

EKSKLUSIVISME, INKLUSIVISME, PLURALISME, DAN DIALOG ANTAR-AGAMA

DANIEL LUCAS LUKITO

PENDAHULUAN

Francis Macnab, pendeta St. Michael's Uniting Church di Collins Street, Melbourne, Australia, tiba-tiba menjadi terkenal karena, sebelum berkhutbah suatu hari minggu tahun 2008, ia memasang sebuah *billboard* besar di depan gereja. Isi tulisan pada papan *billboard* itu berbunyi: "*The Ten Commandments, the Most Negative Document Ever Written*" ("Dasar Titah, Dokumen Paling Negatif yang Pernah Ditulis"). Maksudnya, ia menolak *The Ten Commandments* (Sepuluh Hukum yang ditulis Musa) yang dianggapnya penuh dengan ajaran yang tidak benar. Bersamaan dengan itu ia mengumumkan bahwa ia sudah menganut ajaran baru atau "*a new faith*" yang isinya antara lain: "*God as a presence rather than a person; Jesus was not divine; Abraham was a concoction and Moses a mass murderer*" ("Allah hanya sejenis kehadiran bukan pribadi; Yesus tidaklah bersifat Ilahi; Abraham adalah pengarang kebohongan; dan Musa adalah pembunuh massal").¹

Tentu saja pengumuman "iman baru" dan tulisan *billboard* tersebut mengundang reaksi dari sana-sini; ada yang mendukung dan ada yang menentang. Menurut Macnab sendiri, proklamasi dan kampanye tersebut mendatangkan dukungan dan sukses besar karena jumlah yang hadir di kebaktian minggu di gerejanya meningkat. Itu yang sudah pasti setuju dan mendukung. Tetapi menariknya, pimpinan sinode atau atasannya dari Victorian Uniting Church tidak setuju. Mereka menegaskan bahwa Macnab telah mencampakkan sebagian besar pengajaran Kristen yang telah diterima gereja selama kurang lebih 2000 tahun. Selain meminta gereja di mana Macnab melayani menurunkan tulisan *billboard* tersebut, pimpinan sinode juga mengharuskan sang pendeta meminta maaf karena tulisan-tulisan tersebut dapat menimbulkan "*offence . . . especially to Jews and Muslims.*" Lho, kenapa orang Yahudi dan Islam? Pimpinan sinode gereja itu khawatir kata-kata dalam tulisan tersebut dapat menimbulkan "*potential damage to*

¹Barney Zwartz, "Uniting Church Rebukes Macnab," *The Age* (October 11, 2008) 5.
251

interfaith relationships."² Jika demikian, apa artinya kalimat tersebut? Artinya, sinode gereja tersebut lebih mementingkan "menjaga perasaan" atau menjaga relasi antar-agama atau antar-iman ketimbang mempersoalkan (penyimpangan) isi pengajaran itu sendiri. Macnab sendiri tidak diminta bertanggung jawab, apalagi sampai didisiplingerejawan. Kalau di Indonesia, barangkali beda ceritanya.

Dari kejadian di atas kita dapat memetik sebuah kesimpulan: cukup banyak gereja atau sinode di zaman pascamodern ini yang mengutamakan pentingnya relasi antar-agama atau antar-iman. Mereka agaknya tidak mementingkan apa ajaran yang dipegang seseorang, sebuah lembaga, atau sebuah aliran. Memang, mau tidak mau pada masa kini kita hidup di dalam dunia yang secara religius bersifat plural atau majemuk, dan kebanyakan orang akan setuju bila dikatakan bahwa kekristenan pun, siap atau tidak, dipandang hanyalah sebagai salah satu agama dunia di antara agama-agama lainnya. Teolog modern atau pascamodern pada umumnya memilih posisi "aman" dan dapat diterima semua pihak, yaitu bahwa setiap agama memiliki warisan historis dan jalan keselamatannya sendiri-sendiri.³ Secara khusus, di Indonesia, kita hidup di tengah beragamnya suku, ras, tradisi, latar belakang sosial dan agama. Bagi kekristenan, pluralitas budaya dan agama ini dapat memperlihatkan aspek-aspek positif maupun negatif. Dari perspektif positif, kita harus mengakui bahwa pluralitas kepercayaan dapat memperkaya dan sekaligus menantang pemahaman Kristen secara lebih perseptif dan realistis tentang keberagaman ini; hasilnya, pelayanan Kristen akan jadi lebih relevan dan kontekstual bagi kebutuhan manusia. Dari perspektif negatif, kita juga harus mengakui bahwa pluralitas kepercayaan ini dalam keadaan-keadaan tertentu telah menjadi penyebab timbulnya ketegangan dan konflik-konflik di antara keyakinan-keyakinan tersebut. Lalu, bagaimana seharusnya orang Kristen mendekati topik pluralisme?

Melalui artikel ini saya pertama-tama akan menguji fakta pluralisme dalam dunia kita saat ini. Kita akan mengamati pluralisme sosiokultural modern dan dampaknya terhadap teologi Kristen. Kemudian kita akan

²Ibid.

³Menurut G. A. Lindbeck, setiap agama memiliki perbedaan "peta" dunia yang fundamental, dan akibatnya mungkin menghasilkan implikasi-implikasi praksis dan bahkan pengalaman religius yang cukup berbeda. Lebih dari itu, kita melihat bahwa selama lebih dari empat puluh tahun, pertanyaan tentang interaksi iman Kristen dengan kepercayaan lain telah didiskusikan dalam karya-karya banyak teolog dan pemikir seperti H. Kraemer, K. Barth, P. Tillich, K. Rahner, S. C. Neill, R. Panikkar, H. Kung, W. Pannenberg, J. A. T. Robinson, J. B. Cobbs, Jr., J. Macquarrie, J. Moltmann, J. Hick, W. C. Smith, H. Cox, G. Kaufman, L. Gilkey dan lain-lain (*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* [Philadelphia: Westminster, 1984] 46-62).

menyelidiki bagaimana pluralisme telah dimanfaatkan untuk membenarkan agenda teologis belakangan ini yang dikenal sebagai “teologi agama-agama dunia” atau “teologi pluralistik.” Di sini tampaknya, oleh mereka, iman Kristen harus diletakkan sebagai dikotomi atau alternatif antara partikularisme dan inklusivisme. Yang pertama berarti orang Kristen sebaiknya tidak menyajikan iman mereka dengan cara sedemikian rupa seakan-akan mereka adalah “mayoritas,” “pemimpin,” “anak tunggal yang terkasih” di antara agama-agama lainnya. Yang belakangan berarti orang Kristen seharusnya mengadakan atau ikut serta dalam dialog dengan anggota iman atau agama lain sehingga kekristenan itu sendiri dapat diperkaya, atau bahkan diubahkan melalui interaksi serta menyerap kebenaran-kebenaran yang terdapat dalam tradisi lain. Itu sebabnya sebelum kita tiba pada implikasi di bagian akhir, saya akan mengajukan sebuah kerangka alternatif sebagai suatu usaha untuk melangkah melampaui kontroversi, yakni mengajukan sebuah kerangka yang bisa dikerjakan di mana perbedaan-perbedaan pemikiran adalah sah dan tidak direlatifkan atau diabsolutkan.

PLURALISME SEBAGAI SEBUAH FAKTA YANG MENGGLOBAL

Dalam beberapa dekade terakhir banyak kalangan (termasuk tentu saja kalangan Kristen) telah disadarkan akan semakin mengglobalnya dunia ini yang menjadi semakin sempit dan cenderung menjadi “satu tempat” (*a single place*).⁴ Banyak kalangan juga mulai sadar akan banyaknya keragaman di antara tradisi agama-agama di tempat yang sempit ini. Seiring dengan bertambahnya kesadaran akan pluralisme agama ini timbul juga penekanan yang lebih besar tentang bagaimana iman Kristen berelasi dengan berbagai keyakinan religius. Pada titik ini kutipan dari Lesslie Newbiggin, yang tidak diragukan lagi merupakan seorang analis terkemuka berkaitan dengan pluralisme, cukup menolong.

*It has become a commonplace to say that we live in a pluralist society—not merely a society which is in fact plural in the variety of cultures, religions and lifestyles which it embraces, but pluralist in the sense that this plurality is celebrated as things to be approved and cherished.*⁵

⁴Istilah yang saya pinjam dari J. H. Fletcher, “Religious Pluralism in an Era of Globalization,” *Theological Studies* 69 (2008) 396.

⁵*The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) 1. Sebagai mantan misionaris yang telah melayani Tuhan selama puluhan tahun di India, James Edward Lesslie Newbiggin tampaknya mampu menarik pengalaman langsung yang substansial tentang kehidupan Kristen yang menghadapi konsekuensi-konsekuensi pluralisme kontemporer. Ia meninggal pada 30 Januari 1998.

Apa yang coba dikatakan Newbiggin adalah bahwa kita harus membuat satu pemisahan yang jelas antara pluralisme sebagai sebuah fakta kehidupan dan pluralisme sebagai sebuah ideologi, yaitu suatu keyakinan bahwa pluralisme harus ditumbuhkembangkan dan bahwa klaim-klaim normatif terhadap kebenaran harus dipersalahkan karena bersifat memecah-belah, bahkan imperialistik. Dalam sejarah gereja kita dapat dengan jelas menyaksikan pluralisme sebagai sebuah fakta kehidupan. Contohnya, dalam gereja Kristen mula-mula, proklamasi Kristen jelas berlangsung dalam dunia yang pluralis di mana terdapat konteks Yudaisme, Hellenisme, Romawi,⁶ bahkan sampai ke India. Hal ini jelas menunjukkan bahwa pluralisme budaya sebagai sebuah fakta memang telah ada sejak awal sekali, dan bahwa para teolog Kristen telah sadar tentang hal ini.

Karena fakta inilah, Newbiggin kemudian mengajukan paradigma yang ia yakin dapat dilaksanakan sebagai kunci bagi orang Kristen modern dalam melakukan misi dan proklamasi injil.⁷

[The] true meaning of the human story has been disclosed. Because it is the truth, it must be shared universally. It cannot be private opinion. When we share it with all peoples, we give them the opportunity to know the truth about themselves, to know who they are because they can know the true story of which their lives are a part. . . . Now decisions have to be made . . . for Christ as the clue to history or for some other clue.⁸

Dengan kata lain, kita sekarang hidup dalam sebuah masyarakat yang—meskipun terbuka untuk komunikasi dan proklamasi—tidak lagi mungkin bagi kita untuk memberitakan injil secara dogmatik. Kita tidak hanya harus membuang semua sikap intoleran dan fanatik, tetapi juga harus berpikiran terbuka serta mau terlibat dalam dialog, karena secara harafiah hal itu merupakan sebuah fakta bahwa kita sedang hidup dalam suatu masyarakat di mana ada sejenis kompetisi dalam cara pandang.⁹ Ini berarti logika selektivitas dalam proklamasi telah meningkat menjadi sebuah kalimat perintah dan sebagai akibatnya ide sikap fundamentalistik telah dianggap tidak cocok.

⁶Untuk diskusi yang bermanfaat tentang bagaimana bapa-bapa gereja mula-mula berhadapan dengan paganisme, lih. R. L. Wilken, "Religious Pluralism and Early Christian Theology," *Interpretation* 40/4 (October 1986) 379-391. Sampai titik tertentu ini merupakan sebuah bukti bahwa dalam masyarakat pluralistik, injil memiliki kemampuan untuk menembus penghalang-penghalang budaya.

⁷*The Gospel in a Pluralist Society* ps. 10, "The Logic of Missions."

⁸Ibid. 125 dst.

⁹Bdk. P. L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of Supernatural* (Garden City: Doubleday, 1969) 42.

Selanjutnya, dari perspektif sosiologis, pluralisme secara mendasar merupakan sebuah fakta modernitas, suatu fakta yang menjadi penting saat ini berkaitan dengan pemahaman modern itu sendiri. Ini bisa dilihat dalam sejumlah teori modernisasi yang dikaitkan dengan proses menuju plural tersebut. Contohnya, P. Berger, *et al.*, yang mendefinisikan modernitas berkaitan dengan dunia kehidupan pluralitas.

Through most of human history, individuals lived in life-worlds that were more or less unified. This is not to deny that through the division of labor and other processes of institutional segmentation there have always been important differences in the life-worlds of different groups within the same society. Nevertheless, compared with modern societies, most earlier ones evinced a high degree of integration. Whatever the differences between various sectors of social life, these would "hang together" in an order of integrating meaning that included them all.¹⁰

Bagi Berger dan yang lainnya, fakta pluralitas¹¹ dalam dunia modern ini telah mengakibatkan bertambah sulitnya iman religius untuk bisa diterima oleh manusia skeptis modern.

The pluralization of social life-worlds has a very important effect in the area of religion . . . religion has played a vital role in providing the overarching canopy of symbols for the meaningful integration of society . . . [however] [T]his age-old function of religion is seriously threatened by pluralization. . . . Not only does it become increasingly difficult for

¹⁰*The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Random, 1973) 64. Untuk diskusi lebih luas namun ringkas tentang pandangan Berger terhadap masyarakat Barat dan topik pluralisme, lih. L. Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 10-17. Problem sebenarnya yang ingin disorot oleh Newbigin dalam buku ini adalah: dalam dasawarsa belakangan ini telah dilakukan banyak studi tentang proklamasi berita Kristen terhadap orang-orang dari budaya lain, selain dari budaya di mana injil itu dilahirkan dan berakar; perhatian dikonsentrasikan pada apa yang disebut dunia ketiga. Namun, kesulitan terbesar yang dihadapi misionaris dalam pertemuan dengan budaya saat ini berasal dari budaya Barat modern yang tampaknya jemu dan lelah oleh ketidakrelevanan yang tajam antara pimpinan gereja dan orang awam. Karenanya, analisis Newbigin di sini hanya sekadar sebagai sebuah seruan demi terbentuknya sebuah teologi yang lepas dari pengaruh pimpinan gereja yang hirarkis (*declericalized theology*).

¹¹Istilah "pluralitas" menunjuk pada arti fakta adanya diversitas atau keberagaman secara umum pada setiap aspek kehidupan, termasuk iman; sedangkan "pluralisme" menunjuk pada sebuah kepercayaan atau doktrin tentang keberagaman secara khusus pada aspek iman atau budaya, dan doktrin itu sendiri memberikan penekanan bahwa iman masing-masing bersifat absolut hanya pada dirinya sendiri.

*religious traditions, and for the institutions that embody these, to integrate this plurality of social life-worlds in one overarching and comprehensive world view, but even more basically, the plausibility of religious definitions of reality is threatened from within, that is, within the subjective consciousness of the individual.*¹²

Argumentasi di atas tidak sekadar menunjukkan akar-akar pluralisme sosiokultural modern namun sekaligus memperlihatkan fakta bahwa proses pluralisasi telah juga dilakukan oleh sejumlah institusi modern. Dalam karyanya yang lain, Berger sendiri dengan yakin menyatakan, "... *economic data on industrial productivity or capital expansion can predict the religious crisis of credibility in a particular society more easily than data derived from the 'history of ideas' of that society.*"¹³ Ini berarti sistem ekonomi modern dapat dihubungkan dalam satu dan lain cara dengan pluralisasi masyarakat modern, yaitu yang pertama merelatifkan atau memarginalkan semua cara pikir nonekonomik.

Berger, *et al.* kemudian melanjutkan dengan relasi antara sosiokultural dan kesadaran individual; mereka percaya bahwa pluralitas modern direfleksikan dalam kesadaran modern yang kompleks dan tersegmen secara unik.¹⁴ Urbanisasi kesadaran ini khususnya telah mempengaruhi manusia modern dalam suatu cara di mana mereka secara tidak sadar "*withdraw from the public sphere into [their] private world and grow increasingly autonomous, often in a rather subjectivistic way. . . . Modern society shows a discrepancy between the subjective autonomy of the individual and the objective autonomy of the social institutions.*"¹⁵

Sebagai kesimpulan, kita dapat meringkas bahwa untuk masyarakat modern yang hidup di zaman pluralistik ini, agama dalam beberapa cara tertentu telah disituasikan ke dalam lingkup otonomi subjektif pribadi. Namun, karena otonomi subjektif inilah secara ironis orang-orang modern jadi kehilangan kepercayaan akan iman religius. Agama hanya menjadi subjek bagi otonomi objektif, yakni struktur-struktur institusional masyarakat. Kendati demikian, pada akhirnya mereka harus menghadapi

¹²Ibid. 79-80. Menurut Newbiggin, plausibilitas (struktur) Berger adalah "*a social structure of ideas and practices that create the conditions determining what beliefs are plausible within the society in question*" (*Foolishness to the Greeks* 10 catatan kaki 1).

¹³*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1969) 151.

¹⁴*The Homeless Mind* 67. Contohnya, apa yang disebut lingkup kehidupan pribadi yang merupakan lingkup keluarga dan berbagai asosiasi pribadi yang pernah dialami oleh orang modern sebenarnya merupakan sesuatu yang krusial bagi penemuan makna dan identitas diri (lih. P. Berger, *Facing up to Modernity* [New York: Basic, 1977] 133).

¹⁵A. C. Zijderfeld, *The Abstract Society: A Cultural Analysis of Our Time* (Garden City: Doubleday, 1971) 128.

dilema dalam kehidupan: pada satu sisi mereka curiga terhadap semua pemahaman tradisional dan berusaha menemukan keyakinan akan iman yang sulit dipahami, tetapi pada sisi lain, mereka merindukan kepastian objektif yang sekali waktu pernah terpenuhi dalam agama tradisional. Pada saat yang sama, orang modern ini juga semakin mengenal orang-orang dari kepercayaan dan budaya yang lain. Jika mereka adalah orang Kristen, mereka harus hidup dalam situasi-situasi pluralis ini dan harus belajar menerima serta mengadaptasi diri mereka ke dalam konteks tersebut. Bagi sebagian orang hal ini sulit. Karena itu, sebagai akibatnya, semakin lama semakin banyak orang Kristen yang tidak lagi menganggap bahwa tradisi-tradisi religius mereka menuntut komitmen-komitmen eksklusif.

PLURALISME SEBAGAI CARA BERTEOLOGI

Apa yang telah kita diskusikan sebelumnya, yakni interelasi antara pluralitas sosiokultural dan urbanisasi kesadaran individual, pada dasarnya juga mempengaruhi gereja modern dan keyakinan akan teologi. Bagi kehidupan gereja, kondisi ini dapat dilihat dari munculnya denominasionalisme. Menurut H. Richard Niebuhr,

*. . . denominations, churches, sects, are sociological groups whose principle of differentiation is to be sought in their conformity to the order of social classes and castes . . . they represent the accommodation of religion to the caste system. They are emblems, therefore, of the victory of the world over the church, of the secularization of Christianity, of the church's sanction of that divisiveness which the church's gospel condemns.*¹⁶

Bagi Niebuhr, fenomena ini hanya merefleksikan "kegagalan moral kekristenan."¹⁷ Tanpa gereja berusaha mencari cara menuju kesatuan dan mengakui kegagalan serta kekalahannya maka denominasionalisme, yakni sebuah kekristenan yang menyerahkan kepemimpinannya kepada kekuatan-kekuatan sosial nasional dan kehidupan ekonomi, tidak menawarkan harapan apa pun kepada dunia yang terbagi-bagi ini.¹⁸

Dalam bidang teologi, pluralitas sosiokultural telah membuat sebagian orang meyakini bahwa kekristenan seharusnya meluaskan batasnya guna mencakup anggota-anggota dari tradisi-tradisi dan agama-agama lain, sebab

¹⁶*The Social Sources of Denominationalism* (New York: Meridian, 1929, 1957) 25.

¹⁷Ibid.

¹⁸Ibid. 275.

saat ini kita mengetahui begitu banyak tentang perbedaan dan beragamnya keyakinan di dalam dunia dan masyarakat kita. Pada masa lalu, banyak orang Kristen menganggap kepercayaan-kepercayaan lain sebagai alat-alat Iblis. Bagi pluralis kontemporer, gagasan ini sulit untuk dipertahankan karena ada kebenaran yang dapat ditemukan dalam tradisi atau keyakinan lain. Contohnya, teolog Roma Katolik, Paul Knitter, menyatakan, "*The new perception of religious pluralism is pushing our cultural consciousness toward the simple but profound insight that there is no one and only way.*"¹⁹ Serupa dengan hal ini, John Hick mencatat, "*once it is granted that salvation is in fact taking place not only within the Christian but also within the great traditions, it seems arbitrary and unrealistic to go on insisting that the Christ-event is the sole and exclusive source of human salvation.*"²⁰

Dalam konteks perdebatan ini saya akan memetakan opini saat ini ke dalam kategori: *eksklusivisme*, *inklusivisme* dan *pluralisme*.²¹ Pertama, dalam kelompok *eksklusivisme*,²² kita akan menemukan mayoritas teolog fundamentalis dan injili yang mengklaim bahwa Allah secara unik berkarya di dalam Kristus, dan karena itu agama Kristen adalah satu-satunya agama yang unik dan benar. Bagi para penganut kelompok ini satu-satunya sarana pengetahuan kita bahwa Allah sedang bekerja di dalam sejarah hanyalah melalui Alkitab. Mereka percaya bahwa hanya orang-orang yang secara sadar memiliki relasi dengan Kristus dalam kehidupan ini barulah dapat menikmati kebahagiaan kekal di surga. Ini berarti iman lain yang tidak mengetahui apa pun atau yang tidak memiliki relasi baik dengan Alkitab maupun dengan Kristus, sebenarnya tidak memiliki bagian apa pun dalam penerimaan Ilahi, dan karena itu mereka akan dihukum di neraka.

Dengan konsep yang ditarik terutama dari kristologi dan bibliologi, para eksklusivis mengklaim bahwa terlepas dari Kristus (bdk. mis. Yoh. 14:6; Kis. 4:12) dan di luar gereja berarti tidak ada keselamatan. Kekristenan

¹⁹*No Other Name?: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis, 1986) 5 [penekanan sesuai aslinya]. Konsep Karl Rahner tentang kekristenan anonim menunjuk pada sikap serupa terhadap iman lain (lih. karyanya, "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church" dalam *Theological Investigations* [New York: Seabury, 1975] 12:161-178).

²⁰"The Non-Absoluteness of Christianity" dalam *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (eds. John Hick & P. Knitter; Maryknoll: Orbis, 1987).

²¹Ide kategorisasi ini dipinjam dari G. D'Costa, ed., *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Faith Meets Faith Series; Maryknoll: Orbis, 1990) 98 dst.; dan G. D'Costa, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

²²S. M Heim menyebut kategori ini sebagai "*imperial particularity*" (*Is Christ the Only Way?: Christian Faith in a Pluralistic World* [Valley Forge: Judson, 1985] 125-127). Para eksklusivis telah berkuasa di sepanjang sejarah kekristenan paling tidak hingga munculnya zaman Pencerahan dan teologi liberalisme.

tidak memiliki kontinuitas apa pun dengan iman agama-agama lain. Jika kekristenan adalah benar, maka tradisi lain pasti palsu; jika kebenaran hanya ada di dalam iman kekristenan, ini berarti dalam semua tradisi agama lain hanya ada kepalsuan, karena di antara keduanya mutlak tidak ada keserupaan ataupun titik temu.

Posisi ini dipertanyakan oleh Wilfred Cantwell Smith, seorang jenius dari Harvard. Baginya pasti ada kesalahan serius dalam mengategorikan semua agama sebagai benar ataupun salah di dalam dirinya sendiri, karena pengategorian “benar atau salah” tidak dapat muncul dari iman pribadi para penganut atau pengikut masing-masing agama tersebut. Smith berpendapat,

... man's religious life is liberated, not devastated, when it is recognized that "a religion" cannot in itself be true or false. The notion that a given religion may be true, or even more, that it may not be true, has caused untold mischief. Or again, that one religion is true while another is false; or, equally misleading, that all religions are equally true (which is, of course, nonsense). We must learn that this is not where truth and falsity lie, and especially not where religious truth and religious falsity lie. Religions, either singly or together, cannot be true or false—as one rejoices to recognize once one is emancipated from supposing that there are such things in our universe. What a deal of sorrow has flowed from asking a wrong question, and trying desperately but impossibly to answer it.²³

Dalam karyanya yang lain ia mencatat:

It is dangerous and impious to suppose that Christianity is true, as an abstract system, something "out there" impersonally subsisting, with which we can take comfort in being linked—its effortless truth justifying us and giving us status. Christianity . . . is not true absolutely, impersonally, statistically; rather, it can become true, if and as you or I appropriate it to ourselves and interiorize it, insofar as we live it out from day to day. It becomes true as we take it off the shelf and personalize it, in actual existence.²⁴

²³*The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress, 1991) 322 catatan kaki 14. Dalam karyanya ini Smith memberikan argumentasi historis yang mempertahankan gagasan bahwa konsep tentang suatu agama sebagai entitas yang berbeda yang bisa benar atau salah, secara relatif merupakan konsep modern. Menurutnya, alih-alih berkonsentrasi pada agama-agama yang terpisah, kita seharusnya lebih memusatkan perhatian pada iman pribadi dari individu-individu religius.

²⁴*Questions of Religious Truth* (London: V. Gollancz, 1967) 67-68 [huruf tegak sesuai aslinya].

Perlu diperhatikan di sini bahwa Smith tidak sedang mengatakan bahwa pemahaman mengenai ke-*benar*-an tidak dapat diatributkan kepada agama. Apa yang sedang ia sampaikan adalah bahwa hal itu tidak dapat dimengerti sebagai kebenaran proposisional tetapi sebagai kebenaran personal. Yang pertama berarti kebenaran adalah benar jika, dan hanya jika, realitasnya sesuai dengan yang ditegaskan oleh kebenaran tersebut. Dalam pemahaman ini kebenaran dimengerti sebagai seperangkat proposisi di mana sebuah proposisi adalah benar jika keadaan yang diacu oleh proposisi tersebut dapat diterima. Menurut Smith, ide ini adalah tidak mungkin dan tidak tepat.²⁵ Itu alasannya mengapa baginya yang belakangan, yakni kebenaran personalistik adalah lebih tepat. Adalah orang-orangnya, bukan proposisi-proposisinya, yang menjadi pusat kebenaran; adalah integritas dan kesetiaan dalam diri seseorang, bukan kaitannya dengan realitas, yang merupakan kunci untuk berbicara tentang kebenaran.²⁶ Karena itu, kehidupan pribadi seseorang, perilaku pribadinya, disposisi eksistensial dan karakter moralnyalah yang akan menjadi kriteria bagi kebenaran (dan kepalsuan).

Pertanyaan yang mungkin segera terlintas dalam benak kita adalah: Dengan gagasan tentang kebenaran sejenis ini, apakah implikasinya bagi teologi? Jika seseorang konsisten dengan ide personalistik Smith, maka kebenaran bukanlah menjadi milik dari kepercayaan-kepercayaan atau proposisi-proposisi yang mengandung kepercayaan, tetapi merupakan sesuatu yang dinamis; kebenaran adalah produk iman perorangan yang selalu berubah atau dapat berubah. Contohnya, dalam bidang kristologi, orang Kristen tidak dapat lagi mengklaim finalitas Kristus dan menerapkannya kepada semua orang bahkan pada agama lain, karena ajaran tentang kebenaran spesifik ini tidak ada arti apa-apa jika tidak dihubungkan atau mengacu kepada respons iman perorangan tersebut. Dengan kata lain, ajaran tentang finalitas Kristus hanya benar bagi *seseorang* yang di dalam batinnya telah menerima hal itu secara pribadi.²⁷ Itu akan benar bagi anda, tetapi belum tentu bagi saya. Dengan ide kebenaran yang otonomis-subjektif ini Smith yakin bahwa kekristenan akan menjadi relevan dan bisa diadaptasi ke dalam tradisi lain tanpa mengakibatkan konflik atau pemutlakan.

Ide eksklusivisme juga telah dikritik oleh filsuf agama dan teolog terkenal dari Inggris, John Hick. Berbeda dengan Smith, Hick menerima baik prioritas kebenaran proposisional maupun fakta bahwa ada konflik-konflik signifikan di antara beberapa klaim yang dibuat oleh berbagai agama, karena adanya perbedaan-perbedaan dalam cara memahami, mengalami

²⁵"A Human View of Truth" dalam *Truth and Dialogue in World Religions: Conflicting Truth-Claims* (ed. J. Hick; Philadelphia: Westminster, 1974) 29-31; *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1979) 150-158.

²⁶Ibid. 26, 35-37.

²⁷Ibid. 35.

dan karena itu juga dalam memberikan respons terhadap Realitas Ilahi.²⁸ Tetapi, sama seperti Smith, ia pun menolak pandangan bahwa beberapa klaim dari sebagian agama pastilah palsu, atau agama milik seseorang sepenuhnya benar dan yang lain yang mengalami konflik dengannya adalah palsu.

Hick kemudian menyiapkan sebuah proposal: Manusia harus menerima "*The Eternal One*" atau "*The Real*" (istilah pengganti yang ia gunakan untuk "Allah") sebagai sentra kesadaran religius. Semua agama dengan gambaran-gambaran mereka yang beragam tentang yang Ilahi harus merefleksikan *The Eternal One* yang riil.²⁹ Ia adalah dasar yang sama, realitas Ilahi yang tak terbatas yang menjadi sumber-sumber pengalaman semua agama. Maka ketika ditanya: Mengapa ada keberagaman dalam klaim-klaim tentang realitas yang Ilahi jika semua agama mengejawantahkan realitas Ilahi yang *sama?*, ia telah siap dengan jawabannya. Baginya, "*differing experiences of that reality, interacting over the centuries with the different thought-forms of different cultures, have led to an increasing differentiation and contrasting elaboration.*"³⁰

Jika proposal Hick ini diterima, maka itu berarti berbagai keyakinan agama yang ada bersifat saling melengkapi satu sama lain. Karena secara apriori semua agama dianggap tidak memenuhi syarat dan saling "bergantung" satu terhadap yang lain, maka di antara mereka tidak akan terjadi klaim-klaim kebenaran yang benar-benar bertentangan. Tidakkah ini menjadi satu-satunya paradigma ideal untuk relasi antara tradisi agama?³¹ Hick yakin jika paradigma ini dipertahankan secara konsisten, pada masa mendatang kita akan terhindar dari problem klaim-klaim kebenaran yang saling bertentangan dan dijauhkan dari penilaian-penilaian yang tergesa-gesa dalam menyimpulkan bahwa agama-agama lain adalah palsu.

²⁸"On Conflicting Religious Truth-Claims," *Religious Studies* 19 (1983) 487. Perbedaan utama di sini adalah antara mereka yang memahami yang Ilahi sebagai personal dan mereka yang menganggapnya nonpersonal.

²⁹*God Has Many Names* (Philadelphia: Westminster, 1982) 36. Untuk mendalami cara berpikir Hick dari sudut filsafat, lih. B. Irlenborn, "John Hick's Pluralism: A Reconsideration of Its Philosophical Framework," *Philosophy & Theology* 23/2 (2011) 267-280.

³⁰*God and the Universe of Faiths* (London: Collins, 1977) 146. Dalam pengertian ini, keragaman tradisi agama hanya merefleksikan beragamnya *respons manusia yang terkondisikan secara budaya* terhadap realitas Ilahi yang satu itu, *The Eternal One*. Iman religius adalah *produk* dari unsur interpretatif dalam pengalaman agama dan *dikondisikan* oleh banyak faktor historis dan budaya. Maka bagi Hick kita harus membedakan antara realitas Ilahi *sebagaimana ia ada dalam dirinya sendiri* dan realitas Ilahi sebagaimana yang dialami oleh individu-individu yang terkondisi secara historis dan budaya (lih. *God Has Many Names* 52-53).

³¹Kita akan kembali mengevaluasi proposal Smith dan Hick pada subjudul berikut.

Sebelum kita menyimpulkan diskusi tentang eksklusivisme, ada sebuah catatan penting terakhir berkaitan dengan hal ini. Di antara tradisi Protestan yang lebih luas, posisi eksklusivisme, meskipun dikritik secara keras, masih menjadi pegangan bagi teolog ekumenis tertentu. Misalnya, Hendrik Kraemer, profesor (alm.) sejarah agama-agama di Leiden, Belanda, adalah seorang eksklusivis. Setelah melayani sebagai misionaris selama bertahun-tahun, ia menulis karya kontroversialnya, *The Christian Message in a Non-Christian World*.³² Dengan menarik secara berat dari teologi K. Barth dan E. Brunner, ia tanpa ragu mendeklarasikan bahwa ada *diskontinuitas* besar antara agama manusia dan wahyu Allah di dalam Kristus;³³ ini berarti untuk menerima Kristus sebagai firman Allah yang berinkarnasi secara tidak langsung merupakan satu keterputusan yang lengkap dengan kehidupan agama masa lalu seseorang. Ia juga menegaskan keunikan dan kecukupan inkarnasi, pelayanan, kematian dan kebangkitan Kristus. Hal ini ia sampaikan dalam konferensi misionari ketiga dari International Missionary Council yang digelar di Tambaram, India, pada 1938. Namun, meski Kraemer sendiri adalah pembicara utama dalam konferensi ini dan materinya merefleksikan ajaran Protestan yang sepatutnya, orang-orang yang menghadiri konferensi tetap terbagi dalam dua kelompok: mereka yang menyukai garis *diskontinuitas* (seperti halnya Kraemer) dan mereka yang percaya adanya *kontinuitas* (yang dipegang oleh kebanyakan pluralis dan inklusivis).³⁴

Sebagai ringkasan kita dapat mencatat bahwa eksklusivisme telah dikritik dalam tahun-tahun belakangan ini dan ditanggalkan oleh banyak teolog serta pemikir Kristen. Eksklusivisme sering diidentifikasi sebagai pendekatan yang naif, arogan dan fanatik. Pendekatan itu naif karena

³²(New York: International Missionary Council, 1947).

³³Ibid. 70 dst. R. H. Culpepper berargumentasi untuk sebuah "*open-ended exclusivism*," yang berarti ada banyak kemungkinan keikutsertaan dalam keselamatan di luar batas-batas injil Kristen, karena baginya, "*God may be working in undreamt ways among peoples who do not stand within the stream of Judeo-Christian history.*" Karena itu, Culpepper menyerukan orang Kristen untuk mengikut teladan Yesus dalam mendekati orang-orang dan memproklamasikan injil tanpa memburuk-burukkan atau merendahkan iman orang lain ("The Lordship of Christ and Religious Pluralism: A Review Article," *Perspective in Religious Studies* 19 [Fall 1992] 320-321). Pandangan ini sudah tentu tidak berkontradiksi dengan posisi Kraemer.

³⁴Perbedaan-perbedaan pendapat di Konferensi IMC dipusatkan pada pertanyaan tentang kelayakan pendekatan "janji dan penganapan" kepada iman lain. Mereka yang tidak setuju dengan ide yang diajukan Kraemer bahwa iman lain harus diidentifikasi seperti agama Israel di PL, karena agama-agama itu serupa dengan yang dipersiapkan bagi wahyu Allah yang tertinggi di dalam Yesus Kristus. Lima puluh tahun kemudian, menurut M. Heim ("*Mission and Dialogue: 50 Years after Tambaram*," *The Christian Century* [April 6, 1988] 340), mereka yang mengkritik pendekatan eksklusivis juga telah menolak pandangan Kraemer (yang dianggap sebagai "*triumphalist approach*").

tidak membawa kita pada lingkup yang lebih luas guna melihat beragam tradisi agama; arogan, karena ia secara tidak peka mengklaim bahwa hanya ada satu tradisi agama yang benar; fanatik, karena tidak mengakui atau menghormati keyakinan-keyakinan dan praktik-praktik agama yang berbeda.

Pendapat *kedua* dalam kategorisasi kita adalah *inklusivisme*. Mereka yang menganut pandangan ini menaruh perhatian terutama terhadap pertanyaan mengenai partisipasi dalam keselamatan kekal. Mereka mempertahankan keyakinan yang sama seperti eksklusivis bahwa Yesus Kristus adalah satu-satunya anak Allah yang menyediakan jalan keselamatan dan hanya melalui Dia kita dapat memperoleh hidup kekal. Namun, tidak seperti eksklusivis, mereka mau mengakui bahwa ada kemungkinan keselamatan bagi orang-orang yang tidak memiliki kesempatan untuk mendengar dan merespons berita injil. John Sanders mencatat:

*... inclusivists affirm the particularity and finality of salvation only in Christ but deny that knowledge of his work is necessary for salvation . . . they hold that the work of Jesus is ontologically necessary for salvation (no one would be saved without it) but not epistemologically necessary (one need not be aware of the work in order to benefit from it) . . . people can receive the gift of salvation without knowing the giver or the precise nature of the gift.*³⁵

Belakangan ini tokoh-tokoh inklusivis terkemuka lainnya memahaminya dalam lingkup yang lebih luas daripada yang di atas. Mereka menganut posisi bahwa kepercayaan-kepercayaan lain mungkin menjadi saluran keselamatan Allah. Biasanya kelompok ini menyukai dialog mutual dengan agama-agama lain karena mereka percaya Allah bisa saja bekerja secara simultan melalui agama-agama lain tersebut.³⁶ Tidak diragukan lagi, ada pergeseran radikal dalam teologi Roma Katolik, yaitu sebuah pergeseran yang membuatnya lebih reseptif dan terbuka untuk perubahan.³⁷ P. Knitter sendiri mengakui,

What took place was a development in Roman Catholic theology from an exclusive to an inclusive understanding of the church as the sole channel of grace . . . Catholic belief moved from holding "outside the

³⁵*No Other Name: An Investigation into Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992) 215.

³⁶Lih. V. Samuel dan C. Sugden, "Dialogue with Other Religions—An Evangelical View" dalam *Sharing Jesus in the Two Thirds World* (eds. V. Samuel & C. Sugden; Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 128.

³⁷G. H. Anderson & T. F. Stransky, ed., *Christ Lordship and Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis, 1981) 110.

church, no salvation," to "without the church, no salvation." The universal possibility of salvation was clearly recognized but especially during the first half of the twentieth century Catholic theologians came up with ingenious concepts to include within the church all traces of salvation outside it: saved non-Christians belonged to the "soul" of the church; they were "attached," "linked," "related to" the church; they were members "imperfectly," "tendentially," "potentially."³⁸

Itu sebabnya bukannya tanpa kebenaran ketika Knitter secara tegas mengatakan bahwa mayoritas teolog Katolik menafsirkan hasil keputusan Konsili Vatikan II sebagai keputusan yang lebih menekankan bahwa agama-agama non-Kristen memang menyediakan jalan-jalan keselamatan.³⁹ Secara keseluruhan, apa yang pertama-tama bisa kita simpulkan dari semua keputusan Konsili Vatikan II adalah: telah ada beberapa perbedaan penekanan (atau dapat juga dikatakan: inkonsistensi) dalam teologi Roma Katolik sebelum dan setelah Vatikan II. Sebelumnya, teologi Roma Katolik bersifat tetap, statis dan tidak tergoyahkan; setelah Vatikan II teologi itu menjadi cair, tidak dapat diprediksikan dan tidak terkontrol. Setelah Konsili tersebut sulit untuk mengatakan apa yang dipercayai dan yang tidak dipercayai oleh Katolik. Namun, secara keseluruhan dapat dikatakan dengan ringkas bahwa secara teologis Vatikan II mempertahankan universalisme soteriologis, atau, paling tidak, sebuah awal universalisme, di mana orang-orang dapat menjadi milik Kristus tanpa menyebut diri Kristen. Karena adanya universalitas anugerah Ilahi inilah maka setiap orang akan diselamatkan (melalui hati yang tulus, iman yang baik dan perbuatan-perbuatan hati nurani) sejak dari permulaan hingga akhir proses keselamatan Allah, tanpa peduli apakah ia secara eksplisit adalah orang Kristen atau bukan.⁴⁰

³⁸*No Other Name?* 123 [huruf tegak sesuai aslinya]. Sudah tentu kita tidak boleh melupakan nama Karl Rahner yang dianggap sebagai pelopor, pengarang utama dan jurubicara pendekatan Katolik ini (lih. *ibid.* 120). Ia adalah yang pertama-tama memperkenalkan konsep "*anonymous Christianity*." Ini berarti orang Kristen dapat menegaskan iman kepercayaan lain sebagai produk pengetahuan natural manusia tentang Allah. Menurut W. H. Capps, ide inklusivisme ini tidak diragukan lagi muncul dari konsepsi Tomistik bahwa anugerah tidak akan "menelan habis" natur tetapi akan melengkapinya ("*Towards a Christian Theology of the World's Religion*," *Cross Currents* 29 [Summer 1979] 159).

³⁹"Roman Catholic Approaches to Other Religions: Development and Tensions," *International Bulletin of Missionary Research* 8/2 (April 1984) 50.

⁴⁰Rahner sudah tentu memainkan peranan penting dalam perumusan ide "*anonymous Christian*"-nya yang terkenal; orang Kristen implisit ini dapat diselamatkan bahkan tanpa mendengar ataupun merespons berita injil. Lih. karyanya, "*Christianity and Non-Christianity Religions*" dalam *Theological Investigations* (Baltimore: Helicon, 1966) 5.115-134.

Meskipun Konsili mendeklarasikan bahwa Kristus adalah jalan, kebenaran dan hidup,⁴¹ namun Ia dalam satu dan lain cara bukanlah satu-satunya mediator keselamatan.

Kedua, Deklarasi Konsili tampaknya asyik dengan agenda humanisasi dan dialog dengan tradisi agama lain dengan cara sedemikian rupa sehingga pendekatannya menjadi sangat sosiologis dan historis. Tampaknya ada sebuah transisi dari teologi ke antropologi (dan ini secara tidak langsung mempengaruhi banyak teolog Asia, Afrika, dan Amerika Latin), dari pemikiran tentang dunia sebagaimana Allah melihatnya kepada pemikiran sebagaimana manusia mengalaminya. Dalam konteks ini perlu diingat bahwa di dalam dialog ini, dan sekaligus disertai interpretasinya yang beragam mengenai signifikansi teologis agama lain, posisi Katolik diragukan mengingat keserbaragaman pernyataan-pernyataannya serta ambiguitas yang terus-menerus tentang makna mereka setepatnya. Pada satu sisi, ada pernyataan yang menempatkan misi sebagai bentuk dialog,⁴² sementara pada sisi lain ada juga pernyataan yang menarik perbedaan yang tajam di antara keduanya.⁴³ Mungkin tidak menjadi masalah untuk melakukan dialog sebagai sebuah sikap yang membimbing perilaku Kristen dalam semua bidang, tetapi akan cukup berbeda jika menempatkan dialog sebagai norma *sine qua non* dan gaya dari setiap bentuk misi Kristen.

Pada akhirnya dapat dikatakan bahwa baik Protestan maupun Katolik memiliki banyak teolog dan pemikir yang menegaskan bahwa ada kemungkinan keselamatan bagi orang-orang yang tidak memiliki kesempatan untuk menerima injil. Kita telah melihat bahwa agama Katolik setelah Vatikan II menjadi lebih inklusivistik dalam pendekatan terhadap agama lain. Mereka menyimpulkan bahwa agama-agama lain mungkin menjadi saluran-saluran aktual bagi aktivitas Allah yang menyelamatkan ataupun wahyu-Nya. Itu sebabnya mereka menyukai dialog dengan tradisi-tradisi agama lain sebagai pengganti misi Kristen.

Pendapat *ketiga* dalam kategorisasi kita adalah *pluralisme*. Meski teologi Katolik Roma setelah Vatikan II telah menjadi cair dan tidak pasti khususnya dengan pendirian inklusivistiknya, beberapa teolog Katolik modern seperti Aloysius Pieris, Paul Knitter dan Raimundo Panikkar, merasa tidak puas dengan posisi inklusivistik. Mereka menyerukan untuk satu permulaan yang melampaui inklusivisme (dan karena itu melampaui Rahner) menuju pada suatu pengakuan akan relativitas agama-agama, yaitu posisi pluralisme. Ini berarti mereka menanggalkan setiap gagasan yang

⁴¹A. P. Flannery, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* (ed. rev.; Northport: Costello, 1988) 379.

⁴²Ibid. 825.

⁴³Ibid. 849.

meletakkan iman Kristen sebagai superior terhadap iman lainnya. Salah satu bidang diskusi yang telah dikritik keras baik di antara Protestan maupun Katolik adalah partikularitas, normativitas dan finalitas Yesus Kristus dari kaum eksklusivis. Argumen pluralis adalah:

If Christianity sincerely seeks a dialogue with other religious traditions—which it can only seek on a footing of equality—it must first of all renounce any claim to uniqueness for the person and work of Jesus Christ as a universal constitutive element of salvation.⁴⁴

Pergeseran paradigma dari inklusivisme menuju pluralisme ini (atau dari kristosentrisme menuju teosentrisme) berusaha membuktikan bahwa Allah sedang melakukan karya penyelamatan di dalam semua agama. Sanders merefleksikan bangkitnya pluralisme melalui kata-kata berikut:

Radical pluralists do not believe that Christianity is the one true or even the highest religion in which the other major religions find their fulfillment; they believe that all religions are valid and none may truthfully claim supremacy. They urge Christians to move from a Christ-centered faith that excludes other people to a God-centered faith that includes other by claiming that all religions are acceptable. It is not enough, say pluralists, to say all people will be saved in the lifeboat of Christ; we need to affirm that all people already have their own lifeboat and don't need another one.⁴⁵

Bagi Knitter, kepercayaan terhadap normativitas, finalitas dan ketidaktertandingan Kristus yang merupakan bagian esensial dari berita Kristen⁴⁶ seharusnya ditolak. Alasannya karena pluralis hanya dapat menerima "a theo-centric *theology of religions*, based on a theocentric, *nonnormative reinterpretation of the uniqueness of Jesus Christ*."⁴⁷ Mirip dengan pandangan ini, Hick, pluralis terkemuka lainnya, juga menegaskan

⁴⁴J. Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions* (Faith Meet Faith Series; Maryknoll: Orbis, 1991) 106; bdk. juga pendapat S. W. Ariarajah, "Religious Plurality and Its Challenge to Christian Theology," *Perspectives* 5/2 (February 1990) 9.

⁴⁵*No Other Name* 115-116 [huruf tegak penekanan penulis].

⁴⁶*No Other Name?* 143.

⁴⁷*Ibid.* [huruf tegak penekanan penulis]. Menurut Ariarajah, Yesus Kristus tidak mengklaim diri sebagai Allah; Ia tidak pernah melakukannya. Hanya para rasul yang memberitakan suatu kristologi yang asing bagi Kristus sendiri. Apa yang Kristus sajikan adalah sebuah injil tentang Allah Bapa, dan karenanya merupakan kekristenan yang teosentris, bukan kristosentris (lih. *The Bible and People of Other Faiths* [Geneva: WCC, 1985] 21-31).

perpindahan dari norma yang berpusat pada Yesus kepada yang berpusat pada Allah.⁴⁸ Ia menyebutnya sebagai revolusi Kopernikan dalam kristologi yang benar-benar merupakan sebuah pergeseran dari *Christ-mindedness* tradisional kepada perspektif *God-conscious* yang baru. Sama seperti dunia menyaksikan adanya perubahan radikal dalam astronomi dari sistem Ptolemik kepada Kopernikan, demikian juga dalam teologi selama berabad-abad kita mengamati fakta bahwa kekristenan telah ditempatkan pada pusat (di mana iman lain seolah-olah be-revolusi di sekelilingnya). Kini, menurut Hick, setiap orang Kristen seharusnya mengakui bahwa iman Kristen juga be-revolusi pada *rotasi yang sama* dengan iman lain di sekeliling *pusat revolusi* tersebut yakni Allah.⁴⁹ Konsekuensi paradigma ini dalam pikiran seseorang adalah ia harus meninggalkan klaim keabsolutan (atau normativitas, finalitas, keunikan dan kehebatan) Kristus, karena kekristenan sama sekali bukan *satu-satunya* jalan, tetapi paralel dengan iman lain, ia hanyalah (seperti Islam, Buddhisme, Hinduisme, Taoisme dan yang lainnya) *sebuah jalan opsional* yang menyembah Allah yang sama.⁵⁰

Dalam konteks ini layak untuk diingat bahwa jauh sebelum para pluralis modern menganut relativitas semua tradisi agama, keabsolutan agama Kristen telah dikritik oleh G. E. Lessing (1729-1781). Meskipun pada masa itu gereja atau teologi masih didominasi oleh diktum Cyprianus: "*Outside the church there is no salvation*" (*Extra ecclesiam nulla salus*), Lessing cukup berani menempatkan semua agama (termasuk kekristenan) pada bidang yang setara. Dalam karyanya yang terkenal, *Nathan the Wise*,⁵¹ ia benar-benar mempertanyakan validitas kekristenan sebagai *satu-satunya* agama yang

⁴⁸Selain catatan 25, 26, lihat juga karya representatifnya yang lain, *The Problem of Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1985); *The Centre of Christianity* (London: SCM, 1977); *The Second Christianity* (London: SCM, 1983). *The Second Christianity* sebenarnya merupakan edisi ketiga dari *The Centre of Christianity* (edisi kedua). Sebelum beralih dari penekanan kristologis kepada model teosentris, Hick menerbitkan karya yang sama berjudul *Christianity at the Centre* (London: Macmillan, 1968).

⁴⁹*God and the Universe of Faith* 131; bdk. Knitter, *No Other Name?* 166, yang menegaskan bahwa para pluralis tampaknya tidak memiliki pilihan selain menempatkan "*God, not the church or Jesus Christ, at the center of things.*" Pendekatan demikian berarti bahwa Kristus seharusnya "dieliminasi" dari Allah sehingga Allah sendiri tidak akan *dihabiskan* di dalam Kristus atau sepenuhnya terkurung di dalam Kristus (Heim, *Is Christ the Only Way?* 132).

⁵⁰Dalam karya pentingnya yang lain, Hick juga menekankan, "*All salvation—that is, all creating of human animals into children of God—is the work of God. The different religions have their different names for God acting savingly towards mankind*" (*The Myth of God Incarnate* [London: SCM, 1977] 181).

⁵¹(terj. G. Reindhart; Brooklyn: Barron's Educational Series, 1950).

benar. Melalui kisah fiksi tentang tiga cincin,⁵² ia menolak ide pewahyuan di dalam sejarah. Baginya, jika kebenaran agama adalah asli maka ia harus universal dan natural, dalam arti bahwa manusia pada akhirnya dapat mengenal Allah yang riil. Karena itu, kekuatan semua agama adalah riil tetapi hal itu tidak dapat dibuktikan pada saat ini. Setiap agama mencari kebenaran namun ia tidak boleh berharap untuk menemukannya karena di dalam sejarah manusia tidak dapat menemukan norma kebenaran di dalam agama. Karena itu, menurutnya, cara terbaik untuk melihat esensi agama (yang murni) adalah dengan mengamatinya melalui moralitas humanitarian dan bukan melalui klaim-klaim kebenaran atau pewahyuan historisnya.

Keyakinan yang telah dimulai oleh Lessing diperkuat oleh posisi E. Troeltsch (1865-1923). Dalam *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, ia memunculkan problem historisisme dan penolakannya terhadap klaim kekristenan sebagai agama yang absolut. Sama dengan posisi Lessing, ia yakin bahwa adalah tidak mungkin untuk membangun sebuah teori tentang kekristenan sebagai agama yang mutlak berdasar pada cara pikir historis ataupun dengan menggunakan sarana-sarana historis,⁵³ karena iman Kristen sendiri ketika dimulai dan juga selama perkembangannya *terkondisi* oleh situasi historis. Itu sebabnya, setiap usaha

⁵²Kisah ini bertutur demikian: pada zaman kuno ada seorang ayah yang memiliki tiga anak laki-laki yang sama-sama ia cintai. Pada masa itu adalah satu kebiasaan bagi seorang ayah untuk memberikan cincin sebagai warisan pusaka untuk anak kesayangannya. Cincin magis ini dipercaya dapat mengubah orang yang memilikinya sehingga orang tersebut dikasihi Allah dan manusia. Karena sang ayah mengasihi ketiga anaknya secara sama rata maka ia memutuskan untuk membuat dua cincin imitasi yang sempurna. Persis sebelum ia meninggal, sang ayah memberkati ketiga anaknya satu per satu dan memberikan kepada masing-masing satu cincin yang terlihat sama benar. Setiap anak berpikir bahwa masing-masing memiliki cincin yang asli dan menganggap yang lain palsu. Ketiga anak itu kemudian menemui seorang hakim yang bijak, Nathan, yang sebenarnya melambangkan ide Lessing sendiri dan semangat Pencerahan. Kepada ketiganya, Nathan memberikan pendapat pribadinya, "Biarlah masing-masing tanpa keraguan menganggap miliknya sendiri sebagai cincin yang asli dan percaya bahwa dalam jutaan tahun cincin tersebut akan menampakkan dirinya sendiri melalui *"the proof of the spirit and power."* Anak yang beranggapan bahwa ia memiliki cincin yang asli harus membuktikannya dengan memperlihatkan kelembahlembutan, toleransi, perbuatan-perbuatan baik dan penyerahan yang mendalam kepada kehendak Allah. "Ketiga anak" yang diimplikasikan dalam karya Lessing adalah: kekristenan, Yudaisme dan Islam. Semuanya sama-sama mengklaim diri benar dan superior dibanding yang lain. Hanya masa depan yang bisa mengatakan agama mana yang asli, karena sejarah yang relatif dan tidak pasti tidak dapat menjadi bukti akhir untuk validitas setiap agama. Namun, dalam perjalanan yang panjang itu setiap agama harus memmanifestasikan perbuatan-perbuatan baik dan toleran terhadap yang lain.

⁵³(Richmond: John Knox, 1971) 63.

yang memandang agama Kristen sebagai sesuatu yang absolut adalah mustahil karena itu murni merupakan fenomena yang *relatif* historis. Carl E. Braaten mengamati demikian:

*What Troeltsch has allowed under the conditions of historical relativism is that one may continue to appreciate Christianity as the highest religion as long as one adopts it as a criterion to evaluate other religions. But that is equally true of every other religion's self-understanding and approach. Even so, all we can say is that Christianity is the highest religion "so far," and there is no proof that it will be the final religion for all time to come.*⁵⁴

Karena itu, dalam teologi kontemporer sekarang, apa yang telah dimulai oleh Lessing dan diperkuat oleh Troeltsch sebenarnya diadopsi atau dilanjutkan dengan lebih sengit oleh para pluralis modern seperti Knitter atau Hick. Maka tepatlah kata-kata Braaten sebagai berikut:

*. . . was precisely the point Troeltsch was making in his prophecy that Christianity was now entering upon a radically new phase. The principles of historical relativism have since become so widely assimilated by people working toward a comprehensive theology of the religions that Hick [or Knitter] seems unaware that his is a popularized reissue of Troeltsch's Copernican revolution.*⁵⁵

Penulis sendiri terus bertanya-tanya apakah Hick atau Knitter mau mengakui pernyataan Braaten di atas.⁵⁶

Sebagai kesimpulan, secara ringkas pluralis modern (atau pluralis yang lebih tua seperti Lessing dan Troeltsch, jika kita boleh menyebut mereka

⁵⁴"The Problem of the Absoluteness of Christianity," *Interpretation* 40/4 (October 1986) 347 [huruf tegak penekanan penulis].

⁵⁵Ibid. 348 [huruf tegak penekanan penulis].

⁵⁶Barangkali teolog Clark H. Pinnock sedikit lebih jujur dan terbuka (walaupun terasa sedikit ambigu) ketika ia menyatakan:

[O]ne could say that my proposal is exclusivist in affirming a decisive redemption in Jesus Christ, although it does not deny the possible salvation of non-Christian people. Similarly, it could be called inclusivist in refusing to limit the grace of God to the confines of the church, although it hesitates to regard other religions as salvific vehicles in their own right. It might even be called pluralist insofar as it acknowledges God's gracious work in the lives of human beings everywhere and accepts real differences in what they believe, though not pluralist in the sense of eliminating the finality of Christ or falling into relativism.

(lih. *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* [Grand Rapids: Zondervan, 1992] 15).

pluralis) memandang semua agama berada pada level yang sama; semuanya hanyalah refleksi parsial dari realitas Ilahi yang satu. Karena setiap agama dihubungkan pada dimensi natur Allah yang khusus, para pluralis percaya bahwa pasti ada iman universal yang membentuk pencarian akan dialog agama. Dengan cara demikian maka setiap agama dapat saling belajar satu sama lain serta saling membangun guna suatu humanitas yang lebih baik.

DIALOG ANTAR-AGAMA SEBAGAI SEBUAH KERANGKA BAGI DISKUSI PLURALISME

Setelah diskusi ekstensif tentang eksklusivisme, inklusivisme, pluralism, dan yang lebih penting, kritik kebanyakan pluralis terhadap agama Kristen, kita harus mengajukan pertanyaan: Ke mana kita akan pergi dari sini? Dapatkah kita tetap setia pada iman Kristen di tengah tantangan pluralisme? Apakah semua tuduhan pluralisme tepat adanya? Dapatkah seseorang tetap menjadi eksklusivis dan bisa tetap mengaktualisasikan⁵⁷ imannya di antara tradisi-tradisi agama lain? Dalam pembahasan berikut saya akan menjawab pertanyaan terakhir secara positif, yakni: seseorang dapat tetap menjadi eksklusivis dan tetap mampu terlibat dalam dialog dengan tradisi lain.

Bidang *pertama* yang menurut saya penting adalah pertanyaan tentang *kebenaran*.⁵⁸ Para eksklusivis yang berpegang pada klaim-klaim kebenaran Kristen oleh para pluralis dianggap sebagai tidak peka dan arogan, khususnya di abad modern ini. Itu sebabnya para pluralis cenderung asyik dengan usaha untuk menemukan bidang-bidang persesuaian di antara tradisi-tradisi agama; tujuan mereka adalah mengejar satu pemahaman mutual bahkan sampai mengorbankan sejumlah pokok klaim-kebenaran. Di sini saya sependapat dengan baris pertama kalimat di atas, yakni, kita harus berusaha keras ke arah pemahaman yang lebih besar dan respek

⁵⁷Di sini saya lebih menyukai istilah *aktualisasi* daripada *akomodasi* seperti yang dianjurkan oleh Helmut Thielicke (*The Evangelical Faith* [Grand Rapids: Eerdmans, 1977] 1.270). Yang pertama berarti seseorang harus berdiri *di bawah* kebenaran, sedangkan yang kedua berarti kebenaran itu ditempatkan di bawah manusia. Dalam akomodasi manusia menjadi hakim dan norma kebenaran.

⁵⁸Posisi penulis tentang "Truth" diambil dari butir kesepakatan dari para pemimpin injili yang menghasilkan *The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action* (2010), khususnya pada kesepakatan II.A. *Bearing Witness to the Truth of Christ in a Pluralistic, Globalized World* (*International Bulletin of Missionary Research* 35/2 [April 2011] 67-69). Lih. juga pandangan H. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), khususnya tentang dialog (h. 283-301), dan toleransi (h. 301- 314).

terhadap iman lain dengan melihat bidang-bidang persesuaian. Namun, maksud baik ini tidak boleh mengorbankan isu kebenaran. Butir ini penting karena seorang analis berasumsi bahwa topik kebenaran pada kenyataannya diabaikan oleh banyak teolog dalam menghadapi pluralisme agama dan dialog antar-agama.⁵⁹

Memang benar bahwa seseorang bisa menjadi tidak sensitif dan arogan ketika mengklaim kebenarannya sendiri, namun ini seharusnya bukan menjadi masalah karena definisi kebenaran itu sendiri bersifat eksklusif. Jika sebuah pernyataan adalah benar maka ia perlu menyatakan pernyataan-pernyataan yang kontradiktif sebagai salah. Sampai sejauh ini seharusnya tidak ada tuduhan arogansi mengenai hal ini.⁶⁰ Topik yang akan didiskusikan di sini adalah apakah klaim sebuah agama adalah benar atau salah; jika benar maka kontradiksinya pastilah keliru. Topik ini sudah tentu tidak berkaitan dengan radikalisme atas nama eksklusivisme. (Contohnya, beberapa eksklusivis dalam sejarah gereja Kristen mungkin telah terlibat dalam perang-perang atau menganiaya pengikut agama-agama lain tanpa belas kasihan.) Dengan kata lain, seharusnya tidak ada hubungan antara menganggap keyakinan religius suatu kelompok adalah salah dan penganiayaan radikal terhadap anggota kelompok tersebut.⁶¹ Yang sama benarnya adalah, seseorang bisa saja berpikir bahwa keyakinan orang lain adalah keliru tetapi tetap memperlakukan orang tersebut dengan hormat dan penghargaan.

Kesulitan utama dengan konsepsi kebenaran Wilfred Cantwell Smith⁶² adalah bahwa ia ingin agar teori kebenarannya dipandang terutama sebagai personalistik dan tidak proposisional. Namun, dari deskripsi kebenaran di atas kita tahu bahwa baik kebenaran personalistik maupun proposisional seharusnya diaplikasikan pada agama, dan kebenaran proposisional lebih mendasar daripada kebenaran personalistik. Contohnya, jika seorang Kristen percaya pada Allah yang kudus, ia mungkin menerima kepercayaan itu secara personal, dan karenanya juga dalam pemahaman proposisional, karena proposisi tidak dapat dipisahkan dari kepercayaan-kepercayaan agama.⁶³ Perlu diingat bahwa dalam hal mempercayai, seseorang biasanya

⁵⁹Lih. A. Glasser, "A Paradigm Shift? Evangelicals and Inter-religious Dialogue" dalam *Contemporary Theologies of Mission* (ed. A. Glasser dan D. McGavran; Grand Rapids: Baker, 1983) 210. Untuk melihat pentingnya topik tentang "Truth," lih. D. Groothuis, "Why Truth Matters Most: An Apologetic for Truth-Seeking in Postmodern Times," *Journal of the Evangelical Theological Society* 47/3 (September 2004) 441-454.

⁶⁰Contohnya, kalimat "Kemarin hujan" adalah benar jika dan hanya jika kemarin memang hujan. Proposisi demikian benar jika dan hanya jika keadaannya sesuai dengan yang dinyatakan oleh proposisi tersebut, yang di luar itu berarti salah.

⁶¹Lih. P. Griffiths dan D. Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People: A Reply to Professor Hick," *Religious Studies* 19 (1983) 77.

⁶²Lihat pembahasan tentang "eksklusivisme."

⁶³W. V. O. Quine & J. S. Ullian, *The Web of Belief* (New York: Random, 1978) 9-19.

mempercayai *sesuatu* dan *apa* yang ia percayai adalah sebuah proposisi. Sekarang, sudah tentu semua pengikut berbagai agama percaya proposisi *mereka sendiri* (seperti tentang akhir zaman, manusia dan yang lainnya) pastilah benar. Itu sebabnya setiap agama, ketika diperhadapkan dengan tradisi-tradisi agama lain yang ada, akan mengalami problem klaim-klaim-kebenaran.

Jika kita menerima argumen mengenai kebenaran proposisional di atas, maka proposal Hick tentang *The Eternal One* juga gagal untuk memecahkan problem klaim-klaim-kebenaran yang bertentangan. Alasannya, karena ada diversitas yang besar di antara gambaran-gambaran *The Eternal One* dalam berbagai agama; semua agama mengacu pada manifestasi-manifestasi yang berbeda tentang *The Eternal One* seperti Allah, Yahweh, Yesus Kristus, Krishna, Syiwa, Brahma, Amida Buddha dan yang lainnya. Karena itu, tidaklah masuk akal untuk berbicara tentang realitas Ilahi yang tunggal, *The Eternal One*, karena pada saat yang sama kita menemukan begitu banyak ketidakcocokan di antara semua tradisi agama.⁶⁴ Ini berarti fakta klaim-klaim-kebenaran yang tidak sesuai itu dengan jelas menunjukkan bahwa tidak semua tradisi agama utama adalah benar; paling sedikit sebagian pasti salah.

Selaras dengan hal di atas, argumen teosentris Knitter harus juga dianggap invalid. Menurutny, orang Kristen zaman sekarang perlu kembali kepada pemahaman asali tentang Yesus Kristus yang menunjuk kepada Allah Bapa (yaitu pola liberalisme Adolf von Harnack). Dengan alasan ini, kita mungkin dimampukan untuk berinteraksi dengan agama-agama lain karena mereka juga mencari tujuan yang sama, yaitu Allah. Jadi baginya boleh saja orang Kristen berpandangan bahwa Yesus adalah jalan yang absolut dan normatif, *tetapi* mereka juga harus mengakui fakta bahwa ada juga penyelamat-penyelamat *lain* dan tuhan-tuhan yang sama uniknya dan sama normatifnya bagi kepercayaan-kepercayaan yang lain.

Kendati demikian, apabila kita melihat PB akan kita temukan bahwa para penulis PB menggunakan implikasi-implikasi ontologis yang eksklusif tentang Kristus. Mereka tidak—demi kepentingan dialog dan toleransi—mengidentifikasi Yesus sebagai Apollo, Mithras dan yang lainnya. Karenanya, fakta bahwa akomodasi-akomodasi sinkretistik demikian tidak ada di dalam Alkitab sangatlah signifikan. Para penulis Kristen mula-mula sadar bahwa ada penyelamat-penyelamat, tuhan-tuhan dan allah-allah di antara kepercayaan lain, tetapi mereka tidak mengakomodasi satu pun darinya dalam mengomunikasikan apa yang mereka ingin katakan tentang relasi Kristus dengan Allah.

⁶⁴Tidak masuk akal karena, contohnya, perbandingan antara implikasi-implikasi ontologis dari konsep Kristen tentang Allah (yang khas, mandiri, personal, digambarkan sebagai pencipta dan pemelihara alam semesta) dengan konsep-konsep tertinggi secara ontologis tentang kehampaan dalam Zen Buddhisme adalah tidak sesuai.

Sampai sejauh ini kita telah melihat bahwa posisi beberapa pluralis (yang menantang pandangan eksklusivis tentang relasi antara tradisi-tradisi agama utama) adalah tidak sempurna. Jika seseorang mau secara serius membahas konsep dan keyakinan berbagai tradisi agama serta meng gambarkannya secara akurat demi kepentingan dialog, ia harus mempertimbangkan gagasan eksklusivis tentang kebenaran.⁶⁵ Karena dialog tidak dapat menghasilkan kebenaran; Allah adalah kebenaran. Dialog dapat menyingkapkan kebenaran yang terlupakan dan mengintensifkan persepsi-persepsi dari kebenaran yang telah dikenal.

Dengan berpendirian eksklusivis tidak berarti bahwa *tidak ada satu pun* klaim yang dimunculkan oleh tradisi agama lain yang benar; hal ini pun tidak mengimplikasikan bahwa eksklusivis memiliki pengetahuan yang lengkap tentang Allah (seperti yang diklaim oleh sebagian fundamentalis). Mengatakan bahwa seseorang merasakan kebenaran-kebenaran tertentu adalah satu hal, tetapi mengklaim bahwa ia memiliki pengetahuan menyeluruh tentang sesuatu adalah hal yang lain lagi. Seharusnya tidak ada tempat bagi tumbuhnya arogansi kemenangan, apalagi dalam dialog atau interaksi kita dengan pemeluk kepercayaan lain, kerendahan hati serta penghargaan yang tulus seharusnya menjadi suasana dalam pertemuan.

Bidang kedua yang perlu dibahas untuk dialog adalah isu *komitmen*. Dikatakan bahwa orang Kristen dengan komitmen yang tinggi kepada iman mereka yaitu kepada finalitas Kristus, dapat tiba pada level intoleransi atau bahkan fanatik, dengan akibat mereka tidak dapat mendekati orang dari kepercayaan lain ataupun terlibat dalam dialog. Sampai pada tingkat tertentu hal ini benar jika kita mengacu pada fitur umum fundamentalisme Kristen. Bagi para fundamentalis, kebenaran adalah absolut dan itu sebabnya dalam komitmen mereka terhadap kebenaran yang absolut itu mereka mengambil jalan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi.⁶⁶ Posisi "Kristus menentang kebudayaan" ini telah membuat banyak fundamentalis dalam gerakan tersebut bersikap intoleran terhadap tradisi agama-agama lain.

Sebenarnya hal ini tidak perlu menjadi masalah jika seseorang memiliki komitmen terhadap imannya sendiri. Apabila ada orang Kristen yang takut untuk berdialog dengan penganut kepercayaan lain, maka inilah waktunya bagi yang lain untuk lebih antusias terhadap prospek masa depan dialog. Karena dialog menuntut ekspresi-ekspresi yang jujur dari komitmen seseorang terhadap imannya. Lagi pula, dialog yang terbaik akan

⁶⁵Biasanya penulis dari kalangan ekumenikal cenderung bersikap negatif terhadap posisi eksklusivis, namun tidak demikian halnya dengan Mara Brecht, lulusan dari Fordham University, yang cenderung bersikap apresiatif dan bahkan memuji jalan pikiran kaum eksklusivis. Lih. artikelnya "What's the Use of Exclusivism?," *Theological Studies* 73 (2012) 33-54.

⁶⁶J. Barr, "Fundamentalism—A Challenge to the Church," *Quarterly Review* 11/2 (1991) 32.

berlangsung di antara orang-orang yang komit terhadap kebenaran absolut dari tradisi agama *mereka sendiri*. W. A. Visser't Hooft benar ketika ia menulis demikian: ". . . *dialogue will be all the richer if both of us give ourselves as we are. For the Christian that giving must include witness.*"⁶⁷

Tentu saja orang Kristen atau pemeluk agama lain dengan komitmen mereka masing-masing cenderung mencurigai motivasi dialog. P. Schrotenboer memperingatkan kita tentang kesalahpahaman yang mungkin timbul:

*On the one hand many Christians suspect that dialogue is simply a technique that has arisen out of the study of comparative religions and derives from the conviction that all religions are fundamentally equal. . . . On the one hand, adherents of other religions look upon the interreligious dialogue as an undercover effort on the part of Christians to proselytize them.*⁶⁸

Sekalipun demikian, Schrotenboer yakin bahwa solusi untuk dialog (yakni yang benar-benar digambarkan sebagai usaha secara halus untuk menyerang kebenaran absolut iman Kristen) adalah dialog yang dimulai dengan secara reseptif mengakui kebenaran kekristenan yang absolut.

Karena itu, kebanyakan pluralis terkemuka (seperti Smith, Hick, Knitter dan yang lain) secara fatal telah menyesatkan ketika mereka mengajukan cara akomodasi antara iman Kristen dan agama lain dengan secara sengaja membongkar sebagian (jika tidak mau dikatakan semua) doktrin-doktrin Kristen yang khas yang secara tradisional dipandang sebagai pemberi identitas Kristen, seperti finalitas Kristus, inkarnasi dan seterusnya. Iman Kristen telah direduksi dari aslinya terutama dalam bidang-bidang kristologi dan soteriologi. Dengan demikian, komponen-komponen iman yang menghidupkan versi "Kristen" telah dikurangi melalui prasuposisi dan pendekatan teologi liberalisme; iman "Kristen" menjadi versi-versi agama-agama mayoritas lain yang dihomogenisasikan.⁶⁹ Jika ini persoalannya, maka dialog pun tidak ada gunanya karena itu akan mengakibatkan sejenis pengorbanan integritas dan identitas dari pihak Kristen.

⁶⁷*No Other Name* (Philadelphia: Westminster, 1963) 118 [huruf tegak penekanan penulis]. Bagi T. Westergren, ketika kita menipiskan universalitas dan normativitas Yesus, kita sesungguhnya merusak dialog antar-agama yang benar. Dialog yang murni melibatkan dua pribadi dengan klaim-klaim kebenaran yang secara fundamental berbeda ("Do All Roads Lead to Heaven?" dalam *No Fault of Their Own: The Fate of Those Who Have Never Heard* (ed. W. Crockett & J. Sigountos; Grand Rapids: Baker, 1991) 175.

⁶⁸"Inter-Religious Dialogue," *Evangelical Review of Theology* 12/3 (July 1988) 209.

⁶⁹Bdk. J. Milbank, "The End of Dialogue" dalam *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (ed. G. D'Costa; Maryknoll: Orbis, 1990) 174-190.

Selama berlangsungnya dialog, orang Kristen dengan cara apa pun tidak dapat menghindari topik keunikan Kristus ketika mendekati penganut agama lain. Bagi Knitter, hal itu menjadi sensitif karena merefleksikan sejenis superioritas yang tidak lain daripada ungkapan neokolonialisme; kekristenan seharusnya dikuliti dari diktum *extra-ecclesiam-nulla-salus*-nya dan juga supremasi kristosentrisnya. Sebagai gantinya, baginya, teosentrisme harus menjadi salah satu pilihan pluralis⁷⁰ yang sebenarnya tersedia bagi orang-orang Kristen yang tertarik untuk berdialog. Dengan pendekatan ini, agama-agama dunia, terlepas dari Kristus, dianggap dapat menyelamatkan; ini berarti seharusnya ada "pluralisme keunikan" di mana semua agama diterima secara paralel dan Allah ditempatkan di pusat keselamatan. Karena paralelisme itulah Yesus tetap merupakan figur penting tetapi *bukan* sebagai *satu-satunya* yang unik; keunikan Yesus dilihat sebagai "*neither exclusive ('against' other religions) nor inclusive (anonymously 'within' or normatively 'above' those religions) but as essentially related, within a coincidence of opposites, in an emerging world community of complementary religious uniqueness.*"⁷¹

Namun, pandangan para pluralis bergeser jauh dari apa yang ditegaskan PB tentang Yesus Kristus. Para penulis PB menegaskan bahwa di dalam Kristuslah semua kepenuhan Allah hadir.⁷² Dalam pribadi manusia Yesus, Allah yang kekal telah menjadi daging (*sarx*), seorang manusia.⁷³ Ia disebut sebagai pernyataan-diri Allah yang definitif.⁷⁴ Bahkan lebih dari itu, Ia adalah satu dan satu-satunya Juruselamat, mediator yang unik antara Allah dan manusia; tidak ada nama lain yang melaluinya manusia dapat memperoleh keselamatan. Ia sendiri mengklaim diri sebagai jalan, kebenaran

⁷⁰Untuk menyebut pendekatan ini "pluralis" adalah sedikit kurang akurat. Seorang pluralis murni akan menerima perbedaan-perbedaan berbagai agama mayoritas dan tidak berusaha menyesuaikan ke dalam esensi yang umum. Tepatnya, lebih baik menamai mereka "relativis" karena mereka berargumen untuk validitas agama mana pun yang lebih kurang setara (yakni homogenitas) sebagai sebuah jalan menuju keselamatan, meskipun kita dapat menemukan semua kontradiksi dalam klaim-klaim-kebenaran mereka. Bagi para relativis, doktrin-doktrin apa yang dipercayai seseorang bukanlah suatu masalah, sebab itu adalah pokok-pokok yang "relatif." Kendati demikian, karena istilah "pluralis" telah digunakan secara luas dalam cara sedemikian rupa, penulis tetap menggunakan istilah tersebut dalam artikel ini.

⁷¹J. Perkinson, "Soteriological Humility: The Christological Significance of the Humanity of Jesus in the Encounter of Religions," *Journal of Ecumenical Studies* 31/1-2 (Winter-Spring 1944) 4.

⁷²Kol. 1:19. Untuk ide utama pada paragraf ini saya berutang pada artikel Pheme Perkins, "Christianity and World Religions: New Testament Questions," *Interpretation* 40/4 (October 1986) 367-378, dan Eugene Goussikindey, "Jesus and the Samaritans: Paradigm for Dialogue," *Theology Digest* 41/1 (Spring 1994) 37-40.

⁷³Yoh. 1:1, 14.

⁷⁴Yoh. 14:9-10; Ibr. 1:1-3.

dan hidup; tidak seorang pun bisa datang kepada Allah kecuali melalui-Nya sebagai jalan masuk.⁷⁵ Ia mendamaikan orang-orang dalam keberdosaan mereka serta membenarkan mereka di hadapan Allah, dan hanya melalui pribadi dan karya Kristuslah seseorang dapat menerima pengampunan dan pembenaran Allah.⁷⁶ Tentu saja kesaksian-kesaksian yang jelas dari para penulis Kristen mula-mula seharusnya menguatkan komitmen dan identitas kita dalam mendekati tradisi agama-agama lain, sebab, sekali lagi, dialog terbaik akan berlangsung di antara orang-orang yang memiliki komitmen terhadap kebenaran absolut tradisi *mereka sendiri*. Karena itu, adalah tidak masuk akal dan juga menyedihkan jika pada kenyataannya sebagian pluralis secara sengaja menempuh jalan yang mengorbankan integritas dan identitas Kristen *demi kepentingan* dialog.

Bidang *ketiga* yang perlu dibahas adalah pertanyaan mengenai *sikap*. Setelah kebenaran dan komitmen, sikap adalah elemen penting lain untuk suatu kerangka dialog yang mutual. Seseorang harus yakin bahwa (sebelum ia mengusahakan satu pun dialog antar-agama) dialog itu sendiri tidak menuntut penerimaan atas semua ide pesertanya. Dialog *memang* menuntut penerimaan orang lain sebagai satu pribadi yang berhak atas penghargaan dan kasih. Ini sama pentingnya dengan "*a community-identifying and community-building exercise*." Menurut B. Nicholls, dialog seharusnya menjadi gaya hidup, suatu sikap pikir di mana orang-orang dari iman yang lain bekerja bersama-sama dalam harmoni demi kebaikan bagi semua orang. "*[It] must be a way of life for all men and women of good will.*"⁷⁷ Ini berarti tidak ada dialog yang bisa berlangsung jika integritas, kemauan baik dan kepribadian dari salah satu pihak dikompromikan dengan cara apa pun.

⁷⁵1Tim. 2:5; Kis. 4:12; Yoh. 14:6.

⁷⁶1Ptr. 3:18; Rm. 3:21-26; 5:12-21. Untuk menutup bagian kutipan Alkitab ini lebih baik kita mendengar penegasan bishop Stephen Neill, "Alam semesta telah diperdamaikan dengan Allahnya. Melalui ketaatan sempurna seorang Manusia, relasi yang baru dan permanen antara Allah dan umat manusia telah ditegakkan. Jembatan telah dibangun. Di dalamnya tersedia jalur yang dibutuhkan dari kedua arah, dari Allah kepada manusia dan dari manusia kepada Allah. Mengapa harus mencari yang lain? . . . Bagi penyakit manusia ada satu obat yang spesifik, dan inilah dia. Tidak ada yang lain. Karena itu injil harus diberitakan sampai ke ujung-ujung bumi. . . . Gereja tidak dapat mengkompromikan tugas misionarisnya tanpa berhenti menjadi gereja" (*Crises of Belief* [London: Hodder & Stoughton, 1984] 31; sebelumnya diterbitkan dengan judul *Christian Faith and Other Faiths*).

⁷⁷"The Witnessing Church in Dialogue," *Evangelical Review of Theology* 16 (1992) 52; bdk. h. 62.

Jika orang Kristen mengklaim bahwa ia telah mengetahui kebenaran dan mengalami kasih Allah, mereka harus bersiap sedia untuk mengimplementasikan dan membagi kasih tersebut juga kepada orang-orang dari agama lain. J. R. W. Stott mencatat pentingnya elemen ini dalam konteks dialog.

*Dialogue is a token of genuine Christian love, because it indicates our steadfast resolve to rid our minds of prejudices and caricatures which we may entertain about other people; to struggle to listen through their ears and look through their eyes so as to grasp what prevents them from hearing the gospel and seeing Christ; to sympathize with them in all their doubts, fears, and "hang-ups."*⁷⁸

Dengan demikian dialog mengimplikasikan adanya respek, kasih, persahabatan dan kesediaan untuk mendengar.⁷⁹ Dialog adalah kesediaan untuk mengambil risiko bahwa pihak lain mungkin benar dan bahwa pengetahuan tentang fakta ini bisa mengarah pada perubahan posisi atau prejudis. Tepatlah yang dikatakan Hans Küng:

*You cannot learn more about other religions without being changed yourself. Catholics who learn something about true Protestantism have been changed for the better. Protestants who learn more about Catholicism have more openness. Both have become more ecumenical; both have become more Christian. It is the same with other religions. If you understand a little more about Chinese religions, you become a little more humane.*⁸⁰

Lebih dari itu, Küng yakin bahwa sikap keterbukaan, persahabatan dan altruisme ini akan menciptakan perdamaian bagi seluruh dunia.

⁷⁸*Christian Mission in the Modern World* (London: Falcon, 1975) 81. Mirip dengan pandangan ini, Samuel & Sugden juga melihat dialog sebagai sebuah saluran guna memahami agama lain, "to recognize God's activity in them, and to see how they are related to God's unique revelation in Christ" (*Sharing Jesus in the Two Thirds World* 122).

⁷⁹Elemen-elemen ini sedikit banyak juga diungkapkan oleh L. Newbigin, "Confessing Christ in a Multi-Region Society," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 12/2 (Autumn 1994) 128-132; lih. juga artikel L. Swidler, "The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies* 20 (Winter 1983) 1 dst.

⁸⁰"He That Is Not Against Us Is for Us" *Perspectives* 5/2 (February 1990) 5.

*We should practice all that. We should practice it in the post-modern time when colonialism, imperialism, and nationalism are no longer the solutions. Instead of power struggles among the different religions we should try to help each other. There will be no peace among the nations, neither in northern Ireland, nor in Lebanon, nor between Hindus and Sikhs, nor between Senegalese Buddhists and Hindu Tamils, without peace among the religions. There will no world peace without religious peace!*⁸¹

Penulis sendiri merasa sikap seperti di atas akan membawa keterbukaan, persahabatan, dan perdamaian. Dalam konteks seperti inilah orang Kristen yang hidup di Asia seharusnya mulai memikirkan relasi mereka dengan penganut kepercayaan-kepercayaan lain. Paling tidak ini seharusnya menjadi pilihan yang lebih baik bagi orang Kristen yang hidup di dunia modern.

IMPLIKASI BAGI KEKRISTENAN DI INDONESIA

Di Indonesia, orang Kristen diperhadapkan pada keragaman agama dan kebiasaan-kebiasaan di mana masing-masing "dipaksa" untuk mencoba memahami dan mendengar "suara-suara" keunikan yang berbeda. Sekaranglah waktunya bagi orang Kristen untuk mempererat semangat keterbukaan, persahabatan, kasih, respek dan toleransi. Hanya melalui elemen-elemen inilah kita dapat terlibat dalam dialog, bahkan secara positif bekerja sama demi satu tujuan bersama, yaitu suatu humanitas yang baik. Karena kondisi inilah ada beberapa hal yang perlu dihindari dan diimplementasikan oleh orang Kristen.⁸² *Pertama*, kita harus terhindar dari sikap menghina atau menilai secara negatif iman lain (misalnya dengan mengatakan bahwa mereka demonik, ditakdirkan untuk menjadi penghuni neraka, dan seterusnya). Seiring dengan hal tersebut, orang Kristen harus melawan godaan untuk mengoreksi kepercayaan lain dalam aspek-aspek tertentu seperti kebiasaan-kebiasaan, hukum, atau kepercayaan legalistik. Hal yang sifatnya esensial adalah penghargaan dan penghormatan terhadap keyakinan lain; contohnya, secara sengaja menghidangkan dan mengonsumsi babi di depan seorang Muslim atau sapi di hadapan penganut Hindu adalah sebuah tindakan yang tidak menghormati mereka. *Kedua*, kita harus

⁸¹ Ibid. [huruf tegak penekanan penulis].

⁸² Untuk anjuran berikut saya memakai banyak pikiran pada artikel C. Lamb, "Dialectical Ministry: Christian Life and Mission in the Multi-Faith Situation," *Themelios* 9/2 (January 1984) 24-25.

menghindari sikap fundamentalistik atau militan ketika bertemu dengan orang-orang dari kepercayaan lain. Adalah mengerikan bagi orang lain untuk melihat orang Kristen militan atau yang tidak bijak “membom” mereka dengan kepastian bahwa tanpa menerima injil mereka benar-benar sedang membeli tiket untuk perjalanan ke neraka. Jenis pendekatan “api dan belerang” atau yang agresif ini sering kali terlalu menusuk atau hanya menciptakan kebingungan dan penolakan.

Ketiga, karena kita sedang hidup dalam keragaman budaya dan agama, adalah bijak untuk menciptakan suatu relasi positif yang didasarkan pada kesamaan yang kita miliki, dan untuk sesaat mengizinkan perbedaan-perbedaan riil dalam keyakinan ini mengambil tempat kedua. Bagi orang Asia ini adalah sesuatu yang natural dan manusiawi, dan sama sekali tidak berarti tidak jujur atau munafik. Tidak seperti kebiasaan Barat yang berbicara kepada pokok persoalannya secara langsung, orang Asia akan menghargai formalitas, di mana bagi mereka tidaklah sopan untuk berterus terang sejak awal perkenalan. Apa yang harus kita lakukan adalah tiba pada dasar pijakan bersama dalam bahasa yang sama sehingga ketika muncul perbedaan-perbedaan kita dapat mengatasinya dengan lebih kreatif. *Keempat*, adalah penting bagi kita untuk mengembangkan sikap yang baik dalam dialog dengan tradisi-tradisi lain. Melalui pengalaman ini kita dapat memanfaatkan setiap kesempatan untuk mengenal pihak lain melalui kata-kata, perbuatan dan kebutuhan mereka. Sulit atau mudahnya mengenal penganut kepercayaan lain sering kali tergantung pada atmosfer dan sejarah setempat, karena itu kita harus mematahkan perintang-perintang dan merancang agar dialog mengalir dengan lancar dan baik.

Pada akhirnya, penulis menegaskan bahwa identitas utama Kristen, yaitu keunikan atau finalitas Kristus, terikat erat dengan komitmen bahwa misi Kristen di dalam dunia ini adalah sebuah panggilan kepada pertobatan. Dalam pengertian ini, iman Kristen tidak akan kompatibel dengan klaim fundamentalnya tentang keselamatan apabila keunikan Kristus direkonstruksi atau direinterpretasi sedemikian rupa agar sesuai dengan pikiran dan cara pandang modern, sekalipun jika usaha itu dapat membantu menciptakan pluralisme agama yang lebih mengakomodasi. Ini berarti dialog dalam masyarakat pluralistik modern, sekali lagi, tidak boleh mengorbankan integritas dan identitas dari pihak Kristen.