



Morphē doulou dan bayang-bayang tuan: Filipi 2:6-8 sebagai dasar misiologi pascakolonial kenotik di Indonesia

Mindo Judica Pangaribuan¹ , Andrew Pontas L. Tobing²

^{1,2}Sekolah Tinggi Teologi Pelita Kebenaran Medan

Correspondence:

mindojudica@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v9i3.820>

Article History

Submitted: Jan. 15, 2023

Reviewed: Sep. 12, 2023

Accepted: Dec 30, 2023

Keywords:

cursus pudorum;

kenosis;

morphē doulou;

Philippians 2:7;

postcolonial mission;

zending;

Filipi 2:7;

misi pascakolonial

Copyright: ©2023, Authors.

License:



Scan this QR,

Read Online



Abstract: Postcolonial critique of the missionary legacy in Indonesia has so far centered on the commissioning text, chiefly Matthew 28:19, framing the problem as one of mandate rather than of form. This article shifts attention from the text that sends to the text that determines the sender's shape, namely Philippians 2:7. Combining grammatical-historical exegesis with postcolonial critique and Indonesian church historiography, it demonstrates that Philippians 2:6-8 was written into Philippi, a Roman colony, and deliberately framed to invert *cursus honorum* ideology into a *cursus pudorum*. The kenotic text is therefore anti-colonial in its own origin, not merely when read through a modern lens. The theological irony lies here: Christ assumed *μορφήν δούλου*, while the mission proclaiming him arrived in the archipelago wearing the form of a master. Four markers of a kenotic postcolonial missiology are formulated and applied to contemporary Indonesian ecclesial practice, while refusing to of the ambivalent history of *zending*.

Abstrak: Kritik pascakolonial terhadap warisan misi di Indonesia sejauh ini berpusat pada teks pengutusan, terutama Matius 28:19, sehingga persoalan dirumuskan sebagai persoalan mandat, bukan persoalan bentuk. Artikel ini mengalihkan perhatian dari teks yang mengutus ke teks yang menentukan rupa sang pengutus, yaitu Filipi 2:7. Melalui eksegesis gramatikal-historis yang dipadukan dengan kritik pascakolonial dan historiografi gereja Indonesia, artikel ini menunjukkan bahwa Filipi 2:6-8 lahir di Filipi, sebuah koloni Romawi, dan sengaja disusun untuk membalikkan ideologi *cursus honorum* menjadi *cursus pudorum*. Teks kenotik, karena itu, bersifat antikolonial pada asalnya, bukan semata-mata karena dibaca dengan kacamata modern. Ironi teologisnya terletak di sini: Kristus mengambil *μορφήν δούλου*, sementara misi yang memberitakan-Nya ke Nusantara tiba dalam rupa tuan. Artikel ini merumuskan empat penanda misiologi pascakolonial yang kenotik dan menerapkannya pada praktik gerejawi Indonesia masa kini, sambil menolak penyederhanaan terhadap sejarah *zending* yang ambivalen.

Pendahuluan

Injil datang ke Nusantara di dalam lambung kapal yang sama dengan kapal yang membawa meriam dan rempah. Pernyataan itu tidak dimaksudkan sebagai provokasi melainkan sebagai catatan historiografis yang sukar dibantah. Kekristenan tiba pada masa Portugis (1511–1605), berkonsolidasi di bawah administrasi kolonial Belanda (1605–1942), dan berkembang paling

pesat justru pada abad kesembilan belas ketika negara kolonial mencapai kematangannya.¹ Sejarah *zending* di Jawa, Tanah Batak, Minahasa, Maluku, dan Tanah Dayak berkelindan dengan izin pemerintah, jalur dagang, dan struktur administrasi kolonial dalam kadar yang berbeda-beda, tetapi tidak pernah nol.² Warisan itu masih membentuk cara Gereja-gereja Indonesia memahami diri sampai hari ini, baik dalam liturgi, arsitektur, struktur sinodal, maupun dalam cara mereka membayangkan apa artinya bermisi. Persoalannya bukan bahwa fakta ini tidak diketahui, melainkan bahwa ia jarang ditangani secara teologis. Ia lebih sering muncul sebagai catatan kaki historis yang memalukan atau sebagai senjata polemik dari luar, ketimbang sebagai persoalan kristologis yang menuntut jawaban dari dalam.

Kritik pascakolonial terhadap warisan itu telah matang secara internasional. Sugirtharajah memetakan bagaimana Alkitab berpindah tangan antara penjajah dan terjajah, lalu direbut kembali di dunia pascakolonial.³ Kwok Pui-lan menyusun teologi feminis pascakolonial yang mempersoalkan kristologi, pluralisme, dan doktrin penciptaan secara bersamaan.⁴ Dube membaca Alkitab dari posisi perempuan Afrika yang dijajah dua kali.⁵ Jennings melangkah paling jauh dengan menunjukkan bahwa persoalannya bukan sekadar keterlibatan gereja dalam kolonialisme, melainkan sebuah imajinasi sosial yang sakit, yang tumbuh pada akhir Abad Pertengahan dan melahirkan ras sebagai kategori teologis.⁶ Karya-karya ini telah mengubah lanskap, tetapi belum banyak diserap ke dalam misiologi berbahasa Indonesia.

Di Indonesia, kritik pascakolonial atas misi cenderung berpusat pada satu teks, yaitu Matius 28:19. Pola ini bukan kekhasan Indonesia; pembacaan pascakolonial atas Amanat Agung juga menjadi arus utama di Asia Timur.⁷ Pemusatan itu dapat dipahami, sebab teks itulah yang paling sering dikutip untuk membenarkan seluruh misi perusahaan. Namun, ia membawa konsekuensi metodologis yang merugikan. Ketika seluruh kritik diarahkan pada teks pengutusan, perdebatan berputar pada pertanyaan apakah mandat itu sah atau imperialistik pada dirinya sendiri, dan jalan itu segera buntu. Yang satu membela otoritas teks, yang lain mencurigainya, dan keduanya berbicara melewati satu sama lain. Padahal persoalan yang sesungguhnya bukanlah bahwa gereja diutus, melainkan dalam rupa apa ia datang.

Pergeseran fokus itulah yang ditawarkan dalam artikel ini. Alih-alih bertanya tentang keabsahan pengutusan, pertanyaannya dialihkan kepada bentuk sang pengutus, dan untuk itu teks yang paling menentukan bukan Matius 28:19 melainkan Filipi 2:7. Kajian atas perikop ini sendiri sangat kaya. Perdebatan filologis tentang ἀρπαγμός telah diselesaikan secara meyakinkan oleh Hoover dan dikembangkan oleh Wright;⁸ tafsir Fee menegaskan fungsi paren-

¹ Jan Sihar Aritonang dan Karel Steenbrink, ed., *A History of Christianity in Indonesia*, Studies in Christian Mission 35 (Leiden: Brill, 2008), 156-157.

² Th. van den End, *Ragi Carita* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996).

³ R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 45-73.

⁴ Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 168-185.

⁵ Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis: Chalice Press, 2000).

⁶ Willie James Jennings, *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race* (New Haven: Yale University Press, 2010), 1-18.

⁷ Youngmi Chung, "A Postcolonial Reading of the Great Commission (Matt 28:16-20) with a Korean Myth," *Theology Today* 72, no. 3 (2015): 276-288; bdk. Halleluya Timbo Hutabarat, "Pesan Suci yang Terkontaminasi: Suatu Tinjauan atas Pendekatan Pascakolonial Sugirtharajah dan Konteks Indonesia," *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 5, no. 2 (2020): 187-206.

⁸ Roy W. Hoover, "The Harpagmos Enigma: A Philological Solution," *Harvard Theological Review* 64, no. 1 (1971): 95-119; N. T. Wright, "ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11," *Journal of Theological Studies* n.s. 37 (1986): 321-352.

tiknya;⁹ Martin merangkum sejarah penafsirannya;¹⁰ dan Gorman menarik konsekuensi etisnya melalui gagasan *cruciformity*.¹¹ Namun, literatur ini hampir seluruhnya bergerak dalam bingkai kristologi dogmatis, etika kerendahan hati, atau paradigma kepemimpinan. Bosch memang menempatkan pergeseran paradigma misi dalam kerangka besar,¹² tetapi tidak menautkannya dengan letak sosial-kolonial dalam teks kenotik.

Di titik inilah terdapat temuan yang belum tersambung. Hellerman menunjukkan bahwa Filipi adalah koloni Romawi, dan bahwa *cursus honorum*, yakni tangga jabatan publik yang menandai perjalanan sosial kaum aristokrat, yang direplikasi dalam skala kecil di kota-kota kecil serta perkumpulan sukarela, merupakan latar di hadapan Paulus yang membingkai gambaran tentang Yesus, dan bahwa Paulus melukiskan Yesus menuruni apa yang ia sebut *cursus pudorum*, sebuah rangkaian kehinaan.¹³ Perikop itu, dengan kata lain, sengaja dirancang untuk menjungkirbalikkan ideologi *cursus* Romawi dan sekaligus mendefinisikan ulang bagaimana kehormatan dan kekuasaan boleh digunakan di antara orang Kristen di Filipi. Temuan ini berdiri di jantung studi Perjanjian Baru, tetapi sepanjang penelusuran penulis, belum pernah dipertemukan dengan kritik pascakolonial atas misi, apalagi dalam konteks Indonesia.

Tesis ini dirumuskan sebagai berikut: Filipi 2:7 lahir di dalam sebuah koloni dan ditulis melawan logika status kolonial; *μορφὴ δούλου* bukanlah kiasan kesalehan, melainkan kategori sosial-hukum paling rendah dalam tatanan itu; dan Kristus dilukiskan menuruni tangga yang seluruh kota Filipi sedang berlomba menaikinya. Konsekuensinya bagi warisan misi kolonial bersifat kristologis, bukan sekadar etis. Misi modern yang tiba di Nusantara dalam rupa tuan tidak hanya melanggar kaidah kerendahan hati; ia mengambil bentuk yang berlawanan dengan pribadi yang ia beritakan. Membaca ulang Filipi 2:7 dengan demikian memindahkan dekolonisasi misi dari wilayah penyesalan moral ke wilayah koreksi kristologis, dan itu adalah wilayah yang jauh lebih sukar dielakkan.

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan bersifat hermeneutik konstruktif, dengan tiga langkah. Langkah pertama adalah eksegesis sosial-historis atas Filipi 2:6-8 di dalam latar koloni Romawi, yang berfungsi untuk memastikan bahwa pembacaan anticolonial di sini merupakan pemulihan letak asli teks dan bukan penempelan kacamata modern. Langkah kedua adalah analisis historiografis-pascakolonial atas zending di Nusantara, dengan komitmen eksplisit untuk menampilkan ambivalensinya; tesis Sanneh tentang keterterjemahan kekristenan menjadi pengimbang yang wajib diperhitungkan agar artikel ini tidak jatuh ke dalam polemik.¹⁴ Langkah ketiga adalah korelasi konstruktif yang menghasilkan empat penanda misiologi pascakolonial yang kenotik. Pembahasan dibagi ke dalam empat bagian: letak sosial teks

⁹ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 203-288.

¹⁰ Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997), 203.

¹¹ Michael J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 20-30.

¹² David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 181-189.

¹³ Joseph H. Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum*, Society for New Testament Studies Monograph Series 132 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

¹⁴ Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989), 22.

kenotik di koloni Filipi, analisis leksikal dan kristologis atas *μορφὴν δούλου*, ironi misi kolonial di Nusantara, dan rekonstruksi misiologi pascakolonial.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Filipi sebagai Koloni: Letak Sosial Teks Kenotik

Filipi bukan kota Yunani biasa yang kebetulan berada di bawah kekuasaan Roma; melainkan adalah koloni, kota yang dihuni para veteran Romawi yang ditempatkan di sana menyusul pertempuran-pertempuran besar akhir Republik, dan yang memperoleh hak istimewa sebagai perpanjangan tanah Italia. Konsekuensinya bersifat menyeluruh. Bahasa Latin mendominasi ruang publik dan prasasti, struktur pemerintahannya meniru Roma, dan identitas Romawi menjadi modal sosial yang diperebutkan di kota Makedonia itu. Hellerman menyusun survei panjang atas nilai-nilai sosial Romawi ini justru untuk menunjukkan betapa menentukannya latar tersebut bagi pembacaan surat Filipi.¹⁵ Filipi, singkatnya, adalah Roma kecil yang berdiri di tanah orang lain, yakni definisi paling ringkas dari sebuah koloni.

Narasi Kisah Para Rasul 16 mengukuhkan gambaran itu dari sudut pandang yang lain. Tuduhan yang dilontarkan terhadap Paulus dan Silas di sana bukan tuduhan teologis melainkan tuduhan sipil-kolonial: mereka orang Yahudi yang mengacaukan kota dan memperkenalkan adat yang tidak boleh diterima atau dilakukan oleh orang Romawi. Yang dipertaruhkan dalam konflik itu adalah kemurnian identitas Romawi di sebuah kota yang justru paling gelisah mempertahankannya, sebagaimana lazim terjadi di wilayah pinggiran yang ingin membuktikan diri lebih Romawi daripada Roma. Fee mencatat bagaimana kesadaran akan status kewargaan ini membayangi seluruh surat, termasuk dalam seruan Paulus agar jemaat hidup sebagai warga yang layak bagi Injil.¹⁶

Poros yang mengatur kehidupan sosial di kota semacam itu adalah *cursus honorum*, yaitu urutan jabatan publik yang menandai pendakian sosial yang telah ditetapkan. Yang penting dicatat, sebagaimana ditunjukkan Hellerman, tangga itu tidak hanya berlaku bagi aristokrasi senatorial di Roma; ia juga direplikasi dalam bentuk mini di kota-kota kecil dan bahkan dalam perkumpulan sukarela.¹⁷ Artinya, logika pendakian status merasuk hingga ke lapisan paling bawah sekalipun. Bukan hanya pejabat yang mengejar kehormatan; tukang, pedagang, dan anggota perkumpulan pemakaman pun menyusun hierarki mereka sendiri dengan cermat. Kehormatan adalah mata uang, dan pendakian adalah satu-satunya arah yang masuk akal.

Bukti epigrafis dari Filipi memperlihatkan keterobsesian tersebut dengan jelas. Prasasti-prasasti kota itu sarat dengan pencantuman jabatan, gelar, dan penanda status, kadang sampai pada tingkat yang tampak berlebihan bagi mata modern. Dalam komentarnya atas surat Filipi, Hellerman menautkan kembali temuan-temuan itu pada pembacaan teks.¹⁸ Bagi penduduk Filipi, mencantumkan status bukan kesombongan pribadi melainkan kewajiban sosial; tidak melakukannya berarti menghilang. Kehormatan dalam dunia itu bersifat terbatas, dan karena itu selalu diperebutkan: kenaikan seseorang mengandaikan penurunan orang lain. Di sinilah kita mulai memahami mengapa sebuah nyanyian tentang pribadi yang menolak mendaki akan terdengar begitu mengganggu di kota itu, dan mengapa seruan Paulus agar jemaat menganggap orang lain lebih utama daripada diri sendiri (Flp. 2:3) bukanlah nasihat kesa-

¹⁵ Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*.

¹⁶ Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 106-112.

¹⁷ Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*.

¹⁸ Joseph H. Hellerman, *Philippians, Exegetical Guide to the Greek New Testament* (Nashville: B&H Academic, 2015).

lehan yang lunak, melainkan serangan langsung terhadap tatanan yang menghidupi kota tersebut.

Kategori δοῦλος perlu dipahami dalam kerangka yang sama. Dalam dunia itu, budak bukanlah kiasan melainkan kategori hukum yang nyata dan berada di dasar tatanan. Jarak antara κύριος dan δοῦλος adalah sumbu yang mengorganisasi seluruh kehidupan sosial: siapa yang boleh berbicara, siapa yang tubuhnya boleh disiksa, siapa yang namanya dicatat dan siapa yang tidak. Di sebuah koloni yang dihuni para veteran, jarak itu bahkan lebih tajam, sebab status kewargaan Romawi menjadi pembeda tambahan di atas pembedaan antara bebas dan budak. Membaca μορφὴν δούλου tanpa memperhitungkan hal ini akan meratakan seluruh daya ledak teks tersebut.

Dari latar inilah tesis Hellerman memperoleh kekuatan. Ia berargumen bahwa Paulus, dalam melukiskan Yesus pada ayat 6-8, mengambil ideologi *cursus* Romawi dan membalikkannya, dengan menghadirkan Kristus menuruni sebuah *cursus pudorum*, yakni rangkaian kehinaan dari kesetaraan dengan Allah, ke status seorang budak, hingga kematian fisik sekaligus kematian sosial melalui penyaliban di depan umum.¹⁹ Yang paling mengejutkan, menurut Hellerman, adalah bahwa Kristus menyerahkan status-Nya secara sukarela, dan pada akhirnya justru menerima kehormatan tertinggi dari tangan Allah sendiri, yang dengan demikian mengesahkan pendekatan Kristus terhadap kuasa dan status yang jelas-jelas berlawanan dengan cara Romawi.

Implikasi metodologisnya bagi artikel ini sangat menentukan. Jika pembacaan itu diterima, maka mempertemukan Filipi 2:7 dengan kritik atas misi kolonial bukanlah anakronisme melainkan pemulihan. Teks ini sejak semula berurusan dengan ideologi status dalam sebuah koloni; ia tidak perlu dipaksa untuk berbicara tentang kekuasaan, sebab itulah yang ia bicarakan. Kritik yang lazim dialamatkan kepada pembacaan pascakolonial bahwa ia membebani teks kuno dengan kegelisahan modern tidak berlaku di sini, setidaknya tidak dalam bentuknya yang paling ekstrem. Yang dilakukan artikel ini adalah memperluas cakupan lawan bicara dalam teks, bukan menggantinya.

Kehati-hatian tetap diperlukan. Perdebatan tentang Paulus dan imperium adalah perdebatan yang belum selesai, dan sebagian sarjana memperingatkan akan bahaya menjadikan Paulus sebagai seorang revolusioner anti-imperial dalam pengertian modern. Martin sendiri, dalam merangkum sejarah penafsiran perikop ini, memperlihatkan betapa beragamnya kerangka yang pernah diterapkan pada perikop ini.²⁰ Klaim artikel ini karena itu sengaja dibuat lebih sempit dan lebih dapat dipertahankan: bukan bahwa Paulus sedang menyerang imperium Romawi secara politis, melainkan bahwa ideologi status koloni merupakan latar terdekat yang di hadapannya gambaran Kristus dibingkai. Dalam kerangka Bhabha, yang menaruh perhatian pada hibriditas dan peniruan di ruang kolonial, teks ini justru menarik karena menolak meniru.²¹ Dari sinilah kita beranjak ke ayat 7 itu sendiri.

Morphē Doulou: Analisis Leksikal dan Kristologis atas Filipi 2:6-8

Ayat 7 berbunyi ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Susunan gramatikalnya menentukan seluruh tafsirnya. Partisip λαβών tidak berdiri sebagai tindakan terpisah yang menyusul pengosongan; ia menjelaskan bagaimana pengosongan itu terjadi. Kristus mengosongkan diri dengan mengambil rupa hamba. Fee menegaskan bahwa konstruksi ini menutup pintu bagi pembacaan yang memperlakukan kenosis

¹⁹ Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*.

²⁰ Martin, *A Hymn of Christ*.

²¹ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 85-92.

sebagai pengurangan kuantitatif terhadap keilahian.²² Yang terjadi bukan penanggalan, melainkan penambahan yang merendahkan, dan perbedaan ini bukan kehalusan tata bahasa belaka, melainkan poros seluruh argumen.

Kata *μορφή* menuntut perhatian tersendiri. Perdebatan panjang berkisar pada apakah ia menunjuk pada hakikat atau penampakan lahiriah, dan Martin memetakan aliran-aliran utama dalam penafsirannya.²³ Yang jarang ditekankan, padahal menentukan, adalah kaidah konsistensi internal: apa pun makna *μορφή* dalam frasa *ἐν μορφῇ θεοῦ* pada ayat 6, makna itu harus berlaku juga bagi *μορφὴν δούλου* pada ayat 7, sebab keduanya sengaja diparalelkan. Jika rupa Allah bersifat sungguh-sungguh, rupa hamba pun demikian. Kristus tidak menyamar sebagai hamba; Ia mengambil bentuk itu dengan kesungguhan yang sama seperti kesungguhan yang Ia miliki ketika Ia meninggalkan posisinya.

Gerak yang mendahuluinya pada ayat 6 memberi arah kepada keseluruhan. Frasa *οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο* telah lama diperdebatkan, dan solusi filologis Hoover memindahkan perdebatan itu dari spekulasi teologis ke bukti idiomatik dengan menelusuri konstruksi akusatif ganda bersama *ἡγέομαι* dalam korpus Yunani yang luas.²⁴ Kesimpulannya, ungkapan semacam ini berarti memperlakukan sesuatu sebagai kesempatan yang dimanfaatkan untuk kepentingan diri sendiri. Wright mengembangkannya menjadi pembacaan kristologis yang utuh, dengan menegaskan bahwa justru dalam pengosongan itulah hakikat keallahan disingkapkan, bukan disembunyikan.²⁵ Kejujuran metodologis menuntut catatan bahwa solusi ini tidak diterima secara bulat; O'Neill meninjau dan mengajukan usul alternatif.²⁶

Jika pembacaan idiomatik itu diterima, maka ayat 6 dan ayat 7 membentuk satu gerak yang koheren dan sangat relevan dengan tema artikel ini. Yang ditolak Kristus bukanlah kepemilikan status, melainkan pemanfaatan status sebagai daya ungkit demi kepentingan diri. Inilah, secara tepat, definisi operasional dari logika kolonial. Kolonialisme bukan terutama soal kehadiran di tanah orang lain, melainkan pemanfaatan keunggulan posisi, di mana militer, teknologi, hukum, atau budaya digunakan sebagai daya ungkit terhadap pihak lain. Ayat 6, karena itu, tidak berbicara tentang kerendahan hati sebagai sikap batin, melainkan tentang penolakan terhadap suatu mekanisme. Dan ayat 7 memperlihatkan wujud penolakan itu: bukan sekadar tidak mendaki, melainkan turun hingga ke dasar.

Terjemahan Indonesia memerlukan catatan kritis pada titik ini. Rendering *δοῦλος* sebagai “hamba” dalam sebagian besar terjemahan Indonesia, sebagaimana “servant” dalam sebagian terjemahan Inggris, melembutkan sesuatu yang dalam bahasa aslinya terasa keras. *Δοῦλος* adalah budak, dan di koloni Filipi itu berarti seseorang yang tidak memiliki kehormatan, tidak memiliki hak atas tubuhnya sendiri, dan tidak tercatat dalam tatanan yang dianggap bermakna. Pelembutan terjemahan ini bukan kekeliruan teknis semata; ia memiliki riwayat teologis tersendiri, sebab kata “hamba” mudah bersanding dengan kesalehan personal sementara kata “budak” memaksa pembaca berhadapan dengan struktur sosial. Bagi artikel ini, ketajaman itu justru yang diperlukan, sebab yang hendak diperlihatkan adalah perpindahan posisi dalam tatanan sosial, bukan perubahan suasana hati. Menariknya, Paulus menyebut dirinya sendiri dengan kata yang sama pada pembuka surat (Flp. 1:1), sehingga se-

²² Fee, *Paul's Letter to the Philippians*, 210-214.

²³ Martin, *A Hymn of Christ*, 95-108.

²⁴ Hoover, “The Harpagmos Enigma,”

²⁵ Wright, “ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11.”

²⁶ J. C. O'Neill, “Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6,” *Harvard Theological Review* 81, no. 4 (1988): 445-449.

butan itu berfungsi sebagai penanda identitas kolektif yang sengaja dipilih di tengah kota yang memuja kewargaan Romawi.

Titik akhir penurunan itu memperkuat pembacaan tersebut. Ayat 8 menutup gerak dengan kematian di kayu salib, hukuman yang di dunia Romawi terikat erat pada budak dan pemberontak. Hellerman menggambarkan sebagai kematian fisik sekaligus kematian sosial di hadapan umum.²⁷ Dengan demikian, penurunan itu lengkap dalam kategori sosial-hukum, bukan hanya dalam kategori rohani: dari kesetaraan dengan Allah, melewati status budak, sampai pada bentuk kematian yang paling menghapus kehormatan. Bagi pembaca di Filipi yang seluruh hidupnya diatur oleh pendakian kehormatan, urutan ini pastilah terdengar seperti kegilaan sebelum terdengar sebagai kabar baik.

Konsekuensi etisnya ditarik dengan tepat oleh Gorman melalui gagasan *cruciformity*, yakni bahwa bentuk hidup Kristen bukan peniruan Kristus dari luar melainkan pengambilan bagian dalam bentuk salib itu sendiri.²⁸ Dalam kerangka dogmatis yang lebih luas, Balthasar menempatkan kenosis salib sebagai penyingkapan gerak yang lebih dahulu ada dalam kehidupan Allah Tritunggal,²⁹ sementara Moltmann menegaskan bahwa salib bukan peristiwa yang menimpa Allah dari luar melainkan peristiwa di dalam Allah sendiri.³⁰ Ketiganya bertemu pada satu titik yang menentukan bagi misiologi: mengambil rupa hamba bukanlah pengecualian terhadap keilahian, melainkan pengungkapannya. Allah dikenali justru di titik terendah dalam tangga sosial.

Dari sini konsekuensi misiologisnya menjadi sukar dielakkan. Allah yang mengutus adalah Allah yang datang dalam status paling rendah yang tersedia dalam tatanan sosial tempat Ia datang. Maka setiap misi yang datang dalam status tertinggi yang tersedia bukan sekadar cacat secara etis; ia juga tidak koheren secara kristologis. Ia memberitakan pribadi yang menolak daya ungkit status sambil sepenuhnya beroperasi dengan daya ungkit status. Perumusan ini sengaja dibuat tajam, sebab di sinilah artikel ini berpisah dari kritik moral yang lazim. Persoalannya bukan bahwa para misionaris kurang rendah hati sebagai pribadi, melainkan bahwa gerakan itu mengenakan $\mu\omicron\varrho\varphi\eta$ yang keliru; sebagaimana ditunjukkan dalam ayat 7, tidak pernah sekadar soal penampilan.

Bayang-Bayang Tuan: Ironi Misi Kolonial di Nusantara

Sejarah Kekristenan di Nusantara memperlihatkan keterjalinan tersebut dengan jelas. Aritonang dan Steenbrink, dalam karya suntingan yang melibatkan dua puluh enam sarjana Indonesia dan Eropa dari kalangan Protestan maupun Katolik, menyusun gambaran yang luas sekaligus berimbang tentang pertumbuhan Kekristenan pada masa Portugis, perkembangannya di bawah administrasi kolonial Belanda, dan dinamikanya pada masa Republik.³¹ Ragi Carita karya van den End melakukan hal serupa bagi pembaca Indonesia.³² Yang muncul dari kedua karya itu bukanlah gambar hitam putih, melainkan keterjalinan struktural: *zending* beroperasi di dalam ruang yang dibuka, dibatasi, dan kadang dibiayai oleh negara kolonial, dan tidak dapat dipahami terlepas dari itu.

²⁷ Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*.

²⁸ Gorman, *Inhabiting the Cruciform God*, 30.

²⁹ Hans Urs von Balthasar, *Mysterium Paschale*, terj. Aidan Nichols (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 146-169.

³⁰ Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, terj. R. A. Wilson dan John Bowden (London: SCM Press, 1974), 201-205.

³¹ Aritonang dan Steenbrink, *A History of Christianity in Indonesia*.

³² Van den End, *Ragi Carita*.

Posisi sosial seorang zendeling patut diperhatikan dengan saksama. Orang Eropa di tanah jajahan dilindungi oleh hukum kolonial yang membedakan golongan penduduk, bergantung pada izin pemerintah untuk memasuki wilayah tertentu, dan dalam banyak kasus memiliki akses terhadap sumber daya yang tidak dimiliki siapa pun di sekelilingnya. Ia mungkin saja saleh, mungkin saja mengasihi, dan tidak sedikit yang mempertaruhkan nyawa. Namun secara struktural ia menempati *μορφή κυρίου*, entah ia menghendaknya atau tidak. Inilah yang dimaksud dengan bayang-bayang tuan dalam judul artikel ini: bukan tuduhan atas niat, melainkan pengamatan atas bentuk. Dan justru karena Filipi 2:7 berbicara tentang bentuk dan niat, teks itu mampu menerangi persoalan yang tidak dapat dijangkau oleh penilaian moral.

Jennings membawa analisis ini ke tingkat yang lebih mendalam. Baginya, persoalannya bukan sekadar keterlibatan gereja dalam proyek kolonial melainkan sebuah imajinasi sosial yang sakit, yang memisahkan iman dari tempat, menceraabut tubuh-tubuh dari tanahnya, dan mengevaluasi bangsa-bangsa menurut kedekatan mereka dengan keputihan Eropa.³³ Dalam kerangka itu, kekristenan berulang kali membentuk bangsa-bangsa Kristen alih-alih persekutuan sejati antarkelompok yang berbeda. Yang perlu ditekankan bagi pembaca Indonesia adalah bahwa imajinasi semacam ini tidak berakhir bersama kolonialisme politik. Ia Mengendap dalam cara gereja menilai mana yang beradab dan mana yang belum, mana yang teologis dan mana yang sekadar lokal.

Wujud konkretnya di Nusantara dapat disebut satu per satu tanpa perlu dramatisasi. Arsitektur gereja yang meniru gaya Eropa di iklim tropis; nyanyian jemaat yang lama menolak tangga nada lokal; ketentuan busana yang menyamakan kesopanan dengan kepantasan Belanda; penggantian nama pada saat baptisan; dan yang paling menentukan, perlakuan terhadap adat sebagai kegelapan yang harus ditinggalkan alih-alih sebagai dunia makna yang harus dijumpai. Di atas semua itu berdiri satu struktur dasar yang bertahan paling lama, yaitu biner pengutus dan penerima, di mana pembagian dunia menjadi pihak yang memiliki Injil dan pihak yang membutuhkannya. Biner itu tidak pernah sekadar deskriptif. Ia menentukan siapa yang berhak merumuskan, siapa yang berhak menilai kemurnian ajaran, dan siapa yang cukup untuk mendengarkan. Ketika struktur itu diwariskan kepada gereja-gereja pribumi tanpa pernah dibongkar, ia tidak lenyap bersama kepergian para zendeling; ia sekadar berpindah tangan.

Sugirtharajah menunjukkan bahwa Alkitab sendiri berdiri di tengah ketegangan ini, menjadi alat penting di tangan penjajah sekaligus terjajah, dan kemudian direbut kembali dalam pembacaan pascakolonial.³⁴ Dube memperlihatkan bagaimana perempuan dari dunia yang dijajah membaca dari posisi yang terjepit dua kali.³⁵ Bagi Indonesia, pelajarannya jelas: teks yang sama yang dipakai untuk membenarkan penaklukan adalah teks yang dipakai untuk melawannya, dan itu bukan kontradiksi melainkan petunjuk bahwa penafsiran selalu terikat pada posisi sosial penafsirnya. Kesadaran ini menuntut kerendahan hati hermeneutis, termasuk terhadap pembacaan yang sedang dilakukan dalam artikel ini.

Kejujuran historis menuntut pengakuan atas ambivalensi, dan tanpa pengakuan itu artikel ini akan merosot menjadi polemik. Sanneh berargumen bahwa Kekristenan pada hakikatnya adalah agama yang dapat diterjemahkan, dan bahwa penerjemahan itu selalu memuliakan bahasa penerimanya.³⁶ Di Nusantara, penerjemahan Alkitab ke bahasa-bahasa daerah

³³ Jennings, *The Christian Imagination*, 9-24.

³⁴ Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*.

³⁵ Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*.

³⁶ Sanneh, *Translating the Message*.

memberi martabat baru pada bahasa-bahasa itu, menghasilkan aksara dan kamus, serta menciptakan kesadaran akan nilai dari apa yang semula dianggap kampung. Sekolah-sekolah *zending* melahirkan lapisan terpelajar yang kemudian memimpin pergerakan kebangsaan dan pada akhirnya melawan kekuasaan yang memungkinkan sekolah-sekolah itu berdiri. Walls menangkap dinamika ini melalui ketegangan antara prinsip pribumi dan prinsip peziarah yang ia sebut sebagai hakikat penyebaran iman Kristen.³⁷ Dengan kata lain, misi itu berulang kali membongkar dirinya sendiri.

Namun, ambivalensi tidak membatalkan kritik, dan di sinilah diperlukan ketelitian argumentatif. Posisi struktural bukanlah hal yang sama dengan niat pribadi, dan kebaikan seorang *zendeling* tidak mengubah rupa yang dikenakan oleh gerakan tempat ia berada. Kwok Pui-lan memperingatkan bahwa imajinasi pascakolonial harus menolak baik romantisasi masa lalu prakolonial maupun pembelaan atas warisan kolonial dengan alasan manfaat sampingannya.³⁸ Yang dituntut adalah kemampuan memegang dua hal sekaligus: mengakui buah yang nyata dan tetap menamai bentuk yang keliru. Filipi 2:7 memungkinkan hal itu justru karena ia berbicara pada tataran *μορφή*. Sebuah gerakan dapat menghasilkan kebaikan, tetapi tetap menampilkan rupa yang bertentangan dengan pribadi yang diberitakannya.

Perumusan paling tajam dari ironi ini dapat dinyatakan sebagai berikut. Misi kolonial memberitakan Kristus yang menolak memperlakukan kesetaraan dengan Allah sebagai sesuatu yang dieksploitasi bagi keuntungan diri, sementara ia sendiri beroperasi dengan mengeksploitasi keunggulan posisinya, yakni hukum, teknologi, pendidikan, dan perlindungan negara sebagai daya ungkit. Itulah kontradiksi *ἀρπαγμός* yang bersemayam di jantung warisan misi kolonial, dan ia tidak dapat diselesaikan dengan permintaan maaf, sebab yang bermasalah bukan tindakan melainkan bentuk. Yang dituntut bukanlah penyesalan atas masa lalu semata, melainkan perubahan rupa pada masa kini. Ke arah itulah bagian terakhir artikel ini bergerak.

Dari *Morphē Kyriou* Ke *Morphē Doulou*: Rekonstruksi Misiologi Pascakolonial

Misi dekolonisasi perlu dirumuskan ulang. Selama ia dipahami sebagai penyesalan atas masa lalu, ia akan berhenti pada pernyataan-pernyataan seremonial yang tidak mengubah apa pun, dan akan selalu dapat dijawab dengan dalih bahwa zaman sudah berbeda. Rumusan yang diusulkan dalam artikel ini berbeda: dekolonisasi adalah koreksi atas sebuah *μορφή* yang masih bertahan. Pertanyaannya bukan apakah gereja Indonesia hari ini menyesali *zending*, melainkan apakah ia sendiri sedang bermisi dalam rupa Tuhan. Empat penanda berikut dirumuskan untuk menjawab pertanyaan itu secara dapat diuji, dan masing-masing diturunkan langsung dari gerak Filipi 2:6-8.

Penanda pertama adalah pelepasan kuasa oleh pihak yang memilikinya. Coakley telah memperingatkan bahwa retorika kenosis berbahaya bila dialamatkan kepada mereka yang sudah tidak berdaya, sebab ia dapat menyucikan penindasan sebagai kerendahan hati.³⁹ Peringatan ini menentukan arah penerapan. Tuntutan kenotik tidak dialamatkan kepada Gereja-gereja kecil di pinggiran, melainkan kepada pusat: sinode besar, lembaga donor, seminari arus utama, dan Gereja-gereja dari suku yang secara ekonomi dan politik dominan. Kenosis hanya bermakna bagi pihak yang punya sesuatu untuk dilepaskan. Bagi gereja yang

³⁷ Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 7-9.

³⁸ Kwok, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*.

³⁹ Coakley, *Powers and Submissions*.

memang tidak memiliki apa-apa, yang diperlukan bukan seruan untuk mengosongkan diri, melainkan solidaritas dari mereka yang memiliki banyak.

Penanda kedua adalah pembongkaran biner pengutus dan penerima. Warisan kolonial paling tangguh di Indonesia bukanlah arsitektur atau nyanyian, melainkan pembagian mental antara pihak yang mengirim dan pihak yang menerima. Bentuk kontemporernya mudah dikenali: bahasa “daerah tertinggal” dan “ladang misi” yang mengubah tempat menjadi objek; hierarki yang tak terucapkan antara gereja Jawa dan gereja luar Jawa; serta arus tenaga dan gagasan yang hampir selalu satu arah. Bhabha menunjukkan bahwa ruang kolonial sesungguhnya selalu hibrid, dan bahwa biner yang rapi itu tidak pernah benar-benar ada kecuali dalam imajinasi penjajah.⁴⁰ Misi kenotik mengambil konsekuensi dari kenyataan itu dengan menerima bahwa setiap pihak sekaligus mengutus dan diutus.

Penanda ketiga adalah kemandirian teologis dan finansial sebagai syarat kesetaraan. Ketergantungan pada pendanaan asing tidak bersifat netral; ia menentukan agenda, memilih isu, dan membentuk kosakata dalam laporan. Demikian pula kurikulum pendidikan teologi yang sebagian besar disusun dari literatur Barat, sehingga pertanyaan-pertanyaan yang dianggap layak diteliti pun diwarisi dari konteks lain. Jennings menunjukkan bahwa pendidikan teologi sendiri merupakan lokus pembentukan rasa memiliki yang selama ini justru mereproduksi keterasingan.⁴¹ Guder menegaskan, dari sudut misiologi, bahwa gereja sendirilah yang terus-menerus perlu dipertobatkan, bukan hanya dunia yang dilayaninya.⁴² Kemandirian di sini bukan nasionalisme gerejawi, melainkan prasyarat bagi perjumpaan yang sungguh-sungguh dan saling timbal balik.

Penanda keempat adalah rehabilitasi adat sebagai mitra bicara, bukan sebagai objek atau hiasan. Perbedaan antara keduanya nyata dan dapat diuji. Adat diperlakukan sebagai hiasan ketika ia muncul sebagai ilustrasi pada bagian akhir sebuah artikel teologi yang kerangkanya sepenuhnya diimpor, atau ketika ia dipakai sebagai analogi untuk menjelaskan doktrin yang rumusnya sudah selesai. Ia diperlakukan sebagai mitra ketika ia diizinkan mengajukan pertanyaan yang mengubah kerangka itu sendiri: ketika gotong royong tidak hanya menjadi contoh bagi *koinonia* melainkan mempersoalkan individualisme yang tertanam dalam soteriologi warisan; atau ketika konsep kekerabatan Batak, Dayak, atau Maluku menuntut rumusan eklesiologi yang berbeda dari model perkumpulan sukarela. Walls dan Sanneh sama-sama menunjukkan bahwa penerjemahan yang sejati selalu mengubah penerjemahnya,⁴³ dan pengujiannya sederhana: apakah perjumpaan dengan kearifan lokal pernah membuat rumusan teologis berubah, ataukah kearifan itu hanya dikutip untuk mengukuhkan rumusan yang sudah jadi. Jika jawabannya selalu yang kedua, maka biner pengutus dan penerima masih utuh, hanya kini beroperasi di dalam tubuh Gereja Indonesia sendiri.

Bagi lembaga pendidikan teologi, keempat penanda ini memiliki turunan yang sangat konkret dan tidak nyaman. Siapa yang dikutip dalam silabus dan dalam disertasi; bahasa apa yang dianggap sebagai bahasa ilmu; apakah penelitian tentang gereja lokal dinilai setara dengan penelitian tentang teolog Eropa; siapa yang duduk dalam dewan penyunting jurnal dan pertanyaan siapa yang menentukan agenda penelitian. Hal-hal ini tampak administratif, tetapi justru di situlah *μωρφή* sebuah lembaga terbaca. Sebuah sekolah teologi dapat mengajarkan

⁴⁰ Bhabha, *The Location of Culture*, 441-442.

⁴¹ Willie James Jennings, *After Whiteness: An Education in Belonging* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 15-20.

⁴² Darrell L. Guder, *The Continuing Conversion of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1-16.

⁴³ Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, 24-42; Sanneh, *Translating the Message*, 88-129.

Filipi 2 setiap tahun sambil menyusun seluruh struktur akademiknya menurut *cursus honorum*, dan kontradiksi itu akan diwariskan kepada setiap lulusannya tanpa pernah dinyatakan.

Model operasional yang paling sesuai bagi keempat penanda ini adalah dialog profetis sebagaimana dirumuskan oleh Bevans dan Schroeder, yaitu kesaksian yang tegas sekaligus terbuka terhadap perjumpaan.⁴⁴ Model ini menjaga artikel dari dua jurang sekaligus. Di satu sisi, ia menolak misi yang datang sebagai penakluk; di sisi lain, ia menolak pelarutan kesaksian ke dalam relativisme yang tidak lagi berani mengatakan apa pun. Peringatan tambahan perlu diberikan di sini: dekolonisasi sendiri dapat berubah menjadi ortodoksi baru yang membungkam, ketika tuduhan kolonial dipakai untuk menutup perdebatan alih-alih membukanya. Bosch mengingatkan bahwa setiap paradigma misi membawa serta titik butanya sendiri,⁴⁵ dan paradigma pascakolonial tidak terkecuali.

Akhirnya, batas artikel ini perlu ditetapkan. Kajian ini bersifat konstruktif-normatif dan bertumpu pada historiografi yang tersedia; ia tidak melakukan penelitian arsip primer atas satu wilayah zending tertentu, dan pengujian empiris atas keempat penanda melalui studi kasus sinodal merupakan agenda lanjutan yang diperlukan. Lebih penting lagi, artikel ini tidak berargumen bahwa misi itu sendiri bersifat kolonial. Membuang penguasaan bersama imperium akan menimbulkan kekeliruan yang sama besarnya dengan mempertahankan keduanya secara bersamaan. Persoalannya bukan bahwa gereja diutus, melainkan bahwa ia terlalu lama diutus dalam rupa yang keliru, dan bahwa rupa yang benar telah tersedia sejak awal, tertulis di sebuah surat yang dikirim ke sebuah koloni.

KESIMPULAN

Artikel ini berangkat dari pengamatan bahwa kritik pascakolonial atas warisan misi di Indonesia terlalu lama berpusat pada teks pengutusan, sehingga perdebatan terkunci pada pertanyaan tentang keabsahan mandat dan tidak pernah sampai pada pertanyaan tentang bentuk. Dengan memfokuskan perhatian pada Filipi 2:7, artikel ini menunjukkan tiga hal. Pertama, teks kenotik itu lahir di dalam sebuah koloni Romawi dan sengaja dibingkai untuk membalikkan ideologi *cursus honorum* menjadi *cursus pudorum*, sehingga membacanya bersama kritik kolonial merupakan pemulihan letak asli teks dan bukan pembebanan kacamata modern. Kedua, *μορφή δούλου* bukan kiasan kesalehan melainkan kategori sosial-hukum paling rendah dalam tatanan itu, dan Kristus dilukiskan menuruni tangga yang seluruh kota Filipi sedang berlomba menaikinya, sampai pada kematian yang menghapus kehormatan. Ketiga, ironi warisan misi kolonial di Nusantara karena itu bersifat kristologis dan bukan sekadar etis: gerakan yang memberitakan pribadi yang menolak daya ungkit status justru sepenuhnya beroperasi dengan daya ungkit status, sekalipun ia juga menghasilkan buah yang nyata melalui penerjemahan dan pendidikan. Dari sana dirumuskan empat penanda misiologi pascakolonial yang kenotik, yakni pelepasan kuasa oleh yang memilikinya, pembongkaran biner pengutus dan penerima, kemandirian teologis dan finansial, serta rehabilitasi adat sebagai mitra bicara, yang bersama-sama memindahkan dekolonisasi dari penyesalan atas masa lalu menuju perubahan rupa pada masa kini.

REFERENSI

Aritonang, Jan Sihar, and Karel Steenbrink, eds. *A History of Christianity in Indonesia*. Studies in Christian Mission 35. Leiden: Brill, 2008.

⁴⁴ Stephen B. Bevans dan Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004).

⁴⁵ Bosch, *Transforming Mission*.

- Balthasar, Hans Urs von. *Mysterium Paschale*. Translated by Aidan Nichols. San Francisco: Ignatius Press, 2000.
- Bevans, Stephen B., and Roger P. Schroeder. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2004.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- Chung, Youngmi. "A Postcolonial Reading of the Great Commission (Matt 28:16–20) with a Korean Myth." *Theology Today* 72, no. 3 (2015): 276–288.
- Coakley, Sarah. *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Dube, Musa W. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louis: Chalice Press, 2000.
- Fee, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Gorman, Michael J. *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Guder, Darrell L. *The Continuing Conversion of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Hellerman, Joseph H. *Philippians*. Exegetical Guide to the Greek New Testament. Nashville: B&H Academic, 2015.
- — —. *Reconstructing Honor in Roman Philippi: Carmen Christi as Cursus Pudorum*. Society for New Testament Studies Monograph Series 132. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hoover, Roy W. "The Harpagmos Enigma: A Philological Solution." *Harvard Theological Review* 64, no. 1 (1971): 95–119.
- Hutabarat, Haleluya Timbo. "Pesan Suci yang Terkontaminasi: Suatu Tinjauan atas Pendekatan Pascakolonial Sugirtharajah dan Konteks Indonesia." *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 5, no. 2 (2020): 187–206.
- Jennings, Willie James. *After Whiteness: An Education in Belonging*. Grand Rapids: Eerdmans, 2020.
- — —. *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- Kwok, Pui-lan. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2005.
- Martin, Ralph P. *A Hymn of Christ: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1997.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God*. Translated by R. A. Wilson and John Bowden. London: SCM Press, 1974.
- O'Neill, J. C. "Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6." *Harvard Theological Review* 81, no. 4 (1988): 445–449.
- Sanneh, Lamin. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- Sugirtharajah, R. S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial, and Postcolonial Encounters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- van den End, Th. *Ragi Carita*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.
- Walls, Andrew F. *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Wright, N. T. "Ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5–11." *Journal of Theological Studies*, n.s., 37 (1986): 321–352.