengganti atau mengilustrasikan istilah budaya lokal dengan istilah liturgis yang mengungkapkan isi yang sama. Berhadapan dengan kenyataan ini, Konferensi Waligereja harus menyadari perannya sendiri dan harus mempertimbangkan "dengan cermat dan penuh kehati-hatian mengenai apa yang dalam bidang ini dapat dengan mudah diterima ke dalam ibadat ilahi menurut tradisi dan karakter masing-masing bangsa."²⁰

1.3. Transkulturasi

Secara harafiah, *transkulturasi* adalah peralihan dari satu budaya ke budaya lain di persimpangan dua atau lebih budaya yang berbeda. Sehubungan dengan ini, F. Ortiz, sebagai penulis pertama yang membahas istilah ini, menyatakan:

"Kata *transkulturasi* mengungkapkan dengan lebih terang tentang berbagai tahapan proses transisi dari satu budaya ke budaya lain. Karena proses ini tidak sesederhana hanya untuk memperoleh sesuatu dari budaya lain, sebagaimana yang diisyaratkan dalam pengertian bahasa Inggris mengenai kata *akulturasi*. *Transkulturasi* bahkan lebih menyiratkan tentang hilangnya atau tercabutnya suatu budaya sebelumnya, yang biasa dikenal dengan istilah *dekulturasi*. Istilah yang diusulkan di atas, mengandung gagasan baru tentang penciptaan budaya baru sebagai konsekuensi dari penerapan fenomena ini, yang lazim disebut sebagai *neokultur*."²¹

Pada kenyataannya, *transkulturasi* tidak sebatas melihat secara saksama mengenai perjumpaan antar budaya sebagaimana dipahami dalam istilah *akulturasi*, tetapi lebih dari itu, term ini merujuk pada upaya untuk menciptakan budaya baru. Dalam pengertian ini, *transkulturasi* menyarankan dua fase yang harus dilalui: *pertama*, penghilangan atau transfer budaya atau *dekulturasi* dan *kedua*, penciptaan budaya baru atau *neokulturasi*. Jadi, penekanan dari definisi ini sesungguhnya terletak baik pada penghilangan atau transfer antar budaya, maupun atas kreativitas dalam penyatuan budaya-budaya.²²

Mencermati gagasan Ortiz tentang *transkulturasi* di atas, Azevedo, kemudian menggunakan konsep tersebut untuk membedakannya dari istilah inkulturasi. Hematnya, *transkulturasi* merupakan sebuah istilah yang menunjukkan kehadiran elemen budaya tertentu di berbagai budaya atau transfer elemen budaya secara etnosentris dan searah dari satu budaya yang dianggap lebih dominan terhadap budaya lainnya dan umumnya pada budaya yang dianggap lebih lemah kekuatannya.²³ Definisi ini secara terang-benderang menunjukkan makna *transkulturasi* sebagai suatu proses perpindahan unsur budaya yang kuat dan dominan ke budaya yang lemah dan berada di bawahnya. Budaya yang kuat memengaruhi dan mendominasi budaya yang lemah serta unsur-unsur etnis yang terkandung di dalamnya. Proses ini berlangsung searah tanpa pengaruh timbal balik. Jadi jelas bahwa dalam arti ini, Azevedo tidak berbicara tentang upaya untuk menciptakan peradaban baru seperti yang diklaim oleh penulis pertama, tetapi lebih menekankan dominasi satu budaya atas budaya lain. Karena itu, Azevedo memberikan penjelasan yang lebih tepat sebagai berikut:

²⁰ Concilium Vaticanum II, «*Sacrosanctum Concilium* 40», AAS 56 (1964), 11.

²¹ F. Ortiz, *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Duke University Press, Durham ² 1995, 102-103.

²² F. Coronil, «Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to the Duke University Press Edition», in F. Ortiz, *Cuban Counterpoint*, xxv-xxvi.

²³ M. D. C. Azevedo, «Inculturazione : Problematica», in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle-R. Fisichella, Città Della, Assisi 1990, 576.

“*Transkulturasi* berarti pemindahan ciri-ciri budaya, simbol-simbol, pemaknaan, model-model, nilai-nilai, atau institusi-institusi budaya tertentu ke budaya lain. Hal ini terjadi, sebagai akibat dari potensi-potensi alamiah yang bersifat universal dari karakteristik-karakteristik budaya asli yang tidak mengekspos dirinya demi memberi pengaruh timbal balik terhadap budaya lain yang menekan dan memengaruhinya.”²⁴

Dalam arti ini, siapa pun tidak dapat membayangkan suatu bentuk relasi antar budaya yang didasarkan pada dialog dan saling memperkaya, pada rasa hormat dan toleransi, seperti yang lazim ditemukan dalam *inkulturasi*. Dalam proses ini, setiap budaya yang kuat dan dominan memiliki kecenderungan untuk memaksakan elemen-elemen etnosentrisnya untuk diserap oleh budaya lain tanpa membuka diri terhadap pengaruh timbal balik dari budaya lain terhadapnya. Jadi secara substansial, *transkulturasi* jauh berbeda maknanya daripada *inkulturasi*. Karena itu, untuk mengatasi perbedaan di atas, Pierfilippo M. Guglielminetti menganggap bahwa *transkulturasi* adalah salah satu dari aneka jenis relasi antara Kristianisme dan budaya. Latar belakang relasi ini adalah kebutuhan untuk menciptakan budaya baru yang bersifat universal dan supernasional, inkulturasi nilai-nilai dari budaya-budaya semesta, dan penyatuan budaya yang melintasi semua bangsa di dunia.²⁵

Dalam kenyataan, paparan di atas dapat dilihat dalam tiga fenomena berikut ini: *pertama*, Gereja sedang menghadapi revolusi budaya baru yang ditandai dengan universalitas supranasionalnya yang mencoba mengupayakan penyatuan lintas budaya (transkultur) dari semua bangsa di bumi; *kedua*, muncul dari kesadaran Gereja akan masalah *inkulturasi*, yang menunjukkan kecenderungan nilai-nilai universal baru yang muncul sebagai konsekuensi dari pertukaran yang lebih intim dan berkelanjutan antar bangsa-bangsa; *ketiga*, mengacu pada gagasan mengenai inkarnasi sebagai langkah pertama dan amat menentukan. Meminjam bahasa Guglielminetti, fenomena ini mengarahkan misi Gereja menuju penyatuan semua bangsa manusia di dalam Kristus. Pada hakikatnya, gagasan ini menyentuh inti pokok dan intim dari sifat dan eksistensi Gereja. Di dalam Kristus, Gereja sungguh menjadi sakramen atau tanda dan instrumen yang turut mewartakan persatuan yang intim dengan Allah dan seluruh umat manusia.”²⁶ Dengan pemikiran ini, Guglielminetti mendefinisikan transkulturasi sebagai, “Komitmen Kristen dalam proses penyatuan lintas budaya dunia, yang melampaui perbedaan budaya-budaya bangsa-bangsa dan sesuai dengan nilai-nilai universal dari budaya planet baru. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa trans-budaya adalah inkulturasi asli dalam planet baru dan budaya universal dunia di masa depan.”²⁷

1.4. Akomodasi/Aptatio

Secara liturgis, *akomodasi/aptatio* dapat diartikan sebagai adaptasi sederhana. Bentuk adaptasi ini tidak terkait langsung dengan budaya setempat. Pada tahap ini, adaptasi hanya menyentuh unsur-unsur *celebratif* (perayaan) yang dilakukan dalam sebuah persekutuan liturgis *hic et nunc* dan tidak selalu melibatkan adaptasi budaya.²⁸ *Akomodasi dan aptatio* adalah dua istilah sinonim yang sering muncul dan digunakan dalam dokumen Konstitusi Liturgi *Sacrosanctum Concilium*. Penggunaan term ini bertujuan untuk menjelaskan proses revisi ritus-

²⁴ M. D. C. Azevedo, «Inculturation and the Challenges of Modernity», in *Inculturation 1*, ed. A. A. R. Crollius, Gregorianum University Press, Rome 1982, 7-8.

²⁵ M. Guglielminetti, «Dall'inculturazione alla transculturazione. Rapporti tra evangelizzazione e cultura alla luce del Decreto conciliare Ad Gentes», in *Rass.Theol* 25 (1984), 221-223.

²⁶ Concilium Vaticanum II, «*Lumen Gentium* 1», AAS (1965), 5.

²⁷ M. Guglielminetti, «Dall'inculturazione alla transculturazione», 225.

²⁸ A. J. Chupungco, *Cultural Adaptation of The Liturgy*, Paulist Press, New York 1982, 81-86.

ritus gerejani dan adaptasi liturgi Gereja ke dalam budaya lokal. Oleh karena itu, Konsili Vatikan II melihat kedua istilah ini saling berkaitan satu sama lain karena "adaptasi" adalah sintesa dari keduanya dan telah menjadi istilah resmi yang digunakan dalam dokumen SC, khususnya dalam pasal 37-40.²⁹ Selanjutnya, dalam bab III dokumen tersebut, istilah *aptatio* secara sistematis diganti dengan *accomodatio* sebagai "jalan tengah" yang bisa menjembatani pengertian keduanya.³⁰ Adapun hal ini bertolak dari pandangan para Bapa Konsili yang berpendapat bahwa penggunaan istilah *aptatio* lebih dikaitkan dengan reformasi radikal atas sakramen-sakramen. Untuk alasan ini, para Bapa Konsili bersikeras untuk kembali ke salah satu semangat pembaruan liturgi seperti yang diungkapkan dalam SC 1, "adalah lebih baik menyesuaikan lembaga-lembaga yang dapat berubah dengan kebutuhan-kebutuhan pada zaman ini."³¹

Bertolak dari spirit ini, dapat ditemukan visi baru bahwa dalam konteks SC, istilah *aptatio* atau *accomodatio* merujuk pada program adaptasi sebagai proses pembaharuan atau pemutakhiran karya misi yang telah dikembangkan oleh Gereja saat ini, yang didukung oleh unsur-unsur utama berikut: revisi terhadap ritus-ritus eksistensial dan adaptasi budaya-budaya dalam liturgi Gereja.³² Mengutip Ch. Delvayo, Chupungco menekankan bahwa sebenarnya kedalaman dari adaptasi liturgi tidak diukur oleh tanda-tanda eksternal, bahkan pada level sakramental sekalipun, tetapi justru dalam bahasa yang mencerminkan pemikiran umat.³³ Penggunaan simbol-simbol asli dan motif-motif tertentu sesungguhnya dapat membantu Gereja dalam menyesuaikan diri dengan lingkungan adat dan membuat tanda-tanda liturgi lebih mudah dipahami. Meski demikian, hasil esensialnya adalah bagaimana liturgi dihayati dalam bahasa dan budaya lokal.³⁴ Semua yang diuraikan di atas dapat dengan jelas ditemukan dalam penerbitan buku-buku liturgi konsili yang sekaligus menunjukkan perbedaan antara *aptatio* dan *accomodatio*.

Istilah *de aptationibus* sebagaimana ditunjukkan dalam pendahuluan publikasi mengacu pada kompetensi Konferensi Waligereja dan masing-masing uskup yang dalam konteks ini biasanya bekerja melalui komisi liturgi. Peran utama Konferensi Waligereja terlihat jelas dalam kemungkinan mempersiapkan buku-buku liturgi dalam bahasa populer, selalu setelah disepakati dengan masing-masing uskup berdasarkan yurisdiksinya. Lebih lanjut, istilah *de accomodationibus* mengacu pada hak dan kewajiban para pelayan yang sekaligus memberi kemungkinan kepadanya untuk dapat atau harus mengubah perayaan liturgis menurut motivasi atau kebutuhan-kebutuhan pastoral, yang dilandasi pada kebutuhan, persiapan rohani, dan kemampuan umat.³⁵ Tujuan dari perubahan ini adalah untuk memberikan ruang partisipasi aktif dan berbuah bagi umat beriman dalam perayaan-perayaan liturgis. Patut dicatat bahwa perubahan yang dimaksud tetap mengutamakan dan memelihara kesatuan Gereja dalam keragaman budaya.³⁶

²⁹ Congregatio De Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, «De Liturgia Romana et Inculturatione. Instructio quarta ad executionem constitutionis concilii vaticani secundi de sacra liturgia recte ordinandam ad Const. Art. 37-40 *Varietas Legitima* (25 Ianuarii 1994)», AAS 87 (1995), 288-314.

³⁰ A. J. Chupungco, *Liturgie del futuro*, 25.

³¹ A. J. Chupungco, «Inculturazione e liturgia: i termini dei problemi», *RL* 82 (1995), 369.

³² A. M. Triacca, «Adattamento liturgico: utopia, velleità o strumento della pastorale liturgica», *Not* 15 (1979), 30-38.

³³ C. Delvayo, «Recherches récentes sur les origines de la basilique paleochrétienne» in *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientale et slave*, 14 (1954-1957) 205-228, dikutip oleh A. J. CHUPUNGCO, *Cultural Adaptation of The Liturgy*, 72, dalam catatan kaki 37.

³⁴ A. J. Chupungco, *Cultural Adaptation of The Liturgy*, 72.

³⁵ A. J. Chupungco, «Inculturazione e liturgia: i termini dei problemi », 369; Cf. A. CUVA, «Adattamento liturgico», in *Liturgia*, ed. D. Sartore-A. M. Triacca-C. Cibien, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 1-5.

³⁶ A. J. Chupungco, «Inculturazione e liturgia: i termini dei problemi», 369.

Selanjutnya diskursus untuk mendalami dan menerapkan term ini, terus berlanjut sejalan dengan misi Gereja untuk menginkarnasikan Injil ke dalam budaya lokal. Pada akhirnya, Gereja memandang perlu untuk mengganti istilah *adaptasi* dengan *inkulturasi*. Mengapa? Karena, istilah *adaptasi* dianggap memiliki makna yang berkaitan dengan realitas budaya pada masa lalu yang tak jarang tidak memberi ruang adanya dialog. Istilah inkulturasi, sebaliknya membantu para peneliti dan pelayan Injil untuk semakin memperjelas implikasi karya evangelisasi dalam lingkup teologi Gereja lokal.³⁷

1.5. Inkulturasi

Sebagai sebuah istilah, kata *inkulturasi* telah menjadi sebuah diskursus yang digunakan oleh J. Herskovits (1948) untuk menggambarkan proses sosialisasi yang terjadi dalam suatu budaya. Ary A. Roest Crolius membuat catatan kritis atas ide-ide Herskovits sambil menegaskan bahwa dalam arti misiologis, istilah ini memiliki perubahan yang sangat signifikan dalam pemahamannya, dalam arti bahwa *inkulturasi* dipandang sebagai proses di mana Gereja telah menjadi bagian integral dari budaya suatu masyarakat.³⁸

Namun, perlu ditegaskan bahwa hubungan antara Gereja dan budaya tidak sama dengan kontak antar budaya. Gereja, yang dinafasi oleh semangat misinya, memiliki bentuk dan karakter tertentu sebagai satu kesatuan dari keluarga anak-anak Allah yang didirikan oleh Kristus di bawah karya Roh Kudus. Selain itu, proses yang sudah sedang terjadi itu sesungguhnya lebih dalam maknanya dari sebuah penyisipan. Mengapa? Karena melalui spirit di atas, Gereja sungguh menyadari bahwa dirinya adalah bagian yang tak terpisahkan dari komunitas budaya di mana misi itu ditujukan.³⁹

Untuk itu, Crolius menekankan bahwa pilihan istilah *inkulturasi* dalam pengertian ini lebih tepat daripada *enkulturasi*. Pilihan ini, tandas Crolius, harus dilihat sebagai ekspresi penyisipan yang utuh dan terpadu ke dalam suatu budaya.⁴⁰ Dari sini, dapat dicatat tentang penting dan perlunya *inkulturasi* sebagai sarana untuk menginjili budaya. Berhadapan dengan realitas kebutuhan proses penginjilan di atas, J. Masson menekankan perlunya upaya untuk mewujudkan inkarnasi semangat Katolik yang terinkulturasi dalam "banyak model". Menurutnya, ini adalah cara terbaik yang sekaligus memungkinkan Gereja untuk membuka diri terhadap budaya-budaya yang berbeda, serta menunjukkan kondisi awal dari Gereja Katolik universal itu sendiri. Karena itu Masson menambahkan bahwa misi Gereja tidak dapat memaksa budaya lokal untuk menerima budaya Eropa yang dibawa oleh para misionaris. Mengapa? Karena pasti akan ditolak. Hal ini dilandasi oleh pemikiran bahwa setiap kelompok budaya manusia memiliki cara untuk memahami perasaannya sendiri, ingin melindungi orisinalitasnya, dan kekhasan-kekhasan budayanya sendiri.⁴¹

Senada dengan itu, G. D. Napoli mengenang bagaimana pada tahun 1973, G. L. Barney, menggunakan istilah *inkulturasi* untuk menekankan pentingnya menjaga integritas pesan-pesan Kristiani dalam pertukaran budaya. Pesan-pesan Kristiani diharapkan tidak terdistorsi oleh proses *inkulturasi*. Mengapa? Karena ditafsirkan bahwa proses tersebut berjalan di bawah bimbingan Roh Kudus.⁴² *Inkulturasi* sejati tidak lebih dari sebuah dialog antara iman dan

³⁷ G. Arbuckle, «Inculturation not adaptation: time to change terminology», *Wor* 60/6 (1986), 518-519.

³⁸ A. A. R. Crolius, «What is so new about inculturation?», 725.

³⁹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, «Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis *Gaudium et Spes* (7 decembris 1965) 42», *AAS* 58 (1966), 1061-1062.

⁴⁰ A. A. R. Crolius, «What is so new about inculturation?», 724.

⁴¹ J. Masson, «L'Eglise ouverte sur le monde», 1038.

⁴² G. Burney, «The Supracultural and the Cultural: Implications for Frontier Missions», in *The Gospel and Frontier Peoples*, ed. R. Pierce Beaver, Pasadena 1973, 57 citato da G. D. Napoli, «Inculturation as Communication», in *Inculturation* 9 (1987), 71.

budaya.⁴³ Shorter menafsirkan fenomena ini sebagai "dialog berkelanjutan antara iman dan budaya di mana hubungan kreatif dan dinamis antara pesan Kristen dan budaya dibangun". Berkaitan dengan gagasan ini, Pedro Arrupe secara mendalam mendefinisikan makna dan tujuan dari proses *inkulturasi* sebagai berikut:

“Inkulturasi adalah inkarnasi kehidupan dan pesan-pesan Kristiani dalam konteks suatu budaya yang lebih khusus, sehingga pengalaman ini tidak hanya menemukan ekspresinya melalui pertanyaan tentang unsur-unsur yang tepat untuk budaya (yang secara terpisah tidak lagi menjadi sebuah adaptasi yang dangkal), tetapi sebaliknya menjadi prinsip yang menjiwai, mengarahkan dan menyatukan budaya, mentransformasikannya dan menciptakannya kembali untuk menghasilkan sebuah kreasi baru.”⁴⁴

Dari definisi ini, Shorter mencatat tiga hal penting dan urgen untuk didalami: *inkulturasi* tidak dilihat hanya sebagai sebuah bentuk awal penyisipan pesan-pesan Kristiani ke dalam budaya atau lebih kepada budaya-budaya non-Kristiani, meskipun tidak dapat disangkal bahwa penyisipan pertama memainkan peran yang sangat penting dan amat signifikan perannya bagi proses selanjutnya. Mengapa? Karena dialog antar iman dan budaya, mula-mula melewati proses *akulturasi* di mana di dalam dialog ini terjadi kontak antara budaya Kristen yang dibawa oleh para misionaris dengan budaya lokal yang belum dikristenkan. Agar proses *akulturasi* tidak terjerumus ke dalam jebakan *sinkretisme*, maka perlu dilakukan reinterpretasi kritis terhadap nilai-nilai budaya lokal. Dalam proses inilah terjadi simbiosis yang memberikan jaminan otentisitas makna kristiani dan juga dapat membantu proses integrasi pengalaman Kristen ke dalam budaya lokal.⁴⁵

Mengenai pandangan ini, Sinode Para Uskup tahun 1985 memberi rekomendasi berikut:

“Di sini kita memiliki masalah utama dari teologi *inkulturasi*. Karena Gereja yang hadir di seluruh dunia, adalah sebuah persekutuan-*communio*, yang menyatukan keragaman dalam satu kesatuan, mengasumsikan semua yang positif dalam semua budaya. Namun, perlu dipahami bahwa *inkulturasi* berbeda dengan adaptasi eksternal yang sederhana. *Inkulturasi* dalam konteks ini, lebih diartikan sebagai transformasi interior terhadap nilai-nilai budaya yang otentik melalui integrasinya ke dalam kristianisme dan pengakaran nilai-nilai dan spirit kristianisme ke dalam berbagai budaya manusia.”⁴⁶

Melalui pernyataan di atas, dapatlah dikatakan bahwa Sinode menunjukkan keprihatinannya pada masalah teologi inkulturasi. Jauh di kedalaman maknanya, *inkulturasi* bukan sekedar adaptasi eksternal yang sederhana. Akan tetapi proses tersebut sesungguhnya merupakan media yang memungkinkan berakarnya nilai-nilai injili dalam berbagai budaya manusia. Lebih jauh, di dalam setiap aktivitasnya, *inkulturasi* memungkinkan terjadinya transformasi interior yang mendalam dari nilai-nilai asli budaya menuju integrasi yang utuh dalam kristianisme. Dengan demikian dapatlah dilihat bahwa dalam *inkulturasi* ditemukan hubungan timbal balik antara Injil

⁴³ A. Shorter, *Toward Theology of Inculturation*, 11.

⁴⁴ P. Arrupe, «Letter to the whole society on inculturation», in *Jesuit Apostolates Today Vol 3. An anthology of letters and addresses*, ed. Jerome Aixala, IJS, St. Louis 1981, 173.

⁴⁵ A. Shorter, *Toward Theology of Inculturation*, 12-13.

⁴⁶ Synodus Episcoporum, «Ecclesia sub Verbo Dei Mysteria Christi Celebrans pro Salute Mundi. Relatio finalis. II-Argumenta Particularia Synodi. D. Missio Ecclesiae in mundo, 4. Inculturatio» in, *Il Sinodo dei Vescovi. Seconda assemblea generale straordinaria (24 novembre-8 dicembre 1985)*, ed. Giovanni Caprile Civiltà Cattolica, Roma 1986, 567-568.

dan budaya. Suatu hubungan yang amat mungkin mengarah pada pertumbuhan dan pengayaan timbal balik antar Injil dan budaya. Di dalam relasi mutualis ini, di satu sisi, kekuatan transformatif dan regeneratif dari Injil berkontribusi dalam mengangkat dan meningkatkan tradisi-tradisi, ekspresi-ekspresi asli tentang kehidupan, perayaan dan pemikiran sehingga menjadi lebih Kristiani. Selanjutnya di sisi lain, nilai-nilai budaya manusia dapat menjadi seperti mediator yang membantu proses penyebaran dan pengungkapan iman Kristiani.⁴⁷

Masih dalam alur pemikiran yang senada, Paus St. Yohanes Paulus II juga menggunakan istilah *inkulturasi* sebagai ekspresi dari "inkarnasi Injil dalam budaya asli dan sekaligus pengenalan budaya tersebut ke dalam kehidupan Gereja."⁴⁸ Dengan cara ini, sebenarnya, Gereja mencoba untuk "mentransmisikan nilai-nilainya ke dalam budaya, mengambil apa yang baik di dalamnya dan memperbaharuinya dari dalam."⁴⁹ Pada kenyataannya, dengan mengatakan ini, Paus menegaskan apa yang digaribawahi oleh Paus Beato Paulus VI, bahwa proses *inkulturasi* tidak boleh terjadi secara eksternal atau dekoratif dan artifisial, tetapi sebaliknya mesti menembus secara mendalam ke akar budaya manusia.⁵⁰

Oleh karena itu, Paus berpendapat bahwa *inkulturasi* adalah "transformasi intim dari nilai-nilai budaya yang otentik melalui proses integrasi atas nilai-nilai tersebut ke dalam Kristianisme dan pengakaran spirit Kristianisme dalam berbagai budaya manusia."⁵¹ Melalui definisi ini, dapat ditemukan sebuah benang merah yang juga menegaskan tiga elemen esensial *inkulturasi*⁵²: *pertama* adalah interaksi. Dalam fase ini, baik Kristianisme maupun budaya, masuk ke dalam dialog yang intens yang dilandasi dengan rasa saling menghormati satu sama lain; *kedua* adalah proses mengintegrasikan unsur-unsur budaya yang relevan yang diakui sebagai bagian dari nilai-nilai, praktik, dan institusi Kristen. Perlu ditegaskan di sini bahwa integrasi ini memerlukan proses adaptasi dan modifikasi yang terus menerus, di mana unsur-unsur budaya yang bersangkutan harus diperbaiki atau dimodifikasi sebelum menjadi bagian integral dari Kekristenan; *ketiga* adalah munculnya dinamika transkultural yang berkelanjutan, yang juga menunjukkan komitmen yang konsisten dan berkesinambungan untuk menjaga identitas semua pihak yang berpartisipasi aktif dalam proses interaksi dan integrasi ini.

Dari sini dapat dimengerti bahwa ada pergerakan dalam penggunaan, dari istilah adaptasi menjadi istilah *inkulturasi*, baik dalam misi maupun dalam liturgi. Istilah adaptasi tepatnya merupakan sebuah istilah khas misiologis yang menunjukkan realitas perubahan individu dan eksternal⁵³ sedangkan istilah *inkulturasi* merujuk pada gerakan ganda, di mana Gereja menginkarnasikan Injil dalam pelbagai budaya dan pada waktu yang sama memperkenalkan budaya-budaya kepada Kristianisme.⁵⁴ Berkaca pada uraian di atas, Chupungco mendefinisikan *inkulturasi* liturgi sebagai:

“Proses di mana unsur-unsur budaya lokal diintegrasikan ke dalam teks-teks, ritus-ritus, simbol-simbol dan institusi-institusi yang digunakan oleh Gereja lokal dalam ibadahnya. Integrasi dalam konteks ini berarti bahwa komponen-komponen budaya mempengaruhi

⁴⁷ Ioanis Paulus II, «Adhortatio apostolica *Catechesi Tradendae* (16 octobris 1979) 53», AAS 71 (1979), 1319-1321.

⁴⁸ Ioanis Paulus II, «Epistula encyclica *Slavorum Apostoli* (2 iune 1985) 21», AAS 77 (1985), 802.

⁴⁹ Ioanis Paulus II, «*Redemptoris Missio* 52», AAS 83 (1991), 300.

⁵⁰ Ioanis Paulus II, «*Redemptoris Missio* 52», AAS 83 (1991), 300. Cf. Pauli VI, «Adhortatio apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 decembres 1975) 20», AAS 68 (1976), 18.

⁵¹ Ioanis Paulus II, «*Redemptoris Missio* 52», AAS 83 (1991), 299. Cf. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitimae* 4», AAS 87 (1995), 289-290.

⁵² A. J. Chupungco, «Inculturazione liturgica», 953. Cf. A.A. R. Crollius, «What is new about Inculturation? » 733-734.

⁵³ Synodus Episcoporum, «*Inculturatio* 4», 567.

⁵⁴ Ioanis Paulus II, «*Slavorum Apostoli* 21», AAS 77 (1985), 802. Cf. Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitimae* 4-5», AAS 87 (1995), 289-291.

model komposisi dan ekspresi formulasi liturgis, melakukan tindakan-tindakan ritual dan memberi makna simbolik pada pesan-pesan liturgis dalam bentuk yang lebih artistik. Integrasi juga dapat berarti bahwa ritus-ritus, simbol-simbol dan pesta-pesta lokal, setelah melalui proses revisi yang benar dan penafsiran ulang dalam spirit Kristianisme, menjadi bagian dari ibadat liturgi Gereja lokal.⁵⁵

Dari sini dapat diketahui bahwa pada kenyataannya, proses *inkulturasi* liturgis itu sesungguhnya terjadi dalam lingkup Gereja lokal. Dengan demikian, Gereja lokal benar-benar menjadi basis dan pusat dari segala kegiatan *inkulturasi*. Tujuan utama dari *inkulturasi* liturgis mengacu pada cara bagaimana menata, menerjemahkan, mengadaptasi, memodifikasi, dan akhirnya mengintegrasikan unsur-unsur budaya ke dalam ritus, teks, gestikulasi ritual, dan simbol-simbol yang digunakan dalam tata peribadatan di lingkup Gereja lokal.

Dengan demikian, dapatlah juga dipahami bahwa sesungguhnya tujuan *inkulturasi* liturgi itu merupakan bagian integral dari karya Gereja lokal untuk melakukan dan menciptakan suatu bentuk peribadatan yang sesuai dengan semangat budaya setempat. Cara ini dianggap lebih memadai terutama untuk memungkinkan partisipasi secara aktif, cerdas, sadar, dan total dari umat beriman. Mengapa? Karena partisipasi yang demikian, sungguh lahir dari refleksi iman, dari kesadaran, dan kemampuan untuk menegaskan identitas diri sebagai bagian integral dari Gereja lokal yang sedang berliturgi.

Melalui inkulturasi liturgi, umat mengidentifikasi dan menegaskan dirinya sebagai bagian integral dari liturgi yang dirayakan. Oleh karena itu, jenis ibadah yang dirayakan tidak lagi dianggap sebagai sesuatu yang asing, tetapi sebagai ekspresi iman umat Tuhan, yang diekspresikan dalam bahasa dan simbol sejarah, tradisi, model budaya, dan esensi artistiknya. Yosef Jungmann menegaskan fakta ini dengan menunjukkan bahwa liturgi Romawi, misalnya, dalam sejarahnya, lahir dan tumbuh dari penyerapan terus-menerus atas kekayaan budaya lokal masyarakat pagan (:kehidupan politik, kehidupan masyarakat, kehidupan keluarga, posisi perempuan, penghargaan terhadap martabat manusia, bahkan jika itu seorang budak, anak atau janin, semua ini ditransformasikan dengan proses “fermentasi” yang lambat tapi pasti). Dari masyarakat pagan yang bertobat inilah, lahir umat kristiani.”⁵⁶

Dengan demikian, secara tidak langsung, Jungmann ingin menggarisbawahi sebuah kenyataan yang tidak dapat disangkal bahwa *inkulturasi* memang merupakan cara yang paling efektif untuk digunakan dalam proses evangelisasi. Sementara itu, Chupungco menyatakan bahwa *inkulturasi* liturgis:

“Bekerja sesuai dengan dinamika penyisipan ke dalam budaya tertentu dan asimilasi interior dari elemen-elemen budaya tertentu. [...] Karena *inkulturasi* tidak berjalan sepihak. *Inkulturasi* tidak hanya disederhanakan pada problem bagaimana memelihara prinsip-prinsip teologis dan liturgis. Lebih dari itu mesti menjadi sebuah proses timbal balik yang disertai dengan saling respek antara liturgi dan budaya. Budaya, dalam dirinya juga memiliki kategori, dinamika, dan hukum intrinsiknya sendiri. Pada titik ini, liturgi tidak boleh memaksakan pada budaya suatu makna atau posisi yang secara intrinsik tampak asing dengan sifatnya. *Inkulturasi* yang orisinal sesungguhnya menghargai proses transkulturasi di mana liturgi dan budaya dapat berkembang secara mutualis dengan

⁵⁵ A. J. Chupungco, «Inculturazione liturgica», 953.

⁵⁶ J. Jungmann, *The Early Liturgy to the time of Gregory the Great*, 165.

saling menyisip dan saling menyerap satu sama lain tanpa mempengaruhi identitas diri sendiri.⁵⁷

Melalui pernyataan Chupungco di atas, dapat dilihat dengan cermat perbedaan mendasar antara inkulturasi dan indigenisasi (pribuminisasi) sebagai sebuah fenomena yang sering ditemukan dalam Gereja lokal. Secara etimologis, indigenisasi, berasal dari kata Latin, *indigena* berarti lahir di sana, lokal, asli, asal dari tempat atau daerah tertentu.⁵⁸ Jadi, proses *indigenisasi* memastikan bahwa sesuatu yang datang dari luar, baik berupa objek tertentu maupun bentuk perilaku, menjadi seolah-olah bagian asli dari budaya lokal. Bahkan, objek dan perilaku ini kemudian diterjemahkan dan ditempatkan dalam situasi khas budaya lokal.

Berkaitan dengan hal tersebut, Schineller mencoba menafsirkannya dengan mengatakan, “*To be indigenous* berarti menjadi penduduk asli, yaitu seseorang yang lahir dalam konteks atau budaya tertentu.”⁵⁹ Untuk ini Schineller menekankan bahwa *indigenisasi*, dalam konteks teologis Gerejani, berarti bahwa komunitas lokal, dengan kepemimpinan pribuminya, memiliki tanggung jawab utama dan tugas untuk mengembangkan pengajaran, liturgi, dan praktik Gereja lokal. Tampaknya pada tahap-tahap awal dan fase-fase kunci, bantuan dari luar mungkin diperlukan, tetapi pekerjaan utama dalam cara mengembangkan identitas seseorang berdasarkan warisan budaya dan situasinya sendiri harus dilakukan oleh pihak Gereja lokal itu sendiri. Jika demikian, maka secara kritis dapat ditemukan bahaya yang melekat dalam istilah *indigenisasi* yang dalam arti tertentu dapat menerjemahkan budaya ke dalam visi yang terlalu statis. Mengapa? Karena bisa saja terjadi muncul anggapan bahwa apakah individu-individu di dalam budaya yang dipandang lebih memahami budayanya itu sungguh mengetahui dengan baik seluk beluk dan perubahan-perubahan yang terjadi dalam budaya itu sendiri, sebagai dampak langsung dari pengaruh modernisasi, teknologi, dan pendidikan.⁶⁰ Selain itu, dapat terjadi pula bahwa perhatiannya yang agak terbatas pada dimensi-dimensi yang berkembang dalam budaya, dapat menghambat pengembangan visi kritis terhadap budaya, baik budaya sendiri maupun budaya asing.⁶¹

Hal ini berarti bahwa dalam proses *indigenisasi*, dengan sendirinya, budaya asli tertutup terhadap pengaruh dari luar. Tidak ada dialog terbuka antar budaya, bahkan tidak ada pula perjumpaan antar budaya yang saling memperkaya dan dilandasi oleh rasa hormat dan toleransi seperti yang ditemukan dalam proses *inkulturasi*. Benar bahwa di satu sisi, Kekristenan harus berakar pada setiap orang sesuai dengan budaya lokalnya, tetapi di sisi lain, budaya lokal perlu terbuka untuk reinterpretasi, transformasi, dan “re-kreasi” dalam semangat Injil. Untuk alasan ini, Chupungco menunjukkan:

“Dalam konteks liturgi, *indigenisasi* menunjukkan suatu proses melalui mana budaya memberi bentuk pada liturgi Gereja lokal. Jelaslah bahwa penggunaan istilah ini menemukan masalahnya baik secara etimologis maupun secara leteral karena mewakili sesuatu yang mustahil. Tidak ada yang dapat dibuat asli atau *indigena* ke dalam sebuah daerah asing. Untuk menjadi *indigeno*, seseorang harus dilahirkan atau diproduksi di

⁵⁷ A. J. Chupungco, *Liturgia del Futuro*, 30-31.

⁵⁸ G. Liotta-L. Rossi-F. Gaffiot, *Dizionario della Lingua Latina. Latino-Italiano*, Capitello, Torino 2010, 934.

⁵⁹ P. Schineller, *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990, 18.

⁶⁰ P. Schineller, *A Handbook on Inculturation*, 19.

⁶¹ S. B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, OB, Maryknoll-New York 1992, 82. Cf. R. J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, OB, Maryknoll-New York 1985, 5.

tanah kelahirannya. Oleh karena itu, liturgi Kristen yang *indigeno* atau pribumi adalah sebuah realitas yang mustahil untuk dilaksanakan.”⁶²

Dalam nada yang sama, Paus Yohanes Paulus II menegaskan kembali bahwa pesan Injil harus ditransmisikan atau diwartakan melalui dialog apostolik. Jadi, pesan Injil yang dimaksud tidak muncul secara spontan dari medan budaya mana pun. Ia mesti ditempatkan dalam konteks dialog dengan budaya tertentu yang serentak membantu orang memahami lebih baik integritas misteri Kristen. Oleh karena itu apa yang ditegaskan Chupungco adalah benar bahwa tidak mungkin membayangkan suatu bentuk liturgi *indigeno* atau pribumi. Mengapa? Karena liturgi terdiri dari unsur-unsur penting yang telah ditetapkan secara ilahi. Unsur-unsur ini ditransmisikan atau diwartakan melalui ajaran apostolik. Meskipun liturgi telah berhasil ditransmisikan dari asalnya ke dalam budaya-budaya di luarnya, tetapi itu tidak berarti bahwa liturgi itu *indigeno* atau asli dari realitas yang berada di luarnya.⁶³

2. Landasan Biblis Inkulturasi

2.1. Perjanjian Lama

2.1.1. Kejadian 12:1-3

Kutipan dari Kitab Kejadian yang memuat tentang Panggilan Abraham di atas dapat dilihat dalam ketiga ayat berikut ini:

¹ Berfirmanlah TUHAN kepada Abram: "Pergilah dari negerimu dan dari sanak saudaramu dan dari rumah bapamu ini ke negeri yang akan Kutunjukkan kepadamu; ² Aku akan membuat engkau menjadi bangsa yang besar, dan memberkati engkau serta membuat namamu masyhur; dan engkau akan menjadi berkat. ³ Aku akan memberkati orang-orang yang memberkati engkau, dan mengutuk orang-orang yang mengutuk engkau, dan olehmu semua kaum di muka bumi akan mendapat berkat." ⁶⁴

Dari aspek struktur teks, Kej. 12: 1-3 adalah bagian dari Kej. 12: 1-4a. Claus Westerman menunjukkan bahwa teks ini merupakan bagian dari pengantar teologis untuk sebuah sejarah patriarkal. Sejarah yang dimaksud dimulai oleh Abraham. ⁶⁵ Lebih jauh, Gordon J. Wenham menyatakan bahwa ayat-ayat ini merupakan inti dari teologi kitab Kejadian. Mengapa? Karena ayat-ayat ini berfungsi untuk menyatukan sejarah primordial, sejarah patriarkal, dan menyangkut masa depan suatu bangsa, sejarah bangsa Yahudi selanjutnya. ⁶⁶ Fundamentalitas teologi yang dimaksud di atas sebenarnya diwujudkan dalam panggilan dan tiga janji Allah kepada Abraham dengan segala berkat yang akan diberikan kepadanya. ⁶⁷ Seruan itu terdengar amat mendesak: “*Egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui (ay.1a), in terram, quam monstrabo tibi*” (ay.1b). ⁶⁸

⁶² A. J. Chupungco, «Liturgia e Inculturazione», 349.

⁶³ A. J. Chupungco, *Liturgical Inculturation Sacramentals*, 16-17. Cf. ID, «Liturgia e Inculturazione», 350; A.A. R. Crollius, «What is new about Inculturation? », 723.

⁶⁴ *Gn.12*, 1-3.

⁶⁵ Cf. C. Westermann, *Genesis 12-36. A commentary*, APH, Minneapolis 1985, 145-146.

⁶⁶ G. J. Wenham, *Word Biblical Commentary vol 1. Genesis 1-15*, WB, Texas 1987, 274.

⁶⁷ E. A. Speiser, *Genesis. Introduction, translation, notes*, DCI, New York 1964, 85-88.

⁶⁸ *Kej. 12: 1*. Panggilan Allah terungkap dalam sebuah perintah imperatif yang amat mendesak. Objek dari panggilan ini sesungguhnya adalah janji yang sekaligus menjadi benih bertumbuhnya sebuah bangsa. Karena itu jawaban dan tindakan Abraham yang berangkat untuk menyaksikan kelahiran bangsa itu sungguh menentukan terealisasinya janji itu. Tampak di sini sebuah gerakan yang begitu cepat dan amat menentukan. Mengapa? Karena Abraham adalah orang pertama yang melaluinya, Allah akan melibatkan semua yang lain di masa depan. Cf. A. Gonzales, *Abramo Padre dei Credenti*, Paoline, Francavilla 1969, 13.

Dalam perikop ini sebenarnya ada perintah Tuhan sebagai perintah ilahi yang dengan sendirinya mengandung ujian iman dan sekaligus menuntut ketaatan mutlak dari Abraham. Ia harus meninggalkan negerinya (*terra*-tanah warisan) dan segala sesuatu yang dimilikinya (*cognatione et domo* - kerabat dan rumah ayahnya) untuk pergi ke tanah tak dikenal (*in terram quam monstrabo tibi*) yang dijanjikan Tuhan kepadanya.⁶⁹ Atas dasar ini, Luciano Erba menegaskan bahwa sejarah sejati umat Allah dimulai dengan ketaatan iman Abraham menuju puncaknya pada salib Kristus.⁷⁰

Kata “*egredere*”- “pergilah” atau “pergilah engkau” sebenarnya berasal dari kata kerja imperatif Ibrani: “*lekh lekhà* (*hlk*) yang sangat sering digunakan untuk menyatakan perintah murni-“*pura imperativa*.”⁷¹ Dalam konteks kitab Kejadian, kata kerja ini, sebenarnya, harus dipahami sebagai nasihat ilahi untuk mempertanyakan pilihan seseorang demi menemukan kedalaman motivasi panggilannya. Untuk dasar alasan ini, maka dalam teks dikatakan bahwa “*egredere*” - “pergilah engkau” atau “pergilah engkau menuju...” Rav Elia Kopciowski melihat hal ini sebagai dasar dari mana sejarah kemanusiaan baru akan lahir di masa depan dengan menjadikan Abraham sebagai bapak semua bangsa. Apa yang dikatakan Kopciowski di atas tertulis dalam terjemahan literalnya, “Pergilah engkau, pergi demi untuk kepentinganmu! Dan karena kepentinganmu harus menjadi kepentingan umat manusia karena engkau harus menjadi bapa dari banyak orang [...], engkau akan menjadi berkat bagi semua keluarga di bumi. Ini adalah tugasmu.”⁷²

Dari perikop ini dapat dilihat bagaimana Abraham menjadi rekan sekerja Allah dalam menciptakan kawanannya bangsa yang baru. Hal ini tercetus dalam Firman Tuhan berikut, “*in te benedictur universae cognationes terrae!*”-“di dalam namamu, diberkatilah semua keluarga dan bangsa di bumi” (ay.3b). Dari sini dapatlah dipahami dengan jelas gagasan mengenai universalitas bangsa baru yang akan lahir.⁷³ Jadi cerita dan panggilan Abraham sekaligus mengungkapkan karya Allah yang ingin menyambut semua makhluk dan semua bangsa serentak dengan budaya dan peradabannya.⁷⁴ Dalam Prefasi Umum VII Misale Romawi disajikan dengan indah gagasan ini, “Engkau (Tuhan) memanggil Abraham dan membawa keluar dari negerinya, untuk menjadikannya bapa segala bangsa.”⁷⁵ Dalam panggilan ini, Allah sungguh menjadi inisiator utama yang mau menyelamatkan semua umat manusia. Sementara itu Abraham menanggapi dengan tindakan keluar dari diri, dari rumah, dari kerabat dekat, dan dari tanah kelahirannya lalu mempercayakan seluruh hidup dan masa depannya pada ketaatan dan kepercayaan kepada Allah.⁷⁶ Di dalam panggilan Allah dan dalam ketaatan dan kepercayaan yang dinyatakan Abraham, tersurat dan terlaksana janji-janji penuh berkat bagi Abraham.

⁶⁹ Kej. 12: 1b, 5; 33: 18-20. Cf. G. J. Wenham, *Word Biblical Commentary*, 274. C. Westermann, *Genesis 12-36. A commentary*, 147-148; E. A. Speiser, *Genesis. Introduction, translation and notes*, 86.

⁷⁰ L. Erba, *Il magistero della Chiesa sulla multiculturalità*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 189-190.

⁷¹ In generale il verbo *hlc* è usato per esprimere l'azione di andare sia nel NT che nell'AT. G. Sauer, «*hlc-andare*», in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento Vol. 1: āb (Padre)-mātaj (Quando)*, ed. E. Jenni-C. Westermann, Marietti, Torino 1978, 421-427. Cf. Kej. 19: 24; 31: 44; 37: 13, 20; Kel. 4: 19.

⁷² R. E. Kopciowski, «Quale futuro per l'ebraismo italiano?»», in *SeFer* 8 (1995) 7-8.

⁷³ A. Segal, «L'eredità di Abramo. Introduzione», in *L'eredità di Abramo: In te saranno benedetti tutti i popoli della terra (Kej. 12:3): Atti del XVIII colloquio ebraico-cristiano di Camaldoli (4-8 dic. 1997)*, ed. I. Gargano, Pazzini, Villa Verrucchio (RN) 1998, 17-18.

⁷⁴ R. Rendtorff, *Teologia dell'Antico Testamento Vol 1: I testi canonici*, Claudiana, Torino 2001, 38.

⁷⁵ Conferenza Episcopale Italiana, *Messale Romano. Riformato a norma dei decreti del concilio ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, LEV, Città del Vaticano 2 1983, 374.

⁷⁶ L. Boadt, «Genesis» in ed. William R. Farmer, *The International Bible Commentary. A Catholic and ecumenical commentary for the twenty - first century*, Liturgical Press, Minnesota 1998, 371-372.

Berkat pertama dicurahkan pada Abraham tercetus dalam Firman Allah, “*Faciamque te in gentem magnam et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum*”⁷⁷ Berkat ini sebenarnya erat kaitannya dengan komitmen Allah untuk memberikan tanah perjanjian kepada Abraham: "Akulah TUHAN, yang membawa engkau keluar dari Ur-Kasdim untuk memberikan negeri ini kepadamu (*ut darem tibi terram istam*) menjadi milikmu (*et possideres eam*).”⁷⁸ Jadi, di bumi ini, sesungguhnya Allah menjanjikan Abraham untuk menjadi bangsa yang besar (*gentem magnam*). Dalam Perjanjian Lama, berkat menghasilkan buah, pertumbuhan, dan keberhasilan, yang dengannya Allah menganugerahkan Abraham untuk menjadi bangsa yang besar.⁷⁹ Westermann menekankan bahwa efek berkat dari Abraham, sejelas mungkin, diwujudkan di masa depan dalam sejarah patriarkal Bapa Abraham, Ishak, dan Yakub pada masa kejayaan pemerintahan Daud. Janji ini sebenarnya ditujukan kepada bangsa Israel sebagai bangsa yang sedang menuju puncak kemakmurannya⁸⁰ dan karenanya Israel telah menjadi bangsa yang besar. Israel menjadi sarana untuk menyebarkan berkat Tuhan ke seluruh bumi. Giuseppe Crocetti menggarisbawahi hal ini dengan mengatakan bahwa dalam berkat ini, Tuhan menjanjikan Abraham suatu bangsa yang besar, bangsa Ibrani-Yahudi, tetapi dalam kenyataannya tidak terbatas hanya bagi Israel. Mengapa? Karena di masa depan, janji ini juga merangkul semua bangsa yang tidak diikat oleh hubungan kekerabatan secara biologis-fisik⁸¹.

Berkat kedua adalah “*Faciamque te in gentem magnam et benedicam tibi et magnificabo nomen tuum, erisque in benedictionem*”⁸² Berkat ini dikaitkan dengan perubahan nama “Abram” menjadi “Abraham” yang berarti "Bapa (Tuhan) yang ditinggikan dan luhur" dan kemudian dalam tradisi Ibrahim nama itu ditafsirkan seolah-olah "*ab-hamôn*", yang berarti "Bapak banyak (bangsa)."⁸³ Dalam konteks ini, Westermann melihat hubungan yang erat antara dua efek berkat Abraham, "Aku akan menjadikanmu bangsa yang besar" (*Faciamque te in gentem magnam*) dan "Aku akan membuat namamu masyur" (*magnificabo nomen tuum*). Dengan demikian, Westerman menunjukkan bahwa keduanya terkait dengan sejarah para patriark dan Israel dalam Kejadian 12-50.⁸⁴ Janji Tuhan kepada Abraham untuk membuat "namanya menjadi besar" juga dibuat untuk Raja Daud, "Aku membuat besar namamu seperti nama orang-orang besar yang ada di bumi."⁸⁵

Selanjutnya perjanjian yang ditemukan dalam Kejadian 17 memberikan legitimasi ilahi yang menyiratkan janji tentang sebuah kerajaan yang ditetapkan Allah bagi raja-raja keturunan Abraham melalui Ishak. Jadi Kanaan, tanah perjanjian, adalah milik raja-raja Israel.⁸⁶ Sedangkan frasa “dan semoga engkau menjadi berkat” (*erisque in benedictionem*) erat kaitannya dengan frasa utama “Aku memberkatimu” (*barak*, term Ibrani yang berkaitan dengan berkat). Jadi, di sini ditemukan bahwa berkat yang dijanjikan kepada Abraham memiliki dua efek: *pertama*,

⁷⁷ Kej. 12: 2a.

⁷⁸ Kej. 15: 7. Cf. S. W. Hahn, *Kinship by Covenant. A canonical approach to the fulfillment of God's saving promises*, Yale University Press, New Haven 2009, 104-105.

⁷⁹ L. Ruppert, «Il Jahwista: Annunciatore della storia della salvezza», in *Introduzione Letteraria e Teologia all'Antico Testamento*, ed. J. Schreiner, Paoline, Roma 1982, 187-188.

⁸⁰ C. Westermann, *Genesis 12-36. A commentary*, 149. Cf. A. Gonzales, *Abramo Padre dei Credenti*, 22; G. J. Wenham, *Word Biblical Commentary*, 275.

⁸¹ G. Crocetti, *Và dove ti indicherò*, Edizione Rogate, Roma 2008, 20. Cf. Kej. 13:16; 15: 5, 18-21.

⁸² Kej. 12: 2b.

⁸³ W. Vogels, «Abramo», in *Temi Teologici della Bibbia*, ed. R. Penna-G. Perego-G. Ravasi, San Paolo, Milano 2010, 3. Cf. Kej. 17: 4-5.

⁸⁴ Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 150.

⁸⁵ Cf. 2 Sam. 7: 9; 8: 13; 1 Re 1: 47; G. J. Wenham, *Word Biblical Commentary*, 275. C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 150.

⁸⁶ Cf. Kej. 17: 6-8. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 150. S. W. Hahn, *Kinship by Covenant*, 107.

berkat atas dirinya sendiri yang berkarakter *communio* karena pada akhirnya berdampak pada pembentukan sejarah Israel secara keseluruhan sebagai sebuah komunitas bangsa pilihan Allah (nama besar dan mashur); *kedua*, berkat bagi orang-orang yang berhubungan dengannya: "Engkau dapat menjadi berkah" (*berākāh*). Mengapa? Karena Abraham diberkati, maka dia juga pasti bisa menjadi berkat bagi orang lain.⁸⁷ Di sini berkat yang diterima Abraham memiliki karakter *missio* yang sekaligus berdampak pada keselamatan bagi segenap umat manusia. Hal ini terlihat pada ayat 3b, "*in te benedicentur universae cognationes terrae*" yang kemudian disempurnakan secara paripurna oleh Yesus ketika mengutus para rasul-Nya untuk menjadikan semua bangsa sebagai murid-Nya (bdk. Mat. 28:18-20).

Berkat ketiga adalah: "*Benedicam benedicentibus tibi et maledicentibus tibi maledicam, atque in te benedicentur universae cognationes terrae.*"⁸⁸ Berkat ini mengandung aktualisasi keberadaan Abraham sebagai pembawa berkat bagi orang lain, yaitu siapa pun yang bergabung dengannya- "*benedicam benedicentibus tibi.*" Sebaliknya siapa pun yang menentanginya akan kehilangan berkat dan mendapat kutukan- "*maledicentibus tibi maledicam.*"⁸⁹ Dalam ayat 3b, terlihat dengan amat jelas tentang bagaimana janji Allah itu tidak terbatas pada Abraham dan keturunannya, tetapi mencakup semua keluarga dan bangsa-bangsa di bumi- "*in te benedicentur universae cognationes terrae.*"⁹⁰

Jadi sesungguhnya berkat tersebut dianugerahkan oleh Allah untuk menjadikan Abraham sebagai bapa bagi bangsa-bangsa dan berkat bagi semua bangsa manusia- "*benedicentur universae cognationes terrae.*"⁹¹ Dengannya dipahami bahwa kisah Abraham akan mencapai penggenapannya hanya ketika berkat ini mencakup semua bangsa di bumi- "*universae cognationes terrae*" dan hal ini terjadi dalam dan melalui Kristus Yesus. Santo Paulus mengilustrasikan hal ini ketika ia menegaskan tentang keberadaan Kristus sebagai pemenuhan janji universal dari Allah- "*Abrahae autem dictae sunt promissiones et semini eius. Non dicit: 'et seminibus', quasi in multis, sed quasi in uno: 'et semini tuo', qui est Christus.*"⁹²

Oleh karena itu, perspektif dan sosok Abraham dalam Perjanjian Lama, sungguh dipenuhi dalam pribadi Kristus sebagai bagian integral yang dimaksudkan dengan ungkapan "*et semini tuo*", *qui est Christus.*" Mengapa? Karena melalui Abraham dimungkinkan untuk mengatakan kepada orang-orang non -Yahudi bahwa mereka adalah penerima kebenaran iman yang sama sebagaimana yang dialami Israel. Paulus mengungkapkan kenyataan ini dalam Roma 4 yang sekaligus mengedepankan dimensi eklesiologis yang terjelma dalam garansi universalitas, kemurahan, dan kesinambungan sejarah keselamatan yang menghubungkan umat bangsa pilihan Allah di zaman kuno yang diikat dalam perjanjian antara Allah dengan Abraham dan komunitas iman yang baru dalam spirit Kristus yang bangkit.⁹³

Dalam perspektif ini, dapatlah dilihat dengan jelas hubungan antara Abraham, Allah yang memanggilnya, dan Kristus sebagai pemenuhan janji itu. Di dalam panggilan ini, Tuhan sendiri mendasarkan janjinya pada tiga elemen berikut: perjanjian, pengorbanan, dan iman. Dalam unsur-unsur ini ditemukan bahwa Abraham benar-benar seorang perantara, yang melaluinya Allah mengungkapkan dan mengaktualisasikan janji-Nya bagi keselamatan manusia; wahyu dan

⁸⁷ Cf. *Kej.* 12: 2-3; C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 150; G. Crocetti, *Và dove ti indicherò*, 20.

⁸⁸ *Kej.* 12: 3.

⁸⁹ Cf. *Kej.* 12: 3a; 26: 29; 27: 29; *Bil.* 24: 9b; G. Crocetti, *Và dove Ti Indichero*, 21.

⁹⁰ *Kej.* 18: 18; 22: 18; 26: 4; Cf. C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, 152.

⁹¹ Cf. *Kej.* 12: 3b.

⁹² Cf. *Gal.* 3: 15-18; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 139, 445.

⁹³ P. Basta, *Abramo in Romani 4. L'Analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2007, 53.

aktualisasi yang berjalan melalui sejarah keselamatan umat pilihan, hingga pemenuhannya dalam inkarnasi dan kebangkitan Kristus yang menyambut semua anak dalam pelukan Bapa-Nya dalam Roh Kudus.

2.1.2. Yesaya 66: 18-21

<i>Latin</i> ⁹⁴	<i>Indonesia</i>
<p>¹⁸ <i>Ego autem cognoscens opera eorum et cogitationes eorum veniam, ut congregem omnes gentes et linguas; et venient et videbunt gloriam meam.</i></p> <p>¹⁹ <i>Et ponam in eis signum et mittam ex eis, qui salvati fuerint, ad gentes in Tharsis, Phut, Lud, Mosoch, Ros, Thubal et Iavan, ad insulas longinquas, ad eos, qui non audierunt de me et non viderunt gloriam meam, et annuntiabunt gloriam meam gentibus;</i></p> <p>²⁰ <i>et adducent omnes fratres vestros de cunctis gentibus oblationem Domino, in equis et in quadrigis et in lecticis et in mulis et in dromedariis, ad montem sanctum meum Ierusalem, dicit Dominus: quomodo si inferant filii Israel oblationem in vase mundo in domum Domini.</i></p> <p>²¹ <i>Et assumam ex eis in sacerdotes et Levitas, dicit Dominus.</i></p>	<p>¹⁸ Aku mengenal segala perbuatan dan rancangan mereka, dan Aku datang untuk mengumpulkan segala bangsa dari semua bahasa, dan mereka itu akan datang dan melihat kemuliaan-Ku.</p> <p>¹⁹ Aku akan menaruh tanda di tengah-tengah mereka dan akan mengutus dari antara mereka orang-orang yang terluput kepada bangsa-bangsa, yakni Tarsis, Pul dan Lud, ke Mesekh dan Rosh, ke Tubal dan Yawan, ke pulau-pulau yang jauh yang belum pernah mendengar kabar tentang Aku dan yang belum pernah melihat kemuliaan-Ku, supaya mereka memberitakan kemuliaan-Ku di antara bangsa-bangsa.</p> <p>²⁰ Mereka itu akan membawa semua saudaramu dari antara segala bangsa sebagai korban untuk TUHAN di atas kuda dan kereta dan di atas usungan, di atas bagal dan unta betina yang cepat, ke atas gunung-Ku yang kudus, ke Yerusalem, firman TUHAN, sama seperti orang Israel membawa korban dalam wadah yang tahir ke dalam rumah TUHAN.</p> <p>²¹ Juga dari antara mereka akan Kuambil imam-imam dan orang-orang Lewi, firman TUHAN.</p>

Secara struktural, ayat ini merupakan bagian dari perikop kitab Yesaya 66:18b-24. Perikop ini berbicara mengenai kemuliaan Allah di antara umat sejagad sebagaimana yang sudah dinubuatkan dalam Yes. 2:1-5. Nubuat tersebut berisikan sintesis eskatologis yang merangkum keseluruhan kitab Yesaya.⁹⁵ Atas dasar pemikiran ini, Muilenburg dan Coffin melihat munculnya campuran gagasan tentang nasionalisme Israel sebagai umat pilihan Allah dengan universalitas bangsa non-Yahudi sebagai umat yang dikumpulkan oleh Tuhan.⁹⁶

Bertolak dari pandangan ini, Claus Westermann menegaskan bahwa titik tolak ayat ini secara eksklusif ditujukan kepada kawanannya Israel yang hilang dan tersebar di seluruh dunia, kepada seluruh umat manusia (*gôjim*)⁹⁷ dan semua bahasa (ay.18a). Di satu sisi, ekspresi “semua

⁹⁴ Yes. 66: 18-21.

⁹⁵ J. Muilenburg-H. S. Coffin, «The Book of Isaiah Chapters 40-66. Introduction, exegesis and exposition», in *The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in the King James and revised standard versions with general articles and introduction, exegesis, exposition vol. 5*, eds. G. A. Buttrick-Nolan B. Harmon, Abingdon Press, Nashville⁴⁰1989, 769-770.

⁹⁶ J. Muilenburg - H. S. Coffin, «The Book of Isaiah Chapters 40-66», 771.

⁹⁷ G. J. Botterweck, «*gôj*», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento Vol. 1*, ed. G. J. Botterweck-H. Ringgren-H. J. Fabry,

umat manusia dan semua bahasa” (*ut congregem omnes gentes et linguas*), sesungguhnya mengungkapkan universalitas keselamatan bagi semua bangsa (Yes. 40: 5; 60: 1-3). Di sisi lain, ungkapan di atas sekaligus menegaskan karakteristik teks-teks apokaliptik yang terdapat dalam kitab Zakh. 8:20-23; Dan. 3:4.7.29; 4:1; 6:25; Yud. 3:8.⁹⁸ Teks-teks ini melukiskan berbondong-bondongnya bangsa yang datang dari pelbagai bahasa ke Yerusalem di mana terdapat bait Allah. Mengapa? Karena semuanya merasa bahwa Allah mewahyukan kemuliaan-Nya di kota ini. Untuk itu, Origenes melihat Yerusalem sebagai simbol atau gambaran dari Gereja, kota Allah.⁹⁹ Gereja yang terwujud dalam bentuk “gunung yang tinggi, yang tidak hanya membawa pengetahuan akan Allah, tetapi serentak gunung yang lapang-datar yang dapat mengumpulkan semua bangsa ke dalam satu iman.”¹⁰⁰

Ego autem cognoscens opera eorum et cogitationes eorum veniam, ut congregem omnes gentes et linguas; et venient et videbunt gloriam meam. Aku mengenal segala perbuatan dan rancangan mereka, dan Aku datang untuk mengumpulkan segala bangsa dari semua bahasa, dan mereka itu akan datang dan melihat kemuliaan-Ku. Maksud Tuhan mengumpulkan semua bangsa dari berbagai bahasa (*congregem omnes gentes et linguas*)¹⁰¹ sesungguhnya merupakan pemenuhan atas sabda, “*Ego veniam* - Aku akan datang [...]” yang kemudian menjadi nyata ketika semua orang dapat melihat kemuliaan-Nya (*videbunt gloriam meam*).¹⁰² Menganalisis kata kerja “*venire*”, Giovanni Rinaldi menegaskan bahwa dalam konteks kitab-kitab kenabian, pada kenyataannya, kata ini memiliki makna sakral. Mengapa? Karena sesungguhnya kata ini mewakili *epifani* - penampakan ilahi yang serentak menandai kedatangan Mesias.¹⁰³ Dalam konteks ini Rinaldi menjelaskan bahwa kata kerja ini dapat diartikan baik sebagai perbuatan Tuhan maupun sebagai respon manusia dalam hubungannya dengan “kedatangan”-Nya. Jadi jelaslah bahwa dalam konteks ini, Tuhan sungguh menjadi inisiator dalam tindakan mengumpulkan (*congregere*). Sementara itu, “orang-orang yang akan datang” (*venient et videbunt*) berada dalam tindakan merespons. Mengapa? Karena mereka adalah kumpulan orang-orang yang diperkenankan atau diizinkan untuk “melihat kemuliaan Tuhan” (*videbunt gloriam Dei*) sebagaimana yang dialami oleh anak-anak Israel.¹⁰⁴ Lebih jauh, kemuliaan yang dimaksudkan teks ini disajikan sebagai *kābôd* yang dalam bahasa Ibrani berarti “keagungan, keluhuran, martabat, kehormatan, kuasa, kemegahan Tuhan di antara bangsa-bangsa”.¹⁰⁵ Untuk itu, Antonio Bonora menyatakan bahwa bersama dengan ketentuan-ketentuan ini:

“Tuhan ingin agar kemuliaan-Nya diwartakan kepada semua umat manusia. Tuhan ingin agar diri-Nya dikenal dan dikenali kembali oleh setiap orang. Dengan cara ini sebenarnya yang diinginkan Tuhan adalah keselamatan semua manusia. Agar kemuliaan-Nya menjadi nyata bagi semua orang, maka Allah akan menempatkan tanda di Gunung suci Yerusalem.”¹⁰⁶

Paideia, Brescia 1984, 1971-1974.

⁹⁸ C. Westermann, *Isaia (capp. 40-66). Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978, 503.

⁹⁹ Origene, *Homilies Sur Jérémie*. 9, 2, ed. P. Nautin (Sources Chrétiennes 232), Cerf, Paris 1976, 380-381.

¹⁰⁰ E. Cattaneo, *Il Commento a Isaia di Basilio di Cesare. Attribuzione e studio teologico - letterario*, Ist. Patristico Augustinianum, Roma 2014, 409.

¹⁰¹ Cf. Yes. 55:1-8; Zak. 8: 23.

¹⁰² Cf. Yes. 40: 5; 59: 19; 60: 1.

¹⁰³ G. Rinaldi, «Gli Scampati di Is. LXVI, 18-22», in *À La Rencontre de Dieu. Memorial Albert Gèlin*, ed. G. Albert, Xavier Mappus, Le Puy 1961, 110.

¹⁰⁴ G. Rinaldi, «Gli Scampati di Is. LXVI, 18-22», 117.

¹⁰⁵ M. Weinfeld, «*kābôd*», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento Vol. 4*, ed. G. J. Botterweck-H. Ringgren, Paideia, Brescia 1984, 203

¹⁰⁶ A. Bonora, *Isaia 40-60. Israele: Servo di Dio, popolo liberato*, Queriniana, Brescia 1988, 152.

Sehubungan dengan hal ini, Theodorus dari Tyro, berbicara tentang perikop kitab Yesaya yang sedang diteliti ini, menulis, “Mesias yang telah mengambil rupa seorang hamba tidak datang hanya untuk keselamatan orang-orang Yahudi, tetapi misi keselamatan melalui-Nya ditawarkan bagi semua orang.”¹⁰⁷ Untuk itu Santo Theodorus menegaskan bahwa tanda sebagaimana dimaksudkan oleh Tuhan, adalah representasi dari Salib yang menyelamatkan dan tanda inilah yang mengumpulkan dan mempersatukan semua bangsa manusia.¹⁰⁸ Bahkan, tanda ini juga akan diwahyukan bagi komunitas umat Allah di masa depan. Ini berarti, komunitas Jahwe menjadi terang dan tanda bagi seluruh dunia. Tugas utama dari komunitas yang diperbaharui ini adalah untuk mengungkapkan kehendak Tuhan bagi semua bangsa manusia di Yerusalem,¹⁰⁹ di mana Tuhan menegaskan kehadiran-Nya yang membawa keselamatan bagi umat-Nya.¹¹⁰ Pernyataan ini ditemukan dalam nubuat Yesaya yang mengungkapkan kemegahan Yerusalem:

“Sebab inilah yang telah diperdengarkan TUHAN sampai ke ujung bumi! Katakanlah kepada puteri Sion: Sesungguhnya, keselamatanmu datang; sesungguhnya, mereka yang menjadi upah jerih payah-Nya ada bersama-sama Dia dan mereka yang diperoleh-Nya berjalan di hadapan-Nya. Orang akan menyebutkan mereka "bangsa kudus", "orang-orang tebusan TUHAN", dan engkau akan disebutkan "yang dicari", "kota yang tidak ditinggalkan".¹¹¹

Keterbukaan Allah bagi bangsa-bangsa lain juga muncul dalam Yes. 66: 19b-19d. Dalam teks ini, jelas terlihat bahwa yang selamat adalah yang bertobat (*qui salvati fuerint*) yang sekaligus dipanggil dan diutus (*et mittam ex eis*) untukewartakan kemuliaan Allah sampai ke ujung dunia (*annuntiabunt gloriam meam gentibus*), ke tempat-tempat di mana bangsa-bangsa belum mengenal tentang Dia dan melihat kemuliaan-Nya (*ad gentes ...ad insulas longinquas, ad eos, qui non audierunt de me et non viderunt gloriam meam*).¹¹² Orang-orang yang bertobat ini kemudian bersama sisa kecil Israel sesudah masa pembuangan di Babilonia, membawanya sebagai korban untuk Tuhan di Yerusalem (*adducent omnes fratres vestros de cunctis gentibus oblationem Domino*) (ay. 20a). Mengapa harus di Yerusalem? Karena di kota ini, Tuhan telah menempatkan tanda-Nya bagi dunia (*ponam in eis signum*). Karena itu dapat dimengerti jika nabi Yesaya bernubuat bahwa seperti orang Israel, demikian bangsa-bangsa ini berbondong-bondong ke Sion-Gunung Suci sambil membawa korban persembahan (*ad montem sanctum meum Ierusalem, dicit Dominus: quomodo si inferant filii Israel oblationem in vase mundo in domum Domini*) (ay. 20b).¹¹³ Kepastian akan penyambutan Allah kepada "orang-orang dari pelbagai bangsa yang bertobat dan selamat" dan bagi orang Israel diaspora ditunjukkan oleh janji-Nya yang bahkan merangkul bangsa kafir ke dalam kasih-Nya dan menjadikannya sebagai imam (*assumam ex eis in sacerdotes*), yang bersama orang-orang dari suku Levi, melayani Dia dalam ibadat suci (ay. 21), dan menguduskan persembahan korban yang dibawakan kepada-Nya. Dengan ini, terlihat dengan amat jelas bagaimana Allah melibatkan segenap bangsa untuk

¹⁰⁷ THÉODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe Tome III (Sections 14-20)* 20,705, ed. J. N. Guinot (Sources Chrétiennes 315), Cerf, Paris 1984, 345.

¹⁰⁸ Théodoret De Cyr, *Commentaire sur Isaïe* 20,705, 345.

¹⁰⁹ A. Bonora, *Isaia 40-60. Israele: Servo di Dio*, 152-153.

¹¹⁰ J. D.W. Watts, *Word Biblical Commentary Vol. 25. Isaiah 34-66*, Word Books, Texas 1987, 364.

¹¹¹ *Yes.* 62:11-12.

¹¹² Cf. G. Rinaldi, «Gli Scampati di Is. LXVI, 18-22», 112; Théodoret De Cyr, *Commentaire sur Isaïe* 20,705, 345; J. Muilenburg-H. S. Coffin, «The Book of Isaiah Chapters 40-66», 771.

¹¹³ Cf. *Yes.* 43; 60. G. Rinaldi, «Gli Scampati di Is. LXVI, 18-22», 113.

bersama-sama Dia dalam membawa semua bangsa dan budaya yang berbeda kepada keselamatan.¹¹⁴

Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa melalui pertobatan orang-orang dari berbagai budaya, Allah melaksanakan rencana keselamatan bagi seluruh umat manusia. Perspektif alkitabiah yang menunjukkan universalitas rencana ini menyiratkan gambaran Allah sebagai pembebas manusia dari segala bentuk perbudakan. Di hadapan Tuhan, tidak ada yang dianggap sebagai orang asing. Fungsi Israel sebagai umat pilihan, pada kenyataannya, mengandung tugas untuk melayani semua bangsa di bumi dan menghantarnya ke dalam persekutuan ilahi. Jadi pertemuan antara Israel dan semua bangsa lain sebenarnya mewakili keterlibatannya dengan semua budaya yang menjadi bagian integral dan identitas dari orang-orang yang bertobat dan percaya.¹¹⁵ Kenyataan ini terpatri secara amat jelas dengan kedatangannya di Yerusalem untuk memuliakan Allah yang telah memilihnya sekaligus memanggil semua bangsa sampai ke ujung bumi untuk masuk ke dalam persekutuan dengan Tuhan.

2.2. Perjanjian Baru

2.2.1. Matius 28:18-20

Yunani	Latin	Indonesia
<p>¹⁸καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς· ¹⁹πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ²⁰διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος·καί</p>	<p>¹⁸ <i>Et accedens Iesus locutus est eis dicens: " Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.</i> ¹⁹ <i>Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti,</i> ²⁰ <i>docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis. Et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi "</i>.</p>	<p>¹⁸Yesus mendekati mereka dan berkata: "Kepada-Ku telah diberikan segala kuasa di sorga dan di bumi. ¹⁹Karena itu pergilah, jadikanlah semua bangsa murid-Ku dan baptislah mereka dalam nama Bapa dan Anak dan Roh Kudus, ²⁰dan ajarlah mereka melakukan segala sesuatu yang telah Kuperintahkan kepadamu. Dan ketahuilah, Aku menyertai kamu senantiasa sampai kepada akhir zaman."</p>

Ketiga ayat di atas merupakan bagian dari sabda Yesus yang terakhir sesudah kebangkitan. Sabda ini ditujukan kepada para rasulnya. Bila dicermati, maka sabda ini merupakan rangkuman atas diskursus mengenai karya misi yang bersifat universal.¹¹⁶ Di kedalamannya, ayat-ayat ini menampilkan nuansa kepercayaan-*trust* dari sebuah perutusan.¹¹⁷ Ada tiga elemen penting yang muncul dalam ayat-ayat ini: *pewahyuan* (ay. 18b), *utusan* (ay. 19-20a), dan *janji* (ay. 20b).¹¹⁸ Pewahyuan, terpahat dalam kata-kata “Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν

¹¹⁴ C. Westermann, *Isaia (capp. 40-66). Traduzione e commento*, 504-505.

¹¹⁵ S. Schroer, «Trasformazione della fede. Documenti di apprendimento interculturale nella Bibbia», in *Concilium* 1 (1994) 19-20.

¹¹⁶ P. Grelot, *Introduzione al Nuovo Testamento Vol. 9. La liturgia nel Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1992, 90.

¹¹⁷ U. Luz, *Vangelo di Matteo vol. 4. Commento ai capp. 26-28*, Paideia, Brescia 2014, 492.

¹¹⁸ R. Fabris, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1982, 569-573.

οὐρανῶ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς- “ *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.*”¹¹⁹. Kata kerja *Ἐδόθη* (bentuk pasif dari kata *δίδωμι/διδόω*-Yunani) –“*data*” (bentuk pasif dari kata kerja *dare* - Latin) yang berarti “diberikan” adalah bentuk kata kerja pasif yang merujuk pada sesuatu yang terjadi di masa lampau dan sekaligus menunjukkan suatu bentuk *passivum divinum* yaitu subjek yang melakukan tindakan itu adalah Allah.¹²⁰ Jadi Allahlah yang memiliki kuasa, yang menganugerahkannya dan mewujudkannya dengan sempurna dalam peristiwa kebangkitan, di mana Yesus mengenakan kepenuhan kuasa Bapa-Nya dan aktif terlibat dalam kuasa penciptaan oleh Allah yang tiada batas.¹²¹ Hal ini berarti kuasa (*ἐξουσία-potestas*) Yesus yang bangkit, berasal dari Allah Bapa dalam Roh Kudus, sejak peristiwa inkarnasi-Nya dan Dia mengimplementasikan-Nya secara penuh setelah kebangkitan-Nya, terutama ketika Dia mencurahkan kuasa yang sama kepada Gereja yang adalah mempelai-Nya.¹²² Nabi Daniel menubuatkan kenyataan ini dengan menggarisbawahi bahwa Allah yang menganugerahkan kepada Yesus sebagai Putra Manusia, “kuasa di surga dan di bumi”, dan dengan mengangkat Yesus kepada kemuliaan surgawi, Dia menjadikan Putra-Nya mengambil bagian dalam kuasa kedaulatan-Nya:

“...tampak datang dengan awan-awan dari langit seorang seperti anak manusia [...] Lalu diberikan kepadanya kekuasaan (*ἔδόθη ἐξουσία*), kemuliaan dan kekuasaan sebagai raja, maka orang-orang dari segala bangsa (*πάντα τὰ ἔθνη*), suku bangsa dan bahasa mengabdikan kepadanya. Kekuasannya (*ἐξουσία*) ialah kekuasaan yang kekal, yang tidak akan lenyap, dan kerajaannya ialah kerajaan yang tidak akan musnah.”¹²³

Jadi, kuasa ini secara asali bersifat universal. Mengapa? Karena merangkum seluruh umat manusia, bangsa-bangsa dan pelbagai bahasa. Selain itu juga berimplikasi pada partisipasinya secara penuh ke dalam kuasa Allah yang tak terbatas. Bila dicermati lebih jauh, maka universalitas kuasa ini tercermin secara amat jelas dalam pengulangan kata “*πᾶσ*”: “*πᾶσα ἐξουσία*” (*omnis potestas*-segala kuasa), “*πάντα τὰ ἔθνη*” (*omnes gentes*-semua bangsa), “*πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*” (*omnia quaecumque mandavi vobis*-segala sesuatu yang telah Kuperintahkan kepadamu), “*πάσας τὰς ἡμέρας*” (*omnibus diebus*-setiap saat/hari senantiasa bersama). Pengulangan ini menunjukkan bahwa karya evangelisasi adalah sesuatu yang bersifat universal sebagai konsekuensi logis dari kuasa tak terbatas dalam diri Yesus. Dia yang selama hidup-Nya di bumi, mewahyukan diri-Nya, dan mengutus para murid-Nya kepada domba-domba yang hilang dari tengah-tengah bangsa Israel. Sebaliknya, sesudah kebangkitan-Nya, mengutus para rasul-Nya untuk menyebarkan Injil ke seluruh dunia sebagaimana yang diinginkan-Nya, agar Injil sungguh berakar dalam semua budaya di bumi. Jadi konsep eklesiologis yang muncul dari Injil Matius, sesungguhnya telah menyoroti dimensi universalitas iman Kristiani. Dalam konteks ini, dapatlah ditegaskan secara metaforis bahwa “Galilea sebagai tempat perutusan, di mana Yesus mengawali misi-Nya di bumi dan mengutus para murid-Nya, kini menjadi lebih luas pengertiannya dan menjelma menjadi Galilea bangsa-bangsa.”¹²⁴

¹¹⁹ «Kepada-Ku telah diberikan segala kuasa di surga dan di bumi». *Mt.* 28:18b.

¹²⁰ G. Nolli, *Evangelo Secondo Matteo. Testo greco, neovulgata latina analisi filologica, traduzione italiana*, LEV, Città del Vaticano 1988, 903-904.

¹²¹ J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo parte 2. Commentario teologico del Nuovo Testamento. Testo greco e traduzione commento ai capp. 14: 1-28, 20 e questioni introduttive*, Paideia, Brescia² 1991, 739-740.

¹²² G. Nolli, *Evangelo Secondo Matteo*, 904.

¹²³ *Dan.* 7: 13-14. Cf. D. J. Harrington, *The Gospel Of Matthew*, Liturgical Press, Minnessota, 1991, 414. J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, 732-735.

¹²⁴ A. J. Levoratti, «Vangelo secondo San Matteo», in *Nuovo commentario biblico. I Vangeli*, ed. A. J. Levoratti-E. Tamez-P. Richard, EBCN, Roma² 2005, 554.

Konsep mengenai perutusan dapat ditemukan penjelasannya dalam kata «μαθητεύσατε» dalam kesatuan dengan istilah «πορευθέντες οὖν»¹²⁵ yang bila digabungkan mengandung pengertian «*Euntes ergo docete*-pergilah dan jadikan murid-Ku»¹²⁶ Pengertian dari frase «*ergo docete omnes gentes*-jadikan semua bangsa sebagai murid-murid» dihubungkan dengan istilah yang amat mendasar dari murid itu sendiri. Murid – «μαθητης» (Yunani) atau “discipulus” (Latin). Itu berarti yang menjadi murid itu tidak berarti secara eksklusif diperuntukkan bagi yang mengikuti Yesus dalam hidup-Nya di bumi, namun sebaliknya merangkum semua umat manusia di setiap masa, baik saat ini pun di masa depan, yaitu murid-murid Yesus yang bangkit.¹²⁷

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa destinasi perutusan ini adalah “orang-orang bukan Yahudi (“πάντα τὰ ἔθνη-*omnes gentes*”) dengan seluruh kebudayaan yang dimilikinya¹²⁸. Dalam perintah terakhir ini, dapat ditemukan dua cara melalui mana Kristus memerintahkan para murid-Nya untuk menjadikan «*ergo docete omnes gentes*-semua bangsa sebagai murid». Cara pertama adalah dengan cara βαπτίζοντες (*baptizantes-immergere-membaptis mereka*).¹²⁹ Pada ay. 19b, dapat dibaca dengan sangat jelas, «βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος-*baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*-baptislah mereka dalam nama Bapa dan anak dan Roh Kudus». Jadi para murid dalam hal ini memenuhi mandat Yesus untuk memuridkan orang-orang bukan Yahudi, mencurahkan kepadanya Roh Kudus yang menjadi daya ilahi dari Bapa yang bertindak dalam Putra dalam karya Maha Agung Tritunggal Mahakudus. Karakter inilah yang sesungguhnya membedakan pembaptisan kristiani dari Yohanes Pembaptis. Cara kedua adalah “διδάσκοντες-*didaskontes*” (*docentes*-ajarilah) pada ay. 20a: dalam bahasa Latin: *insegnare, istruire, ammaestrare*).¹³⁰ Dari kata ini terbersit pengertian bahwa Yesus memberi perintah kepada para murid-Nya untuk mewartakan Injil kepada para bangsa-orang-orang bukan Yahudi, mengajarnya untuk melakukan segala yang telah diperintahkan-Nya kepada murid-murid-Nya yang sama. Dengan ini dapat dimengerti bahwa kedua cara yang diuraikan di atas sesungguhnya “berorientasi pada upaya pembangunan Gereja dan usaha untuk membangun fondasi komunitas Kristiani yang berlandaskan pada misteri Paskah Kristus.¹³¹ Sebagai kesimpulan, dapat pula ditegaskan bahwa pembaptisan bangsa-bangsa dan pewartaan ajaran Yesus bagi semua umat manusia memungkinkan untuk mengidentifikasi cara-cara strategis dalam mengakarkan Injil ke dalam pelbagai budaya dan setiap budaya dalam komunitasnya sendiri.

2.2.2. Kisah Para Rasul 10:34-36

Ketiga ayat yang diangkat di atas sesungguhnya merupakan bagian integral dari kisah perjumpaan dan percakapan Petrus dan Kornelius (Seorang perwira pasukan Italia yang saleh, takut akan Tuhan, selalu memberi sedekah dan berdoa kepada Allah). Isi teks tersebut dapat dilihat dalam kutipan di bawah ini:

³⁴Lalu mulailah Petrus berbicara:”Sesungguhnya aku telah mengerti, bahwa Allah tidak membedakan orang. ³⁵Setiap orang dari bangsa manapun yang takut akan Dia dan yang mengamalkan kebenaran berkenan kepada-Nya. ³⁶Itulah Firman yang Ia suruh sampaikan

¹²⁵ G. Nolli, *Evangelo Secondo Matteo*, 904-905.

¹²⁶ U. Luz, *Vangelo di Matteo*, 502.

¹²⁷ U. Luz, *Vangelo di Matteo*, 504. J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, 736.

¹²⁸ Cf. D. J. Harrington, *The Gospel Of Matthew*, 414-415.

¹²⁹ G. Nolli, *Evangelo Secondo Matteo*, 904-905.

¹³⁰ G. Nolli, *Vangelo Secondo Matteo*, 904-905. Hubungan erat antara ketiga istilah ini merupakan bagian integral dari tiga fase pedagogi Kristiani; pertama, mengajarkan kebenaran asasi dari iman kristiani; kedua, pembaptisan; ketiga, mengajarkan hukum-hukum dalam hidup kristiani kepada para katekumenat. Cf. U. Luz, *Vangelo di Matteo Vol. 4*, 503.

¹³¹ J. Gnilka, *Il Vangelo di Matteo*, 741.

kepada orang-orang Israel, yaitu Firman yang memberitakan damai sejahtera oleh Yesus Kristus, yang adalah Tuhan dari semua orang.”¹³²

Dalam teks ini, dapat dilihat bagaimana Petrus yakin akan sikap Allah yang tidak membedakan siapa pun di hadapan-Nya (ay.34). Sebagai contoh, pilihan Allah atas Israel sesungguhnya merupakan sebuah tindakan rahmat dan tidak memihak. Suatu sikap yang menginginkan jawaban dari hamba yang taat dan bukannya dari rasa puas diri yang ceroboh.¹³³ Itu berarti bahwa dalam rahmat, Allah menganugerahkan keselamatan kepada umat manusia yang taat dan berkenan kepada-Nya. Kepastian ini menemukan alasannya dalam ayat-ayat berikut: ay. 34b dan 35. Dalam ayat-ayat ini dapat dibaca bahwa Allah tidak memandang asal-usul manusia (*προσωπολήμπτες-prosopolempτες*)¹³⁴, melainkan barang siapa yang takut akan Dia (*φοβούμενος αὐτὸν-foboumenos auton*)¹³⁵, yang menerima-Nya, (*δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν-dektos auto estin*)¹³⁶ dan mempraktekan keadilan (*ἐργαζόμενος δικαιοσύνη-ergazomenos dikaiosune*)¹³⁷.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ayat-ayat ini sesungguhnya berbicara mengenai tindakan Allah yang tidak parsial, tidak memperhitungkan kebangsaan, situasi sosial atau budaya, tetapi melihat dengan kebaikan dan kemurahan-Nya terhadap setiap orang yang takut akan Dia dan yang melaksanakan firman-Nya dengan benar dalam doa-doa, devosi-devosi, dan sedekah. Peristiwa pertobatan Kornelius dan keluarganya, pada kenyataannya, secara positif menegaskan tentang fakta bahwa di luar orang-orang pilihan, terdapat orang-orang yang pengabdian dan perilaku hidupnya dihargai Tuhan.¹³⁸

Untuk maksud itu, tekanan yang dikedepankan oleh ayat-ayat ini dapat ditemukan dalam kata-kata setiap bangsa (*παντὶ ἔθνει-panta etnei*). Secara substantive, kata-kata ini menunjukkan dibukanya rencana keselamatan bagi orang-orang bukan Yahudi. Jadi, bagi Petrus, pertobatan Kornelius dan keluarganya adalah sebuah kebaruan yang besar. Mengapa? Karena orang-orang ini adalah kawanan bukan Yahudi yang bertobat dan dibaptis. Itu berarti, sesungguhnya peristiwa ini mau menampakkan sebuah “Pentekosta dari bangsa kafir”¹³⁹ yang serentak menunjukkan realisasi evangelisasi terhadap bangsa-bangsa bukan Yahudi yang tidak lain adalah ekspresi universalitas Kekristenan.¹⁴⁰ Sejalan dengan itu, Jacques Dupont menyatakan:

¹³² Kis. 10: 34-36.

¹³³ F.F. Bruce, *The Book of The Acts. The new international commentary on the New Testament. The english text with introduction, exposition and notes*, WBEPCGR, Michigan 1986, 225.

¹³⁴ Προσωπολήμπτες- *prosopolemptes*: (“merujuk pada kualitas setiap pribadi”) adalah sebuah kata biblis yang menunjuk pada kata Ibrani “pānīm nāsā” yang berarti «mengangkat wajah dari seseorang yang bersujud, menyembah». Jadi jika dikatakan bahwa Allah tidak memandang asal-usul dan kualitas pribadi seseorang atau “προσωπολήμπτες- *prosopolemptes*” artinya Allah tidak hanya mengutamakan orang-orang Yahudi saja tetapi lebih dari itu, Dia juga sangat menghormati orang-orang yang belum beriman [kafir] dan memanggil-Nya. (Cf. Rm 2: 11). Dalam hal ini, sebenarnya, baik Lukas maupun Paulus pada dasarnya sepakat dalam menegaskan ketidakberpihakan Allah baik terhadap orang Yahudi maupun orang kafir. Cf. F.F. Bruce, *The Book of The Acts*, 224-225.

¹³⁵ Istilah “φοβούμενος-*Foboumenos*” tidak sekedar menjadi sebuah istilah teknis, melainkan lebih merujuk pada pemahaman ideal tentang kesalahan dalam Perjanjian Lama. G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli Vol. 2. Commento teologico del Nuovo Testamento. Testo greco e traduzione, commento ai capp. 9,1-28,31*, Paideia, Brescia 1986, 97.

¹³⁶ “δεκτὸς-*dektos*” dalam konteks ini dapat berarti: dia yang dengan pengorbanan dan segala niat dan perbuatan baiknya, sungguh diterima oleh Allah. Cf. D. J. Harrington-L. T. Johnson, *The Acts of The Apostles*, Liturgical Press, Minnesota 1992 *The Acts of The Apostles*, 191

¹³⁷ Tak dapat diragukan lagi bahwa kata-kata “ἐργαζόμενος δικαιοσύνην-*ergazomenos dikaisunen* (mempraktekan keadilan dan kebenaran) merujuk pada keadilan dalam pengertian yang lebih luas. Meski demikian, dalam konteks ini, lebih terarah pada pengertian yang lebih sempit yaitu mengenai sedekah atau memberi derma (Cf. At. 10: 2b). J. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, 97-98.

¹³⁸ L. Eplattener, *Gli Atti degli Apostoli. Quadro delle origini cristiane*, EDB, Bologna 1990, 110.

¹³⁹ J. A. Fitzmyer, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003, 474.

¹⁴⁰ C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of The Apostles Vol 1*, T&T Clark, Edinburg 1994, 495.

“Pertobatan Kornelius (orang benar yang takut akan Tuhan) pada kenyataannya bukan merupakan sebuah peristiwa individual. Kenyataan ini sebaliknya merupakan sebuah peristiwa yang khas, di mana Yerusalem akan mengakui prinsip masuknya orang-orang bukan Yahudi ke dalam Gereja [...] yang sekaligus menjadi langkah awal melalui mana Kekristenan mengatasi sekat-sekat Yudaisme.¹⁴¹

Episode ini kembali menunjukkan sebuah fakta tentang aktualisasi inkarnasi Injil ke dalam jantung budaya pagan dan inisiasi budaya yang sama ke dalam Kristianisme. Bila dicermati secara mendalam, dapat ditemukan bahwa hal ini sungguh merupakan sebuah realitas yang nyata dan mendasar dari keberadaan Kristus sebagai Tuhan bagi semua umat manusia (ay. 36b), sebagaimana digarisbawahi oleh Petrus dalam khotbahnya kepada Kornelius dan keluarganya. Berhadapan dengan kenyataan ini, C. Ghidelli menulis:

“Misi keselamatan yang dibawa oleh Yesus memiliki corak tersendiri dan corak khas itu terletak pada pesan perdamaian yang selalu diajarkan-Nya: nubuat Firman Allah (Mzm. 107:20), kepada putra-putri Israel tentang damai (Yes. 52:7; Na. 2:1) melalui Yesus Kristus. Dia adalah Tuhan bagi semua. Dari teks-teks ini, terbersitlah suatu peralihan dari situasi historis Israel kepada pewahyuan keselamatan dalam Yesus. Dia bahkan selalu tinggal tetap sebagai Tuhan atas semua dan memanifestasikan-Nya dengan cara yang khusus hingga saat ini. Mengapa? Karena melalui Yesus Kristus, damai dikumandangkan bagi semua orang tanpa perbedaan. Secara tegas juga dinyatakan, ini adalah zaman mesianis, zaman yang semakin memberi kekuatan pada jaminan keselamatan di mana damai menjadi sintesi dari seluruh keutamaan mesianik. Jadi Yesus adalah Dia yang melalui-Nya, Allah menghendaki agar karya keselamatan itu berlangsung secara universal, kembali dimaklumkan secara baru dan lebih luas.”¹⁴²

Melalui argumentasi ini, dapatlah dikatakan bahwa penegasan Petrus dalam ayat ini adalah sebuah cara untuk mengungkapkan pewartaan iman yang sekaligus mengedepankan bahwa Yesus adalah Tuhan bagi semua. Hal ini juga diungkapkan oleh Lukas dan Paulus yang menggunakan ungkapan ini dalam konteks universalitas keselamatan yang serentak menunjukkan bahwa Allah merangkul semua yang percaya dan selalu menyembah Dia.¹⁴³ Dalam arti ini, dapatlah disimpulkan bahwa semua pesan biblis menemukan penyempurnaannya dalam pengalaman hidup dan misteri Paskah Yesus Kristus. Ini adalah sebuah testimoni yang benar yang menyatakan bahwa karya keselamatan Allah dianugerahkan bagi semua manusia, bagi semua bangsa, termasuk di dalamnya budaya-budayanya.

3. Landasan Teologi

3.1. Inkarnasi: titik tolak Inkulturasi

Secara analogis, pada prinsipnya inkulturasi mengambil gagasan inkarnasi Kristus sebagai sebuah strategi untuk membuat Injil itu berakar dalam budaya-budaya. Dengan ini, dapat dimengerti bahwa inkulturasi Injil dalam budaya pada kenyataannya, «muncul dari inkarnasi Sabda»¹⁴⁴ melalui mana Kristus berinkarnasi [tinggal dan hidup] dalam «budaya Yahudi-Ibrani saat itu, yang kemudian berkembang ke dalam budaya segenap umat manusia hingga saat

¹⁴¹ J. Dupont, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1975, 702-703.

¹⁴² C. Ghidelli, *Atti degli Apostoli*, Marietti, Torino 1978, 97.

¹⁴³ Cf. D.J. Harrington-L.T. Johnson, *The Acts of The Apostles*, 191-192.

¹⁴⁴ A. Peelman, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993, 122. Cf.; N. Standaert, «L'histoire d'un Neologisme», *NRT*, 110 (1988), 559.

ini»¹⁴⁵. Ini berarti, Injil yang dimaklumkan oleh Gereja, mesti dijalani menurut logika inkarnasi di dalam dan bagi budaya tertentu. Untuk alasan ini, Paus Paulus VI mengetengahkan bahwa pewartaan Sabda, pada kenyataannya, harus dilakukan «bukan dengan cara dekoratif, artifisial, tetapi dengan cara yang vital dan mendalam dan turun hingga ke akar budaya manusia yang paling dalam»¹⁴⁶.

Jadi, sebagaimana Kristus yang menjelma dalam rupa manusia [Yoh. 1:14], demikian pula seharusnya Gereja dalam budaya.¹⁴⁷ Gereja harus berinkarnasi dalam sifat, karakter budaya, dan membawanya kepada keilahian. Visi teologis ini, pada kenyataannya, berlandaskan pada iman yang sekaligus melukiskan bahwa misteri inkarnasi adalah jalan yang menyatukan realitas ilahi dan insani di dalam Kristus.¹⁴⁸ Dalam arti ini, inkarnasi menjadi titik tolak, motivasi dan model dari sebuah teologi inkulturasi melalui mana Gereja harus berdiri dan mengambil inspirasi untuk mengaktualisasi penjelmaannya dalam ruang dan waktu, dalam sejarah, dan budaya-budaya manusia.¹⁴⁹ Dengan model ini, inkulturasi menjadi sebuah “bentuk historis di mana Injil diberitakan di suatu tempat dan Gereja sungguh menjadi contoh implementasi konkretnya.”¹⁵⁰ Atas dasar pikiran ini, Konsili Vatikan II dalam dekret *Ad Gentes* menekankan, “Gereja harus memasuki golongan-golongan itu dengan gerak yang sama seperti Kristus sendiri, ketika Ia dalam penjelmaan-Nya mengikatkan diri pada keadaan-keadaan sosial dan budaya tertentu, pada situasi orang-orang yang sehari-hari dijumpai-Nya.”¹⁵¹

Menurut dekret ini, dapat dimengerti bagaimana Gereja dipanggil untuk melanjutkan dan membagi-bagi karya Kristus dalam dunia, sejarah, budaya, dan tradisi-tradisi dari kelompok-kelompok masyarakat di mana ia hidup. Dalam tindakan ini, Gereja dituntut untuk mengintegrasikan karakter kehidupan dan budaya lokal yang dianggap positif dan relevan, ke dalam perayaan-perayaan liturgis dan berbagai karya pastoralnya [institusi].

Gereja dituntut untuk mengintegrasikan karakter kehidupan dan budaya lokal, yang dianggap positif dan relevan, ke dalam perayaan liturgi dan berbagai institusinya.¹⁵² Untuk maksud ini, Konsili Vatikan II, dalam dokumen yang sama, memberikan solusi aplikatif yang dapat dilakukan oleh Gereja-gereja lokal dengan menyatakan, “Seperti dalam *economia incarnationis*, Gereja-Gereja lokal yang berakar di dalam Kristus dan dibangun di atas dasar para Rasul, dengan pertukaran yang mengagumkan, menyerap semua kekayaan bangsa-bangsa yang telah diberikan kepada Kristus sebagai warisan”¹⁵³.

Dengan demikian, melalui gagasan-gagasan di atas, dapat ditarik sebuah penegasan yang amat signifikan bahwa, bagi Gereja, inkarnasi Kristus benar-benar merupakan model inkulturasi yang unik: “*ad instar oeconomie incarnationis*”.¹⁵⁴ Artinya bahwa kapasitas dan keberhasilan Gereja dalam proses inkulturasi diukur dari kedalaman kemajuannya dalam mengidentifikasi dirinya secara historis dan kultural dengan masyarakat dan kultur di sekitarnya. Di sana, kata Chupungco, tidak terbatas hanya menjadi “Gereja di tempat tertentu, tetapi Gereja di tempat

¹⁴⁵ A. Amato, «Verbi revelati accommodata praedicatio lex omnis evangelizationis GS n. 44. Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione», in *RT* 2 (1991), 117-118.

¹⁴⁶ Pauli VI, «*Evangelii Nuntiandi* 20», *AAS* 68 (1976), 18.

¹⁴⁷ Cf. A. Vanhoye, «Nuovo testamento e Inculturazione», in *Inculturazione e Formazione Salesiana*, ed. A. Amato-A. Strus, ESDB, Roma 1984, 42-46.

¹⁴⁸ Cf. Concilium Vaticanum II, «*Gaudium et Spes* 22», *AAS* 58 (1966), 1061-1062.

¹⁴⁹ Cf. G. Brambilla, «Ermeneutica teologica dell'adattamento liturgico», in *Liturgia e Adattamento. Dimensioni culturali e teologico pastorali*, ed. A. Pistoia-A. M. Triacca, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1990, 56.

¹⁵⁰ G. Brambilla, «Ermeneutica teologica dell'adattamento liturgico», 56.

¹⁵¹ Concilium Vaticanum II, «*Ad Gentes Divinitus* 10», *AAS* 58 (1966), 959.

¹⁵² Cf. A. J. Chupungco, «Liturgia e Inculturazione», 353.

¹⁵³ Concilium Vaticanum II, «*Ad Gentes Divinitus* 22», *AAS* 58 (1966), 1079.

¹⁵⁴ A. J. Chupungco, «Liturgia e Inculturazione», 353.

itu".¹⁵⁵ Oleh karena itu, inkulturasi liturgi hanya dapat dipahami mulai dari misteri inkarnasi. *Varietas Legitimae* (VL) secara tegas menyatakan demikian:

“Anak Allah, datang ke bumi, lahir dari seorang perempuan, lahir di bawah hukum (Gal. 4: 4). Ia menjadi satu dengan kondisi sosial dan budaya manusia di mana Dia tinggal dan berdoa. Dengan menjadi manusia, Ia menjadi bagian dari suatu bangsa, sebuah negara dan sebuah zaman. Akan tetapi, berdasarkan sifat manusia yang umum, dengan cara tertentu, Ia dengan demikian bersatu dengan setiap manusia. Kenyataannya, kita semua ada di dalam Kristus dan sifat kemanusiaan kita yang sama, hidup di dalam Dia. Karena itu, Dia disebut Adam baru.”¹⁵⁶

Meminjam bahasa VL di atas, sesungguhnya inkarnasi dapat dimengerti juga sebagai sebuah kenyataan yang membuat Kristus hidup, mengalami, dan memasukkan dirinya ke dalam budaya manusia untuk membawanya ke martabat ilahi. Ini berarti, VL mau menegaskan bahwa "Iman di dalam Kristus menawarkan semua bangsa untuk mendapat manfaat dari janji Tuhan dan untuk berbagi warisan sebagai umat perjanjian (Ef 3: 6), tanpa meninggalkan budayanya." ¹⁵⁷ Sebagai konsekuensi dari dasar Kristologis ini, Gereja harus memastikan bahwa umatnya tidak merasa asing dalam perayaan liturgi, tetapi benar-benar memiliki kemungkinan untuk memahaminya dan berpartisipasi secara aktif dan berbuah di dalamnya. Untuk tujuan ini, VL menyatakan:

“Dengan demikian, liturgi Gereja tidak boleh menjadi sesuatu yang asing bagi negara mana pun dan bagi siapa pun. Pada saat yang sama ia mesti melampaui partikularisme ras atau bangsa mana pun. Ia harus mampu mengekspresikan dirinya dalam setiap budaya manusia, menjaga dan merawat identitasnya sehingga tidak mudah berubah dan setia pada tradisi yang diterima dari Tuhan.”¹⁵⁸

Menganalisis konsep-konsep ini, Achille M. Triacca telah membenarkan bahwa dengan pengulangan penegasan misteri inkarnasi, baik dalam Konsili Vatikan II maupun dalam VL, pada kenyataannya, gambaran yang sangat jelas tentang esensi inkarnasi Kristus itu diberikan sebagai prinsip dasar teologis untuk memahami proses inkulturasi.¹⁵⁹ Dalam terang esensi ini, inkulturasi benar-benar dipahami sebagai penjelmaan nyata Kristus dan Injil-Nya dalam budaya tertentu, yang memberikan karakter khas untuk seluruh sejarah Gereja dan dalam konteks liturgi, dipahami bagaimana penggabungan ritus Romawi berlangsung dalam budaya yang berbeda dari Gereja-Gereja lokal.¹⁶⁰ Dalam pengertian ini, inkulturasi dapat digambarkan sebagai proses penyisipan teks dan ritus yang digunakan oleh kultus Gereja lokal dalam konteks budaya, menjadi bagian integral dari pemikiran, bahasa, dan model ritualnya sendiri. Di sini dipahami bahwa inkulturasi liturgi bekerja dalam kerangka penyisipan yang dinamis ke dalam budaya tertentu dan untuk asimilasi interior dari unsur-unsur budaya.¹⁶¹ Apa yang disinyalir oleh Triacca selaras dengan yang ditekankan Chupungco dan ternyata gagasan-gagasannya sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh SC 37, “Segala sesuatu yang terdapat dalam adat-istiadat bangsa-bangsa, yang tidak secara mutlak terikat pada takhayul atau ajaran sesat, oleh Gereja

¹⁵⁵ A. J. Chupungco «Liturgia e Inculturazione», 353.

¹⁵⁶ Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitimae* 10», AAS 87 (1995), 292.

¹⁵⁷ Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitimae* 14», AAS 87 (1995), 293-294.

¹⁵⁸ Congregatio De Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitimae* 18», AAS 87 (1995), 295.

¹⁵⁹ Cf. A. M. Triacca, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione», in *RL* 82 (1995), 404. Id, «Inculturazione e Liturgia. Eventi dello Spirito Santo», in *Ecclesia Orans* 15 (1998) 64-67.

¹⁶⁰ Concilium Vaticanum II, «*Sacrosanctum Concilium* 21, 35, 37-40», AAS 56 (1964), 105-106, 109, 110-111.

¹⁶¹ Cf. A. J. Chupungco, *Liturgia del Futuro*, 30.

dipertimbangkan dengan murah hati, dan bila mungkin dipeliharanya dengan hakekat semangat Liturgi yang sejati dan asli.”¹⁶²

Dari sisi ini, dapat dipahami bahwa kebutuhan akan proses inkulturasi liturgis yang berlangsung harus menghormati unsur-unsur umum iman dan tradisi Kristen yang menunjukkan tanda khas Gereja universal yang sekaligus menyatukan Gereja-Gereja lokal. Lebih jauh, melalui inkulturasi, beberapa aspek lokal harus dimasukkan untuk membuat liturgi yang hidup dan menyentuh jiwa budaya tertentu, di mana liturgi itu dirayakan. Untuk alasan ini Chupungco menyatakan:

“Inkulturasi tidak menghasilkan liturgi yang begitu terlokalisasi sehingga tidak dapat dikenali oleh Gereja-Gereja lokal lainnya. Liturgi inkulturasi adalah liturgi Gereja lokal, tetapi akan selalu mempertahankan dimensi universal karena kandungan atau maknanya yang esensial. Setiap liturgi lokal sesungguhnya adalah milik seluruh Gereja. Mengapa? Karena inkulturasi liturgi berarti keragaman ekspresi budaya dalam kesatuan dengan iman dan tradisi Kristen.”¹⁶³

Jika demikian pemahamannya, maka akan sangat dibutuhkan proses verifikasi dan kritik teks terhadap komponen-komponen budaya dalam terang sejarah penebusan yang berpuncak pada misteri Paskah Kristus. Hal ini mesti menjadi prinsip fundamental dan amat penting dalam inkulturasi liturgi, sehingga liturgi yang dirayakan dalam konteks Gereja lokal, selalu diungkapkan sebagai sebuah penyisipan [*inserti*] sekaligus bagian integral dalam konteks perayaan Gereja di seluruh dunia [universal].

3.2. Misteri Paskah Kristus: Prinsip Paradigma Inkulturasi

Dalam SC, ditemukan gagasan utama Konsili Vatikan II. Gagasan ini melihat Kristus secara mendalam sebagai kepenuhan ibadat ilahi.¹⁶⁴ Pada dasarnya hal ini dapat dipahami melalui iman akan misteri Paskah Kristus. Misteri Paskah Kristus dalam pengertian ini dilihat sebagai karya penebusan manusia dan kesempurnaan kemuliaan Allah, pemulihan hidup, dan kelahiran sakramen-sakramen bagi seluruh Gereja.¹⁶⁵ Melalui kematian dan kuasa Kebangkitan-Nya, Kristus menghancurkan tembok pemisah antara manusia, mengumpulkan anak-anak yang bercerai-berai menjadi satu, menciptakan dalam diri-Nya satu Manusia baru, membuat Israel dan segenap bangsa yang datang dari suku-suku, bahasa yang berbeda-beda menjadi satu kawan, menetapkan kepenuhan ibadat dalam Roh dan kebenaran bagi murid-murid-Nya dan di dalam Dia, lahir dunia baru dan setiap orang bisa menjadi ciptaan baru.¹⁶⁶

Dalam terang misteri Paskah Kristus, inkulturasi telah dianggap sebagai sebuah realitas yang hidup dan tugas luhur di mana Gereja dipanggil untuk mengungkapkan pengalaman iman Paskah dalam seluruh tata peribadatnya.¹⁶⁷ Berkaitan dengan ini, Shorter menegaskan bahwa "peristiwa kebangkitan memberi kepada Kristus kemungkinan untuk mengidentifikasi diri secara eksplisit dengan budaya di setiap ruang dan waktu, melalui pewartaan Injil di setiap negara".¹⁶⁸ Senada dengan itu, A. M. Triacca menggarisbawahi fakta ini dengan mengatakan bahwa inkulturasi nilai-nilai injili dan liturgis, harus dilihat sebagai konsekuensi dari kehendak Yesus untuk mengumpulkan semua orang di dunia; karena alasan ini, kata Triacca, Injil dan modalitas

¹⁶² Concilium Vaticanum II «*Sacrosanctum Concilium 37*», AAS 56 (1964), 110.

¹⁶³ A. J. Chupungco, «*Inculturazione Liturgica*», 956.

¹⁶⁴ Cf. Concilium Vaticanum II «*Sacrosanctum Concilium 7*», AAS 56 (1964), 100-101.

¹⁶⁵ Cf. Concilium Vaticanum II «*Sacrosanctum Concilium 5*», AAS 56 (1964), 99.

¹⁶⁶ Cf. «*Prefazio Pasquale I-V*», in *Messale Romano. Riformato a norma dei decreti del concilio ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, LEV, Città del Vaticano ² 1983, 327-331.

¹⁶⁷ Cf. M. Paternoster, *Varietas Legitima. Liturgia romana e inculturazione*, 113.

¹⁶⁸ A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, 83.

liturgi yang inkulturatif sungguh menjadi tempat atau ladang di mana kesatuan anak-anak Allah ditaburkan, ditumbuhkan, dan diwujudkan.¹⁶⁹ VL merangkum ide ini dengan menyatakan:

“Dalam Kristus [...] kita diberi kepenuhan ibadah ilahi. Di dalam Dia, kita memiliki Imam Besar nan Mulia, yang dipilih dari antara manusia (Ibr. 5: 1-5; 10: 19-21), dihukum mati dalam daging tetapi dihidupkan dalam roh (1 Pt 3: 18). Kristus dan Tuhan membuat umat baru menjadi kerajaan imam bagi Allah dan Bapa-Nya (Why. 1: 6; 5: 9-10). Tetapi sebelum hal ini dibasuh dalam darah-Nya yang membingkai misteri Paskah yang merupakan esensi ibadah Kristiani, Dia ingin menetapkan Ekaristi sebagai peringatan akan kematian dan kebangkitan-Nya, sampai dia datang kembali. Di sini dapat ditemukan prinsip liturgi Kristiani dan inti dari bentuk ritualnya.”¹⁷⁰

Pernyataan ini sebenarnya adalah kunci di mana VL telah memberikan pemahaman yang lengkap tentang bagaimana memasukkan inkulturasi ke dalam liturgi. Pada hakikatnya, proses inkulturasi liturgi berpuncak pada misteri sengsara, wafat, dan kebangkitan Kristus dan sekaligus merupakan misteri yang menyerukan persatuan semua bangsa menuju keselamatan.¹⁷¹ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa inkarnasi Kristus dipandang sebagai prinsip dasar atau titik awal yang menyoroti perlunya melakukan proses inkulturasi yang sejati, yang dengan cara yang sama mengungkapkan ritual simbolis Gereja-Gereja lokal yang kemudian bermuara dan berpuncak pada misteri Paskah. Sesungguhnya inilah yang disebut para ahli sebagai prinsip paradigmatik untuk melakukan inkulturasi liturgi.¹⁷²

Leih jauh, inkulturasi liturgi juga memberikan dasar yang kokoh bagi interaksi yang mendalam dan efektif antara kondisi sosial budaya komunitas tertentu dengan transendensi dan universalitas misteri Paskah Kristus. Namun, harus ditekankan bahwa kebutuhan akan kesatuan Gereja tidak dapat menjadi alasan untuk membentuk keseragaman liturgi. Mencermati pandangan VL di atas, A. M. Triacca menyatakan:

“Secara prinsipil, paradigma tentang inkulturasi bentuk-bentuk ritual dalam terang misteri Paskah selalu mengerucut pada kesatuan atau integrasi dan bukannya keseragaman; kesamaan secara substantif dalam bentuk-bentuk umum peribadatan, dan bukannya pada hal-hal artifisial dari rumus-rumus peribadatan, kebaruan liturgi dan bukannya pengungkapan liturgi yang selalu mencari tujuan baru dalam dirinya; sehingga liturgi dan tata peribadatannya, menjadi tidak asing bagi siapa pun, bagi bangsa dan negara mana pun.”¹⁷³

Dalam pengertian ini, proses inkulturasi liturgi tidak boleh dianggap sebagai ancaman bagi kesatuan Gereja, tetapi harus dilihat sebagai sarana yang memberikan parameter esensial untuk meningkatkan tujuan keselamatan universal yang berpuncak pada misteri Paskah Kristus yang ingin agar semua orang diselamatkan. Dalam pengertian ini, Gereja harus senantiasa melaksanakan liturgi dengan setia pada tradisi-tradisi yang diterima dari Tuhan dan dengan teguh mempertahankan identitas teologis, memiliki kemampuan untuk menghargai kekayaan simbolis komunitas lokal yang menerima Injil. Semua ini akan mungkin berkat kehadiran Roh Kudus yang diutus Tuhan yang bangkit kepada murid-murid-Nya dan yang bekerja terus-menerus dalam diri Sang Mempelai dan Tubuh-Nya yaitu Gereja.

¹⁶⁹ Cf. A. M. Triacca, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione», 406.

¹⁷⁰ Congregatio De Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitima* 12», AAS 87 (1995), 293.

¹⁷¹ Cf. M. Paternoster, *Varietas Legitima. Liturgia romana e inculturazione*, 115.

¹⁷² A. M. Triacca, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione», 406.

¹⁷³ Cf. A. M. Triacca, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione», 407-408.

3.3. Kehadiran dan Karya Roh Kudus: Prinsip *discernment* Inkulturasi

Peran dan fungsi Roh Kudus dalam Gereja sudah terasa sejak kedatangan-Nya di hari Pentakosta. Peristiwa ini benar-benar merupakan pengungkapan rencana keselamatan Allah secara ajaib bagi semua orang dari setiap bahasa dan budaya.¹⁷⁴ Sejak hari itu, Roh Kudus menyertai para Rasul dalam mengadaptasi unsur-unsur budaya Yahudi dan pagan dengan nilai-nilai Injili. Mulai saat itu pula, kehadiran dan peran Roh Kudus menjadi demikian penting terutama dalam menentukan aspek-aspek positif dari budaya Yahudi dan pagan yang dianggap konsisten dan selaras dengan nilai-nilai Injili. Selanjutnya, nilai-nilai yang selaras dengan nilai-nilai Injili di atas, kemudian bisa diadopsi ke dalam iman Kristen dan sebaliknya juga ada proses identifikasi terhadap segala yang tidak sejalan dan tidak dapat diintegrasikan ke dalam iman kristiani.¹⁷⁵ Apa yang dilukiskan ini sudah mulai terjadi sejak zaman para Rasul dan dirasakan amat penting dan berpengaruh bagi Gereja hingga saat ini, terutama dalam proses inkulturasi Injil dan liturgi ke dalam budaya dan tradisi lokal (Kis. 15:1-21; Rom 2:29; Kol 2:12; Gal 2:16).

Penting, urgensi, dan perlunya kebutuhan akan kehadiran dan tindakan Roh Kudus dalam proses inkulturasi sangat terasa terutama dalam fase pemurnian, penegasan [*discerment*]. Fase ini sangat penting untuk dapat membedakan dengan jelas aspek budaya lokal mana yang harus dipertahankan dan aspek-aspek mana yang harus dihilangkan karena tidak sesuai dengan prinsip dan nilai-nilai iman Kristen. Proses *discerment* ini, pada kenyataannya, berkaitan dengan kesadaran bahwa tidak semua bagian dan bentuk-bentuk ekspresi linguistik dari warisan budaya masyarakat, dapat atau harus diterima dalam liturgi. Pada kenyataannya, unsur-unsur yang diterima harus selaras dengan semangat liturgi dan iman kristiani.¹⁷⁶ Pada level aplikatif, VL memberikan indikasi-indikasi sebagai berikut:

“Di bawah tuntunan Roh Kudus, dapat dilakukan suatu proses *discerment* terhadap warisan budaya masyarakat untuk mengetahui dan menentukan perbedaan antara apa yang dapat atau seharusnya dipertahankan atau tidak. Penyebaran Injil ke seluruh dunia telah menyebabkan munculnya bentuk-bentuk ritual lain di Gereja-Gereja yang berasal dari paganisme, di bawah pengaruh berbagai tradisi budaya. Jadi haruslah disadari bahwa di dalam tuntunan Roh Kudus, unsur-unsur yang berasal dari budaya pagan, dibedah dan dimurnikan untuk dilihat secara cermat dan mendalam antara apa yang tidak sesuai dengan Kekristenan dan apa yang dapat dianggap selaras dengan tradisi kerasulan, dalam kesetiaan pada Injil keselamatan.”¹⁷⁷

Dari uraian di atas, ditemukan pesan bahwa sebenarnya Gereja ingin mendorong komunitas gerejaninya untuk menyadari bahwa bantuan Roh Kudus sungguh menjadi prinsip *discernment* yang mesti selalu dijadikan sebagai salah satu elemen penting untuk menghasilkan sebuah proses inkulturasi yang benar. Untuk maksud itu VL kemudian mengkonfirmasi hal ini dengan mengatakan, “Proses *discernment* yang telah terjadi secara amat efektif di sepanjang sejarah Gereja tetap diperlukan. Mengapa? Karena hal ini bermaksud agar melalui liturgi, karya keselamatan yang disempurnakan oleh Kristus, dapat diabadikan dengan setia di dalam Gereja, oleh kuasa Roh Kudus, melalui ruang dan waktu dan dalam budaya manusia yang berbeda-beda.”¹⁷⁸ Terhadap pandangan ini, A. M. Triacca kembali menggarisbawahi:

“Roh Kudus dengan tindakan-Nya yang tidak terlihat tetapi bekerja, diam tetapi efektif,

¹⁷⁴ Cf. Kis. 10: 44-48; A. SHORTER, *Toward a Theology of Inculturation*, 83-84.

¹⁷⁵ Cf. A. M. Triacca, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione», 408.

¹⁷⁶ Cf. Concilium Vaticanum II «*Sacrosanctum Concilium* 37», AAS 56 (1964), 110.

¹⁷⁷ Congregatio De Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitima* 15», AAS 87 (1995), 294.

¹⁷⁸ Congregatio De Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, «*Varietas Legitima* 20», AAS 87 (1995), 296.

menjadi prinsip pertumbuhan yang harmonis dari bentuk-bentuk ritual-liturgis yang tidak bertentangan dengan tradisi yang abadi dan pada saat yang sama selaras dengan apa yang baik dan hadir dalam budaya yang berbeda sebagai *semina spiritus* sebuah tempat di mana Roh bersemai dan karena itu juga sebagai tempat di mana Sabda pun bersemai. Prinsip pertumbuhan yang demikian harus sungguh berakar dan menjadi model bagi proses inkulturasi liturgi maupun dalam kaitannya dengan bidang iman lainnya, yaitu tidak memaksakan kewajiban apa pun kepada siapa pun selain dari yang diperlukan.”¹⁷⁹

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa proses inkulturasi liturgi yang sejati dan benar yang mempertahankan identitas teologis dan tradisi liturgis-eklesiastik itu hanya mungkin terjadi jika proses tersebut dilakukan dengan kesadaran penuh akan kehadiran dan peran Roh Kudus. Alasan mendasar yang mendukung pemikiran ini adalah karena Dia, dengan karya kebijaksanaan-Nya yang membersihkan dan memurnikan, benar-benar memberi jaminan pasti bagi pertumbuhan yang harmonis dari bentuk-bentuk ritual yang ada.¹⁸⁰

4. Kesimpulan

Telaah kritis mengenai konsep dan terminologi inkulturasi sebagaimana yang diuraikan di atas sesungguhnya bermuara pada tujuan untuk mendapatkan suatu pemahaman yang komprehensif dan aplikatif mengenai inkulturasi itu sendiri. Untuk mendukung gagasan ini, penelusuran ilmiah tersebut juga telah mengangkat dasar-dasar biblis dan teologis yang turut menerangi bagaimana inkulturasi itu dapat diterapkan di dalam Gereja Katolik. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas, maka di bawah ini penulis menyajikan kesimpulan yang merangkum seluruh diskursus mengenai konsep, terminologi dan landasan biblis serta teologis inkulturasi yang memungkinkan Injil itu berinkarnasi dalam budaya-budaya dan serentak membawa penebusan dan pembebasan (Paskah) terhadap budaya-budaya yang dimaksud.

Pada esensinya, *enkulturasi* dipahami sebagai proses interiorisasi budaya ke dalam pribadi individu tertentu. Sehubungan dengan *inkulturasi*, *enkulturasi* dilihat sebagai proses di mana kehidupan Kristen dan pesan-pesannya diintegrasikan ke dalam budaya. Sebaliknya, *akulturasi*, menggambarkan interaksi berkelanjutan antar kelompok-kelompok tertentu yang memiliki budaya berbeda dan mengarah pada perubahan satu atau lebih kelompok budaya tanpa kehilangan identitasnya. Kontak tersebut didasarkan pada sikap toleransi dan saling menghormati. Meski demikian, kontak yang terjadi tersebut, lebih bersifat eksternal dan eksklusif serta tidak menciptakan integrasi timbal balik. Oleh karena itu, *akulturasi* dapat dipahami sebagai kondisi yang diperlukan atau langkah awal atau pertemuan pertama menuju *inkulturasi* antara dua bentuk peradaban.

Lebih jauh, *transkulturasi* dipahami sebagai proses perpindahan dari satu budaya ke budaya lain. Hal ini dapat menimbulkan dua fenomena: *pertama*, hilangnya atau berpindahnya satu budaya ke budaya lain (*dekulturasi*) dan *kedua*, penciptaan budaya baru (*neokulturasi*). Oleh karena itu *transkulturasi* berbeda dari *inkulturasi*. Mengapa? Karena *transkulturasi* menciptakan dominasi budaya yang lebih kuat terhadap yang lain. Jika demikian, maka di dalam *transkulturasi*, tidak bisa dibayangkan suatu bentuk relasi yang dilandasi semangat untuk saling memperkaya dan menghormati. Sebaliknya, *inkulturasi* dalam konteks ini, dipahami sebagai penyisipan [*insersi*] Kehidupan Kristen ke dalam budaya, melalui kritik, asimilasi, dan

¹⁷⁹ A. M. Triacca, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione», 409.

¹⁸⁰ Cf. A. M. Triacca, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione» 409. Cf. Id, «Inculturazione e Liturgia. Eventi dello Spirito Santo», 84-89.

pengetahuan bersama antar semua budaya. Penciptaan budaya baru melalui *transkulturasi*, memungkinkan integrasi yang melampaui perbedaan budaya bangsa dan sesuai dengan nilai-nilai universal budaya planet baru. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa *transkulturasi* adalah *inkulturasi* asli dalam planet baru dan budaya universal dunia masa depan.

Selanjutnya, *akomodasi* atau "*aptatio*" diartikan sebagai program adaptasi atau pembaharuan yang dikembangkan oleh Gereja dewasa ini, baik dari segi revisi terhadap ritus maupun adaptasi budaya ke dalam liturgi Gereja. Adaptasi, pada kenyataannya, tidak hanya diukur dengan bahasa yang merefleksikan pemikiran umat, tetapi juga oleh kemampuan umat beriman untuk menghayati liturgi dalam bahasa dan budayanya sendiri. Karena itu, penerbitan buku-buku liturgi, dapat dilihat sebagai contoh yang baik, yang menunjukkan tujuan ini dan pada saat yang sama sekaligus menyajikan perbedaan antara istilah *aptatio* dan *akomodasi*.

Oleh karena itu, tidak ada identifikasi yang tepat antara kedua istilah *akomodasi* dan *aptatio*. Mengapa? Karena yang terakhir mengacu pada kompetensi Konferensi Waligereja dalam persiapan atau penerjemahan buku-buku liturgi ke dalam bahasa lokal. Sementara itu, yang pertama mengacu pada hak dan kewajiban para pelayan liturgis dan memberinya kemungkinan untuk mengubah perayaan liturgis atas dasar motivasi atau urgensi pastoral, sesuai dengan kebutuhan, persiapan spiritual, dan kemampuan para umat beriman.

Kesimpulannya, *inkulturasi* dipahami sebagai transformasi yang intens dari nilai-nilai budaya yang otentik melalui integrasinya ke dalam Kristianisme dan pengakaran Kristianisme ke dalam pelbagai budaya. Hal ini dilakukan oleh Gereja dengan cara menjelmakan [inkarnasi] Injil ke dalam budaya-budaya dan pada saat yang sama memperkenalkan budaya-budaya itu kepada Kristianisme. Tentu saja, proses tersebut berlangsung melalui dialog yang intens, kreatif, dinamis, dan saling menghormati satu sama lain. Mengapa? Karena pada hakekatnya, di satu sisi, dialog, di atas segalanya, memodifikasi unsur-unsur budaya yang terlibat sebelum menjadi bagian integral dari Kekristenan. Meski demikian setiap proses yang dijalani, di sisi lain, tetap merawat komitmen terus-menerus untuk melestarikan identitas semua pihak yang berpartisipasi aktif dalam proses interaksi dan integrasi.

Tujuan utama dari *inkulturasi* liturgis, misalnya, adalah untuk menerjemahkan, mengadaptasi, memodifikasi, dan mengintegrasikan unsur-unsur budaya ke dalam ritus, teks, gestikulasi ritualistik, dan simbol-simbol yang digunakan dalam ibadat Gereja lokal. Meski demikian, mesti tetap berhati-hati dan tidak terjerumus pada fenomena *indigenisasi* di mana tidak ada dialog antar budaya untuk saling memperkaya seperti halnya dalam *inkulturasi*. Mengapa? Karena *indigenisasi*, tertutup pada dan bagi dirinya sendiri. Karena itu, tak dapat dibayangkan munculnya sebuah liturgi *indigenisatif* artinya menjadikan budaya lokal sebagai cikal bakal dari lahirnya sebuah praktek berliturgi.

Definisi *inkulturasi*, seperti yang telah ditelaah sebelumnya mendapatkan penegasannya di dalam Kitab Suci. Untuk memperdalam topik tersebut, telah diambil empat sumber dari Kitab Suci sebagai acuan. *Pertama*, Kej. 12:1-3. Perikop ini menunjukkan panggilan dan janji Allah bagi Abraham untuk menjadi Bapa segala bangsa. Ini berarti bahwa melalui sejarah dan panggilan Abraham, terungkap karya Tuhan yang ingin merangkul seluruh ciptaan, semua bangsa, dan budayanya. *Kedua*, Yesaya 66:18-21. Perikop ini mengisahkan tentang rencana Allah yang ingin mengumpulkan semua orang dari berbagai bahasa, adat istiadat untuk datang menyembah Dia di Yerusalem. Sesudahnya, atas kuasa ilahi, orang-orang yang bertobat ini akan pergi ke negeri-negeri yang jauh untuk mewujudkan upaya dalam membuat pesan Allah itu berakar dalam budaya-budaya dan memperkenalkan budaya-budaya tersebut ke dalam komunitas yang telah diperbaharui. *Ketiga*, Matius 28:18-20. Di dalam perikop ini dapat diketahui

bagaimana janji Tuhan kepada Abraham dan nubuat Yesaya mencapai penggenapannya dalam inkarnasi dan kebangkitan Yesus. Matius, dalam Injilnya, menekankan misi Yesus yang datang ke bumi untuk memenuhi kehendak Allah Bapa dalam Roh Kudus. Karena itu, Dia mengutus murid-murid-Nya untukewartakan Injil kepada segala bangsa dan menjadikan semuanya murid-murid-Nya. *Keempat*, Kisah Para Rasul 10:34-36. Dalam perikop ini, Santo Lukas Penginjil, menunjukkan buah pertama dari evangelisasi melalui pertobatan dan baptisan Kornelius dan keluarganya yang menjadi murid Kristus. Teks tersebut menekankan bahwa Allah tidak melihat asal usul manusia, tetapi kepada barang siapa yang takut akan Dia, menerima Dia dan mengamalkan kebenaran dan keadilan-Nya. Ini adalah kesaksian yang sungguh benar bahwa keselamatan Allah sejak mula ditawarkan kepada manusia dari segala bangsa.

Selain Kitab Suci, penelitian ini juga menyentuh aspek teologis dari inkulturasi. Di dalam aspek ini terdapat tiga hal yang penting yang perlu dicermati secara kritis. *Pertama*, inkarnasi Kristus. Dalam konteks ini, inkulturasi mengambil ide dari inkarnasi dengan menjadikannya sebagai titik awal untuk mengakarkan Injil dalam budaya. Oleh karena itu disimpulkan bahwa inkulturasi Injil muncul dari inkarnasi Sabda yang menjadi daging. Hal ini berlaku tidak hanya untuk dunia dan budaya Yahudi, tetapi juga bagi seluruh umat manusia dan budaya yang dihidupinya. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa dalam terang inkarnasi, Kristus melibatkan Gereja dalam berbagai aspek budayanya. Inkarnasi, oleh karena itu sungguh menjadi sarana di mana realitas ilahi dan manusia dipersatukan dalam pribadi Kristus. Hari ini, kesatuan ini dipersonifikasikan oleh tubuh mistik-Nya yaitu Gereja.

Kedua, misteri Paskah Kristus. Logika ini tampak jelas dalam kenyataan bahwa melalui wafat dan kebangkitan-Nya, Kristus telah menghancurkan tembok pemisah antar umat manusia, telah merangkul kembali anak-anak yang hilang, telah menciptakan satu bangsa yang berasal dari aneka ras, bahasa, dan budaya - budaya yang berbeda, telah menetapkan kepenuhan ibadat ilahi dalam Roh-Nya, yang dalam dan melalui Dia, telah lahir suatu dunia baru dan memungkinkan setiap orang untuk dilahirkan sebagai ciptaan baru. Jadi, di dalam misteri Paskah Kristus, sejarah keselamatan telah menemukan kepenuhan dan kesempurnaannya. Peristiwa kebangkitan telah memberi pada Kristus kemungkinan untuk mengidentifikasi di dalam budaya di setiap ruang dan waktu. Untuk maksud itu, Gereja dipanggil untuk menampakkan Kristus di dalam kehidupan nyata di setiap negara. Dengan ini dapat ditegaskan bahwa inkulturasi sungguh dianggap sebagai sebuah realitas yang hidup dan sebuah konsekuensi yang nyata dari kehendak Bapa untuk menghimpun semua bangsa di bumi melalui Yesus Kristus dalam Roh Kudus. Jadi, dapat dibayangkan bahwa sebuah liturgi yang inkulturatif, sebagai contoh, adalah sebuah liturgi yang mengalir dari misteri Paskah Kristus, dari mana kesatuan anak-anak Allah ditaburkan, ditumbuhkan, dan diwujudkan.

Ketiga, kehadiran dan karya Roh Kudus. Elemen fundamental ini menjadi begitu kuat dirasakan pengaruh dan kehadiran-Nya, terutama ketika proses inkulturasi memasuki tahap final. Di dalam tahap ini peran Roh Kudus amat dibutuhkan terutama untuk membedakan dan memurnikan aspek-aspek budaya lokal yang dapat dipertahankan atau sebaliknya mesti dihilangkan karena bertentangan dengan prinsip-prinsip dan nilai-nilai iman dan liturgi Kristen. Pada kenyataannya, proses ini dianggap sebagai sebuah kebutuhan karena sebagaimana diketahui bahwa tidak semua aspek dalam sebuah budaya dapat diterima dalam iman dan liturgi Kristen yang pada hakekatnya dituntun dengan amat harmonis oleh Roh Kudus. Tentu saja hal ini dilakukan untuk tetap merawat keutuhan seluruh peribadatan liturgi kristiani yang terintegrasi antara Gereja lokal dan Gereja universal yang sekaligus bermuara pada tujuan liturgi yakni *Gloria Dei* (Kemuliaan Allah) dan *Sanctificatio homini* (Pengudusan manusia). Di dalam tata

peribadatan liturgis yang inkulturatif itu, umat beriman mengungkapkan iman yang ia yakini dan pahami dalam bahasanya sendiri (*lex credendi*), yang terjelma dalam doa-doa dan nyanyian-nyanyian yang memberi ruang partisipatif yang luas, sadar, aktif, dan total (*lex orandi*), dan menuntunnya pada upaya untuk menghidupi nilai-nilai iman yang dipercaya dan dirayakan itu dalam keseharian hidupnya (*lex vivendi*).

DAFTAR PUSTAKA

KITAB SUCI

Lembaga Alkitab Indonesia. *Alkitab Deuterokanonika*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2014.

DOKUMEN - DOKUMEN

Congregatio de Culto Divino et Disciplina Sacramentorum, «De Liturgia Romana et Inculturatione. Instructio quarta ad executionem constitutionis concilii vaticani secundi de sacra liturgia recte ordinandam ad Const. Art. 37-40 *Varietas Legitimae* (25 ianuarii 1994)», AAS 87 (1995), 288-314.

Komisi Liturgi KWI., *Pedoman Umum Missale Romawi*. Ende: Nusa Indah, ⁵2002.

Konferensi Wali Gereja Indonesia., *Kitab Hukum Kanonik [Codex Iuris Canonici]*, Jakarta: Obor, 1991.

Konferensi Wali Gereja Indonesia Regio Nusa Tenggara, *Katekismus Gereja Katolik*, Ende: Nusa Indah, ³2014.

Konsili Vatikan II, *Konstitusi Liturgi Sacrosanctum Concilium*. Penerj. Hardawiryana. Jakarta: Obor, 1993.

_____, *Gaudium et Spes*. Penerj. Hardawiryana. Jakarta: Obor, 1993.

_____, *Ad Gentes Divinitus*. Hardawiryana. Jakarta: Obor, 1993.

Paulus VI., *Ministeria Quaedam*, in *Acta Apostolicae Sedis* Vol. 64 (1972) 529-534.

_____, «Adhortatio apostolica *Evangelii Nuntiandi* (8 decembres 1975)», AAS 68 (1976), 18.

Yoanis Paulus II., «Adhortatio apostolica *Catechesi Tradendae* (16 octobris 1979)», AAS 71 (1979), 1319-1321.

_____, «Epistula encyclica *Slavorum Apostoli* (2 june 1985) 21», AAS 77 (1985), 802.

_____, «*Redemptoris Missio*», AAS 83 (1991).

KAMUS & ENSIKLOPEDI

Leo d. E, Bona E, Lacfranchi E., *Analisi e Classificazione delle Forme della Lingua Latina*, Trento: Loescher 1997.

Liotta G., Rossi L., Gaffiot F., *Dizionario della Lingua Latina. Latino-Italiano*, Capitello, Torino 2010, 934.

Rocci L, *Vocabolario Greco Italiano*, Roma: Societa Editrice Dante Alighieri, 2011.

BUKU

Barrett C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on The Acts of The Apostles Vol 1*, T&T Clark, Edinburg 1994.

- Basta P., *Abramo in Romani 4. L'Analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2000.
- Bevans S. B., *Models of Contextual Theology*, OB, Maryknoll-New York 1992.
- Bonora A., *Isaia 40-60. Israele: Servo di Dio, popolo liberato*, Queriniana, Brescia 1988, 152.
- Bruce F.F., *The Book of The Acts. The new international commentary on the New Testament. The english text with introduction, exposition and notes*, WBEPCGR, Michigan 1986.
- Cattaneo E., *Il Commento a Isaia di Basilio di Cesare. Attribuzione e studio teologico - letterario*, Ist. Patristico Augustinianum, Roma 2014.
- Childs B. S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- Chupungco A. J., *Liturgical Inculturation Sacramentals, Religiosity and Cathecesis* (A Pueblo Book), Liturgical Press, Collegeville MN 1992.
- _____, *Liturgie del Futuro. Processo e Metodi dell'Inculturazione* ("Dabar" Saggi teologici), Marietti, Genova 1991.
- _____, *Cultural Adaptation of The Liturgy*, Paulist Press, New York 1982, 81-86.
- Crolius A.A.R., *Pastoral Liturgy. An invaluable work that helped shape the reforms of Vatican II*, CCAMP, Notre Dame 2014.
- Dhavamony M., *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, San Paolo, Torino 2000.
- Dupont J., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1975.
- Eplattener L., *Gli Atti degli Apostoli. Quadro delle origini cristiane*, EDB, Bologna 1990.
- Erba L., *Il magistero della Chiesa sulla multiculturalità*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Fabris R., *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1982.
- Fitzmyer, J. A. *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003.
- Ghidelli C., *Atti degli Apostoli*, Marietti, Torino 1978.
- Gnilka J., *Il Vangelo di Matteo parte 2. Commentario teologico del Nuovo Testamento. Testo greco e traduzione commento ai capp. 14: 1-28, 20 e questioni introduttive*, Paideia, Brescia² 1991.
- Gonzales A., *Abramo Padre dei Credenti*, Paoline, Francavilla 1969.
- Grelot P., *Introduzione al Nuovo Testamento Vol. 9. La liturgia nel Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1992, 90.
- Hahn S. W., *Kinship by Covenant. A canonical approach to the fulfillment of God's saving promises*, Yale University Press, New Haven 2009.
- Harrington D. J., *The Gospel Of Matthew*, Liturgical Press, Minnesota, 1991
- Herskovits M. J., *Man and His Works. The science of cultural anthropology*, Knopf, New York³1952.
- Jungmann J., *The Early Liturgy to the time of Gregory the Great*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana⁶1980.
- _____, *Missarum Sollemnia. Origini, Liturgia, Storia e Teologia della Messa Romana*, Ancora, Milano 2004.
- Luz U., *Vangelo di Matteo vol. 4. Commento ai capp. 26-28*, Paideia, Brescia 2014.
- Martasudjita E., *Liturgi. Pengantar Untuk Studi dan Praksis Liturgi [Revisi buku Pengantar Liturgi]*, Yogyakarta: Kanisius,⁵2015.
- _____, *Pengantar Liturgi. Makna, Sejarah dan Teologi Liturgi*, Yogyakarta: Kanisius,⁵2003.
-

- Nolli G., *Evangelo Secondo Matteo. Testo greco, neovulgata latina analisi filologica, traduzione italiana*, LEV, Città del Vaticano 1988, 903-904.
- Origene., *Homilies Sur Jèremie*. 9, 2, ed. P. Nautin (Sources Chrétiennes 232), Cerf, Paris 1976.
- Pecklers K.F., *Liturgia. La Dimensione Storica e Teologica del Culto Cristiano e le Sfide del Domani*, Brescia: Queriniana, 2007.
- Peelman A., *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993.
- Rendtorff R., *Teologia dell'Antico Testamento Vol 1: I testi canonici*, Claudiana, Torino 2001.
- Schineller P., *A Handbook on Inculturation*, Paulist Press, New York 1990.
- Schreiter R. J., *Constructing Local Theologies*, OB, Maryknoll-New York 1985.
- Shorter A., *Toward a Theology of Inculturation*, WSP, Eugene ²2006.
- Speiser E. A., *Genesis. Introduction, translation, notes*, DCI, New York 1964.
- Watts J. D.W., *Word Biblical Commentary Vol. 25. Isaiah 34-66*, Word Books, Texas 1987.
- Wenhan G. J., *Word Biblical Commentary vol 1. Genesis 1-15*, WB, Texas 1987.
- Westermann C., *Genesis 12-36. A commentary*, APH, Minneapolis 1985.
- _____, *Isaia (capp. 40-66). Traduzione e commento*, Paideia, Brescia 1978.

ARTIKEL DIZIONARI,

- Azevedo M. D. C., «Inculturazione : Problematica», in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, ed. R. Latourelle-R. Fisichella, Città Della, Assisi 1990, 576.
- Botterweck G. J., «gôj», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento Vol. 1*, ed. G. J. Botterweck-H. Ringgren-H. J. Fabry, Paideia, Brescia 1984, 1971-1974.
- Levoratti A. J., «Vangelo secondo San Matteo», in *Nuovo commentario biblico. I Vangeli*, ed. A. J. Levoratti-E. Tamez-P. Richard, EBCN, Roma² 2005, 554.
- Sauer G., «hlk-andare», in *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento Vol. 1: āb (Padre)-mātaj (Quando)*, ed. E. Jenni-C. Westermann, Marietti, Torino 1978, 421-427.
- Schneider G., *Gli Atti degli Apostoli Vol. 2. Commento teologico del Nuovo Testamento. Testo greco e traduzione, commento ai capp. 9,1-28,31*, Paideia, Brescia 1986, 97.
- Weinfeld M. «kābôd», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento Vol. 4*, ed. G. J. Botterweck-H. Ringgren, Paideia, Brescia 1984, 203.

ARTIKEL BUNGA RAMPAI

- Brambilla G., «Ermeneutica teologica dell'adattamento liturgico», in *Liturgia e Adattamento. Dimensioni culturali e teologico pastorali*, ed. A. Pistoia-A. M. Triacca, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1990, 56.
- Burney G., «The Supracultural and the Cultural: Implications for Frontier Missions», in *The Gospel and Frontier Peoples*, ed. R. Pierce Beaver, Pasadena 1973, 57 citato da G. D. NAPOLI, «Inculturation as Communication», in *Inculturation* 9 (1987), 71.
- Coronil F., «Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to the Duke University Press Edition», in F. Ortiz, *Cuban Counterpoint*, xxv-xxvi.
- Muilenburg J. Coffin H. S., «The Book of Isaiah Chapters 40-66. Introduction, exegesis and exposition», in *The Interpreter's Bible. The Holy Scriptures in the King James and*
-

- revised standard versions with general articles and introduction, exegesis, exposition vol. 5*, eds. G. A. Buttrick-Nolan B. Harmon, Abingdon Press, Nashville ⁴⁰1989, 769-770.
- Rinaldi G., «Gli Scampati di Is. LXVI, 18-22», in *À La Rencontre de Dieu. Memorial Albert Gèlin*, ed. G. Albert, Xavier Mappus, Le Puy 1961.
- Ruppert L., «Il Jahwista: Annunciatore della storia della salvezza», in *Introduzione Letteraria e Teologia all'Antico Testamento*, ed. J. Schreiner, Paoline, Roma 1982.
- Segal A., «L'eredità di Abramo. Introduzione», in *L'eredità di Abramo: In te saranno benedetti tutti i popoli della terra (Kej. 12:3): Atti del XVIII colloquio ebraico-cristiano di Camaldoli (4-8 dic. 1997)*, ed. I. Gargano, Pazzini, Villa Verrucchio (RN) 1998, 17-18.
- Theodoret de Cyr., *Commentaire sur Isaïe Tome III (Sections 14-20)* 20,705, ed. J. N. Guinot (Sources Chrétiennes 315), Cerf, Paris 1984, 345.
- Vanhoye A., «Nuovo testamento e Inculturazione», in *Inculturazione e Formazione Salesiana*, ed. A. Amato-A. Strus, ESDB, Roma 1984, 42-46.
- Vogel W. «Abramo», in *Temi Teologici della Bibbia*, ed. R. Penna-G. Perego-G. Ravasi, San Paolo, Milano 2010, 3.

ARTIKEL MAJALAH

- Amato A., «Verbi revelati accommodata praedicatio lex omnis evangelizationis GS n. 44. Riflessioni storico-teologiche sull'inculturazione», in *RT 2* (1991), 117-118.
- Arbuckle G., «Inculturation not adaptation: time to change terminology», *Wor* 60/6 (1986), 518-519.
- Boadt L., «Genesis» in ed. William R. Farmer, *The International Bible Commentary. A Catholic and ecumenical commentary for the twenty - first century*, Liturgical Press, Minnesota 1998, 371-372.
- Chupungco A. J., «A Historical Survey of Liturgical Adaptation», *Not* 17 (1981), 36.
- Crollius A. A. R., «What is so new about inculturation?», *Greg* 59 (1978), 725.
- Gonzalez R., «Adaptación, inculturación, creatividad. Planteamiento, problemática y perspectivas de profundización», in *Phase* 158 (1987), 136.
- _____, «Inculturation and the Challenges of Modernity», in *Inculturation 1*, ed. A. A. R. Crollius, Gregorianum University Press, Rome 1982, 7-8.
- Guglielminetti M., «Dall'inculturazione alla transculturazione. Rapporti tra evangelizzazione e cultura alla luce del Decreto conciliare Ad Gentes», in *Rass.Theol* 25 (1984), 221-223.
- Kopciowski R. E., «Quale futuro per l'ebraismo italiano?», in *SeFer* 8 (1995) 7-8.
- Schroer S., «Trasformazione della fede. Documenti di apprendimento interculturale nella Bibbia», in *Concilium* 1 (1994) 19-20.
- Standaert N., «L'histoire d'un Neologisme», *NRT*, 110 (1988), 559.
- Triacca A. M., «Adattamento liturgico: utopia, velleità o strumento della pastorale liturgica», *Not* 15 (1979), 30-38.
- _____, «Principi-fondamenti teologico-liturgici emergenti dalla IV Istruzione», in *RL* 82 (1995), 404. ID, «Inculturazione e Liturgia. Eventi dello Spirito Santo», in *Ecclesia Orans* 15 (1998) 64-67.