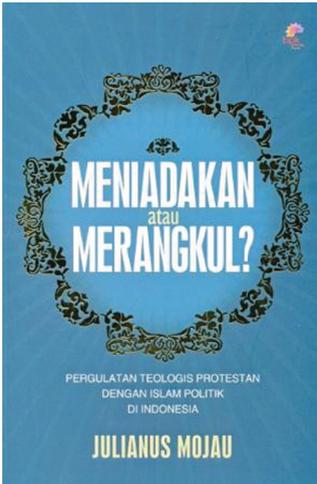


MENIADAKAN ATAU MERANGKUL? Pergulatan Teologis Protestan Dengan Islam Politik di Indonesia



Judul Buku : *Meniadakan atau Merangkul? Pergulatan Teologis Protestan Dengan Islam Politik di Indonesia*

Pengarang : Julianus Mojau

ISBN : 978-602-231-062-4

Terbit : 2012

Ukuran : 150 x 210 mm

Tebal : 474 halaman

Penerbit : BPK Gunung Mulia, Jakarta

Peresensi : John Christianto Simon*

Pendahuluan

Hubungan Kristen-Islam di Indonesia menjadi salah satu kajian yang paling menarik untuk dicermati. Kajian atasnya semakin bergerak menuju kesadaran bahwa relasi Kristen-Islam dalam sejarahnya tidak pernah murni sebagai kajian teologis. Kajiannya pun menjadi kajian lintas bidang dan lintas ilmu. Rupanya banyak faktor yang turut membentuk dan mengkondisikan bangunan relasi itu. Apalagi sangat sulit menjumpai sebuah agama tanpa terkait dengan kepentingan kelembagaan, kekuasaan, dan *interests* tertentu, betapa pun tingginya nilai sosial yang dikandung oleh kepentingan tersebut. Di Indonesia, fenomena ini sangat mudah dijumpai. Sederet faktor kemudian dicatat dan dianalisis. Selain untuk kepentingan pengembangan kajian ilmiah itu sendiri, hal ini juga menjadi kesadaran baru umat beragama terkait kerentanan untuk gagal dalam usaha membangun dialog dan memelihara kerukunan hidup bersama.

Di Indonesia, relasi Kristen-Islam telah mengalami pasang-surut seturut dengan sejarah perjumpaan keduanya. Banyak studi telah

* Bekerja di GPIB dan Alumni PPST (M.Th.) UKDW 2012.

memperjelas sejarah relasi yang problematis di antara keduanya (Utomo, 1993; Aritonang, 2006). Seperti dicatat di atas, setiap kajian atas relasi Kristen-Islam semakin bergerak ke arah kajian yang bersifat lintas ilmu. Kesadaran ini tentu saja menunjukkan perkembangan yang baik. Justru karena itu, setiap kajian lintas agama diharapkan dapat menyentuh akar persoalan (*fundamental ideas*), mengapa semakin rumit dan kompleks relasi agama-agama di Indonesia. Apalagi, dalam konteks masyarakat yang keberagamaannya bersifat heterogen (majemuk, plural), persoalan hidup bersama tentu cukup menggelisahkan. Hal ini sering tidak disadari bahwa antara wilayah “normativitas” dan “historisitas” hidup keberagamaan sering campur aduk, *overlapped*, yang perlu diklarifikasi secara akademis untuk menghindarkan dari praktik keberagamaan yang patologis (Abdullah, 2011: vii-viii, 47-49).

Salah satu kajian yang menyadari studinya sebagai “kajian lintas ilmu” adalah apa yang ditulis oleh Julianus Mojau. Tulisan Mojau yang berjudul *Meniadakan atau Merangkul?* merupakan studi teologi sosial yang cukup mendalam. Studinya bermaksud memperlihatkan aneka model/tipe respon dari teolog-teolog Kristen Protestan dan lembaga (PGI) dalam mengatasi “identitas kolonial” Kristen Protestan Indonesia berhadapan dengan Islam (politik). Yang menarik ialah—di beberapa tempat—sang penulis menyadari betul bahwa mendekati subjek studi tentang Kristen Protestan dan pergulatannya dengan Islam (politik), bila hanya murni teologis, tidak akan tiba pada apa masalah (*fundamental ideas*) yang selama ini menjadi “titik tengkar” keduanya. Karena itu, aspek sosiologis dan politis menjadi penting ditelisik untuk masuk ke rimba gelap relasi yang patologis antara keduanya dalam sejarah Indonesia (hlm. 412). Teks-teks teologi sosial yang diselidiki secara kritis juga tidak berangkat dari dan dalam ruang hampa. Ia merupakan hasil pergulatan teologis dari dan dalam konteks sosial tertentu. Karenanya, Mojau secara sadar menggunakan pendekatan kritik-ideologi (*ideological-criticism approach*) dan kecurigaan hermeneutis (*hermeneutics-suspicion*) untuk membongkar wacana-wacana ideologis di balik rumitnya relasi Kristen-Islam di Indonesia (hlm. 24-25). Tulisan Mojau jadinya relevan disebut sebagai teologi sosial, yaitu berteologi di tengah realitas sosial yang kompleks. Kompleks karena kait-kelindannya antara yang “sakral” dan yang “profan” lewat cara berpikir, interpretasi, dan tafsiran orang perorang dan kelompok perkelompok keagamaan, yang kemudian hendak diberlakukan secara “paksa” kepada pihak lain. Mengatasinya diperlukan

cara berpikir kritis, tidak terjebak dalam sektarianisme konsep dan praktik, dan mampu berjarak (*neutral*) pada perebutan posisi *status quo*, hingga pentingnya mengedepankan sikap toleran dalam arti praktis maupun ilmiah.

Tulisan Julianus Mojau awalnya adalah disertasi pada program *Doctor of Theology* dari *South East Asia Graduate School of Theology* (SEAGST), tahun 2004. Disertasi ini menganalisis secara kritis teks-teks teologis sosial Kristen Protestan untuk menggambarkan upaya gereja-gereja Protestan di Indonesia pada periode Orde Baru dalam mengatasi dan keluar dari tantangan konteks, secara khusus hubungannya dengan Islam (politik). Sayangnya, tulisan Mojau ini—seperti yang penulis akui sendiri—baru diterbitkan untuk konsumsi pembaca umum setelah delapan tahun tinggal sebagai karya akademik (hlm. 405). Soal relevansinya, tulisan ini saya kira merupakan sebuah sumbangan penting, tidak hanya di tataran praktik politik bagi pencarian format pemikiran dan aksi politik Kristen berhadapan dengan konteks, namun secara akademik menghubungkannya dengan beberapa karya yang telah dibuat pada periode sebelumnya terkait relasi Kristen dengan konteks sosial-politik di Indonesia (misalnya: Ngelow, 1994; di hlm. 332-346, Ngelow disebut “teolog sosial pluralis”). Setidaknya sampai satu dasawarsa akhir era Orde Baru, kita mendapat informasi kaya mengenai respon Kristen terhadap konteks sosialnya.

Yang menarik dicermati adalah apa yang ditulis oleh Gerrit Singgih dalam edisi revisi *Dari Israel ke Asia* (2012). Singgih mencatat bahwa Julianus Mojau adalah orang yang telah melakukan pemetaan terhadap teologi politik Kristen Protestan di Indonesia (Singgih, 2012: 149-150). Penjelasan ini menjadi penting ketika ditempatkan dalam konteks perkembangan pemikiran teologi kontekstual di Indonesia. Salah satu peta yang diungkap oleh Singgih dalam perjalanan teologi kontekstual Kristen di Indonesia ke depan adalah mengembangkan pemikiran di bidang politik. Dua peta yang lain adalah postmodernitas dan globalisasi. Masih dalam catatan Singgih, ia menegaskan ulang pentingnya arah pengembangan teologi politik ke depan dalam sebuah dialog dengan Majalah *Wara Duta*, katanya: “Kontekstualisasi baru diartikan *ke budaya tradisional* saja, belum ke arah sosial, yaitu pemulihan harkat dan martabat manusia. Jadi ke depan tugas gereja-gereja adalah mengarahkan kontekstualisasi teologia *ke konteks sosial*” (Tim Redaksi, 2011: 4). Konteks sosial juga berarti *konteks politik*.

Mengapa catatan di atas demikian penting? Rupanya selama ini diskursus politik secara umum atau politik Kristen secara khusus

sering luput dari percaturan pemikiran dan refleksi Kristen. Akibatnya, konteks sekitar tidak pernah ditanggapi secara kritis, selain membeo pada keadaan atau bersikap memusuhi konteks. Pengalaman di masa lalu telah membuktikan bagaimana orang-orang Kristen mengambil posisi pro *status quo* dan jauh dari keresahan sekitar. Faktor penyebab lain adalah besarnya kecurigaan pada politik, yang asalnya merupakan akar warisan kolonial yang belum sempat ditransformasi. Padahal, sebagaimana kita tahu, politik Kristen yang sering tidak cerdas dan tidak santunlah yang selama ini memelihara “identitas kolonial” Kristen dalam relasinya dengan kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama lain, khususnya Islam. Atau, seperti yang dicatat secara kritis oleh Mojau bahwa optimisme teologi sosial model modernisme/pembangunan justru yang *memperparah* kebuntuan relasi Kristen-Islam, menguatkan ketidakadilan struktural di masyarakat, meningkatkan citra sosial negatif terhadap Kristen dan menciptakan “identitas neo-kolonial” Kristen (hlm. 22). Melampaui situasi di atas, kita berharap bahwa percakapan tentang politik yang semakin luas dalam diskursus teologi Kristen, secara kritis dan akademis-ilmiah, akan memberi banyak kesempatan lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang reflektif dan semakin toleran. Mojau sendiri bermaksud melangkah lebih jauh, bahwa konteks realisme sosial masa kini di Indonesia memerlukan sebuah model teologi sosial yang melampaui (*beyond*) ketiga model teologi sosial yang dianalisisnya dalam rentang 1970-1990-an (hlm. 23, 405). Upaya ini pada akhirnya akan membebat dan menyembuhkan banyaknya luka budaya dan religi yang selama ini ditebar oleh kekristenan yang bermental kolonial atau neo-kolonial.

Hal penting lain yang disuguhkan oleh karya Mojau adalah bahwa karya ini mengisi mata rantai perkembangan teologi Kristen Protestan selama masa Orde Baru. Penegasan ini bermanfaat untuk kita rangkaikan dengan salah satu tulisan penting dari Alle G. Hoekema, *Berpikir Dalam Keseimbangan yang Dinamis* (1997). Studi Hoekema yang meneliti rentang waktu satu abad (1860-1960) pergulatan Kristen Protestan dengan teologi nampak *minus* kesadaran akan konteks agama-agama (terutama Islam). Memang Hoekema sedikit meluaskan pandangan melampaui waktu penelitian disertasinya dengan mewawancarai Harun Hadiwijono. Dan, menurut Hoekema, baru tahun 1970-an, tepatnya tahun 1973, saat diterbitkannya karya *Iman Kristen* oleh Harun, sebagai penanda munculnya usaha sistematisasi teologi kontekstual yang sadar akan konteks agama-agama (Hoekema, 1997: 336, 360-363). Mata rantai yang saya maksud

adalah bahwa studi Mojau melanjutkan studi Hoekema dan mengisi fase penting pergulatan Kristen dengan konteksnya di era Orde Baru (1970-1990-an). Yang dilanjutkan Mojau dari studi Hoekema, menurut Gerrit Singgih, adalah bahwa dalam kurun waktu antara 1860-1960 ada dua hal yang tidak nampak dalam kesadaran teologi Kristen, yaitu konteks agama-agama (terutama Islam) dan konteks kemiskinan (Singgih, 2005: 406). Di sini, Mojau mengisinya pada konteks yang pertama. Sehingga, apa yang selama ini dikuatirkan seolah terjadi diskontinuitas antara *prototheologie* dengan teologi-teologi setelahnya, tidak terjadi. Kalaupun Mojau sendiri mungkin tidak menyadarinya (?), maka kita dapat mengatakan bahwa studi tentang *prototheologie* yang Hoekema lakukan menjadi inspirasinya (?). Saya kira itu juga mengapa Hoekema kemudian memberi kata sambutan bagi buku Mojau ini (hlm. xv-xix).

Isi Buku dan Beberapa Catatan Kritis yang Bersahabat

Studi Julianus Mojau tentang teologi sosial Kristen secara sadar menggunakan tipologi (modernis, liberatif, pluralis) sebagai “pembedaan kategoris” yang hampir tak terhindarkan untuk subjek kajian yang demikian kompleks (Mojau, 2012: 12-13, 404). Di sana-sini ada pesimisme soal penggunaan tipologi karena dianggap tidak akan dapat mendekati masalah (subjek kajian) yang demikian kompleks, karena justru mereduksi dan mengaburkan masalah yang ada. Tetapi kita dapat memahami pilihan Mojau sebagai sesuatu yang argumentasinya kuat. Penjelarasannya adalah bahwa tipologi itu sama dengan analogi “kandang” (figura) dalam filsafat Paul Ricoeur (Stiver, 2001: 100-136). Dalam filsafatnya, Ricoeur juga mengatakan bahwa membuat “batas” (kandang) merupakan kecenderungan manusia yang tidak tahan dengan banyaknya kemungkinan dan ketidakpastian. Realitas terlalu “kaya akan makna-makna” (*surplus of meaning*). Yang penting disadari bahwa setiap tipologi atau “kandang” tidak pernah akan mengungkap persis-tepat realitas yang kompleks (*contingent*). Setiap tipologi atau kandang hanyalah “alat bantu” *membatasi* jagat pergulatan dalam model-model studi sosial apa pun. Studi Mojau ini sekaligus mewakili salah satu perspektif—dari banyaknya kemungkinan (*appropriation*)—mendekati realitas yang terlampau kaya sehingga tidak dapat dimutlakkan. Jika demikian, “teologi sosial” yang Mojau gunakan pun adalah tipologi. Ini semacam “alat bantu” memahami realitas relasi Kristen-Islam yang kompleks. Mojau sendiri menyebutnya “model” sebagai *pembedaan*

kategoris dalam mengidentifikasi dan cara menafsir tipe-tipe atau ciri khas pemikiran teologi sosial yang dikembangkan di kalangan Kristen Protestan Indonesia selama 1970-1990-an. Catatan pentingnya bahwa setiap tipologi (kandang) tidak dapat dimutlakkan dan selalu dimungkinkan untuk diganti dengan tipologi (kandang) yang lain.

Setelah bagian *Pendahuluan*, uraian Mojau masuk ke model-model teologi sosial. Di Bab 1 diuraikan pemikiran-pemikiran teologi sosial yang dirumuskan sejajar dengan proyek modernisasi Orde Baru. Melalui pemikiran tokoh-tokoh seperti O. Notohamidjojo, T.B. Simatupang, P.D. Latuihamallo, S.A.E. Nababan, dan Eka Darmaputera, terbangunlah *teologi sosial modernisme*. Selain kelima tokoh, diuraikan juga model teologi sosial yang dikembangkan oleh PGI (hlm. 27-142). Uraian Bab 1 ini menarik karena *hipotesis* yang dikembangkan oleh Mojau mengatakan bahwa teologi sosial model modernisme-lah yang selama ini memperparah hubungan yang buntu antara Kristen-Islam (hlm. 22-23). Model ini menjadi “titik tengkar”, ketimbang “titik temu”, di antara keduanya. Model ini juga menguatkan ketidakadilan struktural di masyarakat, meningkatkan citra sosial negatif terhadap Kristen dan menciptakan “identitas neo-kolonial” Kristen. Stigma sosial sebagai pendukung peradaban kolonial akhirnya menjadi identitas yang melekat dalam diri kekristenan. Hipotesis Mojau mengatakan bahwa model teologi sosial modernisme-lah yang hendak “dipatahkan” (Mojau: “diterobos”) oleh dua model teologi sosial lainnya, yaitu liberatif dan pluralis (hlm. 142). Akhirnya, Mojau mengusulkan sebuah teologi sosial sintesis.

Saya ingin memberikan catatan lain atas pilihan Mojau pada kelima tokoh yang disebut dalam hipotesisnya sebagai pemikiran teologi sosial yang tidak mendukung hubungan baik Kristen-Islam. Malahan, pemikiran mereka mendukung gerakan modernisasi Orde Baru yang berarti pro *status quo* kekuasaan Orde Baru (hlm. 21). Dengan dekat pada kekuasaan yang kala itu sedang tumbuh, kekristenan dapat membenarkan praktik-praktik ketidakadilan yang dilakukan oleh rezim yang baru. Yang saya ingin katakan bahwa, sikap pro *status quo* pada kekuasaan dan mengembangkan pemikiran teologis yang tidak mendukung hubungan baik Kristen-Islam, nampaknya sulit untuk dipertahankan jika maksudnya itu adalah S.A.E. Nababan dan Eka Darmaputera.

Berdasar penilaian Sumartana, Mojau mengatakan bahwa Nababan memiliki watak sosial yang primordialis—buktinya merestui pendirian HKBP di Minahasa (Bab 1, c.k. 167)—yang mengkristal dalam bentuk *fobia*

terhadap Islam politik (hlm. 94-95). Atas seluruh uraian terhadap Nababan, di satu sisi, kritik atas wacana yang dikembangkan Nababan sangat kuat ditunjukkan oleh Mojau. Namun, di sisi lain, kita masih bisa bertanya, mengapa uraian Mojau tidak menyebut kiprah Nababan dalam konteks persetujuan dengan PT. Indo Rayon, yang di mata masyarakat sangat menghisap alam dan berlaku tidak adil terhadap masyarakat. Saya berbeda dengan Mojau, bahwa uraian kecil konflik Soeharto dan Nababan awal tahun 1990-an (hlm. 95), saya kira—saya bisa salah—belum terlalu jelas dan utuh menggambarkan sosok lain Nababan, bukan sebagai *pendukung status quo* rezim penguasa waktu itu, melainkan *pelawan* kekuasaan. Setidaknya kalau bukan di tataran *wacana* (“teks” yang dikritik Mojau), kita melihat *praktik politis* Nababan, sebagai anti penguasa yang lalim, melalui keberpihakannya pada penderitaan rakyat di sekitar PT. Indo Rayon. Kalau benar demikian, Nababan rasanya tidak pas disebut hidup “*jauh dari jeritan pilu*” rakyat (hlm. 95). Justru ia adalah penyambung lidah rakyat yang menderita.

Terhadap Eka Darmaputera, Mojau pun menunjukkan bahwa Eka punya sikap *fobia* terhadap Islam politik (hlm. 118), yang membuat pesan Kerajaan Allah mandul tanpa daya transformatif. Melihat teks-teks yang ditelusuri secara kritis, penilaian Mojau ini mungkin ada benarnya, tetapi kita tidak boleh lupa bahwa sikap fobia Eka, juga Nababan, dan teolog lainnya, terhadap tampilan *Islam politik* (hlm. 14-15: “Islam fundamentalis”?) yang formalistik dan skripturalistik adalah merupakan *sikap umum* yang mulai tumbuh dan semakin menguat di kalangan generasi Islam akhir 1960-an dan awal 1970-an. “Kegagalan” kaum modernis Islam dalam memperjuangkan Islam negara menjadi bahan refleksi *generasi baru* Islam (hingga ke generasi 1980 dan 1990-an) untuk mewacanakan *jalan baru* Islam (Assyaukanie, 2011). Gerakan pembaharuan pemikiran Islam (neo-modernisme) yang dimotori oleh Nurcholish Madjid dan tumbuh di era awal Orde Baru, selain sempat dicap tidak kritis, dituduh memberi legitimasi teologis pada kekuasaan, namun telah memberikan dasar teologis yang *paling cerdas* bagi umat Islam untuk memikirkan ulang politik Islam sebagai politik kesantunan dan jauh dari mematok mutlak kekuasaan sebagai tujuan satu-satunya menjadi Muslim. “*Islam Yes, Partai Islam No*” adalah simbol teologis bagi pembaharuan pemikiran dan aksi politik Islam ke arah yang lebih substansial.

Kesan Mojau bahwa neo-modernisme Islam meng-*exclude*-kan Islam politik (hlm. 297), menurut saya, tidak terbukti, karena upaya pembaharuan teologi lebih sebagai gerakan moral-intelektual. Di samping itu, pembaharuan

teologi itu telah meretas juga lahirnya *Islam kultural*, sebuah praksis Islam, yang salah satunya *concern* dengan isu-isu ketidakadilan (sosial-ekonomi). Dalam beberapa bagian (misalnya hlm. 370), dialog yang dimaksud Mojau antara Kristen-Islam soal ketidakadilan, mungkin bukan dengan Islam politik melainkan Islam kultural. Studi Bahtiar Effendi, saya kira, juga telah membuktikan bahwa wajah Islam politik tidak saja substansial tetapi juga skriptural (Effendi, 1998). Pada wajah yang skriptural (hlm. 14-15: “fundamentalis”), yang penuh dengan *interest*, sebagai dampak warisan konflik Kristen-Islam masa lalu, dan bersifat ideologis-tertutup, rasanya tidak ada satu orang Islam pun yang mendukungnya (Hasan, 2006: 221), apalagi seorang Kristen seperti Nababan, Eka, dan para teolog lainnya.

Meminjam uraian Gerrit Singgih, ia mengatakan bahwa syariat Islam saja bisa diterima orang Kristen jika kebenaran, keadilan, dan kasih menjadi premis nilai. Tak kalah penting, dapatkah orang Kristen di wilayah yang memperlakukan syariat Islam menjadi ketua RT, camat, hingga presiden? Bila tidak, maka kita pun menolaknya (Singgih, 2005: 173-174). Kesan ini juga dapat dirasakan dari uraian Mojau sendiri. Katanya, kita perlu sikap *kritis* pada kemungkinan *retorika* Islam politik yang sebetulnya jauh dari *pro* keadilan dan pembebasan (hlm. 393). *Kritis* bahwa Islam politik hanya dapat diterima karena ekspresinya yang nir-kekerasan (hlm. 413). Tetapi, di sinilah optimisme Mojau, semua daya kritis itu tidak boleh menghalangi upaya mencari “titik temu” Kristen dengan Islam politik demi mengembangkan teologi sosial liberatif-transformatif (hlm. 394-395: titik temu diakonia dan zakat). Masih terkait ini, kita dapat mempertanyakan “*sumber kearifan sikap mental sosial rekonsiliatif*” yang ditawarkan Mojau dari 2 Korintus 5:17-19 (hlm. 397). Saya cuma mau mengatakan bahwa bisa jadi basis ini memang tidak relevan (?) dan dalam konteks polemik teologis justru dapat menjadi ganjalan dengan kalangan Islam politik. Menurut saya, titik tolak dari dialog bisa bersumber dari *nilai-nilai sekular* (walaupun nilai-nilai sekular sering dasarnya juga dari nilai-nilai agama), yang juga beberapa kali disebut oleh Mojau sebagai *nilai-nilai humanitas*. Dalam pembicaraan di seputar komunitas basis, ini dimasukkan dalam *Basic Human Community* (BHC), di mana orang diikat dalam praksis sosial oleh nilai-nilai kemanusiaan.

Dalam perspektif baru, wajah Islam politik telah bergerak *meruwat diri* hingga bermakna kultural dan substansial sebagai praksis emansipatoris dan transformatif. Jauh meninggalkan wajah lama Islam politik (*Islamisme*), yang ideologis dan tertutup, menjadi wajah Islam

politik baru (*post-Islamisme*) yang terbuka dan toleran (Bayat, 2011). Post-Islamisme yang toleran, juga terbuka bagi kerjasama agama-agama dalam semangat humanisme. Yang menarik adalah bahwa arus perubahan format Islam politik (*Islamisme*) ini dalam banyak hal tidak dikarenakan faktor luar, antara lain tekanan demokratisasi dan penegakan HAM di Barat, melainkan *perubahan internal* umat Islam sendiri di bidang politik untuk menjadi *kontekstual* dengan nalar publik masyarakat modern (An-Naim, 2004; Latif, 2007; Mujani, 2007). Artinya, harapan Mojau agar kita tidak perlu galau dan khawatir dengan Islam politik (hlm. 407), dibenarkan dengan realitas demokratisasi internal di kalangan umat Islam sendiri berupa praksis “*mengindonesiakan Islam*” (Mujiburrahman, 2008).

Catatan lain bahwa, sebagai teologi yang berangkat dari konteks, maka pemikiran teologis dan sikap politis Nababan dan Eka adalah teologi kontekstual. Dalam berteologi kontekstual, kita tidak hanya melakukan *konfrontasi* atas konteks (misalnya: Orde Baru), namun tak jarang juga bersikap *konfirmatif/afirmatif*. Saya tidak bermaksud mengatakan bahwa sikap pro kekuasaan itu pasti benar, tetapi jangan lupa, berteologi bukan hanya soal *orang* yang berteologi, ia juga soal *konteks* yang melahirkan setiap pemikiran teologis. Selain kita kritis karena kita mengambil jarak dan memotretnya dari masa kini, kita juga dapat mengerti pergulatan yang tidak sederhana dari setiap pemikir dan pemikirannya. Kritik besar atas pemikiran teologi seseorang juga seringkali muncul karena pendekatan yang digunakan. Setahu saya—saya bisa salah—kritik ideologi (*ideological-criticism-approach*) yang Mojau gunakan (hlm. 24-25), yang bersifat dekonstruktif, sangat kurang memberi apresiasi seimbang atas konteks lahirnya sebuah pemikiran. Apresiasi baru muncul ketika wacana itu telah habis-habisan dibongkar, itu pun dengan maksud menunjukkan lubang-lubangnya (Dant, 1991). Saya juga merasa penilaian Mojau soal empat karakter teologi sosial modernis sebagai “kabar angin dari langit”, “menguatkan kekuasaan hegemoni Orde Baru”, “membunuh kesadaran kritis umat”, dan “sungguh-sungguh menjadi *pabrik opium* bagi rakyat” (hlm. 140-141), sangatlah berlebihan. Sebab ada banyak faktor internal dan eksternal yang lebih strategis untuk menguatkan kekuasaan hegemoni rezim Orde Baru.

Mojau juga bisa *tidak konsisten* saat ia mengevaluasi pemikiran teks-teks teologi sosial-politik yang dikembangkan oleh lima teolog model modernis berhadapan dengan ideologi negara, Pancasila. Menurutnya, pemikiran mereka jauh dari kritis dan hanya menguatkan kekuasaan rezim Orde Baru. Tetapi, dalam akhir seluruh uraian, kesan saya, Mojau merekomendasikan

arah hidup menggereja *sintesis* yang karakternya pluralis, transformatif, dan rekonsiliatif, juga dalam kerangka kesadaran dan semangat kebangsaan Indonesia, yang juga bersifatkan ideologi negara *pasca* Orde Baru dan *pasca* amandemen UUD 1945 (hlm. 403). Kita belum terlalu jelas dengan uraian Mojau ini, apakah maksudnya bahwa format ideologi *pasca* Orde Baru dan *pasca* amandemen itu berarti ideologi yang telah ditransformasi (Mojau: “format baru”), sehingga *OK-OK* saja menjadi titik tolak teologi sosial (lihat kesan itu di hlm. 402). Dalam *postscriptum*, Mojau memang tidak menyarankan bahwa titik tolak teologi sosial pluralis-liberatif-emansipatif-rekonsiliatif itu berdasar pada format ideologi Pancasila seperti zaman Orde Baru. Hanya kesan saya, Mojau agak berhati-hati. Di satu sisi, ia sadar bahwa selama ini ideologi Pancasila telah dipakai sebagai alat kekuasaan, dan orang-orang Kristen telah turut menggores luka pada umat Islam dengan sikapnya yang mendompleng kekuasaan (teologi sosial modernis). Di sisi lain, ada harapan besar bahwa dialog dengan kalangan Islam politik tidak lagi berbasis ideologis (teologi sosial liberatif dan pluralis), melainkan didasarkan pada cara memandang mereka sebagai sesama manusia dalam Keluarga Allah (hlm. 409-410). Kalau masalahnya terletak pada ideologi Pancasila, agak aneh, bahwa apa yang ingin dilampaui bersama kalangan Islam politik justru dikatakan “*mereka (Islam politik–pen.) dapat menerima Pancasila*” sebagai artikulasi politik mereka (hlm. 411). Saya menduga, Mojau masih sangat optimis dengan Pancasila (?). Kesan optimis Mojau ini nampak saat ia mengatakan perlunya mengembangkan rasa kebangsaan kerakyatan, sebagai *rasa kebangsaan alternatif*, yang dapat didialogkan dengan rasa kebangsaan pihak Islam, yaitu pada nilai liberatif dan emansipatoris (hlm. 376, diulang dalam *postscriptum* hlm. 412). Ia juga positif—disertai nada kritis: “*sayang sekali*”—terhadap amandemen Batang Tubuh UUD 1945 demi Indonesia baru (hlm. 378). Apakah ini tidak berarti bahwa dua-duanya toh bisa jadi *titik tolak* bagi pengembangan teologi sosial pluralis-liberatif-emansipatoris-rekonsiliatif. Dari pada terkesan tidak konsisten, katakan saja: *titik tolak humanisme, OK! (Mojau), titik tolak ideologis, juga OK! (Yewangoe)* (hlm. 407-408). Dengan demikian, bukankah masalahnya toh berpulang pada *praktik ideologi* yang sering bergerak jauh dari ideologi itu sendiri. Sehingga yang terpenting adalah memperbaiki ideologi dan praktiknya sekaligus supaya bisa menjadi titik temu (bukan “titik tengkar”) antar seluruh komponen bangsa untuk hidup adil, sejahtera, dan merdeka.

Simatupang pernah berkata: “*The five (Pancasila) are a wide enough umbrella for everybody. No body has anything against them, people can*

accept them, we can all live together under them” (lihat dalam Darmaputera, 1992: 130). Kalau benar demikian, bukankah Eka Darmaputera juga sudah merumuskannya (lihat: hlm. 113, c.k. 214; hlm. 115, c.k. 216). Saya masih ingin mengutip uraian Banawiratma yang sekiranya penting dan menolong memahami *titik tolak* berteologi sosial dari pendekatan ideologi yang ditransformasi.¹ Katanya:

Di era Orde Baru, Pancasila dimanipulasikan demi kepentingan kekuasaan yang represif. Di era reformasi ditenggelamkan oleh globalisasi neoliberalis (dibiarkan oleh negara centeng, negara makelar)... Sekarang ini: bukan masalah indoktrinasi melalui kurikulum atau institusi mana pun, melainkan *masalah praktek*: nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila itu diperjuangkan oleh negara dan oleh semua warga negara. Bagi iman Kristen = ikut dalam gerakan Kerajaan Allah yang diperjuangkan oleh Yesus: kerajaan keadilan, cinta kasih, kebenaran, persaudaraan semua orang. Bagi iman Kristen perwujudan nilai-nilai Pancasila merupakan penghayatan hidup mengasihi Allah dan sesama. Siapa itu sesama? Lukas 10:25-37. Mengasihi sesama adalah sesama manusia dari orang yang jatuh ke tangan penyamun (ay. 36), (Banawiratma, 2011).

Dua titik tolak ini (humanisme dan ideologi), saya kira juga yang Singgih tawarkan bagi sikap politik Kristen di Indonesia sekarang, yang disebutnya sebagai “jalan tengah”, yakni negara tidak berasal dari Allah tetapi ada (*exist*), karena itu kita taat kepada negara, tetapi kedaulatan negara berada di bawah kedaulatan Allah. “Jalan tengah” ini mencoba tidak jatuh pada dua ekstrem, di satu sisi sikap memisahkan diri atau melawan negara, di sisi lain sikap menganggap negara berasal dari Allah, tidak peduli bahwa negara itu jahat dan sering anti kemanusiaan (Singgih 2005: 164-165).²

Mojau diakhir studinya merekomendasikan *jalan keluar eklesiologis* yang mendesak untuk mengatasi identitas kolonial Kristen Protestan di Indonesia (hlm. 403). Setahu saya, ada pemikiran eklesiologi Eka Darmaputera—sayang tidak tercantum dalam uraian halaman 96-119, dan di daftar pustaka—yang sangat diapresiasi positif oleh teman-teman Katolik (Keuskupan Agung Semarang). Salah satunya adalah kata-kata Eka dalam Sinode Agung Gereja Katolik Indonesia (SAGKI) tahun 2000, bahwa gereja-gereja di Indonesia menghadapi situasi krisis yang amat serius “ke dalam tidak signifikan dan ke luar tidak relevan” (Darmaputera, 2001: 71).³ Pemikiran Eka ini rasanya jauh dari apa yang disebut Mojau, “mandul tanpa daya transformatif” (hlm. 110, 118). Sementara itu, kata-kata kritis Eka di atas adalah juga yang diinginkan Mojau bahwa studinya ini *bertujuan eklesial* sebagai evaluasi diri (*autokritik*) menuju panggilan liberatif dan

rekonsiliatif (hlm. 23). Demikian pula, mendukung maksud di akhirnya studi Mojau sendiri tentang *pembaruan eklesiologi* untuk mengatasi identitas kolonial Kristen Protestan (hlm. 403). Atau, jangan-jangan kritik yang tidak berimbang ini makin membenarkan apa yang Banawiratma sering sebut dalam perkuliahannya bahwa Eka Darmaputera lebih mendapat tempat di kalangan Katolik daripada di Protestan sendiri (?).

Berikut saya akan menjelaskan dua bab selanjutnya, yaitu Bab 2 dan Bab 3. Dua bab ini menurut saya memiliki argumen yang kuat sehingga secara sambil lalu saya akan memberi catatan kritis. Dalam Bab 2, Mojau memperlihatkan bagaimana pemikiran teologi sosial dirumuskan dalam rangka solidaritas dan pembebasan terhadap mereka yang menjadi korban pembangunan ideologis. Melalui enam teolog, antara lain J.L.Ch. Abineno, Josef Widiatmadja, F. Ukur, E.G. Singgih, dan A.A. Yewangoe, tergambar teologi sosial terhadap kaum miskin, dan Marianne Kattopo mengembangkan teologi sosial terhadap masalah keadilan gender. Bersama dengan teks-teks teologi sosial PGI tersusunlah *teologi sosial liberatif*. Dalam Bab 3, Mojau paling jelas dalam uraiannya tentang pemikiran-pemikiran Kristen tentang Islam. Melalui tokoh-tokoh, seperti: Victor Tanja, Th. Sumartana, E.G. Singgih, Zakaria J. Ngelow, Ioanes Rakhmat, dan teks-teks resmi PGI, tercerminlah *teologi sosial pluralis*.

Pilihan Mojau pada tokoh-tokoh teologi sosial pluralis sangat menarik dicermati. Mojau mengatakan bahwa ada *alasan* yang membuatnya harus memilah di antara sekian banyak teolog, yaitu disertasi dan karangan teologisnya mencerminkan posisi pandangan dan perspektif teologi kristiani. Jika tidak, maka dengan *sengaja diabaikan* (hlm. 283). Salah satu yang sengaja diabaikan adalah Djaka Soetapa, karena disertasinya cenderung menjadi ilmu agama murni dan tidak memperlihatkan pandangan dan sikap Djaka Soetapa terhadap hubungan Kristen-Islam (hlm. 283, c.k. 8). Saya ingin menunjukkan perspektif lain melihat Djaka Soetapa—juga membaca disertasinya—yang membuatnya layak dimasukkan dalam deretan teolog pluralis (atau mungkin modernis karena menyinggung Pancasila?). Teologi Djaka Soetapa dapat dicerna melalui beberapa tulisannya. Yang utama adalah disertasinya. Dalam disertasi ini, Djaka memberi evaluasi kritis soal pemaknaan sempit *ummah* sebagai *din wa dawlah*. Studi Djaka bermaksud menemukan *warna lain* dalam teologi Islam tentang *ummah* yang dalam konteks ke-“bhineka tunggal ika”-an Indonesia dapat mengisi peran kreatif, positif, dan konstruktif melalui *transformasi* konsep *ummah* eksklusif menjadi “*ummah* Indonesia” inklusif.

Bagi Djaka Soetapa, konteks menentukan. *Ummah* yang semula eksklusif diperluas dalam perjumpaan Islam dengan konteks keindonesiaan yang majemuk. Pancasila adalah pengikatnya. Di mana Islam menjadi sumber etika dan moral bagi hidup sosial-politik. Islam menjadi sumber nilai dan moral bagi kemanusiaan dan keindonesiaan. Potensi ini ada pada sikap *toleran* Islam terhadap “pandangan dunia primal” penduduk setempat. Katanya, usaha-usaha pembaruan Islam (puritanisme atau modernisme) nyatanya tidak menghilangkan jati diri Islam Indonesia yang heterogen dan toleran (Soetapa, 1991: 252). Menurut saya, Djaka sedang membayangkan sebuah “Islam sinkretik?”—seperti yang Sumartana pikirkan—yaitu Islam toleran yang membangun harmoni dengan menerima unsur-unsur lokal, berdialog dengan unsur keragaman lain dan memperluas medan dialog melampaui konsep dan teologi *din wa dawlah* (negara Islam).⁴

Masih menurut Djaka Soetapa, ada 7 (tujuh) sumbangan (“kejeniusan”) Islam bagi keindonesiaan (Soetapa, 1991: 252-259), yaitu: *ummah wasat* (umat penengah); umat teladan; gotong royong dan etika sosial; Islam sebagai sikap pasrah, menjadi hamba Allah, dan mengabdikan pada sesama; pengakuan terhadap *ummah* “yang lain”; toleransi beragama dan anti fanatisme agama; dan *jihad* sebagai kesukaan bekerja keras. Pemikiran Djaka Soetapa ini sangat *afirmatif* (lawan konfrontatif) terhadap potensi Islam sebagai agama mayoritas. Djaka melampaui paradigma lama misi Kristen yang konfrontatif-ideologis, yang berarti mengecilkan potensi Islam. Untuk “jenius” Islam yang kelima (pengakuan Islam terhadap umat lainnya), Djaka Soetapa menantang teologi Kristen untuk memikirkan ulang *tempat* “yang lain” (Islam) dalam kerangka teologinya. Justru teologi Kristen yang progresif-pluralis telah selesai dengan *tempat* agama-agama lain, dan menjadikan dialog sebagai kesempatan diperkaya bahkan dipertobatkan dari gambaran karikatur atas “yang lain” (Soetapa, 1988: 11; Soetapa dalam Sopater, 1998: 119-121). Dan karena Islam adalah agama yang paling bertetangga dengan Kristen, maka *tempat* Islam selesai dalam rangka berteologi Kristen. Sejauh ini, penilaian Hoekema bahwa disertasi Djaka Soetapa—walau menurutnya tidak mempunyai visi Kristen dan mungkin ini yang diikuti oleh Mojau—merupakan “bukti adanya sikap baru gereja (terhadap Islam)”, mengandung kebenaran (Hoekema, 1997: 393, c.k. 26). Bila kita utuh melihat alur pemikiran dalam karangan-karangan teologisnya, tidak hanya disertasinya (seperti yang dilakukan Mojau), maka Djaka Soetapa layak dikategorikan sebagai teolog sosial pluralis, demikian “pedialog” agama-agama (Aritonang, 2006: 511).

Catatan kritis lain adalah apa yang Mojau kategorikan sendiri. Ia memasukkan Th. Sumartana dalam tipologi “teolog sosial pluralis” (Mojau, 2012: 300). Tulisan Trisno Sutanto tentang “Perihal Kristen Liberal di Indonesia” (Sutanto, 2004: 38-49) nampaknya luput dari perhatian Mojau (dalam daftar pustaka Mojau tidak ada). Mungkin alasan paling masuk akal adalah bahwa tulisan Sutanto muncul setelah studi Mojau selesai. Karena studi Mojau selesai tahun 2004 dan tulisan Sutanto muncul tahun 2004 juga. Hanya saja bahwa, sub judul pembahasan Mojau atas Sumartana menyebut beberapa kali “liberatif” dan bukan “pluralis” (hlm. 300, 302, 307, 316). Artinya, bukankah ini malah mendukung apa yang ditulis Sutanto bahwa Sumartana adalah teolog Kristen liberal. Atau, dua-duanya bisa benar buat Sumartana (?): *teolog sosial liberal (Sutanto) dan teolog sosial pluralis (Mojau)*.

Sekarang saya masuk dan ingin memberi catatan dari uraian Mojau di Bab 4, “Retrospeksi dan Prospek Teologi Sosial Pasca Orde Baru”. Mojau mengatakan dua kali di halaman 400 bahwa oleh “*kebesaran hati pihak umat Kristen di sana (di Halmahera–pen.) untuk mau berdamai*” maka perdamaian terwujud dan ini adalah contoh menggereja rekonsiliatif. Memang Mojau menyebut peran pemerintah, lembaga adat, dan LSM dalam proses rekonsiliasi, namun ada pertanyaan mendasar: *di mana tempat saudara-saudara Muslim dalam proses penyelesaian konflik ini?* Apalagi, teologi sosial, yang juga menyentuh teologi agama-agama, ingin merefleksikan “bagaimana *tempat* agama-agama dalam kerangka wawasan agama Kristiani” (Singgih, 2002: 164). Jangan-jangan solusi konflik adalah solusi satu pihak. Menurut saya, sebagai studi yang fokus pada teks-teks atau wacana teologi sosial, sudah tidak seharusnya umat Islam Halmahera tidak disebut dan seolah di-*exclude*-kan. Padahal upaya membangun “teologi politik perangkulan” (*theology of embracing-politics*) dan tidak meng-*exclude*-kan siapa pun (termasuk Islam politik) menjadi benang merah dalam studi Mojau (hlm. 412-413).

Saya juga beroleh kesan—saya bisa salah—bahwa akhirnya penyelesaian konflik menggunakan pendekatan lama, *win-win solution*. Di sini kita dapat mempertimbangkan ide Henri Nouwen dalam bukunya *Yang Terluka yang Menyembuhkan* (Nouwen, 1988). Gerrit Singgih, saya kira salah satu teolog yang mengambil inspirasi Nouwen lalu menerapkan pemahaman penyembuh yang terluka ini pada *proses kesembuhan rekonsiliasi*, yang hanya bisa terjadi di antara *dua pihak yang sama-sama kalah atau sama-sama korban*, dan bukan yang sama-sama menang (Singgih, 2009: 47-64). Aspek rekonsiliatif ini mengingatkan para pegiat resolusi konflik—baik konflik etnis atau agama—untuk sadar bahwa

konteks kasus menderita karena kekerasan dan usulan penyelesaiannya dengan *win-win solution*, ternyata solusi tersebut tidak mungkin bisa dijalankan. Kutipan di atas sekaligus mau mengatakan bahwa kritik Mojau terhadap teologi sosial pluralis sebagai kurang menekankan aspek *rekonsiliatif* (hlm. 379) tidak terbukti pada Singgih (setidaknya pada tulisannya kemudian dan disebut Mojau di halaman 414). Bahasan dalam buku Nouwen juga memberi perspektif lain (dari kesan saya terhadap Mojau), dan menolong untuk memotret konteks di Indonesia, yang disadari berbeda dengan konteks Nouwen, bahwa kita semua—tidak mengenal latar agama apa pun— sama-sama sedang menderita karena polarisasi masyarakat, menjadi korban kekerasan dan teror yang dilakukan oleh sesama bangsa.⁵ Orang-orang Kristen pengajur model teologi sosial modernis adalah korban karena sikap *fobia* terhadap Islam politik yang beragendakan negara Islam, demikian kalangan Islam politik adalah korban karena sikap *fobia* terhadap bahaya kristenisasi (bdk. hlm. 386).

Mojau dalam Bab 4, saya kira sudah memberi sinyal bagi upaya membangun titik temu Kristen-Islam atas dasar keprihatinan sosial bersama (hlm. 395-396). Sinyal itu adalah pentingnya membangun *komunitas-komunitas liberatif-transformatif* lintas budaya dan agama demi perjuangan hidup bersama yang damai dan adil. Hanya saja, menurut saya, walaupun studi Mojau juga menyinggung pemikiran teologi sosial lembaga seperti PGI dan lembaga di dalamnya, namun masih besar ruang pembahasan diberikan kepada pemikiran tokoh-tokoh (15 tokoh, Singgih disebut dua kali) dari mana teologi sosial itu muncul (Mojau, 2012: 10-11). Mojau sendiri menyebut porsi singkat uraian tentang PGI demikian: “Seperti halnya kedua model teologi sosial lain... saya akan memeriksa *secara singkat...*” (hlm. 284, 145). Bagi saya, ini menguatkan pandangan dalam kesimpulan studi saya—tesis magister teologi di Duta Wacana: *Teologi Progresif*—bahwa pemikiran teologi Kristen Protestan masih berkuat pada tokoh dan belum menjadi sebuah “gerakan sosial” (Simon, 2012: 204). Lalu saya mengusulkan dalam studi saya bahwa pembaruan teologi Kristen ke depan (saya secara sadar menggunakan tipologi “teologi progresif”), yang berdaya bagi transformasi sosial, haruslah berwujud “kerja kolektif”. “Kerja kolektif” adalah gerakan pembaruan teologi *pasca* “kerja individu”, bersama dengan “kerja-kerja kolektif” dari komponen sekular dan umat beragama lain (lintas iman dan lintas budaya) untuk mengatasi aneka patologi globalisasi melalui mobilisasi religius. Kesadaran ini, menurut saya, punya nilai strategis

untuk menghubungkannya dengan apa yang terjadi di dalam internal umat Islam. Ahmad Suaedy (aktivis *The Wahid Institute*) mengatakan bahwa pasca Orde Baru, gerakan pembaharuan pemikiran dan sosial Islam tampil sebagai “kerja kolektif” dalam lembaga-lembaga ilmiah atau LSM intelektual (Suaedy, 2009: 73-96). Tulisan Budhy Munawar-Rachman secara jelas mencatat pertumbuhan 11 (sebelas) lembaga pengarusutamaan (*mainstreaming*) dan diseminasi Islam progresif-kontekstual di Indonesia (Munawar-Rachman, 2010). Fakta ini tentu menantang untuk gagasan pembaruan Kristen diinstitusionalisasi menjadi “kerja-kerja kolektif” dalam lembaga-lembaga pengarusutamaan (*mainstreaming*) gerakan sosial liberatif-transformatif Kristen.⁶ Ini juga yang saya kira dicermati oleh Hoekema, yang ia katakan dalam “Kata Sambutan” buku Mojau, bahwa ke depan arah perkembangan teologi Kristen Protestan adalah dengan memberi perhatian pada “bengkel-bengkel” (“kerja kolektif”–*pen.*), di mana aneka gagasan dan refleksi teologis itu dipraktikkan dalam dialog dengan umat lain dan di banyak tempat (Hoekema, “Kata Sambutan”, dalam Mojau, 2012: xviii-xix).

Hal lain yang menurut saya perlu dicermati adalah kritik Mojau bahwa teologi sosial Kristen sepanjang Orde Baru tidak punya kerangka metodologi yang jelas, terlalu menekankan *isi* teologi, abstrak, tidak menolong orang-orang (umat, gereja) mengalami langsung situasi, sering kali hanya membenarkan situasi yang mapan, dan akhirnya akan tinggal retorika belaka (hlm. 381). Penilaian ini menurut saya tidak bisa tinggal seperti ini tanpa penjelasan. Karena bisa diartikan semua pemikiran para teolog yang dianalisisnya sama saja (hlm. 373). Sebab, anggapan bahwa pengutamaan *isi* teologi hanya akan membenarkan kemapanan, menurut saya adalah *prasangka* Mojau. Karena, kita pun bisa mengatakan sebaliknya, bahwa tekanan pada *metode*—sesuatu yang ditawarkan Mojau (hlm. 380-381)—juga bisa menindas. Sejarah teologi Barat yang diterapkan pada zaman kolonial rasanya contoh baik betapa teologi dan seluruh perangkat metodologinya telah dipakai membenarkan kolonialisme (Fiorenza, 2007; Saneh, 1991; Singgih, 2005: 166). Saya setuju dengan Mojau bahwa berteologi perlu metodologi. Itu juga yang ia kritisi pada warisan teologi yang dimiliki para teolog (khususnya model modernis) yang mengontrol bawah sadar mereka sehingga menghasilkan teks-teks yang kabur dari keprihatinan konteks. Tetapi jangan seolah ada dikotomi berlebihan—kesan membaca halaman 381: “*Hal ini penting sebab...*”—karena baik *isi* dan *metode* sama-sama penting bagi berteologi kontekstual. Yang tak kalah

penting bahwa, baik *isi* dan metode teologi, sama-sama tidak bebas kritik. Penerapan dan relevansinya dalam ruang publik teologi akan ditentukan oleh dialog publik dan keterbukaan pada kritik.

Berangkat dari uraian di atas, kritik Mojau bahwa teologi sosial Kristen sepanjang Orde Baru tidak punya kerangka metodologi yang jelas dan *abstrak*, menurut saya, tidak terlalu mengena jika maksudnya tertuju pada pemikiran Gerrit Singgih, misalnya. Memang Mojau sudah menguraikan salah satu *kesadaran metodologis* yang ada pada Singgih: “konfrontasi” dan “konfirmasi”.⁷ Mojau juga sudah memberi evaluasi kritis dan positif bahwa Singgih adalah *pengecualian* teolog, baik modernis dan liberatif, yang punya metodologi jelas dalam berteologi (hlm. 203-204). Ketika mengusulkan jalan keluar mengatasi kebuntuan hubungan Kristen-Islam berupa langkah metodologis yang disebut “lingkaran hermeneutik” (hlm. 384), saya kira Mojau sejalan dengan Gerrit Singgih (bdk. Singgih, 1982: 27; Singgih, 2007: 46-49). Tetapi saya ingin memberi catatan lain, bahwa kritik terhadap metodologi teologi sosial era Orde Baru (termasuk bila itu Singgih [?]) datang karena Mojau tidak dapat membedakan antara *isi* wacana teologi sosial (tataran diskursus pemikiran) dan praktik wacana. Menurut saya, sebagai sebuah wacana, *isi* teologi bisa saja *abstrak*. Tetapi *isi* tersebut juga konkret karena berangkat dari pengalaman komunitas. Sementara itu, praktik wacana sebagai konkretisasi *isi* wacana adalah *langkah berikut*. Setahu penulis, *kesadaran metodologis* Singgih banyak yang berangkat dari pengalamannya yang konkret, antara lain sewaktu memimpin LPM Duta Wacana (1987-1993) dan beberapa waktu sebagai pendeta jemaat (beberapa tulisan Singgih berbicara tentang GPIB, GKJ, GKP). Ini yang tidak dilihat Mojau dan mungkin yang Hoekema maksudkan dalam Kata Sambutannya dengan menyebut “bengkel-bengkel” (hlm. xviii), yaitu “tempat” di mana *isi* wacana (diskursus pemikiran) dan refleksi teologis hendak didaratkan, menjadi konkret (tidak *abstrak*), populis dan akhirnya menolong umat dan gereja mengalami langsung situasi hidupnya. Hanya saja, menurut saya, “bengkel-bengkel kerja” ini juga adalah *upaya lanjutan*, dan itulah yang mungkin Hoekema sarankan buat *isi* wacana teologi yang digagas oleh Mojau (teologi sosial sintesis), untuk akhirnya konkret, tidak abstrak, dan menolong umat dan gereja. Konkretnya *isi* sebuah wacana teologi (termasuk teologi sosial sintesis) adalah dengan institusionalisasi gagasan dan penguatan lembaga-lembaga progresif-liberatif-transformatif yang semakin lintas iman dan lintas budaya. Gerrit Singgih rasanya sudah mencatatnya, antara lain, tugas sekolah teologi seperti “tukang bengkel”

yang mereparasi teologi umat atau gereja, sehingga umat atau gereja kemudian berdaya dalam memerankan fungsi liberatifnya (Singgih dalam Natar, 2003: 22). Hanya saja kritik Mojau bisa ada benarnya karena Gerrit Singgih memang baru menulis antologi, bukan karya teologi yang utuh. Sehingga bukan asli dari pemikirannya sendiri (Singgih, 2012: 154).

Mojau juga berpendapat bahwa: “Sejauh pengetahuan saya, selama Orde Baru *belum ada* rekonsiliasi antara umat Islam dengan umat Kristen di Indonesia” (hlm. 401). Bagi saya, maksud kalimat di atas belum terlalu jelas. Tetapi, kalau yang diharapkan adalah rekonsiliasi yang sifatnya formalisme-seremonial dan dikerjakan oleh negara (?), bukankah ini justru kemunduran karena makin membenarkan *relasi kooptatif* yang selama ini terjadi dalam sejarah dialog agama-agama semasa Orde Baru dan menambah kebuntuan relasi Kristen-Islam. Selain itu, upaya rekonsiliatif yang formalistik-seremonial dapat menutup apa yang telah dicapai selama ini oleh gerakan-gerakan sosial yang seringkali bersifat non-formal dan tidak pernah terencana, karena dihidupi dalam relasi keseharian bertetangga. Menurut saya, rekonsiliasi itu sudah terjadi dan terus berlangsung dalam gerakan-gerakan sosial non-institusional dan institusional non-pemerintah. Selain itu, seperti harapan Mojau, bahwa kebuntuan hubungan Kristen-Islam *hanya dapat* diterobos bila gereja-gereja dan umat Kristen di Indonesia mau mengambil *inisiatif* (hlm. 401), juga sudah terjadi, walaupun sejauh mana itu diwujudkan masih perlu dicermati. Saya ingin menunjukkan contoh *inisiatif* Kristen yang bersifat institusional—halaman 401: Mojau mencontohkan tahun 1974 [?], lihat juga contoh halaman 414—pada Sidang Raya XIII PGI di Palangkaraya, Maret 2000, yang disebut sebagai “*Sidang Pertobatan*”.⁸ Dalam sidang ini kita mendengar kata-kata permohonan maaf Sekretaris Umum dan utusan *Uniting Churches in the Netherlands*, Dr. B. Plazier. *Kata sambutan itu adalah juga suara gereja-gereja di Indonesia*, untuk memohon maaf pada: *sikap eksklusif* yang memperlebar jurang antara Muslim dan Kristen; *sikap superior* atas orang Islam Indonesia yang diwariskan kepada gereja-gereja di Indonesia; dan sikap menganggap diri orang Kristen tulen dengan status teologi dan rohani yang lebih tinggi (Aritonang, 2006: 608-609, c.k.12). Jadi, sejauh pengamatan saya, secara formal kita sudah mempunyai contoh-contoh inisiatif rekonsiliasi yang perlu dijadikan *way of life* (cara hidup) dalam dialog kehidupan (non-formal), untuk meretas teologi pertetangga bersama dengan umat Islam (termasuk Islam politik). Dalam *postcriptum*, Mojau sudah memperlihatkan perkembangan

yang menggembirakan dengan munculnya tema-tema rekonsiliatif dalam diskursus teologi sosial di Indonesia paling akhir (hlm. 413-414).

Saya berbeda dengan kesimpulan akhir studi Mojau yang melihat (hanya [?]) *eklesiologi* sebagai tema mendesak untuk mengatasi kebuntuan hubungan Kristen-Islam di Indonesia (Mojau, 2012: 384, 403). Studi saya, *Teologi Progresif*, menunjukkan bahwa pembaharuan eklesiologi tidak cukup. Secara utuh harus disebut bahwa pembaharuan hermeneutik, teologi, eklesiologi, dan misiologi (inspirasi dari Gerrit Singgih) adalah sama-sama dan sejajar dikerjakan untuk pembaharuan praksis berteologi Kristen “mengatasi identitas kolonial”, lalu terajut dengan konteks Indonesia. Uraian Singgih sendiri tentang orientasi baru hermeneutik, teologi, eklesiologi, dan misiologi yang kontekstual sejajar dengan apa yang dikatakannya dalam “Prakata” buku *Bergereja, Berteologi, dan Bermasyarakat*, bahwa: “bergereja” (dan bukan hanya ke gereja) ini sejajar dengan *eklesiologi* kontekstual, “berteologi” (dan bukan hanya secara pasif mengulang-ulang warisan teologis yang diterima dari para pendahulu) ini sejajar dengan *teologi* kontekstual, dan “bermasyarakat” (dan tidak hanya memperhatikan soal-soal intern gerejawi saja) ini sejajar dengan *misiologi* kontekstual (“Prakata” dalam Singgih, 2007).

Terakhir, saya mencatat beberapa kesalahan teknis penulisan yang tentu tidak akan mengurangi keseluruhan isinya. Di halaman 16 baris 6 dari atas, terdapat penulisan kata *oleh* dua kali. Di halaman 141 baris 19 dari atas, tertulis *para kelima teolog*, saya kira cukup ditulis *para teolog* atau *kelima teolog*. Di halaman 187 baris 9 dari bawah, perlu ada tambahan kata *gereja*, sehingga menjadi “pendeta salah satu *gereja* anggota PGI”. Di halaman 326, c.k. 91, buku yang ditulis Gerrit Singgih tertulis judul, *Iman dan Reformasi dalam Era Reformasi di Indonesia*, seharusnya *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia*. Di halaman 370 baris 4 dari atas, perlu ada tambahan kata *belum*, sehingga kalimatnya menjadi “penekanan teologi sosial liberatif itu *belum* cukup mendapat tempat yang menonjol ...”.

Penutup

Saya harus mengakhiri tinjauan ini di sini, seraya menyadari bahwa apa yang dilakukan ini adalah “upaya coba-coba”, yang tidak bermaksud mengurangi sumbangan besar dan relevansi penting yang diberikan oleh studi mendalam Dr. Julianus Mojau bagi pengayaan khasanah berteologi kontekstual di Indonesia. Sebagai “upaya coba-coba” maka saya memastikan

akan ada kemungkinan lain untuk membaca dan meninjau karya Mojau ini secara lebih baik dan mendalam. Dan sudah barang tentu memiliki dan membaca langsung buku *Meniadakan atau Merangkul?* akan jauh lebih enak dan mengasyikkan. Olehnya kita dibantu untuk menimbang-nimbang dari mana dan mau ke mana (*sangkan paran*) arah berteologi kontekstual kita ke depan. Dari membaca, dan terjadi pertemuan dua horison, kita diharapkan arif menjadi umat beragama dalam konteks di mana kita ada.

Satu hal yang saya kira penting untuk selalu dipikirkan adalah soal *tempat* agama-agama lain dalam kerangka berteologi Kristen. Ini adalah kesadaran yang relatif baru. Banyak orang Kristen tidak mau tahu dengan keberadaan agama-agama lain. Pergaulan tidak otomatis merupakan “pengakuan” mengenai “*tempat*” (Islam, dll.) di dalam kerangka teologi Kristen. Di sini, kita perlu mentransformasi “politik Kristen mayoritas” yang ambigu: cenderung mendekat pada kekuasaan dan berarti pula menolak untuk mengakui keberadaan diri yang minoritas. Kita perlu mempertimbangkan tawaran untuk mengembangkan “politik Kristen minoritas”, agar kita belajar ulang menerima keberadaan Kristen sebagai minoritas yang mempunyai hak dan kewajiban sama dengan mereka yang menjadi mayoritas (Singgih, 2005: 164-165). Dengan jalan inilah orang-orang Kristen dapat kembali belajar bergaul dengan mengakui eksistensi “yang lain” (*the other*). Pengakuan atas eksistensi “yang lain” merupakan anugerah!

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 2011. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-5.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. 2004. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (terj.). Yogyakarta: LKiS, cet. ke-4.
- _____. 2007. *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (terj.). Bandung: Mizan.
- Aritonang, Jan Sihar. 2010. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, cet. ke-3.
- Assyaukanie, Luthfi. 2011. *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Freedom Institute.

- Banawiratma, J.B. 2002. *10 Agenda Pastoral Transformatif: Menuju Pemberdayaan Kaum Miskin dengan Perspektif Adil Gender, HAM, dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, cet. ke-6.
- _____. 2011. "Seminar Aktualisasi Nilai-nilai Pancasila dalam Kehidupan Iman Kristen". Yogyakarta: LPP Sinode GKJ dan GKI SW Jateng. 30 Juni 2011.
- Bayat, Asep. 2011. *Pos-Islamisme* (terj.). Yogyakarta: LKiS.
- Dant, Tim. 1991. *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, London: Routledge.
- Darmaputera, Eka. 1992. *Pancasila, Identitas dan Modernitas: Tinjauan Etis dan Budaya*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 1998/1999. "Gereja Mencari Jalan baru Kehadirannya: Melawan Konflik Diri, Menghadapi Tekanan Eksternal (Krisis Gerakan Okumenis Indonesia dan Dampaknya)". *Jurnal Penuntun*. Vol 4, No. 14.
- _____. 2001. "Memberdayakan Komunitas Basis dari Perspektif dan Pengalaman Kristen Protestan". *Spektrum*. XXIX, 1.
- Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler. 2007. *The Power of The Word: Scripture and the Rhetoric of Empire*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca, New York: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program Cornell University.
- Hoekema, Alle G. 1997. *Berpikir dalam Keseimbangan yang Dinamis: Sejarah Lahirnya Teologi Protestan Nasional di Indonesia (Sekitar 1860-1960)* (terj.). Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Husein, Fatimah. 2005. *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslim's Perspectives*. Bandung: Mizan.
- Karman, Yonky. 2011. "Keindonesiaan Itu". *Kompas*. 1 Juni 2011.
- Latif, Yudi. 2007. *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*. Yogyakarta: Jalasutra.

- Mujani, Saiful. 2007. *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Gramedia, Paramadina, Kedubes Denmark.
- Mujiburrahman. 2008. *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Munawar-Rachman, Budhy. 2010. *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: LSAF dan Paramadina.
- Natar, Asnath N. (peny.). 2003. *Teologi Operatif: Berteologi dalam Konteks Kehidupan yang Pluralistik di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Program Pengembangan Teologi Citra Asia.
- Ngelow, Zakaria J. 1994. *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Nouwen, Henri. 1988. *Yang Terluka yang Menyembuhkan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sanneh, Lamin. 1991. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. New York: Orbis Books.
- Setio, Robert (eds.). 2012. *Teks dan Konteks yang Tiada Bertepi*. Pustaka Muria.
- Simon, John C. 2012. "Teologi Progresif: Studi Komparatif-Orienting atas Pemikiran Teologi Kontekstual Islam Progresif Pasca Orde Baru (1999-2010) dengan Pemikiran Teologi Kontekstual Kristen Progresif Duta Wacana dan Pengaruhnya bagi Hubungan antara Islam dan Kristen". *Tesis Magister Ilmu Teologia*. Yogyakarta: Fakultas Teologi UKDW.
- _____. 2012. "Satu Dekade 'Seruan Pertobatan' dan Menggereja Baru GPIB: Gereja, Keluarga dan Masyarakat Sebagai Lokus Pembaruan". Ditulis untuk *Makalah Akhir Semester, Matakuliah: Eklesiologi dan Pembangunan Jemaat*. Yogyakarta: PPST, UKDW. 17 Desember 2012
- Sinaga, Martin L. (peny.). 2001. *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia: Teks-teks Terpilih Eka Darmaputera*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Singgih, E.G. 1982. *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan di antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

- _____. (peny.). 2000. *Amos dan Krisis Fundamental Indonesia: Dua Buah Tinjauan Teologis dari Duta Wacana*. Yogyakarta: Program Pasca Sarjana Teologi Universitas Kristen Duta Wacana.
- _____. 2002. *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad Ke-21*. Cet. ke-6. Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2004. *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia*. Cet. ke-4. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 2005. *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*. Cet. ke-2. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 2007. *Bergereja, Berteologi, dan Bermasyarakat*. Cet. ke-2. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen.
- _____. 2009. *Dua Konteks: Tafsir-Tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 2012. *Dari Israel ke Asia: Masalah Hubungan Antara Kontekstualisasi Teologi dengan Interpretasi Alkitabiah*. Edisi Revisi. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Soetapa, Djaka. 1988. *Dialog Kristen-Islam: Suatu Uraian Teologis*. Yogyakarta: PPIP Duta Wacana.
- _____. 1991. *Ummah: Komunitas Religius, Sosial dan Politik dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Duta Wacana University Press dan Mitra Gama Widya.
- Sopater, Sularso (peny.). 1998. *Keadilan dalam Kemajemukan*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Stiver, Dan R. 2001. *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Suaedy, Ahmad. 2009. *Perspektif Pesantren: Islam Indonesia Gerakan Sosial Baru Demokratisasi*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Sutanto, Trisno S. Februari 2004. "Perihal Kristen Liberal di Indonesia: Sketsa Pergulatan Th. Sumartana". *Jurnal Teologi Proklamasi*. Edisi No. 5/Th. 3.
- Tim Redaksi. 2011. "Profil Dosen: Emanuel Gerrit Singgih". *Wara Duta*. Vol. 3, Tahun 3, Agustus-Desember 2011.
- Utomo, Bambang Ruseno. 1993. *Hidup Bersama di Bumi Pancasila: Sebuah Tinjauan Hubungan Islam dan Kristen di Indonesia*. Malang: Pusat Studi Agama dan Kebudayaan.

Catatan Akhir

¹ Senada dengan Banawiratma, pendapat Yonky Karman dalam sebuah terbitan Kompas dapat memperlihatkan hal senada bahwa masalah praktik Pancasila-lah yang selama ini paling bermasalah di republik ini. Sehingga Pancasila yang humanis tetap dapat menjadi titik tolak berteologi sosial. Semacam “titik temu” (*kalimatun sawa*) bagi mobilisasi religius agama-agama di Indonesia memperjuangkan keadilan dan “kemerdekaan”. Katanya: ”Pancasila baru sakti jika negara berdaulat atas aset dan kekayaan sumber daya alam negeri, jika jati diri Indonesia sebagai bangsa tak tersandera westernisasi atau arabisasi, jika partai penguasa dan koalisinya tak jadi tempat koruptor berlindung, jika pejabat dan wakil rakyat mampu menahan diri menikmati fasilitas berlebihan saat sebagian besar rakyat tanpa jaminan kesehatan dan pendidikan.” Lihat Yonky Karman, “Keindonesiaan Itu”, dalam *Kompas*, 1 Juni 2011: 7.

² Sayang keterangan Singgih ini—dari buku *Mengantisipasi Masa Depan* yang terbit pertama tahun 2004—tidak disebut dalam uraian Mojau, setidaknya dalam *postscriptum*. Anehnya, dalam daftar pustaka justru tercantum buku Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi*, yang terbit tahun 2009 (?). Tetapi saya kira Mojau sudah menjelaskannya di halaman 414 bahwa buku Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi* (2009) kemungkinan dikutip untuk kepentingan *postscriptum* yang ditulisnya delapan (8) tahun kemudian (?).

³ Bdk. Uraian utuh dari Darmaputera: ”Gereja-gereja kita sedang terseret tanpa daya ke arah *insignifikansi*, menjadi eksistensi tanpa arti, dengan amat cepatnya! Dan proses insignifikansi itu bagaikan pedang bermata dua: secara internal, dengan makin tidak berartinya gereja-gereja *mainstream* dan menjamurnya gereja dan persekutuan bagaikan cendawan di musim hujan, maupun *insignifikansi eksternal yang mengarah pada irrelevansi kehadiran gereja*—suatu proses yang sangat menyakitkan hati. Orang tidak merasa kehilangan dan menangis bila gereja tiba-tiba lenyap dan tidak ada lagi”. Lihat Eka Darmaputera, “Gereja Mencari Jalan baru Kehadirannya: Melawan Konflik Diri, Menghadapi Tekanan Eksternal (Krisis Gerakan Okumenis Indonesia dan Dampaknya)“, dalam *Jurnal Penuntun*, 1998/1999, Vol. 4, No. 14, hlm. 191-197. Martin L. Sinaga (*peny.*), *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia: Teks-teks Terpilih Eka Darmaputera* (Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 2001), hlm. 55.

⁴ Bdk. hasil studi An-Naim di Indonesia soal “Islam Sinkretis”, dalam Abdullahi Ahmad An-Naim, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 407-410.

⁵ Henri Nouwen saya rasa sejalan, dan dalam arti tertentu teorinya diberi bentuk oleh Banawiratma saat berbicara tentang *conflict resolution* yang bergerak dalam tahap-tahap konflik sebagai: (1) *kepedulian manusiawi* bersama, menjadi (2) *kepeduliaan iman*, menjadi (3) *tanggung jawab iman*, dan terakhir (4) *dialog aksi* nyata mengatasi konflik. Lihat J.B. Banawiratma, *10 Agenda Pastoral Transformatif: Menuju Pemberdayaan Kaum Miskin dengan Perspektif Adil Gender, HAM, dan Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 36-39.

⁶ Perlu disebut di sini, studi doktoral pengajar UIN Sunan Kalijaga, Fatimah Husein, di *University of Melbourne*, Australia, secara jelas mencatat kekuatan lembaga-lembaga studi dan kajian sosial-keagamaan, baik di Islam maupun Kristen, dalam rangka mengembangkan pluralisme dialogis. Lembaga-lembaga, seperti: Paramadina, Interfidei, Madia, Jaringan

Islam Liberal (JIL), dan ICRP (*Indonesian Conference on Religion and Peace*), sebagai pengarus utama gagasan-gagasan teologi pluralis di Indonesia. Menariknya, Fatima juga menyebut lembaga-lembaga itu merupakan lembaga progresif yang selama ini bergiat meretaskan Islam yang damai, toleran, dan kontekstual. Lihat Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia: The Exclusivist and Inclusivist Muslim's Perspectives* (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 270-279. Studi Fatima ini meneguhkan apa yang saya yakini bahwa investasi ke depan bagi konteks pluralisme religius-kultural di Indonesia, dan bermuara pada mobilisasi religius untuk menghadapi patologi globalisasi, harus dalam bentuk “kerja-kerja kolektif” dalam komunitas jaringan yang kuat (lintas iman dan budaya) dan mengakar dari bawah.

⁷ Dalam tesis saya, saya melihat perkembangan yang progresif dalam metodologi berteologi Singgih. Saya mengatakan: “Secara metodologis (hermeneutis) Gerrit Singgih menawarkan cara untuk tiba pada berteologi dalam konteks dengan *bergerak dialektis* (bolak-balik) antara teks dan tradisi masa lalu dengan konteks masa kini (modern dan postmodern). Sikap *dialektis* ini menolong untuk setia pada iman sekaligus setia pada konteks. Wujudnya adalah berteologi dalam konteks dengan meretas empat wacana besar: Hermeneutik Kontekstual, Teologi, Eklesiologi, dan Misiologi” (Simon, 2012: 145). Lihat juga Singgih, *Bergereja, Berteologi, dan Bermasyarakat* (2007), hlm. 171-172; Singgih, *Iman dan Politik Dalam Era Reformasi di Indonesia* (Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 2004), hlm. 169. Dalam diskursus terakhir, pendapat saya di atas dikuatkan oleh Bernard Adeney yang menyebut “pendekatan dialektis” dan Banawiratma yang menyebut “pandangan seimbang” Gerrit Singgih. Lihat tulisan keduanya dalam Robert Setio (*eds.*), *Teks dan Konteks yang Tiada Bertepi* (Pustaka Muria, 2012), hlm. 28, 50.

⁸ Lihat tulisan-tulisan dalam rangka pembahasan tema Sidang Raya XIII PGI, Maret 2000 di Palangkaraya, Kalimantan Tengah. Eka Darmaputera, “Tema: Carilah Tuhan, Maka Kamu Akan Hidup (Amos 5:6a)” dan E.G. Singgih, “Carilah Tuhan, Maka Kamu Akan Hidup!—Refleksi Berdasarkan Amos 5:6a Mengenai Panggilan Gereja Dalam Era Reformasi”. Serta sebuah tulisan tambahan dari Robert Setio, “Carilah Tuhan Maka Kamu Akan Hidup: Berteologi di Tengah Krisis (Upaya Memahami Tema Persidangan Majelis Sinode GKI (W) Jateng)”. Lihat E.G. Singgih (*peny.*), *Amos dan Krisis Fundamental Indonesia: Dua Buah Tinjauan Teologis dari Duta Wacana*, (Yogyakarta: Program Pasca Sarjana Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, 2000). Lihat juga tulisan saya, John C. Simon, “Satu Dekade ‘Seruan Pertobatan’ dan Menggereja Baru GPIB: Gereja, Keluarga, dan Masyarakat Sebagai Lokus Pembaruan”, ditulis untuk Makalah Akhir Semester, Matakuliah: Eklesiologi dan Pembangunan Jemaat, PPST, UKDW, 17 Desember 2012, hlm. 1-29. Aspek pertobatan juga disinggung sedikit oleh Mojau ketika berbicara tentang refleksi teologis pertama: “Hidup Menggereja yang Terbuka dan Dialogis” (hlm. 387-388).