

EKSPOSISI KARYA SENI RUPA KRISTIANI

Menggagas Persoalan Harmoni dan Pluralitas

WISNU SASONGKO*

Abstract

This article is a remaking of a presentation delivered in a seminar on religious messages through art. That art, in particular paintings, can speak about religious message is not really a new thing. But it is by no means a settled issue yet. Religion has been seen in such a way that makes it seem to be more serious than art and speaking about religion through art looks mediocre. Such a view is met with challenges when we see the works of artists. As an artist, the writer has shown his ability as well as his sensitivity to religious matters. One even can see that the writer speaks progressively of religious ideas through his paintings. It will be apparent that painting is also a good medium to convey ideas that might still be of controversial. Certainly, much can be learned from the works of artists. Even theologians can learn a lot from artists. If in the old days, artists were asked to fulfill the order of theologians, it is now the time that the artists work in freedom and let theologians learn from them.

Keywords: paintings, art, spirituality, transition, social.

Abstrak

Beranjak dari gejolak politik yang melanda Indonesia pada masa menjelang dan berhentinya rezim Orde Baru di tahun 1998-an, Wisnu merasakan berbagai perasaan yang sebenarnya kurang menyenangkan, namun perasaan itu diungkapkannya dalam lukisan. Hasilnya adalah

* Wisnu Sasongko, Seniman (Pelukis), Yogyakarta.

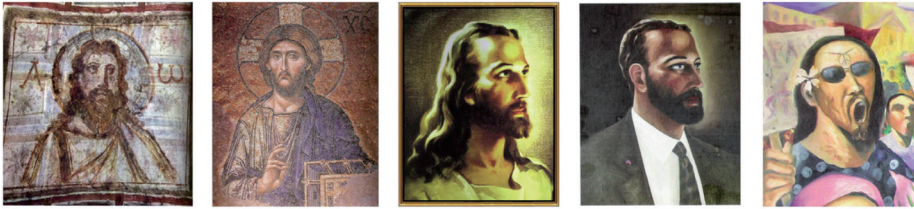
goresan kanvas yang penuh dengan rasa. Spiritualitas bagi penulis adalah keadaan batin yang bereaksi terhadap kondisi masyarakat di mana ia hidup. Seiring dengan lengsernya Soeharto, Indonesia mengalami masa-masa transisional. Kembali penulis merekam getaran-getaran jiwa masyarakat yang sedang berubah itu dan kembali pula ia mengungkapkan getaran-getaran yang ditangkapnya ke dalam lukisan. Tidak ditampik, di tengah gejolak sosial dan politik itu, berbagai hubungan horizontal, terutama dalam wujud agama juga mengalami benturan-benturan. Bangsa Indonesia yang semula nyaris tidak pernah berhubungan dengan pihak lain secara mandiri melainkan dalam arahan pemerintah, sejak berakhirnya Orde Baru harus belajar untuk menjalin relasi secara mandiri. Belajar membutuhkan waktu dan tidak selalu berhasil. Konflik antaragama banyak mewarnai kehidupan masyarakat Indonesia. Penulis mengekspresikan perasaannya atas konflik-konflik antaragama yang sungguh menyedihkan itu.

Kata-kata kunci: lukisan, seni, spiritualitas, transisi, sosial.

Pengantar

Izinkan saya memakai penjudulan “seni rupa kristiani” untuk membantu mengarahkan masuk pada pokok bahasan ini. Tidak salah bila kita mereferensi pencapaian historis seni kristiani di zaman Pertengahan Eropa. Atau gereja lebih mengakrabi ungkapan ikonoklasme (simbol-simbol visual) dalam peristiwa peribadatan. Referensi-referensi tersebut tentu akan membantu kita memasuki ruang apresiasi seni rupa kristiani. Tujuan eksposisi ini untuk membangkitkan wawasan seni kristiani dalam gereja dan semoga kita boleh mendudukan persoalan ini dalam tantangan zaman ini. Baiklah saya akan tampilkan sebuah susunan gambar jejak linier hasil seni rupa kristiani dari era yang berbeda (lihat *Image preview no.1*).¹ Eksposisi akan saya mulai dengan pertanyaan penuntun: apakah seni rupa kristiani itu dan bagaimana perkembangan estetisnya?

Image preview no. 1: Lukisan potret Yesus dari era katakombe, seni zaman pertengahan, seni modern Barat, dan seni kontemporer Asia.



Menurut pandangan Gregorius Sidharta (1932-2000), seni kristiani mempunyai kualitas penghayatan “jiwa Kristen yang mendalam” dan memiliki peran dalam ibadah Kristen. (Soegijo, 1993: 15). Tentu kualitas yang diharapkan oleh Pak Dharta bisa disimpulkan sebagai kombinasi suatu pengalaman-penghayatan iman kristiani dalam ungkapan kreativitas seni mengandung nilai kedalaman, keindahan, serta keagungan. Panggilan seni kristiani tentu tidak berhenti sejauh menghasilkan kehebatan seni serta nilai kebaruannya. Ada panggilan *urgent* untuk menyikapi persoalan kontekstual masyarakatnya atau panggilan kenabian. Oleh panggilan itu, saya memberanikan tulisan eksposisi ini sebagai sarana kita berapresiasi seni rupa.

Konteks seni rupa kristiani di Indonesia belum menjadi sebuah peristiwa kesenian. Gejala seni religius yang berlangsung selama ini bahkan masih terus kita diskusikan dalam praktik seni rupa kontemporer. Geliat seni rupa kristiani ditempatkan di dalam praktik seni rupa modern Indonesia dan perkembangannya belum menunjukkan tanda-tanda membentuk suatu tensi ideologis. Lahirnya karya-karya rohani bermutu seni oleh para perupa modern Indonesia, seperti: S. Sudjojono, Basuki Abdullah, Bagong Kusudiarjo, dan Gregorius Sidharta, perlu ditandai secara estetis maupun teologis. Sekecil apapun geliatnya, kemunculan ekspresi seni rupa kristiani Indonesia telah membekaskan persoalan kita untuk memandang visi dan misi seni kristiani Indonesia. Sebelum masuk ke dalam eksposisi, saya tertarik untuk membangkitkan dua pendapat tentang seni, berikut ini:

Seni tidak cuma memampukan kita melihat dengan cermat apa yang kita lihat, tetapi juga membuat kita berpartisipasi di dalam apa yang kita lihat. Dengan begitu kita lalu melihat apa yang tidak terlihat. Yang transenden menjadi imanen. Atau lebih tepat yang imanen lalu mempunyai dimensi transendental (Darmaputera, 1993: 5).

Saya cuplikkan sebuah potongan naskah dari seorang pakar semiotika yang begini bunyinya, “... bahwa seni ingin menciptakan sesuatu yang tak terhingga namun bisa dipakai untuk mengembalikan pengalaman yang tak terhingga yang pernah dialami dan ingin dialami secara terus-menerus oleh manusia” (Sunardi, 2012: 21).

Saya sengaja menghadirkan dua pendapat di atas untuk mendudukan ungkapan seni dalam suatu kegiatan produksi dan konsumsi. Pendapat pertama merepresentasikan seni sebagai hasil tanggapan iman untuk melihat proses kembalinya kodrat manusia sebagai gambar ilahi. Sedangkan pandangan kedua menempatkan seni menyediakan dimensi katarsis atau pelepasan dari segala kerinduan psikis. Di sini ungkapan seni dihasilkan untuk melampaui nilai keindahan atau kebaruan. Ungkapan seni dapat dimaknai sebagai medium untuk melepaskan diri dari segala bentuk kekangan normatif, agar selalu dapat kembali pada kemanusiaan dan sifat keilahian.

Mari kita lihat persoalan estetika seni rupa pada hari ini, di mana seni kristiani bukan dipanggil untuk merepetisi tradisi seni klasik-adiluhung di era Renaisans yang telah diruntuhkan oleh seni modern. Seturut hukum Hegelian, tesis-anti-tesis-sintesis. Seni modern mengukur nilai *prestise* serta turut menciptakan sirkulasi pasar modal dalam kapitalisme. Hegemoni seni modern Paris–New York di abad ke-19 akhirnya diruntuhkan oleh seni post-modern dengan terbukanya batas-batas global-lokal, sehingga ukuran estetika seni menjadi relatif atau terbuka untuk diperdebatkan. Saat ini kita berada di tengah gejala seni pop dengan ciri mengolah kembali ungkapan lama menjadi suatu nilai kebaruan. Inilah seni mutakhir, yakni seni rakyat yang bersifat *kitch* (seni murahan) dan punya daya “ganggu”. Jenis seni populer mewakili budaya resistensi (melawan) kemapanan, menciptakan otokritik pada seni tinggi yang hanya bisa dikonsumsi oleh golongan moda

ekonomi. Ekspresi seni pop menjadi katarsis untuk masyarakat kita, di mana orang boleh menertawakan diri sendiri atau menjadi narsis. Kreativitas seni pop seringkali menyuguhkan tema sensasional, meriah, dan cita rasa seni itu segera hilang. Sifat *novelty* (kebaruan) serta keterbukaan meramu berbagai medium seni, seperti: musik, suara, gerak, tulis, mekanika, dan komputer, makin diakrabi oleh para pelaku dari latar belakang seni atau bahkan dari disiplin lain. Di tengah suasana pop dan hadirnya produksi media-media baru ini, kita masih ingin melihat wajah seni rupa kristiani dapat memberi sumbangan estetis pada gereja dan masyarakatnya. Tantangan seni rupa kristiani pada hari ini masih punya misi untuk membangkitkan keindahan, keagungan, kedalaman, kesegaran, serta cita rasa keindonesiaan.

Saat ini pasar seni rupa tengah mengalami *lack of market*, salah satunya dikarenakan permainan pasar oportunistis “boom seni rupa” di tahun 2008 hingga 2010, telah sampai pada puncak kejenuhannya. Seni rupa tengah mengalami krisis dalam proses produksi dan konsumsi. Minat pasar seni lebih memburu karya-karya *old master* yang punya kualitas seni dan nilai sejarah. Inilah saatnya para pelaku seni, kolektor, pengamat seni, pemodal, media masa, institusi seni, serta publik, bersinergi untuk meningkatkan wawasan seni serta menciptakan infrastruktur penyangga. Realitas karya seni rupa kristiani pun harus bersaing mendapat dukungan pasar, gereja, institusi akademi seni-teologi, serta lembaga-lembaga pelayanan Kristen.

Ada beberapa kecenderungan ekspresi seni rupa kristiani, yakni: gaya naturalis, impresif, ekspresif, abstrak, gaya *indigenous*, dekoratif, serta jenis-jenis pengembangannya (lihat *Image preview no. 2*)². Sekalipun gereja belum bisa diharapkan mengapresiasi hasil-hasil seni rupa kristiani, rasanya hal ini tidak akan menghentikan kreativitas serta panggilan zamannya. Kenyataan jenis seni rupa kristiani saat ini belum mampu menciptakan minat dari lembaga-lembaga pendukung, seperti: kolektor, kurator, galeri, lembaga keilmuan seni-teologi, serta gereja. Namun ada saja perupa atau kelompok perupa yang tetap kekeh meyakini jalan keseniannya. Pertanyaan saya, mampukah seni rupa kristiani menciptakan suatu *necessity* (kebutuhan) pada zaman ini? Hidupnya seni rupa kristiani bergantung dari

daya kemampuannya berstrategi di ruang apresiasi serta menciptakan kesegaran estetis. Eksposisi berikut ini akan saya bagi dalam dua bagian, yakni: *pertama*, introduksi seni rupa kristiani; dan *kedua*, landasan ideologis dalam penciptaan seni rupa kristiani.

Image preview no. 2: Jenis-jenis karya seni rupa kristiani di Indonesia: Patung Yesus Raja pada Candi Ganjuran, lukisan Yesus versi Sudjojono, karya batik Bagong K., karya batik Hendarto, lukisan gaya Bali Ketut Lasia, dan karya Wisnu Sasongko “*The Dead Body*”.



Saya, Wisnu Sasongko, sebagai perupa, akan berbagi pengalaman dalam proses perjalanan kesenian saya di bagian kedua ini. Proses penciptaan seni kristiani saya awali dari tahun 2000 hingga kini terus aktif berkarya, berpameran, menulis kritik seni rupa, dan mempresentasikan hasil-hasil pengalaman reset. Saya merasakan dorongan kuat untuk mengolah persoalan “*Harmony and Diversity*”, dilatarbelakangi oleh panggilan rohani “kasih” di tengah masyarakat majemuk ini. Maka jalur pendekatan saya dengan mengolah kreativitas dan estetika seni rupa.

Introduksi Karya Seni Rupa Kristiani

Pandangan estetika Kantian, mempersepsikan “keindahan” bersifat subjektif. Cita rasa keindahan seni dari masa ke masa akan terus mengalami hukum linieritas perubahan. Cara menandai keindahan seni rupa menurut Edmund Burke (1729-1797) adalah dengan merasai sifat absolut yang ditimbulkan lewat ungkapan seni itu. Sedangkan perupa dan kritikus seni modern Indonesia, S. Sudjojono (1958-1985) menggemakan ideologi karya seni rupa itu ungkapan “*jiwa ketok*” (Jawa: jiwa tampak). Seorang kolektor

seni rupa tersohor di negri ini, Oei Hong Djien (1939) menilai kualitas suatu karya seni orisinil harus membangkitkan roh zaman.

Kita mengagumi keindahan-keagungan peradaban seni bangunan gothik, bizantium, renaissans, barok, dan rokoko di daratan Eropa. Demikian juga seni patung dan seni lukis di masa keemasan gereja renaissans yang bersifat seni tinggi atau klasik. Melihat jejak seni kristiani dalam sejarah gereja kuno di daratan Eropa, melalui peninggalan-peninggalan karya seni rupa lukisan, mural, dan relief di gua katakombe. Katakombe adalah lorong-lorong kuburan di masa kekristenan awal ketika kaum beriman mengalami masa penganiayaan oleh pemerintah kerajaan Romawi dan masyarakatnya. Katakombe menjadi tempat persembunyian orang-orang Kristen, persekutuan, serta tempat pengajaran oral iman Kristen. Masyarakat Kristen kuno masih buta aksara dan keterbatasan reproduksi Injil serta surat-surat pengajaran para rasul, maka mereka memakai medium lukisan, relief, dan patung untuk memandang-meneguhkan (*gazing*) dasar-dasar keimanan Kristen.

Orang Kristen memaknai simbol iktus (ikan) sebagai pengikat persekutuan Kristen. Perlu diketahui bahwa masyarakat Kristen Yahudi sudah mempunyai tradisi melarang visualisasi manusia dan binatang, maka penggambaran seni visual di era ini masih sangat sederhana (naif) dalam teknik, bentuk, maupun representasinya. Para perupa membuat personifikasi gambaran figur Yesus dengan mengadopsi perwujudan Dewa Zeus yang berwibawa dan seram. Seni Kristen kuno mengadopsi tokoh-tokoh serta tema-tema mitologi pada masyarakat Yunani-Romawi kala itu.

Kaisar Constantinus menjadi Kristen dan kekristenan mulai memasuki wilayah kekuasaan dan politik. Ada kemajuan dalam teknik serta fungsi-fungsi seni visual diintegrasikan dalam peribadatan Kristen. Seni rupa dan seni bangunan kristiani di era keemasan gereja di daratan Eropa dimanifestasikan sebagai karya pengagungan dan pewartaan kekristenan. Zaman renaissans melahirkan hasil kesenian klasik adiluhung. Ketika Eropa memasuki era baru teknologi, keilmuan, dan industri, maka prioritas gerejawi dan ekspresi kesenian mulai beralih ke nilai-nilai kegunaan. Seni rupa di zaman pencerahan renaissans mulai mempersoalkan divisi seni,

seperti halnya bidang keilmuan alam, fisika, dan filsafat. Di era Renaisans abad ke-15–16, peradaban kekristenan di Eropa telah sampai pada titik kritis di mana inisiatif keagamaan tidak bisa dipisahkan dari kekuasaan politik. Gereja mengontrol segala aspek kehidupan masyarakatnya. Akhir dari kejenuhan zaman itu membawa kembali gairah humanisme Yunani-Romawi, termasuk ungkapan seni rupa membawakan semangat ini.

Kebangkitan era humanisme, memandang manusia sebagai *subject matter* (pusat perhatian). Seni mulai mengenal perspektif, *volume*, simetris, dan *golden sections*. Seniman rupa yang menginspirasi pada zaman ini, ialah: Albrecht Durer (1471-1528), Leonardo Da Vinci (1452-1519), Donatello (1386-1466), Lucas Cranach (1472-1553), Botticelli (1445-1510), Michaelangelo (1475-1564), dan Raphael (1483-1520). Kegiatan seni mulai dipisahkan dari bidang-bidang ilmu pasti. Pekerjaan seni mulai dikenal sebagai sebuah disiplin khusus, yakni *liberal arts education* (Latin: *artes liberales*). Mereka ini berjasa memelopori dasar intelektual dalam penciptaan seni rupa. Praktik seni rupa makin membentuk landasan filosofis, rasional, serta teknik-artistik. Suatu ekspresi seni rupa dibangun atas gagasan serta struktur visualnya dan dengan begitu ada ukuran kualitas seni serta nilai kebaruan (Gallup, 1997).

Tensi politik gereja Eropa di abad ke-15, berujung pada lahirnya peristiwa Reformasi Protestan yang keluar dari institusi Roma Katolik dan mencetuskan sebuah ideologi perlawanan “seni anti reformasi”. Tema-tema *Biblical* dipakai sebagai medium propagandis dalam membawakan ideologi politik keagamaan, seperti dapat kita jumpai pada karya-karya perupa El Greco (1541-1614), juga Carvaggio (1571-1610) (Hodge, 1996). Sedangkan ekspresi seni rupa dalam perkembangan tradisi Protestan di Eropa tidak lagi mementingkan ekspresi seni rupa dalam membangkitkan penghayatan-devosi kehadiran Allah. Seni rupa dalam tradisi Protestan lebih memaknai simbol-simbol, verbalisasi teks Alkitab, dan keindahan ornamental pada instrumen pendukung dalam sakramen peribadatan.

Dogma gereja Protestan hingga hari ini, masih belum memberi tempat bagi kreasi seni rupa maupun jenis-jenis peragaan visual dalam membangkitkan roh peribadatan gerejawi. Pandangan teologi Calvin

tidaklah antipati terhadap ungkapan kesenian. Faktanya, keindahan seni rupa tidak lagi diakrabi oleh masyarakat Protestan dan cenderung menimbulkan ketakutan atau syak bahwa benda-benda bisa jadi media sesembahan. Teologi Calvin menekankan iman bertumbuh dari pendengaran dan pembacaan Alkitab, sehingga secara tidak langsung gereja memisahkan kreasi seni rupa sebagai seni profan. Sebaliknya, gereja Roma Katolik makin mengukuhkan tradisi seni rupa sebagai bagian integral dalam menciptakan penghayatan iman Kristen.

Sekitar abad ke-19–20, kita bisa saksikan jejak-jejak pengaruh seni rupa kristiani di Indonesia di bawah misi injili Kristen Protestan dan Katolik dalam wujud seni bangunan arsitektur. Pada hari ini masih bisa kita jumpai gereja-gereja Katolik-Protestan di Indonesia mengusung pola seni bangunan eklektik Barat (yakni meniru gaya romanik, barok, renaissans, dan gotik). Seni bangunan gereja eklektik mengacu pada ide seni klasik Barat, yakni mencerminkan nilai-nilai simbolik, seperti: pemanfaatan aspek cahaya “kehadiran Allah”, altar sebagai pusat kesakralan, sifat kemegahan-keagungan seni bangunan, warna-warni kaca-lukisan patri, pemanfaatan ruang-ruang vertikalisme bangun meruncing ke atas, atau kubah-kubah nilai keluasan dan keheningan, dan tiang-tiang penyangga romanik yang kokoh-tegak. Bangunan-bangunan gereja jenis eklektik ini bisa kita saksikan pada Gereja Katedral Bandung, Gereja Katolik Gedongan Semarang, Katedral Jakarta, dan Gereja Bintaran Yogyakarta (lihat *Image preview no.3*).³

Image preview no. 3: Foto-foto gedung gereja eklektik Indonesia atau meniru gaya Barat di abad ke-19, seperti: Gereja Katedral Bandung, Bintaran Yogyakarta, Gedongan Semarang, dan Katedral Jakarta.



Di abad ke-18 mulai ada pemaknaan baru menyoal identitas kekristenan dengan latar belakang kebudayaan lokal. Ada kreasi gereja gaya modern-lokal, seperti: Ganjuran di Bantul Yogyakarta, Puh Sarang Kediri Jatim, Gereja Blimbingsari GKPB Bali, dan Gereja Hati Kudus Yesus Palasari Bali. Sebagian gereja Katolik dan Protestan di Indonesia memaknai pendekatan kontekstualisasi ajaran Injil ke dalam budaya lokal, seperti: patung figur Yesus Raja di Candi Ganjuran, didekatkan secara indigeneous gaya Hindu-Jawa. Lain halnya pada representasi seni pahat relief kisah-tokoh penginjilan purba di Gereja Puh Sarang, relief kisah-kisah iman kristiani dalam perjanjian baru ada di sekeliling tembok taman Gereja GKPB Blimbing Sari Bali (lihat *Image preview no.4*)⁴.

Image preview no. 4: Foto-foto gereja kontekstualisasi di Jawa dan Bali, yakni: Candi Ganjuran Yogyakarta, Puh Sarang Kediri, GKPB Blimbingsari Bali, dan Hati Kudus Yesus Palasari Bali.



Pada abad ke-20 ungkapan seni rupa kristiani di antara kesenian modern-kontemporer masih dianggap distingtif karena belum mampu menciptakan orisinalitas serta nilai kebaruan ke luar dari tradisi naturalis-imajinatif biblis. Praktik seni rupa masih berada dalam tradisi seni murni, sehingga belum berintegrasi dalam peribadatan kristiani. Kelangsungan seni rupa Kristen juga memerlukan lembaga penyangga untuk hidup dan proses pengembangannya. Faktor distingsi seni Kristen ini juga mempengaruhi proses apresiasi di dalam pasar seni maupun di masyarakat majemuk kita. Walaupun kualitas artistik karya dan kekuatan ideologi suatu ungkapan seni masih akan dipakai untuk mengukur pencapaian dalam membuka peristiwa-peristiwa zaman. Sehingga konteks seni rupa Kristen kini didudukkan dan

ditantang dalam membangun estetika seni kristiani dan seni kontemporer Indonesia.

Di era Orde Baru semangat primordialis antara kaum mayoritas versus minoritas, dirasakan sungguh untuk melemahkan kekuatan ideologis dalam ungkapan seni religi. Distingui pada seni religi di antara seni modern-kontemporer dipakai oleh kekuasaan politik rezim ORBA untuk mengontrol daya-daya resistensi. Diksi sebutan Kristen berhasil dilemahkan dengan memberi akhiran “i” menjadi kristiani. Diksi tema seni kristiani sengaja saya pakai di sini, justru dalam kesadaran perubahan cita rasa zaman ini. Seni rupa kristiani sampai ideologi “bhinneka tunggal ika” seharusnya bisa ditransformasikan dalam ungkapan-ungkapan seni rupa kristiani di dalam membangun persoalan harmoni dan pluralitas. Ingatan saya akan peristiwa kerusuhan masif pasca reformasi 1998 dengan mengorbankan umat kristiani dan kaum keturunan cina, sesungguhnya harus dibekaskan, tidak berhenti sebagai trauma namun dapat saya transformasikan ke dalam karya-karya seni lukis di tahun 2000-2001. Pada hari ini ungkapan seni rupa kristiani ditantang untuk menggali persoalan keindonesiaan, baik secara estetis maupun ideologis.

Kekristenan di Jawa, di Ambon, di Poso Sulawesi, dan di berbagai daerah Indonesia masih potensial terhadap sulutan api fanatisme dan motif-motif ideologi-politik anti kebhinnekaan. Berikut saya kutip sebuah nada “geram” yang dilontarkan oleh Samuel Tumanggor ketika melihat persoalan kebangsaan ini, “Jadi dalam seni kita dibawa pada pertanyaan serius: ‘Sudah berhasilkan kita membangun jiwa Bangsa?’... Dengan kata lain, aspek jiwanya tidak atau sangat kurang diasah. Majal. Tumpul” (Tumanggor, 2010: 71-72).

Mari saya ajak untuk mengenali beberapa jejak karya seni rupa kristiani berikut ini. Perupa realisme-sosial dan seorang kritikus seni modern, Sudjojono melahirkan beberapa karya bertema kristiani, salah satu karyanya berjudul “Kehendakmu Jadilah”, tahun 1967. Ideologi seni realisme sosial Sudjojono berlanjut dalam proses transformasi seni modern Indonesia di generasi Bagong Kusudiardjo dan Gregorius Sidharta. Perupa multi talenta

Bagong Kusudiardja (1929-2004) konsisten mengeksposisi tema-tema kristiani kontemporer dengan gaya ekspresionis-impresif, medium cat minyak maupun lukisan batik. Seni lukis Bagong memakai pendekatan seni pewayangan Jawa untuk mengekspresikan penghayatan Alkitab. Gregorius Sidharta (1932-2006) banyak menciptakan stilisasi tema salib dan korpus dalam karya patung kontemporer. Sidharta menciptakan figurasi baru dalam karya seni lukis, grafis, maupun patung pada sosok Sang Krsitus dengan mentransformasikan mitologi dewa-dewi Jawa. Perupa Nyoman Darsane (Bali, 1939) mengangkat tema-tema Alkitab dikontekstualisasikan dalam ungkapan gaya pewayangan dan gestural tarian Bali. Sedangkan perupa Ketut Lasia lebih intens menerjemahkan cerita Alkitab ke dalam seni lukis indigenous tradisional dekoratif Bali. Hingga hari ini muncul perupa-perupa penerus yang mengembangkan kreativitas seni kristiani dalam berbagai genre seni rupa.

Izinkan saya menghadirkan beberapa jejak kegiatan seni rupa kristiani, pernah menghasilkan even pameran bersama Pamersani di tahun 91, “Beberapa Wajah Seni Rupa Kristiani Indonesia” di tahun 93, pameran *Asian Spiritual Art* oleh ACAA (*Asian Christian Arts Association*) tahun 2001 di Museum Affandi, pameran *spiritual art* “Dia Sang Kasih” tahun 2006 di Galeri Nasional, dibentuknya kegiatan kesenian kristiani ACAA mengintegrasikan teologi dan seni rupa, digagas oleh para teolog dan beberapa seniman rupa se-Asia tahun 1978 di Dhyana Pura Bali. Lahir BCAA (*Bali Christian Arts Association*, 1998) dan jaringan SERUNI (Seni Rupa Kristiani Indonesia) dibentuk tahun 2010 untuk menjawab kerinduan kegiatan seni rupa kristiani berasal dari Jakarta, Bandung, Jogjakarta, Bali, dan Manado. Kegiatan SERUNI antara lain pernah menghasilkan pameran seni kristiani bertema “BCSOFME” tahun 2011 di Galeri MCU Maranatha Bandung, pameran estafet perupa SERUNI dari tahun 2011 hingga kini di Galeri Pelita di Universitas Pelita Harapan (UPH). Pameran lukisan SERUNI “*Charity for STTJ*” tahun 2012 di STT Jakarta. Pameran lukisan SERUNI dan diskusi ilmiah “*Christian Art Express Faith*” 12-12-12 di UPH (lihat *Image preview no. 5*).⁵

Image preview no. 5: Ragam jenis karya perupa SERUNI: Lukisan Antonius Kho “Salib Bagi Semua” tahun 2009, Setiyoko Hadi “Lebih Mudah Seekor Unta Masuk ke Dalam Kerajaan Allah” tahun 2011, Ketut Lasia “Meredakan Angin Ribut” tahun 2003, dan Wisnu Sasongko “Sang Guru” tahun 2012.



Eksposisi Penciptaan Seni Rupa Kristiani

Pada awal studi saya di mayor seni lukis, tidak mengira akan memasuki wilayah pengembangan subjek seni rupa kristiani. Pengalaman menikmati teks-teks visual karya-karya seni zaman pertengahan, ternyata di kemudian waktu mendasari minat saya mengarahkan pemilihan subjek seni lukis manusia dan spiritualitas. Peristiwa keprihatinan menatap kenyataan kerusakan masif, penganiayaan terhadap gereja dan umat kristiani di Jawa antara tahun 1996-1998 telah memicu hasrat memasuki ranah seni rupa kristiani. Di tengah krisis ekonomi yang memuncak kala itu, masyarakat kita mudah tersulut oleh isu-isu primordialis SARA (suku, adat, ras, agama) yang ditumpangi oleh kepentingan-kepentingan politik dan kekuasaan. Di tahun 1998, suasana *chaotic* brutalisme, premanisme, fanatisme agama, primordialisme, SARA, dan arogansi masa begitu mencekam dan mengancam kebebasan peribadatan umat kristiani serta kehidupan kaum keturunan Tionghoa di sebagian wilayah Jawa Timur, Jawa Tengah, hingga Jawa Barat. Pengalaman keprihatinan tersebut mengusik saya untuk melantunkan doa-doa refleksi serta nyanyian perdamaian untuk anak negeri ini dalam ungkapan gaya impresif-imajinatif. Saya rindu untuk menggemakan *harapan-iman-kasih* dalam kesatuan bahasa seni rupa. Karya seni lukis saya membawakan harapan akan datangnya suatu masyarakat

damai dalam merayakan keragaman Indonesia. Entah itu sebagai suatu ungkapan utopia.

Tonggak perjalanan seni saya diawali dengan sebuah pameran duo bersama L. Surajiya (1974) bertajuk “Hilangnya Cinta; Aku Datang Sebagai Utusan Cinta” tahun 2000 di Purna Budaya UGM. Beberapa hasil karya saya berjudul, “Perlindungan Cinta”, “Penabur Cinta 1” dan “2”, “Terimalah Air Cintaku”, “*Under Umbrella of Love*”, “*When Will Rain Come Down*”, “*Helper to The Weak*” (lihat *Image Preview no. 6*).⁶ Dilanjutkan pameran Tugas Akhir S1 saya merepresentasikan proses pencerahan spiritual “Manusia Teriluminasi sSebagai Ide Penciptaan Karya Seni Lukis” pada tahun 2001 di Fakultas Seni Rupa ISI Yogyakarta. Peristiwa iluminasi atau pencerahan rohani (iluminasi) yang diinspirasi dari buah karya *Confession* Bapa Gereja Agustinus. Peristiwa pencerahan rohani pada tahun 1996 telah mengubah orientasi hidup saya dari waktu ke waktu. Pameran seni lukis saya menampilkan karya impresif-dekoratif, “*Spiritual Journey*”, “*Spiritual Mandate*”, “*Cultural Mandate*”, “*Kausa Prima*”, “*Looking for a Peace*”, “*Candle of Love*”.

Image preview no. 6: Lukisan-lukisan pada pameran duo Wisnu Sasongko bersama Surajiya, “Hilangnya Cinta; Aku datang Sebagai Utusan Cinta” tahun 2000 di Purna Budaya UGM



Ungkapan seni lukis saya pada periode 2000-2001 mengandalkan gaya *surreal-impresif*. Bahkan beberapa karya saya menghadirkan ingatan

verbal akan peristiwa *violence*, seperti: pembakaran, penyiksaan orang, darah tumpah, penggalan bagian-bagian tubuh, senjata tajam, senapan, serta unsur-unsur suasana tangis-pilu. Pergumulan seni rupa saya kala itu merupakan meditasi doa-doa memohonkan pengharapan, iman, dan kasih turun menyirami suasana arogansi massa, ketidakadilan sosial, rendahnya rasa kemanusiaan, diskriminasi SARA (suku, adat, ras, agama). Peristiwa-peristiwa sosial tersebut telah mentransformasikan ke dalam pengalaman mental saya mengeksposisi *subject matter* kemanusiaan dan dimensi kerohanian. Seiring waktu, ungkapan seni saya mengarah ke dalam renungan-renungan meditatif penghayatan iman Kristen dengan mengolah tema kehidupan orang-orang sederhana di tengah represi perubahan budaya.

Bagaimana bisa menghadirkan spiritualitas “kasih” di dalam karya seni rupa? Pertanyaan ini relevan untuk menjawab tantangan zaman ini, namun bukan tidak mungkin untuk diwujudkan. Betapa kasih itu harus dialami secara personal dan barulah pengalaman kasih itu mungkin bisa dihadirkan ke dalam ekspresi seni rupa. Kasih itu sifat Tuhan, kasih memancar dari dalam karya penyaliban Yesus Kristus di Golgota, di sanalah kasih Allah itu mewujudkan nyata dalam kemanusiaan. Peristiwa kasih Allah tidak cukup dikatakan, kasih itu menyatakan diri, kasih hadir untuk mengatasi segala keterbatasan bahasa. Kasih berlawanan dengan sikap pasif atau ketakutan mengambil resiko. Kasih mungkin bisa dihadirkan lewat tanda-tanda rupa, dalam integrasi tematik, atau getaran roh di saat melukis.

Beberapa karya saya menghadirkan impresi peristiwa sosialitas manusia bergandengan tangan, berjalan beriringan, berpakaian warna-warni yang disatukan, dan menampilkan suasana gestural bergerak-menari. Karya “*Metropolitan in Harmony I*” dan “*II*” tahun 2002 melukiskan ragam impresi bangunan rumah ibadah masjid, gereja, klenteng, vihara, dan rumah-rumah tradisional yang berpadu dengan tata kota metropolitan dan orang-orang hidup bersama, menyatu. Lukisan “*White House*” tahun 2005 menjadi representasi di mana orang datang berkumpul bersama dengan para pemimpinnya, berdiskusi, dan merayakan kebersamaan di gedung putih (lihat *Image preview no. 7*)⁷. Spiritualitas cinta kasih Allah nyata di

dalam karya Yesus Kristus dan kepada semua orang beriman, dengan begitu menjadi jalan “pembebasan” dari belenggu dosa-dosa sikap pasif serta pemberontakan manusia. Manusia saling menguasai sesamanya di dalam dunia ini, *homo homini lupus*. Panggilan seni lukis saya untuk menggemakan keindahan seni rupa di tengah problem fanatisme, anarkisme, arogansi, primordialisme, dan terorisme.

Image preview no.7: Lukisan-lukisan Wisnu Sasongko bertema “*Harmony and Diversity*” berjudul “*Cultural Mandate*” tahun 2002, “*Metropolitan in Harmony I*” tahun 2002, “*The White House*” tahun 2005, “*Gathering Neighborhood*” tahun 2009.



Peristiwa tragedi runtuhnya menara WTC New York di tahun 2001, Bom Bali I tahun 2002, dan Bom Bali II tahun 2005, makin menguatkan urgensi zaman untuk menggemakan spirit “*Harmony and Diversity*”. Di tahun 2003 saya kembali menggelar *solo exhibition* di Tembi Rumah Seni dengan tema “Metafora Celana Dalam”. Dalam pameran ini saya meminjam metafora orang-orang bercelana dalam, merefleksikan kehendak lugas manusia bersedia menelanjangi diri untuk memasuki proses transformasi kerohanian. Beberapa karya saya, “Inilah Saudaramu”, “Metafora Bercelana Dalam”, “*What is Really Necessary*”, dan “*Cross on Pleasure Impression*”.

Antara tahun 2004-2005, saya berkesempatan melakukan riset dalam program residensi berkarya seni rupa di lembaga OMSC (*Overseas Ministries Study Center*) berinteraksi seni di dalam kampus Yale, New Haven Connecticut, US. Program reset tersebut disponsori oleh Paul T. Lauby,

United Board for Christian Higher Education in Asia. Kala itu saya meriset pengalaman hidup bersosialitas di lingkungan komunitas internasional OMSC. Saya mengalami suka-duka kebersamaan hidup dalam ikatan kasih persaudaraan orang-orang dengan ragam latar belakang budaya di dunia. Saya meyakini praktik kasih kristiani itu dapat memberi sumbangan dalam membangun pluralitas dan harmoni masyarakat Indonesia. Seni lukis saya memakai pendekatan gaya impresif-dekoratif dalam menyusun unsur-unsur komposisi, bentuk, garis, dan tekstur juga warna. Kegairahan artistik saya menghasilkan lukisan, sketsa, dan karya grafis cukilan kayu. Saya berkesempatan melakukan perjalanan studi lapangan dengan mengunjungi museum, galeri, studio seni, kelas seminar, dan even-even pameran seni. Beberapa even pameran solo saya, antara lain: *Open Studio-Alternative Space* di New Haven (2004), *“Think on These Things”* (Yale Devinity, 2005), Gordon College Boston (2005), *Black Rock Art Gallery* di Fair Field (2005) dan beberapa even pameran partisipasi lainnya. Dan riset saya selama hampir setahun di US menghasilkan sebuah publikasi buku seni rupa, *“Harmony and Diversity”* (Published by OMSC, USA, 2008).

Dari tahun 2006 hingga sekarang, saya berkesempatan untuk menggelar pameran solo maupun partisipasi di even-even nasional dan internasional, antara lain pameran lima perupa Asia di Mobia, New York (2007). Pada tahun 2008 saya diundang oleh Mission 21 di Basel Swiss dalam perjalanan pameran solo dan mempresentasikan tema *“Harmony and Diversity Dalam Seni Lukis”* di beberapa kota, seperti: Basel, Zurich, dan Bern. Tahun 2009 bertempat di Yogyakarta-Bali turut berkolaborasi dalam program seminar *“Boundary Crossings”* yang diikuti oleh para seniman kristiani dari Jepang, Philipina, dan *North America* diselenggarakan oleh Nagel Institute, Civa, Plowshares and ACAA.

Pada tahun 2010 di Ciawi Bogor saya beserta teman-teman perupa kristiani dari Jakarta, Bandung, Bali, dan Manado, menginisiasi sebuah wadah kesenian bernama SERUNI. Yakni sebuah jaringan perupa kristiani Indonesia untuk mewujudkan kegiatan-kegiatan seni rupa, seperti: pameran, workshop, dan seminar. Moto SERUNI melalui karya seni rupa kristiani

Indonesia, ialah “Keindahan Kasih-Nya Bagi Semua”. Melalui jaringan SERUNI, kita telah mewujudkan kegiatan pameran, diskusi seni, presentasi keilmuan, dan terbuka untuk melakukan riset serta produksi potensi seni kristiani di daerah-daerah Indonesia.

Visi kesenian saya memandang hidup kekristenan di Indonesia untuk menggarami di tengah persoalan pluralitas serta perubahan budaya. Pandangan mayoritas-minoritas adalah salah kaprah karena saya dan masyarakat kristiani di negri ini adalah pemilik dan penggarap tanah-ladang kita. Ideologi kebhinnekaan budaya dalam hidup harmoni telah dihidupi oleh masyarakat nusantara selama ini. Visi hidup dalam kebhinnekaan dan harmoni bukanlah utopia dan bisa dibekaskan melalui ekspresi kesenian. Di sinilah kedudukan strategis seni rupa kristiani hadir untuk memberi sumbangan estetis-ideologis mewujudkan keindonesiaan.

Penutup

Dari masa ke masa ungkapan seni rupa kristiani lahir untuk menjawab persoalan zamannya. Seni kristiani mula-mula didudukkan sebagai media *gazing* serta penanda iman. Seni kristiani di era keemasan Eropa, mendirikan keindahan seni klasik-monumental. Gereja di zaman renaissance menggunakan seni sebagai karya pengagungan Tuhan. Di era modern ungkapan seni kristiani lebih sebagai ekspresi individual dan berorientasikan pendekatan market. Post modern menggulingkan pandangan seni modern “*l’art pour l’art*”, seni untuk seni, tidaklah cocok untuk menjawab persoalan perubahan budaya kontemporer. Kritik terhadap karya seni rupa kristiani pun seringkali ditempatkan sebagai penjaga nilai-nilai religi, sehingga selalu muncul dikotomi religiusitas versus sekularitas. Ada seni gerejawi di sini dan seni murni di sana. Saya akan bertanya sembari terus meyakini proses kreativitas seni, mampukah seni kristiani memberi dampak estetis pada persoalan zaman ini? Proses kesenian saya masih terus mengintegrasikan penghayatan teks biblis serta membangun hidup kristiani dalam perubahan budaya, agar saya tidak terasing maka ungkapan seni menjadi katarsis. Seni bisa menjadi tempat peristirahatan sejenak bagi jiwa

yang terikat oleh norma-norma budaya dan menemukan kesegaran dalam cita rasa estetis.

Seni kristiani justru akan diuji ketika berani masuk ke medan pergaulan seni kontemporer, di sanalah nilai kualitas, keaslian, dan kesegaran akan memperoleh legitimasi kesenian. Menjalankan suatu kesenian bukan untuk mempertahankan atau merepetisi suatu pencapaian, namun keberanian ditantang untuk menjawab persoalan zaman ini. Adapun suatu kesenian memerlukan konsistensi serta kemampuan berstrategi agar hidup dan menciptakan relasi dengan penyangga-penyangga keseniannya. Problem seni rupa kristiani hingga saat ini ialah *lack of supporter*; di sinilah diperlukan kerjasama antar perupa dan antar lembaga. Eksistensi jaringan SERUNI sebagai wadah kegiatan bersama untuk meluaskan akses, bersinergi dalam membangun infrastruktur kesenian.

Inilah saatnya keilmuan teologi mengintegrasikan estetika seni rupa dalam membangkitkan iman Kristen serta peribadatan gerejawi. Berteologi sesungguhnya tidak bisa hanya mengandalkan kemampuan oral verbalitas, membentangkan narasi teks, atau selesai dengan pelayanan mimbar saja. Sesungguhnya berteologi adalah menyatakan karya ketuhanan dan kemanusiaan dalam keutuhan praktik hidup kristiani. Rasul Paulus mengungkapkan keterbatasannya berteologi, ketika melukiskan: “O, alangkah dalamnya kekayaan, hikmat dan pengetahuan Allah! Sungguh tak terselidiki keputusan-keputusan-Nya dan sungguh tak terselami jalan-jalan-Nya!” (Roma 11:33). Di sinilah keindahan seni rupa berani mengambil peran unik untuk menjadi refleksi kerohanian manusia serta menjadi medium bagi pengalaman *gazing*. Ketika Paulus mengalami pengalaman sorgawi ketika masih hidup di dunia, ia memilih tidak membanggakan pengalaman *pleasure* itu karena pengalaman visual itu meneguhkan langsung, masuk ke dalam lubuk keimanan.

Saya mulai menemukan tumbuhnya minat serta inisiatif dari lembaga gereja maupun lembaga akademi teologi untuk meriset bahkan mengembangkan integrasi seni visual dalam membangun peribadatan Kristen. Dalam tiap penghayatan peristiwa rohani, bukankah kita

selalu diajak untuk mempersepsikan atau mengimajinasikan peristiwa-peristiwa visual? Umat Kristen memerlukan ekspresi visual dalam praktik penghayatan rohani sebagai sikap imani. Peristiwa perjamuan kudus memaknai perlambang visual, berupa roti dan anggur sebagai tubuh dan darah Kristus. Dan kesediaan menerima, memakan, serta meminumnya menjadi peristiwa peneguhan iman akan persekutuan rohani.

Panggilan gereja diutus ke luar. Orang-orang percaya dipersonifikasikan secara visual sebagai lilin terang dan garam dunia. Seni rupa memancarkan keindahan untuk bersaksi tentang karya Kristus yang hidup di zaman ini. Transformasi estetika seni rupa kristiani juga diperhadapkan pada persoalan perubahan budaya, yakni membangun suatu kehidupan pluralitas dan harmoni masyarakat Indonesia. Semoga eksposisi saya menolong kita dalam berapresiasi seni rupa kristiani.

Daftar Pustaka

- Darmaputra, Eka. 1993. "Karya Seni Sebagai Ekspresi Teologis", pengantar dalam katalog pameran *Beberapa Wajah Seni Rupa Kristiani Indonesia*. PGI.
- Gallup, Alison; Gruitrooy, Gerhard; and Weisberg, Elizabeth M. 1997. *Great Paintings of the Western World*, Beaux Arts Editions. Printed in China.
- Hodge, Nikola and Anson, Libby. 1996. *The A-Z of Art; The World's Greatest and Most Popular Artist and Their Works*. London: Carlton Books.
- Sidharta Soegijo, G. 1993. "Pemikiran di Sekitar Seni Rupa Kristiani", pengantar II dalam katalog pameran *Beberapa Wajah Seni Rupa Kristiani Indonesia*. PGI.
- Sunardi, St. 2012. *Vodka dan Birahi Seorang Nabi, Esai-Esai Seni dan Estetika*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Tumanggor, Samuel. 2010. *Bangkit Memandu Bangsa*. Literatur Perkantas.

Catatan Akhir

¹ *Image preview no. 1* (Data-data dari berbagai situs internet tahun 2010 dan sebuah kropping reproduksi karya dari buku “*Where God Is; The Paintings of Emmanuel Garibay*”, New Haven, CT, USA: OMSC Publications, 2011).

² *Image preview no. 2* (Data-data internet 2011 dan dokumentasi foto penulis tahun 2011).

³ *Image preview no. 3* (Data-data dari berbagai situs internet didownload pada tahun 2012).

⁴ *Image preview no. 4* (Data-data dokumentasi penulis dari tahun 2010 hingga 2011).

⁵ *Image preview no. 5* (Data-data kiriman dari perupa kepada SERUNI dan dokumentasi penulis tahun 2011-2012).

⁶ *Image preview no. 6* (Data hasil dokumentasi penulis tahun 2001).

⁷ *Image preview no. 7* (Data hasil dokumentasi penulis tahun 2002-2009).

SIKAP TERHADAP PLURALITAS AGAMA

Studi Perbandingan-Empiris Mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia

HANDI HADIWITANTO* & CARL STERKENS**

Abstract

In this contribution we describe how Muslim and Christian University students in Indonesia deal with religious plurality. We choose for a little modified version of Paul Knitter's most recent classification, because it was empirically tested in a previous cross-religious comparative study. We shortly describe the five models theoretically, and try to find traces of these models in both Christianity and Islam. Afterwards we explore the empirical tenability of the conceptualisation of these attitudes, and explore the presence of these attitudes among Indonesian University students. We try to answer (these) research questions: Does the empirical data corroborate with the theoretical conceptualisation of the attitudes towards religious plurality? What are the attitudes toward religious plurality that can be found amongst Muslim and Christian University students in Indonesia, particularly in Ambon and Yogyakarta, and are there any significant differences between (the) Muslims and (the) Christians? And what are the background characteristics and religious images are related to specific attitudes toward religious plurality among our Indonesian students?

Keywords: religious plurality, religious attitudes, Muslims, Christian, comparative-empirical study.

* Handi Hadiwitanto, M.Th., dosen teologi praktis-empiris di Fakultas Teologi UKDW–Yogyakarta dan mahasiswa doktoral di Radboud University Nijmegen–Belanda.

** Dr. Carl Sterkens, asisten profesor bidang teologi empiris di Fakultas Filsafat, Teologi dan Studi Agama-agama, Radboud University Nijmegen–Belanda.

Abstrak

Dalam artikel ini kami memperlihatkan hasil penelitian empiris tentang bagaimana mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia bersikap terhadap pluralitas agama. Konsep dan klasifikasi tentang pluralitas agama yang hendak kami teliti diambil dan dimodifikasi dari Paul Knitter. Hal ini dilakukan karena penelitian semacam ini sudah pernah dilakukan dan telah teruji dalam studi perbandingan lintas agama. Kami mengembangkan lima model sikap terhadap pluralitas agama secara teoritis dan mengujinya secara empiris pada responden kami, yaitu mahasiswa Muslim dan Kristen di Ambon dan Yogyakarta. Dalam penelitian ini kami mencoba untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian sebagai berikut: Apakah data empiris mengkonfirmasi konsep teoritis tentang sikap terhadap pluralitas agama? Sikap terhadap pluralitas agama yang bagaimana yang dapat ditemukan di antara mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia, dan apakah ada perbedaan yang signifikan di antara kedua kelompok agama ini? Bagaimana karakteristik dari setiap model sikap yang muncul baik di tengah mahasiswa Muslim maupun Kristen?

Kata-kata kunci: pluralitas agama, sikap keagamaan, Islam, Kristen, studi perbandingan-empiris.

Pendahuluan

Berbicara tentang pluralitas agama berarti terkait dengan klaim kebenaran yang terdapat di dalam tradisi keagamaan tertentu. Karena mobilitas yang meningkat dan skala pertumbuhan serta frekuensi kontak antara kelompok yang berbeda (globalisasi), masyarakat ditandai oleh pluralitas yang lebih besar dari sebelumnya. Pluralitas meliputi berbagai aspek, mulai dari bahasa, etnis, dan budaya, dan termasuk juga di dalamnya agama. Secara umum, pluralitas ini berpengaruh dalam meningkatnya jumlah komunitas dan lembaga-lembaga yang ada dalam masyarakat yang pada gilirannya menyebabkan lebih banyak variasi keyakinan, nilai dan

norma (bdk. Douglas 1986). Pada dasarnya setiap orang membutuhkan dukungan masyarakat atas keyakinan mereka, karena itu seiring dengan perubahan waktu, keyakinan religius juga akan atau bahkan harus berubah agar agama tidak menjadi asing di tengah konteksnya. Membahas keyakinan religius dalam konteks masyarakat plural modern, Schillebeeckx (1989: 50) mengatakan: *“A person’s inner conviction is perhaps just as strong as ever as confirmation, but of course more modest, more reserved and in this sense to some degree ‘relativized’: modern believers know that there is also truth in other convictions about life”*. Akan tetapi apakah ini secara obyektif sudah menjadi sebuah penelitian deskriptif atau masih sebuah angan-angan, adalah sebuah bahan diskusi yang perlu dilakukan. Karena di sisi yang lain, radikalisasi agama dan berkembangnya fundamentalisme agama ternyata juga adalah fenomena yang terjadi di tengah masyarakat modern (bdk. Emerson & Hartman, 2006).

Dalam studi ini, kami akan menjelaskan bagaimana mahasiswa-mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia memahami konsep pluralitas agama. Pluralitas tampaknya mengarah kepada tantangan intelektual, agama dan teologis baik pada tingkat kelembagaan juga pada tingkat orang-orang percaya secara individual. Ada banyak alasan mengapa penelitian tentang pluralitas agama di Indonesia dapat memberikan informasi yang menarik. Berdasarkan sensus nasional pada tahun 2010, dari total penduduk Indonesia 237.641.326 orang, sekitar 87,2 persen, adalah Muslim. Kurang lebih 7,0 persen adalah Protestan, 2,9 persen adalah Katolik, dan 1,7 persen adalah Hindu (Indonesia Statistik, 2010). Kita mengerti dengan baik bahwa agama adalah hal yang penting di Indonesia. Agama di Indonesia dapat digambarkan seperti sebuah ‘suasana normal’ di mana orang Indonesia bernafas dengannya. Agama di sini terkait erat dengan budaya secara umum, berpengaruh dalam kehidupan individu dan sosial sehari-hari (Pieris, 2001: 71). Di dalam konteks populasi yang padat dan beragam seperti di Indonesia, para pemeluk agama tidak bisa menghindari kontak dengan orang-orang dan tradisi agama yang berbeda - bahkan ketika distribusi penganut agama yang entah bagaimana kadang didefinisikan secara geografis.¹ Kegagalan untuk

mengembangkan komunikasi yang baik antara umat beragama pasti akan menghasilkan ketegangan. Itulah sebabnya komunikasi antara pemeluk agama yang berbeda dapat dilihat sebagai sebuah tanda partisipasi aktif dalam masyarakat yang lebih umum. Dialog antar agama menunjukkan bahwa ada rasa hormat dan kemauan untuk mengenali komunitas lain sampai pada batas tertentu, dan juga kesediaan untuk menyelesaikan perbedaan melalui negosiasi yang beralasan (bdk. Herbert, 2003: 88).

Dalam uraian tentang bagaimana mahasiswa di Indonesia bersikap terhadap pluralitas agama, kami akan menggunakan kategori yang ditetapkan dalam teologi agama-agama. Klasifikasi dalam teologi agama-agama menunjukkan sampai sejauh mana sikap terhadap tradisi agama yang berbeda bergerak menjadi eksklusif atau inklusif. Dalam studi ini kami akan mengeksplorasi sikap terhadap pluralitas agama baik dari perspektif teoritis maupun empiris dengan tiga pertanyaan utama. Pertama, sikap keagamaan terhadap pluralitas agama yang bagaimana yang dapat ditemukan di tengah mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia? Kedua, apakah ada perbedaan yang signifikan antara kedua kelompok agama ini? Di sini kami hendak memperlihatkan sampai sejauh mana sikap terhadap pluralitas agama didasarkan pada teologi agama-agama. Ketiga, bagaimana karakteristik dari setiap sikap terhadap pluralitas agama yang dipahami oleh mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia? Di sini kami hendak meneliti bagaimana sikap tertentu terhadap pluralitas agama dibangun di tengah populasi penelitian kami.

Sikap Terhadap Pluralitas Agama dari Perspektif Teoritis

Pada bagian ini kami akan menjelaskan secara teoritis perbedaan sikap yang dibangun terkait pluralitas agama. Teologi agama-agama adalah konsep umum untuk memperlihatkan perbedaan sikap ini. Awalnya, para penulis dalam bidang ini bekerja dengan tiga model, yaitu: eksklusifisme, inklusifisme dan pluralisme. Sementara eksklusifisme dan inklusifisme memiliki dasar yang kuat dalam sejarah teologi, pluralisme menjadi—sebagai sebuah konsep—subyek yang berkembang untuk diperdebatkan.

Apakah ada model teologis yang berbeda dari pluralisme? Apakah pluralisme sama dengan relativisme, dan berbagai pertanyaan terkait? Pada saat yang sama, pertanyaan lain yang muncul adalah, apakah perbedaan ini yang pada dasarnya ditemukan dalam teologi Kristen, juga dapat digunakan untuk mengkategorikan keyakinan dalam tradisi-tradisi keagamaan lainnya? Dengan kata lain: apakah kita bisa menemukan sikap-sikap yang berbeda terhadap pluralitas agama di kalangan non-Kristen juga? Dan jika demikian, dapatkah kita menentukan dan mengoperasionalisasikan perbedaan tersebut di tengah masyarakat non-Kristen dengan cara yang sama?

Ada berlimpah terminologi dalam klasifikasi model sikap terhadap pluralitas agama. Pada dasarnya menambahkan klasifikasi bukanlah tujuan kami di sini. Kami memilih untuk sedikit membuat modifikasi atas teori dan klasifikasi yang dibuat oleh Knitter (2004), karena hal ini sudah diuji secara empiris dalam studi lintas-agama dan perbandingan antara Muslim, Kristen, dan Hindu di Tamil Nadu-India (Anthony, Hermans & Sterkens 2005). Hal ini penting dalam sebuah penelitian empiris-kuantitatif karena berarti sudah ada kategorisasi dan operasionalisasi teori yang telah terbukti dapat diterapkan pada responden yang berasal dari tradisi agama yang berbeda-beda. Sebelum bertanya lebih jauh tentang bagaimana responden di Indonesia bersikap terhadap pluralitas agama, kami hendak menjelaskan lima model secara teoritis, dan mencoba untuk menemukan jejak model-model tersebut baik di antara umat Muslim maupun Kristen. Lima model sikap terhadap pluralitas agama yang akan dibahas adalah: monisme penggantian; monisme pemenuhan; pluralisme kesamaan; pluralisme diferensial, dan pluralisme relativistik.

1. Model Monisme Penggantian

Pusat dari model penggantian menurut Knitter (2004) adalah keyakinan bahwa satu agama tertentu adalah satu-satunya agama yang benar. Sebagai akibatnya, agama yang dipercaya oleh seseorang adalah benar dan universal, dan karena itu agama tersebut dipercaya akan menggantikan semua tradisi keagamaan lainnya. Pemahaman bapak gereja awal, Origenes

dan Santo Siprianus, bahwa tidak ada keselamatan di luar Gereja (*extra ecclesiam nulla salus*), menunjukkan sikap seperti ini, bahwa iman yang benar kepada Allah hanya dapat ditemukan dalam komunitas Kristen sejati (bdk. Auer & Ratzinger, 1983). Dalam tradisi Protestan, model penggantian muncul dalam interpretasi tradisional dari diktum “*sola fide, sola gratia, sola scriptura*”, yang berarti bahwa tidak ada pembenaran di luar iman (kristiani), tidak ada keselamatan tanpa rahmat ilahi, dan bahwa Alkitab adalah satu-satunya firman Allah yang berkuasa (bdk. Barth, 1999: 227ff). Dalam Islam inti dari iman, seperti yang diungkapkan dalam sahadat (pengakuan / saksi iman), yaitu, “tidak ada Tuhan, tetapi Tuhan (Allah) dan Muhammad adalah utusan Allah”, menunjukkan pemahaman yang kurang lebih sama. Wahyu melalui Muhammad dianggap sebagai pesan terakhir Allah kepada dunia dan Islam adalah agama yang murni dan berasal dari tradisi Abraham. Dalam keyakinan seperti ini, satu-satunya cara untuk mendapatkan keselamatan adalah melalui sikap tunduk kepada Allah dalam Islam (Surah 2:130; 4:59; Watt, 1990: 38; Calder; Mojaddedi; Rippin, 2003: 135ff). Dengan demikian, model penggantian mensyaratkan bahwa keselamatan (pembebasan, penebusan atau belas kasih) dapat ditemukan hanya melalui satu tradisi keagamaan saja, sedangkan tradisi agama lain tidak mengandung kebenaran sama sekali dan harus diganti dengan yang benar. Seperti para ahli lain, Knitter (1985) sebelumnya menyebut model ini sebagai model eksklusif, dan kemudian ia memberikan label baru yaitu model penggantian. Sedangkan kami sekarang melihatnya sebagai model monisme penggantian. Istilah monisme yang digunakan di sini, dan juga kemudian pada model yang kedua, merujuk pada realita bahwa hanya ada satu agama dan klaim kebenaran tertentu, termasuk tentang Yang Ilahi, yang dianggap absolut dan valid. Dengan demikian monisme di sini dimengerti sebagai sikap yang melawan pluralisme (Anthony et al., 2005: 158).

Dalam model yang kami sebut sebagai monisme penggantian Knitter lebih lanjut membedakan antara model penggantian total dan model penggantian parsial. Kelompok yang pertama tahu bahwa orientasi monistik bersifat radikal. Tidak ada sedikitpun kemungkinan wahyu

ilahi dalam tradisi agama lain apalagi konsep keselamatan (bdk. Smith, 1922: 626ff; Barth, 1999). Sedangkan kelompok yang kedua masih mempertahankan kemutlakkan dan keunggulan tradisi sendiri, tetapi pada saat yang bersamaan juga mengakui kemungkinan wahyu dalam agama-agama lain meskipun semua itu tidak dapat menawarkan keselamatan (mis. Tillich, 1999: 286). Di dalam konteks Indonesia saat ini, model monisme penggantian lazim ditemukan dalam beberapa kelompok yang berjuang untuk tindakan Kristenisasi agresif atau Islamisasi (bdk. Mujiburahman, 2006; Abuzza, 2007).

2. Model Monisme Pemenuhan

Model monisme pemenuhan menggabungkan penegasan kehadiran Allah dalam agama-agama lain dengan pemahaman bahwa keselamatan melalui tradisi sendiri tidak dapat dinegosiasikan. Dalam model ini, orang percaya bahwa Tuhan dapat bekerja dalam banyak agama, dan tradisi-tradisi lain tersebut mendukung pengalaman religius tertentu yang memiliki kebenaran parsial atau sebagian dari kebenaran. Namun pada akhirnya, hanya ada satu agama yang mengandung kebenaran penuh dan dapat memenuhi kekurangan dari tradisi keagamaan lainnya. Di sini kembali seperti pada model yang pertama, istilah monisme digunakan dalam pengertian sebagai lawan atas pluralisme, di mana kebenaran yang valid bersifat universal dan satu. Perspektif model monism pemenuhan ini sudah diadopsi oleh beberapa bapa gereja awal (Justin Martyr, Tertullian) dalam berhubungan dengan dunia Yunani-Romawi, dan pada masa kemudian dihidupkan juga oleh gereja-gereja arus utama: Katolik Roma, Lutheran, Reformed, Methodist, Anglikan dan Yunani Ortodoks. Dalam tradisi Katolik, dokumen Konsili Vatikan II (*Nostra Aetate* 2; *Ad Gentes* 9, 11, 15, 18) berada pada posisi ini dengan mengakui adanya “sinar kebenaran” dan “benih-benih Firman dalam tradisi agama lainnya”, yang dengan demikian dipandang sebagai “persiapan bagi Injil” (*Lumen Gentium* 16). Karya-karya awal Rahner (1969; 1970) menjelaskan kecenderungan ini. Rahner mengakui bahwa anugerah Allah aktif dalam agama-agama lain dan memandang mereka

sebagai saluran bagi pewahyuan. Pada saat yang sama, ketika Yesus Kristus adalah wahyu utama Tuhan dan sumber dari keselamatan manusia, mereka yang menerima kasih karunia dalam agama-agama mereka sendiri tanpa disadari berorientasi kepada agama Kristen dan karenanya para pemeluk agama lain di luar Kristen dianggap sebagai ‘orang Kristen anonim’ (lih. Cobb, 1999: 25 ff). Newbiggin (1999) adalah salah satu teolog modern yang dapat dikategorikan ke dalam model ini. Sedangkan dalam tradisi Islam, pendekatan inklusif seperti ini juga dapat dideteksi. Kita dapat melihatnya dalam pengakuan Muhammad sebagai “nabi terakhir” (*khatam al-anbiya*). Muhammad dipercaya sebagai yang terbesar dan yang terakhir dari nabi-nabi dalam agama-agama Abraham (Surah 33:40; 68:4; 41:5; 6:50; 21:107). Hal ini berarti ada penerimaan pada tradisi dan nabi-nabi sebelumnya (pra-Islam), meskipun nabi-nabi yang lain tersebut tidak menerima wahyu dengan cara yang sama (bdk. Murata & Chittick, 2000; Haleem, 2008: 19ff).

Seperti juga para ahli lainnya, dalam konsep Knitter mula-mula (1985) menyebut model ini sebagai inf(k)lusifisme. Kami memberi label atas model ini, yaitu ‘monisme pemenuhan’, yang menunjukkan kedekatan dengan model ‘monisme penggantian’. Dalam kedua model ini dilema mendasar adalah pada bagaimana mendamaikan universalitas dan keragaman agama-agama. Tekanan pada keunikan maupun universalitas dalam suatu agama pada kedua model sangat kuat. Keduanya memperlihatkan bahwa tradisi agama-agama yang berbeda pada dasarnya tidak valid baik secara total ataupun sebagian. Model monisme penggantian maupun monisme pemenuhan berbagi perspektif monistik, yaitu: validitas yang absolut pada suatu agama.

3. Model Pluralisme Kesamaan

Model pluralisme tidak mulai dari keunggulan dan kemutlakan agama sendiri, tetapi menghargai pluralitas dengan lebih positif. Dengan mengesampingkan unsur-unsur yang tidak dapat dinegosiasikan, model ‘pluralisme kesamaan’ ini fokus pada unsur-unsur yang sama atau bersifat umum dari agama dan tradisi yang berbeda. Di sini validitas pengalaman

religius tidak dapat terbatas pada satu agama saja. Sebaliknya, masing-masing tradisi agama dapat berkontribusi untuk mengekspresikan kebenaran yang hakiki. Untuk menghubungkan seluruh perbedaan-perbedaan yang ada yang nampaknya tak terdamaikan, tradisi-tradisi keagamaan harus menemukan unsur-unsur di mana mereka dapat berbagi. Knitter - yang menggunakan label 'model mutualitas' - menjelaskan pluralisme kesamaan ini dalam tiga perspektif komplementer: filosofis-historis; religius-mistis, dan etis-praktis.

Perspektif filosofis-historis menyoroti keterbatasan historis dari semua agama dan kemungkinan filosofis mengenai satu Realitas Ilahi yang mendasari semua agama. Menurut Hick (1973), yang mewakili tren ini, kekurangan atas sumber atau tujuan yang sama dapat menyebabkan agama-agama berjalan ke arah yang berbeda. Semua pengetahuan manusia pada dasarnya dikondisikan secara historis dan dibangun secara sosial. Jadi agama-agama yang berbeda menunjukkan perbedaan-perbedaan dalam cara mengalami, membangun konsep dan hidup dalam relasi dengan Realitas Ilahi utama. Sudah barang tentu kondisi ini melampaui kapasitas satu agama. Hick percaya bahwa ekspresi-ekspresi tertentu dari Realitas Ilahi yang utama (Tuhan, Allah, Brahman, dll.) adalah hasil berbagai dasar yang didalilkan dari pengalaman religius. Semua itu adalah tanggapan manusia terhadap sebuah realitas transenden atau hasil dari interpretasi manusia atas pengalaman religius (Hick, 1973: 140; 1989: 103f; 1980; cf. Placher, 1989: 145ff; Phan, 2004: 102ff). Untuk menghindari kejatuhan ke dalam perangkat relativisme, Hick mengusulkan bahwa nilai agama-agama diukur melalui pertanyaan, sejauh mana mereka mempromosikan pengorbanan diri dengan memberikan perhatian atas kebaikan orang-orang lain.

Pendekatan religius-mistis berangkat dari kesadaran bahwa pengalaman religius dalam satu tradisi itu terbatas. Pendekatan religius-mistis menyatakan bahwa Realitas Ilahi lebih besar dari apapun yang dapat dialami dalam satu tradisi agama tertentu saja. Knitter melihat Panikkar (1993) sebagai salah satu teolog Asia yang menganut pendekatan ini. Menurut Panikkar, pengalaman mistis didasarkan pada keterkaitan yang

diperlukan antara tiga komponen: ilahi, manusia dan dunia material. Yang ilahi selalu berada bersama dengan manusia dan materi, dan karena itu yang ilahi itu beragam seperti agama-agama. Tetapi di balik keragaman agama ini ada fakta-fakta religius yang bisa kita dapatkan. Karena itu perbedaan antar agama adalah peluang untuk bertumbuh dan menghasilkan hal-hal yang baik bersama (lih. Knitter, 2004: 126ff).

Perspektif etis-praktis menunjuk pada tantangan bersama untuk mengurangi kebutuhan dan penderitaan orang miskin serta tertindas. Tanggung jawab etis ini memberikan kesempatan pada agama untuk memahami diri mereka sendiri dan orang lain. Agenda etis menjadi landasan bersama di tengah keanekaragaman. Sikap ini dapat dikenali misalnya dalam teologi pembebasan Asia (Amalados, 2006; cf. Pieris, 1988). Dalam Islam, persoalan solidaritas dengan yang miskin juga menjadi agenda penting. Hal ini diperlihatkan melalui tindakan mengumpulkan dan atau menerima sedekah (*zakat*) (bdk. von Benda-Beckmann, 2007). Parlemen Agama-agama Dunia pada tahun 1993 dan 1999 mendefinisikan agenda etis tentang penderitaan manusia dan lingkungan adalah persoalan bersama semua agama (bdk. Küng, 1993: XVII-XX; Anthony et al., 2005: 159).

Secara singkat, dalam model pluralisme kesamaan ini, refleksi bersama tentang transendensi, pengalaman religius atau tujuan masyarakat umum membentuk jembatan di tengah pertemuan agama-agama yang berbeda. Pemerintah Indonesia dalam waktu yang lama telah mendorong ide untuk mencari landasan bersama antar agama. Selama rezim Orde Baru (khususnya tahun 1977-1989) ‘harmoni’ adalah konsep kunci dalam hubungan antaragama, dan ideologi Pancasila dapat ditafsirkan sebagai upaya untuk mencari inspirasi bersama antara tradisi agama yang berbeda (bdk. Mujiburahman, 2006: 26ff; Intan, 2006). Oleh karena itu kita dapat beranggapan bahwa pluralisme kesamaan adalah salah satu model paling populer untuk menafsirkan hubungan antaragama di Indonesia.

4. Model Pluralisme Diferensial

Pluralisme diferensial - yang oleh Knitter (2004) disebut ‘model penerimaan’ - menekankan bahwa tradisi-tradisi keagamaan menunjukkan

pengalaman atau interpretasi religius yang berbeda tentang beragam kejadian. Ketika agama-agama yang berbeda dapat saling terkait dan terhubung satu dengan yang lain, yang berbeda itu sendiri pada dasarnya tidak dapat dilebur menjadi satu. Filter budaya begitu berbeda sehingga kita tidak dapat mengukur satu agama menurut sistem pengukuran yang berbeda pula. Setiap tradisi agama memiliki pengalaman dan bahasanya sendiri. Karena ketidaksamaan ini maka agama-agama perlu menawarkan apa yang disebut sebagai ‘keramahtamahan teologis’ untuk memberikan ruang dalam identitas masing-masing bagi berbagai tradisi yang asing (Moyaert, 2011: 266; cf. Cobb, 1999: 184f; Vigil, 2008: 82). Knitter mengidentifikasi tiga perspektif yang berbeda terkait dengan model ini, yaitu: pandangan kultural-linguistik pada agama; keberagaman pada *ultimate concern*, dan perbandingan teologis.

Pandangan kultural-linguistik berangkat dari wacana pascamodern yang menekankan penghormatan terhadap perbedaan. Dalam pascamodernisme, tidak ada tempat untuk satu agama yang dominan atau unggul karena keseluruhan hidup dan pemikiran dibentuk oleh kerangka budaya dan bahasa yang beragam serta unik (Lindbeck, 1984: 33; cf. Placher, 1989). Sebuah proses dialektis dapat mendorong proses saling belajar dan koreksi terhadap diri sendiri tetapi tidak pernah ada satu teori besar yang dikenakan pada agama yang berbeda.

Perspektif keberagaman pada *ultimate concern* dapat ditemukan dalam S. Mark Heim (1995) yang menggambarkan bahwa perbedaan antara agama-agama bukan hanya (terletak) pada kedalaman bahasa. Perbedaan juga mencapai ke dalam jiwa agama-agama, ke dalam elemen-elemen utama mereka. Setiap agama dapat bergerak ke arah tujuan dan keselamatan yang berbeda, dan juga menunjukkan perbedaan-perbedaan dalam *the Divine Ultimate*. Perbedaan di antara agama-agama membuka kemungkinan untuk belajar sesuatu yang sangat baru. Pada dasarnya, ada validitas dalam setiap individu, setiap komunitas dan iman masing-masing, karena semua itu memiliki konteks, pemahaman dan tujuan mereka sendiri. Karena itu tidak mungkin untuk menilai mereka dari konteks lain (bdk. Cobb, 1999: 67ff).

Pendekatan perbandingan teologis menekankan perbedaan antara tradisi keagamaan sebagai dasar untuk dialog. Tidak ada agama yang memiliki informasi lengkap tentang agama lain. Mengakui ketidaktahuan ini menunjukkan kewajiban untuk berusaha jujur untuk berkomunikasi dengan agama yang berbeda. Melalui dialog dan perbandingan seseorang dapat membangun pemahaman yang lebih baik tentang tradisi keagamaan lainnya, dan juga tentang dirinya sendiri. Knitter (2004: 203ff) merujuk pada Clooney dan Frederick menyatakan, bahwa ketika seseorang bersedia untuk berdialog, maka ia berada dalam dua posisi sekaligus, baik sebagai seorang yang memiliki satu keyakinan berdasarkan tradisi keagamaan yang ia percaya maupun sebagai manusia yang dapat terbuka dan belajar dari tradisi yang berbeda.

Model pluralisme diferensial ini memiliki pendukung di Indonesia. Mukti Ali - mantan menteri agama (1971-1978) - memelopori studi perbandingan agama di Institut Agama Islam Negeri di Yogyakarta. Penelitian ini berangkat dari rasa hormat kepada perbedaan dan sepakat pada ketidaksepakatan yang dapat ditemukan dalam agama-agama (Mujiburahman, 2006: 269f). Tentu pertanyaan yang relevan, sampai sejauh mana umat Muslim dan Kristen di Indonesia saat ini menerima ide-ide dasar dari model ini?

5. Model Pluralisme Relatifikistik

Pertanyaan tentang relativisme biasanya muncul dalam model pluralisme, karena ‘zona aman’ di mana semuanya (digambarkan) jelas hitam atau putih telah ditinggalkan. Knitter (2004: 162ff; 224ff) tidak menggambarkan relatifikisme sebagai model yang terpisah, tetapi menyebutnya sebagai sesuatu yang dapat timbul dalam model pluralisme kesamaan dan model pluralisme diferensial. Namun, model pluralisme kesamaan mencoba untuk menghindari relatifikisme dengan menemukan landasan bersama dalam pemahaman normatif, sedangkan model pluralisme diferensial juga menghindari relatifikisme dengan melihat tradisi-tradisi yang berbeda melalui kacamata budaya mereka sendiri. Tetapi sekalipun ada

upaya untuk menghindar, isu mengenai relativisme tetap muncul. Dalam kasus pertama, ada semacam pemaksaan satu ide normatif tertentu yang belum tentu cocok bagi tradisi yang berbeda, sehingga di sini dapat terjadi apa yang disebut sebagai ‘imperialisasi’ (Knitter, 2004: 163). Dalam kasus kedua, segala bentuk kritik dari perspektif luar pada dasarnya adalah hal yang tidak mungkin (Knitter, 2004: 225; bdk. Lindbeck, 1994: 128). Karena itu mengikuti Anthony et al. (2005), maka kami membahas relativisme sebagai model terpisah.

Apakah relativisme? Kamus Oxford (2012) mendefinisikan sebagai *“the doctrine that knowledge, truth and morality exist in relation to culture, society, or historical context, and are not absolute”*. Definisi ini terdengar lebih deskriptif dan positif dibandingkan yang biasa kita dengar dalam perdebatan teologis. Relativisme sering dilihat sebagai kemustahilan atau penolakan terhadap penilaian-penilaian normatif tentang tradisi-tradisi religius. Relativisme ini menjadi semacam *“twilight world in which all cats are grey”* (Knitter, 2004: 162) dan semua norma-norma religius yang berbeda dan ada adalah hal yang wajar (Cobb, 1999: 66). Jika diformulasikan secara positif, relativisme adalah sikap untuk melihat setiap keyakinan tertentu yang berbeda sebagai hal yang valid, yang sama-sama mendalam dan sama-sama manusiawi. Terlepas dari pertanyaan apakah ini juga adalah definisi yang valid, kita telah mengoperasionalisasi model pluralisme relativistik dengan pengertian di atas. Seperti dirumuskan oleh Anthony et al. (2005: 161): relativisme berarti bahwa *“all religions are held to be of equal value and significance, irrespective of any common elements and differences that may exist among them.”*

Sikap Terhadap Pluralitas Agama Berdasarkan Perspektif Empiris

Pada bagian ini kami akan memaparkan hasil penelitian empiris berdasarkan kerangka konseptual yang telah dibahas pada bagian pertama. Kami akan memeriksa penerimaan dan keberadaan sikap-sikap ini di antara para mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia. Pertanyaan-pertanyaan penelitian yang kami ajukan adalah: Apakah data empiris tentang sikap

terhadap pluralitas agama menegaskan konsep-konsep teoritis yang ada? Sikap-sikap terhadap pluralitas agama yang seperti apa yang dapat ditemukan di antara mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia, dan apakah ada perbedaan di antara kedua kelompok agama ini? Karakteristik latar belakang dan keyakinan agama yang bagaimana yang memiliki korelasi dengan sikap-sikap tertentu terhadap pluralitas agama? Sebelum kami menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, kami akan memaparkan secara singkat alat ukur dan metode pengumpulan data yang telah kami lakukan.

1. Alat Ukur dan Pengumpulan Data

Kelima model yang telah dipaparkan pada bagian pertama dioperasionalkan melalui alat ukur menurut Anthony et al. (2005: 163f) dengan beberapa modifikasi yang kami tujukan untuk penelitian ini. Setiap model dari kelima model sikap terhadap pluralitas agama dioperasionalkan ke dalam empat butir pertanyaan. Responden dapat memperlihatkan persetujuan mereka terhadap keempat butir pertanyaan tersebut dalam rentang 5 poin skala Likert, yang dimulai dari sangat tidak setuju (1) sampai dengan sangat setuju (5). Catatan lengkap mengenai butir-butir pertanyaan tersebut terdapat dalam lampiran.

Kuesioner disebarkan kepada mahasiswa Muslim dan Kristen di dua kota di Indonesia. Kami memilih dua kota dengan karakteristik yang khusus: Ambon dan Yogyakarta. Kota Ambon mewakili wilayah Indonesia Timur. Sedangkan Yogyakarta adalah kota yang berada di wilayah Barat Indonesia. Di setiap kota tersebut kami memilih responden dari tiga tipe universitas yang mewakili situasi khas di Indonesia, yaitu: Universitas Negeri, Universitas Islam, dan Universitas Kristen. Universitas-universitas yang kami pilih adalah, di Ambon: Universitas Negeri Pattimura (UNPATI), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), dan Universitas Kristen Maluku (UKIM). Di Yogyakarta: Universitas Gajah Mada (UGM), Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN) dan Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). Kami melakukan *stratified random* di mana di setiap universitas kami memilih secara acak 250 responden yang dipilih dari daftar catatan,

dan didapatkan 1499 jawaban responden yang valid, di mana 46,6% pria dan 51,6% wanita; serta 52,8% Muslim dan 47,2% Kristen.²

2. Pengukuran Lintas Agama Atas Model Sikap Terhadap Pluralitas Agama

Apakah sikap umat Muslim dan Kristen terhadap pluralitas agama sejalan dengan model-model teoretis? Apakah hasil dari kedua kelompok agama dapat dibandingkan sebagai sebuah perbandingan lintas agama? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, kami perlu menetapkan alat ukur yang setara dan dapat digunakan baik bagi responden Muslim maupun Kristen. Karena model-model yang kami gunakan berasal dari teologi Kristen, maka dalam beberapa hal mungkin tidak terlalu meyakinkan tetapi hal ini juga bukan berarti tidak memungkinkan sama sekali. Karena itu secara teknis dalam merumuskan alat ukur kami memperhatikan kemampuan setiap pertanyaan untuk dapat diperbandingkan (*comparability* dan *measurement equivalence*). Dalam banyak literatur (Harkness et al., 2003; Van de Vijver et al., 2008; Sterkens et al., 2008; cf. Anthony et al., 2010), penelitian empiris perbandingan agama memerlukan prosedur analisis data yang spesifik untuk mencapai persamaan antara satu kelompok agama dengan kelompok agama yang lainnya. Hal ini dapat dilakukan dalam statistik melalui tiga langkah prosedur analisis faktor. Langkah yang pertama, seluruh sampel dari kedua kelompok agama dikumpulkan dan dianalisis bagaimana mereka semua mengenali pengelompok(k)an (faktor-faktor) berdasarkan konsep yang sudah dibuat secara teoritis. Kedua, sampel dari kedua kelompok agama dianalisis secara terpisah. Di sini kami mencoba melihat kesamaan dan perbedaan pengelompokkan konsep-konsep dari kedua kelompok agama. Dalam langkah yang ketiga, kami mengeliminasi perbedaan-perbedaan, sehingga kini kami mendapatkan alat ukur yang dapat digunakan untuk memperbandingkan hasil dari kedua kelompok agama. Dalam artikel ini kami hanya akan melaporkan hasil dari langkah ketiga analisis faktor, dan secara singkat memperlihatkan perbedaan-perbedaan yang telah dieliminasi dalam langkah kedua.

Tabel 1 menunjukkan hasil dari langkah ketiga analisis faktor dengan metode *Principal Axis Factoring (Oblimin rotation)*. Hasil dari faktor analisis ini memperlihatkan bahwa alat ukur yang kami gunakan dapat digunakan untuk penelitian perbandingan lintas agama tentang sikap terhadap pluralitas agama, khususnya bagi responden Muslim dan Kristen. Kami menemukan bahwa ada tiga faktor yang menunjukkan pengenalan pada tiga konsep sikap terhadap pluralitas agama yang dapat dikenali oleh kedua kelompok agama. Model monisme penggantian dan monisme pemenuhan berkumpul dalam satu faktor yang kami beri label baru ‘monisme’ (no. 5, 19, 4, 8, 10, 3, 1, 6). Label baru ini menegaskan bahwa kedua kelompok responden, baik Muslim maupun Kristen, tidak membedakan model penggantian dan model pemenuhan sebagai dua sikap yang berbeda. Keduanya dapat muncul bersamaan sebagai satu sikap dengan satu ciri utama, yang secara teoritis nampak pada kedua model sikap ini, yaitu yang kami sebut sebagai monisme. Hal yang sama juga dapat kita temukan dalam survei empiris dengan populasi yang berbeda, bahwa kedua model, baik monisme pemenuhan maupun monisme penggantian, dipahami berkelompok sebagai satu model (lih. Vermeer & van der Ven, 2004; Anthony et al., 2005). Model pluralisme kesamaan dapat dikenali dan diukur melalui tiga pertanyaan (no. 7, 9, 14), dan model pluralisme relativistik dapat dikenali dan diukur melalui tiga pertanyaan yang lain (no. 15, 17, 20). Pertanyaan-pertanyaan yang tersisa dieliminasi karena secara statistik mereka memiliki nilai keterikatan dengan pertanyaan-pertanyaan lain (*commonalities*; h^2) dan atau nilai faktor yang rendah. Hal ini berarti rendahnya relasi pertanyaan-pertanyaan tersebut dengan pertanyaan lainnya secara keseluruhan maupun di dalam faktor, atau menunjuk pengelompok(k)an yang berbeda antara responden Muslim dan Kristen. Berdasarkan analisis faktor, kami melihat nampaknya para responden, baik Muslim maupun Kristen, tidak mengenali model pluralisme dif(erensial karena pertanyaan terkait model tersebut tersebar dalam faktor yang berbeda-beda. Karena itu pertanyaan terkait model pluralisme diferensial dieliminasi. Demikian juga dua nomor pertanyaan lainnya (no. 2 dan 12) dihapus karena rendahnya nilai faktor tersebut.

Tabel 1: Analisis faktor (Paf, Oblimin Rotation), commonalities (*italic*) (h^2), persentase dari *explained variance*, dan keandalan (Cronbach's alpha) dari model-model sikap terhadap pluralitas agama di antara mahasiswa Muslim dan Kristen.

Item	Teori	Faktor			<i>h²</i>
		F1	F2	F3	
5. Dibandingkan dengan agama-agama lain, agama saya menawarkan jalan pembebasan yang paling pasti.	Monisme Pemenuhan	.82			.65
19. Kebenaran tentang Tuhan, manusia, dan alam semesta hanya ditemukan dalam agama saya.	Monisme Penggantian	.80			.65
4. Pada akhirnya agama saya akan menggantikan agama-agama lain.	Monisme Penggantian	.76			.61
8. Agama-agama yang lain pada akhirnya akan menemukan kesempurnaannya dalam agama saya.	Monisme Pemenuhan	.72			.60
10. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman dengan Tuhan sedalam agama saya.	Monisme Pemenuhan	.72			.56
3. Dibandingkan dengan agama saya, agama-agama lain hanya mengandung kebenaran parsial/sebagian.	Monisme Pemenuhan	.72			.59
1. Hanya melalui agama saya, orang dapat mencapai pembebasan sejati.	Monisme Penggantian	.71			.42
6. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman sejati tentang Tuhan.	Monisme Penggantian	.69			.51
7. Agama yang berbeda mengungkap aspek yang berbeda dari kebenaran hakiki yang sama.	Pluralisme Kesamaan		.62		.37
9. Agama-agama yang berbeda menghadirkan jalan yang berbeda pada pembebasan sejati.	Pluralisme Kesamaan		.59		.37
14. Aspek yang berbeda dari kenyataan Ilahi yang sama dialami dalam agama yang berbeda-beda.	Pluralisme Kesamaan		.42		.22
15. Semua agama adalah jalan menuju kebenaran hakiki.	Pluralisme Relatifistik			.89	.75
17. Semua agama adalah jalan menuju pembebasan.	Pluralisme Relatifistik			.85	.69
20. Walaupun ada banyak agama, pada level terdalam sesungguhnya tidak ada perbedaan.	Pluralisme Relatifistik			.50	.38
<i>Cronbach's Alpha</i>		.91	.55	.80	
<i>Jumlah Valid</i>		1459	1469	1482	
<i>Total Explained Variance</i>		52.6%			

Skala: 1 = Sangat tidak setuju; 2 = tidak setuju; 3 = tidak yakin; 4 = setuju; 5 = sangat setuju
F1 = monisme; F2 = pluralisme kesamaan; F3 = pluralisme relatifistik

Ketika kami melakukan analisis korelasi atas pengelompokkan faktor di atas, maka baik responden Muslim maupun Kristen memperlihatkan korelasi positif yang signifikan (sekali pun nilai korelasinya tidak tinggi)

antara monisme dan pluralisme kesamaan. Hal ini menunjukkan bahwa baik bagi mahasiswa Muslim maupun Kristen kedua model tersebut tidak bertentangan. Mereka yang melihat agama mereka sendiri sebagai satu-satunya kebenaran yang valid (model monisme) tidak menolak bahwa ada kesamaan yang dapat menjadi jembatan di antara tradisi agama-agama yang berbeda (model pluralisme kesamaan). Tetapi monisme menunjukkan korelasi negatif yang sangat kuat dengan pluralisme relativistik. Hal ini berarti bahwa kedua model tersebut bertentangan. Mereka yang meyakini bahwa agama mereka adalah yang benar (model monisme), tidak dapat menyetujui pemikiran bahwa semua agama memiliki validitasnya masing-masing (model pluralisme relativistik). Sedangkan model pluralisme kesamaan dan model pluralisme relativistik memiliki korelasi positif yang signifikan. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka yang fokus pada kesamaan dalam relasi dengan agama lain yang berbeda (model pluralisme kesamaan) juga setuju jika tradisi agama yang berbeda memiliki nilai dan validitas yang sama (model pluralisme relativistik).

3. Tingkat Persetujuan Atas Model-model Sikap Terhadap Pluralitas Agama

Pertanyaan selanjutnya adalah, apakah ada perbedaan persetujuan di antara umat Muslim dan Kristen terkait sikap mereka terhadap pluralitas agama? Tabel 2 menunjukkan jawaban atas pertanyaan di atas.

Tabel 2: Tingkat persetujuan (nilai rata-rata dan standard deviasi) atas Monisme, Pluralisme Kesamaan, dan Pluralisme Relativistik bagi Mahasiswa Muslim dan Kristen, dan perbandingan nilai rata-rata dari kedua kelompok agama.

	Umat Muslim			Umat Kristen		
	Kasus Valid	Rata-rata	Std. Deviasi	Kasus Valid	Rata-rata	Std. Deviasi
Monisme	792	3.68	.77	706	2.79	.90
Pluralisme kesamaan	770	3.41	.69	699	3.40	.65
Pluralisme relativistik	779	3.13	1.03	703	3.73	.90

Skala: 1 = Sangat tidak setuju; 2 = tidak setuju; 3 = tidak yakin; 4 = setuju; 5 = sangat setuju. Perbedaan antar kelompok (T-test) adalah signifikan pada $p < .00$ (**) untuk monisme dan pluralisme relativistik.

Responden Muslim di Indonesia rata-rata memiliki persetujuan pada model monisme (Mean: 3.68), diikuti dengan model pluralisme kesamaan (Mean: 3.41), dan model pluralisme relativistik (Mean: 3.13). Sementara responden Kristen lebih banyak memilih model pluralisme relativistik (Mean: 3.73) diikuti oleh model pluralitas kesamaan (Mean: 3.40) dan model monisme (Mean: 2.79). Di sini kita melihat urutan persetujuan antara responden Muslim berbanding terbalik jika dibandingkan dengan persetujuan yang diberikan oleh responden Kristen. Hasil T-test pada nilai rata-rata kedua kelompok agama ini menunjukkan perbedaan yang signifikan pada model-model di luar, yaitu: model monisme dan model pluralisme relativistik. Kita dapat menafsirkan hasil ini dari dua perspektif. Pertama, dari perspektif isi yang terdapat dalam tradisi agama yang dianut; dan kedua dari perspektif relasi mayoritas - minoritas.

Dari perspektif tradisi agama, tradisi Islam pada dasarnya memiliki relevansi yang kuat dengan model monisme, di mana realita tentang yang ilahi dan klaim kebenaran diakui hanya bersumber pada satu sumber. Hal ini dapat kita lihat misalnya dalam *shahadat* (pengakuan umat Islam yang berisi: Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad sebagai utusan Allah), konsep Muhammad sebagai yang terpilih (*al Mustafa*), dan nabi terakhir (*khatam al-anbiya*). Umat Muslim meyakini bahwa pemahaman tentang keesaan atau kesatuan Allah (*tawhid*) adalah satu-satunya jalan yang paling benar. Sedangkan keraguan atau penolakan untuk mengakui bahwa Muhammad adalah nabi terakhir dilihat sebagai dosa, yang juga berarti meninggalkan agama Islam (Murata & Chittick 2000; Azzam 1933: 33). Nampaknya berdasarkan perspektif ini tradisi Kristen lebih terbuka dalam menafsirkan klaim kebenaran yang mereka miliki.

Kedua, perspektif relasi mayoritas-minoritas. Dalam level nasional sebagai mayoritas di Indonesia, responden Muslim memperlihatkan kepercayaan diri dalam menekankan klaim kebenaran mereka. Namun sekalipun umat Muslim memiliki nilai yang tinggi dalam monisme, mereka juga memiliki persetujuan pada model pluralisme kesamaan. Hal ini berarti bahwa keterbukaan terhadap tradisi agama yang berbeda menjadi mungkin terjadi ketika responden Muslim melihat kesamaan ide atau

isu dan dapat dibahas bersama dengan tradisi agama yang lain. Sebagai kelompok minoritas, responden Kristen lebih mendukung model pluralisme dibandingkan model monisme. Bagi mereka dalam konteks hubungan agama-agama di Indonesia nampaknya kesetaraan tiap-tiap agama dan sikap saling menghargai (model relativistik) menjadi lebih penting dari sekedar menekankan kebenaran tunggal atau mencari kesamaan di antara agama-agama yang berbeda.

4. Karakteristik Model-model Sikap Terhadap Pluralitas Agama di Indonesia

Pertanyaan penelitian yang ketiga adalah: Karakteristik latar belakang dan keyakinan agama yang bagaimana yang memiliki korelasi dengan sikap-sikap tertentu terhadap pluralitas agama? Kami akan menjawab pertanyaan ini secara terpisah bagi responden Muslim dan Kristen. Kami berharap bahwa keterkaitan antara model monisme, pluralisme kesamaan, dan pluralisme relativistik di satu sisi dan karakteristik masing-masing dalam populasi, akan membantu kita untuk dapat memformulasikan hipotesis tentang topik ini lebih jauh.

Dalam bagian ini yang kami maksudkan sebagai karakteristik latar belakang adalah: sosial-budaya (umur, jenis kelamin, tingkat pendidikan ayah-ibu, tipe universitas: universitas negeri dan swasta, dan lokasi: Ambon dan Yogyakarta), sosial-agama (pengaruh ayah-ibu terhadap agama yang dianut dan kegiatannya dalam agama tersebut, pengaruh organisasi keagamaan, partisipasi dalam pelayanan dan kegiatan keagamaan, frekuensinya beribadah, dan jumlah dari teman-teman yang berbeda agama), dan permasalahan yang kontekstual (ekonomi, politik, sosial, dan budaya). Kami juga menggunakan variabel penggambaran tentang Muhammad (bagi responden Muslim) dan penggambaran tentang Yesus (bagi responden Kristen) sebagai bentuk keyakinan agama.³ Variabel tentang penggambaran religius ini kami yakini memiliki korelasi yang kuat dengan sikap-sikap terhadap pluralitas agama.

Kami menggunakan analisis korelasi bivariat (*Pearson*) untuk variabel ordinal dan *eta* untuk variabel nominal untuk melihat korelasi

yang signifikan antara karakteristik latar belakang dan keyakinan agama di atas dengan model sikap terhadap pluralitas agama (monisme, pluralisme kesamaan, pluralisme relativistik).

Tabel 3: Karakteristik model monisme di tengah populasi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia.

	Monisme	
	Muslim	Kristen
Karakteristik latar belakang		
<i>Socio-kultural & ekonomi</i>		
• Usia	-.07*	
• Jender (<i>eta</i>)		
• Tingkat pendidikan ayah		
• Tingkat pendidikan ibu		
• Tipe universitas (<i>eta</i>)		
• Lokasi (<i>eta</i>)		
<i>Socio-religius</i>		
• Keterlibatan ayah dalam memilih agama	.14**	.17**
• Keterlibatan ibu dalam memilih agama		.15**
• Keterlibatan ayah dalam aktifitas agama	.12**	
• Keterlibatan ibu dalam aktifitas agama		.08*
• Keterlibatan dalam organisasi agama (<i>eta</i>)		
• Partisipasi dalam ibadah	.14**	
• Partisipasi dalam aktifitas religius	.11**	
• Frekuensi berdoa	.10*	.13**
• Jumlah teman berbeda agama	.12**	.09*
<i>Isu-isu kontekstual</i>		
• Ekonomi (pekerjaan)	.08*	
• Politik (penyalahgunaan kekuasaan)	-.09*	
• Sosial (pemisahan pendidikan)	.15**	
• Budaya (hedonisme)	.10**	
Keyakinan keagamaan		
<i>Penggambaran Muhammad</i>		
Nabi	.17**	
Unik dalam relasi dengan Allah	.29**	
Sempurna	.27**	
Uswa (model)	.48**	
Humanistik	-.19**	
<i>Penggambaran Yesus</i>		
Klasik		.22**
Sosok yang diinspirasi Roh		.09*
Model		.21**
Humanistik		-.11

Dari Tabel 3 kami menemukan bahwa model monisme di antara responden Muslim menunjukkan korelasi yang signifikan dengan karakteristik latar belakang dan keyakinan agama. Tetapi dari antara korelasi tersebut kami hanya menemukan satu karakteristik dengan nilai yang cukup kuat yaitu permasalahan sosial (dalam konteks ini adalah pemisahan pendidikan) (.15). Artinya pendidikan yang dipisahkan berdasarkan agama dapat memberikan pengaruh positif pada sikap monisme di antara para responden. Selain itu semua penggambaran mengenai Muhammad juga memiliki korelasi yang cukup kuat dengan monisme. Penggambaran Muhammad sebagai *uswa* (model) mendapatkan nilai korelasi tertinggi (.48) diikuti oleh penggambaran Muhammad yang unik dalam kedekatannya dengan Tuhan (.29), penggambaran Muhammad yang sempurna (.27), dan penggambaran Muhammad sebagai nabi (.17). Penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa memiliki korelasi negatif yang rendah (-.19). Penggambaran Muhammad sebagai *uswa* dapat diartikan bahwa umat Muslim memahami kehidupan Muhammad yang indah sebagai model, yang mengajak dan membantu orang untuk mengikuti aturan Allah (Surah 33:21). Umat Muslim percaya bahwa dengan mengikuti hidup dan perkataan Muhammad maka mereka mendapatkan jalan kebenaran untuk menyembah Allah dan belajar menunjukkan rasa syukur pada Allah (Ramadan 2007; Schimmel 1985). Korelasi penggambaran Muhammad sebagai *uswa* dengan model monisme adalah yang paling kuat di antara penggambaran lainnya tentang Muhammad, dan itu berarti ada asosiasi yang amat kuat di antara keduanya. Tendensinya adalah semakin responden Muslim percaya bahwa Muhammad adalah model dan jalan kebenaran kepada Allah, semakin mereka setuju dengan model sikap monisme. Sedangkan korelasi negatif antara penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa dengan monisme menunjukkan pertentangan keduanya. Maka ini dapat dimengerti bahwa semakin responden Muslim percaya bahwa kebenaran agama yang valid hanya ada satu, maka mereka semakin tidak dapat menerima bahwa Muhammad adalah hanya tokoh biasa dalam sejarah. Hal ini menunjukkan kuatnya pengaruh pemikiran agama, khususnya

terkait keberadaan Muhammad dengan sikap mereka pada agama-agama yang berbeda. Sekalipun nilai korelasi sangat lemah kita dapat melihat signifikansi korelasi antara model monisme ini dengan beberapa variabel karakteristik latar belakang, yaitu: keterlibatan ayah dalam memilih agama (.14) dan aktifitas agama (.12), partisipasi dalam ibadah (.14) dan aktifitas religius (.11), frekuensi berdoa (.10) dan jumlah teman yang berbeda agama (.12). Hal yang terakhir ini agak mengejutkan karena hal ini menunjukkan bahwa semakin banyak teman yang berbeda agama ternyata mendukung responden Muslim untuk semakin memegang sikap monisme. Responden Muslim juga memperlihatkan korelasi yang signifikan sekalipun amat lemah antara monisme dengan kondisi pekerjaan yang sulit didapat (.08), pemisahan pendidikan berdasarkan agama (.15), budaya hedonisme yang semakin kuat (.10) dan juga penyalahgunaan kekuasaan politik (-.09).

Tabel 3 memperlihatkan bahwa di antara responden Kristen variabel pengaruh orang tua, ayah dan ibu dalam pemilihan agama dan aktifitas agama berasosiasi secara lemah dengan model monisme (.17, .15, .08). Demikian juga frekuensi berdoa (.13) dan jumlah teman yang berbeda agama (.09) memberikan dukungan pada sikap model monisme di tengah responden Kristen. Sedangkan penggambaran-penggambaran tentang Yesus berkorelasi cukup dengan model monisme. Korelasi dengan model monisme yang paling kuat adalah dengan penggambaran Yesus klasik (.22). Gambaran ini menunjukkan bahwa Yesus diakui sebagai inkarnasi dari Allah, dan penggambaran Yesus ini tidak bertentangan dengan model monisme. Mereka yang mempercayai Yesus sebagai inkarnasi Allah akan setuju dengan model monisme. Bagi responden Kristen model monisme juga tidak bertentangan dengan penggambaran Yesus sebagai model (.21). Di sini Yesus dipercaya sebagai model yang dapat menolong para pengikutnya untuk dapat hidup dalam kehendak Allah yang baik, dan keyakinan seperti ini memberikan dukungan positif pada sikap responden Kristen pada agama-agama lain melalui model monisme. Korelasi negatif kita lihat antara monisme dengan penggambaran Yesus humanistik. Hal ini berarti bahwa semakin responden Kristen meyakini bahwa kebenaran yang

valid itu hanya satu, maka semakin mereka tidak dapat menerima bahwa Yesus adalah hanya sekedar tokoh sejarah.

Tabel 4: Karakteristik model pluralisme kesamaan di tengah populasi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia.

	Pluralisme Kesamaan	
	Muslim	Kristen
Karakteristik latar belakang		
<i>Socio-kultural & ekonomi</i>		
• Usia		.08*
• Jender (<i>eta</i>)	.14**	.02
• Tingkat pendidikan ayah		
• Tingkat pendidikan ibu	-.08*	
• Tipe universitas (<i>eta</i>)		
• Lokasi (<i>eta</i>)	.09*	.09*
<i>Socio-religius</i>		
• Keterlibatan ayah dalam memilih agama		
• Keterlibatan ibu dalam memilih agama		
• Keterlibatan ayah dalam aktifitas agama		
• Keterlibatan ibu dalam aktifitas agama		
• Keterlibatan dalam organisasi agama (<i>eta</i>)		
• Partisipasi dalam ibadah	-.07*	
• Partisipasi dalam aktifitas religius		
• Frekuensi berdoa		-.11**
• Jumlah teman berbeda agama		
<i>Isu-isu kontekstual</i>		
• Ekonomi (pekerjaan)		
• Politik (penyalahgunaan kekuasaan)		
• Sosial (pemisahan pendidikan)		
• Budaya (hedonisme)		.10**
Keyakinan keagamaan		
<i>Penggambaran Muhammad</i>		
Nabi	.10**	
Unik dalam relasi dengan Allah	.08*	
Sempurna	.07*	
Uswa (model)		
Humanistik	.17**	
<i>Penggambaran Yesus</i>		
Klasik		
Sosok yang diinspirasi Roh		
Model		
Humanistik		

Dari Table 4 kami melihat bahwa di antara responden Muslim karakteristik latar belakang hanya sedikit berkorelasi dengan model pluralisme kesamaan, dan itupun dengan nilai korelasi yang lemah. Beberapa hal yang memiliki korelasi lemah adalah jender (.14), lokasi (.09). Hal ini berarti bahwa wanita dan mereka yang berada di Yogyakarta lebih memberikan dukungan kepada model pluralisme kesamaan. Selain itu ada dua korelasi negatif, yaitu tingkat pendidikan ibu (-.08) dan partisipasi dalam ibadah (-.07). Tendensi yang kita lihat di sini adalah pluralisme kesamaan tidak mendapatkan dukungan dari mereka yang memiliki ibu dengan tingkat pendidikan yang semakin tinggi dan mereka yang semakin berpartisipasi dalam ibadah. Sedangkan variabel penggambaran tentang Muhammad memiliki keterkaitan dengan model pluralisme kesamaan. Korelasi yang memiliki nilai paling tinggi adalah penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa (.17). Korelasi yang positif menunjukkan di antara responden Muslim penggambaran Muhammad ini tidak berlawanan dengan model pluralisme kesamaan. Hal ini menunjukkan tendensi bahwa model pluralisme kesamaan akan mendapatkan dukungan positif dari responden Muslim yang percaya bahwa Muhammad adalah tokoh sejarah dan tidak lebih dari itu. Meskipun demikian penggambaran Muhammad yang lainnya juga tetap memiliki korelasi positif sekalipun tidak besar. Sedangkan bagi responden Kristen kami tidak menemukan korelasi antara karakteristik dan keyakinan agama dengan model pluralisme kesamaan yang memiliki nilai kuat. Dalam karakteristik latar belakang kita menemukan bahwa usia (.08), lokasi (.09), budaya hedonisme (.10) menunjukkan korelasi positif dengan pluralisme kesamaan. Ini berarti bahwa responden Kristen yang memiliki usia semakin tinggi, mereka yang berada di Yogyakarta dan toleran pada budaya hedonisme dapat menerima pluralisme kesamaan. Sedangkan frekuensi berdoa memperlihatkan korelasi negatif (-.11) dengan model pluralisme kesamaan. Artinya jumlah berdoa yang semakin banyak tidak memberikan dukungan untuk semakin kuatnya terwujud pluralisme kesamaan.

Tabel 5: Karakteristik model pluralisme relativistik di tengah populasi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia.

	Pluralisme relativistik	
	Muslim	Kristen
Karakteristik latar belakang		
<i>Socio-kultural & ekonomi</i>		
• Usia	.04	-.09*
• Jender (<i>eta</i>)	.13**	.03
• Tingkat pendidikan ayah		
• Tingkat pendidikan ibu		
• Tipe universitas (<i>eta</i>)		
• Lokasi (<i>eta</i>)	.11**	.19**
<i>Socio-religius</i>		
• Keterlibatan ayah dalam memilih agama		
• Keterlibatan ibu dalam memilih agama		
• Keterlibatan ayah dalam aktifitas agama		.13**
• Keterlibatan ibu dalam aktifitas agama		
• Keterlibatan dalam organisasi agama (<i>eta</i>)	.11**	.09*
• Partisipasi dalam ibadah	-.14**	
• Partisipasi dalam aktifitas religius	-.09*	
• Frekuensi berdoa	-.05	-.11**
• Jumlah teman berbeda agama	-.10**	
<i>Isu-isu kontekstual</i>		
• Ekonomi (pekerjaan)		-.11**
• Politik (penyalahgunaan kekuasaan)		
• Sosial (pemisahan pendidikan)		
• Budaya (hedonisme)		
Keyakinan keagamaan		
<i>Penggambaran Muhammad</i>		
Nabi		
Unik dalam relasi dengan Allah		
Sempurna	-.09*	
Uswa (model)	-.19**	
Humanistik	.29**	
<i>Penggambaran Yesus</i>		
Klasik		
Sosok yang diinspirasi Roh		
Model		
Humanistik		.22**

Dari Tabel 5 kami juga menemukan bahwa karakteristik latar belakang tidaklah cukup kuat berkorelasi dengan model pluralisme relativistik di antara responden Muslim. Korelasi positif yang masih signifikan dapat kita temukan pada jender (.13), lokasi (.11), keterlibatan dalam organisasi

agama (.11). Kita dapat mengartikan hal ini bahwa responden Muslim wanita, mereka yang tinggal di Yogyakarta dan terlibat lebih banyak dalam organisasi agama cenderung memberikan dukungan pada model pluralisme relativistik. Sebaliknya korelasi negatif juga dapat kita temukan, yaitu partisipasi dalam ibadah (-.14), partisipasi dalam aktifitas religius (-.09) dan jumlah teman yang berbeda agama (-.10). Hal ini menunjukkan bahwa partisipasi dalam aktifitas religius tidak memberikan dukungan pada model pluralisme relativistik. Demikian pula semakin banyak jumlah teman yang berbeda tidak berarti mereka menjadi semakin mendukung pluralisme relativistik. Sedangkan dari variabel keyakinan agama, penggambaran Muhammad sebagai tokoh manusia biasa memiliki korelasi signifikan dengan nilai sedang dengan model pluralisme relativistik (.29). Nampaknya model pluralisme relativistik tidak memiliki asosiasi dengan penggambaran tentang Muhammad yang lebih tradisional. Kita dapat lihat bahwa penggambaran Muhammad sebagai *uswa* (model) justru memiliki asosiasi negatif dengan model pluralisme relativistik (-.19). Hal yang terakhir ini berarti penggambaran Muhammad sebagai *uswa* bertentangan dengan model pluralisme relativistik. Mereka yang mengakui Muhammad sebagai model dari hidup yang baik tidak setuju dengan mereka yang memandang bahwa terdapat kebenaran relatif di antara tradisi agama yang berbeda-beda. Hal yang sama juga dapat kita lihat pada penggambaran Muhammad sebagai manusia yang sempurna (-.09).

Di antara responden Kristen kami tidak menemukan cukup banyak korelasi dengan nilai yang kuat (Tabel 5). Korelasi tertinggi dengan pluralisme relativistik adalah penggambaran Yesus sebagai tokoh manusia biasa (.22). Hal ini menunjukkan bahwa penggambaran Yesus yang berfokus pada kemanusiaan Yesus sebagai sekedar tokoh dalam sejarah tidak berlawanan dengan model pluralisme relativistik. Variabel lokasi secara lemah berkorelasi positif dengan model pluralisme relativistik (.19). Hasil ini berarti bahwa responden Kristen yang tinggal di Yogyakarta lebih berasosiasi dengan pluralisme relativistik dibanding mereka yang tinggal di Ambon. Sekalipun nilai korelasi sangat lemah, beberapa variabel karakteristik latar belakang ini masih berkorelasi secara signifikan dengan

pluralisme relativistik, yaitu keterlibatan ayah dalam aktifitas agama (.13), keterlibatan dalam organisasi agama (.09). Korelasi negatif dapat kita temukan pada usia (-.09), frekuensi berdoa (-.11), dan kondisi ekonomi di mana pekerjaan semakin didapat, yang berarti variabel ini semua tidak memberikan dukungan pada pluralisme relativistik.

Dari ketiga model sikap terhadap pluralitas agama, secara umum kita dapat membuat perbandingan antara responden Muslim dan responden Kristen. Kami menemukan bahwa bagi kedua kelompok agama, karakteristik latar belakang dan keyakinan agama melalui penggambaran Muhammad bagi umat Muslim ataupun penggambaran Yesus bagi umat Kristiani berkorelasi lebih banyak dengan model monisme dibandingkan dengan kedua model pluralisme (pluralisme kesamaan maupun pluralisme relativistik). Selain itu kedua kelompok agama setuju bahwa keyakinan agama (penggambaran tentang Muhammad bagi Muslim dan penggambaran tentang Yesus bagi Kristen) hampir selalu berkorelasi kuat dengan model monisme dan model pluralistik, kecuali tidak ada kaitan antara penggambaran tentang Yesus dan model pluralisme kesamaan di antara responden Kristen.

Diskusi Singkat

Pada bagian terakhir ini kami akan memperhatikan beberapa hal yang kami anggap penting dari apa yang kami temukan melalui studi ini.

Pertama, hasil penelitian ini menemukan bahwa ada tiga model sikap umum terhadap pluralitas keagamaan yang dikenali oleh kedua kelompok agama, khususnya para mahasiswa (Islam dan Kristen), yaitu: monisme, pluralisme kesamaan, dan pluralisme relativistik. Hal ini memperlihatkan hasil yang cukup substansial bagi perbandingan antara responden Muslim dan Kristen karena memperlihatkan pengalaman keagamaan konkrit dari orang-orang yang hidup di dalam konteks multi-religius. Kami percaya bahwa kita dapat membangun refleksi teoritis dan teologis berdasarkan apa yang kita temukan ini. Bagi mahasiswa Muslim dan Kristen di Indonesia, model “penggantian” dan “pemuhan” - walaupun secara teoritis dapat dibedakan - secara *de facto* condong kepada satu faktor, yaitu yang kami

sebut sebagai monisme. Para teolog mungkin dapat membuat rancangan perbedaan sikap yang diharapkan, namun nampaknya umat beragama di Indonesia yang berpegang kepada sikap inklusif, di sisi lain juga mempertahankan sikapnya yang eksklusif. Hal ini menunjukkan bahwa di dalam konteks keragaman agama hampir mustahil untuk menemukan orang-orang yang berpegang hanya pada salah satu model sikap, penggantian atau pemenuhan saja. Keduanya saling terkait dan hal ini berlaku bagi orang-orang Muslim maupun Kristen di Indonesia. Apa yang kami temukan dalam penelitian di Indonesia ini sejalan dengan penelitian empiris lainnya di Eropa maupun tempat lainnya di Asia (bdk. Anthony 2005).

Kedua, di samping kesamaan kami juga menemukan perbedaan hasil yang signifikan antara responden Muslim dan Kristen mengenai sikap monisme, khususnya dalam persetujuan kedua kelompok agama terhadap model-model sikap terhadap pluralitas agama. Umat Muslim menerima model monisme secara lebih kuat dibandingkan dengan umat Kristen. Pertanyaannya, mengapa umat Muslim mendukung model monisme dengan sangat kuat? Secara umum kami memahami bahwa konsep *Tawhid* sebagai inti prinsip Islami adalah salah satu pengaruh yang penting. *Tawhid* adalah sebuah keyakinan keagamaan yang kuat yang mempersatukan umat Muslim di bawah satu Allah yang mutlak. *Tawhid* pada prinsipnya tidak memungkinkan idea bahwa kita dapat mengenali lebih dari satu realita kebenaran seperti yang ada dalam model pluralisme relativistik (Rahman 1995). Kami menyadari bahwa masih diperlukan penelitian lebih jauh mengenai korelasi dan pengaruh antara pemahaman tentang *Tawhid* sebagai sebuah monotheisme dengan konsep anti pluralisme dalam konteks pluralitas agama-agama di tengah umat Muslim (yang kami gambarkan dalam model monisme). Tetapi meskipun model monisme mendapatkan dukungan yang cukup besar responden Muslim, berdasarkan penelitian ini, kita masih bisa melihat keterbukaan di dalam Islam terhadap keberagaman. Seperti juga yang kami temukan di tengah responden Kristen, responden Muslim cenderung menerima pluralisme kesamaan. Sikap ini tentu dapat menjadi sebuah pintu masuk untuk mempertahankan hubungan yang baik antara Islam dengan tradisi keagamaan lainnya, termasuk Kristen. Penerimaan

Islam dan Kekristenan terhadap pluralisme kesamaan menunjukkan kemungkinan untuk membangun suatu hubungan konkret antara mereka melalui beberapa proyek sosial yang relevan bagi kondisi di Indonesia.

Ketiga, terkait dengan karakteristik model-model sikap terhadap pluralitas agama, kami menemukan bahwa keyakinan keagamaan (penggambaran Muhammad untuk responden Muslim dan penggambaran Yesus untuk responden Kristen) memiliki korelasi signifikan yang lebih kuat dibandingkan dengan karakteristik latar belakang. Hal ini mengindikasikan bahwa unsur-unsur dalam keyakinan agama dapat memberikan pengaruh yang lebih kuat dibandingkan latar belakang personal dan sosial seseorang pada persoalan pluralitas agama di Indonesia. Dengan demikian ketika kita hendak menjelaskan tingkat persetujuan dari kedua kelompok agama pada model sikap terhadap pluralitas agama, kita perlu mempertimbangkan variabel keyakinan agama sebagai hal yang utama. Untuk penelitian yang lebih lanjut, pertanyaan yang dapat dimunculkan adalah: keyakinan keagamaan yang bagaimanakah yang dapat dijabarkan dan diperiksa lebih jauh dalam kaitannya dengan korelasi dan dampak atas sikap-sikap terhadap pluralitas agama?

Keempat, tabel karakteristik model-model sikap terhadap pluralitas agama berhasil menampilkan bahwa baik Muhammad maupun Yesus yang dipahami sekedar sebagai tokoh sejarah secara negatif berhubungan dengan monisme, namun secara positif berhubungan dengan pluralisme relativistik. Model Muhammad yang amat humanistik ini juga berkorelasi positif dengan pluralisme kesamaan bagi responden Muslim. Penemuan ini menunjukkan bahwa model pluralis, khususnya pluralisme relativistik, memerlukan keyakinan keagamaan yang tidak hanya berdasarkan pada pemahaman-pemahaman tradisional. Di waktu yang sama, muncul suatu pertanyaan: mengapa keyakinan agama tradisional kurang relevan dengan pluralisme? Kita nampaknya perlu melanjutkan dengan pemeriksaan dan analisis lebih jauh terkait dengan pertanyaan ini. Namun kita dapat memahami bahwa di dalam konteks plural pada umumnya dan di Indonesia khususnya, kita sungguh-sungguh memerlukan keyakinan agama yang mendorong keterbukaan dan keinginan untuk lebih menerima model-model pluralistik.

Daftar Pustaka

- Abuzza, Z. 2007. *Political Islam and violence in Indonesia (Asian Security Studies)*. London/New York: Routledge.
- Amalados, Michael. 2006. *The Asian Jesus*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Anthony, Francis-Vincent; Hermans, Chris A.M.; Sterkens, Carl. 2005. "Interpreting Religious Pluralism: Comparative Research Among Christian, Muslim and Hindu Students in Tamil Nadu, India", in *JET*, 18,2, hlm. 154-186.
- _____. 2010. "A comparative study of mystical experience among Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India", in *Journal for the Social Scientific Study of Religion* 49 (2010-2). hlm. 264-277.
- Auer, J. & Ratzinger J. 1983. *Kleine katholische Dogmatik*. Vol. IX. Regensburg.
- Azzam, Abd al-Rahman. 1993. *The Eternal Message of Muhammad, The Islamic Texts Society*. Cambridge.
- Barth, Karl. 1999. "The Revelation of God as the Abolition of Religion", in Plantinga, Richard J. (ed.), *Christianity and Plurality. Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Calder, Norman; Mojaddedi, awed; Rippin, Andrew (eds.). 2003. *Classical Islam. A Source of Religious Literature*. London and New York: Routledge.
- Cobb, Jr., John B. 1999. *Transforming Christianity and the World. A Way Beyond Absolutism and Relativism*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Douglas, Mary. 1986. *How Institutions Think*. New York: Syracuse University Press.
- Emerson Michael O. & Hartman David. 2006. "The Rise of Religious Fundamentalism", in *Annual Review of Sociology* 32, hlm. 127-144. DOI: 10.1146/annurev.soc.32.061604.123141.

- Haleem, M.A.S. Abdel. 2008. "Qur'an and Hadith", in Winter, Tim (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. New York: Cambridge University Press, hlm. 19-32.
- Harkness J.A., van de Vijver F.J.R., Mohler P.Ph. 2003. *Cross-cultural Survey Methods (Wiley Series in Survey Methodology)*. Hoboken–New Jersey: John Wiley & Sons.
- Heim, S. Mark. 1995. *Salvations. Truth and Difference in Religion*, New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Herbert, David. 2003. *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. England: Ashgate Hampshire.
- Hick, John. 1973. *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford–England: Oneworld.
- _____. 1980. *God Has Many Names*. New York: The MacMillan Press Ltd.
- _____. 1989. *An Interpretation of Religion. Human Response to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 2001. *Dialogues in the Philosophy of Religion*. New York: Palgrave Hampshire.
- Intan, Benyamin Fleming. 2006. "Public Religion" and the Pancasila-based State of Indonesia. *An Ethical and Sociological Analysis*. Peter Lang, New York/Bern/Oxford [etc.].
- Knitter, Paul F. 2004. *Introducing. Theologies of Religions*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- _____. 1985. *No Other Name?: A Critical Survey of Christians Attitudes Towards the World Religions*. New York: Orbis Books.
- Küng, Hans et al. 1993. *Christianity and World Religions. Paths to Dialogue*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Lindbeck, George A. 1984. *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphia–Pennsylvania: The Westminster Press.
- Moyaert, Marianne. 2011. *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Rodopi, Amsterdam, New York.

- Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened. Muslim-Christian Realtions in Indonesia's New Order*. ISIM, Amsterdam University Press, Leiden, Amsterdam.
- Murata, Sachiko; Chittick, William C. 2000. *The Vision of Islam*. I.B. Tauris Publishers, London, New York.
- Newbigin, Lesslie. 1999. "The Gospel and the Religions", in Plantinga, Richard J. (ed.), *Christianity and Plurality. Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Panikkar, R. 1993. *A Dwelling Place for Wisdom*. Westminster/John Knox Press, Louisville.
- Pieris, Aloysius. 2001. "The Place if Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology", in Hick, John and Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions* (selected Readings). Oxford–England: Oneworld.
- _____. 1988. *An Asian Theology of Liberation*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Phan, Peter C. 2004. *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Placher, William C. 1989. *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky.
- Rahman, Afzalur. 1995. *Islam. Ideologi and the Way of Life*. A.S. Noordeen, Kuala Lumpur.
- Rahner, Karl. 1969. *Grace in Freedom*. New York: Herder and Herder.
- _____. 1970. *Opportunities for Faith*. London: SPCK.
- Ramadan, Tariq. 2007. *The Footsteps of The Prophet. Lessons from The Life of Muhammad*. New York: Oxford University Press.
- Second Vatican Council. 1965. Lumen Gentium. Dogmatic Constitution on the Church. *Acta Apostolicae Sedis*, 57, 5-71.
- _____. 1966a. Nostra Aetate. Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions. *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 740-744.

- _____. 1966b. Ad Gentes. Decree on the Church's Missionary Activity. *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 947-990.
- Schillebeeckx, Edward. 1989. *Church. The Human Story of God*. London: SCM Press.
- Schimmel, Annemarie. 1985. *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Smith, Gerald Birney. 1922. "The Spirit of Evangelical Christianity", in *The Journal of Religion*, Vol. 2, no. 6, hlm. 624-634.
- Sterkens Carl & Anthony F.V. 2008. "A comparative study of religiocentrism among Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India" *Journal of Empirical Theology* 21(1): 32-67.
- Tillich, Paul. 1999. "Christianity Judging Itself in the Light of Its encounter with the World Religions", in Plantinga, Richard J. (ed.), *Christianity and Plurality. Classic and Contemporary Readings*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Van de Vijver F.J.R., Dianne A. van Hemert; Ype H. Poortinga. 2008. *Multilevel Analysis of Individuals and Cultures*. New York: Lawrence Erlbaum.
- Vermeer P. & Van der Ven J.A. 2004. "Looking at the relationship between religions. An empirical study among secondary school students.", in *Journal of Empirical Theology*, 17, 1, 36-59.
- Vigil, José Maria. 2008. *Theology of Religious Pluralism*, LIT, Zurich.
- Von Benda-Beckmann, Franz. 2007. *Social Security Between Past and Future: Ambonese Networks of Care and Support*. LIT Verlag, Münster.
- Watt, Montgomery. 1990. *Early Islam. Collected Articles*. Edinburg University Press, Edinburg.

Lampiran: Operasionalisasi Model-model Sikap Terhadap Pluralitas Agama

Model-model Teoritis	Item
Monisme Penggantian	1. Hanya melalui agama saya, orang dapat mencapai pembebasan sejati.
	4. Pada akhirnya agama saya akan menggantikan agama-agama lain.
	6. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman sejati tentang Tuhan.
	19. Kebenaran tentang Tuhan, manusia dan alam semesta hanya ditemukan dalam agama saya.
Monisme Pemenuhan	3. Dibandingkan dengan agama saya, agama-agama lain hanya mengandung kebenaran parsial / sebagian.
	5. Dibandingkan dengan agama-agama lain, agama saya menawarkan jalan pembebasan yang paling pasti.
	8. Agama-agama yang lain pada akhirnya akan menemukan kesempurnaannya dalam agama saya.
	10. Agama-agama lain tidak menawarkan pengalaman dengan Tuhan sedalam agama saya.
Pluralisme Kesamaan	7. Agama yang berbeda mengungkap aspek yang berbeda dari kebenaran hakiki yang sama.
	9. Agama-agama yang berbeda menghadirkan jalan yang berbeda pada pembebasan sejati.
	12. Persamaan-persamaan antar agama adalah dasar untuk membangun suatu agama universal.
	14. Aspek yang berbeda dari kenyataan Ilahi yang sama dialami dalam agama yang berbeda-beda.
Pluralisme Diferensial	11. Perbedaan-perbedaan antar agama adalah kesempatan untuk menemukan kebenaran.
	13. Perbedaan-perbedaan antar agama adalah rencana Tuhan untuk menyelamatkan dunia.
	16. Perbedaan-perbedaan antar agama adalah dasar untuk saling memperkaya dan menumbuhkan.
	18. Perbedaan dalam pengalaman akan Tuhan (<i>anubhava</i>) yang dialami oleh berbagai agama mempertanyakan ide mengenai Tuhan yang adalah satu.
Pluralisme Relatistik	2. Semua agama menyediakan pengalaman yang mendalam tentang Tuhan.
	15. Semua agama adalah jalan menuju kebenaran hakiki.
	17. Semua agama adalah jalan menuju pembebasan.
	20. Walaupun ada banyak agama, pada level terdalam sesungguhnya tidak ada perbedaan.

Catatan Akhir

¹ Sementara populasi Muslim mendominasi di sebagian besar wilayah Nusantara, beberapa daerah memiliki populasi Kristen yang juga cukup besar. Provinsi-provinsi di mana populasi Kristen di atas 30 persen adalah Nusa Tenggara Timur, Papua, Papua Barat, Sulawesi Utara, Maluku, Kalimantan Barat dan Sumatera Utara (Statistik Indonesia 2010).

² Informasi lebih detil pada proses sampling dan pengumpulan data dapat ditemukan dalam disertasi doktoral Hadiwitanto (*forthcoming*).

³ Terkait alat ukur tentang penggambaran Muhammad dan penggambaran Yesus, kami mengikuti konstruksi teoritis dan hasil penelitian empiris di Indonesia yang telah dilakukan pada responden yang sama (Hadiwitanto, manuskrip 2012).

DARI PERPISAHAN KOLONIAL KE PERJUANGAN NASIONAL BERSAMA

Sejarah Singkat Hubungan Islam-Kristen di Indonesia (±1520-1949)¹

KEES DE JONG*

Abstract

In 1492 Spain citizens were obliged to be Catholic. Islam and the Jews became their enemies. Then Spain-Portugal began to surround and colonize the world as well as Indonesia for the sake of Commerce. At the end of the 16th century the Netherlands, Protestants, took over the Commerce with the VOC. The VOC distinguished between ‘Christians’ Netherlands and ‘Islam’. In 1799 the VOC went bankrupt, the Dutch Government ruled the Netherlands East Indies and the Netherlands still separated Christianity (superior) and Islam. Between 1811-1816 the United Kingdom began with missionary activities in Java. After that the Dutch separated or differentiated between three kinds of people: the Europeans (Christian), the Eastern foreigners and the natives. Each of them had to follow their own (religious) laws. At the beginning of the 20th century the Government actively encouraged Christianization in Indonesia to fight Islamic nationalist movements. During the Japanese occupation Indonesia’s independence was prepared and after the proclamation of independence all Indonesians fought together against the Netherlands. During the colonization Islam and Christianity were separated in Indonesia, with the result, that these two religions till now still searching for good harmonious relations to build a better Indonesian society.

Keywords: Islam-Christian relations, colonization, policy of apartheid, history.

* Kees de Jong, dosen di Fakultas Teologi UKDW–Yogyakarta.

Abstrak

Tahun 1492 warga negara Spanyol diwajibkan menjadi Katolik. Islam dan Yahudi menjadi musuh bebuyutan mereka. Orang Spanyol-Portugis mulai mengelilingi dan menjajah dunia demi niaga, juga Indonesia. Akhir abad yang ke-16 orang Belanda, Kristen Protestan, ambil alih niaga dengan VOC. VOC membedakan orang 'Kristen' Belanda dengan penduduk asli 'Islam'. Pada tahun 1799 VOC bangkrut, Pemerintah Belanda menguasai Hindia-Belanda dan tetap memisahkan agama Kristen (yang unggul) dan agama Islam. Antara 1811-1816 Inggris mulai dengan kegiatan misi Kristen di Jawa. Belanda kemudian memisahkan atau membedakan tiga jenis penduduk: orang Eropa (Kristen), orang Timur Asing, dan orang 'pribumi' yang mengikuti hukum (agama) mereka masing-masing. Pada awal abad ke-20 pemerintah Belanda aktif mendorong kristenisasi untuk melawan gerakan nasionalis Islam. Selama pendudukan Jepang kemerdekaan Indonesia disiapkan dan sesudah Proklamasi Kemerdekaan orang Indonesia bersama melawan Belanda. Dalam zaman penjajahan, Islam dan Kristen dibedakan. Hasilnya: sekarang masih dicari hubungan lebih baik untuk membangun Indonesia bersama.

Kata-kata kunci: hubungan Islam-Kristen, penjajahan, politik *apartheid*, sejarah.

Pranota

Sebelum mengarahkan perhatian penuh pada sejarah hubungan Islam-Kristen² di Indonesia³, perlu beberapa catatan tentang sejarah 'Eropa' untuk mengerti hubungan tersebut lebih baik.

Sejak abad ke-7 orang Kristen Eropa merasa kekuasaan dan ancaman dari Islam sampai abad yang ke-16. Akibatnya antara lain Perang-perang Salib dari abad ke-11 sampai abad ke-13 (cf. End, 2001: 7-131). Tahun 1492 penting, karena pada tahun ini orang Spanyol mengusir semua orang yang beragama Islam dan beragama Yahudi dari Spanyol dan mulai

berjalan mengelilingi dunia. Sejak tahun itu semua warga negara Spanyol dan Portugis wajib beragama Katolik. Dalam tahun 1492 Christophorus Columbus berlayar ke Amerika. Itu berarti awal mula kekuasaan Spanyol di beberapa daerah di dunia. Dalam abad berikutnya Spanyol menjadi negara yang paling berkuasa di Eropa dan di dunia.

Sebelum 1492, perdagangan rempah-rempah dan bumbu-bumbu lain dari dunia Timur berjalan melalui Timur Tengah ke Eropa. Perdagangan itu adalah dalam tangan orang Muslim dan Yahudi. Bagi orang Portugis dan Spanyol, Muslim dan Yahudi menjadi musuh bebuyutan, maka mereka tidak senang lagi bahwa orang Islam dan Yahudi menjadi perantara dalam berdagang bumbu-bumbu, sehingga mereka sendiri mulai mencari jalan ke dunia Timur, Asia.

Dalam hal ini orang Spanyol dan Portugis bersaing satu sama lain. Pada tahun 1493 Paus Alexander VI mengambil keputusan untuk membagi dunia dalam dua bagian menurut suatu Bujur Barat dari Kutub Utara sampai ke Kutub Selatan, bagian dari Brasil ke arah Timur boleh dikuasai oleh orang Portugis, bagian dari sana ke arah Barat boleh dikuasai oleh orang Spanyol. Tetapi perbatasan di dunia Timur tidak jelas, sehingga di daerah Indonesia-Filipina orang Spanyol dan orang Portugis sering bertengkar satu sama lain, sampai mereka membuat perjanjian baru, disebut perjanjian Zaragoza, pada tanggal 22 April 1529, sehingga juga di dunia Timur batas antara daerah Spanyol dan Portugis menjadi jelas.

Pada abad ke-16 dan sampai pertengahan abad ke-17 Belanda merupakan ‘bagian’ dari Kerajaan Spanyol. Karena pada waktu itu orang Belanda beragama Protestan, mereka mulai melancarkan perang kemerdekaan, yang disebut Perang 80 Tahun, dari 1568-1648, melawan orang Spanyol Katolik. Selama perang ini Belanda, walaupun negara kecil, hanya terdiri atas 7 provinsi, lambat laun menjadi paling berkuasa di laut di seluruh dunia dan bahkan pernah mengalahkan armada Spanyol dan armada Inggris! Oleh karena itu abad ke-17 ini disebut di Belanda ‘Abad Emas’, yang dimulai pada tahun 1602 dengan pendirian VOC.

Pendahuluan

Sejarah singkat ini dibagi dalam 8 periode. Sebagai latar belakang hubungan historis Islam-Kristen di Indonesia dibutuhkan pertama-tama secara singkat deskripsi bagaimana agama-agama besar dunia, Hindu, Buddha, dan Islam, dengan ‘penuh perdamaian’ masuk ke wilayah Indonesia sebelum kedatangan agama Kristen pada awal abad yang ke-16. Pada abad ke-16 orang Spanyol dan Portugis datang ke wilayah Indonesia dan di beberapa daerah ‘memaksa’ orang setempat untuk beragama Katolik. Hal itu berubah pada waktu orang Belanda masuk Indonesia pada akhir abad ke-16 dan VOC menguasai daerah tertentu di Indonesia sampai kebangkrutan di tahun 1799. Pada waktu itu pemerintah Belanda langsung mulai memerintah di Indonesia (Hindia-Belanda) dan membuat antara lain peraturan-peraturan ketat tentang penyebaran agama. Antara 1811-1816 orang Inggris mengambil alih tanggung jawab di Indonesia dari orang Belanda dan mengizinkan kedatangan lembaga penginjilan (*zending*, misi). Sesudah itu pemerintah Belanda berkuasa lagi dan pada periode 1816-1900 terutama menitikberatkan semacam pemisahan atau pembedaan antara tiga kelompok penghuni di Indonesia: orang Barat (Kristen), orang Timur Asing (penganut adat dan ajaran Tionghoa, Islam Arab) dan orang pribumi (Islam kultural). Sesudah 1900 pemerintah Belanda memulai ‘Politik Etis’ dan terjadi perkembangan nasionalisme Indonesia. Hal terakhir ini mendorong pemerintah Belanda untuk aktif mendorong proses ‘kristenisasi’ untuk melawan gerakan nasionalis Islam. Bagian terakhir akan membahas perkembangan dalam zaman penjajahan Jepang, proklamasi kemerdekaan dan pengakuan kedaulatan Indonesia (yang ‘terlambat’) oleh orang Belanda. Dalam kesimpulan dicari pengaruh dan relevansi bagi hubungan Islam-Kristen dalam konteks Indonesia sekarang.

Agama-agama Besar Dunia Masuk Indonesia Secara Damai Sampai Awal Abad Ke-16⁴

Menurut Burhannudin Daya (1998: 10-11) sejarah agama di Indonesia unik. Negara yang sekarang disebut Indonesia sebenarnya terdiri

atas beraneka pulau dengan macam-macam suku, kebudayaan, dan bahasa. Agama asli Indonesia terdiri dari beragam-ragam agama suku (Relmasira, 1998:1), yang juga kadang-kadang disebut animisme dan dinamisme. Ini lapisan dasar keagamaan di Indonesia.⁵ Melalui perdagangan, orang India membawa agama Hindu dan agama Buddha ke Indonesia dan agama-agama tersebut berasimilasi dengan agama suku, sehingga terjadi lapisan baru. Melalui saudagar India dan Arab agama Islam masuk Indonesia sebagai lapisan baru dan diterima secara terbuka. Orang Arab terutama membawa agama Islam dengan ajaran murni, yang mengganti lapisan sebelumnya. Agama Islam yang dibawa oleh orang India telah bercampur dengan kebudayaan India dan oleh karena itu gampang diterima di daerah tertentu di Indonesia karena dapat dipadukan dengan unsur mistik yang telah ada dalam lapisan sebelumnya. Pada umumnya agama-agama ini masuk Indonesia secara damai dan sering kali rakyat ikut raja. Jika raja bertobat, misalnya mulai memeluk agama Islam, maka rakyatnya juga cenderung untuk memeluk agama Islam. Kadang-kadang terjadi konflik, tetapi lebih berdasarkan kepentingan politik atau ekonomi daripada berdasarkan kepentingan agama. Pertobatan massal paksa hampir tidak terjadi.

Kedatangan Orang Portugis/Spanyol Bersama Agama Katolik: Malaka (1511) dan Maluku (1522)

Pada akhir abad ke-15 dan selama abad ke-16 orang Portugis dan Spanyol (pada tahun 1580 orang Spanyol juga menguasai Portugal) mulai mengembara di seluruh dunia dan daerah-daerah yang ditemukan oleh mereka sering kali ditaklukkan. Daerah-daerah yang ditaklukkan itu dianggap sebagai bagian negara Spanyol atau Portugal. Oleh karena itu penghuni juga dianggap sebagai warga negara Portugis atau Spanyol dengan akibat bahwa mereka harus memeluk agama Katolik. Tujuan utama orang Spanyol dan Portugis adalah berniaga, menjadi kaya, dan mencegah hubungan dagang dengan orang Muslim dan Yahudi. Biasanya hal itu disebut dengan tiga G: mereka mencari *gold* (kekayaan), *glory* (kemuliaan), dan sekaligus membawa *Gospel* (Injil, Taher, 1997: 34). Romo Mangun (1992: 11) pernah

menyebut hal itu dengan tiga M: awal mula datang *merchants* (saudagar-saudagar), untuk melindungi usaha dagang mereka, mereka membawa *military* (prajurit-prajurit), dan karena mereka orang Katolik mereka diikuti oleh *missionaries* (para misionaris). Pada tahun 1511 orang Portugis menaklukkan Malaka, yang pada waktu itu merupakan pusat perdagangan dan ibukota kesultanan Islam yang paling penting di Asia Tenggara (Daya, 1993: 474-478). Mereka memaksa penduduk Malaka untuk memeluk agama Katolik. Untuk mencapai hal itu orang Portugis bahkan memakai senjata dan kekerasan. Dari Malaka mereka mulai berlayar ke Indonesia, terutama ke Kepulauan Maluku dan pada tahun 1522 mereka telah mempunyai suatu benteng di Ternate. Harapan penduduk Ternate ialah bahwa orang Portugis akan menolong mereka untuk menaklukkan Tidore, yang di kemudian hari dibantu oleh orang Spanyol. Orang Portugis lambat laun mencoba untuk menguasai Ternate, tetapi hal itu ditentang oleh Sultan Hairun (1550-1570). Pada tahun 1570 Sultan tersebut akhirnya dibunuh oleh orang Portugis di benteng Portugis, waktu Sultan diundang untuk musyawarah. Ternate dan Tidore bersatu di bawah anak Sultan Harun, Sultan Baabullah (1570-1583), dan mulai suatu perang suci melawan orang Portugis. Mereka berhasil mengusir orang Portugis. Hal itu boleh disebut sebagai konflik atau perang agama, konflik antara orang Maluku yang beragama Islam dengan orang Portugis yang beragama Katolik. Orang Portugis bertahan lebih lama di Ambon, tetapi di sana juga tidak disukai dan akhirnya diusir dari sana pada tahun 1590. Walaupun demikian telah didirikan umat Katolik di Maluku.

Tahun 1596 Kedatangan Orang Belanda ke Indonesia dan Dari 1602-1798 Kehadiran VOC di Indonesia: Orang Kristen Protestan Mengutamakan Dagang dan Melarang Agama Katolik; Kontrak-kontrak Dengan Sultan-sultan, Raja-raja Kerajaan Islam

Abad ke-17 oleh orang Belanda disebut abad emas. Berkat perdagangan, ekonomi Belanda berkembang dengan baik, dan berdasarkan itu juga bidang-bidang lain mulai berkembang. Pada awal abad ini orang Belanda Kristen Protestan memerangi orang Spanyol yang Katolik. Waktu

Belanda berdaulat, 1648, agama Kristen Protestan menjadi semacam agama negara. Pada tahun 1605 orang Belanda (Kompeni VOC) merebut benteng 'Victoria' dari Portugis di Ambon, dan dari sana mulai menguasai sebagian dari Hindia-Belanda. Karena VOC adalah kongsi dagang, maka hasil perdagangan menjadi tujuan utama. VOC takut terhadap konflik-konflik yang dapat merugikan perdagangan. Oleh karena itu mereka 'netral' di bidang agama, hanya agama Katolik tidak diperbolehkan, maka orang Katolik harus bertobat menjadi Kristen Protestan. Kebijakan VOC juga melarang misi Kristen di daerah-daerah di mana orang telah beragama Islam. Selain itu para pendeta harus mempertanggungjawabkan semua kegiatan mereka pada VOC.

Dari segi yang lain orang Eropa, juga orang Belanda, menganggap Islam sebagai ancaman. Dalam zaman ini pendapat orang Kristen terhadap agama Islam pada umumnya agak negatif. Hal itu juga mempengaruhi hubungan antara orang Belanda (orang Kristen) dan orang pribumi, yang sebagian besar Muslim, di Indonesia. Hubungan dapat dibedakan, tetapi tidak dapat dipisahkan dalam tiga tingkat: teologis, ekonomis-politis, dan budaya. Seperti telah disebut, orang Belanda datang ke Indonesia terutama berdasarkan motif-motif ekonomis. Pada zaman VOC (1602-1799), VOC mau menguasai perdagangan rempah-rempah Timur (seperti: cengkeh, pala, dan merica) ke dunia Barat dan mengambil sebanyak mungkin untung dari perdagangan itu. Untuk hal itu VOC membuat perjanjian dengan raja-raja dan sultan-sultan. Tujuan utama perjanjian-perjanjian VOC adalah mengamankan perdagangan dan sama sekali tidak memperhatikan kehidupan orang pribumi atau penganut agama Islam. Mereka dipengaruhi oleh prasangka dan salah paham tentang agama Islam, seperti yang mereka dengar di Eropa. Maka kaum Muslimin dianggap sebagai musuh dan jika dibuat perjanjian dengan mereka, kelompok Kristen dan kelompok Islam tidak boleh bergaul secara bebas, tetapi harus dipisahkan secara ketat.

Salah satu contoh, Jan Pieterszoon Coen, pendiri kekuasaan kolonial Belanda di Indonesia (1587-1627). Karena pada waktu itu Maluku merupakan pusat rempah-rempah, J.P. Coen melawan kekuasaan Sultan

Ternate, yang pada waktu itu menguasai daerah itu. J.P. Coen menuduh Sultan sebagai orang yang tidak dapat dipercayai dan menghubungkan hal itu dengan agama dalam memorandumnya yang pertama tertanggal 1 Januari 1614:

Orang Ternate adalah umat Muhammad dan kita umat Kristen. Mereka itu pembohong dan sekaligus bermuka dua, tidak berkewajiban (demikian pernyataan mereka) untuk menepati sumpah dan janji-janji mereka kepada umat Kristen. Mereka itu angkuh, congkak, kejam, dan pembunuh. Kendati jumlah mereka sedikit, yang mereka lakukan tidak lain adalah tindakan yang kejam terhadap berbagai bangsa di dekatnya karena mereka sangat suka melakukan peperangan—dan ini bukan melalui kegagah-beranian, kekuatan, dan semangat gemar berperang mereka, melainkan melalui kita... (Steenbrink 1995:79).

Sebenarnya J.P. Coen memakai standar ganda (cf. Goddard, 2000), karena ia sendiri dengan suatu kelompok kecil mau menguasai bangsa yang besar melalui kekuatan militer yang lebih unggul dan karenanya ia tidak ragu-ragu menggunakan kekerasan. Beberapa kali dia menulis bahwa orang Islam Ternate membenci orang Belanda, tidak mau menikah dengan mereka. Bagi J.P. Coen tidak bermanfaat untuk mencoba mengkristenkan mereka. Yang paling penting ialah bahwa ekspor cengkeh—walaupun dengan kekerasan—berjalan dengan baik. Dari segi yang lain, J.P. Coen sangat menghargai orang Kristen Protestan Ambon dan bahkan menulis beberapa kali bahwa mereka adalah pekerja yang jauh lebih baik dibandingkan dengan para pekerja Belanda. Maka bagi J.P. Coen dan di kemudian hari juga bagi kebanyakan pemimpin VOC agama Kristen mengungguli agama Islam dan berdasarkan itu dua agama tersebut harus dipisahkan satu sama lain. Oleh karena itu dalam perjanjian-perjanjian antara VOC dan sultan-sultan atau raja-raja sering ditemukan pasal-pasal berikut: “Pembelot-pembelot yang mengutuk iman Kristen dan ingin memeluk agama Islam harus diserahkan pada Kompeni, dan sebaliknya Kompeni akan menyerahkan orang-orang Buton, yang membelot dan ingin memeluk agama Kristen, pada Raja Buton” (Ligtvoet, 1878: 59).

Tahun 1799 VOC Bangkrut, Pemerintah Belanda Bertanggung Jawab Untuk ‘Hindia-Belanda’ Sampai 1811

Pada tahun 1799 VOC bangkrut dan negara Belanda, selain mengambil-alih semua hutang VOC, juga mulai berkuasa di Hindia-Belanda. Hal itu tidak berarti bahwa kebijakan terhadap agama Islam berubah. Misalnya, kegiatan misi Kristen yang pada waktu itu mulai berkembang di Eropa, di Pulau Jawa dilarang keras, karena pemerintahan Belanda takut bahwa hal itu akan menimbulkan kesulitan. Maka ‘perpisahan’ antara agama dipertahankan, sehingga orang penjajah, orang Belanda, tetap orang Kristen dan biasanya orang pribumi pada umumnya dianggap sebagai orang Islam.

Intermezzo Inggris 1811-1816. ‘Hindia-Belanda’ di Bawah Pemerintahan Raffles: Baptis dan London Missionary Society Aktif di Jawa

Pada waktu Belanda dikuasai oleh Napoleon, Perancis, Hindia-Belanda untuk sementara berada di bawah kekuasaan Inggris dengan Sir Thomas Stamford Raffles menjadi Letnan Gubernur Jenderal (Sumartana, 1991: 1-14). Walaupun periode itu hanya lima tahun, pengaruhnya cukup besar, tidak hanya untuk lalu lintas di Indonesia, tetapi juga untuk pewartaan agama Kristen. Raffles mengubah kebijakan Belanda dan mengizinkan *Baptist Missionary Society* and *London Missionary Society* untuk bekerja di Jawa. Para misionaris mulai antusias dengan pewartaan Injil, tetapi akhirnya hasil sangat mengecewakan mereka, karena hampir tidak ada orang Jawa yang bertobat, menjadi Kristen. Walaupun demikian pengaruh kebijakan Raffles sangat besar, karena di kemudian hari lembaga-lembaga misi menjadi aktif di Jawa dan di daerah lain di Indonesia. Hal itu kadang-kadang dirasa sebagai ancaman oleh umat Islam.

Antara Tahun 1817-1905: Perkembangan Misi di Hindia-Belanda; Membedakan Antara Tiga Kelompok warga negara: Orang Eropa, Orang Timur Asing, Orang Pribumi; Pemberontakan/Perlawanan Dari Orang Pribumi (Islam) Terhadap Orang Kolonial (Kristen)

Di bawah pengaruh Perancis, Napoleon, di Belanda terjadi pemisahan antara Gereja dan Negara (1796), dan pada tahun 1853 diikuti oleh pemulihan hak kehadiran hierarki Katolik di Belanda. Berdasarkan keputusan Raffles, yang telah mengizinkan kegiatan misi di Jawa, terutama sejak pertengahan abad ke-19 terjadi persaingan ketat antara Gereja Katolik dan macam-macam lembaga 'Zending' Kristen Protestan. Akhirnya pemerintah Hindia-Belanda mengambil keputusan, bahwa misi dan zending harus meminta izin pada pemerintah untuk mulai kegiatan-kegiatan perutusan mereka. Biasanya tidak diizinkan di daerah di mana agama Islam kuat; dan jika di suatu daerah agama Kristen Protestan sudah hadir, misi Katolik biasanya tidak diizinkan untuk masuk, dan sebaliknya. Tetapi kadang-kadang pemerintah Hindia-Belanda juga mengundang misi atau *zending* untuk memulai kegiatan mereka di daerah-daerah di mana penduduk secara resmi belum beragama dan mempunyai kecenderungan untuk melawan pemerintah. Harapan pemerintah ialah, jika penduduk itu akan memeluk agama Kristen, maka mereka sekaligus akan lebih taat pada pemerintah.⁶

Lebih dari VOC, Pemerintah membedakan di Hindia-Belanda secara resmi ke dalam tiga golongan penduduk berdasarkan UUD negeri Belanda 1848 dan dijelaskan lebih dalam melalui *Regerings Reglement* (Peraturan Pemerintah, khusus untuk Hindia-Belanda) 1854: orang Eropa, yang seluruhnya mengikuti peraturan pemerintah Belanda; orang Timur Asing, terutama orang Tionghoa dan orang Arab, yang diwajibkan untuk tinggal di daerah tertentu di kota-kota besar dan harus minta izin perjalanan jika mereka mau berjalan ke luar kota, tetapi selain itu juga mengikuti peraturan hukum Belanda; dan orang Pribumi yang harus mengikuti peraturan agama atau peraturan adat-istiadat, sebagian besar beragama Islam. Maka tiga kelompok itu jelas dipisahkan satu sama lain (Nurhadiantomo, 2002/2003: 23-31). Jika melihat misalnya perkawinan: orang Eropa harus menikah di catatan sipil dulu, sesudahnya mereka boleh menikah menurut agama mereka. Hal yang sama berlaku untuk orang Timur Asing. Tetapi orang pribumi yang beragama Islam boleh menikah di mesjid dan/atau di depan 'penghulu' dan pernikahan itu dianggap sah juga oleh catatan sipil. Dengan

cara itu pemerintah Belanda bisa menghemat ongkos pegawai catatan sipil Belanda, karena hanya dibutuhkan untuk orang Eropa dan orang Timur Asing. Juga beberapa pastor dan pendeta Belanda yang ditugaskan untuk melayani umat/jemaat Belanda dianggap sebagai pegawai negeri dan diberi gaji sama dengan pegawai negeri Belanda lain. Pendapatan tiga golongan sangat berbeda. Sebagai contoh: “pendapatan nominal per kapita masing-masing golongan penduduk ini pada tahun 1927 di Pulau Jawa tersebut adalah: fl 4.167 (Eropa), fl 500 (Cina dan Timur Asing lainnya), dan fl 42 (*inlanders* atau Indonesia asli)” (Nurhadiantomo, 2002/2003: 30). Kenyataannya ialah bahwa kebanyakan orang Eropa adalah orang Kristen, kebanyakan orang pribumi Muslim; maka dapat dimengerti bahwa perbedaan itu juga dirasakan sebagai perbedaan antar agama. Juga dari segi hukum terjadi ketidakadilan, jika terjadi perkara antara orang dari golongan berbeda. Daum menulis dalam romannya *De van der Lindens c.s.* suatu diskusi antara dua teman, yang satu van Brakel, seorang pegawai dinas perairan, yang lain, Fournier, seorang pengganti jaksa di pengadilan. Pada ucapan van Brakel keterlaluan jika pemerintah Belanda setuju bahwa seorang pegawai Eropa terkenal, yang tidak sengaja menendang seorang Jawa kecil, akan mengalami ‘kesulitan’ hukum. Lalu Fournier memberi jawaban berikut:

Benar, selama anggota-anggota penghakiman menganggap bahwa ada dua jenis orang berbeda, yang hanya secara teoretis dan tertulis diakui setingkat bagi hukum pidana, tetapi dalam praktik hukum kesetingkatan ditolak; selama seseorang tidak mau menggunakan hukum pidana dalam praktik, jika satu jenis menyerang seseorang dari jenis yang lain, hanya berdasarkan alasan di luar hukum, maka selama hal itu masih terjadi, orang di Hindia-Belanda ini tidak boleh berbicara tentang keadilan.” (Daum, 1997, Jilid 2: 77-78).

Ketidakadilan ini menjadi alasan bagi gerakan-gerakan tertentu untuk melawan pemerintah Belanda (Moedjanto, 2002/2003, jilid 2: 50-59; Steenbrink, 1995: 100-102; 1984: 15-88). Sebagai contoh:

- Perlawanan yang terjadi di Minangkabau 1821-1837 (cf. juga Aritonang, 2004: 106-111). Beberapa orang Minangkabau pulang

dari ibadah haji ke Mekkah dan menuntut ajaran Islam murni. Mereka disebut Padri. Mereka dilawan oleh kelompok yang lebih suka untuk mengikuti adat. Orang Belanda sebenarnya menginginkan Sumatera Barat berpihak pada kaum adat.

- Perlawanan Pangeran Diponegoro di Yogyakarta, Perang Jawa (1825-1830), berdasarkan beberapa faktor, a.l. bahwa para ulama kecewa dengan kebiasaan buruk orang Barat seperti minum minuman keras. Daum, yang hidup dari 1850-1898 di Hindia-Belanda sering kali mendeskripsikan hal itu dalam roman-romannya yang dipublikasikan sejak 1885 (Daum, 1997/1998). Juga busana Belanda tidak sesuai dengan adat-istiadat pribumi.
- Konflik yang paling besar adalah perang Aceh (1873-1904). Perlawanan rakyat Aceh sangat didasari pada agama Islam dan oleh karena itu sulit diberhentikan.

Politik Etis dan Perkembangan Nasionalisme Indonesia 1900-1942

Pada awal abad ke-20 suatu hal baru muncul dalam kebijakan pemerintahan Belanda yang disebut 'Politik Etis'. Pada waktu itu Pemerintahan Belanda mulai 'sedikit' memperhatikan nasib orang 'pribumi', misalnya dengan membuka kemungkinan untuk pendidikan bagi orang pribumi, sehingga mereka dapat berkembang. Dalam zaman ini pada tahun 1889-1906 C. Snouck Hurgronje berfungsi sebagai penasehat pemerintahan kolonial Belanda, terutama untuk hal-hal yang menyangkut agama Islam. Tetapi sampai sekarang interpretasi kebijakan yang diusulkan oleh C. Snouck Hurgronje sangat kontroversial. Ada orang yang menganggap ia benar mendorong perkembangan agama Islam di Indonesia, ada orang yang justru menganggap nasehatnya menjadi halangan untuk perkembangan agama Islam di Indonesia. C. Snouck Hurgronje adalah anak seorang pendeta Kristen, tetapi ia secara formal juga memeluk agama Islam, sehingga dia dapat menetap di Mekkah dalam tahun 1885-1886. Hal ini sudah membuat orang bingung tentang identitasnya.

Menurut Lathiful Khuluq (2002) C. Snouck Hurgronje mewakili orang yang berpikir bahwa kebudayaan Barat bersama agama Kristen unggul atas kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama lain. “Agama Islam dianggap sebagai suatu ‘degenerasi’ kebudayaan” (Khuluq, 2002: VI). Kebijakan terhadap umat Islam di Hindia-Belanda yang diusulkan oleh C. Snouck Hurgronje ialah mengizinkan umat Islam untuk menjalankan ibadah agamanya dan membantu mereka di bidang *mu’amalah*. Tetapi mereka sebagai orang Islam tidak diizinkan untuk menjadi aktif di bidang politik. Hal itu harus dilawan, jika perlu dengan kekerasan. Kegiatan politik harus diserahkan kepada orang pribumi, yang telah mengikuti pendidikan (peradaban Barat!) dan dengan cara itu mengerti ‘maksud baik’ orang kafir Belanda, sehingga mereka dapat menyesuaikan diri dengan kebudayaan dan keberadaban Barat dan oleh karena itu rela untuk mendirikan suatu ‘asosiasi’ antara orang pribumi dan pemerintahan Belanda (Khuluq, 2002: sampul belakang). Maka kebijakan politik etis, dengan tujuan untuk memperbaiki kesejahteraan dan ekonomi orang pribumi, didasari pada prasangka bahwa kebudayaan Barat unggul atas kebudayaan Timur, apalagi atas agama Islam. Maka secara teologis, politik-ekonomis, dan kultural orang Belanda dalam zaman penjajahan menganggap agama Islam sebagai agama yang harus dipisahkan dari agama Kristen dan kebudayaan Barat, karena agama Islam tidak setingkat dan kurang bermutu dibanding dengan agama Kristen dan kebudayaan Barat.

Hasil dari ‘pendidikan’ ini, yang tak terduga oleh orang Belanda, ialah kemunculan kesadaran nasionalis dalam macam-macam kalangan agama di Indonesia. Orang Belanda juga tidak sadar akan perkembangan itu. Geert Mak misalnya, menulis suatu roman tentang kehidupan bapaknya yang bekerja sebagai pendeta dalam zaman ini (mulai 1928) di Indonesia. Tugasnya mengunjungi semua orang Kristen Gereformeerd Belanda (Eropa), kebanyakan pegawai negeri atau pemilik perkebunan, dari Medan sampai dengan Singapura, semacam sambungan langsung dari Gereja Gereformeerd di Belanda (Mak, 2001-15: 134, dst.). Mereka hidup dalam semacam masyarakat Belanda yang tersendiri, dan mereka tidak melihat

bahwa orang Indonesia pribumi mulai berkembang ke arah kemerdekaan. Mereka hanya kadang-kadang omong satu sama lain, bahwa pembantu-pembantu tertentu mulai sedikit melawan perintah mereka. Perasaan nasionalisme itu muncul dalam kelompok orang Indonesia Islam, Katolik, Kristen, Hindu, sehingga perasaan nasionalis mempersatukan orang pribumi Indonesia itu dan mereka bersama-sama mulai berjuang untuk mendirikan Negeri Indonesia Merdeka.

Salah satu contoh dalam periode ini adalah gerakan Muhammadiyah, yang didirikan pada tahun 1912 oleh K.H. Dahlan dan menurut Dr. Alwi Shihab (1998) justru didirikan sebagai gerakan Islam untuk merespons terhadap penetrasi misi Kristen di Indonesia. Dalam tahun 1932 dalam Khutbatul ‘Arsy S. Tjitro Soebono memperlihatkan semacam diskriminasi Pemerintah Belanda terhadap agama Islam:

Marilah kita teliti *begrooting* tahun 1932 sebagai tahun yang sangat malais, sehingga kabarnya anggaran *begrooting* tekor kurang banyak.

Dari pihak:

Protestansche Eeredienst dikeluarkan dari post	£ 1.319.800,-
Room Katholik dikeluarkan dari post	£ 476.050,-
Agama Islam dikeluarkan dari post	£ 7.650,-

Perbandingan Islam dengan Protestan, hanya 0,58%

Perbandingan Islam dengan Katholik, hanya 1,6%

Padahal *begrooting* 1932 itu menerangkan bahwa uang untuk agama Islam itu uang sebanyak £ 7.650,- termasuk untuk: memelihara makam famili Sultan Cirebon £ 3.000,- tulage pegawai masjid di Kotapradja dan Batang £ 2.350,- dan keperluan lain £ 2.300,-. Ini bukan subsidi seperti biasanya untuk sekolah, melainkan melulu untuk kepentingan agama saja, umpamanya membayar pastur, guru Injil dan lain-lain (Malkhan, 1985: 142).

Penjajahan Jepang 1942-1945 dan Perang Kemerdekaan 1945-1949

Selama penjajahan Belanda sebenarnya kalangan bangsawan atau priyayi masih berkuasa di bawah orang Belanda. Selama penjajahan Jepang hal itu berubah. Kelompok nasionalis, yang oleh pemerintah Belanda sebelumnya sering kali diasingkan, diakui, dan juga pemimpin Islam, yang selama penjajahan Belanda tidak diberi kemungkinan untuk bertindak di bidang politik, diakui. Misalnya orang Jepang memberi kesempatan pada

Masjumi untuk mengatur pasukan militer atas nama sendiri (Benda, 1980: 134-144).

Langsung sesudah penjajahan Jepang, diproklamasikan Kemerdekaan Indonesia dengan Pancasila sebagai dasar Negara. Tetapi sebenarnya Sila Ketuhanan yang Maha Esa mempunyai sejarah tersendiri. Pada awalnya Ir. Soekarno menempatkan “kepercayaan kepada Tuhan” pada tempat kelima. Sesudahnya kaum Islam mohon untuk menambah pada Piagam Jakarta: “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Tanggal 18 Agustus 1945 didesak oleh kaum nasionalis, Kristen dan Hindu, ketujuh kata itu dihapus dan sila pertama diganti menjadi Ketuhanan Yang Maha Esa (Hefner, 2001: 83-86). Sesudah proklamasi itu orang Indonesia bersama-sama, tanpa melihat perbedaan agama, berjuang untuk kemerdekaan melawan orang Belanda!

Kesimpulan

Jika melihat sejarah hubungan Islam-Kristen ini selama zaman penjajahan langsung muncul kesan bahwa terjadi banyak ketegangan, karena hubungan itu sering kali juga diterjemahkan sebagai hubungan antara yang menjajah, orang Barat yang beragama Kristen, dan yang dijajah, penduduk asli Indonesia, yang pada zaman itu disebut sebagai orang pribumi, yang mayoritas beragama Islam. Tujuan utama dari penjajahan adalah niaga, orang Belanda yang mau mengambil sebanyak mungkin untung dan untuk berdagang memakai ‘orang Timur Asing’ sebagai perantara, sehingga terjadi pemisahan antara tiga kelompok yang masing-masing mengikuti hukum tersendiri. Dalam bedah buku Paul Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama*, di Salatiga saya pernah berkata bahwa globalisasi dagang berdasarkan sistem kapitalisme neo-liberal mungkin satu bentuk kolonialisme yang lebih parah daripada zaman penjajahan sebelumnya, karena jurang antara yang kaya dan yang miskin menjadi makin lama makin besar. Saya ditegur oleh seseorang yang berkata: “Hal itu tidak mungkin, Bapak. Dulu di Salatiga ada suatu taman umum khusus untuk orang Belanda. Di sana ada tulisan: ‘dilarang untuk anjing dan orang pribumi’. Penghinaan lebih besar hampir

tidak mungkin.” Pada waktu itu saya hanya bisa minta maaf dengan rendah hati untuk perilaku dari nenek-moyang saya.

Sekarang dalam zaman post-kolonialisme sejarah hubungan Kristen-Islam yang ditulis di atas ini masih menghambat terbangunnya hubungan yang lebih baik. Sesudah kemerdekaan masih terjadi beberapa kali ketegangan dan konflik antar agama dan antara suku-suku. Walaupun demikian banyak orang Kristen dan Islam secara ikhlas mencoba membangun hubungan harmonis saat ini. Menurut saya hal tersebut adalah syarat mutlak untuk pembangunan masyarakat yang lebih baik, di mana semua orang bisa hidup sejahtera, menghargai satu sama lain dalam semua perbedaan. Tetapi proses ini membutuhkan kesabaran, karena masa lalu tidak seluruhnya boleh dan dapat dilupakan. Maka jika kadang-kadang masih ada kecurigaan, ketidakpercayaan satu sama lain bisa dimengerti. Mudah-mudahan hal itu bisa diatasi dengan kehendak untuk tidak mengulangi kesalahan zaman lalu dan dengan penuh kepercayaan pada Tuhan bersama-sama mencoba sungguh-sungguh membangun satu masyarakat yang lebih baik.

Daftar Pustaka

- Ali, Mohammad. 1995. “Bab 1. Beberapa Masalah Tentang Historiografi Indonesia”, dalam Soedjatmoko et al. (ed.), *Historiografi Indonesia: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, hlm. 1-16.
- Aritonang, Jan S. 2004. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Benda, Harry J. 1980. *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Daum, P.A. 1997/1998. *Verzamelde Romans*, tiga jilid. Amsterdam: Nijgh en van Ditmar.
- Daya, Burhanuddin. 1993. “Dakwah, Misi, Zending dan Dialog Antar Agama di Indonesia”, dalam Abdurrahman et al. (ed.), *Agama dan*

- Masyarakat. 70 Tahun H.A. Mukti Ali*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, hlm. 463-479.
- _____. 1998. "Hubungan/Dialog Islam-Kristen di Indonesia (Dari Sudut Pandang Seorang Muslim)", makalah dipresentasikan dalam "Kursus Penataran Dosen Studi Agama-Agama: 'Hubungan Islam-Kristen'," yang diorganisir oleh PSAA di Wisma Duta Wacana, Kaliurang, 21-25 Juli 1998.
- End, Th. van den & Christiaan de Jonge. 2001, edisi ketiga. *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*. Jakarta: STT.
- Goddard, Hugh. 2000. *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Qalam.
- Jong, Kees de. 2002. *Menjadikan Segala-galanya Baik: Sejarah Gereja Katolik di Pulau Muna 1885-1985*. Yogyakarta: Kanisius.
- Khuluq Lathiful. 2002. *Strategi Belanda Mehumpuhkan Islam. Biografi C. Snouck Hurgronje*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ligtvoet, A. 1878. "Beschrijving en Geschiedenis van Boeton", *BKI*, Vol. 26, 1, hlm. 1-113.
- Mak, Geert. 2001-15. *De eeuw van mijn vader*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas.
- Malkhan, Abdul Munir dan Sukrianta Ar (ed.). 1985. *Perkembangan Pemikiran Muhammadiyah dari Masa ke Masa. Menyambut Muktamar Ke-41*. Yogyakarta: Dua Dimensi.
- Mangunwijaya, Y.B. 1992. "Pengantar" dalam: Eduard R. Dupo et.al. (ed.), *Keprihatinan Sosial Gereja*. Yogyakarta: Kanisius, hlm. vii-xvi.
- Moedjanto G. (ed.). 2002/2003 edisi ketiga. *Sejarah Indonesia dan Dunia*, 3 jilid, sesuai dengan kurikulum untuk Siswa SLP, Ilmu Pengetahuan Sosial. Yogyakarta: Kanisius.
- Nurhadiantomo. 2002/2003. *Hukum Reintegrasi Sosial: Telaah tentang Kerusuhan Massal yang Menimpa Kolektivitas Tionghoa*,

Menajamnya Konfigurasi Pemilihan Sosial 'Pri-Nonpri' dan Hukum Keadilan Sosial, Ringkasan Disertasi. Semarang: Universitas Diponegoro.

Relmasira, Alexander N. 1998. "Hubungan dan Kerjasama Islam-Kristen di Maluku (Suatu Tinjauan Historis)", makalah dipresentasikan dalam "Kursus Penataran Dosen Studi Agama-Agama: 'Hubungan Islam-Kristen'," yang diorganisir oleh PSAA di Wisma Duta Wacana, Kaliurang, 21-25 Juli 1998.

Shihab, Alwi. 1998. *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (terj.). Bandung: Mizan.

Soekmono, R. 1985 (edisi ketiga), 1990-6. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 1, 2, 3*. Yogyakarta: Kanisius.

Steenbrink, Karel. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

_____. 1995. *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)* (terj.). Bandung: Mizan.

Subagya, Rachmat. 1981. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan/ Yayasan CLC.

Sumardjo, Jakob. 2002. *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis Terhadap Artefak-artefak Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Qalam.

Sumartana, Th. 1991. *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, Academisch Proefschrift. Leiderdorp: De Zijl Bedrijven.

Taher, Tarmizi 1997. *Aspiring for the Middle Path: Religious Harmony in Indonesia*. Jakarta: SENSIS.

Catatan Akhir

¹ Artikel ini merupakan revisi dari makalah dengan judul yang sama yang dipresentasikan pada tanggal 20 Agustus 2003 dalam rangka SITI (Studi Intensif Tentang Islam), Angkatan 2, di GHCC Duta Wacana, Kaliurang.

² Kata Kristen, Kristiani, bagi saya mencakup baik orang Kristen Protestan maupun Katolik.

³ Secara historis wilayah Indonesia berkembang terus-menerus dan sebenarnya barusan menjadi Indonesia dalam tahun 1945. Walaupun demikian saya menyebut wilayah ini juga sebelum 1945 Indonesia (cf. Ali, 1995: 1-16).

⁴ Beberapa makalah yang dipresentasikan di “Kursus Penataran Dosen Studi Agama-Agama: ‘Hubungan Islam-Kristen’,” yang diorganisir oleh PSAA di Wisma Duta Wacana, Kaliurang, 21-25 Juli 1998, bermanfaat. Untuk deskripsi lebih luas dari kedatangan agama-agama besar dunia ke Indonesia cf. Soekmono 1985/1990 dan Moedjanto 2002/2003.

⁵ Saya lebih suka kata agama asli atau kerohanian di Indonesia daripada dinamisme dan animisme (cf. Subagya 1981 dan Sumardjo 2002: 3-78).

⁶ Salah satu contoh adalah percobaan Pastor F. Voogel, SJ untuk mendirikan Gereja Katolik di Teluk Kendari antara 1885-1887 (Jong 2002: 43-47).

PAULUS DAN PEREMPUAN

Suatu Kajian Terhadap 1 Korintus 14:33B-36

ASNATH NIWA NATAR*

Abstract

In the history of the Church, until now, people often use 1 Corinthians 14:33b-36 as a theological reason to prohibit and limit the involvement of women in the church, for example, in the Orthodox Church, the Roman Catholic Church, and some Protestant Churches. For a long time women couldn't become ministers and they newly got that permission in the 1990s. The church pointed to Paul, as a famous apostle, to legitimate this prohibition. Its consequence was that people considered as anti women and anti feminism, which is contradictory with his statement in Galatians 3:28. In relation to this view, some exegetes try to "save" Paul with their statements that this text is not from Paul. But other exegetes are convinced this text is authentic from Paul. They show some words, used by Paul, which are typical for him. This article can help us to see, whether this text is really from Paul or not, and also whether Paul is anti women or not. Finally we hope that there will be a change of thinking about the role of women in the church.

Keywords: Paul, women, meeting of the congregation, doctrine, church.

Abstrak

Dalam perjalanan sejarah gereja, bahkan hingga saat ini, 1 Korintus 14:33b-36 sering digunakan sebagai dasar teologis untuk melarang dan membatasi keterlibatan kaum perempuan dalam pelayanan gereja, misalnya

* Asnath Niwa Natar, dosen di Fakultas Teologi UKDW–Yogyakarta.

dalam Gereja Ortodoks, Katolik, dan beberapa Gereja Protestan. Untuk sekian lamanya perempuan tidak diperbolehkan menjadi pendeta, dan izin itu baru diberikan di era tahun 1990-an. Paulus sebagai rasul yang berpengaruh digunakan untuk membenarkan tindakan pembatasan tersebut. Akibatnya Paulus dianggap sebagai anti perempuan dan anti feminis, hal mana bertentangan dengan pandangannya dalam kitab Galatia 3:28. Sehubungan dengan hal itu, beberapa ahli mencoba “menyelamatkan” Paulus dengan mengatakan bahwa teks ini tidak berasal dari Paulus. Namun para ahli tafsir yang lain meyakini bahwa teks ini asli berasal dari Paulus dengan memperlihatkan beberapa hal yang menjadi ciri khas dari Rasul Paulus, antara lain melalui kata-kata yang digunakan. Kajian ini akan menolong kita melihat apakah teks ini benar berasal dari Paulus atau tidak, sekaligus menunjukkan apakah Paulus anti terhadap perempuan atau tidak. Pada akhirnya diharapkan terjadi perubahan pemahaman terhadap keterlibatan perempuan dalam gereja.

Kata-kata kunci: Paulus, perempuan, pertemuan jemaat, pengajaran, gereja.

Pendahuluan

Dalam beberapa tulisannya (Gal. 3:28; 1 Kor. 7:3; dan Ef. 5:25-33) Paulus secara eksplisit membela kaum perempuan. Selain itu, dia juga menyebut perempuan yang berperan dalam tugas penginjilan, antara lain: Euodia, Priskila, dan Febe dalam Roma 16 dan Filipi 4:2-3. Teks-teks ini menjelaskan bahwa Paulus tidak membuat diskriminasi atau bersikap memusuhi perempuan, sebab dia dengan tegas menyatakan kesetaraan laki-laki dengan perempuan. Namun di dalam tulisan-tulisan yang lain: 1 Timotius 2:11-15 (deutero Paulinum) (bdk. Drane, 2003: 396-397) dan 1 Korintus 14:33b-36, Paulus menyatakan pandangan yang kontradiktif atau bertentangan, hal mana ia dengan tegas membedakan laki-laki dengan perempuan. Kedua pandangan ini mengimplikasikan bahwa Paulus tidak hanya memiliki satu sikap terhadap kaum perempuan, namun beberapa

gereja, baik pada masa lalu, maupun pada masa kini (misalnya Orthodox, Katolik dan beberapa Protestan), hanya menekankan satu sikap, yaitu melarang atau membatasi keterlibatan kaum perempuan dalam pelayanan gereja. Oleh sebab itu, tulisan ini hendak menelaah 1 Korintus 14:33b-36, dengan tujuan untuk melihat bagaimana sebenarnya sikap Paulus terhadap kaum perempuan, apakah benar ia anti feminis atau tidak.

1 Korintus 14 termasuk ke dalam salah satu uraian teologi Paulus yang sulit dan kompleks yang berkaitan erat dengan masalah politik gereja. Dalam kaitan itu, maka pertama-tama yang harus digarisbawahi ialah bahwa uraian ini merupakan tanggapan dari Paulus atas beberapa pertanyaan atau masalah jemaat di sana (lih. 1 Kor. 7:1; bdk. 7:25; 8:1; 12:1; 16:1,12). Bertitik tolak dari pengertian ini, maka aspek kedua yang mesti dipahami adalah bahwa pandangan Paulus di sini awalnya bukanlah sebagai uraian doktriner yang ditujukan kepada semua jemaat Kristen, melainkan sebagai upaya atau tanggapan dalam rangka penyelesaian masalah di tengah-tengah dinamika jemaat Korintus. Tentu saja dapat dimengerti, jika orang Kristen memakai uraian teologis ini di kemudian hari sebagai dasar pemikiran doktriner, asalkan tetap mengingat alasan dan dasar pemikiran yang melatarbelakanginya. Dalam budaya Antike Mediterania terdapat aspek perbedaan gender, sikap dan pembagian peran. Orang-orang Antike berpendapat bahwa perempuan secara alamiah dan atas kehendak Allah lemah dan lebih inferior dari laki-laki. Atribut berciri gender, seperti rambut panjang dan pakaian tertentu, tidak hanya dipahami sebagai bentukan masyarakat, melainkan sifat perempuan secara alamiah. Bila perempuan berambut pendek dan mengenakan pakaian laki-laki, maka ia dikatakan melawan kodratnya, bahkan seringkali dipandang sebagai “sakit”. Demikian pula sebaliknya, bila laki-laki berambut panjang dan mengenakan pakaian perempuan, maka hal itu adalah sesuatu yang memalukan. Hal ini tampak jelas dalam 1 Korintus 11:13-15. Apa yang dipahami sebagai “kodrat” atau “alamiah” di sini, sebenarnya adalah sebuah kesepakatan (bentukan) masyarakat.

Selain itu, perempuan dan laki-laki memiliki peran sosial yang berbeda, termasuk perbedaan dalam masyarakat di bidang publik dan

domestik. Perempuan tidak diperbolehkan terlibat dalam kepemimpinan di wilayah publik (politik). Dalam *ekklesia* atau pertemuan rakyat, kaum perempuan tidak boleh memberi suara, berbicara, dan berdebat di depan umum. Sebaliknya mereka (perempuan menikah dan gadis) bisa terlibat dalam perayaan kultus, baik di wilayah publik, maupun di rumah, bahkan aktif sebagai imam perempuan (Stegemann, 1994: 8).

Pertentangan Antara 1 Korintus 11:2-16 dan 1 Korintus 14:33b-36

1 Korintus 11:2-16 menjelaskan bahwa Paulus menerima doa dan nubuat kaum perempuan, sedangkan 1 Korintus 14:33b-36, menyatakan bahwa Paulus membungkam kaum perempuan. Pertanyaannya, bagaimana mungkin Paulus melarang perempuan berbicara dalam pasal 14, apa yang dia perbolehkan dalam pasal 11? Ini jelas bertolak belakang. Mengapa? Apakah Paulus dalam hal ini tidak konsisten atau hendak merevisi pendapatnya yang pertama? Dalam rangka menjawab pertanyaan ini, ada beberapa sikap atau pandangan yang berkembang dalam diskusi atau penelitian, yaitu: pandangan yang menganggap teks sebagai tambahan kemudian dari redaktor, dan sikap lain yang mempertahankan keaslian teks.

1. Teks Adalah Sisipan/Tidak Berasal dari Paulus

J.M. Basler (Stichele, 1995: 242) dan H. Conzelmann (Stegemann, 1994: 8; bdk. Baker, 1996: 164) berpendapat bahwa 1 Korintus 14:33b-36 adalah sebuah sisipan, dengan argumen bahwa teks itu tidak cocok dengan 1 Korintus 11:2-16, lagi pula Paulus memiliki rekan kerja perempuan di Roma, Korintus, dan Filipi. Demikian juga E.H. Pagels, (Stichele, 1995: 243) yang mendukung pendapat itu mengatakan, bahwa bagian ini tidak otentik. W. Munro (Stichele, 1995: 243) juga menyatakan pendapat yang sama, bahwa uraian ini bukan dari Paulus, tetapi dari redaktor kemudian dengan menambahkan beberapa bagian, karena ayat 34-35 tidak sesuai dengan konteks pasal 14. Dengan pendekatan kultural Marlene Cruesemann (1996: 211; lih. juga Cruesemann, 2000: 19-36) juga tiba pada kesimpulan

yang sama dan mengatakan bahwa ini bukan dari Paulus, karena larangan berbicara di depan publik bagi kaum perempuan tidak dikenal dalam tradisi Yahudi, namun ada di dunia Yunani dan Romawi. Salah satu contoh adalah Lukas 13:13, di mana seorang perempuan berbicara dalam ibadah di Sinagoge. Karena itu dia mengatakan bahwa kedua ayat tersebut bersifat anti feminis dan anti Yahudi, serta tidak cocok bila dikatakan berasal dari Paulus.

Sebaliknya para penafsir feminis, seperti: Elisabeth S. Fiorenza dan Antoinette Wire, mempertahankan keotentikan 1 Korintus 14:34-35 dan mengatakan bahwa bukti tekstual tidak mendukung hipotesa tentang sisipan. Mereka melihat bahwa ayat 34-35 sesuai dengan konteks pada saat itu dan menolak bahwa ada kontradiksi di antara keduanya. Sehubungan dengan hal itu, mereka mengajukan beberapa keberatan, antara lain (Stichele, 1995: 245):

a. Bukti-bukti Tekstual

- Tidak ada manuskrip, yang menunjukkan bahwa ayat 34-35 sama sekali tidak ada.
- Hanya ada sedikit manuskrip, salah satunya Teks Barat (naskah D, F, G, dan minuskel 88, beberapa teks latin kuno, vulgata, dan komentar dari Ambrosius dan S. Scotus), di mana ayat 34-35 ada di bagian akhir pasal 14 (sesudah ayat 40) (Cruesemann, 2000: 22).
- Jika sisipan memasukkan ayat-ayat yang lain daripada ayat 34-35, maka tempat dari dua ayat setelah ayat 40 tidak dapat digunakan sebagai bukti sisipan.

b. Bukan Ciri Khas Paulus

Beberapa kata-kata yang ada dalam teks 1 Korintus 14:34-35 dikatakan bukan ciri khas atau berasal dari Paulus. Namun bila diperiksa pada beberapa kitab tulisan Paulus, nampak ada persamaan, seperti:

- Kata “tunduk” (*hypotassetai*) ada juga dalam ayat 32, 1 Korintus dan Roma.
- Kata “diam” (*sigatō*) ada juga dalam ayat 28, 30, dan Roma 16:25.
- Kata “belajar” (*manthanō*) ada juga dalam 1 Timotius 2:11, 1

Korintus 14:31, dan 1 Korintus 4:6.

- Kata “mengizinkan” (*epitrepetai*) ada juga dalam 1 Tim 2:12.

c. Hubungannya Dengan Konteks

Ayat 34-35 sesuai dengan konteks pasal 14, di mana pembicaraan pertama tentang bahasa lidah (ay. 27-28), kemudian nubuat (ay. 29-33a) dan terakhir tentang perempuan (ay. 33b-35). Selain itu, ada juga hubungan terminologi: “tunduk” (ay. 32, 34), “berbicara” (ay. 27, 28, 29, 34, 35), “diam” (ay. 28, 30, 34), “gereja” (ay. 28, 33, 34, 35).

Berdasarkan hal-hal tersebut maka disimpulkan bahwa ayat 34-35 bukan sisipan atau penambahan kemudian.

2. Perbedaan di Antara Kedua Teks

Untuk mengatasi pertentangan antara kedua teks tersebut, maka kita perlu melihat perbedaan di antara keduanya. 1 Korintus 11:2-16 dan 1 Korintus 14:34-35 memiliki situasi yang berbeda, baik dari segi jenis pertemuan, kelompok perempuan, dan pembicaraan. 1 Korintus 11:2-16 adalah peristiwa perayaan perjamuan malam, sementara 1 Korintus 14 adalah pertemuan Katekumen. Dalam 1 Korintus 14 perempuan diminta untuk diam, dalam 1 Korintus 11 perempuan dapat berdoa dan bernubuat. 1 Korintus 11:2-16 adalah tentang *propheteuein* (bernubuat), 1 Korintus 14:33b-35 adalah tentang *lalein* (berbicara). 1 Korintus 14 menunjuk pada perempuan yang menikah (kelompok perempuan tertentu), sedangkan 1 Korintus 11 lebih pada kelompok perempuan yang tidak menikah (lajang).

Elisabeth Fiorenza mengharmonikan dua pasal tersebut melalui perbedaan antara perempuan yang berbicara. Ia mengatakan bahwa 1 Korintus 11 berbicara tentang perempuan kudus, yaitu mereka yang tidak menikah dan melaksanakan peran liturgis. Sedangkan pasal 14 berbicara tentang perempuan yang menikah dan tidak terlibat dalam ritus liturgis (Schüssler, 1995: 304-305). Hal ini bisa dikaitkan dengan penggunaan kata *gunaiki* (plural) yang menunjuk pada istri (*gunaikes*: perempuan secara umum, *gunaiki*: perempuan, istri) dan bukan perempuan pada umumnya, karena kata ini berhubungan dengan kata “suaminya sendiri” pada ayat 35.

Selain itu, tidak biasa perempuan lajang ikut dalam pertemuan-pertemuan di mana laki-laki punya hak berbicara (di wilayah publik). Dalam pertemuan rakyat yang isi pembicaraannya tentang masalah politik, hanya laki-laki yang boleh ikut. Sedangkan dalam pertemuan jemaat, perempuan hadir karena pertemuan ini sekaligus dengan ibadah, di mana perempuan bisa berdoa, bersaksi, dan bernubuat. Pendapat ini dengan jelas membedakan status perempuan yang dibicarakan dalam teks, sebagai alasan tidak adanya pertentangan di antara keduanya.

Antoinette Clark Wire mengatasi pertentangan tersebut dengan mengangkat masalah hak perempuan untuk berbicara dalam 1 Korintus 14, sebagaimana dalam pasal 11. Namun ia menduga Paulus berpikir lain, karena itu ia berusaha menghentikan perempuan berbicara dalam bidang liturgi dengan menggunakan berbagai cara (Wire, 1990: 149-158). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kedua teks berbeda, namun memiliki hubungan satu dengan yang lain.

3. Persamaan di Antara Kedua Teks

Para penafsir yang lain mencoba melihat persamaan di antara kedua teks, dengan asumsi bahwa pasal 14:34-35 berasal dari Paulus. Hal ini untuk melihat juga sejauh mana sebenarnya pertentangan yang timbul antara Paulus dengan kaum perempuan di Korintus pada saat itu, yaitu (Stichele, 1995: 250):

- a. Kedua teks menyatakan sebuah situasi yang mirip, di mana perempuan secara umum aktif pada saat pertemuan jemaat.
- b. Kedua teks menunjukkan juga sebuah reaksi yang mirip dari Paulus, yaitu ia membatasi aktifitas kaum perempuan.
- c. Dalam kedua kasus ia menggunakan argumen teologis: 1 Korintus 11:7-9 didasarkan pada penciptaan, dan 14:34 didasarkan pada aturan atau hukum.¹
- d. Ia menunjukkan juga di dalamnya apa yang benar dan apa yang tidak benar (11:4-6,13; 14:35) dan praktik dalam persekutuan Kristen yang lain (11:16; 14:33).

- e. Ia selanjutnya menggunakan pertanyaan retorik (11:13; 14:36) dan otoritas untuk menyatakan pikirannya (11:16; 14:38).²

Dari penjelasan di atas dapat dilihat bahwa kedua teks mengajukan sebuah tuntutan yang mirip terhadap perilaku yang berbeda dari kaum perempuan. Hal ini diterima karena sikap yang ditunjukkan kedua teks tersebut berbeda dari perilaku kaum perempuan dan laki-laki pada umumnya saat itu.

Pertanyaannya adalah, jika 1 Korintus 11 dan 14 memiliki begitu banyak persamaan, lalu apa masalahnya? Sebab secara umum dapat diterima bahwa Paulus dalam 1 Korintus 11:2-16 menerima perempuan yang berdoa dan bernubuat, sementara dalam 1 Korintus 14:34-35 ia melarang mereka. Masalah dalam 1 Korintus 11:2-16 bukan tentang aktivitas perempuan, melainkan tentang sikap mereka tanpa penutup kepala (menyangkut adat kebiasaan dan kesopanan), sementara dalam 1 Korintus 14:34-35 lebih fokus pada masalah berbicaranya perempuan (menyangkut aturan ibadah). Dengan demikian tidak ada pertentangan langsung antara kedua teks. Keduanya memiliki topik yang berbeda, kendati Paulus menanggapi dengan cara yang mirip. Dengan demikian, orang yakin bahwa Paulus konsisten dalam responnya terhadap kedua teks.

Pertanyaannya ialah, masih dapatkah perempuan dalam 1 Korintus 14:34-35 berdoa dan bernubuat atau mereka sama sekali harus diam? Tentunya kita harus memperhatikan situasi di Korintus, di mana terjadi konflik berkaitan dengan kaum perempuan. S.C. Barton mengatakan bahwa konflik di Korintus adalah menyangkut batasan antara gereja dan rumah tangga. Hal ini menolong untuk memahami konflik antara Paulus dan perempuan Korintus dalam hubungan dengan perbedaan tanggapan atau persepsi terhadap karakter dari percakapan gerejawi saat itu. Karena percakapan gerejawi terjadi di dalam rumah-rumah, maka batasan tradisional antara wilayah publik, yang merupakan wilayah laki-laki, dan privat, yang merupakan wilayah perempuan, menjadi hilang. Di sini timbul masalah gender. Ketika sebuah percakapan atau pertemuan memiliki sebuah karakter publik maka ia menjadi wilayah aktifitas kaum laki-laki. Namun wilayah

rumah tangga memungkinkan juga bahwa kaum perempuan memperluas aktivitas mereka (Stichele, 1995: 251).³

Reaksi Paulus dalam 14:33b-36 boleh dikatakan konservatif karena ia menegaskan batasan yang berhubungan dengan gender antara publik dan privat, ketika ia menekankan bahwa percakapan gerejawi termasuk dalam wilayah publik dan perempuan harus menaatinya. Hal ini tampak dalam pernyataan bahwa “adalah sesuatu yang memalukan jika kaum perempuan berbicara dalam pertemuan jemaat (ekklesia).⁴ Karena itu mereka hanya dapat bertanya di rumah.” Dengan demikian aktivitas berbicara dari perempuan dibatasi hanya pada wilayah privat. Namun perempuan Korintus mempunyai pandangan lain yang dapat dipertahankan. Menurut Barton (Stichele, 1995: 251), kaum perempuan memandang pertemuan jemaat sebagai kesempatan untuk mendukung otoritas mereka dalam rumah tangga dan pertemuan jemaat. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kemungkinan Paulus bermaksud membatasi perempuan dan ini nampak pada ucapannya yang menguatkan subordinasi terhadap mereka. Tuntutan bahwa perempuan seharusnya diam dalam jemaat adalah sebuah tuntutan subordinasi perempuan di bawah laki-laki (budaya patriarkhal).⁵ Sayang, kita tidak bisa mendengarkan bagaimana reaksi kaum perempuan Korintus waktu itu terhadap pembatasan ini, sehingga yang terlihat seolah-olah Paulus selalu benar dan perempuan salah.

Paulus berbicara dalam 1 Korintus 11 dan 14 tentang peran perempuan dalam pertemuan jemaat (*ekklesia*). Bagi Paulus, tidak masalah jika perempuan Korintus terlibat aktif dalam bagian urusan kultus dalam pertemuan jemaat, seperti berdoa dan bernubuat. Namun ia tidak setuju bila mereka mengambil bagian pada bidang pemberian nasihat serta pengajaran. Hal yang sama juga dikatakan Caroline V. Stichele (1995: 251-252). Ia menjelaskan masalah ini dengan menggunakan kata komunikasi, yaitu komunikasi vertikal dan horizontal. Dalam komunikasi vertikal, seperti doa, manusia berkomunikasi dengan Allah, sedangkan dalam nubuat, Allah berkomunikasi dengan manusia. Paulus dapat menerima bentuk komunikasi seperti itu karena sesuai dengan pandangannya bahwa sebagai pengikut

Kristen, laki-laki dan perempuan adalah setara (Gal. 3:28, bdk. Kis. 2:17-21). Paulus tidak menentang formulasi bahasa ilahi yang demikian. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa persamaan (kesetaraan) yang sama berlaku juga dalam masalah sosial. Karena itu ia tidak bisa menerima jika kaum perempuan bersikap yang sama dalam bentuk komunikasi yang bersifat “horizontal”, termasuk dalam berdoa dan bernubuat, yang mana harus dilakukan dengan menghargai aturan sosial yang ada, misalnya, mereka harus memakai penutup kepala. Baik dalam 1 Korintus 11:2-16 maupun 1 Korintus 14:34-35 Paulus menekankan bahwa perempuan “harus” atau sebaiknya menghargai aturan sosial demi kehormatan dan ketertiban.

Untuk lebih menjelaskan hal ini, Stegemann (1994: 9) memusatkan perhatian pada makna *ekklesia*. Kata *ekklesia* sering dimengerti sebagai jemaat gereja, yaitu gereja Yesus Kristus di sebuah tempat tertentu. Memang kata ini bisa digunakan untuk menunjuk pada sebuah jemaat, yaitu sebagai pertemuan sebuah persekutuan orang beriman kepada Kristus di sebuah tempat tertentu. Tetapi istilah Yunani *ekklesia* yang digunakan oleh Paulus di sini, belum dimaksudkan seperti apa yang kita sebut sebagai sebuah gereja, namun pertama-tama dimengerti secara semantik sebagai *pertemuan*. Istilah ini berasal dari dunia politik yang kemudian dipakai dalam kekristenan awal (bisa dilihat pada banyak teks perjanjian baru) yang juga lebih menunjuk pada makna *pertemuan*, yaitu sebuah pertemuan khusus dari orang-orang yang percaya pada Kristus, yang jelas berbeda dengan pertemuan politik. Meskipun demikian, penggunaan istilah *ekklesia* tetap hanya dimengerti pada latar belakang penggunaan bahasa secara umum, yaitu pertemuan.

Pengertian secara semantik ini tampak misalnya dalam surat-surat Paulus yang tua kepada jemaat di Tesalonika. Paulus menulis pada sebuah *ekklesia* dari Tesalonika (1 Tes. 1:1 *tē ekklēsia Thessalonikeōn* harf. *ekklesia* milik orang-orang Tesalonika). Konotasi sebagai pertemuan rakyat tampak di sini. Jika istilah *ekklesia* digunakan di sini dalam hubungan dengan *Gentilnomen* (orang-orang Tesalonika) maka yang dimaksudkan adalah pertemuan orang-orang (rakyat) Tesalonika. Istilah ini dapat juga menunjuk pada persekutuan rakyat kota Tesalonika. Namun melalui kata

“Allah, Bapa dan Tuhan Yesus Kristus”, menjadi jelas bahwa ini menunjuk pada persekutuan orang-orang beriman secara partikular. Dengan cara lain dapat dikatakan bahwa model sosial dari ekklesia Kristen adalah pertemuan rakyat kota.

Selain itu, Paulus juga memahami bahwa ekklesia Kristen adalah pertemuan dalam wilayah publik, dan itu tampak secara eksplisit pada 1 Korintus 14:23-40. Jika pertemuan dari orang-orang Kristen di Korintus terjadi dalam sebuah rumah, maka kata ekklesia dalam 1 Korintus 14:23-40 adalah juga berkarakter publik. Dengan demikian percakapan tersebut, atas dasar adat istiadat budaya, termasuk pada wilayah laki-laki. Hanya laki-laki yang memiliki hak untuk aktualisasi diri dalam pembicaraan publik. Jika perempuan mematahkan adat istiadat ini maka mereka mencemarkan diri mereka, termasuk suami-suami serta keluarga mereka: “... sebab adalah memalukan bagi seorang perempuan untuk berbicara dalam pertemuan jemaat” (1 Kor. 14:35). Hal ini juga akan melukai kehormatan dan menyebabkan rasa malu bagi perempuan. Pernyataan ini sekaligus menegaskan kalimat sebelumnya tentang kepasifan perempuan dalam adat istiadat, yaitu “Perempuan harus diam dalam pertemuan jemaat (*ekklesia*)”. Rasul Paulus menulis dan mendasarkan tuntutan ini pada 1 Korintus 14:34, “sebab mereka tidak diizinkan untuk berbicara (*ou gar epitreptai aotaeis lalein*).

Lalu apa arti “berbicara” (*lalein*) di sini? Beberapa ahli Perjanjian Baru memahaminya bahwa Paulus ingin mencegah sikap “memotong pembicaraan/ menyela” dari kaum perempuan.⁶ Namun kata “berbicara” sebenarnya lebih menunjuk pada: perempuan ingin belajar sesuatu (Stegemann, 1994: 11).⁷ Kata “belajar” mengandaikan sebuah “pengajaran” (bdk. 1 Korintus 14:6). Biasanya dalam pertemuan (*ekklesia*) terdapat juga pengajaran (*didache*). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Paulus melarang perempuan Korintus terlibat dalam percakapan pengajaran dalam ekklesia.

Tuntutan Paulus bahwa perempuan menanyakan suami mereka di rumah, mengingatkan pada teks Lysistrata dari Aristophanes, di mana Paulus menuntut (secara eksplisit) subordinasi kaum perempuan di bawah suami mereka (Stegemann, 1994: 10). Paulus tidak memperkenankan

mereka untuk berbicara, melainkan untuk subordinasi, sebagaimana juga hukum katakan. Beberapa penafsir memahami hukum di sini sebagai hukum Taurat.⁸ Namun penafsir lain memahaminya secara umum sebagai adat istiadat dan budaya Timur Tengah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Paulus setuju dengan mentalitas androsentris dari budaya Mediteranian,⁹ karena dalam beberapa teks tradisi perjanjian lama Yahudi, perempuan juga (termasuk anak-anak dan remaja) disinggung sebagai peserta sebuah pertemuan (*ekklesia*). Paulus tentunya juga mengenal tradisi Yahudi praksis bahwa perempuan dan anak-anak terlibat dalam sebuah *ekklesia* (Stegemann, 1994: 11).

Di Korintus tampak bahwa perempuan juga terlibat dalam pertemuan, yaitu dalam ibadah dan memiliki pengalaman karismatis seperti laki-laki (praksis bernubuat). Jika Paulus mengekang keterlibatan perempuan dalam nasihat dan percakapan pengajaran, maka tentu karena pengaruh budaya (1 Kor. 14:23, dst). Selain itu ia memahami bahwa pertemuan harus terjadi dalam *euschemonos* dan *kata taxin* (14:40), yaitu sopan dan teratur (Stegemann, 1994: 11). Tetapi anehnya bahwa batasan terhadap perempuan tidak berlaku bagi kaum laki-laki.

Dalam 1 Timotius 2:11 sekali lagi dipertajam sikap Rasul Paulus. Di sini ia memerintahkan perempuan untuk belajar dalam ketenangan (*hesychia*) dan penuh ketaatan/ketundukan. Ini menunjukkan bahwa masalahnya bukan hanya menyangkut tempat pertemuan (pertemuan jemaat, publik), tetapi lebih pada masalah pengajaran. Perempuan yang mengajari laki-laki berarti menguasai laki-laki (bdk. 1 Tim. 2:12). Ada kemungkinan bahwa dalam kegiatan belajar mengajar terdapat hierarki guru-murid, laki-laki-perempuan. Karena itu mereka dilarang mengajar dan diajar (menjadi guru dan murid)¹⁰, dan hanya boleh bertanya pada suami bila mereka ingin mengetahui sesuatu.

Penutup

Dari penjelasan di atas tampak bahwa ada perdebatan antara kelompok yang menyetujui bahwa ayat 34-35 sebagai sisipan, dan mereka

yang melihatnya sebagai otentik berasal dari Paulus. Bila kita setuju bahwa bagian ini bukan dari Paulus, maka konsekuensinya adalah bahwa ada maksud tertentu dari pihak yang menambahkannya, seperti yang dikatakan oleh Crüsemann, yaitu sebagai yang anti feminis dan anti Yahudi. Konsekuensi yang lain adalah kita dapat mendekonstruksi penafsiran selama ini yang menggunakan teks ini dan Paulus sebagai pembenaran untuk melegitimasi larangan bagi keterlibatan aktif kaum perempuan dalam pelayanan gereja.

Di pihak lain, bila kita menyetujui bahwa teks ini berasal dari Paulus, maka konsekuensinya adalah Paulus sendiri sebagai orang Yahudi ternyata memusuhi perempuan dan anti semitis. Paulus memang tidak keberatan dengan keterlibatan perempuan dalam ibadah atau kultus, dan lebih mengkonfirmasi larangan keterlibatan aktif dan pasif perempuan pada masalah politik. Namun penerimaan peraturan etis dari Rasul Paulus selalu dihubungkan dengan penerimaan orientasi nilai budaya pada zaman dan masyarakatnya (demi kehormatan dan ketertiban). Pada kasus perintah untuk berdiam diri bagi perempuan tidak ada petunjuk bahwa ada perubahan sikap dan pemikiran Paulus sebagai pengikut Kristus. Sangat tidak masuk akal bagaimana kaum perempuan, istri-istri yang terpanggil sebagai misionaris dan pendiri jemaat rumah, seperti: Priskila, Yunia, dan Apfia, dibungkam oleh Paulus dan harus bertanya kepada suami mereka di rumah, serta meminjam suara laki-laki untuk menyuarakan kebutuhan mereka. Bisa jadi, bahwa sikapnya ini demi agar Injil bisa diterima di tempat di mana itu disampaikan dengan menyesuaikan diri dengan budaya sekitar (dalam rangka misi), namun tetap saja bahwa kaum perempuan dikorbankan. Di sini Paulus berbicara layaknya seorang laki-laki mediteranian kebanyakan, yang tetap mempertahankan adat istiadat masyarakat patriarkhalnya. Jadi, kendati pada beberapa bagian suratnya dia nampak membela kaum perempuan, namun di bagian ini nampak jelas bahwa dia sebenarnya memusuhi perempuan demi dan atas nama budaya dan keteraturan. Dengan demikian, dia tidak seradikal Yesus yang berani mendobrak budaya yang ada. Bandingkan kisah Maria yang mendengarkan pengajaran Yesus, hal yang tidak lumrah dalam budaya pada saat itu.

Dalam pengamatan sehari-hari, saya melihat bahwa ada banyak orang yang mengaku sebagai pengikut Kristus, bahkan mungkin mengerti betul tentang apa itu gender dan feminis, namun kebanyakan itu hanya sebatas teori dan tidak mengubah apa-apa pada sikapnya terhadap perempuan. Persoalan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan, hanya sebatas dibicarakan dan didiskusikan namun tidak dipraktikkan, apalagi jika hal itu dirasa mengancam posisi mereka. Tidak jarang adat dan budaya dipakai untuk mengekang dan menundukkan perempuan. Seperti Rasul Paulus, orang seperti ini juga dapat dikatakan sebagai anti feminis, walau banyak berbicara tentang feminisme.

Penggunaan perikop 1 Korintus 14:33b-36 sebagai dasar untuk membatasi peran dan keterlibatan perempuan dalam pelayanan gereja, saya lihat sebagai upaya mencampuradukkan antara masalah politik dengan masalah gereja, bahkan tidak jarang orang menggunakan bagian Alkitab untuk melegitimasi suatu masalah politik. Karena itu perlu melakukan suatu dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap tafsiran Alkitab agar terjadi suatu sikap yang lebih adil gender.

Daftar Pustaka

- Baker, David L. 1996. *Roh dan Kerohanian dalam Jemaat*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Cruesemann, Marlene. 1996. "Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor. 14, (33b) 34-35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung", dalam: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hg.). *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*. Leiden: E.J. Brill, 199-223.
- Cruesemann, Marlene. 2000. "Irredeemably Hostile to Women: Anti-Jewish Elements in the Exegesis of the Dispute about Women's Right to Speak (1 Cor. 14.34-35)", dalam: *JSNT* 79 (2000), 19-36.

- Drane, John. 2003. *Memahami Perjanjian Baru*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Kähler, Else. 1960. *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zürich/Frankfurt a.M: Gotthelf Verlag.
- Newsom, Carol A. & Sharon H. Ringe. 1992. *The Womens Bible Commentary*. Westminster: John Knox Press.
- Schottroff, Luise. 1990. *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Schrage, Wolfgang. 1995. *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6, 12-11, 16)*. Neukirchener: Neukirschen-Vluyn.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1987. "Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians", dalam: *New Test. Stud. Vol. 33*.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1995. *Untuk Mengenang Perempuan Itu*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Stegemann, Wolfgang. 1994. *Die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen. I. Korinther 14, 33b-36 im Kontext mediterraner Kultur*. Vortrag in Augustanag. 3 Dezember.
- Stichele, Caroline Vander. 1995. "Is Silence Golden? Paul and women's speech in Corinth", dalam: *Louvain Studies* 20 (1995), 241-253.
- Wire, Antoinette Clark. 1990. *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress Press.

Catatan Akhir

¹ Penutup kepala menunjukkan secara jelas struktur atas-bawah yang hierarkis: Allah—Kristus—laki-laki—perempuan. 1 Korintus 14 bahkan menguatkan perbedaan antara laki-laki dan perempuan (Schottroff, 1990: 243). Dalam 1 Korintus 14:37-38 Paulus mengatakan bahwa apa yang ia tulis berasal dari Allah. Dalam kaitan itu Schüssler Fiorenza (1987: 395) mengatakan bahwa ada kemungkinan Paulus takut apa yang ia tulis tidak diterima oleh para nabi perempuan di Korintus.

² Schüssler Fiorenza (1987: 395, 397) mengatakan bahwa 1 Korintus 11:2-16 adalah sebuah gambaran tentang keinginan Paulus agar perempuan tahu bahwa kepala dari

perempuan adalah laki-laki, sebagaimana kepala atau sumber dari Kristus adalah Allah. Otoritas hierarki dari Allah ini bagi jemaat adalah paralel dengan hierarki: Allah-Kristus-laki-laki-perempuan.

³ Newsom & Ringe (1992: 326) menyebut beberapa alasan mengapa perempuan tidak boleh berbicara. 1) Berdoa dan bernubuat dalam 1 Korintus 11 dilakukan di rumah, sementara diam dalam 1 Korintus 14:33b-35 terjadi di gereja. 2) Diam hanya untuk perempuan yang menikah dan bukan untuk perempuan yang belum atau tidak menikah. 3) Perempuan harus diam karena terjadi situasi yang kacau dalam ibadah di Korintus (dihubungkan dengan bahasa lidah dan nubuat yang terjadi bersamaan) atau supaya tidak mengganggu keteraturan dalam ibadah. 4) 1 Korintus 14:33b-35 bukan berasal dari Paulus, melainkan dari pembaca kemudian atau merupakan sebuah sisipan. Bdk. Kähler (1960: 76).

⁴ Terjemahan LAI: “Sebab tidak sopan bagi perempuan untuk berbicara dalam pertemuan jemaat” (αἰσχρὸν γὰρ ἔστιν γυναικὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ). Kata αἰσχρὸν (Akk. yang memalukan) sebenarnya tidak secara langsung bermakna “larangan” tetapi lebih berkonotasi “anjaran”. Artinya Paulus tidak secara langsung menanggapi pertanyaan jemaat, namun memakai budaya sebagai norma umum. Pada ayat 34 (LAI: “Perempuan-perempuan harus berdiam diri”) juga boleh berarti “bukan larangan”, sebab kata kerja yang dipakai adalah bentuk imperatif dan boleh diterjemahkan bukan sebagai “keharusan”. Secara harafiah berarti “berdiam dirilah”. Persoalan memang muncul dari alasan pada ayat 34b “sebab mereka tidak diperbolehkan untuk berbicara” οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν. Pertanyaannya adalah siapa yang tidak memperbolehkan, Paulus atau adat yang berlaku? Bdk. terjemahan Zürcher Bibel 2008: *Denn es ist ihnen nicht erlaubt zu reden*.

⁵ Orang dapat membandingkan ini dengan 1 Petrus 3:1-6, yang mana seorang perempuan Kristen tanpa kata-kata, akan memenangkan suaminya yang non-Kristen melalui kehidupannya yang murni dan saleh. Ia tidak boleh mengajar, melainkan tunduk dan diselamatkan melalui melahirkan anak (1 Tim. 2:8-15) (Schottroff, 1990: 126-127).

⁶ Bapak Gereja, Johannes Chrysostomus yakin bahwa Paulus melarang perempuan mengobrol atau bercakap-cakap. Tetapi pendapat ini sudah tua. Wolfgang Schrage (1995: 492, 499) mengatakan bahwa Paulus melarang perempuan untuk berbicara, bukan hanya karena pembicaraan mereka adalah pembicaraan yang tidak sopan dan tidak berkarisma, melainkan terutama karena pembicaraan dalam pertemuan jemaat mutlak tidak boleh. Alasan yang lain untuk diamnya perempuan dalam ibadah adalah hukum (Kej. 3:16), Sara (Kej. 18:12; 1 Ptr. 3:6), Hawa, dan sifat alamiah perempuan: lemah, linglung, ceroboh, dan rasio kurang. Kähler (1960: 79) mengatakan bahwa Paulus melarang perempuan berbicara (menyela), karena itu dapat mengganggu keteraturan ibadah. Bandingkan dengan pendapat Wire (1990: 153) yang mengatakan bahwa Paulus ingin menghindari pembicaraan yang tidak terbatas dan tidak difafsirkan. Menurut Kähler (1960: 79), 1 Korintus 14:33b-35 adalah tentang berbicara (*lalein*) dan bukan tentang bernubuat (*propheteuein*). Karena itu ia menolak pandangan yang mengatakan bahwa *lalein* menunjuk pada larangan mengajar. *Lalein* (berbicara) dekat dengan *legein* (berkata) dan bukan dengan *propheteuein*. Tetapi mengapa hanya perempuan yang harus diam? Menurut Wire (1990: 153), perempuan, menurut tradisi dan masyarakat, tidak boleh berbicara.

⁷ Ada pandangan yang mengatakan bahwa larangan berbicara hanya ditujukan bagi para istri, sementara perempuan yang tidak menikah diizinkan terlibat aktif dalam ibadah karena mereka tidak dapat bertanya pada suami mereka dan mereka juga memiliki kekudusan khusus (Schrage, 1995: 488; bdk. Newsom & Ringe, 1992: 326). Wire

mengatakan sebaliknya, bahwa larangan berbicara bagi perempuan berlaku umum, karena teks tidak mengatakan tentang istri. Selain itu, kata “laki-lakimu” tidak diartikan sebagai suami, karena anak perempuan, janda, dan hamba perempuan juga berada di bawah laki-laki di rumah. Selain itu, perempuan, yang dalam 1 Korintus 11:5 berdoa dan bernubuat, tidak hanya beberapa orang perempuan, tetapi ada banyak atau semuanya.

⁸ Bisa juga yang dimaksudkan dengan hukum di sini bukan hukum Taurat karena tidak ada dalam Taurat tentang laki-laki yang mensubordinasikan istrinya. Kemungkinan bagian ini menunjuk pada Kejadian 3, yang berbicara tentang perempuan yang tunduk kepada laki-laki (Baker, 1996: 165-166).

⁹ Teks 1 Korintus 11:2-16 dan 14:33b-35 sungguh bersifat androsentris dan anti feminis (Schrage, 1995: 492).

¹⁰ Hal ini bisa dilihat bahwa pada masa Perjanjian Baru kaum perempuan belum berpendidikan (Baker, 1996: 168).

GENERAL FEATURES OF AFRICAN TRADITIONAL RELIGIONS¹

ARMIN ZIMMERMAN*

Abstract

There are many similarities between African and Indonesian traditional religions, but there are for sure also differences. This article gives the main lines of the African Traditional Religions in two parts. The first part is the belief system with the following topics: the supreme being; divinities; spirits; ancestors; magic, sorcery, and witchcraft. The second part is a description of the practice: secret societies; religious experts; common rituals and feasts; personal rituals; sacrifice and prayer. Most African Traditional Religions are tied to ethnic groups. If people have the feeling that their traditional religions become less effective than ‘imported religions’ as Christianity or Islam, they accept the new religions and sometimes even abandon their traditional religion. On the other hand within Christianity and Islam there is still influence of the traditional religions.

Keywords: African traditional religions, belief system, religious practice.

Abstrak

Dalam perbandingan antara agama-agama asli Afrika dan agama-agama asli Indonesia ditemukan banyak persamaan maupun perbedaan. Dalam artikel ini garis besar Agama-agama asli Afrika dibahas dalam dua bagian. Bagian pertama adalah sistem kepercayaan, di mana topik-topik berikut dibahas: yang maha tinggi; dewa-dewi; roh-roh; leluhur; magi, ilmu sihir, dan shamanisme. Bagian kedua adalah deskripsi dari praktik-praktik:

* Armin Zimmerman, programme officer Sudan and Tanzania, Mission 21, Basel, Swiss.

paguyuban rahasia; ahli-ahli religius; ritus-ritus dan perayaan-perayaan umum; ritus-ritus pribadi; berkorban dan berdoa. Jika orang Afrika merasa bahwa agama-agama asli mereka tidak lagi sama efektif dibandingkan ‘agama-agama yang diimport’ seperti Kekristenan atau Islam, mereka akan menerima agama-agama baru dan kadang-kadang bahkan melepaskan agama tradisional mereka. Dari segi yang lain pengaruh dari agama-agama asli masih dapat ditemukan dalam Kekristenan dan Islam.

Kata-kata kunci: agama-agama asli Afrika, sistem kepercayaan, praktik keagamaan.

Introduction

I am sure that to present African Traditional Religions (ATR) to an Indonesian audience might potentially be very interesting as there are certainly a number of similarities to be discovered in comparison with the Traditional Indonesian Religions but possibly some marked differences as well. To compare our religion with that of others is anyway usually a worthwhile undertaking as it sharpens the understanding and perception of our own religion. This article may also further inspire some of the readers to still think a bit more closely about the Traditional Indonesian Religions.

With African Traditional Religions I refer to the original religions of African peoples or ethnic groups that have been and are still handed down from one generation to the other. This handing down is usually an oral process, implying that the respective religions usually do not possess something like holy scriptures. I am using the plural “religions” as there are as many of them as there are African peoples which means each individual people does have his/her distinct religion. Nevertheless, what I am going to present is not one particular example of an African Traditional Religion but rather a synthesis of what many of them have in common, while sometimes pointing out some of their differences as well.

In a Christian context we study these religions because they usually influence the beliefs and religious practices of the majority of Christians

though they might no longer be widely practised. Those who convert from African Traditional Religions to Christianity do not suddenly and completely leave all their traditional beliefs and practices behind. On the contrary, many observe a more or less open syncretistic type of Christianity, combining both religions in an often very creative way.² As much as this happens it often shows us that our Christian teaching and practice does not completely match with the needs and desires of the people we address. And whenever we realise this we should take a critical look at what we are teaching and doing and if need to adjust it.

This presentation is based on more than 20 years of experience in and with the African context and on studies of works of scholars of the respective fields.³ My African friends and colleagues may bear with me if they may sometimes feel that what I am presenting here is not in line with their own understanding.

Part One: The Belief System of African Traditional Religions

1. The Supreme Being

I deliberately use the term “supreme being” here and not “God” in order to avoid thinking too much in Christian terms right from the start. It is disputed whether all African peoples have an idea about a supreme being but the great majority certainly does though with marked differences as to the importance of that supreme being for the everyday life of the respective peoples.⁴ Regarding the nature of the supreme being, it may transcend human dimensions of time and space though the individual peoples are usually not interested in worlds beyond their own. The supreme being is often described as very wise and knowledgeable, usually more than any human. It is thought to be difficult to escape its presence and it can do and achieve things beyond human capacity.⁵ Traditional African believers talk about the supreme being very much in human terms, just as Christians do in relation to God. It has human features and characteristics like ears, eyes, hands and feet. It can be glad or angry. It can be merciful and do well to

people but it can also punish them. It is often believed to be the highest judge who brings justice to those who call upon it.

The dwelling place of the supreme being is often believed to be the sky and in some places the names for sky and for the supreme being can even be the same. Yet others think the supreme being dwells below. In any way, the local name for the supreme being is usually very revealing. It mostly refers to a certain characteristic of or idea about it. As to if and how the supreme being can be approached the ideas differ considerably. Some think it close and easily to be approached while others believe it to be far away, not bothering much about what people do. In the first case we usually have well-developed rituals of how the supreme being is approached, depending on the respective occasion and the persons involved. Nevertheless, individuals hardly ever have a close personal and emotional relationship with the supreme being. Instead the relationship is rather a more technical one.

Looking at the works of the supreme being, almost all African peoples associate some kind of creation with it. This is strongly indicated by many of its traditional names like creator, maker or originator. The creative act itself is usually perceived in very concrete terms, often using certain materials and tools. But the focus of this creation is clearly only the coming into being of a particular people and its environment, not of the whole world and the whole humanity. Still, together with the process or act of creation a certain order of things is also usually believed to have been established by the supreme being as well.

On the other hand, for those peoples who have a well-developed belief in the supreme being and for whom it plays an important role in their everyday life another of its works is more important, that is, the sustenance of the community. The supreme being provides for it whatever is necessary, like life, rain, sun, fertility or health. This belief can be expressed through certain names of the supreme being like caretaker, keeper or even father. On the other side, through its punishing interventions it can also be believed to be the source of mental disturbances, virulent diseases, endless trouble, epidemics among animals and humans, national calamities such as drought,

locust invasions, wars, floods and finally even death. In some religions the supreme being is linked with the governance of human society and may be referred to as king, ruler, governor or chief, depending on the social structure of the respective peoples.

Certain natural phenomena can also be attributed to the supreme being. I already mentioned the sky as its potential dwelling place. Other objects can be the sun, moon and stars as signs of its presence, or thunder and lightning, storms, earthquakes and floods as signs of its movement or of its punishments. Finally, also as signs of its presence or as dwelling places it can be associated with lakes, rocks, caves or mountains.

2. *Divinities*

Divinities occupy the second place in the supernatural hierarchy of traditional Africa. They are usually imagined as persons, anthropomorphically. Sometimes they appear to be capricious and unpredictable. They are closer to humans than the supreme being and therefore easier to be approached. Normally they are timeless but we know of examples where old ones disappeared and new ones appeared. In their particular realm they have the supreme power.

We may try to differentiate three groups of divinities though it is not always possible to maintain the respective distinction. The first group of divinities are personifications of natural phenomena and objects. This could be storms or thunder and lightning for instance, particularly in areas where these often appear. Heaven and earth could be believed to be divinities, often in the form of a couple. Especially the earth is often a prominent divinity sometimes called mother. One example is Ala from among the Igbo in Nigeria. She is of special importance as she is responsible for fertility in every respect. She has a shrine in every village and regular sacrifices are offered to her. Like heaven and earth, sun and moon can also be a divine couple. Finally, water of all kinds like the sea, rivers, lakes, waterfalls and rain can be perceived as divinities. One example is Buk, a female divinity of water and the rivers among the Nuer in Southern Sudan. Libations and first fruits are offered to her.

A second group of divinities are personifications of the supreme being's activities and manifestations. Some of the already mentioned natural phenomena are frequently attributed to the supreme being as well. It may therefore be held that a divinity has been delegated to take over the specific function of the supreme being associated with the respective phenomenon. We can also observe that many peoples hold the belief that the supreme being has delegated some or even almost all of its governing functions to certain divinities.

A third group of divinities are deified heroes. For this group we can trace the origin of the respective divinity as there are usually legends or myths of how a once famous person finally acquired the status of a divinity. One example is Sango from among the Yoruba in Nigeria. He is believed as the divinity of wrath, manifested in thunder and lightning. As the story goes, he is said to have been the fourth king of Oyo, the ancient Yoruba capital. He is told to have been able to call down fire from heaven, but unfortunately one time one of these fires destroyed his own family, and in remorse he hanged himself. Nevertheless, soon after his death people started to worship him because of his great powers, and gradually he became a divinity.

But apart from this third group it is difficult to talk about a creation of divinities. It is possibly more correct to say that they came into being in the nature of things with regard to the divine ordering of the universe.⁶ Africans do not experience reality in a limited rational way according to the Western concept of rationality but in a more complex way including the supernatural sphere as well, and divinities represent some of these supernatural experiences. An additional interesting observation is that, the more stratified and differentiated a society is, the more it tends to believe in divinities, while in many societies they are completely absent. West Africa is certainly the centre of the belief in divinities.

It has to be taken note of that divinities usually receive regular worship, normally much more often than the supreme being itself. Festivals are held in their honour, they often have shrines where they receive sacrifices and prayers are addressed to them. They even frequently have their own priests.

On the other hand, their relationship with the supreme being is not altogether clear. As we have already heard, sometimes the divinities are thought to be the agents of the supreme being or its intermediaries. But my personal impression is that they are rather independent of it though some may at one stage have been linked with the supreme being in one way or another.

3. Spirits

There are countless spirits in the realm of African Traditional Religions and they are almost impossible to describe and to approach scientifically. Most of them have no names but there is no place where they are not to be found. As the term indicates, they are spiritual beings and believed to be still closer to humans than divinities. But they are also less powerful than divinities and below them in the supernatural or spiritual hierarchy though there is not always a clear dividing line between spirits and divinities. What one ethnic group may call a divinity, another group may call a spirit.⁷

Spirits are usually considered to be invisible but are believed to be able to make themselves visible if they want. Sometimes they show very strange features, sometimes they appear in human forms, sometimes as animals. They often appear in dreams. Spirits can take possession of people so that they become mediums and the spirits speak through them. Their time of activity is usually believed to be the night. Spirits are immortal, they cannot die, and they have no family or personal ties with the living. They are still more capricious and unpredictable than the divinities. Therefore, people often fear them, though by definition they are neither good nor bad. Spirits are more powerful than humans but still can be manipulated by certain experts, usually through magic or sacrifices. The nearer the spirits are in their functions and characteristics to the divinities, the more they receive official worship or may even have their own priests.

We may consider three different groups of spirits. The first group are the spirits of the dead. They have been humans before but people don't remember any longer when they lived or who they had been. In this case

they have often lost their names. They may receive offerings from their descendants at certain occasions. In addition, in many African Traditional Religions it seems there is a special sub-group of the spirits of the dead, a class of spirits called evil spirits. These can be wicked people who died and for various reasons cannot become ancestors, or people who have not been properly buried. Certain calamities and particularly certain illnesses can be attributed to them and they are feared by the living. Normally specific rituals exist to protect the living from these evil spirits and a religious expert may almost always be in a position to help.

The second group of spirits are the spirits of nature. As we had said that Africans usually do not perceive nature as something purely physical, but as something spiritual as well, as with the divinities, spirits are often associated with natural objects or phenomena and there is no need naming them here again. Certain natural objects can also be seen as their dwelling place like woods, bushes, groves, forests, deserts, rivers, lakes, rocks, caves, trees or mountains. They are also believed to dwell underground or around the village. In general, animals, plants and inanimate objects can be considered to be or to house spirits. Sometimes certain trees are sacred or special animals can be considered to be spirits. Especially the more important spirits of nature have to be treated carefully because otherwise nature would no longer function in its normal way or the peaceful living of humans would be endangered. Therefore, the spirits of nature frequently receive regular offerings.

The last group are the guardian spirits. Some African peoples have the concept that a guardian spirit is responsible for the entire life of a single person. Often it is imagined somehow as a double of that person. An example is Chi among the Igbo in Nigeria. Other African peoples believe in guardian spirits protecting houses and/or farms of a particular family. Sometimes the spirits are responsible for a whole extended family, village, lineage or clan. They have to be well cared for otherwise they will be angry and not fulfilling their tasks. This is why they are usually the object of regular worship and the recipients of offerings.

4. *Ancestors*

Ancestors play a very important role in many African Traditional Religions. Nevertheless, there are quite some African peoples where ancestor worship plays only a minor or even no role at all. In those religious systems, usually the belief in and worship of a supreme being is much more developed.⁸ Where the belief in ancestors exists, it is the ultimate goal of a person within a respective community to become one. But in order to achieve this, a person has to fulfil certain conditions. He or she must have died at old age and must have died a natural death and have been properly buried with all the necessary funeral rites performed. He or she must have had children and must have lived a good life and must have been a prominent family member. In addition to that many societies do not know female ancestors.

The ancestors are usually believed to live in the next world or underworld, mostly thought not to be far away. Their lives there are imagined very much in line with their earthly lives. They keep their personality and reproduce human activities even though they are thought to be spiritual. Important ancestors can be remembered for a very long period, while the less important ones are usually forgotten as soon as nobody remembers them personally any more. They may enter the world of the spirits of the dead.⁹

Regarding the status and role of the ancestors, it is worth noting that they remain part of the family. Nevertheless, as soon as somebody has become an ancestor, he or she has acquired some extra power as compared to the living. He can do more, he knows more and he is of a higher status now. However, important to know is that, the ordinary ancestors have usually only power over their direct descendants. Only the more important ancestors have power over a larger group. All the ancestors are usually thought to be the owners of the land on which the living now dwell. Therefore, if any portion of land is to be leased out or nowadays even sold, the ancestors have to be consulted.

The ancestors guard and protect the family. They may warn a certain family member of a certain danger which is threatening to befall the individual or the family by visiting him or her, maybe in a dream or a vision

or even during daytime. They are safeguarding the right behaviour of their descendants. They were the ones who implemented all the existing laws and customs and they make sure that they are kept. If somebody misbehaves, he or she may be punished by the ancestors through sickness or any other kind of misfortune. The ancestors also provide families with everything necessary for a good life. They are often responsible for fertility in a very wide sense, among humans, animals and plants. They may be responsible for good health as well and for providing success in hunting, fishing, trade and commerce, education and all things attributed to a modern idea of development like roads, modern houses or electricity. We clearly see that ancestors can have functions which elsewhere are ascribed to divinities or even only to the supreme being.

Finally, ancestors may provide a means of communication between the living and the spirit world, especially the supreme being. Sometimes it is thought that the living can only communicate with the spirits or the supreme being through the ancestors. Often the terms mediator or intermediary are used to describe this. However, this concept often seems to be only a secondary explanation, though there may well be peoples who hold this view traditionally.¹⁰

How do the living react to and interact with the ancestors? Some venerate, others worship them with often no clear dividing line between the two. Usually the ancestors are prayed to and receive sacrifices. Especially where they are believed to provide all things necessary to their descendants they are usually worshipped. They certainly receive food and drink as offerings and quite often it is thought that they are dependent on this so that they cannot survive without it. In rare cases, the ancestors are even threatened to do good to their descendants, else they may face the consequences and not receive any further offerings. Therefore, many say the relationship between the living and their ancestors is reciprocal, that is, it is a mutual relationship of give and take in which one party cannot survive without the other. But it is certainly never a relationship between equals. It is like that of parent and child or like that of chief and subject.

In some cases the living are not too happy when they are constantly visited by their ancestors as this is usually not considered to be a good sign. There might be trouble or danger ahead. Consequently, among certain African peoples there are special rituals to get rid of the ancestors if they appear too often. In this case the attitude of the living towards the ancestors might be considered to be ambivalent. They fear them and they need them at the same time. Finally, the ancestors can be met at home, at their graves, at shrines, in groves, in general at many places where one meets the spirits as well. Sometimes certain animals may be associated with the ancestors. Snakes are quite prominent here. For instance the python, which is often considered to be a divinity or a spirit in West Africa, is often a symbol of the ancestors in East Africa.¹¹

5. *Magic, Sorcery, and Witchcraft*

With the field of magic, sorcery and witchcraft we are entering the most difficult terrain of African Traditional Religions. Views are contradictory and definitions and terminology are far from being clear. Starting with the concept of magic, I take what I consider a useful definition from the *Encyclopaedia Britannica*: “Magic is the ritual performance or activity believed to influence human or natural events through access to an external mystical force beyond the ordinary human sphere.”

As probably contrasting to the personal powers we have described so far, magic largely deals with impersonal powers. Where these powers come from and if, and if yes, how they may be related to the powers already described is not clear at all. It is usually only traditional experts who are skilled in dealing with these powers. They would have to do and/or say something to use them in a magical way.

It seems that in the African Traditional belief system magic can be distinguished by two different principles according to which it is believed to function, contagious magic and homoeopathic magic.¹² With contagious magic, the underlying assumption is that things that were once in contact with a person continue to interact with him or her. Important are former

parts of the body like most especially hairs or nails, but it can even be urine or secretions like spittle, or it can be things that the person had close contact with like clothes or sleeping mats or other personal items. The belief is that these things are somehow mystically linked with the respective person and whatever happens to them may happen to the person concerned as well. If you are in possession of a certain part or item of somebody you have control over him or her.

The other type of magic, homoeopathic magic, is sometimes also called imitative magic. The underlying assumption here is that like produces like, that similar things have similar effects. We may think for instance of rain-making rites. Often pots with water are used or water is sprinkled somewhere and by doing this the rain will be caused to come. Or clouds of smoke are produced to the effect that clouds of rain will come. You imitate what should happen and by imitating it you cause it to happen. A woman in hope of children may receive a symbolical child, it can be a doll or it can even simply be a banana finger. Receiving this symbolic child will lead to getting a real child. The water symbolises the rain, the smoke symbolises the clouds, the banana finger symbolises the child.

Magic might be used in a positive or negative way. We could talk of constructive and destructive magic. Looking at constructive magic, examples are rain-making or the bringing of fertility or of success in trade, business or even education. It is even used to win or to maintain the love of somebody. Other examples include protection against locusts, thieves or witches. This could also be called protective magic and it may protect everything, the whole ethnic group or clan or family or house or animals or fields. Charms and/or medicines are usually applied in this context as the mystical powers are believed to be manifest in them. Sometimes divination can also be linked with magic. A diviner may have the capability to reveal hidden things by the help of the mystical powers. Destructive magic can be used to harm others or their property or to hinder their progress. Often this was called black magic, and then positive magic was referred to as white magic, but I think these are not very fitting terms which should therefore be

abolished. It is simply the fact that magic as such is neutral and that people may use it in a positive or negative way.

The belief in and practice of magic is still very widespread in Africa. One of its characteristics, so it seems, is that it is not tied to a certain place or territory. Often the ancestors, the spirits, the divinities and even the supreme being are thought to dwell in a certain area where they exercise their power. But the mystical powers are simply everywhere. If people move from one place to another they may, to a certain extent, leave their ancestors, spirits, divinities and even the supreme being behind, but they will never escape the mystical powers. Even if people go as far as Europe or the US, they believe that even there they can be reached by the mystical powers.

Moving on to the term and concept of sorcery, this is still very much less clear than magic. Sorcery may most probably best be understood as belonging to the category of destructive magic. It is regarded as antisocial and illicit, the resort of misguided persons who should instead have used other more accepted means for settling the issues that have aroused their envy or anger. The entire object of sorcery is negative, is to harm and to destruct and in virtually all African societies, at least traditionally, people differentiated between magicians and sorcerers.

To witchcraft sorcery could be linked in the sense that the same moral status is accorded to those who are believed to practice or to be involved in either of it. On the other hand, sorcery remains distinct from witchcraft in different perspectives. One is that sorcery is a deliberate act usually done during daytime while witchcraft is usually practiced during night-time and quite sometimes unknowingly. But for some societies this may only be a scholarly distinction, and often, especially nowadays, people no longer distinguish between sorcery and witchcraft and attribute every negative experience with the mystical realm to the latter. Beliefs in both sorcery and witchcraft involve magical methods of identifying the supposed sorcerer or witch or wizard and it is permissible to apply protective or even destructive counter magic against either of them. But different from witchcraft, sorcery quite often involves true poison.¹³

Talking about witchcraft in particular, it is clearly an evil or at least selfish and therefore anti-social employment of the mystical powers and is usually done secretly. The aim of witchcraft is either to harm others or to gain benefits for oneself. Different from magic, witchcraft usually does not involve a specific cult or medicines or require certain rites to be performed. It rather seems to be something inherent, something which is part of the wizard or witch him- or herself. In this respect it is different from sorcery as well. Witchcraft is believed to entirely work on a spiritual, not a material or physical level. Nobody would consult a witch or wizard in order to harm another person as one would consult a sorcerer.

One basic assumption for the belief in witchcraft is that the spirits of humans can leave the body and can do harm to others psychologically and physically and to their property. The person concerned may lie on the bed sleeping while his or her spirit is causing havoc. Witches or wizards can captivate the souls of their victims and cause them to work on their invisible estates bringing wealth to themselves. They can affect everybody and the ones affected do not have to be their enemies as is the case with sorcery, even though they frequently may be. If they do this, they supernaturally feed on their victims, getting stronger through the power of these persons while the victims are getting weaker and weaker and may finally die if not some strong medicine may cure them. This is also called spiritual cannibalism.¹⁴ Another belief is that witches or wizards can transform into animals and can thus harm others. Certain birds like night-jars, owls or other animals like snakes, bats or leopards could be associated with them. It is believed that when the animal is killed the witch or wizard will die as well.

Sometimes it is believed that the witches or wizards have their own communities or secret societies and in order to become a member of them, one has to pay an entrance fee, often in form of the soul of a close relative who will then be spiritually eaten by the witches or wizards and will soon die. They have their regular meetings and ceremonies on mountains or in the forests where they share their experiences. Witchcraft can either be inherited or acquired. Some families are frequently accused to have witches

or wizards in their midst. In this case, the individuals concerned might not even be aware that they are witches or wizards. They might just have inherited the habit of witchcraft and perform it unknowingly. This may be one of the reasons why sometimes people who are accused of witchcraft confess though they are actually not aware of having practised it. Still after their confession they would feel relieved from the pressure which had been put on them.

The community defends itself against witchcraft for example through consulting magicians who are asked to counteract it and who are asked to identify the witches or wizards. The accused are often publicly exposed and frequently forced to undergo an ordeal if they do not confess, in order to prove their innocence. Some of the secret societies, particularly in West Africa, have as one of their tasks to detect witches and wizards. On the other hand, if the need arises, if the community has the impression that it is too much haunted by witches or wizards, a smelling-out might be organised. Experts are engaged for this who may go from house to house or who may call for a public assembly claiming to be able to detect the witches and wizards of the community. Certain medicines or ordeals may be used for this activity or the experts may place themselves in a trance in order to fulfil their task.

During the last decades, witchcraft has appeared, if I may say so, as the most vibrant part of the belief system of African Traditional Religions, frequently becoming the pre-dominant feature.¹⁵ It is common all over Africa as a sign of the crises of African communities. It is causing deaths almost on a daily basis as people who are accused of witchcraft might just be killed on the spot. Some African governments have even included acts of witchcraft in their penal code while others try to protect people who are accused of it. It needs a more rational and sociological approach and the communities have to be enlightened and those who are accused need to be protected.

Part Two: The Practice of African Traditional Religions

1. Secret Societies

Secret societies are a common phenomenon throughout West and parts of Central Africa. They are very important institutions within the traditional society and their functions are many and diverse. Many secret societies are political or social in character, others have cultural or economic functions and still others more religious functions. I will limit myself to the more religious dimension and will discuss some common features.¹⁶

One important aspect is that, people who want to become members of a secret society have to be initiated. Through the process of initiation the new members are believed to share in and have access to the mystical powers which are thought to be present within the respective secret society and can now use and manipulate them. This is one of the major reasons why people want to become members. In addition, the members of the society have often a considerable influence and a position of prestige and honour. The great majority of the secret societies are for men only.

Another important common feature is the aspect of secrecy as this is what actually gave these institutions their name. Many of their internal activities, practices, rituals, items and places are secret and the members are strictly forbidden to reveal any of these or else would have to face severe penalties. Their meetings are usually also not open to the public. Some even have their own secret language, which the initiates have to learn and which is only understood by the members, and sometimes the initiates receive new names which are only known to their colleagues.

The more religious secret societies may be connected with the ancestors. They are said to represent them, particularly in relation to their role as the guardians of the laws and customs of the community. In addition, as already mentioned, some have the function of counteracting witchcraft. They are thought to be able to detect witches or wizards or to practice effective counter magic. We may say it is sometimes their general task to fight any negative interference of the supernatural powers. Some of them

appear or perform only during the night-time and then women and children have to stay inside.

Other secret societies may have almost the same functions but the religious aspect is thought to be different. Their power is not related to that of the ancestors but to other spiritual powers or beings which are at times even given divine attributes. Magic is actually more or less an element of all the secret societies. The supernatural powers or spirits, or sometimes the ancestors or certain divinities, thought to be the driving force of the secret societies are at times clearly worshipped. They receive prayers and offerings and rituals are directed towards them.

Among some African peoples we can observe that secret societies largely take control of the religious life of the community. They determine the dates and features of traditional rituals and feasts and their leaders fulfil important religious, we may even say priestly functions. But this does not seem to be their primary purpose. It is rather secondarily that they have taken over proper religious functions.

Another important element of many secret societies is the masks and dances.¹⁷ The masked dancers of a secret society are often thought to represent the spirit embedded in the society or to personalize its supernatural power. They are no longer thought to be human but having transformed into spirits. Often extraordinary phenomena are reported in connection with them. The dances are usually performed during public initiation ceremonies and/or burials of one of the members of the society. The latter is an important occasion for the secret societies and often they dictate the complete funeral procedure without very much consulting with the family of the deceased. The background is that the member of the secret society as having a share in the mystical powers has to be treated separately and handled with care else misfortune might befall the community.

2. Religious Experts

In virtually all religions we find certain people who have the ability and the task to deal with the supernatural on behalf of individuals, families

or the whole community. We may say the more developed and complex a society the more developed is its religion and the more it needs religious experts. As concerns the terminology for the different religious experts there is great confusion and disorder. I will try to be a bit systematic. Nevertheless, often this will remain difficult because in certain societies religious experts have various functions which in other societies are assigned to different specialists.

As one group of religious experts we may distinguish priests or priestesses. They perform certain religious ceremonies and rituals usually directed towards a certain personal supernatural power, be it the supreme being, a certain divinity, a spirit or the ancestors at a sanctuary, maybe a grove, shrine or temple. They lead their people in all important public and sometimes private religious activities. In doing this, they occupy the role of an intermediary between the community and the supernatural. Sometimes they are professionals who receive special training and initiation and perform lifelong services. Among many peoples the priesthood is hereditary and belongs to certain families. Priests and priestesses are usually married, but certain social, economic and ethical standards might be required of them. Often they are elderly persons who are venerable, trustworthy and devout. When performing their ceremonies or rituals or even during a certain time before the event they may have to observe certain taboos. For instance they may have to refrain from sexual intercourse or avoid certain other activities or certain food or be secluded from the public. As concerns their outward appearance some wear specific clothes or other ornamental and/or protective items or are marked by a certain hairstyle.

Another specific group of religious experts is what I would call medical experts. The term is rather unusual but from my point of view is a more fitting neutral one to describe all the individuals in a traditional society who are occupied with health and healing, which are definitely among the most central issues in any given society and receive much attention.¹⁸ Every community has one or more medical experts. They are known to everybody, perform their duties usually in the open and are highly respected

and honoured but sometimes also a bit feared, since they have a special knowledge of and relationship with the supernatural. Their main task is to cure people. But in the traditional African context this is not simply a natural or scientific affair. Since the real causes of diseases are usually to be found in the supernatural sphere, this supernatural sphere has to be involved in the cure as well. Healing is a holistic process in African Traditional Religions involving physical, psychological, social and religious aspects.

The patient has to believe in the medicine else it may not work and various supernatural powers may be involved in the healing process. They are the ones who provide the knowledge and the means of healing and the application of certain concrete medicines need to be accompanied by ritual. To be a medical expert can be hereditary and belong to certain families but the profession can also be learned or acquired by others. Here, maybe even more than with the priests, the people have to be well trained and usually they are also expected to be of good character. Some have a reputation which even spreads across ethnic boundaries and they are consulted by people from far away. As well as the priests the exercise of healing may require the observation of certain taboos from the medical expert in order to guarantee and secure a successful result.

Next to curing the sick medical experts could also have the task to counteract witchcraft. Here their work may overlap with that of the diviners, because these often have the skill to detect witches and wizards too. Still, sometimes there is a special class of people charged with fighting witchcraft sometimes known as witch-doctors. In the course of their work they also apply medicines and conduct magical rituals. They have to be strong persons with strong powers and medicines since it is very dangerous to deal with witchcraft. Sometimes they perform their task of detecting witches and wizards in the open, assembling the community while at times placing themselves in a trance. They may also have the skill of cleansing the witches and wizards so that they may be reintegrated into the society.

Diviners might be considered another special group of religious experts.¹⁹ A diviner is somebody who is able to reveal something hidden

through magical means, that is, through tapping and dealing with the mystical powers, or is in general able to get in contact with the supernatural, especially the ancestors. Their methods or techniques to accomplish their task include casting selected objects and interpreting the result, observing phenomena within nature or setting themselves in a trance. Things they may reveal are causes of illness or misfortune or things which happened in the past or, more important, which are going to happen in the future. They may detect thieves and witches or wizards or find lost articles. The diviner can be a true specialist or he or she is more a generalist who fulfils other tasks and duties of religious experts as well. The profession can also be hereditary but maybe less than in other cases and the performance of it often goes together with the observation of certain taboos. Usually diviners have a very fine sensuality to judge people and their situations and they render an important service to the community, since they provide holistic explanations for all kinds of problems and show a way out.

A special group of people in the context of divination are the mediums. They may work on their own or they may be related to diviners or priests or priestesses where they act as intermediaries between the respective expert and a personal supernatural being. Usually they fall into a trance and/or become somehow possessed by the respective supernatural power in which case they would reveal messages from it often without afterwards knowing about it. If they are related to another expert, the one would then usually have to interpret the message given through the medium.

A last special group to be mentioned here is that of rain-makers. In certain areas they may better be called rain-controllers because their task may as well be to stop exceeding rain. Their function can also be taken care of by a diviner, medical expert or priest but some societies have their specialists for it. Their work is again linked to the supernatural, be it the mystical powers or be it any personal supernatural power. The process of controlling rain is usually accompanied by rituals and of course based on a lot of experience.

3. *Communal Rituals and Feasts*

Having discussed important personalities for the practice of African Traditional Religions we come to the practice itself in more detail. First we will look at communal rituals and feasts.²⁰ Most of the traditional communal rituals are related to agriculture as this is the economic basis of most of the traditional societies and its success or failure determines the survival of the community. Therefore, the religion of a people has to offer certain rituals to secure success or to prevent failure. There are basically four types of agricultural rituals, sowing or planting, first-fruit, harvest, and crisis rituals. A special form of the crisis ritual is rain-making which can also take the form of a communal ceremony. In rare cases there is still a ritual during the growing season of the crops to guide this process.

Starting with rain-making as crisis ritual, on a special day the community would assemble at the sanctuary and a ritual sacrifice would be offered to the respective supernatural power. The kind of sacrifice and the details of the act of offering it are usually prescribed, and it may be accompanied by prayer directed towards the respective supernatural power too. Apart from offering a sacrifice other rituals may feature in combination with it. The principle at the background of it is that of similarity as already described in the context of magic under the name homoeopathic or imitative magic.²¹ Other crisis rituals follow the basic pattern just described. Reasons can be locust invasions or the massive occurrence of other damaging insects or animals, floods, plant diseases or low soil-fertility.

As concerns the regular agricultural rituals and feasts they all have similar features. First the date of the feast is announced. This can be done by religious experts after observing certain signs within nature or by the community authorities after consultation. The location of the feast is the central sanctuary or sacred place of the community. This will be specially prepared for the occasion. It might be decorated in a special way and it will be cleaned or even cleared. Frequently the sacred place is only used for this special occasion and is taboo for the rest of the year. People may not cut grass or collect firewood or wild fruits there and they may have to

put off their shoes before entering. Besides the place or sanctuary itself certain paths leading from the various settlements towards it or leading to other sacred places like the graves of the ancestors might be cleaned and cleared as well. This is often thought to prepare the way for the supernatural powers, most often the ancestors, to enable them to move about unhindered so that they can bring their blessings. The most important element for the ritual proper is again the sacrifice and very often prayers are spoken as well. Usually a master of ceremony will preside over the whole ritual but other specialists may be involved too. Apart from these ritual aspects elements of feasting are essential. Eating and drinking are usually always part of the feasts and singing and dancing are very common features too.

The various agricultural rituals differ from each other depending on their particular purpose and we cannot describe them in detail here. If it is a sowing or planting ritual then the main aim is to get the consent of the supernatural for the work of the community and to secure its support for it and its blessings for the growing plants. If it is a first-fruit ritual the purpose is to get the consent of the supernatural for the process of harvesting, because nobody is allowed to harvest the new crop before the feast and ritual has taken place. The supernatural which took care of the growth also has to take care of the harvest and the new crop has to be sanctified and thus made safe for consumption. If it is a harvest feast then usually part of the harvest is brought as an expression of thanksgiving. At the same time people often already ask for further blessings during the next agricultural cycle.

Communities whose backbone of the economy is animal husbandry usually also have certain communal rituals to secure the success of their activities and to protect their animals from any kind of danger. In addition, they may have crises rituals, for example in case a deadly disease may have befallen their herds, threatening their existence. Religious experts may be involved and the supernatural, which is frequently the supreme being itself, is approached through sacrifice and prayer. Protection and blessings are sought and/or thanksgiving is offered.

Besides these rituals trying to secure the economic basis of the respective communities we will have a brief look at the so-called purification

rituals.²² Purity is necessary to be successful in all one's endeavours and activities and if the community is defiled it needs to be cleansed or purified. The defilement may come from certain forbidden actions, from transgressing taboos or seriously violating the laws and customs of the community. If there were no purification the supernatural would sanction the transgression by sending all sorts of misfortunes. Sometimes even the act of one person may suffice to demand the purification of the whole community. The defilement is often only brought to light by a religious expert who searches for the cause of the many misfortunes which have befallen a community and then orders a purification ritual to take place.

As concerns the purification rites there are two basic categories, the regular and the extraordinary. The basic assumption of the regular one is that defilement occurs permanently, sometimes without people knowing it. Therefore, purification is a constant need and is done at regular intervals. The second form is only conducted when the actual need arises, that is, when a serious defilement is detected. The purification ritual proper once more follows the general pattern of the agricultural rituals. It's more specific aspects include the symbolical cleansing or purification of the people or the places affected. For this purpose water or even blood may be used or things which might be considered as being defiled might be burned like old clothes and other utensils or the grass and leaves swept together from the settlement. The defilement might as well be expelled or removed from the community by sending away those responsible for it. Related to this is the use of scapegoats on which the defilement is transferred and which are then also sent away. Finally the culprit or scapegoat may even need to be killed in order to wipe out the defilement.

4. *Personal Rituals*

The personal rituals have also been termed rites of passage as they usually guide and support a person in his or her transition from one stage in life to another.²³ Within the life-cycle of a person these are birth, coming-of-age²⁴, marriage and death. In addition, there are other specific initiation rites. These personal rituals are supporting the community in various ways.

They prevent social disruption by relieving the psychological stress of the individuals concerned, they provide clear instructions to all members of the society to continue life in a normal way with the new social arrangements and they affirm the social and moral values of the community and strengthen it by joint acts and expressions of them.

Yet the personal rituals have of course always a religious significance as well. Especially during moments of crises people need the guidance, blessing and protection of the supernatural and, therefore, the whole rite always includes special religious rituals of securing this supernatural support. Communication with the supernatural in the form of sacrifice and prayer and/or magical practices is an essential part of it. It expresses the concrete purpose for the participants, that is, to provide protection for a new born baby, a new adult or a newly wedded couple against all evil forces, or they help to guide a dead person successfully to his or her final destination and make sure that the surviving are not contaminated by death.

Still, one primary function of personal rituals that is often overlooked by scholars, perhaps because it seems obvious, is their role in providing entertainment. Passage rites and other religious events are the primary socially approved means of participating in pleasurable activities and religion has always been a primary field for art, music, song and dance.

We cannot discuss the various rituals in detail but usually they consist of three distinguishable, consecutive elements which are separation, transition and reincorporation. The person or persons on whom the ritual centres is first symbolically separated from his or her old status, then undergoes adjustment to the new status during the period of transition and is finally reincorporated into the society in his or her new social status. The coming-of-age ritual is no longer practiced very widely in Africa, but the rituals surrounding birth, marriage and most explicitly death are still major events in most African societies.

As concerns the second group of initiation rites, three of them are still of importance in many African societies. These are the initiation into a secret society, into the office of being a religious expert or into the office

of chief. The three elements mentioned above are also present here and we once more find religious rituals that accompany the whole process because the supernatural forces have to accept and support the decisions made by the people. Sometimes they may already be involved in the process of selecting suitable candidates to be initiated into their new positions.

5. *Sacrifice*

As we have seen in the last two chapters, sacrifice and prayer are essential elements of communal and individual rituals, expressing their specific religious dimension which we may call worship. We may look at the two as means of communication between humans and the supernatural, sacrifice being the nonverbal means of communication while prayer being the verbal means.²⁵

Sacrifices are often offered on behalf of a larger group of people, a family, clan, ethnic group or nation. This is either done by a religious expert or the head of the respective social unit. If the sacrifice is offered for an individual it can still be conducted by a religious expert, but among many peoples in principle every adult man, sometimes women too, can offer a sacrifice on his or her own behalf. The items to be sacrificed differ according to whom they are offered and according to the occasion when they are offered. Certain supernatural powers or certain situations may demand certain sacrifices. In general, we may say, the more important the supernatural being or the more important the occasion for the sacrifice, the more valuable the offerings have to be.

The most precious thing a community can offer is a human though this has almost completely been abandoned. Common are animals, and among pastoralists or cultivators who do animal husbandry this can be cattle, sheep, goats, chicken and sometimes dogs. Pigs are hardly ever offered because they are considered dirty.²⁶ Among the hunters virtually every animal can be offered. Animals can also be sacrificed in a prepared way, not only raw. Together with the meat of the animals often their blood as the carrier of life itself plays an important role as a sacrifice too. Apart from

animals agricultural products and liquids are offered. Virtually everything that grows on the farms can be offered but important is usually the staple food of the respective community. This is either offered raw or cooked. Among the gatherers every wild fruit can be offered. For the offering of liquids, which we call libation, palm wine, millet, maize or banana beer is used, sometimes milk or oil, rarely water. Nowadays beer, whiskey or other strong drinks are used as well.

Concerning the time and place for a sacrifice, we have actually already discussed this when talking about the communal and personal rituals. The times are either referring to a special occasion as a crisis in the community or an important event in the life-cycle of a person, or to regular occasions like those linked with the agricultural calendar or certain seasons of the year. Concerning the place we talked in general of the sanctuary. In the African context this can be a shrine, a special place in the compound, the graves of ancestors, sacred groves in the bush or sacred places in the village. Sometimes there is a special place within the sanctuary for the offering which we may term an altar in the broadest sense.

Libations are usually simply poured on the ground or on a special place. The same is done when blood is offered, often after the animals have been ritually slaughtered. A common way to deal with offerings of agricultural produce or meat is just to deposit it somewhere, knowing that some animals will eat it, but its spiritual substance being believed to be consumed by the supernatural recipients. Still another way is to burn the offerings, to bury them or to throw them in a river, lake or sea. Part of the offering is often consumed by the celebrants and this is thought to be a communal meal not only among them but including the supernatural as well. Sacrifices can be offered to any supernatural being. Most prominently among them are the ancestors.

As to the purpose of the sacrifices, one is propitiation or atonement. In a case where the relationship with the supernatural is disrupted or destroyed because people have misbehaved and face or fear the anger of some supernatural power a sacrifice is offered to restore this relationship, to

placate the anger of the supernatural. Another purpose is to receive benefits from the supernatural. People know that its help is needed in many instances and seek to assure this help by offering sacrifices to it. Next we have thanksgiving offerings. To this category belong all the harvest offerings. In addition, there can be various other reasons on the communal or individual level for a thanksgiving offering. Lastly we have communion sacrifices. They have the specific aim to establish or to strengthen the community, the bond between the people and the supernatural. Libations are instrumental but most important are the already mentioned sacrificial communal meals of the people and the supernatural.

6. *Prayer*

Prayer is the second major aspect of worship and the second, this time verbal, means of communication between humans and the supernatural, as an attempt from the humans' side to get in contact with the supernatural. Prayer very often accompanies rituals in general and sacrifices in particular. It often serves as an explanation to the religious actions of the people which otherwise might not be comprehensible. For our study of African Traditional Religions prayers are very instrumental because they reveal to us their "theology".²⁷

Prayers are normally offered by an individual, often a religious expert or the head of the family, on behalf of the group or of him- or herself. But in principle every adult member of the society can offer prayers to the supernatural. Communal prayers are rather rare. More common is that during a public prayer the group may interact with, or respond to, the one offering the prayer. As with rituals and sacrifices we have special and regular prayers and they are usually offered at fixed places. But beyond this prayer is more open to any kind of time and place.

Usually people stand while praying but they may also sit or squat. They may lift up their faces towards the sky, facing a certain direction or the sun or moon. Sometimes they may lift up their hands as well. It is unusual that people pray completely silently. Normally they will at least murmur. As

concerns the addressees it can be any of the supernatural beings. But often some of them are hardly approached by prayers, especially the supreme being because it is thought to be too far away and/or too elevated that it should not be bothered by humans. Frequently a certain hierarchy is kept in that the supreme being may only be involved if the problem cannot be solved on the lower levels. The primary addressees are usually the ancestors.

Most prayers contain two main elements, the invocation and the petition. Though the parts are not always clearly separated from each other they can usually easily be identified. The invocation is the most important part of the prayer which can never be left out because if the prayer is not addressed to somebody it cannot work. It is followed by the petition. This may include a description of the situation in which the people presently find themselves and is often made up of stereotype complaints which might not actually be true but which should arouse the compassion and helping attitude of the addressees.

The stereotype complaints are followed by stereotype petitions. The contents of these complaints and petitions could be everything which concerns the praying community or individual, anything which is either wanted or unwanted. Predominantly material items are asked for, but one may find the request for peace as well. Apart from traditional items like food, protection, posterity one finds modern items as well which may include education, money or modern infrastructure. As part of the petitions the element of intercession may be found. Finally the petitions can contain general short formulas, like "the ancestors should bring all good things". The petitions are the core of the prayer and refer to the origin and principle purpose of prayer in general, that is, to make requests.

Apart from these, as I may say, true elements of prayers, one can find so-called incantations. These are usually made up of very stereotype spells which reveal their origin from the realm of magic in which spells or incantations are frequently used. Nobody is addressed but the spells are powerful and effective just because they are uttered.

Conclusion

Let me add some general remarks at the end of this article. An interesting observation is that African Traditional Religions are, almost by definition, tied to their respective ethnic groups. The idea of conversion or mission is usually completely foreign to them. You are born into your traditional religion and you die in it. Only if you marry into a different ethnic group, which was, traditionally, very rare anyway, you may some sort of become a believer of two religions. On the other hand, sometimes neighbouring ethnic groups could take over certain features of other traditional religions if they found them attractive and, this is more interesting, if they found them working, if they found them to be effective. This points out to the markedly pragmatic approach of most Africans towards religion in general. The various elements or features of your religion have to work, they have to be effective, or else they are useless and may even be abandoned. This explains the relative openness of African Traditional Religions and their believers to new religious developments including the coming of Christianity and Islam. If something seems powerful, seems helpful, seems to be effective, it can, yes it sometimes even should be adopted.

On the other hand, it is probably this openness which contributes to the seemingly gradual disappearance of African Traditional Religions from our world as many of their believers join either Christianity or Islam or nowadays become agnostics. Still I believe that some of their beliefs and practices described here will continue to exist in one way or the other for a time longer than most would imagine, be it openly or be it underneath a Christian or Muslim surface. Based on the African traditional worldview the Traditional Religions of Africa show a remarkable degree of resilience in the midst of global and local change and a sometimes amazing vitality. Particularly in times of crises they are still attractive to many believers. For me, to study them is enriching and inspiring and I have learned many lessons for my own personal faith. For if we believe that God has not left himself without witness in this world, he is certainly also present in the African Traditional Religions as well as in the Indonesian Traditional Religions.

Literature

- Akong'a, Joshua. 1987. "Rainmaking Rituals: A Comparative Study of two Kenyan Societies", in *African Study Monographs*, Vol. 8 (2) (1987), p. 71-85.
- Bae, Choon Sup. 2008. *Ancestor Worship and the Challenges it poses to the Christian Mission and Ministry*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Mueller e.K.
- Butt-Thomson, Frederick William. 1929, reprint 2003. *West African Secret Societies: Their Organisations, Officials, and Teaching*. London: H.F. & G. Witherby, reprint Whitefish: Kessinger Publishing.
- Dammann, Ernst. 1963. *Die Religionen Afrikas*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Droogers, Andre and Sidney M. Greenfield. 2001. *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ekeke, Emeka C. and Chike A. Ekeopara. 2010. "God, divinities, and spirits in African traditional ontology", in *American Journal of Social and Management Sciences*, Vol. 1/2 (2010).
- Frazer, James. 1911-1915, 3rd ed. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: McMillan.
- Frobenius, Leo. 1898, reprint 2011. *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*. Leipzig: Verlag Wilhelm Engelmann, reprint Saarbrücken: Fines Mundi.
- Gennep, Arnold van. 1909, English reprint 2004. *Les rites de passage*. Paris: Nourry, reprint London: Routledge.
- Geschiere, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Heiler Friedrich. 1923, 5th ed. *Das Gebet—eine religionswissenschaftliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Ernst Reinhard.
- Heusch, Luc de. 1985. *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach*. Manchester: Manchester University Press.

- Hildebrandt, Eugen. 1937. *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft*. Leipzig: C. & E. Vogel.
- Horton, Robin. 1984. "Judaeo-Christian Spectacles: Boon or Bane to the Study of African Religions?", in *Cahiers d'Études africaines*, Vol. 24,4 (1984), p. 391-436.
- Idowu, E. Bolaji. 1973. *African Traditional Religion: A Definition*. London: SCM.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- _____. 1970, 2012 second ed. *Concepts of God in Africa*. London: SPCK, 2nd ed. Nairobi: Acton.
- _____. 1975. *The Prayers of African Religion*. London: SPCK.
- Middleton John and E.H. Winter, eds. 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge and Paul.
- Moore, Henrietta L. and Todd Sanders. 2001. *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft, and the Occult in Postcolonial Africa*. London: Routledge.
- p'Bitek Okot. 1971. *African Religions in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- Parrinder, Geoffrey. 1954. *African Traditional Religion*. London: Hutchinson House.
- Peek, Philip M., ed. 1991. *African Divinations Systems: Ways of Knowing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rosny, Eric de. 1992. *L'Afrique des Guérisons*. Paris: Karthala.
- Schmidt, Burghart and Rolf Schulte, eds. 2007. *Witchcraft in Modern Africa: Witches, Witch Hunts and Magical Imaginaries*. Hamburg: DOBU Verlag.
- Shorter Aylward. 1975. *Prayer in the Religious Traditions of Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Smith, Edwin W., ed. 1950. *African Ideas of God: A Symposium*. London: Edinburgh House Press.

- Sundermeier, Theo. 1988. *Nur gemeinsam können wir leben: Das Menschenbild Schwarzafrikanischer Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Ter Haar, Gerrie, ed. 2006. *Imagining Evil: Witchcraft Beliefs and Accusations in Contemporary Africa*. Trenton: Africa World Press.
- Tylor Edward B. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vols. London: J. Murray.
- Wilson, Monica. 1959. *Communal Rituals of the Nyakyusa*. London/New York: Oxford University Press.

Endnotes

¹ This article is a revised version of a lecture I delivered at the Theological Faculty of Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) in Yogyakarta on 8 September 2011.

² I am deliberately and maybe a bit provokingly using the term syncretism here in a positive way, knowing fully well that this is highly contested by many scholars, but my focus here are “ordinary” Christians. See on the topic in line with my own argument from an anthropological point of view Andre Droogers and Sidney M. Greenfield (2001).

³ See as early major works for comparative studies on ATR from European authors the British Geoffrey Parrinder (1954) and the German Ernst Dammann, (1963). The major early comparative African works are the Kenyan John S. Mbiti, (1969) and the Nigerian E. Bolaji Idowu, (1973). Very interesting is also the Ugandan Okot p’Bitek’s critical study (1971). Next to my own studies and observations these works and Theo Sundermeier (1988) are the main sources of this article.

⁴ It is an interesting observation that belief in and worship of the supreme being is usually more developed among cattle rearing peoples than among agricultural peoples. Major works on the supreme being in ATR and additional sources of this chapter are Edwin W. Smith, (1950) and John S. Mbiti, (1970, 2012-2).

⁵ There is a tendency, particularly among African Christian authors, to present the supreme being of ATR very much in line with the Christian God, which, according to my understanding, does not do justice to the traditional African belief systems. The British Robin Horton (1984) has warned us in an article of the danger of interpreting ATR too much from a Christian perspective.

⁶ This is Idowu’s position, (1973:169), as against Mbiti’s, (1969:75f). See for their controversy also Emeka C. Ekeke and Chike A. Ekepara, (2010:214).

⁷ As some Western scholars considered the belief in spirits to be the dominant feature of ATR, the term “animism”, coined and popularised by Edward B. Tylor (1871), is sometimes still wrongly used to denote ATR.

⁸ This relates once more to the distinction between cattle rearing and agricultural peoples. The belief in and worship of ancestors is usually prominent among the latter.

⁹ John S. Mbiti, (1969: 83-91), has introduced the term “living-dead” for the ancestors as denoting their intermediary state between the world of the living and the world of the dead. But only few have adopted his terminology.

¹⁰ John S. Mbiti, (1969: 83f), seems to hold this view while I am rather sceptical. I feel that to reduce the ancestors to intermediaries between humans and the supreme being is often an attempt by Christian scholars to try to let ATR appear to be more in line with Christianity. This also applies to the sometimes very controversial discussion about the question whether the ancestors are only venerated or worshipped. The latter is clearly the predominant feature according to my understanding. See also Idowu, (1973:186), and the good discussion of different positions in Choon Sup Bae, (2008: particularly 52-57).

¹¹ See examples in Mbiti (2012-2:188-189).

¹² The respective terminology and concept goes back to James Frazer (1911-1915: particularly chapters 3 to 6).

¹³ A representative study on witchcraft and sorcery in (East) Africa is John Middleton and E.H. Winter, eds., (1963).

¹⁴ The term was probably introduced into the discussion by Geoffrey Parrinder, (1954).

¹⁵ See Peter Geschiere, (1997), Henrietta L. Moore and Todd Sanders, (2001), Gerrie Ter Haar, ed (2006) and Burghart Schmidt and Rolf Schulte, eds., (2007).

¹⁶ It is remarkable that secret societies have not received much attention by African or international scholars during the last decades. There are some interesting older, partly reprinted studies such as Frederick William Butt-Thomson, (1929, reprint 2003) and Eugen Hildebrandt (1937).

¹⁷ See as another already ancient study Leo Frobenius (1898, reprint 2011).

¹⁸ One of the best books on traditional African medical experts is Eric de Rosny, (1992). Common other titles which I am avoiding here are medicine-man, witch-doctor, healer or herbalist.

¹⁹ See the good study of Philip M. Peek, ed., (1991).

²⁰ I have taken the phrase “communal rituals” from Monica Wilson’s classical study (1959).

²¹ An interesting case study on rain-making and rain-makers is presented by Joshua Akong’a, (1987:71-85).

²² They are also commonly referred to as cleansing rituals.

²³ Pioneering on this subject was Arnold van Gennep, (1909, reprint 2004). There are a large number of case studies on personal rituals, usually specifically termed initiation rites, but as far as I know, there is not yet a comprehensive comparative study available.

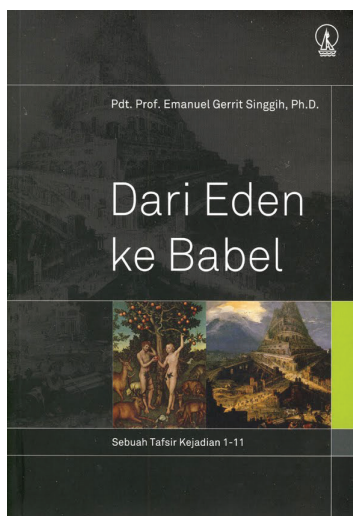
²⁴ These are also referred to as puberty rites.

²⁵ On sacrifice see Luc De Heusch (1985).

²⁶ This is an interesting parallel to many religions worldwide, for instance Judaism and Islam, but different from many traditional Southeast Asian or Polynesian, Melanesian or Micronesian religions.

²⁷ See the very useful collections and analyses of traditional African prayers by John S. Mbiti (1975) and Aylward Shorter (1975). See principally Friedrich Heiler’s monumental study (1923).

DARI EDEN KE BABEL



Judul Buku : *Dari Eden Ke Babel (Sebuah Tafsiran Kejadian 1-11)*

Pengarang : Pdt. Prof. Dr. (h.c.) Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D.

ISBN : 978-979-21-3079-9

Terbit : 22-09-2011

Ukuran : 143 x 210 mm

Tebal : 332 halaman

Penerbit : Kanisius, Yogyakarta

Peresensi : Pdt. Daniel K. Listijabudi, M.Th.

Pendahuluan

Bukanlah sebuah basa-basi bila saya mengawali tanggapan ini dengan mengemukakan bahwa adalah suatu penghargaan yang menghangatkan hati bila saya dipercaya untuk memberikan tanggapan dalam acara bedah buku *Dari Eden Ke Babel* (disingkat DEKB) hasil karya empu studi Perjanjian Lama di Indonesia, Pdt. Prof. Dr. (h.c.) Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D. (selanjutnya akan disingkat dengan inisial EGS). Tulisan beliau bagi saya selalu menjadi sebuah rujukan yang meyakinkan. Betapapun demikian, saya juga teringat kata-kata Buddha agar “orang tidak menerima kata-kata seorang guru hanya karena hormat atau pun sungkan, namun mesti memperlakukannya bak pandai emas mengolah emas, yakni dengan menganalisis, menguji, memotong, membakarnya dengan api”. Dengan cara itu karya si Guru disikapi, dalam apresiasi dan tilikan kritis yang berkait kelindan. Itulah idealisme yang semestinya menuntun setiap pembelajar dalam melakukan telaah kritis terhadap setiap karya gurunya.

Itu pula yang saya upayakan terus berpendar di dalam hati dan pikiran saya ketika membaca tulisan dari dosen saya ini. Bak pandai emas mengolah emas, itu yang akan saya coba. Semoga tanggapan ini setidaknya dapat mengarah ke analogi tersebut.

Pembahasan

Pertama, judulnya. Untuk kedua kalinya EGS menggunakan judul yang berpola “Dari X ke Y”. Buku yang sekarang (terbaru) adalah *Dari Eden ke Babel*. Sedangkan buku pertama dari EGS berjudul *Dari Israel ke Asia*. Buku yang pertama itu adalah buku tentang teologi kontekstual, sementara buku yang terbaru adalah buku tafsir Alkitab. Judul buku yang pertama meminjam dari Choan Seng Song, sedangkan judul buku yang terbaru ini meminjam dari Donald Gowan (p. 13). Hal yang menarik di sini bukanlah soal “pinjam-meminjam” ide, namun soal esensi dari pemilihan judul itu sendiri. Kata hubung “ke” bagi EGS amat penting. Baik pada buku kontekstualisasi yang ia tulis tahun 1982 maupun buku tafsir yang ia tulis di tahun 2011 ini, EGS hendak menekankan pentingnya dinamika dalam *locus-locus* teologi. Bagi EGS pola “*dari... ke...*” menggarisbawahi pentingnya aktivitas memaknai dan merenungkan sebuah perjalanan secara eksistensial-dinamis (p. 13).

Bahan mentah dari buku DEKB ini, saya kira, sebagian besar adalah bahan kuliah di kelas. Saya masih bisa mengingat dengan segar bagaimana perkuliahan Tafsir PL di zaman saya menjadi mahasiswa S1 waktu itu berlangsung. Itu berarti tahun 1990-an. Dugaan saya, bahan ini semestinya sudah disampaikan kepada para kakak kelas sebelum angkatan saya. Jadi katakanlah, secara kasar, bahan dalam buku ini sudah dipikirkan dan digeluti EGS sejak lebih dari 25 tahun lalu, alias seperempat abad lamanya. Oleh karenanya, buku ini bisa dianggap sebagai semacam kompilasi bahan kuliah yang sudah dikembangkan, diperdalam, serta diadaptasi, bahkan diperbarui dan diperiksa kembali di sana-sini. Tak heran jika diskusi-diskusi di dalamnya amatlah matang! Bahkan tema Penciptaan (yang mendapatkan

porsi cukup besar dalam buku ini) memang adalah tema favorit EGS sejak lama. Dari sejak beliau masih Sarjana Muda Theologia, lalu Sarjana Theologia sampai menjadi Doktor Theologia, karya akademis di setiap akhir studi EGS senantiasa berputar di sekitar tema Penciptaan, baik dalam filsafat maupun dalam teks Kejadian hingga dalam tradisi Kenabian di Israel.

Struktur dan Garis Besar Isi DEKB

Bila disederhanakan, EGS memulai buku setebal 332 halaman ini dengan Pendahuluan, Tafsiran, dan Penutup. Di bagian Pendahuluan, ia mengemukakan alasan dan *concern*-nya soal apa, mengapa, dan bagaimana jalannya buku tafsirnya ini. Ada 3 tujuan akademis yang dirumuskan dengan jelas dan sekaligus diuraikan dalam halaman-halaman setelah rumusan, yakni: (a) mengatasi kecenderungan dogmatis yang hanya membaca kisah Kejadian 1-3 dan bukan sampai pasal 11; (b) menghargai penemuan hermenutis yang lebih baru yang tidak memutlakkan dan juga tak membuang model historis kritis; dan (c) memperluas literatur tafsir Kitab Kejadian dalam bahasa Indonesia. Di dalam uraiannya tentang 3 tujuan ini, dari sejak awal EGS telah menjelaskan posisi teologisnya. Misalnya, bahwa "Penciptaan tidak berada di bawah pokok mana pun, dan bahwa Penciptaan pun adalah sebuah pemahaman mengenai keselamatan" (p. 23). Selain posisi teologis, EGS juga mengemukakan model-model tafsir yang tentu dimaksudkannya agar pembaca mengenali matriks dari model hermeneutika Kitab Suci dan sekaligus dapat menempatkan buku DEKB ini ke dalam rentang matriks itu (p. 24-25). Dari sejak awal pula EGS telah menunjukkan domain tafsirnya, yakni dalam rangka dialog antara Alkitab dan budaya. Belakangan nampak di bagian penutup DEKB bahwa dialog interaktif juga diletakkan di dalam relasi kesaksian Alkitab dengan situasi sosial di Indonesia.

Di bagian *corpus* tafsirnya, yang beratus-ratus halaman itu, saya kira EGS bukan hanya hendak menunjukkan bagaimana cara ia menafsir teks, namun ia mau mengajarkan bagaimana kita (sebagai pembaca) seyogyanya

menafsir teks. Jadi, buku ini mirip dengan suasana kuliah. Saat membaca tulisannya, dengan mudah saya dapat membayangkan bagaimana suasana kelas ketika tulisan ini dituturkan secara lisan. Para pembaca (pelajar) diajaknya memasuki problema yang terdapat dalam teks, mengenali teks dalam pelbagai kemungkinan tafsirnya, bertamasya melihat pendapat para pakar yang dikutip, dikomentari, diapresiasi, dan tentu dikritisi oleh EGS. Kepada kita sebagai pembaca, EGS mengemukakan permasalahan yang dikandung oleh teks. Ketika masuk ke dalam situasi teks, kita malah jadi sadar bahwa sebelumnya kita tidak terlalu tahu kalau yang dibukakan EGS itu adalah suatu masalah. Mungkin karena kita sering menganggap permasalahan itu sebagai sesuatu yang biasa (atau mungkin karena kacamata dogmatis atau prasangka tafsir yang "jalan" dalam teologi operatif kita sudah dan malah membutakan kita terhadap masalah yang dipermasalahkan). EGS membantu kita melihat: "Ini ada masalah...". Bila kita sudah *ngeh*, maka soal menjadi makin menarik. Dialog kritis dengan para pakar dilakukan. Pendapat, perspektif, dan konsistensi pakar selalu dicek, diuji, dan dievaluasi oleh EGS (p. 46, 70, dll.).

Sebagai ahli yang matang dalam penguasaan bahasa asli, EGS dengan enak menuntun pembaca menukik ke dimensi kandungan kata dan semantik asli bahasa Ibrani (EGS bahkan mengajukan terjemahannya sendiri terhadap ayat-ayat dari Kejadian 1-11). Ini pekerjaan yang memakan waktu dan menuntut ketelitian yang tinggi serta kemampuan berbahasa Ibrani secara mumpuni. Mengingat panjangnya bagian yang mesti ia terjemahkan, bagi saya hal ini sendiri sudah terbilang sebagai dan kiranya memang adalah *a labor of love*. EGS biasanya mulai dengan mengajak pembaca menimbang dengan menetengahkan beberapa opsi tafsiran atau sudut pandang dari para pakar terkemuka dalam tafsir PL (nama-nama besar muncul, seperti: Westermann, Davidson, Gibson, Vawter, Van Wolde, Cassuto, dll.). Namun hampir tak pernah EGS hanya ikut saja atau mendata saja pendapat para pakar itu. Selalu ia sendiri menunjukkan sikapnya atau pilihan tafsirnya. Tentu saja demikian, sebab ia sendiri adalah seorang pakar. Sebagai pembaca dan pembelajar, kita jadi tahu persoalan. Kita diberitahu apa kata para ahli, apa

alasan dari sikap atau pilihan tafsir dari para ahli tadi (mungkin karena si A atau B dipengaruhi teologi tertentu atau memiliki *locus* sosial sebagaimana juga mereka mestinya pun memiliki *concern* yang juga tertentu). Di tengah kisaran ini EGS masuk, terlibat, berdialog dengan para ahli, dan sekaligus dengan demikian mengajak kita untuk mengikuti dinamikanya, merasakan lika-liku epistemologi hermeneutisnya. Data-data dari tradisi religius lain atau dari budaya non-Israel (baik budaya dunia kuno di Asia Barat Daya atau pun budaya suku-suku di Indonesia) disajikan, dimainkan, dan dikaji sedemikian rupa sehingga buku DEKB serasa "milik" kita sendiri, karena sedikit banyak bicara tentang konteks kita sendiri selain memberi informasi tentang hal-hal yang perlu diketahui. Mengenai *angle* tafsirnya, EGS dengan jelas menyatakan dan konsisten menggunakan dimensi budaya dan juga dinamika sosial (di beberapa bagian) sebagai perspektif dalam melihat teks. Oleh karena itu, pendapatnya sendiri hampir selalu jelas (terutama karena ia cenderung mengemukakannya kembali di akhir dari hampir semua tafsiran). Selain piawai memetakan opsi-opsi dan model-model berpikir, sebagai pembimbing dalam kegiatan menafsir EGS kerap memberikan alternatif yang dialektis. Namun bila memang saatnya sudah tiba untuk *make a stand*, maka pilihan dan alasan pilihan yang dikemukakan akan dikemukakan dengan argumentasi yang relatif meyakinkan. Di sinilah kita bisa menemukan apa pendapat EGS sendiri. Jika kita periksa dengan detail, kita akan mendapati bahwa tidak di semua bagian EGS memberi jawab. Pada beberapa poin, EGS juga sengaja membiarkan terciptanya semacam *open ending*, misalnya dalam diskusi soal "kapan kutukan Nuh akan berakhir?" yang diserahkan pada pembaca (p. 261).

Bila ia memang hendak menggarisbawahi poin teologis tertentu yang dibelanya maka kita mendapati ciri dari EGS yang cenderung melakukan repetisi-repetisi tertentu dalam rangka menegaskan "ideologi-teologis"-nya itu dengan gamblang. Misalnya bahwa dalam kisah Air Bah, tekanan teologis yang menjadi inti menurut EGS adalah pada teologi *NEVER AGAIN* dan bukan pada hukuman atau kiamat. Premis teologis EGS jelas, bahwa jika kita melepaskan diri dari belenggu Kejadian 1-13 namun membaca pergumulan

manusia dalam kisah yang lakon utamanya adalah Tuhan sendiri ini, maka kita mesti merenggangkan pembagian hingga ke pasal 11, sebab di sana kita akan melihat dinamika dari "masalah-masalah fundamental dalam relasi manusia dengan sesama, relasi dengan alam, dan relasi manusia dan alam dengan Tuhan" yang meliputi namun mengatasi soal-soal yang privat (p. 306-307). Tafsiran EGS yang meliuk dan mendalam ini, bagi saya terasa jelas beragenda, dengan kata lain kita dapat mengenali ideologi (baca: teologi) EGS: ia mengusung perlunya melakukan tafsir yang sadar gender, sadar ekologis, dan sadar sosial budaya (walau ia mengingatkan pentingnya tetap menjaga dualitas dari kesadaran dan ketidaksadaran yang diperlukan dalam olah etis-spiritual).

Patut juga kita catat, buku ini juga ditulis dengan tanpa mengabaikan dimensi humoristik (sebab sejauh pengamatan saya, dari jarak tertentu, EGS agaknya memang adalah pribadi dengan selera humor yang baik). Dalam DEKB, sekurang-kurangnya ada dua contoh yang bisa dikemukakan. Di bagian pasal 2, EGS mengajak kita membayangkan pikiran Adam ketika ia diberi tugas memberi nama bagi setiap binatang. Karena setelah pemberian nama ini ada keterangan bahwa bagi dirinya sendiri Adam tidak mendapatkan penolong yang sepadan, maka tentunya ketika Adam memberi nama pada tikus misalnya, ia juga sekaligus menilai "tikus ini terlalu kecil untuk saya" (*entah terlalu kecil untuk hal spesifik apa... hehehe... /DKL*), dan ketika ia memberi nama gajah, Adam juga menilai "gajah ini terlalu besar untuk saya" (94, pernah juga dikemukakan dalam artikel beliau di Jurnal Teologi GEMA Duta Wacana tentang Humor). Contoh lain dalam DEKB, tentang dialog Hawa dan ular, EGS menulis, "Ular bertemu dengan si perempuan, lalu mereka berdiskusi mengenai apa yang dikatakan Tuhan sebelumnya. Jadi dapat dikatakan bahwa ular mengajak si perempuan menafsir apa yang difirmankan. Bagi mereka yang tidak suka atau anti tafsir, teks ini menjadi semacam senjata untuk melarang warga jemaat menafsir atau membaca buku tafsir, nanti menjadi kayak Hawa, yang jatuh ke dalam dosa karena mendengar tafsir si ular" (p. 104). Nah!

Ada beberapa ciri dalam tafsiran EGS yang menonjol dalam buku DEKB, yakni bahwa tafsirnya:

1. Mengandung kesadaran ekologis/berperspektif ekologis. Dalam kajiannya terhadap teks amat kentara ideologi EGS dalam pembelaannya terhadap relasi alam-manusia dan Allah. Dengan telak, dalam hal ini, EGS merumuskan adanya dialektika: "Di satu pihak manusia adalah pembawa kehidupan, tetapi di lain pihak ia adalah juga pembawa kematian. Manusialah sebenarnya masalah terbesar dalam soal kerusakan lingkungan hidup" (p. 125).
2. Mengandung kesadaran gender. EGS memperlihatkan perlunya dialektika dengan kelompok feminis, sementara EGS sendiri cenderung mengambil posisi feminis kritis (untuk tidak saja mengikuti pandangan feminis dan dengan demikian tanpa *reserse* menghantam segala jenis yang dianggap patriarkis). EGS biasanya mengemukakan perspektif feminis lalu merespon dengan empatik kritis, misalnya dalam narasi "dibangunnya Hawa untuk Adam, dialog Hawa dan Ular di mana Adam diam, hukuman untuk perempuan yang akan lebih bersusah payah dalam melahirkan tetapi tetap akan berahi pada suaminya". EGS mempertanyakan upaya *stereotyping* yang dikenakan pada perempuan.
3. Dengan sengaja berperspektif kultural seperti yang dikemukakannya sejak di awal DEKB. Budaya malu sebagai perspektif, misalnya, muncul di cukup banyak bagian: Adam-Hawa yang sadar diri telanjang sampai Nuh yang mabuk. Ini bukan sekadar soal individual melainkan juga sosial (p. 101, 252). Mengabaikan perspektif malu sebagai dimensi sosial yang dominan dan esensial (walau bukan satu-satunya) dalam relasi manusia bisa parah, dalam bahasa EGS: bisa gawat! Dari perspektif inilah kandungan-kandungan tertentu (soal ketelanjangan, seksualitas, harga diri, dll.) dalam narasi bisa dimunculkan dan segera dapat diafirmasi oleh pembaca Indonesia yang hidup di domain kultur yang sama.
4. Karya EGS melibatkan dan memainkan sekaligus cukup banyak *insights* terpilih yang berharga dari kekayaan dunia Asia Barat Daya Kuno, yang memang punya gradasi, selain perbedaan dengan narasi

dan intensi ideo-teologis dari kisah Kejadian 1-11. Terhadirkannya data-data alternatif sungguh membuat buku ini menjadi buku teks tafsir dalam bahasa Indonesia berharga untuk studi lintas kultural (pada masa sezaman dengan Alkitab) yang resonatif-kontributif namun sekaligus kritis–terbuka. Pengetahuan domain sosio-kultural yang mitologis dalam dinamika gradasi dan sekaligus distingsinya tak pelak memiliki signifikansinya sendiri dalam memahami *world-view* komunitas Israel kuno dalam interaksinya dengan para tetangganya.

5. DEKB memuat gugatan etis-spiritual. Pembelaan terhadap manusia yang lebih lemah, perempuan, korban penindasan, alam lingkungan dalam dunia *real* pembaca buku ini agaknya menjadi agenda yang dibawa oleh EGS dengan sadar. Dari sentilan, gugahan, dan gugatan yang dihantarkannya, jelas buku tafsir ini tidak semata-mata dimaksudkan untuk layak dipejari sebagai buku teks akademis, namun juga sebagai gugatan profetis! Misalnya, ketika mendalami relevansi antara persembahan korban dan pembunuhan (dalam konteks Kain-Habel, di Kejadian 4) EGS menukik ke suatu prinsip etis yang gamblang: "Salah satu hikmah dari episode ini adalah apa pun kebingunganmu berkaitan dengan agama, janganlah kebingungan ini dicarikan jalan keluar atau penyelesaian dengan jalan membunuh!" (p. 145).

Dari segi isi, cukup banyak hal menarik dan relatif mengejutkan yang ditawarkan di dalam buku ini. Macam-macam (misal: penerjemahan kata atau frase tertentu, kritik terhadap Adam dan Hawa yang tidak sesatria si ular, pengaruh teologi tertentu yang selama ini dipakai orang membaca teks, data-data yang komprehensif, kritik pada konsepsi tertentu yang menjadi teologi operatif seseorang, dll.). Beberapa hal amat telak. Kita tentu bergairah membaca, misalnya diskusi mengenai material pra-penciptaan (khaos yang tenang, gelap, dan air) yang menggembosi (bahasa khas EGS yang muncul di beberapa tempat) konsep klasik *creatio ex nihilo*. Bila ternyata teks menyajikan adanya unsur-unsur pra-penciptaan ini maka Allah tentu tidak mencipta dari ketiadaan, bahkan ada unsur penataan (sebagai

yang ekuivalen dengan mencipta). Rujukan ke tilikan kata *bara*, "mencipta" yang dibaca dari perspektif sosio-kultural (bak membuka hutan dalam tradisi Batak) tentu menjadi alternatif pemahaman yang menggairahkan.

Pembingkaian poin teologis dalam buku ini juga cukup evokatif. Misalnya, ketika mengomentari soal terusirnya manusia dan istrinya ke Timur Eden EGS menulis, *"Mereka tertarik kepada pohon pengetahuan mengenai yang baik dan yang jahat. Tetapi setelah mendapatkan pengetahuan moral, mereka mungkin akan tertarik untuk hidup selamanya. Maka hukumannya justru di sini. Sepanjang perjalanan makhluk yang bernama manusia, ia akan dibatasi oleh kenyataan bahwa ia adalah makhluk yang dapat mati. Pengetahuannya yang luas akan membuat dia berontak dan bertanya-tanya, mengapa aku akan mati? Kerinduan yang tak terpuaskan akan kehidupan kekal, itulah hukuman bagi manusia. Kisah Eden adalah kisah manusia yang fana, yang setelah mendapatkan pengetahuan yang setara dengan yang dimiliki Allah, gagal mendapatkan kehidupan yang kekal atau immortalitas"* (p. 129).

Kisah Murwakala yang setelah 10 tahun lebih baru berani digunakan untuk menjelaskan *nefilim* juga menarik, selain menunjukkan proses kehati-hatian dalam pikiran EGS. Dalam banyak bagian lain, EGS mengajukan usulan-usulan yang kreatif namun berdasar, misalnya perlu ada koherensi antara entitas dan nilai dari 3 hal: *faber*, *ludens*, dan istirahat, baik di dalam diri Allah maupun manusia (p. 111). Juga soal Tuhan Allah yang suka berjalan-jalan santai sore hari untuk bercakap-cakap dengan manusia. Ini memberikan nuansa yang berbeda dibandingkan konsep Tuhan Allah yang mengawasi dengan penuh selidik akan manusia. Tuhan Allah ternyata suka ber-JJS bareng manusia. Di sini mau tak mau saya agak "menuduh" bahwa sedikit banyak bisa jadi ada identifikasi dengan kebiasaan EGS sendiri yang—dari sumber saya—memang hobby ber-JJS juga, melihat-lihat pemandangan, sambil berjalan-jalan nyaman bersama Rico, sahabat baik EGS, di sekitar tanah (baca: taman) Bener.

Kisah Nuh dalam simetri dan asimetrinya dengan kisah-kisah Air Bah lain di ABDK dan di belahan dunia lain (sehingga kisah ini lalu tidak

eksklusif) tentu amat berguna. Penafsiran tentang teologi *Providentia Dei* yang terbentang dari Penciptaan, Kisah Adam-Hawa, berlanjut dalam drama Nuh hingga Babel, menunjukkan kepada kita bahwa walau prihatin dan kritis terhadap dinamika hidup, teologi EGS tetap bernada optimis terhadap kehidupan.

Pembelaannya akan pentingnya silsilah, pengamatan akan pemolaan silsilah itu dan makna teologisnya, detail narasi dan informasi tentang kisah Nuh, air bah, persembahan kurban syukur, Tuhan yang *NEVER AGAIN*, hingga kajian tentang narasi menara Babel (dengan segala komparasinya), saya yakin bisa menjadi rujukan yang terpercaya bagi mereka yang selama ini penasaran dengan banyaknya pertanyaan dan misteri dalam kisah-kisah dari Kejadian 1-11 ini.

Di bagian penutup, EGS memaknai tafsiran yang ia lakukan ke bentangan Kejadian 1-11 dan sekaligus merefleksikannya secara kontekstual. Muara idea teologis yang mendasari seluruh jaringan narasi ini pun ia rumuskan dengan gamblang: *"Motif utama narasi ini adalah untuk menonjolkan karakter Allah yang come to terms dengan manusia dan justru oleh karena itu tidak akan menghukum lagi manusia seperti hukuman semesta dengan Air Bah, itulah 'Injil' dari narasi Kejadian 1-11"* (p. 313). Jadi, teologi EGS rupanya adalah suatu optimisme dalam kehidupan yang terbingkai dalam keyakinan akan Penyelenggaraan Ilahi, bahwa kehidupan akan jalan terus. Dalam bahasa yang puitik ia menulis, "selama masih ada cinta, kiamat bisa menunggu" (p. 229).

Tilikan Kritis

Pertama, hal teknis. Meskipun EGS telah sedemikian teliti, rapat dan cermat, rupanya tetap juga ada kekeliruan. Kecil saja, mungkin karena kelalaian tak disengaja. Misalnya, EGS mengutip Kejadian 8:21 dengan "maka Allah berkata dalam hati-Nya" (p. 50). Salinan EGS tentang kata Allah di situ salah. LAI benar menerjemahkannya dengan TUHAN (karena memang berasal dari kata Ibrani : YHWH). Padahal di bagian lain,

identifikasi ini tetap diperhatikan dengan teliti oleh beliau (p. 221). Tak ada gading yang mulus total, bukan?

Beberapa tilikan kritis yang lebih esensial, misalnya: dalam kerapian analisisnya, EGS menolong para pembaca tahu masalah, setidaknya pada pokok-pokoknya yang terpenting. Namun terkadang EGS (mungkin tanpa sadar) mengasumsikan bahwa pembaca otomatis sudah tahu diskursus tertentu yang sedang ia bicarakan. Padahal belum tentu begitu. Misalnya di halaman 70, ketika menunjukkan ke pembaca referensi EGS terhadap pandangan James Barr yang mengkritik Karl Barth perihal gambar Allah, EGS mengasumsikan para pembaca sudah tahu duduk soalnya terkait dengan teologi natural. Pembaca yang awam terhadap diskursus soal teologi natural akan kehilangan mata rantai karena tiba-tiba frase itu muncul begitu saja tanpa penjelasan di tengah-tengah diskusi yang sedang berjalan. Demikian kalimat EGS selengkapnya: "Saya setuju dengan Barr bahwa Barth keliru dalam penolakannya terhadap teologi natural karena dalam PL ada banyak rujukan ke teologi natural...." Jangankan pembaca atau peminat teologi awam, mahasiswa/i teologi pun belum tentu *ngeh* dengan teologi natural jika tidak dijelaskan.

Hal lain lagi yang menggelitik saya adalah soal adanya kesengajaan untuk "mengabaikan perbedaan dan mencari titik temu dengan pemahaman kosmologi modern dewasa ini" (p. 80), dalam diskusi mengenai "sungai di bawah tanah" yang tidak sama dengan "sungai di dunia bawah" yang bernada mitologis. Yang mengagetkan saya adalah *statement* yang menitikberatkan harmonisasi dengan kosmologi modern. Ini agak beda dengan yang biasanya. Biasanya EGS selalu mengingatkan *audience*, agar mereka justru perlu menghormati kekunoan perspektif yang terkandung di Alkitab, sebagaimana dipesankan oleh James Barr: "Alkitab baru berbicara kepada kita jika kekunoannya kita hormati." Saya tidak menuduh EGS lupa dengan hal ini, juga saya tidak mau mengatakan bahwa perspektif kuno itu yang multak absolut benar. Tentu tidak demikian *per se*, sebab perspektif selalu punya paradigmanya yang tertentu. Namun saya memang secara spontan menjadi terkejut dengan pemihakan yang tidak biasa dari EGS terhadap kosmologi

modern seringan itu dalam rangka memahami dimensi mitologis. Saya penasaran ingin mendengar apa pendapat EGS terhadap keterkejutan saya ini.

Juga soal tilikan EGS yang menunjukkan bahwa dalam rumusan di akhir Kejadian 2:24 terkandung nada matrilineal mengingat "manusia akan meninggalkan ayah-ibunya dan bersatu dengan istrinya". EGS, juga Walter Lempp, melihat ini sebagai aneh. Alasannya, karena "di Israel kuno pada zaman penulis Y, sistem yang berlaku adalah patrilineal, di mana istri yang meninggalkan ayah dan ibu untuk bergabung dengan suami. Apa gerangan maksud penulis?" (p. 97-98). EGS berpendapat bahwa menurutnya, penulis mazhab Yahwist "mau mengingatkan pembaca di zamannya, bahwa sistem patrilineal yang berlaku bukanlah sesuatu yang dari *sono*-nya sudah demikian... (sehingga) pembaca tidak bisa menerima sistem yang ada sebagai sesuatu yang mutlak.... Adat istiadat ini tidak perlu dianggap sebagai alasan untuk menganggap istri atau perempuan lebih rendah dari laki-laki" (p. 98). Saya paham, EGS hendak "menggembosi"—istilah yang sering dipakai EGS—patriarkalisme. Namun sebetulnya dalam diskusi tentang Y atau J (mazhab Yahwist) ada pendapat yang setapak lebih berani maju ketimbang pendapat yang mengatakan bahwa Y hendak mengimbangi patriarkalisme. Pendapat itu dimunculkan oleh Harold Bloom dalam buku *The Book of J*. Di buku ini Bloom berani mengambil kesimpulan bahwa Y adalah perempuan! Bloom misalnya mengatakan, "*My primary surmise is that J was a woman, and that she wrote for her contemporaries as woman, in a friendly competition with her only strong rival among those contemporaries, the male author of the court history narrative in 2 Samuel*" (Bloom, 1990: 9). Itu sebabnya nada matrilineal muncul di 2:24. Jadi ini bukan penggembosan patriarkalisme, namun memang adalah pengetengahan matriarkalisme dengan terang benderang namun sekaligus simpatik. Pendapat yang amat ideologis ini sama sekali tak muncul dalam pengolahan EGS. Mungkinkah karena bagi EGS, pendapat Bloom terlalu alternatif atau perifer? Betapapun, menurut saya akan amat menarik jika saja hal perspektif Bloom ini sempat dielaborasi oleh EGS.

Locus Hermeneutics

Dalam matriks model-model tafsir EGS mengemukakan adanya model pra-kritis, kritis historis, kritis naratif, dan *reader response*. Saya merasa metode hermeneutik Asia belum eksplisit dikemukakan oleh EGS sebagai seorang teolog kontekstual. Entahkah ia menempatkan metode ini di bawah payung *reader response*? Atau memang belum dikemukakan. Bahwa EGS sendiri sangat sadar bahwa konteks Asia dalam segala kekayaan tradisi religius dan kenyataan sosialnya adalah *tools hermeneutics* yang sah, sebagaimana ia paparkan di banyak kesempatan lain. Namun sebagai sebuah metode tafsir, saya merasa kita perlu mengeksplisitkan model-model hermeneutik Asia ini agar menjadi semakin dikenal. Kwok Pui-lan, misalnya, dengan lugas mengemukakan bahwa setidaknya ada tiga model yang sudah dilakukan oleh para teolog dan penafsir Asia. Demikian tuturnya: “*Currently three approaches are used by Asian scholars. Some compare similar motifs through cross-textual studies in order to draw out hermeneutical implications. Others look at the Bible through the perspective of other religious traditions. Still others discern the biblical and theological insights in people’s stories, myths, and legends.*” (Kwok, 1994: 62). Ini adalah salah satu kaki yang mengeksplorasi dimensi kekayaan tradisi religius Asia, yang idealnya berpasangan dengan kaki lain yang berdomain pada perjuangan sosio-politis. Karya EGS, betapapun, adalah karya teolog Asia. Jika memakai kriteria dari Kwok, mungkin karya EGS ini termasuk ke kelompok kedua.

Di atas semua ini, hal yang amat perlu dikemukakan adalah bahwa melalui karyanya yang inspiratif ini EGS telah membuktikan kebenaran *adagium* yang dilontarkan Karl Barth, dan yang beberapa kali saya dengar dari EGS dulu ketika kuliah, bahwa “teologi adalah ilmu yang penuh sukacita”. Melalui bukunya EGS, bagi saya setidaknya (juga semoga bagi pembaca seumumnya) sudah menegaskan bahwa *adagium* itu sungguh bukanlah ucapan omong kosong pun bukan sekadar busa-busa indah dalam kisaran perbincangan teologis. Bahkan ini bukan sekadar soal kesukacitaan

masuk dalam soal *luxury* berteologi, namun juga terkait dengan soal yang esensial. Sandra Schneiders, Profesor Studi Perjanjian Baru di GTU, Berkeley dalam bukunya *The Revelatory Text* (1991) mengkritik habis kecenderungan tafsir historis kritis yang baginya terlalu menekankan pada *the aim of information*. Bagi Schneiders, *the aim of information* tak boleh mengabaikan *the aim of transformation* bagi mereka yang menstudi teks. Buku EGS memang berkadar historis kritis plus (plus narasi dan plus kritik terhadap historis kritis itu sendiri). Namun yang lebih menjanjikan bagi saya (memakai idea Schneiders) ialah bahwa buku DEKB ini bukan hanya melimpahi kita dengan informasi, pengetahuan, dan perspektif baru (*the aim of information*) namun juga sekaligus mampu menggugah *leb* dan *ruakh* kita untuk tergugah, untuk memekar, membening, dan mengevokasi terbuahkannya sikap etis terhadap kehidupan dengan berani (*the aim of transformation*). Bagi saya, kedua tujuan yang diapungkan Schneiders telah dilayani oleh buku ini. Alhamdulillah!

Pada akhirnya terhantarlah dengan tulus dan sukacita ucapan selamat, *Proficiat* untuk Profesor Gerrit Singgih, teriring doa dan harapan kiranya buku DEKB yang bermutu ini mampu menggembosei kerak-kerak kemalasan akademis dan ketakutan orang karena ”seram”-nya dunia tafsir, yang sering menjadi halangan untuk berani sungguh menyelam ke dalam samudra hermeneutik Alkitab yang sebetulnya bisa sedemikian eksistensial dan “mengena” atas hidup manusia, selama nafasnya masih menyatu dengan badannya di dalam dunia, *hic et nunc*, kini dan di sini.

Daftar Pustaka

- E.G. Singgih. 2011. *Dari Eden ke Babel*. Yogyakarta: Kanisius.
- Pui-lan, Kwok. 1995. *Discovering the Bible in the Non-Biblical Word*. New York: Orbis Books.
- Schneiders, Sandra M. 1991. *The Revelatory Text, Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*. New York: HarperCollins Publishers.

GEMA TEOLOGI

JURNAL TEOLOGI KONTEKSTUAL

Menghaturkan terima kasih kepada
Mitra Bebestari yang telah membantu terbitan edisi ini:

- **JUDOWIBOWO POERWOWIDAGDO** Pensiunan Dosen Fakultas Teologi
Universitas Kristen Duta Wacana
Yogyakarta
- **JAN S. ARITONANG** Sekolah Tinggi Theologia Jakarta
Jakarta
- **FATIMAH** Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta
- **M. PURWATMA** Fakultas Teologi Sanata Dharma
Yogyakarta
- **KEVIN WARD** The University of Leeds
England

FORMULIR BERLANGGANAN GEMA TEOLOGI

Dengan ini,

Saya :

Alamat lengkap :
..... Kode Pos:

Telp/HP/Fax/E-mail :

Ingin berlangganan mulai volume:
sebanyak: eksemplar.

Pembayaran secara :

- ☐ Tunai
- ☐ Pos Wesel
- ☐ Bank Transfer (mohon mengirim bukti transfer, bisa melalui pos ke alamat redaksi atau fax: (0274) 513235. Bisa juga memberitahukannya melalui email ke gema.teologi.ukdw@gmail.com).

GEMA TEOLOGI dijual dengan harga

Rp 35.000,00 per-eksemplar.

Rekening GEMA TEOLOGI:

BNI UGM Yogyakarta

No. AC 0249898884 atas nama Fakultas Theologia UKDW

GEMA TEOLOGI terbit dua kali dalam setahun, yaitu
pada bulan April dan Oktober.

Website: www.ukdw.ac.id/journal-theo



PERSYARATAN PENULISAN ARTIKEL

1. Artikel mengenai penelitian, kajian analitis kritis atau refleksi, dalam bidang ilmu teologi terutama teologi kontekstual dan belum pernah dipublikasikan di media lain.
2. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris, kurang lebih 5.000 kata atau 20 halaman kuarto satu setengah spasi ketik, dan dilengkapi dengan abstrak (dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia maksimal 150 kata), disertai kata kunci (bahasa Inggris dan bahasa Indonesia sebanyak 3-5 kata).
3. Artikel memuat: Judul, Nama Penulis, Abstrak, Kata-kata Kunci, Pendahuluan (tanpa anak judul), Subjudul-subjudul (sesuai dengan kebutuhan), Penutup (atau Kesimpulan), Catatan-catatan akhir, dan Daftar Rujukan.
4. Catatan-catatan berupa referensi/rujukan ditulis sebagai *in-notes*, sedangkan komentar-komentar yang lain ditulis sebagai *end-notes*.
5. Kutipan lebih dari empat baris diketik dengan spasi tunggal dan diberi baris baru. Kutipan kurang dari empat baris dituliskan sebagai sambungan kalimat dan dimasukkan dalam teks memakai tanda petik.
6. Kata atau istilah asing yang belum diubah menjadi kata Indonesia atau belum menjadi istilah teknis, diketik dengan huruf miring.

Daftar Rujukan diurutkan secara alfabetis dan hanya memuat literatur yang dirujuk dalam artikel. Penulisan referensi diurutkan sebagai berikut: nama belakang penulis, nama depan. tahun terbit. *judul buku* (dengan huruf miring). kota penerbit: nama penerbit. Penulisan artikel dalam daftar rujukan: nama belakang pengarang, nama depan. tahun. "judul artikel". *judul buku/majalah* (dengan huruf miring). volume. Penulisan *in-note* diurutkan sebagai berikut: (nama belakang pengarang, tahun terbit: halaman).

Contoh sebagai rujukan:

Knitter, Paul F. 2010. *Without Buddha I Could not be a Christian*. Oxford: One World Publications.

Contoh penulisan artikel:

Darmaputera, Eka. 1995. "Masalah Injil dan Kebudayaan: Masalah Bagaimana Seharusnya Kita Hidup". *Jurnal Penuntun*. 1:4.

Contoh sebagai *in-note* dalam teks tulisan:

(Knitter, 2010: 15).

7. Penulis artikel dimohon menyertakan biodata singkat (alamat lengkap lembaga tempat bekerja, belajar, melakukan penelitian atau menjalani program sabatikal, serta alamat email pribadi).
8. Artikel dikirimkan dalam bentuk *file attachment* ke alamat: Redaksi Gema Duta Wacana, Jl. Dr. Wahidin Sudirohudoso 5-25, Yogyakarta 55224 – Indonesia, email: gema.teologi.ukdw@gmail.com.
9. Penulis yang artikelnya dimuat akan menerima ucapan terima kasih berupa nomor bukti 2 eksemplar.