

BAB I

PENDAHULUAN

LATAR BELAKANG MASALAH

Kekristenan merupakan kepercayaan yang bersifat misioner. Hal itu dilandasi oleh keinginan yang kuat untuk memberitakan Injil Yesus Kristus ke segala bangsa. Karena paham inilah maka kekristenan menyebar hingga hampir ke seluruh pelosok dunia, termasuk di dalamnya negara Indonesia. Gerakan yang dimulai dari Yerusalem itu akhirnya menyebar hingga hampir ke seluruh bagian dunia.

Kekristenan sejak dari mula memang hadir dalam konteks kemajemukan, baik secara budaya ataupun agama; namun, seiring berjalannya sejarah, kekristenan kembali mendapatkan tempat untuk bertumbuh secara unik yakni di belahan dunia bagian Barat. Pada masa itu kontak dengan iman yang berbeda, meskipun ada, tidaklah terlalu banyak. Tapi masa yang demikian sudah berlalu. Di tengah arus globalisasi dan pergerakan penduduk yang demikian cepat dan dahsyat ini, maka kekristenan tidak dapat lagi tinggal di suatu tempat tanpa menemukan iman yang berbeda. Seperti kata Veli-Matti Kärkkäinen, *“Other religions, which used to be distant, exotic topics for enjoyable conversation, if not a vague reality that could be totally ignored, have come much closer to us whether we live in the West or elsewhere.”*¹ Agama-agama yang berbeda sudah menjadi fakta sosial yang tidak terhindarkan.

¹*An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives* (Downers Grove: InterVarsity, 2003) 17.

Agama, tidak dapat dipungkiri lagi, adalah juga penggerak bangsa-bangsa. Tidak peduli apakah agama tersebut mengusung perdamaian, cinta kasih, dan berbagai nilai kebajikan lainnya, fakta lapangan dan sejarah menunjukkan kenyataan yang berbeda. Seperti yang dikatakan oleh John W. Butt:

Although all religious traditions, including the Christian one, exalt and praise peace as an ideal, the history of human religiousness tells a very different story . . . whether one focuses on the Middle East, Europe, the Americas, or our own areas of Asia, the story is the same. One finds that religion has contributed as much to hostility and violence among human beings as it has to harmony and peace. Of course, there have been other factors—political, economic, ethnic, social, and cultural—that have also played major roles in contributing to conflicts. But religion stands out as providing a powerful symbolic stimulus and source of identity that has served as a rallying point for the various sides engaged in hostility and warfare.²

Butt dengan jeli melihat bahwa pertentangan yang ada tidak melulu disebabkan oleh faktor religiusitas, namun juga politik, ekonomi, etnis, sosial, dan budaya. Tetapi hal ini tidak menihilkan asumsi bahwa klaim-klaim agama dapat digunakan untuk melambiri pertentangan yang ada, memberikan intensitas yang lebih mendalam, menuangkan minyak ke dalam perapian. Kisah terkini adalah kerusuhan dan pembantaian terhadap kaum Islam Rohingya oleh para penganut Buddhisme di Burma. Tidak hanya itu, di kawasan-kawasan mayoritas beragama Buddha juga terjadi kekerasan antarumat beragama. Wirathu, seorang rahib Buddha, bersama dengan rahib-rahib lainnya mengusung peperangan dengan kaum Islam di kawasan mereka. Seorang reporter melaporkan bahwa di antara kaum Buddhis beredar kabar kalau di masjid-masjid di kawasan tersebut tersimpan senjata dan setiap imam Islam membawa pistol. Seorang rahib bahkan menyatakan pemahaman mereka akan agama yang mereka targetkan

²“The Challenge of Interreligious Understanding for Asian Christian Colleges and Universities: The Payap University Example” *Quest* 1/1 (November 2002) 50.

tersebut, “*Islam is a religion of violence . . . everyone knows this.*”³ Pertentangan tersebut bisa jadi dipengaruhi faktor-faktor lain, namun jelas bahwa agama Buddha beserta tokoh-tokohnya sanggup untuk memotori ketajaman yang ada.

Hal yang sama dapat ditemukan di negara Indonesia. Survei yang dikerjakan antara Oktober 2010 sampai Januari 2011, terhadap 611,678 pelajar dan 2,639 guru di Jakarta menyatakan fakta ini dengan lebih mendalam. Penelitian yang diadakan oleh LaKIP ini menemukan bahwa 48,9 persen dari siswa di Jakarta bersedia untuk melakukan kekerasan atas nama agama, dan 41,4 persen turut bersedia untuk melakukan aksi vandalisme terhadap rumah-rumah peribadatan dari agama lainnya.⁴ Pergerakan keagamaan merupakan faktor yang sangat berpengaruh di Indonesia ini, apalagi semenjak reformasi yang menjunjung demokrasi. Beberapa daerah di Indonesia bahkan memiliki peraturan daerah yang disusun langsung menurut aturan dan ajaran agama tertentu. Agama sangat turut andil dalam pergerakan politik dan sosial. Ia adalah konteks yang tidak bisa lepas dari kehidupan kenegaraan Indonesia. Sayangnya, menurut Franz Magnis-Suseno, ideologi-ideologi (termasuk di dalamnya: agama) ekstremis dengan perlahan turut lebih mudah memasuki hati dan pikiran kaum intelektual dan pemuda Indonesia.⁵ Ketegangan antariman juga merasuk dalam kehidupan Indonesia.

Klaim eksklusif dicurigai sebagai alasan di balik sikap-sikap negatif dan bermusuhan tersebut. Tidak jarang juga klaim eksklusif dianggap mendasari kaum ekstremis. Tetapi bukan hanya klaim eksklusif, kesalahmengertian antaragama yang satu dengan yang lain juga bisa menyebabkan kerusakan bahkan korban jiwa. Pernyataan Phratong Jiratamo di atas tentu adalah sentimen yang sudah mengakar dan menjadi

³Dikutip dari Hannah Beech, “When Buddhists Go Bad,” *Time* (July 1, 2013) 21.

⁴“Debating Seen as a Cure for Radical Indoctrination,” *Jakarta Post* (10 May 2011) 3.

⁵“Back to Pancasila Ideals: Why?,” *Jakarta Post* (1 June 2011) 7.

semacam legitimasi bagi mereka untuk mengikis Islam di negara tersebut. Edward W. Said, seorang pengamat sosial politik internasional dalam bukunya yang terkenal *Orientalism*, menyatakan, bahwa “*Without a well-organized sense that these people over there were not like ‘us’ and didn’t appreciate ‘our’ value . . . there would have been no war.*”⁶ Maksud Said adalah bahwa adanya stereotip dan pengertian yang salah mengenai “yang lain” adalah pemicu dari bentrok yang terjadi di berbagai tempat. Jelaslah bahwa ada dua isu yang perlu dijumpai dalam teologi agama-agama kekinian, yakni klaim eksklusivitas dan pengertian akan agama lain yang artifisial.

Kekristenan adalah salah satu agama yang mengandung klaim eksklusif. Kekristenan percaya bahwa Allah telah dinyatakan secara definitif dan final di dalam pribadi Yesus dari Nazaret seperti yang tertera di dalam Alkitab. Yesus Kristus tersebutlah yang memberikan amanat bagi orang Kristen untuk memberitakan Injil-Nya yakni “kabar baik.” Karena itu tidak heran bahwa di dalam literatur orang Kristen mula-mula terdapat klaim-klaim yang eksklusif dan bahkan cenderung mendiskreditkan agama lain, seperti: “Akulah jalan dan kebenaran dan hidup. *Tidak ada seorang pun* yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku” (Yoh. 14:6; *italik penekanan penulis*) dan “keselamatan *tidak ada di dalam siapapun juga* selain di dalam [Kristus], sebab di bawah kolong langit ini tidak ada nama lain yang diberikan kepada manusia yang olehnya kita dapat diselamatkan” (Kis. 4:11; *italik penekanan penulis*). Dengan pandangan yang eksklusif seperti demikian, bagaimana kekristenan memandang agama lain?

Pertanyaan tersebut mengantar penelitian ini memasuki lingkup teologi agama-agama Kristen. Kärkkäinen mendefinisikan teologi agama-agama sebagai “*that discipline of theological studies that attempts to account theologically for the meaning*

⁶(25th anniversary ed.; New York: Vintage, 2003) xx.

and value of other religions.”⁷ Tidak hanya dalam ranah teologis, namun teologi agama-agama juga berbicara mengenai etika, “*Christian theology of religions attempts to think theologically about what it means for Christians to live with people of other faiths and about the relationship of Christianity to other religions.*”⁸ Dengan demikian, pertanyaan yang timbul berikutnya adalah persoalan tipologi. Di antara berbagai arus pemikiran yang ada, di manakah penelitian ini mengidentifikasikan dirinya?

Masalah Tipologi

Pembicaraan mengenai kategorisasi atau tipologi di dalam teologi agama-agama menjadi suatu bagian yang pasti, betapapun sulitnya hal tersebut. Topik teologi agama-agama sudah mengenal tipologi umum yang diangkat oleh Alan Race, yakni eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme.⁹ Tipologi ini cukup sering digunakan dalam diskusi teologi agama-agama, meskipun bukan tanpa kebingungan. Kebingungan yang sering timbul dalam tipologi klasik adalah cakupan dari kategori yang diberikan. Eksklusif dalam hal apa? Inklusif dalam hal apa? Pluralis dalam hal apa? Tipologi yang sama bisa digunakan dengan beragam pengertian yang berbeda satu dengan yang lainnya. Terkadang seorang teolog bisa menjelaskan eksklusivisme, namun memaknainya secara berbeda dengan teolog lain yang juga berbicara mengenai eksklusivisme. David K. Clark, mengambil contoh Alvin Plantinga dan John Hick di mana Plantinga berbicara mengenai eksklusivisme kebenaran agama, tetapi Hick, di lain pihak, berbicara mengenai

⁷*The Trinity and Religious Pluralism* (Hampshire: Ashgate, 2004) 2-3.

⁸Ibid.

⁹*Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll: Orbis, 1982), dikutip dalam Christopher W. Morgan, “Inclusivisms and Exclusivisms” dalam Christopher W. Morgan dan Robert A. Peterson, ed. *Faith Comes by Hearing: A Response to Inclusivism* (Downers Grove: InterVarsity, 2008) 18. Perlu dibedakan bahwa “pluralisme agama” adalah sebuah teori interpretasi terhadap kemajemukan agama, sementara “pluralitas/kemajemukan agama” adalah fakta sosial mengenai agama-agama.

eksklusivisme keselamatan dalam agama. Sekilas kedua teolog tersebut berbicara mengenai eksklusivisme, tetapi, “*the two questions analyze very different aspects of the theology of religions discussion.*”¹⁰ Bagian ini menyelidik variasi penggunaan tipologi ini, lalu berupaya untuk mendefinisikan sudut pandang yang digunakan dalam penelitian ini.

Dalam melihat variasi tipologi yang ada perlu diingat bahwa kategorisasi dilakukan demi kegunaan pedagogis atau kemudahan pemetaan. Karena itu mau tidak mau sebuah kategorisasi biasanya menggeneralisasi aspek-aspek yang perlu dibahas. Seperti yang dinyatakan Joas Adiprasetya, setiap upaya klasifikasi pasti mengorbankan detail dan nuansa setiap pemikiran.¹¹ Selain generalisasi yang mengorbankan detail, Adiprasetya menambahkan bahwa pertanyaan mengenai dasar pengelompokan itu juga menentukan paradigma yang dibuat. Paradigma yang digunakan teolog yang membahas sikap teologis dan yang membahas landasan teologis akan memberikan kategorisasi yang berbeda pula.¹² Beberapa contoh pertanyaan-pertanyaan mendasar tersebut adalah:

¹⁰David K. Clark, *To Know and Love God* (Wheaton: Crossway, 2003) 323. Ada orang-orang yang tidak puas dengan penggolongan yang ada, lantas mengusulkan penggolongan yang berbeda. Paul F. Knitter, misalnya, menawarkan tipologi (a) *The Conservative Evangelical Model: One True Religion*; (b) *The Mainline Protestant Model: Salvation only in Christ*; (c) *The Catholic Model: Many Ways, One Norm*; (d) *The Theocentric Model: Many Ways to the Center (No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions* [Maryknoll: Orbis, 1985]). Sayangnya, seperti yang dikeluhkan Kärkkäinen, pemikiran ini memberikan generalisasi bahwa apabila seseorang adalah injili, Protestan, Katolik, atau teosentris, maka teologi agama-agama mereka pasti seragam. Tentu saja tidak harus demikian. Perdebatan di kalangan Protestan dan Katolik, sebagai contoh, pun cukup hangat dan ada teolog-teolog yang berada dalam satu tradisi, namun memiliki pandangan yang lebih mirip dengan tradisi lainnya (*Introduction* 24). Knitter sendiri menyadari bahwa tipologi yang digunakan sangat umum, padahal pada kenyataannya ada teolog yang berada pada gereja injili namun berpandangan Katolik, atau sebaliknya berada di dalam Katolik namun berpandangan Protestan arus-utama. Sekalipun demikian, ia mengajukan bahwa teologi tersebut tumbuh dari tradisi-tradisi seperti yang digariskannya (*No Other Name?* 73-74). Kärkkäinen sendiri mengupayakan sebuah tipologi yang baru, yakni: (a) *Ecclesiocentric Positions*; (b) *Christocentric Positions* (c) *Theocentric Positions*. Sekalipun memberikan tipologi yang baru, Kärkkäinen tetap memberikan kualifikasi bahwa di dalam kategori-kategori tersebut masih ada subdivisi-subdivisi yang lebih spesifik yang perlu dijabarkan lebih lanjut (*Introduction* 342-352).

¹¹*Mencari Dasar Bersama: Etik Global dalam Kajian Postmodernisme dan Pluralisme Agama*. (Jakarta: Gunung Mulia dan STT Jakarta, 2002) 48.

¹²*Ibid.* 49.

[S]eberapa jauh kita memahami klaim universalitas kasih Allah kepada dunia ini (*pertanyaan teologis*)? Seberapa jauh kita memahami Kristus Penyelamat dalam konteks klaim-klaim keselamatan yang ditawarkan agama-agama lain (*pertanyaan kristologis*)? Seberapa jauh kita berani mengatakan sesuatu tentang karya Roh Kudus dalam hidup umat beriman lain (*pertanyaan pneumatologis*)? Seberapa jauh kita harus melihat posisi Gereja di tengah komunitas global (*pertanyaan eklesiologis*)? Akhirnya, pertanyaan yang kerap terlupakan, seberapa jauh kekristenan berani melangkah bersama umat beriman lain dalam berkarya menghadirkan damai sejahtera di bumi yang satu ini (*pertanyaan etis-praksis*)?¹³

Karena itu jelas bahwa tidak ada kategorisasi yang sempurna, sebab setiap kategorisasi hanya mencakup sebagian aspek dari keragaman pandangan yang ada.

Dengan pengertian bahwa setiap upaya kategorisasi cenderung menekankan salah satu aspek tertentu maka tipologi klasik dari Race tidak harus serta-merta dibuang atau direkonstruksi, namun dipahami maksud dan tujuan awal pembuatan tipologi tersebut. Christopher W. Morgan meneliti sejarah perkembangan dari klasifikasi tradisional tersebut. Menurut penelitiannya, pertanyaan utama dari klasifikasi eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme adalah mengenai keselamatan dari mereka yang belum pernah mendengar Injil. Karena itu tipologinya bermakna seperti demikian: (a) eksklusivisme adalah pandangan bahwa Yesus adalah satu-satunya Juru Selamat dunia dan manusia harus percaya kepada wahyu khusus yang nyata dalam Injil Kristus agar bisa diselamatkan; (b) inklusivisme memandang Yesus adalah satu-satunya Juru Selamat dunia, tetapi manusia tidak harus percaya kepada Injil untuk diselamatkan; (c) pluralisme menyatakan bahwa seluruh jalan adalah sah dan menuntun kepada Allah.¹⁴ Dapat dilihat bahwa kategorisasi tersebut terfokus pada pertanyaan soteriologis. Sayangnya, seperti yang Morgan amati, penggunaan tipologi tersebut jadi membingungkan di tangan teolog-

¹³Ibid. 47.

¹⁴“Inclusivisms and Exclusivisms” 18. Tipologi yang sama masih digunakan oleh Gavin D’Costa, namun dengan penjelasan akan variasi-variasi yang terdapat dalam tiap kategori (lih. *Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions* [Chicester: Wiley-Blackwell, 2009] 1-54).

teolog yang membahas kepentingan yang berbeda-beda. Sekalipun demikian, merekonstruksi secara radikal tipologi yang sudah digunakan selama puluhan tahun juga hanya akan menimbulkan kebingungan lebih lanjut. Seperti yang diutarakannya sendiri:

*Creating an entirely new taxonomy would overturn twenty-five years of traditional terminology and might result in further confusion. And such a bold move may be unnecessary. Instead of trying to dispose of the threefold classification, it seems wiser to build on the insights of previous scholars and pursue a nuanced classification.*¹⁵

Tipologi Race masih perlu digunakan, meskipun perlu diingat bahwa cakupan dari tipologi ini adalah soteriologi dan tidak berbicara mengenai aspek lainnya. Masalah yang perlu dihadapi oleh setiap tipologi adalah kejelasan aspek yang dibahasnya.

Penelitian ini mengusung pandangan keselamatan eksklusivisme, yang sayangnya tipologi lama itu sudah terlanjur diisi oleh muatan emosional yang mengaburkan pemaknaan aslinya. Kategorisasi “eksklusivisme” (terkadang disebut juga restriktivisme) cenderung membawa perdebatan yang lebih dikuasai emosi ketimbang pemikiran yang dingin. Dalam etos pascamodern, pengusung kategori ini bisa disingkirkan tanpa didengarkan pendapatnya terlebih dahulu. Morgan juga mengingatkan bahwa istilah “eksklusivisme” tersebut sering kali digunakan untuk melabel posisi lawan yang berseberangan pandangan, lengkap dengan paket emosional di dalamnya (berpikiran sempit, arogan, imperialis, dsb.).¹⁶ Karena itu Dennis L. Okholm dan Timothy R. Phillips mengubahnya menjadi “partikularisme” untuk menghindari daya retorika yang melatari istilah tersebut.¹⁷

¹⁵Morgan, “Inclusivisms and Exclusivisms” 25.

¹⁶Ibid. 17-18.

¹⁷“Introduction” dalam D. L. Okholm dan T. R. Phillips, ed. *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids: Zondervan, 1996) 15.

Biarpun istilah “eksklusivisme” sudah terlanjur mengandung muatan emosional, namun demi menghindari kebingungan, penelitian ini tetap menggunakan “eksklusivisme” sebagai pandangan bahwa keselamatan hanya bisa diperoleh melalui karya Kristus dan responsnya. Dengan kata lain, “eksklusivisme” tetap digunakan untuk melihat pandangan soteriologis, sementara istilah “partikularisme” (kontra “pluralisme”) digunakan untuk menyatakan posisi di dalam diskusi teologi agama-agama secara lebih luas, bukan sekadar persoalan soteriologis.

Partikularisme Injili dan S. Mark Heim

Seperti sudah disinggung sebelumnya, penggunaan istilah “partikularisme” di sini tidak harus melulu diasosiasikan dengan sebuah pandangan tentang keselamatan, meskipun tentu saja pandangan mengenai keselamatan termasuk di dalamnya. Partikularisme dalam penelitian ini adalah sebuah posisi yang mengontraskan dirinya dari pandangan teolog pluralis/teosentris. Pandangan pluralis/teosentris cenderung menafikan kepentingan dari keunikan iman Kristen sembari menekankan aspek kesamaan dari seluruh agama sebagai yang lebih esensial. Mereka mengklaim sudut pandang yang lebih netral ketimbang partikularisme. Partikularisme hadir dengan pemikiran bahwa keunikan iman Kristen tidak boleh, bahkan tidak bisa direlatifkan dalam diskusi teologi agama-agama. Malahan partikularisme memandang keunikan iman Kristen sebagai bagian esensial dalam membicarakan teologi agama-agama. Di dalam paham ini tercakuplah pertanyaan mengenai sumber teologi, keselamatan, dan kebenaran di dalam agama lain—semuanya dari sudut pandang Kristen. Dalam pemahaman seperti ini berarti partikularisme bisa mengandung pandangan keselamatan yang eksklusivis ataupun

inklusivis. Sementara pluralisme/teosentris memiliki pandangan keselamatan yang bisa bervariasi antara pluralisme atau universalisme. Penulis mencoba memberikan gambaran melalui tabel berikut:¹⁸

| PARTIKULARISME | | PLURALISME/TEOSENTRIS | |
|----------------|--------------|-----------------------|---------------|
| Eksklusivisme | Inklusivisme | Pluralisme | Universalisme |

Tabel 1.1

Partikularisme merupakan sebuah payung yang manungi tipologi keselamatan pada umumnya. Perbandingan paling jelas dari partikularisme adalah pluralisme/teosentrisme, bukan inklusivisme atau universalisme. Jelaslah bahwa partikularisme tidak hanya berbicara soal keselamatan, namun merupakan sebuah sudut pandang dalam melakukan teologi agama-agama.

Partikularisme mengklaim dirinya memiliki seperangkat asumsi yang kontinu secara historis di dalam kekristenan. Harold Netland menyatakan bahwa partikularisme secara luas merupakan paham tradisional Kristen dan Katolik hingga pertengahan abad 20. Ia menjabarkan isi teologis dari paham partikularisme sebagai berikut:

*[Particularism] can be described theologically in terms of the following three principles: (1) The Bible is God's distinctive written revelation; it is true and fully authoritative; and thus, where the claims of Scripture are incompatible with those of other faiths, the latter are to be rejected. (2) Jesus Christ is the unique incarnation of God, fully God and fully man, and only through the person and work of Jesus is there the possibility of salvation. (3) God's saving grace is not mediated through the teachings, practices or institutions of other religions.*¹⁹

Sementara Okholm dan Phillips memberikan definisi seperti demikian:

Particularism is a hallmark of the salvation-history scheme, the oldest enduring tradition in Christian theology. Key to this scheme is a sharp division between

¹⁸Penjelasan lebih spesifik untuk empat kategori besar eksklusivisme, inklusivisme, pluralism, universalisme akan dijelaskan lebih rinci di bab II pada saat pembahasan soteriologi partikularisme injili.

¹⁹*Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith dan Mission* (Downers Grove: InterVarsity, 2001) 48.

general and special revelation. Even though God makes himself generally known through creation, after the Fall humankind is corrupted, guilty, and fearful of a holy God; consequently, humans misuse this revelation to keep God within their control. But as Scripture narrates, God has freely demonstrated through word and deed his mercy—the reality of salvation and the promise of a new heaven and earth—which was fulfilled in Jesus Christ. Jesus does not express an immanent process. Rather, this is God’s personal act supernaturally intervening to reverse the Fall, change the very destiny of creation, and constitute our salvation. This offer of salvation in Jesus Christ allows the sinner to trust God. Through faith in Jesus we can “approach God with freedom and confidence” (Eph. 3:12), for we know that God views us in terms of Christ’s righteousness. Since God desires the salvation of all humankind, the church is mandated to carry this message of salvation throughout the whole world until Christ reestablishes his kingdom.²⁰

Dapat dilihat bahwa pertanyaan yang diajukan tidak melulu seputar soteriologi (meskipun tercakup di dalamnya), namun juga diliputi aspek lain. Ada juga kepentingan dan penekanan mengenai sumber berteologi (penekanan terhadap Alkitab). Inilah partikularisme Kristen. Partikularisme mengklaim dirinya sebagai pandangan yang ortodoks dari tradisi Kristen (setidaknya Katolik dan Protestan), di mana pandangan tersebut mencakup aspek-aspek lain selain pertanyaan soteriologis.

Meskipun “partikularisme Kristen” adalah istilah yang pas dalam diskusi teologi agama-agama, namun subtradisi yang manakah yang diwakilinya? Kesadaran akan keberagaman agama dan berbagai subtradisi di dalamnya membuat penggolongan “Kristen” atau “Islam” atau “Hindu” saja menjadi sulit. Meskipun sudah dinyatakan sebelumnya bahwa pandangan partikularisme adalah yang ortodoks, tetapi disadari bahwa dalam perkembangannya terjadi perbedaan-perbedaan yang cukup signifikan. Katolik dan Protestan bisa disebut sebagai partikularis dalam arti mereka berangkat dari sudut pandang partikular tertentu entah Katolik atau Protestan. Katolik dan Protestan sama-sama bertemu dengan realitas pluralitas agama yang menyebabkan masing-masing berusaha memaknai kemajemukan tersebut dari kerangka teologis mereka. Melalui

²⁰“Introduction” 19.

sejarah dogma dapat dilihat pula bahwa Katolik dan Protestan, meskipun memiliki banyak kesamaan, juga memiliki perbedaan antara satu dengan yang lainnya yang tidak kalah banyak. Gavin D'Costa, seorang teolog Katolik, menyatakan bahwa (a) teologi itu selalu terkait erat dengan tradisi tertentu (tradisi-spesifik); (b) karena tradisi-spesifik, maka seluruh elaborasi teologis, baik metode, prasuposisi, tujuan, dan sasaran yang dituju terpengaruh secara signifikan; (c) argumentasi dalam tradisi-spesifik diatur oleh “kontrol-kepercayaan,” sehingga betapapun seorang teolog merespons atau menciptakan konstruksi teologi yang kreatif, ketika ia melintasi “kontrol-kepercayaan” tersebut maka ia tidak bisa dikategorikan dalam tradisi tersebut.²¹

Melihat kepentingan dan keterikatan teologi dengan tradisi tertentu, maka penelitian ini mengambil sudut pandang tradisi injili sebagai salah satu subtradisi dalam partikularisme Kristen. Sebab tradisi injili cukup dikenal sebagai pengung partikularisme dalam teologi agama-agama. Pengambilan sebuah tradisi juga diperlukan untuk membedakan injili dengan penganut partikularisme yang lainnya. D'Costa, misalnya, belakangan ini lebih cenderung simpatik terhadap eksklusivisme ketimbang pandangan kaum pluralis atau inklusivis perihal keselamatan. Ia mengatakan, “*Indeed, through the process of dialogue and reflection, I have moved from being a structural inclusivist to a universal-access exclusivist.*”²² “*Universal-access exclusivist*” yang dimaksud oleh D'Costa adalah bahwa keselamatan itu tersedia bagi semua manusia, tetapi mereka yang diselamatkan *harus* memenuhi syarat *fides ex auditu*, yakni mendengar dan berespons positif terhadap Injil Yesus Kristus, sebuah pandangan yang diasosiasikannya dengan teolog-teolog seperti John Stott dan Paul Helm, meskipun

²¹*Christianity and World Religions* 3-4.

²²*Ibid.* 44.

pemahaman D'Costa sendiri berbeda dalam “akses-universal” yang dimaksud.²³ Hanya, pemahaman D'Costa diangkat bukan hanya dari Kitab Suci, seperti yang dilakukan oleh kaum Protestan, namun dari sumber otoritas lain yang dianggap setara.²⁴ Tradisi Katolik dari mana D'Costa bertolak memengaruhi kesimpulannya secara signifikan, sehingga membuatnya bukan hanya tidak sepakat dengan kaum injili, namun juga membangun sebuah konstruksi teologi yang sulit diterima oleh kaum injili itu sendiri. Sekalipun demikian, baik Stott, Helm, dan D'Costa, pada satu sisi dapat dikategorikan sebagai “eksklusivis” dan “partikularis.” Di sini terlihat bahwa tradisi yang diajukan perlu diperjelas agar tidak terjadi kebingungan peristilahan dan pengelompokan. Penelitian ini mengusung partikularisme dari tradisi injili.

Penelitian ini menyadari bahwa kata “injili” di Indonesia memiliki beragam nuansa dan pemaknaan, bahkan menjadi nama beberapa gereja arus-utama yang memiliki ketegangan dengan gerakan kaum injili secara umum. Seperti kata Jan S. Aritonang:

Di antara sekitar 275 organisasi gereja Protestan di Indonesia, ditambah dengan 400-an yayasan, paling kurang setengah – kalau bukan semua—mengaku sebagai gereja dan yayasan yang injili. Di dalamnya termasuklah sejumlah gereja yang masuk kategori arus utama (misalnya GMIM, GMT, GMIH, GMIST, GKI Irja dsb.) – di mana huruf I merupakan singkatan dari ‘Injili’—dan juga sebagian besar gereja Pentakostal. Dengan melihat kenyataan ini kita sekaligus disadarkan bahwa istilah Injili mengandung beberapa pengertian dan kerumitan, yang bisa—bahkan sering—memicutkan.²⁵

²³D'Costa tidak setuju terhadap Stott dan Helm yang mengatakan bahwa keselamatan orang-orang yang belum percaya adalah sebuah misteri, seperti yang ditulisnya, “*If one cannot give reasons for asserting mystery as an answer, then it is probable that mystery is a premature answer*” (ibid. 32). Sebab bagi D'Costa, tradisi kekristenan sepanjang sejarah sanggup untuk menjawab pertanyaan ini. Hanya D'Costa tidak terpaku kepada kesaksian Alkitab, namun melanjutkan konstruksi teologi yang segar, berdasarkan keragaman dan sejarah tradisi teologi Katolik, selayaknya seorang Katolik. Di sini terlihat bahwa setiap teologi pasti bersifat tradisi-spesifik (untuk elaborasi D'Costa mengenai hal ini lih. ibid. 159-211).

²⁴Tentu saja bukan berarti bahwa kaum Protestan secara literal hanya menggunakan Kitab Suci, namun yang menjadi perbedaan signifikan di sini adalah kesamaan otoritas antara Kitab Suci dan Gereja—asumsi yang melatari iman Katolik D'Costa.

²⁵*Berbagai Aliran di dalam dan di sekitar Gereja* (Jakarta: Gunung Mulia, 1995) 227-228.

Melihat bagaimana istilah “injili” tersebut bisa memiliki banyak pengertian (afiliasi gereja, organisasi, atau doktrinal) penelitian ini membicarakan “injili” dalam perumusan doktrinal dan pemahaman mereka terhadap pengakuan tersebut.²⁶

Injili bersatu di dalam beberapa keyakinan utama mereka. Stott mendeskripsikan kesatuan doktrinal injili sebagai berikut:

*(1) The supremacy of Holy Scripture (because of its unique inspiration), (2) The majesty of Jesus Christ (the God-man who died as a sacrifice for sin), (3) The lordship of the Holy Spirit (who exercises a variety of vital ministries), (4) The necessity of conversion (a direct encounter with God effected by God alone), (5) The priority of evangelism (witness being an expression of worship), (6) The importance of fellowship (the church being essentially a living community of believers).*²⁷

Di dalam kaum injili sendiri ditemukan berbagai macam perumusan pokok-pokok tersebut, namun biasanya perubahan tersebut hanya mengurangi atau menambah dengan tidak signifikan dari apa yang sudah dipaparkan oleh Stott di atas.²⁸ Penelitian ini berfokus pada tiga aspek partikularisme injili: (a) Apa yang menjadi sumber teologi

²⁶Sebenarnya sebagian besar pernyataan doktrinal gereja di Indonesia, baik yang arus-utama atau injili biasa memiliki pengakuan iman yang serupa, bahkan bisa dikatakan “injili.” Hal ini diajukan oleh Theo Kobong, seorang teolog arus-utama. Ia melihat setiap organisasi Kristen di Indonesia mencantumkan dalam anggaran dasar mereka bahwa Alkitab yang mendasari organisasi mereka adalah firman Allah, sebuah pengakuan yang diakui oleh kaum injili juga (“Baik Ini, Maupun Itu: Suatu Upaya Mengatasi Polarisasi antara Kaum ‘Injili’ dan Kaum ‘Ekumenikal,’” *Peninjau XVI-XVII* [1991] 3). Tetapi tentu kaum injili tidak serta-merta setuju dengan pengamatan ini. Daniel Lucas Lukito, misalnya, menyatakan: “Bahkan saya pernah mendengar ada seorang dosen teologi, ketika menjadi dosen tamu di sebuah sekolah teologi non-injili di Jakarta, ketika ia mengajak para mahasiswanya membuka dan membaca Alkitab, para mahasiswa itu tertawa dan melecehkan Alkitab. Sungguh memprihatinkan di negara kita sudah ada sekolah teologi seperti itu dan saya percaya hal itu sudah ada selama bertahun-tahun.” (“490 Tahun Reformasi: Apakah *Sola Scriptura* Masih Secara Konsisten Menjadi Pegangan Gereja-gereja *Reformed* Masa Kini?,” *Veritas* 8/2 [Oktober 2007] 157). Bandingkan dengan perkataan Kobong, “Kalau PI di Barat di kalangan kaum Injili dikaitkan dengan kesetiaan kepada Firman Allah, maka dapat dikatakan bahwa sulit kita temukan sebuah gereja di Indonesia yang tidak berusaha setia kepada Firman Allah” (“Baik Ini” 12).

²⁷*Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity and Faithfulness* (Downers Grove: InterVarsity, 2003) 23-24.

²⁸Beberapa contoh dapat dilihat di Alister McGrath, *Evangelicalism dan The Future of Christianity* (Downers Grove: InterVarsity, 1995) 55-56; Timothy R. Phillips dan Dennis L. Okholm, *A Family of Faith: An Introduction to Evangelical Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2001) 15-16. Untuk kaum injili di Indonesia: Yakub Susabda, *Kaum Injili: Membangkitkan Kembali Iman Kristiani Ortodoks* (Malang: Gandum Mas, 1991) 12; Chris Marantika, *Kaum Injili Indonesia Masa Kini* (Surabaya: Yakin, t. t.) 12-19. Untuk sejarah gerakan injili di Indonesia lih. Aritonang, *Berbagai* 227-257.

injili?; (b) Apa yang menjadi soteriologi injili?; (c) Bagaimana memandang agama lain dari perspektif injili?²⁹ Penelitian ini menyadari bahwa para teolog injili sendiri masih memiliki variasi pandangan dalam tiga aspek yang dibahas. Sekalipun demikian, injili memiliki beberapa konsensus pula. Penelitian ini mengusahakan untuk tidak membahas isu-isu yang masih ambigu dalam kalangan injili sendiri, meskipun apabila diskusi yang ada membutuhkan posisi yang jelas, maka sebuah posisi dari variasi tersebut akan digunakan. Penelitian ini lebih fokus mencari konsensus dari partikularisme injili.

Kaum partikularis injili cenderung mengerahkan tenaga dan riset mereka untuk membicarakan masalah soteriologi, yakni mengenai keselamatan di agama lain. Walaupun ada pembicaraan mengenai kebenaran di agama lain, biasanya pembicaraan kembali ke masalah apakah kebenaran tersebut dapat menyelamatkan.³⁰ Seperti yang sudah dibahas di atas, partikularisme tidak tertutup menjadi sekadar pertanyaan mengenai keselamatan, namun mencakup hal-hal lain juga. Benarlah bahwa salah satu bagian yang kurang diperhatikan oleh kaum partikularis injili adalah bagaimana menjelaskan secara teologis keberadaan dari agama-agama lain serta apakah kekristenan yang partikularis bisa belajar dari agama lain; dan apabila memang bisa, belum ada kejelasan pasti

²⁹Penggunaan tiga aspek ini tidak memaksudkan bahwa hanya ada tiga aspek ini dalam diskusi teologi agama-agama, seperti yang sudah dijabarkan sebelumnya. Tiga aspek ini dipilih untuk mempersempit diskusi yang ada.

³⁰Karya-karya kaum injili yang beredar dan menyinggung permasalahan ini tidak sedikit. Beberapa di antaranya adalah Okholm dan Phillips, ed. *Four Views*; Clark H. Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); John Sanders, ed. *What About Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized* (ed. John Sanders; Downers Grove: InterVarsity, 1994); Millard J. Erickson, *How Shall They Be Saved?: The Destiny of Those Who Do Not Hear of Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1996); William V. Crockett dan James G. Sigountos, ed. *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard* (Downers Grove: Baker, 1991); John Sanders, *No Other Name: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); Terrance L. Tiessen, *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation in Christ and World Religions* (Downers Grove: InterVarsity, 2004); Morgan dan Peterson, *Faith Comes*; Daniel Strange, *The Possibility of Salvation Among the Unevangelized: An Analysis of Inclusivism in Recent Evangelical Theology* (Milton Keynes: Paternoster, 2002). Hampir semuanya, meskipun mempertimbangkan kemajemukan agama yang ada, berfokus pada pertanyaan mengenai keselamatan.

mengenai kerangka berpikir yang dimungkinkan. Inilah yang dirasa kurang dari teologi agama-agama partikularisme injili.

S. Mark Heim, bersama dengan kaum partikularis injili, jelas tidak puas dengan teologi pluralisme seperti yang diusung oleh John Hick, Paul Knitter, dan Wilfred Cantwell Smith.³¹ Bagi Heim, tokoh-tokoh tersebut paling jauh adalah inklusivis daripada pluralis. Mereka tidak memberikan penghargaan yang cukup terhadap agama-agama yang ada. Mereka membuat sebuah reduksi yang berlebihan terhadap agama-agama yang mengklaim tidak hanya hidup individu, bahkan beberapa negara di dunia.³² Bagi Heim, dua permasalahan yang mencolok dalam diskusi agama-agama adalah bagaimana tetap setia kepada dimensi satu-satunya dalam iman seseorang dan bagaimana menghargai kebenaran, kebajikan dan integritas dari umat agama lain dan juga dari substansi tradisi agama itu sendiri.³³ Heim memandang dimensi satu-satunya dari kekristenan adalah suatu hal yang terlalu berharga untuk dikorbankan dalam kemajemukan agama yang ada. Simak pernyataan Heim sendiri:

This is not just a claim handed down from the past, but a fundamental feature of the believer's experience of and confession. For Christians this involves witness to the decisive, distinctive power of relationship to God in Christ. The witness can be explicit testimony that in and through Christ humans encounter possibilities open in no other way. It can also be participation in forms of life—service, prayer, ritual—which are grounded in that uniqueness. We can confess

³¹Tulisan mereka dan yang sejalan dengan pemikiran mereka dapat ditemukan dalam *The Myth of Christian Uniqueness* (ed. J. Hick dan P. F. Knitter; Maryknoll: Orbis, 1987). Sekalipun demikian, perlu disadari bahwa tidak semua kaum pluralis sepakat mengenai landasan pluralisme teologis tersebut. Seperti yang dikatakan Adiprasetya, ada “pluralitas dari para pluralis (*plurality of pluralists*) itu sendiri” (*Mencari Dasar* 81).

³²Lihat pembahasan Heim terhadap ketiga pemikir tersebut di dalam *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll: Orbis, 1995) 13-128. Buku ini secara keseluruhan merupakan respons terhadap ketiga pemikir tersebut, sekaligus menjadi upaya positif Heim dalam mengonstruksi proposalnya sendiri. Di dalam mengembangkan proposalnya, Heim senantiasa membandingkannya dengan pemikiran para teolog pluralis untuk menunjukkan superioritas pemikirannya. Karena itu bisa dikatakan bahwa keseluruhan buku tersebut merupakan kritik yang komprehensif terhadap teologi pluralisme.

³³*The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (Sacra Doctrina; Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 1.

*that Christ is the pivot point of relation between God and creation. We can act out lives that rest on that point. Christians aspire to do both.*³⁴

Di sinilah Heim mengajukan sebuah hipotesis yang lebih radikal dibandingkan teologi pluralisme selama ini. Ia menyatakan bahwa setiap tujuan agama (*religious ends*) sama riilnya dengan klaim keselamatan Kristen. Bila Hindu mencari Moksha, maka itulah yang didapatnya; bila Kristen mencari persekutuan dengan Allah Tritunggal, maka itulah yang didapatnya. Masing-masing berangkat menurut jalannya sendiri dan mendapatkan apa yang mereka impikan, bahkan perjuangkan semasa hidup mereka. Ia berupaya mengajukan sebuah teologi agama-agama yang tidak jatuh dalam kesalahan teolog pluralisme ala Knitter, Hick, dan Smith. Maksudnya, ia tidak mengklaim bahwa seseorang sanggup untuk menilai agama-agama dunia yang ada dari sudut pandang netral (seperti yang diklaim kaum pluralis), namun ia memandang dan menilai dari perspektif yang dianutnya, yakni Kristen. Heim dengan kreatif mengajukan landasan untuk teori tujuan agamanya menggunakan doktrin ortodoks Kristen mengenai Allah yang Tritunggal. Menurutnya, justru karena Allah itu Tritunggal maka tujuan agama yang berbeda dan sama riilnya bisa dipertahankan. Ini disebut sebagai teologi trinitarian mengenai tujuan agama (*trinitarian theology of religious ends*).

Meskipun Heim berfokus terhadap aspek dari tujuan agama, namun ia juga memberikan landasan teologi dan kerangka berpikir bagaimana kekristenan dapat berdialog dan belajar dari agama lain. Kerangka berpikir yang diusung untuk tugas ini adalah doktrin Trinitas ortodoks, meskipun dengan elaborasi yang baru. Inilah yang menjadi dasar bagi Heim untuk membangun sebuah teologi trinitarian mengenai tujuan agama yang diangkatnya di awal pembahasan bukunya. Di dalam rumusan inilah ia

³⁴Ibid.

memberikan landasan teologis dan kerangka berpikir untuk belajar dan berdialog dengan agama lain.

Studi terhadap pemikiran S. Mark Heim yang mencari kaitan dari doktrin Tritunggal (doktrin dasar iman Kristen), keselamatan dalam agama lain, kebenaran dalam agama lain, dan relasi dengan agama lain senantiasa menjadi objek studi yang relevan. Apalagi Heim mengajukan sebuah proposal yang menggugah pemikiran teologis secara kreatif. Selain itu, secara praktis, bagaimana kekristenan memahami agama lain adalah isu yang senantiasa krusial apabila kekristenan hendak mempertahankan misinya untuk memberitakan Injil kerajaan Allah. Bagaimana seseorang memandang keselamatan dalam Yesus Kristus juga memengaruhi motivasi seseorang dalam penginjilan serta isi yang dibawa dalam Injil, terkhusus kepada agama lain. Apabila signifikansi dari agama lain bisa dijabarkan dengan lebih bertanggung jawab, maka dialog antariman juga mendapatkan sumbangsih yang besar dari studi ini, terkhusus di lingkungan Indonesia yang majemuk. Hasil dari penelitian dapat ini menjadi landasan bagi misi dan dialog antariman.

RUMUSAN MASALAH DAN TUJUAN PENELITIAN

Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk mengevaluasi serta mengambil kontribusi dari pemikiran Heim untuk teologi agama partikularisme injili, terkhusus mengenai kebenaran di dalam agama lain. (a) Sumber teologi apakah yang digunakan oleh partikularisme injili dan Heim? Apa yang menjadi persetujuan dan apa yang menjadi ketidaksetujuan?; (b) Soteriologi seperti apakah yang ditawarkan oleh partikularisme injili dan Heim? Apa yang menjadi persetujuan dan ketidaksetujuan; apa

yang bisa dipelajari dari masing-masing pihak?; (c) Bagaimana memandang agama lain? Bagaimana menjelaskan kebenaran di dalam agama lain? Seperti apakah rumusan partikularisme injili dan Heim mengenai pokok ini? Apa yang menjadi persetujuan dan ketidaksetujuan; apa yang bisa dipelajari dari masing-masing pemikiran?

BATASAN PENELITIAN

Selain menulis mengenai teologi agama-agama, Heim juga menulis mengenai topik lain.³⁵ Skripsi ini akan fokus pada teologi agama-agamanya saja. Selain itu, Heim juga menulis di jurnal-jurnal dan majalah-majalah mengenai relasi agama-agama atau artikel yang khusus mengkritik pandangan teolog pluralis seperti Knitter misalnya. Mereka tidak akan dijadikan sumber utama dalam pembahasan skripsi ini.

Partikularisme injili memiliki ragam dalam pandangannya mengenai tiga aspek yang dibahas dalam rumusan masalah. Penelitian ini tidak akan membahas setiap aspek secara spesifik dan mendetail, namun terfokus dalam mencari apa yang menjadi konsensus dalam payung partikularisme injili itu sendiri.

METODE PENELITIAN DAN SISTEMATIKA PENULISAN

Data penelitian didapatkan dari jurnal dan buku-buku utama mengenai topik yang bersangkutan. Penelitian ini lebih bersifat analitis, dialogis, serta penerapan. Analitis maksudnya menjabarkan secara deskriptif pandangan dari Heim, lalu dilanjutkan dengan apresiasi dan evaluasi. Dialogis maksudnya hasil dari penjabaran tersebut dicari korelasi dan kecocokan dengan pandangan partikularisme injili yang diusung. Penerapan

³⁵Lih. Heim, *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

maksudnya hasil dari analisa dan dialog yang ada diterapkan pada kondisi dialog antariman di Indonesia.

Bab I adalah penguraian dari tujuan skripsi, rumusan masalah, dan semua kerangka teknis yang digunakan untuk melakukan penelitian ini.

Bab II adalah penjabaran mengenai partikularisme injili menggunakan tiga aspek yang dirumuskan: (1) sumber teologi; (b) soteriologi; dan (c) pandangan terhadap agama lain.

Bab III adalah penguraian dari teologi trinitarian mengenai tujuan agama dari Heim menggunakan sumber-sumber utama, yakni tulisan-tulisan Heim, baik dalam jurnal maupun buku. Penguraian ini menggunakan tiga aspek yang dirumuskan: (1) sumber teologi; (b) soteriologi; dan (c) pandangan kepada agama lain.

Bab IV adalah peninjauan terhadap konsep-konsep yang sudah dipaparkan menggunakan partikularisme Kristen yang juga sudah dijelaskan. Apakah yang ditemukan dari kedua pemikiran ini bertentangan, komplementer, atau kedua-duanya. Bagian ini juga menerapkan hasil penelitian pada situasi dialog antariman di Indonesia.

Bab V adalah kesimpulan dari seluruh pembahasan yang sudah dilakukan. Di dalamnya juga dijabarkan saran dan usulan untuk penelitian selanjutnya.