

**AGAMA-AGAMA
DAN DIALOG ANTAR-AGAMA
DALAM PANDANGAN KRISTEN**

Herman P. Panda

SEKAPUR SIRIH DARI PENULIS

Buku ini merupakan hasil refleksi yang muncul dari pengalaman penulis berkecimpung dalam FKUB Kabupaten Sumba Barat (2002-2005) dan pengalaman mengajar di Fakultas Filsafat, Universitas Katolik Widya Mandira, Kupang. Sebagai dosen mata kuliah teologi, penulis menyadari bahwa pengajaran teologi di Fakultas Filsafat perlu memiliki dimensi keterbukaan akan kemajemukan, termasuk kemajemukan teologi dan pemikiran religius berbagai agama. Keterbukaan seperti ini, bukan sekedar karena didorong oleh *trend* perkembangan teologi sesudah Konsili Vatikan II dalam Gereja Katolik, melainkan kesadaran bahwa fakta kemajemukan patut disambut dengan gembira hati di Bumi Indonesia yang dari dulu kala telah menghidupi kemajemukan. Untuk itu perspektif agama lain tentang Yang Transenden senantiasa dilihat sebagai kontribusi yang dapat memperkaya refleksi teologis para mahasiswa. Sejumlah mahasiswa yang memilih tema teologi agama-agama dan dialog antar-agama pernah saya bimbing dalam penulisan skripsi.

Apa yang pernah menjadi bahan seminar dan diskusi di forum yang terbatas dan di ruang kuliah, kini disebar-luaskan pula kepada pembaca umum dalam bentuk buku. Tujuan utama buku ini disajikan kepada pembaca adalah turut memberikan sumbangan pemikiran mengenai pemahaman akan agama-agama dan relasi antar-agama dalam rangka menghidupi realitas kemajemukan agama di tanah air tercinta ini. Akan tetapi patut diakui bahwa buku ini berbicara dari perspektif Kristen tentang agama-agama dan dialog antar-agama.

Buku ini terbit juga karena dorongan banyak sahabat. Untuk itu kami haturkan terimakasih kepada semua pihak yang mungkin tidak dapat penulis sebutkan satu per satu. Secara khusus patut disebutkan beberapa pihak yang memiliki kontribusi tersendiri bagi penulisan buku ini:

1. Rekan-rekan dosen Fakultas Filsafat, yang telah dengan caranya masing-masing mendorong penulis untuk menerbitkan buku ini. Tanpa dorongan mereka semua, buku ini tidak akan ada di tangan pembaca.
2. Rekan dosen, Dr. phil. Norbertus Jegalus, MA yang telah membaca dengan teliti naskah buku ini, memberikan apresiasi dan anjuran-anjuran yang berguna. Apresiasi yang ikhlas ini memiliki daya dorong tersendiri bagi penulis.

3. Para mahasiswa Fakultas Filsafat Unwira, yang minatnya atas teologi agama-agama telah mendorong penulis untuk banyak membaca dan kemudian menyiapkan buku ini.
4. Secara khusus penulis berterimakasih kepada P. Dr. Paul Budi Kleden, SVD, yang telah memberikan kata pengantar. Sumbangan pemikiran dalam kata pengantar tersebut telah memberi wawasan yang lebih luas untuk memahami dialog antar agama. Teologi agama-agama yang ditawarkannya menyentuh persoalan nyata dalam hubungan antar agama di Bumi Indonesia ini.
5. Kakanwil Kemeterian Agama Provinsi Nusa Tenggara Timur, Drs Eusebius Binsasi, yang rela mendukung penerbitan buku ini dengan bantuan finansial.
6. Penulis berterimakasih pula kepada Uskup Agung Kupang, Mgr. Petrus Turang yang memberikan dukungan moril bagi penerbitan buku ini.

Tentu saja, karya ini tidak sempurna. Untuk itu penulis mengharapkan kritik yang membangun dari para pembaca yang budiman. Tuhan memberkati!

Kupang, 19 September 2012

Herman P. Panda

DAFTAR ISI

SEKAPUR SIRIH DARI PENULIS – i

MEMBONGKAR BERHALA, MEMBANGUN SIKAP BER-ALLAH:

SPIRITUALITAS TERLIBAT DALAM KONTEKS PLURALITAS AGAMA

Sebuah Pengantar

Dr. Paul Budi Kleden, SVD – iii

DAFTAR ISI -- xviii

DAFTAR SINGKATAN --xxiii

BAB I

PENDAHULUAN -- 1

BAB II

AGAMA BANGSA-BANGSA NON-ISRAEL

DAN PERSAUDARAAN UNIVERSAL DALAM ALKITAB -- 12

1. Eksklusivisme dalam Alkitab -- 13

1.1. Eksklusivisme dalam Perjanjian Lama -- 13

1.2. Eksklusivisme dalam Perjanjian Baru -- 17

2. Inklusivisme dalam Alkitab -- 19

2.1. Perjanjian Lama -- 19

2.1.1. Pengalaman Religius Bapak-Bapak Bangsa -- 19

2.1.2. Telogi Perjanjian -- 24

2.1.3. Beberapa Teks Lain Perjanjian Lama -- 27

2.2. Perjanjian Baru -- 30

3. Pandangan tentang Persaudaraan Universal -- 33

3.1. *Shalom / Eirene* dalam beberapa teks Perjanjian Lama -- 33

3.2. *Syalom / Eirene* dalam beberapa teks Perjanjian Baru -- 35

3.3. Kerajaan Allah -- 38

BAB III

ANTARA KEBENARAN KRISTEN

DAN KEBENARAN AGAMA-AGAMA NON-KRISTEN

DALAM SEJARAH TEOLOGI -- 41

1. Ajaran beberapa Bapak Gereja – 41

1.1. *Extra ecclesiam nulla salus* dalam ajaran beberapa Bapak Gereja -- 42

- 1.1.1. Bapak-bapak Gereja Yunani -- 42
- 1.1.2. Bapak-bapak Gereja Latin -- 44
- 1.2. Pandangan inklusif -- 48
- 1.2.1. St. Yustinus Martir: *Logos Spermatikos* -- 48
- 1.2.1.1. *Logos* dan Filsafat -- 48
- 1.2.1.2. Yesus Kristus *Logos*-- 49
- 1.2.1.3. *Logos Spermatikos* dalam agama dan kebudayaan bangsa-bangsa -- 52
- 1.2.2. St. Clemens dari Alexandria: *Logos dan Perjanjian* -- 54
- 1.2.2.1. Filsafat sebagai bantuan -- 55
- 1.2.2.2. Filsafat sebagai pendidikan awal -- 57
- 1.2.2.3. Filsafat menjanjikan keselamatan -- 58
- 1.2.2.4. Filsafat sejati, kebijaksanaan ilahi -- 60
- 1.2.3. Ireneus dari Lyon: *Logos* dan Pewahyuan Diri Allah -- 60
- 1.2.4. Relevansinya bagi Pluralisme Agama -- 64
- 2. Beberapa pemikir dari abad pertengahan sampai abad modern -- 66
- 2.1. St. Thomas Aquinas (1225 – 1274) -- 67
- 2.2. Nicholas dari Cusa (1401-1464) -- 71
- 2.3. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) -- 73
- 2.4. Ernst Troeltsch (1885-1923) -- 76

BAB IV

AGAMA-AGAMA DALAM DISKURSUS KONTEMPORER -- 80

- 1. Pendekatan eksklusif – eklesiosentrik -- 82
- 1.1. Agama-agama dalam perspektif teologi dialektik Karl Barth (1886-1968) -- 82
- 1.2. Pemikiran H. Kraemer (1888-1965) -- 84
- 1.3. Pandangan Leonard Feeney (1897-1977) -- 87
- 2. Pendekatan inklusif – kristosentrik -- 89
- 2.1. J. Daniélou dan “teori pemenuhan” -- 90
- 2.2. J. Ratzinger: “agama-agama dan pencarian kebenaran” -- 93
- 2.3. Karl Rahner: “teori Kristen anonim” -- 96
- 2.4. Wolfhart Pannenberg:
 - “Pertentangan antar klaim kebenaran dan historisitas agama-agama.” -- 100
- 3. Menuju pendekatan pluralis – theosentris -- 103

- 3.1. J. Dupuis: “Pendekatan Trinitaris atas kemajemukan agama” -- 104
- 3.2. Hans Küng: “Agama-agama sebagai jalan-jalan keselamatan” -- 107
- 4. Pendekatan pluralis – teosentrik -- 110
- 4.1. John Hick dan "revolusi copernican" -- 110
- 4.2. Paul F. Knitter dan “Teologi Agama-Agama bercorak Pembebasan” -- 113

BAB V

PENDEKATAN ASIA ATAS KEMAJEMUKAN AGAMA -- 116

- 1. Kekhasan Pendekatan Asia atas Kemajemukan Agama -- 116
- 2. Yesus Kristus dalam Konteks Kemajemukan Agama di Asia -- 121
- 3. Gerakan Pembebasan: Medan Perjuangan Lintas Agama -- 124
- 3.1. Konteks situasi yang menuntut gerakan pembebasan -- 124
- 3.2. Teologi Pembebasan Asia -- 130
- 3.2.1. Aloysius Pieris -- 131
- 3.2.2. M. M. Thomas -- 136

BAB VI

DIALOG ANTAR-AGAMA DAN HARMONI

DALAM DOKUMEN FABC -- 138

- 1. Pandangan teologis atas agama-agama non-Kristen -- 138
- 1.1. Univesalitas Karya Penyelamatan Kristus -- 139
- 1.2. Kehadiran Universal Roh Kudus -- 142
- 1.3. Peranan Khas Gereja -- 143
- 2. Misi Evangelisasi, Dialog Antar-agama dan Pewartaan -- 147
- 2.1. Tempat Pewartaan dalam Misi Evangelisasi Gereja -- 147
- 2.2. Tempat Dialog Antar Agama dalam Misi Evangelisasi Gereja -- 149
- 3. Teologi Harmoni dalam Dokumen FABC -- 151
- 3.1. Ajaran Harmoni sebagai titik temu agama-agama Asia -- 151
- 3.2. Ajaran Harmoni dan Kesulitan Penerapannya -- 152
- 3.3. Harmoni dan Pembebasan -- 154
- 3.4. Harmoni dan Kerajaan Allah -- 156

- 4. Praktek Dialog Antar-agama menuju Harmoni -- 158
 - 4.1. Dialog Hidup -- 158
 - 4.2. Dialog Karya -- 160
 - 4.3. Dialog Pengalaman Rohani -- 162
 - 4.4. Dialog teologis -- 162

BAB VII

AGAMA-AGAMA DAN DIALOG ANTAR-AGAMA DALAM DOKUMEN GEREJA

- 1. Sebelum Konsili Vatikan II -- 165
- 2. Konsili Vatikan II -- 170
 - 2.1. Universalitas rencana penyelamatan Allah -- 170
 - 2.2. Tugas Gereja mewartakan Kristus dan Injilnya -- 173
 - 2.3. Dialog dengan tradisi religius lain -- 174
- 3. Paus Paulus VI -- 175
 - 3.1. Agama-agama sebagai persiapan bagi Injil -- 175
 - 3.2. Misi Gereja mewartakan Injil: dialog keselamatan -- 176
- 4. Paus Yohanes Paulus II -- 177
 - 4.1. Rencana penyelamatan Allah dan kehadiran universal Roh Kudus -- 178
 - 4.2. Misi Evangelisasi Gereja dan Dialog antar Agama -- 180
- 5. Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama -- 182
 - 5.1. Pendekatan Kekristenan atas Agama-agama non-Kristen -- 182
 - 5.2. Misi Evangelisasi dan Dialog Antar-agama -- 184
- 6. Kongregasi Ajaran Iman: Deklarasi *Dominus Iesus* -- 187

**MEMBONGKAR BERHALA, MEMBANGUN SIKAP BER-ALLAH:
SPIRITUALITAS TERLIBAT DALAM KONTEKS PLURALITAS AGAMA
Sebuah Pengantar**

Dr. Paul Budi Kleden, SVD

Pluralisme agama bukanlah satu kenyataan baru di dunia. Kenyataan kejamakan agama sudah ada sejak lahirnya agama-agama. Sudah berabad-abad dunia tidak hanya mengenal satu agama. Yang baru untuk banyak orang di sebagian wilayah dunia adalah kenyataan bahwa pluralitas itu dialami secara langsung dan intensif. Ada masjid di samping wihara, ada bunyi azan di samping lonceng gereja adalah satu kenyataan yang untuk banyak warga dunia baru. Bagi kita orang Indonesia bukanlah hal baru bahwa orang-orang yang berbeda agama hidup dalam satu wilayah dengan intensitas perjumpaan yang cukup tinggi. Namun, bagi banyak orang lain di dunia, pengalaman ini sungguh baru, baik karena mobilitas manusia (seperti di Eropa dan Amerika), maupun karena arus informasi melalui media massa (di Timur Tengah).

Ternyata pengalaman baru ini melahirkan banyak ketegangan. Tidak mudah bagi banyak orang untuk membagi ruang hidup dan wilayah privilesenya dengan orang-orang lain. Ruang hidup yang sebelumnya diatur berdasarkan kebiasaan yang dibenarkan dan diberkati dalam tradisi agama tertentu, kini tidak dapat lagi begitu saja dipertahankan, sebab sudah hadir pula orang-orang yang menafsir dan memaknai hidupnya menurut kerangka religius yang lain. Tidak jarang kehadiran orang lain dengan sistem berpikir, gaya hidup dan corak penyembahan yang berbeda, dipandang sebagai sebuah gangguan, malah ancaman dan bahaya. Karena itu muncul berbagai ketegangan dan bentrokan.

Yang menjadi soal adalah bahwa munculnya bentrokan karena pengalaman baru ini justru menimbulkan masalah dan ketegangan juga di wilayah-wilayah, di mana pluralitas agama bukanlah satu kenyataan baru. Hal ini kita alami di Indonesia. Kita yang sudah lama terbiasa hidup dalam sikap saling menghormati dan menghargai, tiba-tiba dirasuki sikap saling mencurigai. Ruang hidup yang sebelumnya diatur oleh satu perangkat hukum negara yang telah kita rancang sebagai platform bersama yang moderat, tiba-tiba hendak diatur menurut regulasi agama tertentu. Ketunggalan sebagai bangsa dalam kebhinekaan kini dinilai sebagai kesalahan sejarah yang harus diluruskan. Toleransi tradisional kita ternyata kurang bertahan berhadapan dengan perkembangan baru ini. Kenyataan ini menjadi tantangan yang serius bagi kita semua.

Para teolog menanggapi kenyataan ini dengan mengembangkan sejumlah konsep atau sikap teologis. Biasanya dibedakan tiga konsep atau sikap. Buku Rm. Herman Punda Panda yang Anda baca ini memperkenalkan dengan baik ketiga pandangan tersebut, baik berkaitan dengan dasar biblisnya maupun para teolog yang mendukungnya. Pertama, *eksklusivisme* yang menekankan kebenaran mutlak agama sendiri dan menolak partisipasi semua agama lain dalam kebenaran dan keselamatan. Konsep kedua adalah *inklusivisme*, yang memberi ruang kepada agama lain untuk berpartisipasi dalam kebenaran agama sendiri. Artinya, agama lain dibenarkan karena adanya agama sendiri. Agama-agama lain mengandung dalam dirinya bagian-bagian yang tidak sempurna dari kebenaran dan keselamatan yang ada dan hidup secara sempurna di dalam agama sendiri. Konsep ketiga disebut *pluralisme*. Menurut konsep ini, setiap agama mempunyai rujukan kebenaran sendiri dan karena itu mempunyai hak hidup dan mengembangkan dirinya. Allah yang satu menggemakan suara dan memantulkan wajah-Nya dalam sekian banyak agama. Tidak ada agama yang dapat menyebut diri yang paling benar dari yang lain.

Kita dapat mengatakan bahwa ketiga sikap ini ada di dalam hampir semua komunitas agama. Tidak ada agama yang hanya mewakili paham eksklusivisme, demikian juga tidak ada agama yang identik dengan inklusivisme atau pluralisme. Kalau kita cermati, di dalam setiap agama ada keberagaman pandangan yang dapat ditempatkan di bawah ketiga konsep umum di atas.

Sebelum pembaca mengikuti diskusi mengenai ketiga pandangan ini lebih serius dalam buku ini, saya hendak mengajak Anda untuk merefleksikan apa yang sebenarnya menjadi inti agama dari satu pandangan tentang pewahyuan diri Allah. Dari sana akan menjadi jelas posisi atau sikap yang sebenarnya sesuai dengan inti ini. Untuk itu, pertama-tama perlu disadari lagi polarisasi dalam sikap beragama yang ada di dalam era globalisasi ini. Setelah itu akan dibicarakan tentang inti agama sebagai kedekatan dengan Allah dan keberpihakan terhadap manusia. Selanjutnya didiskusikan mengenai spiritualitas yang sesuai dengan inti agama tadi. Pembahasan akan diakhiri dengan merefleksikan kembali makna pengertian toleransi.

Di sini saya berbicara tentang agama, bukannya iman atau religiositas. Tentu saja agama yang benar mesti didasarkan pada iman para penganutnya. Tanpa iman yang personal, agama hanya akan menjadi lembaga yang menekan manusia. Namun, saya berpendapat bahwa iman yang personal itu perlu dihayati dan dihidupkan dalam satu lembaga sosial yang disebut sebagai agama. Kita tidak beriman sendiri-sendiri, tetapi kita memerlukan juga orang lain untuk bersama-sama menghayati dan mendalami iman kita.

1. Aceh: sebuah momen penyingkapan

Reaksi masyarakat dunia dan masyarakat Indonesia terhadap bencana gempa bumi dan tsunami di Asia Tenggara dan Timur, khususnya di Aceh dan Sumatera Utara pada tahun 2004, hemat saya, dapat dilihat sebagai pergelaran gagasan tentang agama pada zaman kita. Yang saya maksudkan bukanlah interpretasi religius atas peristiwa tersebut, melainkan aksi solidaritas pasca bencana tersebut. Apa sebenarnya yang disingkapkan aksi solidaritas internasional dalam bencana gempa dan tsunami berkenaan dengan hal beragama? Apakah kita dapat mengatakan bahwa aksi solidaritas yang fenomenal itu menunjukkan daya gugah agama untuk menumbuhkan bela rasa dalam diri manusia terhadap sesamanya? Atau justru sebaliknya, aksi solidaritas mondial itu menyatakan kemahakuasaan media komunikasi internasional yang berhasil menimbulkan rasa setia kawan umat manusia seluruh dunia, sementara agama lebih menjadi penghalang dari gerakan kemanusiaan ini?

Hemat saya, aksi solidaritas global menanggapi bencana gempa bumi dan tsunami di Aceh akhir 2004 menunjukkan wajah yang terbelah dari penghayatan akan agama pada masa sekarang. Tetapi serentak dengan itu Aceh membuka tabir harapan ke arah satu suasana baru dalam relasi agama dengan masyarakat manusia. Aceh menjadi sebuah miniatur yang menunjukkan kecenderungan penghayatan agama dan relasi antaragama dalam dunia yang plural dan global. Hemat saya, kalau kita hendak menggagas sebuah paradigma baru dalam penghayatan agama, kita sudah bisa melihat sketsanya dalam peristiwa tersebut. Masyarakat internasional telah menunjukkannya. Kini giliran kita untuk mengikutinya.

Di satu pihak agama-agama, bersama berbagai elemen masyarakat dunia lainnya, turut mendorong lahirnya tindakan solidier berupa pengiriman bala bantuan ke daerah bencana. Di banyak negara maju, lembaga-lembaga agama justru menjadi lembaga yang lebih dipercaya untuk menyalurkan bantuan. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa untuk masyarakat Eropa dan Amerika, gelombang solidaritas yang diprakarsai oleh lembaga-lembaga sekuler pun tidak terlepas dari sisa pengaruh kekristenan yang *diakonia* atau *caritas* dalam penghayatannya. Agama bangkit dan menjadi teridentifikasi dalam wacana masyarakat plural, apabila agama menjadi satu faktor yang mempertajam kepekaan dan menumbuhkan tanggung jawab kemanusiaan.

Pada pihak lain kita berhadapan dengan kenyataan bahwa banyak orang dan kalangan bereaksi sangat hati-hati berkenaan masalah keagamaan dalam aksi solidaritas tersebut. Orang bisa mendapat kesan seolah agama dapat menjadi halangan untuk

penyaluran bantuan bagi para korban. Karena cemas akan ketersinggungan para saudara/i kita yang muslim, orang-orang Kristen berusaha agar sejauh mungkin bantuan mereka tidak dikenal secara eksplisit sebagai bantuan dari orang Kristen. Dalam kenyataan, para korban di Aceh sama sekali tidak mempersoalkan agama orang yang membantu mereka. Menurut kesaksian banyak relawan/ti, para korban di Aceh menerima dengan hati yang tulus dan penuh syukur setiap bantuan. Hanya ada pihak tertentu yang merasa mempunyai alasan untuk mencurigai bahwa di balik aksi solidaritas ini terselubung niat untuk kristianisasi masyarakat korban. Kecurigaan tersebut tidak hanya dialamatkan kepada lembaga-lembaga yang memang bekerja dengan bendera Gereja-gereja, tetapi juga terhadap LSM-LSM internasional lain, malah bantuan dari pemerintah negara lain. Ada kecurigaan dan pelabelan tertentu yang justru menghambat keberpihakan terhadap para korban.

Saat STFK Ledalero bersama beberapa instansi lain melaksanakan kegiatan penggalangan dana bantuan untuk Aceh di Maumere, sejumlah umat Katolik menyampaikan protesnya, karena mereka tidak mau membantu orang-orang Islam.

Kedua wajah yang terbelah ini menunjukkan dua paradigma yang berbeda yang sedang berkembang dalam masa kita yang ditandai oleh pengalaman pluralitas agama yang intensif. Kita tidak dapat mengatakan bahwa agama tertentu mencerminkan wajah ini, sementara agama lain menampilkan wajah lain. Hemat saya, kedua wajah ini serentak ada di dalam semua komunitas beragama.

Paradigma *pertama* adalah keterlibatan agama-agama dalam karya-karya kemanusiaan. Agama masih menjadi motor yang patut diandalkan untuk membangkitkan solidaritas manusia bagi sesamanya, juga yang berbeda agama. Banyak orang mengambil inspirasi dan motivasi dari agama-agama untuk terjun dan bertahan dalam karya-karya kemanusiaan. Agama mendekatkan orang-orang yang berbeda-beda kepercayaan. Paradigma *kedua* adalah bahwa agama masih menjadi andalan untuk resistensi terhadap pengaruh-pengaruh asing atau mencegah memberi bantuan bagi pihak lain. Agama menjadi unsur pemisah yang bisa sangat menyakitkan. Tidak jarang resistensi ini terjadi sambil mengorbankan kepentingan para penderita. Resistensi ini mencerminkan kecemasan terhadap pengaruh agama lain bagi para pemeluk agama sendiri.

Agama yang terobsesi pada diri sendiri sebenarnya adalah agama yang sedang memberhalakan dirinya sendiri. Agama seperti ini sedang mengkhianati Allah. Allah adalah Allah, dan agama harus menghormati Allah, yang selalu lebih besar (akbar) dari dirinya sendiri. Allah yang benar selalu mempertahankan transendensi-Nya, kendati Dia menjadi imanen dalam pewahyuan diri-Nya. Agama yang benar mestinya selalu berorientasi pada

Allah, mendengar dan mengikuti Allah. Dalam imanensi-Nya Allah mendatangi dan mengakrabi dunia dan manusia, menjadi lebih akrab dengan manusia daripada manusia dengan diri dan sesamanya sendiri. Kalau demikian, agama yang benar harus selalu berusaha membongkar sikap memberhalakan diri dan sebaliknya selalu menumbuhkan sikap berorientasi pada Allah.

2. Beragama: menghadap Allah - berpaling kepada manusia dan alam

Saya memilih Aceh sebagai miniatur, karena bencana Aceh menampilkan satu kebutuhan dan tuntutan mondial dan aktual terhadap agama-agama. Bencana itu menyingkapkan kebutuhan dan tuntutan keterlibatan semua pihak dalam menanggapi persoalan-persoalan kemanusiaan dan alam. Zaman dan masyarakat kita tidak hanya ditandai oleh globalisasi dalam bidang ekonomi dan politik, tetapi juga globalisasi keprihatinan dan solidaritas berkenaan dengan kemalangan dan penderitaan yang dialami manusia dan alam/lingkungan.

Sebenarnya, globalisasi kemanusiaan dan kepedulian akan keutuhan ciptaan merupakan satu arus global yang bersifat kritis terhadap globalisasi ekonomi yang cenderung menomorsatukan profit, sambil mengabaikan ketahanan bumi itu sendiri. Karena kemanusiaan telah menjadi satu nilai yang dibagi semua warga keluarga umat manusia, maka pelecehan terhadap kemanusiaan akan mengundang reaksi seluruh umat manusia. Juga kebersatuan dalam alam lingkungan yang sama sudah menjadi bagian yang utuh dari kesadaran bersama para penghuni bumi. Karena itu, kerusakan lingkungan di wilayah mana saja tidak dapat lagi diklaim sebagai masalah internal satu kesatuan politis.

Di tengah arus globalisasi kemanusiaan dan keprihatinan akan lingkungan hidup seperti ini agama-agama hanya akan tampil sebagai satu lembaga yang kredibel apabila mereka berpaling kepada kemanusiaan dan keutuhan ciptaan. Jika satu agama melawan gerakan global yang berwajah kemanusiaan, maka agama tersebut sebenarnya sedang menyingkirkan diri dari jaringan kekeluargaan seluruh umat manusia. Agama-agama menjadi sahabat manusia dan kerabat bumi, apabila mereka turut dalam gerakan besar kemanusiaan dan lingkungan.

Aktualnya permasalahan kemanusiaan dan lingkungan tidak hanya disebabkan oleh adanya bencana alam seperti yang terjadi di Aceh dan Sumatera Utara. Seperti sudah disinggung di atas, kepedulian terhadap kemanusiaan dan lingkungan menjadi semakin mendesak sebagai reaksi terhadap globalisasi ekonomi yang berorientasi pada peningkatan profit. Banyak orang terdepak dari pasar bebas global, demikian juga lingkungan.

Menjadikan dunia sebagai pasar total seperti yang diwakili para neoliberalis akan mengabaikan mereka yang sama sekali tidak mempunyai posisi tawar dalam pasar. Justru di sini dibutuhkan intervensi berbagai lembaga lain yang memiliki kepedulian terhadap manusia sebagai manusia dan lingkungan sebagai ciptaan. Dalam konteks ini, partisipasi agama-agama sangat diperlukan. Partisipasi hanya dapat dilakukan apabila agama-agama mengambil jarak dari usaha apapun yang terobsesi pada pengejaran profit semata.

Namun, keterlibatan agama dalam gerakan mondial yang berciri humanistik ini bukan hanya karena adanya kebutuhan yang mendesak yang dirasakan sekarang. Seharusnya inilah yang menjadi inti dari setiap agama. Dari perspektif teologis kita dapat mengatakan secara umum bahwa agama-agama lahir sebagai tanggapan manusia atas pengalaman akan kehadiran Allah. Allah mengungkapkan diri-Nya dalam sejarah dunia dan menyentuh hati setiap manusia. Agama bermula ketika Allah menyatakan diri-Nya. Namun, permulaan agama adalah peristiwa Allah mendatangi dunia, dalam wujud apa saja.

Sejarah dunia dan ziarah hidup manusia selalu ditandai oleh kefanaan dan ketidakpastian. Di dalam ketidakpastiannya manusia telah berusaha melakukan berbagai hal, menggantungkan harapannya pada berbagai instansi dan tokoh. Manusia membentuk tatanan sosial, mengangkat pemimpin dan menyelenggarakan sistem ekonomi, dengan maksud untuk menjamin kebahagiaannya. Namun, pada umumnya tidak ada yang bertahan selamanya. Tatanan sosial hancur, para pemimpin menjadi penguasa yang sewenang-wenang, sistem ekonomi penuh ketidakadilan, pranata sosial mengandung ketimpangan sosial. Di dalam semuanya ini, manusia memaksa diri untuk memberi bagi dirinya sendiri jaminan kepastian yang abadi, namun hal ini berada di luar kesanggupannya sendiri.

Karena berbagai pengalaman kegagalan ini, tidak mustahil muncul rasa curiga manusia terhadap sesamanya. Orang lain dipandang sebagai biang ketaksanggupannya untuk memberikan jaminan kebahagiaan yang bertahan. Permusuhan mewarnai kehidupan bersama manusia. Tidak ada lagi saling percaya.

Berhadapan dengan kondisi manusia yang penuh ketidakpastian ini, maka Allah yang sudah selalu ada dalam dunia disadari dan diimani sebagai Dia yang ilahi dan abadi, yang menjamin kepastian. Di tengah pengalaman kegoyahan jaminan ini, Allah yang mewahyukan diri-Nya dialami sebagai penyelamat atau pembebas. Dia menyelamatkan manusia dari kecenderungan untuk menyelamatkan diri sendiri, yang pada kenyataannya justru merupakan

biang kehancuran diri manusia. Dia pun membebaskan manusia dari rasa curiga terhadap segala yang berada di luar dirinya.¹

Penyelamatan dan pembebasan dari Allah di dalam agama-agama dialami sebagai sesuatu yang pasti. Jalan penyelamatan itu bisa berbeda, baik berupa penentuan ajaran dan jalan yang nantinya mesti dilalui manusia sendiri seperti dalam Hinduisme dan Buddhisme, atau berupa tindak penyelamatan oleh Allah sendiri, sebagaimana menjadi keyakinan orang Kristen, Islam dan Yahudi.

Sebagai jawaban, manusia menyerahkan dan membaktikan dirinya kepada Allah dalam persekutuan agama. Agama-agama adalah wadah bagi manusia untuk mengungkapkan penyerahan diri dan baktinya kepada Allah. Sikap yang tepat dari manusia adalah penyerahan dan pembaktian diri, bukan kecurigaan. Tidak ada iman selama manusia mencurigai Allah. Beriman kepada Allah berarti mempercayai Dia sebagai jaminan kebahagiaan kita. Sebab itu, beriman pertama-tama berarti mengalahkan sikap curiga. Orang yang beriman adalah orang yang memiliki kepercayaan yang penuh kepada Allah sebagai jaminan kebahagiaan dan mitranya yang sejati. Orang seperti ini seharusnya juga memiliki kepercayaan diri yang sehat. Sejatinya dia tidak merasa perlu mencurigai orang lain sebagai ancaman bagi kebahagiaan hidupnya. Manusia menjadi saudara dan saudari manusia dalam dunia yang satu di bawah tuntunan pencipta dan penyelamat yang sama.²

Dari sini ada dua hal yang perlu ditegaskan. *Pertama*, prioritas di dalam setiap agama adalah Allah. Allah itu lebih akbar dari manusia dan agamanya (*deus semper maior*). Allah berbeda dari ajaran agama, sebab Allah bersifat abadi, sementara agama merupakan jawaban manusia yang tidak pernah meniadakan keterbatasannya. Agama adalah wadah tanah liat yang menyimpan kekayaan ilahi. Bukannya wadah ini tidak penting, tetapi mesti disadari bahwa wadah ini bukanlah Allah. Saat agama menjadikan dirinya sendiri Allah, artinya ketika agama membuat dirinya mutlak dan kekal, pada waktu itu sebenarnya agama mengingkari dirinya dan mengkhianati Allah.

Kedua, Allah yang diketahui dan diwariskan melalui agama adalah Allah yang menyatakan diri-Nya, untuk keselamatan dan pembebasan manusia. Itu berarti, Dia adalah Allah yang tidak membiarkan manusia tenggelam dalam usaha sia-sia untuk menyelamatkan diri sendiri dan dalam penghancuran diri dan sesama serta alam lingkungan. Pada dasarnya,

¹ Georg Kirchberger, Georg Kirchberger, "Kebenaran Inti Agama Kristen", dalam Frans Ceunfin dan Felix Baghi (eds.), *Mengabdi Kebenaran*, Maumere: Ledalero 2005, hlm. 287-288; Paulus Budi Kleden, "Berteologi dari Pinggir Kemapanan Menjawab Permasalahan Eksistensial dan Sosial", dalam Paul Budi Kleden et al. (eds.), *Allah Menggugat – Allah Menyembuhkan. Kenangan HUT Ke-65 Dr. Georg Kirchberger*, Maumere: Ledalero 2012, hlm. 17-31.

² Georg Kirchberger, *Kebenaran Inti Agama Kristen*, *loc.cit.*

Allah yang diketahui dan dihormati dalam agama-agama adalah Allah yang mempunyai suatu *pro-eksistensi*: Allah demi manusia. Kalau begitu, manusia yang menyerahkan diri kepada Allah haruslah manusia yang terbuka dan berkomitmen bagi sesama manusia dan alam. Sebab itu kita mesti mengatakan untuk setiap agama: konsekuensi dari kesetiaan kepada Allah adalah komitmen yang jelas dan tegas kepada manusia dan ciptaan. Kita tidak dapat beragama tanpa memiliki kepedulian terhadap manusia dan lingkungan hidup. Ibadah yang benar tidak pernah tidak bersentuhan dengan manusia dan persoalannya. Karena Allah adalah pengertian yang merangkum manusia, maka mendekati Allah selalu berarti juga berpaling kepada manusia dan ciptaan.

Jika dipahami seperti ini, maka kita harus selalu dapat dan boleh menilai agama dari kontribusinya bagi kepentingan manusia dan lingkungan. Kontribusi ini ditunjukkan dalam perjuangan untuk membela manusia dan ciptaan dari berbagai praktik kehidupan yang menyengsarakan dan memenjarakan manusia dan lingkungan. Kepedulian terhadap HAM dan masalah-masalah lingkungan termasuk dalam kontribusi ini. Keterlibatan dalam memerangi KKN sebagai praktik penyalahgunaan kewenangan politik juga mencerminkan sikap yang konsekuen dari iman. Penolakan terhadap industri pertambangan di wilayah yang memiliki sumber air yang terbatas merupakan ungkapan dari kesadaran seperti ini. Sebab itu, adalah satu kontradiksi yang mesti mempertanyakan secara serius keberimanan atau keberakaran kita dalam iman akan Allah apabila pelanggaran HAM dan praktik-praktik KKN masih menyebar luas dan tak tersentuh di negara kita. Beriman secara radikal berarti menjadi pejuang kemanusiaan yang radikal pula.

3. Membangun spiritualitas terlibat

Untuk dapat menghayati corak beragama seperti dipaparkan di atas diperlukan satu spiritualitas tertentu, yang saya sebut sebagai spritualitas terlibat. *Pertama-tama* spiritualitas ini menunjukkan dirinya dalam keterlibatan dalam semangat dan gerakan Allah. Kita berbicara tentang mendekatkan diri dengan Allah. Kedekatan ini tidak terutama ditentukan oleh frekuensi doa dan permenungan. Yang paling menentukan adalah entahkah orang dapat menangkap hakikat dari apa yang dikehendaki Allah yang dikenal dan diperkenalkan di dalam agama.

Karena Allah sudah membawa serta orang lain dan ciptaan dalam diri-Nya, maka berhadapan dengan Allah ini berarti bertanya tentang sikap kita terhadap orang lain dan ciptaan. Bagi spiritualitas ini, orang lain dan alam menampakkan wajah Allah. Kita mesti dapat menemukan jejak Allah dalam alam dan mendeteksi sidik jari Allah dalam diri manusia

segala prestasinya, termasuk dalam budayanya.³ Kitab Suci orang Yahudi dan Kristen berbicara tentang manusia sebagai gambar diri Allah, *imago dei*. Konsep Kitab Suci ini penting, karena yang disebut sebagai gambar diri Allah bukanlah manusia dari kelas tertentu, bukan orang dari golongan agama tertentu, melainkan manusia, laki-laki dan perempuan. Tanpa kualifikasi apapun, manusia telah menjadi gambar diri Allah. Inilah yang mendasarkan keluhuran martabat manusia.

Spiritualitas yang terlibat tidak pertama-tama berbicara tentang dosa manusia, melainkan pelecehan martabat manusia oleh sesamanya dan oleh struktur sosial yang terbentuk. Spiritualitas terlibat mengasah kepekaan untuk menangkap penderitaan dan melibatkan diri dalam penderitaan. Bela rasa dengan para penderita adalah sikap dasar dari spiritualitas ini. Dengan ini tidak dikatakan bahwa kita mengabaikan dosa. Kalau kita berbicara tentang penderitaan, kita pasti akan sampai juga pada masalah dosa, karena banyak penderitaan muncul sebagai akibat dari dosa pribadi dan struktural. Kendati demikian, kepekaan mesti lebih diasah untuk menangkap penderita, karena apabila kita langsung berusaha bagai anjing pelacak mengendus pendosa, maka tidak mustahil kita melupakan penderitanya.

Tidak mustahil, saat kita berkonsentrasi pada penderita dan upaya untuk mengatasi penderitaannya, kita akan sanggup mengatasi berbagai sekat pembatas. Demi korban kita mampu melangkahi berbagai tembok pemisah yang kita bangun. Peristiwa Aceh, hemat saya, menunjukkan juga spiritualitas keterlibatan yang demikian. Kalau kita bertanya tentang dosa dan kesalahan, kita akan cepat terperangkap dalam kategori beriman dan tidak beriman, saleh dan kafir. Dengan pemisahan ini, korban dan kepentingannya kita abaikan. Perhatian terhadap penderita dan korban mempersatukan, sementara konsentrasi pada dosa akan memisahkan.

Berbagai aksi solidaritas dapat merekatkan kita serentak menyadarkan kita akan apa yang hakiki dalam hal beriman. Keterlibatan dalam perjuangan seperti ini dapat menjernihkan pandangan kita tentang agama. Di dalam aksi tersebut kita dapat saling membagikan sumber kekuatan yang mendorong dan memotivasi kita dalam keterlibatan.

Spiritualitas menuntut satu sikap mau berkorban, meninggalkan privilese tertentu yang mungkin sudah lama dinikmati. Keterlibatan dalam aksi bersama menuntut pengakuan bahwa orang lain dengan keyakinan yang lain pun sanggup melakukan sesuatu yang baik. Kebaikan bukan lagi monopoli keyakinan saya. Kenyataan ini tidak saja membantu menghilangkan *stereotype* yang sering dibentuk, tetapi lebih dari itu menolong memperluas

³ Bdn. Eben Nuban Timo, *Sidik Jari Allah dalam Budaya*, Maumere: Penerbit Ledalero 2005

horizon pemikiran orang tentang kebaikan itu sendiri. Kebaikan bisa saja dilakukan oleh siapa saja yang bersedia digerakkan hatinya oleh Sang Kebaikan.

Di dalam spiritualitas ini kita akan berhadapan dengan Allah yang tidak sekadar menjadi perpanjangan keinginan dan maksud terselubung kita. Dia adalah Allah yang senantiasa menggoyahkan kemapanan kita. Allah bukanlah nama lain dari *status quo*. Sebaliknya, ada dinamika di dalam Allah. Di dalam sejarah agama-agama dinamika ini memang sering berbenturan dengan kemapanan masyarakat dan kelas masyarakat yang sudah mapan. Pembaruan agama sering bermula dengan perhatian terhadap kaum pinggiran, yang terlupakan dan diabaikan oleh kelas yang mapan. Dalam perkembangan, tidak jarang agama sendiri menjadi faktor yang mempertahankan *status quo*. Koalisi agama dan penguasa politik sering terjadi di atas pundak para petani, nelayan dan buruh miskin dan kaum perempuan.

Spiritualitas keterlibatan mencairkan *status quo* dan mengantar orang beriman untuk menjadi kritis terhadap dunianya, juga terhadap agamanya sendiri. Orang beriman yang teguh, yang mendalami gerak Allah, akan selalu dipenuhi semangat pembaruan. Reformasi menjadi pengertian kunci dalam agama. Agama yang membiarkan para pemeluknya menghayati spiritualitas terlibat ini menjadikan dirinya *religio semper reformanda et reformata*, agama yang selalu mengubah dan direformasi. Memang demikianlah seharusnya.

Kedua, spiritualitas keterlibatan tampak juga dalam kesediaan untuk mengakui secara jujur kesalahan dan kekeliruan masa lalu. Agama-agama perlu menjadi sadar bahwa mereka terlibat dalam banyak hal yang menyebabkan kondisi masyarakat seperti ini. Kedekatan dengan penguasa dan kecenderungan untuk mempertahankan privilese sering menjadi godaan yang laten dalam agama-agama. Tidak mustahil dalam tendensi ini agama-agama turut melanggengkan keadaan dan struktur yang menindas. Karena itu, spiritualitas keterlibatan menuntut pertobatan terus-menerus. Agama harus terus-menerus mendekatkan diri pada Allah dan berpaling kepada manusia dan ciptaan.

Ada sikap yang perlu diwaspadai agama-agama. *Yang pertama* adalah sikap triumphalistis. Agama-agama perlu bertobat dari triumphalisme menuju kerjasama dalam kesetaraan. Kerjasama ini dilakukan secara jujur dan terbuka, agar agama-agama tidak saling memperhatikan sebagai ancaman. Dalam kejujuran dan keterbukaan dapat tumbuh sikap percaya diri, yang semestinya dimiliki setiap orang yang sungguh menyerahkan diri kepada Allah. Tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa aksi terror dan jenis-jenis kekerasan lainnya sebenarnya lahir dari sikap kurang percaya diri. Ada ketakutan bahwa orang lain akan

mengalahkannya. Menanggapi ketakutan yang dapat berakibat pada aksi terror dan tindak kekerasan, sebuah dialog yang lahir dari spiritualitas keterlibatan perlu menghargai agama lain dan membantu menumbuhkan rasa percaya diri.

Sikap *yang kedua* adalah penyeragaman dan ketakutan yang berlebihan terhadap agama lain. Maksud saya, tidak dibenarkan apabila atas nama pluralitas dan atas nama Allah yang transenden kita menerima apa saja yang diajarkan di dalam agama atau tradisi religius tertentu. Bukan juga sikap yang benar apabila kita takut mengkritik agama lain hanya karena takut melecehkannya. Pluralisme agama tidak mengantar kita pada sikap yang tidak mengakui lagi sesuatu sebagai yang normatif untuk semua. Di atas kita sudah mengatakan bahwa agama yang benar berorientasi dan diukur kedalamannya pada komitmen dan kontribusinya bagi kemanusiaan. Hal ini menjadi nilai yang mengikat semua agama. Sebab itu, panggilan kemanusiaan mesti menjadi orientasi kita dalam melakukan baik otokritik maupun kritik terhadap agama lain. Mengkritik agama lain bertujuan untuk mengingatkan agama lain itu bahwa sebenarnya dengan sikap dan tindakan tertentu mereka sedang mengkhianati dirinya. Kritik seperti ini bermaksud mengembalikan agama pada apa yang menjadi esensinya. Tanggung jawab terhadap kemanusiaan yang kita emban sebagai misi setiap agama, mewajibkan kita untuk mengkritik setiap agama, termasuk agama kita sendiri. Tentu saja keberhasilan dari kritik ini sangat bergantung pada cara saya melakukannya. Cara ini terungkap dalam pengertian toleransi.

4. Mendefinisikan ulang toleransi

Kita sering mendefinisikan toleransi sebagai sikap masih membiarkan sesuatu ada, walaupun sebenarnya ia tidak boleh ada. Kita berbicara tentang batas toleransi dalam perolehan nilai, atau pada jadwal penyerahan tugas-tugas. Kita sudah menetapkan batasnya, namun masih ada limit toleransi. Pajak harus dibayar pada tanggal tertentu, tetapi setelah jadwal itu masih diberikan waktu toleransi. Ini sudah ada di luar ketentuan awal, namun masih dibiarkan dan diterima. Itu berarti, kita mentolerir kesalahan tertentu, yang seharusnya dihukum. Sebab itu, toleransi adalah ungkapan kebaikan hati seseorang yang bersedia bertindak di luar ketentuan demi kebaikan orang lain. Sebaliknya, intoleransi adalah sikap yang berpegang teguh pada aturan dan tidak memberikan pengertian apapun bagi yang melanggar aturan.⁴

Selain itu, kita juga sering menggunakan kata toleransi dalam pengertian: menerima dan membiarkan sesuatu ada, selama kita tidak berdaya meniadakan atau mengubahnya.

⁴ Paul Budi Kleden, "Mendefinisikan Ulang Toleransi. Agama-agama dalam Perjuangan", Pos Kupang edisi 7 Oktober 2006.

Saya terpaksa bersikap toleran terhadap anak kepala sekolah yang sering membuat onar di sekolah. Kita mentolerir saja keributan yang dilakukan anak-anak tetangga saya, karena saya tidak berkuasa mengusir mereka. Toleransi artinya berdamai saja dengan keadaan.

Kedua pemahaman tentang toleransi di atas tidak sejalan dengan apa yang dipaparkan sampai sekarang. Kalau kita berbicara tentang toleransi antarumat beragama dalam satu dunia yang plural di atas basis satu spiritualitas keterlibatan, maka toleransi itu bukanlah sekedar membiarkan kehadiran agama-agama lain, walaupun ini sebenarnya tidak semestinya. Atau kita menghayati toleransi hidup beragama karena memang kita tidak berdaya menghapus keberadaan agama-agama lain. Sebaliknya! Kita mesti mendasarkan toleransi bukan pada kebaikan hati kita sendiri atau pada ketakberdayaan kita. Toleransi kita dalam hidup beragama lahir dari keyakinan kita akan Allah itu sendiri. Allah, seperti yang kita katakan di atas, bukanlah pengertian yang membenarkan dan melegitimasi segala sesuatu. Allah adalah satu pengertian kritis, karena Dia adalah sumber dan pelindung kehidupan, yang tidak dapat dirangkai dengan segala sesuatu yang menghancurkan kehidupan.

Toleransi berasal dari kata bahasa Latin *tolerare* yang berarti memikul. Pada penggunaan awalnya, toleransi berarti sikap terhadap diri sendiri, atau kemampuan untuk memikul satu beban berat. Menghadapi sesuatu yang baik dan indah saya tidak memerlukan toleransi. Saya tidak memerlukan toleransi selama yang dipikirkan dan dilakukan agama lain adalah apa yang baik dan benar, atau sejalan dengan konsep saya. Namun, toleransi saya perlukan sebagai satu sikap, ketika saya berhadapan dengan sikap dan tindakan yang tidak bisa saya terima, yang tidak sejalan dengan gagasan dan konsep saya. Di dalam sikap toleransi ada momen penolakan dan serentak momen pengakuan dan penerimaan. Berhadapan dengan sikap dan tindakan yang tidak dapat saya pahami, toleransi menunjukkan dirinya dalam sikap: menerima orangnya, tetapi saya menolak sikapnya, demi orang itu sendiri. Dengan ini orang tersebut dibantu untuk mengubah sikapnya.

Orang yang toleran adalah orang yang mempunyai pandangan dan sikap sendiri. Tetapi dia tidak memaksakan pendapatnya dan tidak mengatasi perbedaan pandangan dengan orang lain melalui jalan kekerasan atau melalui tindakan hukuman yang menghancurkan seseorang. Sebaliknya, dengan menerima orangnya, dan berusaha mencari kemungkinan untuk membantu mengatasi pandangan yang dinilainya tidak benar atau bertentangan dengan komitmen dasar religiositas.

Dalam konteks ini kita perlu juga berbicara tentang intoleransi agama terhadap para pemeluknya sendiri. Tidak jarang sejumlah tokoh dan pemeluk agama menjadi sangat intoleran terhadap sesama pemeluknya, karena mereka tidak bersedia menerima kenyataan

bahwa para pemeluknya adalah manusia yang mengandung dalam dirinya berbagai kelemahan. Kesalahan dan kekeliruan dipandang sebagai alasan yang cukup untuk mengeluarkan seseorang dari komunitas para beriman atau malah untuk mengirimkannya ke dunia orang-orang mati. Agama-agama tidak lagi memiliki kesabaran untuk membantu orang memperbaiki diri, untuk menolong orang bertobat. Namun, pada dasarnya agama yang merasa diri tidak perlu bertobat adalah agama yang tidak mampu menobatkan dari dalam dan secara menyeluruh. Agama seperti ini hanya menimbulkan ketakutan dan kepura-puraan.

Penutup

Pluralisme agama sebenarnya merupakan satu realitas yang tak terelakkan, karena agama adalah jawaban manusia historis terhadap Allah yang ilahi. Dalam arti ini pluralitas serentak merupakan kekayaan dan tantangan. Di satu pihak pluralitas menjadi kekayaan ketika dia mengungkapkan kepada kita berbagai kemungkinan jalan untuk mendekati Allah dan jalan untuk mewujudkan apa yang dipandang sesuai dengan pewahyuan diri Allah. Pada pihak lain pluralitas agama merupakan satu tantangan. Dalam sejarah, jawaban terhadap tantangan ini tidak hanya diberikan dalam bentuk dialog, tetapi juga dalam ketegangan malah bentrokan berdarah. Menyikapi kenyataan ini, kita perlu mengembangkan spiritualitas terlibat. Manusia dan permasalahannya, secara khusus masalah lingkungan, semestinya menjadi keprihatinan semua agama. Kita tidak mendekati Allah tanpa melaksanakan konsekuensinya, yakni berpaling kepada manusia dan lingkungan. Dengan sikap ber-Allah, kita dapat membongkar berhala.

Buku Romo Herman Punda Panda ini memberikan satu kontribusi penting bagi perluasan wawasan mengenai berbagai pandangan teologis yang pernah dan sedang ada dalam pergumulan teologis di kalangan para pemikir Kristen. Namun, sebenarnya kemajemukan paradigma berpikir mengenai relasi antaragama ini ditemukan dalam semua agama. Bagi para pembaca Kristen buku ini menyajikan sebuah ringkasan menarik dan mudah dimengerti tentang model-model gagasan teologis yang ada. Para pembaca non-kristen akan menemukan di dalamnya dorongan untuk mendalami tradisinya sendiri dan menemukan pluralitas sikap terhadap realitas kemajemukan agama. Dan bagi semua pembaca dengan latar agama apapun, buku ini merupakan sebuah ajakan untuk merenungkan hakikat dan tugas agama-agama di tengah dunia. Sejatinnya, agama-agama besar dunia seperti Kongfusianisme, Yudaisme, Hindu, Buddha, Kristen dan Islam disebut agama-agama dunia bukan karena mereka tersebar di seluruh dunia dan terobsesi pada

ideal untuk menguasai seluruh dunia, melainkan karena mereka memiliki kepekaan dan tanggungjawab terhadap permasalahan bersama umat manusia di dunia, masalah keadilan, perdamaian dan kelanggengan lingkungan.

Roma, 18 September 2012

BAB I

PENDAHULUAN

Kemajemukan agama adalah hal yang lumrah dalam hidup bersama di dunia ini. Kenyataan ini dialami semua negara, paling kurang di kota-kota besar atau di wilayah-wilayah yang lebih berkembang dan maju. Di tempat-tempat seperti itu, terjadi perjumpaan manusia dari berbagai tempat, bahkan dari berbagai negara. Ada bermacam-macam alasan manusia berpindah tempat dan berkumpul di wilayah-wilayah yang lebih berkembang dan maju. Motivasi orang berpindah bisa bermacam-macam. Ada yang ingin mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi, ada pula yang ingin mendapatkan pekerjaan yang lebih baik, atau penghasilan yang lebih memadai. Masyarakat yang terbentuk dari perjumpaan itu menjadi masyarakat multi-etnis dan multikultural, dengan berbagai keuntungan tetapi juga tantangan. Pengalaman seperti ini memang baru dalam sejarah, dan berbeda jauh dibandingkan dengan situasi di masa lampau. Perbedaan utama adalah kemajuan pesat dalam sarana komunikasi dan transportasi, sehingga manusia modern dapat dengan mudah mengatasi setiap jarak. Orang sering mengatakan bahwa dunia, dengan situasi baru ini, bagaikan “global village.”

Situasi seperti ini menciptakan suatu masyarakat, di mana manusia dari berbagai agama hidup bersama dan bertetangga satu sama lain. Agama lain tidak lagi selamanya berada dalam kebudayaan lain, yang jauh dari kita. Agama-agama yang dihidupi di dalam “dusun global” ini tidak lagi terikat pada kultur tertentu atau etnis tertentu. Jadi masyarakat modern bukan saja multi-etnis dan multikultural, tetapi juga multi-religius. Dengan demikian agama-agama umat manusia pun memasuki fase baru dari sejarahnya.

Kenyataan yang berubah dalam masyarakat ini mendorong suatu kesadaran baru, yaitu kesadaran akan kemajemukan agama. Komisi Teologi International mengungkapkan bahwa banyaknya “faktor komunikasi dan kesaling-tergantungan antar bangsa dan antar kebudayaan yang berbeda-beda telah menimbulkan suatu kesadaran yang besar akan kemajemukan agama di planet ini, dengan sejumlah bahaya tetapi juga dengan sejumlah peluang.”⁵

⁵ Commissione Teologica Internazionale, “Il cristianesimo e le religioni”, dalam *Civiltà Cattolica* 148 (1997/1) 146-183, hlm. 146.

Kesadaran yang besar ini amat nyata di dalam lingkungan Gereja Katolik, melalui dua peristiwa. Peristiwa pertama adalah Konsili Vatikan II, terutama dengan dekret *Nostra Aetate*, yang diumumkan oleh Paus Paulus VI, 23 Oktober 1965. Di dalam dekret itu diungkapkan suatu pandangan positif Gereja Katolik atas agama-agama non-Kristen, serta dorongan bagi warganya untuk membangun dialog dan kerja sama dengan penganut agama-agama lain. Konsili menggunakan kata *dialog* dan *kerja sama* ketika mengungkapkan relasi antara kaum kristiani dan penganut agama-agama lain. Dan kedua hal ini, lebih lanjut direfleksikan dan diperjuangkan terus menerus oleh Gereja.

Peristiwa kedua adalah doa untuk perdamaian di Asisi, 27 Oktober 1986, yang dilaksanakan oleh wakil-wakil dari berbagai agama, atas undangan mendiang Paus Yohanes Paulus II. Untuk pertama kalinya dalam sejarah, wakil-wakil dari berbagai agama berhimpun untuk berdoa bagi keadilan dan perdamaian dunia. Para wakil dari berbagai agama di dunia, secara terpisah, mengadakan doa menurut agama masing-masing di tempat-tempat terbuka dan boleh disaksikan banyak orang. Berbagai bentuk doa dari agama-agama digelar di tempat-tempat tertentu di Kota Asisi. Para rahib Buddha mendaraskan mantra dengan menabuh gong perunggu, penganut agama tradisional dari Ghana memulai doanya dengan memasang api di dalam mangkok, seorang penganut Zoroasterisme menyalakan api suci, dan seorang ketua suku Indian memberkati kepala peserta dengan bulu burung rajawali. Selama beberapa jam kota Asisi dipenuhi dengan asap dupa, bunyi rebana, dan pakaian berwarna-warni para peserta doa dari berbagai agama. Hal ini menunjukkan keaneka-ragaman bentuk penyembahan kepada Sang Khalik, atau Yang Transenden, sebab Dialah satu-satunya tujuan sejati segala sembah bakti manusia. Pada sore hari semua berhimpun dan wakil-wakil dari agama-agama besar dunia membawakan doa secara bergantian, menurut agama masing-masing.

Pada peringatan 25 tahun peristiwa doa antar-iman tersebut, tepatnya 27 Oktober 2011, Paus Benediktus XVI, mengundang sekali lagi 300 lebih peserta dari berbagai Gereja dan agama untuk berhimpun di Asisi. Benediktus XVI memodifikasi bentuk pertemuan antar-iman tersebut. Kali ini, doa menurut berbagai agama tidak diadakan di tempat terbuka yang disaksikan banyak orang tetapi lebih tertutup di kapela-kapela dan biara-biara Katolik. Pada akhirnya, semua berhimpun bersama di satu tempat untuk *silent prayer*. Doa secara bergantian dari para wakil agama-agama besar dunia ditiadakan. Pada pagi hari, sebelum dilaksanakan doa menurut agama

masing-masing, diadakan pertemuan umum dengan penyampaian pesan-pesan perdamaian dan keadilan dari 11 orang pembicara, yaitu wakil-wakil dari Gereja-Gereja non-Katolik dan agama-agama lain. Benediktus XVI sendiri berbicara dua kali, pada pagi hari, yaitu kesempatan yang sama dengan wakil-wakil dari agama-agama lain, dan pada sore hari sebelum kegiatan berakhir.

Dua peristiwa itu, yakni Konsili Vatikan II dan doa bersama di Asisi merupakan langkah-langkah penting yang menandai era baru sikap Gereja Katolik atas agama-agama lain. Keduanya memiliki makna tersendiri, yang saling melengkapi. Bila dekret *Nostra Aetate* menyatakan suatu pembaharuan mendalam hidup dan pemahaman diri Gereja dalam relasinya dengan agama-agama lain, peristiwa di Asisi, secara simbolis, menunjukkan buah dari pembaharuan itu. Di Asisi diragakan sikap Gereja yang memahami dan mengakui kebenaran yang terdapat dalam agama-agama lain serta kesediaan membangun relasi dengan agama-agama tersebut. Dengan demikian menjadi nyata bahwa telah diakhiri pandangan “di luar Gereja tidak ada keselamatan”, sekaligus dimulai suatu perjalanan bersama-sama dengan semua agama lain dalam semangat dialog, toleransi dan kerjasama.

Kesadaran akan kemajemukan serta pembaharuan sikap dalam membangun relasi dengan agama-agama lain, bukan hanya terdapat dalam Gereja Katolik tetapi juga dalam Gereja-Gereja Kristen lain, bahkan agama-agama lain. Baik Gereja Katolik maupun Gereja-Gereja Kristen lain telah tiba pada titik balik dalam memahami agama-agama non-Kristen. Di era globalisasi ini, disadari bersama oleh semua Gereja bahwa tidak mungkin lagi manusia hidup dalam suasana tidak saling mengenal satu sama lain, atau lebih buruk lagi dalam suasana saling bermusuhan. Perjumpaan kekristenan dengan agama-agama non-Kristen, dalam perspektif dialog dan kerjasama, merupakan buah dari keterbukaan Gereja-Gereja Kristen seluruhnya dalam membaca tanda-tanda zaman, serta kesediaan membiarkan diri dituntun oleh Roh Kudus. Dan ketika memasuki millenium ketiga perziarahan Gereja di dalam sejarah, keterbukaan seperti ini merupakan jawaban profetis atas persoalan mendesak yang muncul dari situasi baru masyarakat manusia dalam “dusun global” ini.

Dalam konteks ini pula lahir dan berkembang refleksi teologis Kristen atas agama-agama non-Kristen. Sejumlah teolog Kristen dari berbagai Gereja turut terlibat dalam diskusi tentang agama-agama. Pada dasarnya refleksi teologis atas agama-agama merupakan studi atas makna agama-agama dengan menginterpretasikannya dalam terang revelasi Kristen. Pemahaman akan makna positif agama-agama tersebut

mendorong kepada suatu sikap terbuka dan inklusif yang dibangun dalam berhadapan dengan agama-agama lain.

Kaum kristiani tidak dapat menghindari dua pengakuan utama dalam agama Kristen, dan mereka didorong untuk merefleksikannya secara mendalam. Pertama, pentingnya iman akan Kristus untuk keselamatan dan, kedua, keuniversalan tawaran keselamatan itu dari Allah. Kedua pengakuan Kristen ini kelihatannya tidak dapat sejalan satu sama lain, khususnya di dalam konteks kemajemukan agama di dunia. Pertanyaan yang muncul adalah: bagaimanakah tawaran keselamatan dari Allah itu bisa universal bila terkait erat dengan iman akan Kristus yang diwartakan Gereja, padahal sebagian besar umat manusia tidak mengimani Kristus dan bukan anggota Gereja?

Untuk menjawab persoalan tersebut banyak penulis Kristen mencurahkan perhatian dalam teologi agama-agama dan menawarkan sejumlah pemikiran. Para pemikir Kristen itu meliputi sejumlah teolog baik dari Barat maupun Asia dengan kekhasan pendekatan masing-masing. Selain refleksi para teolog, Gereja Katolik memberikan pandangan resmi dalam sejumlah dokumen baik yang dihasilkan dalam Konsili Vatikan II maupun sesudahnya. Di tingkat Asia, para Wali Gereja Asia yang terhimpun dalam *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC), juga mengemukakan pandangannya dalam sejumlah dokumen.

Sumber utama dalam refleksi teologis seperti ini tentulah data revelasi Kristen, terutama dalam Alkitab. Alkitab, baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru menyajikan data yang bervariasi tentang pandangan atas agama dan religiositas bangsa-bangsa non-Israel. Walaupun demikian terdapat suatu gagasan dasar tentang keuniversalan karya penyelamatan Allah yang menjangkau seluruh umat manusia.

Studi kita ini bertujuan menyajikan pandangan Kristen atas agama-agama dan dialog antar-agama. Yang dimaksud pandangan kristen di sini meliputi pandangan Alkitab, pandangan para pemikir Kristen sejak abad ketiga sampai masa kini dan ajaran resmi Gereja Katolik dalam berbagai dokumen. Para pemikir modern yang diuraikan pandangannya meliputi sejumlah teolog Katolik dan Protestan. Alkitab, ajaran para Bapak Gereja, pemikiran para teolog modern dan dokumen-dokumen Gereja merupakan sumber yang digunakan dalam menguraikan tema pokok seperti tertera dalam judul: Agama-agama dan dialog antar-agama dalam pandangan kristen.

Tema pokok tersebut di atas diuraikan apa adanya, sebagaimana dikembangkan oleh para pemikir dalam perjalanan sejarah kekristenan. Pada

dasarnya, yang ingin dikemukakan dalam kajian ini adalah pandangan positif pihak Kristen atas agama-agama non-Kristen. Pandangan positif itu secara umum dapat diringkaskan dalam lima pokok.

Pertama, pengakuan akan nilai-nilai religius dan spiritual dalam agama-agama lain seperti iman akan Allah Pencipta, atau lebih umum iman akan Yang Transenden, yang melampaui manusia dan segala sesuatu. Berhadapan dengan Allah atau Yang Transenden itu, para penganut agama-agama mengembangkan berbagai bentuk spiritualitas seperti cara-cara berdoa dan beribadat yang mengagumkan. Gereja Katolik, menurut dokumen *Nostra Aetate*, “tidak menolak apa pun, yang dalam agama-agama itu serba benar dan suci.”⁶

Kedua, agama-agama dunia memiliki ajaran positif. Iman akan Allah Pencipta atau Yang Transenden itu mendorong manusia untuk mengembangkan cara hidup dan tingkah laku yang baik. Dalam hal ajaran moral ini, terdapat hal-hal substansial yang berlaku secara universal dan ditemukan dalam setiap agama. Hans Küng, misalnya, melihat yang *humanum* sebagai hal yang diperjuangkan setiap agama, karena menurutnya, *humanum* itu sekaligus merupakan esensi dan tugas setiap manusia.⁷

Ketiga, Gereja Katolik mengakui adanya keselamatan bagi penganut agama-agama lain. Para teolog memiliki pendapat yang bervariasi. Ada yang melihat keselamatan penganut agama-agama non-Kristen juga sebagai hasil karya penyelamatan Kristus yang terlaksana secara rahasia dalam agama-agama tersebut. Untuk itu agama-agama non-Kristen perlu terbuka untuk menemukan kepenuhan atau eksplisitasi karya penyelamatan Kristus itu di dalam revelasi Kristen. Ada pula yang berpendapat bahwa para penganut agama-agama non-Kristen mengalami karya penyelamatan Allah atau Yang Transenden yang mereka imani, dan tidak harus karya penyelamatan Kristus. Dengan demikian menurut pendapat yang terakhir ini, agama-agama merupakan jalan-jalan keselamatan yang otentik, dan tidak harus menemukan kepenuhannya dalam revelasi Kristen.

Keempat, pengakuan akan sumbangan positif agama-agama non-Kristen bagi terciptanya kehidupan bersama umat manusia yang lebih baik dan lebih beradab. Setiap agama dengan caranya yang khas menuntun penganutnya untuk mewujudkan

⁶ Konsili Vatikan II, *Nostra Aetate*, deklarasi tentang hubungan antara Gereja dan agama-agama non-Kristen (28 Oktober 1965), no. 2. Selanjutnya disingkat NA.

⁷Hans Küng dan Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (London: SCM Press, 1989), hlm. 114.

kebaikan bersama seperti perdamaian bangsa-bangsa dan kesejahteraan umat manusia.

Kelima, pengakuan akan sumbangan positif agama-agama lain bagi kekristenan. Melalui dialog dan kerjasama antara kekristenan dan agama-agama lain, kedua pihak saling memberi dan menerima atau saling memperkaya satu sama lain. Kekristenan tidak hanya menawarkan hal-hal baik yang dimilikinya, melainkan terbuka pula menerima hal-hal baik dari agama-agama lain.

Pengakuan akan nilai-nilai positif dalam agama-agama non-Kristen ini mendorong kaum kristiani untuk mengembangkan dialog dan kerja sama dengan penganut agama-agama lain. Gereja Katolik dalam dokumen *Dialogue and Mission*, juga dalam *Dialogue and Proclamation* menganjurkan empat bentuk dialog yaitu dialog hidup, dialog karya, dialog teologis dan dialog pengalaman spiritual.⁸

Walaupun demikian, kita tidak dapat menutup mata terhadap pandangan negatif atas agama-agama non-Kristen yang pernah ada dalam sejarah kekristenan. Aksioma *Extra ecclesiam nulla salus* (di luar Gereja tidak ada keselamatan), bukan saja pernah dikemukakan oleh sejumlah Bapak Gereja dan teolog tetapi juga pernah menjadi pandangan resmi Gereja, jauh hari sebelum Konsili Vatikan II. Alkitab sendiri juga menyajikan sejumlah ayat yang berpandangan negatif terhadap agama-agama di luar revelasi Alkitabiah. Data dari Alkitab ini kemudian menjadi dasar munculnya pandangan eksklusif yang pernah ada dalam kekristenan.

Dari kenyataan di atas, maka dalam beberapa bagian dari studi kita ini, akan diuraikan lebih dahulu pandangan negatif yang pernah ada, kemudian pandangan positif sebagai hasil perkembangan refleksi dalam sejarah Gereja. Uraian dimulai dari pandangan Alkitab atas agama-agama non-Yahudi. Dalam Perjanjian Lama, terdapat kemutlakan iman akan Yahweh sebagai Allah Israel, dan hal ini berakibat bagi munculnya pandangan negatif Israel atas agama-agama lain. Orang Israel menganggap allah-allah sembahen agama-agama lain sebagai berhala-berhala dan agama-agama lain dinilai sebagai agama-agama palsu. Tetapi di lain pihak, melalui studi yang mendalam atas Perjanjian Lama, para ahli menemukan pandangan dasar Alkitab tentang kehendak penyelamatan Allah yang universal. Dari hal ini dapat

⁸ Pontifical Council for Interreligious Dialogue – Congregation for Evangelization of Peoples, *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (21 juni 1991), no. 42. Selanjutnya disingkat DP; Sekretariat For Non-Christians, *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions. Reflection and Orientations on Dialogue and Mission* (10 Mei 1984), no. 29-35. Selanjutnya disingkat DM.

disimpulkan bahwa umat manusia dapat diselamatkan Allah melalui dan dalam agama-agama mereka sendiri. Dalam Perjanjian Baru pun, terdapat sifat dasar karya penyelamatan Kristus yang terbuka bagi semua orang, bukan hanya bagi kaum Yahudi. Akan tetapi dalam perjalanan sejarah kekristenan, ketika peranan Kristus sebagai penyelamat satu-satunya mendapat penekanan, muncul kecenderungan untuk berpendirian bahwa keselamatan hanya terdapat dalam iman akan Kristus dan keanggotaan dalam Gereja. Sifat dasar karya penyelamatan Kristus ini diangkat kembali dalam refleksi yang lebih kemudian.

Dalam uraian tentang pemikiran sejumlah Bapak Gereja dan teolog dari abad pertengahan sampai pada para teolog kontemporer, hal yang sama diterapkan. Dikemukakan lebih dahulu pandangan eksklusif, disusul pandangan yang lebih positif dan inklusif. Dalam era para Bapak Gereja, muncul aksioma “di luar Gereja tidak ada keselamatan.” Mula-mula aksioma ini diterapkan bagi pengikut ajaran sesat dan yang memisahkan diri dari Gereja Katolik. Dalam perkembangan lebih lanjut, hal ini diterapkan pula bagi kaum Yahudi dan penganut agama-agama lain. Di lain pihak, sejumlah Bapak Gereja melihat nilai-nilai positif agama-agama lain, bahkan telah mengakui kemungkinan keselamatan penganut agama-agama non-Kristen. Pandangan positif para Bapak Gereja ini dikembangkan lebih lanjut oleh sejumlah teolog.

Demikian pula dalam pembahasan atas dokumen-dokumen Gereja, lebih dahulu ditelusuri pandangan eksklusif yang pernah terdapat dalam dokumen resmi Gereja, disusul pandangan positif dalam refleksi Gereja terutama dalam Konsili Vatikan II dan sesudahnya. Seperti dalam pandangan Bapak-Bapak Gereja, dalam dokumen Gereja di masa lampau terdapat pula ajaran tentang keselamatan yang hanya terdapat di dalam iman akan Kristus dan keanggotaan di dalam Gereja. Mula-mula, hal ini juga diterapkan hanya bagi penganut bida'ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja. Mulai dari Konsili Florance, melalui dekret bagi pengikut Gereja Yakobit yang ingin bergabung kembali dengan Gereja Katolik, dinyatakan secara jelas bahwa semua yang berada di luar Gereja Katolik, termasuk kaum Yahudi dan penganut agama-agama lain, tidak akan selamat.

Dalam dokumen-dokumen yang lebih kemudian, posisi ini perlahan-lahan ditinggalkan. Mula-mula, perubahan itu terjadi karena pengetahuan baru akibat penemuan benua-benua baru sehingga disadari bahwa ada sebagian besar umat manusia yang tidak pernah mengenal agama yang benar yaitu kekristenan, tetapi hidup dalam agama mereka sendiri dengan melakukan segala yang serba benar dan

suci. Akal sehat mendorong untuk mengakui bahwa orang-orang seperti itu, yang tanpa kesalahan sendiri sehingga tidak dapat mengenal iman yang benar, tidak mungkin tidak diselamatkan oleh Allah. Allah pasti memiliki cara tersendiri untuk menyelamatkan mereka, karena setiap manusia adalah ciptaanNya dan gambaran diriNya (Kej 1:26). Setiap manusia memiliki kemungkinan diselamatkan oleh Allah, kecuali karena kesalahan pribadi manusia. Pada akhirnya, bahkan diakui pula, bahwa kemungkinan keselamatan tetap ada bagi mereka yang secara nyata menolak iman Kristen. Alasan orang menolak iman Kristen adalah karena tidak tahu agama yang benar yaitu kekristenan dan ketidak-tahuan itu tidak teratasi. Hal ini terjadi, antara lain, karena keterkaitan erat suatu agama dengan kebudayaan dan sejarah. Kekristenan pun, sebagaimana dikemukakan dalam pemikiran Ernst Troeltsch, hanya dapat dipahami dalam tenunan historis kultural Eropa. Orang non-Kristen yang juga telah terkondisi sedemikian rupa dalam tenunan historis kultural agamanya sendiri, akan sulit mengenal dan menerima iman Kristen. Dalam hal ketidak-tahuan yang tidak teratasi, tidak dapat dikatakan bahwa hal ini merupakan kesalahan pribadi dari orang yang bersangkutan. Karena itu diyakini bahwa Allah masih dapat menyelamatkan orang yang demikian di dalam agamanya sendiri, sekalipun secara nyata dan formal dia menolak iman Kristen.

Di dalam mempresentasikan para teolog modern dan kontemporer, sedapat mungkin dibahas pemikiran baik teolog Katolik maupun Protestan. Para teolog yang dipilih, diharapkan sudah dapat mewakili pemikiran yang dominan mendukung suatu posisi teologis yang dibahas. Walaupun demikian patut diakui bahwa akan lebih banyak dijumpai pemikiran Katolik, teristimewa ketika kita membahas dokumen-dokumen Gereja.

Melalui studi ini, kita berharap dapat memahami pandangan Kristen tentang agama-agama non-Kristen dan tentang dialog antar-agama, baik perkembangannya dalam perjalanan sejarah dari zaman lampau, maupun situasi terkini. Bagi kaum kristiani, pemahaman akan posisi resmi Gereja dan pendapat mayoritas para pemikir Kristen tentang agama-agama lain, dapat menjadi dorongan untuk membangun sikap personal yang terbuka dalam dialog dan kerja sama dengan penganut agama-agama lain. Selanjutnya, pemahaman seperti ini, diharapkan berguna pula bagi pembaca umum untuk mengembangkan dialog antar-agama yang semakin ikhlas dan dapat menghasilkan buah-buah bagi kebaikan bersama.

Keseluruhan studi ini terdiri atas tujuh bab. Sesudah pendahuluan (bab 1), disusul uraian tentang pandangan Alkitab atas agama-agama non-Yahudi dan persaudaraan universal (bab 2). Bab ini menyajikan dasar-dasar dalam Alkitab tentang pandangan teologis atas agama-agama non-Kristen. Setelah melihat dasar-dasarnya dalam Alkitab, lebih lanjut diuraikan perkembangan gagasan tentang kebenaran dalam agama-agama non-Kristen dan perbandingannya dengan kebenaran Kristen dalam sejarah teologi (bab 3). Uraian dalam bab ini dimulai dari pemikiran sejumlah Bapak Gereja baik Bapak Gereja Yunani maupun Latin. Secara khusus dikemukakan pandangan Yustinus Martir, Ireneus dari Lyon dan Clemens dari Alexandria, tentang kebenaran dalam filsafat dan religiositas di luar Kristen. Masih dalam bab ini, dikemukakan pula pemikiran empat tokoh dari abad pertengahan sampai abad modern yaitu Thomas Aquinas (1225-1274), Nicholas dari Cusa (1401-1464), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) dan Ernst Troeltsch (1865-1923).

Diskursus para teolog kontemporer (bab 4) dikemukakan setelah dalam bab sebelumnya dibahas perkembangan gagasan tentang kebenaran di dalam agama-agama non-Kristen dalam perjalanan sejarah teologi. Dalam bab empat ini dibahas pemikiran sebelas teolog baik Katolik maupun Protestan. Kesebelas teolog tersebut dibedakan atas empat kelompok menurut kekhasan posisi teologis dan pendekatan mereka atas agama-agama non-Kristen.

Pertama, para teolog yang mewakili pendekatan eksklusif – eklesiosentrik. Pendekatan ini pada dasarnya mempertahankan bahwa keselamatan hanya ada dalam iman akan Kristus dan keanggotaan dalam Gereja. Para teolog yang dibahas pemikirannya terdiri dari dua teolog Protestan yaitu Karl Barth (1886-1968) dan H. Kraemer (1888-1965), serta imam Katolik Leonard Feeney (1897-1977).

Kedua, para pendukung pendekatan inklusif – kristosentrik. Pendekatan ini masih dibedakan atas dua kelompok. Kelompok pertama, pendukung “teori pemenuhan” yaitu J. Daniélou dan J. Ratzinger. Menurut “teori pemenuhan”, dapat diakui adanya nilai-nilai positif dan kemungkinan keselamatan di dalam agama-agama non-Kristen, tetapi semuanya dilihat sebagai “persiapan bagi penginjilan” dan akan menemukan pemenuhannya hanya dalam kekristenan. Kelompok kedua, mengemukakan teori yang masih merupakan varian dari pendekatan inklusif-kristosentrik tetapi lebih maju. Menurut garis pemikiran ini, misteri penyelamatan Kristus telah hadir secara rahasia dalam agama-agama lain, karena itu keselamatan penganut agama lain tidak mutlak harus terpenuhi dalam kekristenan. Setiap orang

dapat diselamatkan di dalam agamanya sendiri, tetapi keselamatan itu tetap merupakan keselamatan di dalam Kristus. Dua teolog yang mewakili pemikiran ini adalah Karl Rahner dan Wolfhart Pannenberg, tentu dengan kekhasan masing-masing.

Ketiga, posisi yang mengantarai pendekatan inklusif – kristosentris dan pluralis – teosentris. Posisi seperti ini terdapat dalam pemikiran J. Dupuis dan Hans Küng, walaupun ada perbedaan di antara keduanya. Posisi teologis ini di satu pihak sudah mengakui bahwa agama-agama merupakan jalan-jalan keselamatan, tetapi di lain pihak masih menekankan normativitas karya penyelamatan Kristus (Küng). Demikian pula, diterima pendekatan teosentris tanpa diperlawankan dengan pendekatan kristosentris (Dupuis).

Keempat, para pendukung pendekatan pluralis – teosentris. Pendekatan ini secara tegas mengakui bahwa agama-agama non-Kristen merupakan jalan-jalan keselamatan yang otentik, sejajar dengan agama Kristen. Kristus hanya berperan sebagai penyelamat bagi penganut Kristen. Kristus tidak memiliki keistimewaan dibandingkan dengan pendiri atau figur religius dalam agama-agama lain. Dua teolog yang dapat mewakili garis pemikiran ini adalah John Hick dan Paul F. Knitter.

Dalam bab kelima dibahas pendekatan Asia atas kemajemukan agama. Pendekatan Asia memiliki kekhasannya berdasarkan konteks situasi di negara-negara Asia. Asia sudah sejak dulu hidup dalam kemajemukan agama, sehingga pandangan atas kemajemukan agama berakar dalam hidup harian. Kesatuan dalam keanekaragaman sudah merupakan hal yang biasa terdapat dalam ajaran beberapa agama besar Asia. Walaupun demikian pandangan teologis yang dikembangkan di tempat lain seperti di Eropa atau Amerika Latin turut berpengaruh pula bagi sejumlah teolog Asia.

Dalam kaitannya dengan apa yang telah dikemukakan dalam bab lima yaitu konteks situasi dan kekhasan Asia, bab enam mengemukakan pandangan para Wali Gereja di Asia sebagaimana terdapat dalam dokumen FABC. Dokumen-dokumen FABC pada dasarnya bertujuan pastoral, dan mengemukakan sejumlah pernyataan, proposisi dan resolusi yang kaya akan kebijaksanaan tentang hubungan antara Gereja dan agama-agama lain. Hal yang khas Asia sebagaimana dikemukakan dalam dokumen FABC adalah teologi harmoni. Ajaran harmoni yang umum terdapat dalam agama-agama Asia dilihat sebagai kekuatan yang dapat didaya-gunakan untuk memajukan umat manusia sekaligus mengatasi persoalan menyangkut relasi antara penganut berbagai agama di Asia. Menurut dokumen FABC, dialog antar-agama

bertujuan untuk menciptakan harmoni hidup bersama di antara penganut berbagai agama.

Bab ketujuh, sebagai bab terakhir, membahas sejumlah dokumen Gereja Katolik khususnya dokumen Konsili Vatikan II dan sesudahnya yang berbicara tentang agama-agama non-Kristen dan dialog antar-agama. Uraian atas dokumen-dokumen Gereja ini ditempatkan di bab terakhir, dengan tujuan supaya pendapat yang beraneka ragam dalam bab-bab sebelumnya dapat dibaca dalam terang pemahaman resmi Gereja. Pemahaman resmi Gereja ini bukan sekadar “salah satu” dari antara banyak pemahaman melainkan bersifat normatif bagi warga Gereja Katolik.

BAB II

AGAMA BANGSA-BANGSA NON-ISRAEL DAN PERSAUDARAAN UNIVERSAL DALAM ALKITAB

Alkitab, baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, menyajikan data yang bervariasi tentang pandangan atas agama dan religiositas bangsa-bangsa non-Israel. Di samping sejumlah teks yang menggambarkan pandangan inklusif, ada pula sejumlah teks yang dapat dipahami sebagai legitimasi atas pandangan eksklusif. Namun satu kebenaran yang tidak dapat diragukan adalah, dalam Alkitab terdapat pandangan tentang karya penyelamatan Allah yang bersifat universal. Karya penyelamatan itu tidak hanya berlaku bagi bangsa Israel tetapi juga bagi segala bangsa. Sementara itu, partikularitas Israel sebagai bangsa terpilih tidak dapat disangkal. Dalam Perjanjian Baru pun ditemukan kenyataan yang sama. Di satu pihak, Perjanjian Baru berbicara tentang karya penyelamatan Kristus yang tidak hanya dibatasi bagi “domba-domba yang hilang dari umat Israel” tetapi menjangkau seluruh umat manusia di luar Israel. Di lain pihak, peranan khas para pengikut Kristus sebagai umat Perjanjian Baru tetap diakui.

Dalam bab ini akan diuraikan tiga tema pokok pandangan Alkitab tentang kemajemukan agama, yaitu pandangan eksklusif, pandangan inklusif dan persaudaraan universal umat manusia.

Uraian dimulai dari gambaran singkat pandangan eksklusif dalam Alkitab. Alkitab berbicara tentang hubungan khusus Israel dengan Yahweh, yang ditandai dengan perjanjian. Hubungan khusus ini melahirkan sikap dasar Israel yang berusaha mempertahankan kemurnian imannya akan Yahweh dengan menjaga jarak dari bangsa-bangsa lain yang ada di sekitar mereka. Sikap seperti ini dilanjutkan pula dalam Perjanjian baru, oleh para pengikut Kristus. Pengakuan dalam Perjanjian Baru bahwa Kristus adalah Putera Allah dan satu-satunya penyelamat umat manusia, melahirkan pula pemahaman diri kaum kristiani sebagai bangsa terpilih Perjanjian Baru. Kenyataan Alkitabiah ini memberi gambaran kepada kita alasan adanya eksklusivisme dalam sejarah kekristenan.

Akan tetapi, studi mendalam yang dibuat para ahli atas sejumlah teks Kitab Suci, mengungkapkan pula adanya sikap inklusif bangsa Israel, juga sikap inklusif Yesus dalam Perjanjian Baru. Uraian atas tema ini dimulai dari pengalaman religius

para Bapak Bangsa Israel yang hidup dalam suatu konteks situasi keagamaan yang majemuk. Di dalam kemajemukan itu mereka menghidupi suatu pengalaman religius yang terbuka dan inklusif. Walaupun mereka pertama-tama mengakui peranan khas Yahweh bagi keselamatan umat Israel, tetapi pada saat yang sama mereka mengakui pula bahwa keselamatan itu ditujukan kepada seluruh umat manusia. Pada dasarnya Allah menawarkan keselamatan kepada seluruh umat manusia baik Israel maupun non-Israel. Sejumlah ayat dalam Perjanjian Lama menunjukkan pengakuan akan keselamatan bangsa-bangsa non-Israel dalam dan melalui tradisi religius mereka masing-masing. Gagasan ini kemudian dilanjutkan dalam Perjanjian Baru. Sikap Yesus dalam pelayanan publiknya tidak terjebak dalam arus pemikiran eksklusif yang ada di kalangan umat Israel pada zaman itu. Keselamatan yang dibawanya melalui hidup dan teristimewa melalui peristiwa wafat dan kebangkitannya terbuka kepada seluruh umat manusia. Sikap seperti itu kemudian dilanjutkan dalam Gereja perdana.

Pengakuan akan keselamatan bangsa-bangsa non-Israel seperti itu mendorong kepada penerimaan atas persaudaraan universal umat manusia. Tema-tema yang berbicara tentang persaudaraan universal meliputi gagasan *shalom* / *eirene* dan kerajaan Allah yang diwartakan oleh Yesus. Tema-tema ini secara jelas menolak eksklusivisme dan menganjurkan sikap inklusif yaitu menerima setiap orang sebagai saudara karena sama-sama diciptakan Allah dan masuk dalam rencana agung penyelamatan Allah.

1. Eksklusivisme dalam Alkitab

1.1. Eksklusivisme dalam Perjanjian Lama

Dalam Perjanjian Lama kita temukan pengakuan bahwa Yahweh adalah Allah Israel. Pengakuan ini menentukan cara Israel memahami dirinya dan membangun hubungan dengan bangsa-bangsa lain. Israel memiliki hubungan yang khusus dengan Yahweh, dan hal ini terjadi karena kehendak Yahweh sendiri yang memilih Israel (bdk. Ul 7: 7). Pemahaman bahwa Yahweh memilih Israel sudah terdapat dalam rumusan itu sendiri: “Yahweh, Allah Israel.” Israel menjadi umat Allah sendiri, dipilih oleh Allah dan dimasukkan ke dalam relasi perjanjian dengan Allah. Dengan hubungan khusus ini, Israel menjadi “umat yang kudus bagi Tuhan” (Ul 7: 6). Allah secara bebas memilih Israel dari antara bangsa-bangsa, walaupun Israel tidak memiliki kelebihan apa pun dibandingkan dengan bangsa-bangsa lain. Tindakan memilih ini membentuk suatu ikatan khusus, yaitu suatu relasi perjanjian antara

Yahweh dan Israel. Di dalam relasiNya dengan Israel, Yahweh merupakan satu-satunya Allah dan Tuhan, sebagaimana dikatakanNya: “Akulah Tuhan Allahmu, yang membawa engkau keluar dari tanah Mesir, dari tempat perbudakan. Jangan ada padamu allah lain di hadapanKu” (Ul 5: 6-7).

Iman akan Yahweh sebagai satu-satunya Allah yang benar dikuatkan oleh berbagai tindakan Allah atas Israel. Yang paling besar di antara semuanya adalah pembebasan bangsa Israel dari perbudakan Mesir. Tindakan ini meragakan kekuatan Allah yang menyelamatkan Israel. Selanjutnya dalam perjalanan sejarah bangsa Israel, kekuatan Yahweh ini seringkali dipertentangkan dengan allah-allah sembah bangsa-bangsa lain. Yahweh adalah Allah yang benar sedangkan allah-allah bangsa lain adalah berhala-berhala. Hal ini, misalnya, diragakan dalam peristiwa di gunung Karmel, di mana nabi Elia menantang nabi-nabi dewa Baal untuk membuktikan kebenaran dewa mereka (I Raj 18: 27). Demikian pun dalam warta nabi Yesaya, dinyatakan kemutlakan Yahweh: “Akulah yang terdahulu dan Akulah yang terkemudian; tidak ada allah lain selain dari pada-Ku” (Yes 44: 6).

Pengalaman akan penyertaan Allah dalam hidup bangsa Israel, membuat iman mereka makin teguh. Mereka memberi macam-macam gelar kepada Yahweh: Pencipta langit dan bumi (Kej 2-3; Mzm 115: 15), penyelamat (Mzm 18: 2 dst.), pelindung dan penolong (Mzm 54:4), sahabat (Mzm 55: 3), Allah penyelamat (Mzm 68: 19-20), Allah yang rahim (Mzm 50), batu karang, perisai dan benteng (Mzm 18: 2). Pemazmur menggambarkan di dalam doa-doa, pengalaman Israel akan Allah, dan pengalaman ini menghantar mereka untuk mengakui Yahweh sebagai satu-satunya Allah yang benar. Selanjutnya, pemahaman akan Yahweh seperti ini menuntut suatu ketaatan total Israel kepada Yahweh, dan hal ini dilihat sebagai satu perintah yang essensial.

Ketaatan dilihat sebagai pembuktian utama atas iman akan Yahweh, dan hal ini tidak mudah disangkal, karena ketidak-taatan akan mengakibatkan penderitaan. Peristiwa jatuhnya Samaria tahun 722 dan pembuangan Babel tahun 587 sebelum Kristus dilihat sebagai akibat dari ketidak-taatan Israel kepada Yahweh (2 Raj 17). Selanjutnya, perlahan-lahan bertumbuh keyakinan bahwa keberlanjutan Israel sebagai bangsa amat erat kaitannya dengan keberlanjutan iman akan Yahweh. Demikian pun, bertumbuh keyakinan kuat bahwa pelaksanaan Taurat secara cermat dan pemeliharaan semua tulisan suci yang berbicara tentang ketaatan terhadap Yahweh, menuntun Israel

kepada kedamaian dan ketenteraman, sebaliknya ketidak-taatan menuntun kepada penghukuman.

Iman akan Yahweh, sebagai satu-satunya Allah yang benar, mendorong bangsa Israel untuk menegaskan perbedaan dari bangsa-bangsa lain yang ada di sekitar mereka. Hal ini tampak antara lain melalui larangan bagi bangsa Israel untuk menjalankan sejumlah praktek dan cara hidup tertentu yang biasa dipraktekkan dalam bangsa-bangsa lain yang hidup di sekitar Israel. Misalnya, orang Israel dilarang mempraktekkan cara meratap orang mati dengan menoreh diri dan menggundulkan kepala, sebagaimana biasa dijalankan suku-suku tertentu Kanaan kuno (Ul 14: 1; Yes 15: 2, 22: 12; Yer 16: 6). Kitab Imamat menegaskan bahwa umat Israel “tidak boleh mencukur sebagian rambut kepalanya” (Im 19: 27). Hal ini berkaitan dengan kebiasaan kafir, di mana orang mencukur sebagian rambut untuk dikuburkan bersama dengan orang yang dikasihi sebagai persembahan kepada yang meninggal. Hubungan khusus Israel dengan Yahweh membuat mereka melihat praktek-praktek tertentu yang ada dalam tradisi bangsa-bangsa lain sebagai hal yang haram. Karena relasi yang khusus dengan Yahweh, Israel harus menghindari segala yang dikategorikan haram dan najis tersebut. Bahkan dalam Kitab Ulangan, Allah memerintahkan Israel untuk menumpas sama sekali penduduk yang menyembah allah-allah lain, supaya “mereka jangan mengajar kamu berbuat sesuai dengan segala kekejian, yang dilakukan mereka bagi allah mereka, sehingga kamu berbuat dosa terhadap Tuhan Allahmu” (Ul 18: 9).

Namun demikian, hubungan antara Israel dan suku-suku lain tidak dapat dihindari. Dalam Kitab kedua Raja-raja, diceritakan tentang raja-raja Yehuda yang jatuh ke dalam praktek penyembahan allah-allah lain akibat perkawinan mereka dengan wanita-wanita non-Yahudi. Hal ini berakibat buruk bagi seluruh rakyat Israel, karena rakyat mulai meninggalkan penyembahan kepada Yahweh. Untuk itu raja Yosiah (abad ke-7 sebelum Kristus) mengadakan pembaharuan untuk memulihkan kembali penyembahan kepada Yahweh.

Sesudah pembuangan, berkembang perkawinan campur antara orang Israel dan orang Samaria (dari bekas Kerajaan Utara), dan hal ini dilihat sebagai hal yang buruk. Alasannya, karena orang Samaria, walaupun menyembah Yahweh yang sama seperti Israel, tidak lagi murni karena telah berbaur dengan bangsa-bangsa non-Israel. Pada abad kelima dan keempat sebelum Kristus, Nehemiah dan Ezra mengambil langkah tegas untuk menjamin bahwa mereka yang tinggal di Yerusalem memiliki asal-usul yang murni (Neh 7: 1-73). Dalam tindakannya itu “Nehemiah rupanya ingin

sekali mencapai pemisahan rasial, dan tidak diragukan bahwa hal ini dianggap amat perlu untuk mempertahankan prioritas agama Yahudi.”⁹

Dua alasan utama Israel memisahkan diri dari bangsa-bangsa lain adalah alasan historis dan religio-kultural, dan alasan terakhir ini lebih kuat pengaruhnya. Orang Amon dan Moab ditolak oleh Israel karena alasan historis, yaitu tidak ramah terhadap Israel bahkan memusuhi Israel selama perjalanan keluar dari Mesir (Ul 23:4). Sedangkan perkawinan dengan wanita Kanaan dilarang karena alasan religio-kultural. Perkawinan Samson dipersoalkan oleh orangtuanya karena Samson mengambil wanita dari kalangan “kaum Filistin yang tak bersunat” (Hak 14: 3). Sunat merupakan inti pemahaman diri Yahudi atas relasi perjanjiannya dengan Yahweh, yang membedakan mereka dari bangsa-bangsa lain. Dalam Ezra 9: 12 ditegaskan larangan Yahweh atas perkawinan campur: “Jadi sekarang, janganlah kamu memberikan anak-anak perempuanmu kepada anak lelaki mereka, ataupun mengambil anak-anak perempuan mereka untuk anak-anak lelakimu. Janganlah kamu mengikhtiarkan kesejahteraan dan kebahagiaan mereka untuk selama-lamanya, supaya kamu menjadi kuat mengecap hasil tanah yang baik dan mewariskan tanah itu kepada anak-anakmu untuk selama-lamanya”.

Dari data di atas, dapat disimpulkan bahwa umat Israel memiliki keteguhan iman akan Yahweh dan senantiasa mempertahankan iman itu, supaya tidak sampai berpaling dari Yahweh, untuk menyembah allah-allah lain. Untuk menjaga kemurnian imannya, Israel juga mempertahankan kemurnian sukunya, dengan tidak mengadakan perkawinan campur dengan suku-suku non-Israel. Demikian pula, dalam kebersamaan dengan suku-suku lain, mereka tetap menjaga kekhasannya sebagai umat Yahweh, dengan tidak terlibat dalam kebiasaan-kebiasaan suku-suku lain. Iman yang teguh akan Yahwe, yang mewarnai seluruh hidup dan tingkah laku umat Israel ini, ditegaskan dalam *shema*: “Dengarlah hai orang Israel: Tuhan itu Allah kita, Tuhan itu esa! Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu. Apa yang kuperintahkan kepadamu pada hari ini haruslah engkau perhatikan, haruslah engkau mengajarkannya berulang-ulang kepada anak-anakmu, dan membicarakannya apabila engkau duduk di rumahmu, apabila engkau sedang dalam perjalanan, apabila engkau sedang berbaring dan apabila engkau bangun” (Ul 6:4-6).

⁹ K. A. Dickson, *Uncompleted Mission* (1991), hlm.14.

Walaupun demikian, dalam Perjanjian Lama sudah terdapat pula pengaruh unsur-unsur kebudayaan dan religiositas non-Yahudi ke dalam agama Yahudi. Misalnya, mereka mengambil alih kultus pertanian dari suku-suku Kanaan, juga pesta-pesta kebudayaan rakyat ke dalam ritual keagamaan Israel. Kebijaksanaan yang ada dalam bangsa-bangsa di sekitar Israel mempunyai pengaruh pula dalam kebijaksanaan Israel. Di tengah pengaruh kebudayaan dan religiositas bangsa-bangsa lain itu, Israel pada dasarnya tetap mempertahankan ketaatan total kepada Yahweh, satu-satunya Allah. Ketaatan total kepada Yahweh ini merupakan basis dari sikap eksklusif Israel.

1.2. Eksklusivisme dalam Perjanjian Baru

Dalam Perjanjian Baru, Yesus menerima dasar iman Israel. Hal ini nyata ketika Yesus mengutip *shema* (Mark 12: 29; Ul 6: 4). Selanjutnya, Yesus juga mengajarkan apa yang merupakan kandungan dekalog, yaitu bahwa kedaulatan Allah harus mempengaruhi relasi antar manusia (Mark 10: 17-19; Kel 29: 1dst.). Yesus mengakui keabsahan adat kebiasaan Yahudi, sebagaimana dia memerintahkan orang kusta yang telah disembuhkannya untuk menunjukkan dirinya kepada imam, dan mempersembahkan kurban untuk pentahirannya sebagaimana yang diperintahkan Musa. (Mark 1: 40-44). Dalam Yesus, tradisi Yahudi dipenuhi. Hal ini nyata dalam beberapa peristiwa dan sebutan untuk Yesus: pada saat transfigurasi di atas gunung, Musa dan Elia tampak bersama Yesus (Mark 9:2-8), Dia dilihat sebagai Putera Daud dan figur Mesianis (Mark 10: 47; 11: 10). Dan hal ini paling jelas dalam kata-kata Yesus sendiri: “Janganlah kamu menyangka, bahwa Aku datang untuk meniadakan hukum Taurat atau kitab para nabi. Aku datang bukan untuk meniadakannya melainkan untuk menggenapinya” (Mat 5: 17). Injil-Injil mengesahkan tradisi Yahudi, baik dengan menghadirkan kata-kata dan perbuatan Yesus sendiri maupun dengan menghadirkan pandangan orang terhadap Yesus dan peranannya. Tentu saja ada pula sejumlah peristiwa di mana Yesus mengambil jarak dari tradisi Yahudi dengan maksud untuk melampaui tradisi itu sendiri. Salah satu contohnya adalah ajaran Yesus tentang perceraian, yang melampaui ajaran Musa (Mark 10: 2-12). Dia juga mengizinkan tindakan yang melanggar peraturan Sabath (Mark 2: 23-28), mengeritik sikap orang Yahudi yang secara legalistik memperhatikan dengan cermat ritual pembasuhan (Mark 1: 40-41; 7: 1-15). Dia juga mengajarkan bahwa orang-orang Yahudi tidak lebih baik dari bangsa-bangsa lain (Mark 12: 1-12). Belaskasih Yesus

terhadap orang-orang non-Yahudi memang luar biasa. Teks Kitab Suci yang menunjukkan hal ini misalnya: perumpamaan tentang orang Samaria yang murah hati dan penyembuhan anak seorang perempuan Kanaan. Walaupun demikian, Yesus juga mengeritik mereka secara tajam.

Tetapi kasih Yesus terhadap orang-orang Yahudi juga luar biasa, sebagaimana nampak dalam kehendaknya melanjutkan iman Yahudi dan memenuhi Taurat dan kitab para nabi. Dalam Yesus dipenuhi segala sesuatu yang masih kurang dalam Perjanjian Lama, sebagaimana dikatakan dalam Surat Ibrani: “Setelah pada zaman dahulu Allah berulang kali dan dalam pelbagai cara berbicara kepada nenek moyang kita, dengan perantaraan nabi-nabi, maka pada zaman akhir ini Ia telah berbicara kepada kita dengan perantaraan AnakNya” (Ib 1: 1-2). Dia adalah Mesias, Putera Allah. Melalui hidup, wafat dan kebangkitannya, Dia menyelamatkan umat manusia. Dari kasih yang Yesus berikan kepada baik orang Yahudi maupun bangsa-bangsa lain, dan dari gambaran umum yang terdapat dalam Injil-Injil, kita memahami bahwa Yesus mewartakan kasih dan Kerajaan Allah bagi semua.

Perjanjian Baru mengajarkan pula bahwa Yesus Kristus adalah penyelamat umat manusia. Dalam Kisah para Rasul dikatakan: “Dan keselamatan tidak ada di dalam siapa pun juga selain di dalam Dia, sebab di bawah kolong langit ini tidak ada nama lain yang diberikan kepada manusia, yang olehnya kita dapat diselamatkan” (Kis 4: 12). Dalam Injil Yohanes, Yesus mengesampingkan segala jalan lain kepada Allah ketika berkata: “Akulah jalan dan kebenaran dan hidup. Tidak ada seorang pun yang datang kepada Bapak, kalau tidak melalui Aku.” (Yoh 14: 6). Yesus mau mengatakan bahwa mereka yang tidak datang kepadanya tidak akan sampai kepada Bapak. Orang-orang yang dapat tiba pada Bapak hanyalah mereka yang datang kepada Yesus. Hal ini didasarkan atas pemahaman diri Yesus bahwa Dia datang dari Bapak dan bahwa Bapak yang mengutus Dia (Yoh 12: 49), dan bahwa Bapak telah memberikan kepadanya segala sesuatu (Yoh 13: 3). Selain itu, Yesus juga memiliki relasi yang amat khusus dengan Bapak, sebagaimana dikatakanNya: “percayalah kepadaKu, bahwa Aku di dalam Bapak dan Bapak di dalam Aku” (Yoh 14: 11). Tentang Yesus sebagai penyelamat dunia, Yohanes mengatakan: “Sebab Allah mengutus AnakNya ke dalam dunia, bukan untuk menghakimi dunia, melainkan untuk menyelamatkannya oleh Dia” (Yoh 3: 17). Jadi pemahaman akan Yesus sebagai penyelamat satu-satunya, pertama-tama datang dari relasi Yesus dengan BapakNya. Dia menjalankan misi BapakNya di dunia.

Ajaran-ajaran khusus dalam Perjanjian Baru yang telah diuraikan di atas, memberikan suatu dasar yang kuat bagi iman akan Yesus sebagai Putera Allah dan satu-satunya penyelamat dunia. Di satu pihak, kenyataan tentang hakikat Yesus ini telah menimbulkan perbantahan dari kalangan orang-orang Yahudi, dan menuntun Yesus kepada salib dan kematian. Di lain pihak ajaran tentang Yesus sebagai Putera Allah dan penyelamat satu-satunya merupakan inti ajaran Perjanjian Baru. Ajaran ini merupakan pula dasar bagi pandangan bahwa hanya melalui iman akan Yesus Kristus, manusia dapat diselamatkan.

2. Inklusivisme dalam Alkitab

2.1. Perjanjian Lama

2.1.1. Pengalaman Religius Bapak-Bapak Bangsa

Studi Kitab Suci sejak abad ke-19 menunjukkan suatu perhatian yang besar akan kehidupan keagamaan dalam era para Bapa Bangsa Israel. Para ahli mencoba mempelajari ceritera-ceritera tentang para leluhur bangsa Israel terutama dari Kitab Kejadian.

Studi yang dibuat oleh Hugo Gressmann¹⁰, antara lain mendalami kehidupan keagamaan para Bapa Bangsa Israel sebelum Moses. Menurutnya, sebelum peristiwa pewahyuan terutama melalui Moses, para leluhur Israel hidup dalam suatu lingkungan religius yang bercorak politeistik. Mereka mengenal dan menyembah banyak *Elim*. Kenyataan ini antara lain dapat ditemukan dalam Kitab Kejadian khususnya beberapa kisah tentang para Bapak Bangsa Israel. Dalam Kej 14, dikisahkan perjumpaan Abraham dengan Melkisedek raja Salem yang disebut Imam allah yang maha tinggi (*El Elyon*). Allah yang maha Tinggi yang disembah oleh Melkisedek itu walaupun diakui sebagai pencipta Langit dan Bumi, tetapi bukan satu-satunya allah. *El Elyon* merupakan nama dari satu allah di antara banyak allah lain. Demikianlah maka dalam Kej 17: 1 disebutkan adanya allah yang maha kuasa (*El Shadday*) yang menampakkan diri kepada Abraham yang kala itu sudah berusia 99 tahun. Teks Kej 17: 1 ini menyebutkan allah lain selain *El Elyon* yang sudah disebutkan dalam Kej. 14. Teks lain yang diteliti Gressmann adalah Kej 21:22-34 yang berbicara tentang perjanjian antara Abraham dan raja Filistin Abimelek. Dikatakan bahwa Abraham setelah

¹⁰ H.Gressmann, *Mose und seine Zeit* (Berlin: 1910). Dalam buku ini Gressmann secara khusus membahas tentang agama bangsa Israel sebelum Moses (hlm. 425-431). Gagasan-gagasan Gressmann terdapat dalam studi yang dibuat oleh G. Odasso, *Bibbia e Religione* (Roma: Urbaniana University Press, 1998), hlm. 115-118.

mengadakan perjanjian dengan Abimelek lalu menanam pohon tamariska di Barsyeba dan memanggil nama Tuhan allah yang kekal (*El Olam*). *El Olam* yang disembah Abraham di Barsyeba merupakan pula allah lain di samping *El Elyon* dan *El Shadday* yang sudah disebutkan di atas. Lebih lanjut Gressmann menyebutkan pula nama-nama dari allah-allah yang disembah pada zaman para Bapak bangsa tersebut yaitu *El Roy* (allah Penglihatan, Kej. 16:13), *El Berith* (allah Perjanjian, Hakim-hakim 9: 46) dan *Bet El* (Kej. 28: 17; 35:7).

Dalam Alkitab yang kita miliki sekarang, kelihatannya nama-nama dari allah-allah itu tidak menunjuk adanya banyak allah, tetapi merupakan sebutan / atribut untuk satu Allah Yahweh yang disembah umat Israel seluruhnya. Hal ini terjadi setelah melalui suatu perkembangan dalam tradisi bangsa Israel. Akan tetapi dalam tradisi yang lebih awal nama-nama tersebut menunjuk allah-allah khusus. Singkatnya Gressmann berpendapat bahwa pada zaman para leluhur Israel dalam periode yang lebih awal, dikenal adanya banyak allah sebelum tiba pada pengakuan akan satu Allah Yahweh.

Gressmann juga mengatakan bahwa tiap-tiap allah itu dihubungkan dengan tempat kudus tertentu. *El Elyon* (allah yang maha tinggi) dihubungkan dengan tempat kudus di *Salem* (Yerusalem), *El shadday* (allah yang maha kuasa) dihubungkan dengan tempat kudus di *Hebron*, *El Olam* (allah yang kekal) dengan tempat kudusNya di *Beersheba*, *El Roy* (allah penglihatan) dengan tempat kudusNya di *Qades* dan *El Berith* (allah perjanjian) dengan tempat kudusNya di *Sichem*.

Rupanya ketika para leluhur Israel menyembah allah tertentu di tempat kudus tertentu, mereka juga membangun satu bentuk dan cara penyembahan yang khusus. Misalnya di Barsyeba penyembahan itu dihubungkan dengan satu pohon suci (tamariska) sedangkan di Betel penyembahan dihubungkan dengan sebuah batu suci (mesbah). Dari sini Gressmann berkesimpulan bahwa keagamaan bangsa Israel kuno bersifat politeistik (menyembah banyak *Elim*) dan merupakan agama natural (penyembahan dihubungkan dengan pohon suci atau batu suci). Rupanya penyembahan allah tertentu di tempat tertentu dilakukan oleh suatu clan tertentu dari suku Israel kuno.

Studi yang dibuat oleh Albert Alt¹¹ mengembangkan teori Gressmann. Pertama-tama Alt menerima pendapat Gressmann bahwa para leluhur Israel merupakan penyembah dari banyak *Elim*. Dan penyembahan banyak *Elim* menurut Alt sebenarnya merupakan hal yang khas di negeri Kanaan kuno. Tentu benar menurut Alt bahwa penyembahan banyak allah seperti itu merupakan sifat umum dari agama-agama kuno. Dalam hal ini suku-suku Israel sebelum tiba di Kanaan tentu berada pula dalam situasi yang sama.

Akan tetapi Alt dalam penyelidikannya tiba pada kesimpulan yang berbeda dari Gressmann. Dari analisisnya atas teks-teks Perjanjian Lama yang berbicara tentang para Bapak Bangsa, Alt menemukan bahwa allah yang disembah suku-suku Israel adalah allah leluhur (allah para Bapak). Dalam Kel 3: 6 Yahweh yang menampakkan diri kepada Musa dalam semak bernyala memperkenalkan diri sebagai “Allah Bapakmu, Allah Abraham, Ishak dan Yakob”. Dari hal ini Alt menyatakan bahwa allah sebenarnya tidak memiliki nama tertentu tetapi dihubungkan dengan ikatan yang dibangun oleh allah sendiri dengan para leluhur suatu clan. Hal-hal seperti ini menurut Alt dapat ditemukan dalam banyak teks Perjanjian Lama. Dalam Kej 26: 24 dikisahkan tentang penampakan Yahweh kepada Ishak di Barsyeba, yang memperkenalkan dirinya sebagai “allah Abraham Bapakmu”. Demikian juga penampakan Yahweh kepada Yakob di Betel dalam Kej 28: 13. Yahweh memperkenalkan diri: “Akulah Tuhan, allah Abraham Bapakmu dan allah Ishak”. Lebih jelas dalam perpisahan Yakob dan Laban dalam Kej 31. Yakob menyatakan bahwa “allah ayahnya menyertai dia” (ayat 5). Demikian juga Laban mengakui bahwa yang menampakkan diri kepadanya dalam mimpi dan memerintahkan dia untuk tidak berbuat jahat terhadap Yakob adalah “allah ayah Yakob” (ayat 29). Dan dalam ayat 42 Yakob menyebut allah ayahnya itu adalah allah Abraham dan Ishak. Pada akhir dari kisah perpisahan itu, ketika Laban dan Yakob mengadakan perjanjian, mereka memanggil allah leluhur mereka masing-masing sebagai saksi: “allah Abraham dan allah Nahor”. Jadi setiap clan menyembah allahnya tersendiri, yang mereka sebut “allah dari bapaku”.

Alt juga berpendapat bahwa allah Abraham, allah Ishak dan allah Yakob barangkali allah dari *clan* yang berbeda-beda sebelum terjadi fusi dari suku-suku

¹¹ A. Alt, “Der Gott der Väter” dalam *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München: 1953), hlm. 1-78. Gagasan-gagasan Alt ini terdapat dalam studi yang dibuat G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 118-122.

Israel. Allah Yahweh sebagai Allah seluruh Israel merupakan hasil dari tahap perkembangan kemudian sejalan dengan fusi suku-suku Israel.

Alt berkesimpulan bahwa bentuk awal dari agama Israel ditandai dengan penyembahan banyak allah leluhur masing-masing *clan*. Allah seperti itu tidak dikenal dengan nama khusus tetapi disebut oleh masing-masing *clan* sebagai “allah dari bapakku”. Setiap *clan* hidup dalam hubungan khusus dengan allah dari *clan*-nya. Keagamaan seperti ini merupakan hal yang khas bagi suku-suku nomaden. Mereka tidak terikat pada tempat tertentu tetapi pada *clan* mereka. Karena itu allah yang mereka sembah adalah allah leluhur yang menyertai mereka senantiasa, tetapi tidak terikat dengan tempat kudus tertentu.

Ketika suku-suku Israel tiba dan menetap di Kanaan, mereka membawa serta bentuk keagamaan mereka seperti digambarkan di atas. Dalam perkembangan selanjutnya, terjadi proses hubungan kultural antara suku-suku pendatang dan suku-suku Kanaan. Dalam perhubungan itu terjadi saling mempengaruhi dan saling memperkaya di antara kebudayaan dan agama mereka. Allah leluhur masing-masing *clan* disamakan dengan *Elim* yang telah ada dan disembah dalam suku-suku Kanaan. Dalam perkembangan selanjutnya ketika tiba pada pengakuan Israel akan Allah yang esa yaitu Yahweh, unsur-unsur kedua jenis keagamaan itu tetap dipertahankan. Karena itu Yahweh mendapatkan atribut seperti yang dikenakan pada allah-allah khusus (*Elim*), sekaligus diakui sebagai Allah para Bapak bangsa (Abraham, Ishak dan Yakob).

Dengan ditemukannya teks-teks Ugarit, terjadi suatu pemahaman baru yang lebih dekat dengan kehidupan keagamaan Kanaan kuno. Walaupun terdapat banyak tempat penyembahan dengan tradisi religius tertentu, sebenarnya dikenal suatu susunan keilahian yang sama dalam bentuk piramide. Pada dasar piramide terdapat banyak allah yang lebih rendah, di atas mereka terdapat allah-allah yang lebih tinggi dan pada puncak piramide terdapat satu allah tertinggi yang disebut El, sebagai pencipta Langit dan Bumi. Studi yang dibuat oleh Frank Moor Cross¹² mengangkat kenyataan sebagaimana dikemukakan dalam teks-teks Ugarit. Dengan demikian teori Gressmann perlu diatasi. Banyaknya tempat penyembahan menurut Cross tidak berarti karena adanya banyak *Elim* yang disembah pada tempat-tempat tertentu

¹² F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: 1973), hlm. 1-75. Gagasan-gagasan Cross terdapat dalam G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 123-126.

melainkan semuanya bertujuan untuk penyembahan allah tertinggi El. Setiap tempat memang memiliki tradisi kultis tertentu tetapi ditujukan pada El yang satu dan sama walaupun berkonsentrasi pada aspek tertentu dari El tersebut. Dengan demikian maka di Barsyeba dikembangkan devosi kepada *El* dengan atribut *Olam* (yang kekal), tetapi bukan satu allah tersendiri yang berbeda dari banyak *Elim* lain. Sebaliknya di Salem dikembangkan devosi kepada *El* yang sama dengan berkonsentrasi pada atributnya sebagai yang maha tinggi (*Elyon*), sedangkan di Hebron *El* yang sama disembah sebagai *El Shadday*.

Jadi menurut pendapat Cross, para Bapak Bangsa bukanlah penyembah dari banyak *Elim* melainkan penyembah dari *El* yang satu dan sama walaupun dengan atribut yang berbeda-beda yang mendapat penekanan seturut tradisi di tempat kudus yang berbeda-beda. Bertentangan dengan Alt, Cross berpendapat bahwa para Bapak Bangsa Israel bukan baru mengenal penyembahan pada *El Olam*, *El Shadday* dan lain-lain ketika mereka telah berada di Kanaan. Tetapi mereka telah mengenal *El* yang satu dengan banyak atribut, dan ketika berada di Kanaan *El* dengan atribut tertentu dihubungkan dengan tempat-tempat kudus dan cara penyembahan tertentu yang telah dikenal penduduk Kanaan. Cross juga tidak sependapat dengan Alt yang mengatakan bahwa Allah yang disembah oleh para Bapa Bangsa sebagai Allah nenek moyang tidak memiliki nama. Menurut Cross, *El* itu memang disembah oleh suku-suku Israel dan dikenal sebagai Allah nenek moyang mereka tetapi bukan Allah yang anonim melainkan memiliki nama. Dalam penampakan Allah kepada Yakob di Barsyeba, Allah menyebut dirinya *El* sekaligus dihubungkan dengan ayah Yakob: “Akulah Allah (*El*), Allah ayahmu” (Kej 46:3).

Singkatnya Cross berpendapat bahwa para Bapak Bangsa Israel dan suku-suku mereka menyembah *El*, Wujud Tertinggi (di puncak pramida) di atas banyak allah. *El* itu telah membangun relasi khusus dengan mereka melalui nenek moyang mereka.

Dari uraian-uraian di atas, kita dapat memperoleh gambaran tentang pengalaman religius para Bapak Bangsa Israel. Para Bapak Bangsa berpegang teguh pada iman akan satu Allah di tengah-tengah lingkungan yang politeistik. Melalui perjalanan sejarah para Bapak Bangsa Israel, Allah mewahyukan diri dan pewahyuan itu kemudian berpuncak pada Kristus dan terus berlanjut dalam Gereja. Terdapat suatu keberlanjutan dari keagamaan para Bapak bangsa di tengah lingkungan eksistensial mereka. Pengalaman religius para Bapak Bangsa ini mempunyai makna penting bagi pemahaman teologis akan agama-agama.

Pemahaman akan pengalaman religius para Bapak Bangsa Israel ini menyajikan data Alkitabiah bagi kita bahwa Kekristenan sebenarnya tak dapat dipisahkan dari agama-agama lain. Agama-agama non-Kristen tidak dapat dilihat sebagai penyembahan berhala, tahyul, penuh kekeliruan dan tak mengenal yang Ilahi. Peristiwa revelasi merupakan suatu pengalaman religius yang khusus bagi para bapak bangsa Israel dan menuntun mereka kepada suatu relasi yang khusus dengan Allah dan akhirnya kepada iman monotheis. Bagi para bapak bangsa, Allah yang mewahyukan diri kepada mereka adalah Allah yang satu dan sama yang telah mereka kenal dan sembah sebelum peristiwa pewahyuan terjadi. Mereka sesungguhnya hanya menemukan suatu relasi yang baru denganNya, sejauh Allah itu, ketika mewahyukan diriNya, telah masuk ke dalam hidup mereka dan dengan janji-janjiNya Ia telah membuka bagi mereka suatu masa depan yang penuh pengharapan. Keberlanjutan substansial antara pengalaman religius para bapak bangsa tersebut sebelum dan sesudah peristiwa pewahyuan menunjukkan bahwa agama-agama adalah tempat di mana umat manusia berjumpa dengan Yang Ilahi. Dan perjumpaan ini tidak lain dari suatu relasi yang otentik dengan Allah yang benar, yaitu Allah yang dimaklumkan oleh Kitab Suci sebagai Allah Abraham, Allah Ishak dan Allah Yakob dan Perjanjian Baru akui sebagai Bapa Tuhan kita Yesus Kristus (cf. Kej. 3: 6; Rom. 15: 6; Ef. 1: 3).

Pengalaman religius para Bapak Bangsa juga menunjukkan bahwa pewahyuan menghantar manusia kepada suatu pengalaman baru yang ditandai dengan relasi kekeluargaan dengan Allah dan pengharapan. Dimensi-dimensi ini merupakan nilai-nilai yang terdapat juga dalam agama-agama lain. Iman Israel itu mengarah kepada pemenuhan relasi kekeluargaan dengan Allah yaitu dalam kebangkitan yang merupakan pengharapan di masa depan. Dan kepenuhan seperti ini tidak hanya berlaku bagi Israel tetapi seluruh umat manusia.

2.1.2. Telogi Perjanjian

Perjanjian Yahweh dengan bangsa Israel menghadirkan suatu perspektif teologis yang mendasar dalam Perjanjian Lama. Perjanjian dipahami sebagai tindakan bebas Allah yang memanggil umatNya untuk mengambil bagian di dalam hidup dan karyaNya. Panggilan ini merupakan suatu anugerah kesatuan hidup dengan Yahweh, yang memberi warna pada kepemilikan timbal balik antara Yahweh dan Israel dan hal itu diungkapkan dalam formula perjanjian. Dalam perjanjian itu Allah diakui sebagai Allah Israel dan Israel adalah umat Allah (cf. Kej. 6: 7; 29: 43-46; Im 11: 44-45).

Kepemilikan timbal balik ini sesungguhnya mencerminkan suatu gaya bahasa dan pengalaman religius suku bangsa nomadik.¹³ Israel pada dasarnya terdiri atas banyak suku nomadik yang masuk bersama-sama dalam tanah kanaan lalu membentuk Israel dengan struktur-struktur suku, budaya dan kekayaan pengalaman religius mereka. Ungkapan “Yahweh Allah Israel” muncul dari latarbelakang kebiasaan suku-suku nomadik ketika berbicara tentang yang ilahi. Suku-suku nomadik menyembah Allah yang telah membangun suatu relasi kekeluargaan dengan leluhur mereka dan segala keturunannya. Setiap suku memiliki Allah leluhurnya tersendiri. Penulis yang kita kutip di atas mengungkapkan bahwa di dalam lingkungan kebudayaan suku-suku nomadik, keilahian yang disembah disebut dengan ungkapan seperti “Bapak”, “Saudara”, “Gembala”, sedangkan anggota-anggota suku tersebut melihat dirinya dalam hubungan dengan Yang Ilahi sebagai “anak-anak”, “kawanan gembalaan”.¹⁴

Yahweh sebenarnya adalah Allah yang telah memiliki hubungan khusus dengan pengalaman religius Musa terutama peristiwa pembebasan dari Mesir. Ketika bergabung dengan suku-suku lain kelompok Musa membawa pula imannya akan Yahweh itu. Dalam perjumpaan berbagai tradisi dari suku-suku itu, terjadi pertukaran kultural yang mengakibatkan suatu fusi dari tradisi-tradisi tersebut. Hasil dari fusi tersebut adalah kenyataan sosio-religius Israel yang lahir dengan perjanjian di Sichem (Yos 24), dengan mana kaum Israel dapat mengungkapkan kekayaan iman mereka sendiri dengan formula perjanjian. Perkumpulan dua belas suku Israel di Sichem memperkuat ikatan mereka oleh iman yang sama akan Yahweh. Dalam konteks ini, Yahweh disebut “Allah Israel”. Yahweh ini lalu diidentifikasi dengan *El*, yaitu Allah yang sudah lama disembah oleh suku-suku Kanaan. Dalam konteks religius yang sama, muncul pula ungkapan “Israel umat Yahweh”. Ungkapan ini pun memiliki latarbelakang dalam kehidupan keagamaan suku-suku nomadik yang mengenal hubungan antara Allah dan suatu individu, suatu suku atau kelompok suku-suku.

Kesatuan hidup antara Tuhan dan umatnya merupakan nilai sentral dan mendasar dari iman Perjanjian Lama. Hal ini kemudian ditemukan juga dalam Perjanjian Baru, terutama dari tulisan-tulisan yang mencerminkan pengalaman komunitas perdana yang menghidupi imannya akan Tuhan yang bangkit dalam terang Kitab Suci Perjanjian Lama. Dalam Kristus yang bangkit direalisasikan perjanjian

¹³ Cf. *ibid.*, 128.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 138

Baru (Luk 22: 19-20; 1 Kor 11:24-25; Ibrani 8:6-13). Dan karena itu, Allah menawarkan kepada mereka yang menerima Injil dan percaya pada PuteraNya, rahmat untuk menghidupi kepenuhan perjanjian. Dengan kata lain, Allah menawarkan kepada mereka rahmat untuk hidup dalam sukacita sebagai anak-anak Allah dan sukacita sebagai mempelai terkasi Yesus Kristus.

Perjanjian baru banyak kali mengemukakan relasi keputeraan dengan Allah secara amat hidup. Misalnya perumpamaan tentang anak yang hilang (Luk 15: 11-32), atau undangan Yesus untuk menaruh kepercayaan pada Bapak yang amat memahami kebutuhan anak-anaknya (Mat 6:25-34). Hal yang sama juga ditemukan dalam tulisan-tulisan Paulus dan Yohanes (misalnya Roma 8: 14-17; Yoh 14: 1-2). Demikian juga gambaran Gereja sebagai mempelai Kristus, banyak dikemukakan dalam Perjanjian baru. Gereja memahami dirinya sebagai komunitas mesianik yang tidak dapat dipisahkan dari Mesias mempelainya (Yoh 3: 29). Paulus juga menggunakan gambaran Gereja mempelai Kristus. Misalnya kepada umat di Korintus Paulus berkata: “Sebab aku cemburu kepada kamu dengan cemburu ilahi. Karena aku telah mempertunangkan kamu kepada satu laki-laki untuk membawa kamu sebagai perawan suci kepada Kristus” (2 Kor 11: 2). Teks lain yang amat kuat menggambarkan Gereja sebagai mempelai Kristus adalah perumpamaan tentang sepuluh gadis (Mat 25: 1-13).

Tidak diragukan lagi bahwa kaum kristiani, melalui pembaptisan menyadari dirinya sebagai anak-anak Allah karena mengambil bagian dalam hidup Kristus yang bangkit. Demikian juga Gereja menyadari dirinya sebagai mempelai Kristus, yang senantiasa dibarui oleh Roh Kudus. Hal-hal ini merupakan inti kehidupan kristiani. Dan pada saat yang sama pemahaman diri kaum kristiani dan Gereja seperti ini amat sejalan dengan Kitab Suci Perjanjian lama, khususnya formula perjanjian. Dua elemen ini yaitu relasi keputeraan setiap orang Kristen pada Allah dan relasi kemempelaian Gereja pada Kristus bersumber dari formula perjanjian. Perjanjian itu mencapai kepenuhannya dalam Perjanjian Baru yaitu dalam kebangkitan Kristus dan dilanjutkan dalam Gereja yang menghidupi iman akan kebangkitan.

Dari penyelidikan atas tradisi-tradisi yang melatarbelakangi formula perjanjian, tampak jelas bahwa kesadaran sebagai anggota-anggota keluarga Allah, suatu kesadaran yang merupakan kandungan essensial dari iman biblis, tidak harus dilihat sebagai suatu pengalaman religius yang eksklusif Israel dan kemudian

diteruskan oleh Gereja.¹⁵ Kesadaran seperti ini aslinya adalah pengalaman religius yang mendahului Israel, dan dewasa ini dapat ditemukan pula sebagai kandungan teologis yang vital di dalam agama-agama non-Kristen. Hal ini berarti bahwa pengalaman kesatuan dengan Allah yang disaksikan oleh Kitab Suci Perjanjian Lama dapat pula ditemukan dalam tradisi-tradisi religius dan agama-agama lain. Dengan demikian, bila kesaksian Kitab Suci tentang kesatuan hidup dengan Allah dinilai positif, maka pengalaman religius yang sama yang dihidupi dalam lingkungan agama-agama lain juga dinilai positif.

Sebagai akibat lanjut, refleksi teologis tentang agama-agama tidak dapat dikembangkan dengan pola pikir yang eksklusif dan bersifat *a priori*. Sebaliknya refleksi teologis tersebut harus memperhatikan apa yang dihidupi dalam berbagai pengalaman religius. Agama-agama, yang mengembangkan dalam anggota-anggotanya suatu kesadaran akan kesatuan dengan Allah dengan term-term kekeluargaan (seperti hubungan keputeraan atau hubungan kemempelaian), juga memiliki di dalam dirinya pengalaman yang merupakan inti dari iman biblis.

2.1.3. Beberapa Teks Lain Perjanjian lama

Beberapa ahli Kitab Suci berpendapat bahwa dua ayat dari Ulangan (4: 19-20) berisi suatu tema penting mengenai pandangan Kitab Suci atas agama bangsa-bangsa non-Israel.¹⁶ Ayat-ayat ini terdapat dalam perikop Ulangan 4: 1-40 dan pesan utama dari keseluruhan perikop tersebut adalah ajakan untuk beriman kepada Yahweh. Umat Israel dipanggil untuk menerima dan mengembangkan pengalaman akan Yahweh melalui kenangan terus menerus akan sabda yang didengar di Horeb (cf. 4: 10). Dan melalui pengajaran-pengajaran, pengalaman revelasi tersebut diteruskan kepada generasi-generasi berikutnya. Sesudah larangan penyembahan patung-patung berhala (ayat 16-18), menyusul larangan penyembahan terhadap benda-benda langit seperti Matahari, Bulan dan bintang-bintang (ayat 19^a). Dalam ayat 19^b penulis Suci mengatakan bahwa benda-benda langit itu “justru diberikan Tuhan AllahMu kepada segala bangsa di seluruh kolong langit sebagai bagian mereka”. Menurut tafsiran A. Penna, ayat ini berbicara tentang pengakuan tertentu akan keabsahan eksistensi dari

¹⁵ *Ibid.*, 141.

¹⁶ Misalnya G. Odasso, *op. cit.*, hlm. 170; A. Penna, *Deuteronomio* (Torino: La Sacra Bibbia, 1976), hlm. 88.

agama-agama yang menghormati benda-benda langit.¹⁷ Pendapat ini secara substansial diakui oleh ahli-ahli lain.¹⁸ Pada tempat pertama, ayat 19^b menekankan keunggulan Yahweh yang mengatasi semua benda-benda langit. Di pihak lain, ayat yang sama berbicara juga tentang relasi bangsa-bangsa lain dengan keilahian berupa benda-benda langit yang sejajar dengan relasi Israel dengan Yahweh. Relasi seperti ini dilihat pula sebagai kehendak Allah sendiri bagi bangsa-bangsa lain sebab Yahweh sendirilah yang “memberikan” penyembahan benda-benda langit kepada bangsa-bangsa lain sedangkan Israel diambil bagi diriNya sendiri. Dia telah memanggil bangsa itu untuk mengambil bagian dalam hidupNya dan mengalami peristiwa revelasi. Dalam terang Ulangan 4: 19^b, agama-agama lain dapat dipahami sebagai anugerah Yahweh kepada bangsa-bangsa non-Israel, untuk mewujudkan rencana penyelamatanNya yang meliputi seluruh dunia dan sepanjang sejarah umat manusia. G. Odasso dalam tafsirannya atas ayat Ulangan ini mengatakan: “setiap bangsa, sejauh mengembangkan nilai-nilai tradisi religiusnya sendiri, sekalipun tidak mengenal Yahweh, sesungguhnya di dalam perjalanan historisnya yang essensial, menerima anugerah yang sungguh-sungguh berasal dari Dia dan dengan itu, bangsa tersebut mengalami kesatuan dengan rencana cinta dan penyelamatanNya”.¹⁹

Pandangan lain dalam Alkitab, yang penting berhubungan dengan keselamatan bangsa-bangsa non-Israel, ditemukan dalam Amos 9: 7. Ayat ini sebenarnya berbicara tentang berkat Yahweh yang mencapai seluruh umat manusia di Bumi. Amos menghubungkan pemilihan bangsa Israel dengan kedaulatan Yahweh, yang tidak hanya bersifat kosmik tetapi juga universal, sejauh kedaulatan itu mencakup seluruh umat manusia. Pengakuan bahwa Yahweh tidak hanya “menuntun orang Israel keluar dari tanah Mesir” tetapi juga “orang Filistin dari Kaftor” dan “orang Aram dari Kir” memiliki makna teologis yang khusus. Jelasnya, Amos menekankan keuniversalan dari karya penyelamatan Yahweh. Keuniversalan karya penyelamatan Yahweh itu dibuktikan dengan kenyataan bahwa Yehweh juga membebaskan bangsa Filistin dan bangsa Aram dari perbudakan, yang secara tradisional dikenal sebagai musuh-musuh Israel. Bahkan Yahweh menyamakan Israel dengan bangsa Etiopia yang mewakili bangsa yang berada jauh di ujung Bumi. Karya penyelamatan Yahweh mencakup

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Misalnya S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, (Edinburg: The International Critical Commentary, 1901), hlm. 71; D. Knapp, *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und Theologische Interpretation*, (Göttingen: Göttinger Theologische Arbeiten 35, 1987), hlm. 72.

¹⁹ G. Odasso, *op. cit.*, hlm. 174.

semua bangsa tanpa ada yang dikecualikan dan karena itu, termasuk menyelamatkan musuh-musuh Israel.

Janji Ilahi kepada Nuh sesudah air Bah (Kej 9: 8. 11) merupakan ceritera lain dalam Alkitab yang berbicara tentang keselamatan bangsa-bangsa lain. “Berfirmanlah Allah kepada Nuh dan kepada anak-anakNya yang bersama-sama dengan dia...Maka Kuadakan perjanjianKu dengan kamu, bahwa sejak ini tidak ada yang hidup yang akan dilenyapkan oleh air bah lagi dan tidak akan ada lagi air bah untuk memusnahkan Bumi”. Dalam visi teologis penulis suci, setiap umat manusia dijangkau oleh janji penyelamatan Allah. Perjanjian Allah dengan Nuh ini, oleh beberapa penulis disebut “perjanjian kosmik.”²⁰ Ada suatu kesejajaran antara berkat yang diberikan kepada Nuh dengan berkat yang diberikan kepada pasangan manusia pertama pada saat penciptaan. “Lalu Allah memberkati Nuh dan anak-anaknya serta berfirman kepada mereka: ‘beranak-cuculah dan bertambah banyaklah serta penuhilah Bumi”. Manusia yang diciptakan Sang Khalik membawa dalam dirinya suatu daya dari berkat ilahi. Demikian juga manusia yang dibebaskan dari air bah menerima berkat yang sama. Hal ini mau menyatakan bahwa dosa dan akibat dosa berupa penghukuman dari pihak Allah tidak membatalkan sama sekali berkat yang diberikan Allah bagi makhluk ciptaanNya serta tidak membatalkan keberadaan kodrat manusia sebagai pembawa daya berkat ilahi itu di dalam dirinya. Seluruh umat manusia memiliki bersama daya berkat ilahi itu di dalam dirinya dan hal ini dijamin oleh perjanjian (*berit*) dari Allah sendiri. Hal ini berarti bahwa seluruh umat manusia dijangkau oleh keselamatan yang datang dari Allah dalam keseluruhan lingkungan kehidupannya. Agama merupakan lingkungan kehidupan di mana seseorang menyadari hubungannya dengan Yang Ilahi. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa agama-agama merupakan lingkungan kehidupan melalui mana seseorang dijangkau oleh berkat dan janji keselamatan dari Allah.

Visi eskatologis keselamatan merupakan salah satu tema biblis lain yang penting berhubungan dengan keselamatan bangsa-bangsa non-Israel. Persekutuan hidup antara Israel dan Yahweh melahirkan pengharapan Israel akan masa depan, di mana janji-janji Allah akan direalisasikan. Di samping itu, dalam perjalanan historisnya, Israel telah tiba pada pengakuan iman akan kebangkitan. Di dalam situasi-situasi krisis Israel menyadari bahwa janji-janji Allah kelihatannya tidak

²⁰ J. Danielou, *I Santi Pagani dell'Antico Testamento* (Brescia: Queriniana, 1988), hlm. 34; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1997), hlm. 33.

mungkin direalisasikan di dunia ini, sementara mereka tetap mengimani dengan teguh bahwa Allah setia akan janji-janjiNya. Oleh karena itu secara perlahan-lahan Israel tiba pada pengakuan bahwa Allah akan memenuhi janji-janjiNya bukan di dunia ini melainkan di dunia yang akan datang, yaitu suatu kehidupan baru setelah dunia yang kelihatan ini berakhir. Dunia kehidupan baru pada akhir zaman tersebut disamakan dengan “dunia kebangkitan”.²¹ Dunia kebangkitan adalah situasi di mana Allah akan memenuhi semua janji-janjiNya dan seluruh umat manusia akan mengambil bagian di dalam kehidupan Ilahi dan tidak ada lagi pemisahan antara kaum Israel dan bangsa-bangsa lain. Seluruh umat manusia akan mengambil bagian di dalam kemuliaan kebangkitan.

2.2. Perjanjian Baru

Iman akan Tuhan yang bangkit merupakan tema penting Perjanjian Baru, dan iman ini dihubungkan secara erat dengan pengharapan akan dunia yang akan datang yaitu akhir zaman. Umat kristen perdana memiliki iman yang kuat akan kebangkitan Yesus Kristus dari antara orang mati (Luk 24: 34; Rom 10: 9; Kol 2: 1; Ef 1: 19-20; 1 Pet 1: 2), nilai penyelamatan dari kematianNya (Rom 5: 6.8; 1 Kor 8: 11) dan bahwa Kristus telah menyerahkan dan mengurbankan diriNya bagi keselamatan umat manusia (Gal 1: 4; 2: 20; Ef 5: 2. 25). Singkatnya mereka percaya bahwa melalui Kristus yang bangkit Allah menganugerahkan kepada umat manusia rahmat untuk mengambil bagian di dalam hidupNya sendiri.²² Iman seperti ini sesungguhnya ditempatkan dalam konteks pengharapan akan kebangkitan pada akhir zaman dan dengan ini dibangun suatu cara baru menghidupi iman dan pengharapan tersebut. Cara baru itu dapat digambarkan sbb: kaum kristen menyadari bahwa mereka telah mengalami keselamatan tetapi belum dapat secara penuh mengambil bagian dalam keselamatan itu. Mereka menyadari bahwa mereka telah bangkit bersama Kristus tetapi belum secara lengkap mengambil bagian di dalam kebangkitan itu. Mereka telah dijadikan putera-puteri Allah tetapi masih menantikan kepenuhan kondisi mereka sebagai putera dan puteri Allah. Dan semua itu akan direalisasikan pada akhir zaman ketika mereka semua mengalami kebangkitan badan (Rom 8: 23). Bagi orang kristen perdana, kebangkitan diidentifikasi dengan Dia yang bangkit yaitu Kristus, “Kebangkitan dan Hidup” (Yoh 11: 25). Dengan peristiwa Yesus yang pertama

²¹ G. Odasso, *op. cit.*, hlm. 245.

²² *Ibid.*, hlm. 300.

bangkit dari antara orang mati dan telah memperlakukan saat penyelamatan, orang kristen menyadari bahwa mereka telah mengambil bagian di dalam kebangkitan dan keselamatan itu. Pengambilan bagian ini terjadi melalui pembaptisan pengampunan dosa, dan dengan itu mereka menjadi umat Perjanjian Baru.

Iman akan kebangkitan Tuhan selanjutnya mendorong kaum kristen untuk mewartakannya kepada segala bangsa, supaya bangsa-bangsa lain pun memperoleh keselamatan melalui pembaptisan dan keanggotaan di dalam Gereja. Namun demikian, kenyataan bahwa kebangkitan, yang merupakan pusat iman dalam Perjanjian Baru, adalah peristiwa Ilahi dan dari kodratnya melampaui kenyataan duniawi, maka dari kodratnya juga kebangkitan itu memiliki dimensi universal.²³ Hal ini berarti bahwa seluruh umat manusia dipanggil untuk mengambil bagian dalam peristiwa transenden dari Kristus yang bangkit. Pengambilan bagian ini merupakan karya Allah sendiri di dalam hati setiap umat manusia yang hidup di dalam suatu kebudayaan dan tradisi religius. Itulah sebabnya nilai-nilai yang mengalir keluar dari kehidupan Kristus Putera Allah seperti cinta kasih, keadilan dan damai dapat juga ditemukan dalam setiap kebudayaan dan agama.

Dalam Injil-injil, diceritakan bahwa Yesus sering berhubungan dengan banyak orang yang oleh masyarakat pada zamanNya dianggap kafir, walaupun dia menyadari bahwa misi utamanya hanya untuk “domba-domba yang hilang dari umat Israel” (Mat 15: 24). Yesus mengungkapkan kekagumannya terhadap iman yang begitu besar dari seorang perwira Romawi yang meminta Dia menyembuhkan hambanya (Mat 8: 10). Dia juga memuji iman seorang perempuan Kanaan yang meminta Dia mengusir setan dari anaknya yang sedang kerasukan (Mat 15: 28). Yesus memahami kehausan jiwa perempuan Samaria di Sumur Yakob akan “air hidup” (Yoh 4: 7-15). Dan dalam salah satu perumpamaanNya Dia mengangkat tokoh “Orang Samaria yang baik hati” untuk menjadi contoh bagi orang Yahudi bagaimana mempraktekkan kasih terhadap sesama (Luk 10: 29-37). Iman yang menyelamatkan sesungguhnya ditemukan juga di kalangan orang-orang yang disebut kafir dan merekapun sudah termasuk di dalam Kerajaan Allah yang diwartakan Yesus. Joachim Jeremias memahami bahwa misi Yesus kepada “domba-domba yang hilang dari umat Israel” dan misiNya kepada bangsa-bangsa lain merupakan dua misi yang berjalan satu sesudah yang lain. Pertama-tama merupakan panggilan kepada umat Israel dan

²³ *Ibid.* hlm. 314.

lebih lanjut pemasukan bangsa-bangsa lain ke dalam Kerajaan Allah, dengan demikian mereka pun mengalami penebusan.²⁴

Di dalam Kisah Para Rasul bab 17, penulis suci menempatkan kalimat ini dalam mulut Paulus yang berkotbah di hadapan sidang Aeropagus Athena: "...ketika aku berjalan-jalan di kotamu dan melihat barang-barang pujaanmu, aku menjumpai juga sebuah mezbah dengan tulisan: kepada Allah yang tidak dikenal. Apa yang kamu sembah tanpa mengenalnya itulah yang kuberitakan kepada kamu" (ayat 23). Kalimat ini mengakui nilai-nilai positif pengalaman religius manusia. Pengalaman religius seseorang dikembangkan di dalam suatu agama dan kebudayaan di mana orang itu hidup. Menurut tafsiran G. Odasso: "pemakluman Injil menjangkau pribadi-pribadi yang walaupun tidak mengenal Allah yang diwahyukan dalam Yesus Kristus yang bangkit, tetapi mereka menghubungkan diri dengan Allah itu melalui doa-doa dan penyembahan."²⁵ Akan tetapi pemakluman akan Kristus yang bangkit memberi kepada setiap orang suatu kemungkinan untuk berpartisipasi secara nyata dalam kebangkitan Kristus. Partisipasi nyata itu dapat diperoleh bila seseorang menjadi anggota Gereja melalui pembaptisan.

Paulus, dalam suratnya kepada umat di Roma bab 2, berbicara tentang pengadilan terakhir di mana setiap orang akan dimuliakan atau dihukum menurut pekerjaan-pekerjaan yang mereka lakukan di dunia. "Penderitaan dan kesesakan akan menimpa setiap orang yang hidup yang berbuat jahat, pertama-tama orang Yahudi dan juga orang Yunani, tetapi kemuliaan, kehormatan dan damai sejahtera akan diperoleh semua orang yang berbuat baik, pertama-tama orang Yahudi dan juga orang Yunani" (Rom 2: 9-10). Paulus menekankan bahwa keselamatan akan diperoleh oleh mereka yang telah menjalankan hukum (Taurat) dan bukan oleh mereka yang hanya mendengarkan Taurat. Bangsa-bangsa lain sekalipun tidak mengenal hukum Taurat, tetapi mereka dapat menjalankan hukum itu, karena mereka dapat "menunjukkan bahwa isi hukum Taurat ada tertulis di dalam hati mereka dan suara hati mereka turut bersaksi dan pikiran mereka saling menuduh atau saling membela" (Rom 2: 15). Isi hukum Taurat tidak lain dari cinta kasih atau *agàpe* dalam Perjanjian Baru.²⁶ Oleh karena itu bila dalam bangsa-bangsa lain pun ditemukan cinta kasih di antara mereka, mereka telah menjalankan Taurat dan dengan demikian mereka menunjukkan bahwa

²⁴ J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM Press, 1958), hlm. 71.

²⁵ G. Odasso, *op. cit.*, hlm. 336.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 321.

mereka juga dijangkau oleh janji ilahi Perjanjian Baru yang digenapi dalam diri Yesus Kristus, dan dalam cara-cara tertentu dijiwai oleh Roh Kudus.

3. Pandangan tentang Persaudaraan Universal

3.1. *Shalom / Eirene* dalam beberapa teks Perjanjian Lama

Salah satu tema biblis yang bisa sejajar dengan konsep persaudaraan universal adalah *shalom*. Kata Ibrani *shalom* pada umumnya diterjemahkan dengan kata damai, kebaikan, kebajikan, kegenapan, kepenuhan, integritas dan situasi yang optimal.²⁷ *Shalom* dihubungkan dengan kata *sedaqah* (keadilan), *tob* (kebaikan), *jasha'* (keselamatan) dan biasanya dipahami sebagai lawan dari kata *hamas* (kekerasan). *Shalom* dan *hamas* ditemukan dalam Kitab Kejadian 1 - 11, di antara tema-tema penting lainnya. Keselarasan relasi awal mula telah dikacaukan oleh kejatuhan manusia dalam dosa, tetapi Allah ingin memulihkannya kembali. Di dalam tulisan para nabi, *shalom* (*damai*) dihubungkan secara erat dengan *sedaqah* (*keadilan*) dan keduanya dapat dialami secara parsial di dunia ini sekalipun kepenuhannya masih harus dinantikan sampai pada zaman mesianis.

Kitab Kejadian menggambarkan harmoni awal dan kebahagiaan hidup manusia ketika diciptakan sebagai gambaran Allah dan Allah menyebut seluruh ciptaanNya itu “sungguh amat baik” (*Kej 1: 31*). Manusia pada awal mula berada dalam hubungan yang serba baik di antara mereka satu sama lain, di antara mereka dengan ciptaan lain dan dengan Sang Pencipta. Situasi seperti ini menjadi mungkin hanya bila ciptaan, terutama manusia sebagai protagonis berada dalam kesatuan hidup dengan PenciptaNya dengan mengakui kedaulatan Allah atas hidup mereka. Penyangkalan akan kedaulatan Allah mengakibatkan suatu frustrasi yang dalam bagi pribadi manusia yang dilukiskan oleh penulis suci dengan istila “telanjang” (*Kej. 3: 10*), karena kesatuan hidup dengan Allah telah diputuskan.²⁸ “Ketelanjangan” dalam bahasa biblis menunjukkan kemerosotan martabat pribadi manusia. Selanjutnya relasi di antara manusia menjadi terganggu sebagaimana nampak ketika mereka melemparkan kesalahan satu kepada yang lain (*Kej 3: 12-13*). Akhirnya manusia tidak lagi berada dalam relasi yang harmoni dengan alam: tanah dikutuk Allah dan manusia akan bersusah payah mencari makanan dari tanah seumur hidupnya (*Kej 3: 17*).

²⁷ A. Fanuli, “Integrità originaria e violenza” dalam V. Liberti (ed.), *La pace secondo la Bibbia* (l’Aquila: Edizione ISSRA, 1993), hlm. 17.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 22.

Sekali harmoni itu dirusakkan di Bumi ciptaan Tuhan ini, maka akibatnya berkelanjutan: kekerasan Kain yang membunuh Habel saudaranya sendiri (Kej 4: 1-16), kekerasan semakin menjadi-jadi sebagaimana ditampakkan dalam tindakan Lamekh, keturunan Kain (Kej 17-24) dan akhirnya kekerasan dan kejahatan di Bumi sedemikian besarnya sehingga Allah sampai “menyesal bahwa Ia telah menciptakan manusia di Bumi, dan hal itu memilukan hatiNya” (Kej 6: 6). Karena itu Allah berkeinginan menghukum Bumi dengan mendatangkan air bah (Kej 6-7). Akan tetapi Allah tidak berkeinginan membatalkan sama sekali ciptaanNya. Sekalipun manusia telah berdosa dan akibatnya terusir dari taman Eden, tetapi Allah masih memperhatikan manusia dengan “membuat pakaian dari kulit binatang untuk manusia dan untuk istrinya itu, lalu mengenakannya kepada mereka” (Kej 3: 21). Dengan demikian Allah sendiri memulihkan kembali martabat manusia yang tadinya merosot (“telanjang”) dengan melimpahkan kebaikanNya kepada mereka (mengenakan pakaian kepada mereka). Allah pula yang memberi keturunan lain kepada Adam dan Eva yaitu Set sesudah kematian Habel (Kej 4: 25), menyelamatkan Nuh dan anak-anaknya dari air bah dengan demikian umat manusia dipertahankan (Kej 6: 8) dan di atas semuanya Dia memanggil Abraham dan menjadikan dia berkat bagi segala bangsa di Bumi (Kej 12: 1-3).

Bagi para nabi, *shalom* tidak hanya berarti kebahagiaan manusia atau kebaikan material dan spiritual tetapi dipahami sebagai suatu kebaikan yang berkelimpahan dan karena itu tidak dapat direalisasikan sepenuhnya di dunia ini.²⁹ Kepenuhan *shalom* akan direalisasikan pada akhir zaman atau pada zaman kedatangan Mesias sebagai raja, walaupun *shalom* dapat juga dialami di dunia kini secara tidak penuh. Dalam konteks ini, para nabi melihat pengharapan akan kepenuhan *shalom* sebagai sesuatu yang dinamis, yaitu bahwa suatu proyeksi atas situasi ideal di masa yang akan datang menjadi model untuk diusahakan kehadirannya pada masa kini.³⁰ Kepenuhan *shalom* pada akhir zaman dilukiskan sebagai suatu situasi rekonsiliasi seluruh umat manusia dan seluruh alam semesta. Tanah akan menghasilkan makanan secara berkelimpahan (Amos 9: 11-15), binatang-binatang buas dan jinak akan hidup bersama dalam damai baik di antara mereka sendiri maupun antara mereka dengan manusia (Yes 11: 6-9), dan taman Eden duniawi akan dibangun kembali, di mana alam semesta menjadi

²⁹ M. Cimosa, “La pace messianica come promessa e impegno per la giustizia nei Profeti” dalam V. Liberti, *op. cit.*, hlm. 49.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 50.

suatu lingkungan hidup yang bersahabat bagi umat manusia (Yes 49: 9-11). Kepenuhan *shalom* pada akhir zaman juga dilihat sebagai rekonsiliasi di antara umat manusia seluruhnya di mana keadilan dan damai dipulihkan, terutama berhubungan dengan pemulihan nasib kaum miskin dan tertindas di Bumi (Yes 1: 17. 23; 3: 14). Akhirnya *shalom* merupakan manifestasi dari relasi yang dalam dan telah diperbaharui antara umat manusia dengan Penciptanya, di mana Allah akan mengadakan Langit baru dan Bumi baru (Yes 65: 17-19; 66: 22).

3.2. *Syalom / Eirene* dalam beberapa teks Perjanjian Baru

Dalam Perjanjian Baru Yesus dilihat sebagai pembawa damai. Dia mendamaikan kaum Yahudi dan bangsa-bangsa lain dengan mempersatukan mereka di dalam satu tubuh yaitu Gereja, tubuh mistikNya. Dia juga mendamaikan manusia dengan Allah sehingga di dalam Dia semua manusia menjadi putera-puteri dari Bapak yang sama dan mereka semua menjadi saudara dan saudari. Kita akan menguraikan konsep *eirene* (damai) sebagai istila Perjanjian Baru yang mengungkapkan makna harmoni.

Kata Yunani *eirene* (damai) yang digunakan empat kali dalam Injil Matheus³¹ dan juga kata lemah lembut (*prays*) yang memiliki makna harmoni. Dalam Sabda Bahagia (Mat 5: 3-10), Yesus bersabda: “berbahagialah orang yang lemah lembut karena mereka akan memiliki Bumi” [....] “berbahagialah orang yang membawa damai karena mereka akan disebut anak-anak Allah” (Mat 5: 5. 9). Dalam bahasa biblis, “memiliki Bumi” atau “mewarisi Bumi” berarti menerima dari Allah suatu dasar yang kuat bagi hidup yang aman dan damai.³² Damai yang dimaksudkan di sini tidak lain dari damai eskatologis yaitu kehidupan abadi dan kesatuan yang sempurna dengan Allah³³, walaupun damai tersebut bisa dialami di Bumi ini secara tidak penuh. Janji bagi para pembawa damai adalah “mereka akan disebut anak-anak Allah”, yaitu mengambil bagian dalam kehidupan Bapak, Putera dan Roh Kudus. Hubungan keputeraan antara umat manusia dengan Allah merupakan tema penting di dalam Injil Matheus, di samping hubungan keputeraan Yesus dengan Allah BapakNya.³⁴ Yesus adalah Putera Allah secara kodrati, tetapi umat manusia dikenal sebagai anak-anak

³¹ K. Stock, “La Beatitudine degli operatori di pace e dei miti” dalam V. Liberti, *op. cit.*, hlm. 107.

³² *Ibid.*, hlm. 103.

³³ *Ibid.*

³⁴ Dalam Injil Matheus, 21 kali Allah disebut Bapak umat manusia dan 24 kali disebut Bapak dari Yesus.

Allah hanya jika mereka membawa damai. Dalam Matheus 5: 44-45, Yesus bersabda: “Tetapi Aku berkata kepadamu, kasihilah musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu. Karena dengan demikian kamu menjadi anak-anak Bapamu yang di sorga....”. Para pembawa damai dan yang lemah lembut adalah mereka yang selama hidupnya mengusahakan kehidupan bersama yang penuh damai dan persaudaraan dengan sesama manusia dan pada saat yang sama juga menghidupi persekutuan dengan Allah.

Dalam Injil Lukas, Yesus tidak hanya dilihat sebagai pembawa damai tetapi juga pembawa pemisahan (Luk 12: 51-53). Tidak disangkal bahwa Yesus adalah pembawa damai tetapi damai yang dibawanya di dunia ini bukan sekedar persaudaraan di antara umat manusia, walaupun aspek penting dari damai ini tidak dapat diabaikan. Penulis Injil ketiga juga melihat dimensi lain dari damai, yaitu penolakan atas kekerasan terhadap sesama manusia terutama kaum miskin dan lemah, dan hal ini hanya dapat direalisasikan dalam komitmen yang total kepada ajaran-ajaran Yesus.³⁵ Kehadiran Yesus dengan ajaran-ajaran dan karya perdamaianNya telah membagi umat manusia dalam dua bagian: mereka yang menerima Dia dan ajaranNya yaitu orang-orang yang rendah hati seperti Maria BundaNya (Luk 1: 46-49), anak-anak kecil (Luk 10: 21), “orang-orang yang terakhir” (Luk 13: 30), dan mereka yang melawan Dia dan ajaran-ajaranNya seperti para ahli Taurat, tua-tua Yahudi, kaum Farisi dan imam-imam besar. Singkatnya kedatangan Yesus telah menyebabkan pemisahan antara “anak-anak terang” dan “anak-anak dunia” (Luk 16: 8; 20: 34). Manusia yang hidupnya sejalan dengan hidup Yesus dan ajaran-ajaranNya akan menerima damai.

Dalam Injil Yohanes, damai dihubungkan secara erat dengan misteri Kristus, dan karena itu internalisasi damai mendapatkan penekanannya. Dalam pembicaraannya selama perjamuan terakhir dengan murid-muridNya, Yesus menyampaikan kata-kata ini kepada mereka: “Damai sejahtera Kutinggalkan bagimu. Damai sejahteraKu Kuberikan kepadamu”, lalu Dia lanjutkan “janganlah gelisah dan gentar hatimu” (Yoh 14: 27). Para murid merasa gentar dan gelisah karena mereka tidak memahami nasib yang menimpa Yesus dan tidak tahu hakikat hidupNya yaitu bahwa Dia ada di dalam Bapak dan Bapak di dalam Dia (Yoh 14: 10-11). Yesus adalah Putera tunggal Allah yang telah datang ke dunia ini dan kemudian pergi

³⁵ E Rasco, “Cristo portatore di pace o di divisione nell’opera lucana?”, dalam V. Liberti, *op. cit.*, hlm. 138.

kembali kepada Bapak dan dengan itu Dia membuka jalan bagi umat manusia untuk pergi kepada Bapak yang sama. Sesudah kebangkitanNya Yesus berkata kepada Maria Magdalena: “....pergilah kepada saudara-saudaraKu dan katakanlah kepada mereka bahwa sekarang Aku akan pergi kepada BapaKu dan Bapamu, kepada AllahKu dan Allahmu” (Yoh 20: 17). Kenyataan seperti ini sesungguhnya merupakan alasan bagi para murid untuk bergembira dan mengalami damai. Damai bagi murid-murid adalah pengambilan bagian dalam damai Yesus. Karena damai Yesus adalah kesatuan dengan BapaNya, maka dengan mengambil bagian dalam damai Yesus, para murid juga mengambil bagian dalam kesatuan dengan Bapa sebagai anak-anak Allah.

Menurut Paulus, Allah adalah kasih dan dari Dia mengalir hanya damai sejahtera (I Kor 14: 33) dan Allah berkeinginan membagi-bagikan damaiNya dengan umat manusia dan dengan segenap ciptaan (Rom 8: 18-25). Dalam suratnya kepada umat di Roma, damai dihubungkan dengan tema pembenaran karena iman: ketika umat manusia dibenarkan mereka berada dalam damai sejahtera dengan Allah (Rom 5: 1). Paulus sesungguhnya berbicara tentang rekonsiliasi antara umat manusia dengan Allah. Dengan iman akan Kristus, terutama iman akan wafatNya yang menyelamatkan umat manusia didamaikan dengan Allah dari kondisi “lemah” (Rom 5: 6), “berdosa” (Rom 5: 8) dan “seteru” (Rom 8: 10). Umat manusia yang dibenarkan karena iman akan Kristus dan didamaikan dengan Allah (kaum kristiani) dipanggil untuk hidup dalam Roh (Rom 8: 1-13) dan mengambil bagian dalam kemuliaan Allah (Rom 8: 30). Selanjutnya melalui umat manusia segenap ciptaan didamaikan dengan Allah. Manusia adalah bagian dari ciptaan dan turut menderita bersama segenap ciptaan, tetapi pada saat yang sama manusia dipanggil untuk mengambil bagian di dalam kemuliaan Kristus (Rom 8: 18-25).³⁶ Dalam suratnya kepada jemaat di Kolose, Paulus berbicara juga tentang damai bagi seluruh alam semesta melalui salib Kristus (Kol 1: 19-20).

Di samping rekonsiliasi antara Allah dan umat manusia bersama segenap ciptaan, Paulus dalam suratnya kepada jemaat di Efesus berbicara juga tentang rekonsiliasi antara kaum Yahudi dan bangsa-bangsa lain baik di antara mereka satu sama lain, maupun di antara mereka dan Allah (Kol 2: 14). Dalam dunia Yunani-Romawi kuno terdapat persoalan hidup bersama antara kaum Yahudi dan bangsa-bangsa lain. Orang Yahudi misalnya memahami Taurat sebagai perisai yang tak dapat

³⁶ R. Penna, “«Cristo nostra pace» nell’epistolario paolino”, dalam V. Liberti, *op. cit.*, hlm. 148.

dilewati yang melindungi umat Israel dari setiap kontaminasi yang datang dari bangsa-bangsa lain.³⁷ Paulus menekankan bahwa di dalam Kristus baik Yahudi maupun bangsa-bangsa lain akan diciptakan menjadi “manusia baru”, “dalam satu tubuh” (Kol 3: 10. 15). Dalam Kristus segala pemisahan dan pertentangan akan diatasi karena “Kristus adalah semua dan di dalam segala sesuatu” (Kol 3: 11). Kristus adalah Tuhan bagi semua orang dan dalam Dia tidak ada lagi alasan bagi perpecahan dan ketertutupan sekalipun manusia hidup dalam perbedaan kebudayaan, tradisi historis dan religius.

3.3. Kerajaan Allah

Banyak penulis modern mengakui bahwa Kerajaan Allah merupakan pusat perhatian dari ajaran dan karya Yesus.³⁸ Ketika berbicara tentang Kerajaan Allah, Yesus menggunakan banyak perumpamaan dan metafora (Mat 13: 44-46; Luk 10: 18). Di samping itu Yesus menunjukkan tanda-tanda kehadiran Kerajaan Allah dengan kegiatan-kegiatannya yang mengagumkan misalnya pengusiran setan (Mat 12: 22-32, Mark 5: 1-20), penyembuhan orang sakit sertaewartakan kabar baik bagi kaum miskin (Mat 11: 4-5).

Dalam Perjanjian Baru Kerajaan Allah dilihat sebagai kenyataan yang *sudah* datang di dunia ini tetapi pada saat yang sama *belum* hadir dalam kepenuhannya. Kerajaan Allah sudah hadir di dunia kini tetapi masih diharapkan kedatangannya. Seruan Yohanes dalam Injil Markus: “Waktunya telah genap, Kerajaan Allah sudah dekat; Bertobatlah dan percayalah kepada Injil” (1: 15) menunjukkan bahwa dengan kedatangan Yesus, waktu penantian telah berakhir dan Kerajaan Allah sudah datang dalam dunia.³⁹ Pesan yang sama juga ditemukan dalam Injil Lukas 4: 14-21. Lukas mengutip Yesaya 61: 1-2 yang merupakan suatu ungkapan pengharapan Israel akan janji Allah untuk pembebasan dan pendamaian di masa yang akan datang. Lukas berbicara tentang pemenuhan janji Allah dalam Kristus: “Pada hari ini genaplah nas ini sewaktu kamu mendengarnya” (4: 21). Dalam perikop ini Lukas menyatakan kedatangan Kerajaan Allah di dunia ini yang membawa keselamatan final, dengan

³⁷ *Ibid.*, hlm. 155.

³⁸ J. Fuellenbach, *The Kingdom of God: The Message of Jesus Today* (Maryknoll – New York: Orbis Books, 1995), hlm. 188.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 79.

menggunakan simbol-simbol pembebasan pada tahun Yobel.⁴⁰ Yesus dilihat sebagai “nabi eskatologis” yang memaklumkan bahwa apa yang diwartakan Yesaya sebagai janji Allah untuk masa yang akan datang, kini telah terlaksana. Di pihak lain, situasi kejahatan yang ada di dunia ini, juga pada zaman Perjanjian Baru, mengakibatkan orang sulit percaya bahwa Kerajaan Allah sungguh-sungguh telah datang. Hal ini merupakan pokok perhatian para penulis apokaliptis. Mereka memahami dunia yang sedang dihidupi ini berada dalam pengaruh kuasa jahat dan Yesus berjuang melawan kuasa jahat tersebut (Mark 1: 16; 3: 12; Luk 10: 18; 13: 16; 22: 31). Jadi dalam Perjanjian Baru dapat ditemukan baik elemen-elemen eskatologis yang menekankan dimensi “sudah” dari Kerajaan Allah maupun elemen-elemen apokaliptis yang menekankan dimensi “belum”nya. Akan tetapi menurut J. Fuellenbach, Yesus lebih bercorak profetis dari pada apokaliptis, yaitu Dia memaklumkan bahwa Kerajaan Allah sudah dekat bahkan sedang masuk ke dalam sejarah umat manusia.⁴¹

Ada suatu perbedaan penafsiran atas Kerajaan Allah di kalangan para ahli. Pendekatan tradisional mengakui bahwa Yesus sama sekali tidak berbicara tentang hal-hal politik, tetapi ajarannya adalah suatu kumpulan pemikiran-pemikiran tentang cinta dan pengampunan Allah yang membangkitkan semangat, suatu ajaran tentang kedekatan Allah kepada semua orang yang mencari Dia.⁴² R. Schnackenburg, misalnya, mengatakan bahwa Kerajaan Allah secara murni bersifat religius.⁴³ Pendekatan baru sebaliknya menyatakan bahwa tidak mungkinlah memisahkan warta keselamatan yang dibawa Yesus dari setiap dimensi sosio-politik, sebab dalam masyarakat Yahudi tidak ada pemisahan yang tegas antara perkara agama dan perkara sosio-politik.⁴⁴ Pendapat terakhir ini lebih banyak diterima oleh para ahli dewasa ini.⁴⁵ Yesus dilihat sebagai Mesias utusan Allah yang akan memulihkan keadilan dan berpihak kepada kaum miskin dan lemah melawan para penindas. Kerajaan Allah

⁴⁰ C.G. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids-Mich.: Eerdmans Publishing Company, 1986), hlm. 89.

⁴¹ J. Fuellenbach, *op.cit.*, hlm. 79.

⁴² *Ibid.*, hlm. 124.

⁴³ R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (New York: Herder and Herder, 1963), hlm. 95.

⁴⁴ N. Lohfink, “Religious Orders: God's Therapy for the Church”, dalam *Theology Digest* 33 (1986) 203-212, hlm. 205.

⁴⁵ Misalnya T.D. Hanks dalam bukunya *God so Loved the Third World* (Maryknoll – New York: Orbis Books, 1983), hlm. 103; J.D.G. Dunn, *Jesus' Call to the Discipleship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), hlm. 32-36; P. Hollenbach, “Liberating Jesus for Social Involvement” dalam *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 151-157, hlm. 154-155; G. Pixley, *God's Kingdom: A Guide for Biblical Study* (Maryknoll – New York: Orbis Books, 1977), hlm. 76-77.

dipahami sebagai suatu transformasi dari semua struktur ciptaan manusia untuk pemulihan keadilan dan hak-hak azasi kaum miskin dan tertindas.

Yesus sesungguhnya tidak membuat suatu definisi yang lengkap atas Kerajaan Allah. Suatu penjelasan biblis atas Kerajaan Allah, mungkin yang terbaik, adalah pernyataan yang dikemukakan Paulus dalam suratnya kepada jemaat di Roma: “Kerajaan Allah bukanlah soal makanan dan minuman tetapi soal kebenaran, damai sejahtera dan sukacita oleh Roh Kudus” (4: 17). Tiga kualitas yang disebutkan dalam kutipan di atas: kebenaran atau keadilan, damai sejahtera dan sukacita oleh Roh Kudus merupakan konsep-konsep yang penting tentang Kerajaan Allah yang Paulus lihat sebagai yang telah hadir secara nyata dalam komunitas eskatologis (komunitas para pengikut Kristus, Sang nabi eskatologis). Konsep biblis kebenaran atau keadilan dapat diartikan secara tepat sebagai relasi-relasi baik yang dapat dikembangkan ke empat arah: dengan Allah, diri sendiri, sesama manusia dan segenap ciptaan.⁴⁶ Dalam perjanjian baru, kata *eirene* (damai) dipahami sebagai suatu hubungan yang baik antara manusia dengan Allah, dengan sesama manusia, ketiadaan perang dan kekacauan serta suatu keadaan tenang dan tenteram yang dialami dalam diri seorang individu. Makna utama kata *chara* meliputi sukacita, kebaikan, kenyamanan jasmaniah, hidup, kepenuhan dan cinta. Tambahan Paulus “dalam Roh Kudus” merupakan hal penting. Selama Kerajaan Allah di dunia ini merupakan suatuantisipasi terhadap Langit baru dan Bumi baru, maka Kerajaan Allah merupakan karya Roh Kudus, yaitu Roh yang membaharui segenap ciptaan.

⁴⁶ J. Fuelenbach, *op.cit.*, hlm. 157.

BAB III

ANTARA KEBENARAN KRISTEN DAN KEBENARAN AGAMA-AGAMA NON-KRISTEN DALAM SEJARAH TEOLOGI

Refleksi teologis tentang agama-agama non-Kristen berkembang secara perlahan-lahan sejak zaman patristik sampai zaman modern. Di zaman patristik, muncul adagium *extra ecclesiam nulla salus* (di luar Gereja tidak ada keselamatan). Mula-mula adagium tersebut hanya dikenakan bagi para penganut bida'ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja Katolik. Dalam perkembangan lebih lanjut, terutama dalam karya Fulgentius dari Ruspe, diungkapkan secara tegas bahwa yang tidak selamat bukan hanya kaum bida'ah dan orang-orang yang memisahkan diri dari Gereja Katolik, tetapi semua orang di luar Gereja Katolik termasuk kaum Yahudi dan penganut agama-agama lain.

Pandangan seperti di atas bukanlah posisi umum para Bapak Gereja. Ada pula sejumlah Bapa Gereja yang berbicara tentang kebenaran di dalam agama-agama non-Kristen serta kemungkinan keselamatan di luar Gereja. Sikap positif atas agama-agama non-Kristen ini dikembangkan lebih lanjut oleh sejumlah teolog sepanjang sejarah Gereja sampai kini.

Dalam bab ini akan diuraikan pengakuan akan kebenaran dalam agama-agama non-Kristen dan hubungannya dengan kebenaran agama Kristen dalam sejarah teologi.

1. Ajaran para Bapak Gereja

Beberapa pokok teologi agama-agama telah dikembangkan sejumlah Bapak Gereja. Konteks historis para bapak Gereja, pada dasarnya, adalah perjumpaan kekristenan dengan kebudayaan dan religiositas baru, dalam hal ini dunia hellenis. Sementara itu kekristenan juga masih dalam perjuangan menegaskan jati dirinya, sebagai agama baru yang berbeda dari Yudaisme. Di tengah situasi seperti itu, para Bapak Gereja berjuang menjelaskan dan membela iman Kristen dari serangan baik para pemikir Yahudi maupun Yunani. Seperti dalam Alkitab, dalam ajaran Bapak-bapak Gereja terdapat pula secara serentak baik pandangan inklusif maupun eksklusif. Bahkan dalam karya Bapak Gereja yang sama terdapat secara serentak dua pandangan ini.

Kita akan memulai uraian kita tentang pandangan eksklusif, yang nyata dalam pendirian sejumlah Bapak Gereja melalui rumusan “di luar Gereja tidak ada keselamatan”. Setelah itu kita akan melihat pandangan inklusif dari Yustinus Martir, Ireneus dari Lyon dan Clemens dari Alexandria. Ketiga tokoh ini kiranya dapat mewakili pemikiran zaman patristik tentang keselamatan di luar kekristenan. Di dalam karya mereka terdapat pengakuan akan peranan filsafat dan religiositas bangsa-bangsa lain sebagai jalan-jalan keselamatan bagi penganutnya.

1.2. *Extra ecclesiam nulla salus* dalam ajaran beberapa Bapak Gereja

Rumusan “di luar Gereja tidak ada keselamatan” sudah sering dipahami dalam arti bahwa keselamatan umat manusia terjadi hanya melalui Kristus dan GerejaNya. Dalam perjalanan sejarah, sikap eksklusif seperti ini mengalami perkembangan dalam berbagai dimensinya. Dalam bagian ini kita akan mempelajari perkembangan gagasan ini dalam ajaran beberapa Bapak Gereja, baik Bapak Gereja Yunani maupun Latin.

1.1.1. Bapak-bapak Gereja Yunani

Gagasan “di luar Gereja tidak ada keselamatan” sudah dimulai dalam ajaran Ignatius, uskup Antiokhia, walaupun rumusan ini sendiri secara tegas baru ditemukan dalam tulisan Siprianus dari Kartago. Ignatius yang mati sebagai martir ini menekankan pentingnya kesatuan dalam Gereja. Baginya kesatuan umat dengan uskupnya merupakan tuntutan untuk dapat masuk ke dalam kesatuan dengan Allah dalam Yesus Kristus. Dalam menghadapi kaum bida'ah yang telah merusakkan kesatuan ini, Ignatius mengatakan kepada kaum kristiani: “Janganlah keliru saudara-saudaraku. Jika seseorang mengikuti orang yang menyebabkan perpecahan, dia tidak akan mewarisi Kerajaan Allah”.⁴⁷ Jadi menurut Ignatius, pemisahan diri dari Gereja merupakan alasan bagi seseorang untuk tidak diikuti-sertakan dalam Kerajaan Allah, yang dalam hal ini dipahami sebagai keselamatan dalam Kristus.

Ireneus dari Lyon memberikan gagasan yang agak kabur ketika mengatakan bahwa Roh dan iman hanya disalurkan melalui pewartaan Gereja. Ireneus mengungkapkan keyakinan yang umum ketika mengatakan: “di mana ada Gereja di sana ada Roh Allah, dan di mana ada Roh Allah, di sana ada Gereja dan setiap jenis

⁴⁷Ignatius dari Antiochia, *Letter to the Philadelphians III*, dalam *The Early Christian Fathers*, H. Bettenson (ed. and transl.), (London: Oxford University Press, 1956), hlm.64.

rahmat.”⁴⁸ Gereja sebagai satu-satunya penjamin kebenaran dan pintu masuk ke dalam kehidupan rohani disinggung Ireneus ketika mengatakan: “selama kita mempunyai bukti, tidak perlu mencari kebenaran di antara yang lain-lain, karena hal itu dengan mudah didapatkan di dalam Gereja karena dialah pintu masuk ke dalam hidup, semua yang lain adalah pencuri dan perampok.”⁴⁹ Tidaklah salah bila ungkapan ini dipahami sebagai pandangan eksklusif, sebab Gereja dipahami oleh Ireneus sebagai satu-satunya pintu masuk ke dalam kehidupan rohani dalam Yesus Kristus.

Origenes, dalam *Contra Celsum*, memahami kekristenan sebagai agama universal, berbeda dari Yudaisme yang menyatu dengan bangsa Yahudi atau paling tinggi hanya meliputi satu Provinsi dalam Kekaisaran Romawi yang luas. Demikian juga kekristenan berbeda dari agama-agama dalam bangsa-bangsa lain yang hanya terikat pada kelompok suku tertentu. Dengan demikian kekristenan dilihatnya sebagai agama yang lebih tinggi dari yang lain. Dalam pemahamannya seperti ini, Origenes mengingatkan supaya orang Kristen tidak mencari keselamatan melalui cara-cara lain selain kekristenan. Origenes menulis: “Di luar rumah ini, yaitu di luar Gereja, tak seorang pun diselamatkan.” “Jika seseorang ingin diselamatkan biarlah dia datang ke rumah ini, di mana darah Kristus merupakan tanda penebusan.”⁵⁰ Perlu dipahami bahwa pemikiran Origenes lebih kompleks. Di satu pihak dia amat menekankan bahwa keselamatan hanya di dalam Gereja, di lain pihak, dia juga sejalan dengan Yustinus martir tentang teologi *Logos*. Dalam karyanya *The First Principle*, Origenes memahami *Logos* yang hadir dan bergiat dalam setiap makhluk rational, sementara Roh dicurahkan hanya kepada orang-orang kudus. Kegiatan *Logos* jauh lebih luas dari pada Roh.⁵¹

Dalam karya Gregorius dari Nyssa terdapat pula kecenderungan kepada eksklusivisme. Gregorius amat terkenal di antara para Bapak Gereja Yunani, khususnya tulisannya tentang Trinitas dalam interaksinya dengan pemikiran Origenes. Soteriologi yang diajarkan Gregorius merefleksikan pokok pemikiran dalam teologi Gereja Timur, yaitu bahwa sejak Allah masuk ke dalam umat manusia melalui

⁴⁸ Irenaeus, “Adversus Haeresis,” III, 24.1, dalam <http://www.newadvent.org/fathers/0103324.htm>.

⁴⁹ Irenaeus, “Adversus Haeresis,” III, 4.1, dalam <http://www.newadvent.org/fathers/0103304.htm>.

⁵⁰ Origenes, “Homili Iesu Nave,” 3. 5, dalam J.P. Migne (ed.), *Patrologia Cursus Completus, Series Graecae*, vol.12, 161 volumes, in 166, (Paris: Petit-Montrouge, 1957).col. 841.

⁵¹ Cf. Origenes, “On the First Principles,” I, 3, 5, dalam <http://www.newadvent.org/fathers/04121.htm>.

Kristus, umat manusia dilahirkan dan memiliki kehidupan abadi. Menurutnya, hal ini terjadi karena Kristus mengangkat kodrat manusia sehingga semua manusia ditarik ke dalam kodrat Ilahi. Seperti Origenes, Gregorius juga lebih dipengaruhi oleh filsafat Platonis dari pada Alkitab, khususnya pemikirannya tentang immortalitas jiwa manusia. Pemikirannya tentang keselamatan universal didasarkan pada kenyataan bahwa semua manusia diciptakan sebagai citra Allah. Proses keselamatan, menurut Gregorius, merupakan suatu perkembangan tahap demi tahap dari jiwa manusia, yang pada akhirnya mencapai *visio beatifica* (memandang Allah muka dengan muka). Dalam tulisannya berjudul “*Oratio catechetica*”, Gregorius mengemukakan gagasan bahwa sekarang semua telah mendengar panggilan iman, dengan akibat bahwa semua mereka yang tidak mengikuti panggilan itu dan tetap tinggal di luar Gereja dinyatakan bersalah.⁵²

1.1.2. Bapak-bapak Gereja Latin

Jauh sebelum Siprianus merumuskan secara tegas tidak adanya keselamatan di luar Gereja, Tertullianus, seorang Bapak Gereja Barat yang amat terkenal, telah memulai pemikiran seperti ini. Tulisan-tulisannya menyajikan sejumlah besar refleksi tentang kehidupan Gereja pada zamannya.⁵³ Salah satu tema yang terdapat dalam banyak tulisannya adalah tentang kekudusan Gereja dan bahwa hanya ada satu Gereja yang benar dan kelihatan sejak zaman para rasul. Gereja yang satu ini dipertahankan melalui suksesi para uskup, dan merupakan satu-satunya pembawa revelasi Kristus secara resmi. Dan mereka yang tidak berada dalam kesatuan dengan Gereja apostolik, tetapi dengan ajaran sesatnya mencoba juga memaksakan diri masuk ke dalam hubungan dengan Gereja apostolik, Tertullianus menulis: “biarlah mereka menunjukkan asal-usul Gereja mereka; biarlah mereka membeberkan daftar uskup-uskup mereka, dengan suksesi yang tak terputuskan sejak awal, dengan demikian uskup pertama mereka akan membuktikan bahwa dia mempunyai pendahulu, dan sumber otoritasnya dari salah satu rasul atau orang dari zaman para rasul.”⁵⁴ Jadi, menurut Tertullianus, Gereja yang didirikan oleh Kristus, yaitu Gereja yang benar dan

⁵² Cf. Gregory dari Nyssa, “*Oratio Catechetica*,” 30, dalam <http://www.newadvent.org/fathers/29082.htm>.

⁵³ Cf. H. von Campenhouse, *Men Who Shaped the Western Church*, M. Hoffman (penerj.), (New York: Harper and Row, 1960), hlm.10.

⁵⁴ Tertullian, “*De Praescriptione Haereticorum*,” 20,21,32,36 dalam H. Bettenson (editor dan penerjemah), *The Early Christian Fathers* (London: Oxford University Press, 1956), hlm.191.

apostolik adalah Gereja yang diteruskan kepada para uskup melalui para rasul. Tetapi, dalam tulisannya yang lebih kemudian, Tertullianus mempertentangkan antara Gereja yang ditandai dengan suksesi para uskup sejak zaman para rasul dengan Gereja sebagai kumpulan pribadi-pribadi rohani. Pemahamannya yang terakhir ini menuntun dia kepada pemikiran bahwa Gereja yang sejati pada prinsipnya adalah Roh itu sendiri.⁵⁵ Bagi Siprianus, Gereja adalah penjamin kehadiran Roh Kudus, tetapi bagi Tertullianus, Roh adalah penjamin kehadiran Gereja. Banyak pokok pikiran Tertullianus yang kemudian dibahas dalam tulisan-tulisan Siprianus.

Siprianus, uskup Agung Kartago (thn. 200-258), mengemukakan ajarannya tentang Gereja dalam konteks menghadapi perpecahan yang dipelopori Novatianus (thn. 249-250). Dalam situasi seperti ini, topik yang paling banyak dibahasnya adalah persoalan tentang struktur Gerejawi yang benar. Siprianus secara tradisional dikenal sebagai pendukung utama doktrin tentang Gereja sebagai satu-satunya bahtera yang amat perlu bagi revelasi Ilahi. Aksioma “di luar Gereja tidak ada keselamatan”, biasanya dihubungkan dengan Siprianus. Rumusan seperti ini memang diulang-ulangi di dalam tulisannya. Dan dalam banyak hal, Siprianus mengalamatkan rumusan ini kepada kaum Kristiani yang telah memisahkan diri dari Gereja, juga kepada kaum kristiani seluruhnya untuk mengingatkan mereka akan bahaya pemisahan diri dari Gereja. Hal ini dilakukan oleh Siprianus karena pada zaman itu banyak orang Kristen yang meninggalkan imannya akibat penganiayaan yang dilakukan oleh penguasa yang anti Kristen. Siprianus tidak mudah menerima kembali orang yang telah murtad dan mau bergabung lagi dengan Gereja, kecuali bila mereka sungguh-sungguh melakukan pertobatan. Dia juga tidak mengakui pembaptisan yang dilakukan oleh orang-orang yang telah memisahkan diri dari Gereja.

Dalam banyak tulisannya, Siprianus mengingatkan kaum kristiani, supaya taat kepada uskupnya dan tidak meninggalkan Gereja. “Jalan keselamatan tidak ada bagi mereka, jika mereka menolak untuk taat kepada uskup atau imam Kesombongan dan kebiadaban akan dibunuh dengan pedang Roh, ketika mereka terlempar keluar dari Gereja. Karena mereka tidak dapat hidup di luar, selama hanya ada satu rumah Allah, dan tidak akan ada keselamatan bagi siapa pun, kecuali di dalam Gereja.”⁵⁶ Menghadapi kaum bida’ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja, Siprianus

⁵⁵ Cf. Tertullianus, “On Modesty,” 21, dalam <http://www.newadvent.org/fathers/0407.htm>.

⁵⁶ Cyprianus, Epist. 4, 4. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 3, 2, hlm. 476-77, sebagaimana dikutip dalam J. Dupuis, *Toward a Christian. op.cit.*, hlm. 88.

mengatakan dengan tegas bahwa seandainya mereka mati sebagai martir pun, mereka tidak akan selamat, “karena tidak ada keselamatan di luar Gereja.”⁵⁷ Menurutnnya, Gereja adalah bahtera keselamatan yang amat diperlukan, karena hanya di dalam Gereja terdapat pengampunan dosa, tuntunan Roh Kudus, Ekaristi dan pembaptisan yang benar. Singkatnya, menurut Siprianus, kekuatan rohani tidak ditemukan di mana pun kecuali di dalam Gereja, dan untuk mengalami kekuatan rohani itu seseorang harus tinggal di dalam Gereja. Jadi, dalam tulisan Siprianus, ungkapan “di luar Gereja tidak ada keselamatan” dimaksudkan bagi kaum bida’ah dan bagi mereka yang memisahkan diri dari Gereja.

Pada dasarnya adagium “di luar Gereja tidak ada keselamatan” ini, tidak dimaksudkan bagi umat beragama lain. Tentulah secara implisit dapat meliputi pula semua orang yang berada di luar Gereja, termasuk kaum Yahudi dan orang-orang beragama lain. Tetapi dari sejarah munculnya ungkapan ini, memang dimaksudkan hanya untuk kaum bida’ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja, pada masa-masa Gereja mengalami penganiayaan. Situasi memang berbeda ketika kekristenan telah menjadi agama resmi Kekaisaran Romawi dan kebanyakan warga memeluk agama Kristen. Pada zaman itu, para Bapak Gereja menerapkan secara eksplisit ungkapan ini juga bagi kaum Yahudi dan kaum kafir.⁵⁸

Ambrosius dari Milano dapat disebut figur kunci peralihan dari pemikiran Siprianus ke Agustinus. Seperti Siprianus, Ambrosius meyakini bahwa jabatan uskup, yang berasal dari Kristus sendiri, memiliki kuasa dan tanggungjawab tertinggi bagi Gereja. Dia juga mengikuti posisi eksklusif Siprianus mengenai keselamatan di luar Gereja. Dalam suratnya “The Synagogue at Callinicum”, dia menggemakan suatu perbedaan antara Gereja dan Yudaisme, ketika dia menekankan kekuatan rohani dalam Gereja yang tidak terdapat dalam Sinagoga. Menurutnnya, hanya Gereja yang memiliki “minyak” yang menyembuhkan, mengampuni dan memberikan kuk Kristus, sementara Sinagoga tidak memiliki “minyak.” Dalam Sinagoga tidak ada Roh, dan hanya Gereja yang memiliki kelimpahan rahmat-rahmat khusus.⁵⁹

⁵⁷Cyprianus, Epist. Ad Iubaianum 73, 21. CSEL 3, 2, p.795, sebagaimana dikutip dalam J. Dupuis, *Toward a Christian.*, *loc.cit.*

⁵⁸J. Dupuis, *Toward a Christian.*, *op.cit.*, hlm. 89; cf. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (New York: Paulist Press, 1992), hlm. 23-24.

⁵⁹Ambrosius, “Letter,” 40: *The Synagogue at Callinicum*, dalam S.L. Greenslade, *Early Latin Theology, The Library of Christian Classics*, (1956), hlm.15.

Anak rohani Ambrosius, Agustinus dari Hippo, amat menekankan kesatuan Gereja, sebagaimana halnya dalam teologi Siprianus. Hal ini dipengaruhi oleh situasi kontroversi donatisme, yang telah mengancam kesatuan Gereja di Afrika hampir seabad lamanya. Kontroversi donatisme merupakan kombinasi berbagai pengaruh yang muncul dari penganiayaan di zaman Diocletianus. Hal ini mengakibatkan terbentuknya dua bagian Gereja: Gereja Katolik dan penganut donatisme. Bagi Agustinus, mereka yang memisahkan diri dari Gereja, walaupun dibaptis dan menjalankan sakramen-sakramen lain, tidak akan selamat. Ketika berbicara tentang seorang uskup penganut donatisme, Agustinus menulis: “di luar Gereja, dia dapat memperoleh segala sesuatu kecuali keselamatan. Dia dapat memperoleh kehormatan, dia dapat memiliki sakramen-sakramen, dia dapat menyanyikan aleluya, dia dapat menggaungkan amin, dia dapat memiliki Injil, dia dapat memegang danewartakan iman dalam nama Bapak dan Putera dan Roh Kudus, tetapi dia tidak akan mencapai keselamatan di mana pun kecuali di dalam Gereja Katolik.”⁶⁰ Bagi Agustinus, keselamatan hanya di dalam Gereja Katolik. Selain itu, Agustinus juga menegaskan bahwa perbuatan baik dan hukum (termasuk hukum Musa) tidak cukup untuk keselamatan. Mereka yang hidup di bawah hukum Musa dibenarkan hanya bila mereka pun mengimani Kristus, Putera Allah yang menjelma. Demikian pun mereka yang hidup menurut kebenaran, bagi Agustinus, tetap tidak selamat bila tidak mengimani Kristus.⁶¹

Tetapi, sekalipun tampak jelas posisi eksklusif Agustinus ketika berpendirian bahwa keselamatan hanya terdapat di dalam Gereja Katolik dan melalui iman akan Kristus, di lain pihak terdapat pula pemikiran inklusif di dalam karya-karyanya. Agustinus membedakan antara Gereja yang kelihatan dan Gereja yang tidak kelihatan. Konsepnya tentang Gereja yang tidak kelihatan ini memungkinkan suatu keterbukaan yang besar bagi agama-agama lain, sambil dia tetap setia pada ungkapan yang dikemukakan Siprianus. Jika ungkapan “di luar Gereja tidak ada keselamatan” menunjuk Gereja yang kelihatan, jelaslah bahwa ketidak-selamatan dimaksudkan bagi orang-orang Yahudi dan orang-orang beragama lain yang bukan anggota Gereja Katolik. Singkatnya dapat dikatakan, sebagaimana disimpulkan oleh J.P. Theisen:

⁶⁰Agustinus, *Sermo ad Caesarensis ecclesiae plebem* 6; CSEL 53, pp.174-75, sebagaimana dikutip dalam J. Dupuis, *Toward a Christian, op.cit.*, hlm. 90.

⁶¹Cf. De Civitate dei, X,xxv, dalam *Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*, Vol. 2, Philip Schaff (ed.), (New York: Scribners Sons, 1904), hlm. 8-9.

“Agustinus mewariskan ke abad pertengahan suatu pemahaman yang agak eksklusif atas adagium *extra ecclesiam nulla salus*. Sementara dia menolak posisi Siprianus tentang keabsahan pembaptisan di luar Gereja, dia tetap mempertahankan pentingnya Gereja bagi keselamatan. Kesatuan dengan Gereja dipahami agak kaku; hal itu (kesatuan dengan Gereja) dituntut untuk penerimaan Roh Kudus dan kehidupan kekal.”⁶²

Salah satu pengikut Agustinus, Fulgentius dari Ruspe (468-533), secara radikal mengungkapkan rumusan ini. Fulgentius menulis dengan amat tegas dan tanpa ragu-ragu, bahwa “tidak hanya kaum kafir, tetapi juga orang-orang Yahudi dan semua kaum bida’ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja, yang mati di luar Gereja Katolik, akan masuk ke dalam api kekal, yang telah dipersiapkan bagi setan dan malaekat-malaekatnya (Mat 25: 41).”⁶³

1.2. Pandangan inklusif

1.2.1. St. Yustinus Martir: *Logos Spermatikos*

Yustinus lahir di palestina pada awal abad II, dari keluarga non-Kristen. Dia menjalani pendidikan yang amat baik khususnya dalam filsafat Yunani. Dalam karyanya *Dialog dengan Trifon* Yustinus menggambarkan perjalanan pemikirannya sebelum menganut iman Kristen, yaitu antara lain melewati filsafat stoa dan platonis. Setelah menjadi Kristen, Yustinus mengabdikan hidupnya bagi pengembangan pemikiran kristiani, terutama membela dan menguraikan iman akan Kristus berhadapan dengan para pemikir Yahudi dan Yunani yang memahami kekristenan secara keliru. Karyanya yang lain adalah *Apologia I* dan *Apologia II*.

1.2.1.1. *Logos* dan Filsafat

Logos di samping merupakan salah satu tema dalam filsafat Yunani, juga adalah tema alkitabiah, secara khusus ditemukan dalam Injil Yohanes. Konsep *Logos* dalam Injil Yohanes dihubungkan secara erat dengan *dabar Jahweh* (Sabda Yahweh) Perjanjian Lama.

⁶²J.P. Theisen, *The Ultimate Church and the Promise of Salvation* (Collegeville, Minn.: St. John’s University Press, 1976), hlm.91.

⁶³ De fide ad Petrum 38 (79); Patrologia Latina 65, p.704, sebagaimana dikutip dalam J. Dupuis, *Toward a Christian., op.cit.*, hlm. 92.

Tetapi sebelum digunakan secara luas oleh bapak-bapak apologetik, *Logos* bukanlah suatu tema yang menonjol dalam pemikiran para bapak gereja apostolik. St. Ignatius dari Antiokhia memang sudah mengidentifikasikan Yesus Kristus Putera Allah dengan *Logos*, tetapi masih belum cukup jelas apakah *Logos* itu bersifat abadi seperti Bapak. Hal ini bisa dipahami karena kesamaan hakikat antara Bapak dan Putera (Yesus Kristus) dalam keabadian belum merupakan tema yang mendesak pada zaman bapak-bapak gereja apostolik. Ketika persoalan itu muncul di kemudian hari, teks dari St. Ignatius ketika diterjemahkan dari Bahasa Yunani ke Latin disertai dengan suatu koreksi yang menegaskan kesamaan hakikat Bapak dan Putera dalam keabadian.⁶⁴

Di antara bapak-bapak apologetik, Yustinuslah yang menggunakan tema *Logos* secara luas. Pada zamannya, istila *Logos* telah memiliki makna filosofis yang dalam dan spesifik sehingga terjemahan Indonesia Sabda atau Firman tidak dapat mengandung semua makna tersebut. *Logos* bisa bermakna pembicaraan baik dalam arti “ceritera” maupun “argumen-argumen”. Tentu saja bisa juga berarti kata, sabda, firman atau secara umum setiap pengungkapan verbal. Tetapi di samping semua itu, ada makna yang lebih dalam dari *Logos* yakni “Pikiran” dari mana mengalir gagasan dan konsep-konsep. Lebih lanjut dalam filsafat, *Logos* bermakna “Pikiran” dalam Yang Mutlak, yaitu alasan terakhir keberadaan segala sesuatu, asal mula dari mana alam semesta digagaskan, diciptakan dan ditopang keberadaannya. Kosmos yang begitu teratur ini, dipikirkan tentu berasal dari suatu “Akal Budi” tertinggi yang tak pernah keliru. Dan “Akal Budi Tertinggi” tersebut senantiasa menopang seluruh keberadaan kosmos.

Logos itu sendiri merupakan pula rationalitas dalam kosmos dan dalam budi manusia. *Logos* adalah “Pikiran” yang menuntun seluruh alam semesta, juga hukum, peraturan dan tatanan dalam kosmos. Tatanan kosmos tersebut menurut Yustinus pasti menuntun manusia kepada pengakuan akan adanya pencipta dan asal mula segala sesuatu. Hal ini pasti dapat dipahami bila akal budi manusia dituntun oleh *Logos*.

1.2.1.2. Yesus Kristus *Logos*

Peristiwa Yesus dari Nazareth adalah peristiwa Allah yang menjadi manusia: “Allah telah masuk dalam dunia sekaligus melampaui keduniawian”. Pemahaman

⁶⁴ Cf. Domenico Spada, *La Fede dei Padri*, (Roma: Urbaniana University Press, 1985), hlm. 71.

seperti ini telah menghantar Yustinus dan bapak-bapak apologetik lainnya untuk mengidentifikasi Yesus Kristus dengan *Logos*. Pemakluman bahwa *Logos* itu adalah Kristus yang tersalib, amat kuat menegaskan peranan Yesus Kristus dalam alam semesta. “Pikiran” yang menuntun alam semesta itu tidak lain adalah Kristus yang tersalib. Jadi untuk mengungkapkan siapa dan apa peranan Dia yang tersalib itu supaya dapat dipahami oleh orang-orang Yunani, Yustinus menyebutnya *Logos*.

Hal ini dapat dibandingkan dengan gelar Kristus (Mesias) yang dikenakan pada “yang tersalib” ketika diwartakan dalam lingkungan orang-orang Yahudi. Mesianisme sudah dikenal dalam lingkungan Yudaisme, yaitu suatu pengharapan akan kedatangan seorang juru selamat dan pembebas bangsa Yahudi. Sebagaimana dalam Injil Lukas, Kristus atau Mesias itu dikatakan “dari Allah” (Luk 9: 20; 2: 26) demikian juga *Logos* itu oleh Yustinus disebut “dari Allah”. Ada suatu identifikasi antara manusia Yesus historis yang disalibkan pada masa pemerintahan Pontius Pilatus dan Mesias pengharapan umat Israel. Demikian juga, ada identifikasi antara Yesus historis dan *Logos* yang dalam filsafat Yunani diakui sebagai pikiran yang menuntun dan menjiwai seluruh kosmos.

Dalam dua *Apologia* karya Yustinus yang ditulisnya sekitar tahun 153 ditemukan uraian tentang *Logos* dengan maknanya yang luas. Sesuai dengan judulnya *apologia* (pembelaan) atas iman kristen, Yustinus mengemukakan gagasan-gagasan yang sangat masuk akal dan progresif dalam menjelaskan iman tersebut. Tujuan Yustinus dalam pemaparannya adalah supaya setiap orang yang menggunakan akal sehatnya dengan baik pada akhirnya tidak bisa menyangkal kebenaran iman kristen tersebut. Inti ajaran Yustinus tentang *Logos* dapat diringkaskan dalam argumen-argumen di bawah ini.⁶⁵

- Barangsiapa membiarkan dirinya dituntun oleh *Logos* (menurut makna yang luas dari term tersebut), tidak dapat tidak akan tiba pada pengakuan akan existensi dari satu Allah pencipta alam semesta.
- Kaum kristiani bukanlah ateis sekalipun telah meninggalkan kebaktian kepada dewa-dewa sembahen orang Yunani. Mereka adalah penyembah dari pertamanya Allah yang satu, Bapak universal; pada tempat kedua Yesus Kristus yang

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 74.

disalibkan di bawah pemerintahan Pontius Pilatus; dan pada tempat ketiga Roh Kenabian.

- Barangsiapa tidak mengakui *Logos* yang hadir dalam manusia tersalib itu, tidak sungguh-sungguh mengenal *Logos* dan karena itu tidak pula memiliki pemahaman yang benar akan Allah, sebab Yesus Kristus yang tersalib sesungguhnya adalah *Logos* dari Allah dan Putera Allah sendiri. Oleh karena itu, kaum kristiani dapat membedakan Bapak dari Putera dan tidak dibingungkan oleh perbedaan antara Allah dan *Logos*Nya.

Satu hal yang pada umumnya dianggap oleh orang-orang Yunani tidak masuk akal bahkan kegilaan adalah penempatan “manusia yang tersalib” itu pada posisi kedua sesudah Allah. Tetapi menurut Yustinus, kaum kristiani mengakui bahwa seluruh *Logos* hadir dalam manusia tersalib itu sehingga Dia layak disembah bersama dengan Allah.

Tujuan Yustinus dengan argumen-argumen di atas adalah membela kaum kristiani dari tuduhan ateis. Dengan membela rationalitas, Yustinus menuntun pembacanya untuk memahami kebenaran, dan dengan menuruti kebenaran tersebut mereka dapat bertindak secara adil dalam menilai kaum kristiani. Dalam membela rationalitas tersebut, Yustinus juga menuntun pembacanya untuk memahami alasan mengapa kaum kristiani meninggalkan kebaktian terhadap dewa-dewa yang palsu sebab mereka dengan akal budi yang dituntun oleh *Logos* telah mengenal Allah yang benar. Sekali mereka mengenal Allah yang benar tersebut, mereka tetap mengimaninya dan berani mempertaruhkan nyawa untuk mempertahankan iman mereka. Hal inilah yang telah dialami para martir.

Argumen tentang *Logos* yang hadir dalam utusan Allah sebenarnya bukan hal baru dalam kebudayaan dan agama Yunani. Yustinus membela posisinya yang menyebut kehadiran *Logos* dalam diri Yesus Kristus dengan membuat perbandingan antara Yesus Kristus dan dewa-dewa dalam agama orang-orang Yunani. Misalnya dewa Hermes yang adalah utusan dan pembawa pesan para dewa disebut juga *Logos*. Bahkan dalam pembelaannya Yustinus melihat kemiripan Yesus dengan dewa-dewa dalam agama Yunani misalnya kelahiran dari perawan, karya penyembuhan secara mujizat dan pembangkitan orang mati.

Walaupun demikian, Yustinus segera menambahkan bahwa kehadiran *Logos* dalam diri Yesus Kristus sangat khusus melampaui segala bentuk kehadiran *Logos*

dalam dewa-dewa Yunani karena *Logos* dalam Yesus Kristus itu lahir dari Allah sebagai *Logos* dari Allah. Demikian juga Yustinus menegaskan perbedaan antara apa yang dikatakan Kitab Suci tentang Yesus Kristus dengan segala mitos Yunani. Perjanjian Lama berbicara tentang Yesus Kristus dalam bentuk ramalan akan sesuatu yang terjadi. Dalam hal ini bukan mitos, bukan pula sekedar simbol melainkan ramalan akan suatu peristiwa historis dan peristiwa historis tersebut digenapi dalam Perjanjian Baru.

1.2.1.3. *Logos Spermatikos* dalam agama dan kebudayaan bangsa-bangsa

Setelah menjelaskan tentang *Logos* dari Allah yang hadir seluruhnya dalam diri Yesus Kristus, Yustinus lebih lanjut menjelaskan tentang Kristus sebagai *Logos* yang hadir dalam seluruh kosmos. Karena *Logos* itu diidentifikasi dengan Yesus Kristus maka menurut Yustinus di setiap tempat dan zaman dalam sejarah umat manusia, bila manusia hidup menurut yang “ideal” yaitu menurut *Logos*, maka mereka secara implisit adalah kaum kristiani. Yustinus menulis:

Kita telah menerima sebagai ajaran bahwa Kristus adalah yang pertama lahir dari Allah, dengan disebut *Logos*, yang padanya semua umat manusia turut mengambil bagian. Mereka yang telah hidup menurut *Logos* adalah kaum kristiani sekalipun disebut tidak ber-Tuhan, seperti di antara orang-orang Yunani: Sokrates, Heraclitus dan lain-lainnya yang sama dengan mereka; di antara kaum Barbar: Abraham, Ananiah, Azariah, Misael, Elia dan lain-lain yang nama dan karya mereka tak dapat disebutkan semuanya di sini, karena akan sangat panjang daftarnya. Demikian juga, mereka yang sebelum Kristus hidup tidak sejalan dengan *Logos* adalah para penentang dan musuh Kristus dan para pembunuh mereka yang hidup menurut *Logos*. Sebaliknya mereka yang hidup menurut *Logos* adalah kaum kristiani dan tidak hidup dalam ketakutan dan kekacauan (*I Apologia* 46, 2-4).⁶⁶

Yustinus yakin bahwa di dalam setiap manusia, *Logos* telah dicurahkan sebagai “pikiran”. Tetapi *Logos* tersebut telah dinyatakan sebagai yang hadir seluruhnya dalam Yesus Kristus. Jadi di dalam Kristus *Logos* telah dinyatakan sebagai suatu peristiwa sejarah. Dengan kata-kata Yustinus sendiri, kenyataan tersebut dapat diungkapkan sbb: dalam setiap manusia terdapat *logos* (pikiran) yang adalah pancaran dari *Logos* ilahi, di samping *soma* (tubuh) dan *psiche* (jiwa), sedangkan dalam Kristus *Logos* ilahi (Sabda) telah menjadi *soma* (tubuh), *logos*

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 82-83.

(pikiran) dan *psiche* (jiwa). Gagasan Yustinus ini tidak harus dipahami secara keliru, misalnya menganggap bahwa *Logos* ilahi (Sabda) telah mengganti *logos* manusiawi (pikiran) dalam Yesus Kristus sehingga Yesus Kristus itu terdiri atas *Logos ilahi*, *soma* dan *psiche*.⁶⁷

Sejauh Kristus adalah *Logos* ilahi, Ia merupakan prinsip rasionalitas yang dicurahkan ke atas seluruh alam semesta dan manusia. Oleh karena itu, Kristus pula yang telah mengilhami para pemikir di setiap zaman dan tempat dalam mengemukakan pengetahuan dan kebenaran. Dalam konteks ini Yustinus menyebut pula Socrates, yang dihukum mati oleh orang-orang sebangsanya karena kesetiaannya mencari dan mengikuti *Logos*, sebagai orang yang telah mengantisipasi kenyataan yang dialami oleh Kristus. Kristus sendiri Sang *Logos* itu yang telah mengilhami Socrates untuk bertindak demikian.

Yustinus menegaskan pula keutamaan Kristus dibandingkan dengan para pemikir di setiap zaman. Kristus dikatakan lebih utama karena Dia merupakan *Logos* ilahi, yang lahir dari Allah sebelum segala abad, sedangkan segala pemikiran manusiawi betapapun tingginya adalah pancaran atau satu bagian kecil dari *Logos* ilahi. Konsekwensi dari keyakinan seperti ini adalah bahwa setiap pemikiran manusia, kebudayaan-kebudayaan dan agama walaupun diakui memiliki nilai yang tinggi, perlu dievaluasi berdasarkan ajaran Kristus. Walaupun ajaran-ajaran dalam kebudayaan dan agama lain memiliki kesamaan dengan ajaran Kristus, tetapi tidak sepenuhnya sama. Ajaran Kristus merupakan norma untuk menilai segala sesuatu yang lain. Karena itu pula Yustinus secara tegas mengakui imannya sebagai orang Kristen dan dengan bebas mengeritik ajaran-ajaran filsafat Yunani di dalam terang ajaran Kristus. Yustinus menulis:

Dengan rendah hati dan bangga saya mengakui diriku sebagai orang Kristen, bukan karena ajaran-ajaran Plato seluruhnya tidak sama dengan ajaran Kristus melainkan karena tidak seluruhnya sama, seperti halnya juga yang lain-lain: kaum penganut filsafat stoa, para penyair dan berbagai penulis. Masing-masing dari mereka sesungguhnya, berdasarkan satu bagian dari *Logos* ilahi yang dipancarkan, diilhamkan apa yang sesuai dengan keadaannya dan dengan benar mereka mengajarkannya. Tetapi mereka juga menyatakan hal-hal yang bertentangan justru dengan hal-hal yang utama dan dengan itu menunjukkan bahwa mereka tidak memiliki baik suatu

⁶⁷ Hal seperti ini diajarkan antara lain oleh Apollinaris, uskup Laodicaea yang hidup pada abad IV.

pengetahuan yang tak dapat keliru maupun suatu pengenalan yang tidak membingungkan (*II Apologia* 13, 2-6).⁶⁸

Alur pemikiran Yustinus dapat dipahami dengan mudah. Yustinus bertitik tolak dari pengakuannya akan logos yang dicurahkan ke dalam setiap manusia. Bila manusia dengan jujur dan tekun mengikuti logos, maka ia pasti akan tiba pada pengenalan akan satu Allah pencipta alam semesta. Oleh karena itu di mana-mana dalam kebudayaan dan agama bangsa-bangsa dijumpai pengakuan akan Sang Pencipta, sekurang-kurangnya dengan ungkapan-ungkapan umum dan implisit.

Eksplisitasi yang total atas pengenalan akan Allah, *de facto* terlaksana dalam peristiwa Yesus Kristus. Dia sebagai “pribadi” dan “peristiwa” menyatakan suatu titik temu historis yang padanya secara definitif dipautkan segala manifestasi *Logos* yang beraneka bentuk dan bersifat universal dalam kosmos dan dalam sejarah umat manusia. Tanpa peristiwa Yesus Kristus tersebut, tidaklah mungkin dieksplisitkan setiap pengenalan implisit, tidak pula mungkin diselidiki “logika” dari konsep-konsep manusiawi dan akhirnya setiap pengharapan akan yang “ideal” tak mungkin diberi makna yang lengkap. Dengan kata lain, peristiwa Yesus Kristus melampaui setiap pemikiran manusiawi dan di dalamnya dinyatakan kehadiran dari “Pikiran”, “Gagasan”, “Konsep” dan “Makna” yang hanya dimiliki oleh Allah. *Hal ini sejalan dengan ungkapan Paulus tentang salib Kristus*: salib merupakan revelasi dari misteri yang berabad-abad lamanya tersembunyi dalam pikiran Allah, pencipta alam semesta (bdk. Ef. 3: 9).

1.2.2. St. Clemens dari Alexandria: *Logos dan Perjanjian*

Clemens berasal dari keluarga non-Kristen, dan baru menjadi Kristen di usia remajanya. Setelah menempu pendidikan dan memiliki pengalaman yang banyak dalam pencarian akan kebenaran, Clemens akhirnya dipercaya menjadi pemimpin *Didaskaleion* di Alexandria (salah satu sekolah kateketik yang terkenal pada zamannya).

Bagi Clemens, filsafat yang merupakan buah pemikiran manusia, tidak harus berhenti di dalam dirinya sendiri dan dalam suatu dialektika yang tidak menghasilkan buah, melainkan dapat menghantar manusia kepada pengetahuan yang lebih tinggi

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 85.

dan kepada kesalehan. Hal ini mungkin karena setiap kebenaran dan setiap bentuk kebijaksanaan bersumber pada Allah sendiri.

Dalam hal ini Clemens menghubungkan konsep kebijaksanaan dalam Perjanjian Lama dengan filsafat. Clemens mengutip Yesus bin Sirakh “Segala kebijaksanaan (*sofia*) dari Tuhan asalnya dan ada padaNya selama-lamanya” (Sir 1:1), dan Kitab Amsal: “Jikalau engkau berseru kepada pengertian dan menunjukkan suaramu kepada kepandaian, jika engkau mencarinya seperti mencari perak dan mengejarnya seperti mengejar harta terpendam, maka engkau akan memperoleh pengertian tentang takut akan Tuhan dan mendapat pengenalan akan Allah” (Amsal 2: 3-5). Filsafat (*filo-sofia* = *cinta akan kebijaksanaan*) yang benar menurut Clemens pasti menghantar kepada *sofia* (kebijaksanaan). Dan kesempurnaan dan keutuhan kebijaksanaan (*sofia*) tersebut hanya ada pada Allah. Sementara itu, filsafat sendiri sudah menawarkan pengetahuan dan kebijaksanaan walaupun belum utuh, dan menjadikan “benar” manusia yang mencarinya dengan ikhlas.

Di sini, belum dimaksudkan pembenaran yang hanya diperoleh manusia melalui iman, melainkan suatu kondisi yang dicapai oleh orang yang secara jujur mencari kebenaran. Orang seperti itu pasti mendapatkan pertolongan ilahi, karena kepadanya akan dianugerahkan kebijaksanaan (*sofia*) yang lebih tinggi dan pengetahuan (*gnosis*) yang penuh, yang kemudian menghantarnya kepada kesalehan (*eusebeia*).

Seperti halnya Taurat bagi Israel demikian fungsi filsafat bagi orang Yunani dalam hal sebagai bantuan untuk mencari kebenaran, sebelum kedatangan Kristus. Segala kebenaran menurut Clemens pasti bersumber dari Allah. Bagi sebagian manusia kebenaran yang datangnya dari Allah itu bersifat langsung, seperti halnya Wahyu Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, dan bagi yang lain bersifat tidak langsung seperti halnya yang dikemukakan dalam filsafat. Kepada orang-orang Yunani, sebelum kedatangan Tuhan, filsafat menjadi penting untuk pencapaian kebenaran (*dikaiosune*). Bagi mereka yang mencapai iman Kristen melalui pemaparan rasional (*apodeizis*), filsafat berguna untuk kesalehan (*eusebeia*) karena merupakan suatu pendidikan awal (*pro-paideia*).

1.2.2.1. Filsafat sebagai bantuan

Filsafat bagi Clemens tidak identik dengan suatu sistem tertentu (dalam filsafat Yunani) melainkan sesuatu yang sedang bergerak dalam proses dari sikap

subyektif yang dengan ikhlas mencari kebenaran menuju pemilihan obyektif dari elemen-elemen autentik. Clemens menulis:

Dengan filsafat saya tidak maksudkan filsafat Stoa atau Platonis atau Epicurian atau Aristotelian. Tetapi lebih pada kegiatan mempelajari kebenaran (*dikaiosune*) dengan baik, yang berhubungan dengan pengetahuan yang saleh (*eusebes episteme*), yang secara tulus dikatakan oleh masing-masing dari aliran tersebut di atas; semua (elemen) pilihan tersebut saya sebut filsafat (*Stromati* I, 7).⁶⁹

Jadi filsafat menurut Clemens adalah suatu pilihan dari elemen-elemen yang benar, yang di sana-sini ditemukan dalam berbagai aliran, sekalipun tersembunyi di balik pertentangan di antara aliran-aliran filsafat. Elemen-elemen pilihan tersebut berfungsi sebagai sarana untuk mencari kebenaran dan membantu menciptakan sikap bathin yang sehat yang tidak lain adalah kesalehan.

Selanjutnya Clemens yakin bahwa elemen-elemen filsafat seperti di atas mengalir dari *Logos* yang sama, walaupun tidak ada satu pun dari filsafat tersebut yang dapat diidentifikasi dengan *Logos*. Bagi Clemens kenyataan seperti ini pun tidak hanya dibatasi pada Yudaisme dan filsafat Yunani melainkan meliputi pula segala pemikiran tentang kebenaran yang dikemukakan para bijak dari berbagai bangsa. Dalam karyanya yang terkenal *Stromati* Clemens mengakui adanya para bijak dari tiga benua yang dikenal pada waktu itu: Eropa, Asia dan Afrika. Sejumlah bangsa didaftarkan dalam *Stromati* tersebut lengkap dengan kelompok para bijaknya seperti para *nabi di Mesir*, *majus di Persia*, *samana* dan *brahmana* di India. Pada zaman ketika Clemens hidup, istila filsafat meliputi pula baik agama maupun religiositas.

Dunia yang majemuk dalam filsafatnya seperti dipahami di atas, menurut Clemens perlu mendapatkan penginjilan. Clemens yakin bahwa setiap kebenaran yang terdapat dalam kebudayaan bangsa-bangsa tersebut mengalir dari *Logos* yang sama. Tetapi *Logos* yang ada semula dalam keilahian abadi, pencipta dan penyelenggara alam semesta itu telah menjadi daging dalam diri Yesus dari Nazareth. Namun demikian Clemens menyadari pula bahwa pemakluman akan Kristus hanya bisa terpercayanya kalau diungkapkan dalam bahasa dan konsep kebudayaan-kebudayaan yang diinjili. Ini berarti, perlu dipahami apa yang telah secara konkret ditaburkan oleh

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 240-241.

Logos di mana-mana, lalu mengumpulkannya dengan penuh hormat dan membentuknya secara religius menjadi satu.

1.2.2.2. Filsafat sebagai pendidikan awal

Posisi Clemens, seperti halnya Yustinus dapat dikatakan merupakan permulaan keterbukaan iman Kristen berhadapan dengan berbagai kebudayaan. Iman perlu senantiasa dibaharui dalam perjalanan refleksi yang tak pernah lelah dalam konteks kebudayaan-kebudayaan yang baru. Tentulah usaha seperti ini bukan tanpa risiko, karena akan selalu berhadapan dengan keberatan dari pihak-pihak tertentu yang merasa diri “pemilik kebenaran satu-satunya”. Pemikiran ulang atas iman Kristen dalam konteks kebudayaan baru seringkali dianggap mengandung risiko merelatifkan kebenaran ajaran iman. Maka Clemens merasa perlu melakukan beberapa penjelasan dan pembedaan.

Bagi Clemens, ajaran Kristen tentang juru selamat sudah lengkap dan tidak ada yang kurang, karena merupakan “kekuatan Allah dan hikmat Allah” (1 Kor 1: 24). Tetapi filsafat perlu sebagai pendidikan awal untuk memahami Allah yang benar. Filsafat dan kebijaksanaan hidup yang ada dalam setiap kebudayaan merupakan bantuan dan anak tangga untuk mencapai kebenaran yang sesungguhnya yaitu Kristus. Filsafat disebutnya sebagai yang “bekerjasama” (*synergos*) dengan kebenaran, karena filsafat berperan sebagai pencarian kebenaran. Tetapi pencapaian kebenaran itu hanya dijamin oleh Putera Allah sendiri yaitu Kristus.

Filsafat dalam hal ini merupakan salah satu bentuk dari pendidikan awal (*propaideia*) menuju kepada pengenalan yang sesungguhnya. Tetapi pendidikan yang sesungguhnya (*paideia*) diberikan hanya oleh Kristus yang mengajar dengan kekuatan kebijaksanaan ilahi. Filsafat dapat memberikan kepada orang-orang Yunani suatu jenis kebenaran, tetapi kebenaran yang sejati hanya diberikan oleh Kristus. Jadi benar bahwa bangsa-bangsa dan kebudayaan-kebudayaan memiliki kebenaran tetapi merupakan bagian-bagian dari kebenaran yang tunggal yang kaum kristiani miliki secara utuh.

Lebih lanjut dalam *Stromati I*, 19, Clemens mengakui bahwa kaum Yunani telah memiliki suatu bentuk pengenalan akan Allah bahkan suatu bentuk penerimaan akan Kristus. Tetapi pengenalan mereka bukan dalam bentuk pengenalan yang penuh melainkan di atas dasar manifestasi Allah yang tak langsung. Clemens mengutip kotbah Petrus menurut suatu teks apokrif. Petrus menurut teks itu mengatakan bahwa

ada satu Allah Pencipta segala sesuatu dan tak membutuhkan apa pun. Dia yang menciptakan segala sesuatu bersama *Logos*, PuteraNya. Orang-orang Yunani yang lebih bijak telah menyembah Allah itu sekalipun tidak mengenalnya secara penuh. Orang Kristen dan orang-orang Yunani menurut Clemens menyembah Allah yang sama tetapi dengan cara yang berbeda-beda. Karena itu orang-orang Kristen tidakewartakan Allah yang berbeda melainkan Allah yang sudah dikenal oleh orang Yunani sekalipun disembah dengan cara yang berbeda. Tetapi orang-orang Kristen menyembahnya dengan cara yang baru melalui Kristus. Di sini orang-orang Kristen (yang semula menganut agama Yunani atau Yahudi) telah dijangkau oleh Perjanjian Baru yang dibangun oleh Kristus. Singkatnya Clemens menegaskan bahwa hanya ada satu Allah yang dihormati dan disembah oleh orang-orang Yunani dengan cara mereka sendiri, juga oleh orang-orang Yahudi dengan cara Yahudi. Tetapi orang Kristen menghormati dan menyembahnya dengan cara baru yang lebih spiritual. Allah yang satu itulah pencipta kedua perjanjian (Perjanjian Lama bagi orang Yahudi, Perjanjian Baru bagi orang Kristiani) yang juga menganugerahkan filsafat bagi orang Yunani. Filsafat itu merupakan pula suatu perjanjian Allah bagi orang Yunani, yaitu “perjanjian khusus untuk mereka” (*diatheke oikeia autois*). Dengan filsafat itu orang Yunani memuliakan Allah yang maha tinggi. Tetapi manakala semua menerima iman kristiani, ketiganya membentuk satu umat Allah dan bukan lagi tiga bangsa yang dibedakan menurut zaman yang berbeda.

Ketiga golongan (Yahudi, Kristen dan Yunani) menurut Clemens telah dididik menurut perjanjian yang berbeda-beda oleh Allah yang satu dan sama. Orang-orang Yahudi telah dididik dengan Sabda Allah melalui pewartaan para nabi, orang-orang Kristen melalui pewartaan para rasul sedangkan orang-orang Yunani melalui para nabi mereka sendiri. Teks-teks filsafat Yunani menurutnya telah menunjukkan adanya Allah yang satu, bahkan menggambarkan kehadiran Kristus.

1.2.2.3. Filsafat menjanjikan keselamatan

Setelah membandingkan Perjanjian Lama, Perjanjian Baru dan filsafat Yunani, Clemens mencoba menjawab suatu pertanyaan yang sampai kini masih tetap relevan bagi kita. Pertanyaan yang ingin dijawab Clemens adalah: “apakah ada keselamatan bagi mereka yang mengenal dan menyembah Allah melalui filsafat atau agama-agama yang bukan kristen?”

Clemens mengakui bahwa keselamatan pertama-tama datang dari iman akan Kristus. Tetapi dari penjelasan awal telah dikemukakan bahwa Clemens juga mengakui adanya “iman implisit” akan Kristus dalam hukum Taurat dan filsafat. Tetapi iman seperti itu belum cukup berdaya guna dalam dirinya sendiri demi keselamatan. Karena itu perlu suatu disposisi interior untuk mendengarkan *kerygma* (pewartaan) akan Kristus. Di lain pihak muncul pertanyaan: bagaimana nasib mereka yang telah mati sebelum mendengarkan pewartaan akan Kristus? Apakah “iman implisit” yang telah mereka miliki dalam filsafat dan agama-agama mereka cukup untuk menyelamatkan walaupun belum sempat “dieksplisitkan” dalam penerimaan pewartaan Kristen? Di mana, kapan dan bagaimana mereka dapat mendengarkan pewartaan Injil Kristus?

Jawaban Clemens mengacu pada pengakuan iman dalam Gereja tentang Kristus yang telah “turun ke dunia orang mati”. Tuhan yang telah bangkit turun ke dunia orang mati dan juga “mewartakan” keselamatan di sana. Pendapat seperti ini diakui oleh Clemens sebagaimana terdapat juga dalam naskah dari Bapak Gereja apostolik yang berjudul Gembala Hermas.

Dalam *Stromati VI*, 6, Clemens berbicara tentang “pertobatan” orang-orang yang meninggal sebagai orang benar tetapi dalam hidupnya belum menerima pewartaan Injil dan belum dibaptis. Di dunia orang mati mereka pun dapat “bertobat” dan diselamatkan oleh Tuhan yang maha rahim dan yang kuasa pengampunannya tak terbatas. Bagi orang Israel, pewartaan Injil disampaikan sendiri oleh Kristus tetapi bagi bangsa-bangsa lain, pewartaan itu disampaikan oleh para rasul. Clemens berpendapat bahwa baik Kristus maupun para rasul mewartakan Injil juga di dunia orang mati dan menghasilkan “pertobatan” bagi mereka yang sedang beristirahat menantikan kebangkitan badan.

Menurut Spada, seorang penafsir Clemens, yang dimaksud “pertobatan” di sini bukanlah pengambilan keputusan baru untuk beriman kepada Kristus melainkan suatu karya rahmat Allah dalam Kristus yang mengeksplisitkan apa yang selama hidup di dunia ini telah secara implisit dihidupi dalam sikap dan tindakan yang benar baik menurut hukum Musa (bagi orang Yahudi) maupun menurut Filsafat (bagi orang Yunani).⁷⁰ Dengan demikian, semua yang meninggal tetapi dalam hidupnya secara bathiniah telah terbuka terhadap nilai-nilai injil dengan mempraktekkan hidup yang

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 260.

benar dan murni menurut tradisi religius dan agama mereka sendiri juga akan diselamatkan oleh Kristus.

Jadi Clemens mengakui kemungkinan keselamatan bagi setiap manusia apa pun agama dan kebudayaannya. Keselamatan itu datang dari penyelamat yang satu dan sama yaitu Kristus yang turun ke dunia orang mati untuk menyelamatkan jiwa-jiwa yang beristirahat di sana.

1.2.2.4. Filsafat sejati, kebijaksanaan ilahi

Di atas telah diuraikan bahwa Clemens mengakui keselamatan setiap manusia sejauh secara benar mempraktekan hidup seturut filsafat ataupun tradisi religius mereka sendiri. Tetapi filsafat macam mana yang dapat menyelamatkan? Clemens tidak merujuk pada aliran filsafat Yunani tertentu tetapi semua elemen kebajikan dan kebijaksanaan yang tersebar dalam berbagai aliran. Menurutnya filsafat sejati adalah kebijaksanaan hidup yang mengalir dari pengenalan implisit akan Kristus. Jadi filsafat sejati adalah kebijaksanaan ilahi yang mengalir dari Sabda yang menjelma yaitu Kristus Tuhan atas sejarah.

Clemens memahami tradisi filosofis sebagai yang bersifat vertikal dan mengatasi dunia. Asal dari tradisi filosofis tersebut tidak lain dari Sabda abadi Allah. Sabda abadi itulah satu-satunya yang menurunkan segala kebijaksanaan ilahi kepada manusia di segala tempat dan zaman. Tetapi kebijaksanaan ilahi yang mengalir dari sumber yang sama itu diterima menurut kondisi historis setiap manusia. Demikianlah maka dalam aliran gnostik atau filsafat Yunani manapun, juga dalam tradisi para nabi Perjanjian Lama terdapat pancaran dari kebijaksanaan ilahi tersebut. Tetapi Kristus Kebijaksanaan Allah (1 Kor 1: 24) merupakan sumber sekaligus titik perjumpaan semua tradisi filsafat dan religius manusia. Hanya dalam hubungan dengan Kristus dan melalui kegiatannya dapat dikenal keotentikan setiap tradisi sebagai benar-benar kebijaksanaan ilahi. Selanjutnya menurut Clemens, kebijaksanaan ilahi atau filsafat sejati itu pada akhirnya tidak lain dari pengetahuan yang dipercayakan kepada Gereja dan disalurkan melaluinya serta diwahyukan secara permanen oleh Putera Allah. Kristus guru kebijaksanaan ilahi dan filsafat sejati secara eksplisit diwartakan hanya oleh Gereja.

1.2.3. Ireneus dari Lyon: *Logos* dan Pewahyuan Diri Allah

Ireneus kemungkinan lahir di Smirna di antara tahun 135-140. Dia mengalami pendidikan religus, filsafat dan teologi yang amat baik di sekolah yang dikelola oleh Polikarpus dari Smirna. Tidak jelas kapan Ireneus berpindah dari Timur ke Lyon. Hal yang pasti, di Lyon dia ditahbiskan menjadi imam dan kemudian menjadi uskup. Sebagai imam dan uskup, dia menjalankan banyak karya pastoral dan menulis sejumlah karya teologi dan filsafat.

Dalam karyanya yang terkenal *Adversus haereses* (melawan para bida'ah), Ireneus mengemukakan bahwa Allah begitu mengasihi manusia ciptaanNya dan menghendaki mereka memiliki hidup. Kasih ilahi ini nyata dalam manifestasi diriNya melalui *Logos*. *Logos* memanifestasikan Allah kepada ciptaan secara perlahan-lahan dan semakin jelas. Prinsip utama teologi Ireneus adalah bahwa Putera adalah penampakan diri Bapak surgawi. Di sini Ireneus tidak hanya berpikir tentang *Logos* yang telah menjelma menjadi manusia dalam Yesus dari Nazareth tetapi setiap manifestasi *Logos* dalam sejarah baik secara kelihatan maupun tak kelihatan. Menurutnya “Bapak adalah Dia yang tak nampak dalam Putera, dan Putera adalah penampakan diri Bapak” (*Ad. Haer.* IV, 6, 6).⁷¹ Segala manifestasi dari yang Ilahi terjadi dalam *Logos* / Putera.

Yang manakah manifestasi diri dari yang Ilahi itu? Menurut Ireneus, pertama-tama adalah ciptaan. Pengenalan akan Allah yang dapat dicapai manusia melalui alam semesta sudah merupakan jawaban manusia akan manifestasi *Logos* karena ciptaan merupakan pernyataan dari yang Ilahi dan setiap manifestasi Ilahi terjadi melalui *Logos*. *Logos* / Putera bapak menuntun segala sesuatu dari permulaan hingga akhir dan tanpa melalui Putera tak seorang pun dapat mengenal Bapak. Ireneus ungkapkan hal ini:

“Pengenalan akan Bapak adalah Putera dan pengenalan Putera akan Bapak juga dinyatakan oleh Putera. ... Sabda yang dinyatakan tidak hanya dibicarakan dalam hubungannya dengan masa depan seakan-akan Sabda baru mulai menyatakan Bapak hanya ketika Dia lahir dari Maria. Sebaliknya Dia telah hadir dalam setiap masa. Sejak awal mula Putera yang hadir dalam ciptaan yang telah dibentuknya, Dia menyatakan Bapak kepada mereka yang dikehendaki oleh Bapak pada saat dan dengan cara yang dikehendakiNya. Karena itu dalam segala sesuatu dan melalui segala sesuatu hanya ada satu Allah dan Bapak, satu Sabda,

⁷¹J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, (New York: Orbis Books – Maryknoll, 1997), hlm. 61.

yaitu PuteraNya dan satu Roh dan satu keselamatan bagi semua yang percaya kepadaNya” (*Ad. Haer* IV, 6, 7).⁷²

Dengan ajarannya ini Ireneus menyatakan bahwa dalam tata ciptaan sendiri terdapat manifestasi historis dan personal dari *Logos*. Dalam pemahaman ini, pengenalan pribadi manusia akan Allah sudah merupakan suatu jawaban akan inisiatif personal Allah. Ini berarti bahwa bagi Ireneus mengenal Allah berarti mengenal Dia sebagai pribadi dalam level eksistensial. Pengenalan akan Allah adalah pengakuan akan Allah sebagai pribadi tak terbatas yang secara amat ramah mengarahkan diri kepada kita dan karena itu dalam pengenalan akan Dia manusia terlibat dalam hubungan personal denganNya. Dalam hal ini pengenalan akan Allah selalu mengandaikan suatu perjumpaan pribadi denganNya. Dan perjumpaan tersebut yang tidak lain adalah perjumpaan dengan *Logos* menjadi mungkin melalui ciptaan. Melalui ciptaan *Logos* berbicara kepada umat manusia. Dengan kata lain, tata ciptaan merupakan bagian dari manifestasi historis dan personal dari Allah.

Pengenalan akan Allah melalui ciptaan menurut pandangan Ireneus tidak dimaksudkan pengetahuan natural akan Allah atau suatu penyimpulan akan existensi Allah melalui ciptaan. Sebaliknya, Ireneus berpendapat bahwa pengenalan akan Allah selalu melalui revelasi. Hanya melalui Putera yang adalah pewahyuan diri Allah dalam wujud kelihatan, manusia dapat mengenal Allah. Allah mewahyukan diriNya kepada semua orang dengan menjadikan SabdaNya tampak bagi semua orang. Karena itu, Allah hanya dikenal melalui iman, bukan sekadar melalui pengetahuan natural. Sabda mewahyukan Allah Pencipta melalui ciptaan, dan melalui ciptaan yang indah Sabda menyatakan kepada semua Sang Seniman Ilahi pencipta segala yang indah itu. Dan pewahyuan itu ditujukan kepada semua orang dengan cara yang sama, walaupun tidak semua mengimaninya. Jadi menurut Ireneus, pengenalan akan Allah yang dicapai melalui kontemplasi atas ciptaan tidak dapat dipisahkan dari karya pewahyuan personal dari Sabda.

Ireneus menegaskan kekhususan Yahudi dan Kristen yang menerima pewahyuan diri Allah melalui Putera. Tata ciptaan merupakan tahap awal dari manifestasi diri Allah melalui *Logos*. Tahap pewahyuan yang lebih eksplisit terjadi melalui manifestasi dirinya bagi kaum Israel yang kemudian berpuncak dalam Putera yang menjadi manusia. Melalui Taurat dan pewartaan para nabi, Sang Sabda

⁷²*Ibid.*, hlm. 62.

mewartakan baik diriNya maupun Allah Bapak. Dan pewartaan itu ditujukan kepada semua orang walaupun tidak semuanya mendengar dan percaya. Dan akhirnya Sang Sabda itu menjelma menjadi manusia sehingga semua orang dapat melihat Bapak di dalam Putera, karena Bapak menyatakan diri melalui Putera dan Putera adalah pernyataan diri Bapak.

Menurut Ireneus, semua pernyataan diri Allah dalam Perjanjian Lama terjadi melalui *Logos*. *Logos* yang kemudian menjadi manusia, yaitu Yesus Kristus sendiri, telah hadir di dalam setiap pernyataan diri Allah dalam Perjanjian Lama sambil menantikan pernyataannya yang paripurna melalui penjelmaannya menjadi manusia. Karena itu Sabda Allah yang diwartakan para nabi tidak saja Sabda tentang Kristus yang akan datang tetapi Sabda Kristus sendiri. Kegiatan para nabi merupakan peristiwa tipologis, atau gambaran terdahulu dari peristiwa yang akan datang.

Menurut Ireneus, *Logos* itu telah menemani Adam di taman Eden, berbicara dengannya dan demikian seterusnya *Logos* itu berbicara kepada umat manusia untuk mengajari mereka keadilan (*Demonst.* 12).⁷³ *Logos* yang menemani umat Israel diwujudkan dalam empat perjanjian: perjanjian dengan Adam, dengan Nuh, dengan Abraham dan dengan Musa, dan dalam tiap-tiap perjanjian itu Kristus berkarya (*Ad. Haer.* III, 11, 8).⁷⁴ Ketika Abraham menerima panggilan untuk meninggalkan tanah kelahirannya, ia mengikuti panggilan Sang *Logos*. Dan ketika mendapatkan penampakan Tuhan di More (Kej 12: 6-7), bagi Ireneus tidak ada keraguan bahwa yang menampakkan diri itu adalah Kristus. Demikian juga yang berbicara kepada Musa bagaikan teman dalam pengembaraan di padang gurun bersama umat Israel adalah Kristus. Setiap tindakan dan Sabda Allah yang diwartakan Musa merupakan tipologi dari tindakan dan Sabda Kristus. Singkatnya bagi Ireneus, penampakan-penampakan Allah bagi para nabi dan umat Israel merupakan logofani (penampakan *Logos*) dan *logofani* itu benar-benar merupakan antisipasi atas *kristofani* (penampakan Kristus) dalam daging.

Ireneus membedakan dua cara penampakan *Logos*. Pertama, penampakan-penampakan Allah dalam Perjanjian Lama, yang tidak lain adalah penampakan *Logos* bagi akal budi manusia. Kedua, penampakan dalam daging ketika *Logos* berinkarnasi dan menjadi manusia. Dan kedua cara penampakan ini berhubungan erat satu sama lain, sebagaimana kelahiran *Logos* dari Bapak (*ex Patre Deo*) sebelum segala abad

⁷³ *Ibid.*, hlm. 64.

⁷⁴ *Ibid.*

berhubungan erat dengan kelahirannya dari perawan Maria (*ex Maria Virgine*). Dia yang melalui alam semesta telah menampakkan adanya Allah pencipta kepada akal budi manusia, suatu saat berinkarnasi dan menjadi manusia sehingga sungguh-sungguh menampakkan Allah bagi mata manusia. Kedua cara penampakan itu tetap berbeda satu sama lain. *Logos* yang menampakkan Allah sejak awal, kemudian melalui inkarnasinya dalam diri Yesus, Dia menjadi sakramen perjumpaan dengan Allah. Jadi, menurut Ireneus, semua manifestasi diri Allah melalui *Logos* dalam Perjanjian Lama akan mencapai kepenuhannya dalam penampakan *Logos* dalam daging, yaitu penjelmaan Kristus Putera Allah yang menjadi manusia.

1.2.4. Relevansinya bagi Pluralisme Agama

Pada dasarnya terdapat beberapa kesamaan dalam ajaran para Bapak Gereja yang diuraikan di atas. Ketiganya mengakui manifestasi Allah dalam *Logos* sebelum peristiwa inkarnasi dan di luar kekristenan setelah peristiwa inkarnasi. Istilah yang digunakan memang berbeda-beda tetapi ketiganya mengungkapkan hal yang sama. Konsep Yustinus tentang *logos spermatikos*, konsep *Logos* sebagai bentuk perjanjian dalam Clemens, juga konsep *Logos* sebagai pewahyu Allah dalam Ireneus mengungkapkan hal-hal yang intinya sama yaitu Allah memanifestasikan dirinya melalui *Logos*, sebelum peristiwa inkarnasi dan dalam kebudayaan yang belum dijangkau oleh pewartaan atas peristiwa inkarnasi tersebut. Manifestasi itu tidak hanya dalam umat Perjanjian Lama melainkan dalam seluruh sejarah umat manusia dan seluruh ciptaan. Karena itu dapat pula dikatakan bahwa manifestasi diri Allah melalui *Logos* terdapat juga dalam kebudayaan-kebudayaan yang belum menerima penginjilan. Bagi ketiganya, manifestasi Allah melalui *logos* itu mencapai kepenuhannya dalam diri Kristus yang merupakan inkarnasi *Logos*. Tetapi peristiwa inkarnasi *logos* dalam Kristus itu dalam arti tertentu bukanlah suatu manifestasi yang seluruhnya baru karena *Logos* telah memanifestasikan Allah dalam sejarah sebelum dan di luar peristiwa inkarnasi tersebut.

Menurut Clemens, filsafat merupakan bentuk perjanjian Allah bagi orang Yunani, sebagaimana dalam umat Israel terdapat perjanjian yang dibuat Allah dengan umatnya melalui Adam, Nuh, Musa dan Abraham. Dan sebagaimana perjanjian bagi umat Israel merupakan persiapan bagi perjanjian baru dan kekal yang diadakannya melalui Kristus Puteranya, demikian pula dengan filsafat bagi orang Yunani. Filsafat merupakan pula persiapan bagi warta tentang Kristus. Yustinus mengakui dengan

jelas adanya *Logos* yang tersebar dalam kebudayaan bangsa-bangsa secara khusus dalam filsafat Yunani. Setiap manusia yang terbuka pada tuntunan *Logos* itu berpartisipasi dalam Sang *Logos* yang kemudian berinkarnasi dalam diri Kristus. Karena itu Yustinus mengakui bahwa sejumlah filsuf Yunani sebelum Kristus sungguh dituntun oleh *Logos* ilahi dan bahkan dia menyebut mereka sebagai kaum kristiani, walaupun hidup di zaman sebelum Kristus (seperti Socrates, Heraklitus dan sejumlah tokoh Perjanjian Lama). Hal yang sama terdapat juga dalam pemikiran Ireneus. Ireneus mengakui bahwa setiap manifestasi Allah dalam Perjanjian Lama adalah *logofani* (penampakan logos) yang sekaligus adalah antisipasi pada *kristofani* (penampakan Kristus dalam daging).

Hal yang amat kuat ditekankan oleh para Bapak Gereja di atas adalah keunggulan warta kristen dibandingkan dengan filsafat, kebudayaan dan religiositas bangsa-bangsa di dunia. Yudaisme memang mereka akui kekhususannya sebagai persiapan lebih eksplisit akan kedatangan Kristus. Dan analog dengan Yudaisme, filsafat Yunani, kebudayaan dan religiositas bangsa-bangsa lain merupakan pula persiapan bagi kedatangan Kristus. Singkatnya, dengan menggunakan ungkapan Eusebius dari Caesarea, semua kebijaksanaan dan religiositas bangsa-bangsa hanyalah *preparatio evangelica* (persiapan bagi warta Injil).

Dalam pemikiran para Bapak Gereja tersebut di atas, filsafat Yunani dan kebudayaan serta religiositas bangsa-bangsa lain tidak memiliki nilai keselamatan di dalam dirinya sendiri kecuali mengantisipasi keselamatan yang datang dari Allah melalui Kristus PuteraNya. Keselamatan hanya dicapai oleh umat manusia ketika mereka berjumpa dengan Kristus Sang Penyelamat yang masuk dalam sejarah. Menurut Clemens dari Alexanria, filsafat Yunani dan kebijaksanaan lain dalam bangsa-bangsa manusia hanya berperan sebagai pendidikan awal (*propaideia*) sambil menantikan kebijaksanaan ilahi yang hanya ditemukan dalam Yesus Kristus. Yustinus walaupun mengakui adanya *logos spermatikos* dalam filsafat dan kebudayaan bangsa-bangsa, tetapi masing-masing hanyalah sebagian dari *Logos* yang keutuhannya hanya ditemukan dalam Kristus, Putera Allah yang menjelma. Dan Ireneus mengajarkan bahwa semua manifestasi diri Allah dalam seluruh ciptaan dan secara khusus dalam umat Perjanjian Lama akan mencapai kepenuhannya dalam manifestasiNya melalui Kristus, Putera Allah yang datang dalam daging.

Beberapa penafsir sependapat bahwa dalam ajaran para Bapak Gereja walaupun terdapat pengakuan akan kebenaran dalam kebudayaan dan agama-agama

non-Kristen tetapi belum merupakan membenaran kristen atau rahmat penyelamatan kristen.⁷⁵ Dalam pemahaman ini, para Bapak Gereja masih berada pada posisi bahwa hanya iman kristen yang menuntun kepada keselamatan abadi. Peranan filsafat dan religioitas bangsa-bangsa hanya mempersiapkan umat manusia bagi keselamatan satu-satunya yang dibawa oleh Kristus. Peranan mereka yang paling tinggi tidak lebih dari mengantisipasi keselamatan dalam Kristus, yang belum menjangkau mereka.

Para Bapak Gereja menekankan perbedaan yang tegas antara kekristenan dan agama-agama bangsa-bangsa lain. Menurut Saldanha, perbedaan itu bukan sekadar “sebagian” dan “implisit” (dalam agama-agama non-Kristen) versus “penuh” dan “eksplisit” (dalam kekristenan), tetapi terdapat perbedaan kualitatif.⁷⁶ Perbedaan kualitatif itu terletak pada kenyataan bahwa orang non-Kristen yang paling baik pun belum mengenal Allah Pencipta segala sesuatu melalui Yesus Kristus PuteraNya yang tersalib.

Walaupun demikian, para Bapak Gereja telah memulai suatu keterbukaan mengakui kemungkinan keselamatan bagi orang-orang non-Kristen. Bagaimana persisnya kemungkinan itu? Jawaban dari Bapak-Bapak Gereja dapat diungkapkan seperti di bawah ini. Sebelum kedatangan Kristus dan sebelum dijangkau oleh pewartaan Kristen, umat manusia senantiasa berada dalam persiapan menerima warta kristen (walaupun kebanyakan tanpa kesadaran). Persiapan itu meliputi segala ajaran yang baik dalam agama dan kebudayaan mereka sendiri dan praktek hidup yang sejalan dengan ajaran itu. Dengan demikian, mereka menghidupi pedagogi ilahi yang hadir dalam agama dan kebudayaan mereka. Sambil menghidupi pedagogi ilahi itu mereka senantiasa terbuka, sekalipun kebanyakan tanpa sadar, pada warta Injil yang akan menjangkau mereka. Mereka yang mati sebelum kedatangan Kristus akan mengalami pengampunan dosa dan keselamatan ketika Kristus mewartakan Injil kepada mereka di dunia orang mati atau tempat penantian (*Stromati* VI, 6).⁷⁷ Demikian pun mereka yang hidupnya baik menurut ajaran agama mereka sendiri tetapi mati sebelum dijangkau pewartaan Kristen, akan mengalami pengampunan dosa dan keselamatan ketika “Roh Tuhan dicurahkan secara baru ke atas seluruh umat manusia pada akhir zaman” (*Ad. Haer.* IV, 33, 15).⁷⁸

⁷⁵ Cf. C. Saldanha, *Divine Pedagogy: A Patristic View of Non-Christian Religions* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1984), hlm. 177; Domenico Spada, *op. cit.*, hlm. 253; J. Dupuis, *op. cit.*, hlm. 75.

⁷⁶ Cf. C. Saldanha, *op. cit.*, hlm. 162.

⁷⁷ Domenico Spada, *op. cit.*, hlm. 258.

⁷⁸ C. Saldanha, *op. cit.*, hlm. 163.

2. Beberapa pemikir dari abad pertengahan sampai zaman modern

Dalam ajaran para Bapak Gereja telah diakui kehadiran universal *Logos* ilahi dalam seluruh ciptaan. Dengan kehadiran *Logos* itu, segala kebijaksanaan dan pengalaman religius dalam setiap bangsa dan kebudayaan masuk dalam rencana penyelamatan ilahi. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa manusia sebagai makhluk yang dianugerahi akal budi memiliki kemungkinan diangkat oleh rahmat penyelamatan Allah yang melampaui keterbatasan-keterbatasan kodratnya. Dari kodratnya, manusia adalah *homo religiosus* (manusia religius). Dan hal inilah yang sesungguhnya menyatukan semua manusia baik non-Kristen maupun Kristen.

Dalam bab ini dikemukakan pandangan empat pemikir sejak abad pertengahan sampai akhir abad ke-19. Keempat tokoh ini dengan pendapat yang berbeda-beda berbicara tentang topik yang sama yaitu kebenaran agama-agama non-Kristen. Dari zaman keemasan abad pertengahan kita ambil Thomas Aquinas. Thomas mengakui adanya kebenaran-kebenaran umum dalam agama-agama non-Kristen yang sama dengan kebenaran Kristen seperti pengenalan akan Allah. Lebih maju dari Thomas, Nicholas dari Cusa yang hidup di akhir abad pertengahan mengemukakan tentang Allah yang hadir secara tersembunyi dalam berbagai ekspresi peribadatan dalam agama-agama non-Kristen. Tokoh lain adalah Gotthold Ephraim Lessing yang mengemukakan teori tentang kebenaran abadi yang dicari dalam menghidupi kebenaran parsial dari tiap-tiap agama. Tokoh terakhir yang akan diperkenalkan pemikirannya tentang agama-agama adalah Ernst Troeltsch. Troeltsch berbicara tentang keterkaitan antara agama dan sejarah, karena itu setiap agama memiliki pembatasan-pembatasan historisnya termasuk kekristenan. Dengan demikian tidak dapat dikatakan ada agama yang paling benar dan universal dari yang lain karena semua agama dibatasi oleh sejarah masing-masing.

2.1. St. Thomas Aquinas (1225-1274)

Thomas Aquinas dalam ulasan teologisnya menegaskan bahwa manusia dari kodrat rasionalnya memiliki kemampuan mengenal Sang Pencipta melalui alam ciptaanNya. Walaupun demikian terdapat pula perbedaan-perbedaan mendalam dalam mengenal Sang Pencipta tersebut menurut setiap tradisi budaya dan religius manusia. Tetapi bagi kekristenan yang telah menerima pewahyuan Allah secara khusus, pengenalan tersebut tidak sekadar terbatas pada pengakuan akan adanya Pencipta

sebagai asal muasal segala ciptaan. Pengenalan akan Allah dalam kekristenan sifatnya supernatural.⁷⁹ Dengan demikian, kekristenan cenderung mengevaluasi pengalaman religius bangsa-bangsa berdasarkan pengenalan yang bersifat supernatural tersebut. Karena itu Thomas, dari sudut pandang Kristen ini, juga menyebutkan adanya dalam agama-agama manusia berbagai penyimpangan dan kekeliruan memahami Sang Pencipta dalam bentuk berhala-berhala.⁸⁰

Untuk itu Thomas menganjurkan perlunya mengikuti kebenaran dengan setia. Kesetiaan seperti itu menghantar orang pada pengenalan akan Sang Pencipta yang sejati baik melalui pengetahuan kodrati maupun wahyu kristen. Dengan menerapkan Roma 1: 18 yang berbicara tentang murkah Allah bagi manusia yang “menindas kebenaran dengan kelaliman”, Thomas menegaskan dua hal. Pertama, kemungkinan pengenalan secara kodrati akan Allah sebelum kekristenan dan di luar kekristenan. Kedua, kesalahan besar bila manusia tidak menaruh perhatian pada pengenalan kodrati tersebut.

Untuk memahami pernyataan-pernyataan di atas, perlu diperhatikan konteks di mana pandangan logis dan teologis ini dikembangkan. Dorongan bagi Thomas untuk menulis sesuatu tentang agama-agama non-Kristen datang dari Raimondo di Penãfort dari Spanyol yang kala itu sedang menghadapi ekspansi Islam di Spanyol. Untuk menghadapi pengaruh Islam yang semakin meluas, terutama di bidang spiritual dan teologis, dibutuhkan suatu ulasan teologis yang lengkap tentang agama non-Kristen. Untuk itulah St. Thomas menerbitkan *Summa Contra Gentiles*, yang di dalamnya dia memberi jawaban menurut perspektif Kristen atas sejumlah persoalan teologis dan spiritual agama non-Kristen yang dikumpulkannya dari tahun 1259-1264. Melalui ulasan itu Thomas mulai menyatukan secara erat dua hal yaitu misi dan dialog. Tulisan itu tidak ditujukan secara langsung kepada kaum non-Kristen tetapi kepada saudara-saudaranya yang menjalankan misi di tengah-tengah konteks situasi yang mendapat pengaruh Islam. Thomas menjalankan tugas itu dengan sepenuh hati dalam rangka menjelaskan doktrin agama Kristen secara lengkap di atas dasar pemahaman intelektual kodrati manusia. Thomas dengan sengaja mengutamakan pemahaman intelektual kodrati tanpa banyak menggunakan argumen-argumen Kitab Suci, karena tidak ada Kitab Suci yang diterima bersama oleh Kristen dan Islam. Pengetahuan

⁷⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, I, 7 ad 1.

⁸⁰ *Ibid.*, I, 17, 4 ad 3.

intelektual kodrati yang merupakan hal umum bagi setiap manusia apa pun agamanya, merupakan pintu masuk yang tepat.

Tentu saja kebenaran Kitab Suci merupakan dasar yang digunakan St. Thomas dalam mengungkapkan misteri Allah. Tetapi kebenaran-kebenaran itu diformulasikan sedemikian rupa tanpa menyebut sumbernya sehingga menjadi kebenaran umum tentang Allah yang berlaku baik bagi kaum Kristen maupun non-Kristen. Dengan demikian kebenaran Wahyu Kristen diuraikannya dengan cara yang dapat diterima umum. Melalui cara seperti itu, data revelasi tetap merupakan dasar menilai kekeliruan-kekeliruan yang terdapat dalam agama-agama non-Kristen. Sebaliknya, segala kebenaran dalam agama-agama itu yang tidak bertentangan dengan kebenaran Wahyu Kristen diterima secara otentik. Dengan demikian, model dialog teologis St. Thomas lebih maju dari cara para Bapak Gereja yang lebih bercorak apologetik.

Bagi St. Thomas, iman hanya dapat dialami manusia dalam keberadaannya sebagai ciptaan. Sejauh manusia adalah makhluk jasmani-rohani, dia mengungkapkan imannya berdasarkan akal budinya dan melalui ciptaan. Hal ini berlaku pula bagi iman Kristen yang didasarkan pada wahyu supernatural. Dengan demikian, iman Kristen dapat dihubungkan dengan kebenaran-kebenaran yang dikenal dan dihidupi oleh kaum non-Kristen. Kebenaran-kebenaran yang umum itu dapat menjadi titik tolak pewartaan Kristen. Tetapi St. Thomas juga tetap pada posisi bahwa kebenaran-kebenaran yang terdapat dalam agama-agama non-Kristen itu merupakan antisipasi yang benar walaupun tidak sempurna atas kebenaran Kristen. Hanya ketika berjumpa dengan kebenaran ilahi dalam revelasi Kristen, semua kebenaran lain diangkat dan disempurnakan. St. Thomas juga mengakui inspirasi Roh Kudus dalam setiap agama dan kebudayaan manusia, dan inspirasi itulah yang mengangkat yang bersifat kodrati ke tingkat supernatural. St. Thomas mengatakan: “Segala yang benar, siapa pun yang mengatakannya, datang dari Roh Kudus, yaitu Dia yang menyirami terang kodrati akal budi dan menggerakkannya untuk mengenal dan mengenal lagi kebenaran” (*Summa Theologiae* I, II, 109, I ad 1).⁸¹

Rahmat Allah sendirilah yang menggerakkan status ketidaksempurnaan kodrati menuju kepada status kesempurnaan revelasi. Akal budi dan revelasi senantiasa berhubungan satu sama lain walaupun tetap berbeda satu dari yang lainnya.

⁸¹ H. B urkle, *L'uomo Alla Ricerca di Dio. La Domanda delle Religioni* (Milano: Jaca Book, 1996), hlm. 60-61.

Dan rahmat Allah “tidak menyingkirkan atau menghapus (yang kodrati) melainkan menopang, mengangkat dan menyempurnakannya” (*Summa Theologiae* I, I, 8 ad 2).⁸²

Thomas mengembangkan dialog dan perjumpaan dengan penganut agama non-Kristen di atas dasar kesamaan dalam hal-hal yang kodrati. Penyelenggaraan ilahi, menurutnya, merupakan bantuan bagi disposisi kodrati manusia. Inti dari penyelenggaraan ilahi tersebut tidak dalam arti meminggirkan yang kodrati, tetapi bekerja dengan cara menjadikan manusia mencapai tujuannya yang sejati yang sejalan dengan kodratnya.

Apa yang dikatakan Thomas secara umum tentang kodrat manusia dapat diterapkan dalam religiositas manusia sebelum dan di luar kekristenan. Thomas mengakui bahwa sejauh agama-agama itu masih dalam tingkatan yang kodrati, semuanya masih dalam keadaan belum sempurna. Tetapi semuanya tidak berakhir di dalam dirinya sendiri melainkan bergerak menuju tujuan yang supernatural yang dijumpai di dalam Kristus. Sebagaimana kodrat manusia tidak berakhir di dalam status kodratnya tetapi memiliki tujuan yang bersifat supernatural, demikian juga agama-agama manusia. Agama-agama akan mencapai tujuannya yang sejati ketika berjumpa dengan revelasi Kristen.

Selanjutnya Thomas juga menjawab persoalan kemungkinan keselamatan bagi orang-orang non-Kristen. Pada dasarnya Thomas mengakui kemungkinan keselamatan orang-orang non-Kristen, dengan menempatkannya dalam kerangka universalitas rencana penyelamatan Allah. Bagi orang-orang yang sungguh melaksanakan kehendak Allah walaupun tidak mendapatkan pewartaan kristen, menurut Thomas, Allah sendiri akan menunjukkan kepada mereka apa yang seharusnya mereka imani. Mungkin Allah akan mengutus seorang pewarta kristen kepada mereka seperti yang terjadi pada Kornelius (Kis 10), atau melalui revelasi batiniah. Dengan demikian setiap orang memiliki kemungkinan melaksanakan tindakan iman dengan bebas dan dapat mencapai keselamatan.

Thomas juga berbicara tentang baptisan kerinduan yang dapat secara efektif menghantar orang pada keselamatan. Jika seseorang yang ingin dibaptis dan sungguh menampakkan imannya dalam hidupnya tetapi mati sebelum menerima pembaptisan dia dapat diselamatkan karena kerinduannya akan pembaptisan. Dan bagi orang-orang lain yang tidak memiliki kesempatan apa pun untuk mendengarkan pewartaan tentang

⁸² *Ibid.*

Kristus tetapi menjalani suatu hidup yang baik, kerinduan untuk menjalankan hidup yang sesuai kehendak Tuhan itu sudah cukup bagi mereka untuk memperoleh keselamatan. Karena bagi Thomas, seandainya orang-orang yang sungguh mencari kehendak Tuhan itu mengetahui bahwa Tuhan menghendaki mereka percaya pada Kristus, mereka pasti percaya dan dibaptis. Orang-orang seperti itu dapat dikatakan sudah memiliki iman implisit akan Yesus Kristus, juga kerinduan implisit untuk dibaptis dan menjadi anggota Gereja (cf. *Summa Theologiae* III, q. 68, ad 2; q. 69 ad 4).⁸³

2.2. Nicholas dari Cusa (1401-1464)

St. Thomas telah berbicara tentang agama-agama yang masih berada dalam tingkatan kodrati dalam usaha mengenal Allah dan harus mengalami pemenuhan di dalam yang supernatural oleh karya rahmat Allah sendiri. Nicholas lebih maju lagi dengan mengatakan bahwa Allah yang satu dan sama tersembunyi dalam berbagai konsepsi dan peribadatan menurut agama yang berbeda-beda. Nicholas melihat adanya banyak pengungkapan religius dalam berbagai agama dan kebudayaan yang sekalipun dengan berbagai keterbatasan tetapi ditujukan kepada Allah yang satu dan sama. Keterbatasan-keterbatasan kodrati terungkap dalam banyaknya persepsi religius tetapi persepsi itu mau mengungkapkan tentang Allah yang satu dan sama. Kesatuan dalam upaya memahami Allah ini adalah suatu *cincidentia oppsitorum* (kesesuaian dari yang berlawanan). Keterbatasan dalam dunia dan ketidak-terbatasan Allah merupakan dua argumen yang berbeda dan tidak bersesuaian satu sama lain. Tetapi keduanya juga disatukan dalam Allah sendiri, karena Allah adalah misteri yang tak terselami dan tak dapat diungkapkan. Walaupun demikian dalam dunia yang nyata dan terbatas ini Allah malahan dijelaskan dan diungkapkan dengan berbagai cara (*explicatio*).

Gagasan tentang *explicatio* (Allah yang dijelaskan dalam keterbatasan) dan banyaknya serta berbedanya agama-agama sejalan dengan keberadaan Allah yang satu tetapi diliputi misteri. Dari perbedaan-perbedaan itu terdapat pula tingkatan-tingkatan partisipasi dalam Allah.

Perbedaan dalam upaya yang sama untuk menjelaskan tentang Allah yang tak terselami itu mendorong Nicholas mengemukakan persoalan tentang perdamaian di

⁸³ J. Kuttianimattathil, "Tracing the Development in the Church's Attitude to Other Religions" dalam *Third Millenium* III (2000) 1, hlm. 12

antara agama-agama umat manusia. Hal ini tidak terlepas pula dari konteks situasi historis zamannya di mana perdamaian dirongrong oleh faktor-faktor yang bercorak religius. Pada tahun 1453 Konstantinopel ditaklukkan oleh kaum Islam Turki. Dengan itu, batas-batas bagian Timur Kekaisaran Romawi yang nota bene menyadari dirinya sebagai “Kekaisaran Romawi yang suci” sedang terancam dikalahkan oleh tentara Islam yang menjalankan “perang suci”. Pada tahun itulah Nicholas menerbitkan karyanya berjudul *De pace fidei* (Perdamaian iman).⁸⁴ Dalam pengantarnya, pengarang mengemukakan bahwa dia berdoa supaya Tuhan sendiri menghentikan perang agama itu. Selanjutnya Nicholas dalam karyanya itu mengemukakan suatu penglihatan, di mana Allah menunjukkan kepadanya wakil-wakil berbagai agama dunia yang telah mencapai perdamaian melalui persetujuan bersama atas kebenaran (*concordantia*). Nicholas lalu menghadirkan suatu “dialog imajiner” dalam bentuk penglihatan, bagaikan suatu dialog surgawi, di mana Allah sendiri yang memulainya. Dalam cara seperti itu Nicholas menjelaskan bahwa perdamaian di antara agama-agama dan persetujuan bersama akan kebenaran bukan sekadar suatu hasil pemikiran manusiawi. Menurutnya, persetujuan bersama dan kedamaian terjadi hanya bila dikembalikan pada kesatuan dalam Allah yang satu dan sama, yang berada di balik semua yang nampaknya bertentangan.

Nicholas mengemukakan premis-premis dasar untuk mencapai perdamaian antar agama. Menurut Nicholas, manusia ketika diciptakan telah memiliki kemampuan dasar untuk memahami alasan keberadaannya dan dengan demikian dapat pula memahami kesatuan bersama manusia lain di dalam Allah. Tetapi dalam situasi pergulatan hidup hariannya yang terbatas, manusia tidak menemukan ketenangan yang memberi ruang baginya untuk memahami kesatuan dalam Allah tersebut. Untuk itu Allah sendiri datang menolong mereka dengan mengutus para nabi, pengajar dan raja. Demikian juga berbagai hukum, adat istiadat dan ritual keagamaan merupakan bentuk-bentuk bantuan Allah bagi manusia. Dengan demikian agama-agama tampaknya seperti tindakan emergensi dari Allah sendiri dalam usahanya menolong manusia. Karena itu tidak dapat ditemukan jalan perdamaian di antara agama-agama, yaitu jalan yang membebaskan mereka dari kontradiksi dan dinamika historis dengan bantuan dari suatu strategi hermeneutika timbal balik yang semata-mata bersifat argumentatif. Jalan perdamaian hanya dicapai dengan

⁸⁴ Terjemahan Italia: Nicola Cusano, *La pace della fede* (Milano: Jaca Book, 1991).

membangun persetujuan bersama tentang Allah yang satu dan sama tetapi penuh misteri. Persetujuan bersama tentang Allah itu dibangun dari berbagai penjelasan menurut masing-masing agama. Dalam dialog antar agama, kekristenan harus memainkan peranan utama. Hal ini didasarkan pada pemahamannya bahwa di dalam kekristenan terdapat segala elemen otentik pencarian akan Allah, yang juga dapat ditemukan dalam agama-agama lain. Karena itu, semuanya dapat dipertemukan sehingga mencapai bentuknya yang lebih sempurna sebagai pengenalan sejati akan Allah.

Nicholas mengaktualisasikan secara baru model Alkitabiah tentang revelasi dengan membedakan antara keberagaman dan kesatuan. Usahnya adalah mengangkat muatan revelasi yang sama dalam agama-agama, yang kemudian menemukan pengungkapannya yang lebih sempurna dalam Kristus. Di sinilah kunci yang memungkinkan agama-agama mendekati Allah dan pada saat yang sama tetap berada di dalam keanekaragaman. Misteri Allah akan lebih dihormati bila dibiarkan bergema dalam sejarah dalam bentuk pengungkapan yang bervariasi dari berbagai agama.

Walaupun demikian, teologi agama-agama dari Nicholas ini tidak bertujuan menciptakan konsep tentang “agama di dalam agama-agama”.⁸⁵ Perdamaian di antara agama-agama tidak menghasilkan satu-satunya agama mistik yang dipisahkan dari perwujudan konkretnya. Yang dapat disebut satu-satunya dan dianut oleh semua, hanya Allah sebagai pencipta segala sesuatu termasuk agama yang beraneka ragam. Pengenalan sejati akan Allah merupakan tujuan dari setiap agama dan kerinduan setiap manusia, walaupun kerinduan seperti itu kadang-kadang diungkapkan dalam bentuk pemberontakan.

2.3. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

Lessing adalah seorang pemikir protestan, yang hidup dalam era post-reformasi dan dipengaruhi oleh iluminisme. Dia disebut juga pendukung dari aliran neoprotestantisme yang kritis terhadap protestantisme konservatif. Lessing mengemukakan pemikirannya tentang hubungan antara kekristenan dan agama-agama lain. Tepatnya dia berbicara tentang persoalan hidup bersama dan saling berdampingan di antara agama-agama. Pemikiran Lessing ini, walaupun dari zaman

⁸⁵ H. Búrkle, *op.cit.*, hlm. 64.

ke zaman mengalami penafsiran dan aktualisasi yang bervariasi menurut konteks zaman, masih selalu aktual untuk diangkat dalam diskursus tentang toleransi antar umat beragama dan pemahaman timbal balik di antara agama-agama.

Salah satu pemikiran Lessing yang relevan dengan uraian kita adalah tentang persoalan kebenaran dan efektivitasnya di dalam lingkungan agama-agama. Bagi Lessing, inti tiap agama adalah kebenaran abadi.⁸⁶ Dan kebenaran abadi itu merupakan elemen abadi yang dibedakan dari elemen historis. Setiap agama memang terikat pada elemen historisnya, walaupun demikian di dalam agama-agama terdapat upaya otentik dalam pencarian akan kebenaran abadi itu. Kebenaran abadi yang harus dicari itu sifatnya lebih tinggi dan lebih sempurna melampaui setiap kebenaran yang diyakini dalam tiap agama. Sedangkan kebenaran yang dianggap merupakan milik eksklusif setiap agama hanya bersifat parsial, tidak sempurna dan subyektif.

Walaupun demikian, Lessing tidak menilai rendah kebenaran parsial yang sifatnya subyektif dalam setiap agama. Baginya keotentikan dan kebenaran suatu agama adalah persoalan subyektif karena berhubungan erat dengan pengalaman religius manusia yang khas dalam setiap agama. Pengalaman religius itu merupakan kriteria bagi keotentikan dan kebenaran suatu agama. Karena itu, Lessing berpendapat bahwa kebenaran suatu agama hanya dapat ditentukan di atas dasar sejauh mana nilai-nilai yang diyakini dalam agama itu sendiri telah direalisasikan. Manusia merupakan subyek pelaku dari agamanya sendiri dan dengan itu dia sendiri menjadi kriteria dari kebenaran dan keotentikan agamanya.

Berhubungan dengan itu, Lessing juga mengemukakan gagasannya tentang perkembangan agama-agama dalam sejarah umat manusia. Agama-agama menurutnya mengalami perkembangan historis tahap demi tahap menuju ke bentuk dan pengungkapan yang lebih sempurna. Agama-agama merupakan jalan-jalan yang berbeda dan tak sempurna menuju suatu kesadaran yang lebih tinggi atau suatu status iluminasi yang masih akan dicapai. Dan dalam perkembangan itu, agama-agama berperan sebagai bentuk pendidikan Allah bagi umat manusia dalam sejarah. Agama-agama yang disebut agama wahyu telah mencapai suatu tahap lebih tinggi yang belum dicapai dalam agama-agama natural. Dalam hal ini, semua agama menghadapi situasi yang sama entah sebagai yang benar atau sebagai yang palsu.

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 65.

Kriteria dasar atas kebenaran yang dikemukakan Lessing adalah moralitas, atau tepatnya nilai-nilai moral dalam setiap agama. Hal ini berhubungan erat dengan konsepnya tentang manusia sebagai subyek pelaku agamanya sendiri. Di sini kepastian revelasi berada di dalam ketidakpastian manusia akan kebenaran terakhir yang sedang dicarinya.⁸⁷ Kepastian satu-satunya hanyalah usaha manusia mencari kebenaran, dan dengan itu manusia merealisasikan dirinya seturut apa yang telah dikenal dan dipercayanya di dalam agamanya sendiri. Kebenaran agama dapat dilihat dari transformasi manusia beragama yang telah tiba pada tahap “disukai oleh Allah dan manusia”.

Proses perkembangan manusia sebagaimana telah dikemukakan Lessing dalam perkembangan historis agama-agama berhubungan erat dengan pencarian akan kebenaran agama dari tiap individu. Usaha pencarian ini amat menentukan, dan dalam pencarian itu manusia tidak harus tergoda untuk berhenti pada kebenaran parsial yang diyakini sudah dimiliki. Dalam ketegangan antara “kebenaran yang sudah dimiliki” dan “kebenaran abadi yang masih dicari” manusia harus terus bergerak maju.⁸⁸ Lessing berpendapat bahwa nilai seseorang terletak bukan pada kebenaran yang dimiliki atau diyakini sebagai milik, tetapi pada usaha ikhlas yang dijalankannya untuk menemukan kebenaran abadi. Karena bukan dengan apa yang dimiliki tetapi dengan pencarian akan kebenaran dia meningkatkan kekuatannya, dan dengan itu dia semakin bertumbuh dalam kesempurnaan. Apa yang sudah dimiliki membuat orang tidak lagi bergerak, bahkan malas dan sombong.

Teologi agama-agama dari Lessing amat aktual bagi situasi pluralisme agama dewasa ini. Hal yang seringkali tidak disadari manusia adalah bahwa kebenaran yang diyakini masing-masing agama selalu bersifat parsial dan masih berada pada jalan pencarian akan kebenaran abadi. Karena ketidaksadaran itu, tidak diakui setiap jalan lain bagi pencarian akan kebenaran yang sama. Hal ini sudah merupakan bagian dari tradisi dan ajaran agama, yang secara niscaya diterima oleh manusia penganut agama. Dan pada umumnya manusia tidak memutuskan sendiri agama apa yang cocok baginya, tetapi mengalami dirinya sebagai pribadi yang baginya telah diambil suatu keputusan. Seorang anak yang lahir dalam lingkungan Kristen hampir secara otomatis menjadi Kristen. Demikian juga dengan anak-anak yang lahir dalam lingkungan

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 66.

⁸⁸ Sebagaimana dikutip oleh H. Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit* (Tübingen: 1983), hlm. 133.

agama-agama lain. Realisasi eksistensial manusia bukanlah sebab melainkan konsekwensi dari agamanya. Manusia justru ditemukan dalam suatu agama dan bukan mencari dan menemukan sendiri suatu agama bagi dirinya.

Thesis Lessing tentang kebenaran agama (kebenaran abadi yang dicari dalam menghidupi kebenaran parsial), menolong manusia untuk secara lebih tepat mengadakan dialog antar agama. Dalam dialog, manusia dapat membedakan elemen-elemen yang berbeda dan saling bertentangan dari elemen-elemen kebenaran sejati. Hal ini telah dijalankan secara sukses melalui studi perbandingan agama dan fenomenologi agama. Karena itu dialog teologis tidak dapat mengabaikan kebenaran abadi yang merupakan inti setiap agama.⁸⁹ Sebab hanya dengan ini terletak keotentikan yang tidak dapat diganti baik dengan argumentasi maupun dengan nilai-nilai moral yang dimiliki. Perjumpaan di antara agama-agama perlu secara terus menerus dihubungkan dengan asal muasal kebenaran yaitu Allah sendiri.

Dari hal-hal di atas, Lessing menegaskan perlunya agama-agama termasuk kekristenan sendiri untuk bergerak melampaui ketidaksempurnaannya. Kekristenan pun perlu membebaskan diri dari “kebenaran rasional dan spekulatif” di mana setiap orang akan dengan bebas melakukan yang baik karena mencintai kebaikan itu. Hal ini amat sejalan juga dengan gagasannya tentang peranan agama bagi pendidikan umat manusia dalam sejarah. Tujuan pendidikan itu tidak lain supaya manusia melakukan yang baik karena mencintai kebaikan itu.

2.4. Ernst Troeltsch (1865-1923)

Ernst Troeltsch tidak menerima suatu interpretasi sistematis yang cenderung memisahkan agama dari sejarah, secara khusus dualisme antara Yesus historis dan Kristus iman.⁹⁰ Dia juga mengambil jarak dari spekulasi para pemikir idealistik tentang identitas, sebagaimana terdapat dalam filsafat sejarah dari Hegel. Walaupun demikian, model hubungan antara Kekristenan dan agama-agama lain yang dikemukakan Troeltsch berorientasi pada sejarah. Menurutnya tidak ada konsep umum yang dapat mengganti manifestasi historis yang begitu banyak dan proses transformasi baik agama-agama lain maupun Kekristenan sendiri.⁹¹ Karena itu dia tidak menerima pendapat Schleiermacher yang melihat Kekristenan sebagai bentuk

⁸⁹ Cf. H. Bürkle, *op.cit.*, hlm. 67.

⁹⁰ Cf. B. Mondin, *Storia della Teologia*, vol. IV, (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997), hlm. 142.

⁹¹ H. Bürkle, *op. cit.*, hlm. 68.

paling sempurna di antara agama-agama. Dia juga menolak pendapat Hegel yang menyebut Kekristenan sebagai agama absolut, yang di dalamnya Roh Mutlak dunia telah masuk dalam sejarah. Demikian juga dia tidak menerima pendapat Harnack yang menggarisbawahi pertentangan antara esensi Kekristenan dan konsep serta nilai yang dimiliki agama-agama lain. Troeltsch memberi penekanan pada pentingnya sejarah dan peristiwa-peristiwa di dalamnya. Baginya, di dalam panorama perkembangan dan perubahan-perubahan dalam sejarah, Kekristenan juga merupakan suatu fenomena yang murni historis di dalam setiap moment sejarahnya dan dalam hal ini dia tidak beda dari agama-agama besar lainnya.⁹²

Walaupun demikian, Troeltsch terutama pada pemikiran awalnya, juga mengakui kelebihan Kekristenan di antara agama-agama besar lainnya. Untuk itu dia berbicara tentang kriteria kelebihan suatu agama. Pertama, kesuksesan. Untuk mengukur nilai suatu agama atau kualitasnya dalam menyatakan Yang Mutlak, dapat dilihat dalam kesuksesan memenangkan hati manusia dan mendapat banyak penganut. Dalam hal ini, kekristenan termasuk yang paling sukses.⁹³ Kedua, spiritualitas. Dalam hal ini, Troeltsch membedakan agama-agama atas dua kelompok besar yaitu agama-agama primitif (yang tidak masuk dalam pertimbangannya) dan agama-agama yang memiliki spiritualitas dan ajaran etika yang tinggi. Kelompok kedua ini dibedakannya lagi dalam dua bagian yaitu agama-agama yang melihat Wujud Tertinggi sebagai yang tak berpribadi (agama-agama Timur seperti Hinduisme dan Buddhisme) dan agama-agama yang melihatnya sebagai yang berpribadi (Yudaisme, Kristen dan Islam). Kekristenan termasuk dalam agama-agama yang mengakui Wujud Tertinggi sebagai yang berpribadi (*personalistic religion*). Bahkan lebih lanjut dia mengakui bahwa Kekristenan sebagai “agama penebusan personalistik adalah dunia hidup religius yang paling tinggi dan paling berkembang yang kita kenal.”⁹⁴ Dengan “menghadirkan dunia atas sebagai kehidupan personal” Kekristenan, memiliki dalam dirinya nilai yang tak terhingga, yang menentukan serta memberi bentuk bagi setiap kenyataan lain.⁹⁵

⁹² E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte* (Tübingen: 1929), terjemahan Italia: *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (Napoli: Morano, 1968), hlm. 89.

⁹³ *Ibid.*, hlm. 94-106.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 117.

⁹⁵ *Ibid.*

Walaupun Troeltsch memberi penekanan pada Kekristenan sebagai religiositas personalistik, dia juga tetap berpandangan bahwa hal itu bukanlah jaminan untuk bebas dari kondisi historis yang sifatnya relatif. Perjalanan sejarahnya yang panjang telah membuka kemungkinan bagi Kekristenan untuk tunduk pada kondisi historis dan mengalami pembatasan-pembatasan. Dengan tunduk pada kondisi historis, tidak mungkin lagi dikatakan dengan pasti bahwa Kekristenan merupakan puncak tertinggi dan tidak ada lagi kemungkinan lain yang lebih dari itu.⁹⁶ Troeltsch melihat titik akhir sejarah sebagai puncak yang melampaui Kekristenan juga. Sejarah yang berjalan merupakan tempat berlangsungnya dialog antar agama, dan kepastian hasilnya hanya akan tercapai pada akhir sejarah. Hanya dalam perhentian waktu dan dalam penilaian Tuhan sendiri, terdapat kepastian definitif tentang hubungan antar agama. Sedangkan bagi setiap zaman, hanya berlaku pengakuan yang dikenal pada zaman itu yaitu iman yang pasti di dalam diri setiap individu sendiri.

Model yang dipetakan Troeltsch memastikan batas satu-satunya menyangkut persoalan hubungan (dalam arti teologis) antara Kekristenan dan agama-agama lain, dengan kembali pada individu dan imannya. Dia mencari jalan keluar dari persoalan antara mengakui relativitas lingkungan historis sehingga kepastian itu hanya terletak pada akhir sejarah, dan kepastian iman di dalam individu sendiri. Tetapi iman individu itu memiliki kondisi kultural dan historis. Karena itu dalam fase yang lebih kemudian dari pemikirannya, Troeltsch lebih memberi penekanan pada kebudayaan spesifik suatu agama, berkat pengenalannya yang lebih tepat atas fenomena-fenomena kultural dan religius, khususnya atas agama-agama besar dari Timur. Keterjalinan antara agama dan budaya yang terus menerus membatasinya, menurut Troeltsch, tidak terlepas dari prinsip keterlibatan religius individual dengan peranan yang membatasi. Dari sudut pandang ini, Kekristenan juga hanya bisa dipahami dengan berangkat dari tenunan historis kultural Eropa. Troeltsch menegaskan bahwa kebudayaan bangsa-bangsa menjadi suatu ukuran yang membatasi agama. Validitas suatu agama ditunjukkan melalui rujukan pada budaya tertentu.

Dari hal di atas, Troeltsch melihat persoalan kebenaran suatu agama sebagai hal yang tergantung pada kebudayaan yang membatasinya. Dan kebudayaan-kebudayaan itu adalah manifestasi sejarah, yang melengkapi kriteria penilaian atas

⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 129. Paul F. Knitter melihat hal ini sebagai suatu inkonsistensi dari pemikiran Troeltsch, yang kemudian dikoreksinya sendiri pada periode kemudian dari pemikirannya. Lihat Paul F. Knitter, *No Other Name? A Christian Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1999), hlm. 29.

agama-agama. Rujukan pada iman individual, yang dalam pemikiran Troeltsch tetap merupakan posisi satu-satunya dalam persoalan kebenaran agama, pada akhirnya disingkirkan oleh validitas absolut yang dikenal dari sejarah kebudayaan. Dengan demikian, validitas Kekristenan dengan “kekuatan dan kebenaran di dalamnya” menjadi suatu persoalan Eropa. Dalam kaitan erat dengan peristiwa-peristiwa historisnya, agama Kristen tetap merupakan agama yang cocok untuk Eropa saja. Demikian juga dengan agama-agama lain, yang hidup dalam kondisi historis, sosial dan geografis yang berbeda-beda, juga memiliki otonomi yang mutlak. Dengan kata lain, manusia tidak dapat “berbudaya rangkap dua” dan “beragama rangkap dua”. Orang hanya bisa mempelajari kebudayaan dan agama lain dengan baik tetapi tidak mungkin memahami dan menilainya secara penuh dan adil. Untuk memahami secara penuh dan menilainya secara adil, orang harus bergabung dan menjadi bagian dari budaya dan agama tersebut.⁹⁷

Dengan berpendapat demikian, Troeltsch tidak bermaksud mengatakan bahwa tiap agama harus terisolasi dalam dirinya sendiri tanpa hubungan dan keterlibatan satu sama lain. Tetapi, sebagaimana dikatakannya, “jika setiap agama berusaha mewujudkan potensialitasnya sendiri yang tertinggi dan membiarkan dirinya dipengaruhi oleh usaha yang sama dari yang lain, mereka akan saling mendekati dan berhubungan satu sama lain”.⁹⁸ Dan dalam hubungan seperti itu tidak harus ada “pertobatan atau perubahan satu ke dalam yang lain, melainkan hanya persetujuan bersama dan saling memahami”.⁹⁹

Karena kebudayaan dan kriterianya masuk dalam kriteria kebenaran agama, kesaksian kebenaran Kristen juga digeser jauh ke depan, pada penilaian Allah sendiri di akhir sejarah. Hanya Allah yang dapat menentukan kebenaran yang dihayati secara berbeda-beda dalam setiap agama, karena dari Dialah segala perbedaan itu. Kekhasan setiap lingkungan budaya dan ras, juga kekhasan daya cipta religius mereka yang besar akan diangkat ke tingkat tertinggi, yang tidak lagi terikat pada kebenaran partikular. Hal ini dilihatnya amat sesuai dengan warta Kerajaan Allah yang dibawa oleh Yesus. Yesus telah mengajarkan suatu agama yang tidak terikat pada budaya tertentu, yang terus diusahakan dan akan dicapai di masa depan. Karena itu Troeltsch mengatakan: “Hanya masa depan yang akan memberikan pembebasan yang penuh,

⁹⁷ *Ibid.*, hlm. 30.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

pengetahuan yang sempurna dan kemenangan yang permanen. Yesus menunda agama yang absolut ke dunia yang akan datang.”¹⁰⁰

¹⁰⁰E. Troeltsch, *op. cit.*, hlm. 123.

BAB IV

AGAMA-AGAMA DALAM DISKURSUS KONTEMPORER

Dalam bab sebelumnya telah dikemukakan perkembangan pemahaman akan kebenaran agama-agama non-Kristen dalam sejarah teologi. Lessing dan terutama Troeltsch telah amat maju berbicara tentang agama-agama yang sedang dalam upaya pencarian kebenaran. Pengakuan akan keterjalinan erat setiap agama dengan konteks historis dan kultural tertentu, menjadikan agama-agama tidak pernah absolut tetapi relatif. Apa yang telah dikemukakan Lessing dan Troeltsch mendapatkan gemanya dalam diskursus kontemporer tentang agama-agama.

Yang dimaksudkan dengan diskursus kontemporer dalam uraian ini meliputi pemikiran yang berkembang sejak era 1920-an sampai kini. Pemikiran yang berkembang dalam beberapa dekade sebelum Konsili Vatikan II masih cukup aktual di dalam diskusi para teolog, terutama dalam melihat pergeseran paradigma pemahaman tentang kemajemukan agama di zaman ini. Pergeseran paradigma itu dapat bersifat historis evolutif, yaitu pergeseran secara perlahan-lahan orientasi pemahaman Kristen atas agama-agama non-Kristen, tetapi dapat pula dilihat sebagai orientasi pemikiran yang berbeda-beda dari sejumlah teolog sezaman.

Sudah pada tahun 1976, J.P. Schineller membedakan empat orientasi dari para pemikir dalam bidang teologi agama-agama.¹⁰¹ Pertama, para teolog dengan orientasi eklesiosentrik – kristologi eksklusif. Menurut pendekatan ini, hanya melalui keanggotaan dalam Gereja manusia memperoleh keselamatan. Kristologi dalam pendekatan ini bersifat eksklusif dalam arti, keselamatan hanya di dalam Kristus yang diwartakan Gereja dan tidak ada pengantara lain bagi keselamatan. Konsekuensinya, siapa yang tidak menjadi anggota Gereja dan tidak percaya kepada Kristus tidak akan selamat. Kedua, para teolog berorientasi kristosentrik – kristologi inklusif. Pendekatan ini mengakui kehadiran secara tersembunyi karya penyelamatan Kristus di dalam kebudayaan dan religiositas di luar Kristen. Intinya, setiap orang dapat diselamatkan di dalam agama mereka masing-masing, tetapi keselamatan itu, walaupun tidak disadari, terjadi karena Kristus. Gereja tidak mutlak perlu bagi keselamatan, tetapi Kristus mutlak perlu bagi keselamatan semua orang. Posisi ini didasarkan pada aksioma kehendak penyelamatan Allah yang bersifat universal (aspek teologis),

¹⁰¹ J.P. Schineller, "Christ and Church. A Spectrum of Views", *Theological Studies* 37 (1976), 545-566. Pemikiran Schineller ini terdapat dalam G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 33-35.

kenyataan manusia yang bersifat sosial dan historis (aspek anthropologis), dan akhirnya kenyataan bahwa rahmat keselamatan yang dibicarakan dalam Perjanjian Baru selalu rahmat penyelamatan Kristus (aspek kristologis). Ketiga, orientasi teosentrik – kristologi normatif. Dalam pendekatan ini, keselamatan tidak dihubungkan secara langsung dengan Kristus, tetapi setiap agama diyakini merupakan jalan-jalan keselamatan yang otonom. Menurut pandangan ini, bukan hanya Gereja yang tidak mutlak perlu bagi keselamatan tetapi Kristus pun tidak mutlak perlu bagi keselamatan umat manusia. Namun pendukung teori ini tetap berpandangan bahwa Yesus Kristus adalah pernyataan diri Allah yang penuh dan definitif sehingga bersifat normatif. Dengan kata lain, walaupun bukan Kristus satu-satunya Penyelamat dan karena itu Kristus tidak perlu berada di dalam agama-agama supaya agama-agama memiliki nilai penyelamatan, tetapi Dia berada di atas agama-agama sebagai norma. Di atas dasar Kristus yang adalah norma itu dapat diketahui validitas keselamatan di dalam agama-agama. Keempat, pendekatan teosentrik – kristologi non-normatif. Para pendukung teori ini, walaupun dengan penekanan yang berbeda-beda, umumnya berpendapat bahwa Allah menyatakan diri dalam agama-agama dan karena itu tidak dapat dipikirkan bahwa pernyataan dirinya di dalam Kristus bersifat normatif.

Dalam garis pemikiran Schineler ini, P. F. Knitter pada tahun 1985 membuat klasifikasi baru, juga dengan empat model.¹⁰² Pertama model kebenaran hanya pada satu agama yaitu Kristen. Model ini secara dominan terdapat dalam pemikiran kaum evangelis konservatif. Kedua, model protestan garis utama yang mengatakan bahwa segala keselamatan datang dari Kristus. Ketiga, model Katolik, yang melihat agama-agama sebagai jalan-jalan keselamatan yang berbeda-beda, tetapi Kristus adalah norma satu-satunya. Keempat, model teosentrik, yang mengatakan bahwa agama-agama merupakan jalan-jalan yang otonom bagi keselamatan, di mana Allah merupakan satu-satunya pusat. Setahun kemudian, dalam salah satu artikelnya, Knitter membuat sintesis atas teologi Katolik tentang agama-agama dengan empat kategori hubungan antara agama-agama dan Kristus. Empat kategori itu, menurut Knitter, adalah Kristus melawan agama-agama, Kristus di dalam agama-agama, Kristus di atas agama-agama dan Kristus bersama agama-agama.¹⁰³ Klasifikasi ini sebenarnya merupakan pengaplikasian, dengan sejumlah penyesuaian, teori H. R.

¹⁰² P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1985), hlm. 75-167.

¹⁰³ P. F. Knitter, "La teologia cattolica delle religioni a un crocevia" dalam *Concilium* 22 (1986/1), 133-143.

Niebhur tentang hubungan antara Kristus dan kebudayaan.¹⁰⁴ Klasifikasi yang dibuat Knitter ini pun masih sejalan dengan Schineller.

Pembedaan yang lebih umum digunakan adalah pendekatan eksklusif – eklesiosentrik, inklusif – kristosentrik dan pluralis – teosentris. Dalam uraian ini, kita lebih memilih menelusuri pergeseran secara perlahan-lahan pemikiran para teolog dari pendekatan eksklusif – eklesiosentrik, ke inklusif – kristosentrik dan akhirnya pluralis – teosentris. Dari sekian banyak teolog pendukung model-model tersebut, kita ambil beberapa orang yang kiranya mewakili masing-masing model pendekatan.

1. Pendekatan eksklusif – eklesiosentrik

Pendekatan ini menegaskan bahwa agama yang benar hanya Kristen. Para pendukung pendekatan ini berkeyakinan bahwa tidak ada keselamatan selain di dalam Kristus dan tidak ada sarana lain bagi pencapaian keselamatan itu selain Gereja. Untuk pendekatan ini kita akan mempelajari gagasan dua teolog protestan yaitu Karl Barth dan Hendrik Kraemer, dan seorang teolog Katolik, yaitu Leonard Feeney.

1.1. Agama-agama dalam perspektif teologi dialektik Karl Barth (1886-1968)

Pandangan K. Barth tentang agama-agama ditandai dengan suatu evolusi sehingga para penulis membedakan dua fase dari pemikirannya tentang agama-agama.¹⁰⁵ Fase pertama terdapat dalam karyanya *Der Römerbrief* (Zürich 1919) yaitu komentarnya atas Surat Roma. Dalam karya tersebut Barth mengakui bahwa manusia berdasarkan terang akal budinya dapat tiba pada pengakuan akan Allah. Dalam pemahaman seperti ini, agama-agama dapat dilihat sebagai bukti yang paling jelas dari usaha manusia untuk menemukan Allah. Tetapi pandangan seperti ini kemudian ditinggalkannya dalam fase berikut dari pemikirannya. Hal ini sudah dimulainya dalam edisi kedua dari *Der Römerbrief* (Zürich 1922) dan paling jelas terdapat dalam *Kirchliche Dogmatik* (1932-1966). Penilaiannya terhadap agama-agama dalam karyanya tersebut tidak terlepas dari konsepnya tentang jarak yang begitu jauh antara Allah dan manusia serta penolakannya atas *analogia entis*. Karena terdapat jarak yang secara kualitatif tidak terbatas antara Allah dan manusia, dan jarak itu semakin jauh akibat kedosaan manusia, maka manusia dari kekuatannya sendiri tidak dapat dengan cara apa pun mendekatkan diri kepada Allah. Singkatnya menurut K. Barth, Allah itu

¹⁰⁴ H.R. Niebhur, *Christ and Culture* (New York: 1951).

¹⁰⁵ G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 58.

tak terbatas, manusia itu berdosa dan ciptaan tidak dapat menjadi jalan menuju pada pengenalan akan Pencipta. Karena itu dari kekuatan akal budinya semata-mata manusia tidak dapat mengenal Allah. Untuk dapat mengenal Allah, menurutnya, mutlak dibutuhkan wahyu dari Allah sendiri.

Dalam pemikiran Karl Barth hanya pewahyuan diri Allah di dalam Kristus yang dapat mendekatkan manusia kepada Allah. Pewahyuan yang dinyatakan melalui Injil ini menyatukan manusia beriman dengan Kristus dan menjadikan dia bagian dari karya penebusan Kristus. Hanya dalam Kristus Allah mendekati manusia dan manusia dapat masuk dalam hubungan dengan Allah.

Dalam pandangan seperti ini, agama-agama dilihat sebagai pernyataan tentang usaha manusia untuk menjumpai Allah berdasarkan kekuatannya sendiri dan usaha mencari pembenaran manusia melalui perbuatannya sendiri tanpa bantuan rahmat Allah. Tetapi manusia tidak mungkin menjumpai Allah dan mendapatkan pembenarannya di luar Kristus. Oleh karena itu, agama-agama sesungguhnya tidak dapat menghantar manusia kepada perjumpaan dengan Allah, sebaliknya justru menunjukkan kedosaan dan kesombongan manusia. Dengan kata lain, agama-agama cumalah khayalan (Fiktion), ketidak-percayaan (Unglaube) dan pertentangan dengan Allah (Gegengott).¹⁰⁶

Ada penulis yang berpendapat bahwa perkembangan pemikiran Barth tiba pada “fase ketiga” di mana ada pengakuan akan kemungkinan bahwa di luar Gereja, termasuk kebudayaan-kebudayaan yang belum menerima pewartaan tentang Kristus, ditemukan juga Sabda Allah yang benar yang melengkapi Kitab Suci dan doktrin Gereja. Melalui manusia baik dari kaum kristen yang hidup dan berkecimpung dalam persoalan-persoalan sekuler maupun dari kebudayaan-kebudayaan yang belum mengenal Kristus dapat juga ditemukan “perumpamaan-perumpamaan tentang Kerajaan Allah”. Menurut R. Boyd, Barth dengan pandangan seperti ini tidak berpikir tentang kesaksian kebenaran berdasarkan “teologi natural” melainkan menunjuk kepada Kristus, yaitu kuasa Kristus sendiri yang mampu “membangkitkan anak-anak bagi Abraham juga dari batu-batu”.¹⁰⁷

G. Odasso sebaliknya melihat pemikiran Barth tentang agama-agama yang disebutkan terakhir ini bukan “fase ketiga” melainkan suatu kesempurnaan dari

¹⁰⁶ Cf. G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 60.

¹⁰⁷ Robin Boyd, “A Barthian Theology of Interfaith Dialogue”, dalam *Pacifica* 3 (1990), 288-303, hlm. 292.

dialektika Barth. Setelah dalam edisi pertama *Der Römer Brief* Barth mengakui kemampuan akal budi untuk mengenal Allah, dengan demikian ada pengakuan implisit akan agama-agama sebagai bukti usaha manusia mencari Allah, dalam edisi kedua mulai bergema kata “tidak” terhadap agama-agama. Selanjutnya dalam *Kirchliche Dogmatik* muncul pernyataan radikal bahwa “Revelasi Allah meniadakan agama-agama” dan akhirnya muncul kembali “ya” atas agama.¹⁰⁸ Dalam konteks dialektika ini, agama-agama termasuk kekristenan sendiri dihadapkan dengan wahyu Allah. Di hadapan wahyu Allah, ketidak-percayaan dan usaha manusia membenarkan diri berdasarkan kekuatannya sendiri ditiadakan, dan agama diangkat dan dibenarkan sehingga menjadi “agama yang benar”.¹⁰⁹ Wahyu Allah memiliki kekuatan mengangkat agama dan menjadikannya benar. Dengan kata lain, terdapat agama yang dibenarkan sebagaimana terdapat pendosa yang dibenarkan.

Tidak dapat diragukan bahwa dalam pemikiran Barth, yang pertama-tama diangkat dan dibenarkan adalah kekristenan. Kekristenan dilihat sebagai agama yang benar karena menghidupi rahmat Allah dalam Kristus. Pemilihan yang tak terpahami dari pihak Allah untuk mengangkat kekristenan menjadi agama yang benar, sekaligus merupakan suatu tugas dan kewajiban bagi kekristenan. Kepada agama tersebut dipercayakan suatu misi yang mirip dengan yang dipercayakan Allah kepada Israel bangsa terpilih Perjanjian Lama, tetapi jauh lebih luas lagi. Akan tetapi Barth menegaskan perbedaan antara iman injili yang menyelamatkan dan agama (termasuk juga kekristenan) sebagai usaha manusia mencari keselamatan di luar wahyu. Oleh karena itu, bila kekristenan bisa dibenarkan tidak tertutup pula kemungkinan bahwa realitas religius di luar Gereja pun atas cara tertentu bisa diangkat dan dibenarkan.

1.2. Pemikiran H. Kraemer (1888-1965)

Berbeda dari Karl Barth yang adalah seorang teolog di Perguruan Tinggi dan tidak berkarya di daerah misi sehingga tidak berkontak langsung dengan agama-agama non-Kristen, Kraemer yang berkebangsaan Belanda ini pernah menjadi misionaris di Indonesia. Setelah menjalankan pelayanannya di Indonesia, Kraemer kembali ke tanah airnya dan menjadi profesor di Universitas Leiden dalam bidang teologi agama-agama. Sambil bertugas di Leiden, Kraemer juga meluangkan

¹⁰⁸ G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 60.

¹⁰⁹ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I.2 (Zürich: 1948), hlm. 357.

waktunya untuk menjadi pembicara dalam pertemuan-pertemuan misioner International, khususnya di kalangan Gereja-Gereja Protestan.

Salah satu pokok yang dapat menghantar kita ke dalam pemikiran Kraemer adalah penolakannya secara tegas atas teori *Logos Spermatikos* (*benih-benih Sabda yang tersebar*). Menurutnyanya, doktrin ini tidak mempunyai dasar dalam Kitab Suci, tetapi secara tidak sah telah dimasukkan oleh Yustinus dalam teologi Gereja.¹¹⁰ Dengan penolakannya akan teori tersebut, Kraemer menolak pula gagasan bahwa kekristenan merupakan mahkota dan kepenuhan dari agama-agama lain. Konsekwensi lebih lanjut dari pemikirannya, Kraemer tidak dapat menerima bahwa agama-agama lain berfungsi membentuk suatu persiapan bagi pemakluman Injil (*praeparatio evangelica*). Konsep seperti ini, menurut Kraemer, mengimplikasikan suatu negasi atas wahyu Kristen. Tidak mungkin agama-agama itu dalam perkembangan normalnya akan bermuara pada kekristenan atau dengan kekuatan agama-agama itu sendiri akan menjumpai pribadi Kristus. Untuk mendudukan persoalan secara tepat menurut Kraemer, perlu ditekankan suatu diskontinuitas mutlak antara kekristenan dan agama-agama lain. Hanya di dalam kekristenan terdapat wahyu ilahi yang eksplisit sebagaimana dinyatakan dalam pribadi Yesus Kristus.

Dalam konteks ini, Kraemer melawan teori tentang agama-agama natural sebagai “bentuk revelasi ilahi”, karena menurutnya, hal ini bertentangan secara total dengan data Alkitabiah.¹¹¹ Teori seperti itu, kata Kraemer, tidak lain dari suatu bentuk pemberontakan melawan Allah karena hal-hal yang natural dan sejarah sebenarnya lebih banyak merahasiakan Allah bagi kita dari pada menyatakannya. Agama-agama di dunia termasuk agama-agama yang sangat menekankan kehidupan asketis, berhadapan dengan revelasi Alkitabiah tidak lain dari pengulangan dosa yang radikal dari umat manusia yaitu “ingin menjadi Allah”, dan karena itu merupakan pemberontakan melawan Allah.¹¹²

Hal yang membuat Kraemer mengembangkan suatu teori tentang agama-agama non-Kristen seperti di atas adalah apa yang dinamakannya “realisme Alkitabiah”. Menurutnyanya, Sabda Allah secara terus menerus memperlihatkan suatu perbedaan yang radikal antara Allah dan manusia. Manusia di satu pihak memiliki tujuan dan panggilan yang luhur, di lain pihak menemukan dirinya berdosa. Allah, di

¹¹⁰ Cf. G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 72.

¹¹¹ H. Kraemer, *Religion and the Christian Faith* (London: 1956), hlm. 360.

¹¹² *Ibid.*

satu pihak menolak manusia secara total karena dosa-dosanya, di lain pihak karena iman manusia, Allah mempersiapkan bagi mereka rahmat yang menyelamatkan. Di samping itu menurut Kraemer, Kitab Suci selalu melihat ungkapan kehidupan moral dan religius manusia sebagai “idolatria, perzinahan spiritual dan manifestasi murkah Allah”.¹¹³ Oleh karena itu, sekalipun ungkapan kehidupan moral dan religius itu menggambarkan suatu jawaban manusia kepada Allah, tetapi tidak menyumbang apa pun bagi keselamatan manusia, dari fakta bahwa semuanya masih mengandalkan kemampuan manusia atau masih bersifat semata-mata manusiawi.

Dari pemikiran Kraemer seperti digambarkan di atas, beberapa penulis menyatakan bahwa di antara para murid Karl Barth, Kraemerlah yang banyak menerapkan pandangan negatif Barth atas agama-agama.¹¹⁴ Dengan berusaha mempertahankan kesaksian fundamental Perjanjian Baru, Kraemer menyatakan bahwa menurut perspektif revelasi Allah dalam Alkitab, agama-agama lain adalah agama palsu.¹¹⁵ Satu-satunya agama yang benar adalah agama yang menghormati Allah sebagaimana dinyatakan dalam Alkitab.

Dengan pandangan seperti di atas tidak berarti bahwa Kraemer menyatakan permusuhan dengan agama-agama lain. Sebaliknya, Kraemer amat mendorong umat Kristen supaya berpandangan positif atas agama-agama lain, dan tidak pernah menganggap kekristenan sebagai agama yang superior.¹¹⁶ Alasannya dapat dilihat dalam pemikirannya tentang agama. Bagi Kraemer, semua agama termasuk kekristenan, berada dalam situasi yang sama, yaitu merupakan usaha manusia untuk membangun hubungan dengan yang transenden, sekaligus juga bagian dari kebudayaan manusia dan terjalin erat dengan realitas historis. Dalam hal ini, seperti Barth, Kraemer membedakan antara agama dan revelasi Allah. Agama, sejauh merupakan ungkapan usaha manusia, betapa pun nampaknya baik, tidak dapat menghantar manusia kepada keselamatan. Yang menyelamatkan manusia hanyalah Allah, dan hal ini hanya dapat diketahui melalui revelasi Allah sendiri dalam Yesus Kristus. Kekristenan walaupun dalam realitas historisnya sama dengan agama-agama lain, di lain pihak memiliki keistimewaan karena lahir dari revelasi Allah dalam

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 341.

¹¹⁴ J. Dupuis, *Toward Christian*, *op.cit.*, hlm. 185; G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 74.

¹¹⁵ H. Kraemer, *loc.cit.*

¹¹⁶ Cf. Prof. Dr. J. Ch. Abineno, *Kraemer di Tambaran* (Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2001), hlm. 76; cf. Nicolas J. Woly, *Perjumpaan di Serambi Iman* (Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2008), hlm. 271.

Kristus. Berdasarkan hal ini, Kraemer menegaskan pula perbedaan antara agama Kristen dan agama-agama lain.

1.3. Pandangan Leonard Feeney (1897-1977)

Leonard Feeney, seorang teolog Katolik berkebangsaan Amerika, merupakan pembela utama ajaran lama bahwa di luar Gereja tidak ada keselamatan. Feeney dan pengikutnya bahkan meradikalisasikan ajaran ini menjadi: tanpa pembaptisan dengan air, secara mutlak tidak ada keselamatan.

Latarbelakang pemikiran konservatif Feeney adalah perkembangan yang pesat dalam pandangan Katolik atas agama-agama lain, yang telah tiba pada posisi meninggalkan ajaran “di luar Gereja tidak ada keselamatan.” Diskusi pada zaman itu mengangkat kembali ajaran Thomas Aquinas tentang “pembaptisan kerinduan” (*baptism of desire*) dan “kerinduan implisit untuk menjadi anggota Gereja” (*implicit desire to belong to the Church*).¹¹⁷ Thomas Aquinas telah berbicara tentang kemungkinan keselamatan orang yang belum dibaptis yaitu mereka yang telah memiliki kerinduan untuk dibaptis dan menjadi anggota Gereja. Selain itu Thomas juga berbicara tentang kemungkinan keselamatan bagi mereka yang memiliki iman implisit akan Kristus dan kerinduan implisit untuk menjadi anggota Gereja yaitu mereka yang tidak mengenal Kristus dan Gerejaanya tetapi menjalani kehidupan yang baik di dalam agamanya sendiri. Orang-orang seperti itu, menurut St. Thomas, seandainya mengenal dengan baik hakikat Kristus dan Gerejaanya, mereka pun pasti menganut iman Kristen. Para teolog Katolik modernis, dengan diinspirasi ajaran St. Thomas, mengakui bahwa untuk selamat, seseorang tidak mutlak perlu dibaptis dan menjadi anggota Gereja yang kelihatan.

Feeney menyangkal kebenaran doktrin tentang “pembaptisan kerinduan” dan “pembaptisan darah” (yaitu kemartiran) yang telah secara umum diterima dan diajarkan dalam Gereja Katolik.¹¹⁸ Atas ajarannya yang menolak kemungkinan keselamatan di luar Gereja ini, Feeney diexkomunikasi oleh Vatikan selama dua puluh tahun, dan baru diterima kembali setelah menyatakan ketaatannya pada Gereja Katolik pada tahun 1972.

¹¹⁷ Thomas Aquinas, *In Sent., dist. XXV, q.2, a.1, sol. 1, ad lum.*, sebagaimana dikutip dalam J. Kuttianimattathil, “Tracing the Development in the Church’s Attitude to Other Religions: A Documentary Study of the Stand of the Roman Catholic Church” dalam *Third Millenium III* (2000) 1, 6-19, hlm. 12.

¹¹⁸ Cf. F. Laisney, *Is Feeneyism Catholic?*, (Missouri: Angelus press, 2001), hlm.1-2.

Feeney mengajarkan bahwa jika orang ingin selamat, mutlak perlu pembaptisan dengan air dan keanggotaan dalam Gereja Katolik. Menurutnya, hanya melalui keanggotaan dalam Gereja yang kelihatan, seseorang dapat mencapai keselamatan atau dapat masuk surga. Dalam bukunya “Bread of Life”, Feeney amat sering berbicara tentang pembaptisan sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan. Dengan tegas dia menolak ajaran tentang keselamatan di luar Gereja. Ajaran seperti itu, menurutnya, merupakan pelecehan terhadap karya ke-duabelas rasul yang telah berkelilingewartakan Injil, juga pelecehan terhadap karya para missionaris besar sepanjang sejarah Gereja, yang telah meninggalkan segalanya untukewartakan Injil.¹¹⁹

Feeney menegaskan bahwa pembaptisan kerinduan bukanlah sakramen Gereja karena sakramen harus kelihatan. Selain itu, menurutnya, pembaptisan yang diamanatkan Kristus (Mat 28:19-20) adalah pembaptisan dengan air sebagaimana Dia sendiri dibaptis dengan air sungai Yordan. Dia mengeritik ajaran tentang pembaptisan kerinduan dengan menegaskan bahwa kerinduan saja tidak sama dengan sakramen pembaptisan yang sesungguhnya, seperti halnya kehausan tidak sama dengan air, atau gerakan bathin untuk menjadi suci tidak sama dengan kesucian itu sendiri yang didapati melalui upacara pembaptisan. Untuk itu, Feeney membuat pembedaan yang tegas antara pembenaran dan keselamatan. Hasil dari pembaptisan kerinduan adalah pembenaran sedangkan hasil dari pembaptisan dengan air adalah keselamatan. Manusia dalam era Perjanjian lama merindukan pembaptisan yang akan dilembagakan, sedangkan manusia di era Perjanjian Baru merindukan pembaptisan yang akan diterimakan, dan keduanya baru mendapatkan pembenaran, belum keselamatan. Pembenaran dipahaminya sebagai hal masuk ke dalam status rahmat pengudusan melalui pengampunan dosa baik dosa asal maupun dosa aktual. Tetapi, menurutnya, pembenaran seperti itu pun belum dapat menyelamatkan manusia, atau tidak menjadi jaminan bagi manusia untuk masuk surga.¹²⁰ Tanpa pembaptisan yang nyata, orang tidak diselamatkan walaupun sudah dibenarkan oleh kerinduannya akan pembaptisan. Baginya, semua anak yang mati tanpa dibaptis dan semua orang dewasa yang mati tanpa menerima pembaptisan atau menolak pembaptisan, akan mengalami hukuman kekal.

¹¹⁹ Cf. L. Feeney, *Bread of Life*, (Still River: Saint Benedict Center, 1974), hlm.181.

¹²⁰ Ibid., hlm. 39-41

Dengan memahami ajaran Feeney yang muncul dari lingkungan Katolik, kita mendapatkan gambaran perbedaan utama antara eksklusivisme Protestan dan Katolik. Bagi Protestan, penekanan lebih pada persoalan: apakah di luar Kristus ada keselamatan? Sedangkan bagi Katolik, penekanan tidak hanya Kristus tetapi Gereja: apakah di luar Kristus dan Gereja ada keselamatan? Tetapi kesatuan antara Kristus dan GerejaNya mendapat perhatian pula dalam Protestan. Selama gerakan reformasi, baik Luther maupun Calvin sebenarnya menekankan pula bahwa Gereja Kristus merupakan *locus* keselamatan. Dalam perkembangan refleksi teologis di zaman modern, misalnya dalam pemikiran K. Barth, dibedakan atas kekristenan dan iman akan Kristus. Iman akan Kristus merupakan jaminan keselamatan, sedangkan kekristenan (Gereja, sebagai institusi historis dan duniawi) belum tentu menyelamatkan. Pengaruh pemikiran Barth memang amat kuat di lingkungan Protestan. Tetapi karena Kristus dan Gereja tidak dapat dipisahkan, ketika diakui bahwa di luar Kristus tidak ada keselamatan, tidak dapat dipisahkan pula secara tegas dari pemahaman bahwa di luar Gereja tidak ada keselamatan. Hal ini diakui oleh M. T. Marshal, ketika menulis: “Tepatlah bila dikatakan bahwa rumusan terkenal ‘di luar Gereja tidak ada keselamatan’ merupakan pula bagian dari pemikiran teologis klasik Protestan seperti halnya dalam Katolik Roma.”¹²¹

2. Pendekatan inklusif – kristosentrik

Para pemikir yang memiliki pendekatan inklusif atas agama-agama non-Kristen masih sama dengan para penganut pendekatan eksklusif dalam hal penekanan bahwa keselamatan umat manusia hanya terdapat di dalam Kristus (kristosentris). Akan tetapi pendukung pendekatan terakhir ini yakin bahwa keselamatan yang sama terjadi juga di dalam diri penganut agama-agama lain. Kita akan melihat di bawah ini tiga teolog Katolik dan satu Protestan yang dapat digolongkan dalam pendekatan inklusif tetapi dengan kekhasan mereka masing-masing. J. Daniélou dan J. Ratzinger telah mengakui nilai positif agama-agama non-Kristen tetapi masih dalam posisi bahwa semuanya akan menemukan kepenuhannya di dalam kekristenan. K. Rahner dan W. Pannenberg lebih maju mengakui karya penyelamatan Kristus yang tersembunyi dalam agama-agama non-Kristen.

¹²¹M. T. Marshal, *No Salvation outside the Church? A critical inquiry*, 1993, hlm.12.

2.1. J. Daniélou: “teori pemenuhan”

J. Daniélou (1905-1974) merupakan pendukung utama apa yang dinamakan “teori pemenuhan” (*Fulfillment theory*). Teori ini dapat dirumuskan sbb: agama-agama non-Kristen merupakan batu loncatan ke dalam kekristenan dalam mana aspirasi-aspirasi terdalam umat manusia menemukan kepenuhannya.¹²² Daniélou membuat suatu perbedaan yang tajam antara *agama-agama kosmik*, *agama-agama biblis* dan *agama-agama kristen*.¹²³ Daniélou menggunakan istilah “agama kosmik” ketimbang kata kafir. Yang termasuk dalam agama kosmik adalah semua agama yang menghantar penganutnya kepada pengenalan akan Allah melalui manifestasiNya dalam dunia dan alam semesta. Di bawah judul ini bukan hanya agama-agama tradisional yang dimasukkannya melainkan juga agama yang lebih tinggi tingkatannya yaitu Hindu. Agama-agama biblis meliputi pertama-tama Yudaisme yang mendasarkan imannya atas intervensi Yahweh dalam sejarah sebagaimana dikemukakan dalam Perjanjian Lama. Islam dimasukkannya juga dalam kategori agama biblis karena di dalam Islam ditemukan pula elemen-elemen penting yang terdapat baik dalam Yudaisme maupun kekristenan. Akhirnya dengan agama-agama Kristen dimaksudkan seluruh kekristenan yang terdiri atas berbagai Gereja yang mengimani Kristus: Gereja Katolik, Gereja Orthodox dan Gereja-Gereja Protestan.

Selain pembagian seperti di atas, Daniélou juga membuat perbedaan yang tajam antara agama dan wahyu. Agama merupakan *ruang lingkup* pengalaman religius sedangkan wahyu adalah *ruang lingkup* iman. Agama adalah gerakan umat manusia menuju Allah, suatu ungkapan kerinduan mereka akan Allah, sedangkan wahyu adalah gerakan Allah menuju umat manusia, suatu jawaban Allah akan kerinduan manusia. Dalam kekristenan ada sesuatu yang sungguh-sungguh baru, tidak hanya dalam perbandingannya dengan agama-agama kosmik tetapi juga dalam perbandingannya dengan Yudaisme dan Islam. Kekhususan agama Kristen adalah iman akan peristiwa inkarnasi dan kebangkitan Kristus, yang sungguh-sungguh secara radikal mengubah kondisi umat manusia. Peristiwa tersebut membawa sesuatu yang baru bagi umat manusia karena hanya tindakan Allah seperti ini yang dapat menyelamatkan manusia. Dengan kata lain tidak ada keselamatan di luar Kristus.¹²⁴

¹²² Cf. J. Dupuis, *op.cit.*, hlm. 133-134.

¹²³ J. Daniélou, “Christianity and the Non-Christian Religions”, dalam J. Daniélou (ed.), *Introduction to the Great Religions* (Indiana: Fides Dome Book, 1967), hlm. 10.

¹²⁴ J. Daniélou, “The Transcendence of Christianity”, dalam J. Daniélou (ed.), *Introduction to.., op. cit.*, hlm. 152.

Menyangkut hubungan antara kekristenan dan agama-agama lain, Daniélou ingin menghindari dua posisi ekstrim yaitu *sinkretisme* dan *sektarianisme*. Menurutny, sinkretisme menempatkan kekristenan hanya sebagai bagian dari fenomena umum agama-agama, walaupun tetap dipertahankan keunggulannya, sedangkan sektarianisme sebaliknya tidak melihat nilai-nilai positif dari agama-agama non-Kristen. Teolog ini mengakui dengan jelas nilai-nilai positif agama-agama lain: agama-agama non-Kristen mengungkapkan salah satu dimensi kodrat manusia yaitu bahwa manusia secara fundamental bersifat religius. Manusia, menurutny, mampu mengenal yang Ilahi dengan akal budinya dan meratifikasi dengan cinta hubungannya dengan yang Ilahi tersebut. Oleh karena itu, dalam melaksanakan misinya agama Kristen tidak harus menghancurkan nilai-nilai religius yang telah ada dalam agama-agama lain tetapi mengangkat nilai-nilai tersebut lalu memurnikan dan mengubah bentuknya. Dasar teologis gagasan ini adalah inkarnasi Sabda ke dalam kodrat manusia. Allah hendak menyelamatkan manusia sehingga Sabda menjelma menjadi manusia dan manusia yang diselamatkan itu adalah manusia beragama.

Ketika berbicara tentang keselamatan para penganut agama-agama non-Kristen, Daniélou mempertahankan bahwa “mereka diselamatkan melalui Kristus, satu-satunya yang dapat menyelamatkan dan menguduskan” dan “dengan diselamatkan mereka telah termasuk dalam Gereja karena tidak ada keselamatan di luar Gereja.”¹²⁵ Ungkapan ini jelas bukanlah suatu bentuk eksklusivisme. Sebaliknya, Daniélou justru mengemukakan suatu pandangan yang amat penting menyangkut keselamatan para penganut agama-agama non-Kristen. Menurutny, kuasa penyelamatan Kristus dan fungsi Gereja tidak dibatasi dalam realitas yang eksplisit dan intitusional. Sebaliknya kuasa penyelamatan Kristus dan fungsi Gereja juga diperluas sampai ke luar batas-batas pewahyuan eksplisit Kristus dan ketermasukn secara nyata dalam Gereja. Orang-orang non-Kristen pun dengan cara tertentu diselamatkan oleh Kristus dan menjadi warga Gereja, seperti dikemukakannya dalam kalimat ini: “Telah ada pria dan perempuan di setiap zaman dan tempat yang percaya kepada Kristus tanpa mengenalnya dan menjadi anggota tak kelihatan dari Gereja yang kelihatan”.¹²⁶

Dengan pandangan seperti di atas, Daniélou menyatakan secara pasti nilai-nilai keselamatan dalam agama-agama kosmik. Agama-agama kosmik didasarkan atas

¹²⁵ J. Danielou, *I santi Pagani dell'Antico testamento* (Brescia: Queriniana, 1988), hlm. 19.

¹²⁶ *Ibid.*, hlm. 20.

perjanjian Allah dengan Nuh, yang disebut perjanjian kekal tak terhapuskan dan bersifat universal karena meliputi seluruh umat manusia. Melalui perjanjian tersebut Allah menyatakan dua hal yang essensial tentang diriNya: bahwa Dia setia akan perjanjianNya dan bahwa Dia Hakim yang adil. Dengan kata lain “kekudusanNya tidak cocok dengan dosa.” Sebagai Hakim yang adil Dia menghukum manusia yang berdosa dengan air bah, tetapi sebagai Allah yang setia akan perjanjianNya, Dia menyelamatkan Nuh dan anak-anaknya serta menetapkan suatu perjanjian dengan mereka. Sifat Allah yang *setia* dan *adil* ini dikenal dan disadari juga oleh sebagian umat manusia di luar Yudaisme dan Kristen sehingga kaum “kafir” pun menaati hukum ini yang nyata dalam alam dan dalam hati nurani mereka. Perjanjian Nuh memastikan manifestasi Allah melalui siklus kosmik dan dalam hati nurani manusia. Berdasarkan pandangan seperti ini Daniélou melihat agama-agama non-Kristen sebagai persiapan yang asli bagi penginjilan.¹²⁷ Dalam agama-agama non-Kristen terlihat sangat nyata nilai-nilai dan kekayaan spiritual, pengenalan akan Allah yang menuntun dan melindungi manusia serta kebajikan-kebajikan yang dipraktekkan oleh para penganut agama-agama tersebut. Akan tetapi nilai-nilai dan kekayaan rohani tersebut akan mendapatkan kepenuhannya yang tertinggi bila membuka diri untuk dijumpai oleh rahmat Kristus secara nyata.

Di sini kita melihat perbedaannya dengan K. Barth. Barth dalam beberapa uraiannya mengakui bahwa di luar iman injili hanya ada berhala-berhala. Daniélou sebaliknya mengakui bahwa sekalipun memiliki keterbatasan, agama-agama lain memperlihatkan pula nilai-nilai religius yang dalam seperti pencarian yang tulus akan Allah dan karena itu dapat dilihat sebagai persiapan yang asli bagi penginjilan (*praeparatio evangelica*).

Teori pemenuhan dari Daniélou di atas memiliki pengaruh yang kuat tidak hanya di kalangan beberapa teolog Katolik tetapi juga di dalam Magisterium Gereja khususnya konsili Vatikan II. Oleh karena itu beberapa penulis juga berbicara tentang *tendensi Daniélou* dalam beberapa teolog dan dalam Magisterium Gereja. Di antara teolog yang disebut-sebut memiliki “tendensi Daniélou” adalah H. De Lubac, H. Maurier dan J. Dournes.¹²⁸

¹²⁷ G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 83.

¹²⁸ *Ibid.*, hlm. 85; cf. J. Dupuis, *op.cit.*, hlm. 137. Baik Odasso maupun Dupuis berbicara tentang “tendensi Danielou” (pendukung teori pemenuhan) yang terdapat di kalangan beberapa teolog, dan dalam dokumen-dokumen Konsili Vatikan II.

2.2. J. Ratzinger: “agama-agama dan pencarian kebenaran”

J. Ratzinger banyak mengemukakan kritik atas kecenderungan relativisme, agnostisisme, skeptisisme dan ateisme di zaman modern. Untuk itu, menurutnya, amat penting manusia berusaha mencari kebenaran. Dalam berbicara tentang hubungan antara kekristenan dan agama-agama lain, kata kunci yang digunakannya adalah “kebenaran dan toleransi”. Di dalam agama-agama terdapat perbedaan-perbedaan yang tidak dapat didamaikan, walaupun ada pula elemen-elemen yang sama. Menurut Ratzinger, tidak dapat dikatakan secara sederhana saja bahwa semua agama memiliki kesamaan. Sebaliknya perbedaan tidak dapat pula dianggap persoalan sederhana. Perbedaan antara gagasan dan praktek agama-agama bukan sekadar perbedaan citarasa, melainkan kualitas. Kekristenan memiliki perbedaan dari agama-agama lain pertama-tama dalam pemahaman dirinya bahwa revelasi Allah dalam Yesus Kristus bersifat definitif dan penuh. Pengakuan akan keilahian Yesus Kristus merupakan garis pemisah yang tegas antara kekristenan dan agama-agama lain, yang sekaligus memberi makna pada dua konsep dasar agama Kristen yaitu misi dan kegiatan membertobatkan orang menganut iman Kristen.

Sejalan dengan kebenaran Kristen yang bersifat definitif itu, menurut Ratzinger, hanya ada dua sikap yang mungkin dalam berhadapan dengan agama-agama lain. Pertama, agama-agama dapat dilihat sebagai kenyataan yang bersifat sementara, yaitu merupakan persiapan menuju kekristenan sehingga dalam arti tertentu dapat dikatakan bahwa agama-agama memiliki nilai positif. Kedua, agama-agama dapat pula dipahami sebagai realitas yang tidak cukup untuk keselamatan manusia, berlawanan dengan kekristenan dan bertentangan dengan kebenaran. Dikatakan demikian, karena agama-agama menjanjikan keselamatan kepada manusia padahal sesungguhnya agama-agama itu tidak mampu menawarkan keselamatan. Ratzinger melihat bahwa Perjanjian Lama lebih banyak menjajikan kritikan atas agama-agama non-Israel dari pada nilai positif mereka. Perjanjian Nuh (Kej 8:20 – 9: 17) yang sering dilihat sebagai dasar dari pengakuan akan nilai positif agama-agama, menurut Ratzinger, memang mengungkapkan adanya setitik kebenaran dalam agama-agama kafir. Tetapi semuanya tunduk pada prinsip bahwa alam semesta harus binasa oleh air bah untuk hidup kembali dalam keadaan baru. Hal ini berlaku juga untuk semua agama lain, yang menurut Ratzinger, perlu pula mengalami pembaharuan menurut penyelenggaraan Allah yang maha setia. Dari Perjanjian Baru, Ratzinger antara lain mengambil kisah para majus dari Timur yang mencari Yesus untuk menyembahnya (Mat 2: 1-23). Menurut

Ratzinger, kisah ini adalah gambaran umat manusia dari berbagai agama yang mencari Yesus. Para majus mencari Yesus lewat petunjuk bintang (yang ditafsirkannya sebagai agama-agama dan praktek religius umat manusia), tetapi baru mengetahui arah yang benar menuju Yesus setelah melewati Yerusalem dan mendapat petunjuk yang benar dari Perjanjian Lama. Melalui penafsiran seperti itu, Ratzinger mau menjelaskan bahwa agama-agama manusia itu bersifat sementara, dan bernilai positif sejauh merupakan persiapan menuju perjumpaan dengan kekristenan.

Dalam sejarah agama-agama dan sejarah kekristenan sendiri, menurut Ratzinger, telah terjadi suatu usaha pencarian akan kebenaran. Misi Gereja mesti memberi kemungkinan kepada agama-agama manusia untuk bergerak semakin maju dalam pencarian akan kebenaran, dengan berangkat dari agama-agama mereka sendiri. Hal ini sudah dilakukan oleh para murid Yesus dalam Perjanjian Baru, yang berani bergerak melalui iman akan “pengharapan Israel” menuju kebenaran yang ditawarkan Yesus. Demikian juga jemaat-jemaat kristen, yang berdiri di mana pun, dapat berkembang hanya karena ada orang yang “takut akan Allah”, yang senantiasa mencari kebenaran, dan berani melewati kepercayaan lama mereka untuk menganut iman Kristen. Dinamika hati nurani dan juga kehadiran Allah secara tersembunyi di dalam hati manusia, itulah yang mendorong agama-agama untuk saling mendekati satu sama lain serta menuntun umat manusia di jalan Allah. Di dalam pencarian itu, selalu perlu suatu keterbukaan pada kebaruan yaitu penemuan kebenaran yang lebih dalam, bukan sekadar berhenti pada apa yang telah dimiliki.

Ratzinger memang membedakan antara iman akan Yesus Kristus dan kekristenan tetapi baginya keduanya tidak dapat dipisahkan, sebab tidak dapat dipikirkan iman akan Kristus tanpa kekristenan. Karena itu konsep iman dan agama perlu diklarifikasi dalam berbicara tentang hubungan antara kekristenan dan agama-agama. Iman dan agama, menurutnya, tidak dapat digeneralisasi seakan-akan sama ketika dikenakan baik pada kekristenan maupun pada agama-agama lain. Dalam pemahaman dewasa ini, menurut pengamatan Ratzinger, agama dipahami secara luas yaitu disamakan dengan setiap hubungan yang dibangun manusia dengan yang transenden atau yang mengatasi manusia. Sementara itu iman dan agama tidak secara jelas dipisahkan. Ratzinger mengikuti Thomas Aquinas yang melihat iman sebagai kebajikan teologal, yaitu suatu kebajikan yang datangnya dari Allah kepada manusia. Sedangkan agama merupakan bagian dari kebajikan kebenaran.

Perjumpaan di antara agama-agama, bagi Ratzinger, bertujuan untuk menyelidiki kebenaran secara lebih dalam. Yang dituntut dari setiap penganut agama adalah penghormatan terhadap agama lain, dan bersamaan dengan itu, usaha pencarian akan kebenaran baru yang penting dan dapat mengoreksi kebenaran yang sudah dimiliki serta menuntun lebih lanjut kepada kebenaran yang lebih tinggi. Dalam usaha itu, diperlukan keterbukaan kehendak untuk mencari dan menemukan kenyataan yang tersembunyi di balik yang nampaknya asing. Setiap orang harus membiarkan pemahamannya yang dangkal akan kebenaran dibuka, sehingga dapat mempelajari kepercayaannya sendiri secara lebih baik melalui pemahaman orang lain. Dengan demikian setiap orang semakin maju dalam perjalanan menuju Allah, sebab manusia sesungguhnya tidak pernah memiliki secara penuh kebenaran tentang Allah, melainkan masih selalu perlu mempelajarinya. Manusia sedang berziarah menuju kebenaran itu dan belum pernah mencapai akhir.

Walaupun kita mencari yang positif di dalam agama-agama lain, menurut Ratzinger, perjumpaan antar agama juga bermaksud untuk saling membantu dalam memahami kebenaran, sehingga saling kritik tidak dapat dan tidak harus dihindari. Agama memang mengandung mutiara kebenaran yang berharga, tetapi kebenaran itu masih selalu tersembunyi, sehingga selalu ada risiko bahwa agama kehilangan essensinya. Karena itu, agama juga bahkan dapat berkembang secara buruk dan berubah menjadi fenomena yang destruktif. Agama sebenarnya menuntun kepada kebenaran tetapi juga dapat menghalangi manusia mencapai kebenaran. Kritik atas agama-agama yang banyak ditemukan dalam Perjanjian Lama, menurut Ratzinger, masih relevan juga dewasa ini. Karena itu, kita perlu terbuka pada kritikan yang datang dari agama lain, dan tidak hanya mengemukakan kritik atas mereka. Ratzinger sependapat dengan Karl Barth yang membedakan antara iman dan agama di dalam kekristenan. Tetapi, menurutnya, Barth keliru ketika ingin memisahkan keduanya secara keseluruhan, dengan berpendapat bahwa iman saja yang positif sedangkan agama negatif. Menurut Ratzinger, Iman tidak akan nyata tanpa agama. Tetapi Ratzinger menerima pendapat Barth, bahwa agama kristen juga dapat berkembang ke arah yang buruk yaitu menuju kepada tahyul. Barth, menurutnya, telah secara tepat berpendapat bahwa kekristenan yang dihidupi secara nyata perlu dimurnikan oleh kebenaran. Kebenaran itu tampak dalam iman dan pada saat yang sama mengungkapkan secara baru misteri dan infinitasnya dalam dialog antar-agama.

2.3. Karl Rahner: “teori Kristen anonim”

Untuk memahami kemajemukan agama dari sudut pandang teologi Kristen, Karl Rahner berangkat dari pemahaman diri agama Kristen sendiri. Seluruh pemikirannya tentang agama-agama dapat diringkaskan dalam empat tesis di bawah ini.

Thesis pertama: “Kekristenan merupakan agama absolut”. Thesis ini mengemukakan dasar di atas mana dapat dikembangkan suatu pemahaman Kristen atas agama-agama lain. Ada dua pengandaian dalam tesis ini. *Pertama*, dalam perspektif Kristen, agama benar-benar sah bukan karena hubungan antara Allah dan manusia dibangun oleh manusia sendiri dengan otonominya yang penuh, bukan pula auto-interpretasi atas eksistensi manusia yang dilaksanakan oleh manusia sendiri, melainkan karena karya yang dilakukan Allah untuk kebaikan manusia. Dari pemahaman ini, agama yang benar menjadi nyata bila ada revelasi diri Allah yang bebas dalam kegiatanNya mengkomunikasikan diri kepada manusia, dengan kata lain, hubungan yang Allah bangun dengan manusia dari inisiatifNya sendiri, dengan mewahyukan diri dalam waktu yang Dia sendiri tentukan.¹²⁹ *Kedua*, bagi iman Kristen, hubungan yang dibangun Allah dengan seluruh umat manusia secara fundamental satu dan sama karena didasarkan atas inkarnasi, wafat dan kebangkitan dari satu-satunya Sabda Allah yang menjadi manusia.¹³⁰

Dari pemahaman di atas dapat dikatakan bahwa hanya kekristenan yang dapat diakui sebagai agama yang sah yang ditujukan kepada semua orang dan sungguh menghubungkan manusia dengan Allah. Akan tetapi di lain pihak, Rahner mengakui pula bahwa kekristenan bukanlah agama yang ada secara abadi melainkan memiliki awal berdirinya. Maka sebagai konsekwensinya kekristenan berada dalam kondisi historis, eklesial, sosiologis, dan karena itu tidak pernah merupakan satu-satunya jalan keselamatan bagi semua manusia. Kekristenan tentu merupakan benar-benar agama absolut dalam tujuannya sejauh menghubungkan Allah dengan seluruh umat manusia. Sementara itu tidak dapat ditunjukkan dengan pasti, kapan dan bagaimana secara konkret, penghormatan kepada kekristenan yang bersifat mutlak dan mewajibkan itu menjangkau setiap orang dari setiap kebudayaan. Salah satu konsekuensi dari persoalan ini berhubungan secara langsung dengan pemahaman tentang agama-agama non-Kristen. Dari perspektif yang telah dikemukakan ini, Rahner berkesimpulan

¹²⁹ K. Rahner, *Saggi di antropologia soprannaturale* (Roma: 1969), hlm. 539.

¹³⁰ *Ibid.*

bahwa realitas “kekafiran” tidak harus dihubungkan dengan pertentangan secara efektif dengan kekristenan melainkan harus dipahami sebagai konsekuensi dari kenyataan bahwa dalam level historis tidak dapat dikembangkan suatu hubungan antara kekristenan dan dunia “kafir” tersebut. Secara praktis hal ini berarti bahwa kekafiran yang dipahami sebagai pertentangan efektif dengan kekristenan tidak bisa ada.

Thesis kedua: “Setiap agama mengandung jejak-jejak rahmat”. Thesis ini merupakan kelanjutan dari perspektif teologis yang telah dimulainya dalam thesis pertama. Hal yang diakui dalam thesis kedua adalah bahwa dalam setiap agama terdapat jejak-jejak rahmat dan unsur-unsur kebaikan. Thesis kedua terdiri atas dua bagian. *Pertama*, K. Rahner mengakui bahwa juga dalam agama-agama non-Kristen dapat diakui secara *a priori* dan secara umum, adanya jejak-jejak rahmat yang bersifat supernatural.¹³¹ Dasarnya adalah kehendak penyelamatan Allah yang bersifat universal, tidak hanya efektif dalam kekristenan tetapi menjangkau segenap umat manusia. Kehendak penyelamatan Allah itu tidak lain dari keselamatan dalam Kristus, keselamatan yang dihasilkan oleh rahmat supernatural yang dapat mengangkat manusia ke tingkat kesatuan dengan yang Ilahi. Dengan demikian, kehendak penyelamatan Allah yang bersifat universal di satu pihak dan pemahaman keselamatan sebagai yang mutlak terdapat dalam pengantaraan tunggal Yesus Kristus di lain pihak, tidak harus dipertentangkan. Hal ini terjadi karena setiap manusia dijangkau oleh rahmat supernatural yang dapat menghantarnya kepada kesatuan dengan Allah melalui Kristus. Dalam Kristus Allah tidak hanya menawarkan kemungkinan keselamatan kepada seluruh umat manusia tetapi lebih dari itu keselamatan dalam Kristus tersebut efektif bagi semua manusia. Tetapi dalam perjalanan waktu akan tiba saatnya manusia menerimanya dengan keputusan bebas, atas dorongan rahmat tersebut.

Kedua, Rahner mengakui bahwa agama-agama umat manusia sebelum lahirnya agama kristen tidak bisa dianggap bukan *agama yang benar* tetapi sebaliknya atas kehendak Allah agama-agama tersebut memiliki makna positif.¹³² Agama-agama umat manusia yang diakui sebagai agama yang benar, pertama-tama dimaksudkan agama-agama yang terlembaga, yang walaupun merupakan “usaha manusia” mendekatkan diri kepada Allah tetapi dapat pula dilihat terutama dalam kurun waktu

¹³¹ *Ibid.*, hlm. 546.

¹³² *Ibid.*, hlm. 553.

sebelum wahyu Kristen tiba, sebagai sarana positif bagi manusia untuk berhubungan dengan Allah dan memperoleh keselamatan. Singkatnya agama-agama umat manusia masuk dalam rencana penyelamatan Allah bagi manusia.¹³³

Selanjutnya Rahner juga mengakui bahwa setiap manusia individual yang hidup di setiap zaman dan tempat memiliki kemungkinan otentik untuk berhubungan dengan Allah dan memperoleh keselamatan. Jika tidak demikian maka universalitas rencana penyelamatan Allah yang dikemukakan dalam Kitab Suci menjadi tidak bermakna. Tetapi manusia individual memiliki kodrat sosial sebagaimana terungkap dalam kehidupan komunitas yang merupakan sifat-sifat utama bangsa manusia. Oleh karena itu realisasi konkret hubungan manusia dengan Allah yang menyelamatkan terjadi dalam lingkungan agama suatu masyarakat di mana seorang individu hidup. Dari kenyataan ini, maka dapat disimpulkan bahwa agama-agama secara konkret membawa “jejak-jejak rahmat ilahi” yang dapat bergiat bagi setiap manusia. Setiap manusia yang menghidupi jejak-jejak rahmat tersebut selalu berada dalam keterbukaan menerima keselamatan dari Allah.

Thesis ketiga: “Setiap manusia adalah orang Kristen anonim”. Dalam konteks pemahaman seperti dinyatakan dalam thesis kedua di atas muncul thesis ketiga: setiap manusia adalah orang Kristen anonim tetapi berkewajiban untuk menjadi Kristen secara efektif. Untuk menjelaskan hal ini Rahner mengakui kemungkinan adanya *iman implisit* di dalam orang non-Kristen. Hal ini dapat dijelaskan dalam argumen-argumen di bawah ini.

- 1 Diakui bahwa sebelum terjangkau oleh pewartaan Gereja tentang keselamatan dalam Kristus, manusia telah berada dalam keterbukaan dan usaha-usaha menuju keselamatan dan keselamatan itu dalam situasi tertentu dapat dicapainya.
- 2 Di pihak lain diakui bahwa tidak ada keselamatan di luar Kristus, maka harus diakui bahwa keselamatan yang dialami manusia sebelum terjangkau pewartaan Gereja adalah keselamatan dalam Kristus.
- 3 Jadi manusia yang telah selamat sebelum terjangkau pewartaan Gereja itu bukan hanya seorang *Theist anonim* melainkan *Kristen anonim* karena keselamatannya tidak terjadi di luar karya penyelamatan Kristus.¹³⁴

Singkatnya, pemakluman Injil tidak menjumpai manusia yang dilupakan Allah dan Kristus lalu mengubahnya menjadi Kristen tetapi sebaliknya menjumpai seorang

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ G. Odasso, *op.cit.*, hlm. 97.

“Kristen anonim”, dan menjadikan dia kini sadar akan kekristenannya, lalu melewati jalan yang diajarkan Gereja serta mengakui iman Kristen secara resmi. Rahner juga mencatat perbedaan antara orang Kristen anonim dan orang Kristen eksplisit yaitu mereka yang telah mengakui iman akan Kristus. Perbedaan keduanya tidak hanya terletak dalam ketidak-sadaran (dari kaum Kristen anonim) dan kesadaran (dari kaum Kristen eksplisit) akan karya penyelamatan Kristus melainkan menyangkut “kualitas” yaitu perbedaan lingkup keselamatan dan cara mediasi misteri Yesus Kristus. Kekristenan anonim merupakan suatu kenyataan yang fragmentaris, tidak lengkap dan pincang, dan hanya bisa menjadi penuh dan lengkap bila diangkat ke dalam kekristenan eksplisit. Itulah sebabnya Rahner tetap yakin bahwa kekristenan adalah agama absolut.

Thesis keempat: “Gereja dalam hubungan dengan agama-agama lain”. Menurut Rahner, Gereja dalam hubungannya dengan agama-agama lain tidak dapat melihat dirinya sebagai komunitas eksklusif bagi manusia yang akan diselamatkan, tetapi sebagai pelopor dari suatu pasukan besar yang sedang berjalan menuju keselamatan. Pasukan yang akan diselamatkan itu terbagi secara historis: kekristenan sebagai suatu organisasi sosial dan historis yang eksplisit dari calon-calon yang akan diselamatkan dan umat manusia di luar Gereja institusional di mana keselamatan merupakan realitas tersembunyi.¹³⁵ Pandangan ini sangat penting karena membuka wawasan bagi penerimaan kenyataan kemajemukan agama sebagai hal yang normal, sehingga tidak ada lagi alasan untuk berpikir dan bercita-cita bahwa di masa yang akan datang kemajemukan agama harus ditiadakan.

Di samping itu, pemahaman teologis seperti di atas memberi kemungkinan bagi Gereja untuk menghadapi tantangan-tantangan yang dijumpainya dalam sejarah ketika ia membawa Kristus dan InjilNya. Gereja yang di tengah-tengah pergulatannya percaya akan kehendak penyelamatan Allah yang universal, akan tetap yakin bahwa Allah senantiasa menang sekalipun Gereja sendiri mendapatkan banyak serangan dan mengalami penderitaan dan kegagalan.

Danielou dan para teolog pendukung teori pemenuhan menekankan keselamatan di dalam Kristus dan di dalam Gereja dengan pemahaman bahwa siapa pun yang diselamatkan oleh Kristus dengan sendirinya merupakan anggota Gereja. Dalam hal ini orang-orang non-Kristen yang telah diselamatkan oleh karya

¹³⁵ K. Rahner, *Saggi di antropologia. op.cit.*, hlm. 569.

penyelamatan Kristus yang tersembunyi di dalam agama-agama itu termasuk juga anggota Gereja walaupun secara tak kelihatan. Rahner sebaliknya berbicara secara lebih tegas tentang peranan agama-agama non-Kristen sebagai jalan-jalan keselamatan.¹³⁶ Ada pula yang keberatan secara serius atas teori Rahner ini, yakni H. De Lubac dan H.U. Von Balthasar. Menurut De Lubac, ungkapan “Kekristenan anonim” sungguh-sungguh menyesatkan, karena tidak mengindahkan kebaruan kekristenan dan sifat uniknya sebagai jalan keselamatan.¹³⁷ Von Balthasar, seperti De Lubac berkeberatan atas teori Rahner karena menurutnya teori ini mereduksi nilai Salib Kristus, juga mereduksi kenyataan dosa dan kebutuhan manusia akan penebusan.¹³⁸

2.4. Wolfhart Pannenberg: “Pertentangan antar klaim kebenaran dan historisitas agama-agama.”

Teologi agama-agama dalam pandangan Wolfhart Pannenberg, pertama-tama, berkaitan dengan persoalan kebenaran di dalam agama-agama. Dalam *Systematic Theology* volume I (1988), Pannenberg mengemukakan topik-topik: kebenaran sebagai dasar dari teologi sistematis, konsep Allah dalam hubungan dengan kebenaran itu dan akhirnya persoalan bagaimana konsep Allah tersebut dipahami dalam hubungan dengan agama-agama lain. Menurutnya, kebenaran, bila dipahami sebagai prinsip yang berlaku untuk semua, tidak bisa bersifat subyektif melainkan hanya bisa bersifat personal. Kebenaran secara essensial sekaligus bersifat historis dan eskatologis. Sebelum tiba pada *eschaton*, kebenaran selalu bersifat sementara dan selalu terjadi perlombaan kebenaran di antara agama-agama.¹³⁹ Dan sejarah agama-agama memainkan peranan sentral di mana terjadi saling klaim kebenaran, dan semua agama, menurut Pannenberg, berlomba menuju kebenaran universal.

Pendekatan yang digunakan Pannenberg disebutnya “anthropologi teologis fundamental”.¹⁴⁰ Dia merefleksikan secara teologis temuan ilmu-ilmu manusiawi seperti sosiologi, psikologi dan sejarah agama-agama. Menurutnya, agama adalah

¹³⁶ Cf. G. Odasso, *op.cit.*, cf. P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll-New York: Orbis Books, 1985), hlm. 127.

¹³⁷ H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa* (Milano: Jaca Book, 1979), hlm. 179.

¹³⁸ Cf. H. U. Von Balthasar, *The Moment of Christian Witness* (New York: New Press, 1969), hlm. 84-86.

¹³⁹ Cf. S. J. Grenz, “Wolfhart Pannenberg’s quest for ultimate truth,” in *The Christian Century*, 14-21 September, (1988), hlm.795-98

¹⁴⁰ Cf. W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective*, (Philadelphia: Westminster Press, 1985), hlm.18-21.

dimensi essensial hidup manusia, dan merupakan bagian dari kodrat manusia yang terbuka pada Allah, juga terbuka pada pencarian makna dan kebenaran. Berlawanan dengan Karl Barth, yang memandang negatif agama karena agama dilihat sebagai pemahaman yang tidak memadai akan Allah serta usaha sia-sia manusia mencari hubungan dengan Allah, Pannenberg mengakui bahwa agama berperan penting dalam pewahyuan. Klaim dalam agama-agama tentang kebenaran yang bersifat supernatural, menurut Pannenberg, merupakan intisari agama.¹⁴¹ Dan dalam sejarah agama-agama terdapat pencarian yang tak henti-hentinya akan kebenaran universal.

Menurut pengamatan Pannenberg, dalam sejarah agama-agama, selalu terjadi konflik antara klaim kebenaran di dalam agama-agama, juga di dalam kekristenan. Klaim kebenaran dalam pewartaan Kristen, menurutnya, berakar dalam sejarah masa lampau dan dihubungkan dengan masa depan keselamatan eskatologis. Hal inilah kekhasan kekristenan yang membedakannya dari agama-agama lain, dan kekhasan ini sekaligus merupakan pula sumber dari konflik antara klaim kebenaran. Di atas dasar klaim kebenaran yang berbeda-beda ini, masing-masing agama berlomba dan berjuang menegaskan superioritasnya di atas yang lain.¹⁴² Agama-agama menjelaskan doktrin, pengalaman religius, relasi dengan Yang Mutlak dan kehidupan mereka yang otentik. Tradisi agama-agama juga ditandai dengan gerakan menuju kehidupan yang otentik. Dalam hal ini pemurnian terus menerus merupakan pula bagian penting dari sejarah agama-agama. Agama-agama terus menerus memberi penerangan bagi hidup dan konteks situasi penganutnya. Dalam perjumpaan antara agama-agama, menurut Pannenberg, superioritas suatu agama justru dibuktikan melalui kemampuan agama itu memberi penerangan bagi pengalaman hidup dan konteks situasi manusia.¹⁴³ Dan Pannenberg mengusulkan supaya, di tengah pertentangan klaim kebenaran, penganut agama perlu mengenal unsur-unsur kebenaran dalam tradisi religius lain dan berusaha pula menyatukannya ke dalam pengalaman imannya sendiri.

Pannenberg menyadari bahwa klaim kebenaran terdapat pula dalam kekristenan. Dalam hal ini, sejarah juga amat penting. Iman Kristen didasarkan pada sejarah masa lampau dan dihubungkan dengan keselamatan masa depan eskatologis.

¹⁴¹Cf. S. J. Grenz, "Commitment and Dialogue: Pannenberg on Christianity and the Religions," dalam *Journal of Ecumenical Studies* 26, no.1, (1989), hlm.201.

¹⁴²Cf. W. Pannenberg, "Religious Pluralism and Conflicting truth claims," dalam G. D'costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, (Maryknoll - NewYork: Orbis Books, 1990), hlm.102-103.

¹⁴³Cf. W. Pannenberg, *Theology and Philosophy of Science* London: Darton, Longman & Todd, 1976), hlm. 301.

Karena itu Pannenberg melihat konsep keselamatan yang dipahami oleh sebagian agama-agama sebagai pengalaman transformasi kini, tidak sejalan dengan kenyataan Alkitabiah. Allah dalam pandangan Alkitab bukan sekadar suatu realitas transenden yang dapat dialami oleh manusia kini dengan berbagai cara. Sebaliknya Allah dalam Alkitab adalah Allah yang transenden tetapi telah masuk ke dalam pengalaman manusia melalui Yesus, dan jawaban yang tepat dari pihak manusia hanyalah iman. Kehadiran Allah dalam Yesus bukan sekadar suatu pengalaman Kristen tetapi berdasarkan pernyataan Yesus sendiri dan pernyataan ini meliputi pula finalitas eskatologis. Dalam iman Kristen, Kristus menempati posisi satu-satunya dalam sejarah agama-agama. Inti kebenaran yang diklaim dalam agama Kristen adalah bahwa Allah telah menyatakan diri dalam Yesus Kristus, yang memaklumkan Kerajaan Allah di dunia, dan menghubungkannya dengan masa depan keselamatan eskatologis.

Berdasarkan pemahamannya yang demikian, Pannenberg mengeritik para pendukung pendekatan pluralis atas agama-agama dan mempertahankan pendekatan inklusif. Dia mendukung pendekatan inklusif yang memahami bahwa manusia dari berbagai agama dan kebudayaan dapat secara spiritual dekat dengan Kerajaan Allah yang telah diwartakan oleh Yesus walaupun tidak mengetahui tentang Yesus. Pannenberg merujuk pada perumpamaan Yesus tentang pengadilan terakhir, yang mengemukakan suatu kriteria yang menentukan apakah manusia diterima atau ditolak dalam kesatuan dengan Tuhan di dalam kerajaanNya (Mat 25: 31-46). Menurutny, Yesus tetaplah norma, juga bagi mereka yang tidak mengenal Dia selama hidup mereka. Keselamatan eskatologis didapatkan oleh siapa saja yang selama hidupnya mempraktekkan kasih bagi mereka yang miskin dan menderita, yang Yesus identifikasikan dengan dirinya. Kesimpulannya adalah: banyak orang sesungguhnya merupakan milik Yesus dan bagian dari Kerajaan Allah yang diwartakannya, walaupun bukan anggota bangsa terpilih yaitu Israel dan bukan pula anggota Gereja Kristen.¹⁴⁴ Dari studinya atas sejarah agama-agama, Pannenberg mengakui adanya elemen-elemen kebenaran dalam agama-agama lain dan elemen-elemen itu, menurutnya, merupakan pula bagian dari masa depan keselamatan eskatologis.

Pannenberg berbeda dari Rahner, walaupun keduanya mendukung posisi inklusif. Bagi Rahner, pengakuan akan unsur-unsur kebenaran dalam agama-agama

¹⁴⁴W. Pannenberg, "Religious Pluralism and Conflicting truth claims," dalam *Christian Uniqueness Reconsidered*, G. D'costa (ed.), 1990, hlm. 98-99.

lain didasarkan pada rahmat Allah yang bergiat dalam seluruh ciptaan dan peranan karya penyelamatan Roh Kudus yang bersifat universal. Rahmat itu tidak lain dari kehadiran tersembunyi Kristus, penyelamat tunggal dan universal, di dalam agama-agama. Pannenberg, sebaliknya, melihat pentingnya sejarah agama-agama yang di dalamnya terjadi perlombaan dalam mencari dan meraih kebenaran universal. Pannenberg, seperti Rahner, mengakui pula kehadiran Kristus secara tersembunyi dalam agama-agama, dan sejauh Kristus adalah kepenuhan revelasi Allah, di dalam Dialah seluruh umat manusia disatukan. Dalam hal ini pendekatan inklusif Pannenberg juga dapat disebut kristosentrik. Keselamatan eskatologis berlabu kini di tengah umat manusia melalui kehadiran Kristus.

3. Menuju pendekatan pluralis – theosentris

Pergeseran dari pendekatan kristosentris ke theosentris ditandai dengan suatu perubahan yang radikal, yang oleh John Hick, disebut “revolusi copernikan” dalam teologi agama-agama. Ada pula pemikiran di kalangan para teolog yang dapat dikategorikan “posisi antara”. Judul buku J. Dupuis yang terkenal: “Toward a Christian Theology of Religious Pluralism” secara tepat menggambarkan posisinya. Dupuis, dengan pendekatan Trinitaris atas agama-agama, berupaya menjembatani antara pendekatan inklusif – kristosentris dan pluralis – theosentris. Hans Küng, memang sudah sering dikategorikan pluralis – theosentris, tetapi penekanannya pada normativitas Yesus Kristus menjadikan dia berbeda dari pendekatan pluralis yang cenderung ke relativisme.

3.1. J. Dupuis: “Pendekatan Trinitaris atas kemajemukan agama”

Pendekatan J. Dupuis atas pluralisme agama tidak lagi sekadar berbicara tentang kemungkinan keselamatan di luar Gereja dan nilai-nilai positif agama-agama lain. Persoalan yang dikemukakan adalah apakah teologi kristen dapat mengakui bahwa agama-agama lain mempunyai makna positif dalam rencana penyelamatan Allah dan karena itu menjadi jalan-jalan keselamatan bagi para penganutnya. Hal ini didasarkan pada pengakuan Konsili Vatikan II tentang nilai-nilai kebenaran dalam agama-agama lain dan kemungkinan keselamatan melalui Kristus bagi para penganut agama-agama tersebut. Yang dipersoalkan Dupuis adalah apakah manusia

diselamatkan di dalam agama-agama mereka sendiri atau mesti mencapai kepenuhannya dalam kekristenan. Dupuis tiba pada pengakuan bahwa agama-agama memiliki makna penyelamatan dan masuk dalam rencana penyelamatan Allah bagi umat manusia. Agama-agama memiliki otonomi dalam rencana penyelamatan Allah. Selanjutnya dia juga mengakui bahwa agama-agama lain memiliki peranan kepengantaraan yang berpartisipasi dalam Kristus pengantara tunggal. Dan jika agama-agama lain memiliki nilai penyelamatan yang otentik, dapat dikatakan bahwa pluralisme agama dikehendaki oleh Allah sendiri. Walaupun demikian, Dupuis tetap mengakui keunggulan dari manifestasi diri Allah di dalam Yesus Kristus.

Dupuis mengakui bahwa kristosentrisme yang terbuka, yaitu kehadiran Kristus yang menyelamatkan di dalam setiap agama, tidak harus diperlawankan dengan theosentrisme. Menurutnya, terdapat kesatuan harmonis antara kehendak penyelamatan Allah yang bersifat universal yang meliputi seluruh umat manusia dan peranan Yesus Kristus sebagai satu-satunya pengantara keselamatan (cf. Mat 2: 4-6). Kristosentrisme perlu dilihat dalam perspektif trinitaris atas sejarah penyelamatan. Dengan itu Dupuis melihat kesatuan internal antara model pendekatan theosentris dan kristosentris: kristosentrisme dari tradisi kristen tidak berlawanan dengan teosentrisme. Yesus adalah pengantara perjumpaan Allah dengan umat manusia. Karena itu teologi kristen pada dasarnya theosentris, dengan bercorak kristosentris.¹⁴⁵ Titik temu antara theosentrisme dan kristosentrisme terletak pada kehendak Allah sendiri yang menempatkan Putranya pada pusat rencana penyelamatannya bagi seluruh umat manusia. Dia memberi peranan bagi Yesus Kristus menjadi sakramen pokok dan universal dari rahmat penyelamatan, termasuk rahmat yang bergiat bagi keselamatan penganut agama-agama lain. Karena itu, Kristus merupakan norma bagi semua tradisi religius dan katalisator bagi karya Roh Allah dalam agama-agama lain yang menarik semua orang ke dalam kesatuan dengan Bapak.

Dupuis mengakui Yesus sebagai pewahyuan diri Allah yang definitif. Baginya, hanya ada satu Kristus yaitu Kristus Yesus dari Nazareth, Allah yang menjadi manusia dan pengantara satu-satunya. Hakikat Kristus sebagai Allah dan manusia menjadikan pengantaraannya bersifat tunggal dan universal. Peristiwa Yesus merupakan bagian dari essensi karya penyelamatan. Misteri paskah Kristus, yaitu wafat dan kebangkitannya, sungguh-sungguh menganugerahkan keselamatan bagi

¹⁴⁵ J. Dupuis, *Christianity and Religions* (Maryknoll – New York: Orbis Books, 2002), hlm 92, 167, 176.

seluruh umat manusia. Peristiwa Yesus memeterai ikatan kesatuan yang tak pernah akan putus antara Allah dan umat manusia, dan merupakan saluran yang digunakan Allah dalam membagi hidup ilahinya bagi umat manusia. Jadi walaupun diakui bahwa Yesus Kristus merupakan pengantara tunggal dan universal, agama-agama lain tetap memiliki peranan bagi karya penyelamatan Allah.

Dupuis juga menekankan dimensi pneumatologis dari karya penyelamatan Allah. Roh Kudus berperan sebagai ikatan dinamis antara rencana penyelamatan Allah dan realisasinya di dalam Kristus. Dia menaruh perhatian pada kehadiran universal Roh Kudus di dalam agama-agama lain. Karya penyelamatan Kristus dan kehadiran Roh Kudus merupakan dua aspek yang tidak dapat dipisahkan dari rencana tunggal penyelamatan Allah. Dalam sejarah penyelamatan, sebelum peristiwa inkarnasi, *Logos* (Sabda) dan Roh Kudus telah berperan dalam karya penyelamatan Allah, dan keduanya terarah kepada peristiwa *Logos* (Sabda) menjadi daging dalam Yesus dari Nazareth. Dengan demikian Roh Kudus disebut juga Roh Kristus sejak awal sejarah penyelamatan. Setelah peristiwa inkarnasi, Roh Kristus ini hadir dengan karya penyelamatannya di dalam agama bangsa-bangsa yang tidak dijangkau pewartaan Kristen. Namun demikian, sebagaimana Roh Kudus tidak dapat direduksi pada kegiatan Sabda yang menjelma, demikian juga Roh Kudus yang bergiat di dalam agama-agama lain tidak dapat direduksi pada fungsi Kristus yang bangkit. Sabda dan Roh Kudus tetap merupakan dua pribadi berbeda dari Trinitas, dan keduanya bekerja bersama-sama dan bekerja menurut karakter masing-masing di dalam agama-agama.¹⁴⁶ Dupuis mempertahankan kesatuan antara karya penyelamatan Allah Tritunggal dan pentingnya peristiwa Yesus dari Nazareth.

Bagi Dupuis, sejarah penyelamatan Allah dalam Kristus dan Roh Kudus meliputi tidak hanya umat Israel dan warga Gereja melainkan pula umat manusia dari berbagai agama. Pemahamannya akan sejarah penyelamatan ini menuntun dia pada pengakuan akan adanya unsur pewahyuan ilahi di dalam agama-agama. Menurutnya, pengalaman religius yang otentik dan kitab-kitab suci, dapat menjadi saluran melalui mana Allah menyatakan sesuatu kepada umat manusia dengan perantaraan Sabda dan RohNya.¹⁴⁷ Dupuis tidak hanya mengakui adanya unsur-unsur revelasi dan kitab-kitab suci di dalam agama-agama lain, tetapi juga peranan revelasi dalam agama-agama lain

¹⁴⁶ Cf. Dupuis, *Toward a Christian., op.cit*, hlm.195 – 198.

¹⁴⁷ Cf. Dupuis, "The Truth Will Make You Free: The Theology of Religious Pluralism Revisited", *Louvain Studies*, 24 (1999), hlm. 234.

untuk melengkapi apa yang kurang mendapat penekanan dalam revelasi melalui Yesus Kristus. Walaupun revelasi Allah di dalam Yesus Kristus itu diakuinya bersifat transenden dan unggul sebagai kepenuhan revelasi ilahi, tetapi kepenuhan dipahaminya lebih dalam arti kualitatif bukan kuantitatif. Secara kualitatif, revelasi Allah di dalam Yesus Kristus bersifat unggul, melebihi segala jenis revelasi di dalam agama-agama lain. Namun demikian revelasi di dalam Kristus juga tidak memuat seluruh misteri Allah. Kebenaran-kebenaran ilahi yang lain, yang belum termuat dalam kandungan revelasi Kristen dapat ditemukan dalam kitab-kitab suci dan tradisi religius yang lain.¹⁴⁸ Dupuis mengakui bahwa saling melengkapi antara revelasi Kristen dan revelasi dalam agama-agama lain bersifat a-simetris, dalam arti, unsur-unsur revelasi dalam agama-agama lain tidak menyamai revelasi Kristen. Revelasi Allah dalam Kristus hanya bisa dilengkapi tetapi tak pernah dapat digantikan oleh revelasi lain.

Dengan pendekatan trinitaris atas pluralisme agama, Dupuis berusaha menjembatani dua model pendekatan yaitu pendekatan inklusif dan pluralis yang sejak lama dilihat sebagai dua hal yang saling bertentangan. Di satu pihak dia mengakui adanya banyak jalan keselamatan (posisi pluralis) tetapi semuanya berpartisipasi dalam Kristus pengantara tunggal dan universal bagi keselamatan (posisi inklusif). Demikian pun dia menjembatani pendekatan kristosentris dan theosentris yang seringkali diperlawankan.

3.2. Hans Küng: “Agama-agama sebagai jalan-jalan keselamatan”

Hans Küng pertama kali berbicara tentang teologi agama-agama di Bombay tahun 1964 dalam suatu konferensi bertopik: “Christian revelation and non-Christian Religions.” Menurut Küng, agama-agama lain dalam arti tertentu jugaewartakan kebenaran Allah, dan bila para penganut agama lain bertobat kepada Injil, mereka tidak harus melepaskan apa pun yang baik dalam agama-agama yang mereka anut sebelumnya. Dia menulis: “Berbeda dari jalan keselamatan yang istimewa yaitu Gereja, agama-agama dunia dapat disebut – bila hal ini dipahami secara benar – jalan-jalan biasa untuk keselamatan bagi umat manusia non-Kristen. Allah bukan hanya Tuhan bagi sejarah keselamatan yang khusus yaitu Gereja, tetapi juga bagi sejarah keselamatan yang universal seluruh umat manusia; sejarah keselamatan yang

¹⁴⁸ Cf. Dupuis, *Toward a Christian..*, op.cit., hlm. 388.

universal ini terjalin dengan sejarah keselamatan yang khusus dalam asal, makna dan tujuan yang sama, dan dengan tunduk pada rahmat Allah yang sama.”¹⁴⁹

Küng menggunakan istilah “jalan keselamatan istimewa” untuk Gereja dan “jalan keselamatan biasa” untuk agama-agama lain. Rahmat Allah bergiat di dalam keduanya karena, menurut Küng, Allah sungguh-sungguh menghendaki keselamatan semua orang, dan tidak ada manusia yang tidak diselamatkanNya, kecuali karena kesalahan manusia sendiri. Dan dalam rencana penyelamatan Allah yang bersifat universal ini, setiap manusia menemukan keselamatan itu di dalam kondisi historisnya sendiri. Yang dimaksudkannya dengan kondisi historis adalah lingkungan sosial dan individual yang khusus, di mana seseorang hidup dan tidak gampang ditinggalkannya, termasuk agama yang sudah ditetapkan baginya oleh masyarakat. Küng melihat dimensi sosial agama yang berpengaruh penting bagi manusia individual. Dan agama sebagai realitas sosial ini sudah merupakan bagian dari kehendak penyelamatan Allah, sekalipun diakuinya pula bahwa agama-agama mengandung kekeliruan, termasuk Agama Perjanjian Lama.

Küng dalam hal ini mendapat pengaruh dari Karl Rahner dan H.R. Schlette.¹⁵⁰ Dari Rahner, Küng mendapatkan gagasan tentang aspek sosial dari setiap kehidupan religius pribadi manusia di mana rahmat Allah bergiat. Küng lebih jauh melihat agama-agama sebagai jalan-jalan keselamatan yang biasa bagi para pengikutnya. Sedangkan pembedaan Gereja sebagai jalan keselamatan istimewa dari agama-agama sebagai jalan keselamatan biasa, Küng mendapat pengaruh dari Schlette yang membedakan antara sejarah umum keselamatan yang meliputi segala bangsa dan sejarah khusus keselamatan dalam tradisi Yudeo-Kristen.¹⁵¹

Dalam pengakuannya atas agama-agama sebagai jalan-jalan keselamatan, sudah tampak bahwa Küng menganjurkan pergeseran dari model eklesiosentris ke model theosentris.¹⁵² Walaupun demikian, Küng tetap menegaskan normativitas Kristus. Menurutnya, Yesus dari Nazareth amat menentukan, definitif dan merupakan pola dasar relasi manusia dengan Allah, dengan sesama dan dengan masyarakat. Yesus sungguh-sungguh berbeda dan merupakan ukuran bagi semua. Berdasarkan pandangannya bahwa Kristus adalah ukuran, Küng mengakui bahwa kekristenan

¹⁴⁹ H. Küng, “The World Religions in God’s Plan of Salvation”, dalam J. Neuner (ed.), *Christian Revelation and World Religions*, (London: Burns and Oates, 1967), hlm. 51.

¹⁵⁰ J. Dupuis, *Toward a Christian*., *op.cit.*, hlm. 154.

¹⁵¹ Cf. H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie* (Freiburg: Herder, 1964), hlm. 66-87.

¹⁵² Cf. P. F. Knitter, *No Other Name*., *op.cit.*, hlm. 133.

merupakan katalisator kritis bagi iman lain. Baginya, agama-agama lain memiliki pula sejumlah kelemahan, dan dengan bantuan revelasi Kristus, agama-agama itu dapat lebih memahami nilai keselamatan di dalam mereka. Sebaliknya, kekristenan juga perlu belajar dari agama-agama lain.

Küng juga mengemukakan konsep *humanum* sebagai norma dasar bagi teologi agama-agama, sekaligus untuk mengukur keotentikan suatu agama. *Humanum* diartikannya sebagai hal yang telah terberi pada manusia dan sekaligus tugas untuk dilaksanakan. Jadi *humanum* itu sekaligus merupakan esensi dan tugas manusia.¹⁵³ Küng mengakui bahwa dalam perjuangan mewujudkan yang *humanum*, kekristenan dan agama-agama lain dapat menyadari alasan mengapa nilai-nilai moral dan etika yang ada dalam masing-masing agama dapat secara bersama-sama berlaku bagi setiap pribadi manusia. Küng menulis: “telah terbukti bahwa hanya Dia yang tak bersyarat sendiri yang dapat menetapkan kewajiban-kewajiban yang tanpa syarat, dan hanya Yang Mutlak yang dapat disatukan secara mutlak.”¹⁵⁴ Dan di zaman ini di mana nilai-nilai moral makin merosot dalam kehidupan manusia, menurut Küng, kekristenan dapat membangun kesadaran dalam nurani manusia tentang pentingnya kehidupan moral yang tidak sekadar suatu urusan pribadi manusia. Sebab suatu masyarakat yang tanpa norma tingkah laku, atau yang ikatan nilainya kendor tidak akan bertahan. Demikian pun, manusia tidak akan bertahan hidup dalam kehampaan spiritual.

Dalam *On Being a Christian*, Küng mengemukakan gagasannya bahwa humanisasi seluruh pribadi manusia harus merupakan kelengkapan menjadi Kristen. Pokok penting lain yang dikemukakannya adalah bahwa kodrat manusia, sebagai realitas sosial, tidak statis melainkan dinamis dan senantiasa berubah. Selain itu dia mengingatkan bahwa kebebasan pribadi manusia tidak dapat diperoleh hanya dengan mengubah kondisi sosial sebab kondisi manusia membutuhkan basis ikatan spiritual dan kebenaran. Dalam pandangan seperti itu, Küng mengakui bahwa jika seorang percaya pada Yesus Kristus sebagai model dan penuntun hidupnya yang konkret, dia akan menghidupi kehidupan manusiawi yang berbeda dan lebih otentik.¹⁵⁵ Iman kristen mengangkat pribadi manusia, dan melindungi sekaligus melampaui yang manusiawi.

¹⁵³ Hans Küng dan Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (London: SCM Press, 1989), hlm. 114.

¹⁵⁴ Hans Küng, *Global Responsibility* (London: SCM Press, 1991), hlm. 87.

¹⁵⁵ Hans Küng, *On Being a Christian* (London: Image Books, 1984), hlm. 530-531.

Menurut Küng, revelasi Allah dapat dipahami hanya dalam dan melalui pengalaman-pengalaman manusia. Ini berarti bahwa revelasi Allah meliputi semua rencana, peristiwa dan penafsiran manusiawi. Revelasi tidak merupakan sabda Allah secara langsung tetapi merupakan kata-kata manusiawi yang memberi kesaksian tentang sabda Allah yang dialami manusia. Jadi, tidak ada revelasi di luar pengalaman manusiawi. Dan pengalaman khas Yesus Kristuslah yang memberi makna bagi hidup Kristen, sebab tanpa Kristus tidak ada kekristenan.

Agama yang sejati dan baik, menurut Küng, adalah agama yang melayani manusia, mendukung martabat manusia, membantu manusia memperoleh eksistensinya yang bermakna dan berbuah. Sebaliknya bila agama menyebarkan hal-hal yang tidak manusiawi, menghalangi manusia memperoleh makna dan identitas manusiawinya, mencegah mereka mencapai eksistensi yang bermakna dan berbuah, itu adalah agama palsu. Untuk itu, menurutnya, semua agama perlu merefleksikan lagi tuntutan-tuntutan kodrat manusia, yaitu elemen-elemen manusiawi yang dimiliki setiap manusia. Selain itu, menurutnya, setiap agama perlu terus menerus menyadari essensinya yang asli dan khas sebagaimana ditemukan dalam Kitab Suci dan diajarkan orang-orang suci mereka. Jadi, di dalam pandangan Küng, agama (Kristen) adalah benar bila mengusahakan kemajuan manusia, bila menciptakan solidaritas sosial dan toleransi, bila mengganti eklesiosentrisme dengan kasih terhadap sesama, dan bila merelatifkan institusi-institusi religius untuk kebaikan manusia. Singkatnya semakin tinggi perhatiannya terhadap hal-hal manusiawi, kekristenan semakin tampak sebagai agama yang benar.

Küng juga mengungkapkan secara jelas bahwa kebenaran di dalam kekristenan tidak mengecualikan kebenaran dalam agama-agama lain. Semua agama dapat menjadi agama yang benar sejauh tidak bertentangan dengan essensi warta Kristen. Agama lain, menurutnya, dapat “melengkapi, mengoreksi dan memperkaya agama Kristen.”¹⁵⁶ Pada akhir zaman, tidak ada lagi agama, termasuk kekristenan, tetapi yang ada hanya satu yaitu Dia yang tak terungkapkan, yang merupakan tujuan semua agama. Bahkan Yesus Kristus pun tidak lagi berada di luar Dia, sebagaimana dikatakan Paulus, “Tetapi kalau segala sesuatu telah ditaklukkan di bawah Kristus, maka Dia sendiri sebagai Anak akan menaklukkan diriNya di bawah Dia, yang telah

¹⁵⁶ Hans Küng, *Theology for the Third Millennium*, (New York: Doubleday, 1988), hlm. 254.

menaklukkan segala sesuatu di bawahnya, supaya Allah menjadi semua di dalam semua” (1 Kor 15: 28).

4. Pendekatan pluralis – teosentrik

Para pendukung pendekatan pluralis melampaui posisi dari para penganut pendekatan inklusif dengan mengakui kemungkinan keselamatan di luar Kristus dan kekristenan. Di antara para pendukung model pendekatan ini ada yang sungguh-sungguh berpendirian relatif. Di bawah ini kita akan mempelajari pemikiran dua tokoh yang pemikirannya menimbulkan banyak diskusi di kalangan para teolog. Dari lingkungan Gereja Protestan, kita mempelajari gagasan John Hick tentang “revolusi copernican” dalam teologi agama-agama, sedangkan dari lingkungan Katolik, kita ambil pemikiran Paul F. Knitter.

4.1. John Hick dan "revolusi copernican"

Dengan "revolusi copernican", John Hick menyarankan suatu pelepasan secara radikal paradigma eklesiosentrik dan kristosentrik yang selama berabad-abad merupakan cara pemahaman diri kekristenan dalam hubungannya dengan agama-agama lain, dan menerima paradigma teosentrik.¹⁵⁷ Sebagaimana dalam abad ke-15, Copernicus mengajarkan tentang model *heliosentrik* (Matahari sebagai pusat) dalam sistem tata surya, mengganti model *geosentrik* (Bumi sebagai pusat) menurut ajaran Ptolemeus yang telah diyakini selama berabad-abad, John Hick mengajarkan paradigma teosentrik dalam teologi agama-agama, di mana Allah adalah pusat dan bukan Kristus atau Gereja. Allah dibandingkannya dengan Matahari (sebagai pusat yang benar dalam sistem Copernicus) menggantikan Kristus yang dibandingkan dengan Bumi (sebagai pusat palsu yang diajarkan Ptolemeus). Menurut pemikiran Hick, dengan kenyataan keaneka-ragaman agama dewasa ini, klaim kekristenan bahwa Kristus adalah satu-satunya jalan keselamatan harus ditinggalkan. Semua agama adalah jalan-jalan keselamatan, dan kekristenan merupakan salah satu di antara agama-agama tersebut. Menurut Hick, ke-Allah-an Yesus Kristus, penjelmaan dan kebangkitanNya harus dilihat sebagai hanya suatu kiasan atau *mithos*.¹⁵⁸ Yesus

¹⁵⁷ J. Hick, *God and the Universe of Faith* (New York: St. Martins' Press, 1973), hlm. 131.

¹⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 166-167.

kenyataannya bukan Allah tetapi diangkat ke tingkat ke-Allah-an oleh umat Kristen, hanya bertahun-tahun setelah kematianNya.¹⁵⁹

Pemikiran teosentrik dari John Hick ini dipengaruhi oleh filsafat Imanuel Kant (1729-1804), yang membuat perbedaan antara sesuatu sebagaimana adanya di dalam dirinya sendiri (*noumenon*) dan sesuatu sebagaimana dialami dan dipahami oleh pikiran manusia (*phenomenon*).¹⁶⁰ Hick menerapkan perbedaan yang dibuat Kant antara *phenomenon* dan *noumenon* ini dalam menjelaskan misteri kehidupan ilahi dan pengalaman religius. Yang Ilahi di dalam diriNya sendiri adalah *noumenon*, sedangkan yang ada dalam pengalaman religius manusia dari setiap agama dan kebudayaan adalah *phenomenon* dari Yang Ilahi. Kehidupan ilahi tetap merupakan misteri yang tidak pernah bisa dipahami sebagaimana adanya di dalam dirinya sendiri. Manusia mengalami Yang Ilahi selalu dalam ungkapan-ungkapan sesuai dengan latar belakang kebudayaan mereka sendiri.

Selanjutnya dalam karyanya yang lebih kemudian, Hick bergerak dari model teosentrik ke *model Real-sentrik*.¹⁶¹ Alasannya adalah kenyataan bahwa tidak semua agama berbicara tentang Yang Ilahi sebagai yang sentral. Karena itu Hick melihat istila “Yang Real” atau “Realitas Terakhir” lebih baik dari pada Allah atau Yang Ilahi. “Yang Real” merupakan yang umum untuk setiap agama dan bisa diinterpretasikan secara theistik dan personal seperti Yahweh, Allah, Bapak, Putera, Roh Kudus, Shiva, Visnu, Ameterasu, bisa pula secara non-theistik dan impersonal seperti Brahman, Dao, Dharmakaya. Bahkan menurutnya “Yang Real” itu tidak dapat dikenal di dalam dirinya sendiri dan karena itu tidak dapat disebut satu atau banyak, pribadi atau sesuatu, sadar atau tidak sadar, berkehendak atau tidak berkehendak, substansi atau proses, baik atau buruk, cinta atau benci. Keselamatan sebagai ajaran utama agama-agama, menurut pemahaman Hick adalah gerakan manusia dari “berpusat pada diri” ke “berpusat pada Yang Real”.¹⁶² Dipengaruhi oleh pemikiran Kant tentang Allah sebagai kebaikan tertinggi (*summum bonum*), yang merupakan dalil yang penting bagi alasan kehidupan moral umat manusia, Hick menyatakan bahwa manusia membutuhkan “Yang Real” sebagai dalil atau hipotesis yang penting bagi situasi

¹⁵⁹ J. Hick, “Jesus and the World Religions” dalam J. Hick dan Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: Westminster Press, 1977), hlm. 168-171.

¹⁶⁰ Cf. J. Hick, “Religious Pluralism” dalam Philip L. Quinn dan Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell Publishers, 1977), hlm. 612.

¹⁶¹ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martins’ Press, 1985), hlm. 34, 46, 92.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, hlm. 32, 34, 46, 92.

kemajemukan agama di dunia. Sebagaimana iman akan Allah sebagai kebaikan tertinggi menjadikan kehidupan moral manusia dapat masuk akal, demikian juga pengakuan akan “Yang Real” menjadikan kemajemukan agama di dunia dapat masuk akal.¹⁶³

Sesungguhnya keprihatinan utama John Hick adalah kehidupan bersama dalam damai di antara para penganut berbagai agama di dunia. Konflik yang timbul di antara para penganut agama yang berbeda-beda menurutnya disebabkan pertama-tama oleh klaim keabsolutan masing-masing agama. Oleh karena itu Hick menawarkan teorinya sebagai solusi dari ketegangan yang ditimbulkan oleh kemajemukan agama. Supaya dapat hidup secara toleran di dalam suatu dunia yang penuh dengan agama yang berbeda-beda, para penganut berbagai agama harus menerima bahwa setiap agama adalah jawaban yang berbeda-beda atas “Realitas Terakhir” yang sama.

Banyak kritikan diberikan terhadap teori John Hick. Gavin D’Costa menyebut posisi Hick sebagai “suatu bentuk agnostisisme etik”, di mana agama-agama disangkal atau hanya diterima sebagai hal yang berguna karena kekuatan etikanya.¹⁶⁴ Menurut D’Costa, agnostisisme Hick ini merupakan akibat tak terelakkan dari pengabaian atas setiap partikularitas, pertama-tama partikularitas dari peristiwa inkarnasi, kemudian partikularitas dari teisme dan akhirnya partikularitas dari setiap klaim agama, baik agama kristen maupun non-kristen. Menurut D’Costa, agnostisisme etik akan menuntun kepada risiko tidak hanya kegagalan memahami pluralisme secara serius, tetapi juga kegagalan memahami agama-agama secara serius dengan “menyamarkan agama-agama dalam konfigurasi-konfigurasi mitis dan instrumental yang dipahami secara sangat baik dalam *mastercode* modernitas”.¹⁶⁵

Selain kritikan D’Costa di atas, Vinoth Ramachandra menyatakan bahwa teori Hick menuntun secara niscaya kepada “skeptisisme religius”.¹⁶⁶ Hick menekankan ketidak-mampuan setiap agama untuk mengetahui “Yang Real”, bahkan juga tidak mampu mengetahui apakah “Yang Real” itu baik atau buruk, cinta atau benci.¹⁶⁷ Maka Ramachandra mengemukakan pertanyaan, “bila Yang Real (sebagai dalil)

¹⁶³ J. Hick, “Religious Pluralism”. *op. cit.*, hlm. 612.

¹⁶⁴ G. D’Costa, *The Meeting of Religions and Trinity* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), hlm.25- 26.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ V. Ramachandra, *The Recovery of Mission* (Carlisle-Cumbria: Paternoster Press, 1996), hlm. 122.

¹⁶⁷ J. Hick, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan, 1989), hlm. 350.

bukan yang baik atau buruk, bagaimana suatu kriterium moral bisa membedakan jawaban yang tepat dan tidak tepat terhadap Yang Real?”¹⁶⁸

Keberatan serius atas teori Hick datang juga dari seorang teolog Jerman, W. Pannenberg. Menurut Pannenberg, pemahaman Hick atas keselamatan sebagai transformasi aktual kehidupan manusia dari “berpusat pada diri” ke “berpusat pada Yang Real” sangat bertentangan dengan soteriologi Perjanjian Baru.¹⁶⁹ Keselamatan manusia dalam Perjanjian Baru dipahami selalu dalam hubungannya dengan pengadilan Allah pada akhir zaman dan partisipasi manusia dalam KerajaanNya dan karena itu tidak dapat direduksi hanya ke dalam pengalaman transformasi kini.

4.2. Paul F. Knitter dan “Teologi Agama-Agama bercorak Pembebasan”

Menurut P. Knitter, ada dua tanda zaman yang secara khusus merupakan tantangan bagi Gereja dewasa ini: “pengalaman akan banyaknya kaum miskin dan pengalaman akan banyaknya agama”.¹⁷⁰ Untuk menyikapi kedua kenyataan tersebut Knitter menyarankan suatu dialog antara teologi pembebasan dan teologi agama-agama. Dalam karyanya *No Other Name?* (1985), Knitter menerima revolusi teosentrik John Hick dan menegaskan bahwa pesan asli Yesus adalah Kerajaan Allah dan bahwa Yesus sendiri bercorak teosentrik dalam pewartaanNya.¹⁷¹ Sejalan dengan John Hick, Knitter juga menganjurkan bahwa orang Kristen harus berhenti mengklaim bahwa Kristus adalah penyelamat tunggal dan bahwa tidak ada penyelamat lain selain Kristus. Bagi Knitter, Kristus bukanlah revelasi Allah yang definitif dan normatif tetapi hanyalah salah satu penyelamat di antara penyelamat-penyelamat lain yang sejajar. Kaum Kristen dapat mengklaim bahwa Kristus bersifat unik dan universal tetapi tanpa mengklaim pula bahwa Dia lebih tinggi dari figur agama-agama lain dan bersifat normatif. Knitter menulis:

Saya akan menerima bahwa mereka (kaum kristen) mengakui keunikan dan makna universal dari hal yang Allah telah jalankan dalam Yesus; tetapi pada saat yang sama mereka dituntut untuk mengakui dan untuk

¹⁶⁸ V. Ramachandra, *op.cit.*, hlm. 124.

¹⁶⁹ W. Pannenberg, “Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims: The Problem of a Theology of the World Religions”, dalam G. D’Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1998), hlm. 101.

¹⁷⁰ P. F. Knitter, “Toward a Liberation Theology of Religions”, dalam J. Hick dan P. F. Knitter (eds.), *The myth. op.cit.*, hlm. 178.

¹⁷¹ Cf. P. F. Knitter, *No Other Name? op.cit.*, hlm. 173.

ditantang oleh keunikan dan makna universal dari hal yang telah diwahyukan oleh misteri ilahi melalui yang lain.¹⁷²

*Posisi seperti di atas dinamakannya “keunikan relasional” (relational uniqueness).*¹⁷³

Dalam tulisannya “Lima Thesis tentang Keunikan Yesus”, Knitter nampaknya kembali ke posisi inklusif dengan menyatakan secara terus terang pandangannya bahwa iman akan Yesus sebagai figur penyelamat dengan makna universal sangat diperlukan.¹⁷⁴

Untuk menjawab pertanyaan: “hal apa yang dapat mempersatukan semua agama?”, tidak seperti John Hick yang berpikir tentang perlunya suatu dalil yang diterima setiap agama, Knitter sebaliknya berpaling ke konsep teologi pembebasan tentang “pilihan keberpihakan kepada kaum miskin”. Menurutnya keberpihakan kepada kaum miskin merupakan “medan bersama” di mana semua agama dapat membangun dialog. Oleh karena itu, Knitter berpaling dari teosentrisme ke hal yang dinamakannya Kerajaan-Allah-sentrisme (*regnosentrisme*) atau keselamatan-sentrisme (*soteriosentrisme*).¹⁷⁵ *Soteria* atau misteri keselamatan merupakan perhatian utama semua agama baik yang theistik maupun yang non-theistik. Hal ini menurutnya nyata dalam konsep-konsep seperti *moksha*, *vimurti* atau *nirvana*. Dalam *No Other Name?*, Knitter sudah mengakui “keutamaan orthopraksi dari orthodoksi” yang sesungguhnya merupakan *jargon* teologi pembebasan. *Soteria* yang mempersatukan setiap agama dipahaminya lebih sebagai pembebasan konkret kaum miskin dan *non-persons*, dari pada spekulasi tentang seorang pembebas ilahi. *Soteria* meliputi kebaikan umat manusia, ekologi dan seluruh Bumi, karena itu dia menyarankan suatu dialog antar agama yang memiliki tanggungjawab global dan bersifat liberatif.¹⁷⁶

Seperti ajaran John Hick, demikian juga ajaran Paul Knitter dikritik oleh banyak orang. Tetapi berbeda dengan Hick yang menyangkal secara tegas tentang keunikan Yesus Kristus, kristologi Paul Knitter tidak cukup jelas. Pengakuannya yang problematis sehingga orang kurang memahami posisinya adalah bahwa “Allah sungguh-sungguh berkarya dalam Yesus tetapi tidak hanya dalam Yesus” dan “orang

¹⁷² *Ibid.*, hlm. 203-204.

¹⁷³ P. F. Knitter, *Jesus and The Other Names. Christian Mission and Global Responsibility* (Oxford: One World, 1996), hlm. 80.

¹⁷⁴ Cf. F.F.Knitter, “Five Theses on the Uniqueness of Jesus” dalam L. Swidler dan P. Mojzes, *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1977), hlm. 7-9.

¹⁷⁵ Cf. P.F.Knitter, “Toward a Liberation. *op.cit.*”, hlm. 185.

¹⁷⁶ Cf. P.F. Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1995), hlm. 35-36.

Kristen harusewartakan kepada segala bangsa bahwa Yesus adalah manifestasi rahmat dan kebenaran yang menyelamatkan dari Allah, yang bersifat universal, menentukan dan sangat diperlukan”. Itulah sebabnya John Hick menilai penjelasan Knitter tentang keunikan Yesus Kristus dalam beberapa titik krusial tertentu membingungkan dan dapat dipahami baik sebagai posisi inklusif maupun pluralis.¹⁷⁷ Dari para pendukung inklusivisme, Knitter dikritik karena interpretasinya yang baru atas kebenaran iman Kristen. Menurut Kajsa Alstrand, dialog dengan agama-agama lain tidak bermaksud menyangkal iman kristen sebagaimana dinyatakan dalam *Credo*: “Aku percaya akan satu Tuhan Yesus Kristus Putera Allah yang tunggal, Ia lahir dari Bapak sebelum segala abad, Allah dari Allah, terang dari terang, Allah benar dari Allah benar”.¹⁷⁸ Interpretasi iman akan Kristus hanya bertujuan supaya misteri Kristus semakin dipahami dan didalami di dalam konteks kita dan tidak bermaksud sekedar memuaskan keinginan pihak lain dalam dialog antar agama, sebagaimana kita tidak boleh menuntut yang lain meninggalkan keyakinan agamanya yang tidak sejalan dengan agama kita. Michael Amaladoss mengajukan keberatan juga atas teori Knitter dengan menekankan bahwa pembicaraan tentang keunikan Kristus dalam kekristenan bermaksud mengemukakan keuniversalan penebusan yang dijalankan melalui misteri paskahNya, yaitu wafat dan kebangkitanNya.¹⁷⁹ Oleh karena itu, jika seseorang berbicara tentang keunikan Yesus Kristus tanpa mempertimbangkan pentingnya misteri Trinitas, inkarnasi dan kebangkitan, maka pembicaraan seperti itu terlalu menyederhanakan persoalan.¹⁸⁰

BAB V

PENDEKATAN ASIA ATAS KEMAJEMUKAN AGAMA

Dalam bab ini dibicarakan pendekatan Asia atas kemajemukan agama. Uraian dimulai dari kekhasan pendekatan Asia atas kemajemukan agama dibandingkan dengan pendekatan para teolog Barat, walaupun pengaruh aliran pemikiran Barat terdapat pula dalam teologi yang berkembang di Asia. Secara khusus diuraikan

¹⁷⁷ Cf. J. Hick, “Five Misgiving” dalam L. Swidler dan P. Mojzes (eds.), *op.cit.*, hlm. 79-84.

¹⁷⁸ K. Ahlstrand, “What’s so Special about Jesus?”, dalam L. Swidler dan P. Mojzes (eds.), *op.cit.*, hlm. 19.

¹⁷⁹ Cf. M. Amaladoss, “A Simple Solution” dalam L. Swidler dan P. Mojzes (eds.), *op.cit.*, hlm. 26.

¹⁸⁰ *Ibid.*

kristologi yang dikembangkan di Asia berkaitan dengan agama-agama besar yang juga memiliki pendiri atau figur religius yang menjadi tujuan devosi penganutnya.

Berkaitan dengan kompleksitas persoalan yang dihadapi bangsa-bangsa Asia, sejumlah teolog mengembangkan teologi-teologi yang berusaha menjawab konteks situasi tersebut. Konteks situasi yang diuraikan dalam bab ini memang amat luas dan kompleks karena meliputi mentalitas budaya, cara pandang terhadap agama yang kemudian melahirkan eksklusivisme bahkan fundamentalisme, situasi politik yang tidak stabil di banyak negara, korupsi yang merajalela, situasi kemiskinan yang lebih banyak disebabkan oleh ketidak-adilan sosial. Selain dialog antar agama sebagai jalan yang diyakini menjawab persoalan relasi antar umat beragama, sejumlah teolog berpikir pula tentang teologi pembebasan. Yang menjadi fokus perhatian dalam uraian ini adalah teologi agama-agama yang meliputi pula pemikiran tentang dialog antar-agama, dan teologi pembebasan yang bercorak lintas agama sebagai bentuk khas teologi pembebasan yang dikembangkan di Asia.

1. Kekhasan Pendekatan Asia atas Kemajemukan Agama

Para teolog Asia mendekati kemajemukan agama dengan kategori yang berbeda, walaupun ada pula yang mengikuti cara pendekatan Barat. Pokok perhatian sekaligus hal yang diperjuangkan kebanyakan teolog Asia adalah relevansi iman kristen dalam kehidupan yang nyata. Iman haruslah merupakan pusat dan sumber inspirasi bagi kehidupan manusia. Iman dalam hal ini tidak pertama-tama dipahami sebagai suatu sistem baku dan abstrak melainkan suatu yang berdaya guna dalam menjawab persoalan-persoalan hidup manusia baik menyangkut kehidupan individual maupun sosial. Persoalan yang sangat menonjol di Asia adalah kemiskinan dan penderitaan yang menimpa sejumlah besar rakyat. Seperti dunia ketiga pada umumnya Asia sedang berhadapan dengan kemiskinan yang tidak manusiawi yang menimpa sebagian besar penduduk tetapi hal yang khas Asia adalah keberagaman agama.¹⁸¹ Asia merupakan tanah kelahiran hampir semua agama besar dunia termasuk kekristenan sendiri. Kemiskinan yang meluas dan keberagaman agama merupakan konteks situasi Asia, di mana iman Kristen terpanggil untuk turut memberi andil bagi perjuangan menuju suatu kehidupan manusia yang lebih utuh.

¹⁸¹ A. Pieris, "Toward an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines" dalam Virginia Fabella (ed.), *Asia's Struggle for Full Humanity*, (New York: Orbis Book, 1980), hlm. 75.

Sebagai lahan misi Gereja-Gereja dari Eropa, tentu model-model pendekatan Barat terhadap agama-agama non-Kristen turut masuk di Asia bersamaan dengan teologi yang melatarbelakangi gerakan misi tersebut. Pada masa ketika pewartaan agama Kristen dari Barat menjangkau banyak bangsa Asia, teologi yang melatarbelakanginya masih bersifat sangat eksklusif dengan adagium *extra ecclesiam nulla salus* (di luar Gereja tidak ada keselamatan). Tetapi di zaman ini, ketika pendekatan Gereja-Gereja di Barat atas agama-agama non-Kristen mulai bergeser dari eksklusivisme ke inklusivisme bahkan ke pluralisme (yang relativistik), Gereja-Gereja di Asia pun ditantang untuk melihat kembali pandangannya tentang agama-agama lain. Selain itu bersamaan dengan kemerdekaan bangsa-bangsa Asia dari kolonialisme Barat, dan Gereja-Gereja lokal di Asia sedang mencari jati dirinya sebagai Gereja yang berakar dalam kebudayaan dan religiositas Asia, muncul usaha-usaha menemukan kembali keotentikan Asia dalam memandang dan dalam membangun relasi dengan agama-agama lain dalam dunia Asia yang sejak dahulu menghidupi kemajemukan. Jadi di Asia terdapat teologi agama-agama yang bervariasi. Ada yang mengikuti pola Barat, ada pula yang berusaha menemukan kekhasan teologi agama-agama Asia. Dalam usaha menjawab konteks Asia yaitu kemiskinan yang meluas dan keberagaman agama-agama, ada pula refleksi teologis yang melihat elemen-elemen pembebasan dalam agama-agama Asia, sehingga orang berbicara pula tentang teologi pembebasan versi Asia.

Pendekatan eksklusif sudah ditinggalkan dan kini pendekatan-pendekatan inklusif dan pluralis hadir dalam pemikiran teolog-teolog Asia. Menurut pengamatan Aloysius Pieris, dua versi pendekatan inklusif yaitu teori “pemenuhan” (yang kemudian diangkat dalam dokumen-dokumen Konsili Vatikan II) serta teori “eksplisitasi” (yang lebih populer dalam dekade-dekade sesudah Konsili Vatikan II) menjadi model yang diterima di kalangan teolog-teolog Asia.¹⁸² Sementara itu para teolog yang menolak baik inklusivisme maupun eksklusivisme dengan mudah digolongkan dalam posisi pluralis.¹⁸³ Para teolog Asia sendiri pun menggunakan kategori-kategori Barat tersebut dalam menyebut posisi mereka sendiri.

¹⁸² A. Pieris, “Interreligious Dialogue and Theology of Religions: An Asian Paradigm” dalam *East Asian Pastoral Review* 29 (1992) 4, hlm. 367.

¹⁸³ *Ibid.*

Pendekatan pluralis yang sedang berkembang di Asia, menurut Felix Wilfred, dapat dikategorikan dalam tiga posisi.¹⁸⁴ Posisi pertama melihat pendekatan pluralis Asia tidak lain dari bagian atau cabang teologi pluralis yang dikembangkan para teolog Barat seperti John Hick, Paul Knitter, Leonard Swidler, yang sedang dikritik berbagai pihak. Dalam hal ini menurut Wilfred, para pemikir Asia tersebut tidak cukup kritis dalam “membeo” pemikiran para teolog pluralis Barat sehingga pemikiran mereka tidak terlalu baru.¹⁸⁵ Bahkan, sebagaimana para teolog pluralis Barat, pemikiran mereka pun mempunyai konsekuensi yang tidak ringan atas kristologi dan misi evangelisasi Gereja. Dalam pemikiran para teolog pluralis yang relativistik, keunikan mediasi Kristus direduksi dan disejajarkan dengan peranan para pendiri serta figur religius agama-agama lain, sedangkan misi evangelisasi Gereja cenderung direduksi ke dialog antar penganut agama.

Posisi kedua mempertahankan bahwa teologi Asia yang dibangun dari akar religio-kultural Asia sendiri perlu bersikap kritis terhadap pengaruh Gereja-Gereja di Barat. Menurut posisi ini Gereja-Gereja di Barat telah dilemahkan oleh arus-arus budaya individualistik dan konsumeristik. Dan Gereja-Gereja lokal Asia perlu memfilter pengaruh-pengaruh tersebut agar tidak pula dilemahkan.

Posisi ketiga mengatakan bahwa para pemikir pluralis Asia atau Barat, walaupun berbeda latar belakang tetapi saling menyokong satu sama lain dalam menciptakan situasi relativisme di mana-mana, yang merupakan bahaya besar bagi Gereja dewasa ini.

Selain itu Wilfred mengamati pula suatu cara pendekatan yang khas Asia terhadap kemajemukan agama. Hal ini terdapat paling kurang dalam beberapa penulis. Secara ringkas dapat disebutkan beberapa perbedaan pokok antara pendekatan Barat dan pendekatan Asia di bawah ini.

Pluralisme di Barat memiliki akar sejarah dan filsafat tersendiri yaitu bersumber dari semangat liberal, diilhami oleh faham individualisme dan pendekatannya bersifat rasionalistik. Selanjutnya pendekatan Barat mengarah kepada penciptaan suatu sistem teologi atau filsafat agama-agama yang rasionalistik, yang diabstraksikan dari konteks konkretnya. Agama-agama dengan diabstraksikan dari kekhasannya masing-masing, diarahkan kepada unsur-unsur yang menyatukan

¹⁸⁴ F. Wilfred, “Towards a Better Understanding of Asian Theology”, dalam *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 62 (1998), hlm. 905.

¹⁸⁵ *Ibid.*

mereka, lalu muncul gagasan tentang agama universal yang mengatasi segala partikularitas agama-agama yang ada. Hal ini oleh Felix Wilfred dinamakan pluralisme sistemik (*systemic pluralism*).¹⁸⁶ Dari sudut pandang seperti ini, orang dapat jatuh pada sikap indifferentisme, yaitu berkeyakinan bahwa semua agama sama.

Pluralisme Asia sebaliknya berakar dalam kehidupan harian, dari pengalaman hidup bersama dengan penganut agama yang berbeda-beda, dan tidak muncul dari suatu kehendak teoritis untuk membangun suatu sistem yang dapat merangkum semua agama. Pluralisme di Asia juga berakar dalam tradisi yang pada umumnya terbuka untuk menghormati agama orang lain karena kesadaran bahwa di dalam agama itu ada yang kudus dan benar yang patut dihormati dan diterima. Hal ini paling nyata misalnya dalam gerakan Neo-Hinduisme di India (*Brahma Samaj*, *Ramakrishna*) dengan tokoh-tokoh seperti Rammohan Roy, Swami Vivekananda yang sangat mengagumi figur Yesus dan ajaranNya, walaupun tetap tinggal sebagai orang Hindu. Gerakan seperti itu mempengaruhi juga tokoh-tokoh Hindu yang lain seperti penyair Rabindranath Tagore, filsuf Sarvepalli Radhakrisnan dan negarawan Mahatma Gandhi, yang mengakui bahwa Yesus dan ajaranNya telah memberi mereka inspirasi di dalam hidup dan karya. Dilandasi oleh penghormatan yang tulus kepada agama lain, maka kesatuan di dalam kemajemukan adalah hal yang sah di dalam kehidupan bersama para penganut agama. Dalam kesatuan seperti itu kemajemukan tidak harus disangkal dan tidak diperlukan suatu pemersatu abstrak, sebagaimana pernah dikemukakan John Hick. Hick menganjurkan perlunya agama-agama untuk menerima secara bersama existensi dari *Yang Real* atau *Realitas Terakhir* sebagai pemersatu.

Pluralisme sistemik di Barat dilatarbelakangi oleh suatu filsafat tertentu di mana individu-individu yang otonom dan bebas didorong kepada penciptaan kemutlakan-kemutlakan baru. Dalam pemahaman seperti ini tidak ada kebenaran tunggal melainkan hanya ada kebenaran-kebenaran yang diciptakan oleh subyek-subyek. Penerapan hal ini dalam bidang agama-agama, menimbulkan pemikiran bahwa semua kebenaran adalah sah, dan dari sudut pandang subyek semuanya sama saja. Di Asia, tidak dapat dikatakan bahwa ada banyak kebenaran seturut subyek-subyek (dengan kata lain relativisme tidak dapat diterima) sebab kebenaran hanya satu (*ekam sat*). Kebenaran yang satu ini tetap merupakan suatu misteri yang manusia ingin dekati dan ingin bangun hubungan dengannya sambil berusaha memahami

¹⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 905.

aspek-aspek dan dimensi-dimensinya yang beraneka-ragam. Jenis pendekatan seperti ini tidak menghasilkan suatu pluralisme rationalistik atau relativistik karena berakar dalam pengakuan akan corak misteri dari kebenaran tunggal. Dengan pendekatan seperti ini, agama-agama tetap terbuka kepada suatu dialog yang jujur di antara berbagai pemahaman yang berbeda-beda atas kebenaran tunggal dan sama tersebut. Michael Amaladoss mengungkapkan kenyataan seperti ini sebagai hubungan dialektis antara yang nisbi dan yang Mutlak. Amaladoss membedakan antara hubungan personal seorang individu dengan Yang Mutlak (hubungan tersebut bersifat unik dan mutlak) dan ungkapan simbolis dari hubungan itu yang ditentukan oleh kebudayaan, sejarah dan hal-hal insani (sehingga hubungan tersebut bersifat nisbi).¹⁸⁷ Jadi dalam hubungan dengan yang Mutlak atau Misteri, agama-agama bersifat nisbi, tetapi iman personal bersifat mutlak. Dalam kenisbian ungkapan-ungkapan dalam agama-agama dan kemutlakan iman, manusia beragama dapat saling melengkapi dalam usaha mendekati dan membangun hubungan yang tepat dengan Yang Mutlak dan tak terpahami tersebut.

Konteks pluralisme Barat adalah post-modernisme. Post-modernisme memberi peluang bagi suatu gerakan umum ke arah pluralisme yang tanpa arah di mana setiap orang secara bebas menciptakan dunianya sendiri dari berbagai unsur. Sedangkan lingkungan pluralisme Asia berbeda. Yang merupakan keprihatinan bukan persoalan teoritis melainkan persoalan-persoalan vital menyangkut kehidupan konkret seperti kedamaian dan harmoni di antara penganut berbagai agama berhadapan dengan konflik-konflik yang seringkali diakibatkan oleh ketidak-mampuan mengelola perbedaan dan pluralitas.

Masyarakat Asia sedang berusaha membangun komunitas-komunitas umat manusia yang majemuk dan hidup dalam damai dan harmoni. Selain itu, pluralisme di Asia bukan pertama-tama persoalan kebebasan mengambil keputusan di antara kelompok-kelompok yang sedang bersaing, melainkan suatu panggilan bagi semua penganut agama untuk mengusahakan kedamaian dan transformasi masyarakat. Dalam hal ini, yang dituntut adalah “bahasa” yang menyatukan semua yang berbeda, sebagai titik berangkat untuk suatu kerjasama antar penganut agama dalam menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi bersama. “Bahasa” yang menyatukan tersebut

¹⁸⁷ M. Amaladoss “Pluralisme agama-agama dan makna Kristus” dalam R.S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus* (New York: Orbis Books, 1993); Terjemahan Indonesia oleh Ioanes Rahmat, *Wajah Yesus di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003), hlm. 144.

tidak perlu dilihat dan ditafsirkan menurut pemahaman pluralisme Barat yang relativistik, sebab dalam usaha menemukan hal-hal yang menyatukan tidak ada keinginan untuk menyangkal perbedaan dan kekhasan masing-masing agama.

2. Gerakan Pembebasan: Medan Perjuangan Lintas Agama

Asia seringkali disanjung sebagai benua "berkebudayaan antik", "tanah kelahiran agama-agama besar dunia", yang rakyatnya "merasa bangga akan nilai-nilai religius dan budaya mereka, seperti cinta akan keheningan dan kontemplasi, kesederhanaan, keselarasan, detasemen, tanpa kekerasan, semangat kerja keras, disiplin, hidup hemat, dahaga akan ilmu dan pencarian falsafah hidup."¹⁸⁸ Sekarang, orang dapat mempertanyakan: mengapa terdapat jurang pemisah antara ideal harmoni dan kenyataan kepincangan yang sangat besar? Benar bahwa modernitas mempunyai dampak atas kemerosotan nilai-nilai tradisional Asia. Demikian juga sistem sosial dan struktur yang tak adil, tidak diragukan, telah menyebabkan kondisi kehidupan yang tidak manusiawi dari banyak kaum miskin dan tertindas. Bagaimanapun, tidaklah adil jika kita tidak mencari akar persoalannya di dalam mentalitas budaya Asia sendiri. Konsep harmoni, ketenangan dan damai di Asia tidak selalu sejalan dengan damai dan cinta kasih yang universal, sebagaimana dipahami misalnya dalam kekristenan. Di samping itu, dalam mentalitas budaya Asia, telah ada "benih" konflik, ketidak-adilan, sifat eksklusif dll., yang dengan mudah dapat diprovokasi oleh faktor eksternal.

Salah satu tantangan utama berhubungan dengan mentalitas budaya Asia adalah pandangan atas Tuhan dan atas agama, serta munculnya kelompok garis keras atau kaum fundamentalis dalam beberapa agama Asia. Cara memahami hakikat Tuhan sebagai "misteri yang menyatukan" sesungguhnya merupakan salah satu sumbangan Asia yang paling berarti bagi kerukunan hidup bersama penganut agama. Sebaliknya, pandangan atas agama memiliki kelemahan yang dapat berujung pada eksklusivisme dan ketidak-relaan menerima kemajemukan.

Joseph Dinh Duc Dao dalam artikelnya "Dialog antar Agama di Hadapan Mentalitas dan Sensibilitas Asia" mencatat tiga pokok berhubungan dengan pemahaman agama dari sudut pandang mentalitas budaya Asia. Tiga pokok tersebut adalah: pertama, "Kenyataan bahwa Tuhan itu tak terpahami dan nilai relatif agama", kedua, "agama sebagai jawaban konkret atas hidup dan perasaan akan yang gaib", dan

¹⁸⁸ Paus Yohanes Paulus II, *Ecclesia in Asia*, Anjuran Apostolik post-sinode Asia (6 November 1999), no. 6. Selanjutnya disingkat EA.

ketiga, "Kodrat sosial dari agama."¹⁸⁹ Menurut pengarang, mentalitas budaya Asia cenderung untuk melihat semua agama sama, dengan mempertimbangkan pengakuan yang sama akan kenyataan bahwa Tuhan yang tak terpahami diakui dalam hampir semua agama Asia. Mentalitas seperti ini sangat umum dalam kebudayaan Cina dan India, walaupun pengarang mengecualikan mentalitas Arab-Islam. Persoalan muncul ketika mentalitas seperti ini berhadapan dengan klaim Kristen akan keunikan Kristus sebagai pewahyuan total dan definitif akan Tuhan dan sebagai satu-satunya juru selamat dunia. Klaim ini di satu pihak pada dasarnya bagi iman Kristen merupakan kenyataan yang tak bisa diabaikan, tetapi di lain pihak, hal ini tidak sejalan dengan mentalitas budaya Asia. Seperti diakui oleh pengarang, hal ini "sungguh-sungguh merupakan batu sandungan", tetapi juga "persis merupakan inti sari dari warta Injil."¹⁹⁰

Masalah lain adalah pemahaman akan kodrat sosial agama. Tidak sama dengan dunia Barat, yang sering memahami agama sebagai suatu persoalan pribadi yaitu hubungan antara seorang individu dan Tuhan, di Asia, agama mempunyai suatu karakter sosial dalam pengertian bahwa suatu agama disamakan dengan kultur dan menentukan identitas seorang individu atau suatu kelompok. Dinh Duc Dao mencatat bahwa "sesungguhnya agama bukanlah suatu pilihan pribadi seorang individu, tetapi adalah suatu warisan turun temurun yang manusia telah terima dari nenek moyangnya dan sekarang ia mempunyai suatu tanggungjawab untuk memelihara, mempertahankan dan meneruskan ke anak-anaknya. Dalam mentalitas budaya ini, agama adalah suatu warisan atau pusaka. Agamaku adalah milikku, agama orang lain adalah miliknya."¹⁹¹ Mentalitas ini, dalam beberapa negara Asia seringkali dihubungkan dengan usaha untuk mencari identitas nasional selama perjuangan kemerdekaan. Oleh karena itu, hal ini akhirnya menuntun ke arah kecenderungan di Asia untuk mengidentifikasi bersama-sama kebangsaan, kultur dan agama.¹⁹² Dalam konteks mentalitas budaya seperti ini, kita dapat memahami mengapa di dalam suatu negara, di mana mayoritas dari penduduk memeluk agama tertentu, setiap usaha

¹⁸⁹ Dalam *Omnis Terra* 32, 287 (1998) 130-142, hlm. 133-136.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*, hlm. 135.

¹⁹² Federation of Asian Bishops' Conferences Office of Evangelization (selanjutnya disingkat OE/FABC), *Church Issues in Asia in the Context of Evangelization, Dialogue and Proclamation*, I 7, dalam F.J. Eilers, *For All the Peoples of Asia II* (Quezon City: Claretian Publications, 1997) hlm. 194. Selanjutnya disingkat *FAPA* 2,.

suatu agama menarik orang lain masuk ke dalam agamanya dapat dengan mudah menimbulkan reaksi negatif dari kaum mayoritas.

Tantangan serius lain adalah fundamentalisme agama. Sejak pertengahan dekade 1970-an fundamentalisme global tengah berkembang dan telah menarik perhatian banyak pemikir. Beberapa pengarang mencoba memahami peristiwa ini dari perspektif sosiologi agama dan psikologi sosial. Ada pula yang memahaminya dari konteks sosio-politik, sosio-ekonomi dan sosio-budaya di Asia.

Beberapa pengarang melihat fundamentalisme agama dalam hubungannya dengan modernitas atau dunia modern. Dunia modern telah membawa serta sekularisme dan telah menempatkan agama di pinggiran kehidupan manusia dan masyarakat. Sebagai reaksi atas kekuatan sekularisme, agama-agama berusaha untuk kembali ke inti ajarannya. Sekularisme telah mendorong suatu proses resakralisasi dalam agama dan kelompok fundamentalis, walaupun bukan satu-satunya, berdiri di garis terdepan dari proses resakralisasi ini. Kaum fundamentalis mendorong para penganut agama mereka untuk kembali memperkuat tradisi yang terancam hilang. Mereka berjuang mendapatkan kembali nilai-nilai yang dianggap lebih murni, lebih integral dan lebih asli. Akan tetapi, fundamentalisme bukan sekedar suatu fenomena anti-modernisme. Fundamentalisme yang asli tidak menentang prinsip dari dunia modern secara langsung dan terpisah, tetapi hanya menentang pengaruh modernisme atas iman masyarakat sendiri. "Kaum fundamentalis tidak bereaksi terhadap krisis dari dunia modern tetapi terhadap krisis yang ditimbulkan dunia modern atas iman masyarakat mereka sendiri dan atas dasar kepastian mereka."¹⁹³

Suatu ciri teologis yang mendasar dari kelompok fundamentalis modern, yang bersifat religius, adalah oposisionalisme. Sejauh dunia modern mempunyai dampak bagi kebudayaan dan agama mereka, kaum fundamentalis berusaha melawan apapun juga yang merupakan serangan atas kebudayaan mereka, nilai-nilai mereka, dan kelompok mereka, singkatnya identitas mereka. Mereka mempunyai suatu keinginan akan kepastian, akan kebenaran abadi dan akan suatu gambaran dunia yang stabil. Karena kepastian iman berdasarkan atas fondasi otoritas ilahi yang kuat, mereka cenderung menjadi anti-hermeneutical. Mereka cenderung untuk mengikuti secara harafiah dokumen wahyu. Kaum Muslim fundamentalis di Iran, misalnya, menerapkan secara harafiah *shari'ah* bagi setiap pelanggaran hukum Islam. Aspek

¹⁹³J. Moltmann, "Fundamentalism and Modernity" dalam Hans Küng dan Jürgen Moltmann (Eds.), *Concilium Special: Fundamentalism as an Ecumenical Challenge* (London: SCM Press, 1992), hlm. 1.

lain dari kaum fundamentalis oposisionalisme adalah kecenderungan untuk menolak pluralisme dan relativisme. Salah satu alasan bagi kaum Levebris menolak Konsili Vatikan kedua, misalnya, adalah pengakuan Konsili atas pluralisme agama. Demikian juga masyarakat Islam dalam beberapa negara mayoritas Islam cenderung untuk menolak kehadiran dari penganut iman lain di dalam masyarakat mereka.

Dengan seluruh kenyataan bahwa kaum fundamentalis berusaha melawan apa yang telah menyerang kultur dan agama mereka, maka fundamentalisme dilihat juga sebagai fenomena patologis akibat dari suatu gangguan yang amat dalam.¹⁹⁴ Fundamentalisme muncul dari suatu pengalaman alienasi, isolasi, marginalisasi sosial, kehilangan akar budaya dan susila, atau lebih umum lagi, suatu kehilangan kesinambungan historis. Fundamentalisme ini dilihat sebagai usaha untuk mengatasi suatu kegelisahan eksistensial yang dalam dan suatu kecemasan akan konflik. Salah satu alasan bagi fundamentalisme di dalam dunia Islam, misalnya, adalah trauma dari robohnya kekusaan Arab-Islam di dunia, yang dalam masa keemasannya lebih unggul daripada semua bangsa lain terutama bangsa Eropa yang kebanyakan Kristen.¹⁹⁵ Di samping itu, Islam memahami dirinya sebagai agama dan peraturan politis yang telah Tuhan turunkan bagi seluruh dunia. Kenyataan bahwa orang-orang Eropa, terutama Inggris dan Perancis, dan di abad kita sekarang Amerika Serikat, bisa menjadi penguasa kolonial atas dunia Islam dan Arab, menimbulkan di kalangan Islam suatu perasaan tidak ramah dengan dunia Barat dan Kekristenan.

Kaum Kristen sesungguhnya mempunyai suatu tanggung jawab untuk memahami mengapa anggota suatu gerakan keagamaan mengambil cara berpendirian tertentu, dan tanpa prasangkah buruk kaum Kristen perlu berusaha menemukan alasan mereka yang sebenarnya dan memahami perasaan mereka yang terluka. Untuk memahami fundamentalisme agama dan gerakan kebangkitan dalam agama-agama, kita harus menyadari bahwa di Asia, kebudayaan, masyarakat dan agama saling tergantung, saling berinteraksi dan saling mentransformasikan satu sama lain. Dalam BISA VII dikatakan: "di Benua kita, yang adalah tempat lahir semua agama besar dunia, agama dan kebudayaan terintegrasi"; "agama menjadi unsur dinamis dari kebudayaan"; "bersama-sama mereka membentuk sistem religio-kultural yang saling berhubungan dengan sistem sosio-ekonomis-politik masyarakat, meresapi setiap

¹⁹⁴ G. Müller-Fahnerholz, "What is Fundamentalism today? Perspectives in Social Psychology", dalam Hans Küng dan Jürgen Moltmann (eds.), *Concilium Special: Fundamentalism Fundamentalism as an Ecumenical Challenge* (London: SCM Press, 1992), hlm. 12.

¹⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 14.

bidang kehidupan manusia."¹⁹⁶ Oleh karena itu, di negara-negara Asia ada suatu inter-relasi yang kuat antara agama, kebangsaan dan kebudayaan bahkan cenderung untuk mengidentifikasi ketiga-tiganya.

Di suatu negara atau wilayah di mana suatu agama dipeluk oleh mayoritas penduduk, ada suatu kecenderungan untuk melihat agama lain sebagai sesuatu yang asing, bahkan bahaya bagi integritas dan kultur daerah atau negara tersebut. Lebih lanjut, kaum mayoritas melihat setiap tindakan proselitisme dari agama lain sebagai suatu usaha untuk mendominasi kultur dan agama mereka. Di samping itu, proses sekularisasi yang berlangsung di Asia selalu dilihat sebagai sesuatu yang datang dari luar. Oleh karena itu kaum fundamentalis mengambil suatu cara berpendirian tertentu untuk mempertahankan kultur dan agama mereka supaya tidak didominasi dan disekulerkan. Di dalam melindungi kultur dan agama mereka, mereka juga memerangi secara agresif proses sekularisasi dan dominasi asing. Dalam banyak kasus, gerakan kaum fundamentalis telah menimbulkan banyak kekerasan dan konflik berdarah.

Kekristenan secara khusus mengalami penderitaan akibat tindakan kaum fundamentalis di banyak negara Asia karena Kekristenan memikul suatu *beban historis*. Kenyataan bahwa Kekristenan masuk ke dalam kebanyakan negara Asia bersamaan dengan kekuatan kolonial di masa lampau telah menimbulkan pendapat di kalangan orang-orang Asia bahwa Kekristenan merupakan agama Barat atau agama dari bangsa eks-penjajah, bahkan dilihat sebagai sisa "kuasa kolonial" yang masih bercokol di negara-negara Asia. Gereja di Asia masih berada dalam perjuangan untuk membebaskan dirinya dari beban historis yaitu "dari stigma asing baik di mata anak-anaknya sendiri maupun di mata orang Asia, dan dari anggapan sebagai struktur asing", dan "Gereja masih berusaha untuk membebaskan diri dari sisa Barat dan pengaruh kolonial."¹⁹⁷ Di samping itu, sikap orang-orang Asia terhadap Gereja tidak dapat dipisahkan dari sikap umum orang Asia terhadap Barat. Ada berbagai sikap, antara penerimaan dari kultur teknologi Barat dan penolakan atas kekuatan sekularismenya. Hal ini mempunyai dampak juga atas sikap yang berbeda terhadap Gereja. Oleh karena itu, di satu pihak ada suatu penerimaan terhadap pelayanan

¹⁹⁶ Seventh Bishops' Institute for Social Action (selanjutnya disingkat BISA VII), II 6, dalam Rosales, G.B dan C.G. Arevalo, *For All the Peoples of Asia I* (selanjutnya disingkat *FAPA 1*) (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1992), hlm. 230.

¹⁹⁷ Second Bishops' Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA IV/2), I 3, dalam *FAPA 1*, hlm. 251.

Gereja, misalnya, dalam bidang kesehatan dan pendidikan, di pihak lain, ada ketakutan akan pertumbuhan dan pengaruhnya di dalam kehidupan sosial dan budaya masyarakat.

Fundamentalisme agama seringkali diperparah oleh kecenderungan instrumentalisasi agama untuk tujuan ekonomi atau politis dalam beberapa negara Asia. Dalam rangka mempertahankan kuasa ekonomi dan politis mereka, para pemegang kuasa berusaha untuk mempengaruhi dan mengambil hati kaum mayoritas dengan mendukung agama mereka termasuk mentolerir tuntutan kelompok fundamentalis. Dokumen BIRA IV/11 mencatat bahwa "dalam beberapa negara Asia ada suatu kecenderungan yang berkembang ke arah instrumentalisasi agama untuk tujuan politis, atau menggunakan agama untuk memperoleh, mempertahankan dan bahkan mengesahkan kuasa politis"; "Negara bersifat akomodatif terhadap tuntutan yang kuat dari kelompok fundamentalis, dengan mengurangi keadilan dan sikap yang wajar terhadap kelompok lain dalam masyarakat yang sama."¹⁹⁸ Dokumen Bira V/3 mengamati juga hal yang sama: "perasaan religius, struktur dan simbol sering disalahgunakan oleh pemegang kuasa komersil dan politis untuk mengabadikan kuasa mereka dan meningkatkan kekayaan mereka."¹⁹⁹

Di atas semua tantangan di atas, sejumlah negara Asia masih mengalami krisis sosio-politik, ekonomi, ekologis, religius dan budaya. Di bidang politik, kebanyakan negara-negara Asia masih mencari-cari suatu kepribadian nasional dan struktur politik yang stabil, setelah kemerdekaan dari kuasa-kuasa kolonial. Sementara beberapa negara tidak mampu mengelola perbedaan budaya dan suku, yang lainnya jatuh ke dalam rejim dan kediktatoran yang menindas, baik rejim teokratik maupun militer. Rejim otoriter seperti itu, pada umumnya ditandai dengan suatu pengingkaran akan hak azasi manusia, dengan pembatasan kebebasan berpendapat, militerisasi dan korupsi yang meluas dalam berbagai tingkatan pemerintah. Di bidang ekonomi, ada suatu jurang pemisah yang semakin lebar antara sejumlah kecil kaum kaya dan sejumlah besar rakyat jelata yang miskin. Jurang pemisah ini semakin dilebarkan oleh sistem ekonomi yang eksploitatif, yang membuat orang kaya semakin kaya dan orang miskin tetap dalam kemiskinan.

¹⁹⁸ Eleventh Bishops' Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA IV/11), I 3, dalam *FAPA 1*, hlm. 318.

¹⁹⁹ Third Bishops' Institute for Interreligious Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA V/3), 2 d, dalam *FAPA 2*, hlm. 156.

Ada dua faktor penyebab utama dari sistem ekonomi yang eksploitatif: krisis kepemimpinan di dalam negara-negara Asia dan globalisasi ekonomi. Di negara-negara Asia terdapat suatu pengelolaan ekonomi yang tidak tepat dan menjadi semakin rumit oleh mentalitas ingin kaya mendadak dari mereka yang bertanggung jawab atas hidup orang banyak. Sementara itu, pasar bebas atau globalisasi ekonomi hanya bermanfaat bagi kaum kaya lama dan baru, sementara mayoritas rakyat jelata semakin mengalami pemiskinan dan peminggiran.

BATAS

BAB VI

DIALOG ANTAR-AGAMA DAN HARMONI DALAM DOKUMEN FABC

Dalam bab ini, akan dibahas pandangan *Federation of Asian Bishops' Conferences* (FABC) tentang dialog antar-agama sebagai jalan menuju harmoni hidup bersama. Ketika mengemukakan pandangan atas tema tersebut, dokumen-dokumen FABC pada dasarnya lebih berupa refleksi teologis dan pastoral. Selanjutnya diberikan pula sejumlah anjuran dan rekomendasi yang dapat disesuaikan dengan konteks khusus Gereja-Gereja lokal di Asia.

Bab ini terdiri atas empat bagian. Dalam bagian pertama akan diuraikan pandangan teologis FABC atas agama-agama non-Kristen. *Uraian pada bagian ini meliputi refleksi dari perspektif kristologis, pneumatologis dan eklesiologis. Bagian kedua mengemukakan pandangan FABC tentang hubungan antara dialog antar-agama dan pewartaan.* Ajaran harmoni yang menurut FABC merupakan tujuan yang hendak dicapai dalam dialog antar-agama akan diuraikan dalam bagian ketiga. Ajaran harmoni ini pada dasarnya merupakan abstraksi dari ajaran-ajaran beberapa agama besar Asia dan perbandingannya dengan ajaran kristen. Bagian keempat mengemukakan sejumlah anjuran FABC tentang pelaksanaan dialog antar-agama menuju harmoni.

1. Pandangan teologis atas agama-agama non-Kristen

Perkembangan pendekatan atas agama-agama non-Kristen, baik dalam pemikiran para teolog maupun ajaran Magisterium Gereja, tak ayal lagi memiliki pengaruh yang besar bagi refleksi-refleksi teologis FABC. Walaupun demikian, pandangan teologis FABC atas agama-agama non-Kristen bukan pertama-tama hasil dari pengambilan kesimpulan atas uraian teologis yang telah ada melainkan buah dari praktek dialog yang nyata yang telah dihidupi Gereja-Gereja lokal di Asia. Hal ini merupakan pula posisi teologis beberapa pemikir Asia, ketika misalnya mereka menekankan perbedaan antara pendekatan Barat dan pendekatan Asia atas kemajemukan agama.²⁰⁰ Sejumlah pertanyaan teologis dan pastoral tak dapat

²⁰⁰ Cf. F. Wilfred, "Towards a better understanding of Asian Theology" dalam *VJTR* 62 (1988) 890-915, 905; cf. S.J. Samartha, *One Christ – many religions: toward a revised Christology* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1991), hlm. 72.

dihindari, bila misi evangelisasi Gereja berhadapan dengan konteks situasi Asia. OE/FABC merumuskan pertanyaan-pertanyaan itu sbb:

Bagaimana kita memahami sentralitas dan sifat menentukan dari Yesus Kristus di dalam konteks kemajemukan agama? Apa peranan Gereja bila Kerajaan Allah hadir dan bergiat di luar batas-batas Gereja? Apa yang merupakan misi Gereja bila keselamatan dalam Yesus Kristus juga berlaku bagi penganut tradisi religius lain dalam lingkungan hidup konkret mereka? Bila dialog antar-agama dari dirinya sendiri adalah pengungkapan misi evangelisasi Gereja, mengapa pewartaan akan Kristus dan undangan kepada semua orang untuk menjadi muridNya di dalam Gereja masih tetap mendesak? Bila orang di luar Gereja dapat diselamatkan oleh Yesus Kristus, motivasi apa yang masih ada dalamewartakan khabar gembira?²⁰¹

Jawaban yang diberikan FABC akan dilihat dalam uraian di bawah ini. Uraian tersebut meliputi tema tentang universalitas karya penyelamatan Kristus, kehadiran universal Roh Kudus, peranan khas Gereja dalam rencana penyelamatan Allah, juga relasi antara misi evangelisasi Gereja dan pewartaan Injil.

1.4. Univesalitas karya penyelamatan Kristus

Pada tempat pertama, dokumen-dokumen FABC mengemukakan ajaran iman tentang Kristus sebagai juru selamat, penebus dan pembebas satu-satunya bagi seluruh umat manusia, termasuk orang-orang Asia. Dalam pertemuan umum FABC I, ditegaskan bahwa segala kerinduan orang Asia akan menemukan jawabannya hanya di dalam Kristus. Hanya dalam dan melalui Kristus dan Injilnya serta dalam pencurahan Roh Kudus, kerinduan-kerinduan hati orang Asia mendapatkan pemenuhannya, karena kita yakin bahwa hanya Kristus satu-satunya “jalan, kebenaran dan hidup” (Yoh 4: 16) bagi setiap orang. Pernyataan akhir dari pertemuan umum FABC I menyatakan: “kita percaya bahwa dalam Kristus dan kabar gembiranya, rakyat kita akan menemukan makna yang penuh dari hal yang kita semua rindukan, yaitu pembebasan yang kita perjuangkan dan persaudaraan dan damai yang merupakan kerinduan setiap hati kita.”²⁰²

Pengakuan yang sama walaupun dengan rumusan berbeda dinyatakan pula dalam dokumen-dokumen lain dari FABC. Kesimpulan dari suatu konsultasi teologis yang diadakan oleh OE/FABC mengungkapkan bahwa Yesus Kristus, Putera Allah

²⁰¹ OE/FABC, *The Church issues., op. cit.*, III 27, dalam *FAPA 2*, hlm. 199.

²⁰² Federation of Asian Bishops' Conferences First Plenary Assembly (selanjutnya disingkat FABC I), II 7, dalam *FAPA I*, hlm. 13.

yang menjadi manusia merupakan pusat iman kristen. Dalam Dia, manifestasi diri Allah sepanjang sejarah umat manusia mencapai puncaknya. Dalam Yesus, Allah telah memasuki sejarah manusia secara personal dan menjadi anggota umat manusia. Penyamaan diri dengan manusia secara total dari Putera Allah bertujuan untuk berbagi dengan kita keputeraannya pada Bapak. Yesus telah menjalankan misinya ini dalam hidup duniawinya, secara khusus melalui misteri paskah, wafat dan kebangkitannya dan melalui pencurahan Roh Kudus pada hari pentakosta. Misteri paskah yang merupakan puncak dari peristiwa Kristus membawa pembaharuan bagi ciptaan dan menandai langkah menentukan bagi pembangunan Kerajaan Allah di muka Bumi. Dan hal ini memiliki implikasi kosmik dan makna universal.²⁰³

Di lain pihak, ada pula keyakinan kuat yang dinyatakan dalam berbagai dokumen FABC bahwa misteri keselamatan dalam Kristus itu tidak hanya berlangsung di dalam Gereja melainkan berlangsung pula di dalam agama-agama lain di Asia. Keyakinan ini bersumber dari ajaran Konsili Vatikan II tentang universalitas karya penyelamatan Allah. Dalam dokumen BIRA I, dikemukakan bahwa Allah dalam belaskasihannya menghendaki semua manusia diselamatkan dan mengambil bagian secara penuh dalam hidupnya sendiri. Dan karena belaskasih Allah pasti menghasilkan buah, kita yakin bahwa Allah memberikan kepada setiap manusia dalam sejarah, sarana-sarana yang cukup untuk diselamatkan dan untuk mengambil bagian dalam hidup ilahinya.²⁰⁴ Tetapi karena tidak ada keselamatan di luar rahmat penyelamatan Allah melalui Yesus Kristus, maka setiap keselamatan yang diperoleh manusia adalah buah karya penebusan Kristus. Hal ini menurut dokumen BIRA I, berlaku secara khusus bagi agama-agama besar Asia yang “telah menuntun umat manusia yang tak terhitung jumlahnya kepada Allah selama berabad-abad.”²⁰⁵ Hal yang sama dikemukakan lagi dalam dokumen hasil pertemuan BIRA II. Diakui bahwa rahmat penyelamatan Allah tidak dibatasi hanya bagi anggota-anggota Gereja melainkan ditujukan kepada semua orang. Rahmat penyelamatan Allah ini dapat menuntun sebagian orang untuk menerima pembaptisan tetapi tidak selamanya demikian karena cara Allah menyelamatkan manusia bersifat rahasia dan tak

²⁰³ OE/FABC, *Conclusion of the Theological consultation* (Hua Hin, Thailand, 10 November 1991), 28, dalam *FAPA 2*, hlm. 342.

²⁰⁴ First Bishops' Institute for Religious Affairs (selanjutnya disingkat BIRA I), II 6, dalam *FAPA I*, hlm. 110.

²⁰⁵ BIRA I, II 7, dalam *FAPA I*, hlm. 110.

terduga.²⁰⁶ Pengakuan akan karya penyelamatan Kristus yang berlangsung secara diam-diam dalam agama-agama non-Kristen menyatakan secara tak langsung bahwa agama-agama non-Kristen adalah “jalan luar biasa” bagi keselamatan dibandingkan dengan Gereja sebagai “jalan biasa”. Hal ini sudah diakui dalam pertemuan umum FABC I, bahwa agama-agama lain memiliki makna tersendiri dalam rencana penyelamatan Allah.²⁰⁷

Berbagai dokumen FABC, dalam menjelaskan bagaimana karya penyelamatan Kristus bergiat secara universal, sering mengutip teori Yustinus Martir tentang *Logoi Spermatikoi* (benih-benih Sabda) yang hadir dalam agama-agama lain. Roh Kuduslah yang telah menabur benih-benih Sabda itu di dalam berbagai agama dan kebudayaan. Dan dalam dialog dengan agama-agama lain, Gereja dapat menemukan, mengumpulkan dan mengintegrasikan benih-benih Sabda itu ke dalam suatu sintesis baru warta gembira yang dapat dihidupi umat manusia dalam pengalaman hariannya. Menurut ungkapan yang digunakan dalam dokumen hasil Kongres Misi di Manila, para pewarta Injil “tidak hanya membawa Kristus dan GerejaNya ke benua yang amat besar ini, tetapi juga menemukan dengan sukacita yang besar Kristus yang telah hadir secara tersembunyi di benua tempat kelahiranNya.”²⁰⁸ Menurut FABC, Kristus yang hadir secara tersembunyi dalam agama-agama lain, tidak lain dari Kristus yang telah hadir dengan karya penyelamatannya dalam setiap periode sejarah umat manusia dan setiap kebudayaan sebelum penjelmaannya, dan kini hadir juga dengan karya penyelamatan yang sama di luar Gereja, dalam agama-agama Asia.

Pertanyaan sekarang adalah, bagaimana penganut agama-agama lain mengalami karya penyelamatan Kristus? Jawaban yang diberikan dalam dokumen *Dialogue and Proclamation* adalah bila orang-orang non kristen itu “menjalankan secara jujur apa yang baik dalam tradisi agama mereka sendiri dan dengan mengikuti bisikan suara hati.”²⁰⁹ Posisi ini digunakan pula dalam dokumen-dokumen FABC. Dan apa “yang baik dalam tradisi agama mereka sendiri” tidak lain dari nilai-nilai Kerajaan Allah. Jadi penganut agama-agama lain akan memperoleh penyelamatan dari Kristus dengan menghidupi nilai-nilai Kerajaan Allah dalam agama mereka

²⁰⁶ Second Bishops’ Institute for Religious Affairs (selanjutnya disingkat BIRA II), II 12, dalam *FAPA I*, hlm. 115.

²⁰⁷ FABC I, IV 14, dalam *FAPA I*, hlm. 14.

²⁰⁸ International Congress on Mission (selanjutnya disingkat ICM) (Manila, 7 Desember 1979), V 13, dalam *FAPA I*, hlm 137.

²⁰⁹ DP no. 29.

sendiri.²¹⁰ Dengan menghidupi nilai-nilai Kerajaan Allah, kaum non-Kristen mengalami karya penyelamatan Kristus yang sama yang dialami oleh orang-orang kristen. Hal ini merupakan misteri kesatuan yang mendasar, yang menyatukan secara mendalam kaum kristen dan non-Kristen, sambil tetap hidup dalam agama yang berbeda.²¹¹ Dengan pemahaman seperti ini, pendekatan *regnosentrik* dalam teologi yang sedang berkembang sama sekali tidak bertentangan dengan pendekatan *Kristosentrik* dalam dokumen resmi Gereja. Sebaliknya *regnosentrisme* menuntun kepada *kristosentrisme* dan sebaliknya, sebab di dalam Kristus dan melalui peristiwa Kristus, Allah membangun KerajaanNya di dunia dan dalam sejarah umat manusia.

1.5. Kehadiran Universal Roh Kudus

Konsili Vatikan II mengajarkan bahwa Roh Kudus hadir dan bergiat dalam hati seluruh umat manusia dan memberi mereka kemungkinan untuk disatukan ke dalam misteri paskah Kristus yang menyelamatkan.²¹² Beberapa dokumen yang diterbitkan selama masa kepausan Yohanes Paulus II berbicara pula tentang kehadiran Roh Kudus di luar batas-batas Gereja.²¹³ Diinspirasi oleh ajaran Konsili Vatikan II dan Magisterium Gereja sesudah Konsili Vatikan II, Gereja di Asia berusaha pula mendalami pemahaman akan peranan Roh Kudus. Dokumen-dokumen FABC menggarisbawahi kesatuan erat antara Kristus dan Roh Kudus, juga kesatuan erat antara kegiatan Roh Kudus di dalam Gereja dan di luar batas-batas Gereja yaitu di dalam agama-agama lain. Dalam dokumen hasil pertemuan BIRA IV/3 dicatat pertama-tama bahwa Roh Kudus adalah anugerah Allah Bapak kepada umat manusia dalam PuteraNya, dan Roh Kudus itu telah menganugerahi Gereja dengan bermacam-macam karunia rohani (1 Kor 12: 4-11).²¹⁴ *Buah-buah Roh yaitu kasih, sukacita, damai sejahtera, kesabaran, kemurahan, kebaikan, kesetiaan, kelemah-lembutan dan penguasaan diri* (Gal 5: 22-23) merupakan penuntun umat kristiani dan sekaligus menjiwai nilai-nilai Kerajaan Allah yang diwartakan dan dihidupi oleh Gereja. Setiap pengalaman langsung akan kehadiran Roh Kudus selalu dipahami dalam hubungan dengan Yesus Kristus. Apa pun yang dilakukan dalam nama Roh Kudus selalu dalam

²¹⁰ OE/FABC, *Conclusion.*, *op. cit.*, 30, dalam *FAPA 1*, hlm. 342.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² GS. No. 22.

²¹³ Cf. Paus Yohanes Paulus II, *Redemptor Hominis*, Ensiklik (4 Maret 1979), no. 6 (selanjutnya disingkat *RH*); Paus Yohanes Paulus II, *Dominum et Vivificantem*, (18 Mei 1986), no. 53 (selanjutnya disingkat *D&V*); *RM*. no. 28; *EA*. no. 16-17.

²¹⁴ BIRA IV/3, VII 9-11, dalam *FAPA 1*, hlm. 260.

hubungan dengan hidup, ajaran dan misi Yesus Kristus. Apa pun yang Roh Kudus lakukan dan terus lakukan tidak dipisahkan dari apa yang Kristus telah katakan dan lakukan.²¹⁵

Roh Kudus yang sama yang menuntun Gereja, juga hadir dan bergiat dalam agama-agama lain di Asia. Dalam dokumen BIRA IV/3 dikatakan: “Roh yang sama yang telah aktif dalam penjelmaan, hidup, wafat dan kebangkitan Yesus dan dalam Gereja, itulah yang juga aktif dalam bangsa-bangsa, agama-agama, dan rakyat Asia dewasa ini.”²¹⁶ Tanda-tanda kehadiran Roh Kudus di dalam agama-agama Asia menurut dokumen itu, nyata dalam peraturan moral yang dihidupi, kehalusan budi, perhatian umum akan usaha-usaha mengatasi kemiskinan dan kelaparan, dan kerinduan akan dunia yang adil dan damai.²¹⁷ Roh Kudus pula yang mengajari orang-orang Asia untuk berdoa dengan berbagai cara yang mengagumkan, menaburkan “benih-benih Sabda” dalam kebudayaan-kebudayaan mereka, menuntun mereka kepada Kerajaan Allah dan memberi kemungkinan kepada mereka untuk dihubungkan dengan misteri paskah Kristus yang menyelamatkan.²¹⁸ Buah-buah Roh yang merupakan nilai-nilai Kerajaan Allah ditemukan pula di luar batas-batas Gereja. Nilai-nilai Kerajaan Allah yang terdapat dalam agama-agama lain itu merupakan tanda kehadiran Roh Kudus, sekaligus merupakan pula kriteria penilaian akan kehadiran Roh Kudus dalam setiap masyarakat manusia.

1.6. Peranan Khas Gereja

Pada tempat pertama, dokumen-dokumen FABC berbicara tentang Gereja yang berakar dalam Tritunggal Kudus. Gereja pada dasarnya adalah persekutuan (*koinonia*) yang berakar dalam kehidupan Tritunggal Kudus dan karena itu realitas essensialnya adalah sakramen pemberian diri Allah yang penuh kasih dan jawaban dengan iman, harap dan kasih dari umat manusia yang ditebus dan dirahmati.²¹⁹ Dalam realisasi konkretnya, Gereja adalah komunitas kaum beriman yang disatukan dalam satu tubuh oleh pewartaan Injil dan dituntun oleh Roh Kudus. Gereja

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ BIRA IV/3, V 6, dalam *FAPA I*, hlm. 259.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ Federation of Asian Bishops's Conferences Second Plenary Assembly (selanjutnya disingkat FABC II), IV 35 dalam *FAPA I*, hlm. 35; First Bishops's Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA IV/1), I 1, 10c, dalam *FAPA I*, hlm. 249; OE/FABC, *Conclusion.*, *op.cit.* III 49, dalam *FAPA I*, hlm. 346.

²¹⁹ Federation of Asian Bishops' Conferences Third Plenary Assembly (selanjutnya disingkat FABC III), 7. 1, dalam *FAPA I*, hlm. 56.

merupakan suatu komunitas yang anggota-anggotanya memiliki tanggungjawab satu sama lain, bersatu dengan para gembalanya dan dengan berbagai ikatan dihubungkan dengan komunitas-komunitas beriman lain. Pada saat yang sama Gereja berada dalam kesatuan dengan Gereja universal, yaitu Gereja Kristus yang kudus. Gereja-gereja lokal di Asia berusaha menghidupi semua elemen Gereja yang disebutkan di atas, di dalam ruang dan waktu yang khusus.

Berhadapan dengan konteks Asia (lihat Bab V, sesi 1), Gereja didorong untuk memahami diri dan misinya secara baru. Gereja menurut FABC dipanggil untuk mencontohi Kristus yang mengosongkan dirinya, menyamakan diri dengan kaum miskin, hidup dalam kebudayaan dan situasinya yang khusus, sambil menjadi pembawa damai dan harmoni di dunia denganewartakan Kerajaan Allah. Gereja haruslah menjadi Gereja kaum miskin, Gereja yang berakar dalam kebudayaan setempat, dan berdialog dengan agama-agama lain. Misinya adalahewartakan Kerajaan Allah dan dengan itu dia menjadi penganjur damai dan harmoni kehidupan bersama dalam masyarakat-masyarakat Asia.

Dalam Pertemuan Umum V FABC di Bandung, Indonesia (Juli 1990), setelah merefleksikan konteks bangsa-bangsa di Asia, para peserta menyadari pentingnya pembaharuan makna misi di Asia dan tiba pada resolusi untuk menempu suatu cara baru menggereja di Asia (*a new way of being Church in Asia*). Gereja didorong untuk berusaha mengatasi stigma “asing” di Asia. Hal ini hanya bisa diwujudkan melalui kehadiran Gereja secara bersahaja, masuk ke dalam dialog yang lebih dalam dengan realitas Asia dan dalam solidaritas dengan masyarakat Asia. Gereja-gereja lokal di Asia “harus hidup dalam persahabatan dengan semua orang Asia, sebagai mitra sejati ketika mereka berdoa, bekerja, berjuang dan menderita demi kehidupan manusiawi yang lebih baik, dan ketika mereka mencari makna hidup dan kemajuan.”²²⁰ Gereja turut berbagi dengan pengharapan dan perjuangan rakyat Asia, dan dengan itu dia menjadi pelayan Tuhan dan umat manusia.²²¹ Untuk itu FABC menyadari pentingnya Komunitas Basis Gerejawi dan Komunitas Basis Manusiawi dalam mendorong gerakan dan perjuangan akar rumput menuju perubahan, di tengah-tengah tantangan

²²⁰ Federation of Asian Bishops’ Conferences Fifth Plenary Assembly (selanjutnya disingkat FABC V), 6.2, dalam *FAPA I*, hlm. 283.

²²¹ FABC V, 6.3, dalam *FAPA I*, hlm. 283.

situasi Asia yang beraneka ragam. *Gereja disebut persekutuan dari komunitas-komunitas (Communion of communities).*²²²

Dalam berbagai dokumen FABC terdapat penekanan yang kuat pada panggilan Gereja untuk menjadi Gereja kaum miskin. Konsep Gereja kaum miskin tidak hanya menunjuk perhatian Gereja terhadap kaum miskin melalui berbagai karya sosial karitatif dan melalui berbagai proyek pembangunan, tetapi dimaksudkan lebih dari itu. Gereja harus benar-benar menjadi Gereja kaum miskin dalam pewartaannya, kesaksian, gaya hidup dan keputusan-keputusan. Menurut OE/FABC, Gereja kaum miskin disebut juga Gereja pelayan.

Kami mendambakan suatu Gereja pelayan: pelayan Allah, pelayan Kristus, pelayan bagi rencana penyelamatanNya, juga pelayan bagi masyarakat Asia, bagi harapan-harapan, kerinduan dan aspirasi mereka yang terdalam, pelayan bagi penganut agama-agama lain, pelayan bagi setiap pria dan perempuan, pelayan secara total dan sungguh-sungguh bagi yang lain. Suatu Gereja pelayan tidak mempunyai keinginan-keinginan dan hal yang mendesak. Gereja pelayan tidak menuntut haknya; dia menawarkan pelayanan tanpa merasa tersinggung bila ditolak. Gereja pelayan tetap diam bila dilangkahi, dilupakan dan diperlakukan secara tidak adil.²²³

Gereja di Asia harus menghadirkan di dalam dirinya cara hidup Tuhannya yaitu menjadi miskin supaya para pengikutnya menjadi kaya. Pengosongan diri Kristus merupakan alasan teologis yang menentukan mengapa Gereja harus menjadi Gereja kaum miskin atau Gereja pelayan. Gereja pelayan adalah Gereja peziarah bersama dengan pengikut agama-agama lain menuju perwujudan Kerajaan Allah. Dalam Gereja pelayan, “struktur Gereja sendiri berada demi pelayanan kepada Injil dan umat manusia” dan karena itu yang menjadi prioritas adalah “nilai-nilai Kerajaan Allah daripada kaum elit lokal.”²²⁴ Dengan mencontohi Kristus yang mengosongkan diri, Gereja dapat “berubah dari gambaran sebagai organisasi asing, kuasa, sekadar keefektifan sekular menuju gambaran kesahajaan, kehadiran secara sederhana dan pelayanan.”²²⁵

OE/FABC menggambarkan hubungan antara Gereja dan Kerajaan Allah. Kerajaan Allah hadir di mana-mana. Di mana manusia membuka diri bagi misteri ilahi yang transenden dan mereka didorong keluar dari diri sendiri untuk

²²² FABC V, 8.1.1, dalam *FAPA I*, hlm. 287.

²²³ OE/FABC, *Church issues., op.cit.*, II 23, dalam *FAPA II*, hlm. 198.

²²⁴ *Ibid.*, II 24; II 25, dalam *FAPA 2*, hlm. 198-199.

²²⁵ FABC V, 9.5, dalam *FAPA I*, hlm. 289.

melaksanakan pelayanan dan kasih kepada sesama manusia, di sana Kerajaan Allah hadir.²²⁶ Di mana Allah diterima, nilai-nilai Injil dihidupi, dan manusia dihormati, di sana Kerajaan Allah hadir.²²⁷ Dan dalam realitas universal Kerajaan Allah, Gereja memiliki tempat dan peranan khas yang tak tergantikan. Fokus misi evangelisasi Gereja adalah pembangunan Kerajaan Allah, dan pembangunan Gereja supaya menjadi pelayan Kerajaan Allah. Kerajaan Allah jauh lebih luas dari Gereja. Gereja merupakan sakramen Kerajaan Allah, dengan menjadikannya kelihatan, mewujudkannya, terarah kepadanya, tetapi tidak menyamakan diri dengannya.²²⁸

Apa yang ditekankan dalam *Redemptoris Missio* oleh Paus Yohanes Paulus II, diangkat lagi oleh FABC yaitu hubungan tak terpisahkan antara Kristus, Kerajaan Allah dan Gereja. Bila Gereja merupakan sakramen Kerajaan Allah, alasannya adalah karena Gereja merupakan sakramen Yesus Kristus. Kristuslah misteri keselamatan itu dan Gereja dipanggil untuk mewartakannya dan menjadi saksinya. Dengan melayani Kerajaan Allah, Gereja mewartakan Kristus. Untuk tugas seperti itu, Gereja dilengkapi dengan karunia-karunia dan kharisma khusus dan dituntun oleh Roh Kudus. Karena tugas khusus ini, Kerajaan Allah hadir dalam Gereja secara istimewa. Gereja merupakan benih, tanda dan sarana bagi Kerajaan Allah dan dia terarah kepada Kerajaan Allah.²²⁹ Hanya Gereja yang secara eksplisit memberitakan pengetahuan tentang Yesus Kristus kepada umat manusia, dan mengundang mereka untuk merayakan dengan sukacita dan penuh syukur misteri paskah Kristus di Altar Ekaristi. Hanya di dalam hidup Gereja ditemukan kepenuhan misteri keselamatan secara nyata. Hanya di dalam Gereja, putera puteri Allah memperoleh realisasi penuh keputeraan mereka di dalam Putera Allah. Karena itu pewartaan Gereja sesungguhnya menjawab kerinduan-kerinduan dan aspirasi-aspirasi terdalam hati manusia bagi pembebasan dan kepenuhan hidup. Di dalam Gereja, benih-benih Sabda yang merupakan pula kandungan dari agama-agama lain, bertumbuh secara matang dan menuju kepenuhannya. Dengan ini, Gereja dapat berbagi kepada yang lain “kepenuhan sarana keselamatan”²³⁰ yang diterimanya dari Kristus, Tuhan dan Gurunya.

Singkatnya, FABC menegaskan bahwa walaupun nilai-nilai Kerajaan Allah ditemukan dalam agama-agama lain, Gereja memiliki peranan khusus dalam rencana

²²⁶OE/FABC, *Conclusion*, op.cit., III 29, dalam FAPA I, hlm. 341.

²²⁷BIRA IV/2, II 1, dalam FAPA I, hlm. 252.

²²⁸OE/FABC, *Conclusion*, op.cit., III 31, dalam FAPA I, hlm. 342.

²²⁹RM. no. 18.

²³⁰RM. no. 49.

penyelamatan Allah karena dia adalah sakramen, tanda dan sarana Kerajaan Allah dan terarah kepada Kerajaan Allah. Untuk menjadi sakramen, tanda dan sarana Kerajaan Allah secara efektif di Asia, Gereja harus mencontohi Kristus dalam kesahajaan dan pengosongan diri.

2. Misi Evangelisasi, Dialog Antar-agama dan Pewartaan

Dalam *Redemptoris Missio* (RM) dan *Dialogue and Proclamation* (DP), misi evangelisasi Gereja dipahami dalam pengertian luas, di dalamnya tercakup pewartaan dan dialog antar-agama. Kedua dokumen Gereja universal ini mengakui bahwa dialog antar-agama dan pewartaan saling berhubungan erat, tetapi tetap berbeda dan karena itu tidak dapat dipertukarkan satu dengan yang lain. Selain itu keduanya dipahami tidak berada dalam tingkatan yang sama, dalam arti bahwa prioritas lebih diletakkan pada pewartaan, sementara dialog antar-agama terarah kepada pewartaan.

Dalam dokumen-dokumen FABC, tidak ditemukan posisi yang bertentangan dengan pandangan Gereja universal di atas, tetapi dikembangkan sebuah penafsiran sesuai dengan konteks situasi Asia. Dalam BIRA III dikatakan bahwa dialog dan pewartaan saling melengkapi tetapi dialog yang jujur dan otentik tidak bertujuan untuk membertobatkan orang beragama lain.²³¹ Demikian juga dalam BIRA IV/7 dikatakan bahwa “dialog memang terarah kepada pewartaan, walaupun seseorang tidak masuk terlibat dalam dialog antar-agama untuk mempersiapkan jalan bagi pewartaan.”²³² Dan dalam dokumen lain, terutama yang dihasilkan sesudah pertemuan umum V FABC di Bandung, Indonesia tahun 1990, lebih ditekankan kesaksian hidup kristen, perbuatan yang mencontohi hidup Yesus dan dialog antar-agama sebagai perwujudan pewartaan akan Kristus. Dalam hal ini, FABC berani berbicara tentang cara khusus Gereja menjalankan misi di Asia yang sejalan dengan konteks situasi Asia.

4.5. Tempat Pewartaan dalam Misi Evangelisasi Gereja

Dalam dokumen FABC, misi evangelisasi Gereja juga dipahami dalam pengertian luas yang meliputi banyak elemen seperti karya keadilan dan damai, keberpihakan kepada kaum miskin, inkulturasi, dialog antar-agama dan pewartaan.

²³¹ Third Bishops' Institute for Interreligious Affairs (selanjutnya disingkat BIRA III), II 4, dalam *FAPA I*, hlm. 120.

²³² Seventh Bishops' Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA IV/7), IV 13, dalam *FAPA I*, hlm. 310.

Akan tetapi tantangan konkret yang dihadapi Gereja di Asia menuntut perlunya suatu cara baru menjalankan misi evangelisasi. Sejak pertemuan umum FABC I, penekanan pada misi evangelisasi di Asia adalah pewartaan khabar gembira Yesus Kristus yang dilihat sebagai jawaban atas pencarian rakyat Asia akan makna hidup, kebebasan, kepenuhan, persatuan dan damai.²³³ Cara yang ditempu Gereja di Asia dalam menjalankan misinya adalah dialog dengan realitas Asia: dengan kaum miskin yang amat banyak, dengan kebudayaan-kebudayaan yang kaya dan dengan agama-agama besar dunia.²³⁴

Dalam pertemuan FABC V, dikatakan bahwa perlu ada cara khas Gereja menjalankan misinya di Asia.²³⁵ Misi Gereja dipahami sebagai kelanjutan dalam Roh misi Kristus, yang meliputi hal berada bersama umat manusia, sebagaimana telah Yesus lakukan sebagai ‘Sabda yang menjadi daging dan diam di antara kita’ (Yoh 1: 14). Karena itu misi Gereja meliputi hal berada bersama umat manusia, menjawab kebutuhan mereka, dengan kesadaran akan kehadiran Allah dalam kebudayaan-kebudayaan dan tradisi-tradisi religius lain, dan bersaksi tentang nilai-nilai Kerajaan Allah. Cara orang kristianiewartakan Kristus secara konkret adalah “hidup seperti Dia di tengah-tengah sesama yang beriman dan berkepercayaan lain dan melakukan apa yang dilakukannya dalam kuasa rahmat. Pewartaan melalui dialog dan karya nyata, itulah panggilan pertama Gereja-Gereja di Asia.²³⁶ Dalam konteks ini, fokus misi evangelisasi adalah pembangunan Gereja-Gereja lokal di Asia, yang harus melayani Kerajaan Allah. Tantangan Gereja Asia adalah mewartakan khabar gembira Kerajaan Allah yaitu memajukan keadilan, damai, kasih, belarasa, kesetaraan dan persaudaraan di dalam realitas Asia.²³⁷

Bagaimana dengan perintah Yesus untuk mewartakan Injil, dengan “menjadikan segala bangsa muridNya dan membaptis mereka dalam nama Bapa dan Anak dan Roh Kudus” (Mat 28: 19)? Penjelasan dari OE/FABC membantu kita memahami hubungan antara perintah Yesus di atas dan pewartaan melalui kesaksian hidup yaitu melalui dialog dan karya nyata.

Motivasi di balik pewartaan Gereja akan Yesus Kristus sesungguhnya mengalir dari ketaatan akan perintah yang diterima dari Tuhan yang bangkit. Akan tetapi

²³³ FABC I, II 7-8, dalam *FAPA I*, hlm. 13.

²³⁴ FABC I, III 12, dalam *FAPA I*, hlm. 14.

²³⁵ FABC V, 4.1., dalam *FAPA I*, hlm. 281.

²³⁶ FABC V, 4.1., dalam *FAPA I*, hlm. 281.

²³⁷ FABC V, 1.7., dalam *FAPA I*, hlm. 275.

suatu persepsi yang lebih jelas akan misi Gereja atas konteks realitas Asia membantu kita untuk menemukan motivasi yang lebih dalam. Anggota-anggota dari tradisi-tradisi religius lain dalam satu dan lain cara telah bersama-sama dengan kita dalam misteri keselamatan. Jika Gereja mengasihi Tuhannya, dia akan merasakan desakan untuk berbagi dengan sesamanya apa yang hanya dia sendiri saja dapat tawarkan: khabar gembira bahwa wajah manusiawi Allah dan anugerah keselamatanNya ditemukan dalam Yesus dari Nasareth. Gereja-gereja lokal di Asia akanewartakan dengan cara dialogis. Gereja yangewartakan berjumpa dengan orang-orang, yang di antaranya telah hadir sinar kebenaran yang telah datang ke dunia menerangi setiap orang. Kehadiran tersembunyi ini merupakan titik awal pewartaan Gereja. Jadi denganewartakan khabar gembira, baik para pewarta maupun para pendengar akan bersama-sama bertumbuh menuju kepenuhan misteri keselamatan di dalam Kristus.²³⁸

4.6. Tempat Dialog Antar-agama dalam Misi Evangelisasi Gereja

Berhadapan dengan kenyataan Asia dengan masyarakat multi-religius, FABC menekankan pentingnya dialog antar-agama, yang dipahami sebagai bagian integral dari misi evangelisasi Gereja. Di atas telah dikatakan bahwa tradisi-tradisi religius umat manusia mempunyai tempat tersendiri dalam rencana penyelamatan Allah. Karya penyelamatan Kristus berjalan juga dalam agama-agama lain, berkat kehadiran Roh Kudus dalam hati setiap manusia. Pengalaman religius dari penganut agama-agama lain merupakan bagian dari jalan-jalan penyelamatan Allah yang tak terpahami, juga ungkapan hati umat manusia yang menjawab kehendak penyelamatan Allah. Dengan pemahaman ini, dialog dengan umat beragama lain dipahami sebagai “perziarahan bersama Roh untuk menemukan jalan dan arah rahmatnya.”²³⁹ Dialog merupakan perziarahan spiritual, di mana seseorang dapat berjalan hanya bila membuka diri bagi Roh dan mendengarkan suaranya.²⁴⁰

Dialog tidak berlawanan dengan pewartaan Injil. Akan tetapi FABC memperhatikan tantangan-tantangan khusus yang dihadapi Gereja-Gereja lokal di Asia dan mendorong suatu pewartaan akan Yesus Kristus sedemikian rupa sehingga tidak mengesampingkan pengalaman religius umat beragama lain dalam tradisi religius mereka sendiri. Dialog antar-agama dan pewartaan Injil tidak saling meniadakan melainkan saling melengkapi. Dalam BIRA IV/6 dikatakan bahwa dialog antar-agama dan pewartaan memiliki keutuhan, kebebasan dan karakter khas masing-

²³⁸ OE/FABC, *Conclusion.*, *op.cit.*, III 50-51, dalam *FAPA I*, hlm. 346.

²³⁹ FABC-Vademecum, III 5, dalam *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection (VJTR)* 62 (1998) 124-133, hlm. 130.

²⁴⁰ *Ibid.*

masing walaupun keduanya saling berhubungan erat.²⁴¹ Dialog bukanlah alat atau sarana untuk menjalankan pewartaan Injil tetapi mempengaruhi cara Gereja menjalankan misinya di tengah-tengah keaneka-ragaman agama. Dialog menuntun kepada pemahaman yang lebih penuh akan misi Gereja dan mengarahkan perhatian orang Kristen kepada Kerajaan Allah yang jauh melampaui Gereja. Ketika melibatkan diri dalam dialog antar-agama, seseorang dapat melihat misi evangelisasi Gereja sebagai perjuangan ke arah perwujudan Kerajaan Allah. Dialog antar-agama merupakan undangan untuk mengambil bagian dalam karya Allah yang terus berlanjut untuk memulihkan keutuhan ciptaan, mengatasi keterpecahan umat manusia dan menyembuhkan keretakan hubungan antara alam, manusia dan Allah.²⁴²

Dalam BIMA I bahkan dikatakan bahwa dialog antar-agama semestinya merupakan “bentuk ideal dari evangelisasi”. Pernyataan ini didasarkan pada iman akan Kristus yang adalah kepenuhan hidup seluruh umat manusia. Dalam hal ini dialog antar-agama dipahami perziarahan bersama kaum Kristen dan non-Kristen menuju Kristus yang sama. Hal ini sejalan dengan pernyataan Paus Yohanes Paulus II: “manusia – setiap manusia tanpa perkecualian apa pun saja - telah ditebus oleh Kristus sendiri dan sebab manusia dengan cara tertentu bersatu dengan Kristus sekalipun manusia tidak menyadari hal itu.”²⁴³ Keaneka-ragaman agama merupakan bagian dari rencana Allah. Karena itu BIMA I menyatakan:

Dialog antar-agama bukan sekadar pengganti atau persiapan awal bagi pewartaan akan Kristus, tetapi semestinya menjadi bentuk ideal dari evangelisasi, di mana dengan kerendahan hati dan saling mendukung, kita bersama-sama dengan saudara-saudari kita mencari kepenuhan Kristus yang merupakan rencana Allah bagi segenap ciptaan, di dalam keaneka-ragamannya yang menyeluruh, besar dan mengagumkan.²⁴⁴

Dalam pemahaman ini, dialog antar-agama merupakan bagian dari dialog yang mendalam sekaligus pengalaman penuh makna. Di dalamnya tercakup kesaksian akan Kristus melalui kata dan tindakan, dengan menjumpai orang-orang dalam realitas konkret keseharian mereka, di dalam konteks budaya yang khas, di dalam tradisi-tradisi religius dan dalam kondisi sosio-ekonomis mereka. Pengakuan bahwa dialog

²⁴¹ Sixth Bishops' Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA IV/6), 5, dalam *FAPA I*, hlm. 304.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ RH. no. 14.

²⁴⁴ First Bishops' Institute for Missionary Apostolate (selanjutnya disingkat BIMA I), III 10, dalam *FAPA I*, hlm. 94.

antar-agama merupakan bentuk ideal dari evangelisasi dalam konteks ini menyatakan pula suatu hubungan permanen antara dialog antar-agama dan pewartaan. Dialog antar-agama bukan sekadar pengganti atau permulaan dari pewartaan akan Kristus tetapi sudah merupakan pewartaan akan Kristus sejauh merupakan suatu kesaksian akan Kristus dalam kata dan tindakan.

Dalam dialog antar-agama, pihak-pihak yang terlibat saling memperkaya satu sama lain. Di dalam dialog, orang Kristen bersaksi tentang imannya sekaligus belajar dari iman orang lain. Dengan demikian terbuka jalan untuk saling mengeritik dan saling memperkaya di antara mereka semua yang hendak mendayagunakan perspektif agama dalam menjawab persoalan umat manusia. Menurut ungkapan yang digunakan dalam BIRA II, setiap orang kristen yang terlibat dalam dialog antar agama, “terus menerus menginjili dan sekaligus diinjili oleh partnernya.”²⁴⁵

5. Teologi Harmoni dalam Dokumen FABC

5.1. Ajaran Harmoni sebagai titik temu agama-agama Asia

FABC yakin bahwa harmoni merupakan salah satu dari ajaran-ajaran mendasar dalam agama-agama Asia. Karena itu, harmoni dapat dilihat sebagai titik temu sekaligus pintu masuk untuk memulai dialog. FABC menguraikan konsep-konsep utama ajaran harmoni dalam agama-agama besar Asia dan keseajarannya dengan ajaran Kristen.

Pada umumnya dalam agama-agama Asia harmoni dipahami sebagai hubungan yang baik antara manusia dan Yang Ilahi atau Yang Mutlak, antara manusia dan sesamanya, antara manusia dan alam, juga keadaan damai dan tenang dalam diri seseorang. Harmoni terjadi bila ada keadilan, damai, tanpa kekerasan, belarasa, dan kesejahteraan rohani-jasmani.

Bagi Hinduisme, relasi harmoni antara manusia dan sesamanya, juga harmoni dalam seluruh alam semesta didasarkan pada *Brahman*, Yang Mutlak, yang hadir dalam diri setiap orang dan dalam segala sesuatu. Buddhusme melihat kesaling-terhubungan (*anicca*) seluruh umat manusia dan segala sesuatu sebagai dasar harmoni dalam segenap alam semesta. Sementara dalam filsafat dan spiritualitas Cina, harmoni dipahami sebagai tujuan terakhir hidup seseorang melalui pengolahan diri menuju pada perwujudan *Jen* (moralitas bathiniah), kesatuan dengan *Tao* (kodrat) dan

²⁴⁵ BIRA II, II 11, dalam FAPA I, hlm. 115.

akhirnya mencapai status *wu-wei* (hidup sejalan dengan kodrat, status harmoni sempurna dalam hidup). Harmoni dalam diri selanjutnya memperluas pengaruhnya menjangkau manusia lain dan pada akhirnya tiba pada persatuan antara langit dan bumi. Bagi Islam, kemaha-besaran Allah dan panggilan kepada seluruh umat manusia untuk merendahkan diri kepada Allah yang maha besar merupakan dasar dari harmoni.

Semua ajaran tentang harmoni dalam agama-agama dan tradisi-tradisi religius yang besar di Asia dapat dilihat dari perspektif Kristen sebagai nilai-nilai Kerajaan Allah, nilai-nilai Injil. Dengan memparktekan harmoni sebagai yang ideal dalam kehidupan, para penganut agama-agama tersebut sesungguhnya telah menghidupi nilai-nilai Kerajaan Allah.

5.2. Ajaran Harmoni dan Kesulitan Penerapannya

Tak dapat disangkal bahwa harmoni merupakan ajaran luhur agama-agama besar Asia. Akan tetapi, kenyataan yang dihidupi masyarakat di negara-negara Asia juga berbicara lain. Dalam bab sebelumnya telah diuraikan tentang mentalitas budaya Asia yang dapat menjadi tantangan bagi harmoni, yaitu cara memahami agama, masyarakat dan relasi antar manusia.²⁴⁶ Mentalitas seperti ini telah mempersulit kehidupan bersama dan dialog antar-agama dalam suatu masyarakat pluralis.

Kesulitan seperti ini menurut M. Amaladoss, terutama datang dari dua sumber. Pertama, agama-agama nampaknya kurang ikhlas membuka diri dalam dialog dengan pihak lain karena pemahaman khas atas diri mereka sendiri, dan kedua, agama-agama hanyalah salah satu elemen dari struktur sosial yang kompleks.²⁴⁷ Kenyataannya, di dalam situasi ketegangan sosial tertentu, agama bahkan menjadi penyebab konflik. Dialog setengah hati sebenarnya berakar dalam mentalitas yang cenderung mengidentifikasi agama, kebudayaan dan masyarakat suku tertentu.²⁴⁸ Seseorang menganggap orang beragama lain sebagai orang luar bahkan sebagai yang berlawanan dengan agama dan kebudayaannya sendiri walaupun hidup bertetangga dalam satu wilayah. Keragu-raguan untuk membangun hubungan dengan orang beragama lain, juga berakar dalam mentalitas yang melihat agama sebagai warisan yang harus dilindungi dari kegiatan pewartaan agama lain. Dengan kata lain, komunitas

²⁴⁶ Lihat bab V, sesi 3 di atas.

²⁴⁷ M. Amaladoss, "Difficult Dialogue" dalam *VJTR* 62 (1978) 567-579, hlm. 567.

²⁴⁸ OE/FABC, *Church Issues*, *op.cit.*, dalam *FAPA* 2, hlm. 194.

masyarakat yang majemuk kurang diterima. Dalam keadaan seperti itu ketegangan hubungan antar agama mudah terjadi yang kadang-kadang mengakibatkan kerusuhan. Di samping itu, hampir setiap agama rentan terhadap kekuatan tertentu yang cenderung memperlakukakan agama seperti kekuatan politik atau ekonomi.

Di era globalisasi, kemajemukan memang tidak dapat dihindari. Tampaknya tidak mungkin suatu masyarakat menghindari kehadiran orang dari kelompok atau agama lain secara terus menerus. Karena itu sudah semestinya setiap orang berjuang menciptakan hidup bersama dan ko-eksisistensi secara damai. Uskup Agung Marcello Zago mengatakan, bila orang berbeda agama masih ingin hidup terpisah dan eksklusif satu dari yang lain walaupun tinggal dalam wilayah yang sama, sama halnya mempersiapkan perang. Penulis mencatat dalam salah satu artikelnya: “Di tempat-tempat di mana tembok pemisah dibangun, dan *ghetto-ghetto* diciptakan, kebencian bertumbuh dan cepat atau lambat akan terjadi ketegangan dan perang.”²⁴⁹

Dalam perjuangan menuju harmoni hidup bersama, perlu diatasi lebih dahulu kecenderungan eksklusivisme dalam kelompok sendiri. Hal ini dapat diatasi melalui dialog hidup dan penyadaran terus menerus agar semua dapat menerima keabsahan suatu masyarakat pluralis. Hidup bersama yang damai dalam satu masyarakat dapat dimulai hanya bila warganya menerima perbedaan.

Mentalitas kultural lain yang subur di Asia adalah kecenderungan menciptakan harmoni semu atau harmoni superfisial dalam masyarakat dan dalam relasi antar-manusia. Dalam suatu relasi formal di antara orang-orang terdidik misalnya dapat diragakan suatu keakraban, sementara kedua pihak sesungguhnya tidak saling menerima. Di samping itu harmoni superfisial hadir dalam bentuk sekadar kepatuhan dan penyesuaian diri secara lahiriah terhadap pendapat umum, terlepas dari keyakinan pribadi. Karena itu harmoni yang ditampilkan tidak sungguh-sungguh dilandasi oleh kasih, persatuan, penerimaan dan saling percaya satu sama lain. Dalam dokumen BIRA IV/10 disadari dampak sosial dari mentalitas harmoni superfisial ini, karena itu dianjurkan suatu sikap kritis. Menurut dokumen ini, harmoni dapat juga bertujuan melegitimasi status quo, melanggengkan kekerasan, ketidak-adilan dan pengekan kebebasan.²⁵⁰ Karena itu, usaha mewujudkan harmoni menuntut pula

²⁴⁹ M. Zago, “The New Millenium and the Emerging Religious Encounters”, dalam *Missiology: An International Review*, XXVIII, no. 12 (2000), 5-18, hlm. 10.

²⁵⁰ Tenth Bishops’ Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA IV/10), I 4, dalam *FAPA I*, hlm. 314.

perjuangan merombak struktur sosial. Dan dalam dokumen FABC, harmoni dilihat pula dalam hubungannya dengan gerakan pembebasan.

5.3. Harmoni dan Pembebasan

Dalam dokumen FABC ada keyakinan kuat bahwa dalam kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama Asia terdapat kekuatan untuk mewujudkan harmoni hidup bersama. Salah satu tantangan utama bagi harmoni adalah ketidak-adilan struktural dalam masyarakat-masyarakat Asia. Untuk itu, beberapa teolog Asia berpikir pula tentang teologi pembebasan sebagai jawaban atas persoalan tersebut, dan mencoba membangun teologi pembebasan Asia.²⁵¹ Seperti para teolog pembebasan dari Amerika Latin yang menggunakan ilmu-ilmu manusiawi (sosiologi, sejarah, anthropologi budaya dll.) dalam menganalisis secara kritis masyarakat kapitalistik mereka dan membaca kembali Injil dalam terang konteks situasi mereka, demikian juga para teolog Asia. Akan tetapi, di samping ilmu-ilmu manusiawi tersebut, para teolog Asia (secara khusus di India dan Sri Lanka) menggunakan pula sumber-sumber dari agama-agama Asia dalam menemukan sebuah pendekatan lebih integral atas pembebasan.²⁵²

FABC juga amat memberi perhatian atas pembebasan yang integral bagi kaum miskin. Dan ketika Gereja melaksanakan gerakan pembebasan tersebut tidak dapat dihindari suatu perlawanan dengan para pemegang otoritas politik dan ekonomi. Di lain pihak, FABC juga melihat teologi harmoni sebagai kontribusi khusus Gereja-Gereja di Asia kepada Gereja universal.²⁵³ Persoalannya sekarang adalah apakah teologi harmoni dapat sejalan dengan proses pembebasan yang integral bagi kaum miskin, sementara risiko perlawanan terhadap otoritas politik tidak dapat dihindari? Hal ini telah diamati oleh G. Evers ketika menulis: “Selalu ada ketegangan antara misi Gereja untuk membela hak-hak kaum miskin demi keadilan sosial dan kesetaraan berhadapan dengan ketidak-adilan dan eksploitasi, dan karyanya bagi harmoni dan

²⁵¹ Misalnya Tissa Balasuraya, *Planetary Theology* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1984); A. Pieris, *An Asian Theology of Liberation* (Edinburgh: T&T Clark, 1988); M. Amaladoss, *Life in Freedom: Liberation Theology from Asia* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1997).

²⁵² Cf. Tissa Balasuraya, “Why Planetary Theology?”, dalam D.W. Fernald, *Third World Liberation Theologies* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1986), 324-335, hlm. 333.

²⁵³ Twelfth Bishops’ Institute for Interreligious Affairs on the Theology of Dialogue (selanjutnya disingkat BIRA IV/12), VIII 52, dalam *FAPA I*, hlm. 333.

pemahaman dalam berjumpa dan berhubungan dengan tradisi-tradisi religius dan budaya yang bervariasi di Asia.”²⁵⁴

Konfrontasi bahkan konflik dengan para penguasa politik, secara khusus regim otoriter tidak dapat dihindari dalam karya penegakan keadilan, damai dan hak-hak asasi manusia. Dalam konteks ini, dua posisi ekstrim harus dihindari yaitu pertama, radikalisme dalam arti menghadapi kekerasan dengan kekerasan, dan kedua, pelarian dari segala realitas sosial dan politik karena berpikir bahwa agama tidak berurusan dengan persoalan sosio-politik, atau karena ingin menghindari konflik dengan para penguasa demi harmoni. Di sini, konsep harmoni dalam agama-agama Asia perlu ditantang oleh profetisme Injil dalam mewujudkan keadilan sosial. Pewartaan Kerajaan Allah yang dijalankan oleh Yesus memiliki sejumlah elemen profetis, yang juga tidak dapat menghindari konfrontasi dan konflik dengan para penguasa politik dan religius pada zamannya. Di lain pihak, Yesus juga menjalankan spiritualitas *kenosis* yaitu tindakan pengosongan diri. Demikian pun, agama-agama Asia tidak hanya memikirkan pembebasan dalam arti spiritual saja, melainkan juga sosial sambil tetap mempertahankan relasi harmonis dan tindakan tanpa kekerasan (*ahimsa*). Dalam karya pembebasan dan perjuangan demi keadilan sosial, kaum kristiani dan para penganut agama lain perlu selalu mempertahankan dua kutub yang dialektis: pertama, peranan profetis agama-agama dalam perjuangan demi keadilan, damai dan pembebasan, dan kedua, spiritualitas *kenosis*, pengosongan diri dan tindakan tanpa kekerasan.

Dalam dokumen BISA, telah diangkat beberapa prinsip teologi pembebasan, sambil coba disatukan dengan pemikiran Asia tentang harmoni. Dalam BISA IV, ketika berbicara tentang kemungkinan menghadapi kenyataan konflik dengan para penguasa politik dari regim otoriter, dikatakan: “konflik kadang-kadang merupakan cara yang perlu untuk membangun dialog sejati dengan para penguasa”. Tetapi dalam dokumen yang sama ditegaskan pula bahwa “konflik tidak selalu berarti kekerasan” sehingga tidak harus bertentangan dengan kasih kristiani.²⁵⁵ Dalam BISA V, dinyatakan persetujuan dengan posisi para uskup Amerika Latin yang memilih berpihak kepada kaum miskin. Tetapi segera ditambahkan bahwa perjuangan menegakkan keadilan dan mewujudkan perubahan bukan karena motivasi politik

²⁵⁴ G. Evers, “Christianity and Harmony: From the Past to the Present”, dalam *EAPR* 29, No. 4 (1992) 348-364, hlm. 359.

²⁵⁵ Forth Bishops’ Institute for Social Action (selanjutnya disingkat BISA IV), 9, dalam *FAPA I*, hlm. 213.

melainkan semata-mata datang dari keinginan mengikuti ajaran radikal Kristus bahwa semua adalah anggota-anggota dari satu keluarga se-Bapak dan karena itu semua perlu hidup sejalan dengan itu.²⁵⁶

Teologi pembebasan dapat berjumpa dengan teologi harmoni. Salah satu aspek teologi pembebasan yang sering dikritik adalah sikap radikal, misalnya, prinsip bahwa demi kaum miskin, diperlukan cara-cara revolusioner dalam menghadapi ketidakadilan sosial.²⁵⁷ Sementara itu, kelemahan pemikiran harmoni di Asia adalah kecenderungan kompromistik, feodal dan formalisme dengan menghindari konflik demi harmoni.²⁵⁸ Semangat profetisme Injil yang amat kuat dalam teologi pembebasan dapat mengoreksi “ketakutan” akan konflik dalam pemikiran harmoni Asia, sementara pemikiran harmoni Asia dapat pula mengoreksi radikalisme teologi pembebasan.

5.4. Harmoni dan Kerajaan Allah

Telah dikatakan sebelumnya bahwa Kerajaan Allah menyatukan baik kaum Kristen maupun non-Kristen. Sambil menyadari dirinya sebagai benih, tanda dan sarana bagi Kerajaan Allah yang sudah hadir di Bumi, Gereja juga sedang dalam ziarah bersama semua orang apa pun agamanya menuju perwujudan Kerajaan Allah itu. Kerajaan Allah sesungguhnya adalah peristiwa keselamatan, pembebasan dan kepenuhan hidup bagi semua orang. Kerajaan Allah itu sudah dapat dialami secara parsial di muka Bumi dalam bentuk keadilan, damai, kesejahteraan dan keutuhan segenap ciptaan, walaupun kepenuhannya yang paripurna masih dinantikan pada akhir zaman. Dialog antar-agama juga bertujuan untuk secara progresif merealisasikan Kerajaan Allah di muka Bumi sambil menantikan kepenuhannya di akhir zaman.

Dalam dokumen BIRA IV/10 dikemukakan refleksi teologis atas harmoni dengan mencoba menemukan di dalam Kitab Suci model-model bagi teologi tersebut. Empat model biblis yang diangkat adalah penciptaan, perjanjian, umat Allah dan Kerajaan Allah. Di antara keempat model tersebut, Kerajaan Allah dilihat sebagai

²⁵⁶ Fifth Bishops' Institute for Social Action (selanjutnya disingkat BISA V), 26, dalam *FAPA I*, hlm. 220.

²⁵⁷ Kongregasi Ajaran Iman, *Libertatis Nuntius* (6 Agustus 1984), VIII 7; IX 10; *Libertatis Conscientia* (22 Maret 1986), No. 78.

²⁵⁸ Cf. A. Yumarna, *unity in Diversity: A Philosophical and Ethical Study of the Javanese Concept of keselarasan*, dalam *Inculturation, Intercultural and Interreligious Studies XIX*, (Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1996), hlm. 187-188.

“jantung dari pewartaan Kristus dan merealisasikan ketiga model lain.”²⁵⁹ Kerajaan Allah memberikan suatu model yang secara amat kuat terorientasi kepada aksi nyata dalam mewujudkan harmoni dalam masyarakat. Kerajaan Allah memberikan pedoman bagi relasi antara Allah dan manusia. Allah yang maha kuasa sekaligus berbelas-kasih hadir untuk membawa keselamatan bagi seluruh alam semesta. Kerajaan Allah menyiapkan ruang bagi manusia untuk menerima kemaha-kuasaan Allah dalam hidup personal dan sosial yang mencapai “keadilan, damai dan sukacita” (Rom 14: 7).²⁶⁰

Melalui Kristus dan dalam Kristus, Kerajaan Allah telah datang dan kini sedang bergerak secara progresif menuju kepenuhannya. Dia merupakan kekuatan yang mengubah dunia. Kerajaan Allah perlu menghadapi kekuatan-kekuatan negatif seperti ketidak-adilan, kekerasan dan penindasan. Kekuatan-kekuatan negatif itu bersama-sama membentuk struktur dosa, dan karena itu manusia perlu dibebaskan dari penindasan struktur itu. Gereja memilih berpihak kepada kaum miskin karena merekalah korban penindasan struktur-struktur tersebut. Karena itu, solidaritas dengan kaum miskin merupakan jawaban atas khabar gembira Kerajaan Allah. Di mana ada solidaritas, di sana kuasa Roh Kristus hadir dan bergiat. Karya Roh nyata dalam perjuangan-perjuangan menuju dunia yang lebih baik dalam segala aspeknya. Dan dalam perjuangan seperti ini banyak orang dari berbagai agama turut terlibat.²⁶¹

Kutipan-kutipan di atas menunjukkan bahwa keadilan, damai dan sukacita pada tempat pertama merupakan buah-buah dari penerimaan manusia atas kemaha-kuasaan Allah. Keadilan, damai dan sukacita tidak hanya menyatakan relasi harmonis antara Allah dan manusia, manusia dan sesamanya, tetapi juga harmoni bathiniah dalam diri manusia. Selanjutnya, kemaha-kuasaan Allah merupakan kekuatan yang dapat mengubah situasi ketidak-adilan, kekerasan dan penindasan ke dalam keadilan, damai dan kebebasan. Dia merupakan kekuatan yang membebaskan, yang mengubah disharmoni menjadi harmoni, struktur dosa menjadi struktur rahmat. Dan sejauh Kerajaan Allah meliputi semua orang, dia merupakan panggilan baik bagi kaum kristen maupun non-kristen untuk mengambil-bagian dalam perjuangan menuju transformasi sosial dan pembebasan.

²⁵⁹ BIRA IV/10, II 6, dalam *FAPA I*, hlm. 314.

²⁶⁰ BIRA IV/10, II 7-9, dalam *FAPA I*, hlm. 314.

²⁶¹ *Ibid.*

6. Praktek Dialog Antar-agama menuju Harmoni

Dalam menghadapi tantangan harmoni dalam situasi Asia dewasa ini, FABC berusaha mendorong gerakan-gerakan menuju terwujudnya harmoni, walaupun amat menyadari bahwa tantangan-tantangan itu amat kompleks. Tantangan harmoni meliputi berbagai aspek seperti aspek sosial, politik, ekonomi, kultural, religius dan prikologis dari kehidupan manusia dan masyarakat. Di tengah tantangan seperti itu, Gereja dipanggil untuk mengemban tugas sebagai tanda dan sakramen harmoni. Sementara itu Gereja sendiri masih sedang berjuang membebaskan diri dari beban sejarah masa lampau untuk semakin terintegrasi dalam budaya-budaya setempat. Agama-agama lain pun mengemban tugas yang sama yaitu memberi sumbangan positif bagi terciptanya harmoni di Asia. Sementara itu agama-agama tersebut masih juga harus berusaha membebaskan diri dari kecenderungan fundamentalisme, fanatisme, curiga dan keengganan memasuki dialog antar-agama. Patut diakui bahwa hidup bersama yang harmoni di antara orang-orang berbeda agama, kadang-kadang tidak mudah.

Walaupun demikian, dalam dokumen FABC ada keyakinan kuat bahwa agama-agama dan budaya-budaya Asia sendiri memiliki sumber-sumber harmoni yang perlu didaya-gunakan. Dan adalah tugas kaum beriman baik kristen maupun non-kristen untuk bersama-sama menggali dan mengangkat kekuatan-kekuatan positif dalam agama-agama dan budaya-budaya Asia bagi perwujudan harmoni hidup bersama. Ajaran harmoni dalam berbagai agama dapat menjadi sumber kekuatan dan inspirasi bagi kehidupan bersama sehari-hari dalam masyarakat pluralis.

Dengan mengikuti pedoman yang diberikan oleh Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama, FABC dalam berbagai dokumen berbicara tentang empat bentuk dialog: dialog hidup, dialog karya, dialog pengalaman religius dan dialog teologis dari para ahli. Dan keempat bentuk dialog ini saling berhubungan satu sama lain dan karena itu perlu dijalankan dalam satu kesatuan gerak.

6.1. Dialog Hidup

Dialog hidup berkaitan dengan hidup bersama dan inter-aksi persahabatan sehari-hari di antara orang-orang berbeda agama yang hidup dalam satu wilayah. Ini terjadi dalam lingkungan ketetanggaan, di mana orang-orang belajar untuk saling mengenal dan menghargai satu sama lain, serta bekerja bersama-sama memajukan apa pun yang bertujuan baik seperti terciptanya kesatuan, kasih, kebenaran, keadilan dan

damai. Lembaga-lembaga kristen seperti sekolah dan rumah sakit dapat menjadi ajang untuk dialog hidup yang sejati, bukan dengan tujuan penginjilan. Demikian pun sekolah-sekolah yang diselenggarakan oleh negara dan lingkungan kerja apa pun dapat menjadi tempat berlengsungnya dialog hidup. *Perayaan bersama pesta-pesta keagamaan dalam komunitas lokal dapat pula menjadi kesempatan untuk membangun ikatan emosional yang lebih kuat di antara penganut agama yang berbeda-beda.* Dianjurkan pula dalam dokumen-dokumen FABC supaya kelompok-kelompok paguyuban kristen (seperti kaum muda, kaum wanita) didorong untuk membangun relasi dengan kelompok-kelompok yang sama dalam agama-agama lain melalui kunjungan, atau dengan melakukan kegiatan bersama demi kebaikan umum.²⁶²

FABC juga berbicara tentang pentingnya rekonsiliasi bagi pemulihan harmoni, terutama sesudah kerusuhan massa.²⁶³ Sesudah terjadi konflik yang menimbulkan tindakan kekerasan dan pengrusakan, amat diperlukan kerjasama lintas agama untuk mengadakan rekonsiliasi dan perdamaian. Hal ini bisa dijalankan misalnya dengan membentuk panitia rekonsiliasi dan perdamaian yang terdiri dari penganut agama yang berbeda-beda.

Akan tetapi yang lebih penting adalah penciptaan sebuah suasana hidup bersama dalam masyarakat di mana warga yang berbeda-beda agama dapat semakin hari semakin bertumbuh dalam pemahaman, penerimaan dan kerjasama satu sama lain. Untuk itu beberapa dokumen FABC berbicara tentang Komunitas Basis Gerejawi (KBG) dan Komunitas Basis Manusiawi (KBM) sebagai tempat terciptanya suasana tersebut.²⁶⁴ Komunitas Basis Gerejawi adalah komunitas yang anggota-anggotanya benar-benar saling mengenal satu sama lain, saling bertemu, dan Kristus, Tuhan yang bangkit merupakan pusat, model dan inspirasinya. Di dalam komunitas itu para anggotanya saling berbagi Sabda Tuhan, menghayatinya di dalam hidup harian dan mewartakannya kepada sesama. Dan dalam melakukan hal ini, mereka juga dapat merefleksikan secara kritis kenyataan hidup mereka sendiri dalam terang dan kuasa Injil, serta saling membantu satu sama lain dalam membangun suatu komunitas damai berdasarkan keadilan, kebebasan, kebenaran dan kasih.²⁶⁵

²⁶² BIRA IV/6: *Pastoral Recommendations*, 5, dalam *FAPA I*, hlm. 305.

²⁶³ BIRA IV/7, *Pastoral Recommendations*, 3, dalam *FAPA I*, hlm. 311.

²⁶⁴ ICM., *Workshop III: Dialogue with Other Religious Traditions in Asia*, II 4 e, dalam *FAPA I*, hlm. 142.

²⁶⁵ *Asian Colloquium on Ministries in the Church*, 45, dalam *FAPA I*, hlm. 77.

Selanjutnya, Komunitas Basis Gerejawi dapat dikembangkan menjadi Komunitas Basis Manusiawi yang anggota-anggotanya bukan saja orang Kristen melainkan juga umat beriman lain, sehingga Gereja di Asia benar-benar menjadi pelayan bagi semua.²⁶⁶ Di dalam komunitas seperti itu, para warganya yang terdiri dari penganut agama yang berbeda-beda dapat merefleksikan secara bersama tentang peranan masing-masing dalam menghindari konflik serta mempersiapkan orang untuk hidup dalam damai dan harmoni. Dalam hal ini amat diperlukan konsientisasi. Fokus dari konsientisasi adalah perubahan sikap pribadi dalam memahami dan memperlakukan sesama dari iman lain. Pada akhirnya kemajemukan dapat diterima bukan saja sebagai suatu kenyataan faktual tetapi sesuatu yang sah. Penerimaan kemajemukan berarti pula penerimaan perspektif orang lain yang dikondisikan oleh budaya dan sejarah tertentu. Menurut ungkapan BIRA V/1: “penerimaan orang lain sebagai yang lain akan membantu kita bertumbuh sebagai saudara dan saudari.”²⁶⁷ Sikap satu kelompok terhadap kelompok lain yang seringkali diwarnai kecurigaan dan stereotip dapat diatasi dengan saling memahami dan secara nyata berjumpa dengan penganut agama lain dalam kelompok yang majemuk.

Hal lain yang perlu disadari bersama dalam proses konsientisasi adalah adanya kekuatan-kekuatan dari luar agama yang secara sengaja memperlakukakan agama untuk kepentingan-kepentingan tertentu seperti kepentingan politik atau ekonomi. Dalam konteks ini amat diperlukan analisis sosial. Orang dari berbagai agama dapat melakukan refleksi bersama atas realitas sosial dan peranan agama dalam masyarakat juga tentang perbedaan dimensi religius dari dimensi politik atau ekonomi. Hal ini tidak berarti bahwa agama-agama tidak harus terlibat dalam kenyataan konkret masyarakat, tetapi agama dapat memilih keberpihakan dan kegiatan yang tepat yang tidak mengakibatkan agama diperalat. Peranan agama yang benar dalam konteks sosio-politik dan ekonomi adalah menawarkan basis moral bagi sistem-sistem ekonomi dan politik, serta memainkan peranan profetis bila terjadi ketidak-adilan.

6.2. Dialog Karya

Tantangan harmoni yang menimpa semua penganut agama di Asia sebenarnya juga merupakan suatu dorongan bagi agama-agama untuk semakin solider satu sama lain. Persoalan kemiskinan massal yang berkaitan erat dengan sistem-sistem ekonomi

²⁶⁶ BIRA IV/2, III 3, dalam *FAPA I*, hlm. 254.

²⁶⁷ BIRA V/1, dalam *FAPA 2*, hlm. 145.

dan sosial yang tidak adil, juga struktur-struktur yang menindas dihadapi secara bersama-sama oleh semua agama. Setiap agama didesak untuk semakin erat bekerja sama dengan agama-agama lain bila hak-hak azasi manusia semakin sering dilanggar dan keadilan diabaikan, *bila terjadi diskriminasi berdasarkan warna kulit, ras, jenis kelamin dan agama, dan bila hidup manusia kurang dihargai*. Demikian juga efek lain yang tidak dikehendaki dari modernisasi seperti kekuatan sekularisme yang semakin menggeser nilai spiritual dan moral ke area pinggiran dari hidup manusia, menimpa setiap agama. Di lain pihak, setiap agama amat memperhatikan kesejahteraan lahir bathin bagi penganutnya. Dengan mempertimbangkan semua kenyataan itu, FABC secara tepat menekankan pentingnya dialog karya. Ditegaskan bahwa “dialog antar-agama dan kerjasama untuk pembangunan manusia yang utuh dan total, merupakan kunci dari transformasi sosial dan harmoni.”²⁶⁸ Dialog antar-agama harus membawa transformasi dan pembebasan, karena harmoni sejati dapat dicapai hanya bila keadilan sosial ditegakkan.

Dialog karya berkaitan dengan kerja sama para penganut agama yang berbeda-beda dengan tujuan membela dan memajukan nilai-nilai manusiawi dan spiritual yang sama seperti keadilan, damai, kebebasan beragama dan hak-hak azasi manusia. Transformasi sosial dan pembangunan manusia yang utuh merupakan bidang-bidang kerjasama lintas agama. BIRA III, ketika berbicara tentang dialog karya antara penganut Hindu dan Kristen, menegaskan bahwa “kegiatan bersama untuk memajukan nilai-nilai manusiawi yang utuh seperti kebebasan, kesetaraan, persekutuan dan keadilan menghantar kepada kedamaian dan dapat memajukan usaha penghapusan kejahatan sosial seperti kasta, komunalisme, korupsi, dan eksploitasi kaum lemah.”²⁶⁹ Bila program-program kegiatan sosial direncanakan dan dilaksanakan dalam kerjasama dan dialog dengan penganut agama-agama lain, motivasi menjadi lebih kuat dan murni, dan godaan untuk memperbesar kuasa dan kebanggaan diri dapat dihindari, sehingga Gereja lokal dapat memainkan peranannya sebagai pelayan sejati dalam mengikuti Kristus.²⁷⁰

6.3. Dialog Pengalaman Rohani

²⁶⁸ FABC, *Walking Humbly, Acting Justly, Loving Tenderly in Asia: A Statement of the Colloquium on Social Doctrine of the Church in the Context of Asia* (Pattaya, Thailand, 20 Januari 1992), 5, dalam FAPA 2, hlm. 43.

²⁶⁹ BIRA III, *Recommendations of the Assembly*, 3, dalam FAPA I, hlm. 123.

²⁷⁰ ICM: *Workshop III, Dialogue with Other Religious Traditions in Asia*, II 4 d, dalam FAPA I, hlm. 142.

Dalam dokumen FABC diakui adanya tradisi spiritual yang kaya dalam kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama di Asia. Spiritualitas dan kehidupan doa dalam agama-agama Asia ditandai dengan kabathinan, meditasi dan keheningan. Tradisi-tradisi spiritual seperti itu dapat memberi andil bagi suatu spiritualitas Kristen yang lebih otentik di dalam Gereja-Gereja lokal di Asia. Selanjutnya, perjumpaan dengan orang beragama lain dalam doa bersama lintas agama dianjurkan juga dalam dokumen FABC. Misalnya dalam BIRA IV/11 dianjurkan supaya orang-orang Kristen belajar dari tradisi-tradisi religius lain di Asia tentang cara meditasi dan pembathinan seperti zen, yoga, vipasana dan samadhi.²⁷¹

Suatu sikap doa yang otentik juga penting dalam dialog antar-agama. Di dalam suatu doa lintas agama atau pertemuan rohani lintas agama orang-orang dapat saling berbagi pengalaman-pengalaman rohani dan berusaha saling memahami secara lebih mendalam. Selanjutnya, mereka juga bersama-sama mencari kehendak Allah bagi hidup mereka baik sebagai pribadi maupun sebagai komunitas. Tujuan dialog pengalaman rohani adalah menemukan kembali suatu hidup bersama yang lebih harmonis dari orang-orang yang berbeda agama, dengan menyadari bersama bahwa mereka menghidupi kekayaan kebudayaan dan warisan spiritual yang sama.

Bentuk dialog seperti ini mengandaikan suatu relasi antar-pribadi dan karena itu menuntut sikap saling percaya dan saling mengasihi. Ada banyak orang yang terlibat dalam dialog, tetapi kebanyakan hanya berhasil sampai pada relasi formal. Relasi formal seperti ini kurang melibatkan sikap saling memperhatikan dan saling mengasihi. Hal ini dapat diatasi bila seorang menyadari bahwa partnernya dalam dialog adalah sesamanya sendiri. Bagi kaum Kristiani, perintah “kasih terhadap sesama” dapat menjadi motivasi ketika terlibat dalam dialog antar-agama.

6.4. Dialog teologis

Dialog tipe ini biasanya dilaksanakan dalam tingkatan ilmiah oleh para ahli atau para teolog. *Tujuannya adalah menjernihkan kesalah-fahaman serta menegaskan bidang-bidang konvergensi dan divergensi di antara pihak-pihak yang terlibat.* Dalam dialog perlu diketahui dan dikemukakan perbedaan nyata antara kekristenan dan agama-agama non-Kristen, tetapi perbedaan itu sekalipun tidak dapat didamaikan tidak pernah boleh menjadi halangan untuk dialog.

²⁷¹ BIRA IV/11: *Pastoral Recommendation*, 1 ii, dalam *FAPA 1*, hlm. 323.

Hal penting yang diberi penekanan oleh FABC adalah perencanaan dialog antar-agama. FABC merekomendasikan kepada setiap Konferensi Wali Gereja untuk mendirikan dan terus memperkuat peranan dari Komisi untuk Dialog Antar-agama tingkat nasional, menetapkan dan menerbitkan pedoman untuk dialog antar-agama, juga pedoman untuk kerjasama dan partisipasi dalam kegiatan keagamaan seperti dalam bidang ritual keagamaan.²⁷² Demikian juga diharapkan agar dialog antar-agama merupakan suatu bidang perhatian dalam kegiatan paroki.

Dianjurkan pula bahwa dimensi dialog antar agama dimasukkan pula ke dalam bidang pendidikan agama bagi kaum muda, mahasiswa, pelajar dan juga para calon imam. Para pendidik dan katekis perlu mendidik kaum muda dan mahasiswa tentang dasar-dasar pemahaman akan agama-agama besar Asia. Walaupun demikian, perlu selalu dihindari sikap indifferentisme.

²⁷² BIRA I: *Recommendations of the Assembly*, dalam *FAPA 1*, hlm. 112.

BAB VII

AGAMA-AGAMA DAN DIALOG ANTAR-AGAMA DALAM DOKUMEN GEREJA

Ajaran Magisterium Gereja yang hendak kita pelajari di sini terdiri dari ajaran Konsili Vatikan II, Paus Paulus VI dan Yohanes Paulus II. Selain itu, kita juga akan mempelajari dua dokumen dari Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama dan satu dokumen dari Kongregasi Ajaran Iman.

Konsili Vatikan II telah mengakui universalitas rencana penyelamatan Allah dalam Kristus melalui karya Roh Kudus. Sementara itu, misi evangelisasi yang melekat pada hakikat keberadaan Gereja, dipahami juga dalam hubungan dengan tugas Gereja membangun dialog dengan tradisi-tradisi religius dunia. Paus Paulus VI melanjutkan gagasan konsili dengan memberi penekanan pada dua hal yang saling berkaitan satu sama lain. Pertama, peranan agama-agama sebagai persiapan bagi penginjilan dan, kedua, misi Gereja mewartakan Injil yang dilaksanakan dalam bentuk dialog keselamatan. Paus Yohanes Paulus II memberi penjelasan lebih lanjut tentang universalitas penyelamatan Allah berkat kehadiran karya penyelamatan Kristus dalam Roh Kudus di setiap tempat. Dan lebih lanjut, Yohanes Paulus II menjelaskan tentang hubungan antara misi evangelisasi Gereja dan Dialog antar-agama. Tema terakhir ini dikemukakan juga oleh Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama. Kongregasi Ajaran Iman melalui Deklarasi *Dominus Iesus*, menegaskan kembali “rambu-rambu” yang perlu diperhatikan berhubungan dengan pengantaraan tunggal Yesus Kristus dan peranan unik Gereja dalam karya penyelamatan Allah. Hal ini terjadi setelah Dewan Kepausan tersebut mencermati bahaya relativisme dalam pandangan Kristen atas agama-agama non Kristen, yang secara perlahan-lahan berkembang sesudah Konsili Vatikan II.

Namun sebelum membahas dokumen-dokumen Konsili Vatikan II dan sesudahnya, kita menelusuri sepintas sejarah perkembangan keterbukaan Gereja pada agama-agama lain, mulai dari periode awal sampai menjelang Konsili Vatikan II. Posisi Gereja bergerak perlahan-lahan dari pernyataan-pernyataan negatif atas kaum bida'ah di dalam kekristenan, yang kemudian diterapkan pula bagi agama-agama non-Kristen, sampai pada pernyataan positif dan pengakuan akan keselamatan di luar Gereja.

1. Sebelum Konsili Vatikan II

Di abad-abad pertama kekristenan, tidak ditemukan pernyataan resmi Gereja tentang kemungkinan atau ketidak-mungkinan keselamatan orang-orang non-Kristen. Tetapi rupanya secara umum diterima bahwa hanya anggota-anggota Gereja yang mencapai keselamatan. Rumusan “di luar Gereja tidak ada keselamatan” baru muncul secara jelas di dalam ajaran resmi Gereja sekitar abad ke-13. Rumusan ini pun, pertama-tama dimaksudkan bagi kaum bida’ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja. Dalam surat Paus Innocentius III kepada Uskup Agung Tarragona tahun 1208, disertakan pengakuan iman yang harus dibuat oleh penganut Waldens yang ingin bergabung kembali ke dalam Gereja Katolik. Dalam pengakuan iman tersebut terdapat pernyataan ini: “kami percaya di dalam hati dan mengakui dengan bibir bahwa hanya ada satu Gereja, bukan Gereja kaum bida’ah, tetapi Gereja apostolik dan Katolik Roma, di luarnya kami yakini tidak seorang pun diselamatkan (DS 792).”²⁷³ Dalam Konsili Lateran IV tahun 1215, dikeluarkan pengakuan iman yang ditujukan kepada pengikut bida’ah Albigens. Di dalamnya ditekankan sifat kelihatan, sakramental dan ekaristik dari Gereja. Dalam konteks ini Konsili menyatakan: “hanya ada satu Gereja universal umat beriman, di luarnya tidak ada sama sekali yang diselamatkan, dan di dalamnya, imam itu sendiri yaitu Yesus Kristus, juga adalah kurban (ND 21).”²⁷⁴ Paus Bonifacius VIII, dalam bulla *Unam Sanctam* (1302), yang berbicara tentang keunggulan kekuatan spiritual atas hal-hal temporal, mengungkapkan pentingnya, tidak hanya keanggotaan di dalam Gereja tetapi juga ketaatan kepada paus, demi keselamatan. Paus Bonifacius menulis:

Bahwa hanya ada Gereja yang satu, kudus, katolik dan apostolik, kami didorong oleh iman untuk percaya dan mempertahankannya, dan kami sungguh percaya padanya, dan dengan jujur mengakui di sini, bahwa di luarnya tidak ada keselamatan, juga tidak ada pengampunan dosa.... Selanjutnya kami menyatakan dan menegaskan bahwa ia secara mutlak perlu bagi keselamatan semua orang dan bahwa mereka harus tunduk kepada Paus (ND 804).²⁷⁵

Pernyataan dalam bulla itu secara tradisional diakui sebagai dogma yang mengikat. Tetapi pada dasarnya terbuka pula untuk penafsiran. Orang dapat menafsirkannya, bahwa yang mutlak perlu bagi keselamatan adalah keanggotaan

²⁷³ Sebagaimana dikutip dalam F. Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of Catholic Response* (New York: Paulist Press, 1992), hlm. 5.

²⁷⁴ Sebagaimana dikutip dalam Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 10.

²⁷⁵ Sebagaimana dikutip dalam Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 11.

dalam Gereja dan bukan ketaatan kepada Paus. Menurut Sullivan, “Tak seorang teolog pun mempertahankan bahwa teori Bonifacius tentang keunggulan kekuatan spiritual atas hal-hal temporal merupakan dogma bagi Gereja Katolik. Tidaklah salah bila dikatakan bahwa jika bulla ini menyatakan sesuatu, yang mau dinyatakan adalah doktrin tradisional yaitu tidak ada keselamatan di luar Gereja.”²⁷⁶

Konsili Florance, dalam dekret bagi sejumlah pengikut Gereja Yakobitis yang bergabung kembali ke dalam Gereja Katolik Roma, menyatakan sbb:

(Gereja Katolik Roma) sungguh percaya, mengakui danewartakan bahwa tidak seorang pun yang tinggal di luar Gereja Katolik, bukan hanya kaum kafir, tetapi juga orang Yahudi, kaum bida'ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja, dapat mengambil bagian di dalam kehidupan kekal. Tetapi mereka akan masuk ke dalam api kekal yang telah disiapkan untuk iblis dan malaekat-malaekatnya (Mat. 25: 41), jika sebelum akhir hidup mereka tidak bergabung ke dalam Gereja. Karena kesatuan dengan tubuh Gereja begitu penting sehingga sakramen-sakramen Gereja membantu untuk keselamatan, hanya bagi mereka yang tinggal di dalamnya; dan puasa, karya amal, kegiatan kesalehan lain, dan menjalankan kehidupan kristiani yang militan memberikan ganjaran kehidupan kekal hanya bagi mereka saja. “Dan tidak seorang pun diselamatkan, bahkan bila seseorang menumpahkan darah demi nama Kristus, jika dia tidak tinggal di dalam pangkuan Gereja Katolik” (ND 1005).²⁷⁷

Kutipan di atas merupakan pernyataan resmi Gereja yang pertama kali menyebut secara eksplisit kaum Yahudi dan kaum kafir dalam hubungan dengan rumusan “di luar Gereja tidak ada keselamatan”. Dekret ini perlu dipahami dalam terang keyakinan umum pada waktu itu bahwa kaum kafir, orang Yahudi, kaum bida'ah dan mereka yang memisahkan diri dari Gereja dinyatakan bersalah karena tidak beriman, atas dasar bahwa mereka telah menolak iman yang benar atau telah meninggalkan iman yang benar tersebut.²⁷⁸ Jadi mereka tidak diselamatkan bukan saja karena mereka bukan Kristen tetapi juga karena telah menolak iman Kristen yang pernah mereka kenal.

Dalam periode sesudah Konsili Florance sampai Konsili Vatikan II, perlahan-lahan terjadi perubahan pemahaman tentang keselamatan di luar kekristenan. Penemuan benua-benua baru oleh para penjelajah dunia seperti Columbus dan Vasco da Gama, membuka mata Gereja bahwa ada sejumlah besar bangsa manusia yang tidak pernah mendengar pewartaan Injil. Lalu muncul pertanyaan: apakah mereka pun

²⁷⁶ F. Sullivan, *op.cit.*, hlm 66.

²⁷⁷ Sebagaimana dikutip dalam Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 11.

²⁷⁸ Cf. F. Sullivan, *op.cit.*, hlm. 67.

dinyatakan bersalah dan tidak selamat karena menolak iman Kristen padahal mereka belum pernah mendengar pewartaan Injil? Oleh karena itu, kemungkinan keselamatan di luar Gereja mulai dipikirkan. Pendapat Thomas Aquinas tentang pembaptisan kerinduan mulai masuk dalam ajaran resmi Gereja. Dalam dekret Konsili Trente (1547) tentang pembenaran dikemukakan antara lain:

Sesudah pewartaan Injil, peralihan (dari status di mana seorang lahir sebagai anak Adam pertama ke status rahmat dan pengangkatan sebagai anak Allah), tidak akan terjadi tanpa permandian kelahiran baru atau kerinduan untuk itu (*eius voto*). Sebagaimana tertulis: 'jika seorang tidak dilahirkan dari air dan Roh, ia tidak dapat masuk ke dalam Kerajaan Allah' (Yoh 3: 5) (ND 1928).²⁷⁹

Konsili selanjutnya berbicara, berdasarkan Ibrani 11: 6, bahwa hanya iman akan Allah yang sungguh diperlukan supaya orang diselamatkan. Pengakuan Konsili dalam hal ini berkaitan erat dengan gagasan Thomas Aquinas tentang “kerinduan implisit” akan pembaptisan atau iman implisit yang ada dalam diri orang-orang yang melakukan segala yang baik menurut agama mereka sendiri. Para teolog seperti Robertus Bellarminus, F. Suarez, J. De Lugo dan Johan B. Franzelin mengembangkan gagasan Thomas ini dan tiba pada pengakuan akan keselamatan orang-orang non-Kristen.²⁸⁰ De Lugo misalnya mengakui bahwa baik orang yang tidak pernah mendengar pewartaan akan Kristus maupun orang yang telah mengenal Kristus tetapi menolak untuk percaya, dapat diselamatkan bila mereka dengan ikhlas mengimani Allah, setelah dalam usaha pencariannya akan kebenaran tetap tidak dapat menerima iman Kristen.²⁸¹

Pandangan positif sejumlah teolog tersebut memang mendapat tantangan berat dari penganut Jansenisme (abad ke-17), yang amat menekankan perlunya pembaptisan dan iman eksplisit akan Kristus agar orang selamat. Tetapi Paus Pius IX dalam *Singulari Quadam* (1854) kelihatan mengakomodasi gagasan para teolog tersebut. Di satu pihak Pius IX menegaskan pentingnya keanggotaan dalam Gereja untuk keselamatan, tetapi di lain pihak mengakui pula bahwa orang yang tidak dapat mengatasi ketidak-tahuannya sendiri sehingga tidak dapat menerima iman akan Kristus tidak dapat diperhitungkan salah. Teks Pius IX berbunyi:

²⁷⁹ Sebagaimana dikutip dalam Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 12.

²⁸⁰ Ibid., hlm. 13.

²⁸¹ Cf. F. Sullivan, *op.cit.*, hlm. 94-99.

Tentu saja harus dipertahankan sebagai iman bahwa tidak seorang pun diselamatkan di luar Gereja Roma yang apostolik, bahwa Gereja adalah satu-satunya bahtera keselamatan, dan siapa pun yang tidak masuk ke dalamnya akan dihukum dalam air bah. Tetapi, di pihak lain, rupanya harus dipegang sebagai kepastian bahwa mereka yang tidak mengetahui agama yang benar, jika ketidak-tahuan ini tidak dapat diatasi, dalam hal ini, tidak bersalah di hadapan mata Tuhan.²⁸²

Melalui pernyataan di atas, untuk pertama kalinya Gereja secara resmi mengakui bahwa orang yang tidak mampu mengatasi ketidak-tahuannya akan agama yang benar yaitu kekristenan, *dan karena itu tidak dapat menerima iman Kristen, bebas dari kesalahan*. Dengan ini, diakui secara implisit bahwa tidak semua orang di luar Gereja Katolik tidak selamat melainkan hanya mereka yang sungguh-sungguh bersalah. Hal ini dikemukakan oleh Paus yang sama dalam ensiklik, *Quanto Conficiamur Moerore* (1863). Pius IX mengakui kemungkinan keselamatan mereka yang tidak dapat menganut agama Katolik karena tidak mengetahui kebenarannya dan tidak mampu mengatasi ketidak-tahuannya itu. Mereka, menurut Pius IX, walaupun tidak menjadi anggota Gereja, “tetapi dengan tekun menaati hukum kodrat dan ajaran yang telah Tuhan letakkan di dalam hati semua orang, dan dengan kesiapan untuk menaati Tuhan, menjalani suatu hidup yang jujur dan benar, melalui karya terang dan rahmat ilahi, memperoleh kehidupan kekal.”²⁸³

Pandangan dasar bahwa hanya dalam Gereja terdapat keselamatan telah menimbulkan kecenderungan Gereja di negara-negara yang mayoritas Kristen untuk tidak membiarkan agama-agama lain berkembang. Tetapi di akhir abad ke-19, Paus Leo XIII berusaha mengubah pandangan seperti itu. Sikap Paus Leo ini nampak dalam dukungannya kepada para pemimpin bangsa-bangsa yang dalam usaha mempertahankan kebaikan yang lebih tinggi dan menghindari yang jelek, memberi kesempatan segala praktek penghormatan pada Allah di dalam wilayah atau kota yang sama. Walaupun demikian, Paus Leo tidak bermaksud mengakui bahwa semua jenis penyembahan terhadap Allah itu memiliki hak yang sama sebagai agama yang benar.²⁸⁴

Paus Pius XII, dalam ensiklik *Mystici Corporis* (1943), mengidentikkan Gereja Katolik Roma dengan tubuh mistik Kristus. Tentang kaum kristiani yang bukan Katolik dan penganut agama-agama lain, Pius XII menulis:

²⁸² Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 13.

²⁸³ Acta Pii IX, I/ 3, 613, sebagaimana dikutip dalam F. Sullivan, *op.cit.*, hlm. 114.

²⁸⁴ Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 14.

Kami mendorong setiap orang dari mereka untuk cepat mengikuti gerakan rahmat bathiniah, dan dengan tekun berusaha untuk membebaskan diri dari status di mana mereka tidak dapat memastikan keselamatan mereka sendiri. Walaupun demikian, dengan keinginan dan kerinduan tertentu yang tak disadari, mereka dapat dihubungkan dengan tubuh mistik Sang Penebus. Tetapi mereka kehilangan anugerah-anugerah dan bantuan surgawi yang sedemikian banyak dan kuat, yang hanya dapat dialami di dalam Gereja Katolik.²⁸⁵

Dalam pernyataan itu, tidak secara tegas diakui keselamatan bagi yang bukan anggota Gereja Katolik, tetapi juga tidak secara tegas disangkal. Tetapi kelihatannya Pius XII mengakui kemungkinan keselamatan mereka, walaupun mereka lebih sulit mencapainya, sebab mereka tidak memiliki sarana yang memadai seperti yang terdapat di dalam Gereja Katolik. Selain itu Pius XII mengakui bahwa sekalipun mereka tidak menjadi anggota Gereja Katolik melalui pembaptisan, mereka telah dihubungkan dengan tubuh mistik Kristus yaitu Gereja, melalui kerinduan tertentu yang tidak disadari. Kerinduan yang tak disadari itu terungkap melalui keinginan untuk selalu melakukan kehendak Allah. Dengan kata lain, dengan keinginan untuk selalu melaksanakan kehendak Tuhan, seseorang sebenarnya menerima Gereja. Sebab jika seandainya dia memahami secara jelas bahwa Tuhan menghendaki dia menjadi anggota Gereja, dia pasti melaksanakannya.

Gegasan bahwa orang non-Kristen dapat menjadi anggota Gereja melalui kerinduan implisit diungkapkan dengan jelas dalam Surat Tahta Suci kepada Uskup Agung Cushing dari Boston (1949) berkaitan dengan kasus Leonard Feeney. L. Feeney mempertahankan pendapat bahwa hanya mereka yang dibaptis dan menjadi anggota Gereja Katolik yang diselamatkan. Dalam surat itu antara lain ditegaskan bahwa untuk mencapai keselamatan abadi, tidak selamanya dituntut bahwa seorang digabungkan secara nyata dalam Gereja. Tetapi yang dituntut hanyalah bahwa dia menjadi anggota Gereja sekurang-kurangnya dalam keinginan dan kerinduan (*voto et desiderio*), dan kerinduan itu tidak perlu selalu eksplisit, sebagaimana terdapat dalam para calon baptis. Bila seseorang berada dalam ketidak-tahuan yang tak teratasi, Allah juga menerima kerinduan implisit, karena kerinduan implisit itu merupakan disposisi

²⁸⁵ Paus Pius XII, Ensiklik *Mystici Corporis*, no. 101, sebagaimana dikutip dalam Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 14.

yang baik dari jiwa, dengan mana seseorang menyesuaikan kehendaknya dengan kehendak Allah.²⁸⁶

2. Konsili Vatikan II

Pandangan Konsili Vatikan II menyangkut agama-agama non-Kristen meliputi beberapa tema yang tersebar dalam sejumlah dokumen. Tema pertama adalah universalitas rencana penyelamatan Allah dalam Kristus melalui karya Roh Kudus. Di bawah tema ini secara khusus dibahas pengakuan Gereja akan nilai-nilai spiritual dan moral dari tradisi-tradisi religius dan kebudayaan di luar kekristenan. Di lain pihak, tugas Gereja mewartakan Kristus dan Injilnya tidak dapat ditinggalkan. Tema ini dibicarakan pula dalam dokumen-dokumen Gereja. *Kedua tema di atas tidak dapat dipertentangkan satu sama lain, tetapi diperlakukan secara seimbang.* Keseimbangan penilaian atas hubungan antara dua tema di atas menghantar kita ke dalam pemahaman yang benar akan seruan dan ajakan Gereja untuk membangun dialog dengan penganut agama-agama lain.

2.1. Universalitas rencana penyelamatan Allah

Konsili Vatikan II menegaskan universalitas rencana penyelamatan Allah. Dalam *Gaudium et Spes*, para Bapak Konsili menyatakan bahwa rencana penyelamatan Allah dalam Kristus tidak hanya berlaku bagi orang-orang Kristen tetapi juga bagi “semua orang yang berkehendak baik, yang hatinya menjadi kancah kegiatan rahmat yang tidak kelihatan.”²⁸⁷ *Hal ini terjadi melalui kegiatan Roh Kudus yang membuka kemungkinan bagi semua orang, untuk dengan cara yang diketahui oleh Allah digabungkan dengan misteri paskah Kristus.*²⁸⁸ Kristus merupakan kepenuhan hidup rohani bagi umat manusia. Dialah tujuan sejarah dan peradaban, pusat umat manusia, kegembiraan hati semua orang dan pemenuhan aspirasi-aspirasi mereka.²⁸⁹

Walaupun rencana penyelamatan Allah itu bersifat universal, tetapi di dalam *Lumen Gentium*, para Bapak Konsili membedakan pula tingkatan-tingkatan hubungan kaum non-Kristen dengan Gereja dan dengan keselamatan dalam Kristus. Kaum

²⁸⁶ Cf. Kuttianimattathil, *op.cit.*, hlm. 15.

²⁸⁷ GS. no. 22; cf. Konsili Vatikan II, *Lumen Gentium*, Konstitusi Dogmatik tentang Gereja (21 November 1964), no. 16. Selanjutnya disingkat LG.

²⁸⁸ GS. no. 22.

²⁸⁹ GS. no. 45.

Yahudi sebagai umat Perjanjian Lama, dari mana Yesus lahir menurut daging, menempati posisi pertama. Para Bapak Konsili menyebut kaum Yahudi sebagai “bangsa terpilih yang amat disayangi karena para leluhur: sebab Allah tidak menyesali kurnia-kurnia serta panggilannya (cf. Rom 11: 28-29).”²⁹⁰ Mengenai kaum Yahudi, para Bapak Konsili mengingat ikatan spiritual yang menghubungkan umat Perjanjian Baru kepada Abraham, Bapak Bangsa Israel.

Sesudah kaum Yahudi menyusul penganut Islam pada urutan kedua. Penganut Islam digolongkan di antara orang-orang yang “mengakui Sang Pencipta.”²⁹¹ Mereka “berpegang pada iman Abraham dan bersama kita bersujud menyembah Allah yang tunggal dan maha rahim, yang akan menghakimi manusia pada hari kiamat.”²⁹²

Jadi para Bapak Konsili memberi perhatian istimewa pada Yahudi dan Islam sebagai agama-agama yang secara khusus dijangkau oleh rencana penyelamatan Allah. Selain itu kedua agama ini mengimani Allah yang esa dan memiliki relasi khusus dengan Kekristenan. Kedua agama ini, bersama-sama dengan agama Kristen oleh beberapa ahli disebut agama abrahamis (*abrahamic religions*) karena tokoh Abraham dihargai dalam ketiga agama itu.

Pada urutan sesudah Islam, ditempatkan semua agama dan tradisi religius bangsa-bangsa di dunia sebagai medan karya penyelamatan Allah. Rencana penyelamatan Allah itu menjangkau juga mereka yang “tanpa bersalah tidak mengenal Injil Kristus serta GerejaNya, tetapi dengan hati tulus mencari Allah dan berkat pengaruh rahmat berusaha melaksanakan kehendakNya yang mereka kenal melalui suara hati dengan perbuatan nyata.”²⁹³

Nostra Aetate merupakan dokumen pertama dalam Gereja yang seluruhnya berbicara tentang hubungan antara Gereja dan agama-agama lain. Dekret ini mengakui dengan jelas kebenaran dan kebaikan agama-agama lain. Dalam *Nostra Aetate* dinyatakan:

Gereja Katolik tidak menolak apa pun, yang dalam agama-agama itu serba benar dan suci. Dengan sikap hormat yang tulus Gereja merenungkan cara-cara bertindak dan hidup, kaidah-kaidah serta ajaran-ajaran, yang memang dalam banyak hal berbeda dari apa yang diyakini dan diajarkan sendiri, tetapi tidak jarang toh memantulkan sinar kebenaran, yang menerangi semua orang.²⁹⁴

²⁹⁰ LG. no. 16.

²⁹¹ LG. no. 16

²⁹² LG. no. 16.

²⁹³ LG. no. 16.

²⁹⁴ NA, no. 2.

Dalam *Nostra Aetate*, secara khusus dikatakan tentang agama Yahudi: “Gereja tidak dapat melupakan bahwa ia telah menerima wahyu Perjanjian Lama melalui bangsa itu, dan bahwa karena belaskasihannya yang tak terhingga Allah telah berkenan mengadakan Perjanjian Lama dengannya.”²⁹⁵ *Tentang para penganut Islam, disebutkan dalam Nostra Aetate pertama-tama, iman mereka akan Allah “satu-satunya, yang hidup dan berdaulat, penuh belaskasih dan mahakuasa, Pencipta langit dan bumi”.* Selanjutnya disebutkan pula bahwa penganut Islam menghubungkan iman mereka dengan iman Abraham, menghormati Yesus sebagai nabi dan menghormati pula Maria Bundanya yang tetap perawan, *serta menantikan hari pengadilan terakhir ketika Allah mengganjar semua orang yang telah bangkit.*²⁹⁶

Para Bapak Konsili mengakui kedalaman pengalaman religius dan kebenaran moral dalam agama-agama non-Kristen. Mereka mengakui bahwa di dalam agama-agama bangsa-bangsa terdapat usaha manusia untuk mencari Allah dan mencoba untuk menjamah dan menemukannya.²⁹⁷ Demikian, misalnya, mereka melihat dalam Hinduisme, “manusia menyelidiki misteri ilahi dan mengungkapkannya dengan kesuburan mitos-mitos yang melimpah serta dengan usaha-usaha falsafah yang mendalam”, juga pencarian akan “pembebasan dari kesesakan kita entah dengan bentuk-bentuk hidup berulah-tapa atau melalui permenungan yang mendalam, atau dengan mengungsi kepada Allah penuh kasih dan kepercayaan.”²⁹⁸ Mereka mengamati pula dalam Budhisme suatu jalan hidup, melalui mana manusia “memperoleh keadaan kebebasan yang sempurna, atau – entah dengan usaha sendiri entah berkat bantuan dari atas – mencapai penerangan yang tertinggi.”²⁹⁹

*Para Bapak Konsili melihat semua nilai spiritual dan moral dalam agama-agama non-Kristen sebagai persiapan bagi penginjilan.*³⁰⁰ Selanjutnya, *Gereja dapat mengangkat nilai-nilai itu sedemikian rupa sehingga ia dapat masuk dalam kesatuan dengan mereka.* Perjumpaan Gereja dan kebudayaan bangsa-bangsa dapat menghasilkan relasi yang saling memperkaya satu sama lain. *Walaupun demikian, di dalam membangun relasi yang saling memperkaya itu, Gereja harus menghindari setiap kecenderungan sinkretisme, juga eksklusivisme yang salah.*

²⁹⁵ NA. no. 4

²⁹⁶ NA. no. 3

²⁹⁷ Konsili Vatikan II, *Ad Gentes*, Dekret tentang Kegiatan Missioner Gereja (7 Desember 1965),. no. 3. Selanjutnya disingkat AG.

²⁹⁸ NA. no. 2

²⁹⁹ NA. no. 2

³⁰⁰ LG. no. 16; AG. no. 3.

2.2. Tugas Gereja mewartakan Kristus dan Injilnya

Sekalipun menghormati agama-agama dan kebudayaan lain, Gereja tetap memiliki tugas dan kewajiban untuk mewartakan Kristus dan Injilnya kepada seluruh umat manusia, sehingga segala usaha manusia untuk mencari Allah akan menemukan pemenuhannya di dalam Kristus. Di samping itu, Gereja memiliki keyakinan yang kuat bahwa semua manusia, sejauh mereka telah berdosa, membutuhkan Kristus yang adalah model, guru, pembebas, penyelamat dan pemberi hidup, sebab tidak ada seorang pun yang dapat dibebaskan dari dosa dengan kekuatan dan usahanya sendiri.³⁰¹ Oleh karena itu Gereja senantiasa berkeyakinan bahwa Kristus “demi dosa-dosa semua orang telah menanggung sengsara dan wafatnya dengan sukarela, karena cintakasihnya yang tiada taranya supaya semua orang memperoleh keselamatan.”³⁰² Maka adalah tugas Gereja untuk “mewartakan Salib Kristus sebagai tanda cintakasih Allah yang universal dan sumber segala rahmat.”³⁰³

Ketika berjumpa dengan nilai-nilai dalam kebudayaan-kebudayaan lain, Gereja tidak hanya melindunginya dari kerusakan, tetapi juga memurnikan, mengangkat dan menjadikannya sempurna “demi kemuliaan Tuhan, untuk memermalukan setan dan demi kebahagiaan manusia.”³⁰⁴ Para Bapak Konsili menyadari adanya kenyataan dosa dalam setiap kebudayaan dan masyarakat. Di dalam *Lumen Gentium*, setelah mengakui adanya nilai-nilai baik di dalam agama-agama lain, para Bapak Konsili menambahkan “tetapi, sering orang-orang, karena ditipu oleh si Jahat, jatuh ke dalam pikiran-pikiran yang sesat dan mengubah kebenaran Allah menjadi dusta dengan lebih mengabdikan ciptaan dari pada Sang Pencipta (cf. Rom 1: 21 dan 25); atau mereka hidup dan mati tanpa Allah di dunia ini dan menghadapi bahaya putus asa yang luar biasa.”³⁰⁵

Oleh karena itu, para Bapak Konsili berpikir bukan hanya tentang pertobatan orang per orang, tetapi juga pembaharuan kebudayaan-kebudayaan dan tradisi-tradisi religius. Hal ini dijalankan Gereja terutama melalui pewartaan Injil dan kesaksian hidup kaum kristiani. Pertobatan orang-orang non-Kristen kepada Kristus dipahami oleh para Bapak Konsili sebagai hasil dari karya misi Gereja dalam kuasa Roh Kudus *yang membuka hati umat manusia sehingga mereka dapat “dengan sukarela bertobat*

³⁰¹ Cf. AG. no. 8.

³⁰² NA. no. 4.

³⁰³ NA. no. 4.

³⁰⁴ AG. no. 9.

³⁰⁵ LG. no. 16.

kepada Tuhan serta dengan jujur berpegang teguh pada Dia, yang merupakan 'Jalan, Kebenaran dan Hidup' (Yoh 14: 6), dan memenuhi bahkan tiada hinggangnya melampaui semua harapan-harapan rohani mereka."³⁰⁶

2.3. Dialog dengan tradisi religius lain

Para Bapak Konsili menekankan pentingnya dialog dan kesaksian hidup untuk membangun relasi penuh respek dan kasih persaudaraan dengan penganut agama lain. Dalam *Nostra Aetate*, dikemukakan suatu ajakan untuk berdialog:

Maka Gereja mendorong para puteranya, supaya dengan bijaksana dan penuh kasih, melalui dialog dan kerjasama dengan para penganut agama-agama lain, sambil memberi kesaksian tentang iman serta perihidup kristiani, mengakui, memelihara serta mengembangkan harta kekayaan rohani dan moral serta nilai-nilai sosio-budaya, yang terdapat pada mereka.³⁰⁷

Panggilan yang sama diulangi sekali lagi dalam *Ad Gentes*, di mana para Bapak Konsili mendesak kaum Kristiani untuk, melalui dialog yang jujur dan penuh kesabaran, belajar dari harta kekayaan yang telah dibagikan oleh Allah yang murah hati kepada para bangsa. Selain itu kaum kristiani “berusaha menilai kekayaan itu dalam cahaya Injil, membebaskannya, dan mengembalikannya kepada kekuasaan Allah Penyelamat.”³⁰⁸ Para Bapak Konsili menegaskan bahwa kaum Kristiani semestinya terbiasa dengan kebudayaan dan tradisi religius asli bangsa mereka dan menemukan dengan gembira dan penuh penghargaan benih-benih Sabda yang tersembunyi di dalamnya.³⁰⁹ Mereka juga secara khusus memuji kaum awam yang memajukan pengenalan akan masyarakat dan agama-agama melalui penyelidikan historis dan ilmiah di universitas-universitas dan institusi-institusi, sehingga membantu para pewarta Injil untuk mempersiapkan dialog dengan para penganut agama-agama non-Kristen.³¹⁰

Mengingat pentingnya dialog, Konsili juga berbicara tentang persiapan para calon imam untuk dialog dengan umat beriman dari agama lain dalam masa pendidikan dan pembinaan.³¹¹ Dalam program pembinaan, calon imam perlu dilatih

³⁰⁶ AG. no. 13.

³⁰⁷ NA. no. 2.

³⁰⁸ AG. no. 11.

³⁰⁹ Cf. AG. no. 11.

³¹⁰ Cf. AG. no. 41.

³¹¹ Cf. AG no. 16, no. 41.

agar pikiran mereka terbuka dan berwawasan luas sehingga mereka menyelami dan mampu menilai kebudayaan bangsa mereka sendiri. Dalam studi filsafat dan teologi para calon imam dipersiapkan untuk mampu memahami hubungan antara kekristenan dan tradisi-tradisi serta agama bangsa mereka sendiri. Demikian juga semua mereka yang terlibat dalam karya pewartaan Injil perlu dipersiapkan secara ilmiah bagi tugas-tugas mereka, khususnya untuk dialog dengan agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan non-Kristen.

3. Paus Paulus VI

Melalui ensiklik *Ecclesiam Suam* (6 Agustus 1964) yang diterbitkannya pada waktu Konsili Vatikan II sedang berlangsung, Paus Paulus VI memberi pengaruh cukup besar bagi para peserta Konsili dalam bersikap secara lebih positif terhadap agama-agama dan tradisi-tradisi religius bangsa-bangsa. Walaupun demikian dalam ensiklik itu Paus belum berbicara tentang dialog antar-agama sebagai bagian integral dari misi evangelisasi Gereja. Paus menempatkannya dalam konteks dialog keselamatan yang dijalankan Gereja dengan dunia dan umat manusia. Agama-agama non-Kristen dilihatnya sebagai persiapan bagi penginjilan dan karena itu yang lebih mendapat penekanan adalah pewartaan Injil daripada dialog antar-agama.

Pengakuan akan universalitas rencana penyelamatan Allah yang meliputi pula penganut agama-agama non-Kristen dan tugas Gerejaewartakan Kristus dan Injilnya kepada segala bangsa menimbulkan suatu ketegangan. Hal ini sudah muncul di sekitar konsili Vatikan II dan dalam periode sesudahnya. Paulus VI memberikan jawaban yang tegas dalam *Evangelii Nuntiandi* (8 Desember 1975).

3.1. Agama-agama sebagai persiapan bagi Injil

Dalam *Ecclesiam Suam*, Paus Paulus VI mengakui adanya nilai-nilai positif dari agama-agama non-Kristen, terutama Yudaisme yang disebutnya “agama Perjanjian Lama” dan agama Islam yang mengimani dan menyembah Allah yang esa.³¹² Hal yang sama dikemukakannya lagi dalam anjuran apostolik *Evangelii Nuntiandi*. Dalam anjuran apostolik tersebut, Paus mengagumi nilai-nilai religius yang mendalam dari penganut agama-agama lain seperti kehidupan rohani, pencarian yang benar dan ikhlas akan Allah, warisan pusaka berupa tulisan-tulisan religius yang

³¹² Paus Paulus VI, *Ecclesiam Suam*, Ensiklik (6 Agustus 1964), no. 22. Selanjutnya disingkat ES.

mengagumkan serta cara-cara mereka berdoa.³¹³ Dan seperti yang telah diakui dalam Konsili Vatikan II, Paus juga menyebutkan kehadiran tersembunyi “benih-benih Sabda” dalam agama-agama lain. Semuanya itu dilihatnya dalam konteks pewartaan Kristus kepada orang-orang yang belum mengenalnya.

*Walaupun Paus mengakui nilai-nilai positif dalam agama-agama lain, semuanya dipahaminya sebagai yang belum sempurna. Nilai-nilai baik itu baru akan menemukan kesempurnaannya ketika berjumpa dengan Injil Yesus Kristus. Karena itu nilai-nilai positif agama-agama lain dilihat sebagai persiapan yang baik bagi Injil Yesus Kristus. Paus masih berpendapat bahwa hanya ada satu agama yang benar yaitu kekristenan. Dalam Ecclesiam Suam Paus menulis: “sesungguhnya, kejujuran mendorong kita untuk secara terbuka menyatakan keyakinan kita bahwa hanya ada satu agama yaitu agama Kristen. Harapan kita adalah supaya semua mereka yang mencari Tuhan dan menyembahnya dapat mengenal kebenarannya.”*³¹⁴ Dengan mengakui dan menghormati nilai-nilai rohani dan moral dalam agama-agama lain kaum kristiani membangun kerjasama dalam bidang kebebasan beragama, persaudaraan, kebudayaan, kesejahteraan masyarakat dan ketertiban sosial.

3.2. Misi Gereja mewartakan Injil: dialog keselamatan

*Tugas Gereja mewartakan Injil didasarkan pada mandat yang diberikan Kristus kepada murid-muridnya: “pergilah dan jadikanlah segala bangsa muridKu” (Mat 28: 19). Dalam Ecclesiam Suam, Paus menyebut misi penginjilan Gereja sebagai dialog keselamatan.*³¹⁵ *Gereja perlu masuk dalam dialog dengan dunia di mana dia hadir dan berkarya, supaya dapat memasukkan warta kristiani ke dalam arus pemikiran, pembicaraan, budaya, adat istiadat dan dalam perjuangan manusia sebagaimana mereka hidup dan berkarya pada masa kini. Dalam hal ini Gereja meneladani sekaligus mengambil bagian dalam karya penyelamatan Allah bagi dunia. Sebagaimana karya penyelamatan Allah itu mengambil bentuk dialog dengan dunia dan manusia, demikian juga Gereja yang mewartakan karya penyelamatan Allah itu masuk dalam dialog dengan dunia dan manusia sambil mempertimbangkan secara mendalam segala konteks situasi yang mengitarinya.*

³¹³ Paus Paulus VI, *Evangelii Nuntiandi*, Anjuran Apostolik (8 Desember 1975), no. 53. Selanjutnya disingkat EN.

³¹⁴ ES. no. 107.

³¹⁵ ES. no. 64; 71-77.

Dalam *Evangelii Nuntiandi*, Paus berbicara tentang relevansi pewartaan akan Kristus bagi penganut agama-agama non-Kristen. Menurut Paulus VI, penghormatan akan nilai-nilai rohani dan moral dari agama-agama lain tidak harus berarti bahwa Gereja menghentikan karya pewartaan Injil bagi mereka yang belum mengenalnya. Alasannya adalah bahwa umat manusia yang sedemikian banyak itu tetap mempunyai hak juga untuk mengenal kekayaan misteri Kristus (Cf. Ef 3: 8). Karena itu, Paulus VI mengeritik mereka yang berpendapat bahwa misi evangelisasi Gereja bagi penganut agama-agama lain dapat melukai kebebasan hati nurani umat manusia dalam memilih agama yang dianutnya. Demikian juga, Paus mengeritik mereka yang berpikir bahwa pewartaan Injil tidak perlu lagi karena umat manusia dapat mencapai keselamatan dalam agama mereka sendiri, sebab dunia dan sejarahnya telah dipenuhi dengan “benih-benih Sabda.”³¹⁶ Menurut Paus, pewartaan kebenaran Injil dan keselamatan dalam Yesus Kristus, jauh dari tindakan melukai kebebasan hati nurani, sebaliknya merupakan tanda penghormatan bagi kebebasan bila kita memberi kesempatan pada manusia untuk memilih suatu jalan hidup yang tampaknya mulia dan patut dipuji, bahkan kepada mereka yang tidak percaya pada Tuhan.³¹⁷ Memang diakui adanya nilai rohani dan moral atau “benih-benih Sabda” yang tersebar dalam agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan bangsa-bangsa, tetapi seperti dikemukakannya dalam *Ecclesiam Suam*, semuanya itu masih akan menemukan kesempurnaannya dalam perjumpaan dengan Kristus Sang Sabda dan Injilnya.

4. Paus Yohanes Paulus II

Dalam masa kepausannya, Yohanes Paulus II walaupun tidak menerbitkan dokumen khusus mengenai agama-agama non-Kristen atau dialog antar-agama, tetapi tema-tema tersebut disinggung dalam beberapa dokumen. Di dalam dokumen-dokumen itu Paus mengungkapkan beberapa pernyataan yang lebih jelas mengenai relasi Gereja dengan agama-agama non-Kristen. Yohanes Paulus II misalnya, mulai menjelaskan secara lebih tegas hubungan antara dialog dan pewartaan, relasi antara Gereja dan Kerajaan Allah serta relevansinya bagi dialog antar-agama. Hal lain yang dikemukakan Paus secara jelas adalah kehadiran Roh Kudus baik di dalam maupun di luar batas-batas Gereja.

³¹⁶ Cf. EN. no. 80.

³¹⁷ EN. no. 80.

4.1. Rencana penyelamatan Allah dan kehadiran universal Roh Kudus

Rencana penyelamatan Allah yang bersifat universal dihubungkan dengan kehadiran universal Roh Kudus dalam kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama umat manusia. Dalam ensikliknya yang pertama *Redemptor Hominis* (4 Maret 1979), Yohanes Paulus II meringkaskan pengakuan Konsili Vatikan II akan nilai-nilai spiritual, moral dan kebenaran-kebenaran lain yang terdapat dalam agama-agama non Kristen.³¹⁸ Selain itu, Paus mengakui bahwa kepercayaan di dalam penganut agama-agama non-Kristen merupakan pula hasil karya Roh Kudus yang bergiat di luar batas-batas dari Gereja Tubuh Mistik Kristus.³¹⁹

Ungkapan yang lebih jelas terdapat dalam ensiklik *Dominum et Vivificantem* (18 Mei 1986), yang secara khusus berbicara tentang Roh Kudus. Di dalam ensiklik tersebut Paus mengembangkan konsep tentang kegiatan universal Roh Kudus sejak awal mula sebelum peristiwa Yesus, dan dalam seluruh perjalanan sejarah dunia, teristimewa di dalam umat Perjanjian Lama. Dan dewasa ini, kehadiran universal Roh Kudus juga terdapat di luar dari Gereja yang kelihatan.³²⁰ Sebelum kedatangan Kristus, kegiatan Roh Kudus dalam perjalanan sejarah dunia diarahkan kepada kedatangan Kristus, sejalan dengan rencana penyelamatan Allah. Dan dewasa ini, di luar Gereja, kegiatan Roh Kudus melaksanakan karya penyelamatan Allah di dalam kebudayaan-kebudayaan dan tradisi religius bangsa-bangsa.

Hal yang sama dikemukakan sekali lagi oleh Paus dalam ensiklik *Redemptoris Missio* (7 Desember 1990). Di dalam ensiklik itu Paus pertama-tama mengakui rencana penyelamatan Allah yang ditawarkan kepada semua orang baik anggota Gereja maupun yang bukan anggota Gereja. Banyak orang yang tidak dijangkau oleh pewartaan Gereja tentang Kristus dan Injilnya oleh karena kondisi-kondisi kultural di mana mereka hidup tidak memungkinkan hal itu, sehingga orang senantiasa hidup dan dibesarkan di dalam tradisi-tradisi keagamaan non-Kristen. Bagi mereka, Paus mengatakan bahwa “keselamatan dalam Kristus dapat diperoleh berkat rahmat yang, seraya mempunyai hubungan misterius dengan Gereja, tidak membuat mereka secara resmi menjadi bagian Gereja, tetapi menerangi mereka dengan cara yang sesuai dengan situasi spiritual dan material mereka.”³²¹ Dengan kata lain, Paus mengakui agama-agama lain sebagai sarana yang juga digunakan Allah untuk menyelamatkan

³¹⁸ RH, no. 11.

³¹⁹ RH, no. 6.

³²⁰ D&V, no. 53.

³²¹ RM, no. 10.

para penganutnya, dan keselamatan itu terlaksana berkat rahmat Kristus yang secara tersembunyi hadir di mana-mana. Hal ini dimungkinkan oleh kehadiran dan kegiatan Roh Kudus yang bersifat universal dan tidak dibatasi oleh tempat dan waktu.

Lebih lanjut, Paus menjelaskan peranan Roh Kudus bagi seluruh umat manusia. Roh Kudus, menurut Paus, memberi kemungkinan kepada siapa pun untuk mengambil bagian dalam misteri paskah Kristus yang menyelamatkan, melalui cara yang hanya dikenal oleh Tuhan sendiri. Kehadiran dan kegiatan Roh Kudus berpengaruh tidak hanya bagi pribadi-pribadi manusia tetapi juga bagi masyarakat dan sejarah, bangsa-bangsa, kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama.³²² Roh Kudus merupakan asal-usul cita-cita serta usaha-usaha luhur yang menguntungkan umat manusia dalam perjalanannya melintasi sejarah. Karena itu di dalam membangun dialog dengan agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan lain, Gereja menaruh hormat baik pada pencarian manusia akan persoalan terdalam hidupnya maupun hormat pada kegiatan Roh Kudus dalam diri setiap manusia.

Walaupun demikian Paus juga mengemukakan kenyataan bahwa Roh Kudus hadir secara khusus dalam Gereja, dibedakan dari kehadiran universalnya di luar Gereja, dan kedua kenyataan itu tidak dapat dipisahkan. Roh Kuduslah yang berkarya memberi kehidupan kepada Gereja, mendorongnya untukewartakan Kristus dan mengembangkan karunia-karunia yang diterimanya dari Roh Kudus. Roh yang sama pula yang menuntun Gereja untuk menemukan pula karunia-karunia yang sama yang terdapat dalam kebudayaan dan agama bangsa-bangsa lain, dan memajukan serta menerimanya melalui dialog. Dan karena itu, Gereja memiliki tugas dan tanggungjawab untuk, melalui dialog dengan agama-agama lain, tidak hanya menerima kehadiran Roh Kudus tetapi juga untuk mengkaji secara cermat kehadirannya yang nyata.

Hal lain yang mendapat penekanan Yohanes Paulus II adalah kesatuan erat antara Kristus yang diwartakan Gereja dan Roh Kudus yang telah hadir pula dalam dunia penerima warta Injil. Roh Kudus menurut Paus, memiliki peranan untuk mempersiapkan hati umat manusia bagi kedatangan Kristus. Roh Kuduslah yang menunjukkan kehadiran “benih-benih Sabda” di dalam berbagai kebudayaan dan adat istiadat, dan mempersiapkannya untuk mencapai kematangan di dalam Kristus.³²³

³²² RM, no. 28.

³²³ RM, no. 28.

Gagasan ini dikemukakan secara lebih tegas dalam anjuran apostolik pasca sinode untuk Asia, *Ecclesia in Asia* (6 November 1999). Paus menulis:

Apa pun yang oleh Roh dilaksanakan dalam hati orang-orang dan dalam sejarah bangsa-bangsa, dalam kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama, berfungsi selaku persiapan untuk Injil, dan hanya dapat dimengerti dalam acuan kepada Kristus, Sang Sabda yang menjelma menjadi daging berkat kuasa Roh.³²⁴

Dengan ungkapan yang lain, Paus menyebut sekali lagi peranan Roh Kudus yang mempersiapkan umat manusia menerima Injil Kristus. Dalam konteks Asia, Paus melihat adanya kehausan akan “sumber air hidup” (cf. Yoh 4:10-15) *dalam lubuk hati rakyat, kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama Asia, yang hanya dapat dipuaskan sepenuhnya oleh Yesus Sang Penyelamat. Dan kehausan seperti itu telah diciptakan oleh Roh Kudus sendiri.*³²⁵

4.2. Misi Evangelisasi Gereja dan Dialog antar Agama

Paus Yohanes Paulus II juga amat menekankan pentingnya tugas Gerejaewartakan Injil. Hal ini dikemukakannya dalam ensiklik *Redemptor Hominis* dan terutama dalam *Redemptoris Missio* dan *Ecclesia in Asia*. Dalam *Redemptoris Missio*, Paus secara jelas menerangkan hubungan antara dialog antar-agama dan pewartaan Injil, baik kesatuan erat maupun perbedaan di antara keduanya. Dialog antar-agama menurut Paus merupakan bagian dari misi evangelisasi Gereja. Dialog antar-agama tidak bertentangan dengan misi *ad gentes* (kepada bangsa-bangsa), melainkan memiliki hubungan khusus dengan misi dan merupakan salah satu bentuk pengungkapannya.³²⁶ Pengakuan seperti ini muncul dari konsep tentang misi evangelisasi Gereja yang amat luas maknanya: pewartaan dan dialog antar-agama merupakan dua elemen atau pengungkapan yang berbeda dari misi evangelisasi. Paus menulis:

Di dalam terang rencana keselamatan, Gereja melihat tidak ada konflik di antara mempromosikan Kristus dan melibatkan diri di dalam dialog antar-agama. Malahan dia merasakan perlunya mengaitkan kedua hal itu di dalam konteks tugas perutusan *ad gentes*. Kedua unsur ini harus mempertahankan baik hubungan mereka yang mendalam maupun kekhususan mereka; oleh karena itu

³²⁴ EA. no. 16.

³²⁵ EA. no. 18.

³²⁶ RM. no. 55.

kedua unsur itu tidak boleh dikacaukan, dimanipulasikan atau dipandang sebagai dua hal yang identik, seakan-akan keduanya bisa dipertukarkan.³²⁷

Perutusan Gereja kepada bangsa-bangsa meliputi dua hal: dialog antar-agama dan penginjilan. Ada keterkaitan erat dan ada perbedaan keduanya. Masing-masing memiliki kekhasan yang tidak dapat dipertukarkan. Menurut penafsiran J. Dupuis, “dialog antar-agama tidak boleh dimanipulasi” maksudnya adalah bahwa dialog antar-agama tidak boleh direduksi menjadi sarana bagi pewartaan.³²⁸ Bagaimanapun juga, Paus tetap memberi penekanan pada pewartaan akan Kristus sebagai prioritas yang tetap, dan bahwa segala bentuk kegiatan missioner diarahkan kepada pewartaan tersebut.³²⁹ Demikian juga, Paus menekankan bahwa Gereja merupakan sarana biasa bagi keselamatan, karena hanya Gereja yang memiliki kepenuhan sarana keselamatan.³³⁰

Dalam *Ecclesia in Asia*, sekali lagi Paus berbicara tentang hubungan erat antara misi evangelisasi Gereja dan dialog antar-agama dan penekanan akan peranan Gereja sebagai sarana keselamatan yang biasa.

Ditinjau dari sudut pandangan kristiani, dialog antar umat beragama itu melebihi cara memupuk saling mengenal dan memperkaya; dialog itu termasuk misi Gereja mewartakan Injil, suatu ungkapan misi *ad gentes*. Umat kristiani menyumbangkan kepada dialog antar umat beragama iman yang mantap bahwa kepenuhan keselamatan datang dari Kristus satu-satunya, dan bahwa jemaat Gereja yang mereka anut merupakan upaya yang lazim menuju keselamatan.³³¹

Paus selanjutnya mengulangi kembali apa yang pernah ditulisnya kepada pertemuan umum ke-5 FABC:

Meskipun Gereja dengan gembira mengakui apa pun yang benar dan kudus dalam tradisi-tradisi religius Budhisme, Hinduisme dan Islam sebagai cerminan kebenaran yang menyinari semua orang, itu tidak mengurangi tugas dan keputusannya untuk tanpa gagal mewartakan Yesus Kristus yakni “Jalan dan Kebenaran dan Hidup”..... Kenyataan bahwa para penganut agama-agama lain dapat menerima rahmat Allah dan diselamatkan oleh Kristus terlepas dari upaya-upaya lazim, yang oleh Dia dibentuk, oleh karena itu pun tidak membatalkan seruan untuk iman dan baptis, yang oleh Allah dikehendaki demi semua orang.³³²

³²⁷ RM. no. 55.

³²⁸ J. Dupuis, *Towards a Christian. Op. cit.*, hlm. 365.

³²⁹ RM. no. 44.

³³⁰ RM. no. 55.

³³¹ EA. no. 31.

³³² EA. no. 31.

Akhirnya Paus mengimbau umat Katolik di Asia untuk menjalankan model dialog antar umat beragama yang cocok dengan menegaskan hubungan antara evangelisasi dan dialog: “evangelisasi dalam dialog dan dialog dalam evangelisasi” serta pelatihan yang tepat bagi mereka yang terlibat di dalamnya.³³³

5. Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama.

Tujuan diadakan “Sekretariat bagi Agama-agama Non-Kristen”, kini “Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama” adalah mewujudkan secara nyata ajaran Konsili Vatikan II tentang agama-agama non-Kristen. Dewan ini telah bekerja dan menghasilkan sejumlah dokumen. Di sini akan dibahas isi dua dokumen penting yang diterbitkan oleh Dewan ini. Dokumen pertama diterbitkan oleh Sekretariat bagi Agama-agama Non Kristen (10 Mei 1984) berjudul *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflection and Orientations on Dialogue and Mission* (untuk mudahnya disingkat *Dialogue and Mission*, *DM*). Dokumen kedua diterbitkan secara bersama oleh Dewan Kepausan untuk Dialog Antar-agama dan Kongregasi bagi Penginjilan Bangsa-bangsa (19 Mei 1991) berjudul *Dialogue and Proclamation* (disingkat *DP*). Dua tema pokok yang dibicarakan dalam kedua dokumen ini adalah pendekatan Kristen atas agama-agama non-Kristen dan hubungan antara dialog antar-agama dan misi penginjilan.

5.1. Pendekatan Kristen atas Agama-agama non-Kristen

Dalam dokumen *Dialogue and Proclamation* (*DP*) dikemukakan kembali beberapa pengakuan yang telah diangkat oleh Konsili Vatikan II dan Paus Yohanes Paulus II tentang nilai-nilai positif agama dan tradisi religius dunia. Nilai-nilai positif itu diakui sebagai hasil karya rahmat Tuhan dan kegiatan universal Roh Kudus.³³⁴ Selain itu diangkat pula dalam dokumen itu dasar-dasar biblis baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru atas pendekatan positif yang diambil oleh Magisterium Gereja. Secara umum baik dalam Kitab Suci maupun dalam tradisi post-biblis ditemukan suatu keterbukaan dan sikap positif terhadap tradisi-tradisi religius non-Kristen, walaupun tidak dianggap remeh sejumlah data yang berbicara sebaliknya, yaitu penilaian negatif atas agama-agama dan tradisi religius non-Kristen.

³³³ EA. no. 31.

³³⁴ DP. no. 14-17; Cf. NA. no 1-2; AG. no. 4, 11; LG. no. 16-17; RH. no. 6; D&V. no. 53.

Karya penyelamatan Allah pertama-tama memang ditujukan bagi umat Israel sebagai bangsa terpilih. Tetapi pada dasarnya karya penyelamatan itu terbuka juga bagi bangsa-bangsa lain. Demikian juga misi penyelamatan Yesus dalam Perjanjian Baru bersifat universal. Kerajaan Allah yang diwartakannya ditujukan kepada seluruh umat manusia. Kenyataan biblis ini diteruskan oleh Bapak-bapak Gereja. Dalam *DP* diuraikan secara singkat teologi para Bapak Gereja. Uraian dimulai dari Yustinus Martir, tentang benih-benih Sabda yang tersebar dalam kebudayaan dan religiositas bangsa-bangsa, Ireneus dari Lyon tentang manifestasi diri Allah dalam sejarah juga di luar kekristenan, dan Clemens dari Alexandria tentang filsafat sebagai anak tangga menuju perjumpaan dengan Kristus. Penyelidikan atas Bapak-bapak Gereja berpuncak pada Agustinus yang mengakui bahwa kekristenan dalam arti tertentu telah ada pada permulaan sejarah umat manusia.

Bagaimana dengan keselamatan orang-orang non-kristen? Menurut *DP*, orang-orang non-kristen juga diselamatkan oleh Kristus “sebab misteri keselamatan menjangkau mereka juga, dengan cara yang diketahui oleh Allah melalui kegiatan Roh Kristus secara tersembunyi.”³³⁵ Kegiatan Roh Kristus berlangsung secara tersembunyi melalui segala sesuatu yang baik dan benar dalam kebudayaan dan tradisi religius bangsa-bangsa. Secara konkret penyelamatan itu berlangsung bila manusia dalam agama apa pun “secara jujur menjalankan apa yang baik dalam tradisi religius mereka sendiri dan dengan mengikuti bisikan suara hati.”³³⁶

Hal yang sama dijelaskan pula melalui pembicaraan tentang hubungan antara Gereja dan Kerajaan Allah, serta relevansinya bagi teologi agama-agama. *Keselamatan berhubungan erat dengan kehadiran Kerajaan Allah di dunia*. Seperti di dalam *Redemptoris Missio*, demikian juga dalam *DP*, dibedakan antara Gereja yang masih berziarah di dunia ini dan kenyataan Kerajaan Allah dalam sejarah, *walaupun Gereja tidak dapat dipisahkan dari Kerajaan Allah itu*. Suatu pernyataan penting dikemukakan dalam *DP*: “Misi Gereja adalah mengembangkan Kerajaan Allah” dan “peranan Gereja meliputi pula pengakuan bahwa realitas permulaan Kerajaan Allah terdapat pula di luar batas-batas Gereja, misalnya, di dalam hati para penganut tradisi religius yang lain, sejauh mereka menghidupi nilai-nilai Injil dan terbuka pada karya Roh Kudus.”³³⁷ Walaupun demikian, dikatakan pula bahwa ada perbedaan antara

³³⁵ Cf. *DP*, no. 29.

³³⁶ *DP*, no. 29.

³³⁷ *DP*, no. 35.

Kerajaan Allah sebagai realitas permulaan di dalam agama-agama lain dan Kerajaan Allah yang telah hadir di dalam Gereja. Kehadiran Kerajaan Allah di dalam Gereja lebih bersifat eksplisit, walaupun masih juga diharapkan kepenuhannya di masa depan.

5.2. Misi Evangelisasi dan Dialog Antar-agama

Dokumen dari Sekretariat Bagi Agama-agama Non-Kristen, *Dialogue and Mission (DM)* yang terbit tahun 1984 telah menunjukkan tempat dialog antar-agama di dalam misi evangelisasi Gereja. Dalam *DM* diakui bahwa misi Gereja itu suatu kenyataan yang kompleks karena terdiri dari banyak elemen. Misi Evangelisasi Gereja terdiri atas lima elemen utama³³⁸ yaitu:

- Kesaksian hidup kristiani.
- *Pelayanan bagi umat manusia dengan segala bentuk kegiatan bagi pengembangan sosial, pergulatan melawan kemiskinan beserta struktur sosial yang menyebabkannya.*
- Hidup liturgis, doa dan kontemplasi.
- *Dialog, di mana orang kristen berjumpa dengan penganut agama lain dengan tujuan supaya berjalan bersama-sama menuju kebenaran dan bekerja bersama-sama bagi kebaikan umum.*
- *Pewartaan dan katekese di mana kabar gembira Injil diwartakan dan konsekuensinya bagi hidup dan kebudayaan dianalisis.*

Jadi di dalam dokumen itu, dialog antar-agama dilihat sebagai salah satu tugas khusus Gereja dalam rangka misi evangelisasi. Akan tetapi dokumen tidak berbicara tentang hubungan antara dialog dan pewartaan di dalam kerangka misi evangelisasi Gereja. Hal ini kemudian dibicarakan dalam *Dialogue and Proclamation (DP)*.

DP secara tegas memberi batasan atas istilah-istilah evangelisasi, dialog, pewartaan Injil, pertobatan dan agama-agama atau tradisi-tradisi religius. Evangelisasi dipahami sebagai misi Gereja dalam totalitasnya.³³⁹ Sebagaimana dalam *DM*, dalam *DP* juga evangelisasi dipahami dalam maknanya yang amat luas yang tidak hanya dibatasi pada pewartaan Injil. Dialog dimaksudkan “segala relasi antar-agama yang bersifat positif dan konstruktif baik relasi dengan individu-individu penganut agama lain maupun dengan komunitas-komunitas beriman lain, yang diarahkan kepada

³³⁸ DM, no. 13.

³³⁹ DP, no. 8

pemahaman timbal balik dan saling memperkaya dalam ketaatan kepada kebenaran dan penghargaan atas kebebasan.”³⁴⁰ Di sini dialog dipahami dalam maknanya yang khusus yaitu dialog antar-agama, yang dibedakan dari “semangat dialog”, yang seharusnya meresapi segala kegiatan misi evangelisasi Gereja. Sedangkan pewartaan Injil didefinisikan sebagai:

Komunikasi pesan Injil, yaitu misteri keselamatan yang direalisasikan oleh Allah bagi semua dalam Yesus Kristus dengan kuasa Roh Kudus. Hal ini merupakan undangan kepada iman akan Yesus Kristus dan untuk masuk ke dalam komunitas kaum beriman yaitu Gereja melalui pembaptisan.³⁴¹

Selanjutnya pertobatan dalam *DP* memiliki makna yang bervariasi yang perlu diklarifikasi setiap kali sejalan dengan konteks tertentu. Pertobatan dapat diartikan sebagai gerakan umum menuju Allah, yaitu kembali kepada Allah dengan kerendahan hati dan penuh sesal atas dosa-dosa, dalam kerinduan untuk menyerahkan diri secara lebih tulus kepadaNya. Dalam pemahaman ini, pertobatan dapat merupakan kewajiban setiap orang yang mengimani Allah apa pun agamanya, dan tidak ada hubungannya dengan perubahan agama. Tentu tidak disangkal pula adanya makna khusus dari pertobatan yaitu pergantian keyakinan agama, khususnya untuk memeluk iman Kristen. Agama-agama atau tradisi religius digunakan dalam makna yang umum dan analogis, yang meliputi baik agama-agama monotheistik maupun berbagai tradisi religius di Asia, Afrika dan di mana pun.

Setelah memberi batasan makna atas tiap-tiap istila, *DP* mengemukakan hubungan antara dialog antar-agama dan pewartaan Injil:

Dialog antar-agama dan pewartaan Injil, walaupun tidak berada pada tingkatan yang sama, keduanya merupakan elemen-elemen otentik dari misi evangelisasi Gereja. Kedua-duanya sah dan perlu. Keduanya berhubungan secara erat tetapi tidak dapat dipertukarkan satu sama lain. Dialog antar-agama yang sejati dari pihak Kristen mengandaikan suatu keinginan menjadikan Kristus dikenal secara lebih baik, diakui dan dicintai. Sebaliknya pewartaan akan Yesus Kristus dijalankan dalam semangat dialog Injil. Kedua kegiatan ini tetap berbeda.... tetapi Gereja lokal yang satu dan sama, pribadi yang satu dan sama dapat terlibat dalam keduanya.³⁴²

Dalam *DP* ditekankan sentralitas pewartaan Kristus dalam misi evangelisasi Gereja. Dialog tetap “terorientasi kepada pewartaan Injil, sejauh dialog sebagai proses

³⁴⁰ DM. no. 3; *DP*. no. 9.

³⁴¹ *DP*. no. 10.

³⁴² *DP*. no. 77.

dinamis dari misi evangelisasi Gereja mencapai puncak dan kepenuhannya di dalam pewartaan.”³⁴³ Ungkapan “dialog dan pewartaan Injil tidak berada pada tingkatan yang sama” bermakna: dialog diarahkan kepada pewartaan Injil. Tetapi di sisi lain dikatakan juga dalam *DP* bahwa dalam kenyataan, cara menjalankan misi Gereja tergantung pada keadaan setempat. Misi evangelisasi Gereja selalu memiliki kepekaan tertentu terhadap aspek-aspek situasi sosial, budaya, religius dan politik, juga perhatian penuh atas tanda-tanda zaman, melalui mana Roh Tuhan berbicara, mengajar dan menuntun.³⁴⁴ Jadi walaupun pewartaan Injil merupakan pusat dari misi evangelisasi Gereja, tetapi berhadapan dengan aspek-aspek situasi sosial, budaya, religius dan politik yang konkret, di mana pewartaan Injil secara praktis tidak mungkin dijalankan, Gereja sudah menjalankan misi evangelisasinya tidak hanya melalui kehadiran dan kesaksian hidupnya tetapi juga melalui kegiatan pengembangan manusia secara integral dan dialog antar-agama.³⁴⁵ Dari pernyataan-pernyataan ini, dapat disimpulkan bahwa dalam situasi tertentu di mana pewartaan Injil tidak mungkin dijalankan, misi evangelisasi Gereja dapat tetap dijalankan tanpa pewartaan Injil dan tanpa pembaptisan.

Apa makna “dialog diorientasikan kepada pewartaan Injil”? Dalam dialog antar-agama, kaum kristiani dapat menemukan “benih-benih Sabda” yang terdapat dalam hati umat manusia dan dalam tradisi religius yang mereka anut. Setelah mencermati nilai-nilai positif pencarian manusia akan Allah dan pemahaman tak sempurna akan Allah, kaum kristiani melalui dialog terlibat dalam proses saling bertanya dan saling memberi dan menerima penjelasan. Dalam dialog itu, kaum kristiani berkewajiban menjawab keinginan-tahuan pihak lain akan isi iman Kristen, dan bersaksi atas iman Kristen bila diperlukan. Motivasi utama membagikan sukacita mengenal dan mengikuti Kristus adalah kasih yang mendalam akan Kristus.³⁴⁶ Tetapi dokumen *DP* juga lebih lanjut menyatakan bahwa bukan hal yang mengejutkan tetapi normal bila penganut agama lain dalam dialog yang sama membagikan juga sukacita iman yang mereka miliki menurut agama mereka sendiri.³⁴⁷ Umat kristiani yang terlibat dalam dialog perlu memberi peluang bagi penganut agama lain untuk

³⁴³ *DP*, no. 75.

³⁴⁴ *DP*, no. 78.

³⁴⁵ *DP*, no. 76.

³⁴⁶ *DP*, no. 83.

³⁴⁷ *DP*, no. 83.

membagikan imannya karena dialog mengandaikan resiprositas dan bertujuan untuk membuang rasa takut, juga membuang sikap agresif.³⁴⁸

Baik *DM* maupun *DP* mengemukakan empat bentuk dialog yaitu: dialog hidup, dialog karya, dialog teologis dan dialog pengalaman religius. Ringkasan atas keempat bentuk dialog itu terdapat dalam *DP*³⁴⁹ sebagai berikut:

- a) Dialog hidup adalah situasi di mana orang hidup dalam semangat keterbukaan dan kebersamaan, saling berbagi suka dan duka menyangkut persoalan-persoalan kemanusiaan.
- b) Dialog karya adalah situasi di mana kaum kristiani dan penganut agama lain bekerjasama bagi pengembangan dan pembebasan manusia secara utuh.
- c) Dialog teologis adalah dialog yang dilakukan oleh para ahli dari agama yang berbeda-beda untuk memperdalam pemahaman akan agama dan saling menghargai nilai-nilai spiritual dalam agama-agama mereka.
- d) Dialog pengalaman religius adalah dialog di mana orang dengan berakar pada tradisi religiusnya sendiri, saling berbagi kekayaan spiritual, misalnya metode doa dan kontemplasi, dan cara-cara menggapai yang ilahi atau yang mutlak.

5. Kongregasi Ajaran Iman: Deklarasi *Dominus Iesus*

Kongregasi Ajaran Iman (KAI) menerbitkan Deklarasi *Dominus Iesus* (Tuhan Yesus), 6 Agustus 2000. Deklarasi ini tidak mengemukakan hal yang baru melainkan justru memberi batas-batas yang perlu selalu diperhatikan dalam membangun pandangan Kristen atas agama-agama non-Kristen, serta dalam mengadakan dialog antar-agama. Walaupun dokumen ini banyak dikritik dan dinilai semakin mundur dalam pemahaman atas relasi antara kekristenan dan agama-agama non-Kristen, perlu juga dikenal isinya. Di samping itu, apa yang dikemukakan memang menyangkut sejumlah elemen doktrin Kristen yang tidak dapat diganggu gugat.

Tujuan dikeluarkan deklarasi ini adalah menegaskan kembali beberapa elemen penting doktrin Kristen dan mengklarifikasi beberapa persoalan.³⁵⁰ Menurut pengamatan KAI, “pewartaan missioner Gereja yang tetap, dewasa ini terancam oleh teori-teori relativistik, yang berusaha membenarkan pluralisme, bukan saja *de facto*

³⁴⁸ DP. no. 83.

³⁴⁹ DP. no. 42; DM. no. 29-35

³⁵⁰ Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Dominus Iesus*: On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church (6 Agustus 2000), no. 3. Selanjutnya disingkat DI.

tetapi *de iure* (atau dalam prinsip).³⁵¹ Karena itu untuk menyehatkan kembali mentalitas relativistik tersebut, KAI mengangkat kembali ajaran-ajaran Magisterium Gereja sebelumnya, sambil mengeritik pernyataan-pernyataan keliru yang bertentangan dengan iman Gereja. Salah satu teori yang dilawan secara keras oleh KAI adalah pandangan bahwa revelasi Yesus Kristus memiliki sifat terbatas, tidak lengkap dan tidak sempurna, *dan karena itu hendak dilengkapi dengan elemen-elemen yang terdapat dalam agama-agama lain*.³⁵² Untuk itu KAI menegaskan kembali iman akan “misteri Yesus Kristus, Putera Allah yang menjelma yang adalah ‘Jalan, Kebenaran dan Hidup’ (Yoh 14: 6), kepenuhan revelasi kebenaran Ilahi.”³⁵³ Selanjutnya, umat beriman Kristen dipanggil untuk menaati iman tersebut, yaitu menerima kebenaran revelasi Kristus.

Secara khusus, KAI mengeritik pandangan yang mengatakan bahwa Yesus dari Nasareth adalah salah satu dari sekian banyak figur penyelamat dan dengan cara tertentu saling melengkapi. Pandangan ini menurut KAI “secara mendalam bertentangan dengan iman Kristen.”³⁵⁴ Untuk itu, KAI mengangkat kembali sejumlah ayat Kitab Suci, pengakuan iman Konsili Nicaea, ajaran Konsili Vatikan II dan ajaran Paus Yohanes Paulus II yang menegaskan bahwa Yesus dari Nasareth adalah Kristus, Putera tunggal Allah, di dalamnya “berdiam secara jasmaniah seluruh kepenuhan keAllahan” (Kol 2: 9), *dan Logos yang menjelma itu tidak dapat dipisahkan dari Yesus dari Nasareth*. Dengan inkarnasi, segala karya penyelamatan dari Sabda Allah selalu dilaksanakan dalam kesatuan dengan kodrat manusiawi yang telah diangkatnya demi keselamatan semua orang.³⁵⁵ Demikian juga, KAI menekankan ketunggalan sekaligus keuniversalan karya penyelamatan yang dikehendaki oleh Allah, dan bahwa Kristus adalah pengantara dan penebus universal.³⁵⁶

Gagasan lain yang ditolak oleh KAI adalah hipotesis tentang Roh Kudus yang jauh lebih bersifat universal dibandingkan Sabda yang menjelma, yang tersalib dan bangkit. Untuk itu ditegaskan tentang karya penyelamatan Kristus sebagai peristiwa Trinitaris. Hanya ada satu karya penyelamatan yang direncanakan Allah Bapak dalam Kristus PuteraNya dan dalam kesatuan dengan Roh Kudus. Karya

³⁵¹ DI no. 4.

³⁵² DI. no. 6.

³⁵³ DI. no. 5-6.

³⁵⁴ DI. no. 10.

³⁵⁵ DI. no. 10.

³⁵⁶ DI. no. 11.

penyelamatan Yesus Kristus dengan dan melalui Roh, selanjutnya menyebar luas menjangkau seluruh umat manusia di luar batas-batas Gereja.

Pada bagian akhir dari dokumen *Dominus Iesus*, dibicarakan relasi antara Gereja dan agama-agama lain. Sambil mengutip ajaran Konsili Vatikan II dan ajaran Paus Yohanes Paulus II, KAI menegaskan bahwa Gereja bukan sekadar salah satu jalan keselamatan di antara agama-agama dunia. Sebaliknya Gereja yang didirikan oleh Kristus menurut kehendak Allah adalah sarana keselamatan bagi seluruh umat manusia. Dalam dialog antar-agama, tidak ada kesamaan isi doktrin misalnya kesamaan antara Kristus dan figur atau pendiri agama-agama lain, melainkan yang sama adalah martabat pribadi manusia yang terlibat dalam dialog.³⁵⁷

Dalam dokumen-dokumen Gereja dikemukakan penghormatan Gereja atas nilai-nilai rohani dan moral dalam agama-agama non-Kristen. Selain itu, diakui pula bahwa Kristus, Penyelamat satu-satunya, dapat juga secara rahasia menyelamatkan penganut agama-agama lain melalui karya Roh Kudus. Di sini tetap ditegaskan penting dan perlunya iman eksplisit akan Kristus. Teori “pemenuhan” yang telah dibicarakan para teolog (seperti J. Daniélou, H. De Lubac) diterima oleh Magisterium Gereja, baik dalam Konsili Vatikan II maupun sesudahnya. Jadi, sekalipun telah diakui keselamatan di luar Gereja oleh kegiatan Kristus secara tersembunyi, semua agama lain masih akan menemukan kepenuhannya dalam kekristenan. Partikularitas keselamatan dalam Kristus juga mendapatkan penekanan. Kristus tidak dapat disamakan dengan pendiri atau figur religius dalam agama-agama lain, karena Kristus merupakan Sabda Allah yang menjelma, atau Allah sendiri dalam rupa manusia. Oleh karena itu, ketika melibatkan diri dalam dialog antar-agama, Gereja tidak pernah mengurangi pentingnya pewartaan akan Kristus.

Dalam *Redemptoris Missio* dan *Dialogue and Proclamation* dijelaskan hubungan antara dialog antar-agama dan tugasewartakan Kristus di dalam konteks pemahaman yang luas atas misi evangelisasi Gereja. Misi evangelisasi Gereja tidak hanya tugasewartakan Kristus – walaupun tugasewartakan Kristus tetap merupakan jantung evangelisasi – tetapi meliputi pula dialog antar-agama, peningkatan kesejahteraan manusia, upaya mewujudkan keadilan dan damai, dll.

³⁵⁷ DI. no. 22.

Dialog antar-agama dan pewartaan merupakan elemen-elemen dari misi evangelisasi yang satu dan sama, walaupun tidak berada pada tingkatan yang sama karena dialog antar-agama merupakan bagian dari dan diarahkan kepada evangelisasi. Di sini jelas bahwa dialog antar-agama dan pewartaan tidak dapat dipertukarkan, dalam arti yang satu mengganti yang lain. Walaupun demikian, dalam *Redemptoris Missio* dikatakan bahwa pewartaan dan dialog antar-agama “tidak boleh dimanipulasikan”. Menurut J. Dupuis, bila kata “tidak boleh dimanipulasikan”³⁵⁸ dikenakan pada dialog antar-agama, ini berarti bahwa dialog antar-agama tidak boleh menjadi strategi untuk pewartaan.³⁵⁹ Selain itu, dokumen *Dialogue and Proclamation* berbicara pula tentang situasi-situasi khusus, di mana pewartaan tidak mungkin dijalankan. Dalam situasi seperti itu, menurut dokumen tersebut, Gereja telah menjalankan misi evangelisasi melalui kehadiran dan kesaksiannya, juga melalui karya pengembangan kehidupan manusia dan dialog antar-agama. Jadi, dapat dikatakan bahwa dalam situasi khusus, misi evangelisasi dijalankan tanpa pewartaan eksplisit akan Kristus dan tanpa pembaptisan petobat baru.

³⁵⁸ RM. no. 55

³⁵⁹ Cf. J. Dupuis, *Towards a Christian. op. cit.*, hlm. 365.

KEPUSTAKAAN

Dokumen-dokumen

- Commissione Teologica Internazionale, “Il cristianesimo e le religioni” dalam *Civiltà Cattolica* 148 (1997/1) 146-183.
- Congregation for the Doctrine of the Faith, *Libertatis Nuntius* (6 Agustus 1984)
- _____, *Libertatis Conscientia* (22 Maret 1986)
- _____, *Declaration Dominus Iesus: On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church* (6 Agustus 2000).
- Eilers, F.J., *For All the Peoples of Asia II* (Quezon City: Claretian Publications, 1997)
- Hardawirjana, R. (Penerjemah), *Dokumen Konsili Vatikan II* (Jakarta: Obor, 1993).
- Paulus VI, *Ecclesiam Suam*, Ensiklik (6 Agustus 1964).
- _____, *Evangelii Nuntiandi*, Anjuran Apostolik (8 Desember 1975).
- Pontifical Council for Interreligious Dialogue – Congregation for Evangelization of Peoples, *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and Proclamation of the Gospel of Jesus Christ* (21 juni 1991).
- Rosales, G.B dan C.G. Arevalo, *For All the Peoples of Asia I* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1992).
- Secretariat For Non-Christians, *The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions. Reflection and Orientations on Dialogue and Mission* (10 Mei 1984).
- Yohanes Paulus II, *Redemptor Hominis*, Ensiklik (4 Maret 1979).
- _____, *Dominum et Vivificantem*, Ensiklik (18 Mei 1986).
- _____, *Redemptoris Missio*, Ensiklik (7 Desember 1990).
- _____, *Ecclesia in Asia*, Anjuran Apostolik (6 November 1999)

Buku dan Artikel

- Abineno, J. Ch., *Kraemer di Tambaran* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001).
- Ahlstrand, K., “What’s so Special about Jesus?”, dalam L. Swidler dan P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1977).
- Alt, A., “Der Gott der Väter” dalam *Kleine schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München: 1953).
- Amaladoss, M., “Pluralisme agama-agama dan makna Kristus” dalam R.S. Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus* (New York: Orbis Books, 1993); Terjemahan Indonesia oleh Ioanes Rahmat, *Wajah Yesus di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003).
- _____, “A Simple Solution” dalam L. Swidler dan P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1997).
- _____, *Life in Freedom: Liberation Theologies from Asia* (Maryknoll-New York: Orbis Books, 1997).
- _____, “Difficult Dialogue” dalam *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection (VJTR)* 62 (1998) 567-579.
- Aquinas, T., *Summa Theologica*, Latin Text and English Translation (New York: Blackfriars, 1964).
- Balasurya, T., *Planetary Theology* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1984).

- _____, "Why Planetary Theology?", dalam D.W. Ferm, *Third World Liberation Theologies* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1986).
- Barth, Karl, *Church Dogmatics*, Vol. I, 2, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956).
- Beasley-Murray, C.G., *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids-Mich.: Eerdmans Publishing Company, 1986).
- Bettenson, H., (ed. dan penerj.), *The Early Christian Fathers* (London: Oxford University Press, 1956).
- Boyd, R., "A Barthian Theology of Interfaith Dialogue", dalam *Pacifica* 3 (1990), 288-303.
- Bultmann, R., *Jesus* (Tübingen: Mohr, 1958).
- Bürkle, H., *L'uomo Alla Ricerca di Dio. La Domanda delle Religioni* (Milano: Jaca Book, 1996).
- Campanhouse, H., *Men Who Shaped the Western Church* (New York: Harper and Row, 1960).
- Cimosa, M., "La pace messianica come promessa e impegno per la giustizia nei Profeti" dalam V. Liberti(ed.), *La pace secondo la Bibbia* (l'Aquila: Edizione ISSRA, 1993).
- Cross, F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: 1973).
- Cusano, N., *La pace della fede* (Milano: Jaca Book, 1991).
- Danielou, J. (ed.), *Introduction to the Great Religions* (Indiana: Fides Dome Book, 1967).
- _____, "Christianity and the Non-Christian Religions", dalam J. Danielou (ed.), *Introduction to the Great Religions* (Indiana: Fides Dome Book, 1967).
- _____, "The Transcendence of Christianity", dalam J. Danielou (ed.), *Introduction to the Great Religions* (Indiana: Fides Dome Book, 1967).
- _____, *I santi Pagani dell'Antico Testamento* (Brescia: Queriniana, 1988).
- Dao, J.D.D., "Interreligious Dialogue Before the Asian Mentality and Sensibility", dalam *Omnis Terra* 32, 287 (1998) 130-142.
- D'Costa, G., *The Meeting of Religions and Trinity* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).
- De Lubac, H., *Paradosso e mistero della Chiesa* (Milano: Jaca Book, 1979).
- Dickson, K. A., *Uncompleted Mission*, (Maryknoll - New York: Orbis Books, 1991).
- Driver, S.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, (Edinburg: The International Critical Commentary, 1901).
- Dunn, J.D.G., *Jesus' Call to the Discipleship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Dupuis, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1997).
- _____, *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue* (Maryknoll - New York: Orbis Books, 2002).
- Evers, G., "Christianity and Harmony: From the Past to the Present", dalam *East Asian Pastoral Review (EAPR)* 29, No. 4 (1992) 348-364.
- Fanuli, A., "Integrità originaria e violenza" dalam V. Liberti (ed.), *La pace secondo la Bibbia* (l'Aquila: Edizione ISSRA, 1993).
- Feeney, L., *Bread of Life* (Still River: Saint Benedict Center, 1974).
- Ferm, D.W., *Third World Liberation Theologies* (Maryknoll – New York: Orbis Book, 1986).
- Fuellenbach, J., *The Kingdom of God: The Message of Jesus Today* (Maryknoll – New York: Orbis Books, 1995).

- Greenslade, S.L., *Early Latin Theology, The Library of Christian Classics*, (Philadelphia: The Westminster Press, 1956).
- Gressmann, H., *Mose und seine Zeit* (Berlin: 1910)
- Grenz, Stanley J., *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg* (New York: Oxford University Press, 1990).
- _____, "Commitment and Dialogue: Pannenberg on Christianity and the Religions" dalam *Journal of Ecumenical Studies* 26/1 (1989).
- Hanks, T.D., *God so Loved the Third World* (Maryknoll – New York: Orbis Books, 1983)
- Hick, J., *God and the Universe of Faith* (New York: St. Martins' Press, 1973).
- _____, "Jesus and the World Religions" dalam J. Hick dan Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: Westminster Press, 1977).
- _____, "Religious Pluralism" dalam Philip L. Quinn dan Charles Taliaferro (eds.), *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Blackwell Publishers, 1977).
- _____, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martins' Press, 1985).
- _____, *An Interpretation of Religion* (London: Macmillan, 1989).
- _____, "Five Misgiving" dalam L. Swidler dan P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1997).
- Hick, J dan Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of God Incarnate* (Philadelphia: Westminster Press, 1977).
- Hollenbach, P., "Liberating Jesus for Social Involvement" dalam *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 151-157.
- Jeremias, J., *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM Press, 1958).
- Knapp, D., *Deuteronomium 4. Literarische Analyse und Theologische Interpretation*, (Göttingen: Göttinger Theologische Arbeiten 35, 1987).
- Knitter, P. F., "Toward a Liberation Theology of Religions", dalam J. Hick dan P. F. Knitter (eds.), *The myth of God Incarnate* (Philadelphia: Westminster Press, 1977).
- _____, *No Other Name? A Christian Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (New York: Orbis Book, 1985).
- _____, "La teologia cattolica delle religioni a un crocevia" dalam *Concilium* 22 (1986/1), 133-143.
- _____, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1995).
- _____, *Jesus and The Other Names. Christian Mission and Global Responsibility* (Oxford: One World, 1996).
- _____, "Five Theses on the Uniqueness of Jesus" dalam L. Swidler dan P. Mojzes, *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul F. Knitter* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1997).
- Kraemer, H., *Religion and the Christian Faith* (London: 1956).
- Küng, H. dan Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (London: SCM Press, 1989).
- Küng, H., "The World Religions in God's Plan of Salvation", dalam Neuner (ed.), *Christian Revelation and World Religions* (London: Burns and Oates, 1967).
- _____, *On Being a Christian* (New York: Garden City, Doubleday, 1976).
- _____, *Theology for the Third Millennium* (New York: Double Day, 1988).
- _____, *Global Responsibility* (London: SCM Press, 1991).
- Kuttianimattathil, J., "Tracing the Development in the Church's Attitude to Other Religions" dalam *Third Millennium III* (2000).

- Laisney, F., *Is Feeneyism Catholic?* (Missouri: Angelus press, 2001).
- Lee, J. Y., “Perwujudan Sempurna dari Perubahan: Yesus Kristus”, dalam Sugirtharajah, *Asian Faces of Jesus* (New York: Orbis Books, 1993); Terjemahan Indonesia oleh Ioanes Rahmat, *Wajah Yesus di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003).
- Liberti, V (ed.), *La pace secondo la Bibbia* (l’Aquila: Edizione ISSRA, 1993).
- Lohfink, N., “Religious Orders: God’s Therapy for the Church”, dalam *Theology Digest* 33 (1986) 203-212.
- Malik, A.J. “Mengakui Kristus dalam Konteks Islam”, dalam Sugirtharajah, *Asian Faces of Jesus* (New York: Orbis Books, 1993); Terjemahan Indonesia oleh Ioanes Rahmat, *Wajah Yesus di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003).
- Marshall, M. T., *No Salvation outside the Church? A Critical Inquiry*, (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1993).
- Migne, J.P. (ed.), *Patrologia Cursus Completus, Series Graecae*, 161 vol., in 166, (Paris: Petit-Montrouge, 1957).
- Mohammed, O. N. “Yesus dan Krishna” dalam R.S. Sugirtharajah, *Asian Faces of Jesus* (New York: Orbis Books, 1993); Terjemahan Indonesia oleh Ioanes Rahmat, *Wajah Yesus di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003).
- Moltmann, J. “Fundamentalism and Modernity” dalam Hans Küng dan Jürgen Moltmann (Eds.), *Concilium Special: Fundamentalism*.
- Mondin, B., *Storia della Teologia*, vol. IV, (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1997).
- Müller-Fahnerholz, G., “What is Fundamentalism today? Perspectives in Social Psychology”, dalam Hans Küng dan Jürgen Moltmann (eds.), *Concilium Special: Fundamentalism*.
- Niebuhr, H.R., *Christ and Culture* (New York: Harper and Brothers, 1951).
- Odasso, G., *Bibbia e Religione* (Roma: Urbaniana University Press, 1998).
- Olmi, A., *La Cristologia della Commissione Teologica Internazionale (1969-1999)* (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2001).
- Pannenberg, W., “Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims: The Problem of a Theology of the World Religions”, dalam G. D’Costa, *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1998).
- _____, *Systematic Theology*, 3 Vols., Translated by Geoffrey W. Bromiley, Grand Rapids (Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1991-1998).
- _____, *Theology and the Philosophy of Science* (London: Darton, Longman & Todd, 1976).
- Penna, A., *Deuteronomio* (Torino: La Sacra Bibbia, 1976).
- Penna, R., “«Cristo nostra pace» nell’epistolario paolino”, dalam V. Liberti (ed.), *La pace secondo la Bibbia* (l’Aquila: Edizione ISSRA, 1993).
- Pieris, A., “Toward an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines” dalam Virginia Fabella (ed.), *Asia’s Struggle for Full Humanity*, (New York: Orbis Book, 1980).
- _____, *An Asian Theology of Liberation* (Edinburgh: T&T Clark, 1988).
- _____, “Interreligious Dialogue and Theology of Religions: An Asian Paradigm” dalam *East Asian Pastoral Review* 29 (1992) 4.
- _____, “Sang Buddha dan Sang Kristus: Perantara-perantara pembebasan”, dalam R. Sugirtharajah, *Asian Faces of Jesus* (New York: Orbis Books, 1993); Terjemahan Indonesia oleh Ioanes Rahmat, *Wajah Yesus di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003).

- Rasco, E., "Cristo portatore di pace o di divisione nell'opera lucana?", dalam V. Liberti (ed.), *La pace secondo la Bibbia* (l'Aquila: Edizione ISSRA, 1993).
- Ratzinger, Joseph Cardinal, *Truth and Tolerance* (San Francisco: Ignatius Press, 2004).
- _____, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1987).
- Saldanha, C., *Divine Pedagogy: A Patristic View of Non-Christian Religions* (Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1984).
- Schnackenburg, R., *God's Rule and Kingdom* (New York: Herder and Herder, 1963).
- Spada, D., *La Fede dei Padri*, (Roma: Urbaniana University Press, 1985).
- Stock, K., "La Beatitudine degli operatori di pace e dei miti" dalam V. Liberti .Pixley, G., *God's Kingdom: A Guide for Biblical Study* (Maryknoll – New York: Orbis Books, 1977).
- Sullivan, F. A., *Salvation outside the Church? Tracing the History of Catholic Response* (New York: Paulist Press, 1992).
- Thomas, M.M., *Salvation and humanization*, (Madras: Christian Literature Society, 1971).
- _____, *New Creation in Christ* (Delhi: ISPCK, 1976).
- Thielicke, H., *Glauben und Denken in der Neuzeit* (Tübingen: 1983).
- Troeltsch, E., *Die Absolutheit des Christentum und die Religionsgeschichte* (Tübingen: 1929), terjemahan Italia: *L'asolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni* (Napoli: Morano, 1968).
- Rahner, K. *Saggi di antropologia soprannaturale* (Roma: 1969).
- Ramachandra, V., *The Recovery of Mission* (Carlisle-Cumbria: Paternoster Press, 1996).
- Saldanha, C., *Divine Pedagogy: A Patristic View of Non-Christian Religions* (Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 1984).
- Samartha, S.J., *One Christ – many religions: toward a revised Christology* (Maryknoll-New York: Orbis Book, 1991).
- Seichi Yagi, "Kristus dan Buddha", dalam Sugirtharajah, *Asian Faces of Jesus* (New York: Orbis Books, 1993); Terjemahan Indonesia oleh Ioanes Rahmat, *Wajah Yesus di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003).
- Schineller, J.P., "Christ and Church. A Spectrum of View", dalam *Theological Studies* 37 (1976) 545-566.
- Theisen, J.P., *The Ultimate Church and the Promise of Salvation* (Collegeville: Minn.: St. John's University Press, 1976).
- Von Balthasar, H. U., *The Moment of Christian Witness* (New York: New Press, 1969).
- Wilfred, F., "Towards a Better Understanding of Asian Theology" dalam *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection (VJTR)* 62 (1988) 890-915.
- Woly, N. J., *Perjumpaan di Serambi Iman* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008).
- Yumarma, A., *unity in Diversity: A Philosophical and Ethical Study of the Javanese Concept of keselarasan*, dalam *Inculturation, Intercultural and Interreligious Studies XIX*, (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996).
- Zago, M., "The New Millenium and the Emerging Religious Encounters", dalam *Missiology: An International Review*, XXVIII, no. 12 (2000), 5-18, hlm. 10.

Tentang Penulis:



Herman Punda Panda lahir di Weepangali, Sumba Barat (kini Sumba Barat Daya), 18 November 1964. Kini penulis bekerja sebagai dosen pada Fakultas Filsafat Agama, Universitas Katolik Widya Mandira Kupang, mengampu mata kuliah teologi. Selain itu penulis juga bekerja sebagai pembina para calon imam di Seminari Tinggi St. Mikhael, Penfui, Kupang. Penulis menyelesaikan sarjana filsafat pada STFK Ledalero, Maumere - Flores (1993), licenciat (S2) teologi pada Universitas Urbaniana, Roma (1999) dan doktor teologi pada Universitas Urbaniana, Roma (2001).