

MENYADARI HIKMAH MASA LALU: JEJAK-JEJAK TOLERANSI BERAGAMA DALAM KEKRISTENAN SEBELUM ABAD PENCERAHAN

Januarius Martin Stau¹

| Ordo Fratrum Minorum
Province St. Michael Archangel
Indonesia

Abstract

This paper aims to provide an overview of religious tolerance as it relates directly or indirectly to Christianity before the Enlightenment. Religious tolerance in the context of pre-Enlightenment Christianity was complex and diverse, depending on the situation, time periodization, location or place, and socio-political context of the society. In Ancient Greece, political tolerance or intolerance of religion during the Hellenistic period rested on community and legal grounds, not on behavior. Whereas in ancient Rome the Hellenistic political tolerance of other religions and cults was adopted by the Romans, but by also adding some criteria centered on the civil, religious, and theological obedience of foreign gods and foreigners to the *Dea Romana*, the Senate, and the People of Rome. In the 4th century era of Constantine the Great, religious tolerance was realized with the issuance of the Edict of Milan, in 313, which proclaimed religious freedom in the Roman Empire. While in the 5th century era of Augustine of Hippo, religious tolerance was a careful judgment, driven by *caritas*. In the Middle Ages, religious tolerance took on a new form as interfaith dialogue, which was realised by including representatives of other religions in theological discourse.

Keywords:

religious tolerance • *caritas* • *political tolerance* • *patientia* • *interfaith dialogue*

Pendahuluan

Toleransi (beragama) merupakan suatu paradigma berpikir yang sangat relevan untuk konteks Indonesia di zaman sekarang. Toleransi (beragama) sekaligus sebagai suatu jalan untuk merangkul perbedaan yang dilihat bukan sebagai sesuatu yang harus ditolak atau musnahkan melainkan suatu anugerah Tuhan yang harus diterima dan dipelihara serta dirawat bersama-sama. Meskipun menurut István Bejczy gagasan tentang toleransi umumnya dianggap sebagai produk zaman modern khususnya Abad Pencerahan, seperti yang tercantum dalam tulisan-tulisan seperti *Epistola de tolerantia* karya John Locke dan *Traité sur la tolérance* karya Voltaire.² Namun demikian, menurut Carolyn Dewald, praktik toleransi beragama telah dijalankan dalam kehidupan nyata oleh masyarakat sebelum era Modern dan dapat ditelusuri mulai dari zaman Yunani-Romawi kuno sampai Abad Pertengahan akhir. Toleransi beragama dalam konteks kekristenan sebelum Abad Pencerahan sangat kompleks dan beragam, tergantung pada situasi, periodisasi, lokasi, dan konteks sosial-politik kemasyarakatan.³

Selain itu, Albrecht Classen mengatakan bahwa ide tentang toleransi (beragama) bukanlah topik yang baru, banyak tinta metaforis telah tumpah mengenai masalah ini. Menurut Classen ada banyak faktor sporadik namun bermakna yang mendukung fenomena ini meluas ke Abad Pertengahan.⁴ Sejalan dengan Classen, bagi Cary J. Nederman, wacana tentang toleransi beragama telah berakar kuat di Abad Pertengahan, sebagaimana ditegaskan oleh banyak filsuf, teolog, ahli sejarah, dan penulis, entah itu bentuknya seperti kajian konsep toleransi beragama atau pertimbangan gagasan untuk melakukan kompromi dan kolaborasi dalam arus perdebatan.⁵

Berdasarkan penelitian tersebut, penulis merasa tertantang untuk menelusuri jejak toleransi beragama sebelum Abad Pencerahan dengan dipandu sebuah pertanyaan besar: bagaimana gambaran umum pemahaman tentang toleransi beragama dalam konteks kekristenan sebelum Abad Pencerahan? Untuk menjawab pertanyaan ini, artikel ini akan dibagi menjadi tiga bagian besar. Bagian pertama berisi gambaran umum mengenai toleransi beragama masa peradaban Kuno. Dalam bagian ini diulas pemahaman mengenai toleransi beragama sebagaimana yang terjadi di dua peradaban besar Mediterania Kuno, yaitu peradaban Yunani dan Romawi kuno. Alasannya, bagi peradaban Barat keduanya merupakan prekursor pemikiran yang menguraikan agama dan ketuhanan berbeda

dengan agama modern. Selain itu, dua dari tiga agama monoteistik (Islam, Kristen dan Yahudi) muncul dari wadah dunia Yunani -Romawi.⁶ Menurut Dewald, banyak kebiasaan masyarakat yang mendasari asumsi pemikiran Barat sekarang tentang sifat dan fungsi komunitas politik, termasuk tentang toleransi (beragama) berasal dari konteks Yunani-Romawi kuno.⁷

Bagian kedua berisi gambaran umum mengenai toleransi beragama yang dipahami oleh masyarakat di Abad ke-4 dan ke-5 Kekristenan, yang dibatasi pada Kaisar Konstantinus Agung dan Agustinus Hippo. Alasannya, kekristenan telah menjadi agama resmi kekaisaran Romawi dan mempromosikan toleransi beragama.⁸ Sementara itu, konfrontasi Agustinus dengan bidat Donatis merupakan contoh yang baik untuk toleransi beragama pada masanya.⁹ Bagian ketiga berisi gambaran umum mengenai toleransi beragama dalam pemikiran para teolog atau filsuf Abad Pertengahan, dan dalam rangka itu penulis membatasi pembahasan mengenai tema toleransi beragama dalam pemikiran Petrus Abelardus, Thomas Aquinas, dan Ramon Llull. Alasannya, dalam karya ketiga tokoh tersebut toleransi beragama perlahan beralih menjadi dialog antaragama.¹⁰

Toleransi Beragama di Zaman Kuno

Sebelum memasuki penjelasan khusus tentang toleransi beragama di zaman kuno yang direpresentasikan oleh zaman Yunani-Romawi Kuno, beberapa hal umum perlu diketahui:

Pertama, menurut Dewald di Yunani-Romawi tidak ditemukan traktat yang mengulas khusus tentang toleransi beragama. Bahasa Yunani kuno (Ancient Greece) tidak memiliki kata untuk toleransi, dan tidak pula memiliki kata untuk agama. Kata yang berhubungan dengan agama diwakilkan dengan kata *ta theia*, secara harfiah berarti “hal-hal yang berhubungan dengan para dewa;” *theôn therapeia*, “penyembahan;” *hosiotês*, “ritual kemurnian;” atau *eusebeia*, “kesalehan, religiositas.” Sementara itu, dalam bahasa Latin awal, kata *religio* memiliki arti “takut kepada para dewa” atau “kesalehan” atau “ketelitian religius” berbeda jauh dengan makna dalam bahasa Latin akhir, kata ini memperoleh arti sistem kepercayaan religius, seperti yang digunakan sekarang.¹¹ Jadi, kisah yang membentuk pemikiran orang Yunani-Romawi kuno tentang agama berbeda dengan jenis kisah yang membentuk identitas agama sekarang.

Kedua, menurut Peter Garnsey, di Yunani-Romawi kuno tidak ada agama lain, yang ada hanyalah para dewa dengan banyak nama dan bentuk. Oleh karena itu, dalam bentuknya sekarang paganisme Yunani-Romawi kuno dikenal dengan istilah politeistik. Sebagai respons terhadap kekuatan misterius alam, manusia di Yunani-Romawi kuno menyembah beberapa dewa, dengan berbagai kompetensi dan perannya masing-masing. Para dewa dipandang oleh masyarakat sebagai pelindung alam dan manusia.¹² Jadi, kemalangan merupakan tanda ketidaksenangan para dewa dan kegagalan manusia untuk mendamaikannya. Sebaliknya, ketentraman adalah tanda para dewa menyertai manusia.

Ketiga, menurut Garnsey, mitos tentang para dewa dalam sastra Yunani-Romawi kuno lebih mementingkan praktik keagamaan yang benar daripada narasi tentang para dewa, sebab para dewa memiliki berbagai kekuatan yang membuat manusia rentan, sehingga manusia mendamaikan berbagai kekuatan tersebut untuk kehidupan yang baik. Sumber daya alam dan kekuatan alam, kemampuan fisik, intelektual, dan artistik serta keindahan fisik yang ditunjukkan oleh beberapa manusia dilihat sebagai hadiah dari kekuatan ilahi.¹³ Seperti kata Herodotus, para dewa disebut *theoi* karena mereka mengatur dunia secara berurutan.¹⁴ Jadi, para dewa menghadiahi manusia segala keunggulan, sehingga membuatnya bergantung kepada para dewa dan tidak berdaya serta tunduk dan taat terhadap para dewa melalui praktik ritual yang benar.

Keempat, menurut Nederman, bagi orang Yunani-Romawi kuno, agama secara efektif tidak dapat dibedakan dari ritual kewarganegaraan dan identitas politik. Pemimpin kultus adalah seorang pejabat publik, yang dipilih dengan cara yang sama seperti pejabat pengadilan lainnya. Kesalehan warga negara bukan untuk mempromosikan visi moral agama dan kebaikan, tetapi sebagai bantuan untuk menjalankan kewajiban publik. Selain itu, agama erat terkait dengan identitas kewarganegaraan tertentu, tunduk pada kekuatan kekaisaran atau kerajaan tidak mengharuskan penggantian dewa sendiri dengan dewa kota yang ditaklukkan.¹⁵

Kelima, penelitian mengenai konsep toleransi beragama di Yunani-Romawi kuno baru mulai diteliti oleh para pemikir abad ke-20, seperti Robert M. Berchman, Garnsey, Dewald. Mereka meneliti beberapa sampel dari tradisi dan sastra Yunani-Romawi kuno, seperti: Homer (*The Iliad*), Thucydides (*History of the Peloponnesian War*), R. Ogilvie (*Commentary on*

Livy I-V), dll., untuk mengetahui beberapa asumsi budaya dan kebiasaan berpikir yang mendasari perkembangan struktur politik dan agama di Yunani-Romawi kuno.¹⁶ Bukti literatur tidak berbicara dalam satu suara atau satu bahasa, tetapi perpaduannya mengekspresikan berbagai sikap yang mendasari praktik budaya (toleransi beragama) yang digambarkan.

Toleransi Beragama di Zaman Yunani Kuno

Menurut Garnsey, toleransi beragama tidak ditemukan pada keagamaan Athena kuno karena orang Athena aktif membela dewanya. Meskipun kehadiran kultus asing di Athena tidak diserang dan dihalangi, namun posisi “dewa resmi” selalu dapat dinyatakan kembali dengan mengorbankan individu atau kelompok yang aktivitasnya tidak disukai publik.¹⁷ Untuk mendukung argumentasinya, Garnsey mengambil sampel kasus intoleransi di zaman Yunani kuno yang terkonsentrasi pada periode perang Peloponnesia (431-404 SM) dan sesudahnya, yang merupakan periode kritis bagi demokrasi Athena.¹⁸

Kasus intoleransi tersebut, antara lain tampak pada sistem demokrasi Athena yang turut bertanggung jawab atas kematian Sokrates tahun 399 SM. Sokrates dituduh merusak kaum muda, memperkenalkan dewa baru dan menunjukkan rasa tidak hormat kepada peraturan lama. Selain itu, Sokrates dituduh karena berperan penting dalam pendidikan para pengkhianat, seperti Critias dan Alcibiades. Keduanya merupakan kerabat Sokrates dan tergabung dalam kelompok sofis, yang datang ke Athena pada abad ke-5 SM untuk mengajar kaum muda Athena tentang seni berdebat, atas alasan finansial.¹⁹ Selain itu, sistem demokrasi Athena mengesahkan peraturan melawan “ketidaksalehan” atas usulan Diopeithes (kepala pendeta Athena) dan mengadili dua filsuf aliran sofis atas ketidaksalehan, yaitu Anaxagoras dan Protagoras, semuanya terjadi akhir tahun 430-an SM. Menurut Plato, keduanya dituduh tidak saleh karena meragukan eksistensi para dewa dan terlalu mengandalkan rasionalitas dalam berdiskusi publik sehingga secara tidak langsung mempengaruhi masyarakat.²⁰

Sementara itu, menurut Dewald, meskipun bahasa Yunani kuno tidak memiliki kata untuk toleransi dan agama, orang Yunani kuno mengetahui, mengalami, dan menghargai kualitas perasaan sesama terhadap orang asing, atau orang lain, yang kemudian berkembang menjadi toleransi etnis dan agama. Bagi Dewald, tema rekonsiliasi di antara para musuh

potensial diambil oleh para dramawan Athena abad ke-5 SM, kemudian diekstrapolasi dan diperluas menjadi kebiasaan masyarakat, yang diklaim, untuk orang asing, orang buangan, dan orang asing yang bermasalah, misalnya, dalam karya Homer, *Iliad*. Di akhir epos *Iliad* disajikan gagasan tentang kemanusiaan yang mengikat orang asing, bahkan musuh, menjadi satu.²¹

Selain itu menurut Dewald gagasan toleransi sekarang telah diyakini di Athena sebagai sesuatu yang melekat pada adat-istiadat dan identitas orang Athena, pada puncak kekuasaannya di abad ke-5 SM. Misalnya, dalam sebuah pidato pemakaman, Perikles menjelaskan kepada warga Athena tentang alasan mereka memiliki kebiasaan yang berbeda dengan polis Yunani lainnya. Dalam pidato itu, Perikles mengatakan bahwa sistem politik Athena bebas dan terbuka. Orang Athena tidak akan mengganggu orang lain dalam kehidupan pribadi; tetapi dalam urusan publik semua orang harus taat pada hukum.²²

Penulis sependapat dengan gagasan Berchman yang berpandangan bahwa toleransi agama (Yunani) terhadap agama atau kultus lain merupakan praksis politik, agama, dan teologis yang membutuhkan persetujuan negara. Berseberangan dengan Garnsey, bagi Berchman, toleransi politik terhadap agama atau kultus lain pada masa Helenistik bertumpu pada komunitas dan dasar hukum, bukan pada perilaku. Dalam pemerintahan dengan keragaman etnis dan budaya, secara politik lebih rasional menegakkan toleransi daripada intoleransi. Dalam masa Helenistik, peran agama atau kultus lain ditentukan oleh konsep *ethnos* saat setiap agama atau kultus diakui dan dibedakan menurut identitas etnisnya, dan setelah mendapat pengesahan hukum dianggap sah sebagai bagian dari realitas politik dan hukum, bukan sebagai kesalahan, kecelakaan, atau akibat kejahatan. Sikap toleransi atau intoleransi terhadap agama, sekte, maupun kultus lain ditetapkan oleh kerangka politik dan hukum, sehingga faktor politik-hukum, bukan perilaku individu, menentukan ekspresi toleransi atau intoleransi.²³

Sebagai contoh, pada masa kerajaan Makedonia (Helenistik), koloni orang yang lahir di luar negeri tidak didefinisikan sebagai orang luar oleh orang Yunani yang berkuasa. Sebagai anggota koloni (*katoikia*), orang Ptolemeus (Mesir) dan Seleukus (Suriah) adalah warga negara Yunani dan memiliki nama dan adat-istiadat Yunani serta memiliki hak

kewarganegaraan dan hukum Yunani. Setelah diakui sebagai komunitas politik (*politeuma*) oleh raja atau ratu, komunitas tersebut diakui sebagai organisasi otonom.²⁴

Sebagai contoh Ptolemeus dengan komunitas Yahudi di Mesir. Menurut Josephus, orang Yahudi dianggap bukan sebagai orang asing atau metis (berdarah campuran), sebab orang Yahudi (*ethnos*) adalah komunitas yang diakui secara hukum (*politeuma*) di kota Helenistik yang diperintah oleh raja ilahi. Jadi, orang Yahudi memiliki hak untuk hidup sesuai dengan hukum nenek moyang, termasuk hak untuk menunjuk penguasa dan mengelola pengadilan, mengelolah fasilitas pendidikan dan tempat ibadah serta dibebaskan sebagai petugas pajak, petugas militer, dan pemujaan terhadap negara dan dewa lokal. Namun, orang Yahudi tidak mengemban tugas penting dalam liturgi kota (*polis*) dan komunitas (*oikumene*), misalnya dalam mengelolah pos kota, distributor kebutuhan olahraga, menyelenggarakan pertandingan atletik, dan membangun kuil, karena kegiatan terkait kota, kerajaan, dan kekaisaran, di mana anggota *politea* tidak selalu menjadi bagian setiap anggota *politea*.²⁵

Toleransi Beragama di Zaman Romawi Kuno

Menurut Garnsey, toleransi beragama di Romawi kuno mengadopsi toleransi politik Yunani kuno yang bertumpu pada komunitas dan hukum serta menambahkan beberapa kriteria yang berpusat pada ketaatan sipil, religius, dan teologis dari dewa asing dan orang asing kepada *Dea Romana*, Senat dan rakyat Roma.²⁶ Kesimpulan Garnsey tersebut membenarkan kesimpulan North bahwa agama di Romawi kuno meliputi praktik dan kepercayaan asli penduduk Romawi kuno dan kultus yang diimpor ke Roma atau dipraktikkan oleh penduduk jajahan Roma.²⁷ Artinya, terdapat korelasi antara “keterbukaan” Romawi kuno di bidang agama dan politik, dengan penambahan dewa dan pemujaan baru serta penambahan warga negara baru.

Bukti keterbukaan Romawi terhadap keyakinan lain adalah dewa Eutria dan Yunani diterima sebagai dewa Romawi, seperti Apollo diadopsi sebagai simbol kebaikan dan kesederhanaan, Zeus diasimilasikan dengan Jupiter, Hera diasimilasikan dengan Juno, dan Athena diasimilasikan dengan Minerva. Pada akhirnya, ketiga dewa tersebut menjadi fokus agama kekaisaran Romawi yang baru. Selain itu, pada abad ke-3 SM bersamaan

dengan masuknya kultus *Magna Mater* dari Asia kecil, terjadi penerimaan kultus Yunani, seperti Ceres dan Asclepius, Venus Erycina dari Sisilia, dan pertandingan sekuler pertama untuk Dis Pater dan Proserpina, raja dan ratu dunia bawah, serta pengorbanan manusia yang pertama.²⁸

Namun, menurut R. M. Ogilvie tidak semua kultus dan dewa asing diterima di Romawi kuno. Selektivitas adalah salah satu kebijakan politik Romawi kuno. Jika bermanfaat bagi negara dan jika para penganutnya hidup berdampingan dengan adat-istiadat dan agama negara Romawi, agama atau sekte ditoleransi. Sedikit toleransi ditunjukkan terhadap praktik keagamaan yang subversif secara politis, seperti pengorbanan manusia atau ramalan, dan tindakan yang mempromosikan pemberontakan atau amoralitas, misalnya ritus Bacchus-Dionysus. Kultus Bacchus-Dionysus ditolak di Roma karena mempromosikan pesta mabuk-mabukan (*orgiastik*) dan mengizinkan para wanita melacurkan diri dengan keluar di malam hari.²⁹

Selain itu, menurut Berchman, toleransi beragama di Romawi kuno merupakan perluasan dari toleransi politik. Pemeliharaan *pax deorum* (kedamaian para dewa) dan *pax Romana* (kedamaian Romawi) mewajibkan negara Romawi menoleransi, menghormati, dan tidak menghancurkan dewa yang berkuasa di suatu wilayah. Toleransi memungkinkan kelompok sosial yang terpecah akibat perbedaan tradisi, agama dan etnis menemukan persatuan di dalam negara.³⁰ Jadi, bagi imperium Romawi saat itu, keduanya saling melengkapi sehingga menjadi satu kesatuan.

Contohnya adalah sikap politik Romawi kuno terhadap Yudaisme. Selama pemerintahan Kaisar Julius dan Kaisar Agustus, orang Yahudi ditoleransi dan diberi hak hukum di dalam kekaisaran Romawi kuno. Namun, pada masa pemerintahan Titus, Vespasianus, Trajanus, dan Hadrianus, orang Yahudi hampir kehilangan status tersebut. Orang Yahudi mendapatkan hak keagamaan kembali, di bawah pemerintahan Antoninus dan Severii. Sementara itu, di bawah pemerintahan Diocletianus, orang Yahudi mendapatkan kembali status penuh sebagai *religio licita* dan, menurut *Codex Theodosianus*, orang Yahudi hidup di bawah *lex Judaeorum* hingga tahun 398 Masehi.³¹

Penulis sependapat dengan Berchman karena menurut Berchman dasar toleransi politik terjadi di Romawi kuno karena peran semua agama dan aliran kepercayaan penting bagi Romawi. Kriteria agama dan teologi yang digunakan untuk mendefinisikan peran agama dinamis tetapi memiliki

dasar politik. Agama yang berbeda diakui, ditolak, atau dipertahankan jika berkontribusi pada pemeliharaan pemerintahan. Kriteria agama dan teologis yang digunakan untuk membenarkan toleransi politik atau intoleransi dinamis, tergantung pada praksis politik dan sosial. Oleh karena itu, agama asing dibedakan dari agama negara dan ditoleransi jika mereka mendukung legitimasi *pax deorum*. Selain itu, semua agama dapat dibenarkan jika merupakan bagian konstruktif dari realitas politik, bahkan jika dipandang sebagai sesuatu yang salah atau tidak disengaja. Apakah sebuah agama didefinisikan sebagai jahat atau tidak, sebagian besar dibenarkan berdasarkan kriteria politik, sosial, dan moral.³²

Namun, meskipun agama dan sekte memiliki pandangan yang berbeda dan terkadang bertentangan, hanya ada satu garis patahan doktrinal yang penting. Toleransi dan intoleransi agama dan teologis adalah urusan negara. Berbagai agama, sekte, atau penganutnya tidak menentukan kriteria toleransi beragama. Selain itu, berbagai faktor historis, politik, dan sosial berkorelasi dengan ekspresi toleransi (atau intoleransi) negara terhadap agama dan aliran kepercayaan. Sebagai “bagian dari keseluruhan”, kriteria mendasar dari toleransi, intoleransi, legalitas, atau ketidaklegalitas sebuah agama atau aliran kepercayaan terletak pada pengakuannya terhadap hegemoni politik negara dalam urusan agama.³³

Toleransi Beragama di Abad ke-4 dan ke-5

Sebelum memasuki penjelasan khusus tentang toleransi beragama di abad ke-4 dan abad ke-5 yang direpresentasikan oleh Konstantinus Agung dan Agustinus Hippo, beberapa hal umum perlu diketahui:

Pertama, Menurut Ramsay MacMullen, Konstantinus adalah jantung dari transisi zaman kuno paganisme ke kekristenan.³⁴ Perannya diuraikan dalam tulisan ini karena menurut Nederman di abad keempat agama Kristen (dan agama lainnya) secara resmi (legal) diakui sebagai agama negara di bawah kepemimpinan Konstantinus. Pengakuan secara legal menjadi agama negara merupakan tonggak penting bagi sejarah kekristenan sekaligus bagi sejarah toleransi beragama di kekaisaran Romawi.³⁵ Meskipun sebelumnya kepercayaan Kristen dilarang, di kepemimpinan Konstantinus kekristenan berubah menjadi kepercayaan yang diakui secara resmi (dan menjadi agama negara) oleh kekaisaran Romawi melalui Dekret Milan 313 yang dikeluarkan oleh Konstantinus dan rekannya Licinius.

Sementara itu, peran Agustinus diuraikan dalam tulisan ini karena ia adalah salah seorang tokoh yang berpengaruh pada masanya maupun sesudahnya dan telah menunjukkan jejak pemikirannya melalui karya seminalnya dalam bidang filsafat dan teologi, seperti *Confession*, *The City of God* dan *On the Holy Trinity*, dan lain-lain. Menurut komentator Agustinus, seperti John A. Rohr, dalam karya Agustinus, seperti *The City of God* dan *Scriptorum contra Donatistas* terdapat indikasi tema toleransi beragama.³⁶

Kedua, menurut Nederman, di abad ke-4 dan ke-5 tidak ada traktat khusus membahas tentang toleransi beragama. Selain itu, Konstantinus Agung dan Agustinus dari Hippo juga tidak menulis traktat khusus tentang toleransi beragama dalam karyanya masing-masing.³⁷ Penelitian mengenai konsep toleransi beragama di abad ke-4 dan ke-5 (khususnya Konstantinus dan Agustinus) baru dimulai diteliti oleh para pemikir di abad ke-20, seperti Noel Lenski, Rohr, dan Mary C. Imperato.

Mereka meneliti beberapa sampel dari dekret yang dikeluarkan Konstantinus seperti Dekret Milan (313) dan tradisi dan sastra Romawi, seperti karya Laktantius, *Divine Institutes*, serta sampel karya Agustinus, seperti *The City of God* untuk mengetahui beberapa asumsi budaya dan kebiasaan berpikir yang mendasari perkembangan struktur politik dan agama di abad ke-4 dan ke-5. Menurut Dewald, bukti literatur tidak berbicara dalam satu suara atau satu bahasa, tetapi perpaduannya mengekspresikan berbagai sikap yang mendasari praktik budaya yang digambarkan.³⁸

Kaisar Konstantinus Agung (272-337)

Ada dua konteks wacana toleransi beragama Konstantinus. *Pertama*, Dekret Milan, yang merupakan keputusan Konstantinus bersama rekan kaisarnya, Licinius, tahun 313, untuk memproklamasikan kebebasan beragama di kekaisaran Romawi. Dalam dokumen tersebut Konstantinus menegaskan,

“Saya, Konstantinus Augustus, dan saya, Licinius Augustus, pada suatu pertemuan di Milan, dan dengan mempertimbangkan seluruh kepentingan dan keamanan publik, sampai pada kesimpulan, bahwa di antara semua hal yang kondusif bagi kesehatan publik, hal itulah yang harus diselesaikan dahulu, yang dengannya penghormatan kepada Tuhan dijaga (maksudnya) bahwa kita memberikan kepada orang Kristen dan juga kepada semua orang (yang lain) izin bebas untuk mengikuti agama yang dipilih masing-masing, agar Tuhan apapun yang ada di tahta surgawi dapat didamaikan dan menunjukkan dirinya menguntungkan bagi diri kita sendiri dan semua yang berada di bawah kekuasaan kita.”³⁹

Selanjutnya dalam dekret tersebut Konstantinus menegaskan bahwa “demi ketenangan zaman, kebebasan beragama dan beribadah diberikan kepada orang Kristen dan kultus lainnya, sehingga setiap orang dapat beribadah sesuai dengan yang dipilihnya. Langkah ini diambil dengan maksud untuk mencegah kesan meremehkan apa pun yang layak dihormati atau dihargai secara religius.”⁴⁰ Selain itu, menurut John R. Knipfing alasan Konstantinus mengeluarkan Dekret Milan *untuk* mengamankan dukungan Kristen dan kultus pagan terhadap kekaisaran, sehingga orang Kristen dan kafir berpartisipasi dengan syarat yang sama di bawah payung monoteisme umum.⁴¹

Menurut H. A. Drake, para kaisar memberikan otoritas penuh kepada orang Kristen dan lainnya untuk menjalankan agama yang disukai, karena tidak seorang pun ditolak memberikan ketaatan hatinya pada agama Kristen (atau) agama yang dianggapnya baik untuk dirinya. Ketaatan beragama dilakukan secara bebas dan terbuka, tanpa penganiayaan, sehingga setiap orang bebas untuk beribadah sesuai keinginannya. Menurut Drake, Konstantinus percaya bahwa koalisi dapat ditempa dengan menekankan poin kesepakatan antara para penganut monoteisme dari persekutuan apa pun, dan menekankan penyelenggaraan kasih sayang dari satu Tuhan, Yang Maha Tinggi, yang diwakili di bumi oleh Kaisar Romawi.⁴²

Kedua, Konstantinus dan bidat Donatis. Konstantinus kontra dan bahkan menghina kelompok Donatis. Dalam *Letter to Emperor Caecilianus in North Africa*, Konstantinus mengatakan “jika kamu menyaksikan orang tersebut (bidat) bertahan dalam kegilaannya, tanpa ragu lanjutkan penyelidikan ke para hakim agar mereka memperbaikinya seperti yang diperintahkan.”⁴³ Konstantinus menuduh kelompok Donatis tidak waras dan gerakan mereka dilabeli sebagai “kegilaan,” sehingga Konstantinus mengizinkan Caecilianus dan prokonsul bekerjasama untuk menghentikannya.⁴⁴ Namun, menurut Pamela Sharp, sekalipun Konstantinus keras terhadap bidat, ia tetap mengutamakan keharmonisan (toleransi) di atas segalanya. Konstantinus menasehati para bidat untuk kembali ke jalan yang benar tidak menggunakan kekerasan tetapi menggunakan kata-kata.⁴⁵

Hal tersebut didukung oleh kesimpulan Lenski bahwa interaksi Konstantinus dengan kelompok Donatis di Afrika Utara merupakan contoh yang baik bagi praktik toleransi beragama pada zaman tersebut. Meskipun Konstantinus secara terbuka menghina kelompok Donatis,

namun secara definitif Konstantinus tidak bergerak ke arah kekerasan dan penindasan terbuka terhadap gerakan Donatisme. Langkah ini ditempuh atas alasan kepraktisan belaka; namun demikian, argumen lainnya adalah keyakinan prinsipil bahwa perbedaan pendapat keagamaan harus dilawan dengan kesabaran (*patientia*) dan hukuman bagi para pembelot agama diserahkan kepada yang Ilahi. Jadi, menurut Lenski toleransi beragama Konstantinus menyiratkan kesediaan untuk menerima keberadaan sebuah sistem kepercayaan atau praktik yang tidak disetujui dengan tegas.⁴⁶ Konsep tersebut sejalan dengan pemikiran Garnsey bahwa toleransi beragama Konstantinus menyiratkan ketidaksetujuan, atau ketidaksetujuan yang dibarengi dengan keengganan untuk mengambil tindakan terhadap mereka yang dipandang tidak disukai demi prinsip moral atau politik.⁴⁷

Agustinus Hippo (369-430)

Menurut Rohr, hampir semua yang dikatakan Agustinus tentang toleransi beragama disampaikan dalam kaitannya dengan perpecahan kelompok Donatis dalam Gereja Katolik.⁴⁸ Konfrontasi Agustinus dengan bidat Donatis menghasilkan dua sikap yang tidak konsisten, yaitu awalnya mengkritik pemerintahan yang menganiaya Donatisme, namun kemudian menjadi pendukung pemerintah dalam menganiaya bidat Donatis.

Terhadap sikapnya kepada bidat Donatis di awal, dalam *Letter 100: Augustine to Donatus (408)*, Agustinus mengatakan “tidak perlu meminta Kaisar untuk memPERTOBATKAN bidat dengan memberikan hukuman kepada semua pengikutnya, tetapi lebih baik memerintahkan untuk mengkhOTBAHkan kebenaran Katolik dan menegakkan kebenaran Katolik melalui studi agar tidak terpapar oleh kelompok bidat.”⁴⁹ Namun, dalam *Letter 105: Augustine to the Donatists (409/410)*, Agustinus menyatakan bahwa siapapun yang terpisah dari Gereja Katolik, dari kesatuan dengan Kristus tidak akan memiliki kehidupan, tetapi mendapatkan murka Allah.⁵⁰ Demikian juga dalam *On Baptism against the Donatists (400)*, Agustinus menegaskan bahwa mereka yang berada di luar Gereja Katolik tidak ambil bagian dalam kasih Ilahi.⁵¹ Sikap Agustinus terhadap bidat lebih tegas dalam *The City of God*, Agustinus mengatakan:

Ada orang di dalam Gereja Kristus yang memiliki ketertarikan terhadap gagasan yang tidak sehat dan sesat, jika ditegur – dengan harapan bahwa mereka memiliki ketertarikan terhadap apa yang sehat dan benar – mereka menolak dengan tegas dan menolak mengoreksi dogmanya

yang berbahaya dan mematikan, serta bersikeras mempertahankannya. Mereka ini menjadi bidat ketika mereka berpisah dengan Gereja. Mereka digolongkan di antara musuh yang patut didisiplinkan.⁵²

Menurut Nederman, Agustinus memerintahkan penganiayaan terhadap bidat Donatis hanya sebagai upaya terakhir, setelah hampir satu dekade mempromosikan langkah yang tidak terlalu ekstrem.⁵³

Bagi Garnsey bahwa langkah Agustinus dalam menyetujui persekusi terhadap masalah keagamaan merupakan langkah yang tidak konsisten. Sebelumnya Gereja dianiaya di bawah kekuasaan Romawi, dan Gereja menuntut toleransi beragama. Namun, setelah Gereja dijadikan agama negara oleh Konstantinus, Gereja cepat menjadi pelopor persekusi terhadap perbedaan agama dan pendapat.⁵⁴ Garnsey melihat bahwa upaya Agustinus mempertahankan teori “penganiayaan yang adil” membedakannya dengan tokoh Kristen sebelumnya, Tertulianus dan Lactantius, yang bersikeras menuntut Para kaisar Romawi untuk tidak menganiaya orang Kristen dengan dalil bahwa keyakinan agama tidak dipaksakan. Bagi mereka pemaksaan atau penyiksaan merupakan sebuah perebutan kekuasaan yang bertentangan dengan “tradisi ketidakpaksaan” dalam masalah keagamaan.⁵⁵

Berseberangan dengan Garnsey, menurut Rohr, toleransi beragama Agustinus tidak pernah menjadi masalah prinsip, melainkan selalu menjadi masalah kemanfaatan, dan masalah kebijakan. Agustinus tidak pernah berpikir tentang hak individu dan sikap mengenai hakikat negara. Agustinus menganggap penguasa sebagai pelayan Allah dan pelayan gereja merupakan penugasan Ilahi. Agustinus adalah pelayan gereja (*sensu aiente*), tetapi bukan hanya pelayan gereja, melainkan juga memiliki fungsi independen lain dari pengaruh Gereja. Prinsip utama adalah kepentingan Allah. Jika penganiayaan dapat memulihkan persatuan tetapi membuat kaum Donatis menjadi hamba tidak berguna di mata Tuhan, maka negara sabar untuk tidak menggunakan kekuasaannya. Namun, jika penganiayaan membawa persatuan bagi Gereja dan keselamatan bagi kelompok Donatis, maka penganiayaan itu harus digunakan.⁵⁶

Menurut studi terbaru Imperato bahwa untuk memahami posisi Agustinus tentang toleransi beragama, kita harus keluar dari kategori modern atau menghindari upaya melabeli pemikiran politik Agustinus sebagai pluralis liberal atau otoriter yang tidak liberal. Formulasi modern

tentang dikotomi Gereja dan negara dapat menyesatkan ketika diterapkan di zaman Agustinus.⁵⁷ Selain itu, Peter Brown mengingatkan, agar kita tidak terjebak dalam kesalahan penafsiran, sebab konteksnya adalah Agustinus seorang Uskup Katolik. Sebagai seorang Uskup, Agustinus bergumul dengan realitas kehidupan politik masyarakat, di mana ‘Gereja’ dan ‘negara’ tidak dipisahkan. Jadi, wajar bagi Agustinus terlibat dalam menghadapi ancaman Donatis demi ketentraman dan kebaikan hidup menggereja serta masyarakat.⁵⁸

Bagi penulis, Imperato tepat saat mengatakan bahwa toleransi beragama Agustinus merupakan sebuah penilaian hati-hati, dan digerakkan *caritas*, sebab mengasihi sesama dan menginginkan kebaikan baginya memerlukan kepedulian akan kehidupan kekal manusia dan kebebasan sejati membutuhkan kedisiplinan. Pendisiplinan tidak berarti memberikan hak istimewa kepada pihak berwenang untuk menggunakan segala macam metode penyiksaan dan pemaksaan terhadap berbagai bentuk penyimpang agama.⁵⁹

Imparato mengatakan bahwa Agustinus sangat hati-hati dalam membedakan antara perlunya memaksa orang skismatik kembali ke pangkuan agama resmi dan menghormati hati nurani orang kafir yang buta akan kebenaran. Selain itu, Agustinus adalah seorang penganjur batas penyiksaan atau pemaksaan, yang menyukai bentuk pemaksaan yang ringan, seperti denda atau cambuk. Bagi Agustinus, toleransi beragama memerlukan keseimbangan antara *caritas* dan kehati-hatian: meskipun *caritas* mendorong keinginan untuk mengajak orang masuk, kehati-hatian menegaskan bahwa paksaan tidak selalu tepat dilakukan dalam kapan saja dan dalam konteks apapun.⁶⁰

Toleransi Beragama di Abad Pertengahan – Akhir

Sebelum memasuki penjelasan khusus tentang toleransi beragama di Abad Pertengahan yang direpresentasikan oleh Abelardus, Aquinas dan Llull, beberapa hal umum perlu diketahui:

Pertama, karakter toleransi beragama di Abad Pertengahan menurut Classen adalah kesediaan untuk terlibat dengan orang lain tanpa memandang keyakinan, baik di kehidupan sehari-hari maupun dalam pertukaran intelektual, atau penerimaan tanpa meninggalkan posisi sendiri, mengakui yang lain sampai batas tertentu, tanpa melepaskan rasa superioritas sendiri

(agama sendiri satu-satunya agama yang benar). Di Abad Pertengahan, beberapa teolog Kristen membangun hubungan komunikatif dengan para pemeluk agama lain melalui pertukaran intelektual untuk membela iman Kristen, namun dengan perspektif keterbukaan yang ditentukan oleh logika, argumen, dan rasionalitas. Selain itu, melalui percakapan intelektual tersebut sebenarnya secara tidak langsung menyiapkan panggung merelatifkan Kekristenan dan menantang serta mengujinya dalam fondasi esensialnya.⁶¹

Kedua, Abelardus, Aquinas dan Llull diuraikan dalam tulisan ini karena ketiganya adalah orang yang pertama kali memasukkan perwakilan agama lain ke dalam wacana teologi. Mereka berusaha membangun hubungan komunikatif dengan para pemeluk agama lain melalui pertukaran intelektual, walaupun dalam tataran imajinasi. Kesiediaan untuk terlibat dalam wacana semacam itu, bagi Classen, merupakan sebuah langkah maju yang signifikan, karena mengakui pihak lain sebagai mitra yang layak dalam sebuah wacana. Hal tersebut menyiratkan tingkat toleransi tertentu sejauh mereka bertujuan untuk menciptakan sebuah forum baru di mana setiap orang, baik Yahudi, Muslim, atau lainnya, diperlakukan dengan hormat dan diakui sebagai partisipan yang layak dalam wacana semacam itu.⁶²

Selain itu, menurut Marica Costigliolo, ketiga teolog tersebut memiliki kemiripan dengan pola pikir Nicholas Cusa serta mempengaruhi pemikiran Nicholas. Karya para teolog tersebut didasarkan pada perbandingan yang berkesinambungan antara teks dan tema esensial tiga agama monoteistik, seperti Yahudi, Kristen, dan Islam. Bagi Costigliolo berdasarkan perbandingan tekstual, karya teologi mereka dimungkinkan menjadi permulaan dalam upaya merajut dialog antarbudaya dan antaragama. Pengaruh dan transformasi tradisi agama dan budaya menyatu melalui penafsiran dan studi karya masa lalu, untuk melakukan dialog otentik di antara agama yang berbeda, dengan mempertimbangkan beberapa pertukaran yang membentuk pengetahuan.⁶³

Ketiga, menurut Costigliolo, di Abad Pertengahan tidak ditemukan traktat khusus membahas toleransi beragama. Selain itu, Abelardus, Aquinas dan Llull, juga tidak menulis traktat khusus tentang toleransi beragama dalam karyanya masing-masing.⁶⁴ Penelitian mengenai konsep toleransi beragama pada Abad Pertengahan oleh ketiganya baru mulai diteliti oleh para pemikir abad ke-20, seperti Classen, Constant J. Mews, dan

Annemarie C. Mayer. Mereka meneliti dan mengelaborasi sampel karya Abelardus, seperti *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, sampel karya Aquinas, seperti II.II *Summa Theologica*, sampel karya Llull, seperti *Libre del gentil e dels tres savis* untuk mengetahui beberapa asumsi budaya dan kebiasaan berpikir yang mendasari perkembangan struktur politik dan agama di Abad Pertengahan.

Petrus Abelardus (1079-1142)

Sumber utama tulisan Abelardus tentang toleransi beragama adalah *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* atau *Collationes*. Secara ringkas tulisan *Collationes* menarasikan tentang perdebatan atau percakapan (di antara tokoh yang muncul dalam mimpi Abelardus) tentang sifat kebahagiaan dan kebaikan tertinggi: Filsuf, yang mengaku hanya mengikuti akal sehat, pertama berdebat dengan orang Yahudi, yang mengikuti Hukum Taurat; Filsuf kemudian berdebat dengan orang Kristen, yang membela etika Kristen dari sudut pandang filosofis.⁶⁵ Perdebatan terjadi karena mereka didorong untuk mengejar kebijaksanaan. Karena didorong untuk mengejar kebijaksanaan, maka di bagian akhir prolog *Collationes*, Abelardus mengatakan:

“Tidak ada ajaran, seperti yang kita ingat, yang begitu salah sehingga tidak mengandung kebenaran; saya juga menganggap bahwa tidak ada perselisihan yang sembrono sehingga tidak memberikan pelajaran. Seperti yang dikatakan oleh orang bijak terbesar di antara semua orang bijak di awal kitab Amsal [1:5], dengan mendengar orang bijak akan menjadi lebih bijak, orang yang cerdas akan mendapatkan seni bimbingan, dan rasul Yakobus [1:19], Hendaklah setiap orang cepat mendengar, tetapi lambat untuk berkata-kata.”⁶⁶

Abelardus tidak berniat mengguguli dan menjadi orang yang memberikan jawaban akhir dari dialog tersebut. Abelardus justru menemukan kekayaan pemahaman dari dialog tersebut sehingga pada akhirnya semua anggota dialog diberi kesempatan untuk menyimpulkan masing-masing apa yang didapat dari diskusi tersebut untuk kebaikan bersama.⁶⁷

Menurut Mews, *Collationes* merupakan sebuah literatur dialog perspektif baru dan dialog tersebut menjadi jalan toleransi beragama. Dengan perhatian pada landasan bersama (kebajikan tertinggi) yang menjadi tujuan para filsuf, orang Yahudi, dan orang Kristen, Abelardus menghindari dominasi klaim keunikan Kristen. Mews berpendapat bahwa

dialog antaragama merupakan teknik dialektis terbuka untuk mengevaluasi landasan bersama dari tradisi agama yang berbeda, serta menantang orang Kristen untuk menjauh dari sikap konfrontatif yang kaku. Oleh karena itu, bagi Mews, sikap keterbukaan dan menjauh dari sikap konfrontatif yang kaku dalam karya *Collationes*, secara tersirat memberikan suatu petunjuk sikap toleransi beragama, sehingga dalam pemikiran Mews di situlah letak toleransi beragama yang ditunjukkan dalam karya *Collationes*.⁶⁸

Namun, menurut Jörn Müller *Collationes* bukanlah sebuah dialog “(antar) agama” yang berlangsung dalam suasana toleransi. Bagi Müller, *Collationes* lebih merupakan sebuah perdebatan yang berorientasi pada kebenaran antara filsafat dan agama, yang diperjuangkan dengan gigih hingga akhir, meskipun tidak membuahkan hasil yang meyakinkan.⁶⁹

Sementara itu, Classen melihat urgensi *Collationes* bagi toleransi beragama bukan pada pokok inti pembahasannya melainkan pada proses dialog ketiga agama terkait. Urgensinya terletak pada unsur kesetaraan, dialog, keterbukaan, pencarian kebenaran universal bersama, dan tidak menjadi wasit dalam memberikan kata akhir pada diskusi, melainkan memberikan kesempatan kepada masing-masing agama untuk menemukan jawabannya. Bagi Classen, Abelardus memberikan ruang intelektual untuk wacana filosofis tentang iman dan memberikan kesempatan kepada orang non-Kristen untuk terlibat secara setara. Selain itu, keterbukaan Kristen terhadap orang non-Kristen dan Yahudi dalam *Collationes* menyiratkan toleransi beragama.⁷⁰

Classen melihat bahwa, sekalipun kecil, dalam *Collationes* ditemukan keterbukaan terhadap orang Yahudi karena mereka diakui sebagai anggota yang layak dalam sebuah wacana rasional. Dalam dialog ini, perwakilan dialog tidak sungguh mengeksplorasi iman Kristen, melainkan mempertanyakan tentang makna dari kebaikan dan kejahatan. Artinya, Abelardus mengejar sebuah penyelidikan etis dan filosofis. Dialog antara filsuf dan orang Yahudi diakhiri oleh hakim yang menekankan bahwa kehadiran semua dalam perdebatan itu didorong oleh hasrat belajar memperoleh kebijaksanaan.⁷¹

Penulis sependapat dengan Costigliolo yang secara positif melihat karya Abelardus sebagai contoh dialog antaragama. Bagi Costigliolo, Abelardus merupakan orang yang peka terhadap situasi keagamaan saat itu, sebab dialog antara berbagai keyakinan yang berbeda menjadi hal yang mendesak saat itu. Doktrin menjadi bahan perdebatan para penulis Abad Pertengahan

dengan mengedepankan argumen filosofis, teologis, dan politis. Karya Abelardus dibangun melalui perbandingan yang berkesinambungan antara teks dan tema esensial tiga agama monoteistik, Yahudi, Kristen, dan Islam. Oleh karena itu, pengaruh dan transformasi tradisi agama dan budaya menyatu melalui penafsiran dan studi karya masa lalu, dan studi ini tampaknya merupakan satu-satunya kesempatan untuk melakukan dialog otentik antara agama yang berbeda, dengan mempertimbangkan beberapa pertukaran yang membentuk pengetahuan.⁷²

Thomas Aquinas (1225-1274)

Menurut Imparato, wacana toleransi beragama Aquinas terkonsentrasi pada sikap terhadap para bidat. Aquinas mengutuk (bidat) tidak secara langsung, tetapi “setelah teguran pertama dan kedua,” seperti yang diarahkan oleh Rasul. Apabila bidat tetap bersikeras, Gereja memberikan hukuman ekskomunikasi dan, menyerahkannya kepada pengadilan sekuler untuk dijatuhi hukuman mati.⁷³ Menurut Imparato, bagi Aquinas, bidat merupakan sebuah pelanggaran iman, kesia-siaan dan ancaman bagi iman yang paling rentan. Jadi, para bidat dianggap harus ditindas, karena melanggar janji komunitas beriman, yang mengancam persatuan dan kebaikan bersama.⁷⁴

Sementara itu Bejczy berpendapat bahwa bagi Aquinas toleransi adalah kesabaran (*patientia*) artinya membiarkan yang melakukan kesalahan demi kebaikan bersama. Toleransi menemukan pembenaran dasarnya dalam analogi hukum manusia dan hukum ilahi yang mengatur alam semesta.⁷⁵ Jadi, menurut Bejczy, meskipun orang kafir berdosa karena ritusnya, bagi Aquinas, mereka harus ditolerir jika ada kebaikan yang bisa diambil dari ritus tersebut atau jika ada kejahatan yang bisa dihindari. Ritus orang kafir lainnya yang tidak menghasilkan kebaikan, ditolerir demi menghindari kebencian terhadap Kekristenan. Misalnya, prostitusi diperbolehkan karena masyarakat akan hancur oleh nafsu yang tidak terkendali jika prostitusi dilarang.⁷⁶

Aquinas mengizinkan beberapa kejahatan agar tidak ada kebaikan yang sia-sia atau kejahatan besar yang menggantikannya. Dalam *Summa Theologica*, Aquinas mengatakan:⁷⁷

“Ritus orang tidak percaya lainnya, yang tidak mengandung kebenaran atau manfaat, tidak boleh ditoleransi dengan cara apapun, kecuali mungkin untuk menghindari beberapa kejahatan; yaitu, untuk

menghindari skandal pertikaian yang mungkin muncul, atau beberapa halangan bagi keselamatan mereka yang, jika ditoleransi, secara bertahap dapat bertobat ke dalam iman. Untuk alasan ini, Gereja terkadang menoleransi ritual, bahkan dari para bidat dan penyembah berhala, ketika ada banyak sekali orang yang tidak percaya.”⁷⁸

Lebih lanjut Aquinas mengatakan,

“Meskipun Allah Maha Kuasa dan berdaulat atas kebaikan, Allah mengizinkan terjadinya kejahatan di alam semesta yang sebenarnya dapat dicegah. Allah melakukannya agar penindasan terhadap kejahatan tidak menyebabkan penindasan terhadap kebaikan yang lebih besar atau bahkan melahirkan kejahatan yang lebih buruk. Demikian pula dalam kasus pemerintahan manusia, mereka yang memerintah dengan baik akan mentolerir kejahatan untuk menumbuhkan kebaikan atau mencegah kejahatan yang lebih buruk.”⁷⁹

Menurut Giacomo Cardinal Lercaro wacana toleransi beragama Aquinas menyiratkan kesan bahwa toleransi adalah sebuah konsep yang paradoks, sebab mengizinkan apa yang diketahui dengan pasti sebagai kejahatan atau kesalahan untuk ditoleransi. Namun, *Permissio negativa mali* (izin terhadap kejahatan yang negatif) didefinisikan Aquinas secara negatif, yaitu tidak menyiratkan dukungan terhadap kejahatan. Jadi, menurut Lercaro, arti sesungguhnya toleransi bukanlah suatu kebajikan, karena kebajikan mengharuskan praktik toleransi. Namun, kejahatan atau kesalahan dibiarkan karena demi kepentingan kebaikan yang lebih besar.⁸⁰

Menurut Shadia Drury, Aquinas tidak toleran. Bagi Drury, Aquinas tidak dapat melampaui zamannya karena Aquinas menerima inkuisisi. Padahal, inkuisisi ditolak oleh orang Katolik. Bagi Drury, para pendukung toleransi sebenarnya adalah orang yang mengingat nasihat untuk menderita bersama agar bertumbuh sampai menuai (Matius 13:28). Bukan sebaliknya, Aquinas menganggap bahwa mencabut sekam (bidat) diterima ketika tidak ada lagi bahaya gandum (orang percaya yang tidak bersalah) yang menyertainya ikut tercabut. Jadi, bagi Drury, Aquinas adalah salah satu orang fanatik dan kurang toleran pada zamannya.⁸¹

Sementara itu, menurut Carrasquillo, dalam komentar *Sentences*, Aquinas mengatakan bahwa para bidat dihukum, bukan untuk memaksa mereka percaya, tetapi hanya untuk mencegah mereka menyakiti orang lain, sedangkan dalam *Summa Theologica*, Aquinas berpikir bahwa mereka dipaksa percaya karena untuk melaksanakan janji pembaptisan mereka.⁸²

Jadi, posisi Aquinas mengenai hukuman bagi bidat adalah posisi seimbang. Aquinas tidak membenarkan segala bentuk kekerasan atas nama agama, dan Aquinas juga tidak berpikir bahwa setiap bentuk ketidaksetiaan layak dihukum oleh negara. Aquinas mempertahankan gagasannya dengan konsistensi dan koherensi internal.

Penulis juga sependapat dengan Imparato bahwa diperlukan kehati-hatian dalam pendekatan terhadap bidat dan orang kafir. Sebab diskusi perbedaan pendekatan di atas berkaitan dengan penggunaan penyiksaan yang dipertanggungjawabkan dengan pertimbangan beratnya kesesatan. Bidat dihukum karena bidat merupakan pelanggaran iman dan ancaman bagi komunitas Kristen, serta bidat menyebarkan kekeliruan ajarannya, sehingga melukai tubuh Gereja Kristus. Sebaliknya, orang Yahudi ditoleransi dalam praktik keyakinan mereka dan (setidaknya secara resmi) dilindungi dari penganiayaan kejam, karena bagi Aquinas, sejauh bidat merupakan ancaman bagi kebaikan bersama – dilandasi pandangan tentang cinta sesama dan harapan agar mencapai kebahagiaan abadi – maka paksaan bahkan jalan *potestas* dapat dibenarkan.⁸³

Ramon Llull (1232-1315)

Menurut Mayer, Llull tidak menulis traktat khusus tentang toleransi beragama. Namun, secara tersirat konsep toleransi beragama Llull tersebar dalam karya berikut ini, yaitu *Libre del gentil e dels tres savis*.⁸⁴ Karya tersebut secara singkat menarasikan tentang percakapan antara tiga orang bijak, perwakilan agama Yahudi, Kristen, dan Islam, yang secara bersama memulai tugas untuk menentukan agama yang benar.⁸⁵ Ketiganya bertemu untuk mendiskusikan topik itu di sebuah *locus amoenus* yang ideal, yaitu sebuah hutan yang indah dan jauh dari keramaian. Di sana mereka mendiskusikan topik itu secara rasional, dengan tuntunan “*Lady Intelligence*,” yang dipersonifikasikan dengan akal atau pemahaman, namun mereka terganggu oleh penyembah berhala yang dilanda krisis keyakinan dan merasa kematian semakin mendekat sehingga ia ingin berpegang teguh pada kehidupan. Setelah penyembah berhala masuk dalam diskusi tersebut, ketiga agama itu membantu dan meyakinkannya dengan “alasan yang diperlukan” tentang keberadaan Tuhan yang Esa, penciptaan, dan kebangkitan yang diakui kebenarannya oleh ketiga agama.⁸⁶

Ada berbagai pendapat tentang konsep toleransi yang dikembangkan Llull dalam karya *Collationes*. Misalnya bagi Mayer, dalam *Libre del gentil e dels tres savis*, Llull memberikan alasan mendasar untuk dialog lintas agama

dan mendasarkan konsepnya pada teologi Kristiani yang dimulai dengan gagasan tentang Tuhan. Seperti yang dikatakan Llull,

“Sebagaimana hanya ada satu Allah, Bapa, Pencipta, dan Tuhan atas segala sesuatu yang ada, sehingga semua orang dapat bersatu dan menjadi satu umat, dan agar manusia berada di jalan keselamatan, di bawah satu iman dan satu agama, untuk memuliakan dan memuji Tuhan Allah kita. Pikirkanlah, para saudara, ... tentang bahaya yang datang dari orang yang tidak termasuk dalam satu sekte, dan tentang kebaikan yang akan datang dari semua orang yang berada di bawah satu iman dan satu agama.”⁸⁷

Bagi Mayer, Llull menggunakan kriteria Kristiani yang bersifat universal-logis sebagai penentu dalam mengidentifikasi dan mengklasifikasikan gagasan penghubung penyatuan ketiga agama. Jadi, pendekatan Llull didasarkan pada sebuah teologi kesamaan. Llull menggabungkan gagasan Kristen dengan gagasan Muslim dan Yahudi. Selanjutnya, Llull meminimalkan perbedaan melalui penjelasan yang relevan dan secara bersamaan menyoroiti doktrin khas Kekristenan. Oleh karena itu, Llull melakukan keduanya, yaitu membandingkan untuk menemukan kesamaan dan berargumen tentang perbedaannya.⁸⁸

Mayer mencatat bahwa bagi Llull, satu-satunya hakim yang tepat dalam perselisihan di antara agama tentang kebenaran keyakinan masing-masing, dalam *Libre del gentil e dels tres savis*, adalah akal budi, karena tidak bergantung pada agama tertentu (universal). Dunia diciptakan mengikuti aturan logis yang ditanamkan Allah dalam penciptaan. Manusia sebagai ciptaan memiliki akses pada akal budi. Jadi, Llull mendasarkan teologi perbedaannya atas akal budi, sehingga nalarlah yang memandu masing-masing agama untuk mencapai kebenaran sejati.⁸⁹ Llull memberikan fondasi teoretik sehingga setiap agama dapat menemukan titik awal ajaran yang sama.

Berbeda pendapat dengan Mayer, Herman Beck justru melihat karya *Libre del gentil e dels tres savis* lebih pesimis berkaitan dengan konsep toleransi beragama yang ditawarkan Llull. Menurut Beck, sejauh menyangkut isinya, buku tersebut tidak akan memberikan manfaat bagi dialog antar agama sekarang, tetapi dalam hal bentuk dan latar belakang diskusi antara para pemeluk agama yang berbeda, karya itu akan terus menjadi tonggak sejarah dialog antar agama. Menurut penilaian Beck, hanya bentuk dialog Llull yang mencari kerukunan yang berguna, sedangkan isinya, terutama jika membahas doktrin yang saling eksklusif, tidak dapat dipergunakan.⁹⁰

Penulis sependapat dengan Classen bahwa Llull menyusun dialog ini untuk audiensnya sehingga tanpa ragu mengambil ketiga orang bijak sebagai model pendekatan terhadap agama. Setiap orang, Yahudi, Kristen, atau Muslim, didorong untuk mengembangkan toleransi dan menyuntikkan rasionalitas dalam refleksi tentang hubungan antara individu dan Tuhan.⁹¹ Llull melihat bahwa pada dasarnya ketiga agama setuju mengenai definisi Tuhan dan kebajikan untuk menjangkanya. Selain itu, setiap orang Yahudi, Kristen, atau Muslim saling berdampingan secara harmonis dalam jalan menuju kebaikan. Jadi, menurut Classen urgensi pemikiran Llull dalam mengembangkan toleransi beragama adalah pada dialog untuk mencari kebenaran bersama, mencari pendasaran rasionalitas yang sama untuk relasi individu dan Tuhan serta untuk hidup berdampingan satu sama lain dalam konteks perbedaan agama.⁹²

Simpulan

Pada dasarnya prinsip-prinsip fundamental pengelolaan keberagaman dalam kehidupan beragama bisa ditemukan di masa Pra-Pencerahan lewat rasionalitas dan toleransi yang berdimensi politis semi-inklusif. Kaisar-kaisar Romawi, misalnya, sudah menyadari bahwa menghadirkan keselarasan dalam kehidupan beragama yang merangkul perbedaan lewat pola pikir pragmatis bisa dilakukan. Dengan kata lain, pembahasan dalam tulisan ini yang mengontraskan gagasan-gagasan Konstantinus Agung, Agustinus Hippo, Petrus Abelardus, Thomas Aquinas, dan Ramon Llull dengan analisis dari pemikir kontemporer menunjukkan bahwa toleransi bukan gagasan mengambang, tetapi telah diasah langsung lewat dinamika perubahan di masyarakat sejak Yunani-Romawi kuno hingga Abad Pertengahan. Agama dapat menoleransi kehadiran agama lain, terutama melalui upaya dialogis dalam memaknai batas-batas yang dapat diterima oleh masing-masing pihak. Meskipun demikian, kecenderungan ini tidak lantas berarti bahwa setiap cara, termasuk penggunaan kekerasan, dapat dilakukan begitu saja. Singkatnya, dalam sejarah perkembangan toleransi beragama dari Yunani-Romawi kuno sampai Abad Pertengahan, terjadi perubahan pola dan praktik bertoleransi, namun tetap di bawah satu payung kesatuan agama dan negara. Di zaman Yunani-Romawi kuno, toleransi beragama yang diterapkan lebih dilatarbelakangi pertimbangan

kepentingan tertentu yang bersifat politis, ekonomis, agama, dan budaya dari kelompok penguasa dan hal itu berlanjut sampai Abad ke-4 dan ke-5.

Sementara itu, pada Abad Pertengahan, perhatian utama tertuju pada dialog antara tiga agama besar: Islam, Kristen, dan Yahudi, yang berpusat pada diskusi intelektual mengenai doktrin masing-masing. Dialog ini bertujuan untuk merumuskan fondasi rasionalitas ajaran-ajaran tersebut serta menemukan titik temu universal guna membangun hubungan yang harmonis, baik dengan sesama manusia maupun dengan Tuhan. Konstantinus juga memainkan peran penting dengan menerapkan kebijakan pragmatis yang menjamin kebebasan beragama secara legal dan menekankan pentingnya perdamaian antaragama demi stabilitas politik. Agustinus mengingatkan bahwa pemaksaan dapat memberikan dampak negatif yang justru kontraproduktif dengan upaya toleransi. Konsep *caritas* yang diusungnya merupakan contoh kehati-hatian dalam menyelaraskan keberagaman dalam kehidupan bermasyarakat yang inklusif. Abelardus menekankan pentingnya dialog terbuka dan penghormatan terhadap kesetaraan dalam wacana antaragama sebagai fondasi toleransi. Sementara itu, Aquinas menekankan pentingnya *patientia* sebagai prinsip untuk mengelola perbedaan, yang juga menunjukkan sikap berhati-hati dalam menjaga harmoni keberagaman dalam masyarakat. Terakhir, pemikiran Ramon Llull menandai kemajuan penting melalui dialog hipotetis antara perwakilan Yahudi, Kristen, dan Islam, yang menegaskan bahwa akal budi bersama bisa menjadi landasan untuk menemukan kesepakatan tanpa mengabaikan perbedaan doktrin.

Bibliography:

- Augustine of Hippo. *Augustine Political Writings*. (Ed.) E. M. Atkins and R. J. Dodaro. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. "On Baptism Against the Donatist," (3:16,2). *The Works of Aurelius Augustine: A New Translation*. (Ed.) Marcus Dods. London: Palala Press, 2015.
- _____. *The City of God, Books VIII-XVI*. (Transl.) Gerald G. Walsh and Grace Monahan. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.

- Beck, Herman L. "Ramon Llull's Approach to Islam: A Change from Dialogue to Refutation?." *Für die Freiheit verantwortlich*. (Ed.) Jan Jans. (Freiburg: Herder, 2004).
- Bejczy, Istvan. "Tolerantia: A Medieval Concept." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, No. 3. (Jul., 1997): 365-384.
- Berchman, Robert M. "Greco-Roman Paganism: The Political Foundations of Tolerance in the Greco-Roman Period." *Religious Tolerance in World religions*. (Eds.) Jacob Neusner dan Bruce Chilton. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008.
- Brown, Peter. *Religion and Society in the Age of St. Augustine*. New York: Harper & Row, 1972.
- Carrasquillo, Francisco J. Romero. "The Penalization of Heresy in Aquinas." *Société Internationale pour l'Étude de Philosophie Médiévale Colloquium*, Maynooth University, September 9-12, 2015: 1-30.
- Classen, Albrecht. *Toleration and Tolerance in Medieval and Early Modern European Literature*. New York: Routledge, 2018.
- Costigliolo, Marica. "Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa: an Exegetical Approach." *Medieval Encounters*, 20 (2014): 62-78.
- Dewald, Carolyn. "Greco-Roman Literary Expressions of Religious Tolerance." *Religious Tolerance in World Religions*. (Eds.) Jacob Neusner and Bruce Chilton. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008.
- Drake, H. A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. London: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Drury, Shadia. "Aquinas and the Inquisition: A Tale of Faith and Politics." *Salmagundi*, No. 157 (2008): 91-108.
- Eusebius. *Ecclesiastical History, Volume I: Books 1-5*. (Transl.) Kirsopp Lake. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- Garnsey, Peter. "Religious Toleration in Classical Antiquity." *Studies in Church History*, 21 (1984): 1-27.
- Garnsey, Peter and R. Saller. *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Herodotus. *The Histories*. (Transl.) Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Homer. *The Iliad*. (Transl.) R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

- Imparato, Mary C. "Religious Toleration in Context: Understanding Augustine's Various Positions during The Donatist Controversy." *Society of Catholic Social Scientists Spring Meeting*, April 9, 2016: 1-15.
- _____. "Aquinas on Religious Toleration: The Way of Caritas and the Coercion of Heretics." *Thomistic Institute, 6th Annual Philosophy Workshop: Aquinas on Politics*, June 2-5, 2016: 1-14.
- Josephus. *Contra Apionem* I. *Jewish Antiquities*. Vols. 1-9. (Ed.) R. Marcus. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Knipfing, John R. "Religious Tolerance during the Early Part of the Reign of Constantine the Great (306-313)." *The Catholic Historical Review*, Vol. 10, No. 4 (Jan., 1925): 483-503.
- Lactantius. *On the Deaths of the Persecutors: A Translation of De Mortibus Persecutorum by Lucius Cæcilius Firmianus Lactantius*. (Transl.) Lord Hailes. New Jersey: Evolution Publishing Merchantville, 2021.
- Lenski, Noel. "Constantine and the Donatists: Exploring the Limits of Religious Toleration." *Religiöse Toleranz: Moderne Idealien im Spiegel antiker Realien*, (Ed.) Martin Wallraff, 101–39. Berlin: De Gruyter, 2015.
- Lercaro, Giacomo Cardinal. "Religious Tolerance in Catholic Tradition." *The Catholic Lawyer*, Vol. 7 Num. 2, Spring 1961: 125-134.
- MacMullen, Ramsay. *Constantine*. New York: Routledge, 2014.
- Mayer, Annemarie C. "Llull and Inter-Faith Dialogue." *A Companion to Ramon Llull and Lullism*. (Ed.) Amy M. Austin & Mark D. Johnston. Leiden: Brill, 2018.
- _____. "The Future of Interreligious Dialogue in the Light of Ramon Llull's Contribution to the Encounter of Religions." *The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*. (Eds.) Terrence Merrigan & John Friday. Oxford: Oxford Academic, 2017.
- Mews, C. J. "Peter Abelard and the Enigma of Dialogue." *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*. (Eds.) John Christian Laursen & Cary J. Nederman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- Müller, Jörn. "A New Approach to Peter Abelard's Collationes." *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*. (Eds.) Gorge K. Hasselhoff & Knut Martin Stünkel. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015.

- Nederman, Cary J. "Modern Toleration through a Medieval Lens: A 'Judgmental' View." *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 4 (2016): 1-26.
- _____. "Introduction: Discourses and Contexts of Tolerance in Medieval Europe." *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*. (Eds.) John Christian Laursen & Cary J. Nederman. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- North, J. A. "Conservation and Change in Roman Religion." *Papers of the British School at Rome* 44, (1976): 422-476.
- Ogilvie, R. M. (Ed.). *A Commentary on Livy: Books 1-5*. Oxford: The Clarendon Press, 1965.
- Peter Abelard. *Collationes*. (Transl.) John Marenbon and Giovanni Orlandi. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Plato. *Protagoras*. (Transl.) Martin Ozwald dan Gregory Vlastos. New York: The Bobbs-Merrill Company Inc, 1956.
- Ramon Llull. "Book of the Gentile and the Three Wise Men." *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)* Vol. 1. (Transl.) Anthony Bonner. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- Rohr, John A. "Religious Toleration in St. Augustine." *Journal of Church and State*, 9, No. 1 (1967): 51-70.
- Sharp, Pamela. *Constantine's Policy of Religious Tolerance: Was It Tolerant or Not?*. New Mexico: Thesis, 2011.
- Theodosius II. *Codex Theodosianus. The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions*. (Transl.) Clyde Pharr, Theresa Sherrer Davidson & Mary Brown Pharr. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd., 2001.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*, I-II, q. 10, a. 11, o. 3. Aquinas, *Political Writings* (1 edition). (Ed.) R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Thucydides. *History of the Peloponnesian War*. (Transl.) R. Warner. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

Endnotes:

- 1 Email: januariusofm@gmail.com.
- 2 Istvan Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept," dalam *Journal of the History of Ideas*, Vol. 58, No. 3 (Jul. 1997) 365.

- 3 Carolyn Dewald, "Greco-Roman Literary Expressions of Religious Tolerance," dalam *Religious Tolerance in World Religions*, (ed.) Jacob Neusner & Bruce Chilton (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008) 33.
- 4 Albrecht Classen, *Toleration and Tolerance in Medieval and Early Modern European Literature* (New York: Routledge, 2018) 2.
- 5 Cary J. Nederman, "Modern Toleration through a Medieval Lens: A 'Judgmental' View," dalam *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 4 (2016) 20.
- 6 Peter Garnsey, "Religious Toleration in Classical Antiquity," dalam *Studies in Church History*, 21 (1984) 3.
- 7 Lih. Dewald "Greco-Roman Literary," *op. cit.*, 34.
- 8 Ramsay MacMullen, *Constantine* (New York: Routledge, 2014) 1.
- 9 John A. Rohr, "Religious Toleration in St. Augustine," dalam *Journal of Church and State*, Vol. 9, No. 1 (1967) 52.
- 10 Bdk. Marica Costigliolo, "Interreligious Dialogue before and after Nicholas of Cusa: an Exegetical Approach," dalam *Medieval Encounters*, 20 (2014) 76.
- 11 Dewald "Greco-Roman Literary," *op. cit.*, 33.
- 12 Garnsey, "Religious Toleration," *op. cit.*, 2.
- 13 *Ibid.*, 4.
- 14 Bdk. Herodotus, *The Histories*, (terj.) Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 1998) 252.
- 15 Cary J. Nederman, "Introduction: Discourses and Contexts of Tolerance in Medieval Europe," dalam *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, (ed.) John Christian Laursen dan Cary J. Nederman (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998) 15-16.
- 16 Lih. Dewald "Greco-Roman Literary," *loc.cit.*, 33.
- 17 Garnsey, "Religious Toleration," *op. cit.*, 9.
- 18 Perang Peloponnesia adalah perang antara polis Athena melawan polis Sparta, yang terjadi karena persaingan yang hebat sebab keduanya merupakan polis yang besar dan ingin menguasai satu sama lain. Bdk. Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, (Terj.) R. Warner (Harmondsworth: Penguin Books, 1972) c. II, 38.
- 19 Ringkasan cerita dari karya Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, *op. cit.*, c. II, 54 dan c. VII, 50.
- 20 Garnsey, "Religious Toleration," *op. cit.*, 10. Kisah lengkapnya Bdk. Plato, *Protagoras*, (terj.) Martin Ozwald dan Gregory Vlastos (New York: The Bobbs-Merrill Company Inc, 1956) xiii.
- 21 Lih. Dewald "Greco-Roman Literary," *op. cit.*, 38. Dikisahkan bahwa Achilles telah membunuh Hector. Hector memiliki seorang ayah yang bernama Priam yang merupakan Raja Troya. Priam memohon jasad putranya, Hector, sambil mencium tangan musuhnya sebagai permohonan. Achilles merasa kasihan dan menyerahkan jasad Hector kepada Priam dan mereka pun saling berbaikan. Untuk cerita lengkap bdk. Homer, *The Iliad*, (terj.) R. Lattimore (Chicago: University of Chicago Press, 1961) c. XXIV, 507-516.
- 22 Lih. Dewald "Greco-Roman Literary," *op. cit.*, 39. Untuk kutipan lengkapnya bdk. Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, *op. cit.*, c. II, 37.
- 23 Robert M. Berchman, "Greco-Roman Paganism: The Political Foundations of Tolerance in the Greco-Roman Period," dalam *Religious Tolerance in World religions*, (ed.) Jacob Neusner dan Bruce Chilton (Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2008) 62.

- 24 *Ibid.*, 63.
- 25 Lebih lengkapnya lih. Josephus, *Contra Apionem* I, dalam Josephus, *Jewish Antiquities*. Vols. 1-9, (ed.) R. Marcus (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 189; Bdk. Berchman, "Greco-Roman Paganism," *op. cit.*, 63.
- 26 Lih. Peter Garnsey & R. Saller, *The Roman Empire: Economy, Society, and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1984) 170.
- 27 Bdk. J. A. North, "Conservation and Change in Roman Religion," dalam *Papers of the British School at Rome*, 44 (1976) 8.
- 28 Meringkas dari, Garnsey & Saller, *The Roman Empire*, *op. cit.*, 164-165.
- 29 Lih. R. M. Ogilvie (ed.), *A Commentary on Livy: Books 1-5* (Oxford: The Clarendon Press, 1965) 380.
- 30 Berchman, "Greco-Roman Paganism," *op. cit.*, 66.
- 31 Untuk lebih lengkap lihat dan bdk. Theodosius II, *Codex Theodosianus*, dalam *The Theodosian Code and Novels and The Sirmondian Constitutions*, (terj.) Clyde Pharr, Theresa Sherrer Davidson dan Mary Brown Pharr (New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd., 2001), 2.1.10; Bdk. Berchman, "Greco-Roman Paganism," *op. cit.*, 67.
- 32 Berchman, "Greco-Roman Paganism," *loc. cit.*, 67.
- 33 *Ibid.*, 68.
- 34 Ramsay MacMullen, *Constantine* (New York: Routledge, 2014) 1.
- 35 Nederman, "Introduction: Discourses and Contexts," *op. cit.*, 17.
- 36 Rohr, "Religious Toleration," *loc. cit.*, 52.
- 37 Nederman, "Introduction: Discourses and Contexts," *op. cit.*, 18.
- 38 Lih. Dewald, "Greco-Roman Literary," *op. cit.*, 32.
- 39 Teks asli Dekret Milan bahasa Latin dilestarikan dalam karya Lactantius, *On the Deaths of the Persecutors: A Translation of De Mortibus Persecutorum by Lucius Caecilius Firmianus Lactantius*, (terj.) Lord Hailes (New Jersey: Evolution Publishing Merchantville, 2021) 288.
- 40 *Ibid.*, 289.
- 41 John R. Knipfing, "Religious Tolerance during the Early Part of the Reign of Constantine the Great (306-313)," dalam *The Catholic Historical Review*, Vol. 10, No. 4 (Jan. 1925) 487.
- 42 Bdk. H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (London: Johns Hopkins University Press, 2000) 194.
- 43 Bdk. Eusebius, *Ecclesiastical History, Volume I: Books 1-5*, (terj.) Kirsopp Lake (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926) c. IX, VII, 320.
- 44 Bdk. *Ibid.*, 321.
- 45 Pamela Sharp, *Constantine's Policy of Religious Tolerance: Was It Tolerant or Not?* (New Mexico: Thesis, 2011) 79.
- 46 Lih. Noel Lenski, "Constantine and the Donatists: Exploring the Limits of Religious Toleration," dalam *Religiöse Toleranz: Moderne Idealien im Spiegel antiker Realien*, (ed.) Martin Wallraff (Berlin: De Gruyter, 2015) 126.
- 47 Lih. Garnsey, "Religious Toleration," *op. cit.*, 15.
- 48 Lih. Rohr, "Religious Toleration," *art. cit.*, 53.
- 49 Bdk. St. Augustine, *Augustine Political Writings*, (ed.) E. M. Atkins & R. J. Dodaro (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) 129.

- 50 Bdk. *Ibid.*, 163.
- 51 Bdk. St. Augustine of Hippo, "On Baptism Against the Donatist (3:16,2)," dalam *The Works of Aurelius Augustine: A New Translation*, (ed.) Marcus Dods (London: Palala Press, 2015) 70.
- 52 Bdk. St Augustine, *The City of God, Books VIII-XVI*, (terj.) Gerald G. Walsh dan Grace Monahan (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008) 285.
- 53 Nederman, "Introduction: Discourses and Contexts," *op. cit.*, 17.
- 54 Lih. Garnsey, "Religious Toleration," *op. cit.*, 2.
- 55 *Ibid.*, 3.
- 56 Rohr, "Religious Toleration," *art. cit.*, 60.
- 57 Lih. Mary C. Imparato, "Religious Toleration in Context: Understanding Augustine's Various Positions during The Donatist Controversy," dalam *Society of Catholic Social Scientists Spring Meeting*, April 9, 2016, 30.
- 58 Lih. Peter Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (New York: Harper & Row, 1972) 302.
- 59 Imparato, "Religious Toleration in Context," *art. cit.*, 31.
- 60 *Ibid.*, 32.
- 61 Lih. Classen, *Toleration and Tolerance*, *op. cit.*, 11.
- 62 Lih. *Ibid.*, 12.
- 63 Bdk. Costigliolo, "Interreligious Dialogue," *art. cit.*, 76.
- 64 Bdk. *Ibid.*, 77.
- 65 Untuk kepentingan penulisan ini, maka penulis meringkas pokok penting dalam karya *Collationes*. Namun, untuk membaca lebih lengkap dan mendalam, dianjurkan untuk membacanya dalam, Peter Abelard, *Collationes*, (terj.) John Marenbon & Giovanni Orlandi (Oxford: Oxford University Press, 2001) 308.
- 66 Abaelardus, *Collationes*, loc. cit., 308.
- 67 *Ibid.*, 309.
- 68 Lih. C. J. Mews, "Peter Abelard and the Enigma of Dialogue," dalam *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration Before the Enlightenment*, (ed.) John Christian Laursen & Cary J. Nederman (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998) 30.
- 69 Bdk. Jörn Müller, "A New Approach to Peter Abelard's *Collationes*," dalam *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*, (ed.) Görg K. Hasselhoff & Knut Martin Stünkel (Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015) 67.
- 70 Lih. Classen, *Toleration and Tolerance*, *op. cit.*, 197.
- 71 Lih. *Ibid.*, 198.
- 72 Lih. Costigliolo, "Interreligious Dialogue," *art. cit.*, 76.
- 73 Lih. Mary C. Imparato, "Aquinas on Religious Toleration: The way of Caritas and the coercion of heretics," dalam *Thomistic Institute, 6th Annual Philosophy Workshop: Aquinas on Politics*, June 2-5, 2016, 56.
- 74 Lih. *Ibid.*, 57.
- 75 Bejczy, "Tolerantia: A Medieval Concept," *op. cit.*, 373.
- 76 *Ibid.*, 372.

- 77 Bdk. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 10, a. 11, o. 3, dalam Aquinas, *Political Writings* (1st edition), (ed.) R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) 267.
- 78 Bdk. Aquinas, *Summa Theologica* II-II, q. 10, a. 11, o. 2.
- 79 Bdk. Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 10, a. 11, o. 3.
- 80 Lih. Giacomo Cardinal Lercaro, "Religious Tolerance in Catholic Tradition," dalam *The Catholic Lawyer*, Number 2 Volume 7, Spring 1961, 125.
- 81 Bdk. Shadia Drury, "Aquinas and the Inquisition: A Tale of Faith and Politics," dalam *Salmagundi*, No. 157 (2008), 96.
- 82 Lih. Francisco J. Romero Carrasquillo, "The Penalization of Heresy in Aquinas," dalam *Société Internationale pour l'Étude de Philosophie Médiévale Colloquium*, Maynooth University, September 9-12, 2015, 29.
- 83 Imperato, "Aquinas on Religious Toleration," *art. cit.*, 58.
- 84 Lih. Annemarie C. Mayer, "Llull and Inter-Faith Dialogue," dalam *A Companion to Ramon Llull and Lullism*, (ed.) Amy M. Austin dan Mark D. Johnston (Leiden: Brill, 2018) 146.
- 85 Menurut Annemarie C. Mayer ada dua konteks yang melatarbelakangi karya *Llibre del gentil e dels tres savis* pertama, Llull berbicara kepada dua agama monoteis yaitu Islam dan Yahudi, kedua, mendaku keselamatan hanya terjadi pada agama masing-masing, sehingga diluar agama tersebut tidak ada keselamatan. Oleh karena itu, dalam pengertian modern - akan berakhir dengan penghukuman kekal bagi mereka yang bukan penganut agamanya. Bdk. Annemarie C. Mayer, "The Future of Interreligious Dialogue in the Light of Ramon Llull's Contribution to the Encounter of Religions," dalam *The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*, (ed.) Terrence Merrigan dan John Friday (Oxford: Oxford Academic, 2017) 60.
- 86 Untuk kepentingan penulisan ini, penulis meringkas pokok penting dari karya Ramon Llull, *Llibre del gentil e dels tres savis*. Oleh karena itu, cerita lebih lengkapnya dilihat dalam, Ramon Llull, "Book of the Gentile and the Three Wise Men", dalam *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)* Vol.1, (trans.) Anthony Bonner (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985) 93-305.
- 87 Bdk. Llull, *Selected Works of Ramon Llull*, *op. cit.*, 102.
- 88 Bdk. Mayer, "The Future of Interreligious Dialogue," *op. cit.*, 62.
- 89 *Ibid.*, 65.
- 90 Herman L. Beck, "Ramon Llull's Approach to Islam: A Change from Dialogue to Refutation?," dalam *Für die Freiheit verantwortlich*, (ed.) Jan Jans (Freiburg: Herder, 2004) 147.
- 91 Bdk. Classen, *Toleration and Tolerance*, *op. cit.*, 204.
- 92 Bdk. *ibid.*, 205.