

EVALUASI TERHADAP TEOLOGI PLURALISME AGAMA STANLEY SAMARTHA

CHRISTIAN SULISTIO

PENDAHULUAN

Teologi pluralisme agama menjadi sebuah pilihan yang menarik di era globalisasi.¹ Di era ini, orang-orang Kristen hidup di dalam masyarakat yang majemuk. Seiring dengan ramainya migrasi penduduk dari Selatan ke Utara dan dari Timur ke Barat, kemajemukan agama ditemukan bahkan di negara-negara Barat yang dulu dianggap homogen. Sejalan dengan ini, teologi pluralisme agama yang menganggap bahwa semua agama membawa orang-orang kepada satu realitas ilahi menjadi pilihan yang menarik karena dianggap demokratis dan toleran. Karena itu, penulis mencoba menganalisis teologi pluralisme agama, khususnya pada diri teolog Samartha dan akan mengevaluasi apakah teologinya sampai pada tujuannya yaitu toleran terhadap agama-agama itu sendiri dan cukup kokoh secara intelektual. Penulis akan membagi artikel ini ke dalam tiga

¹Pluralisme agama dapat didefinisikan ke dalam tiga cara. *Pertama*, ia dapat menunjuk kepada fakta kemajemukan agama yaitu fakta berbagai macam agama di sepanjang sejarah manusia dalam berbagai kebudayaan. Pluralisme agama dalam pengertian ini adalah sebuah pernyataan tentang fenomena obyektif kemajemukan agama-agama. *Kedua*, pluralisme agama menunjuk kepada fakta kemajemukan agama dan kesadaran terhadap fakta tersebut. Kesadaran yang membawa kepada persetujuan dan pengakuan bahwa kemajemukan agama merupakan sesuatu yang baik. *Ketiga*, pluralisme agama dapat juga berarti “*an interpretative theory about how one should handle the many competing truth-claims made by the various religions*” (Daniel B. Clendenin, *Many Gods, Many Lords* [Grand Rapids: Baker, 1995] 12). Dalam pengertian ini, pluralisme agama adalah suatu pandangan filosofis-teologis mengenai fakta kemajemukan agama yang menerima kemajemukan agama-agama dan percaya bahwa semua agama pada akhirnya menunjuk kepada realitas mendasar yang sama dan semua orang-orang percaya dari keyakinan agama dan iman yang berbeda-beda mendapat keselamatan yang sama efektifitasnya (lihat ibid. 12 dan juga D. A. Carson *The Gagging of God* [Leicester: Apollos, 1996] 13-22).

bagian besar: pemaparan tentang latar belakang Samartha, pemaparan tentang teologinya, dan evaluasi terhadap teologi pluralisme agama Samartha.

LATAR BELAKANG

Stanley Jedidiah Samartha lahir pada 7 Oktober 1920 di Karkal, India sebagai anak seorang pendeta Basel Evangelical Mission. Ia dibesarkan di tengah-tengah masyarakat multi-religius yang terdiri dari agama Hindu, Islam, Kristen, dan Jainisme. Ia belajar di Madras University, United Theological College, Bangalore (1941-1954), Union Theological Seminary, New York (di bawah bimbingan Paul Tillich untuk tesisnya), dan Hartford Seminary Foundation, Hartford, Connecticut. Ia pernah menjadi rektor di Basel Evangelical Mission Theological Seminary (sekarang Karnataka Theological Seminary; 1952-1960), Bangalore, Karnataka. Kemudian ia menjadi rektor Serampore College, West Bengal (1960-1965). Ia melayani sebagai direktur program dialog dengan iman dan ideologi-ideologi yang lain selama 1968-1980. Ia kembali ke India dan mengajar di United Theological College sampai menjadi dosen emeritus. Ia juga adalah anggota komite program doktor South Asia Theological Research Institute. Ia meninggal pada 22 Juli 2001.²

Kebanyakan tulisannya diarahkan kepada berteologi di dalam konteks India, khususnya di dalam bentuk *advaita vedanta*, yang bagi Samartha menyediakan konteks yang menantang dan bermanfaat bagi teolog-teolog India.³ Sumbangsihnya yang khusus adalah merumuskan suatu kristologi

²Biografi Samartha ini dihimpun dari Stanley Samartha, "Between Two Cities-Part I: Early Years," <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd38-01.html>; Konrad Raiser, "Tribute to Dr. Stanley J. Samartha," <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd38-02.html>; A. A. Yewangoe, *Theologia Crucis di Asia* (Jakarta: Gunung Mulia, 1996) 116.

³Henry E. Lie, "Open Particularism: An Evangelical Alternative to Meet the Challenge of Religious Pluralism in the Asian Context" (Ph.D. dissertation; Deerfield: Trinity Evangelical Divinity School, 1998) 93. *Advaita Vedanta* merupakan sebuah sistem filsafat yang dikembangkan oleh Sankara (788?-820 M). *Advaita* artinya non-dualisme. Sistem *advaita* ini menyangkal adanya realitas atau kenyataan yang lebih tinggi dari satu atau kenyataan yang banyak. Ia menekankan kesatuan dari segala kehidupan. Menurut sistem ini alam, manusia, dan Allah ada dalam proses abadi yang awalnya, kelangsungannya, dan akhirnya ada di dalam Brahman (*ibid.*).

di dalam sebuah masyarakat multi-religius seperti India.⁴ Sumbangsih yang lain adalah pada gerakan ekumenikal dan upayanya merintis dialog dengan sesama orang beriman sebagai sebuah komitmen di WCC.⁵

J. A. B. Jongeneel,⁶ seorang teolog Belanda, menyatakan bahwa ciri Samartha dan pemikirannya adalah: *pertama*, Samartha sebagai penafsir terhadap gagasan sejarah dalam Hinduisme. “Sejarah” adalah gagasan inti yang terungkap dalam disertasi Samartha (“The Hindu View of History According to Representative Thinkers”). Ia mencoba menjelaskan bagaimana Hinduisme, khususnya Hinduisme modern, memahami gagasan tentang sejarah. *Kedua*, ia sebagai penafsir Yesus Kristus dalam konteks India yang mayoritas Hindu dan bersifat majemuk. *Ketiga*, ia sebagai teolog dan hamba dialog antara kekristenan dan Hinduisme serta agama-agama lain.

KRISTOLOGI DALAM RANGKA *ADVAITA* SEBAGAI TITIK TOLAK BERTEOLOGI

Samartha mengambil kristologi sebagai titik tolak dalam pemikiran teologinya. Ia memahami bahwa tugas utama gereja di India adalah mengkontekstualisasikan Yesus Kristus dalam usahanya mengakui dan menjelaskan pribadi dan pekerjaan-Nya. Ia mengatakan:

*One must note that putting Jesus Christ in an ochre robe or painting the child Jesus in blue or dressing Mary in a sari does not necessarily make them more at home in India. . . . In India the task is neither one of Hinduising Christianity nor of Christianising Hinduism. The fundamental question before the Church in India is this: what does it mean to affirm in India today that Jesus Christ is Lord and Saviour?*⁷

Di dalam kalimat di atas dapat ditemukan fokus kepedulian teologisnya yaitu “mengakui bahwa Yesus Kristus adalah Tuhan dan Juru Selamat di

⁴Kosuke Koyama, “Asian Theology” dalam *The Modern Theologians* (2 jilid; ed. David F. Ford; Oxford: Blackwell, 1989) 2.218.

⁵Philip Mathew, “Obituari: Stanley Jedidiah Samartha,” *CCA News* (September 2001) 30.

⁶Dikutip dari Yewangoe, *Theologia Crucis* 116-117.

⁷Stanley Samartha, *The Hindu Response to the Unbound Christ* (Madras: Christian Literature Society, 1974) 145, dikutip dari Koyama, “Asian Theology” 2.218-219.

India saat ini.” Ia mengusulkan suatu metode koneksi langsung antara pemikiran India dan Yesus Kristus. Ia berkata:

*There is no reason why Semitic thought forms should be the norm for the Church's theological enterprise for all time to come. It is not necessary for Indians to become Jews first before they can catch a glimpse of the fullness of Christ.*⁸

Samartha mengatakan bahwa jika Origen menggunakan kategori-kategori pemikiran Platonis dan Aquinas menggunakan kategori-kategori pemikiran Aristotelian maka teolog-teolog India tidak boleh ragu-ragu untuk menggunakan pemahaman-pemahaman filosofis *advaita vedanta*. Baginya, pendekatan alkitabiah tentang Allah dan manusia memang istimewa tetapi pendekatan tersebut tidak dapat menjadi tongkat pengukur untuk mengukur dan menilai pendekatan yang lain khususnya pendekatan *advaita* terhadap realitas.

Bagi Samartha, paling tidak ada empat alasan mengapa sistem filsafat *advaita* harus dipilih dalam usaha berteologi di India. *Pertama*, sistem ini sangat terkenal dan merupakan sistem yang penting di India. *Kedua*, banyak tokoh terkemuka di India telah amat dipengaruhi oleh sistem ini, khususnya dalam interpretasi modernnya. *Ketiga*, di India modern, orang terus-menerus mencari, membandingkan, dan meneliti *advaita* dan kemudian menghubungkannya dengan kehidupan dan pemikiran modern. *Keempat*, mereka yang membahas masalah-masalah sosial India mengakui berharganya pendekatan Sankara ini, terutama sehubungan dengan masalah tujuan hidup.⁹

KONSEP MISTERI/HAKEKAT MENDASAR

Samartha mengambil ide *vedantis* mengenai Misteri yang merupakan basis ontologis bagi realitas mendasar (*ultimate reality*) di alam Hinduisme. Misteri memberikan dasar hakiki-ontologis bagi toleransi. Tanpa misteri maka toleransi akan masuk ke dalam bahaya menjadi suatu keadaan bersahabat yang tidak kritis. Misteri ini menurutnya:

⁸Ibid. dikutip dari Koyama, "Asian Theology" 2.219.

⁹Yewangoe, *Theologia Crucis* 118.

[S]ang kebenaran dari sang Kebenaran (*Satyasya Satyam*), adalah Pusat atau Inti dari Hakikat Adikodrati yang senantiasa berada di luar dan lebih besar dari pengertian-pengertian tentangnya atau bahkan dari keseluruhan pengertian-pengertian itu. Misteri ini melampaui pengetahuan akal dan mental (pengetahuan kognitif) (*tarka*), tetapi dapat dimasuki melalui penglihatan (*dristi*) dan petunjuk batin atau intuisi (*anubhava*). Misteri ini dekat tetapi jauh, dapat diketahui namun tidak terpahami, bersifat pribadi tetapi pada hakikatnya di luar segala sesuatu, dan, menurut satu pandangan Hindu tertentu, bahkan tidak dapat digambarkan sebagai “satu.” Misteri ini “bukan-dua” (non-dualis”) (*advaita*); dengan ini mau dinyatakan bahwa ada kepelbagaian di dalam inti dari Hakikat adikodrati itu sendiri dan karenanya menjadi bagian asasi dari hakikat kodrat manusia juga.¹⁰

Akibat pandangan ini, akal budi bukan satu-satunya jalan berteologi. Hal-hal mistik dan estetika juga perlu memberi sumbangan bagi teologi. Misteri ini melampaui penelitian rasional karena ia tidak dapat dipahami secara total. Oleh sebab itu, wacana teologis yang hanya memberikan argumentasi kognitif untuk membuktikan agama mana “yang terbaik” tidak akan memadai, karena ia tidak cukup dalam merefleksikan tentang kedalaman Misteri itu. Ia mengatakan, “Misteri itu melampaui adu pendapat teistik (bersifat keallahan) atau non-teistik (bersifat bukan-keallahan). Misteri itu adalah suatu kedudukan asasi-ontologis yang harus diterima, bukan sebagai masalah pengetahuan (epistemologis) yang harus dipecahkan.”¹¹

Implikasi lain dari pandangan ini adalah semua sistem agama adalah usaha manusia untuk memahami Misteri ini. Semua sistem agama adalah respons manusia yang terkondisi secara historis dan kultural. Karena kondisi historis dan kultural ini berbeda-beda maka tanggapan manusia terhadap Misteri ini pun berbeda-beda dan banyak, bahkan di dalam suatu sistem agama pun. Orang dapat menyebut Misteri ini “Brahman” atau “Allah” yang tidak lebih dari pada suatu ekspresi yang terkondisi secara kultural untuk menyebut Hakikat Mendasar itu. Samartha menjelaskan:

¹⁰Stanley Samartha, “Salib dan Bianglala: Kristus di dalam Suatu Kebudayaan Beragam Agama” dalam *Wajah Yesus di Asia* (ed. R. S. Sugirtharajah; Jakarta: Gunung Mulia, 1996) 181 [penekanan oleh Samartha].

¹¹Ibid.

Istilah-istilah “Brahman” dan “Allah”, keduanya, ikut ditentukan oleh kebudayaan. . . . Dalam hal ini dua pernyataan itu—yakni bahwa “Brahman adalah *sat-cit-ananda*” dan “Allah adalah tiga-di-dalam-satu, sebagai Bapa, Putera dan Roh Kudus”—tentu dapat dipandang sebagai dua tanggapan terhadap Misteri yang sama itu di dalam dua konteks kebudayaan.¹²

Pernyataan-pernyataan tersebut hanya memperlihatkan bahasa manusia untuk menggambarkan pekerjaan batiniah hakiki-ontologis dari Misteri itu. Karena itu, tidak ada suatu respons pun yang merupakan rumusan yang lebih benar untuk mengungkapkannya. Samartha mengajukan sebuah pertanyaan retorik:

Karena itu, orang tentu dapat bertanya, atas dasar apa dapat dinyatakan bahwa rumusan ketrunggalan itu memberikan pengertian “yang lebih benar” mengenai hakikat Misteri itu tinimbang rumusan *sat-cit-ananda*? Paling banter, dua rumusan itu hanya dapat berfungsi secara simbolis, mengacu kepada Misteri itu, menegaskan makna yang disingkapkan, tetapi tetap mempertahankan sisa kedalaman yang tidak dapat diungkapkan.¹³

KONSEP PENYATAAN

Jika hakikat realitas mendasar adalah Misteri maka tentu saja pernyataan tidak dipahami dalam bentuk proposisional. Konsep pernyataan seperti ini mengasumsikan pemberi wahyu yang rasional dan personal. Konsep pernyataan ini tidak memperhatikan aspek-aspek kehidupan religius yang lain yaitu mistikal dan estetikal. Samartha mendefinisikan agama sebagai respons manusia terhadap pernyataan sebagai berikut:

What is meant by term religions here is not the established institutions of religion or system of belief or boundaried social groups with their sense of separation from others. We are talking about the spiritual resources within religions, the inner experiences of the Spirit, their

¹²Ibid. 182.

¹³Ibid. 183.

*visions of reality, their responses to the Mystery of truth, the liberative streams within religions that break through human limitations to reach out to neighbors in the global community.*¹⁴

Esensi dari agama sendiri adalah iman sebagaimana dijelaskan oleh Samartha, “*Faith is a response to the Mystery of the Divine or Truth or Ultimate Reality. It has to do with visions and values. Faith is the substance of religion and precedes it.*”¹⁵ Dari sini Vinoth Ramachandra menyimpulkan bahwa iman di dalam pemahaman Samartha adalah “*a common pre-conceptual experience of the transcendent which is subsequently embodied in different religions.*”¹⁶

Henry E. Lie menunjukkan bahwa pandangan wahyu Samartha dapat dikategorikan, dengan menggunakan tipologi Avery Dulles, ke dalam model wahyu sebagai pengalaman batiniah.¹⁷ Wahyu di dalam model ini adalah “*a privileged interior experience of grace or communion with God.*”¹⁸ Ia merupakan pengalaman langsung dengan Allah yang berkomunikasi dengan tiap orang percaya secara batiniah. Di dalam model wahyu ini, pengalaman batiniah terhadap yang transenden merupakan suatu sumber dari agama dan juga berfungsi sebagai fondasi agama-agama. Praktik-praktik keagamaan seperti doa, ibadah, etika, dan sebagainya serta doktrin-doktrin religius dibangun dari pengalaman batiniah tersebut, seperti yang dijelaskan olehnya, “*Religion seeks to enshrine and express faith in dogmas and doctrines, rituals, symbols, and liturgy, in patterns of relationship, codes of conduct, and structure of society.*”¹⁹ Konsep wahyu ini tidak menerima perbedaan antara wahyu

¹⁴Stanley Samartha, *One Christ—Many Religions* (Maryknoll, Orbis, 1991) 37 [penekanan oleh Samartha].

¹⁵Ibid. 46.

¹⁶Vinoth Ramachandra, *The Recovery of Mission* (Carlisle: Paternoster, 1996) 7 [penekanan oleh Ramachandra].

¹⁷Lihat Lie, “Open Particularism” 96. Avery Dulles membedakan lima model pernyataan yaitu (1) pernyataan sebagai doktrin, (2) pernyataan sebagai sejarah, (3) pernyataan sebagai pengalaman batiniah, (4) pernyataan sebagai kehadiran dialektis, dan (5) pernyataan sebagai kesadaran baru (*Models of Revelation* [Maryknoll: Orbis Books, 1992] 36-114).

¹⁸Dulles, *Models of Revelation* 27. Pendukung model wahyu ini kebanyakan berasal dari kubu Protestan liberal seperti F. Schleiermacher, Albrecht Ritschl, dan John Hick.

¹⁹Samartha, *One Christ—Many Religions* 46. Dalam hal ini, pandangan Samartha tentang pengalaman batiniah dipengaruhi oleh epistemologi foundationalisme. Foundationalisme merupakan suatu teori mengenai bagaimana suatu

umum dan wahyu khusus sebagai yang diajarkan di dalam teologi ortodoks.²⁰

Bagi pendukung konsep wahyu ini, mereka, realitas yang ultima hadir secara langsung di dalam setiap sudut dan titik di dalam alam semesta. Dengan demikian, semua orang di segala tempat dan waktu dapat memiliki pengalaman batiniah dengan Misteri. Itu sebabnya mengapa ia menolak konsep sejarah keselamatan yang, menurutnya, akan menghambat orang-orang berbeda iman untuk hidup bersama dengan damai. Ia menjelaskan:

[I]t is important to break out of the narrow corridors of Heilsgeschichte theology, which as hermeneutical method has unduly dominated biblical studies for decades, with the consequence that Christian attitudes towards people of other religious traditions have been almost exclusively negative.²¹

Di dalam pemahaman ini, klaim-klaim kebenaran yang bertentangan di antara berbagai sistem agama-agama menjadi tidak relevan karena pernyataan Allah bukan sekumpulan pengetahuan yang diberikan kepada manusia, tetapi suatu pengalaman spiritual terhadap manifestasi Misteri yang melampaui jangkauan pemahaman rasional kita. Karena itu, Samartha mengatakan: “Hakikat Misteri itu sedemikian rupa sehingga setiap penegasan apa pun dari pihak satu paguyuban keagamaan bahwa padanya ada pengetahuan terakhir atau unik atau eksklusif menjadi tidak dapat diterima.”²² Dengan konsep pernyataan seperti ini, maka agama-agama dapat saling memperkaya di dalam respons mereka terhadap Misteri. Ia mengatakan:

Jika tradisi-tradisi besar keagamaan yang dimiliki umat manusia adalah tanggapan-tanggapan yang memang berbeda-beda kepada sang Misteri Allah atau *Sat* atau sang Adikodrati atau Realitas Akhir, maka *kekhasan* setiap tanggapan, dalam hal ini tanggapan Kristen, harus dinyatakan sedemikian rupa sehingga suatu *hubungan* kritis timbal balik antara tanggapan-tanggapan yang berlainan itu dan yang

klaim pengetahuan dapat dibenarkan. Pandangan ini menyatakan bahwa klaim tentang pengetahuan harus didasarkan kepada fondasi yang tidak dapat dipertanyakan (Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism* [Valley Forge: Trinity Press International, 1996] 12-13, 22-23).

²⁰Dulles, *Models of Revelation* 71.

²¹*Courage for Dialogue* (Geneva: World Council of Churches, 1981) 70.

²²“Salib dan Bianglala” 185.

dengannya semua pihak saling diperkaya, dengan sendirinya menjadi mungkin.²³

KONSEP OTORITAS

Bagaimana Samartha memahami otoritas religius? Apakah ada kriteria-kriteria tertentu untuk menilai klaim-klaim kebenaran religius? Bagi penganut Protestan, otoritas religius yang paling tinggi ada pada Alkitab. Bagi orang penganut Katolik Roma otoritas tertinggi ada pada Alkitab dan tradisi. Samartha sendiri tidak menolak otoritas Alkitab bagi orang-orang Kristen namun otoritas Alkitab tersebut hanya berfungsi di dalam batasan komunitas Kristen. Di dalam dunia yang majemuk secara religius, kemajemukan respons kepada Misteri merupakan hal yang tidak dapat dihindari. Respons terhadap Misteri ini diobjektifisasi oleh komunitas beriman yang berbeda-beda ke dalam bentuk kitab-kitab suci. Karena itu, kemajemukan kitab-kitab suci merupakan konsekuensi dari kemajemukan respons terhadap Misteri. Ia mengatakan:

Kewibawaan Alkitab memang penting bagi orang-orang Kristen. Di dalam situasi-situasi keagamaan yang majemuk, di mana ada kitab-kitab suci lain yang kewibawaannya diterima oleh sesama yang berasal dari tradisi-tradisi keagamaan lain, bagaimana penegasan-penegasan yang didasarkan pada satu kitab suci tertentu itu dapat menjadi ukuran atau kewibawaan bagi semua orang? Di sini pun kemajemukan kitab suci itu kenyataan yang harus diterima, bukan pandangan yang harus dibicarakan.²⁴

Hermeneutika kitab suci tunggal sebagaimana yang dikembangkan di Barat tidak lagi memadai. Hermeneutika tersebut muncul di Barat untuk menghadapi tantangan filsafat dan sains. Di Asia, hermeneutika harus memperhatikan kemajemukan kitab suci yang telah memberikan bimbingan rohani bagi pengikut-pengikut mereka lebih lama dari kekristenan itu sendiri. Karena itu, orang-orang perlu menyingkirkan ide satu kitab suci yang benar untuk berteologi di dalam masyarakat yang banyak kitab suci.

²³Ibid. 187.

²⁴Ibid. 185.

Lebih lanjut Samartha memberikan enam prinsip penafsiran di dalam dunia yang majemuk: *pertama*, menerima kenyataan kemajemukan kitab suci. *Kedua*, menyadari bagaimana kitab-kitab suci telah berfungsi dengan cara yang berbeda di dalam kehidupan komunitas-komunitas religius yang berbeda. *Ketiga*, melokalisasi unsur-unsur eksklusif tertentu di dalam masing-masing kitab suci sehingga mereka hanya absah di dalam batasan komunitas iman tertentu. *Keempat*, menyadari bahwa bahasa agama—termasuk teks-teks dan simbol-simbol—adalah sebuah bahasa kasih dan komitmen. Dengan demikian, menarik kesimpulan logis daripadanya adalah salah kaprah. *Kelima*, menghormati fungsi kitab suci di dalam tiap tradisi sebagai sumber doktrin dan juga memiliki tujuan devosional. *Keenam*, tidak memandang kitab-kitab suci sebagai “teks yang beku” yang ditulis satu kali untuk selama-lamanya, mereka semua memiliki ciri penziarah selalu “dalam perjalanan.”²⁵

KONSEP KEBENARAN

Pandangan Samartha mengenai wahyu sangat berkaitan dengan konsepnya tentang kebenaran. Ia menolak pendekatan inklusivistik dan eksklusivistik terhadap klaim-klaim kebenaran agama-agama lain. Menurutny, pendekatan-pendekatan tersebut merupakan suatu bentuk kekerasan teologis terhadap orang-orang yang memiliki iman yang berbeda.²⁶ Ia juga menolak pola pikir ini atau itu (*either/or*) sebab pendekatan ini, yang merupakan akar dari eksklusivisme, membuat orang-orang Kristen sukar hidup berdampingan dengan para penganut agama lain. Ia lebih condong pada cara berpikir Asia seperti filsafat *advaita* dan pola pikir *yin yang* yang mampu merangkul pandangan yang berlawanan di dalam suatu harmoni. Ia sendiri memilih pendekatan *advaita vedanta* sebagai dasar konsepnya tentang kebenaran. Baginya, kebenaran tidak relatif tetapi mutlak; kebenaran adalah satu dan Allah (realitas ultima) adalah kebenaran. Karena itu, tidak mungkin ada suatu kebenaran Hindu atau kebenaran Kristen.

Karena keterbatasannya, manusia tidak dapat menghindari kerelatifan dari semua pikiran dan kesadarannya. Ia menjelaskan: “[d]ivine truth is always received in earthen vessels. How can it be otherwise? No one who is part of a particular community of faith, shaped by certain linguistic, social,

²⁵*Courage for Dialogue* (Maryknoll: Orbis, 1981) 73-75.

²⁶“The Cross and the Rainbow” 114.

and historical factors, can escape this cultural relativity.”²⁷ Jika demikian, maka satu tradisi agama tidak dapat mengklaim memiliki lebih banyak kebenaran daripada agama lain atau membuat klaim-klaim absolut. Semua persepsi manusia terhadap kebenaran adalah relatif. Namun ini tidak berarti tidak ada agama yang benar. Respons religius tertentu dapat menjadi benar sepanjang mereka mengungkapkan atau berpartisipasi di dalam kebenaran dan membawa orang-orang kepadanya. Lebih jauh lagi ia menulis, “*a particular religion can claim to be decisive for some people, and some people can claim that a particular religion is decisive for them, but no religion is justified in claiming that it is decisive for all.*”²⁸ Konsep kebenaran Samartha adalah konsep kebenaran yang berusaha merangkul yang lain di dalam perjalanan menuju kebenaran yang terakhir, seperti dijelaskannya,

*Therefore the apprehension of truth at a given point in history cannot claim exclusive validity. It can indeed be valid, but not exclusive. No particular response to or formulation of truth can claim to be unique, final, or absolute. We need to grow into truth. This means that the truth as received by a particular community at a given time can prove itself to be true not by rejecting, but by reacting to and relating itself to the truth as perceived by neighbors of other faiths.*²⁹

YESUS SEBAGAI PENGAJAR TEOSENTRISME

Samartha menggeser posisi kristologinya dari Kristus yang hadir secara misterius di dalam agama-agama lain, suatu kristologi yang inklusivistik, ke arah kristologi teosentris, suatu kristologi yang pluralis. Revisi kristologinya dimulai pada 1980 ketika ia meninggalkan jabatannya di Dewan Gereja-gereja Dunia. Di dalam periode ini, periode pasca DGD, fokus dari teologi Samartha adalah untuk mengakui misteri Kristus dan menjelaskan makna pribadi dan karya Kristus bagi gereja. Dalam upaya melakukan hal tersebut, ia menolak pemahaman kristologi “eksklusivisme normatif.” Ia mempertanyakan finalitas absolut dan normativitas universal Kristus dan mengajukan suatu keunikan relasional Kristus. Ia menjelaskan:

²⁷*Courage for Dialogue* 152.

²⁸*Ibid.* 153.

²⁹Samartha, *One Christ* 104 [penekanan oleh Samartha].

*It is relational because Christ does not remain unrelated to neighbors of other faiths, and distinctive because without recognizing the distinctiveness of the great religious traditions as different responses to the Mystery of God, no mutual enrichment is possible.*³⁰

Di sini penjelasan Samartha mengenai keunikan sangat penting sebab ia melihat kepercayaan lain sebagai respons religius yang valid dan unik kepada Misteri yang sama. Baginya, kita tidak dapat menyatakan bahwa Yesus Kristus secara ontologis setara dengan Allah. Pernyataan ini sama dengan mengatakan bahwa Yesus Kristus adalah ilah suku orang Kristen yang berlawanan dengan ilah-ilah umat yang lain. Mengangkat Yesus Kristus ke posisi Allah berada dalam bahaya ke arah “Yesusologi” yang miskin.³¹ Lebih lanjut ia berkata: “*to claim that God, the Creator of all humanity, is identical to Jesus of Nazareth or that Jesus of Nazareth is ontologically co-equal with the Creator God is not only to go beyond the evidence of the New Testament but also to cut off all conversations with neighbors of other faiths.*”³² Baginya, Yesus Kristus memang adalah Tuhan, Juru selamat, Mesias tetapi ia bukan Allah.

Samartha mengembangkan kristologinya yaitu kristologi teosentris (atau berpusat pada Misteri). Pada dasarnya, ia menggunakan pendekatan kristologi dari bawah dan dipengaruhi oleh gerakan *The New Quest of Historical Jesus* yang dikembangkan oleh Ernst Käsemann dan sarjana-sarjana yang lain.³³ Dalam Perjanjian Baru, menurutnya, terlihat perkembangan kristologi secara kronologis. Garis perkembangan kronologis ini (atau lebih tepatnya evolusi) berlangsung dari kitab Kisah Para Rasul yang memberikan informasi mengenai pengalaman orang-orang Kristen generasi pertama kepada injil sinoptik, surat-surat rasul Paulus, sampai akhirnya kepada Injil Keempat.³⁴ Yesus dipercaya sebagai manusia yang ditetapkan oleh Allah dan diurapi oleh Roh kudus untuk panggilan khusus kemudian menjadi Yesus Kristus sebagai *Logos* atau

³⁰Ibid. 77 [penekanan oleh Samartha].

³¹Ibid. 86.

³²Ibid. 119.

³³Ibid. 120 dan Ramachandra, *The Recovery of Mission*, 23; untuk survei singkat mengenai *The New Quest of Historical Jesus*, lihat Collin Brown, “Historical Jesus, Quest of” dalam *Dictionary of Jesus and the Gospels* (J. B. Green and Scott McKnight, eds.; Downers Grove: InterVarsity, 1992) 326-334 dan N. T. Wright, “Jesus, Quest for the Historical” dalam *The Anchor Bible Dictionary* (David N. Freedman, ed.; 6 vols.; New York: Doubleday, 1992) 3.796-802.

³⁴Samartha, *One Christ—Many Religions* 120.

Anak Allah yang berinkarnasi. Meski demikian, Perjanjian Baru tidak pernah menggambarkan Yesus Kristus setara secara ontologis dengan Allah sebagaimana yang ditegaskan oleh konsili Kalsedon (451 M).

Menurut Samartha, Yesus dan penulis-penulis PB adalah teosentris. Mereka memberikan penekanan kepada prioritas ontologis Allah. Yesus dan para penulis PB, menurutnya, memandang Allah adalah pencipta semua kehidupan dan umat manusia. Ia juga adalah penebus semua yang hidup, mengasihi dunia, dan mendamaikan dunia dengan diri-Nya sendiri. Yesus Kristus sendiri memang adalah Tuhan, tetapi Ia juga seorang teosentris. Ia mengajar murid-murid-Nya untuk menjadi teosentris dan berdoa kepada Allah sebagai “Bapa kami,” tanpa perantara-an Anak.³⁵ Ketuhanan Yesus Kristus harus dipadankan dengan ajaran Yesus tentang Allah sebagai Bapa semua umat manusia. Yesus juga selalu menunjuk kepada kerajaan Allah dan bukan kepada diri-Nya sendiri. Pesan sentral dari Yesus adalah Kerajaan Allah. Misi-Nya adalah untuk memperkenalkan Kerajaan tersebut dan mengundang orang-orang untuk masuk ke dalamnya.³⁶

Menurut Samantha, meskipun murid-murid-Nya cenderung menjadi kristosentris, Yesus selalu bersikap teosentris. Bahkan kristologi kristosentris dirangkul di dalam kristologi teosentris yang merupakan kristologi yang lebih luas dan dalam, karena lingkaran teosentris mencakup lingkaran kristosentris. Kristologi teosentris tidak menyangkal keunikan Yesus namun “*makes commitment to God in Jesus Christ possible without taking the negative attitude toward neighbors of other faiths, and at the same time it offers a more comprehensive conceptual framework for dialogue with these neighbors.*”³⁷ Kristologi ini memungkinkan kita untuk menyadari signifikansi teologis wahyu-wahyu lain dan pengalaman-pengalaman keselamatan yang lain.

Samartha juga mengakui keberadaan juru selamat-juru selamat yang lain seperti Rama, Kresna, dan Budha di dalam konteks India. Kristologi teosentris juga saling menghubungkan antara Kristus dengan tokoh-tokoh tersebut. Berkaitan dengan penghargaannya kepada empat juru selamat yang berbeda tersebut, ia berpendapat bahwa “[t]he theory of multiple avatars seems to be theologically the most accommodating attitude in a pluralistic setting, one that permits recognizing both the Mystery of God

³⁵Ibid. 116.

³⁶Ibid. 134.

³⁷Ibid. 88.

and the freedom of people to respond to divine initiatives in different ways at different."³⁸

EVALUASI

Motivasi Samartha agar umat beragama dapat hidup berdampingan dengan damai merupakan motivasi yang baik dan patut dihargai. Namun, teologi agama-agama yang dibangun olehnya untuk mencapai tujuan tersebut memiliki problem di dalam dirinya sendiri yang menjadikan teologi tersebut tidak dapat mencapai sasarannya. Kita akan melihat problem tersebut satu persatu berkaitan dengan epistemologi, ontologi, dan kristologi Samartha.

Pengalaman Batiniyah sebagai Dasar Agama

Dengan menempatkan pengalaman beragama sebagai dasar atau esensi dari agama maka teologi pluralisme Samartha berada dalam tradisi teologi modern yang dipelopori oleh Frederich Schleiermacher (1768-1834). Schleiermacher menempatkan pengalaman agama sebagai esensi dari agama dan doktrin merupakan artikulasi dari pengalaman tersebut ke dalam bentuk bahasa dengan kata-kata. Samartha, dengan teologi pluralisme, melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa pengalaman beragama terhadap Misteri merupakan dasar dari agama-agama yang mengungkapkannya ke dalam bentuk-bentuk dan tradisi-tradisi yang berbeda-beda. Dengan kata lain, agama-agama mempunyai pengalaman religius yang sama terhadap realitas ultima yang sama.

Namun, menempatkan pengalaman beragama sebagai dasar dari agama-agama dan doktrin bukan tanpa problem. Problem mendasar berkaitan dengan hakikat pengalaman beragama ini sendiri. Apa esensi dari pengalaman beragama ini? Sampai saat ini tidak ada konsensus di antara para teolog sendiri mengenai apa hakikat pengalaman beragama itu sendiri.³⁹ Jika tidak ada konsensus mengenai hakikat dari pengalaman beragama ini, dari mana kita tahu bahwa pengalaman beragama yang berbeda-beda tersebut merupakan pengalaman terhadap satu realitas ultima yang sama? Hal ini menyebabkan George Lindbeck

³⁸Ibid. 131.

³⁹Murphy, *Beyond Liberalism* 93.

menyimpulkan dengan mengatakan bahwa pengalaman beragama yang sama sebagai dasar dari agama-agama secara logika dan empiris adalah pernyataan yang kosong tanpa substansi. Ia menjelaskan:

*Because this core experience is said to be common to a wide diversity of religions, it is difficult or impossible to specify its distinctive features, and yet unless this is done, the assertion of commonality becomes logically and empirically vacuous.*⁴⁰

Akibatnya, pernyataan bahwa berbagai agama merupakan ekspresi yang berbeda-beda dari manusia terhadap satu realitas ultima merupakan sebuah teologi tanpa justifikasi yang tidak dapat dibuktikan kebenarannya. Lebih lanjut, pernyataan bahwa agama-agama adalah pengalaman religius yang sama terhadap realitas ultima yang sama, menurut Alister McGrath, “*is ultimately an axiom, an unverifiable hypothesis—perhaps even a dogma, in the pejorative sense of the term—not least on account of the difficulty of locating and describing the ‘core experience’ concerned.*”⁴¹

Lebih jauh lagi, pengalaman beragama tidak cukup untuk dijadikan dasar atau esensi dari agama karena pengalaman beragama butuh teori atau kerangka teoritis untuk dikenali dan dipahami. Ia tidak bersifat netral dan hadir lepas dari kerangka teoritis. McGrath menyimpulkan bahwa pengalaman adalah “*the explicandum, rather than the explicans; it is what requires to be interpreted, rather than the interpreting agents itself.*”⁴² Pengalaman beragama juga tidak muncul dari kevakuman. Ia hadir karena dipengaruhi oleh suatu ekspektasi religius di mana ekspektasi tersebut dibentuk oleh doktrin-doktrin, bahasa, dan praktik-praktik religius dari sebuah tradisi agama yang diwujudkan di dalam sebuah komunitas historis.⁴³ Itu sebabnya seorang Budha akan mengalami pencerahan, seorang Hindu akan mencapai *moksa*, dan seorang Kristen akan mengalami pengalaman “lahir baru.” Pengalaman beragama cenderung merefleksikan doktrin-doktrin dari penganut-penganutnya.⁴⁴

⁴⁰*The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster, 1984) 32.

⁴¹“The Christian Church’s Response to Pluralism,” *JETS* 35/4 (December 1992) 492.

⁴²*A Passion for Truth* (Downers Grove: InterVarsity, 1996) 78.

⁴³Ramachandra, *The Recovery of Mission* 21.

⁴⁴Murphy, *Beyond Liberalism* 93-94.

Misteri sebagai Realitas Ultima

Samartha secara sengaja memilih *advaita vedanta* sebagai kerangka bagi teologi pluralisme agamanya sebagai asumsinya. Pilihan ini membawa Samartha untuk memilih Misteri sebagai realitas mendasar (*ultimate reality*). Misteri di dalam kerangka *advaita vedanta* bersifat absolut namun kekurangan sifat personalitas. Ia dipahami lebih dalam kerangka monistik absolut daripada personal absolut. Jika demikian halnya maka teologi pluralismenya tidak bersifat netral. Ia cenderung memberi hak istimewa kepada agama-agama yang bersifat monistik dan mengabaikan agama-agama yang bersifat teistik seperti Kristen, Islam, dan Yudaisme yang memandang realitas ilahi bersifat personal.⁴⁵

Kesulitan lain berkenaan dengan pembenaran (justifikasi) dari Misteri sebagai realitas mendasar. Berdasarkan apa Samartha dapat menyimpulkan bahwa Brahman, Yahweh, Allah, Sunyata, Tao, dan lain sebagainya menunjuk realitas yang sama yaitu Misteri? Bagaimana ia dapat mengetahui bahwa Misteri adalah realitas yang ada di belakang realitas-realitas ultima yang dipercayai oleh berbagai penganut agama? Di sini ia terlihat tidak memiliki justifikasi yang cukup kuat untuk mendukung konsepnya tentang Misteri yang ada di balik realitas ilahi yang dipercayai oleh agama-agama.⁴⁶

Kesulitan lain adalah mengenai upaya Samartha untuk mengubah atau menginterpretasi ulang kepercayaan-kepercayaan mendasar dari agama-agama agar dapat disesuaikan dengan teologi pluralisme agamanya. Ia menginterpretasi ulang, misalnya, kepercayaan Kristen tentang Allah Tritunggal dan Yesus Kristus. Di dalam kekristenan, Allah Tritunggal adalah realitas yang ultima. Tidak ada realitas ilahi lain selain Allah Tritunggal. Namun ia menjadikan Allah Tritunggal sebagai manifestasi dari suatu realitas yang lebih tinggi dari Allah Tritunggal yaitu Misteri. Kekristenan percaya bahwa Yesus Kristus adalah Anak Allah yang berinkarnasi. Konsep seperti ini tentu saja tidak dapat diterima dalam pluralismenya karena akan mengakibatkan pengakuan kepada finalitas Kristus dan kekristenan sebagai satu-satunya jalan kebenaran. Karena itu, ia menginterpretasi ulang doktrin kristologi ini dengan menempatkan Yesus Kristus sejajar dengan tokoh-tokoh agama lain. Ini tentu saja bertentangan dengan keyakinan iman Kristen. Tindakan yang sama

⁴⁵Ramachandra, *The Recovery of Mission* 13-14; Lie, "Open Particularism" 110-111.

⁴⁶*Ibid.* 15.

dilakukan olehnya terhadap keyakinan-keyakinan agama-agama lain. Ia tidak dapat menerima begitu saja doktrin-doktrin agama-agama tersebut tanpa menginterpretasi ulang secara radikal doktrin-doktrin tersebut agar sesuai dengan pluralismenya. Sikap seperti ini menjadikan teologi pluralismenya tidak cukup pluralis,⁴⁷ ada semacam eksklusivisme yang terselubung.

Kesulitan lain yang dihadapi teologi ini adalah bagaimana membedakan ajaran agama yang benar dengan ajaran agama yang salah. Dalam pandangan Samartha bahasa religius bersifat simbolik dan hanya berfungsi sebagai penunjuk kepada realitas mendasar maka unsur kognitif di dalam bahasa agama menjadi sangat minim. Jika demikian maka penilaian terhadap ajaran agama yang salah atau menyimpang menjadi sulit. Kesulitan ini ditambah dengan fakta bahwa baginya pengalaman religius mendahului doktrin dan sulit untuk menilai sebuah pengalaman agama benar atau salah dalam kerangka teologinya. Ia tidak memberikan dengan jelas kriteria untuk membedakan pengalaman religius yang benar dan yang salah. Jika demikian, maka tidak ada yang dapat membatasi kemajemukan agama-agama dan semua agama—termasuk Satanisme, kelompok Ranting Daud, dan yang lainnya—berhak mengklaim keabsahan mereka berdasarkan pengalaman beragama mereka.⁴⁸

Kristologi Teosentrisme

Kristologi Samartha dapat ditempatkan dalam kategori penyelidikan *New Quest of Historical Jesus*. Penyelidikan ini berkonsentrasi pada perkataan-perkataan Yesus yang otentik dan pada kriteria-kriteria untuk menentukan keotentikan tersebut. Melalui kata-kata Yesus yang otentik ini kiranya dapat dibangun Yesus sejarah. Pakar-pakar PB dan teolog-teolog yang berada dalam tipe ini percaya bahwa alat-alat yang ada (kritik sumber, bentuk, dan redaksi), dapat memisahkan Yesus sejarah dengan Kristus iman.⁴⁹ Pakar PB yang berada dalam penyelidikan ini kebanyakan menganut paham sejarah positivisme. Pandangan ini mengatakan bahwa manusia dapat mengetahui sesuatu secara objektif tanpa prasuposisi teologis atau prasuposisi apapun, dengan demikian sejarah dapat disampaikan dengan cara yang objektif. Pengetahuan dapat diperoleh

⁴⁷Lie, "Open Particularism" 168.

⁴⁸Murphy, *Beyond Liberalism* 93.

⁴⁹N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992) 9.

dengan cara yang pasti dan tidak dapat dipertanyakan lagi. Ia juga dapat diuji dengan metode empiris, dalam hal ini metode ilmiah. Iman harus dibangun di atas landasan sejarah.⁵⁰ Tentu saja pandangan sejarah positivisme tidak dapat diterima lagi karena kesadaran di zaman pascamodern ini adalah bahwa tiap penyelidikan memuat prasuposisi termasuk penyelidikan terhadap Yesus yang historis. Penyelidikan *New Quest* sendiri dipengaruhi oleh pandangan dunia *Enlightenment* yang bersandar pada pandangan naturalisme atau deisme. Penyelidikan *New Quest* juga menghasilkan Yesus yang minimalis karena terlalu berpusat pada logia (perkataan Yesus yang otentik).⁵¹

Kristologi teosentrisme dari Samartha sendiri juga tidak dapat dipertahankan. Ia mengemukakan bahwa Yesus mengalami perkembangan (evolusi) dari manusia yang punya misi dari Allah Bapa seperti yang digambarkan oleh penulis-penulis PB menjadi Anak Allah seperti dalam Konsili Kalsedon. Pendapat ini telah mengabaikan fakta sejarah bahwa devosi kepada Yesus Kristus sudah terjadi sejak awal kekristenan yaitu kira-kira sejak tahun 30-an.⁵² Devosi (doa dan penyembahan) kepada Yesus Kristus di dalam kekristenan mula-mula terjadi di dalam konteks masyarakat Yahudi yang monoteistik dan oleh penyembah-penyembah yang adalah orang-orang Kristen Yahudi. Bagi orang-orang Yahudi yang sezaman dengan murid-murid Yesus mula-mula, penyembahan dan doa kepada Yesus Kristus merupakan tindakan yang tidak pantas bahkan merupakan penghujatan kepada Allah yang esa. Penyembahan ini hanya dapat terjadi jika Yesus Kristus sendiri yang menyatakannya dan murid-murid menerima dan mengaminkannya. Devosi orang-orang Kristen yang paling awal ini memperlihatkan bahwa teori evolusi Yesus Kristus tidak didukung oleh fakta historis.

N. T. Wright juga memperlihatkan bahwa perjalanan final Yesus Kristus ke Yerusalem, yang sampai pada kematiannya di kayu salib, merupakan tindakan simbolik untuk mewujudkan kembalinya Yahweh ke Zion. Ia menjelaskan: "*Jesus went to Jerusalem in order to embody the third and last element of the coming of the kingdom. He was*

⁵⁰N. T. Wright, *New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1996) 32-34.

⁵¹James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 81-83, 107-109.

⁵²Lihat Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) 2; lihat juga idem, *How on Earth did Jesus Become a God?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 25; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996) 612.

not content to announce that YHWH was returning to Zion. He intended to enact, symbolize and personify that climactic event."⁵³ Paul R. Eddy menyimpulkan bahwa penyelidikan Wright memperlihatkan "*Jesus of Nazareth was an eschatological prophet who, at the same time, understood himself to be both Israel's Messiah and, in some sense, the very embodiment of Yahweh.*"⁵⁴ Dengan kata lain, kristologi yang mengakui keilahian Yesus Kristus secara historis berakar pada Yesus Kristus sendiri, ini fakta yang tidak terlihat oleh Samartha. Dengan demikian, perkembangan kristologi abad-abad berikutnya terutama abad kedua sampai abad kelima merupakan perkembangan teologis yang absah yang dapat ditelusuri sampai kepada Yesus Kristus sendiri. Eddy mengatakan,

*[L]ater christological formulas of the orthodox creeds can be recognized as legitimate developments of a basic theological intuition whose generative impulse can be traced back to Jesus himself. For it is not a long stretch from Jesus as both Israel (i.e., as Messiah) and Yahweh embodied to Jesus as 'fully God and fully man.'*⁵⁵

KESIMPULAN

Teologi pluralisme agama Samartha ternyata tidak lepas dari pengaruh teologi Barat dan dipengaruhi oleh pandangan dunia (*worldview*) Pencerahan. Kita juga sudah melihat bahwa teologi ini memiliki kelemahan-kelemahan yang cukup fatal di dalam mencapai tujuannya. Ia tidak sepluralis seperti apa yang ia klaim. Oleh sebab itu, alternatif lain yang mampu memelihara motivasi untuk hidup bersama dengan harmonis dan sambil memelihara keyakinan-keyakinan sentral dari agama-agama tersebut sangatlah dinantikan. Ini juga memacu kalangan partikularis/eksklusivis untuk turut berkiprah di dalam dunia teologi agama dan memberikan sumbangsinya.

⁵³*Jesus and the Victory* 615.

⁵⁴"John Hick and the Historical Jesus" dalam *The Convergence of Theology* (Daniel Kendall dan Stephen T. Davis, eds.; New York: Paulist, 2001) 313 [penekanan dai sumber asli]. Artikel ini merupakan diskusi tentang kristologi John Hick. Karena kemiripan pandangan Hick dan Samartha, maka beberapa pandangan yang menentang Hick dapat digunakan untuk membantah pandangan Samartha.

⁵⁵*Ibid.* 314.