

# AKULAH JALAN, KEBENARAN, DAN HIDUP: Kemungkinan Kehadiran Kristus di dalam Agama-Agama Lain<sup>1</sup>

Joas Adiprasetya

**Abstrak:** Artikel ini berusaha mengkonstruksi sebuah tafsir Trinitaris atas teks Yohanes 14:6 yang kerap dipandang sebagai “batu sandungan” bagi relasi Kristiani dengan agama-agama lain. Dengan menyadari ketidakmungkinan untuk meneruskan tipologi lama (eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme), penulis menghadirkan sebuah cara mendekati teks tersebut dari perspektif bapa-bapa gereja sekaligus mengkonstruksi serpihan teologi agama-agama yang diharapkan dapat menjembatani ketegangan antara komitmen Kristiani dan keterbukaan antar iman. Usaha tersebut hanya dapat berhasil jika kita mempergunakan perspektif Trinitaris untuk memahami teks tersebut.

**Kata-kata Kunci:** *Yohanes 14:6, Trinitas, agama-agama, Kristologi, cosmic Christ, jalan, kebenaran, hidup, perichoresis*

## Pendahuluan

### Trinitosentrisme dan *Opera Indivisa*

Penulis memulai artikel ini dengan dua catatan yang sangat penting, sebelum memasuki topik utama yang menjadi wilayah

---

1. Artikel ini disampaikan penulis pada *Theology Conference* yang diselenggarakan oleh STT Amanat Agung di Jakarta pada tanggal 28-29 Oktober 2013, dengan tema “*Trinity and Religious Pluralism*”.

pembahasan. Catatan pertama yang terkait dengan kenyataan bahwa salah satu tonggak terpenting dalam perkembangan teologi agama-agama Kristen kontemporer adalah dipergunakannya doktrin Trinitas sebagai lensa utama dalam memahami secara teologis realitas kemajemukan agama. Begitu banyak teolog masa kini yang sangat yakin bahwa tidak mungkinlah bagi umat kristiani masa kini untuk berteologi agama-agama tanpa mempertautkannya dengan Trinitas sebagai perspektif utama.

Setidaknya ada dua hal yang penting sebagai akibat dari mengedepannya perspektif Trinitaris di dalam teologi agama-agama kontemporer. Pertama, pendekatan yang berpusat pada Trinitas (Trinitosentrisme) ini mengakibatkan pendekatan-pendekatan lain yang berpusat pada salah satu Pribadi ilahi (Teosentrisme, Kristosentrisme, dan Pneumatosentrisme) atau *locus* yang lainnya (etikosentrisme, eklesiosentrisme, dan lainnya) tampak tak memadai sama sekali. Kedua, pendekatan Trinitaris kontemporer memunculkan kemungkinan-kemungkinan baru yang tak terbatas yang melampaui apa yang lazim disebut sebagai tipologi tripolar, yaitu eksklusivisme, inklusivisme, dan pluralisme. Tak heran jika para teolog agama-agama berbasis Trinitas cenderung tak lagi terlampaui peduli apakah pandangan mereka tergolong ke dalam eksklusivisme, inklusivisme, atau pluralisme—atau bukan salah satu dari ketiga, atau sekaligus ketiganya.<sup>2</sup> Bahkan, tak jarang para teolog menganjurkan salah satu

---

2. Tulisan pendek paling penting yang mengkompilasi seluruh kritik terhadap tipologi tripolar dilakukan oleh Perry Schmidt-Leukel, "Exclusivism,

dari ketiga model tersebut namun meradikalisasi model tersebut melampaui apa yang secara tradisional dianut oleh penganjur masing-masing model tersebut.

Dalam buku *An Imaginative Glimpse*, misalnya, penulis memakai pendekatan pascapluralisme untuk membandingkan pandangan tiga teolog agama-agama berperspektif Trinitas—Raimundo Panikkar, Gavin D’Costa, dan S. Mark Heim—dan memperlihatkan bahwa masing-masing meradikalkan setiap model di dalam tipologi tripolar (Raimundo mengusulkan pluralisme radikal, D’Costa eksklusivisme radikal, dan Heim inklusivisme radikal). Namun, yang menarik, terlepas dari perbedaan radikal tersebut, ketiganya ternyata memiliki kesamaan yang menonjol, yaitu mereka berhasil sampai dengan tingkat tertentu mempertahankan prinsip-ganda yang sangat penting di dalam teologi agama-agama mana pun, yaitu ketegangan antara komitmen pada struktur dasar iman Kristen dan keterbukaan pada agama-agama lain menurut diskripsi diri (*auto-description*) para penganut agama-agama lain tersebut. Dan keberhasilan tersebut dimungkinkan justru karena mereka mendasarkan diri pada perspektif Trinitaris.

Catatan kedua, jika teologi agama-agama yang Trinitosentris dirasa mampu melampaui keterbatasan Teosentrisme, Kristosentrisme, atau Pneumatosentrisme, maka secara jujur penulis

---

Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology: Clarified and Reaffirmed,” dalam Paul F. Knitter, peny., *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 13-27.

harus menyatakan kegelisahan terhadap pemisahan ketiga topik ini,<sup>3</sup> ini, sebab ketiga sesi paralel ini sekilas tampak memakai pola Trinitaris jika dikumpulkan bersama-sama namun ketiga Pribadi tersebut dibahas secara terpisah. Alhasil setiap peserta hanya mendengar salah satu dari tiga Pribadi ilahi tersebut dibahas dalam kaitannya dengan teologi agama-agama. Penulis kuatir pendekatan ini justru menyalahi salah satu prinsip yang paling mendasar dari teologi Trinitas, yang juga menjadi jangkar penting bagi semua teologi agama-agama yang dibangun di atasnya, yaitu *omnia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa* (seluruh karya Allah Trinitas keluar—bagi dunia—tidak pernah terpisahkan). Karya keselamatan dari satu Pribadi ilahi harus selalu dilihat dalam kebersamaan dengan kedua Pribadi ilahi lainnya. Kita tidak bisa membicarakan kemungkinan kehadiran Kristus di dalam agama lain, misalnya, tanpa membicarakan pula kehadiran Sang Anak bersama Sang Bapa dan Roh Kudus.

Atas dasar kedua catatan di atas, khususnya catatan yang kedua, penulis akan masuk pada inti pembahasan yaitu tentang kemungkinan kehadiran Kristus di dalam agama-agama lain. Maka, penulis akan berusaha untuk membahas isu ini dengan tetap mendasarkan diri pada perspektif Trinitaris. Penulis tidak berpretensi untuk memberikan sebuah ulasan serba lengkap, sebab bukan hanya hal tersebut tidak mungkin, namun juga karena akan lebih berfaedah

---

3. Kegelisahan yang dimaksudkan ialah pada *Theology Conference 2013* ini membagi tiga sesi elektif dengan tiga pembicara: Andreas Himawan membahas Pribadi Roh Kudus, Henry Efferin membahas Pribadi Bapa, dan Penulis membahas Pribadi Anak.

jika kemudian artikel ini memberi celah-celah kreatif di antara penulis dan pembaca.

Strategi penulisan yang diambil adalah memanfaatkan Yohanes 14:6 dan kemudian merefleksikannya bukan secara eksegetis namun secara konstruktif. Sudah lazim ditemukan di kalangan penganut eksklusivisme bahwa teks Yohanes 14:6 menjadi teks unggulan untuk menegaskan bahwa Yesus adalah jalan keselamatan satu-satunya. Kata sifat “satu-satunya” memang tidak ditemukan di dalam ucapan Yesus, namun diambil sebagai inferensi dari kata-kata Yesus, “tidak ada seorangpun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku” (14:6b). Dengan memungut ayat ini sebagai landasan, kelompok eksklusivis menegaskan bahwa mereka yang tidak menerima Yesus Kristus sebagai Tuhan dan Juruselamat pribadi tidak akan dapat datang kepada Bapa dan dengan kata lain tak terselamatkan; selain itu, terkait dengan nasib mereka, entah tidak diketahui karena sepenuhnya berada di bawah kedaulatan Allah (*soft exclusivism*), entah mereka mengalami hukuman dan kebinasaan kekal (*hard exclusivism*). Pada satu sisi, posisi ini menegaskan keunikan dan normativitas Kristus yang memang esensial di dalam iman Kristen, namun di sisi lain ia segera menghadirkan setidaknya tiga pertanyaan teologis yang sangat rumit.

1. Pertanyaan pertama yang muncul yang bersifat *epistemologis* adalah: Apakah penggunaan metafora jalan di dalam Yohanes 14:6 terlepas dari perspektif Trinitaris selama ini tidak menjerumuskan ke dalam cara berpikir kristologis yang terlampau instrumen-

talistis, seolah-olah Kristus menjadi alat yang membantu mencapai tujuan utama, yaitu Allah Bapa? Bagaimanakah Sang Jalan itu menjadi presentasi nyata dari Sang Bapa?

2. Pertanyaan kedua, lebih bersifat teologis, yaitu: Apakah keutamaan Kristus Sang Sabda yang dipercaya umat Kristen dapat menuntun untuk justru menghayati kehadiran-Nya melampaui historisitas Yesus dari Nazaret? Seberapa jauhkah Sang Kebenaran itu sungguh-sungguh aktual di dalam agama-agama lain?
3. Pertanyaan ketiga bersifat ontologis, yaitu: Apakah mungkin terdapat realitas tertentu—izinkan penulis menyebutnya “realitas-terhukum”—yang berada di luar Allah yang dikenal melalui Sang Anak, sementara kekristenan meyakini bahwa segala ciptaan dijadikan oleh Allah di dalam Sang Anak (Kolose 1:15-16)? Apakah mungkin ada ruang di luar Allah yang lebih besar dari Allah dan mencakup baik Allah maupun realitas-terhukum? Bagaimana menghayati kehadiran Sang Wadah Kehidupan di dalam metafisika cinta-kasih ilahi yang senantiasa berkata “Ya” pada seluruh ciptaan, bahkan bagi mereka yang berkata “tidak” pada-Nya?

Ketiga pertanyaan ini akan dibahas ke dalam tiga sub-bagian, masing-masing terfokus secara ilustratif pada ketiga identitas yang Yesus sampaikan di dalam Yohanes 14:6 “jalan, kebenaran, dan hidup”. Bahkan, jika terbiasa dengan langgam tipologi tripolar akan menemukan jejak-jejak eksklusivisme, inklusivisme, dan sekaligus pluralisme di dalam ketiga sub-bagian di bawah ini.

**“Akulah Jalan:” Kristus Sang Jalan dan Kritik Atas Kristologi Instrumental**

Dalam diskusi dengan banyak penganut eksklusivisme keras, penulis mendapat kesan yang sangat kuat bahwa Yohanes 14:6 selalu menjadi teks yang terisolasi dari seluruh struktur tekstual dan historisnya dan karenanya dapat dimanfaatkan untuk tujuan apa pun yang terlepas dari makna kontekstualnya. Selain itu, kerap terjadi literalisasi atas metafora ini sedemikian rupa hingga justru para pemakainya terjebak ke dalam ketidakkemengertian yang mirip dengan apa yang ditunjukkan baik oleh Simon Petrus, “Tuhan, ke manakah Engkau pergi?” (Yohanes 13:36), maupun Tomas, “Tuhan, kami tidak tahu ke mana Engkau pergi; jadi bagaimana kami tahu jalan ke situ?” (Yohanes 14:6). Ketidakkemengertian ini tentu bukanlah kesalahan Petrus atau Tomas, sebab Yesus sendiri mengatakan di 14:2, “Di rumah Bapa-Ku banyak tempat tinggal ... Sebab Aku pergi ke situ untuk menyediakan tempat bagimu.”

Pada 13:33, “ke tempat Aku pergi, tidak mungkin kamu datang,” Yesus sesungguhnya menggemakan keyakinan iman yang telah dianut bahkan oleh iman Israel mengenai transendensi Allah, yang kemudian ditegaskan ulang oleh Paulus di dalam 1 Timotius 6:16, “Dialah satu-satunya yang tidak takluk kepada maut, bersemayam dalam terang yang tak terhampiri. Seorangpun tak pernah melihat Dia dan memang manusia tidak dapat melihat Dia. Bagi-Nyalah hormat dan kuasa yang kekal! Amin.” Sang Bapa memang tak mungkin

terhampiri (*unapproachable*), tak terkatakan (*unspokenable*), dan tak terpahami (*incomprehensible*). Dalam Alkitab LAI-TB, Yohanes 14:2 menunjukkan dua tempat, yang satu adalah tempat tinggal (*monē*) dan yang lain adalah tempat (*topos*). Sementara *topos* lebih menunjuk pada sebuah lokasi spasial, *monē* lebih menunjuk pada sebuah lokasi relasional.

Kata *monē* hanya muncul dua kali di Alkitab dan keduanya terdapat di dalam Yohanes 14, yaitu ayat 2 ini dan ayat 23, “Jika seorang mengasihi Aku, ia akan menuruti firman-Ku dan Bapa-Ku akan mengasihi dia dan Kami akan datang kepadanya dan diam (*monē*) bersama-sama dengan dia.” Akar kata dari *monē* adalah *menō* yang berarti berdiam atau tinggal (*dwelling*) yang muncul sangat melimpah khususnya di dalam tulisan Yohanes (baik Injil maupun ketiga surat). Kata ini secara Trinitaris dipergunakan untuk merujuk pada persekutuan relasional antara Sang Bapa dan Sang Anak: Sang Bapa tinggal di dalam Sang Anak dan Sang Anak tinggal di dalam Bapa (bdk. 14:10).

Gagasan inilah yang menjadi dasar terkuat bagi doktrin Trinitaris yang disebut *perichoresis* yang berarti saling tinggal atau saling memberi ruang (*mutual indwelling*) antara tiga Pribadi ilahi. Dalam perspektif inilah maka, rumah Bapa pada ayat 2 perlu dilihat bukan sebuah *topos* namun sebagai *monē*; dan itu berarti Sang Bapa adalah Sang Rumah itu sendiri, sebab di dalam Sang Bapa itulah Sang Anak berdiam dan pada gilirannya ciptaan dapat dikatakan berdiam di dalam Sang Bapa *hanya* dengan cara berdiam di dalam Sang Anak.



Ciptaan tetap tak mungkin diam secara langsung di dalam Sang Bapa yang tak terhampiri itu, kecuali melalui, dan di dalam, Sang Anak. Itulah sebabnya, di ayat 7 Yesus menegaskan, “Sekiranya kamu mengenal Aku, pasti kamu juga mengenal Bapa-Ku. Sekarang ini kamu mengenal Dia dan kamu telah melihat Dia.” Hal yang sama diucapkannya untuk menjawab Filipus yang ingin melihat Sang Bapa (ayat 8) dan tentulah keinginan Filipus ini mengingkari prinsip transendensi Bapa. Maka Yesus menjawab, “Barangsiapa telah melihat Aku, ia telah melihat Bapa” (ayat 9).

Jika prinsip Trinitaris ini dipahami dengan sungguh, maka ucapan Yesus di dalam ayat 6 yang menegaskan diri-Nya sebagai Sang Jalan itu jadi berbeda penghayatannya. Tidak lagi memahami Yesus sebagai sebuah jalan menuju sebuah tujuan, yaitu Allah Bapa, dan jalan itu akan ditinggalkan setelah mencapai tujuan itu—demikianlah lazimnya fungsi instrumental sebuah jalan, bukan? Namun, dapat mengalami Sang Tujuan atau Sang Rumah itu secara berbarengan, sekalipun pada saat yang bersamaan tidak akan pernah melihat Sang Rumah, kecuali melalui Sang Jalan. Dan Sang Jalan tak akan ditinggalkan, ketika sampai pada Sang Rumah, sebab Sang Rumah hanya dapat dialami sementara menjalani Sang Jalan. Dengan kata lain, perjalanan melalui Yesus adalah tujuan itu sendiri. *The journey is home!* Sang Jalan dan Sang Rumah menyatu secara *perichoretis*. Sang Rumah (Sang Bapa) dicapai dan dialami sementara menjalani Sang Jalan.

Pendekatan ini di satu sisi mempertegas karakter Trinitaris dari Kristus yang hadir untuk menghadirkan sepenuh-penuhnya Sang Tak Hadir itu, sedemikian hingga di dalam hidup orang percaya baik Sang Bapa maupun Sang Anak “akan datang kepadanya dan diam bersama-sama dengan dia” (ayat 23). Pada sisi lain, pendekatan ini menjadi cara jitu penulis Injil Yohanes untuk mencapai tujuan percakapan ini, yaitu untuk memberi penegasan spiritual bagi para murid yang tengah gentar menghadapi ketidakpastian hidup. Itu sebabnya pada ayat 1 Yesus berseru, “Janganlah gelisah hatimu; percayalah kepada Allah, percayalah juga kepada-Ku,” dan dengan cara yang kurang-lebih sama Ia mengulanginya di ayat 27c. “Janganlah gelisah dan gentar hatimu.” Seluruh diskursus ini, dengan kata lain, memang dimaksudkan pertama-tama untuk memberi sebuah sapaan pastoral Trinitaris bagi orang-orang (yang sudah) percaya.<sup>4</sup> Jika persekutuan (*koinoia*, *perichoresis*) Sang Bapa dan Sang Anak di dalam Roh Kudus menjadi tujuan utama Kristiani, di mana Sang Jalan dan Sang Rumah bersatu, serta manusia diundang untuk berpartisipasi ke dalam persekutuan Trinitaris tersebut, maka jalan-jalan yang ditawarkan oleh agama-agama lain mungkin saja berlangsung walau tidak sama dan tidak sedalam apa yang dialami di dalam persekutuan Allah Trinitas itu.<sup>5</sup> Jadi, klaim dalam ayat 6b, “tidak ada seorangpun

---

4. Pendekatan atas Yohanes 13-14 secara pastoral dan non-apologetis ini disarankan pula misalnya oleh Lamar Williamson, “Many Rooms, One Way: Preaching John 14 in a Pluralistic Society,” dalam *Journal for Preachers*, vol. 29, no. 4 (2006), 15-20.

5. Inilah argumen dasar S. Mark Heim, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001),

yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku,” tidak ingin menolak secara total jalan-jalan lain, namun menolak kemungkinan bahwa jalan-jalan lain tersebut berujung pada persekutuan yang sama yang dialami bersama dan di dalam Allah Trinitas. Singkatnya, di sini tidak berbicara mengenai kemungkinan kehadiran Kristus di dalam agama-agama lain, namun kemungkinan kehadiran agama-agama lain di dalam relasi dengan Allah Trinitas.

### **“Akulah Kebenaran:” Kristus Sang Sabda dan Ziarah Ulang Pada Inklusivisme Bapa-Bapa Gereja**

Salah satu persoalan di dalam sebagian tradisi Protestan adalah bagaimana mempertautkan Alkitab yang dipercaya sebagai sabda Allah dan Kristus Sang Sabda yang menjadi manusia. Sementara artikel ini tidak ingin membahas topik ini secara meluas, cukuplah penulis menyampaikan kegelisahan atas menjamurnya kebiasaan melakukan reifikasi (bahkan *thingification*, *Verdinglichung*) atas Sabda Allah, sedemikian rupa hingga bahkan di dalam banyak pengakuan-pengakuan iman kontemporer, Alkitab menjadi objek iman dan bukan sekadar sumber iman. Reifikasi Alkitab ini juga memberi dampak pada menurunnya minat orang Kristen (khususnya Protestan) untuk secara imajinatif-imani membuka diri pada kemungkinan hadirnya Sabda Allah (Pribadi kedua Trinitas) di dalam agama-agama lain. Padahal,

---

yang mengatakan bahwa tujuan-tujuan akhir agama-agama non-Kristen valid (misalnya relasi personal dan relasi impersonal dengan Allah), namun tidak sama dengan tujuan akhir kristiani (persekutuan komunal dengan Allah Tritunggal).

imajinasi imani ini merupakan sebuah cara berteologi agama-agama yang sudah sejak abad ke-2 lazim dilakukan oleh para leluhur gereja.

Pada bagian ketiga di bawah, penulis akan menunjukkan sebuah tradisi kristiani yang sangat kuno, bahkan ditemukan akarnya di dalam Alkitab sendiri, yang sering disebut sebagai konsep Kristus kosmis (*cosmic Christ*). Jika di bagian ketiga itu penulis akan mengusulkan sebuah konstruksi mengenai Kristus Sang Wadah untuk memaknai konsep Kristus kosmis ini, pada bagian ini penulis akan membahas secara ringkas tradisi Kristus kosmis yang lain, yang muncul di abad ke-2 dan ke-3, yaitu apa yang disebut sebagai teologi *Logos*, yang lazimnya juga dikategorikan ke dalam konsep Kristus kosmis.<sup>6</sup> Secara khusus Jacques Dupuis memperlihatkan keterkaitan konsep Kristus kosmis ini dengan prolog Injil Yohanes yang berisi kesaksian atas Sang Firman yang ada bersama-sama dengan Allah dan yang adalah Allah, yang olehnya dunia dijadikan, dan yang kemudian menjadi manusia di dalam diri Kristus (Yohanes 1:1-14). Terhadap kekayaan spiritual ini, terdapat tiga bapa gereja yang secara khusus dibahas oleh Dupuis, yaitu Yustinus Martir, Irenaeus dari Lyon, dan Klemen dari Aleksandria.

Yustinus Martir (Tahun 100 – 165 Masehi) adalah bapa gereja pertama yang menegaskan dimensi kosmis dari Kristus, dengan pertama-tama menyatakan ke-pra-ada-an Sang Anak atau Sang Sabda

---

6. Secara khusus penulis berhutang pada Jacques Dupuis yang membahas tema ini sepanjang 31 halaman, di dalam *magnus opus*-nya, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 53-83.

yang melalui-Nya Allah menciptakan dan menata semesta (2Apol. VI, 3). Karena karakter kosmis dari Sang Sabda itulah maka semua manusia sepanjang abad dan tempat, terlepas dari agama mereka, dimungkinkan untuk berpartisipasi ke dalam Kristus. Dalam kata-kata Yustinus sendiri,

Kita telah diajar bahwa Kristus adalah Putera sulung Allah, dan kita telah menyatakan di atas bahwa Ia adalah Sang Sabda yang kepada-Nya setiap ras manusia mengambil bagian; dan mereka yang hidup benar adalah orang-orang Kristen, sekalipun mereka disebut tak bertuhan, seperti di antara mereka adalah orang-orang Yunani, Sokrates, Heraklitus, dan orang-orang seperti mereka; dan di antara orang-orang Barbar, Abraham, dan Ananias, dan Azaria, dan Mishael, dan Elias, dan banyak lainnya yang tindakan-tindakan dan nama-nama mereka kini kita tak hitung, sebab akan terlalu panjang. Sehingga bahkan mereka yang hidup sebelum kristus, yang hidup tanpa *Logos*, adalah orang-orang yang tersesat dan musuh Kristus, dan menjadi pembunuh atas mereka yang hidup dengan *Logos*. Namun mereka yang hidup dengan *Logos*, dan mereka yang hidup demikian sekarang adalah orang-orang Kristen, tanpa takut dan tanpa mengetahuinya. (1Apol. XLVI, 1-4)

Dari mana Yustinus dapat menyatakan pendapat yang terbuka semacam itu? Di sinilah terlihat gagasan dasarnya mengenai Sabda (*Logos*) yang dapat disarikan berikut ini:

1. Benih Sabda (*sperma tou logou*) ditaburkan di kehidupan seluruh manusia dan dalam segala sesuatu (2Apol. VIII, 1; X, 8).

2. Sabda dinyatakan sepenuhnya di dalam Yesus Kristus yang dikenali oleh orang-orang Kristen dan yang dikenali secara parsial (*kata meros*) oleh orang lain (2Apol. X, 1-3; XIII, 2-6).

Terhadap hal ini, Dupuis dengan tepat merangkum:

“Seluruh kebenaran religius dan seluruh perilaku yang luhur telah diterima oleh semua orang melalui sebuah manifestasi personal dari Sabda yang kekal yang sepenuhnya dinyatakan di dalam Kristus. Kekristenan hadir melampaui batas-batasnya yang terlihat dan bahkan sebelum ia muncul secara historis, namun sebelum inkarnasi Ia masih hadir berserakan, tersembunyi, bahkan bercampur dengan kekeliruan dan kebingungan.”<sup>7</sup>

Berbeda dari Yustinus Martir, Irenaeus dari Lyon (abad ke-2 – tahun 202 Masehi) menempatkan karya Sang Sabda dalam seluruh sejarah keselamatan dan melaluinya relasi *perichoretis* Sang Bapa dan Sang Anak menjadi nyata, “Sang Bapa adalah yang tak tampak dari Sang Anak, namun Sang Anak adalah yang tampak dari Sang Bapa” (*Adv. Haer.* IV. 6, 6). Dengan demikian Sang Anak adalah *Logos* yang menyatakan diri Allah sepenuhnya, pertama-tama melalui seluruh ciptaan, namun juga melalui seluruh sejarah, dan mencapai pemenuhannya melalui inkarnasi.

Lebih lanjut, Irenaeus menegaskan bahwa *Logos* yang menyatakan Allah itu memungkinkan manusia untuk mengenal Allah. Di sini Irenaeus tidak membuat pembedaan seperti yang lazim dipakai oleh sekelompok orang Kristen masa kini, yaitu pewahyuan umum dan

---

7. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 60.

pewahyuan khusus. Bagi Irenaeus, hanya ada satu pernyataan atau pewahyuan, yaitu Sang Sabda yang menyatakan siapa Allah. Dengan demikian pernyataan Allah melalui alam dan pernyataan Allah melalui Sang Sabda bukanlah dua hal yang bisa dipertentangkan. *Logos* tersebut berlaku universal, sebab “ditanamkan di dalam pikiran” semua orang dan “menyingkapkan kepada mereka kebenaran bahwa ada satu Allah, Tuhan bagi semua” (*Adv. Haer.* II. 6, 1).

Klemen dari Aleksandria (150–215 Masehi) adalah bapa gereja pertama yang membuat pembedaan yang akrab di telinga kita, yaitu pengenalan akan Allah yang bersifat umum dan mendasar yang dapat diterima melalui akal budi manusia dan karya personal *Logos* yang memperkenalkan manusia pada rahasia ilahi yang sebelumnya tersembunyi (*Strom.* V, 13). Karya *Logos* dengan demikian berlaku meluas, melampaui tradisi Yudaisme dan Kristen. Ia berkata, “Melalui refleksi dan penglihatan langsung, mereka yang tergolong orang-orang Yunani yang telah berfilsafat secara akurat, melihat Allah” (*Strom.* I, 19). Bagi Klemen, beragam cara diberikan oleh Allah kepada bangsa-bangsa, termasuk filsafat bagi orang Yunani (dan memang itu konteks diskursus Klemen). Ia berkata:

“Filsafat dengan demikian merupakan sebuah persiapan, [yang] mempersiapkan jalan bagi Dia yang disempurnakan di dalam Kristus ... jalan kebenaran dengan demikian satu. Namun ke dalamnya, seperti ke dalam sebuah sungai abadi, aliran-aliran mengalir dari berbagai penjurur” (*Strom.* I, 5, 1-3).

Bahkan ia menyebut filsafat sebagai sebuah perjanjian (*diathèkè*) yang Allah kerjakan. Kita harus memahami bahwa apa yang dimaksud oleh Klemen dengan filsafat di sini bukan sekadar olah-pikir reflektif manusia, namun juga memiliki dimensi religius yang sangat kental dan perilaku keagamaan yang ketat; singkatnya, agama lain. Bahkan di dalam *Stromata* I, 15, Klemen memaparkan beragam agama lain, mulai dari agama-agama India hingga Zoroaster, dengan sikap apresiatif yang tinggi. Misalnya, ia menulis, “*Juga, beberapa orang dari India mematuhi ujaran Buddha yang, berdasarkan kekudusannya yang luar biasa, telah sampai pada kehormatan ilahi.*” (*Stromata* I, 15)

Akan tetapi, perlu ditekankan bahwa terlepas dari semua apresiasi yang tinggi atas agama-agama lain, Klemen sangat meyakini keutamaan Sang Sabda dan karenanya ia mengundang mereka yang berasal dari filsafat dan agama lain untuk pada akhirnya memercayakan diri pada Kristus. Kristus, bagi Klemen, adalah Logos yang menghimbau—demikianlah judul buku Klemen lainnya, *Protreptikos*, yang berarti “himbauan”—seluruh umat manusia untuk percaya pada-Nya

Kita sudah melihat tiga model teologi *Logos* dari tiga bapa gereja pada abad ke-2 dan ke-3. Ketiganya melihat keutamaan Sang Sabda yang ilahi dan justru iman semacam itu menuntun mereka pada apresiasi pada agama-agama lain tanpa meninggalkan keyakinan utuh pada Sang Sabda. Dalam Yustinus Martir terlihat gagasan mengenai *Logos spermatikos* (Sabda yang ditaburkan), pada Irenaeus *Logos emphutos* (Sabda yang ditanam), dan *Logos protreptikos* (Sabda yang



menghimbau) pada Klemen. Ketiganya menjadi cikal bakal dari model inklusivisme yang bertumbuh di masa kini, sebab penghargaan pada agama-agama lain diutuhkan, disempurnakan, dan dipenuhi di dalam dan melalui Kristus. Hal ini sungguh dimungkinkan karena kehadiran Roh Kudus yang bekerja dengan ekonomi keselamatan yang menghadirkan partikularitas Yesus dari Nazaret ke beragam konteks universal. Pertanyaan yang paling serius adalah: Apakah anugerah dan iman yang dialami oleh agama-agama lain tersebut adalah anugerah dan iman yang sama di dalam Yesus Kristus? Jika tengah berbicara tentang Allah yang satu dan sama, mengapa membedakan anugerah yang menyelamatkan (anugerah khusus) dan yang tidak menyelamatkan (anugerah umum)? Dalam hal ini, mungkin ucapan Yves Congar perlu disimak:

Pemikiran para Bapa gereja masa silam, saya percaya, dapat diungkapkan di dalam kalimat berikut dalam keselarasan dengan kategori-kategori Paulus: antara orang-orang beriman atau orang-orang kudus sebelum Kristus dan diri kita sendiri, *anugerah tetaplah sama*—yaitu: terdapat proyek (*propos*) yang satu dan sama, proses keselamatan yang satu dan sama yang penuh rahmat dilimpahkan: namun terdapat sebuah perbedaan dalam karunia rohani dalam menjaga dan menyelaraskan diri dengan anugerah tersebut.<sup>8</sup>

---

8. Dikutip di dalam Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 77.

### **“Akulah Hidup:” Kristus Sang Wadah dan sebuah Usaha Teologi Agama-agama Konstruktif**

Mazmur 116:9 berbunyi, “Aku boleh berjalan di hadapan Tuhan, di negeri orang-orang hidup.” Dalam terjemahan Septuaginta, frasa terakhir diterjemahkan menjadi ἐν χώρᾳ ζώντων (*en chōra zōntōn*). Frasa ini kemudian tertulis sedikit berbeda sebagai sebuah inskripsi pada salah satu lukisan besar Kristus *Pantokrator* (artinya: “Penguasa Semesta”) di Gereja Chora yang terletak di Istanbul, ἡ Χώρα των ζώντων, *hē Chōra tōn zōntōn*, yang berarti “Wadah dari semua yang hidup.”<sup>9</sup> Klaim Kristus sebagai Sang Wadah Semesta ini merupakan ekspresi lain dengan konsep Kristus kosmis (*cosmic Christ*) yang termashyur, yang muncul dalam banyak teks Alkitab. Konsep ini misalnya secara indah dilantunkan oleh Paulus dalam kidung Kristus kosmis di Kolose 1:15-20:

<sup>15</sup> Ia adalah gambar Allah yang tidak kelihatan, yang sulung, lebih utama dari segala yang diciptakan, <sup>16</sup> karena di dalam Dialah telah diciptakan segala sesuatu, yang ada di sorga dan yang ada di bumi, yang kelihatan dan yang tidak kelihatan, baik singgasana, maupun kerajaan, baik pemerintah, maupun

---

9. Di sampingnya terdapat gambar Perawan Maria dengan inskripsi berbunyi ἡ Χώρα του Ἀχωρήτου, *hē Chōra tou Achōrētou*, yang berarti “Wadah bagi Yang Tak Terwadahi [maksudnya, Kristus].” Terpampangnya kedua gambar ini tentu dimaksudkan untuk menunjukkan letak inkarnasi sebagai satu dari dua dogma utama gereja yang senantiasa hadir sebagai misteri ilahi, sebab orang percaya diperhadapkan pada pertanyaan, bagaimana mungkin Sang Wadah kini diwadahi oleh apa yang sejak awal diwadahi-Nya. Maka jelaslah pula bahwa sejak lama doktrin gereja tentang Maria tidak pernah terlepas dari, dan senantiasa mengabdikan, doktrin tentang dua natur Kristus.

penguasa; segala sesuatu diciptakan oleh Dia dan untuk Dia.<sup>17</sup> Ia ada terlebih dahulu dari segala sesuatu dan segala sesuatu ada di dalam Dia.<sup>18</sup> Ia adalah kepala tubuh, yaitu jemaat. Ia adalah yang sulung, yang pertama bangkit dari antara orang mati, sehingga Ia yang lebih utama dalam segala sesuatu.<sup>19</sup> Karena seluruh kepenuhan Allah berkenan diam di dalam Dia,<sup>20</sup> dan oleh Dialah Ia memperdamaikan segala sesuatu dengan dirinya, baik yang ada di bumi, maupun yang ada di sorga, sesudah Ia mengadakan perdamaian oleh darah salib Kristus.

Kidung ini sangat kaya dengan banyak gagasan kristologis, misalnya identitas Kristus sebagai gambar yang kelihatan (*eikon*) dari Allah yang tidak kelihatan (ayat 15), keutamaan Kristus di atas segala ciptaan (ayat 16), pra-ada (*pre-existence*) Sang Anak (ayat 17), ketuhanan Kristus atas gereja (ayat 18), keilahian Sang Anak (ayat 19), peran perdamaian Kristus (ayat 20). Secara khusus pula, ditegaskan identitas-Nya sebagai prinsip pemersatu seluruh ciptaan yang diciptakan di dalam Dia (ayat 16-17). Singkatnya Ia adalah Sang Wadah yang di dalam-Nya segala ciptaan dipersatukan, bahkan sebelum Ia menjadi manusia melalui inkarnasi. Kehadiran seluruh ciptaan di dalam Sang Anak ditegaskan dengan munculnya 8 kali kata “segala sesuatu” (*panta*).

Dengan nada yang kurang lebih sama, konsep Kristus kosmis ini muncul di dalam Efesus 1:9-10, dengan penekanan pada kehendak Sang Bapa yang “...mempersatukan di dalam Kristus sebagai Kepala segala sesuatu, baik yang di sorga maupun yang di bumi.” Kedua teks Paulus ini memberi inspirasi untuk menghayati Kristus sebagai lokasi di mana segala ciptaan terwadahi, sebagai satu kesatuan, bahkan

sebelum seluruh ciptaan terdiferensiasi ke dalam kepelbagaian. Kristus menjadi ruang kehidupan bagi ciptaan dan dengan cara itu Allah menyatakan afirmasi cintakasih-Nya kepada seluruh ciptaan. Kristus adalah “Ya” ilahi kepada ciptaan.

Secara tradisional, Kristus kosmis dikembangkan lebih lanjut oleh para bapa gereja (Yustinus Martir, Irenaeus dari Lyon, dan Klemen dari Aleksandria), sebagaimana yang dibahas pada bagian sebelumnya. Pada bagian ini penulis ingin memusatkan perhatian pada gagasan Kristus sebagai Wadah, sebab watak Trinitaris-nya yang kental. Pertama-tama haruslah dikatakan bahwa Sang Anak adalah presentasi yang kelihatan—artinya, terhubung dengan ciptaan—dari Allah yang tak kelihatan. Kenyataan bahwa Kristus adalah presentasi dan bukan sekadar representasi Sang Bapa dipertegas dengan pengakuan Paulus bahwa “seluruh kepenuhan Allah berkenan diam di dalam Dia” (ayat 19). Tanpa Sang Anak maka Sang Bapa tak mungkin dapat menyatakan diri-Nya untuk mengafirmasi dan merengkuh ciptaan tanpa kehilangan ke-tak-tersentuhan-Nya.

Selanjutnya, inskripsi Gereja *Chora* yang mengakui Sang Anak sebagai *chora* atau Wadah menggaungkan elemen *chora* dalam persekutuan Trinitaris yang dicirikan oleh dinamika *peri-chora*. Kristus-lah ruang ilahi yang di dalamnya prinsip keterikatan ciptaan pada ruang dan waktu ditemukan.<sup>10</sup> Sekaligus di dalam Kristus Sang Wadah

---

10. John P. Manoussakis dengan cemerlang mengatakan bahwa Kristus adalah “*chora par excellent* yang menyambut baik umat manusia dan semesta di dalam keutuhan mereka, namun tanpa peleburan, di dalam

atau Sang Ruang ilahi itulah—demikian Jürgen Moltmann—seluruh ciptaan berpartisipasi secara bebas ke dalam persekutuan Allah Trinitas.<sup>11</sup> Kebebasan ciptaan tersebut merupakan respons dari pihak ciptaan kepada cinta kasih Allah Tritunggal yang juga secara bebas mengafirmasi ciptaan melalui dan di dalam Sang Anak dan Roh Kudus. Kebebasan ciptaan ini bahkan meliputi kemungkinan untuk berkata “tidak” pada Sang Anak yang adalah “Ya” Allah kepada semesta. Dalam hal ini gagasan Hans Urs von Balthasar sangat menarik. Balthasar memahami bahwa manusia sangat mungkin berkata “tidak” kepada Allah untuk mengungkapkan “keinginan untuk menjadi otonom tanpa mengakui asal-muasalnya.” Namun, menurutnya, jawaban “tidak” dari ciptaan “haruslah dilokasikan di dalam ‘Ya’ Sang Anak yang serba-rengkuh pada Sang Bapa, di dalam Roh Kudus.”<sup>12</sup> Akibatnya, menurut Balthasar,

Penolakan manusia menjadi mungkin karena “kenekatan cinta Allah Trinitas, yang, dalam pemberian diri-Nya, tak melihat

---

pribadi inkarnasi-Nya.” Lih. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic* (Bloomington, IN: Indiana University Press of America, 2002), 92.

11. Penulis membahas dan merangkum pemikiran Moltmann di *An Imaginative Glimpse*, 115-132. Secara khusus kaitan antara *chora*, Kristus, dan kebebasan dibahas di hal. 160.

12. Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, Vol. IV: The Action* (San Francisco: Ignatius, 1988), 329. Dengan cara yang lain, Karl Rahner meyakini bahwa, “Setiap ‘tidak’ selalu memperoleh kehidupannya dari sebuah ‘ya’ sebab ‘tidak’ selalu menjadi masuk akal hanya dalam terang ‘ya’ dan tidak sebaliknya. Bahkan kemungkinan transendental dari ‘tidak’ yang muncul dari kebebasan hanya mungkin dari ‘ya’ yang tak terelakkan.” Lih. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (New York: Seabury, 1978), 102.

batas dan tak memikirkan diri-Nya sendiri ... di dalam diri Allah sendiri—sebab di mana lagi ciptaan harus ditemukan?—dan di dalam kepasrahan cinta kasih yang absolut, Allah menanggung penolakan manusia pada cinta ilahi.<sup>13</sup>

Pandangan William Placher lebih lanjut dapat memperkaya pembahasan ini, khususnya ketika ia berkata,

Di dalam inkarnasi, ketiga [Pribadi ilahi] menunjukkan bahwa selalu ada di dalam Allah sebuah ruang yang cukup besar bagi seluruh ciptaan, dan bahkan bagi seluruh dosanya: jarak Sang Firman dari Dia yang disapa-Nya Bapa sangatlah besar hingga tak seorang pun terjatuh di luarnya, dan Roh Kudus memenuhi seluruh ruang tersebut dengan cinta kasih.<sup>14</sup>

Anak kalimat “*tak seorang pun terjatuh di luarnya*” mengindikasikan bahwa jawaban “tidak” manusia kepada Kristus atau Sang Anak berlangsung di dalam diri Allah sendiri, setepatnya karena Allah berkata “Ya” pada ciptaan.

Kita segera dapat mengaplikasikan konsep Kristus kosmis ini pada pemikiran teologi agama-agama yang konstruktif sekaligus Trinitaris (dan kristologis). Jawaban ciptaan terhadap “Ya” Allah yang absolut tidak sekadar berupa pilihan biner “ya” dan “tidak.” Penulis menegaskan keyakinan ini dengan menulis,

“Ya” Kristen mungkin saja menjadi sebuah “tidak” bagi agama-agama lain. Demikian pula, apa yang dilihat oleh orang-orang Kristen sebagai sebuah “tidak” [kepada Kristus] dari agama-

---

13. Balthasar, *Theo-Drama*, 329.

14. William C. Placher, *The Triune God: An Essay in Postliberal Theology* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007), 115.

agama lain dapat menjadi sebuah “ya” yang otentik bagi Allah ... Lebih jauh lagi, kemungkinan adanya “ya” yang majemuk—yang juga mengimplikasikan kemungkinan “tidak” yang majemuk dari sebuah perspektif partikular—merefleksikan turahnya cinta dan rahmat ilahi yang melimpah-ruah.<sup>15</sup>

Di manakah suara-suara majemuk dari umat beragama lain ini diperdengarkan? Setepatnya justru di dalam Kristus Sang Wadah semesta. Penulis melanjutkan imajinasi imani ini dengan menegaskan,

Di dalam sebuah relasi *Christic-pneumatic* yang kompleks inilah (atau *cosmic-pneumatic*, jika kosmos dilihat hadir di dalam Sang Anak), kemajemukan “ya” dan “tidak” tersebut mengambil tempat. Di dalam relasi yang kompleks itu pulalah semua “tidak” dari agama-agama non-Kristen sekaligus menjadi beragama “ya,” setepatnya melalui “Ya” dari Sang Anak kepada Sang Bapa. Pada saat bersamaan, sekalipun sudah diafirmasi oleh “Ya” Sang Anak, tetap saja beragama “ya” dari agama-agama lain harus dipandang sebagai yang berbeda dari “ya” Kristiani. Mereka berbeda sebab masing-masing menunjuk pada sebuah dimensi yang berbeda dari partisipasi perikhoretis. Gagasan dialektis semacam ini merupakan konsekuensi dari Allah Trinitas yang menciptakan dunia dan memberikan kebebasan kepada seluruh ciptaan.<sup>16</sup>

## Penutup

Artikel ini telah berusaha memperlihatkan bagaimana kristologi yang Trinitaris mungkin dikonstruksi di hadapan

---

15. Adiprasetya, *An Imaginative Glimpse*, 162.

16. Adiprasetya, *An Imaginative Glimpse*, 163. Secara umum penulis katakan bahwa usulan konstruktif ini senada dengan usulan S. Mark Heim dan Raimundo Panikkar, sekalipun untuk membedakan ketiga pandangan tersebut dibutuhkan pendalaman yang lebih rinci sekaligus rumit.

kemajemukan agama-agama dengan tetap mempertahankan dialektika klasik yang harus dijawab oleh teologi agama-agama mana pun, yaitu komitmen pada iman Kristen dan keterbukaan pada agama-agama lain. Secara imajinatif penulis telah memanfaatkan ujaran Yesus yang sangat terkenal di dalam Yohanes 14:6 untuk melontarkan serpihan-serpihan refleksi teologis atas kemungkinan kehadiran Kristus di dalam agama-agama, namun juga kemungkinan partisipasi agama-agama di dalam Kristus.<sup>17</sup> Kiranya dapat dipahami bahwa ternyata topik tersebut bukanlah temuan kontemporer namun telah menjadi bagian integral dari pergumulan iman para leluhur iman Kristen. Sepatutnya meneladani keberanian mereka dalam mengekspresikan iman pada Allah Trinitas di hadapan kemajemukan agama-agama, sekaligus mengapresiasi keterbukaan pada sesama berbeda iman di dalam iman pada Allah Bapa yang dikenal melalui Kristus di dalam kuasa Roh Kudus.

### Daftar Pustaka

- Adiprasetya, Joas. *An Imaginative Glimpse: The Trinity and Multiple Religious Participations*. Eugene, OR: Pickwick, 2013.
- Balthasar, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, Vol. IV: the Action*. San Francisco: Ignatius, 1988.
- Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001.
- Heim, S. Mark. *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.

---

17. Pandangan penulis yang lebih integratif dapat dilihat di *An Imaginative Glimpse*, khususnya Bab 5, "A Perichoretic Theology of Religions."



- Knitter, Paul F, peny. *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005
- Manoussakis, John P. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Bloomington, IN: Indiana University Press of America, 2002.
- Placher, William C. *The Triune God: An Essay in Postliberal Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2007.
- Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Seabury, 1978.
- Schmidt-Leukel, Perry. "Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology: Clarified and Reaffirmed".
- Williamson, Lamar. "Many Rooms, One Way: Preaching John 14 in a Pluralistic Society." Dalam *Journal for Preachers*, vol. 29, no. 4 (2006): 15-20.

