

BAB III

EVALUASI TERHADAP PANDANGAN VELI-MATTI KÄRKKÄINEN DAN JOAS ADIPRASETYA TERHADAP DOKTRIN TRINITAS SEBAGAI SEBUAH KERANGKA BAGI TEOLOGI AGAMA-AGAMA

Bab ini akan mengupas pandangan dari kedua teolog kontemporer yang merupakan pakar di dalam teologi agama-agama trinitarian. Pertama-tama, pandangan Veli-Matti Kärkkäinen akan ditelaah terlebih dahulu, baru setelah itu Joas Adiprasetya. Evaluasi positif dan negatif akan diberikan kepada kedua teolog tersebut. Pada intinya, evaluasi akan difokuskan kepada bagaimana kedua teolog ini menggunakan doktrin Trinitas untuk membangun teologi agama-agama Kristen secara konstruktif serta menilai apakah model Trinitas mereka dapat dipertahankan.

VELI-MATTI KÄRKKÄINEN: ATURAN-ATURAN TRINITARIAN BAGI TEOLOGI AGAMA-AGAMA

Veli-Matti Kärkkäinen, yang berasal dari Finlandia, adalah seorang dosen teologi sistematika di Fuller Theological Seminary dan dosen studi ekumenikal di University of Helsinki. Ia merupakan seorang pakar teologi agama-agama dari kalangan injili melalui kontribusinya lewat beberapa buku yang ditulisnya, seperti *Introduction to the Theology of Religions* (2003), *Trinity and Religious Pluralism* (2004), beberapa artikel dalam *Missiology*, *International Bulletin of Missionary Research*, dan *The Cambridge Companion to Evangelical Theology* (2011). Saat ini

ia juga tengah menulis sebuah seri teologi sistematika (4 jilid) yang bersifat konstruktif untuk dunia yang pluralis dengan judul-judul yang telah terbit: *Christ and Reconciliation* (jilid 1), *Trinity and Revelation* (jilid 2), dan *Creation and Humanity* (jilid 3). Tidak diragukan lagi, keilmuannya tersebut memberikan Kärkkäinen kesempatan untuk menjadi konsultan teologi dalam sebuah konferensi misi sedunia yang diselenggarakan oleh World Council of Churches pada tahun 2005 dan berbagai pengalaman mengajar di mancanegara termasuk Thailand, Indonesia, dan sebagainya.

Kärkkäinen mengamati bahwa perkembangan teologi agama-agama secara umum bergerak dari kristosentrisme menuju kepada teosentrisme dan kemudian kepada pneumatosentrisme. Secara sederhana, pergerakan ini dapat dipahami sebagai gerakan yang bermula pada eksklusivisme atau partikularisme—yang bertumpu pada finalitas Yesus Kristus sebagai Juru Selamat satu-satunya, lalu yang berpaling kepada pluralisme—yang melihat Allah yang besar yang tidak dapat dikungkung dalam satu agama saja (Kristen), dan yang kemudian beralih kepada inklusivisme—yang mempertimbangkan adanya partikularitas sekaligus universalitas dalam karya Roh Kudus, termasuk dalam agama-agama selain Kristen. Namun, bagi Kärkkäinen, perkembangan yang sampai pada pneumatosentrisme, walaupun menjanjikan, memiliki kelemahan di dalam membedakan atau menentukan kriteria akan karya Roh Kudus sebagaimana dipahami agama Kristen apabila dibandingkan dengan agama-agama yang berorientasi pada pengajaran yang sangat pneumatologis dan spiritualistis, khususnya dalam agama-agama Timur.¹³⁴

Melalui persoalan ini, Kärkkäinen meyakini bahwa jalan keluarnya adalah dengan membangun sebuah teologi agama-agama yang berorientasi pada trinitarianisme. Maka, setelah melakukan telaahan serta analisis kritis terhadap

¹³⁴“How to Speak” 121-122.

teolog-teolog trinitarian kontemporer yang dimulai dari Karl Barth sampai dengan S. Mark Heim, Kärkkäinen berupaya untuk mengkonstruksikan teologi agama-agama trinitarian yang dikembangkannya dari pemikiran-pemikiran sebelumnya. Ia menamai proyeknya ini sebagai aturan-aturan trinitarian ("*trinitarian rules*") sebagai kerangka untuk membangun teologi agama-agama Kristen.¹³⁵

Aturan 1: Trinitas sebagai Cara untuk Membedakan Konsep Allah dalam Agama Kristen dari Allah-Allah yang Lain

Pertama-tama, Kärkkäinen berangkat dari penjelasan mengenai bagaimana pluralisme teologis ala Hick dan Knitter gagal untuk menghargai adanya perbedaan yang cukup signifikan dalam agama masing-masing. Kegagalan tersebut mencerminkan pula adanya kelalaian untuk melihat esensi dari masing-masing agama yang mencari serta mengklaim kebenaran ultimat. Dengan demikian, pluralisme teologis yang mencoba membangun sebuah agama universal tanpa mempertimbangkan perbedaan-perbedaan tajam dalam setiap agama tidak dapat diterima bahkan ditinggalkan.¹³⁶

Melalui diskusi ini, Kärkkäinen melihat bahwa sebuah agama Kristen diberikan dua pilihan untuk mengambil posisi eksklusivisme, yang menurutnya tidak lagi dapat dipertahankan dalam dunia yang sedemikian pluralistis, atau posisi pluralisme yang tidak kritis seperti yang dipegang oleh Hick atau Knitter. Kärkkäinen melihat bahwa masalah utama dalam membangun teologi agama-agama yang sehat adalah "*how to even begin to think of pluralism without sacrificing the built-in*

¹³⁵Penulis menyusun aturan-aturan berikut ini sebagaimana dibahas oleh Kärkkäinen dalam *Trinity and Religious Pluralism* 164-184; bdk. "Trinity and Religions" 159-174; "How to Speak" 121-127; "Evangelical Theology" 207-208; *Trinity and Revelation* 356-362.

¹³⁶Lih. kritik-kritik selengkapnya yang disampaikan oleh Kärkkäinen, yang disarikannya melalui bantuan D'Costa dan Heim, dalam *Trinity and Religious Pluralism* 165-166.

tendency of each religion to assume the finality of its own truth claims.”¹³⁷ Maka dari itu, bagi Kärkkäinen:

*Christian trinitarian theology that takes seriously the Other and engages in a meaningful dialogue, respecting the history and differences, has the potential of moving beyond an exclusivism that says no to dialogue without engaging the dialogue and beyond pluralism that tend to deny the right of the Other to be different.*¹³⁸

Dari sinilah ia menekankan pentingnya aturan pertama bahwa Trinitas berfungsi sebagai semacam kriteria atau prinsip mendasar (*structuring principle*) untuk membedakan Allahnya orang Kristen dari allah-allah lain. Aturan ini secara spesifik berfungsi untuk, *pertama*, memberikan penghargaan terhadap agama Kristen yang mengklaim kebenaran ultimat yang terdapat di dalam Allah yang eksis hanya sebagai Bapa, Anak, dan Roh Kudus, serta, *kedua*, menjauhkan teologi agama-agama Kristen yang sehat dari terpisahnya karya Roh Kudus dari Anak sebagai utusan yang pergi berkeliling (*itinerant deputy*)—yang tidak lagi menganggap Kristus sebagai jalan menuju Bapa.¹³⁹ Ini berarti bahwa doktrin Trinitas yang sehat dan mampu berfungsi secara kriteriologis membutuhkan formulasi yang jelas akan bagaimana relasi antar-Pribadi Trinitas (TI) memberikan dasar terhadap bagaimana masing-masing Pribadi tersebut berkarya di dalam sejarah (TE). Oleh karena itu, tegas Kärkkäinen, “*there is no way to have a ‘doctrine’ of the Trinity apart from a specific formulation. Without criteria of any sort, a reformulation of the doctrine may end up being something else; that’s why we need criteria.*”¹⁴⁰

¹³⁷Ibid. 166.

¹³⁸Ibid. Sekalipun Kärkkäinen tidak pernah mengakui dirinya sebagai seorang inklusivis, kutipan ini cukup kuat mengindikasikan bahwa ia adalah seorang yang inklusif dalam hal keselamatan. Pembahasan mengenai aturan-aturan selanjutnya, khususnya yang kedua, akan menunjukkan hal ini.

¹³⁹Kärkkäinen, “Evangelical Theology” 207.

¹⁴⁰Kritik dari Kärkkäinen ini senada dengan kritik dari Stephen Williams yang diberikan kepada Panikkar serta Smart dan Konstantine (juga dari John Milbank terhadap Panikkar) berkaitan dengan bahayanya sebuah doktrin Trinitas yang tidak lagi memiliki kriteria atau batasan yang jelas dari sejarah penebusan dalam Alkitab, juga ketidakpekaan terhadap tradisi atau formulasi doktrin Trinitas yang ortodoks misalnya dalam kredo Nicea, atau kristologi yang jelas seperti dalam kredo Kalsedon (lih. *Trinity and Religious Pluralism* 169).

*Aturan 2: Identitas Allah Trinitas sebagai Bapa, Anak, dan Roh Kudus Hanya
Mungkin Dipahami Lewat Pernyataan Diri Allah dalam Yesus Kristus*

Berkaitan erat dengan aturan sebelumnya, formulasi spesifik atas identitas Allah Trinitas sebagai Bapa, Anak, dan Roh Kudus hanya mungkin dipahami lewat pernyataan diri Allah dalam Kristus, sebagaimana diutamakan di dalam sejarah penebusan yang terdapat di dalam Alkitab. Mengikuti Dupuis, Kärkkäinen menjelaskan bahwa aturan kedua ini berguna untuk menghindari tiga kesalahan umum yang saling berkaitan, yakni (1) mendikotomikan Kristus dan Allah di dalam sebuah pilihan antara teosentrisme atau kristosentrisme di dalam teologi agama-agama; (2) menekankan salah satu dari regnosentrisme (kerajaan Allah sebagai pusat) atau soteriosentrisme (keselamatan sebagai pusat dari sang Juru Selamat itu sendiri)—yang menghilangkan aspek kristologisnya; dan (3) mengedepankan peran dan karya Roh Kudus yang mengecilkan atau membatasi Kristus (dengan kata lain memisahkan Roh Kudus, yang sebenarnya tidak pernah melayani tanpa Kristus, dan yang disebut sebagai “Roh Kristus” dalam Luk. 1:35; Rm. 8:11).¹⁴¹ Intinya, aturan kedua ini menegaskan prinsip Agustinus bahwa ekonomi Bapa, Anak, dan Roh Kudus tidak boleh dipisahkan satu dengan lainnya, sebagaimana relasi antar-Pribadi Trinitas pada dirinya sendiri tidak terpisahkan.¹⁴² Dengan demikian, sejarah penebusan yang alkitabiah dan kredo-kredo kekristenan ortodoks menjadi pagar untuk mengidentifikasi Allah Trinitas yang benar serta untuk memberikan legitimasi atas kontekstualisasi doktrin Trinitas yang bertanggung jawab dan bebas dari spekulasi.¹⁴³

¹⁴¹*Trinity and Revelation* 358-359.

¹⁴²Kärkkäinen, “How to Speak” 123; “Trinity and Religions” 162.

¹⁴³Kärkkäinen, *Trinity and Religious Pluralism* 169-170.

Aturan 3: Trinitas Tidak Mungkin Dilepaskan dari Inkarnasi Kristus dalam Sejarah

Aturan kedua di atas mengimplikasikan hal yang berikutnya, yaitu bahwa Trinitas tidak mungkin terpisah dari inkarnasi Kristus yang terjadi dalam sejarah. Kembali prinsip dasar bahwa TI menjadi dasar bagi TE menjadi nyata dalam aturan ketiga ini. Sebagaimana digambarkan oleh Gerald O'Collins, "*There is a 'trinitarian face' to the history of Jesus,*" Kärkkäinen berkata "*the biblical God cannot be understood as an abstraction apart from the events of history and time.*"¹⁴⁴

Pertanyaan yang muncul atas pernyataan ini adalah, sejauh mana hubungan Allah dan sejarah dipahami oleh Kärkkäinen? Ia menjelaskan:

*In a qualified sense, what happens here in the world and history is "included" in the divine life, the "history of God," not only with regard to salvation history (incarnation, cross, resurrection, ascension), but also with regard to creation and perhaps the rest of history.*¹⁴⁵

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Kärkkäinen adalah seorang panenteis yang mengakui adanya relasi secara ontologis antara Allah dan ciptaan-Nya ketika waktu dan sejarah itu dikatakan menjadi bagian dalam diri Allah. Secara hati-hati, ia menjelaskan kemungkinan masalah yang pastinya akan muncul bahwa "*if God is too closely tied to history, we may end up not only limiting God's freedom from his creation, but also making God a part of world process like process theology.*"¹⁴⁶ Ia menggambarkan posisinya sendiri sebagai "panenteisme klasik" atau "panenteisme trinitarian."¹⁴⁷ Berbeda pandangan dengan teolog-teolog proses, Kärkkäinen memahami bahwa relasi antara Allah dan sejarah tidak secara simetris atau sejajar,

¹⁴⁴Kärkkäinen, "Trinity and Religions" 162. Aturan ini tentunya bertentangan dengan konsep Panikkar tentang *Christic principle*-nya yang berarti bahwa Yesus adalah Kristus, tetapi Kristus bukanlah Yesus. Jadi, Kristus menjadi semacam prinsip generik dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan sejarah, bahkan kedatangan-Nya dalam sejarah perlu diragukan (bdk. "Evangelical Theology" 208; *Trinity and Religious Pluralism* 119-133; 171-174).

¹⁴⁵"Trinity and Religions" 162 [penekanan ditambahkan].

¹⁴⁶Ibid.

¹⁴⁷Lih. pembahasan selengkapnya dalam Kärkkäinen, *Trinity and Revelation* 226-282.

melainkan secara tidak proporsional—yakni bahwa, secara ontologis, apa yang terjadi dalam sejarah tidak sepenuhnya terjadi pada diri Allah sekalipun ada dampaknya.¹⁴⁸

Panenteisme trinitarian ala Kärkkäinen ini akan lebih nyata pada aturan-aturan berikutnya.

Aturan 4: Trinitas Memberikan Pemahaman yang Integral akan Relasi Roh Kudus, Gereja, dan Kerajaan Allah

Tidak hanya Kärkkäinen mementingkan keilahian dan kemanusiaan Kristus di dalam sejarah penebusan, selanjutnya ia juga membahas mengenai pekerjaan Roh Kudus baik dalam gereja dan agama-agama non-Kristen. Ia meyakini, bersama dengan D’Costa, Pinnock, dan Wolfhart Pannenberg, bahwa kehadiran Allah melalui Roh-Nya di dalam dunia ini harus dipahami secara trinitarian. Aturan keempat ini berkata bahwa konsep Trinitas memberikan pemahaman yang integral akan relasi Roh Kudus, gereja, dan kerajaan Allah.¹⁴⁹

Pemahaman inti dari aturan ini terletak pada kehadiran Roh Kudus di dalam agama-agama lain secara intrinsik adalah trinitarian dan ekklesiologis: *“It is trinitarian in referring the Holy Spirit’s activity to the paschal mystery of Christ, and ecclesial in referring the paschal event to the Spirit’s constitutive community-creating force, under the guidance of the Spirit.”*¹⁵⁰ Secara eskatologis pula, sebagaimana didukung oleh pemikiran Pannenberg, gereja berfungsi sebagai antisipasi dari kedatangan kerajaan Allah, yakni *“the unity and peace between Christians and*

¹⁴⁸Bdk. *Trinity and Religious Pluralism* 170: *“what happens in the world, in history, has reference to God; Trinity and history are related, but inproportionately, since a symmetrical relationship would limit God’s freedom”* [penekanan ditambahkan]. Kärkkäinen memberikan contoh lain dengan mengutip pemikiran Moltmann yang menjelaskan teologi salib dengan kerangka panenteisme trinitarian: *“The cross is not something external to the divine life of the Trinity but an identifying element. Yes, the cross is a scandalous event, but it also is an everlasting testimony to the willingness of the triune God to not only share in the suffering of the world but also to let suffering and pain become part of the divine life”* (lih. *Trinity and Revelation* 360).

¹⁴⁹“Evangelical Theology” 208.

¹⁵⁰Kärkkäinen, *Trinity and Religious Pluralism* 175.

between them and their God is a proleptic sign of the renewed humanity.”¹⁵¹ Dengan demikian, gereja dan umat kristiani wajib untuk menjadi teladan dalam hal bersatu dan berdamai satu sama lain, guna menyongsong datangnya kerajaan Allah yang sepenuhnya dalam dunia ini.

Berkaitan dengan ini, Kärkkäinen menegaskan kembali bahwa ketika gereja dipahami sebagai “umat Allah,” “tubuh Kristus,” dan “bait Roh Kudus” tidak menuntun pada semacam ekklesiosentrisme yang tertutup pada kemungkinan akan Roh Kudus yang berperan sebagai penopang kehidupan atas seluruh jagat raya atau ciptaan-Nya, serta aktivitas-aktivitas-Nya baik dalam masyarakat dan sejarah umat manusia, kebudayaan-kebudayaan, juga agama-agama non-Kristen. Bagi Kärkkäinen, pemahaman ekklesiologi trinitarian (dengan fokus pneumatologis) sebagaimana telah dibentangkan oleh D’Costa dan Pannenberg justru menentang pandangan kekristenan pada umumnya bahwa gereja adalah wadah yang terutama yang berperan untuk menyelamatkan jiwa-jiwa. Melalui pembahasan ini juga kembali diperjelas posisi Kärkkäinen sebagai penganut inklusivisme.¹⁵²

Aturan 5: Allah Trinitas sebagai Persekutuan Ilahi Memungkinkan Adanya

Perjumpaan yang Sejati dengan Sang Lain

Akhirnya, Kärkkäinen membahas implikasi misional berdasarkan versi doktrin Trinitas yang dianutnya. Berdasarkan kesatuan konsensus dari para teolog kontemporer bahwa Allah Trinitas paling tepat dipahami sebagai persekutuan Ilahi (*divine communion*), serta Roh Kudus yang menjadi prinsip relasionalitas yang penuh kasih di antara Bapa dan Anak (bdk. 1Yoh. 4:8, 16), Kärkkäinen mengusulkan sebuah sikap yang perlu dimiliki orang-orang Kristen yang disebutnya sebagai “keterlibatan

¹⁵¹Ibid. 175-176.

¹⁵²Ibid.

relasional” (*relational engagement*) dengan agama-agama lain.¹⁵³ Sekalipun orang-orang Kristen melalui perspektif yang partikular diamanatkan oleh Kristus untuk mengundang orang-orang non-Kristen lainnya untuk berpaling dan bersekutu kembali dengan Allah Trinitas, keterbukaan untuk belajar dan mengenal agama-agama yang lain tersebut berguna untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam akan iman Kristen.¹⁵⁴ Setidaknya ada dua keuntungan yang disampaikan oleh Kärkkäinen ketika kita memiliki sikap yang demikian, yaitu bahwa (1) gereja dapat menilik masuk ke dalam misteri Ilahi dan (2) umat Kristen dapat mengakui adanya karunia-karunia Allah dalam agama-agama lain dengan hadirnya Roh yang sama seperti dalam kekristenan.¹⁵⁵ Sikap ingin terbuka dan terlibat secara relasional inilah yang menjadi praksis dari aturan kelima ini, yakni Trinitas sebagai persekutuan ilahi memungkinkan serta mendorong adanya perjumpaan yang riil dengan agama-agama non-Kristen.

JOAS ADIPRASETYA: TEOLOGI AGAMA-AGAMA *PERICHORETIC*

Joas Adiprasetya adalah mantan ketua sekaligus dosen teologi sistematika, teologi agama-agama, dan teologi sosial dari Sekolah Tinggi Teologi Jakarta. Adiprasetya juga telah menulis beberapa buku, termasuk *Mencari Dasar Bersama: Etik Global dalam Kajian Postmodernisme dan Pluralisme Agama* (2003) dan yang paling relevan dengan pandangan Trinitasnya, *An Imaginative Glimpse: The Trinity and Multiple Religious Participation* (2013). Ditambah dengan pengalaman-

¹⁵³Lih. penjelasan yang lebih lengkap mengenai konsep persekutuan Ilahi serta implikasinya terhadap pembahasan atribut-atribut Allah dan hospitalitas Ilahi yang mendasari sikap ini dalam *Trinity and Revelation* 250-339.

¹⁵⁴Kärkkäinen, “Evangelical Theology” 208. Lebih jelas lagi, Kärkkäinen menegaskan kaitan antara konsep persekutuan Ilahi terhadap sikap yang rela terlibat dan terbuka terhadap agama-agama lain, *Trinity and Revelation* 361: “*Communion serves as the paradigm for relating to the other among human beings. Communion does not deny differences or eliminate distinctives, as is typical of various sorts of ‘rough parity’ pluralism; rather, communion is about encountering the other in a mutually learning yet challenging atmosphere.*”

¹⁵⁵*Trinity and Revelation* 361.

pengalamannya sebagai Anggota Tim Perencana untuk Conference on World Mission and Evangelism di berbagai negara, serta kegiatan organisasi lain seperti Anggota Dewan Pertimbangan dan Penasihat bagi Center for Development and Culture, Anggota Network of Theologians, World Communion of Reformed Churches (WCRC), dan World Council of Churches (WCC), kredibilitasnya di dalam membahas isu Trinitas dan pluralisme agama tidak perlu diragukan lagi.

Pada intinya, Adiprasetya membangun sebuah teologi agama-agama trinitarian dengan menggunakan konsep *perichoresis* yang banyak muncul di dalam tulisan-tulisan bapa-bapa Gereja Ortodoks Timur, dengan dukungan pemikiran-pemikiran dari Panikkar, D'Costa, dan Heim sebagai pijakan untuk melangkah maju.¹⁵⁶ Model yang ditawarkan oleh Adiprasetya dapat diringkas melalui kata-katanya sendiri:

*In perichoretic participation, the whole creation and all religions, participate in the Triune divine life. In saying this, I by no means superimpose the Christian narrative over other religions. Rather, this idea is consistent with my belief that any theology of religions must be simultaneously perspectival, universal, and respectful of other religions. Perichoresis, used in the context of theology of religions, is perspectival because it is certainly a Christian idea referring to the Christian understanding of the Triune God. It is universal in that it allows all reality to be embraced within the open communion of the Trinity. It respects other religions insofar as two requirements are fulfilled: the acknowledgment of the auto-descriptions of other religions and the emphasis on the freedom of people from other religious traditions to accept or reject God's invitation of salvation.*¹⁵⁷

Reality-Perichoresis sebagai Relasi Ontologis antara Allah Dan Ciptaan-Nya

Pertama-tama, Adiprasetya membedakan tiga konsep *perichoresis* yang telah digunakan oleh teolog-teolog sebelumnya, yakni *person-perichoresis*, *nature-*

¹⁵⁶Adiprasetya mengategorikan ketiga teolog ini sebagai teolog agama-agama pascapluralisme, mirip dengan “model penerimaan” yang ditawarkan Paul Knitter dalam *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll: Orbis, 2002). Doktrin Trinitas Panikkar, D'Costa, maupun Heim tidak akan dikupas dalam bab ini, sebagaimana fokus dari Adiprasetya sendiri di dalam membangun teologi agama-agama trinitariannya adalah panenteisme trinitarian atau *perichoretic* dari Moltmann, yang kemudian diaplikasikannya kepada bagaimana Adiprasetya memandang agama-agama lain.

¹⁵⁷*An Imaginative Glimpse* 159 [penekanan pada aslinya].

perichoresis, dan *reality-perichoresis*.¹⁵⁸ *Person-perichoresis* berarti tinggalnya Pribadi-pribadi ilahi dalam Trinitas secara bersamaan dalam kesatuan (*mutual indwelling or coinherence*) di mana masing-masing menginterpenetrasi yang lainnya tanpa adanya kebingungan, pemisahan, atau pembagian. *Nature-perichoresis* memiliki pengertian yang serupa, namun digunakan untuk menjelaskan dwinatur Kristus yang adalah sepenuhnya Allah dan manusia yang dapat bersatu sekaligus berbeda. *Reality-perichoresis*, yang merupakan perpanjangan dari *person-* maupun *nature-perichoresis*, berarti “*God’s cosmological embrace of the world that makes it possible for the world to participate in the inner life of God.*”¹⁵⁹ Melalui *reality-perichoresis*, Allah dapat bersatu (dan berelasi) dengan ciptaan-Nya sekalipun keduanya memiliki perbedaan yang radikal secara ontologis.

Melanjutkan apa yang telah dipikirkan sebelumnya oleh Panikkar, D’Costa, dan Heim, Adiprasetya menggunakan konsep “Trinitas terbuka” (*open Trinity*) dari Moltmann sebagai penopang teologis bagi pemahaman *reality-perichoresis*-nya.¹⁶⁰ Ia menjelaskan secara singkat:

*Influenced by Moltmann’s panentheism, I understand reality-perichoresis as the result of person-perichoresis, in which the Trinitarian God—whose nature is love—gives others (creation) the possibility of participating within Godself. God, through God’s love, determines and empties Godself in order for creation to exist and live within the divine life.*¹⁶¹

¹⁵⁸Kata “*perichoresis*” diambil dari kata Yunani “*perichoreo*” yang berarti “*to encompass*,” bukan dari kata “*perichoreuo*” yang berarti “*to dance around*”—sekalipun yang kedua ini dapat memberikan gambaran mengenai relasi antar-Pribadi Ilahi (bdk. terjemahan Latin, “*circumincessio*” yang berarti “*to permeate*” atau “*to interpenetrate*”) (selengkapnya lih. ibid. 104-115). Moltmann mengartikan *perichoresis* sebagai “*community without uniformity, and personality without individualism*” (dikutip dari ibid. 104).

¹⁵⁹Ibid. 2.

¹⁶⁰Ide mengenai *reality-perichoresis* dikembangkan oleh Adiprasetya dari kristologi dan soteriologi Maximus the Confessor yang melihat kaitan antara pewahyuan dan keselamatan di dalam Kristus yang menjadikan manusia kembali pada hakikat asalnya dengan berpartisipasi di dalam relasi *perichoretic* dalam Trinitas. Seluruh ciptaan, yang mana manusia menjadi representatif atasnya, diselamatkan melalui mediasi Kristus sebagai Logos (lih. selengkapnya dalam ibid. 111-115).

¹⁶¹Ibid. 154.

Ada dua poin penting dari panenteisme trinitarian Moltmann yang menjadi dasar bagi pengertian Adiprasetya tentang *perichoresis*: (1) *person-perichoresis* sebagai dasar bagi *reality-perichoresis* dan (2) *reality-perichoresis* sebagai sarana di mana Allah dan ciptaan-Nya dapat berelasi satu dengan lainnya.¹⁶²

Pertama, Moltmann melalui pembahasannya tentang teologi salib menekankan bahwa hanya Allah yang Trinitas saja yang dapat menderita atau merasakan penderitaan yang dialami oleh dunia dan ciptaan-Nya. Ia menolak monoteisme yang tidak mungkin dapat turut merasakan penderitaan tersebut (*impassible* atau *impassioned*) dan yang menurutnya berasal dari monarkisme kekristenan yang telah memberikan justifikasi atas dominasi, melegitimasi penindasan, dan mengeksploitasi kekuasaan dalam dunia ini. Sebaliknya, trinitarianisme memberikan gambaran tentang kebebasan dan kasih Allah yang lebih sesuai dengan keadaan dan kebutuhan dunia yang menderita ini. Dengan menekankan konsep Alkitab mengenai Allah yang kasih itu, Moltmann membangun dasar bagi panenteismenya yang menekankan kasih dan persahabatan Allah dengan ciptaan-Nya.¹⁶³ Adiprasetya menjelaskan konsep penciptaan menurut Moltmann:

*Creation is the sign of God's external love, since a free love is also a creative love. It can only take place through God's humiliation, self-limitation, and even self-withdrawal. However, free love is not only a creative love, but it is also a suffering love. God takes up the suffering of the world into Godself.*¹⁶⁴

Moltmann memakai konsep kenosis, yang biasa dipakai untuk menjelaskan proses inkarnasi Kristus, untuk menjelaskan proses penciptaan yang dikerjakan oleh Allah. Dengan bantuan konsep *zimzum* (artinya: kontraksi Ilahi) yang berasal dari Kabbalah Yahudi, Moltmann membangun konsep panenteisme trinitarian atau

¹⁶²Untuk melihat sumber-sumber utama atas pemikiran-pemikiran Moltmann, silakan melihat dalam *ibid.*, khususnya 115-132.

¹⁶³*Ibid.* 116-117.

¹⁶⁴*Ibid.* 118.

perichoretic-nya dan mencoba menyelaraskannya dengan doktrin tradisional penciptaan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*). Berbeda dengan pemahaman klasik yang mengajarkan penciptaan yang terjadi di luar Allah (*extra Deum*), Moltmann menjelaskan bahwa penciptaan merupakan proses yang terjadi dalam diri Allah (*inward process*), di mana Allah membuka sebuah ruang bagi ciptaan dengan cara menarik diri-Nya dari ruang tersebut. Dengan kata lain, ruang bagi ciptaan itu eksis secara paradoksal di dalam diri Allah, di mana ruang tersebut pada saat yang bersamaan berada di dalam dan sekaligus di luar Allah (*vacatio ex Deo*). Namun demikian, Moltmann juga menjelaskan bahwa ketika Allah menarik diri-Nya dari ruang bagi ciptaan tersebut, alhasil tercipta jugalah sebuah ruang lain yang disebut ketiadaan (*nihil*) yang ia dipahami sebagai “*God-forsaken space*” atau “*hell, absolute death*” yang adalah negasi atas tindakan Allah yang memberi hidup dalam ruang bagi ciptaan-Nya.¹⁶⁵

Adiprasetya mendukung panenteisme Moltmann tersebut dengan menawarkan dua butir berikut ini:

*First, I propose the metaphor of “a permeable or porous membrane” between God and creation so that creature beings can still live as other-than God in the Triune life, while at the same time the Spirit can penetrate the whole creation through divine immanence. Second, Moltmann’s negative nihil needs to be remedied by understanding the vacated space within Godself as khora, which becomes an affirmative space for the dynamic life of creation as well as one of the perichoretic dimension pointed to certain religious ultimacies.*¹⁶⁶

Kedua hal ini, sebagaimana diyakini oleh Adiprasetya, dapat memberikan pemahaman yang lebih baik akan relasi yang terjadi antara Pencipta dan ciptaan-Nya yang terjadi dalam diri Allah (berhubung Pencipta dan ciptaan berada dalam satu lingkup yang sama namun berbeda secara lokasi), serta memberikan gambaran yang

¹⁶⁵Untuk penjelasan rinci mengenai proses di mana masing-masing Pribadi Trinitas, khususnya Roh Kudus, berperan di dalam menciptakan ruang bagi ciptaan tersebut, lih. *ibid.* 119-121.

¹⁶⁶*Ibid.* 123.

lebih positif mengenai *nihil* dengan mengaitkannya dengan konsep “*khora*” yang diambilnya dari Richard Kearney.

Sebelum membahas pemikiran Kearney, perlu ditekankan kembali bahwa panenteisme trinitarian Moltmann, yang dijelaskan melalui proses penciptaan yang terjadi di dalam diri Allah Trinitas, memberikan pemahaman akan Trinitas yang komunal, terbuka, dan dinamis:

*The communal dimension is demonstrated in its rejection of anchoring the unity of the Trinity in a divine substance or divine subject. Rather, the Triune God is a community of three persons. Such a communal dimension of the Trinity also brings about a second dimension, namely that the Trinity is always open to its Other—humanity and the world—and the Other’s full participation in the Triune life. The Trinity . . . is also dynamic in that it is active in the history of creation, directing all reality to the eschatological possibility of the future, when the openness of the Trinity will reach its perfection.*¹⁶⁷

Dengan ini, jelaslah bahwa *person-perichoresis*—relasi yang diwarnai dengan kasih dan keterbukaan antara masing-masing Pribadi Allah Trinitas—menjadi landasan bagi *reality-perichoresis* yang memungkinkan adanya partisipasi ciptaan dalam diri Allah yang merangkul mereka di dalam kasih.¹⁶⁸ Inilah poin *kedua* dari panenteisme *perichoretic* Moltmann yang diadaptasi oleh Adiprasetya. Menariknya, Adiprasetya, dengan berlandaskan pemikiran Moltmann, mengatakan “*reality-perichoresis is characteristically mutual, even reciprocal, only in an eschatological sense, when God is in all and all is in God.*”¹⁶⁹ Maksudnya, panenteisme *perichoretic* Moltmann mengimplikasikan bahwa melalui hubungan yang mutual dan resiprokal tersebut, Allah dan dunia, Pencipta dan ciptaan, saling membutuhkan satu sama lainnya dan dapat saling mempengaruhi hingga akhirnya mencapai kesempurnaan pada saat akhir zaman (*eschaton*): “*The Trinitarian history of God . . . culminates in*

¹⁶⁷Ibid. 125-126 [penekanan pada aslinya].

¹⁶⁸Moltmann mengambil dasar-dasar alkitabiah yang menopang konsepnya tentang *person-perichoresis* dari Yoh. 10:30; 14:9, 11, dan *reality-perichoresis* dari Yoh. 14:23; 17:21; 1Kor. 15:28.

¹⁶⁹Ibid. 128 [penekanan pada aslinya].

the total and reciprocal union between God and the world, when God is in the world and the world in God.”¹⁷⁰

Adiprasetya mengantisipasi kesalahpahaman yang dapat timbul dari konsep *reality-perichoresis* Moltmann dengan menjelaskan bahwa *perichoresis* atau *mutual indwelling* antara Allah dan ciptaan-Nya tidak terjadi pada tingkatan yang sama, sehingga relasi tersebut terjadi secara tidak simetris (*asymmetrical*) dan unik pada dirinya masing-masing: “*God’s indwelling in the world is divine in kind [atau God-like way]; the world’s indwelling in God is worldly in kind [atau world-like way]*.”¹⁷¹ Moltmann sendiri telah menyiapkan jawaban terhadap pertanyaan tentang bagaimana *reality-perichoresis*-nya dapat terjadi di antara Allah yang tak terbatas dengan manusia yang terbatas oleh ruang dan waktu. Berkaitan dengan waktu, Moltmann menjelaskan mengenai adanya *perichoresis* antara kekekalan dan waktu (“*eternal time*” dan “*eternity filled with time*”), dan, berkaitan dengan ruang, pemahaman “*mutual indwelling*” (Latin: *circumincessio*) dalam *perichoresis* tersebut memungkinkan terjadinya sebuah “*reciprocal in-existence*” antara Allah dan ciptaan.¹⁷² Dengan ini semua, Adiprasetya dan Moltmann mengafirmasi model panenteisme trinitarian mereka sebagai alternatif yang paling baik dibandingkan dengan panteisme atau teisme (klasik).¹⁷³

Kembali kepada konsep *khora* dalam pemikiran Kearney yang digunakan Adiprasetya untuk menjelaskan *nihil* dalam diri Allah, Adiprasetya mengadopsi konsep Kearney tentang “Allah yang mungkin” (*the God who may be* atau *the possible God*) guna memberikan intensifikasi eskatologis kepada dimensi *khora* yang

¹⁷⁰Ibid. 119:

¹⁷¹Ibid. 128-129 [penekanan pada aslinya].

¹⁷²Ibid.

¹⁷³Jelas Adiprasetya: “*While pantheism is inaccurate in making everything a matter of indifference, theism is also wrong in seeing creation as merely an external and arbitrary act of God*” (ibid. 119).

ada di dalam diri Allah.¹⁷⁴ Bagi Kearney, “*perichoresis* [*peri-chora*] is a fascinating image of the kingdom where lack and fullness in both God and humanity meet.”¹⁷⁵

Maka, peran *khora* adalah untuk menekankan adanya dimensi yang tak terjangkau dalam Trinitas (termasuk *nihil*) namun tidak diabaikan, malahan terangkul di dalam *perichoresis* tersebut. Semuanya ini dilandaskan oleh adanya kasih intratrinitarian (*person-perichoresis*) yang kemudian merefleksikan kasih ekstratrinitarian yang merangkul seluruh ciptaan di dalam diri Allah (*reality-perichoresis*). Dari sini, Adiprasetya menyimpulkan:

*There must be more in God than we know. . . . since we cannot have an absolute certainty of who God is. The acceptance of what is more in God (the divine surplus or excess) enables us to reconstruct our attitude toward religious others. We can never have the final word on salvation, because the gracious God is always a step ahead of us and surprises us.*¹⁷⁶

Berdasarkan ini, Adiprasetya menegaskan juga pentingnya kerendahan hati secara epistemis (*epistemic humility*) dan bagaimana sikap orang Kristen yang tidak seharusnya dogmatis di dalam memastikan adanya kebenaran absolut atau keselamatan yang pasti, karena baginya “*we experience epistemologically the fullness of God always in a ‘may-be’ mode.*”¹⁷⁷ Maka dari itu, pendekatan yang lebih rendah hati juga digunakan oleh Adiprasetya untuk merangkul agama-agama lain di dalam doktrin Trinitasnya, sebagaimana akan dibahas berikut ini.

¹⁷⁴Kearney mengatakan bahwa “*God is neither is nor is not but may be*” guna mengedepankan metode penafsiran terhadap Allah secara eskatologis daripada onto-teologis (selengkapnya, lih. *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* [Bloomington: Indiana University Press, 2001] 1, dst.). Adiprasetya juga memakai pemikiran yang serupa dari Catherine LaCugna tentang *theologia* (TI) dan *oikonomia* (TE) yang keduanya merupakan “*ineffable mystery*,” namun tidak akan dibahas lebih lanjut di sini karena melebihi batasan dalam bab ini.

¹⁷⁵Adiprasetya mengutip Kearney mengatakan demikian: “*Perichoresis is an eschatological game, in which we find ourselves as players, ‘a game which we cannot master since its possibles are always beyond our possibles . . . a game that knows no end-game, no stalemate, whose ultimate move is always still to come’*” (*An Imaginative Glimpse* 146).

¹⁷⁶Ibid. 147.

¹⁷⁷Ibid. 148.

An Imaginative Glimpse sebagai Sebuah Metode Penyesuaian atas Reality-Perichoresis dengan Agama-Agama Lain

Adiprasetya menawarkan sebuah metode yang disebutnya sebagai “*an imaginative glimpse*” (harfiah: melihat sekilas secara imajinatif; selanjutnya *IG*) sebagai cara untuk menyesuaikan atau menyelaraskan *reality-perichoresis*-nya dengan teologi agama-agama Kristen. *IG* sendiri dideskripsikan oleh Adiprasetya sebagai pendekatan yang teologis dan interreligius dengan sebuah pandangan eskatologis.¹⁷⁸ Ia menjelaskan bahwa pendekatan ini

*allows us to construct a Trinitarian framework that embraces all religions by means of an internally complex structure, without demanding total confidence or certainty concerning its account or interpretation. Furthermore, its modesty is also obvious from the fact that the method of appropriation is not considered to be the primary way of dealing with other religions. Any attempt to accomodate multiple religions in a Trinitarian model is only secondary in importance, and symbolic in character.*¹⁷⁹

Adiprasetya melanjutkan:

*The appropriation method I employ is not intended as a fixed or precise description of the locations of religions in the perichoretic reality. Rather, it arises out of the recognition that any attempt to elucidate our engagement with the divine as the “revealed mystery” must be the result of human imagination, and will never be exhaustive.*¹⁸⁰

Dengan kata lain, *IG* merupakan pendekatan yang penuh kerendahan hati dan rasa hormat terhadap agama-agama lain, sekaligus terbatas dalam dua hal, yakni (1) tidak dapat diklaim sebagai model yang absolut dan (2) bersifat imajinatif dengan pandangan eskatologis pada yang akan datang (lih. 1Kor. 13:12). Pendekatan ini pula, dalam kata-kata Adiprasetya sendiri, “tentatif dan belum lengkap, rentan terhadap koreksi.”¹⁸¹

¹⁷⁸Ibid. 103.

¹⁷⁹Ibid. 153.

¹⁸⁰Ibid. 165.

¹⁸¹Ibid. 165-166.

Pendekatan ini pula sejalan dengan keyakinan Adiprasetya mengenai teologi agama-agama: “*Any Christian theology of religions should maintain dialectically the commitment to Christian truth and openness to the truths of other religious traditions.*”¹⁸² Keyakinan ini juga didukung oleh teologi agama-agama Panikkar, D’Costa, dan Heim yang menghasilkan dua sikap yang umum: (1) mempertahankan dialektika antara universalitas dan partikularitas, dan (2) menghormati deskripsi masing-masing (*auto-description*) agama-agama lain.¹⁸³ Kedua sikap tersebut dapat dikatakan muncul dari prasuposisi bahwa tidak ada posisi atau pendekatan yang netral, yang tanpa tradisi khusus tertentu ketika menghadapi isu pluralisme agama. Artinya, semua agama yang ada tidak dapat dibandingkan satu dengan yang lainnya (*incommensurable*).¹⁸⁴ Ditambah lagi dengan perspektif filosofis-eskatologis Kearney dan panenteisme *perichoretic* Moltmann, kecenderungan untuk mengklaim kebenaran-kebenaran agamawi secara absolut yang “mengorbankan” agama-agama lain tidak lagi sehat (*viable*) dan terpuji di zaman ini.¹⁸⁵

Maka, dengan bantuan khususnya dari Panikkar dan Heim, Adiprasetya menjelaskan bagaimana ia memakai *IG* untuk mengakomodir agama-agama lain dalam panenteisme *perichoresis*-nya:

The imaginative glimpse in the perichoretic theology of religions suggests that perichoresis (both as person-perichoresis and reality-perichoresis, through their dynamic relationship), has multiple dimensions, each of which corresponds to one or more different religious traditions. A particular

¹⁸²Ibid. 1, 58.

¹⁸³Ibid. 152 (untuk selengkapnya lih. 59-68).

¹⁸⁴Ibid. 3-4.

¹⁸⁵Ibid. 7; Pemikiran ini menjadi nyata di dalam pendapat Adiprasetya ini: “*When a totalization of a religious system happens, the adherents of that particular religion are right to reject the appropriated version of their religion as the only picture available to them. In fact, the historical nature of world religions suggests that any religion must experience pluralization due to many factors. We cannot say, for instance, that the Islam that I discuss represents all of the Islamic schools or all Muslims throughout the world. Such generalizations do injustice not only to Islam as a religious system but also to each Muslim, who deals with her/his Muslim identity in light of her/his historical situatedness*” (ibid. 156).

*dimension linked to a specific religion might also be found in other religious tradition, yet in a more undeveloped way.*¹⁸⁶

Ada empat dimensi utama dalam relasi *perichoretic* dalam Trinitas yang dibayangkan oleh Adiprasetya.¹⁸⁷ *Pertama, dimensi kesatuan realitas (unity of reality)*. Dimensi ini merujuk terutama pada konsep nirguna Brahman dalam agama Hindu yang nondualistis (*Advaita Vedanta*), tanpa membedakan yang Ilahi dan non-Ilahi. Sedikit perbedaan dengan konsep Hindu yang mengindikasikan monisme di mana realitas menjadi satu dalam Brahman, nirguna Brahman dipandang oleh Adiprasetya sebagai *person-perichoresis*—yang mengandung *reality-perichoresis* di dalam Anak/Kristus sebagai saguna Brahman dan Roh Kudus sebagai Atman.

Kedua, dimensi khora. Melanjutkan penjelasan sebelumnya tentang *khora* yang adalah sebuah ruang kosong di mana tidak ada kehadiran Allah yang menarik diri-Nya dari ruang tersebut, Adiprasetya mempercayainya sebagai kekosongan dalam ajaran Buddhisme, dan termasuk beberapa macam ateisme. Dengan kata lain, *khora* tercermin di dalam Buddhisme yang mengajarkan mengenai nirwana sebagai bukan-ruang (*no-place*) atau kekosongan yang menjadi tujuan akhir mereka, serta di dalam ateisme yang menolak untuk mengakui keberadaan makhluk transenden atau Ilahi apa pun dan melihat manusia sebagai otoritas tertinggi (*khora* sebagai “*a place of the world and humanity*”).

Ketiga, dimensi relasi personal. Dimensi ini diwakili oleh tiga agama Abrahamis yang melihat adanya hubungan antara ciptaan, khususnya manusia, dengan Sang Ilahi yang berpribadi itu, sebagaimana diajarkan di dalam Yudaisme (Allah Yahweh), Islam (Allah), ataupun Kristen (Allah Trinitas). Bagi Adiprasetya, tentunya kekristenan menjadi yang unggul di antara ketiganya, sekalipun tentunya

¹⁸⁶Ibid. 166.

¹⁸⁷Ibid. 166-173.

dimensi monoteisme (yang radikal) dalam Yudaisme dan Islam dapat diakomodir oleh trinitarianisme.

Keempat, dimensi yang mungkin (the possible). Adiprasetya melihat bahwa, di dalam konteks lokal agama dan budaya di Indonesia, orang-orang yang tidak menjadi pengikut agama-agama utama yang ada biasanya dipandang sebagai orang-orang yang “belum beragama,” yang mengikuti “aliran kebatinan,” atau ada juga yang mengaku dirinya sebagai golongan sekte Hindu sekalipun sesungguhnya bukan beragama Hindu. Bagaimana seharusnya kita memandang tiga kelompok ini? Melalui pendekatan *IG*, Adiprasetya mengusulkan bahwa yang terbaik adalah melihat kelompok-kelompok ini sebagai yang nantinya dimungkinkan untuk dapat berpartisipasi di dalam *reality-perichoresis*, sebagaimana ide Kearney bahwa di dalam konsumsi eskatologis nantinya, Allah yang kasih karunia-Nya tak terbendung dan melimpah itu dapat mengejutkan kita dengan merangkul seluruhnya melalui Kristus dan kuasa Roh Kudus yang menghidupkan mereka.

Sekalipun Adiprasetya mencoba untuk mengakomodir seluruh agama dan yang tidak beragama sekalipun, ia mengakui bahwa kemungkinan kekristenan mengklaim ide *perichoresis* sebagai yang ultimat dan sempurna dan memandang sistem agama-agama lain sebagai yang kedua setelah kekristenan (*penultimate*) tidak dapat dihindarkan, sebab *perichoresis* itu sendiri merupakan tradisi yang dibangun lewat perspektif Kristen.¹⁸⁸ Namun, sekali lagi, usaha untuk terbuka dan merangkul tradisi agama-agama lain haruslah menjadi sebuah praksis bagi yang menganut kepercayaan Allah Trinitas yang tinggal dalam *person-perichoresis* dan yang juga merangkul seluruh ciptaan-Nya dalam *reality-perichoresis*. “*Perichoretic theology of religions*” harus berubah menjadi “*perichoretic embrace of religions*.”¹⁸⁹

¹⁸⁸Ibid. 166.

¹⁸⁹Ibid. 186.

EVALUASI TERHADAP PANDANGAN KÄRKKÄINEN DAN ADIPRASETYA

Sebelum memberikan evaluasi terhadap pandangan Kärkkäinen dan Adiprasetya, penulis perlu membuat pembedaan di dalam pendekatan yang digunakan oleh kedua teolog ini. Dua pendekatan umum di mana Trinitas digunakan sebagai kerangka dasar untuk membangun teologi agama-agama adalah (1) pendekatan yang berbasis realitas (*reality-based approach*) dan (2) pendekatan yang berbasis sejarah keselamatan (*salvation-history-based approach*).¹⁹⁰ Panikkar merupakan contoh teolog yang menggunakan pendekatan pertama, seperti halnya Adiprasetya, sedangkan D'Costa, Heim, dan Kärkkäinen merupakan contoh yang kedua.

Kärkkäinen dan Adiprasetya memberikan sumbangsih yang sangat positif di dalam diskusi Trinitas dan pluralisme agama kekinian, *pertama-tama*, dengan menganalisis secara kritis aspek-aspek pemikiran penting dari baik para teolog agama-agama (mis. Hick, Knitter, Dupuis, Pinnock, D'Costa, Panikkar, Heim) atau teolog trinitarian (mis. Barth, Rahner, Pannenberg, Moltmann) tersohor sebelum mereka dan kemudian mengembangkannya secara konstruktif melalui sudut pandang dan latar belakang masing-masing. *Kedua*, hal yang patut dipuji dari keduanya adalah keterbukaan dan keinginan yang besar untuk berdialog dengan agama-agama non-Kristen guna mencapai pemahaman yang lebih baik dan mendalam mengenai Allah Trinitas. Kärkkäinen dengan semangat keterlibatan relasionalnya menganalisis secara detail kemungkinan adanya konsep Trinitas di dalam agama-agama lain sebagai dasar bersama untuk memahami Sang Realitas Ultimat itu.¹⁹¹ Adiprasetya melalui pendekatan *IG*-nya berusaha merangkul agama-agama lain, bahkan yang belum beragama atau ateis sekalipun, di dalam paradigma *perichoresis*-nya.

¹⁹⁰Penulis meminjam dua kategori umum yang diusulkan oleh Adiprasetya (ibid. 86).

¹⁹¹Lih. *Trinity and Revelation* 363-417.

Tidak hanya itu, komitmen kedua teolog yang berupaya untuk tetap mempertahankan iman Kristen di tengah-tengah kondisi pluralitas agama pada masa kini menjadi teladan yang baik, khususnya dengan tidak mengkompromikan nilai-nilai kekristenan yang pokok ketika membangun teologi agama-agama masing-masing. Pendekatan Kärkkäinen, sebagai teolog injili, yang berbasis sejarah keselamatan sebagaimana dibentangkan di dalam kanon Alkitab memiliki banyak kesamaan dengan posisi penulis, dan pastinya, Bavinck. Pun Adiprasetya, meski lebih bertumpu kepada pendekatan yang berbasis realitas, tetap memakai konsep tradisional *perichoresis* sebagaimana digunakan oleh banyak bapa gereja Ortodoks Timur dan khususnya Moltmann yang memiliki dasar-dasar Alkitab atas panenteisme trinitariannya. Intinya, menurut pemahaman penulis, kedua teolog telah berusaha keras untuk tetap berada di dalam jalur ortodoksi Kristen di dalam ulasan doktrin Trinitas mereka yang kemudian dijadikan kerangka membangun teologi agama-agama yang konstruktif dan relevan bagi masa kini. Pemikiran Kärkkäinen dan Adiprasetya keduanya telah merangsang penulis untuk memikirkan ulang posisinya sebagai kaum injili konservatif, khususnya di dalam membangun teologi agama-agama dengan dasar doktrin Trinitas yang lebih bertanggung jawab

Kurang Memadai Atau Terlalu Berlebihan Atau Keduanya?

Sebagaimana dikatakan di awal, penulis memfokuskan evaluasi negatif berikut ini terhadap model Trinitas yang digunakan oleh kedua teolog, yaitu panenteisme trinitarian (versi Pannenberg atau Moltmann) yang menurut analisis penulis dapat dikategorikan sebagai “kurang memadai atau terlalu berlebihan atau keduanya.”¹⁹²

¹⁹²Penulis memparafrasakan kalimat Thomas McCall, “*either not enough or too much*,” untuk memberikan evaluasi terhadap Kärkkäinen dan Adiprasetya (lih. *Which Trinity? Whose Monotheism?: Philosophical and Systematic Theologian on the Metaphysics of Trinitarian Theology* [Grand Rapids:

Kurang memadai *dan* terlalu berlebihan: penekanan terhadap aspek relasional Trinitas

Pertama-tama, penulis menyoroti pergerakan para teolog (yang kebanyakan menganut panenteisme) trinitarian kontemporer yang menekankan aspek relasionalitas dari Trinitas, dan khususnya menekankan kasih Allah yang radikal—biasanya dengan menafsirkan 1 Yohanes 4:8 secara harfiah bahwa, meminjam istilah Aristoteles, kasih atau relasionalitas merupakan substansi Allah itu sendiri (*love and relationship as substance ontology*).¹⁹³ Para teolog ini melihat bahwa masing-masing Pribadi Allah yang personal paling baik dipahami dengan konsep relasi kasih yang mutual satu sama lainnya di dalam sebuah persekutuan. Pandangan Pannenberg dan Moltmann yang dipakai oleh Kärkkäinen dan Adiprasetya mencerminkan pergerakan tersebut, walaupun memiliki beberapa perbedaan.¹⁹⁴

Namun, dua pertanyaan penting yang perlu dipertimbangkan oleh para teolog ini: (1) apakah pribadi *tidak lain hanyalah* sebuah relasi (“*nothing but*”)? (2) Relasi *macam apakah* yang menjadi karakteristik dari seorang makhluk yang berpribadi di dalam persekutuan?¹⁹⁵

Ketika relasionalitas dijadikan prioritas ontologis dalam substansi pribadi Trinitas (“*to be is to be in relation*”), ada dua isu berikutnya yang muncul. *Pertama*, relasionalitas tidak dapat dijadikan *satu-satunya* aspek dari seorang pribadi, oleh karena ketika dua atau tiga pribadi berada di dalam sebuah relasi maka diasumsikan adanya tiga pribadi yang substantif di dalamnya. Dengan kata lain, relasionalitas

Eerdmans, 2010] 158). Untuk beberapa kritik yang penulis pandang minor atau hanya merupakan implikasi lanjutan dari argumen-argumen yang utama akan dimasukkan ke dalam catatan kaki.

¹⁹³Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion and Authorship* (Cambridge: Cambridge University, 2010) 124-129; bdk. Kärkkäinen, *Trinity and Revelation* 245, 264-271.

¹⁹⁴Teolog-teolog yang lainnya yang ada dalam golongan ini termasuk John Zizioulas, Catherine Mowry LaCugna, Elizabeth Johnson, Miroslav Volf, bahkan juga teolog-teolog injili yang menganut teisme terbuka (*open theism*) seperti Pinnock, John Sanders, Richard Rice, dsb.

¹⁹⁵Vanhoozer, *Remythologizing Theology* 140.

tidak dapat berdiri sendiri tanpa adanya pribadi yang adalah substansi atau esensi yang mendasari relasi tersebut. *Kedua*, jika relasionalitas menjadi sama secara substansi dengan pribadi, apakah kemudian orang-orang yang tidak dapat membangun sebuah relasi, yang tidak dapat mempertahankan relasi yang sehat, atau yang tidak dihargai dalam sebuah relasi akan kehilangan kepribadiannya atau kemanusiaannya?¹⁹⁶

Berkenaan dengan relasi macam apa yang mewarnai Pribadi Trinitas, kebanyakan teolog, tidak hanya Pannenberg dan Moltmann, akan menekankan kasih di dalam sebuah relasi yang mutual, resiprokal, dan inklusif. Tetapi, kualifikasi-kualifikasi yang diberikan kepada kasih tersebut tidaklah cukup oleh karena kebencian pula dapat bersifat mutual, resiprokal, serta inklusif.¹⁹⁷ Maka, sebagaimana disimpulkan oleh Vanhoozer, penekanan terhadap aspek relasional untuk memahami Trinitas tidaklah memadai:

*The point is that relationality alone does not exhaust what we want to say either about God's being or about God's triune personhood. It is unnecessarily reductionist to collapse God's essence or deity into his interpersonal communion or onto-relationality.*¹⁹⁸

¹⁹⁶Ibid. 141-142; bdk. McCall, "Response to Paul Fiddes" dalam *Two Views on the Doctrine of the Trinity* (ed. J. S. Sexton; Grand Rapids: Zondervan, 2014) 199.

¹⁹⁷Vanhoozer, *Remythologizing Theology* 144-145.

¹⁹⁸Lanjut Vanhoozer: "*If God's being is communion, then divine unity becomes conceptually indistinguishable from divine threeness, and it consequently becomes difficult, if not impossible, to maintain the full divinity of each person in himself*" (ibid. 143). Itulah sebabnya juga model *perichoresis* yang digunakan Moltmann untuk menekankan relasi dalam persekutuan antar-Pribadi Ilahi tidak dapat melindunginya dari tuduhan triteisme dari berbagai teolog termasuk Brian Leftow, John Cooper, John O'Donnell, John Thompson, George Hunsinger, Paul Molnar, Robert Letham, Pannenberg, Kurt Richardson, dan Thomas McCall. Sekalipun tuduhan triteisme ini cukup signifikan, penulis tidak akan membahasnya lebih lanjut oleh karena Moltmann sendiri tidak merespons kritikan ini dengan memberikan argumen yang bertanggung jawab, malah seolah ingin lari dari implikasi yang bermasalah dari model Trinitas yang ia tawarkan (lih. McCall, *Which Trinity* 161-163; juga keberatan terhadap trinitarianisme Moltmann dari Kärkkäinen, "The Trinitarian Doctrines of Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg in the Context of Contemporary Discussion" dalam *The Cambridge Companion to the Trinity* [ed. P. C. Phan; Cambridge: Cambridge University Press, 2011] 236-238). Walaupun Pannenberg tidak menggunakan *perichoresis*, model Trinitas sosialnya juga rentan terhadap triteisme (lih. kritik dari Letham, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology and Worship* [Phillipsburg: P&R, 2004] 319-312; juga Leftow, "Anti Social Trinitarianism" dalam *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* [eds. S. T. Davis, D. Kendall, S. J., dan G. O'Collins, S. J. Oxford: Oxford University Press, 1999] 232).

Tidak hanya itu, penulis berargumen bahwa dengan (hanya) menekankan kasih Allah sebagai dasar untuk memahami relasi antar-Pribadi Trinitas merupakan langkah yang terlalu berlebihan karena beberapa alasan. *Pertama*, gambaran Alkitab mengenai Allah tidak semata-mata melibatkan kasih saja. *Kedua*, konsep kasih di dalam Alkitab biasanya dinyatakan oleh Allah melalui kovenan yang diadakan-Nya bersama dengan umat-Nya. *Ketiga*, konsep kasih yang sering kali diatributkan kepada Trinitas yang relasional atau komunal itu lebih bersifat romantis, resiprokal, mutual, penuh kebebasan. Konsep kasih yang demikian lebih akrab dengan pengalaman manusia, di mana kedua pasangan berada di dalam derajat yang sama, berhak untuk menerima atau menolak kasih mereka dengan bebas. Tentu saja konsep seperti ini tidak alkitabiah dan rentan terhadap tuduhan pemberhalaan (*idolatry*).¹⁹⁹ Vanhoozer menjelaskan bahwa dengan memproyeksikan konsep kasih yang duniawi seperti ini, selain bertentangan dengan konsep kasih yang kovenantal dalam Alkitab, tuduhan dari Ludwig Feuerbach terhadap agama (khususnya kekristenan) yang hanyalah merupakan imajinasi atau mimpi manusia akan allah, atau dengan kata lain, teologi tidak lain hanyalah antropologi, akan terus menghantui kita.²⁰⁰

Implikasi lanjutan pada konsep kasih yang demikian adalah, sebagaimana disampaikan oleh Paul Molnar, “*it becomes impossible to distinguish who God is from*

¹⁹⁹McCall, “Response” 202; bdk. artikel Tony Lane yang membahas mengenai murka Allah yang sering kali dilupakan (atau diabaikan) sebagai sisi yang tidak dapat dipisahkan dari kasih Allah (“The Wrath of God as an Aspect of the Love of God” dalam *Nothing Greater, Nothing Better: Theological Essays on the Love of God* [ed. K. J. Vanhoozer; Grand Rapids: Eerdmans, 2001] 138-167); D. A. Carson, “The Wrath of God” dalam *Engaging the Doctrine of God: Contemporary Protestant Perspectives* (ed. B. L. McCormack; Grand Rapids: Baker Academic, 2008) 37-63.

²⁰⁰Vanhoozer, *Remythologizing Theology* 138. Tuduhan ini juga, menurut estimasi penulis, berlaku kepada Stephen T. Davis yang mencoba mempertahankan posisinya sebagai penganut trinitarianisme sosial, yang disebutnya sebagai “*perichoretic monotheism*” dengan memulai argumennya juga dari bagaimana Alkitab, terutamanya, menggambarkan Allah sebagai kasih yang relasional (lih. artikelnya pada bab 4 dari *Christian Philosophical Theology* [Oxford: Oxford University Press, 2006]). Sekalipun demikian, argumen-argumen yang diberikan Davis lebih mudah diikuti dan meyakinkan daripada Moltmann.

*who we are.*²⁰¹ Ironisnya, pemahaman panenteistis mengenai Allah dan ciptaan yang saling membutuhkan dan mempengaruhi satu sama lain, dan yang terus berkembang (atau ber-evolusi) di dalam sejarah hingga mencapai kesatuan yang utuh pada saat akhir zaman nanti mewarnai teologi Pannenberg dan Moltmann, Kärkkäinen dan Adiprasetya.²⁰² Akibatnya, kedaulatan dan kebebasan Allah menjadi dipertanyakan, dan berkaitan dengan soteriologi pula, universalisme menjadi konsekuensi logis dari panenteisme yang sedemikian.²⁰³ Maka dari itu, penulis menilai, potret Allah yang diberikan oleh panenteisme trinitarian, baik menurut versi Kärkkäinen dan Adiprasetya, kurang memadai dan terlalu berlebihan, sehingga tidak lagi dapat disebut sebagai Allah yang sesuai dengan Alkitab (*the Biblical God*).²⁰⁴

²⁰¹“Response to Paul Fiddes” dalam *Two Views on the Doctrine of the Trinity* (ed. J. S. Sexton; Grand Rapids: Zondervan, 2014) 192; sebagaimana juga nasihat dari Vanhoozer: “*It is furthermore important not to exaggerate the continuities between divine and human personhood. The divine persons exist in eternal and unchanging relationships with one another; by contrast, humans have to grow into relationships*” (*Remythologizing Theology* 142).

²⁰²Lih. mis. Kärkkäinen, *Trinity and Revelation* 275-277; Adiprasetya, *An Imaginative Glimpse* 118-120, 128. Penulis melihat bahwa Adiprasetya tidak konsisten ketika, di satu sisi, ia mengadopsi (dengan tidak kritis) panenteisme Moltmann yang jelas-jelas menghasilkan konsep Allah yang membutuhkan ciptaan dan, di sisi lain, ia menolak konsep Allah yang demikian ketika membahas mengenai Panikkar dan Kearney (ibid. 96-97, 145).

²⁰³Bdk. kritik terhadap universalisme Moltmann dalam Richardson, “Moltmann’s Communitarian” 38-39; Buxton, “Moltmann on Creation” 62-63; juga secara umum dari Todd L. Miles, *A God of Many Understandings?: The Gospel and a Theology of Religions* (Nashville: B&H, 2010) 95-136; Daniel Strange, “A Calvinist Response to Talbott’s Universalism” dalam *Universal Salvation?: The Current Debate* (eds. R. A. Parry dan C. H. Partridge; Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 145-168. Tambahan pula, menurut pengamatan penulis, inklusivisme Kärkkäinen bermula dari pemahamannya mengenai ekonomi Roh Kudus yang spekulatif dan berlebihan, khususnya di dalam agama-agama lain. Karena penulis tidak akan membahas secara panjang lebar kelemahan dari inklusivisme (pneumatologis) semacam ini, silakan melihat kritik-kritik dari Timothy Tennent, *Invitation to World Missions* 209-212, 215-218; Johnson, *Rethinking the Trinity* 119-126; Miles, *A God* 210-276; McDermott dan Netland, *A Trinitarian Theology*; Strange, *The Possibility*; Graham Cole, *He Who Gives Life: The Doctrine of the Holy Spirit* (Foundations of Evangelical Theology; Wheaton: Crossway, 2007) 199-200, 273-276; Christopher W. Morgan, “Inclusivisms and Exclusivisms” dalam *Faith Comes by Hearing: A Response to Inclusivism* (ed. C. W. Morgan dan R. A. Peterson; Downers Grove: InterVarsity, 2008) 17-39; Alister McGrath, “Response to Clark H. Pinnock” dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (eds. D. L. Okholm dan T. R. Phillips; Grand Rapids: Zondervan, 1996) 129-132; W. Gary Phillips dan R. Douglas Geivett, “Response to Clark H. Pinnock” dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (eds. D. L. Okholm dan T. R. Phillips; Grand Rapids: Zondervan, 1996) 133-140; Stephen J. Wellum, “An Evaluation of the Son-Spirit Relation in Clark Pinnock’s Inclusivism: An Exercise in Trinitarian Reflection,” *The Southern Baptist Journal of Theology* 10/1 (Spring 2006) 4-23.

²⁰⁴John W. Cooper menyebut panenteisme sebagai “*the other god of the philosophers*” (dalam arti yang lebih negatif) baik yang klasik maupun kontemporer (lih. penjelasan yang baik mengenai mengapa seseorang, khususnya yang menganut teologi Reformed seperti Cooper, tidak dapat menjadi seorang panenteis dalam *Panentheism: The Other God of the Philosopher. From Plato to the Present*

Terlalu berlebihan: *perichoresis* sebagai relasi ontologis antara Pencipta-ciptaan

Bagi penulis, Moltmann dan Adiprasetya terlalu jauh menarik konsep *perichoresis* dari konteks penggunaan asalnya yang hanya digunakan untuk Pribadi Trinitas (*person-*) dan dwinatur Kristus (*nature-*) menjadi *reality-perichoresis*.²⁰⁵

Untuk memperlihatkan kesalahan dan ketidakmasukakalan dari *reality-perichoresis*, perlu untuk memperjelas terlebih dahulu apa yang dimaksud oleh *perichoresis* dalam pengertian tradisionalnya:

(P) *For any x and any y (in this case the Persons of the Trinity), x and y are perichoretically related if and only if x and y share all their properties in a common essence apart from those properties that serve to individuate x and y, or that express a relation between only x and y.*²⁰⁶

[Grand Rapids: Baker Academic, 2006] 319-346). Sesungguhnya, Adiprasetya telah mengantisipasi dua tuduhan utama terhadap model yang diusulkannya, yaitu tuduhan triteisme dan hancurnya pembedaan yang tajam antara Pencipta dan ciptaan (*An Imaginative Glimpse* 4). Sayangnya, ia sama sekali tidak mencoba untuk membahas sedikitnya bagaimana panenteismennya lebih memadai, bahkan telah melampaui teisme (klasik) yang ditolaknya. Penulis tidak banyak juga membahas mengenai pendekatan IG dari Adiprasetya oleh karena natur spekulatif-imajinatif bahwa hasil yang dicapai oleh pendekatan tersebut (konsisten dengan namanya). Pendekatan seperti ini, meski terdengar sangat menarik, tidak akan memiliki fondasi yang kokoh sebab selain bahwa dimensi-dimensi dalam *perichoresis* tersebut tidak pernah disinggung di dalam Alkitab, dimensi-dimensi itu juga akan bertabrakan dengan doktrin-doktrin ortodoks dalam kekristenan, khususnya hamartologi, kristologi, dan soteriologi. Kritik dari Vanhoozer berikut layak untuk dicermati: “*To suggest that creatures enjoy union and communion with God simply by virtue of being, however, evacuates the history of salvation of salvific significance, makes light of sin, and encourages skepticism about the necessity of the cross. Salvation history becomes no more than the story of how creatures come to realize that God only appears to be distant. For, if the God–world relation is perichoretic, then God is not a stranger whom we never meet but one from whom we may be only temporarily estranged. If persons are in communion with God simply by virtue of their being, however, then the Incarnation would be of no decisive importance, a mere object lesson or metaphor for the way things always-already are*” (*Remythologizing Theology* 150-151).

²⁰⁵Vanhoozer menyebut kesalahan ini sebagai “*illegitimate Trinitarian transfer*,” sebab kategori atau konsep yang seharusnya menjadi milik kristologi diaplikasikan secara langsung dan tidak tepat (*Remythologizing Theology* 150). Penulis melihat juga bahwa Kärkkäinen melakukan kesalahan yang sejenis ketika ia menjelaskan bahwa dasar dari semangat untuk terlibat secara relasional di dalam dialog dengan agama-agama lain adalah persekutuan yang penuh kasih di antara Pribadi Trinitas (TI). Johnson mengatakan bahwa dengan penggunaan TI sebagai dasar bagi praksis tertentu, kalau memang absah, paling jauh hanya akan menghasilkan gambaran yang umum. Bentuk konkretnya hanya bisa didapat dengan merujuk kepada TE, khususnya dengan memandang kepada kasih Kristus serta meneladani-Nya di dalam bentuk saling mengasihi (Yoh. 13:34-35), merendahkan diri satu sama lain (Flp. 2:5), berjalan dalam kasih (Ef. 5:1-2), saling mengampuni (Mat. 6:14-15; 18:21-35) (*Rethinking the Trinity* 206-208).

²⁰⁶McCall, *Which Trinity* 161; bdk. Oliver Crisp, *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 31; Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons* (Edinburgh: T&T Clark, 1996) 175.

Definisi (P) mungkin akan dianggap terlalu sempit oleh Moltmann karena menurutnya “*perichoresis is not just something existing between like and like in the Trinity; it exists too between the unlike natures of God and human beings.*”²⁰⁷ Tetapi, jika demi argumen ini penulis anggap (P) diterima oleh Moltmann dan Adiprasetya, (P) akan mengimplikasikan bahwa Allah dan ciptaan akan berbagi properti atau atribut Allah menjadi, misalnya, tak terbatas (*infinite*), Mahakuasa (*omnipotent*), atau Mahabaik (*omnibenevolent*). Tentu saja implikasi ini membuat *reality-perichoresis* dipertanyakan, sebab apakah maksudnya juga Allah dan ciptaan menjadi sama-sama terbatas dan tanpa batas, jahat dan baik, Mahakuasa dan tidak Mahakuasa (tambahan: Mahatahu dan tidak Mahatahu; Mahahadir dan tidak Mahahadir)? Apakah artinya pula ketika Allah dan ciptaan berbagi esensi atau substansi, pada akhir zaman nanti, seluruh dunia akan menjadi satu substansi dengan Trinitas (*homoousios*)? Jika ya, berarti *reality-perichoresis* (akan) menghasilkan sebuah kontradiksi di dalam diri Allah sekaligus mengakibatkan panenteisme, dan pada akhirnya, berubah menjadi

²⁰⁷Dikutip dari McCall, *Which Trinity* 161; lih. “The World in God or God in the World?” dalam *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann* (ed. R. Bauckham; Minneapolis: Fortress, 2001) 39.

panteisme atau monisme.²⁰⁸ Pastinya, implikasi seperti ini tidak diinginkan oleh Adiprasetya.²⁰⁹

Juga, penulis merasa bahwa cara Adiprasetya untuk melepaskan dirinya dari permasalahan ini, yakni dengan mengatakan relasi *perichoresis* antara Allah dan ciptaan terjadi secara tidak simetris, ditambah dengan ide membran yang dapat ditembus oleh kedua belah pihak tersebut tidaklah jelas dan meyakinkan. Seberapa simetris dan tidak simetris, atau apa kesamaan dan perbedaannya? Seperti apakah natur atau bentuk dari membran yang diusulkannya? Tanpa pembahasan lebih lanjut, pemikiran Adiprasetya menjadi kabur dan sulit untuk dikonseptualisasikan.²¹⁰

²⁰⁸Ibid. 162. Dari sini juga, penulis melihat Adiprasetya dengan ide *khora*-nya belum berhasil menghilangkan tuduhan terhadap konsep *nihil* Moltmann yang mengaburkan asal muasal kejahatan (*evil's origin*; lih. Adiprasetya, *An Imaginative Glimpse* 121) oleh karena Adiprasetya tidak menjelaskan apakah *khora* dan *nihil* menjadi satu atau tidak. Jika ya, apakah berarti menjadi monisme karena meleburkan kejahatan dengan kebaikan, atau jika tidak, apakah akhirnya kejahatan akan dibersihkan dari dunia? Lih. Graham Buxton "Moltmann on Creation" dalam *Jürgen Moltmann and Evangelical Theology: A Critical Engagement* (ed. S. W. Chung; Eugene: Pickwick, 2012) 58-59. Kritik William Lane Craig terhadap Pannenberg dan LeRon Shults lainnya yang menganut panenteisme yang seharusnya dipertahankan sebagai konsekuensi logis atas ketidakterbatasan Allah (*infinity*) juga relevan terhadap Moltmann dan Adiprasetya (lih. "Pantheist in Spite of Themselves: God and Infinity in Contemporary Theology" dalam *For Faith and Clarity: Philosophical Contributions to Christian Theology* [ed. J. K. Beilby; Grand Rapids: Baker Academic, 2006] 135-156); lih. Shults, *Reforming the Doctrine of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005); Pannenberg, *Systematic Theology* (tr. Geoffrey W. Bromiley; London: T&T Clark, 2004); bdk. Vanhoozer melihat panenteisme sebagai bentuk lain dari ontoteologi ("*kenotic-perichoretic relational ontotheology*"), hanya perbedaannya terdapat pada pengambilan ide ketidakterbatasan Allah sebagai titik tolak untuk berteologi, bukan kesempurnaan Allah (sebagai *perfect being*) (*Remythologizing Theology* 125-126). Dengan demikian, Kärkkäinen, yang banyak mengambil pemikiran Pannenberg dan Shults, tentunya juga tidak bebas dari permasalahan ini (lih. *Trinity and Revelation*, khususnya 247-249).

²⁰⁹Lih. kritik yang ekstensif terhadap *perichoresis* Moltmann dalam Vanhoozer, *Remythologizing Theology* 151-177; untuk kritik tambahan secara umum kepada para teolog yang menekankan relasionalitas sebagai ontologi trinitarian, lih. Matthew Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 2004) 213-235.

²¹⁰Demikian pendapat Buxton: "*While panenteism maintains that God and the world are not identical (unlike pantheism, in which deity is wholly immanent), the term is, in fact, difficult to define with exactness, because the distinction between God as a transcendent being and the reality included in God is notoriously imprecise*" ("Moltmann on Creation" 60 [penekanan pada aslinya]). Contoh lain ketidakjelasan yang diperlihatkan oleh Adiprasetya juga adalah dengan mengusulkan sebuah doktrin dosa yang lebih kabur (*vaguer*), ketika ia mengkritik kristologi Heim yang terlalu universal dan normatif bagi agama-agama lain. Entah seperti apakah yang dimaksud oleh Adiprasetya dan dari manakah sumbernya konsep dosa yang lebih kabur (atau *soft*) tersebut. Mungkin memang Adiprasetya tidak berkeinginan untuk menuliskan penjelasan yang lengkap mengenai dosa, tetapi bagi penulis, sebagaimana kekristenan mula-mula memandang dosa sebagai hal yang serius dan memiliki dampak yang sangat signifikan bagi soteriologi, kekurangan ini tidak seharusnya muncul dalam pemikiran Adiprasetya (*An Imaginative Glimpse* 94, 175). Demikian halnya dengan konsep *hybrid Christ* yang diadopsinya dari Kwok Pui-Lan yang menurut penulis belum memiliki titik terang di dalam bagaimana menyeimbangkan konsep Yesus sejarah dan Kristus iman (ibid. 175-178). Maka dari itu, kritik Randal Rauser terhadap metode berteologi Moltmann yang menghasilkan pemikiran yang sulit dipahami,

KESIMPULAN

Bab ini telah membahas kedua pandangan teolog kontemporer, Kärkkäinen dan Adiprasetya, yang memakai doktrin Trinitas sebagai sebuah kerangka bagi teologi agama-agama yang mereka bangun. Kedua teolog ini memiliki kesamaan di mana mereka sama-sama menggunakan model panenteisme dan menekankan aspek relasional dari Trinitas untuk membangun sebuah teologi agama-agama yang mempertahankan dialektika universalitas dan partikularitas di tengah-tengah kemajemukan agama. Upaya mereka untuk berdiskusi dan melampaui para teolog-teolog agama-agama sebelumnya, serta usaha untuk senantiasa belajar dan terlibat dengan agama-agama lain di dalam mengkonstruksikan teologi mereka patut mendapatkan pujian.

Namun demikian, setelah melewati proses evaluasi, model panenteisme trinitarian yang mereka bangun khususnya dari Pannenberg dan Moltmann, masih kurang memadai atau terlalu berlebihan di dalam beberapa bagian. Penulis secara pribadi lebih banyak setuju dengan model yang ditawarkan oleh Kärkkäinen

abstrak, bahkan rentan menjadi sebuah “omong kosong,” penulis anggap, sekalipun agak terkesan keras, cukup relevan terhadap Adiprasetya dalam hal ini (lih. “Theology as a Bull Session” dalam *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology* [eds. O. D. Crisp dan M. C. Rea; Oxford: Oxford University Press, 2009] 70-84). Kritik Rauser ini juga mengajak Adiprasetya untuk memikirkan epistemologi religiusnya dan bagaimana seharusnya sebuah dialog dilakukan dengan tujuan merangkul dan menghormati mereka, dalam arti sejauh mana kita harus menyembunyikan identitas dan tidak membuat klaim kebenaran yang tidak hanya dibatasi oleh bahasa atau konteks agama kita (dalam kasus ini, Kristen), tetapi yang memang memiliki referensi ontologis dengan realitas yang ada. Untuk lebih jauh mengenai pembahasan epistemologis dari sudut pandang teologi injili, lih. D. A. Carson, “Domesticating the Gospel: A Review of Grenz’s *Renewing the Center*” dalam *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times* (eds. M. J. Erickson, P. K. Helseth, dan J. Taylor; Wheaton: Crossway, 2004) 33-55; Douglas Groothuis, “Truth Defined and Defended” dalam *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times* (eds. M. J. Erickson, P. K. Helseth, dan J. Taylor; Wheaton: Crossway, 2004) 59-79; R. Scott Smith, “Language, Theological Knowledge, and the Postmodern Paradigm” dalam *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times* (eds. M. J. Erickson, P. K. Helseth, dan J. Taylor; Wheaton: Crossway, 2004) 109-133; David K. Clark, *To Know and Love God: Methods for Theology* (Foundation of Evangelical Theology; Wheaton: Crossway, 2003) 133-152, 353-383.

dibandingkan dengan Adiprasetya. Sebagaimana telah diperlihatkan oleh penulis, kekurangan-kekurangan di dalam model yang mereka berikan berdampak kepada teologi agama-agama yang mereka bangun, dan untuk itu, menurut hemat penulis melalui kacamata injilinya, dibutuhkan sebuah doktrin Trinitas yang lebih sehat, sebagaimana diajarkan di dalam Alkitab. Untuk itulah, pada bagian berikut ini, penulis akan berusaha untuk menunjukkan bahwa trinitarianisme (klasik) yang ditawarkan oleh Bavinck lebih memadai dan sehat dibandingkan kedua model yang dievaluasi dalam bab ini.