

A Dialogue Between John Stott and Samsul Maarif: A Mission Proposal Through the Lens of Intersubjectivity and Ecotheology

PENULIS

Jonathan Wijaya

INSTITUSI

Mahasiswa akhir STT SAAT yang sedang Praktik Kerja Lapangan Satu Tahun di GKMI Gloria Patri, Semarang

E-MAIL

jonathanwijaya398@gmail.com

HALAMAN

48-66

ABSTRACT

The Indonesian government has provided space for adherents of indigenous religions to register their religion on their ID cards based on the Decision of the Indonesian Constitutional Court. In fact, freedom of religion or belief should be implemented as a natural right, inherent in every person or citizen, and not granted by the state (Keputusan No. 97/PUU-VII/2016, 149-150). In other words, indigenous peoples should not be forced to believe in beliefs to which they do not adhere. This is because indigenous peoples are not objects to be converted to religions that have been recognized by the Indonesian government first. Then, how can evangelism, which is the Great Commission, be carried out? By dialogue between John Stott's evangelism and social action thinking and Samsul Maarif's intersubjective thinking, I will propose an evangelism with an intersubjective lens and ecotheology that is friendly to indigenous peoples and all creation. To achieve this proposal, I will divide this article into five parts. First, I will present Stott's evangelism and social action thinking. Second, I will explain Yosia's thoughts on dialogue. Third, I will convey the ups and downs of indigenous peoples in the Indonesian political vortex. Fourth, I will describe Maarif's intersubjective thinking. Finally, I will provide a conclusion in the form of a proposal regarding evangelism from an intersubjective and ecotheological lens. In my opinion, with this lens, evangelism can be friendlier to indigenous peoples and all creation.

Keywords: *Mission, Intersubjective, Ecotheology, John Stott, Samsul Maarif*

Dialog Antara John Stott dengan Samsul Maarif: Sebuah Usulan Misi dari Lensa Intersubjektif dan Ekoteologi

Jonathan Wijaya

Mahasiswa Akhir STT SAAT
jonathanwijaya398@gmail.com

Abstrak: Pemerintah Indonesia telah memberikan ruang bagi penganut agama leluhur untuk mendaftarkan agamanya di KTP yang berdasarkan pada Keputusan Mahkamah Konstitusi Indonesia. Sesungguhnya, kebebasan beragama atau berkeyakinan seharusnya diterapkan sebagai hak alamiah, melekat pada setiap orang atau warga negara, dan tidak diberikan oleh negara (Keputusan No. 97/PUU-VII/2016, 149-150). Dengan kata lain, masyarakat adat tidak boleh dipaksa untuk meyakini keyakinan yang tidak mereka anut secara pribadi. Sebab, masyarakat adat bukanlah objek untuk dikonversi kepada agama-agama yang telah diakui oleh pemerintah Indonesia terlebih dahulu. Lalu, bagaimana dengan penginjilan yang merupakan Amanat Agung dapat dijalankan? Dengan mendialogkan pemikiran penginjilan dan aksi sosial ala John Stott dengan pemikiran intersubjektif ala Samsul Maarif, saya akan mengusulkan sebuah penginjilan dengan lensa intersubjektif dan ekoteologi yang ramah terhadap masyarakat adat maupun ciptaan lainnya. Untuk mencapai usulan tersebut, saya akan membagi tulisan ini menjadi lima bagian. Pertama, saya akan menyuguhkan pemikiran penginjilan dan aksi sosial ala Stott. Kedua, saya akan memaparkan pemikiran Yosia mengenai dialog. Ketiga, saya menyampaikan pasang surut masyarakat adat di pusran politik Indonesia. Keempat, saya akan menguraikan pemikiran intersubjektif ala Maarif. Terakhir, saya akan memberikan kesimpulan berupa usulan mengenai penginjilan dari lensa intersubjektif dan ekoteologi. Hemat saya dengan lensa tersebut, penginjilan dapat lebih ramah terhadap masyarakat adat dan ciptaan lain.

Kata-kata Kunci: Misi, Intersubjektif, Ekoteologi, John Stott, Samsul Maarif

PENDAHULUAN

Kepercayaan adat¹ masih dianggap sebagai sesuatu yang bertentangan dengan agama Kristen di sebagian pemikiran orang Kristen. Henderikus Nayuf melihat beberapa respons dari Jemaat GMIT terhadap masyarakat adat. Ada yang bersifat positif dan ada juga yang menganggap kepercayaan adat sebagai bagian dari hal-hal duniawi yang mengganggu sakralitas ibadah Kristen.² Paul Bola, misalnya, menceritakan pandangan anggota GMIT yang menolak keberadaan tarian-tarian adat, yang adalah bagian, ekspresi, spiritualitas, bahkan identitas dari kepercayaan atau masyarakat adat, dalam ruang gereja karena tarian-

¹Saya menggunakan masyarakat adat, agama leluhur, penganut agama leluhur, maupun kepercayaan adat sebagai satu kesatuan yang juga merujuk pada kebudayaan, tradisi, dan adat. Semuanya merujuk pada subjek yang sama, namun penggunaan sesuai dengan para penulis dan Masyarakat adat yang ingin disebut sebagai apa, baik masyarakat adat, kepercayaan adat, tradisi, kebudayaan, maupun adat.

²Henderikus Nayuf, "Tarian 'Langit-Bumi' Refleksi Pelayanan Bulan Bahasa Dan Budaya Di Gereja Masehi Injili Di Timor," *Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity (JIREH)* 1, no. 2 (23 Desember 2019): 128–30, <https://doi.org/10.37364/jireh.v1i2.18>.

tarian adat dipandang sebagai warisan adat yang sudah ditinggalkan sekaligus bertentangan dengan nilai dan ajaran agama Kristen.³ Pemikiran serupa juga terdapat di benua yang lain. Kekhawatiran para pendeta Pantekosta di Mozambique, Afrika adalah bahwa orang-orang “mempunyai satu kaki di dalam gereja dan satu kaki di dalam tradisi.” Pencampuran yang tidak sah antara agama Kristen dan “tradisi” atau kepercayaan adat ini menodai kesucian.⁴ Lantas mengapa hal ini terjadi? Junifrius Gultom menuliskan bahwa sikap anti adat-istiadat atau kepercayaan adat merupakan sikap umum dari misionaris barat ketika datang menyampaikan Injil ke negara-negara yang mereka tuju.⁵ Dengan kata lain, ketika Injil datang ke Indonesia (atau bagian dunia yang lain), kepercayaan adat setempat dilihat sebagai sesuatu yang tidak kudus atau tidak sesuai dengan kepercayaan Kristen. Meskipun, budaya barat dilihat sebagai sesuatu yang kudus dan sesuai dengan kepercayaan Kristen.

Bukan hanya sikap kurang menerima kepercayaan adat dari kalangan orang Kristen Indonesia dan para misionaris yang datang ke Indonesia, masyarakat adat juga tidak mengalami penerimaan yang penuh oleh pemerintah Indonesia. Dalam konteks di Indonesia, mereka perlu berpindah ke agama yang diakui oleh negara. Bahkan, negara memaksa anggota gereja (GMIT) untuk mengonversi masyarakat adat (orang Boti) menjadi Kristen. Orang-orang Boti akhirnya harus memeluk agama Kristen sebagai upaya bertahan hidup. Seorang penyintas mengatakan bahwa ia masuk ke agama Kristen sebagai upaya agar Raja Boti (Nune Benu) tetap hidup.⁶ Akibat politik tersebut, banyak anggota-anggota GMIT, sampai hari ini, masih terus menempatkan agama leluhur sebagai objek kristenisasi.⁷

Untungnya, angin segar mulai dirasakan oleh penganut agama leluhur. Berdasarkan Keputusan Mahkamah Konstitusi Indonesia yang diumumkan pada bulan November 2017, pemerintah mengizinkan penganut agama leluhur untuk mendaftarkan agamanya di KTP, hal yang tidak boleh mereka lakukan setidaknya sejak tahun 1978.⁸ Kepercayaan adat dan agama pada dasarnya sama. Kedua istilah tersebut berkaitan dengan kepercayaan dan penyembahan kepada Tuhan. Cara masyarakat adat menjelaskan kepercayaan sering kali sangat mirip dengan cara agama (dunia) diungkapkan dalam wacana publik, pembuatan

³Wanto Menda, “Kebaktian ko Pertunjukan? – Om Koster,” *SINODE GMIT* (blog), 18 Mei 2019, <https://sinodegmit.or.id/2019/05/18/kebaktian-ko-pertunjukan-om-koster/>. Di dalam Jear Niklas Doming Karniatu Nenohai, “Evaluating the Relationship between Christianity and Indigenous Religion in the Context of the Christian Evangelical Church in Timor (Gereja Masehi Injili Di Timor),” *Indonesian Journal of Theology* 11, no. 2 (26 Desember 2023): 266, <https://doi.org/10.46567/ijt.v11i2.351>.

⁴Devaka Premawardhana, *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*, First edition, Contemporary ethnography (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018), 97–98.

⁵Junifrius Gultom, “Relasi Gerakan Pentakostal dan adat di Indonesia,” “Relasi Agama dan Adat di Indonesia,” 1 ed. ed., Sumanto Al Qurtuby dan Tedi Kholiludin, (Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA), 2023), 205, diakses April 13, 2024, <https://www.nusantarainstitute.com/relasi-agama-dan-adat-di-indonesia/>.

⁶Dina Penpada, Ivonne Peka, and Anna Salukhfeto, “The 1965 Incident and the Women of South-Central Timor’s Fight for Identity,” in *Forbidden Memories: Women’s Experiences of 1965 in Eastern Indonesia*, ed., Mery Kolimon, Liliya Wetangterah, dan Karen Campbel-Nelson (Victoria: Monash University Publishing, 2015), 145. Dalam Nenohai, “Evaluating the Relationship,” 281.

⁷Penpada, Peka, and Salukhfeto, “The 1965 Incident,” 145.

⁸Samsul Maarif dan Asfinawati, “Toward a (More) Inclusive FORB: A Framework for the Advocacy for the Rights of Indigenous People,” *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 6 (30 Maret 2023): 208, <https://doi.org/10.1558/isit.24947>. Untuk melihat dampak dari kebijakan pemerintah dapat membaca Dina Tri Wijayanti, “Pasang Surut Pernikahan Penghayat Sapta Dharma Dan Sumarah Sejak Orde Baru Hingga Kini,” *Kancah Pemikiran Alternatif* (blog), 4 Juli 2022, <https://lpmarena.com/2022/07/04/kisah-mempelai-penghayat-sapta-dharma-dan-sumarah-ktp-kosong-dan-berisi-nama-agama/>.

kebijakan, dan juga dunia akademis, misalnya tradisi lokal di NTT mengandung kesaksian terhadap anugerah Allah dalam penciptaan-Nya.⁹ Seperti agama-agama (dunia), kepercayaan bersifat teologis, mempunyai konsep doktrinal tentang Tuhan, ajaran tentang hubungan dengan Tuhan, manusia lain, dan dengan alam. Namun berbeda dengan agama dunia, kepercayaan adat merupakan “ungkapan hubungan dengan Tuhan berdasarkan keyakinan, yang diejawantahkan melalui perilaku, ibadah kepada Tuhan, dan etika yang bersumber pada ajarannya didasarkan pada kearifan lokal bangsa (Indonesia).”¹⁰

Kepercayaan di Indonesia dan hak kewarganegaraan para penganutnya telah resmi dilindungi oleh Negara Republik Indonesia. Hal ini berdasarkan Keputusan Mahkamah Konstitusi Indonesia, yang diumumkan pada bulan November 2017. Tentunya, Keputusan ini adalah sebuah terobosan hukum dalam mengakui dan mengizinkan penganut kepercayaan untuk mendaftarkan agamanya di KTP, yang sebelumnya tidak boleh mereka lakukan setidaknya sejak tahun 1978.¹¹ Kebebasan beragama atau berkeyakinan seharusnya diterapkan sebagai hak alamiah, melekat pada setiap orang atau warga negara, dan tidak diberikan oleh negara (Keputusan No. 97/PUU-VII/2016, 149-150). Dengan kata lain, hak dasar memilih agama, termasuk hak memilih kepercayaan, termasuk dalam hak sipil dan politik, dan bukan merupakan pemberian negara (Putusan MK 97/PUU-VII/2016, 138).¹²

Jika secara hukum masyarakat adat telah diterima, bagaimana dengan orang Kristen terkhususnya kaum injili? Yang saya maksudkan dengan injili ialah sebuah gerakan maupun paham pada abad ke-18 yang memiliki semangat dari gerakan-gerakan Reformasi dan yang kemudian muncul setelahnya (Puritanisme dan Pietisme)¹³ yang berpegang pada empat poin penting yakni konversionisme (*conversionism*), aktivisme (*activism*), biblisisme (*biblicism*), dan cruci-sentrisme (*cruci-centrism*) yang lebih bersifat cair yang bisa lebih menekankan pada satu atau beberapa aspek di atas.¹⁴

Kemudian, apakah ada yang dapat dipelajari dari masyarakat adat? Pemikiran bahwa masyarakat adat tidak dapat bersumbangsih apa pun perlu dipatahkan, karena faktanya

⁹Nayuf, “Tarian ‘Langit-Bumi’ Refleksi Pelayanan Bulan Bahasa Dan Budaya Di Gereja Masehi Injili Di Timor,” 130.

¹⁰Maarif dan Asfinawati, “Toward a (More) Inclusive FORB,” 209–10.

¹¹Maarif dan Asfinawati, 208. Lih. “Pasang Surut Pernikahan Penghayat Sapta Dharma dan Sumarah Sejak Orde Baru hingga Kini,” <https://lpmarena.com/2022/07/04/kisah-mempelai-penghayat-sapta-dharma-dansumarah-ktp-kosong-dan-berisi-nama-agama/>. Bdk. Simon Butt, “Constitutional Recognition of “Beliefs” in Indonesia,” *Journal of Law and Religion* 35 (3, 2020): 1–24.

¹²Maarif dan Asfinawati, “Toward a (More) Inclusive FORB,” 208.

¹³Chandra Wim, injili atau evangelikal merupakan mereka (yang dipengaruhi oleh gerakan-gerakan “Reformasi” maupun Puritanisme dan Pietisme) yang secara historis bersinggungan dengan Kebangunan Evangelikal di Eropa dan Amerika pada abad ke-18. Chandra Wim, “The Chronicles of Evangelicalism: Sebuah Pengantar Historis terhadap Gerakan Evangelikal,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 12, no. 2 (Oktober 1, 2011): 204–205. Bdk. Mark A. Noll, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards Whitefield and the Wesleys*, History of Evangelicalism (Leicester: Inter-Varsity, 2004), 15–16. Jan S. Aritonang, *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja* (BPK Gunung Mulia, 1995), 231–48.

¹⁴David William Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (New York: Routledge, 2005), 2–3. Adrianus Yosia menuliskan bahwa “Quadrilateral Bebbington tidaklah menjadi sesuatu karakteristik baku, melainkan menjadi suatu identitas cair sekaligus paling ‘luas’ yang dapat menjadi karakteristik dari kaum injili.” Adrianus Yosia, “Mendedah Lokalitas, Menuju Interseksionalitas: Suatu Usulan Heuristik Lintasan Berteologi dalam Konteks Bagi Kaum Tionghoa-Injili Indonesia Lewat Kacamata Interseksionalitas,” *Indonesian Journal of Theology* 8, no. 2 (31 Desember 2020): 212, <https://doi.org/10.46567/ijt.v8i2.202>.

pemikiran masyarakat adat memberikan banyak sumbangsih¹⁵ salah satunya, yaitu intersubjektif. Pemikiran adat dan kehadiran masyarakat adat dapat memberikan kestabilan dari kosmos, seperti sasi¹⁶ yang bukan sekedar praktik ekologis demi kepentingan kemanusiaan, namun merupakan tindakan nyata dalam menjaga relasi antarsesama guna menjaga kestabilan kosmos.¹⁷ Badan pemerintah Indonesia yang bertanggung jawab di bidang perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup (Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan Republik Indonesia atau KLHK) baru-baru ini mengakui pentingnya kearifan lokal dalam pengelolaan lingkungan hidup. Pasal 1 ayat 30 undang-undang pemerintah Indonesia tahun 2009 tentang perlindungan dan pengelolaan lingkungan hidup menyatakan “Kearifan lokal adalah nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat untuk antara lain melindungi dan mengelola lingkungan hidup secara lestari”.¹⁸

Pemikiran masyarakat adat memberikan contoh bahwa alam bisa diperlakukan, seperti sesama. Cerita seorang pemuka adat Besipae yang bernama Mama Esterlina Selan, memaknai hutan seperti tubuh manusia. Hutan adalah rambut yang menghiasi kepala manusia. Batu ibarat tulang-tulang yang menopang tubuh manusia. Air adalah darah yang mengalir di tubuh manusia. Tanah ibarat daging manusia. Maka, kita perlu merawat alam seperti kita merawat diri kita sendiri agar alam tetap sehat dan indah bila, hutan kita gunduli maka itu seperti kita terlihat botak. Kurang elok, kurang cantik, oleh karena itu kita mesti menjaga hutan tetap lebat agar terlihat indah, kata Esterlina Selan.¹⁹

Hutan dan tanah Besipae-Pubabu juga digambarkan seperti seorang Mama.²⁰ Mama Yanti Nuban, menyebutkan bahwa tanah seperti rahim perempuan. Tanah memberikan kehidupan. Tanah mengeluarkan berbagai kebutuhan hidup warga Besipae-Pubabu. Lebih

¹⁵Salah satu faktor penentu kemajuan Tiongkok ialah nilai-nilai luhur (adat) yang berkaitan dengan keseimbangan, diperankan dengan piawai oleh pemerintah beserta rakyatnya dengan tetap memperhitungkan aspek utama dalam berelasi, yaitu guanxi (Gao, Ren, dan Miao, 2018: 22-42). Guanxi yang dimengerti oleh Gash sebagai “networking”, menjadi faktor yang sangat penting bagi para investor dan kaum profesional Barat untuk berinvestasi di Tiongkok. Guanxi akan membantu mereka mengenal “siapa” yang dilibatkan untuk bekerja sama dalam investasi tersebut. Nampaknya Gash tidak sendiri, Lengenber (2007) menuturkan bahwa literatur-literatur bisnis populer telah banyak menggunakan istilah guanxi untuk menjelaskan salah satu faktor yang berpengaruh bagi pertumbuhan ekonomi Tiongkok dan beberapa negara Asia Tenggara pada akhir tahun 1990-an (Langenberg, 2007: vii). Dalam Linus Baito, “Teologi Guanxi: Sebuah Upaya Memahami Aspek Teologi Relasional dalam Budaya Tionghoa,” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 4 (16 Oktober 2019): 156, <https://doi.org/10.21460/gema.2019.42.434>.

¹⁶Sasi merupakan praktik adat yang digunakan di seluruh Maluku untuk mengatur hubungan antarmanusia, manusia dengan alam, serta manusia dengan nenek moyangnya. Hal ini memastikan hubungan yang lancar antara manusia dan non-manusia serta menunjukkan rasa hormat terhadap waktu dan ruang bersama di antara semua makhluk. Sasi merupakan praktik adat yang melarang masyarakat memanen hasil alam, seperti buah-buahan dan ikan, dalam jangka waktu tertentu (3-6 bulan). Dalam Zainal A. Bagir, Michael S. Northcott, dan Frans Wijzen, *Varieties of Religion and Ecology: Dispatches from Indonesia* (LIT Verlag Münster, 2021), 101.

¹⁷Ribka Ninaris Barus, “Adat Ecology: The Practice of Sasi on Haruku Island, Maluku, Indonesia,” dalam *Varieties of Religion and Ecology: Dispatches from Indonesia*, ed. Zainal A. Bagir, Michael S. Northcott, dan Frans Wijzen, (LIT Verlag Münster, 2021), 99.

¹⁸Barus, “Adat Ecology” ,100.

¹⁹Jear Nenohai, “Hutan Sebagai Subjek: Memahami Landasan Resistensi Masyarakat Adat Pubabu-Besipae di Nusa Tenggara Timur,” *Inphies: Indigenous Philosophies Initiative* 1, no. 1 (2023): 12. Bandingkan dengan Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress, 1993) dan Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987).

²⁰Pemahaman yang serupa dapat ditemukan di masyarakat adat di Maluku. Untuk melihat diskusi lebih lanjut dapat melihat Teologi ina dalam pemikiran Maluku Weldemina Yudit Tiwery, *Buku Teologi Ina Terlahir dari Rahim Maluku* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015).

lanjut, tanah seperti ibu yang menyusui dan merawat anaknya. Tanah merawat warga Besipae apabila tanah itu juga dirawat. Ada relasi timbal balik seperti ibu dan anak antara warga Besipae-Pubabu dengan tanah dan hutan mereka. Relasi saling menjaga ini menciptakan keseimbangan kehidupan antara keduanya.²¹

Hutan beserta segala kehidupan yang ada di dalamnya mesti diperlakukan seperti manusia. Masyarakat adat Pubabu-Besipae memandang hutan sebagai bagian dari diri mereka sendiri. Hutan dan manusia adalah satu, sama, bahkan tidak bisa dipisahkan. Masyarakat adat Pubabu-Besipae melihat hutan sebagai subjek. Sebagai subjek, masyarakat Pubabu-Besipae memperlakukan hutan sebagaimana mereka merawat diri mereka sendiri. Hutan bagi orang Pubabu adalah subjek.²²

Dalam tulisan ini, saya mencoba mendialogkan antara pemikiran John Stott (mewakili pemikiran injili) dengan Samsul Maarif (mewakili pemikiran masyarakat adat) dan mengusulkan penginjilan dari lensa intersubjektif dan ekoteologi. Penginjilan ini diharapkan bisa menempatkan sesama manusia dan sesama ciptaan lain (alam) sebagai subjek yang perlu diperlakukan sebagaimana patutnya mereka diperlakukan sebagai subjek.²³ Tidak dapat dielakkan “amanat agung” (Matius 28:18–20) maupun doktrin-doktrin tekstual yang eksklusif, seperti “Yesus sebagai satu-satunya jalan keselamatan” (Yohanes 14:6) dapat menjadikan agama-agama leluhur tersubordinasi, bahkan hilang, dalam wacana dialog antaragama.²⁴ Padahal, kaum injili percaya juga bahwa Allah bukan hanya menyatakan diri-Nya (kebenaran) melalui Alkitab dan Tuhan Yesus (wahyu khusus yang tertulis dan menjadi manusia), melainkan melalui ciptaannya dan pengetahuan (wahyu umum) juga, termasuk masyarakat adat.

Saya tidak membicarakan tentang keselamatan, tetapi tentang kebenaran dan/atau wahyu. Gerald R. McDermott, dalam bukunya yang berjudul “*Can Evangelicals Learn from World Religions? Jesus, Revelation & Religious Traditions*”, mengeksplorasi proposisi-proposisi alkitabiah bahwa Yesus adalah terang yang menerangi setiap orang (Yoh. 1:9) dan bahwa Allah tidak meninggalkan diri-Nya tanpa kesaksian di antara tradisi-tradisi non-Kristen (Kis. 14:17). McDermott menuliskan bahwa Santo Augustinus belajar dari Neo-Platonisme untuk lebih memahami Injil, Thomas Aquinas belajar dari Aristoteles untuk lebih memahami Kitab Suci, dan John Calvin belajar dari humanisme Renaisans, mungkin

²¹Nenohai, “Hutan Sebagai Subjek”, 12–13.

²²Nenohai, “Hutan Sebagai Subjek”, 14.

²³Dalam tulisan saya yang berjudul *Deus Migrator dan Komunitas Diaspora: Sebuah Tinjauan Terhadap Misiologi*, saya menuliskan bahwa “misi bukan sekedar komunikasi satu arah yang memaksa orang lain (subordinasi maupun objek) menerima kepercayaan kita (superior atau subjek), melainkan sebuah interaksi dari dua orang atau lebih yang memiliki perbedaan agama, budaya, pola pikir, dsb. Karena migran bukanlah objek tetapi rekan kita yang memiliki kehendak dan ‘kebebasan’.” Itu berarti bahwa misi Kristen yang dikerjakan tidak boleh bersifat memaksa dan melihat dirinya sendiri sebagai yang paling superior maupun yang paling benar. Komunitas Kristen juga perlu mendengar dan belajar dari komunitas lain dalam hal ini komunitas kepercayaan. Tentunya saya tidak menyamakan migran dengan masyarakat, melainkan menunjukkan sebagaimana migran diperlakukan sebagai subjek, begitu juga dengan masyarakat ada maupun alam ciptaan Tuhan yang lain perlu diperlakukan sebagai subjek. Jonathan Wijaya, “Deus Migrator dan Komunitas Diaspora: Sebuah Tinjauan Terhadap Misiologi,” *TRANSFORMATIO: Jurnal Teologi, Pendidikan, dan Misi Integral* 1 (30 Oktober 2023): 48, <https://doi.org/10.61719/bp1s2e97>.

²⁴Vikry Reinaldo Paais, “Beyond World Interreligious Dialogue: The Engagement between Memaham and Christianity in Huau, Maluku, Indonesia” (Yogyakarta, Universitas Gadjah Mada, 2023), 1, <https://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/229377>.

kaum injili dapat belajar dari Buddha maupun para pemikir dan tradisi keagamaan besar lainnya untuk lebih jelas memahami wahyu Allah dalam Kristus.²⁵ Hal yang senada dapat ditemukan dalam pemikiran Timothy C. Tennent, dalam bukunya “*Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam*”. Ia berpendapat bahwa orang Kristen injili perlu terlibat dalam dialog dengan para penganut agama lain. Bagi Tennent, kita perlu mendengarkan dan menanggapi keberatan dari agama-agama non-Kristen.²⁶

McDermott dan Tennent telah memulai suatu pekerjaan yang baik untuk dapat dilanjutkan. Sebab, McDermott dan Tennent hanya mendialogkan dan belajar dari beberapa agama. McDermott membahas Buddhisme (bab 6), Daoisme (bab 7), Konfusianisme (bab 8), dan Islam (bab 9). Ia sendiri menuliskan bahwa ia belum membahas Hinduisme, Sikhisme, animisme, atau banyak agama lain di dunia. Dan tentu saja masih banyak hal yang dapat dikatakan dan dipelajari dari keempat tradisi yang dibahasnya. Keempat tradisi tersebut dimaksudkan sebagai contoh representatif dan diharapkan menjadi stimulus bagi para sarjana injili lainnya untuk melanjutkan apa yang McDermott tinggalkan.²⁷ Begitu juga dengan Tennent, ia hanya membahas Hinduisme (bab 1), Buddhisme (bab 2), dan Islam (bab 3). Itu sebabnya, saya melihat bahwa penting untuk membahas dan berdialog dengan masyarakat adat di Indonesia.

Sejauh pencarian saya, Adrianus Yosia²⁸ telah memberikan konsep ruang publik lewat pendekatan inter-disiplin yang dibangun dari teologi Calvin, dan studi agama-agama modern, lewat pandangan Smart.²⁹ Di tulisan lain, Yosia mendorong seorang Kristen untuk melakonkan drama yang mentransformasikan yang memberikan dampak pada lingkungan di sekitarnya dari drama doktrin Vanhoozer.³⁰ Ia juga telah mengontekskan dokumen-dokumen komitmen Cape Town di dalam situasi sosial di Indonesia secara khusus di dalam konteks multikultur, multikulturalisme, dan kemiskinan juga kesenjangan.³¹ Yosia juga

²⁵Gerald R. McDermott, *Can Evangelicals Learn from World Religions? Jesus, Revelation & Religious Traditions* (Downers Grove: InterVarsity, 2002), introduction.

²⁶Timothy C. Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam* (Grand Rapids: Baker, 2002), 10.

²⁷McDermott, *Can Evangelicals Learn*, introduction.

²⁸Tulisan dan fokus penelitian Yosia saat ini lebih kepada pendidikan, matematika, etika, dan teologi untuk melihat pemikiran Yosia mengenai bidang-bidang tersebut dapat melihat tulisan-tulisannya yakni: Adrianus Yosia, “Teologi Publik Dan Pendidikan Agama Kristen K-12 Di Indonesia: Suatu Eksplorasi Awal,” *EDULEAD: Journal of Christian Education and Leadership* 4, no. 1 (2023): 98–110; Adrianus Yosia, “Pedagogik Kritis adalah Salah Satu Kuncinya: Suatu Usaha untuk Mewujudkan Shalom bagi Kota Lewat Pendidikan,” *TRANSFORMATIO: Jurnal Teologi, Pendidikan, dan Misi Integral* 1, no. 01 (2023): 15–34; Adrianus Yosia, “Matematika dan Teologi Penciptaan sebagai Bahasa Semesta: Suatu Kajian Eksploratif-Reflektif Interdisipliner Terhadap Matematika dan Teologi Penciptaan Berdasarkan Kejadian 1: 1-2: 4a sebagai Dialog antara Dua Bidang Ilmu,” *Aletheia Christian Educators Journal* 5, no. 1 (2024): 8–16; Adrianus Yosia, “Between Mathematics, Theology, And The City,” *TRANSFORMATIO: Jurnal Teologi, Pendidikan, dan Misi Integral* 1, no. 02 (2024): 221–42.

²⁹Adrianus Yosia, “Merupa Teater Kemuliaan Allah Sebagai Ruang Publik: Suatu Usaha untuk Mengonstruksi Suatu Ruang Publik Lewat Pemikiran John Calvin dan Ninian Smart di dalam konteks Agama-agama Dunia,” *Indonesian Journal of Theology* 6 (19 Desember 2019): 116, <https://doi.org/10.46567/ijt.v6i2.9>.

³⁰Adrianus Yosia, “Wahai Pengikut Kristus, Mainkanlah Drama yang Mentransformasikan Itu!: Menjawab Peran yang Mentransformasikan dari seorang Kristen bagi Bangsa Indonesia dengan Model Teatrical dari Kevin J. Vanhoozer,” *Indonesian Journal of Theology* 3 (1 Mei 2016): 186, <https://doi.org/10.46567/ijt.v3i2.56>.

³¹Adrianus Yosia, “Apakah Yang Cape Town Perlu Katakan Pada [Kaum Injili Di] Indonesia?: Suatu Tinjauan Dan Refleksi Terhadap Komitmen Cape Town Dan Implikasinya Pada Kaum Injili Di Indonesia,” 2017,

mengusulkan suatu bentuk dialog yang dapat dilakukan oleh kaum injili di Indonesia tanpa harus kehilangan “sifat” keinjiliannya yang dinyatakan lewat empat aksi, yakni: persahabatan dan kerja sama, *elenctic*, apologetika, dan penginjilan.³²

Pemikiran Yosia sebagai tokoh injili Tionghoa di Indonesia³³ memberikan banyak sumbangsih. Namun, saya masih melihat ada kekosongan atau hal yang belum dipikirkan oleh Yosia dalam hal ini komunitas kepercayaan yang selama ini dimarginalkan.³⁴ Di tulisan yang lain, Yosia melihat kondisi multikulturalisme terbatas pada enam agama yang diakui oleh negara saat itu, misalkan saja komunitas Batak-Kristen, Batak-Islam, Tionghoa-Kristen, Tionghoa-Kristen, Tionghoa-Kristen-Ambon, Tionghoa-Kristen-Bandung.³⁵ Padahal, komunitas marginal termasuk komunitas kepercayaan yang sudah disebut sebelumnya. Selain itu, komunitas Batak³⁶ dan Ambon memiliki kepercayaan terdahulu, begitu juga dengan Tionghoa.

Lalu pertanyaannya, apakah ada yang dapat dipelajari dari masyarakat adat? Dan apa dampaknya bagi masyarakat adat dan komunitas Kristen? Saya akan menunjukkan bahwa masyarakat adat memberikan pemahaman intersubjektif yang dapat dipelajari oleh komunitas Kristen.³⁷ Dengan lensa intersubjektif maupun ekoteologi, penginjilan lebih ramah terhadap sesama manusia dan sesama ciptaan lain, melihat yang lain sebagai subjek. Selain itu, komunitas Kristen tidak melihat masyarakat adat sebagai objek penginjilan melainkan subjek yang dapat belajar bersama-sama.³⁸

METODE PENELITIAN

Studi agama leluhur membantu teologi kontekstual agar dapat berdialog dengan paradigma agama leluhur.³⁹ Dengan mendialogkan pemikiran Stott dan Maarif, saya akan mengusulkan sebuah pemahaman penginjilan yang melihat sesama manusia dan ciptaan lain sebagai subjek yang perlu diperlakukan sebagaimana sepatutnya. Untuk mencapai tujuan tersebut, saya akan membagi tulisan ini menjadi lima bagian. Pertama, saya akan memaparkan pemikiran Stott mengenai penginjilan dan aksi sosial. Setelah itu, saya akan menyampaikan pemikiran Yosia mengenai dialog. Kemudian, saya menunjukkan pasang

116, <https://doi.org/10.36421/veritas.v16i2.13>.

³²Adrianus Yosia, “Learning Dialogue from Jesus: A Reflective-Explorative Study of John 4:7–21 on Interfaith Encounters,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 21 (23 September 2022): 81, <https://doi.org/10.36421/veritas.v21i1.536>. Lih. Yosia, “Kaum Injili dalam Dialog Tetra-Aksi di Indonesia,” 226–233

³³Yosia, “Mendedah Lokalitas, Menuju Interseksionalitas,” 200.

³⁴Dengan menyetujui Gadis Arivia, Yosia melihat kaum mar[g]inal yang dalam konteks Covid-19 adalah mereka yang memiliki ekonomi sulit di dalamnya ada perempuan, anak-anak dan juga komunitas yang terpinggirkan lainnya. Adrianus Yosia, “Merenungkan Kembali Pertanyaan ‘Siapakah Sesamaku Manusia?’ : Sebuah Pengantar Editorial,” *Indonesian Journal of Theology* 8, no. 1 (10 September 2020): 3–4, <https://doi.org/10.46567/ijt.v8i1.166>. Lih. 7 Gadis Arivia, “Feminisme Dan COVID-19,” *Jurnal Perempuan*, 11 Mei 2020, diakses 7 September, 2020, <https://www.jurnalperempuan.org/wacana-feminis/feminisme-dan-covid-19>

³⁵Yosia, “Apakah Yang Cape Town,” 118.

³⁶Kepercayaan tradisional Masyarakat Karo tidak hilang walaupun memeluk agama Kristen. Untuk melihat diskusi lebih jauh lihat Jekonia Tarigan, “Relasi Kepercayaan Adat Orang Karo dengan Negara dan Gereja,” Al Qurtuby dan Kholiludin, “Relasi Agama dan Adat,” 234.

³⁷Nenohai, “Evaluating the Relationship,” 280. Lih. Maarif, “Indigenous Religion Paradigm,” 115-116.

³⁸Nenohai, “Hutan Sebagai Subjek”, 14.

³⁹Nenohai, “Evaluating the Relationship”, 267–68.

surut masyarakat adat di pusran politik Indonesia. Baru setelah itu, saya akan menyampaikan pemikiran Maarif mengenai intersubjektif. Terakhir, saya akan mengusulkan penginjilan dari lensa intersubjektif dan ekoteologi. Hemat saya, usulan tersebut merupakan tawaran penginjilan yang ramah terhadap masyarakat adat dan ciptaan lain.

PEMBAHASAN TOPIK

Pemikiran Stott mengenai Penginjilan dan Aksi Sosial

Stott menyatakan hubungan antara penginjilan dan aksi sosial, yang ia yakini sebagai cara yang benar-benar Kristiani, yaitu, bahwa aksi sosial adalah mitra penginjilan. Sebagai mitra, keduanya milik (*belong to*) satu sama lain namun independen satu sama lain. Masing-masing berdiri di atas kakinya sendiri di samping yang lain. Tidak ada sarana untuk yang lain, atau bahkan manifestasi dari yang lain. Keduanya adalah ekspresi cinta yang tulus.⁴⁰ Seperti yang dinyatakan oleh Kongres Anglikan Injili Nasional (The National Evangelical Anglican Congress) di Keele pada tahun 1967, “*Evangelism and compassionate service belong together in the mission of God.*”⁴¹

Pemikiran Stott yang melihat pentingnya penginjilan dan aksi sosial ini juga sejalan dengan pemikiran Uskup John Taylor. Pemikiran Taylor dikutip oleh kata-kata seorang misionaris di Nairobi, “orang yang lapar tidak memiliki telinga”. Jika musuh kita lapar, mandat alkitabiah kita bukanlah untuk menginjili dia tetapi untuk memberinya makan (Rm. 12:20)! Kemudian juga ada keragaman panggilan Kristen, dan setiap orang Kristen harus setia pada panggilannya masing-masing. Dokter tidak boleh mengabaikan praktik pengobatan untuk penginjilan, dan penginjil tidak boleh dialihkan dari pelayanan firman oleh pelayanan meja (diakonia), seperti yang ditemukan dalam Kisah Para Rasul 6.⁴²

Menurut Stott, penginjilan bukanlah untuk menobatkan orang, atau memenangkan mereka, atau membawa mereka kepada Kristus, meskipun hal tersebut memang tujuan pertama

⁴⁰Lihat pandangan lain mengenai penginjilan dan aksi sosial yang ada di antara komunitas injilinya. Misalnya, aksi sosial adalah pendahuluan yang berguna, sarana yang efektif untuk penginjilan. Itu berarti penginjilan dan aksi sosial tidak ada hubungan satu sama lain. Selain itu, pandangan yang menganggap aksi sosial bukan sebagai sarana penginjilan tetapi sebagai manifestasi penginjilan, atau setidaknya Injil yang sedang diberitakan. Lih. John Stott, *Christian Mission in the Modern World* (Downers Grove: IVP, 2008), 26–27.

⁴¹Andrew Atherstone, “The Keele Congress of 1967: A Paradigm Shift in Anglican Evangelical Attitudes,” *Journal of Anglican Studies* 9, no. 2 (November 2011): 186, <https://doi.org/10.1017/S1740355311000039>. Pemikiran Stott yang senada dapat dilihat dalam John Stott, *The Lausanne Covenant* (Orlando: Lausanne Movement, 2009), 45–46; “The Manila Manifesto,” *Lausanne Movement*, 1989, <https://lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto>; “The Cape Town Commitment,” *Lausanne Movement*, 2010, <https://lausanne.org/content/ctc/ctcommitment>; “An Evangelical Commitment to Simple Lifestyle,” *Lausanne Movement*, 1980, <https://lausanne.org/content/lop/lop-20>; “Evangelism and Social Responsibility; An Evangelical Commitment,” *Lausanne Movement*, 1982, <https://lausanne.org/content/lop/lop-21>. Gerakan Lausanne dimulai oleh Billy Graham dan John Stott, dua suara utama di paruh kedua abad ke-20 dari Amerika Serikat dan Inggris. Lih. Sam George, “Series Introduction: Asian Diaspora Christianity,” dalam *Journeys of Asian Diaspora: Mapping Originations and Destinations*, ed. Sam George, Asian Diaspora Christianity (Minneapolis: Fortress, 2021), 1:xxiii. Untuk menjabarkan sejarah Gerakan Lausanne lebih lanjut, lih. J.D. Douglas, ed., *Let the Earth Hear His Voice: Official Reference Volume, Papers and Responses*, (Minneapolis: World Wide, 1975), 3–9. Untuk melihat gerakan The Edinburgh Missionary Conference yang akan memunculkan Gerakan Lausanne lih. Mark A. Noll, *Turning Points*, (Grand Rapids: Baker, 1997), 269–94.

⁴²Stott, *Christian Mission*, 28.

penginjilan. Penginjilan adalah memberitakan Injil. Menginjili berarti mewartakan kabar baik, bagaimanapun pesan itu dibuat. Dalam derajat yang berbeda, orang Kristen dapat menginjili dari mulut ke mulut (baik kepada individu, kelompok atau orang banyak); dengan media cetakan, dengan drama (apakah yang didramatisasi itu fakta atau fiksi); dengan perbuatan baik (Matius 5:16); dengan rumah tangga yang berpusat pada Kristus; dengan kehidupan yang diubah; dan bahkan dengan kegembiraan yang hampir tidak bisa diucapkan tentang Yesus. Namun demikian, karena penginjilan pada dasarnya adalah sebuah pemberitaan, kata-kata diperlukan jika isi kabar baik ingin dikomunikasikan dengan tepat. Jadi, penginjilan adalah membagikan kabar baik kepada orang lain. Kabar baiknya adalah Yesus. Kabar baik tentang Yesus yang diberitakan adalah bahwa Dia mati untuk dosa-dosa manusia dan dibangkitkan dari kematian.⁴³

Dengan kata lain, saya dapat menyimpulkan bahwa pemikiran Stott memberikan ruang dan membuka pintu gerbang bagi kaum injili untuk masuk dan berkarya di dalam ruang publik. Selain itu, penginjilan tidak dapat lepas dari aspek aksi sosial, termasuk berinteraksi dengan masyarakat adat maupun alam. Itu sebabnya, saya berpendapat bahwa pentingnya pemikiran Stott untuk didialogkan dengan pemikiran lain. Pada konteks tulisan ini, saya akan mendialogkan pemikiran Stott dengan pemikiran Maarif. Namun sebelumnya, saya akan memaparkan apa itu dialog dari sudut pandang Yosia.

Pemikiran Yosia mengenai Dialog

Menurut Yosia, di Indonesia sendiri, kaum injili pun tampak abai dengan topik-topik yang berhubungan dengan dialog. Ia mengatakan bahwa kaum injili tidak menganggap dialog sebagai konsep yang penting untuk dipikirkan. Dialog (hanya) merupakan suatu proses komunikasi, suatu proses pertukaran ide dan pemikiran di dalam percakapan. Bagi kaum injili, dialog sejatinya adalah suatu wadah untuk menyatakan dan juga menerima ide di dalam percakapan.⁴⁴

Yosia mengutip Stott yang menyatakan dengan jelas bahwa, seorang injili dapat menjadi berkat bagi penganut agama lain dengan menjadi seorang sahabat di dalam dialog antaragama.⁴⁵ Di tengah-tengah dialog pluralitas agama yang ada, seorang injili dapat belajar secara autentik menjadi diri sendiri.⁴⁶ Dengan kata lain, dialog tidak menghilangkan identitas seseorang, namun dapat mengayakan satu sama lain, dalam hal ini, orang injili tidak akan menjadi tidak injili ketika dia berdialog dengan orang yang non-injili. Sebaliknya, seorang injili dapat menjadi berkat bagi yang lain, maupun sebaliknya.

Dialog dapat menjadi wadah pertemuan dari orang-orang yang mempunyai minat yang sama bahkan sangat berbeda (berbagi kisah di dalam suatu perjumpaan). Proses berbagi dengan orang lain dapat terjadi ketika seseorang mempunyai relasi dan mempunyai sikap yang saling menerima dan juga saling menghormati. Kedua pihak atau lebih perlu berusaha untuk “duduk” di mana orang lain “duduk” dan mulai secara simpatik masuk ke dalam rasa sakit dan juga

⁴³ Stott, *Christian Mission*, 39–40 dan 54–55.

⁴⁴ Adrianus Yosia, “Kaum Injili dalam Dialog Tetra-Aksi di Indonesia,” *Stulos: Jurnal Teologi* 18, no. 2 (Juli 2020): 218, 226–227.

⁴⁵ John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (Downers Grove: IVP, 2008), 1108.

⁴⁶ Yosia, “Kaum Injili dalam Dialog”, 228.

kesedihan dan juga sukacita dari pengalaman orang lain tersebut dan juga melihat bagaimana sejarah kehidupan mereka ini mempengaruhi pandangan mereka saat ini.⁴⁷

Bagi Yosia, dialog dapat menjadi kesempatan maupun media untuk mengomunikasikan Injil. Ia mengutip Marshall, “tujuan dari dialog adalah proklamasi Injil, sedangkan dialog sendiri dimaknai sebagai suatu proses komunikasi Injil.”⁴⁸ Saya dapat menyimpulkan bahwa dialog dapat menjadi sarana membagikan atau mengkomunikasikan Injil, namun juga dapat menjadi saran untuk belajar hal baru atau hal yang baik dari rekan bicaranya. Hal ini yang saya mencoba lakukan dengan pemikiran masyarakat adat mengenai intersubjektif yang akan dijelaskan lebih lanjut.

Gerith Singgih, mengutip pemikiran Alwi Shihab, pernah menyatakan bahwa “kaum evangelikal keberatan dengan dialog, sedangkan kaum oikumenikal setuju dengan dialog.” Di dalam konteks ruang publik Indonesia yang multi-agama, dialog yang dimaksud Singgih tentunya berhubungan dengan keterlibatan kaum injili di dalam ruang publik.⁴⁹ Namun Yosia berpendapat bahwa kaum injili sendiri sudah mulai memperhatikan isu-isu yang berhubungan dengan dialog antaragama⁵⁰, kemiskinan⁵¹, ekologi⁵², ataupun politik⁵³.⁵⁴ Permasalahannya, dialog dengan masyarakat adat masih minim dan belum ada di kalangan injili sendiri. Oleh karena itu, saya mau mencoba untuk mendialogkan pemikiran Stott (salah satu pemikir injili) dengan Maarif (salah satu pemikir masyarakat adat). Namun sebelumnya, saya akan menyampaikan selang pandang mengenai konteks masyarakat adat di pusaran politik Indonesia.

Pasang Surut Masyarakat Adat dalam Pusaran Politik Indonesia

Penganut agama leluhur adalah kelompok warga negara yang “agama atau kepercayaannya” dimaknai, dipahami, dan diperlakukan secara berbeda dari waktu ke waktu. Agama mereka diklaim animis (primitif, pseudo-agama) sehingga perlu dimodernkan. Agama leluhur “diperlakukan sebagai budaya” yang di satu sisi perlu dikembangkan, tetapi di sisi lain penganutnya dianggap komunis, dan dituntut untuk konversi ke agama resmi. Pada masa-masa tertentu, agama leluhur dibiarkan berkembang, dan bahkan dianggap setara dengan agama.

⁴⁷Yosia, “Kaum Injili dalam Dialog”, 228. Lihat David J. Bosch, “The Church in Dialogue: From Self-Delusion to Vulnerability,” *Missiology* 16, no. 2 (1 April 1988): 140, <https://doi.org/10.1177/009182968801600201>.

⁴⁸Yosia, “Kaum Injili dalam Dialog,” 229–30. Lihat Marshall, “Dialogue with Non-Christian in the New Testament,” 45–46

⁴⁹Gerith Singgih, “Tema Kerukunan Umat Beragama di dalam Diskusi Pakar Agama,” dalam Agama dalam Dialog, ed. Balitbang PGI (Jakarta: Gunung Mulia, 1999), 39. Dalam Adrianus Yosia, “Merupa Wujud Evangelikalisme di Indonesia: Suatu Usulan Awal,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19 (24 Mei 2020): 86, <https://doi.org/10.36421/veritas.v19i1.339>.

⁵⁰Yosia, “Apakah Yang Cape Town Perlu Katakan Pada [Kaum Injili Di] Indonesia?,” 115–34.

⁵¹Ferry Mamahit, “Globalisasi, Gereja Injili dan Transformasi Sosial,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 6 (1 Oktober 2005): 253–375.

⁵²Yohanes Hasiholan Tampubolon, “Refleksi Kepedulian Injili pada Isu Lingkungan Hidup,” *Stulos* 18, no. 1 (Januari 2020): 53–76. Lihat juga Ferry Mamahit, “Apa Hubungan Porong dengan Yerusalem?: Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 8 (1 April 2007): 1–24, <https://doi.org/10.36421/veritas.v8i1.174>.

⁵³Togardo Siburian, “Teologi Kenabian Injili Untuk Pergumulan Masyarakat Politis,” *Stulos* 18, no. 1 (2020): 26–52.

⁵⁴Yosia, “Merupa Wujud Evangelikalisme di Indonesia,” 87.

Hingga saat ini, pemaknaan agama leluhur terus berkembang dalam konteks politik agama.⁵⁵

Setelah peristiwa 30 September 1965, agama leluhur (kebatinan) di-komunis-kan, tetapi segera setelah rezim Orde Baru berkuasa, kebatinan mendapatkan pengakuan dan perlindungan, bahkan setara dengan agama, sampai pada tahun 1978. Pada periode ini, kebatinan berubah nama menjadi kepercayaan, menggunakan istilah yang sama persis yang ada pada Pasal 29 UUD 1945 untuk menegaskan status konstitusionalnya. Pada tahun 1978, melalui TAP MPR IV/1978 tentang GBHN, kepercayaan sebagai nama untuk agama leluhur di-budaya-kan dan efektif hingga akhir rezim Orde Baru, bahkan setelahnya.⁵⁶

Penganut agama leluhur terdiri dari penghayat kepercayaan dan masyarakat adat. Tidak semua penghayat dan masyarakat adat (karena banyak di antara mereka menolak) disebut sebagai penganut agama leluhur, dengan berbagai pertimbangan. Praktik adat atau kepercayaan mereka misalnya disebutnya sebagai budaya bukan agama. Bagi Maarif, kategori agama dan budaya harus dipahami dalam konteks politik agama, di mana keduanya merupakan konstruksi politik, tepatnya bahasa kebijakan, untuk menentukan siapa yang (tidak) boleh diakui, dilindungi dan dilayani oleh negara. Terdapat enam kelompok yang akhirnya diakui, dilindungi dan dilayani sebagai kelompok penganut agama. Selain itu, khususnya penganut agama leluhur dikategorikan sebagai budaya dan karenanya tidak mendapatkan pelayanan dari negara atas nama pelayanan agama. Sekalipun kebijakan tersebut baru efektif sejak tahun 1978, tidak sejak Indonesia merdeka, tetapi dampaknya sangat hegemonik, seakan ahistoris.⁵⁷

Dalam perkembangannya, agama impor dijadikan sebagai agama resmi negara, sementara agama asli nusantara justru didiskreditkan, didiskriminasi dan dikriminalisasi. Ia justru dihancurkan dengan berbagai alasan seperti kemajuan, modernitas, pembangunan, dan seterusnya. Pembedaan agama leluhur dari agama resmi negara tidak harus dipahami bahwa keduanya senantiasa saling bertentangan (*mutually exclusive*). Setelah memeluk Islam, Kristen, Hindu, dan lainnya, seorang pemeluk agama leluhur otomatis meninggalkan agama leluhurnya. Sebagaimana kecenderungan dominan dalam wacana publik, dan bahkan pengajaran atau studi agama hingga hari ini. Agama dipahami dan diajarkan secara eksklusif seakan bertentangan sama sekali dengan yang lainnya. Dalam realitasnya, segera setelah agama resmi dan agama leluhur bertemu dan berinteraksi, keduanya saling mempengaruhi dan saling berbagi, dan juga saling menundukkan. Banyak yang telah memeluk Islam, Kristen atau Hindu misalnya, tetapi mereka tidak meninggalkan adat atau kepercayaan atau agama leluhurnya.⁵⁸

Keduanya jika mengandung ajaran kebaikan dan kebenaran dapat saja diterima, diikuti dan dipraktikkan. Memeluk Islam atau Kristen tidak meniscayakan hilangnya adat atau kepercayaan lokal atau agama leluhur. Persepsi lain, agama resmi negara dipeluk karena dipaksa. Bertahan pada agama leluhur berakibat fatal, mengancam keselamatan. Menjadi Islam, Kristen atau Hindu adalah untuk bertahan hidup. Persepsi penganut agama sangat beragam. Semuanya ditentukan oleh pengalaman masing-masing. Namun poin yang ingin

⁵⁵Samsul Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia* (Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies), 2018), 2.

⁵⁶Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama*, 8.

⁵⁷Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama*, 4.

⁵⁸Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama*, 5.

ditunjukkan di sini adalah agama leluhur tidak harus dipertentangkan dengan agama resmi dalam pengertian bahwa jika seorang memeluk agama resmi, ia akan kehilangan agama leluhurnya. Agama leluhur tetap dipertahankan, bahkan dijadikan rujukan otoritas utama untuk religiositasnya, sekalipun sudah mengidentifikasi diri sebagai pemeluk agama resmi, seperti Islam atau Kristen, dan lain-lain.⁵⁹

Saya dapat menyimpulkan bahwa dalam konteks di Indonesia, masyarakat adat telah melewati masa di mana mereka ditolak dan kemudian diterima, lalu ditolak lagi dan kemudian diterima lagi oleh negara. Perpindahan dan pemaksaan untuk memeluk enak agama yang diresmikan negara dialami oleh masyarakat adat. Perpindahan dan pemaksaan tersebut tidak serta merta membuat mereka meninggalkan kepercayaan mereka yang sebelumnya. Sebab, kepercayaan mereka dan agama bukan hal yang perlu dipertentangkan, melainkan bisa berjalan beriringan. Dengan kata lain, kebaikan dan kebenaran dari masyarakat adat tidak boleh diabaikan apalagi dihilangkan atas nama perpindahan agama. Enam agama yang telah diresmikan oleh negara Indonesia terlebih dulu dapat belajar dari masyarakat adat. Mereka dapat belajar intersubjektif dari masyarakat adat yang akan dipaparkan lebih lanjut.

Intersubjektif menurut Maarif

Maarif membedakan paradigma agama leluhur (*indigenous religion paradigm*) dengan paradigma agama dunia (*world religion paradigm*). Paradigma agama leluhur didasarkan pada konsep kosmologis bahwa kosmos dihuni oleh “pribadi” yang berbeda, yaitu manusia dan non-manusia. Kepribadian tidak identik dengan manusia, tetapi dianggap melampaui manusia.⁶⁰

Berbeda dengan paradigma agama dunia yang mencirikan kosmologi pada hakikatnya bersifat hierarkis (supranatural, kebudayaan, dan alam), paradigma agama leluhur bertumpu pada konsep kosmologi intersubjektif atau antarpribadi. Kosmologi ini menjelaskan bahwa kosmos dihuni oleh “pribadi” yang berbeda, yaitu manusia dan non-manusia. Kepribadian tidak identik dengan manusia (umumnya dipahami dalam paradigma agama dunia), namun dianggap melampaui manusia. Ini adalah kapasitas yang mungkin dimiliki oleh makhluk yang disebut “kodrat” (tidak rasional dalam paradigma agama dunia).⁶¹

Dalam pemikiran masyarakat adat, hutan adat, gunung, dan tanah merupakan “pribadi-pribadi” yang saling berhubungan demi keuntungan bersama. Mereka semua terlibat dalam hubungan “inter-pribadi”. Perspektif masyarakat adat ini sangat penting dalam paradigma agama masyarakat adat. Paradigma agama dunia bercirikan kosmologi “subjek-objek”, sedangkan paradigma agama leluhur bercirikan kosmologi “subjek-subjek”.⁶²

Dalam paradigma agama dunia, sistem kosmologis yang berlandaskan ontologi monoteistik barat, mengurutkan ketidaksamaan hierarkis antara kategori-kategori wujud: ketuhanan, kemanusiaan, dan alam. Dunia atau kosmos ditempati oleh tiga kategori wujud, atau dengan kata lain kosmos terdiri dari tiga ranah: alam supranatural atau ketuhanan,

⁵⁹Maarif, *Pasang Surut Rekognisi Agama*, 6.

⁶⁰Samsul Maarif, “Indigenous Religion Paradigm: Re-interpreting Religious Practices of Indigenous People,” *哲学・思想論集* 44 (2019): 103.

⁶¹Maarif, “Indigenous Religion Paradigm”, 105.

⁶²Maarif, “Indigenous Religion Paradigm”, 106 dan 109.

kebudayaan atau kemanusiaan, dan alam. Hubungan ketiganya pada dasarnya bersifat hierarkis. Yang supranatural atau ketuhanan pada hakikatnya lebih berkuasa dari pada kebudayaan atau manusia, dan kebudayaan pada hakikatnya lebih berkuasa dari pada alam. Hal ini kemudian dapat dikategorikan sebagai “kosmologi hierarkis” yang, meskipun berbasis etnosentris, telah diterapkan secara universal.⁶³

Alam supranatural adalah wilayah roh atau makhluk supranatural apa pun yang sebagian besar diliputi dengan alam supranatural, termasuk dewa atau Tuhan. Entitas (tak terlihat) ini diyakini pada hakikatnya lebih berkuasa dibandingkan manusia yang berada dalam wilayah kebudayaan. Sedangkan, alam selalu berada di bawah kebudayaan atau manusia. Ini adalah wilayah makhluk “alami” seperti hutan, tanah, gunung, hewan, dan sebagainya yang selalu kalah kuatnya dibandingkan manusia. Kedudukan alam berada di bawah kebudayaan. Ketika manusia (kebudayaan) berhubungan dengan Tuhan (yang supranatural) yang hakikatnya lebih berkuasa, maka hubungan yang dimaksud adalah “pemujaan”. Manusia harus menyembah Tuhan demi kesejahteraannya di dunia ini. Dalam kaitannya dengan alam, manusia perlu melestarikan, melindungi atau bahkan mengeksploitasinya demi memenuhi kepentingan manusia. Makhluk alam hanya akan bermakna jika dapat melayani kepentingan manusia. Mereka tidak punya kapasitas (subjektif), tetapi dieksploitasi oleh manusia. Mereka adalah objek dan bukan subjek, kapasitas manusia. Hubungan manusia dengan alam yang dimaksud adalah pelestarian atau eksploitasi untuk kepentingan manusia (*for humans' interests*).⁶⁴

Paradigma agama leluhur menjelaskan bahwa baik diri sendiri maupun orang lain adalah subjek, setidaknya secara potensial. Diri mengenali diri lain melalui hubungan. Diri yang lain meliputi manusia (yang mati dan yang hidup) dan non-manusia (yang kasat mata dan yang tak kasat mata). Dalam paradigma ini, diri mengetahui dan memahami tentang diri orang lain yang melibatkan subjektivitasnya dalam hubungan. Keterlibatan diri sendiri dalam hubungan merupakan acuan diri untuk mengenal diri sendiri, subjektivitasnya. Kosmos dalam paradigma ini ditempati oleh subjek-subjek berbeda yang terlibat dalam hubungan intersubjektif, dan oleh karena itu dikategorikan sebagai kosmologi inter-subjektif: kosmos ditempati oleh subjek-subjek berbeda (*the cosmos is occupied by different subjects*).⁶⁵

Jika dibandingkan dengan paradigma agama dunia, ranah kosmologis dalam paradigma agama leluhur dihuni oleh makhluk-makhluk yang terdiri dari manusia dan non-manusia (“subyek-subyek”), dan jenis hubungan antara diri sendiri dan orang lain bersifat “intersubjektif”.⁶⁶ Ketiga ranah paradigma agama dunia yang berbeda (supranatural,

⁶³Maarif, “Indigenous Religion Paradigm”, 109–10.

⁶⁴Maarif, “Indigenous Religion Paradigm”, 110.

⁶⁵Maarif, “Indigenous Religion Paradigm”, 114.

⁶⁶Intersubjektif merupakan bagian integral dari paradigma agama leluhur (IRP). Maarif menyatakan intersubjektif bertentangan dengan gagasan hubungan hierarkis yang ada dalam paradigma agama dunia (WRP). Bagi Maarif, paradigma agama leluhur bertumpu pada kehidupan masyarakat adat yang menjaga hubungan dengan makhluk non-manusia secara setara: manusia dan non-manusia adalah subjek yang sama. Namun pendekatan ini terbatas pada kajian agama leluhur. Menggunakan dan memperluas gagasan ini untuk menjelaskan perjumpaan antaragama akan sangat berguna. Bagi Paais, paradigma yang digunakan Maarif dan Knitter memiliki dua kesamaan, yaitu menekankan kesetaraan; dan menolak hubungan hierarkis/top-down. Dalam Paais, “Beyond World Interreligious Dialogue,” 21 dan 25–26. Kenneth Morrison (2000) dan Samsul Maarif (2015) menunjukkan bahwa manusia dan non-manusia hidup dalam hubungan interpersonal. Manusia dan non-manusia merupakan aktor atau subjek sosial. Morrison menamakannya sebagai konsep “hubungan intersubjektif”, yang mendasari sikap dan perilaku manusia terhadap makhluk lain. Konsep kepribadian, keterkaitan, dan hubungan antar subyektif

kebudayaan, dan alam) tidak ada atau tidak berfungsi dalam paradigma agama leluhur. Karena subjek atau orang tidak terbatas tetapi melampaui manusia, maka makhluk non-manusia juga dapat melakukan “pembudayaan” (*culturing*).⁶⁷

Usulan Penginjilan dari Lensa Intersubjektif dan Ekoteologi

Seperti yang kita lihat di atas dari pemikiran Stott sebagai perwakilan pemikiran injili, misi Kristen tidak hanya berbicara tentang penginjilan tetapi juga mengenai aksi sosial. Aksi sosial yang dapat dilakukan begitu banyak, namun dalam konteks tulisan ini, aksi sosial yang dapat dilakukan, yaitu cara berelasi dengan sesama maupun alam sebagai subjek-subjek atau intersubjektif. Pemikiran yang tidak mendominasi atau mensubversi yang lain dalam hal ini alam maupun masyarakat adat dapat menjadi cara orang Kristen injili lebih ramah dan dapat memperlakukan alam dan sesama dengan lebih baik sebagai sesama ciptaan Tuhan.

Pemikiran intersubjektif dari masyarakat adat juga memberikan kerendahan hati dan kesadaran akan orang Kristen injili bahwa mereka bukan agama maupun komunitas superior melainkan bagian yang setara dengan yang lain baik yang berbeda kepercayaan, status sosial, ekonomi, bahkan kategori atau klasifikasi (hewan, tumbuhan, tanah, air, udara, dsb.). Sebagaimana orang Kristen adalah subjek, masyarakat adat maupun alam juga merupakan subjek yang perlu diperlakukan sebagaimana adanya, tidak boleh ada penindasan, perusakan, maupun pemusnahan.

Dengan demikian, lensa penginjilan yang dapat ditawarkan adalah penginjilan yang melihat ciptaan lain baik manusia maupun alam sebagai subjek dan alam perlu diperlakukan seperti dengan seperti merawat manusia (orang tua). Penginjilan perlu melihat kebutuhan dan kearifan dari yang lain, bukan hanya tentang keselamatan yang jauh dan tidak terlihat, melainkan juga memberikan keselamatan bagi yang ada di sini dan yang terlihat baik itu manusia maupun alam. Tanpa keselamatan yang ada di sini dan yang dapat dilihat sekarang tidak ada keselamatan yang akan datang. Jika, kekerasan dan penindasan baik kepada sesama manusia dan sesama ciptaan lain masih merajalela. Maka sesungguhnya, keselamatan yang didatangkan oleh Tuhan Yesus belum nyata hadir di dalam dunia. Cinta kasih, pengurbanan, dan kerendahan hati yang diejawantahkan oleh Tuhan Yesus Kristus, itulah yang perlu dilakoni oleh para murid-Nya untuk menyatakan keselamatan bagi dunia.

Kristus telah menjadi manusia (subjek) untuk dapat berelasi dengan ciptaan-Nya (subjek), bahkan Dia disebut sebagai pelahap dan peminum, sahabat pemungut cukai dan orang berdosa (Mat. 11:19; Luk.7:34). Tuhan Yesus bukan hanya menjadi manusia, Ia juga menjadi bagian dari manusia yang hina dan berdosa, hanya tidak berbuat dosa (Ibr. 4:15). Tuhan Yesus adalah Pencipta dan menjadi manusia yang adalah ciptaan-Nya. Ia berinkarnasi menjadi manusia untuk dapat berelasi dan menyelamatkan manusia. Ia tidak mendominasi bahkan memusnahkan ciptaan-Nya (subjek), melainkan Ia memberikan nyawa-Nya bagi ciptaan-Nya agar mereka dapat memperoleh hidup dan menciptakan tatanan hidup yang adil dan damai. Sepatutnya, orang Kristen injili dapat mengikuti jejak

juga ada dalam sasi. Dalam Bagir, Northcott, dan Wijzen, *Varieties of Religion and Ecology*, 104.

⁶⁷Maarif, “Indigenous Religion Paradigm,” 115.

Tuhan Yesus dan tidak melakukan penginjilan yang bersifat memaksa, merusak, dan membinasakan.

Penginjilan Kristen perlu bertobat dari sikap maupun tindakan dominan dan membinasakan yang lain, melainkan memperlakukan sesama manusia dan sesama ciptaan lain sebagai subjek yang setara dengan dirinya sendiri. Dengan demikian, penindasan, ketidakadilan, dan pemusnahan dapat berubah wajahnya menjadi perdamaian, keadilan, dan cinta kasih. Itulah usulan penginjilan dari lensa intersubjektif dan ekoteologi dari saya.

REFERENSI

- Al Qurtuby, Sumanto, dan Tedi Kholiludin, ed. "Relasi Agama dan Adat di Indonesia," 1 ed. Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA), 2023. <https://www.nusantarainstitute.com/relasi-agama-dan-adat-di-indonesia/>.
- Aritonang, Jan S. *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja*. BPK Gunung Mulia, 1995.
- Bagir, Zainal A., Michael S. Northcott, dan Frans Wijzen. *Varieties of Religion and Ecology: Dispatches from Indonesia*. LIT Verlag Münster, 2021.
- Baito, Linus. "Teologi Guanxi: Sebuah Upaya Memahami Aspek Teologi Relasional dalam Budaya Tionghoa." *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 4 (16 Oktober 2019): 155. <https://doi.org/10.21460/gema.2019.42.434>.
- Bebbington, David William. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. New York: Routledge, 2005.
- Bosch, David J. "The Church in Dialogue: From Self-Delusion to Vulnerability." *Missiology* 16, no. 2 (1 April 1988): 131–47. <https://doi.org/10.1177/009182968801600201>.
- Maarif, Samsul. "Indigenous Religion Paradigm: Re-interpreting Religious Practices of Indigenous People." *哲学・思想論集* 44 (2019): 103–21.
- . *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies), 2018.
- Maarif, Samsul dan Asfinawati. "Toward a (More) Inclusive FORB: A Framework for the Advocacy for the Rights of Indigenous People." *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 6 (30 Maret 2023): 205–12. <https://doi.org/10.1558/isit.24947>.
- Mamahit, Ferry. "Apa Hubungan Porong dengan Yerusalem? : Menggagas Suatu Ekoteologi Kristen." *Veritas : Jurnal Teologi dan Pelayanan* 8 (1 April 2007): 1–24. <https://doi.org/10.36421/veritas.v8i1.174>.
- . "Globalisasi, Gereja Injili dan Transformasi Sosial." *Veritas : Jurnal Teologi dan Pelayanan* 6 (1 Oktober 2005): 255–78.
- McDermott, Gerald R. *Can Evangelicals Learn from World Religions? Jesus, Revelation &*

- Religious Traditions*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- . *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Menda, Wanto. “Kebaktian ko Pertunjukan? – Om Koster.” *SINODE GMT* (blog), 18 Mei 2019. <https://sinodegmit.or.id/2019/05/18/kebaktian-ko-pertunjukan-om-koster/>.
- Nayuf, Henderikus. “Tarian ‘Langit-Bumi’ Refleksi Pelayanan Bulan Bahasa Dan Budaya Di Gereja Masehi Injili Di Timor.” *Jurnal Ilmiah Religiosity Entity Humanity (JIREH)* 1, no. 2 (23 Desember 2019): 127–38. <https://doi.org/10.37364/jireh.v1i2.18>.
- Nenohai, Jear. “Hutan Sebagai Subjek: Memahami Landasan Resistensi Masyarakat Adat Pubabu-Besipae di Nusa Tenggara Timur.” *Inphies: Indigenous Philosophies Initiative* 1, no. 1 (2023): 9–14.
- Nenohai, Jear Niklas Doming Karniatu. “Evaluating the Relationship between Christianity and Indigenous Religion in the Context of the Christian Evangelical Church in Timor (Gereja Masehi Injili Di Timor).” *Indonesian Journal of Theology* 11, no. 2 (26 Desember 2023): 264–94. <https://doi.org/10.46567/ijt.v11i2.351>.
- Noll, Mark A. *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards Whitefield and the Wesleys*. History of Evangelicalism. Leicester: Inter-Varsity, 2004.
- Paais, Vikry Reinaldo. “Beyond World Interreligious Dialogue: The Engagement between Memaham and Christianity in Huaulu, Maluku, Indonesia.” Universitas Gadjah Mada, 2023. <https://etd.repository.ugm.ac.id/penelitian/detail/229377>.
- Premawardhana, Devaka. *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*. First edition. Contemporary ethnography. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Siburian, Togardo. “Teologi Kenabian Injili Untuk Pergumulan Masyarakat Politis.” *Stulos* 18, no. 1 (2020): 26–52.
- Stott, John R. W. *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove: IVP, 2008.
- Tampubolon, Yohanes Hasiholan. “Refleksi Kepedulian Injili pada Isu Lingkungan Hidup.” *Stulos* 18, no. 1 (Januari 2020): 53–76.
- Tennent, Timothy C. *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- Wijaya, Jonathan. “Deus Migrator dan Komunitas Diaspora:: Sebuah Tinjauan Terhadap Misiologi.” *TRANSFORMATIO: Jurnal Teologi, Pendidikan, dan Misi Integral* 1 (30 Oktober 2023): 35–51. <https://doi.org/10.61719/bp1s2e97>.

- Wijayanti, Dina Tri. “Pasang Surut Pernikahan Penghayat Sapta Dharma Dan Sumarah Sejak Orde Baru Hingga Kini.” *Kancah Pemikiran Alternatif* (blog), 4 Juli 2022. <https://lpmarena.com/2022/07/04/kisah-mempelai-penghayat-sapta-dharma-dan-sumarah-ktp-kosong-dan-berisi-nama-agama/>.
- Wim, Chandra. “The Chronicles of Evangelicalism: Sebuah Pengantar Historis terhadap Gerakan Evangelikal.” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 12, no. 2 (1 Oktober 2011): 185–207. <https://doi.org/10.36421/veritas.v12i2.249>.
- Yosia, Adrianus. “Apakah Yang Cape Town Perlu Katakan Pada [Kaum Injili Di] Indonesia? : Suatu Tinjauan Dan Refleksi Terhadap Komitmen Cape Town Dan Implikasinya Pada Kaum Injili Di Indonesia,” 2017. <https://doi.org/10.36421/veritas.v16i2.13>.
- . “Between Mathematics, Theology, And The City.” *TRANSFORMATIO: Jurnal Teologi, Pendidikan, dan Misi Integral* 1, no. 02 (2024): 221–42.
- . “Kaum Injili dalam Dialog Tetra-Aksi di Indonesia.” *Stulos: Jurnal Teologi* 18, no. 2 (Juli 2020): 217–38.
- . “Learning Dialogue from Jesus: A Reflective-Explorative Study of John 4:7–21 on Interfaith Encounters.” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 21 (23 September 2022): 79–94. <https://doi.org/10.36421/veritas.v21i1.536>.
- . “Matematika dan Teologi Penciptaan sebagai Bahasa Semesta: Suatu Kajian Eksploratif-Reflektif Interdisipliner Terhadap Matematika dan Teologi Penciptaan Berdasarkan Kejadian 1: 1-2: 4a sebagai Dialog antara Dua Bidang Ilmu.” *Aletheia Christian Educators Journal* 5, no. 1 (2024): 8–16.
- . “Mendedah Lokalitas, Menuju Interseksionalitas: Suatu Usulan Heuristik Lintasan Berteologi dalam Konteks Bagi Kaum Tionghoa-Injili Indonesia Lewat Kacamata Interseksionalitas.” *Indonesian Journal of Theology* 8, no. 2 (31 Desember 2020): 198–230. <https://doi.org/10.46567/ijt.v8i2.202>.
- . “Merenungkan Kembali Pertanyaan ‘Siapakah Sesamaku Manusia?’ : Sebuah Pengantar Editorial.” *Indonesian Journal of Theology* 8, no. 1 (10 September 2020): 1–7. <https://doi.org/10.46567/ijt.v8i1.166>.
- . “Merupa Teater Kemuliaan Allah Sebagai Ruang Publik: Suatu Usaha untuk Mengonstruksi Suatu Ruang Publik Lewat Pemikiran John Calvin dan Ninian Smart di dalam konteks Agama-agama Dunia.” *Indonesian Journal of Theology* 6 (19 Desember 2019): 114–37. <https://doi.org/10.46567/ijt.v6i2.9>.
- . “Merupa Wujud Evangelikalisme di Indonesia: Suatu Usulan Awal.” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 19 (24 Mei 2020): 85–95. <https://doi.org/10.36421/veritas.v19i1.339>.
- . “Pedagogik Kritis adalah Salah Satu Kuncinya:: Suatu Usaha untuk Mewujudkan Shalom bagi Kota Lewat Pendidikan.” *TRANSFORMATIO: Jurnal Teologi,*

Pendidikan, dan Misi Integral 1, no. 01 (2023): 15–34.

———. “Teologi Publik Dan Pendidikan Agama Kristen K-12 Di Indonesia: Suatu Eksplorasi Awal.” *EDULEAD: Journal of Christian Education and Leadership* 4, no. 1 (2023): 98–110.

———. “Wahai Pengikut Kristus, Mainkanlah Drama yang Mentransformasikan Itu!: Menjawab Peran yang Mentransformasikan dari seorang Kristen bagi Bangsa Indonesia dengan Model Teatrical dari Kevin J. Vanhoozer.” *Indonesian Journal of Theology* 3 (1 Mei 2016): 185–205. <https://doi.org/10.46567/ijt.v3i2.56>.

Yudit Tiwery, Weldemina. *Buku Teologi Ina Terlahir dari Rahim Maluku*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015.