

BAB I

LATAR BELAKANG YANG MEMENGARUHI BERKEMBANGNYA PLURALISME AGAMA DI INDONESIA

I. Pemahaman Pluralisme Agama dalam Konteks Indonesia

Pluralisme agama merupakan sebuah istilah atau terminologi yang tidak mudah untuk didefinisikan karena mempunyai berbagai macam arti sesuai dengan wacana yang dirujuknya (bergantung konteksnya). Istilah “pluralisme” dengan makna yang terkandung di dalamnya, memiliki berbagai macam penafsiran baik dalam kalangan tokoh-tokoh Kristen dan non-Kristen. Di dalam istilah “pluralisme” sendiri terdapat pluralitas. Seperti yang dinyatakan oleh D.A. Carson, “bagi sejumlah orang, istilah itu memiliki konotasi positif, tetapi bagi yang lain dapat berkonotasi negatif.”¹⁸

Sulitnya untuk mendefinisikan istilah “pluralisme,” terlihat dari kesemrawutan pemakaian istilah itu dalam konteks Indonesia. Istilah “pluralisme” sebenarnya memiliki jangkauan dan spektrum yang cukup luas. Namun sayangnya, istilah ini seringkali dipahami secara sempit, yaitu hanya ditafsirkan dalam bingkai wacana teologis atau ideologis. Sehubungan dengan hal ini, Martin Sinaga menyatakan:

Di pihak lain, saya malah hendak menyatakan betapa tertinggalnya wacana sosiologi agama di negeri ini, sehingga silang sengketa seputar pluralisme itu tampak berujung dalam *deadlock*. Atau, akibat tidak adanya wacana sosiologis seputar pluralisme agama, maka belum-belum pluralisme ditanggapi sebagai persoalan ideologis (faham yang mendaku) ataupun teologis (beragama yang relativistis), sehingga ia menjadi medan konflik. Tertinggalnya sosiologi agama di negeri ini dalam memberi perspektif yang non-ideologis ataupun non-teologis terhadap pluralisme juga kelihatan dalam kesemrawutan pemakaian istilah pluralisme itu sendiri. Seolah, tanpa memilah-milah, fakta kemajemukan agama, multikulturalisme, demokrasi, dialog, dan keterbukaan teologis adalah isi keranjang dan makna pluralisme itu....¹⁹

¹⁸ D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan: 1996), 13.

¹⁹ Martin Lukito Sinaga, “Agama Tanpa Sosiologi Agama: Meninjau Wacana Pluralisme di Indonesia,” *Kompas*, Sabtu, 4 Maret 2006.

Dalam konteks Indonesia, secara umum pluralisme religius dapat merujuk pada:

a) Wacana sosiologis religius

Para akademisi dan rohaniwan di Indonesia cukup sering mengutip pemikiran Diana L. Eck, seorang sosiolog, Profesor Perbandingan Agama dan Direktur Proyek Pluralisme di Harvard University, yang memaknai istilah “pluralisme” lebih merujuk pada wacana sosiologis religius. Sumanto Al-Qurtuby meringkaskan pemikiran Diana Eck ke dalam 5 (lima) karakteristik utama konsep pluralisme, yaitu:

- 1) Pluralisme berbeda dengan pluralitas atau diversitas. Pluralisme bukan semata-mata fakta keberagaman (pluralitas). Pluralisme bukan hanya penerimaan dan penghargaan secara pasif terhadap pluralitas, tetapi merupakan keterlibatan aktif dengan pluralitas.²⁰
- 2) Pluralisme bukan sekadar toleransi, melainkan proses pencarian pemahaman secara aktif yang melintasi batas-batas perbedaan.²¹
- 3) Pluralisme bukanlah relativisme, tetapi sebuah perjumpaan komitmen (*the encounter of commitment*). Dalam paradigma baru, pluralisme bukan berarti seseorang harus menanggalkan identitas keagamaan dan komitmennya terhadap agama tertentu, melainkan inti dari pluralisme adalah perjumpaan komitmen untuk membangun hubungan sinergis satu dengan yang lain. Dalam konteks ini, seorang pluralis akan memandang agama sebagai “*unite factor*” ketimbang “*divide one*.”²²

²⁰ Sumanto Al-Qurtuby, “Pluralisme, Dialog, dan Peacebuilding Berbasis Agama di Indonesia,” dalam *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi*, ed. Elza Peldi Taher (Jakarta: ICRP dan Kompas, 2009), 181-183.

²¹ Sumanto Al-Qurtuby, “Pluralisme, Dialog, dan Peacebuilding Berbasis Agama di Indonesia,” 183.

²² Sumanto Al-Qurtuby, “Pluralisme, Dialog, dan Peacebuilding Berbasis Agama di Indonesia,” 184.

- 4) Pluralisme berbeda dengan sinkretisme. Jika pluralisme mengandaikan *mutual respect* dan dibangun di atas basis saling menghormati, menghargai perbedaan, dan keunikan masing-masing tradisi agama, maka sinkretisme adalah sebuah kreasi agama baru dengan mencampuradukkan aneka elemen dari berbagai tradisi agama yang berbeda.²³
- 5) Pluralisme dibangun di atas basis dialog antaragama. Bahasa pluralisme adalah bahasa dialog dan perjumpaan, memberi dan menerima, kritikan dan mengkritik diri sendiri. Dalam dialog, target yang hendak dicapai adalah *mutual understanding*, bukan saling mengalahkan seperti dalam debat. Tidak ada kalah menang dalam dialog.²⁴

Selanjutnya, berkenaan dengan istilah “pluralisme” yang merujuk pada wacana sosiologis religius, maka Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) juga memberikan definisi yang sangat baik. Dalam hasil keputusan Konferensi Gereja dan Masyarakat VIII yang diselenggarakan oleh PGI di Cipayung, Bogor pada tanggal 17-21 November 2008, “pluralisme agama” dirumuskan sebagai berikut:

Pluralisme agama adalah penghayatan terhadap keanekaragaman, diikuti dengan pertemuan aktif intra-antar umat beragama yang berlainan, kesediaan membangun komunikasi yang rasional dan aktif untuk saling memahami kesamaan dan perbedaan, dan kesediaan bekerjasama dalam menangani masalah bersama, seperti ketidakadilan, kemiskinan, korupsi, dan sebagainya. Pluralisme harus dianggap bukan sebagai gangguan terhadap iman pribadi; justru dengan pluralisme itu semua unsur diajak berintrospeksi dalam konteks relasi dengan umat beragama lain. Pluralisme merupakan jalan bagi agama-agama untuk kembali pada panggilan dasarnya: memperjuangkan damai sejahtera (*shalom*) Allah sendiri, agar bumi ini menjadi *oikos*, yakni “tempat yang layak dihidupi bersama.”²⁵

²³ Sumanto Al-Qurtuby, “Pluralisme, Dialog, dan Peacebuilding Berbasis Agama di Indonesia,” 184.

²⁴ Sumanto Al-Qurtuby, “Pluralisme, Dialog, dan Peacebuilding Berbasis Agama di Indonesia,” 185.

²⁵ Jan Sihar Aritonang dan Gomar Gultom, penyunting., “Tuhan Itu Baik Kepada Semua Orang”, Hasil Konferensi Gereja dan Masyarakat VIII-PGI, 17-21 November 2008 (Jakarta: PGI, 2009), 237.

Dengan demikian, dalam wacana ini, pluralisme agama diartikan sebagai pengakuan dan penerimaan secara positif terhadap fakta pluralitas agama. Pluralitas agama tidak dilihat sebagai ancaman, tetapi dilihat sebagai kekayaan sosial untuk saling memberi kebaikan. Perbedaan dan keunikan setiap agama (termasuk klaim-klaim absolutnya) dihargai, tetapi semua itu tidak menghalangi setiap umat beragama untuk terlibat aktif melakukan kebaikan bersama bagi komunitas bangsa Indonesia. Dapat disimpulkan bahwa pluralisme yang merujuk pada wacana sosiologis agama diartikan sebagai sikap sosiologis-religius yang positif terhadap realitas kemajemukan agama atau kepercayaan di Indonesia, dan bukan diartikan sebagai sebuah keyakinan teologis. Agama bukan didekati secara teologis, tetapi lebih kepada pendekatan fungsional, relasional, kontekstual, dan dampaknya bagi umat manusia. Thomas O’Dea menyatakan, “pendekatan sosiologi agama tidak mengkhuskan diri pada kebenaran atau keyakinan supra empiris dimana agama bertumpu, dan sama sekali tidak memberikan penilaian pada masalah keyakinan itu.”²⁶

b) Wacana filosofis-teologis

Pemahaman istilah pluralisme dalam wacana ini memiliki arti yang sangat variatif, dan sulit sekali untuk didefinisikan secara tunggal seperti yang diterapkan pada wacana sosiologis religius. Sulit sekali memberikan sebuah definisi ketat yang dapat merangkum kekayaan dan kemajemukan teologi pluralisme agama di Indonesia. Oleh sebab itu, dalam konteks kekristenan di Indonesia, lebih baik memberikan

²⁶ Thomas F. O’Dea, *Sosiologi Agama: Suatu Pengantar Awal*, penerj. Tim Penerjemah Yasogama (Jakarta: CV. Rajawali dan Yasogama, 1985), 224.

beberapa karakteristik penting dari pluralisme yang merujuk pada wacana filosofis-teologis, yaitu:²⁷

- 1) Mengakui bahwa setiap agama adalah benar dan menyediakan banyak cara/jalan menuju tujuan akhir keselamatan, baik tujuan keselamatan yang dipahami sebagai tunggal atau jamak.²⁸

Dalam konteks ini, seperti yang dinyatakan oleh Craig bahwa “manusia memperoleh keselamatan Allah melalui keberagaman kondisi dan sarana di dalam berbagai macam agama.”²⁹ Atau seperti yang dinyatakan oleh Norman Geisler, “setiap agama adalah benar dan menyediakan sebuah perjumpaan yang sejati (*genuine encounter*) dengan Realitas Akhir.”³⁰ Dengan demikian, berbagai sarana tradisi religius dianggap cukup memadai untuk menuntun seseorang kepada tujuan keselamatan yang diyakini oleh pemeluknya.

- 2) Semua agama pada dasarnya memiliki inti bersama (*common core*) atau esensi yang sama.³¹

²⁷ Pada bagian akhir Bab II, penulis akan membuat tabel pemetaan butir-butir keyakinan teologis kaum pluralis Kristen di Indonesia untuk melihat pada bagian-bagian mana mereka memiliki persamaan dan perbedaan teologis. Sehubungan dengan hal ini, penggolongan terhadap Th. Sumartana, Andreas Yewangoe, dan Martin Lukito Sinaga, yang tidak menyebutkan dirinya secara eksplisit sebagai seorang pluralis Kristen didasarkan kepada beberapa butir penting dari karakteristik di atas yang melekat pada diri mereka.

²⁸ Gavin D’Costa, “Other Faiths and Christianity,” dalam *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, ed. Alister E. McGrath (Massachusetts, USA dan Oxford, UK: Blackwell, 1996), 412. Daniel B. Clendenin, *Many Gods, Many Lords* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995), 12. Gerald R. McDermott, *God’s Rivals: Why has God Allowed Different Religions?* (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2007), 24-25.

²⁹ W.L. Craig, “Religious Pluralism” dalam *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. W.C. Campbell-Jack dan Gavin McGrath (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2006), 549.

³⁰ Norman L. Geisler, “Religious Pluralism,” dalam *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999), 598. Lihat juga Alister E. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought* (Malden, USA: Blackwell Publishing, 1998), 329.

³¹ Gavin D’Costa, “Other Faiths and Christianity,” dalam *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, 412.

Dalam konteks ini, “kesatuan yang nyata dari agama-agama bukan ditemukan dalam hal doktrin-doktrinnya, tetapi dalam pengalaman bersama (*common experience*) dari keselamatan atau pembebasan.”³² Atau seperti yang dinyatakan oleh Paul Hedges, “pluralisme memercayai satu pengalaman inti religius yang melintasi agama-agama, yang diinterpretasikan secara berbeda sesuai dengan kultur.”³³

3) Melakukan pemaknaan secara baru, reinterpretasi, atau redefinisi terhadap klaim-klaim absolut religius, terutama klaim keselamatan.³⁴

Daniel Clendenin menyatakan bahwa “[teologi] pluralisme merupakan sebuah teori interpretasi mengenai bagaimana seharusnya seseorang bersikap terhadap persaingan klaim-klaim kebenaran yang dibuat oleh berbagai macam agama.”³⁵ Kaum pluralis telah melakukan redefinisi terhadap doktrin-doktrin inti keagamaan.

4) Menolak Yesus Kristus sebagai fondasi tunggal keselamatan yang absolut, final, dan universal.³⁶

Kaum pluralis menolak diperlukannya secara ontologis dan final karya Kristus yang menebus bagi keselamatan. Padahal Yesus Kristus adalah fondasi tunggal keselamatan di segala tempat dan zaman bagi seluruh umat manusia. Istilah “absolut, final, dan universal” di sini perlu mendapat penekanan bersama-sama, karena ada pluralis Kristen yang jatuh ke dalam relativisme, yaitu menganggap Yesus Kristus adalah Juruselamat secara absolut dan final hanya bagi komunitas kekristenan saja,

³² Gavin D’Costa, “Other Faiths and Christianity,” 412.

³³ Paul Hedges, “Particularities: Tradition-Specific Post-modern Perspectives,” dalam *Christian Approaches to Other Faiths*, ed. Paul Hedges dan Alan Race (London: SCM Press: 2008), 115.

³⁴ Daniel B. Clendenin, *Many Gods, Many Lords*, 12.

³⁵ Daniel B. Clendenin, *Many Gods, Many Lords*, 12.

³⁶ Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994), 23-25, 75-76.

tetapi tidak absolut, final, dan universal bagi di luar kekristenan. Sebenarnya, jika ada seseorang diselamatkan diluar pengenalan secara eksplisit terhadap Injil Kristus, maka orang itu tetap diselamatkan, ditebus, dan diampuni dosa-dosanya atas dasar jasa pengurbanan Kristus, bukan atas dasar yang lain.³⁷

5) Yesus Kristus adalah Penyelamat ‘bersama dengan’ Penyelamat yang ada dalam agama-agama lainnya.

Yesus bukanlah satu-satunya Penyelamat Dunia, tetapi hanya salah satu Penyelamat diantara Penyelamat lainnya. Dengan demikian, keunikan Yesus Kristus lebih dipahami ke arah “keunikan relasional.”

6) Menolak kekristenan sebagai satu-satunya agama yang benar/lebih unggul dari agama-agama yang lain.³⁸

Kaum pluralis Kristen (dalam skripsi ini) menolak kekristenan sebagai agama yang lebih unggul/benar daripada agama-agama lain. Atau mereka menggunakan bahasa akomodasi atau bahasa dialog yang lebih lunak atau halus, yaitu “agama Kristen adalah agama yang paling benar menurut pemeluknya, tetapi bukan satu-satunya agama yang paling benar di dunia ini.”

Klaim bahwa agama Kristen adalah satu-satunya agama yang paling benar, bukan berarti bahwa agama Kristen adalah final, atau tidak ada kebenaran sama sekali dalam agama-agama lain, sehingga orang-orang Kristen tidak dapat belajar sesuatu yang baik dari agama lain. Sehubungan dengan hal ini, Alister McGrath menyatakan

³⁷ Penulis juga berkeyakinan bahwa orang-orang yang diselamatkan dalam Perjanjian Lama, diselamatkan atas dasar pribadi dan karya Kristus, walaupun mereka pada saat itu belum mengenal secara eksplisit (bahkan ada yang tidak tahu sama sekali) tentang Kristus, Sang Mesias dan Penebus itu.

³⁸ Ronald H. Nash, *Is Jesus the Only Savior?*, 75-76. Lihat juga William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, edisi ke-3 (Wheaton, Illinois: Crossway, 2008), 29-60.

bahwa “kekristenan tidak perlu mengklaim telah memiliki seluruh kebenaran, tetapi kekristenan memberikan arah yang pasti bahwa di dalam Kristus, manusia memiliki akses kepada kebenaran terdalam tentang Allah dan manusia.”³⁹

7) Keselamatan tidak dapat dibatasi hanya dalam lingkaran kekristenan/gereja saja.

Beberapa varian dari kaum eksklusivisme/partikularisme (termasuk kaum inklusivisme) juga mengakui hal ini, tetapi yang membedakannya dengan kaum pluralis adalah terletak pada fondasi tunggal keselamatannya (Perhatikan karakteristik butir no. 4 dan 5 di atas). Kaum pluralis berpendapat bahwa Allah dapat menyelamatkan orang-orang di luar lingkaran kekristenan tanpa harus melalui fondasi keselamatan, Yesus Kristus. Namun, pemahaman ini tidak boleh diartikan bahwa seseorang untuk memperoleh keselamatan harus memiliki iman secara eksplisit kepada Yesus Kristus, atau dihisapkan ke dalam institusi gereja.

Dari ketujuh karakteristik teologi pluralisme agama dalam konteks kekristenan di atas, maka dapat dibagi menjadi 2 (dua) bagian besar. Bagian primer (*primary*), yaitu butir 1-5, sedangkan bagian sekunder (*secondary*), yaitu butir 6-7. Bagian primer berarti semua karakteristik itu harus dipenuhi, kecuali butir 2 tidak mutlak dipenuhi. Oleh karena, tidak semua yang mengaku pluralis (dalam pengertian filosofis-teologis) sepakat dalam butir 2 ini, karena banyak kaum pluralis menyadari bahwa terdapat perbedaan-perbedaan esensial (bukan hanya level superfisial) antaragama yang tidak boleh diingkari. Sedangkan bagian sekunder berarti butir 6 dan 7 tidak dapat dijadikan dasar utama untuk mengategorikan seseorang pluralis, karena seorang inklusivis, bahkan beberapa varian eksklusivis pun juga mengakui kedua butir itu.

³⁹ Alister E. McGrath, *Studies in Doctrine* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997), 15.

Bagi kebanyakan kaum pluralis Kristen di Indonesia (yang dibahas dalam skripsi ini), kedua wacana pluralisme di atas, saling memengaruhi atau berkaitan erat satu sama lain.⁴⁰ Dalam rangka mewujudkan toleransi dan partisipasi aktif umat beragama, maka mereka mempunyai pandangan yang berbeda-beda mengenai bagaimana bersikap terhadap klaim-klaim absolut religius (*absolute truth claims*).

II. Pengaruh Kondisi Sosial-Budaya dan Catatan Sejarah Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia

A. Pengaruh Ketegangan dan Konflik Intern Antarumat Beragama di Indonesia

Perkembangan teologi pluralisme agama di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari keprihatinan terhadap realitas ketegangan atau konflik yang sering terjadi antara umat beragama, khususnya antara umat Islam dan Kristen.⁴¹ Bahkan konflik ini seringkali bermuara pada jatuhnya korban dari kedua belah pihak, sebuah fakta yang sebenarnya jauh dari nilai-nilai agama yang universal. Realitas kehidupan beragama yang menyedihkan ini mendorong sekelompok tokoh agama (khususnya dari kalangan Islam dan Kristen) untuk memikirkan pendekatan yang terbaik dalam hubungan antarumat beragama, baik secara teologis dan non-teologis. Pendekatan secara teologis, misalnya, meningkatkan dialog antarumat beragama untuk lebih mengenal persamaan, perbedaan, dan keunikan ajaran agama masing-masing. Melalui dialog-

⁴⁰ Dalam Bab II dan III skripsi ini akan terlihat bahwa kaum pluralis Kristen di Indonesia memiliki sikap beraneka ragam sehubungan dengan posisi pluralisnya. Ada yang menerima pluralisme lebih kepada sikap sosiologis-religius, dan bukan sebagai sebuah keyakinan filosofis-teologis, sehingga tetap berusaha memelihara klaim “keselamatan di dalam Kristus” (seperti Eka Darmaputera). Ada yang menerima teologi pluralisme sebagai alat untuk menunjukkan sikap sosiologis-religius atau toleransi keberagamaan, sehingga “memaknai secara baru” *truth claims* dan keunikan iman Kristen.

⁴¹ Harus diakui konflik yang rawan terjadi di Indonesia adalah antara umat Islam (umat beragama yang mayoritas) dengan Kristen. Potensi konflik umat Islam atau Kristen dengan umat agama-agama lain (Hindu, Buddha, Konghucu) memang dapat saja terjadi, tetapi dalam konteks Indonesia kemungkinannya jauh lebih kecil.

dialog antariman inilah, seringkali isu-isu teologi pluralisme agama dihembuskan dan disodorkan sebagai sebuah kerangka pijak bersama secara teologis untuk hidup berdampingan. Pendekatan secara teologis juga berkaitan dengan bagaimana sebaiknya sebuah agama memandang agama-agama lain yang secara faktual hidup bersama-sama di tengah-tengah komunitas bangsa Indonesia yang majemuk.

Sejarah di Indonesia mencatat berbagai peristiwa yang menggambarkan konflik dan ketegangan yang pernah terjadi antara umat Islam dan Kristen, seperti kerusuhan di Situbondo tahun 1996, kerusuhan Jalan Ketapang Jakarta dan di Kupang pada November 1998, kerusuhan di Poso tahun 1998-2002, kerusuhan di Ambon (Maluku) tahun 1999-2002, kerusuhan di Kalimantan Barat dan Tengah pada tahun 2000-2001, ledakan Bom di Malam Natal 24 Desember 2000, kontroversi Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri tahun 1969 dan Peraturan Bersama (PERBER) tahun 2006, maraknya pengrusakan dan penutupan gereja-gereja, munculnya perda-perda Syariat Islam/Injil, dan sebagainya.⁴²

B. Pengaruh Adanya Fakta Masalah-Masalah Sosial-Kemanusiaan di Indonesia

Bagi kebanyakan kaum pluralis Kristen, maka tantangan misi yang sesungguhnya bukanlah memenangkan jiwa bagi Kristus atau proselitisme, tetapi mengatasi masalah-masalah sosial-kemanusiaan dalam rangka mewujudkan keadilan,

⁴² Lihat Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, cetakan ke-3, 2006), 533-575. Seringkali SKB 1969 ini dijadikan landasan hukum bagi membenaran aksi-aksi penutupan gereja selama ini. Kemudian muncullah Perber 2006 yang dianggap revisi dari SKB 1969. Mengenai pendirian rumah ibadat, dalam Perber 2006 mengharuskan adanya dua izin, yaitu Izin Prinsip Pendirian Rumah Ibadat (IPPRI) dan Izin Mendirikan Bangunan Rumah Ibadat (IMBRI). Namun, Perber 2006 tetap dipandang dapat menimbulkan masalah-masalah baru yang merugikan kelompok minoritas. Lihat Victor Silaen, "SKB Menag-Mendagri 1969: Peraturan Yang Tak Jelas dan Banyak Kelemahannya," dalam *Implikasi SKB 1969 dan PERBER 2006*, ed. Paul Maku Goru, et.al. (Jakarta: YAPAMA dan Reformata, cetakan ke-1, 2006), 19.

kebenaran, kedamaian, dan keutuhan ciptaan.⁴³ Hal ini berkaitan erat dengan kondisi sosial masyarakat Indonesia yang ditandai dengan kemiskinan yang mencolok, terdapat kesenjangan yang besar antara yang kaya dan yang miskin, pelayanan kesehatan dan pendidikan yang belum merata dan memadai, tingkat korupsi yang tinggi, kemajemukan dengan potensi konflik sosial (terutama yang bernuansa agama dan suku), kerusakan lingkungan hidup yang serius, pelanggaran hak-hak azasi manusia, dan sebagainya.⁴⁴ Perdebatan teologis antaragama hanya bernilai penting sejauh perdebatan itu mampu membawa lebih banyak keadilan, perdamaian, dan keutuhan ciptaan.⁴⁵

Kenyataan sosial masyarakat Indonesia yang memprihatinkan itu, mendorong tokoh-tokoh agama untuk membangun kerjasama lintas agama dengan menjadikan “kemanusiaan” sebagai titik temu teologi antaragama. Agama yang sejati dianggap adalah agama yang memanusiakan manusia dan melayani kebutuhan manusia.⁴⁶ Dengan demikian, seringkali agama tidak lagi didekati dari perspektif teologis (Teosentris), tetapi cenderung dari perspektif sosiologis (antroposentris). Substansi sebuah agama bukan terletak pada rumusan dogmatikanya, tetapi pada kontribusinya terhadap masyarakat.⁴⁷

⁴³ Lihat Eka Darmaputera, *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia: Teks-Teks Terpilih Eka Darmaputera*, penyunting Martin L. Sinaga, et.al (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 260.

⁴⁴ Lihat Muhamad Ali, “Kemiskinan dan Teologi Pembebasan” dalam *Kompas*, 14 Juni 2002.

⁴⁵ Lihat Eka Darmaputera, *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia*, 260.

⁴⁶ Hal ini misalnya terlihat dari pernyataan yang memuat latar belakang pendirian Dialog Antariman di Indonesia (DIAN/Interfidei) di Yogyakarta, yang anggotanya sebagian besar pluralis Indonesia: “Lembaga yang terbentuk pada 10 Agustus 1992 ini berangkat dari keinginan untuk menciptakan sikap saling menghormati dan saling bekerjasama untuk memanusiakan manusia antar pemeluk agama yang berbeda dengan pendekatan historis sosiologis, bukan dogmatis/doktriner...” Lihat Hali Daniel Lie, *Agama Versus Sains? Teologia Versus Filsafat? Iman Versus Rasio?* (Bandung: Ajiamedia, 2005), 79. Lihat catatan kaki no. 25 dalam buku itu.

⁴⁷ Bandingkan dengan Aloys Budi Purnomo, *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2003), 16-19.

Bagi kaum pluralis Kristen, teologi pluralisme agama merupakan salah satu upaya berteologi di tengah-tengah krisis bangsa Indonesia. Teologi pluralisme yang memandang agama-agama secara sejajar, dianggap menjadi tali pengikat keberagaman dalam agama-agama untuk dapat menjadi *problem-solving* bagi masalah-masalah sosial-kemanusiaan.

C. Pengaruh Ketegangan Global Agama-agama (Dunia Internasional) yang Berdampak ke Indonesia

Nampaknya, ketegangan antara dunia Barat (yang dianggap sebagai prototipe Kristen) dengan “dunia Islam” akan terus menjadi bagian integral dari kehidupan global. Persepsi umum yang negatif antara kedua belah pihak, sebenarnya sudah dibentuk oleh “memori luka sejarah” pasca peristiwa Perang Salib (*Crusade*) yang dianggap “Perang Suci” antara Islam dan Kristen (1096-1291), yang dimulai pada masa Paus Urbanus II.⁴⁸

Selanjutnya, sentimen keagamaan turut bercampur baur dengan masalah-masalah sosial, politik, dan ekonomi dalam kasus-kasus seperti perang Teluk (1990-1991), konflik Bosnia-Herzegovina, Israel-Palestina, dan khususnya, peristiwa tragis serangan 11 September 2001 terhadap WTC di New York.⁴⁹ Seringkali kasus-kasus

⁴⁸ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, penerj. Nurhadi (Bandung: Mizan, 2003), 243-244.

⁴⁹ Lihat penjelasan Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, 234-274. Lihat juga Muhamad Ali, “Akar-Akar Konflik Palestina-Israel,” dalam *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalin Kebersamaan* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), 205-211. Isu “perang agama” antara Islam dan Kristen yang dihembuskan pasca 11 September 2001, sebenarnya juga dipicu oleh pernyataan Presiden Amerika Serikat, George W. Bush, pada tanggal 16 September 2001 yang menyatakan, “Perang Salib ini, perang melawan teroris ini, akan segera berlangsung!” Lihat Robert Spencer, *Islam Ditelanjangi: Pertanyaan-pertanyaan Subversif Seputar Doktrin dan Tradisi Kaum Muslim*, penerj. Mun'im A. Sirry (Jakarta: Paramadina, 2003), 209. Robert Spencer adalah

tersebut dianggap sebagai konflik Islam-Kristen. Kebijakan politik Amerika di Timur Tengah (misalnya, di Afghanistan dan Irak) tentunya sedikit banyak memberikan alasan yang kuat bagi sikap anti Barat dan anti Kristen di kalangan kelompok-kelompok Islam tertentu. Hal ini diperparah oleh adanya sentimen anti Amerika (dianggap sebagai simbol Barat dan Kristen) yang telah lama berkembang kuat pada sebagian besar orang Arab.⁵⁰

Selanjutnya, isu adanya konspirasi Kristen dan Yahudi untuk "menaklukkan" Islam semakin sering "dihembuskan" yang menyulut api kemarahan umat Muslim sedunia, termasuk di Indonesia yang merupakan penduduk Muslim terbesar di dunia. Melalui pendekatan teologi pluralisme agama diharapkan minimal dapat mengurangi ketegangan-ketegangan global tersebut.

III. Pengaruh Pemikiran Filsafat dan Teologi Terhadap Pluralisme Agama di Indonesia.

A. Warisan Filsafat Abad Pencerahan (*Enlightenment*)

Teologi pluralisme agama sangat dipengaruhi oleh spirit zaman Pencerahan (Jerman: *Aufklärung*, Inggris: *Enlightenment*, Perancis: *Eclaircissement*) yang berlangsung selama abad 17 dan 18.⁵¹ Istilah "pencerahan" digunakan karena manusia mulai mencari penerangan melalui rasionya sendiri, yaitu rasio yang otonom dari

anggota Dewan *Christian-Islamic Forum* Kolumnis *National Review*, dan seorang orientalis (peneliti "ketimuran," khususnya studi Islam).

⁵⁰ Lihat Muhamad Ali, "Tragedi 11 September dan Dialog Antarperadaban," dalam *Teologi Pluralis-Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalani Kebersamaan* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), 218.

⁵¹ Simon Petrus Tjahjadi, *Petualangan Intelektual* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 180. Lihat juga Colin Brown, *Filsafat dan Iman Kristen Jilid 1*, penerj. Lena Suryana dan Sutjipto Subeno (Jakarta: LR II, 1994), 125. Lihat juga C. Taliaferro, "The Enlightenment," dalam *New Dictionary of Christian Apologetics*, ed. W.C. Campbell-Jack dan Gavin McGrath (Illinois: InterVarsity Press, 2006), 233.

kontrol dan otoritas agama, gereja, negara, atau hal-hal lain di luar rasio.⁵² Menurut salah seorang filsuf Abad Pencerahan, Immanuel Kant, seperti yang dikutip oleh Simon Petrus Tjahjadi, semboyan “pencerahan” adalah: “*Sapere aude!*” (Beranilah berpikir sendiri!).⁵³

Menurut Harold Coward, dua orang pemikir Abad Pencerahan yang sangat berpengaruh dalam membuka pintu bagi relativisme agama adalah Immanuel Kant (1724-1804) dan Friedrich Schleiermacher (1768-1834).⁵⁴ Dapat dikatakan bahwa keduanya telah menaburkan benih paham pluralisme agama melalui relativisme agama. Kant menolak setiap usaha yang mengklaim bentuk yang absolut, dan ingin membebaskan diri dari otoritas dogma gereja dengan menegaskan keunggulan dan otonomi rasio.⁵⁵ Di lain pihak, Schleiermacher memberikan reaksi perlawanan terhadap rasionalisme, dan dia menekankan pada perasaan subjektif dalam pengalaman religius. Dalam tulisannya, *The Christian Faith*, Schleiermacher seperti yang dikutip oleh Richard Plantinga, mendefinisikan “agama sebagai perasaan ketergantungan mutlak atau kesadaran relasi dengan Allah” (*religion as the feeling of absolute dependence or consciousness of relation to God*).⁵⁶ Schleiermacher percaya bahwa “perasaan ketergantungan mutlak” (*the feeling of absolute dependence*) itu

⁵² Pencerahan sangat menekankan pada kebebasan intelektual (*intellectual freedom*) dan memberikan kritik yang tajam terhadap teologi Kristen yang ortodoks, mulai dari masalah kemungkinan adanya mujizat, pernyataan (*revelation*), doktrin dosa asal (*original sin*), otoritas Alkitab, identitas dan signifikansi Yesus Kristus. Lihat penjelasan Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, edisi ke-2 (Massachusetts, USA dan Oxford, UK: Blackwell, 1997), 90-95.

⁵³ Simon Petrus Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, 181.

⁵⁴ Lihat Harold Coward, *Pluralisme, Tantangan Bagi Agama-Agama*, penerj. Bosco Carvallo (Yogyakarta: Kanisius, 1989), 48.

⁵⁵ Analisis yang cukup baik terhadap pemikiran Kant, lihat Colin Brown, *Filsafat dan Iman Kristen Jilid I*, penerj. Lena Suryana dan Sutjipto Subeno (Jakarta: LRII, 1994), 123-146.

⁵⁶ Richard J. Plantinga, *Christianity and Plurality*, 188-189.

diungkapkan melalui berbagai macam cara dalam agama yang berbeda-beda.⁵⁷

Coward menyimpulkan bahwa “Schleiermacher mendasarkan iman Kristennya pada gejala manusia universal dari pengalaman keagamaan, dan bukan pada akal budi yang abstrak, atau sumber-sumber otoritatif,” seperti dogma-dogma gereja.⁵⁸

Seorang sejarawan dengan spesialisasi sejarah Inggris sejak abad ke-18, Bebbington, menyimpulkan terdapat beberapa karakteristik Pencerahan (*Enlightenment*), dua diantaranya adalah pragmatisme dan penekanan pada etika (moralitas).⁵⁹ Spirit Pencerahan berkarakteristik pragmatisme ini, juga dinyatakan oleh Alister McGrath bahwa Abad Pencerahan lebih menekankan pada pertanyaan “bagaimana” (*how*) daripada “apa” (*what*) dalam pemikirannya.⁶⁰ Hal ini senada dengan teologi pluralisme agama yang lebih menyukai hal-hal praktis daripada hal-hal yang nampaknya teoritis, fungsional daripada ontologis, teleologis daripada deontologis, manifestasi yang konkret dan aktual daripada konsep-konsep yang abstrak, seperti yang dinyatakan oleh seorang pluralis Katolik, Paul Knitter bahwa “ortodoksi berakar dalam ortopraksis.”⁶¹ Sehubungan dengan hal-hal tersebut, Franz Magnis-Suseno menyatakan:

Pluralisme agama itu sesuai dengan “semangat zaman.” Ia merupakan warisan filsafat Pencerahan 300 tahun lalu dan pada hakikatnya kembali ke pandangan Kant tentang agama sebagai lembaga moral.... Pluralisme sangat sesuai dengan anggapan yang sudah sangat meluas dalam masyarakat sekuler bahwa agama adalah masalah selera, yang termasuk “budaya hati”

⁵⁷ Richard J. Plantinga, *Christianity and Plurality*, 189.

⁵⁸ Harold Coward, *Pluralisme, Tantangan Bagi Agama-Agama*, 48. Analisis singkat yang cukup baik tentang pemikiran Schleiermacher, lihat Colin Brown, *Filsafat dan Iman Kristen Jilid 1*, 149-161.

⁵⁹ Beberapa karakteristik penting dari Pencerahan, lihat D.W. Bebbington, “Evangelical Christianity and the Enlightenment,” dalam *The Gospel in the Modern World: A Tribute to John Stott*, ed. Martyn Eden dan David F. Wells (Leicester, England dan Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 1991), 66-78.

⁶⁰ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 87.

⁶¹ Paul F. Knitter, *Menggugat Arogansi Kekristenan*, penerj. M. Purwatma, Pr. (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 133. Buku ini diterjemahkan dari buku aslinya, Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1996).

individual, mirip misalnya dengan dimensi estetik, dan bukan masalah kebenaran. Mengklaim kebenaran hanya bagi diri sendiri dianggap tidak toleran. Kata “dogma” menjadi kata negatif. Masih berpegang pada dogma-dogma dianggap ketinggalan zaman.⁶²

Jiwa (*spirit*) Pencerahan juga sangat menekankan etika (moralitas). Bahkan riset Bebbington menyimpulkan bahwa pada abad ke-18, khotbah yang paling umum di gereja adalah topik moralitas, dan jarang sekali topik lainnya.⁶³ Agama telah direduksi secara esensial hanya sebagai moralitas (*Religion is essentially morality*).⁶⁴

Jiwa warisan filsafat Pencerahan di atas, secara tidak langsung memengaruhi pemikiran kaum pluralis Kristen di Indonesia melalui proses pembelajaran dan interaksi mereka dengan berbagai penulis buku atau teolog yang mewarisi spirit Pencerahan, khususnya yang dipengaruhi oleh pemikiran *Liberal Protestantism*. Menurut Alister McGrath, *Liberal Protestantism* dipelopori oleh Schleiermacher, yang terutama “menekankan perasaan manusia dan kebutuhan untuk menghubungkan iman Kristen dengan situasi manusia.”⁶⁵

B. Pengaruh Hasil Konsili Vatikan II

Selama berabad-abad, gereja Katolik sangat eksklusif dalam pandangan teologisnya tentang keselamatan yang bersifat Kristosentris dan ekklesiosentris (*ecclesiocentric*). Dalam Gereja Katolik Roma, yaitu hasil Konsili di Firenze (1438-1455) dengan tegas menyatakan: “*Extra ecclesiam nulla salus*” (Di luar gereja tidak

⁶² Franz Magnis-Suseno, “Membongkar Kedok Pluralisme, Merayakan Inklusivisme,” dalam *Berenang di Arus Zaman: Tantangan Hidup Religius di Indonesia*, ed. A. Sudiarja (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 101-102.

⁶³ D.W. Bebbington, “Evangelical Christianity and the Enlightenment,” 75.

⁶⁴ D.W. Bebbington, “Evangelical Christianity and the Enlightenment,” 75.

⁶⁵ Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, 326.

ada keselamatan).⁶⁶ Namun, sikap dogmatis ini telah dibaharui dengan sikap keterbukaan melalui Konsili Vatikan II (11 Oktober 1962 - 8 Desember 1965) yang menyatakan:

Mereka yang tanpa salah tidak mengenal Injil Kristus dan gereja-Nya, tetapi mencari Allah dengan hati jujur, serta mencoba melaksanakan kehendak-Nya yang diketahuinya berdasarkan perintah suara hati dalam kegiatan yang dipengaruhi rahmat [anugerah], dapat memperoleh keselamatan abadi (*Lumen Gentium* 16).⁶⁷

Selanjutnya, dalam hubungan gereja Katolik dengan agama-agama non Kristen, Konsili Vatikan II mendorong umat Katolik untuk:

... secara bijak dan penuh kasih, berdialog dan bekerja sama dengan umat beragama lain sehingga dalam menyaksikan iman dan kehidupan Kristiani, umat Katolik mengakui, memelihara, dan mengembangkan berbagai kebaikan spiritual dan moral yang terdapat di dalam umat beragama lain ini" (*Nostra Aetate* 2).⁶⁸

Dengan demikian, salah satu implikasi pernyataan itu adalah gereja Katolik memberikan penilaian positif terhadap nilai dan peran agama-agama lain untuk bekerjasama dengan umat Katolik dalam usaha mewujudkan keadilan dan kebaikan bagi umat manusia.

Dapat dikatakan bahwa hasil Konsili Vatikan II yang menganut pandangan inklusivisme keselamatan,⁶⁹ merupakan benih yang menstimulir munculnya teologi pluralisme agama pada kalangan tertentu dalam tubuh gereja Katolik Roma, melalui keterbukaan teologis dan sikap gereja terhadap agama-agama lain sudah dirintis. Gereja Katolik Roma telah mencabut pandangan teologisnya yang bersifat eksklusivisme mengenai keselamatan. Sedangkan pemahaman Kristosentrisme dalam keselamatan ditafsirkan secara baru dalam Konsili Vatikan II, yaitu Yesus Kristus

⁶⁶ Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk* (Jakarta: Obor, 2004), 128.

⁶⁷ Lihat Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, 6-7, 128. Paul F. Knitter, *Pengantar Teologi Agama-Agama*, penerj. Nico A. Likumahuwa (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 88.

⁶⁸ Paul F. Knitter, *Pengantar Teologi Agama-Agama*, 88-89.

⁶⁹ Lihat Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, 129.

adalah kepenuhan final Allah, satu-satunya pengantara dan jalan keselamatan, tetapi keselamatan yang bersumber dari anugerah Kristus itu tidak dapat dibatasi hanya dalam gereja. Anugerah Kristus yang tidak terbatas itu, dapat juga diterima dan dialami oleh orang-orang di luar Kristen/gereja yang dengan tulus mencari Allah dan berusaha hidup dalam kebajikan sesuai dengan hati nuraninya, walaupun tidak memiliki iman secara eksplisit kepada Kristus.⁷⁰ Orang-orang yang demikian, terhisap dalam anugerah Kristus dan dapat diselamatkan. Keselamatan itu datang bukan dari agama yang mereka anut, tetapi bersumber dari Kristus sendiri. Dengan demikian, berbeda dengan pemahaman Protestan arus utama (*mainline Protestant*) yang menganut model keunikan eksklusif terhadap Yesus (*exclusive uniqueness for Jesus*), maka Vatikan II mengajukan sebuah model keunikan inklusif (*inclusive uniqueness*).⁷¹

Walaupun pada saat itu hasil Konsili Vatikan II merupakan pergumulan teologis yang dirumuskan oleh sekitar lebih dari 2.450 uskup gereja Katolik Roma dari seluruh dunia yang diprakarsai oleh Paus Yohanes XXIII,⁷² tetapi dampak yang dihasilkannya sangat luas dan memengaruhi pemikiran teologis tokoh-tokoh agama di luar Katolik Roma dalam memandang agama-agama lain. Hal ini terlihat dari diskusi-diskusi teologis dan literatur-literatur yang ditulis oleh kaum pluralis di Indonesia yang sering mengaitkan teologi pluralisme agama dengan hasil Konsili Vatikan II, dalam pengertian bahwa hasil Konsili ini mendorong para teolog dari berbagai agama untuk memikirkan pendekatan teologis yang lain terhadap agama-agama, yang

⁷⁰ Bandingkan dengan Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, 13.

⁷¹ Lihat Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, cetakan ke-6, 1992), 171.

⁷² Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, 324. Lihat juga Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, 35.

dianggap lebih maju daripada posisi inklusivisme.⁷³ Bagi kaum pluralis, teologi pluralisme agama dalam hal keselamatan merupakan langkah lebih maju daripada hasil Konsili Vatikan II, dan hasil Konsili sendiri bergerak jauh lebih maju daripada pandangan eksklusivisme keselamatan. Hal yang ditekankan di sini bukanlah pada masalah sikap pastoral Konsili Vatikan II terhadap agama-agama lain, karena harus diakui bahwa hasil konsili sangat terbuka dan positif terhadap agama-agama lain. Namun yang ditekankan adalah bagi kebanyakan kaum pluralis, posisi teologis inklusivisme keselamatan dianggap belum memadai dalam membangun dialog dengan agama-agama lain, karena superioritas kekristenan masih ditegakkan melalui pandangan bahwa keselamatan dalam agama-agama lain mengalami pemenuhannya hanya di dalam Yesus Kristus.

Memang sebelum Konsili Vatikan II diadakan, sudah ada seorang teolog Katolik Roma, yaitu Karl Rahner yang mengajukan konsep inklusivisme keselamatan yang pada bagian-bagian tertentu ditolak oleh konsili.⁷⁴ Namun, pengaruh pandangan Rahner ini tidak sebesar pengaruh hasil Konsili Vatikan II. Oleh karena, Konsili Vatikan II memiliki kekuatan yuridis-formal yang mengikat gereja-gereja Katolik sedunia yang bernaung di bawah Vatikan.

⁷³ Lihat Th. Sumartana, "Konsili Vatikan II dan Dialog Antaragama di Indonesia," dalam *Gereja Indonesia Pasca-Vatikan II: Refleksi dan Tantangan* (Yogyakarta: Kanisius: 1997), 359-361.

⁷⁴ Konsili Vatikan II menolak pandangan Rahner yang menyebut agama-agama sebagai "jalan keselamatan" dan juga menolak konsep "Kristen Anonim" (*anonymous Christian*). Penjelasan lebih dalam, lihat Paul F. Knitter, *Pengantar Teologi Agama-Agama*, 79-87. Pandangan terbaru yang menjelaskan mengapa Konsili Vatikan II menolak menyebut agama sebagai "jalan keselamatan," dapat dibaca dalam tulisan Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2000), 101-109. Sedangkan menurut Alister McGrath, perbedaan antara pandangan Karl Rahner dan Konsili Vatikan II dapat dirangkum sebagai berikut: "*Rahner is both revelationally and soteriologically inclusive, Vatikan II tends to be revelationally inclusive, yet soteriologically particularist.*" Lihat Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, 161.

C. Pengaruh Perkembangan Kontekstualisasi Teologi

Selama ini pemikiran teologi di Indonesia sebagian besar merupakan hasil impor dari teologi Barat. Menurut kaum pluralis Kristen di Indonesia, ternyata teologi yang sebagian besar diadopsi dari Barat itu (seperti Kristologi yang dirumuskan oleh Konsili Chalcedon tahun 451 M, doktrin Trinitas) tidak selalu dapat memenuhi kebutuhan gereja-gereja di Indonesia.⁷⁵ Dengan kata lain, bagi mereka, teologi Barat dianggap kurang fungsional dalam konteks masyarakat Indonesia yang mempunyai kultur dan pergumulan yang berbeda dengan Barat. Hal ini bukan berarti teologi Barat tidak mempunyai nilai dan sumbangsih apa-apa di Indonesia, tetapi dalam pengertian tidak selalu relevan dalam konteks Indonesia.

Kenyataan tersebut mendorong sekelompok para teolog Indonesia untuk memikirkan ulang peranan teologi dalam kehidupan bermasyarakat yang sesuai dengan konteks pergumulan di Indonesia. Para teolog Indonesia itu “ingin keluar” dari ikatan konsep teologi Barat yang abstrak, teoritis, dan dogmatis menuju kepada teologi yang “mandiri,” konkret, praktis, fungsional, dan kontekstual. Oleh sebab itu, mulai dikembangkan kontekstualisasi teologi (*contextualization of theology*) yang melahirkan teologi kontekstual (*Contextual Theology*) untuk menjawab kebutuhan tersebut. Kontekstualisasi teologi bukan bermaksud untuk mengembangkan teologi anti Barat, karena tidak mungkin ditemukan kekristenan Indonesia yang murni tanpa campuran atau pengaruh Barat sama sekali, tetapi yang ingin ditekankan adalah upaya berteologi yang relevan dengan konteks pergumulan bangsa Indonesia dengan

⁷⁵ Lihat penjelasan Tom Jacobs, *Paham Allah* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 150-154.

kesadaran penuh bahwa umat Kristen di Indonesia merupakan bagian integral dari bangsa ini.⁷⁶

Gereja-gereja di Indonesia mulai berusaha menghayati imannya akan Injil Yesus Kristus dalam kultur dan konteksnya yang unik. Para teolog Indonesia yang berhadapan dengan konteks kemajemukan, kemiskinan, dan dehumanisasi merasa terpanggil dan tertantang untuk menjawab pergumulan bangsa Indonesia. Dari pergulatan terhadap konteks yang demikian, maka kontekstualisasi teologi makin berkembang di Indonesia. Menurut Robert Setio, “konsekuensi logis dari upaya kontekstualisasi teologi di Indonesia adalah kemandirian dalam berteologi dan teologi yang mandiri.”⁷⁷ Dengan demikian, kontekstualisasi teologi dipandang sebagai sebuah keharusan dalam berteologi.

Ide tentang kontekstualisasi teologi mula-mula dicetuskan oleh *Theological Education Fund* (Dana Pendidikan Teologi) yang dibentuk oleh *International Missionary Council*, dengan tugas untuk menghasilkan peningkatan dana, buku-buku pelajaran, dan fasilitas perpustakaan dalam sekolah-sekolah teologi tertentu di Dunia Ketiga.⁷⁸ Selanjutnya, kontekstualisasi teologi makin dipopulerkan oleh *World Council of Churches* (WCC), ketika bulan Oktober 1970, dikeluarkan surat edaran oleh Nikos A. Nissiotis (yang kemudian menjadi direktur Institut Ekumenikal WCC) mengenai akan diadakannya Konsultasi Teologi pada tahun 1971 di Switzerland

⁷⁶ Bandingkan dengan Robert Setio, “Hegemoni Barat dan Nasib Kontekstualisasi Teologi di Indonesia,” dalam *Gema Teologi* Vol. 32 No. 1 (April 2009): 29.

⁷⁷ Robert Setio, “Hegemoni Barat dan Nasib Kontekstualisasi Teologi di Indonesia,” 20. Pdt. Robert Setio, Ph.D. adalah seorang dosen pada Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta.

⁷⁸ David J. Hesselgrave dan Edward Rommen, *Kontekstualisasi: Makna, Metode, dan Model*, penerj. Stephen Suleeman, cetakan ke-3 (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), 48.

bertema: “*Dogmatic or Contextual Theology.*”⁷⁹ Konsultasi Teologi itu didorong oleh adanya kebutuhan untuk memulai titik awal yang baru dalam berteologi dengan mengembangkan *contextual* atau *experiential theology* yang tumbuh dari pemikiran dan iklim historis kontemporer, yang berlawanan dengan teologi sistematis atau teologi dogmatis yang ditemukan dalam tradisi Biblikal, dan pernyataan-pernyataan kepercayaan (*confessional statements*) berdasarkan teks Biblikal.⁸⁰

Dokumen resmi *Theological Education Fund* (TEF) tahun 1972 memberikan penjelasan tentang pengertian kontekstualisasi:

Kontekstualisasi mencakup segala sesuatu yang tersirat dalam istilah ‘pempribumian,’ namun lebih dalam daripada itu. Kontekstualisasi berkaitan dengan penilaian kita terhadap konteks-konteks dalam Dunia Ketiga. Istilah ‘pempribumian’ cenderung dipergunakan dalam pengertian menanamkan Injil ke dalam suatu budaya tradisional. Sedangkan kontekstualisasi dengan tidak mengabaikan konteks-konteks budaya, memperhitungkan juga proses sekularisasi, teknologi dan perjuangan manusia demi keadilan, yang menjadi ciri saat ini dalam sejarah bangsa-bangsa Dunia Ketiga.... Karenanya jelas bahwa kontekstualisasi bersifat dinamis, bukan statis. Kontekstualisasi mengakui sifat terus-menerus berubah dari setiap situasi manusia dan kemungkinan akan terjadinya perubahan, hingga membuka jalan bagi masa depan.⁸¹

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ide kontekstualisasi teologi pada mulanya dicetuskan lebih dari sekadar proses “pempribumian” teologi, tetapi lebih kepada teologi yang berorientasi praksis, khususnya keterlibatan dalam perjuangan demi keadilan dan misi kemanusiaan. Kontekstualisasi dianggap sebagai bagian dari sifat alamiah teologi itu sendiri.⁸²

Selanjutnya, teologi kontekstual ini berkembang pesat di Indonesia melalui lembaga-lembaga Kristen dan Sekolah-Sekolah Teologi yang bercorak ekumenikal

⁷⁹ Lihat D.J. Hesselgrave, “Contextualization of Theology,” dalam *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell, cetakan ke-4 (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999), 271. Lihat juga David J. Hesselgrave dan Edward Rommen, *Kontekstualisasi: Makna, Metode, dan Model*, 49.

⁸⁰ D.J. Hesselgrave, “Contextualization of Theology,” 271.

⁸¹ David J. Hesselgrave dan Edward Rommen, *Kontekstualisasi: Makna, Metode, dan Model*, 52.

⁸² Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992), 1.

(banyak diantaranya mempunyai relasi yang dekat dengan *World Council of Churches*), seperti Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI, dulu DGI), BPK Gunung Mulia, STT Jakarta, Fakultas Teologi Duta Wacana (Yogyakarta), Satya Wacana (Salatiga), dan STT Intim (Makasar).

Teologi kontekstual menganggap bahwa titik tolak dalam berteologi adalah konteks itu sendiri, sehingga cenderung menekankan ortopraksis melampaui ortodoksi. Teologi seharusnya dirumuskan dari konteks dalam upaya menjawab pergumulan manusia. Oleh sebab itu, karena konteks terus berubah, maka teologi juga harus dinamis dan terbuka terhadap perubahan zaman.⁸³ Tidak ada teologi yang perlu dianggap sebagai teologi yang universal.⁸⁴ Teologi bukan untuk dimapankan atau dibekukan sepanjang zaman, tetapi untuk dikontekstualisasikan.⁸⁵

Dapat dikatakan bahwa teologi pluralisme agama merupakan salah satu bentuk manifestasi kontekstualisasi teologi dalam upaya menjawab tantangan dan kebutuhan manusia di tengah-tengah konteks pluralitas agama di Indonesia.⁸⁶ Perkembangan kontekstualisasi teologi memicu lahirnya kaum pluralis untuk menghasilkan warna teologi yang “elastik” dan relevan dalam konteks pluralitas agama. Penekanan utama kaum pluralis Kristen di Indonesia dalam berteologi lebih kepada proses adaptasi dalam konteks kemajemukan agama, daripada teks Alkitab dan tradisi kekristenan yang dianggap merupakan hegemoni warisan dari Barat.

⁸³ Lihat Jan S. Aritonang, “Perkembangan Pemikiran Teologis di Indonesia, 1960-1990-an,” dalam *Bergumul dalam Pengharapan: Buku Penghargaan untuk Pdt. Dr. Eka Darmaputera*, ed. Ferdinand Suleeman, et.al. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, cetakan ke-1, 1999), 275.

⁸⁴ Lihat Robert Setio, “Demokrasi Sebagai Proses Untuk Bersepakat dalam Agama,” dalam *Gema* Edisi 59 (2004): 171.

⁸⁵ Lihat Ioanes Rakhmat, “Pembaruan Pemikiran dan Kiprah Kristen di Indonesia,” 572-573.

⁸⁶ Lihat juga penjelasan D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, 539-544.

D. Pergeseran Arah Kristologi

Pada masa kini terjadi pergeseran arah Kristologi yang cenderung menekankan pada isu “ajaran moral Yesus dan apa yang diperbuat-Nya selama di dunia,” daripada pemahaman ontologis tentang “siapa Yesus” (*Who is Jesus?*). Kalaupun pertanyaan teologis tentang “siapa Yesus” diajukan oleh kaum pluralis, maka pertanyaannya lebih dalam pengertian “Siapakah Yesus dalam konteks pluralitas agama?” Para teolog pluralis bergumul mengenai bagaimana menghadirkan pribadi Kristus yang unik dan eksklusif itu (menurut pemahaman tradisional Kristen) di tengah-tengah konteks pluralitas agama.⁸⁷ Atau dalam istilah Carson, para pluralis Kristen sedang berusaha mencari dan mengusulkan bentuk “*acceptable Christology*.”⁸⁸ Penekanan bukan lagi kepada ortodoksi Kristologi, tetapi lebih kepada ortopraksis Kristologi. Dalam perkembangan paham pluralisme agama di Indonesia, terjadi pergeseran arah Kristologi, yaitu:

a) Penekanan pada Kristologi “dari bawah” (*Christology from below*)

Teologi pluralisme agama makin berkembang di Indonesia seiring dengan makin populernya pengaruh penyelidikan Yesus Sejarah (*the quest of the Historical Jesus*). Pengertian istilah “Yesus Sejarah” adalah Yesus hasil rekonstruksi secara metode, kritis, dan melalui suatu riset ilmiah, seperti yang dinyatakan oleh Ioanes Rakhmat, seorang pengkaji Yesus Sejarah yang sangat gencar di Indonesia:

⁸⁷ Bandingkan Daniel Lucas Lukito, “Kecenderungan Perkembangan Pemikiran Teologi Abad 21: Sebuah Kajian Retrospektif dan Prospektif,” dalam *Veritas* Vol. 1 No. 1 (April 2000), 11-16.

⁸⁸ D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, 317.

Frase “Yesus Sejarah” adalah suatu istilah teknis yang mengacu pada Yesus dari Nazaret yang berhasil direkonstruksi dari bahan-bahan sastra dan sumber-sumber material yang tersedia, dengan memakai metode penelitian ilmiah interdisipliner yang dapat diandalkan.⁸⁹

Metode pendekatan yang digunakan dalam Yesus Sejarah merupakan pendekatan Kristologi “dari bawah” (*Christology from below*), yang seringkali dipertentangkan dengan pemahaman tentang Kristus Iman (*Christ of Faith*)⁹⁰ yang menggunakan pendekatan Kristologi “dari atas” (*Christology from above*). Studi Kristologi “dari bawah” merupakan reaksi terhadap hegemoni pendekatan Kristologi “dari atas” yang telah dipegang oleh gereja selama berabad-abad.

Kristologi “dari bawah” merupakan Kristologi yang berpusat pada kemanusiaan Yesus dari Nazaret, bukan pada pra-eksistensi Kristus atau kemuliaannya sejak kekekalan.⁹¹ Kristologi “dari bawah” dipopulerkan oleh Friedrich Schleiermacher (1768-1834) dalam usahanya untuk membuat iman Kristen dapat diterima di Jerman pada abad ke-18.⁹² Sedangkan Kristologi “dari atas” titik berangkat berkristologi dimulai dari Yesus Kristus sebagai Firman Allah yang kekal. Oposisi utama yang melawan pandangan Schleiermacher itu adalah Karl Barth (1886-1968).⁹³ Alister McGrath berpendapat bahwa “Barth mengadopsi posisi bahwa tidak ada pengetahuan akan Allah terpisah dari Kristus.”⁹⁴ Bagi Barth, “semua teologi berfokus

⁸⁹ Ioanes Rakhmat, “Melampaui Kitab Suci: Kajian Yesus, Sejarah dan Hubungan Kristen-Islam,” dalam *Yesus, Maria Magdalena, Yudas dan Makam Keluarga* (Banten: Sirao Credentia Center, 2007), 308.

⁹⁰ Istilah “Kristus Iman” adalah Yesus Kristus yang dicatat dalam Perjanjian Baru, yang diimani oleh umat Kristen, dan yang dirumuskan dalam formula doktrinal klasik, misalnya Konsili Chalcedon.

⁹¹ Pendekatan Kristologi “dari bawah” sering juga disebut Kristologi Antropologis. Lihat Colin J.D. Greene, *Christology in Cultural Perspective* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003), 51.

⁹² Donald K. McKim, *Introducing the Reformed Faith* (Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2001), 83.

⁹³ Donald K. McKim, *Introducing the Reformed Faith*, 83.

⁹⁴ Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, 158.

pada Kristologi.”⁹⁵ “Barth mendeklarasikan bahwa keselamatan hanya mungkin melalui Kristus,”⁹⁶ dan dia membela penuh rumusan Konsili Chalcedon (451 M), yang dengan tegas menyatakan bahwa Yesus Kristus adalah satu Pribadi (*one Person*) dengan dua natur (“*truly human*” dan “*truly God*”).⁹⁷

Kaum pluralis Kristen di Indonesia berpendapat bahwa pendekatan Kristologi “dari atas” cenderung menekankan superioritas dan supremasi Kristus, yaitu Kristus dilihat sebagai pribadi yang absolut, dan tidak tertandingi yang mengungguli tokoh-tokoh pendiri agama-agama lain. Sehubungan dengan hal ini, Ioanes Rakhmat menyatakan:

Konteks zaman yang telah berubah mengharuskan suatu pembaruan Kristologi. Kristologi “dari atas” tidak dapat dipertahankan lagi, karena memiliki kecenderungan triumfalistik dan supersesionistik. Sebagai gantinya, Kristologi perlu dicari dan dirumuskan “dari bawah.” Kristologi “dari bawah” adalah sebuah perspektif yang memandang sang pendiri agama bukan sebagai sosok manusia masa lampau yang secara politis atau spiritual mengungguli semua tokoh suci lainnya, atau sebagai suatu figur ilahi yang telah sekali dan untuk selamanya menaklukkan semua pendiri agama lainnya, atau yang kesucian dan kekudusannya melampaui semua figur suci lainnya, melainkan sebagai seorang suci masa lampau yang berasal dari rakyat kebanyakan, dari orang miskin dan tertindas dunia ini, yang tidak berada di atas takhta kebesaran duniawi, melainkan berada di antara rakyat jelata dan solidier dengan nasib mereka. Komunitas keagamaan apapun yang menghayati horizon kehidupan yang bernafaskan Kristologi “dari bawah” akan, bersama komunitas keagamaan lainnya yang bernafas senada, akan melibatkan diri dalam perjuangan sosio-politis untuk membebaskan orang yang miskin dan terinjak.⁹⁸

b) Penekanan pada Kristologi Kontekstual

Kristologi kontekstual merupakan Kristologi yang dipahami dalam konteks kemajemukan budaya (agama) yang ada di dunia. Kristologi ini dirumuskan dan dikemas dalam “bahasa baru” sesuai dengan keunikan konteksnya. Kristologi kontekstual merupakan pengaruh dari perkembangan teologi kontekstual, sehingga

⁹⁵ Donald K. McKim, *Introducing the Reformed Faith*, 83. Lihat juga Colin J.D. Greene, *Christology in Cultural Perspective*, 307.

⁹⁶ Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, 158.

⁹⁷ Lihat Donald K. McKim, *Introducing the Reformed Faith*, 83.

⁹⁸ Ioanes Rakhmat, “Pembaruan Pemikiran dan Kiprah Kristen di Indonesia,” 575.

bagi kaum pluralis Kristen, Kristologi pun harus didekati atau dirumuskan secara kontekstual.

Kristologi kontekstual menekankan pada ortopraxis Kristologi yang memiliki nilai-nilai universal (menekankan pada ajaran dan teladan hidup Yesus), sedangkan Kristologi ortodoksi harus diinterpretasikan terus-menerus secara kontekstual dan tidak boleh dibakukan (didogmatiskan) oleh gereja. Dengan demikian, rumusan Kristologi terus berkembang sesuai dengan konteks dan pergulatan kekristenan di Indonesia, sehingga dapat saja berbeda dari rumusan Kristologi dalam Alkitab (misalnya, Kristologi kekristenan perdana) dan tradisi kekristenan (misalnya, Kristologi yang dirumuskan dalam Konsili Chalcedon pada tahun 451 M). Bagi kaum pluralis Kristen di Indonesia, intisari berkristologi adalah konteks.

c) Penekanan pada Kristologi Kosmik

Konsep tentang Kristologi Kosmik sulit untuk ditentukan secara pasti mengenai kapan ajaran ini mulai muncul.⁹⁹ Namun, menurut D.A. Carson, asal mula ungkapan Kristus Kosmik pada umumnya dikaitkan dengan Joseph Sittler pada tahun 1961 berbicara tentang hal itu dalam Sidang Dewan Gereja-Gereja se-Dunia (WCC= *World Council of Churches*) di New Delhi.¹⁰⁰ Sejak saat itu, konsep Kristologi Kosmik makin berkembang dalam kalangan Ekumenikal yang dimediasi oleh Dewan Gereja-Gereja se-Dunia.

Pengaruh konsep Kristologi Kosmik juga masuk ke Indonesia melalui lembaga-lembaga Kristen, gereja-gereja, dan sekolah-sekolah teologi bercorak Ekumenikal (seperti PGI, STT Jakarta, Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta

⁹⁹ Lihat Robbyanto Notomihardjo, "Kristologi Kosmik: Tinjauan Ulang Dari Sudut Biblikal, Teologikal, dan Historikal," dalam *Veritas* Vol. 1 No. 1 (April 2000): 29.

¹⁰⁰ D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, 328.

Wacana, Satya Wacana) yang umumnya mempunyai hubungan dekat dengan Dewan Gereja-Gereja se-Dunia (WCC). Namun, konsep Kristologi Kosmik bukan hanya distimulir oleh pandangan WCC, tetapi juga makin populer didukung dan dikembangkan dengan berbagai variasi oleh para teolog pluralis lainnya, seperti Karl Rahner dan Raimundo Panikkar.¹⁰¹ Rahner, seorang teolog Katolik Roma yang memopulerkan Kristologi Kosmik melalui konsep “Kristen anomin” (*anonymous Christianity*), sedangkan Panikkar melalui konsepnya bahwa “Kristus” juga hadir dan bekerja aktif dalam agama-agama lain, tidak eksklusif hanya dalam agama Kristen saja.¹⁰² Namun, ternyata “Kristus” yang dimaksudkan oleh Panikkar, tidak identik dengan Yesus sejarah dari Nazaret itu. Menurut Carson, bagi Panikkar, “Kristus [Kosmik] lebih dari sekadar Yesus dari Nazaret, karena “Kristus” [Kosmik] dapat memanifestasikan diri-Nya sebagai “seseorang” (*someone*) atau “sesuatu” (*something*) yang lain dalam agama-agama.”¹⁰³ Menurut Panikkar, “Kristus merupakan simbol kehidupan bagi keseluruhan realitas: manusia, yang ilahi, dan kosmik.”¹⁰⁴ Yesus dari Nazaret seperti yang diimani oleh umat Kristen hanyalah salah satu dari manifestasi “Kristus Kosmik” itu. “Kristus” bukanlah seorang figur religius tertentu, tetapi sebuah simbol dari misteri, sehingga “Kristus” bukanlah milik eksklusif umat Kristen saja, tetapi juga dijumpai dalam agama-agama lain, terutama dalam Hinduisme.¹⁰⁵

¹⁰¹ Lihat D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, 328. Robbyanto Notomihardjo, “Kristologi Kosmik,” 33.

¹⁰² Lihat Robbyanto Notomihardjo, “Kristologi Kosmik,” 33. A.A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002), 80.

¹⁰³ D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, 328.

¹⁰⁴ Dikutip oleh Veli-Matti Karkkainen, *Christology: A Global Introduction* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003), 270

¹⁰⁵ Silvester Kanisius L, *Allah dan Pluralisme Religius: Menelaah Gagasan Raimundo Panikkar* (Jakarta: Obor, 2006), 122.

“Kristus” adalah pemenuhan (*fulfillment*) dari agama-agama.¹⁰⁶ Mungkin dapat dikatakan, bagi Panikkar, “Kristus tersembunyi” dalam agama-agama lain.

d) Penekanan pada Kristologi Teosentris

Paul Knitter adalah seorang tokoh pluralis Katolik yang memopulerkan Kristologi Theosentris (*Theocentric Christology*),¹⁰⁷ atau yang disebutnya juga sebagai Kristologi relasional (model keunikan relasional terhadap Yesus),¹⁰⁸ atau Kristologi non-normatif.¹⁰⁹ Menurut Roy Eckardt, “apa yang dimaksudkan Knitter dengan istilah non-normatif dalam suatu bingkai acuan Kristiani adalah non-absolutis.”¹¹⁰ Menurut Eckardt, “Knitter tentu percaya bahwa Yesus Kristus adalah normatif sepenuhnya bagi umat Kristen, tetapi keyakinan Kristiani itu non-absolutis bagi agama-agama lain.”¹¹¹ Pemikiran Knitter ini sangat memengaruhi kaum pluralis Kristen dalam mengembangkan Kristologi di Indonesia.¹¹²

Menurut Knitter, “model Kristologi Theosentris menegaskan bahwa Yesus Kristus sebagai sungguh-sungguh unik, tetapi bukan satu-satunya – sungguh-sungguh unik, tetapi bukan satu-satunya Sabda dan Kehadiran Allah yang menyelamatkan.”¹¹³ Knitter di sini membedakan antara istilah “sungguh-sungguh” (*truly*) unik dengan

¹⁰⁶ D.A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, 328.

¹⁰⁷ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, 171. Lihat juga Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, 325.

¹⁰⁸ Paul F. Knitter, *No Other Name?*, 171.

¹⁰⁹ Lihat A.A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan*, 193.

¹¹⁰ A. Roy Eckardt, *Menggali Ulang Yesus Sejarah: Kristologi Masa Kini*, penerj. Iones Rakhmat (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), 331.

¹¹¹ A. Roy Eckardt, *Menggali Ulang Yesus Sejarah*, 331.

¹¹² Andreas Yewangoe menyodorkan model pluralisme Knitter sebagai salah satu alternatif pendekatan terhadap agama-agama lain dalam konteks Indonesia, walaupun baginya, pandangan Knitter tidak perlu diterima seluruhnya. Lihat A.A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan*, 78-79, 192-204.

¹¹³ Paul F. Knitter, *Menggugat Arogansi Kekristenan*, penerj. M. Purwatma, Pr. (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 162.

“satu-satunya” (*solely*).¹¹⁴ Bagi orang Kristen, “Yesus sungguh-sungguh unik, dalam pengertian bahwa Yesus sungguh-sungguh Anak Allah, Penyelamat, Pengantara dan Firman Allah yang hidup, dan mereka sungguh-sungguh merasakan dan mengalami kesadaran demikian dalam hidup mereka.”¹¹⁵ Namun, kesadaran dan pengalaman religius orang Kristen itu tidak normatif bagi penganut agama yang lain.

Selanjutnya, menurut Knitter, “Kristologi Teosentris tidak bertentangan dengan proklamasi berita Perjanjian Baru, karena fokus dan isi pokok dari berita Yesus adalah Kerajaan Allah.”¹¹⁶ Baginya, “Kristosentrisme tanpa teosentrisme dengan mudah menjadi sebuah penyembahan berhala (*idolatry*) yang menista bukan hanya pernyataan Kristen (*Christian revelation*), tetapi pernyataan (*revelation*) yang ditemukan dalam kepercayaan-kepercayaan lainnya.”¹¹⁷

E. Pengaruh Perkembangan Teologi Agama-agama (Teologi Religionum)

Menurut Jan Aritonang, “sejak berkembangnya dialog antariman di Indonesia mulai dasarwarsa 1970-an, maka mulai berkembang pula teologi religionum (teologi [tentang] agama-agama).”¹¹⁸ Selanjutnya, Aritonang menyatakan bahwa:

Tak dapat disangkal bahwa pengembangan teologi ini turut diprakarsai oleh sejumlah teolog Eropa yang mengajar di Indonesia, antara lain L.A. Hoedemaker (yang kemudian menjadi ahli misiologi terkemuka) dan L. Oranje (yang meninggal tahun 1987).¹¹⁹

¹¹⁴ Paul F. Knitter, *Menggugat Arogansi Kekristenan*, 145-147. Lihat juga Alan Race, *Interfaith Encounter: The Twin Tracks of Theology and Dialogue* (St. Albans Place, London: SCM Press, 2001), 77.

¹¹⁵ Paul F. Knitter, *Menggugat Arogansi Kekristenan*, 146.

¹¹⁶ Paul F. Knitter, *No Other Name?*, 172-173.

¹¹⁷ Paul F. Knitter, *No Other Name?*, 175.

¹¹⁸ Jan Aritonang, “Perkembangan Pemikiran Teologis di Indonesia, 1960-1990-an,” dalam *Bergumul dalam Pengharapan*, 272.

¹¹⁹ Jan S. Aritonang, “Perkembangan Pemikiran Teologis di Indonesia, 1960-1990-an,” dalam *Bergumul dalam Pengharapan*, 282. Lihat catatan kaki no. 26 dalam tulisan Aritonang tersebut.

Teologi religionum mencoba untuk menjawab secara teologis tentang posisi dan peran iman Kristen di tengah-tengah agama atau kepercayaan non Kristen.

Menurut L.A. Hoedemaker seperti yang dikutip oleh Aritonang:

[Teologia religionum] memberi penilaian teologis tentang pluralisme keagamaan dan dari situ memikirkan tempat agama Kristen di tengah-tengah agama lainnya. Sampai dimana orang Kristen dapat mengatakan bahwa Allah menyatakan diri juga di luar tradisi Kristen? Sampai di mana agama-agama bukan Kristen boleh dianggap sebagai jalan keselamatan yang setaraf?¹²⁰

Dengan berkembangnya pengaruh teologi religionum secara pesat, maka Departemen/Badan Penelitian dan pengembangan DGI/PGI sejak tahun 1981 hampir setiap tahun menyelenggarakan Seminar Agama-agama yang melibatkan semua agama di Indonesia.¹²¹ Dalam seminar itu, setiap tokoh dari masing-masing agama mengemukakan ajaran dan pandangan agamanya mengenai berbagai isu sosial-politik-ekonomi yang aktual, maupun mengenai hal-hal yang menyangkut isu-isu keagamaan sendiri.¹²² Melalui berbagai macam dialog antariman seperti inilah, maka teologi pluralisme agama dihembuskan dan berkembang pesat di Indonesia, karena dalam dialog-dialog itu biasanya setiap tokoh agama cenderung mengeluarkan pernyataan-pernyataan teologis yang dapat menyejukkan semua pihak, walaupun seringkali pernyataan-pernyataan itu mengandung kompromi teologis jika ditinjau dari perspektif iman partikular masing-masing agama.

¹²⁰ Jan S. Aritonang, "Perkembangan Pemikiran Teologis di Indonesia, 1960-1990-an," 282. Lihat catatan kaki no. 26.

¹²¹ Jan S. Aritonang, "Perkembangan Pemikiran Teologis di Indonesia, 1960-1990-an," 273.

¹²² Jan S. Aritonang, "Perkembangan Pemikiran Teologis di Indonesia, 1960-1990-an," 273.