

Leonardus Samosir

KOMITMEN TANPA KONFLIK

Tawaran Teologi Pluralisme Kristiani

ABSTRACT

Religions are always in tension between their claims of universality and the fact of their particularity. The potential of conflict arises precisely when the particular religion claims a universal truth. Christian theology of religious pluralism has managed to neutralize the tension by emphasizing the commitment to particular religion and at the same time the commitment to universal world problems. Such theological vision is supported by a philosophical reflection that sees truth as "revealed in" but not "exclusively possessed" by the particularity. In itself the truth remains transcendental, yet it shows its "traces" in the positive outcomes of the particular.

Key Words:

Pluralisme • universal/particular • kebenaran • komitmen • praksis • verifikasi/kritik

Tak ada satu kelompok agamapun yang mau dituduh sebagai gembong kerusuhan. Tapi, banyak aksi terorisme mengatasnamakan agama; banyak konflik yang berbau agama - walaupun akarnya adalah masalah sosial; bahkan ada konflik antara ortodoksi dengan heterodoksi yang tidak mustahil terkait masalah sosial-politis.

„Agama mempunyai dua wajah“ bukanlah sebuah tesis baru, tapi bahan refleksi yang tetap aktual. Di tengah masyarakat yang plural (agama, etnik, tingkat sosial, ekonomi, dsb.), agama - yang adalah pemberi identitas dan sumber relasi - bisa menjadi sumber konflik: antar-agama, antara ortodoksi dan heterodoksi, atau antara kelompok „agamawi“ dan „sekular“. Dengan begitu, agama bisa menenggelamkan sisi positifnya sebagai pemberi orientasi dan sebagai satu instansi yang mengandung elemen kritis-profetis dalam menentang ketidak-beresan dalam masyarakat. Kendati dicurigai sebagai relativisme, *Teologi Pluralisme agama* merupakan bentuk keprihatinan terhadap masalah ini. Persoalan konflik adalah persoalan praktis. Tapi, apa yang berada di balik ini adalah persoalan teoritis-ontologis: persoalan kebenaran.

Sebagai sebuah refleksi imani atas relasi manusia dengan Allah, Teologi Pluralisme Agama menampilkan ketegangan klasik: 1) antara konteks yang partikular dengan teologi akademis yang inginnya universal; dan 2) antara klaim universalitas dan partikularitas. Teologi Pluralisme Agama - sebagaimana teologi-teologi kontemporer lainnya - memalingkan wajahnya ke relasi manusia dengan Allah di dalam habitatnya, di dalam konteksnya masing-masing yang antara lain adalah pluralitas agama. Teologi yang maunya bersifat universal dianggap gagal meneropongi permasalahan aktual dan relevan, yang sering berbeda dari satu tempat ke tempat lain.

Teologi pluralisme Agama tidak puas dengan jawaban yang disodorkan oleh teologi atau ajaran sebelumnya, baik yang sifatnya eksklusif maupun inklusif. Bahkan teologi ini mencurigai yang terakhir sebagai crypto-arogan dan crypto-imperialis. Karena itu, Teologi pluralisme Agama menggeser pertanyaan, dari *apakah agama lain menyelamatkan ke di mana posisi mereka dalam tatanan keselamatan*. Pertanyaan terakhir pun masih mendapat klausul: lepas dari rasa superioritas yang (masih) diajukan inklusivisme.

Dengan itu, teologi ini menyentuh persoalan klasik, yakni klaim kebenaran absolut agama-agama yang adalah partikular. Klaim inilah yang dianggap biang keladi konflik antar agama. Dengan menempatkan agama, figur atau tokoh agama, serta agama itu sendiri ke wilayah relatif, teologi ini dicurigai mendukung relativisme. Tuduhan seperti ini nyata dalam deklarasi *Dominus Iesus* (2000), Notifikasi atas buku *Toward a Christian Theology of*

Religious Pluralism karya J. Dupuis S.J.,¹ dan Notifikasi atas buku *Jesus Symbol of God* karya R. Haight S.J.² yang dipublikasikan oleh Kongregasi Iman.

Namun, terlepas dari tuduhan ini Teologi Pluralisme Agama berusaha mengatasi konflik berkepanjangan dengan merelativir klaim absolut dari partikularitas dan dengan mengusulkan dialog. Dengan prasyarat keterbukaan untuk berdialog, agama diajak masuk ke wilayah praksis: sharing untuk mencapai tujuan agama di dunia ini, yakni mengusahakan transformasi dunia ini ke dunia yang layak huni. Teologi Pluralisme Agama juga berusaha melepaskan diri dari tuduhan degradasi agama ke moralitas dengan melihat kesejahteraan manusiawi bukan sebagai tujuan akhir dari pesan agama.

Tanggung jawab bersama dalam menghadapi masalah global bukan menjadi alasan untuk meninggalkan perbedaan di antara agama-agama. Kata seperti „komitmen“ adalah ekspresi dari kehendak untuk menjunjung tinggi kekhasan sebuah agama. Dasar pemikirannya adalah, bahwa ada kaitan antara klaim kebenaran sebuah agama dengan praksis yang dihasilkan. Sebuah agama akan *diverifikasi* atau bahkan sebaliknya *dikritik* lewat praksis mengikuti figur atau ajaran secara konsekuen, mengikuti segala praktek agamawi dan perjuangan dalam menentang setiap bentuk penindasan.

Meskipun Teologi Pluralisme Agama bukan jawaban sempurna atas permasalahan pluralitas religi, mesti diakui, bahwa teologi ini memberikan sumbangan: berusaha menghapus arogansi sebuah agama, menunjuk ke tanggung jawab atas permasalahan global sebagai elemen profetis-kritis agama, dan menekankan komitmen kepada agama sebagai sumber spiritual.

Fungsi Yang Menyimpan Konflik

Sementara agama di Dunia Barat makin was-was akan posisi mereka dalam masyarakat karena ditinggalkan para penganutnya,³ agama di Dunia Ketiga justru mengalami kebangkitan. Agama dilirik kembali sebagai orientasi, bahkan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. S. Thomas berpendapat, kebangkitan agama ini terjadi akibat kegagalan negara-negara modern sekular dalam mempertahankan nilai demokrasi dan pembangunan, dan yang dalam prakteknya mengesampingkan elemen-elemen spiritual dalam membangun masyarakat.⁴

Agama di kota-kota besar Dunia berkembang, di mana mobilisasi demikian tinggi menjadi alternatif yang laku. Agama menjadi oasis yang memuaskan kedahagaan spiritual yang tak mampu dijangkau karena arus

permukaan yang deras.

Di samping itu, agama memberikan „kepastian“ saat manusia merasakan ketidak-pastian gerak di luar; saat sistem bermasyarakat tidak lagi menawarkan rasa aman dan sejahtera. Apalagi di era globalisasi, di mana identitas kultural atau etnik tidak lagi memberikan identitas yang jelas, agama itu yang memberi identitas sebagai “kelompok”.⁵

Tapi, agama juga menyembunyikan wajah negatif. Secara intrinsik sebuah agama mengklaim kebenaran. Dengan klaim ini bahwa bila A benar, maka B salah, atau sebaliknya agama secara programatis menyimpan perpecahan antar kelompok. Ini adalah bibit yang rentan terhadap „penyalah-gunaan“ ideologi atau tujuan politik kelompok tertentu.

Ariarajah dengan meminjam pendapat Amaladoss menggaris bawahi hal ini. Kebutuhan yang meningkat terhadap agama sebagai pemberi identitas inilah yang justru menyimpan bahaya. Agama bisa menjadi sumber konflik, bukannya sumber relasi. Kekerasan bisa dilakukan bukan oleh individu terhadap individu, tetapi oleh kelompok terhadap kelompok. Dengan begitu, agama menyimpan bom konfliktual yang siap meledak: klaim kebenaran dan identitas kelompok.⁶ Bom akan meledak saat situasi sosial menyuburkan ketidakpuasan, rasa tidak aman dan kegagalan.

Ketika sebuah agama menjadi penguasa tunggal atau minimal tidak mempunyai pesaing, selain ateisme praktis ataupun teoretis, maka pertanyaan di seputar pluralitas agama tidak menggigit. Pertanyaan seperti itu akan terasa sebagai imperasi; pertanyaan yang memaksa untuk dijawab, ketika berbagai agama (konkretnya para penganutnya) hidup berdampingan. Potensi konflik pun menjadi semakin nampak di depan mata.

Teologi Pluralisme Agama Sebagai Refleksi Imani

Menurut Kamus Teologi, Teologi berarti:

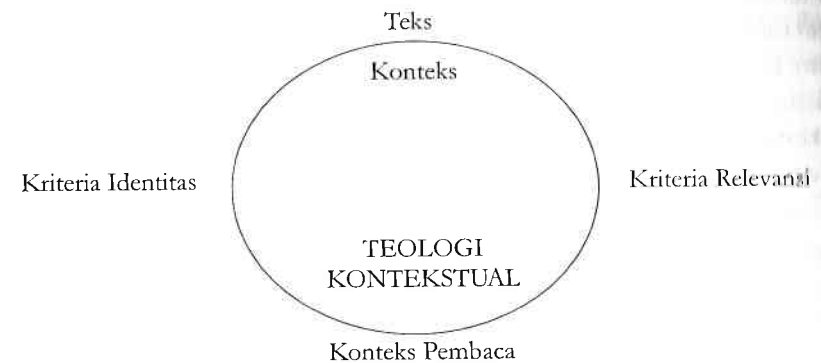
“Usaha metodis untuk memahami serta menafsirkan kebenaran wahyu. Sebagai fides quaerens intellectum (Lat. iman yang mencari pemahaman), teologi menggunakan sumber daya rasio, khususnya ilmu sejarah dan filsafat. Di hadapan misteri ilahi teologi selalu „mencari“ dan tidak pernah sampai pada jawaban terakhir dan pemahaman yang selesai. Teologi terbagi dalam berbagai gaya dan bidang...”⁷

Menurut definisi ini obyek refleksi teologi bukanlah „Allah“ per se,

tetapi *kebenaran wahyu*. Walaupun pemahaman atas definisi ini memang mengandaikan konstruksi „iman-wahyu“, jelas yang ada di balik definisi ini adalah *relasi antara Allah atau Yang Ilahi dengan manusia*.

Seandainya Allah per se yang menjadi obyek teologi, maka teologi menjadi penghujatan; blaspemie, kata D. Sölle.⁸ Teologi berbicara tentang relasi antar manusia dengan Allah, bukan tentang Allah per se. Teologi juga tidak hanya berbicara tentang relasi manusia secara individual dengan Allah, tetapi komunitas manusia dengan Allah. Karena itu, teologi berfungsi mencegah subyektivisme dan menjaga relasi antar orang beriman serta relasi dengan dunia luar sebagai rekan berkomunikasi.⁹

Dari penjelasan terakhir nampaklah, bahwa mestinya sebuah teologi itu kontekstual,¹⁰ artinya menyangkut manusia (komunitas manusia) dan dunia yang dihadapinya. Untuk memperjelas apa itu teologi dan bagaimana seharusnya teologi kita lihat bagan berikut ini.¹¹



Sebuah teologi seharusnya memenuhi dua kriteria sekaligus, yakni identitas dan relevansi. Teologi memegang identitas tradisi (teologi tidak netral) dengan mengaitkan refleksinya dengan teks (dan konteks zamannya). Teologi mempunyai relevansi ketika teologi memberikan jawaban kepada konteks (pembaca atau adressat).

Teologi Pluralisme Agama mengkorelasikan ajaran tradisi kristiani dengan problematik pluralitas agama. Namun, teologi ini memandang pluralitas agama bukan sekedar *de facto*, tetapi *de iure*. Pluralitas agama bukanlah sekedar fakta yang harus diperhitungkan dalam berteologi, tetapi sebuah faktor positif yang menunjuk ke kebesaran Yang Ilahi yang tidak bisa ditangkap hanya oleh satu partikularitas.¹² Karena itu, Teologi Pluralisme Agama adalah sebuah teologi yang berjalan pada jalur yang

benar; yang kontekstual dan tidak mau hanya menjadi penerus tradisi mati tanpa menghadapkannya pada realitas yang membutuhkan jawaban: realitas pluralitas agama.

Ketegangan antara Universalitas dan Partikularitas

Lama sekali Gereja secara eksplisit mengakui *extra ecclesiam nulla salus*,¹³ sebuah klaim atas keabsahan kristianitas secara universal.¹⁴ Tapi, konteks baru seperti penemuan dunia baru dan kontak konkret dengan agama lain memaksa Gereja merefleksi ulang sikapnya.

Ajaran iman implisit dan kerinduan akan sakramen baptis sejak Thomas Aquinas menjadi alternatif terhadap eksklusivisme yang terungkap dalam *extra ecclesiam nulla salus*. Teori pemenuhan dari para teolog pembaharuan katolik seperti H. de Lubac dan J. Daniélou - yang mulai mengakui elemen-elemen kebaikan yang ada pada agama lain - mengubah wajah teologi dalam Gereja Katolik. Akhirnya, jejak teori pemenuhan yang bersifat inklusif tadi memasuki ajaran Gereja resmi dalam dokumen Konsili Vatikan II (*Lumen Gentium* dan *Nostra Aetate*). Gereja Katolik mengakui kebaikan dan kebenaran dalam agama-agama lain; namun Gereja sekaligus menekankan, bahwa Gereja itu perlu untuk keselamatan.

Langkah Gereja Katolik dalam Konsili Vatikan ini merupakan langkah baru,¹⁵ walaupun beberapa pengamat menilai ajaran dokumen Konsili ini ambigu¹⁶ dan mencerminkan ketidaksiapan Konsili menghadapi permasalahan pluralitas agama.¹⁷ Para teolog pluralis tidak puas terhadap pemikiran atau ajaran yang bersifat inklusif. Menurut mereka bukan hanya eksklusivisme, tapi juga inklusivisme menyembunyikan sikap arrogan kristianitas. Hick seorang tokoh pluralis yang protestan misalnya mengatakan, bahwa gerak ke arah pluralisme adalah gerak yang natural, tapi memang mempertanyakan klaim superioritas kristianitas.¹⁸ Kalau eksklusivisme hanya mau mengakui kristianitas sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan; inklusivisme menempatkan kristianitas di puncak hirarki; maka pluralisme mau merelatifkan klaim superioritas ini.

Pendasaran superioritas eksklusivisme dan inklusivisme pada „kebenaran yang diberikan oleh Allah“ dipertanyakan kembali. Universalitas (Allah yang menghendaki keselamatan semua orang) dan partikularitas (agama, tokoh agama) dikaji ulang. Para teolog pluralis menggeser pertanyaan dari apakah *agama lain itu menyelamatkan ke di mana posisi mereka dalam tatanan keselamatan*. Tapi, mereka pertama-tama tidak mau membuat hirarki seperti yang dilakukan inklusivisme. Dasarnya adalah:

Hanya Allah yang berada di wilayah universal (dan absolut); yang lain itu berada di wilayah partikular (relatif).

Dengan begitu, Teologi Pluralisme agama “berurusan” dengan titik rawan, yakni kristologi. Bagi orang kristen, Yesus itu Kristus, *the one saviour*; Gereja itu satu-satunya media menuju keselamatan. Apakah Teologi Pluralisme Agama mau menghancurkan keyakinan ini dan dengan demikian menghancurkan komitmen? Apakah dengan demikian Teologi Pluralisme Agama mau meredam kebenaran dan mendukung relativisme?

Sebagai gambaran peta permasalahan ini, di bawah ini diuraikan pemikiran beberapa teolog, termasuk teolog protestan seperti J. Hick, karena dia dianggap sebagai tokohnya Teologi Pluralisme Agama.

Bagi J. Hick pluralitas agama bukanlah sekedar fakta bruta, tapi ekspresi jawaban manusia terhadap *the Real* yang tetap merupakan Misteri.¹⁹ Karena itu, perbedaan yang ada dalam agama hanya perbedaan aksidental yang dibentuk dalam konteks yang berbeda-beda (daya tangkap dan ekspresi yang berbeda).

Dengan latar belakang Filsafat I. Kant dan penggunaan Filsafat Bahasa L. Wittgenstein,²⁰ Hick memaknai pluralitas agama dan posisi Yesus Kristus. Latar belakangnya yang kantian nampak dalam pembedaan antara *the-Real-in-itself* dan *the-real-as-humanity-thought-and-experienced*.²¹ Tambahan penggunaan Filsafat Bahasa L. Wittgenstein²² melahirkan interpretasinya tentang pengalaman religius sebagai *experience as*;²² sebagai pengalaman dengan kesadaran kontinu akan kehadiran Allah.²⁴ Dengan kerangka berpikir seperti ini, Hick melihat Kitab Suci - baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru - sebagai kesaksian: mengalami peristiwa *sebagai mengalami tindakan Allah*.²⁵

Elemen interpretatif dalam pengalaman religius ini tidak memungkinkan manusia mengidentikkan Allah yang sebenarnya dengan Allah yang dialami atau ditangkap manusia. Jadi, perbedaan agama-agama sebetulnya menurut Hick adalah perbedaan aksidental yang ditentukan oleh situasi di mana manusia/kelompok manusia mengalami Allah; dan mengungkapkan pengalaman ini juga dengan bahasa yang situatif.

Orang-orang kristen pertama mengalami tindakan Allah di dalam Yesus; Yesus yang konkret-historis. Mereka mengalami Yesus dalam kata dan tindakannya sebagai agape Allah sendiri. Namun, pengalaman religius selalu diungkapkan dalam bahasa absolut, sehingga mereka mengatakan „bertemu dengan Allah sendiri“.²⁶

„Inkarnasi“ bagi Hick adalah bahasa mitologis;²⁷ pengkonsepan dari pengalaman para murid pertama, yang sebenarnya mau mengatakan

keadekuatan pertemuan dengan Yesus sebagai pertemuan dengan Allah. Logos berinkarnasi menjadi manusia adalah bahasa yang mengungkapkan makna Yesus dari Nasaret. Allah secara adekuat dikenal dan dijawab hanya lewat Yesus.²⁸

“... memahami secara literal bahasa Putera Allah, Allah Putera, Allah yang berinkarnasi mengandung makna, bahwa Allah dapat secara adekuat dikenal dan dijawab hanya lewat Yesus;”

R. Panikkar seorang imam dan teolog katolik menyimbolkan perkembangan kristianitas dengan tiga nama sungai: Yordan, Tiber dan Ganga. Yesus dibaptis di sungai Yordan. Karena itu, kristianitas berakar pada agama Yahudi. Tapi, kemudian kristianitas besar di Barat; di seputar sungai Tiber (Roma) dan karena itu mendapatkan karakter intelektual Barat. Pertemuan kristianitas dengan dunia lain (Asia, Afrika, Oceania) dilambangkan dengan sungai Ganga. Persoalannya, maukah kristianitas yang punya spiritualitas Yahudi dan intelektualitas Barat - dibaptis di sungai Ganga; masuk ke dalam kekayaan kultural-spiritual dunia baru? Masuk ke dunia baru ini berarti berhadapan dengan realitas pluralitas agama.²⁹

Sebagai teolog pluralis, Panikkar juga mesti berhadapan dengan „titik rawan“ yakni ajaran kristologis. Panikkar membedakan Yesus dari Nasaret dengan Kristus. Kristus adalah simbol kesatuan dunia-Allah-manusia (*cosmotheandric*). Sedangkan Yesus dari Nasaret adalah manifestasi Kristus di dalam sejarah.

P.F. Knitter seorang teolog katolik - juga melihat persoalan utama yakni ketegangan antara universalitas dan partikularitas; ketegangan antara komitmen kepada satu penyelamat dengan keterbukaan terhadap yang lain. Menurut Knitter, Allah itu tidak langsung dialami, tetapi lewat mediasi simbolik (yang partikular). Kalau seorang individu atau sebuah komunitas mengalami sungguh pengalaman Allah, maka mereka merasakan simbol tersebut bukan hanya „decisive“ bagi mereka, tapi universal.³⁰

Dalam debatnya di bukunya yang kemudian, Knitter berpendapat, bahwa bahasa *the one and only saviour* tidak boleh dimengerti secara literal. Bahasa ini adalah bahasa yang mengundang komitmen. Yesus itu *bagi orang kristen* adalah Penyelamat *satunya*. Dengan kata lain, Yesus itu *sungguh (truly)* Penyelamat. Dengan begitu, tidak tertutup kemungkinan, bahwa ada figur-figur penyelamat yang lain.³¹

Nampaklah dari ketiga contoh di atas, bahwa para teolog pluralis merelativir klaim universalitas dari agama partikular.

“Humanum” atau “Pembebasan” sebagai Bentuk Tanggung Jawab Bersama

“*Kein Weltfriede ohne Religionsfriede*”,³² begitu bunyi pendapat klasik dari Hans Küng.³³ Rujukan Küng ke masa lalu ini tetap merupakan in-put yang aktual bagi refleksi sekarang. Agama dengan potensinya dalam mempengaruhi massa bisa menjadi sumber atau relasi atau konflik. Namun, dalam usulannya Küng melihat perdamaian agama sebagai jalan bukan tujuan: jalan menuju humanum yang diperjuangkan oleh semua, termasuk ateis yang humanis.

Peralihan perhatian dari perdebatan konseptual ke arah praksis nampak dalam tulisan-tulisan Knitter, misalnya dalam *One Earth Many Religions*³⁴ dan *Jesus and the Other Names*.³⁵ Jika dalam buku *No Other Name?*³⁶ Knitter masih bergulat dengan problem posisi Yesus Kristus dalam dialog antaragama bahkan cenderung inklusivis-perspektivalis -, maka dalam kedua buku yang terakhir fokus bergeser ke tanggung jawab agama-agama dalam menghadapi masalah global. Küng dalam kata pengantar buku *One Earth Many Religions* sepakat dengan Knitter, bahwa *etik global* dan *tanggung jawab global* harus menjadi agenda utama dialog antar agama.³⁷ Perhatian Knitter pada *soteria* ini rupanya merupakan sumbangan Teologi Pembebasan.³⁸

“Praxis adalah sekaligus sumber awali dan konfirmasi dari sebuah teori atau doktrin“, demikian menurut Knitter. Karena itu, praksis harus menjadi starting point dari semua kristologi.³⁹ Pengakuan atas primat ortopraxis di atas ortodoksi memungkinkan orang kristen memahami bahasa Perjanjian Baru dan apa artinya setia pada bahasa ini. Bahasa Perjanjian Baru „the one and only Saviour“ tidak pertama-tama mengeksklusi yang lain, tetapi mendesak aksi dan komitmen total terhadap visi dan jalan Yesus.⁴⁰

Dalam debat mengenai kelima tesis yang diajukannya Knitter mengakui, bahwa krisis global merupakan imperatif eksternal untuk bertemu dan berdialog dengan agama lain.⁴¹ J. Cobb mengkoreksi dengan mengatakan, sebagai seorang kristen, dia merasakan bahwa agama-agama memang harus berkooperasi menghadapi ancaman terhadap kesejahteraan manusia; dan bukan sebagai kewajiban moral yang didesakkan dari luar.⁴² Kita mesti memiliki *shared concern about the future of this planet*.⁴³ Cobb juga mengusulkan untuk tidak memisahkan masalah etik dari religi. Ini hanya pemisahan ala barat.⁴⁴

E.H. Cousins yang mau mengajukan „model“ Kristus abad ke-21

menegaskan hal yang sama. 'Tugas agama pada abad ke-21 adalah masuk ke dalam dialog dan memusatkan energi untuk mencari solusi atas masalah dunia.'⁴⁵ Setiap agama kembali ke kekayaan spiritualnya, menyumbangkan sesuatu untuk berhadapan dengan masalah dunia. Samartha seorang teolog protestan India juga menunjuk ke hal yang sama, karena dengan begitu agama mewujudkan elemen kritis-profetisnya. Keprihatinan etis-sosial Gereja bukanlah elemen tambahan, tetapi sebagai perwujudan tindakan penyelamatan Allah di dalam Yesus Kristus. Kristianitas tidak boleh hanya menekankan satu sisi: atau pewartaan dalam arti sempit atau perjuangan etis-sosial. Yang terakhir bersumber pada iman akan Allah yang bertindak dalam peristiwa Yesus.⁴⁶

Bahkan, Hick mengatakan dengan tegas, bahwa kriteria untuk menilai „kebenaran“ suatu agama adalah keberhasilan atau kegagalan mengajak para pengikutnya untuk bergerak dari „self-centeredness“ ke „Reality-Centeredness“ (Allah).⁴⁷

Komitmen tanpa Konflik?

'Pluralism, on the other hand, may also respect the other as different from oneself, but it constantly runs the risk of smoothing out the contradictions'. Demikian menurut Kajsja Ahlstrand.⁴⁸

Perbedaan memang tidak perlu disembunyikan. Setiap agama setelah sekian lama merambah ruang dan waktu - punya tradisinya sendiri. Sebuah agama merupakan satu kompleksitas yang antara lain mencakup teks suci, ajaran doktrinal, praktek kultik, ajaran moral. Hanya saja penekanan pada totalitas agama secara partikular atau absolutisasi partikularitas pemikir postmodernis bisa dianggap berlebihan.

Tidak ada agama yang tidak bersentuhan dengan agama lain; atau dengan masyarakat yang dipengaruhi oleh agama lain. Karena itu, titik konvergensi antara agama-agama merupakan kemungkinan. Apa yang dilakukan Teologi Pluralisme Agama adalah menemukan satu dari titik pertemuan ini, yakni dalam tanggung jawab bersama terhadap masalah global, terutama ketidak-adilan.

Kalaupun G. Green berbicara soal *incommensurability* dan *incompatibility* dari agama-agama,⁴⁹ maka tidak berarti, bahwa tidak ada titik sentuh. Agama memang tidak boleh dinilai dari perspektif agama lain, karena ini kesewenang-wenangan. Secara ontologis dan secara praktis tidak ada dasar yang kuat untuk itu.

Tapi, apakah gerak ke arah tindakan praksis - yang diusulkan oleh

'Teologi Pluralisme Agama - meredam komitmen yang terkait erat dengan klaim kebenaran? Para teolog yang tidak tergolong ke teolog pluralisme agama memberikan banyak sumbangan, terutama dalam pergelutan filosofis-teologis mengenai kebenaran (teologis).

Dalam "The Truth looks different from here" J.M. Soskice mengingatkan pengabsolutan partikularitas. Dengan mengambil contoh perdebatan antara Kardinal Sadolet dan J. Calvin, Soskice melihat kemungkinan "titik temu" antar partikularitas. Sadolet dan Calvin mengakui *kebenaran yang satu* (bahwa Gereja itu satu), cuma melihat dari *perspektif yang berbeda* (mana Gereja yang benar). Karena itu, Soskice tidak mau berhenti pada perspektivalisme. Bagi dia, partikularitas dan konteks itu kompatibel dengan nilai universal atau kesatuan iman.⁵⁰ "Kebenaran mungkin satu, tetapi daya tangkap kita terbatas dan perspektif".⁵¹

Solusi atas ketegangan partikularitas dan universalitas juga dikemukakan oleh Boeve. Kebenaran itu tidak nampak "in spite of", tapi "in view of" yang partikular, yang kontingen. Dalam kaitan dengan perspektif teologis: kebenaran teologis bukan hanya terbuka dalam, tetapi dikonstruksikan oleh partikularitas. Yang transendens selalu dimediasi di dalam dan lewat yang konkret/historis. Transendensi tidak bisa disamakan dengan mediasi partikular, tapi juga tidak bisa "dipikirkan" terpisah darinya.⁵²

Kalau ada demikian banyak klaim kebenaran, maka itu menunjukkan adanya defisit dalam setiap kebenaran. Kesadaran akan defisit ini memungkinkan seseorang untuk bersikap respek, baik terhadap kebenaran diri sendiri maupun kebenaran yang lain.⁵³ Kebenaran teologis bukanlah soal "true content", tapi memberi kesaksian lewat partikularitas kita tentang Allah, yang walaupun dirujuk dalam narasi kita, namun tidak bisa direduksi ke dalamnya.⁵⁴

Tapi, apa kriteria "yang benar"? Pemikiran Griffin bisa diringkas sebagai berikut:

1. Kebenaran adalah korespondensi (dengan realitas yang dirujuk), terlepas dari kognisi.
2. Kebenaran bukan soal kesepakatan yang malahan membawa manusia ke relativisme.⁵⁵ Kesepakatan yang demikian biasanya *soft-core common sense* milik kelompok partikular.
3. Namun, ada yang disebut *hard-core common sense*, yang lewat praksis diakui sebagai yang benar. Ini memperlihatkan, bahwa "yang benar" itu lebih dari satu. Griffin mengambil contoh teori medikal barat yang menghasilkan sesuatu yang positif bagi manusia. Teori medikal cina

pun dengan metode yang berbeda menghasilkan yang positif bagi manusia. Dalam hal ini keduanya “benar”. Dalam kaitan dengan agama: Agama Budha sebagaimana Yahudi, Kristen dan Islam menghasilkan yang positif bagi kemanusiaan, hidup dalam damai dan kompati.⁵⁶

4. Namun, dialog intersubjektif tetap diperlukan; bukan untuk mencapai kebenaran sebagai kesepakatan, tetapi untuk meredam kecenderungan manusia untuk melebih-lebihkan.⁵⁷ Dalam kaitan dengan pluralitas agama, dialog itu perlu untuk melihat, bagaimana berbagai pandangan tradisi agama yang berbeda itu bisa didamaikan.⁵⁸

“Kebenaran” itu transenden, dalam artian melampaui partikularitas (Soskice, Boeve, Griffin), walaupun kebenaran itu eksis dalam partikularitas, bahkan tak mungkin eksis tanpa partikularitas (Boeve). Kebenaran itu korespondensi dengan realitas yang dirujuk. Namun, realitas ini bukan realitas yang bisa „dimiliki“ oleh partikularitas. Kebenaran ini juga bukan kebenaran epistemik, kebenaran sebagai korespondensi dengan realitas yang bergantung pada kognisi (Griffin). Kebenaran yang melampaui partikularitas ini „jejaknya“ ada pada hasil-hasil positif bagi kemanusiaan, yang tentunya melampaui *common sense* partikular.

Teologi (-teologi) Pluralisme Agama bukannya tidak merefleksikan hal ini. Namun, mereka terbentur pada soal “bahwa kebenaran itu satu dan sempurna”.⁵⁹ Karena itu, mereka mengesampingkan persoalan ini dengan memasukkan “kebenaran” pada wilayah Allah yang adalah Misteri Yang Mahabesar. Dengan begitu, mereka berhadapan dengan persoalan kedua: posisi Yesus. Bagi tradisi kristianitas, Yesus adalah Kristus dan Kristus adalah Yesus.

Namun, Teologi Pluralisme Agama mengedepankan satu sisi yang sering dilupakan, yakni sisi praksis sebagai “bukti” yang benar. Dialog yang tidak hanya melibatkan doktrin, tetapi juga melibatkan tanggung jawab terhadap masalah dunia diharapkan membuka horison. Praksis menjadi verifikasi sekaligus kritik. Namun, komitmen terhadap agama sebagai sumber spiritual seperti bahan bakar yang menjalankan mesin praksis. Dengan begitu, agama muncul ke permukaan dengan sisi positif: memberi orientasi, memperjuangkan nilai kemanusiaan, bersama membangun dunia yang layak huni.

Perbedaan mestinya tidak membuat agama membuang-buang energi, tapi memperkaya pandangan dan bentuk praksis. Konflik hanya terjadi, kalau agama hanya berkatat di tingkat teoretis dan memisahkannya dari

praksis; atau kalau para penganut agama tidak mau masuk mendalami agama masing-masing, tapi puas dengan wilayah permukaan (termasuk perbedaan-perbedaan di luar).

Leonardus Samosir

Doktor teologi, lulusan Universitas Bonn, Jerman:

Satf pengajar di Fakultas Filsafat Universitas Parahyangan, Bandung

End Notes:

1. J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, 1997.
2. R. Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll, 1999.
3. Bdgk. misalnya Teologi Politik J. B. Metz yang mengingatkan Gereja supaya kritis terhadap diri sendiri; tidak berkatat pada wilayah privat yang memang secara faktis merupakan akibat desakan pencerahan budi. Artinya, secara faktis Gereja makin dipinggirkan ke wilayah privat.
4. S. Thomas, “The Global Resurgence of Religion and the Changing Character of International Politics”, di *God and Globalization*, Vol 3 (*Christ and the Dominions of Civilization*), hal. 112-116.
5. W. Ariarajah, “Religious Diversity and Interfaith Relations in a Global Age”, di *Quest*, vol 2 (November 2003), hal. 9.
6. Ariarajah, “Religious Diversity and Interfaith Relations in a Global Age”, hal. 12.
7. G. O'Collins/E.G. Farrugia, *Kamus Teologi*, hal. 314.
8. Bdk. Sölle, *Thinking about God*, hal. 1.
9. Sölle, *Thinking about God*, hal. 3.
10. „Agustinus tidak kurang kontekstual sebagai teolog dibandingkan dengan Bonhoeffer“. J. M. Soskice, “The Truth looks different from here”, di H.D. Regan/ A.J. Torrance/ A. Wood (eds.), *Christ and Context*, hal. 43.
11. V. Küster, *The Many Faces of Jesus Christ*, hal. 27.
12. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, hal. 386.
13. Di luar Gereja tidak ada keselamatan.
14. Pandangan ini dengan meminjam istilah dari Boeve disebut *universalisasi partikularitas*. Bdgk. L. Boeve, „The Particularity of Religious Truth Claims: How to Deal with it in a so-called Postmodern Context”, di C. Helmer/ K. de Troyer (eds.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in Pluralist Age*, hal. 184.
15. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* 14, hal. 311 dan Knitter, *No Other Name?*, hal. 123-

- 124.
16. Knitter, *No Other Name?*, hal. 124, Sullivan, *Salvation Outside the Church?*, hal.154 dan Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, hal. 78.
17. Waldenfels, *Begegnung der Religionen*, hal. 75-76. Lihat juga O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, hal. 301. Terutama para Bapa Konsili yang berasal dari Dunia Ketiga mendesak, supaya pembicaraan tema relasi dengan orang-orang Yahudi diperluas ke relasi dengan agama-agama non-kristen.
18. Hick, „The Non Absoluteness of Christianity“, di *The Myth of Christian Uniqueness*, hal. 23.
19. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, hal. 90. Pemikiran seperti ini tipikal untuk teolog pluralis. Bagi mereka pluralitas agama itu bukan *de facto*, tapi *de iure*. Bdgk. J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, hal. 386-387.
20. Bdgk. pernyataan Hick di *Dialogues in the Philosophy of Religion*, hal. 3.
21. *ibid.*, hal. 91.
22. Hick mengubah „seeing-as“ dari Wittgenstein menjadi „experiencing-as“.
23. Hick, *God and the Universe of Faiths*, hal. 37.
24. *Ibid.*, hal. 44 dan 47.
25. *Ibid.*, hal. 48-49.
26. *Ibid.*, hal. 116.
27. Mitos yang dimaksudkan bukan dalam artian dongeng. Mitos adalah sebuah image atau idea yang diterapkan pada seseorang atau sesuatu yang mengundang sikap partikular pendengarnya. Karena itu, kebenaran mitos adalah kebenaran praktis; sebuah kesesuaian sikap. Kebenarannya bukanlah kebenaran literal, tetapi kebenaran yang dibuktikan dari hasil pragmatismenya ketika pendengar mitos mendengarkannya secara serius sebagai „panggilan“. Hick, „Jesus and the World Religions“, di *The Myth of God Incarnate*, hal. 178.
28. Hick, „Jesus and the World Religions“, di *The Myth of God Incarnate*, hal. 179.
29. R. Panikkar, „The Jordan, the Tiber and the Ganges“, di *The Myth of Christian Uniqueness*, hal 89-93.
30. Knitter, *No Other Name?*, hal. 202.
31. Knitter, „Five Theses on the Uniqueness of Jesus“, di L. Swidler/P.Mojzes (Eds.), *The Uniqueness of Jesus*, hal. 3-16.
32. Tak ada damai dunia tanpa damai agama-agama.
33. H. Küng, *Projekt Weltethos*, hal. 102-103.
34. P.F Knitter, *One Earth Many Religions Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis, 1995.
35. —, *Jesus and the Other Names- Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis, 1996.
36. —, *No Other Name?, A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, London: SCM Press, 1985.
37. —, *One Earth Many Religions*, hal. xi.
38. Lihat Knitter, „Toward a Liberation Theology of Religions“, di J.Hick/P.F. Knitter (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, hal. 178-200.
39. *Ibid.*, hal. 191.
40. *Ibid.*, hal. 196.

41. P.F. Knitter, „Five Theses on the Uniqueness of Jesus“, di *Uniqueness of Jesus*, hal. 5-7.
42. Cobb, „Toward Transformation“, di *The Uniqueness of Jesus*, hal. 51.
43. Cobb, *Transforming Christianity and the World*, hal. 181.
44. *Ibid.*, hal. 181-182.
45. E.H. Cousins, *Christ of 21st Century*, hal. 10-11.
46. Samartha, *One Christ Many Religions*, hal. 152ff.
47. J. Hick, „Religious Diversity as Challenge and Promise“, di *The Experience of Religious Diversity*, hal. 6.
48. K. Ahlstrand, „What's so Special about Jesus?“, di L. Swidler/ P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus*, hal. 21.
49. G. Green, „Are Religions Incommensurable? Reflection on Plurality and the Religious Imagination“, di *Louvain Studies* 27, 218-239.
50. J. M. Soskice, „The Truth looks different from here“, di H. D. Regan/ A.J. Torrance/ A. Wood (eds.), *Christ and Context*, hal. 54.
51. *Ibid.*, hal. 57. Pendapat ini mengingatkan kita pada J. Hick.
52. L. Boeve, The Particularity of Religious Truth Claims“, di Ch. Helmer/ K. De Troyer (eds.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age*, hal. 192,
53. *Ibid.*, hal. 193-194.
54. *Ibid.*, hal. 195.
55. D.R. Griffin, „Truth as Correspondence, Knowledge as Dialogical“, di Ch. Helmer/ K. De Troyer (eds.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age*, hal. 239.
56. D.R. Griffin, „Truth as Correspondence, Knowledge as Dialogical“, hal. 243.
57. *Ibid.*, hal. 246.
58. *Ibid.*, hal. 247.
59. J. Cobb dengan berani mengajukan gagasan multiple ultimate, yang dicurigai sebagai gagasan politeistik.

Daftar Pustaka

1. Ahlstrand, K., „What's so Special about Jesus?“, di L. Swidler/ P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus*, hal. 19-24, Maryknoll, New York: Orbis, 1997.
2. Ariarajah, S.W., „Religious Diversity and Interfaith Relations in a Global Age“, di *Quest*, vol 2 (November 2003), hal. 1-17.
3. Boeve, L., The Particularity of Religious Truth Claims“, di Ch. Helmer/ K. De Troyer (eds.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age*, hal. 181-195, Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2003.
4. Cobb, J., *Transforming Christianity and the World a way beyond Absolutism and Relativism*, Maryknoll, New York: Orbis, 1999.
5. —, „Toward Transformation“, di L. Swidler/ P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus*, hal. 50-54, Maryknoll, New York: Orbis, 1997.
6. Cousins, E.H., *Christ of 21st Century*, Rockport, MA: Element, 1992.
7. Dupuis, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New York:

- Orbis, 1997.
8. Griffin, David R., "Truth as Correspondence, Knowledge as Dialogical", di Ch. Helmer/ K. De Troyer (eds.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age*, hal. 233-250, Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2003.
 9. Green, G., "Are Religions Incommensurable? Reflection on Plurality and the Religious Imagination", di *Louvain Studies* 27 (2002), hal. 218-239.
 10. Hick, J., *God and the Universe of Faiths*, Glasgow: Collins/Fount, 1977 (revised edition).
 11. __, "Jesus and the World Religions", di J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press, 1977 (second edition).
 12. __, "The Non Absoluteness of Christianity", di Hick, J./ Knitter, P.F. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, New York: Orbis, 1987.
 13. __, "Religious Diversity as Challenge and Promise", di Hick, J./ Askari, H. (eds.), *The Experience of Religious Diversity*, hal. 3-24, Vermont, USA: Avebury, 1987.
 14. __, *Dialogues in Philosophy of Religion*, Hampshire-New York: Palgrave, 2001.
 15. Knitter, P.F., *No Other Name?*, London: SCM Press, 1985.
 16. __, "Toward a Liberation Theology of Religions", di Hick, J./Knitter, P.F. (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, hal. 178-200, Maryknoll, New York: Orbis, 1989.
 17. __, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll, New York: Orbis, 1995.
 18. __, *Jesus and the Other Names - Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll, New York: Orbis, 1996.
 19. __, "Five Theses on the Uniqueness of Jesus", di L. Swidler/ P. Mojzes (eds.), *The Uniqueness of Jesus*, hal. 50-54, Maryknoll, New York: Orbis, 1997.
 20. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München: Piper, 1990.
 21. Küster, V., *The Many Faces of Jesus Christ*, London: SCM Press, 1999.
 22. O'Collins, G./ Farrugia, E.G., *Kamus Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
 23. Panikkar, R., "The Jordan, the Tiber and the Ganges", di Hick, J./ Knitter, P.F. (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, New York: Orbis, 1989.
 24. Pesch, O.H., *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg: Echter, edisi ke-2, 1994.
 25. Rahner, K., *Schriften zur Theologie* 14, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger, 1980.
 26. Samartha, S.J., *One Christ Many Religions*, Maryknoll, New York: Orbis, 1981.
 27. Sölle, D., *Thinking about God*, London/Philadelphia: SCM Press/ Trinity Press International, 1991.
 28. Soskice, J.M., "The Truth looks different from here", di H. D. Regan/ A.J. Torrance/ A. Wood (eds.), *Christ and Context*, hal. 43-59, Edinburgh: T&T Clark, 1993.
 29. Sullivan, F.A., *Salvation Outside the Church?*, London: Geogreffy Chapman, 1992.
 30. Thomas, S., "The Global Resurgence of Religion and the Changing Character of International Politics", di M.L. Stockhouse/Obenchain, D.B. (eds.), *God and Globalization*, Vol 3 (*Christ and the Dominions of Civilization*), hal. 110-138, Harrisburg, Philadelphia: Trinity Press International, 2003.
 31. Waldenfels, H., *Begegnung der Religionen*, Bonn: Börengässer, 1990.

CALL FOR PAPERS

International Conference

CIVILIZATION AND CULTURE

Culture as Threat and Opportunity

18 - 20 July 2006

Bandung, Indonesia

Organized by

Faculty of Philosophy, Parahyangan Catholic, Bandung,
Indonesia

And

Asian Association of Catholic Philosophers (AACP)

The increasing global interdependence to day has brought with it global risks and global problems, since it is characterized by anarchy of relations, imbalance of wealth distributions, unpredictability of its unintended consequences, divergent claims of rationality, as well as contradictory certainties. In such an ambivalent "glocal" context, where the notion of universal civilization is looked upon with suspicion and particular cultures are themselves changing, it is urgent to rethink the interconnection between the concept of civilization and culture.

Deadlines:

April 17, 2006 : Abstract due (300-500 words)
June 17, 2006 : Full text of paper due

Registration: Registration fee \$ 150 (foreigners)

Registration fee Rp. 750.000,- (Indonesian participants)

Send abstracts and papers to:

Dr. Bambang Sugiharto
Faculty of philosophy, Parahyangan Catholic University
Bandung 40117, Indonesia
Electronic Submissions: ignatiussugiharto@yahoo.com