

BAB II

MENINJAU KEMBALI PARTISIPASI SEORANG INJILI PADA DIALOG ANTAR-IMAN DI INDONESIA

Pada bab I, penulis sudah memberikan penjelasan bahwa di dalam situasi multikultur-konflikatif, dialog merupakan cara yang tepat bagi seorang injili di Indonesia untuk berkarya dan mempertahankan identitasnya. Karena itu, tujuan dari bab II adalah mencari suatu bentuk partisipasi kaum injili dalam dialog antar-iman yang dapat dilakukan di Indonesia.⁵¹ Untuk mencapai tujuan ini, penulis akan membagi bab II ke dalam empat bagian.

Pada bagian yang pertama, penulis akan mendefinisikan siapakah kaum injili di Indonesia. Sifat dari bagian ini adalah suatu survei mengenai sikap dari kaum injili sendiri terhadap dialog antar-iman. Pada bagian kedua, penulis akan mencoba untuk menggali kekayaan dari para intelektual kaum injili yang sudah berjuang untuk mendefinisikan konsep, natur ataupun bentuk dialog antar-iman. Tujuan pada bagian yang kedua ini adalah suatu klaim bahwa dialog antar-iman pun dapat dilakukan oleh seorang kaum injili. Pada bagian ketiga, penulis akan memberikan suatu usulan mengenai kriteria-kriteria bagi seorang kaum injili di Indonesia untuk melakukan

⁵¹Penulis akan menggunakan pandangan-pandangan dari tokoh-tokoh injili untuk mencapai hal ini. Tentunya, pandangan teolog-teolog non-injili pun akan penulis masukkan di dalam catatan kaki sebagai pembanding dari pemikiran kaum injili.

dialog antar-iman dalam situasi multikultur-konflikatif. Penulis juga akan memberikan usulan mengenai bentuk dialog yang dapat dilakukan oleh seorang injili di dalam situasi multikultur-konflikatif. Pada bagian yang terakhir, penulis akan memberikan kesimpulan dan memetakan peranan bab kedua ini di dalam keseluruhan karya tulis ini.

SURVEI MENGENAI PARTISIPASI KAUM INJILI DALAM DIALOG ANTAR-IMAN

Siapakah yang dimaksud dengan kaum injili di Indonesia? Tentunya identitas dari kaum ini ditentukan dari kata injili yang disematkan pada golongan ini. Namun, sebagaimana yang diutarakan oleh Jan S. Aritonang, kata injili ini pun mempunyai ambiguitas di dalam penggunaannya di Indonesia. Aritonang menyatakan demikian:

Di antara sekitar 275 organisasi 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, GMIT, GMIH, GMIST, GKI Irja dsb.)—di mana huruf I merupakan singkatan dari ‘Injili’ [*sic*]—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—membingungkan.⁵²

Lewat pandangan Aritonang, kata injili sendiri dapat digunakan secara lintas institusi bahkan lintas denominasi. Namun kata injili yang ingin penulis gunakan mengacu kepada suatu kelompok subtradisi Kristen yang mempunyai suatu ciri khas tertentu yang dapat berlaku lintas denominasi dan institusi. Namun, tampaknya di dalam kubu injili sendiri, ciri khas ini pun masih menimbulkan perdebatan.⁵³

Dengan demikian, adakah suatu identitas yang dimiliki oleh kaum injili secara umum? J. I. Packer dan Thomas C. Oden menyatakan demikian untuk menjelaskan mengenai kaum injili:

⁵²Jan S. Aritonang, *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja* (cetakan ke-5; Gunung Mulia: Jakarta, 2010) 227-228; penekanan sesuai aslinya. Lih. juga Yakub B. Susabda, *Kaum Injili* (cetakan ke-2; Malang: Gandum Mas, 1997) 11.

⁵³Aritonang, *Berbagai Aliran* 248-256.

Kaum sejarawan mengategorikan kaum injili sebagai orang yang menekankan (1) Alkitab sebagai firman Allah, (2) salib sebagai tempat keselamatan dimenangkan, (3) perpalingan/pertobatan (*conversion*) sebagai suatu kebutuhan universal, dan (4) penjangkauan misioner sebagai sebuah tugas universal. Para teolog membedah evangelikalisme sebagai gabungan dari Trinitarianisme klasik Nicea, kaum *Cappadocian*, dan Agustin; Kristologi *Chalcedon*; soteriologi klasik dan eklesiologi Reformasi; pneumatologi klasik Puritan dan Edwards; serta misiologi klasik Carey, Venn, dan Hudson Taylor.⁵⁴

Bagi penulis, penjelasan dari Oden dan Packer sangat baik di dalam menjelaskan basis pemikiran teologis dan asal-usul tradisi dari kaum injili. Namun penulis melihat bahwa semangat dari kata injili itu sendiri belum tampak. Karena itu, sebagaimana yang Susabda katakan bahwa kaum injili “menyerahkan hidupnya pada Kristus dan ‘menjawab panggilan Allah’ dalam memberitakan Injil berita anugerah keselamatan tersebut.”⁵⁵ Lewat bantuan pemikiran dari Oden, Packer dan Susabda, inilah definisi mengenai identitas dari kaum injili yang akan penulis gunakan pada tulisan ini.

*Tahapan Non-Partisipatif dalam Dialog Antar-Iman*⁵⁶

Walaupun dialog antar-iman merupakan bagian yang penting di dalam menghadapi pluralitas pada zaman ini, ada masa di mana mayoritas dari kaum injili tampaknya tidak berpartisipasi di dalam dialog antar-iman ataupun di dalam penyusunan konsep tersebut. Dari kalangan injili sendiri, sikap ini sudah dikemukakan oleh John Stott sekitar 40-an tahun yang lalu.⁵⁷ Kesan dari Stott ini pun

⁵⁴*Satu Iman* (terj. Peter Suwadi Wong; Jakarta, Bandung: Gunung Mulia, STTB, 2011) 9; lih. juga Susabda, *Kaum Injili* 12-13.

⁵⁵Ibid. 12; lih. juga Pernyataan Iguassu sebagai salah satu tonggak tugas penginjilan dari kaum injili pada saat ini (World Evangelical Fellowship, “The Iguassu Affirmation,” dalam *Global Missiology for the 21st Century* [ed. William D. Taylor; Grand Rapids: Baker, 2000] 527-528).

⁵⁶Penulis lebih memilih untuk menggunakan istilah antar-iman dibandingkan antar agama. Ekspresi “*interfaith seems to be used in a more expansive and inclusive way than interreligious and is considered to encompass ideologies and systems of belief which transcend specific religious identification, including, for example, humanists and secularists*” (World Council of Church, *Called to Dialogue* [WCC: Geneva, 2016] 11, <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/called-to-dialogue> [diakses pada 20 Desember 2015]).

⁵⁷Demikianlah ujaran Stott: “*It is well known that during the past decade or two the concept of ‘dialogue with men of other faith’ has become the ecumenical fashion, and that evangelicals have tend*

dikuatkan oleh Harold Netland dan Timothy C. Tennent bahwa memang kaum ekumenis dan Katoliklah (yang mengusung teologi liberal) yang lebih banyak bergerak di dalam bidang ini.⁵⁸

Vinay Samuel dan Chris Sugden juga menyuarakan hal yang sama lewat satu insiden yang terjadi dengan David J. Hesselgrave. Demikianlah insiden yang diutarakan oleh Samuel dan Sugden, sesuai dengan laporan dari Waldron Scott:

At a recent consultation on theology and mission, David Hesselgrave . . . called on evangelicals to review their attitude of disinterest and non-participation in dialogue . . . Hesselgrave had several types of dialogue in mind. . . . the response that participants in the consultation—all evangelicals—made to Hesselgrave's call . . . was virtually nil. Consequently Hesselgrave concluded that: "for whatever reasons, evangelicals are not really ready for any of the five types of interreligious dialogue proposed in my paper."⁵⁹

Jadi, lewat insiden yang terjadi pada Hesselgrave ini, ada kesan bahwa mayoritas kaum injili ini tidak tertarik untuk memberikan sumbangsih pemikiran di dalam dialog antar-iman. Sebagaimana yang dinyatakan oleh Samuel dan Sugden, "*this incident clearly illustrates the apparent crisis of identity that evangelicals experience when the subject of interreligious dialogue is raised.*"⁶⁰

Stott juga mengungkapkan bahwa kaum injili pun bersikap negatif terhadap

*to react rather sharply against it" (Christian Mission in the Modern World [Downer Grove: InterVarsity, 1975] 58). Sebagai pembanding, lih. juga Arthur F. Glasser, "A Paradigm Shift? Evangelicals and Interreligious Dialogue," *Missiology* 9/4 (October 1981) 394.*

⁵⁸*Dissonant Voice* (Grand Rapids, Leicester: Eerdmans, Apollos, 1991) 284; bdk. *Christianity at the Religious Roundtable* (Grand Rapids: Baker, 2002) 13. Namun, Netland juga menyatakan bahwa ada sebagian kecil golongan injili yang sudah mencoba untuk memikirkan hal ini. Penulis akan membahas hal ini lebih jauh lagi pada bagian berikutnya. Untuk melihat perbedaan kaum injili sebagai respons terhadap kaum liberal, lih. Susabda, *Kaum Injili* 25-28; bdk. Lukito, "Meninjau Ulang Fundamentalisme" 72-75.

⁵⁹"Dialogue With Other Religions—an Evangelical View" dalam *Sharing Jesus in the Two Thirds World* (Bangalore: Partnership in Mission-Asia, 1982) 190-191, sebagaimana dikutip dari "No Other Name—an Evangelical Conviction" dalam *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (ed. Gerald H. Anderson dan Thomas F. Stansky; New York: Orbis, 1981) 66-67; penekanan oleh penulis. Sebagai catatan tambahan Scott sendiri memberikan klarifikasi bahwa pendapat Hesselgrave ini lebih ditujukan untuk komunitas kaum injili di Amerika Utara. Bagi Scott, tetap ada kaum injili yang peduli dan siap untuk berdialog dengan penganut iman lain. Walaupun demikian, penulis melihat bahwa Sugden dan Samuel bukan ingin menekankan kepada tindakan non-partisipatif dari kaum injili, namun lebih kepada sikap tidak peduli dari kaum injili terhadap dialog antar-iman.

⁶⁰*Ibid.* 191.

dialog antar-agama.⁶¹ Sikap negatif ini mewujud di dalam ketidakterlibatan di dalam dialog dengan penganut agama lain yang menurut penulis secara lebih gamblang dapat diwakilkan oleh pemikiran Tennent:

*Many Christians who have embrace the historic Christian confessions and who hold fast to the faith remain reluctant to listen and respond to the objections of Hindus, Buddhist, and Muslim. Dialogue is discouraged because non-Christian religions are dismissed out-of-hand as examples of human blindness and the fruit of unbelief. Sometimes non-Christian religions are regarded as the direct work of Satan. The result have been avoid any serious dialogue lest Christians unwittingly place the gospel on equal footing with other religions.*⁶²

Mengacu kepada ujaran Tennent, sikap inilah yang dinyatakan oleh Susabda sebagai sikap yang tertutup dan eksklusif.⁶³ Lebih tajam lagi, penulis dapat menyatakan bahwa kaum injili sering kali menjadi sekumpulan *ghetto* yang tidak berbaur dengan komunitasnya.⁶⁴ Tampaknya, permasalahan-permasalahan ini pun terlihat pada kaum injili di Indonesia.

Ada tiga organisasi besar yang memayungi gereja-gereja di Indonesia.

Organisasi-organisasi itu adalah PGLII, PGI, dan PGPI.⁶⁵ Tiga organisasi yang sudah diakui negara ini mewakili tiga suara mayor dari kekristenan di Indonesia, yaitu: injili (diwakili PGLII), ekumenis (diwakili PGI), dan pentakosta (diwakili PGPI).⁶⁶ Namun,

⁶¹ *Christian Mission* 58.

⁶² *Ibid.* 11.

⁶³ Susabda, *Kaum Injili* 13.

⁶⁴ Kasus ini sudah disadari pada waktu Perjanjian Lausanne dibuat pada 1974 (lih. "1974: The Lausanne Covenant, with an Exposition and Commentary" dalam *Making Christ Known* (ed. John Stott; Cumbria: Paternoster, 1996) 28. John Stott pun sedikit membahas isu ini pada *New Issues Facing Christians Today* (edisi kedua; Fulham: Marshall Pickering, 1999) 8-10.

⁶⁵ PGLII merupakan singkatan dari Persekutuan Gereja-gereja dan Lembaga-lembaga Injili di Indonesia (sebelumnya PII). Informasi lebih lanjut mengenai lembaga ini dapat diakses pada "Siapa Kami," <http://www.pglii.org/tentang/index.htm> (diakses pada 25 November 2015). PGI merupakan singkatan dari Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia. Untuk sejarah pembentukan organisasi PGI juga informasi lebih lanjut lih. "Sejarah Singkat PGI," <http://pgi.or.id/sejarah-singkat/> (diakses pada 25 November 2015). PGPI merupakan singkatan dari Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta di Indonesia. Sejarah dari organisasi ini dapat dilihat pada Jan S. Arironang, "Sejarah Pertumbuhan Gerakan Pentakostal di Indonesia," *Gema Teologi* 35/1-2 (April/Oktober 2011) 136-146; bdk. *idem*, *Sejarah* 166-194.

⁶⁶ Theo Kobong menyatakan demikian: "Kaum ekumenikal[sic] di Indonesia dianggap terwakili oleh gereja-gereja yang bergabung dalam PGI, sedangkan kaum injili mengorganisasi diri dalam kelompok DPI [Dewan Pentakosta Indonesia, sekarang bernama PGPI] dan PII [sekarang PGLII,

pembagian ini tidaklah kaku, mengingat ada juga beberapa gereja yang menjadi anggota dari ketiga organisasi ini.⁶⁷ Kegunaan dari pembagian ini dapat membantu penulis untuk melacak tulisan-tulisan yang napasnya diwakili oleh organisasi ini.

Sepanjang pemahaman penulis terhadap karya-karya tulisan berbentuk buku, PGI merupakan organisasi yang paling banyak menulis mengenai dialog antar-agama.⁶⁸ Sedangkan karya-karya dari PGLII ataupun PGPI mengenai dialog tampaknya jarang terpampang dalam ruang publik Indonesia. Di dalam sikap terhadap dialog, Gerith Singgih pun menyatakan bahwa kaum injili memang keberatan dengan dialog antaragama.⁶⁹ Karena itu, tidak heran apabila permasalahan *ghetto*, suatu sikap non-partisipatif ini pun menjadi permasalahan yang sama di dalam kehidupan kaum injili di Indonesia.⁷⁰ Namun, terlepas dari sikap komunitas injili sendiri, penulis juga melihat bahwa sikap *ghetto* dan juga sikap non-partisipatif ini pun diakibatkan oleh faktor eksternal yaitu multi-kultur-konflik di Indonesia.⁷¹ Jadi, faktor eksternal dan

tambahan penulis]” (*Peninjau XVI/2-XVII/1* (1991-1992) 4. Aliran Pentakosta mempunyai basis massa tersendiri di Indonesia. Alasan dari aliran ini tidak bergabung ke dalam PGI atau DGD dikarenakan “tidak ditemukan dasar alkitabiah untuk bersekutu dengan DGD ataupun dewan gereja-gereja nasional, karena perbedaan besar dalam sistem organisasi maupun ajaran gereja,” karena itu kebanyakan gereja Pentakosta tergabung dengan PGPI ataupun PGPI (Aritonang, “Sejarah” 141; bdk. *idem*, *Berbagai* 182-184).

⁶⁷Lih. daftar yang sudah dibuat oleh Binsar Pakpahan dalam “Daftar Anggota Gereja PGI, PGPI, PGLII,” <http://binsarspeaks.net/?p=1983> (diakses pada 24 November 2015).

⁶⁸Buku-buku yang diterbitkan mengenai dialog antar-agama biasanya diterbitkan di bawah penerbitan buku Gunung Mulia, sedangkan jurnal dari PGI sendiri adalah *Penuntun*.

⁶⁹“Tema Kerukunan Umat Beragama di dalam Diskusi Pakar Agama” dalam *Agama* 39.

⁷⁰Penulis menduga bahwa sifat *ghetto* ini diwariskan oleh wawasan pietistik pelayanan zending dari Barat, karena kekristenan di Indonesia dimulai “saat terjadi pelayanan baptisan pertama kepada seorang Indonesia” (*Ragi Carita 1* [cetakan ke-16; Jakarta: Gunung Mulia, 2011] 9). Perkembangan pelayanan zending mulai abad ke-16 ini dapat dilihat pada *Ragi Carita 1* dan Th. van den End dan J. Weitjens, *Ragi Carita 2* (cetakan ke-10; Jakarta: Gunung Mulia, 2012). Sinaga mengutip pemikiran dari Hoedemaker menyatakan demikian: “Hoedemaker menyimpulkan bahwa konsekuensi gagalnya perjumpaan yang kritis dengan dunia religius setempat akan berakibat terhalangnya komunitas Kristen itu menemukan identitasnya. Persoalan ini semakin sulit karena dalam kenyataannya bahasa dan konsep teologi Kristen yang diwarisinya dari Barat masih dipakai terus oleh komunitas Kristen di sini. Hal tersebut secara sepintas akan memberikan kesan bahwa gereja-gereja di Indonesia hanyalah penerus teologi (pietisme) Barat” (*Identitas Poskolonial “Gereja Suku” dalam Masyarakat Sipil* [Yogyakarta: LKIS, 2004] 2). Gerakan pietisme ini “menghidupkan suatu emosi keberagaman ‘melawan dunia ini,’ sehingga berdirilah komunitas kecil orang-orang (terpilih) yang ‘dilahirkan kembali’ selaku inti gereja” (Sinaga, *Identitas Poskolonial 1*). Mengenai definisi dari komunitas pietisme ini, lih. H. Berkhof dan I. H. Enklaar, *Sejarah Gereja* (cetakan ke-26; Jakarta: Gunung Mulia, 2010) 244-245.

⁷¹lih. Franz Magnis-Suseno, “Dialog Antar-Agama di Jalan Buntu?” dalam *Ibid.* 22, 26-31.

juga internal ini saling memengaruhi sifat *ghetto* dari kaum injili ini. Namun, mengapa kaum injili seakan enggan untuk berpartisipasi di dalam dialog antar-iman?

Mengapa Kaum Injili Tidak Mau Berdialog?

Sudgen dan Samuel memberikan beberapa analisis mengenai penolakan terhadap partisipasi dari kaum injili terhadap dialog antar-agama. Sudgen dan Samuel menyatakan demikian: “*the fear of syncretism, the fear of being misunderstood, fruitfulness in other fields, fear of decline in evangelism.*”⁷² Bagi Sudgen dan Samuel, ketakutan yang *pertama* berhubungan dengan pemisahan yang tajam adalah budaya pagan dan kekristenan.⁷³ Mereka melihat bahwa seorang Kristen mempunyai ketakutan akan bercampurnya kedua budaya ini. Sudgen dan Samuel juga melihat bahwa ketakutan yang *kedua* berhubungan dengan penerimaan komunitas yang benar-benar berbeda dengan seorang Kristen, sehingga perjumpaan dengan penganut yang berbeda ini dapat membuat identitas seorang injili goncang.⁷⁴

Sudgen dan juga Samuel melanjutkan analisisnya kepada suatu fakta bahwa kekristenan dapat tetap bertumbuh di dalam dunia ketiga, tanpa harus melalui proses dialog antar-iman.⁷⁵ Terakhir, bagi Sudgen dan Samuel, apabila orang-orang injili melakukan dialog, penginjilan yang notabene merupakan identitas dari kaum injili akan tergerus.⁷⁶ Sudgen dan Samuel tidak lebih jauh lagi menguraikan argumennya yang terakhir.

Penulis melihat bahwa analisis terakhir dari Sudgen berhubungan dengan suatu

⁷²Untuk lebih jelasnya, lih. Sudgen dan Samuel, “Dialogue With Other” 191-197.

⁷³Ibid. 191-194; lih. juga Stott, *Christian Mission* 64-65; lih. juga Michael S. Jones, “Evangelical Christianity and the Philosophy of Interreligious dialogue,” *Journal of Ecumenical Studies* 36/3-4 (Summer-Fall 1999) 390-394.

⁷⁴Lih. *ibid.* 195.

⁷⁵Ibid. 196; lih. juga Mark A. Noll, *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity* (edisi ketiga; Grand Rapids: Baker, 2012) 265-274.

⁷⁶Sudgen dan Samuel, “Dialogue With Other” 197.

sikap kompromi terhadap kebenaran.⁷⁷ Demi keterbukaan untuk berdialog dengan penganut agama lain kebenaran yang dipercaya oleh kaum injili harus dikorbankan di dalam meja dialog. Dampaknya, ada kesan bahwa kebenaran di dalam dialog bersifat sinkretis karena pada akhirnya semua pendapat harus diterima sebagai kebenaran. Kutipan Stott dari pandangan J. G. Davies dapat memberikan pemahaman yang lebih jauh mengenai permasalahan ini.

*To enter into dialogue in this way is not only difficult, it is dangerous. Complete openness mean that every time we enter into dialogue our faith is at stake. If I engage in dialogue with a Buddhist and do so with openness I must recognize that the outcome cannot be predetermined either for him or for me. The Buddhist may come to accept Jesus as Lord, but I may come to accept the authority of the Buddha, or even both of us may end up as agnostics. Unless there are real possibilities, neither of us is being fully open to the other. . . . To live dialogically is to live dangerously.*⁷⁸

Pandangan Davies dapat memberikan pemahaman mengapa Sugden dan Samuel dapat menyatakan analisis yang terakhir. Apabila memang kebenaran Kristus bukan yang ultimat, mengapa seorang Kristen menginjili lagi? Sebagai dampaknya, kaum injili sendiri memilih untuk tidak bercampur dengan dunia dialog antar-iman daripada mengompromikan imannya. Namun, pada zaman ini kaum injili pun sudah mulai menyadari bahwa dialog merupakan hal yang penting.

Tahapan Partisipatif Kaum Injili di dalam Dialog Antar-Iman

Walaupun mayoritas kaum injili tidak terlalu banyak memikirkan ataupun berpartisipasi di dalam dialog antar-iman, namun tetap saja ada segelintir kaum injili yang peduli dan mulai ikut berbagi di dalam dialog antar-iman.⁷⁹ Scott sendiri

⁷⁷Jones menyebut permasalahan ini sebagai *deabsolutized truth* (“Evangelical Christianity” 387).

⁷⁸J. G. Davies, *Dialogue with the World* (t.k.: SCM, 1967) 55, sebagaimana dikutip dari Stott, *Christian Mission* 60; penekanan sesuai aslinya.

⁷⁹Netland, *Dissonant Voice* 284; bdk. Gassler, “A Paradigm Shift?” 394. Tokoh-tokoh ini adalah Harold Netland, John Stott ataupun David J. Hesselgrave. Beberapa tokoh yang cukup mempunyai pengaruh pula adalah Vinay Samuel dan Chris Sugden. Penulis melihat bahwa kemungkinan besar salah satu penggerak dialog dan perubahan paradigma dari kaum injili sendiri

menyatakan demikian:

*Evangelicals outside North America frequently have a more open approach to non-Christian religions and to interreligious dialogue. Even within the North American evangelical community there are a number of individuals and groups prepared to dialogue with others anticipating mutual benefit in doing so.*⁸⁰

Jadi, walaupun sangat sedikit, sudah ada kaum injili yang memulai memikirkan konsep dialog antar-iman. Pentingnya dialog antar-iman juga sudah dilihat oleh kalangan injili yang lebih luas lagi. Kepentingan ini mewujud di dalam dua dokumen penting dari kaum injili, yaitu Manifesto Manila (*The Manila Manifesto*) ataupun rekomendasi untuk menjadi saksi dari WEA (*Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct*).⁸¹

Di dalam salah satu dokumen yang penting di dalam sejarah kaum injili, yaitu Manifesto Manila (*The Manila Manifesto*) pada 1989, terdapat pengakuan demikian:

*In the past we have sometimes been guilty of adopting towards adherents of other faiths attitudes of ignorance, arrogance, disrespect and even hostility. We repent of this. We nevertheless are determined to bear a positive and uncompromising witness to the uniqueness of our Lord, in his life, death and resurrection, in all aspects of our evangelistic work including inter-faith dialogue.*⁸²

Tentunya, penyesalan ini dapat ditafsirkan sebagai suatu gerakan untuk memulai dialog antar-iman bagi kaum injili. Pada 2012, *World Evangelical Alliance* (WEA), *World Council of Churches* (WCC) dan *Pontifical Council for Interreligious Dialogue*

dimulai dari pertemuan kaum injili di Lausanne (lih. Knoll, *Turning Points* 297). Ada kemungkinan bahwa perubahan pandangan kaum injili mengenai dialog pun dimulai pasca-lausanne ini.

⁸⁰Scott, "No Other Name" 67. Ini adalah respons Scott terhadap pernyataan Hesselgrave bahwa semua kaum injili pada zaman itu tidak tertarik dengan dialog antar-iman.

⁸¹Tentunya ada beberapa pertemuan penting yang sudah terjadi selama pertemuan Edinburgh pada 1910 sampai dengan perjanjian-perjanjian ini. Misalkan saja pada 2010, terdapat pertemuan di Iguassu yang diselenggarakan oleh WEA. Tidak hanya itu, terdapat beberapa konferensi-konferensi injili yang cukup besar juga (lih. John Stott, "Twenty Years After Lausanne: Some Personal Reflections," *International Bulletin of Missionary Research* 19/2 [April 1995] 50-55; Efiang S. Utuk, "From Wheaton to Lausanne: the Road to Modification of Contemporary Evangelical Mission Theology," *Missiology* 14/2 [April 1986] 205-220; Robert A. Hunt, "The history of the Lausanne movement, 1974-2010," *International Bulletin of Missionary Research* 35/2 [April 2011] 81-84). Beberapa hasil konferensi besar injili dicatat dalam *Making Christ Known*.

⁸²Second Lausanne International Congress on World Evangelization, "The Manila Manifesto," *International Bulletin of Missionary Research* 13/4 (October 1989) 166.

(PCID) menerbitkan suatu dokumen penting yang di dalamnya terdapat pernyataan demikian:

*Building interreligious relationships. Christians should continue to build relationships of respect and trust with people of different religions so as to facilitate deeper mutual understanding, reconciliation, and cooperation for the common good.*⁸³

Karena itu, di dalam pandangan kaum injili sendiri sudah mulai ada gerakan yang menuju kepada dialog antar-iman.⁸⁴ Dengan demikian sudah ada perubahan paradigma di dalam kalangan injili sendiri. Karena itu, pada bagian berikutnya, penulis akan mencoba untuk menjelaskan proposal mengenai dialog dan tinjauan singkat mengenai dialog secara alkitabiah yang diusulkan oleh kaum injili.

DEFINISI, NATUR, DAN BENTUK DIALOG ANTAR-IMAN

Pada bagian ini, penulis akan meninjau kembali suatu bentuk dialog yang dapat dilakukan di Indonesia dengan menggali beberapa dokumen dari kaum injili ataupun pemikiran dari kaum injili mengenai dialog.⁸⁵

⁸³WEA, WCC dan PCID, "Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct," *Theological Education* 47/1 (2012) 107; penekanan sesuai aslinya. Bagi penulis, pemahaman dari bagian ini tentunya menimbulkan kerancuan, terutama bagi kaum injili. Karena itu, pada bagian berikutnya penulis akan menyetujui rekomendasi ini dengan beberapa catatan.

⁸⁴Salah satu dokumen yang paling terkenal adalah "The Evangelical—Roman Catholic Dialogue on Mission, 1977-1984: A Report," *International Bulletin of Missionary Research* 10/1 (January 1986) 2-21. Netland sendiri menyatakan bahwa sudah ada suatu tindakan dari kaum injili untuk berdialog dengan orang-orang Yahudi (Netland, *Dissonant Voice* 295). Mengacu kepada pendapat Netland, inilah beberapa dokumen yang sudah diterbitkan: *Evangelicals and Jews in Conversation on Scripture, Theology and History* (ed. Marc H. Tanenbaum, Marvin R. Wilson dan A. James Rudin; Grand Rapids: Baker, 1978); *Evangelicals and Jews in an Age of Pluralism* (ed. Marc H. Tanenbaum, Marvin R. Wilson dan A. James Rudin; Grand Rapids: Baker, 1984); *A Time to Speak* (ed. Marc H. Tanenbaum, Marvin R. Wilson dan A. James Rudin; Grand Rapids, Tex: Eerdmans, Center for Judaic-Christian Studies, 1987).

⁸⁵Ide utama penulis didasarkan pada penelitian Stott dan juga Hesselgrave. Penulis juga mendapatkan banyak informasi dari artikel yang dibuat oleh Terry Muck. Beberapa tokoh yang cukup baru dalam mendefinisikan isu ini adalah Harold Netland dan juga Howard Marshal. Memang beberapa literatur yang digunakan oleh penulis dapat dibilang cukup lama. Namun, melihat perkembangan dialog di kalangan injili sendiri, penulis melihat bahwa literatur-literatur ini masih cukup dapat dipercaya.

Definisi dan Natur Dialog Antar-Iman dalam Sudut Pandang Injili

Kata dialog mempunyai pengertian yang kompleks, mengingat kata ini digunakan secara lintas disiplin ilmu.⁸⁶ Tidak hanya itu, kata dialog ini pun sulit untuk didefinisikan di dalam golongan intra-Kristen sendiri mengingat definisi dialog yang diusulkan oleh para teolog tidak terlepas dari pemahaman teologis dari teolog tersebut.⁸⁷ Permasalahan ini dapat diperjelas lagi dengan mengutip kutipan dari WCC yang digunakan oleh Nicholas J. Wood:

*Some see dialogue primarily as a new and creative relationship within which one can learn about the respect others but also can give authentic witness to one's own faith. Others see it as an important historical moment in the development of religious traditions, in which each of the faith traditions in dialogue is challenged and transformed by the encounter with others. Still others view dialogue as a common pilgrimage towards the truth, within which each tradition shares with the other way it has come to perceive and respond to that truth.*⁸⁸

Dengan demikian, karena pendefinisian dari dialog ini cukup beragam, penulis akan mencoba untuk melihat dua definisi yang diutarakan oleh kaum injili mengenai permasalahan ini.⁸⁹

Dari kaum injili, definisi dialog dapat diwakili oleh pemikiran dari John Stott. Bagi Stott, dialog adalah “*a conversation in which each party is serious in his approach both to the subject and to the other person, and desires to listen and learn as well as to speak and instruct.*”⁹⁰ Bagi Terry C. Muck, definisi dialog yang diutarakan

⁸⁶Beberapa pandangan dalam beberapa disiplin ilmu mengenai dialog dapat dilihat pada “What is Dialogue?,” <https://www.clarku.edu/difficultdialogues/learn/index.cfm> (diakses pada 25 Januari 2016).

⁸⁷Netland, *Dissonant Voice* 285.

⁸⁸*Faith and Faithfulness* (Milton Keynes: Paternoster, 2009) 192; lih. juga Congregation for the Evangelization of Peoples dan PCID, “Dialogue and Proclamation (Excerpts),” *International Bulletin of Missionary Research* 16/2 (April 1992) 83.

⁸⁹Penulis membahas hal ini dikarenakan salah satu bentuk dialog yang diusulkan oleh kaum injili justru membahas permasalahan ini, yaitu dialog untuk menentukan natur dari dialog itu sendiri.

⁹⁰John Stott, *Christian Mission in the Modern World* (Downer Grove: InterVarsity, 1975) 60-61, sebagaimana dikutip dari dokumen yang dihasilkan dari National Evangelical Anglican Congress yang diadakan di Keele pada 1867, paragraf 83. Definisi yang diungkapkan oleh Stott pun sejalan dengan definisi dari dialog yang ditelurkan dari dokumen dialog antara kaum injili dan Katolik Roma (lih. “A Report” 19). Namun, tampaknya di dalam pengertian relasi antar-iman ataupun agama yang diterima

Stott sudah menunjukkan suatu “*openness to conversation, listening, and learning from people on the other side of the dialogue table*” sebagai pembeda antara kaum injili pada masa sebelumnya yang tidak mau berpartisipasi di dalam dialog.⁹¹ Jadi, lewat definisi yang diutarakan oleh Stott, dialog merupakan suatu proses percakapan antara dua orang komunikan yang mengandung diskusi dan juga mempunyai maksud dan tujuan di dalamnya.

Definisi dari Stott pun sepertinya selaras dengan natur komunikasi yang ingin diusung oleh Hesselgrave. Bagi Hesselgrave, “komunikasi itu fundamental bagi manusia.”⁹² Hesselgrave juga melanjutkan bahwa “adalah mungkin bagi manusia untuk mulai memahami dan menghargai apa yang *dapat* terjadi ketika mereka benar-benar berkomunikasi satu sama lain.”⁹³ Dengan melakukan komunikasi inilah seorang injili dapat mengomunikasikan Kristus pada orang yang berada pada budaya yang berbeda, dengan kalimat lain seorang penganut agama atau kepercayaan yang lain. Dengan melakukan hal ini pula, seorang injili sebenarnya sedang berdialog.

Bagi Stott ataupun Hesselgrave, komunikasi ini bertujuan untuk

pada saat ini, dialog tidak dapat diartikan hanya sebagai suatu proses bicara ataupun mendengarkan belaka. Misalkan saja, Leonard Swidler—seorang tokoh yang sangat disegani di dalam dialog antara-gama—memberikan definisi mengenai dialog demikian: “*Dialogue is a conversation on a common subject between two or more persons with differing views, the primary purpose of which is for each participant to learn from the other so that he or she can change and grow*” (“The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue,” *Journal of Ecumenical Studies* 20 [Winter 1983] 1). Bagi Swidler, dialog merupakan salah satu cara bagi dua orang partisipan untuk membahas kebenaran yang sama-sama diwahyukan Allah di dalam masing-masing agama (lih. hukum kesembilan). Definisi yang mirip dengan Swidler dapat dilihat pada dokumen *Dialogue and Proclamation* dan juga *Called to Dialogue* (lih. “Dialogue and Proclamation (Excerpt)” 83; bdk. *Called to Dialogue* 7).

⁹¹“Evangelicals and Interreligious Dialogue,” *Journal of the Evangelical Theology Society* 36/4 (December 1993) 523; lih. juga definisi natur dialog dari Muck yang sejalan dengan Stott dalam *idem*, “Interreligious Dialogue: Conversations That Enable Christian Witness,” *International Bulletin of Missionary Research* 35/4 (October 2011) 189.

⁹²*Communicating Christ Cross-Culturally* (edisi kedua, terj. Wardani Mumpuni dan Rahmiati Tanudjaja; Grand Rapids, Malang: Zondervan, SAAT, 2005) 27-30; lih. juga *idem*, “The Three Horizons: Culture, Integration and Communication,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 28/4 (December 1985) 443-454. Secara singkat, proses komunikasi dan penerjemahan dari konsep Hesselgrave dapat dilihat pada artikelnya tersebut.

⁹³*Ibid.* 28; penekanan sesuai aslinya.

memperkenalkan Kristus, memproklamasikan Kristus pada penganut agama lain.⁹⁴ Tampaknya tujuan dialog atau komunikasi sebagai media penginjilan atau proklamasi menjadi tujuan utama bagi kaum injili. Misalkan saja, I. Howard Marshall menyatakan bahwa dialog adalah “*an important form of witness, and think that the church’s evangelistic task should be carried on by means of dialogue as by proclamation.*”⁹⁵ Senada dengan Marshall, Bruce Nicholls pun menyatakan bahwa “*dialogue is a way of life, an attitude of mind as well as a verbal defense and proclamation of the Gospel.*”⁹⁶ Konsep dialog yang demikian pun selaras dengan kisah proklamasi Injil di dalam Alkitab.

Konsep Dialog Antar-Iman dalam Alkitab

Dialog antar-iman merupakan suatu gejala yang muncul sebagai salah satu respons terhadap pluralitas.⁹⁷ Catatan Alkitab menunjukkan bahwa secara hakiki seorang manusia sudah beragama dan dapat mengenali sang pencipta.⁹⁸ Pluralitas agama sendiri ada hanya karena manusia yang merupakan gambar dan rupa Allah.⁹⁹ Karena itu, di dalam sejarah penulisan Alkitab sendiri dilakukan di dalam situasi yang multikultur.¹⁰⁰

⁹⁴Lih. Stott, *Christian Mission* 62-63.

⁹⁵“Dialogue with Non-Christian in the New Testament,” *Evangelical Review of Theology* 16/1 (January 1992) 28.

⁹⁶“The Witnessing Church in Dialogue,” *Evangelical Review of Theology* 16/1 (January 1992) 62.

⁹⁷Lih. Netland, *Encountering* 23-96. Pada bagian ini, Netland mengamati gejala pluralisme agama yang berkembang di Barat bukanlah sesuatu yang baru terjadi. Sebenarnya dari zaman dahulu, pluralisme sudah ada namun gejala ini berkembang lebih dominan pada kalangan masyarakat Barat.

⁹⁸Christopher J. Wright menyatakan demikian: “*The whole human race, therefore, has the capacity of being addressed by God and of making response to him. Man is the creature who is aware of his accountability to God. At this point there is no question of ‘religion’ or ‘religions,’ as though they were something separate from man himself*” (“The Christian and Other Religions: The Biblical Evidence,” *Themelios* 9/2 [January 1984] 4).

⁹⁹Ibid. 4-5; lih. Arend Th. van Leeuwen, *Agama Kristen dalam Sejarah Dunia* (cetakan ke-12; terj. Frits M. Krihio; Jakarta: Gunung Mulia, 2012) 24-25.

¹⁰⁰Untuk pembahasan yang komprehensif mengenai hal ini, lih. *Satu Allah Satu Tuhan* (cetakan ketujuh, ed. Andrew D. Clarke dan Bruce W. Winter, terj. Martin B. Daiton; Jakarta: Gunung Mulia, 2011). Enam artikel yang ditulis pada tulisan-tulisan ini sudah menunjukkan bahwa ada pluralitas

Pertanyaan yang berikutnya harus dijawab adalah apakah memang terjadi dialog di dalam kondisi multikultur tersebut? Mungkin kasus yang paling sulit adalah memastikan adanya dialog antar-iman yang ada di dalam dunia Timur Dekat Kuno. Bangsa Israel diminta untuk tidak bercampur dengan bangsa-bangsa di sekitar Kanaan (Im. 20:23-24; Yos. 23:6-8).¹⁰¹ Walaupun pada kenyataannya terjadi sinkretisme budaya pula di dalam perjalanan bangsa Israel yang dapat dipandang sebagai suatu dialog antara kebudayaan yang terjadi di antaranya.¹⁰² Penggunaan dialog juga digunakan sebagai suatu metode untuk menyatakan karya sastra, terutama sastra hikmat.¹⁰³ Namun, ide mengenai dialog yang paling kentara ada di Perjanjian Baru.

Untuk kasus pada Perjanjian Baru, kebanyakan ide ini sudah diutarakan oleh Marshall.¹⁰⁴ Bagi Marshall, metode dialogis digunakan oleh Yesus, Paulus ataupun cara penulisan dari Injil Yohanes, namun pengertian dialog itu sendiri lebih menyerupai suatu komunikasi dalam konteks proklamasi Injil dibandingkan suatu pencarian kebenaran bersama.¹⁰⁵ Pada bagian kesimpulan, demikian ujaran Marshall mengenai dialog antar-iman yang terjadi di Perjanjian Baru:

The traditional picture of a church communicating and proclaiming the faith once-for-all delivered to the saints is a well founded one. There is not the slightest suggestion that the church and the world conversed as equals partners in the search for truth. . . . Positively, we may claim that the church did speak in terms, that would be intelligible to its hearers and addressed them in their different situations. . . . The problem of transmitting the message is a problem of communication of translation, in which the message must be put in such a

agama pada setiap masa penulisan Alkitab, mulai dari zaman patriakh sampai pada zaman jemaat mula-mula. Lih. juga ibid. 1-48.

¹⁰¹Lih. Jones, "Evangelical Christianity" 390-394.

¹⁰²Lih. van Leeuwen *Agama Kristen* 11-29; lih. Singgih, *Dari Israel ke Asia* (edisi revisi; Jakarta: Gunung Mulia, 2012) 29-40. Lasor menyatakan bahwa ada sumbangsih budaya yang diberikan oleh bangsa Israel terutama dalam dunia sastra hikmat (Lih. W. S. Lasor, D. A. Hubbard dan F. W. Bush, *Pengantar Perjanjian Lama 2* [terj. Lisda Tirtapraja Gamadhi dan Lily W. Tjiputra; Jakarta: Gunung Mulia, 2012] 71).

¹⁰³Sara J. Denning-Bolle, "Wisdom and Dialogue in the Ancient Near East," *Numen* 34/2 (1987) 214-234.

¹⁰⁴Lih. "Dialogue with Non-Christian" 28-47. Lih. juga Netland, *Dissonant Voice* 296-297.

¹⁰⁵Lih. juga Muck, "Evangelical and Interreligious" 525-526; Ibid.

*way as to be intelligible and applicable to the receptor. It is not a problem of discovery in which the evangelist hopes that “receptor” will help him by means of dialogue to discover what the gospel is. . . . If we conclude that the New Testament knows nothing of a form of dialogue from which the evangelist may learn what the essential content of the gospel is, it still remains true that Christians must practise dialogue with non-Christians.*¹⁰⁶

Jadi, bagi Marshall, dialog merupakan suatu komunikasi yang dilakukan oleh pekabari injili (saksi) kepada orang-orang yang belum memercayai Kristus. Sebagaimana pemikiran dari Hesselgrave, Marshall juga menyadari bahwa ada proses kontekstualisasi di dalam dialog yang dilakukan ini, sebagaimana ujarannya:

*On the one hand, only by means of dialogue can they come to an understanding of the situation of non-Christians and how the gospel answers their needs. On the other hand, as the examples in the Gospels show, Jesus responded to the questions raised by the people whom he met, and above all he sought to involve them in a personal encounter with the claims of God on their lives by bringing them in to a situation in which they were invited to respond to his message.*¹⁰⁷

Jadi, dengan melihat konsep dari Marshall, dialog yang dimaksudkan di dalam Alkitab justru selaras dengan definisi dari Stott dan maknanya pun selaras dari natur yang diusulkan oleh Hesselgrave. Dengan demikian, orang-orang Kristen di dalam Perjanjian Baru sudah mulai terlibat di dalam dialog dengan orang-orang beriman yang lain.

Sampai pada bagian ini, penulis sudah mencoba untuk mendefinisikan definisi dan natur dari dialog dari kaum injili. Bagi kaum injili sendiri, dialog tidak hanya berbicara mengenai suatu komunikasi, dialog juga menyematkan konsep perjumpaan di dalamnya. Hanya saja, bagaimanakah mengejawantahkan konsep ataupun natur dialog tersebut? Bagaimanakah cara seorang injili berpartisipasi di dalam dialog?

¹⁰⁶“Dialogue with Non-Christian” 45-46; penekanan sebagaimana aslinya.

¹⁰⁷Ibid. 46; bdk. “The Three Horizons” 446-448.

Bentuk Dialog Antar-Iman dari Sudut Pandang Injili

Berdasarkan sifat dialog, Netland membagi dua jenis dialog, yaitu dialog formal (*formal dialogue*) dan dialog informal (*informal dialogue*).¹⁰⁸ Dialog formal “consist of an organized gathering of representatives from two or more religious traditions in which well-defined procedures are followed in the pursuit of agreed-upon objectives.”¹⁰⁹ Dialog informal “occurs whenever two or more followers of different religious traditions discuss together, in an informal setting, certain issues pertaining to their respective religious commitments.”¹¹⁰ Dengan demikian, dialog informal merupakan suatu dialog yang dilakukan di dalam keseharian seorang injili.

Netland sendiri lebih mengusulkan agar kaum injili dapat berpartisipasi di dalam dialog informal. Netland memberikan empat alasan yang mendukung pendapatnya. *Pertama*, dengan melakukan dialog informal, seorang injili sedang mengikuti model perjumpaan dan proklamasi yang dilakukan oleh Yesus ataupun Paulus.¹¹¹ *Kedua*, dialog informal dapat memperlihatkan keinginan seseorang untuk menganggap orang lain sebagai sesama manusia.¹¹² *Ketiga*, bagi Netland dialog informal sangat efektif di dalam melakukan penginjilan.¹¹³ *Keempat*, dialog informal

¹⁰⁸Netland, *Dissonant Voice* 295.

¹⁰⁹Ibid. 295-296. Contoh konkret dari dialog formal adalah pertemuan yang dilaksanakan oleh pihak injili dan Katolik Roma pada 1979-1984 ataupun juga Lausanne Congress on World Evangelization. Konsep dialog ini mirip sekali dengan jenis *The Dialogue of Theological Exchange* yang diadakan di dalam pertemuan formal ataupun *The Dialogue of Experts* (lih. “Dialogue and Proclamation” 84; bdk. Secretariat for Non-Christians, “The Attitude of the Church toward Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission” artikel 33, <http://www.cimer.org.au/documents/DialogueandMission1984.pdf> [diakses pada 25 November 2016]).

¹¹⁰Ibid. 296. Melihat fungsi dari dialog ini, nampaknya dialog informal mirip sekali dengan bentuk dialog kehidupan yang didefinisikan oleh PCID (lih. “Dialogue and Proclamation” 84; bdk. *Called to Dialogue* 7). Dialog ini pun mempunyai konsep yang mirip dengan *The Dialogue of Life* dan *Dialogue in Daily Life* dalam dokumen *Dialogue and Mission* (lih. “The Attitude” artikel 29-30).

¹¹¹Ibid. 297.

¹¹²Ibid. 298. Di dalam dokumen *Dialogue and Proclamation* dinyatakan demikian mengenai dialog kehidupan: “*The dialogue of life, where people strive to live in an open and neighborly spirit, sharing their joys and sorrows, their human problems and preoccupations*” (“Dialogue and Proclamation” 84).

¹¹³Ibid. Tujuan ini sangatlah mirip dengan definisi dari dialog natur dialog yang diusulkan oleh Hesselgrave. Netland menyatakan demikian di dalam bagian berikutnya: “*It is widely accepted today*

dapat menjadi suatu tanda kerendahhatian, pengertian dan sopan santun kepada penganut agama lain.¹¹⁴ Netland mendorong kaum injili untuk berpartisipasi di dalam dialog informal maupun formal.

Berikutnya berdasarkan tujuan, Hesselgrave mengusulkan lima bentuk dialog, yaitu: (1) dialog mengenai natur dari dialog, (2) dialog interreligius dengan tujuan mempromosikan kebebasan untuk beribadah dan bersaksi, (3) dialog dengan tujuan mencari kebutuhan manusia, (4) dialog yang dirancang untuk menghancurkan dinding ketidakpercayaan di antara sesama penganut agama, dan (5) dialog yang mempunyai objektif mencari klaim-klaim kebenaran yang bertabrakan secara komprehensif.¹¹⁵

Penulis akan membahas bentuk-bentuk ini satu per satu.¹¹⁶

Bentuk yang *pertama* berhubungan dengan permasalahan dari definisi dialog yang ambigu dan kabur. Bagi Hesselgrave, menurut Netland, seorang injili perlu berbagian di dalam proses diskusi mengenai natur dialog ini, *“to join the debate over dialogue in an effort to bring about a more biblical understanding of the objectives of*

that effective communication of the gospel to those with an alien religious and cultural worldview depends upon adequately understanding the basic assumptions and values of the worldview in question and then making use of forms which will effectively and faithfully communicate the message to the target audience.”

¹¹⁴Ibid. 299. Bagi penulis, manfaat yang keempat ini masih rancu. Apabila seorang injili terlibat dialog dengan maksud menginjili, apakah kerendahhatian, sopan santun ataupun pengertian di dalam berdialog ini merupakan kemunafikan belaka? Penulis akan menjelaskan isu ini pada bagian berikutnya secara lebih mendetail.

¹¹⁵*“the dialogue on the nature of dialogue, interreligious dialogue to promote freedom of worship and witness, dialogue concerned with meeting human need, dialogue designed to break down barriers of distrust within the religious world, and dialogue that has as its objective mutual comprehension of conflicting truth claim”* (David J. Hesselgrave, “Interreligious Dialogue—Biblical and Contemporary Perspectives,” dalam *Theology and Mission* [ed. David J. Hesselgrave; Grand Rapids: Baker, 1978] 236-237, sebagaimana dikutip dari ibid. 299-301). Sebenarnya ada juga teolog lain yang sudah mendefinisikan bentuk dialog yaitu, Eric J. Sharpe (lih. “The Goals of Inter-Religious Dialogue” dalam *Truth and Dialogue in World Religion* [ed. John H. Hick; Philadelphia: Westminster, 1974] 77-95, sebagaimana dikutip dalam Netland, *Dissonant Voice* 285-290; bdk. Woods, *Faith and Faithfulness* 192-193). Bentuk dialog juga sudah diusulkan di dalam dokumen *Dialogue and Mission* dan juga *Dialogue and Proclamation* (lih. “Dialogue and Proclamation” 84; “The Attitude” artikel 29-35).

¹¹⁶Penulis menggantungkan isi pembahasan ini kepada tulisan dari Netland, karena ketiadaan sumber aslinya. Secara isi dialog pun, model yang diusulkan oleh Hesselgrave mempunyai kemiripan dengan model yang sudah diusulkan oleh Eric J. Sharpe, model dari WCC ataupun dalam dokumen bersejarah dari Vatikan. Karena itu, penulis akan memberikan beberapa keterangan mengenai kemiripan-kemiripan ini agar pembaca dapat juga melihat pandangan yang lebih luas.

dialogue and its compability with concern for evangelism.”¹¹⁷ Bentuk yang kedua berhubungan dengan kebebasan beragama dan beribadah. Seorang injili perlu masuk ke dalam dialog ini karena “*freedom of worship is being challenged today not only in totalitarian societies, but also, in some case, in secular democracies as well.*”¹¹⁸ Bentuk yang ketiga adalah suatu partisipasi kaum injili yang memikirkan mengenai kebutuhan manusia dan kebutuhan sosial. Dialog ini menyangkut isu-isu sosial dan juga suatu karya yang perlu dilakukan untuk menyelesaikan isu-isu tersebut.¹¹⁹

Berikutnya, bentuk yang keempat “*designed to break down barriers of prejudice, distrust, and hatred in the religious world.*”¹²⁰ Sepertinya, Netland ingin menyatakan bahwa Hesselgrave ingin memfokuskan isu dialog ini kepada rekonsiliasi.¹²¹ Bentuk yang terakhir ini bertujuan untuk mencari “*more accurate understanding of the basic beliefs of the other party and clarification of any similarities of differences between these belief and central claims of the Christian faith.*”¹²²

Berdasarkan pandangan Stott, Hesselgrave, Marshall dan juga Netland, dapat disimpulkan bahwa dialog merupakan suatu proses komunikasi dengan tujuan utama

¹¹⁷Netland, *Dissonant Voice* 299.

¹¹⁸Ibid. 300. Bentuk dialog ini mirip dengan salah satu aspek yang menjadi perhatian dari *the dialogue of work* (“Dialogue and Proclamation” 84; bdk. “The Attitude” artikel 31).

¹¹⁹Ibid. Netland menyatakan demikian: “*This would include dialogue concerning proper responses to such common threats as nuclear proliferation, environmental abuse, hunger and starvation, natural disaster, and so on.*” Dialog ini juga mirip sekali dengan kategori dari PCID yaitu *the dialogue of action* (lih. “Dialogue and Proclamation” 84; bdk. “The Attitude” artikel 31-32). Berdasarkan tipologi dari Sharpe, dialog ini mirip sekali dengan *the secular dialogue* (Netland, *Dissonant Voice* 287-288; Woods, *Faith and Faithfulness* 192).

¹²⁰Ibid.

¹²¹Netland menyatakan demikian: “*No religions provides ample evidence of mutual suspicion, hatred, and ill will between religious traditions. Even today many Christians continue to harbor misleading and erroneous assumptions about Hindus, Buddhists, or Muslims which in turn fuel the fires of suspicion and distrust*” (ibid.).

¹²²Ibid. Berdasarkan tipologi dari Sharpe dialog ini dikategorikan sebagai *discursive dialogue* atau di dalam dokumen *Dialogue and Proclamation* sebagai *the dialogue of religious experience* (lih. “Dialogue and Proclamation” 84; *idem* 289-290; Wood, *Faith and Faithfulness* 192-193). Namun, ada perbedaan mendasar di dalam tujuan dialog ini, yaitu masalah konsep kebenaran.

sebagai proklamasi Injil. Sebagai akibatnya, di dalam dialog ini pastilah harus terjadi suatu perjumpaan. Di dalam proses komunikasi tersebut, terdapat suatu proses untuk mengontekskan Injil ke dalam kerangka berpikir dari lawan bicara seorang injili. Di dalam proses dialog ini pun, terjadi suatu rekonsiliasi dan klarifikasi dengan lawan bicara. Dengan demikian, inilah definisi, natur dan juga bentuk dari dialog dari kaum injili. Pada bagian berikutnya, penulis akan mencoba untuk mengontekskan konsep, natur dan juga bentuk dialog ini di dalam situasi multikultur-konflik di Indonesia.

MENUJU PARTISIPASI KAUM INJILI INDONESIA DALAM DIALOG

Pada bab I penulis mencoba untuk memberikan tiga buah pertanyaan untuk dipikirkan oleh kaum injili.¹²³ Tiga pertanyaan ini akan penulis gunakan sebagai suatu acuan bagi seorang injili di dalam mengontekskan diri dan berdampak di tengah-tengah Indonesia. Tiga pertanyaan ini pun menjadi semacam kerangka acuan kontekstual di dalam memahami cara berdialog seorang injili di Indonesia. Penulis akan membahas tiga jawaban dari tiga pertanyaan ini lewat tiga subbagian di bawah ini.

Autentisitas dan Identitas Kaum Injili di dalam Dialog

Penulis akan mencoba menjawab pertanyaan yang pertama. Pada bagian sebelumnya, penulis sudah mencoba menjelaskan identitas kaum injili lewat pandangan Oden, Packer dan juga Susabda. Di dalam definisi yang diutarakan oleh ketiga tokoh itu, pusat dari identitas kaum injili berhubungan dengan karya Kristus di dalam dunia. Pandangan mereka bertiga dapat disarikan lewat dua dokumen penting

¹²³*Pertama*, di tengah-tengah situasi multi kultur, bagaimanakah seorang Indonesia-Kristen mendefinisikan jati dirinya? *Kedua*, di tengah-tengah budaya-konflik, isu primordialisme dan juga fundamentalisme, bagaimanakah seorang Indonesia-Kristen dapat menyatakan imannya, notabene kebenaran yang dipercayainya? *Ketiga*, di tengah-tengah kondisi kemiskinan, isu sosial dan isu ekologi di Indonesia, bagaimanakah seorang Indonesia-Kristen dapat bersikap?

yang dihasilkan dari Lausanne I dan Lausanne II, yaitu Perjanjian Lausanne dan Manisfesto Manila.¹²⁴ Demikian isi pengakuan dari dua dokumen tersebut:

*We affirm that there is only one Saviour and only one gospel, although there is a wide diversity of evangelistic approaches. We recognise that everyone has some knowledge of God through his general revelation in nature. But we deny that this can save, for people suppress the truth by their unrighteousness. We also reject as derogatory to Christ and the gospel every kind of syncretism and dialogue which implies that Christ speaks equally through all religions and ideologies.*¹²⁵

*We are called to proclaim Christ in an increasingly pluralistic world. There is a resurgence of old faiths and a rise of new ones. In the first century too there were "many gods and many lords" (1 Cor. 8:5). Yet the apostles boldly affirmed the uniqueness, indispensability and centrality of Christ. We must do the same.*¹²⁶

Kepercayaan yang didasarkan pada Kristus ini pula yang mendasari definisi dari Stott, natur dari dialog dari Hesselgrave ataupun hasil penelitian Marshall pada Perjanjian Baru.

Sebagai dampaknya, bagi seorang injili, kebenaran mengenai Kristus yang tersalib dan dampaknya pada keselamatan bersifat personal dan juga proporsional.¹²⁷ Karya keselamatan Kristus bersifat personal karena orang Kristen adalah seorang yang sudah menerima karya penebusan itu dan menghidupinya. Karya keselamatan Kristus pun bersifat proporsional bagi seorang injili karena klaim-klaim kebenaran mengenai karya keselamatan bersifat universal. Karena keselamatan yang sifatnya universal

¹²⁴Lausanne I dan Lausanne II merupakan suatu pertemuan dari kaum injili yang diadakan pada 1974 dan 1989 di Lausanne dan Manila. Sejarah dari gerakan Lausanne dapat dilihat pada Robert A. Hunt, "The History" 81-84; bdk. Robert J. Schreiter, "From the Lausanne Covenant to the Cape Town Commitment: A Theological Assessment," *International Bulletin of Missionary Research* 35/2 (April 2011) 88-91. Bagi Schreiter, gerakan Lausanne (yang menaungi konferensi Lausanne I - III dan juga beberapa konferensi kecil lain) merupakan suatu usaha membentuk teologi misi yang komprehensif dari kaum injili. Karena itu, penulis akan banyak menggunakan materi dari konferensi-konferensi ini pada bagian ini.

¹²⁵"1974: The Lausanne Covenant" 17.

¹²⁶"The Manila Manifesto" 165.

¹²⁷*The Cape Town Commitment* menandakan demikian: "Jesus Christ is the truth of the universe. Because Jesus is truth, truth in Christ is (i) personal as well as propositional; (ii) universal as well as contextual; (iii) ultimate as well as present" ("The Cape Town Commitment," *International Bulletin of Missionary Research* 35/2 [April 2011] 67).

inilah kabar Yesus yang tersalib ini harus diberitakan kepada semua bangsa (bersifat injili), karena “semua orang harus mengakui dan menyembah Yesus sebagai Tuhan.”¹²⁸ Sebagai dampaknya, terdapat tiga bagian yang menjadi faset dari autentisitas ini, yaitu elenktik dan apologetika, penginjilan dan tanggung jawab sosial, juga sikap yang harus dimiliki oleh seorang kaum injili.¹²⁹

Elenktik dan Apologetika

Penulis akan membahas jawaban dari pertanyaan yang kedua. Di dalam situasi multikultur yang menjurus kepada pluralisme, seorang injili dihadapkan pada dilema relativisme kebenaran. Karena itu, dengan menyadari bahwa karya keselamatan Kristus adalah suatu kebenaran yang personal dan proporsional, apologetika dan elenktik merupakan kemampuan yang harus dimiliki oleh seorang injili.¹³⁰ Penulis akan mencoba untuk menjelaskan dua hal ini.

Kemampuan yang pertama adalah apologetika. Natur dari apologetika dapat dijelaskan demikian:

*Apologetics is concerned with the defence of the Christian faith against charges of falsehood, inconsistency, or credulity. Indeed, the very word apologetics is derived from the Greek apologia, which means “defense” As it concerns the Christian faith, then, apologetics has to do with defending, or making a case for, the truth of the Christian faith. It is an intellectual discipline that is usually said to serve at least two purposes: (1) to bolster the faith of Christian believers, and (2) to aid in the task of evangelism.*¹³¹

Di dalam situasi yang multikultur, tentunya akan ada kesempatan di mana seorang

¹²⁸Netland, *Encountering* 50.

¹²⁹Elenktik merupakan transliterasi dari kata *elenctic*. Konsep ini dibahas oleh J. H. Bavink dengan mendalam, penulis akan menjelaskan konsep ini pada subbagian berikutnya.

¹³⁰Apakah baik elenktik dan apologetika menunjukkan kesombongan dari seorang Kristen? Pada dasarnya semua orang akan eksklusif pada pendiriannya sehingga etos dari pluralisme sendiri tidak dapat dipertahankan (lih. S. Griffioen, “Is a Pluralist Ethos Possible?,” *Philosophia Reformata* 59 [1994] 11-25; bdk. Netland, *Encountering* 267-332). Netland juga menjelaskan bahwa proses apologetika (dan *elenctic*) dapat terjadi karena proses memahami agama dan budaya dapat dijembatani karena konsep manusia sebagai gambar Allah.

¹³¹Steven B. Cowan, “Introduction” dalam *Five Views on Apologetics* (ed. Steven B. Cowan; Grand Rapids: Zondervan, 2000) 8.

injili perlu untuk menjelaskan iman yang dipercayainya kepada orang lain (karya keselamatan Kristus). Misalkan saja doktrin trinitas, dwi natur Kristus, doktrin gereja, masalah kejahatan ataupun masalah dan doktrin lainnya.¹³² Di dalam pengertian ini, apologetika dapat dimengerti sebagai suatu usaha bertahan dari berbagai pertanyaan-pertanyaan di dalam dialog ataupun berelasi dengan penganut agama yang lain.¹³³ Penulis akan menjelaskan elenktik.

John H. Bavinck memberikan konsep penting mengenai elenktik di dalam relasi antar-iman. Bavinck menjelaskan natur dari elenktik ini demikian:

*The term “elenctic” is derived from the greek verb elengchein . . . elenctics is the science which is concerned with the conviction of sin. In a special sense then it is the science which unmasks to heathendom all false religions as sin against God, and it calls heathendom to a knowledge of the only true God.*¹³⁴

Di dalam elenktik, basis pertanyaan yang dikemukakan kepada penganut agama lain adalah “*what have you done with God?*” Pertanyaan ini sebenarnya ingin memberikan suatu pemahaman pada penganut agama lain bahwa mereka belum menemukan Allah yang benar, yaitu Allah yang sudah menyatakan diri-Nya lewat sejarah bangsa Israel dan di dalam diri Yesus Kristus. Pertanyaannya, apakah elenktik ini dapat membuat seorang Kristen menjadi terlalu sombong dan tidak mengasihi penganut agama lain?

Motivasi dari elenktik bukanlah didasari oleh sikap menghakimi yang didasarkan pada kebenaran yang buta. Bavinck menyatakan demikian:

It is only when I begin to understand a people, only after I have recognized in

¹³²Di dalam kalangan akar rumput dalam kondisi multikultur di Indonesia, terdapat pertanyaan-pertanyaan yang berhubungan dengan doktrin-doktrin ini. Misalkan saja: “Apakah Allahmu ada tiga? Bagaimana mungkin Allah bisa tiga sekaligus satu? Mengapa Kristus perlu mati di atas kayu salib?” Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan ini sifatnya apologetis karena meminta suatu pertanggungjawaban iman di dalamnya. Memang ada kemungkinan bahwa sang penanya mungkin hanya ingin mencela, namun tetap saja ada situasi-situasi di mana seorang Kristen perlu mempertanggungjawabkan imannya di dalam situasi yang multikultur.

¹³³Untuk melihat isu ini lebih jauh, lih. Harold Netland, “Toward Contextualized Apologetics,” *Missiology: An International Review* XVI/3 (July 1988) 289-303.

¹³⁴J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (terj. David Hugh Freeman; New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1977) 221-222; penekanan sesuai aslinya.

*them my own ineradicable inclination to play a game with God, that I can begin with the elengchein [elenctic]. I must feel a community or a fellowship with this man; I must know myself to be one with him. As long as I laugh at his foolish superstition, I look down upon him; I have not yet found the key to his soul. As soon as I understand that what he does in a noticeably naive and childish manner, I also do and continue to do again and again, although in a different form; as soon as I actually stand next to him, I can in the name of Christ stand in opposition to him and convince him of sin, as Christ did with me and still does each day.*¹³⁵

Dengan demikian, elenktik merupakan suatu sikap yang didasari oleh motif kasih, suatu sikap yang didasari oleh kesadaran untuk mengasihi sesama manusia.¹³⁶

Sikap Kaum Injili dalam Berdialog

Kemampuan apologetika dan elenktik penting, namun penulis melihat ada satu sisi lain yang lebih penting, yaitu sikap hidup seorang Kristen. Salah satu permasalahan dari keyakinan terhadap kebenaran proporsional dan personal terhadap karya Yesus Kristus (eksklusivisme) adalah kesombongan.¹³⁷ Gassler dengan menyadur pemikiran Wilfred C. Smith menyatakan demikian: *“Exclusivism strikes more and more Christians as immoral if the head proves it true, while the heart sees it as wicked, un-Christian, then should Christians not follow the heart maybe this is the crux of our dilemma.”*¹³⁸ Semakin seorang injili tidak dapat berdialog (berapologetika dan melakukan elenktik) dengan sopan, semakin jauh kesaksian hidup seorang injili dari Kristus yang dipercayanya.

Mengenai sikap hidup seorang injili, penulis akan mengutip salah satu bagian

¹³⁵Ibid. 242-243; penekanan sesuai aslinya dan penambahan oleh penulis.

¹³⁶Penulis sadar bahwa konsep kehormatan dari seorang manusia didasari oleh rasa malu, secara khusus di Indonesia. Secara khusus, lih. David J. Hesselgrave, “Missionary Elenctics and Guild and Shame,” *Missiology: An International Review* XI/4 (October 1993) 461-483.

¹³⁷Lih. isu ini pada Netland, *Dissonant Voice* 301-314; *idem* “Exclusivism, Tolerance, and Truth,” *Missiology: An International Review* XV/2 (April 1987) 77-95. Netland ingin menyatakan bahwa seorang injili yang memegang pemikiran eksklusif tidak melulu menjadi tidak toleran terhadap orang lain. Seorang injili yang memegang pemikiran ini pun tidak harus menjadi sombong dan tidak dapat berkomunikasi ataupun berbaur dengan orang lain.

¹³⁸“A Paradigm Shift?” 406.

dari Komitmen Cape Town dengan menyatakan sebagai berikut:

*We commit ourselves to be scrupulously ethical in all our evangelism. Our witness is to be marked by ‘gentleness and respect, keeping a clear conscience.’ We therefore reject any form of witness that is coercive, unethical, deceptive, or disrespectful. In the name of the God of love, we repent of our failure to seek friendships with people of Muslim, Hindu, Buddhist and other religious backgrounds. In the spirit of Jesus, we will take initiatives to show love, goodwill and hospitality to them. In the name of the God of truth, we (i) refuse to promote lies and caricatures about other faiths, and (ii) denounce and resist the racist prejudice, hatred and fear incited in popular media and political rhetoric. In the name of the God of peace, we reject the path of violence and revenge in all our dealings with people of other faiths, even when violently attacked.*¹³⁹

Lewat sikap-sikap inilah sebenarnya kemampuan apologetika yang terbaik yang dapat dimiliki oleh seorang Kristen. Di dalam sikap hidup ini pula elenktik dapat berfungsi dengan baik. Kehidupan yang saleh merupakan bagian terutama dari kehidupan seorang injili. Namun, penginjilan dan juga tanggung jawab sosial merupakan aksi yang harus dilakukan oleh seorang injili.

Penginjilan dan Tanggung Jawab Sosial

Apabila karya Kristus yang tersalib merupakan kebenaran yang sifatnya proporsional, maka penginjilan merupakan suatu tindakan yang seharusnya dilakukan oleh seorang injili. Penginjilan dapat dimaknai demikian:

*To evangelize is to spread the good news that Jesus Christ died for our sins and was raised from the dead according to the Scriptures, and that as the reigning Lord he now offers the forgiveness of sins and the liberating gifts of the Spirit to all who repent and believe. Our Christian presence in the world is indispensable to evangelism, and so is that kind of dialogue whose purpose is to listen sensitively in order to understand. But evangelism itself is the proclamation of the historical, biblical Christ as Saviour and Lord, with a view to persuading people to come to him personally and so be reconciled to God. In issuing the gospel invitation we have no liberty to conceal the cost of discipleship. Jesus still calls all who would follow him to deny themselves, take up their cross, and identify themselves with his new community.*¹⁴⁰

¹³⁹“The Cape Town” 71-72.

¹⁴⁰“1974: The Lausanne Covenant” 20.

Lewat definisi ini, penginjilan tidak dimaksudkan untuk memaksa seseorang untuk masuk kepada kekristenan.¹⁴¹ Tetapi, lewat kesaksian inilah Roh Kudus yang akan menggerakkan orang tersebut untuk menjadi Kristen. Sebagai dampak dari penginjilan ini adalah “*obedience to Christ, incorporation into his Church and responsible service in the world.*”¹⁴² Karena itu, seorang injili yang sudah menerima karunia keselamatan seharusnya memberikan suatu dampak bagi dunia. Seorang injili perlu memberikan dampak di sekitar kehidupannya.

Karena itu, bagi seorang injili, proklamasi Injil tidak hanya berbicara mengenai keselamatan yang nanti (keselamatan jiwa), namun juga keselamatan yang ada saat ini (keselamatan tubuh, tanggung jawab sosial).¹⁴³ Sebagaimana yang diutarakan oleh Perjanjian Lausanne, “*the results of evangelism include obedience to Christ, incorporation into his Church and responsible service in the world.*”¹⁴⁴ Bagi Ronald J. Sider, “*both that evangelism and social action are distinct and also that they are inseparable and interrelated in life.*”¹⁴⁵ Sider menyatakan hal ini lebih jauh dengan

¹⁴¹“The Cape Town” 71.

¹⁴²“1974: The Lausanne Covenant” 20.

¹⁴³Ini adalah salah satu kesalahan dari konferensi Edinburgh, yaitu ketidakpekaan atas isu-isu sosial yang terjadi pada zamannya (David J. Hesselgrave, “Will We Correct the Edinburgh Error? Future Mission in Historical Perspective,” *Southwestern Journal of Theology* 49/2 [Spring 2007] 121-127; bdk. Stott, *Christian Mission* 64-65). Untuk mendapatkan definisi penginjilan yang lebih detail, lih. *idem*, “1974: The Lausanne Covenant” 20. Manifesto Manila juga menyatakan demikian: “*The proclamation of God’s kingdom necessarily demands the prophetic denunciation of all that is incompatible with it. Among the evils we deplore are destructive violence, including institutionalized violence, political corruption, all forms of exploitation of people and of the earth, the undermining of the family, abortion on demand, the drug traffic, and the abuse of human rights. In our concern for the poor, we are distressed by the burden of debt in the two-thirds world. We are also outraged by the inhuman conditions in which millions live, who bear God’s image as we do*” (“The Manila Manifesto,” artikel keempat, <http://www.lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto> [diakses pada 25 November 2015]).

¹⁴⁴“1974: The Lausanne Covenant” 20.

¹⁴⁵“Evangelism, Salvation and Social Justice,” *International Review of Mission* 64/255 (July 1975) 265. Sider menyatakan klaim ini sebagai proposal keenam dari lima pandangan yang berlaku umum mengenai penginjilan dan aksi sosial (lih. hal. 251-255). Penulis akan membahas dua pandangan saja. Pandangan yang pertama adalah pandangan dari Stott. Stott sendiri menyatakan bahwa aksi sosial dan penginjilan merupakan dua sisi yang seimbang, namun bagi Stott, penginjilanlah yang lebih diutamakan (lih. juga “The Significance of Lausanne,” *International Review of Mission* 64/225 [July 1975] 291; bdk. *idem*, *Christian Mission* 35-37.). Walaupun Sider tidak menjelaskan mengenai pandangan Hesselgrave, namun penulis melihat bahwa Hesselgrave dapat dikategorikan kepada kategori yang pertama, yaitu tugas misi gereja yang utama adalah penginjilan. Di antara ketiga

menyatakan demikian:

*In the first place, proclamation of the biblical Gospel necessarily includes a call to repentance and turning away from all forms of sin. Sin is both personal and structural. . . . Biblical evangelism will call for repentance of one's involvement in both individual and structural sins. And since the Gospel also includes the proclamation of Jesus' total Lordship, biblical evangelism will clearly declare the cost of unconditional discipleship. Evangelistic altar calls should remind people that Jesus demands a turning away (conversio) from both personal and social evil. Evangelists regularly insist that coming to Jesus excludes continued lying and adultery. If that does not compromise sola gratia, then neither will a biblical insistence that coming to Jesus will necessarily include repenting of one's involvement in institutional racism and economic injustice and working for less racist and less unjust societies.*¹⁴⁶

Pandangan dari Sider ini pun berselarasan dengan dua dokumen yang dihasilkan pada Lausanne I, Lausanne II, ataupun CRESR.¹⁴⁷ Dengan demikian, seorang injili tidak dapat memisahkan aksi sosial dengan penginjilan. Keduanya merupakan perwujudan daripada kerajaan Allah di dalam dunia ini.¹⁴⁸

Konstruksi Model Partisipasi Kaum Injili dalam Bentuk Dialog Antar-Iman

Penulis akan menggunakan tipologi bentuk dialog yang disebutkan di dalam dokumen *Dialogue and Proclamation* sebagai suatu bentuk partisipasi kaum injili di dalam ruang publik.¹⁴⁹

posisi ini, penulis lebih menyetujui posisi dari Sider.

¹⁴⁶Ibid.

¹⁴⁷Lih. "1974: The Lausanne Commitment" 24; "The Manila Manifesto," artikel keempat, <http://www.lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto> (diakses pada 20 Desember 2015); lih. juga Valdir R. Steuernagel, "Social Concern and Evangelization: The Journey of the Lausanne Movement," *International Bulletin of Missionary Research* 15/2 (April 1991) 53-56. CRESR merupakan singkatan dari Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility. Sugden dan David Bosch menyatakan demikian: "*The relationship between evangelism and social involvement, it was stated, was more than one of mere partnership. A more appropriate metaphor would be that of marriage, in which husband and wife not only belong to, and depend on, each other, but where one should also be able to see something of the one in the other*" (Chris Sugden dan David Bosch, "From Partnership to Marriage: Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility (CRESR)," *Themelios* 8/2 [September 1982/January 1983] 27).

¹⁴⁸Lih. eksposisi dari Sider pada "Evangelism, Salvation" 256-264; lih. "The Manifesto Manila," artikel keempat. Sebagai tambahan penulis menyayangkan bahwa belum adanya konferensi dari kaum injili yang membahas perubahan iklim. Penulis memasukkan perubahan iklim ini pada bagian tanggung jawab sosial.

¹⁴⁹"Dialogue and Proclamation" 84.

Dialog Kehidupan

Dialog kehidupan (*the dialogue of life*) mencakup seluruh bentuk dialog yang lain, baik dialog formal ataupun informal, ataupun semua bentuk dialog yang diusulkan oleh Hesselgrave. Di dalam dialog ini, “*people strive to live in an open and neighborly spirit, sharing their joys and sorrows, their human problems and preoccupations.*”¹⁵⁰ Berarti dengan berpartisipasi pada bentuk dialog ini, seorang injili sedang mempraktikkan dialog sebagai suatu komunikasi sesuai definisi Stott, yaitu proses saling mendengarkan dan diskusi di dalam ruang publik. Seorang injili juga sedang menjalankan natur dialog yang diusulkan Hesselgrave ataupun Marshall.

Partisipasi seorang injili dalam bentuk dialog ini membuat seorang injili ataupun penganut agama yang lain dapat secara autentik menunjukkan kepercayaannya. Apakah ketakutan dari kaum injili (lih. bagian awal tulisan ini) beralasan? Apakah dialog dengan penganut agama lain di dalam ruang publik (dialog kehidupan) ini akan mengakibatkan sinkretisme ataupun kompromi kebenaran? Sugden dan Samuel menyatakan demikian:

*By dialogue we mean being open to other religions, to recognise God's activity in them and to see how they are related to God's unique revelation in Christ. We do not mean a process which carries the assumption that all religions are the same, nor that they carry within them an essence from which we can create one universal religion to which Christianity would be a mere contributor.*¹⁵¹

Lewat pandangan dari Sugden dan Samuel, justru dengan berdialog dengan penganut agama lainlah (partisipasi di dalam ruang publik), nama Yesus dapat dimuliakan.

Dengan demikian, ada beberapa akibat dalam partisipasi seorang injili di dalam bentuk dialog ini.

Pertama, partisipasi di dalam dialog kehidupan dapat membuat seorang injili

¹⁵⁰Ibid.

¹⁵¹Sugden and Samuel, “Dialogue With Others” 177.

bersahabat dan berbaur dengan penganut agama lain di dalam komunitas di sekitarnya.¹⁵² *Kedua*, partisipasi di dalam bentuk dialog ini pula seorang injili dapat mempraktikkan dialog yang dirancang untuk menghancurkan dinding ketidakpercayaan di antara sesama penganut agama, sehingga kaum injili dapat melakukan rekonsiliasi dengan para penganut agama lain. *Ketiga*, partisipasi di dalam dialog ini menjadikan seorang injili saksi di tengah-tengah komunitasnya. Seorang injili dapat mempraktikkan sikap di dalam dialog, yaitu suatu sikap yang mencerminkan Kristus di tengah-tengah komunitasnya.

Dialog Karya

Pada bentuk dialog ini (*the dialogue of action*), seorang injili berpartisipasi dengan penganut agama lain dengan tujuan untuk “*collaborate for the integral development and liberation of people.*”¹⁵³ Dengan demikian, bentuk dialog interreligius dengan tujuan mempromosikan kebebasan untuk beribadah dan bersaksi dan juga dialog dengan tujuan mencari kebutuhan manusia yang diusulkan Hesselgrave tercakup di dalam bentuk dialog ini. Di dalam bentuk dialog ini partisipasi kaum injili dapat berupa suatu aksi yang tecermin pada subbab penginjilan dan tanggung jawab sosial.

Partisipasi seorang injili pun dapat dilakukan secara formal di mana seorang injili dan penganut agama lain memikirkan berbagai permasalahan sosial dan juga ekologi di Indonesia di dalam meja perundingan. Pertemuan ini dapat dilakukan di dalam tingkatan formal (seperti konferensi-konferensi) ataupun perbincangan informal antarpenganut agama. Namun, partisipasi seorang injili di dalam dialog informal pun

¹⁵²Lih. rekomendasi ini dalam “The Cape Town” 67-79.

¹⁵³“Dialogue and Proclamation” 84.

dapat terjadi. Misalkan saja partisipasi seorang injili di dalam kerja bakti untuk membersihkan lingkungan di sekitarnya.

Dialog Pertukaran Ide Teologis

Pada bentuk dialog ini (*the dialogue of theological exchange*), partisipasi seorang injili dan penganut agama lain dilakukan sebagai “*specialists seek to deepen their understanding of their respective religious heritages and to appreciate each other’s spiritual values.*”¹⁵⁴ Di dalam dialog ini, seorang injili dapat melakukan dialog untuk membahas natur dari dialog yang diusulkan oleh Hesselgrave di dalam tataran formal. Tidak hanya itu, partisipasi seorang injili pada bentuk dialog ini dapat dilakukan dengan mendiskusikan berbagai permasalahan yang terjadi di dalam tataran yang formal dengan penganut agama yang lain.

Menurut penulis, dialog bentuk ini tidak hanya terjadi di tataran formal saja. Di dalam dialog kehidupan, di dalam perbincangan sehari-hari, tentu saja ada waktu-waktu di mana dialog pertukaran ide teologis ini terjadi dengan sendirinya. Dengan demikian, secara informal, dialog ini tercakup di dalam dialog kehidupan. Karena itu, dengan seorang injili berpartisipasi di dalam dialog kehidupan, dialog pertukaran ide teologis termasuk di dalamnya.

Dialog Apologetika dan Elenktik

Bentuk yang keempat merupakan pengembangan dari bentuk dialog pengalaman religius (*the dialogue of religious experience*).¹⁵⁵ Pada dialog ini, seorang

¹⁵⁴Ibid.

¹⁵⁵Dialog ini didefinisikan demikian: “*where persons, rooted in their own religious traditions, share their spiritual riches, for instance with regard to prayer and contemplation, faith and ways of searching for God or the absolute*” (ibid.). Netland memberikan kritikan pada model dialog ini (mirip dengan *interior dialog* dari Sharpe) pada *Dissonant Voice* 289-294. Atas dasar ini, penulis mengusulkan bentuk dialog apologetika dan *elenctic*.

injili dapat mempraktikkan dialog yang mempunyai objektif mencari klaim-klaim kebenaran yang bertabrakan secara komprehensif yang diusulkan oleh Hesselgrave. Apabila penulis mencoba mengaitkan hal ini dengan pembahasan autentisitas kaum injili di atas, mungkin faset yang paling cocok pada bagian ini adalah bagian apologetika dan elenktik. Pada bentuk dialog ini, seorang injili dan juga penganut agama lain dapat bertemu dan membicarakan berbagai klaim-klaim kebenaran yang bertentangan.¹⁵⁶

KESIMPULAN

Di dalam kondisi multikultur-konflikatif, seorang seorang injili tidak perlu takut untuk berdialog. Tentunya, sebagai dampak dari aksi ini, seorang injili harus keluar dari zona nyamannya dan keluar dari komunitas *ghetto*-nya. Apakah keuntungan dari berdialog apabila selama ini orang-orang injili baik-baik saja di dalam komunitas *ghetto*-nya? Bagi penulis, pandangan Stott sangatlah baik dalam menjawab permasalahan ini:

[T]rue dialogue is a mark of authenticity. . . . We begin to be seen and known for what we are. It is recognized that we too are human beings, equally sinful, equally needy, equally dependent on the grace of which we speak. . . . [T]rue dialogue is a mark of humility. . . . Humility in evangelism is a beautiful grace. . . . [T]rue dialogue is a mark of integrity. For in the conversation we listen to our friend's real belief and problems, and divest our minds of the false images we may have harboured. And we are determined also ourselves to be real. . . . 'I may not hope and ask for him anything less than i ask and hope for myself.' . . . [T]rue dialogue is a mark of sensitivity. Christian evangelism falls into disrepute when it degenerates into stereotypes.¹⁵⁷

Justru autentisitas, kerendahhatian, integritas dan sensitivitas dari kaum injili menjadi nyata di dalam partisipasi dialog dalam situasi yang multikultur-konflikatif ini.

¹⁵⁶Penulis mengambil rekomendasi yang diusulkan oleh Terry Muck di dalam aspek ini. Muck menyatakan bahwa dialog hanyalah salah satu cara untuk berkomunikasi dengan penganut agama yang lain. Lima aspek yang lain adalah *pronouncement, argumentation, discussion, apologetics* dan *debate*. Untuk isu selengkapnya, lih. Terry C. Muck "Conversation that" 189.

¹⁵⁷*Christian Mission* 71-73.

Keempat kebajikan ini merupakan bagian dari peran seorang Kristen di dalam menjadi saksi Kristus di dalam situasi multikultur-konflik. Menjadi saksi Kristus pun berarti seorang Kristen perlu melakukan penginjilan dan tanggung jawab sosial, etika dan apologetika, dan juga sikap-sikap yang menunjukkan karakter Kristus di dalam berdialog.¹⁵⁸ Dengan demikian, ketakutan-ketakutan dari kaum injili untuk berbaur dan bergaul di dalam masyarakat tidak menjadi soal lagi.

Memang ada kemungkinan bahwa ketika seorang injili menjadi saksi Kristus dia tetap saja akan dikucilkan atau bahkan akan mengalami penderitaan karena melakukan apa yang benar. Namun, sebagaimana dinyatakan di dalam Perjanjian Lausanne: “*We do not forget the warnings of Jesus that persecution is inevitable.*”¹⁵⁹ Dan juga sebagaimana yang dinyatakan oleh Manifesto Manila:

*Jesus plainly told his followers to expect opposition. “If they persecuted me,” he said, “they will persecute you also.” He even told them to rejoice over persecution, and reminded them that the condition of fruitfulness was death. These predictions, that Christian suffering is inevitable and productive, have come true in every age, including our own. There have been many thousands of martyrs. Today the situation is much the same. . . . We greatly regret any unworthy witness of which followers of Jesus may have been guilty. We determine to give no unnecessary offence in anything, lest the name of Christ be dishonored. However, the offence of the cross we cannot avoid. For the sake of Christ crucified we pray that we may be ready, by his grace, to suffer and even to die. Martyrdom is a form of witness which Christ has promised especially to honor.*¹⁶⁰

Karena itu, penderitaan pun merupakan bagian dari autentisitas dari kaum injili.

Dengan demikian penulis akan menyimpulkan konstruksi partisipasi seorang injili di dalam dialog antar-iman di dalam situasi multikultur yang konflik.

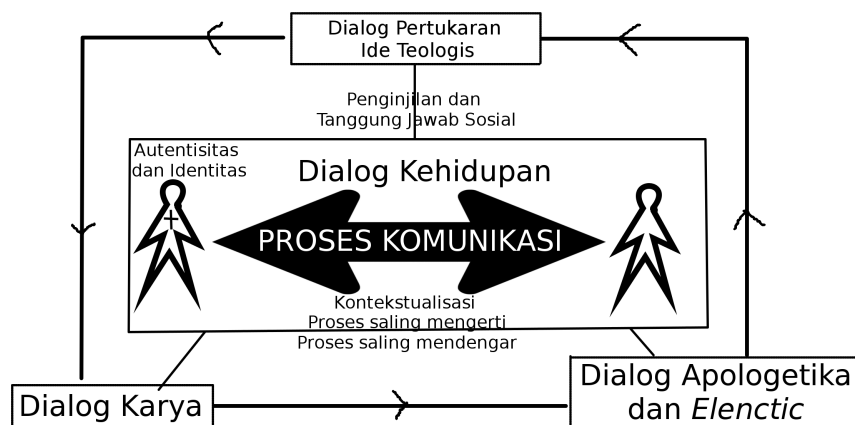
Penulis sudah menjelaskan empat bentuk dialog antar-iman yang dapat dilakukan oleh seorang Kristen. Keempat bentuk ini berkaitan satu dengan yang lain.

¹⁵⁸Di dalam tanggung jawab sosial dari kaum injili tercakup di dalamnya kepedulian terhadap masalah ekologi. John Stott sudah mencoba membahas hal ini dalam “New Issues” 123-142.

¹⁵⁹“1974: The Lausanne Covenant” 44

¹⁶⁰“The Manila Manifesto” artikel ke-12.

Karena itu, bentuk partisipasi seorang injili dapat dilihat pada gambar II.1.



Gambar II.1: Gambaran Mengenai Hubungan Empat Bentuk Dialog

Bentuk partisipasi ini menggambarkan bahwa partisipasi ini bersifat fleksibel dan dapat terjadi di dalam perputaran ini. Bentuk partisipasi ini memerlukan hikmat dari Roh Kudus agar seorang injili dapat memilih kapan aksi ini harus dilakukan.

Pada bab III, penulis akan menunjukkan bahwa dengan konsep drama doktrin dari Vanhoozer, seorang injili dapat menjaga autentisitasnya di dalam ruang publik (autentisitas dengan tiga faset). Peranan Roh Kudus, yaitu hikmat, di dalam memilih tindakan yang tepat di dalam partisipasi kaum injili di dalam ruang publik pun dapat tercakup di dalam konsep drama doktrin. Penulis juga akan mencoba menunjukkan bahwa dengan mendramakan doktrin, seorang injili dapat memenuhi konstruksi yang tertera pada gambar II.1 pada bab IV.