

PROBLEMATIKA PLURALISME AGAMA ANTARA TEOLOGI DAN FILSAFAT: MEMBACA KRITIK MARIANNE MOYAERT ATAS JOHN HICK

Abdullah Muslich Rizal Maulana

Universitas Darussalam Gontor, Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur 63471
amrizalm@unida.gontor.ac.id

ARTICLE INFO

Article history:
Received : 2020-07-09
Revised : 2020-08-03
Accepted : 2020-12-21

Keywords:
Marianne Moyaert,
John Hick
Global Theology,
Religious Pluralism

Kata kunci:
Marianne Moyaert,
John Hick,
Teologi Global,
Pluralisme Agama

ABSTRACT

Religious pluralism as an effort to bridge harmony among adherents of religions initiates both theological and philosophical problems. For example, religious pluralism is not only seen as a further effort to build interreligious relationships but also it is built on Truth Relativism. The religious pluralism concept also encourages Marianne Moyaert to investigate religious pluralism more deeply, especially referring to the concept of 'Global Theology' which is conceptualized by John Hick. This paper analyzed a number of theologians' annoyance with Global Theology such as: Hick as a 'Problematic Theologian', demythologizing of Jesus, and most importantly, the blurred relationship between Theology and Philosophy. Following Marianne's Argument, it was believed that the relationship among religions should be built on clear boundaries between Theology and Philosophy, where the boundaries were destroyed by Global Theology. Instead of fading the boundaries between the two, the relationship among religions should be carried out based on a religious understanding based on commitment.

Abstrak

Pluralisme Agama sebagai upaya menjembatani harmoni antar pemeluk agama-agama telah menginisiasi problem teologis dan filosofis sekaligus. Misalnya, Pluralisme Agama tidak hanya dianggap sebagai upaya lebih lanjut dalam membangun hubungan antar agama namun juga dibangun di atas Relativisme Kebenaran. Konsepsi Pluralisme Agama juga mendorong Marianne Moyaert untuk meneliti Pluralisme Agama lebih dalam, terutama merujuk kepada paham 'Global Theology' yang dikonsepsikan John Hick. Makalah ini menganalisa sejumlah kejengkelan para Teolog atas Global Theology seperti contoh: Hick sebagai 'Teolog Problematis', demitologisasi Jesus, dan yang paling penting adalah, hubungan yang kabur antara Teologi dengan Filsafat. Mengikuti Argumentasi Marianne, kita akan memahami bahwa hubungan antar agama selayaknya dibangun di atas Batasan yang jelas antara Teologi dengan Filsafat, di mana Batasan tersebut telah dihancurkan oleh Global Theology. Alih-Alih memudahkan Batasan antara keduanya, Hubungan antara agama selayaknya dilaksanakan berdasarkan pemahaman keagamaan yang dilandasi komitmen.

I. Pendahuluan: Pluralisme Agama antara Toleransi dan Relativisme

Salah sebuah isu yang cukup sulit untuk didefinisikan di awal adalah Pluralisme Agama. Sebabnya ada sejumlah hal; Sebab pertama, ideologi ini dimaksudkan untuk menggambarkan koeksistensi lintas agama, sebagai upaya yang melampaui 'sekedar' toleransi. Toleransi (*tolerance*), sebagaimana didefinisikan oleh Seligman, adalah, "... *living with, abiding -or in the medieval usage- suffering – the presence of what which we find objectionable.*" (Seligman et al., 2015: 39) Toleransi, artinya adalah posisi atau sikap 'bertahan' akan perbedaan identitas yang hadir di sekeliling kita. Dalam catatan Furedi, toleransi saja tidak cukup. Masyarakat membutuhkan lebih dari sekedar toleransi yang menggambarkan koeksistensi akan perbedaan identitas, yaitu sebuah upaya positif dalam rangka 'menerima' dan 'mengakui' perbedaan tersebut; "... *the positive sense of acceptance and recognition.*" (Furedi, 2011: 88). Pluralisme disinyalir mengandung dimensi penerimaan dan pengakuan positif tersebut. Alasan mengapa toleransi dianggap tidak cukup adalah bahwa toleransi dianggap hanya bisa 'membiarkan' tanpa ada rasa hormat; toleransi, di mana di sini maknanya hanya sekedar 'membiarkan' perbedaan dianggap masih menyematkan konotasi negatif kepada komunitas yang berseberangan. (Furedi, 2011: 15) Dalam konteks dialog lintas agama, misalnya, kesetaraan, perdamaian, dan keadilan adalah unsur yang harus diperhatikan (Bahri, 2019).

Beneke, misalnya, menggambarkan dalam konteks Amerika bahwa, "*that moved it well beyond the language of toleration and toward a much more egalitarian mode of addressing its religious differences.*" (Beneke, 2006: 6). Alasannya, kebijakan toleransi yang diberikan Pemerintah Kolonial Inggris di paruh 1730-an hanya mampu meringankan kelompok penganut agama minoritas dari sejumlah kekerasan fisik dan beban finansial, namun tidak membebaskan mereka dari

kehinaan prasangka buruk dan diskriminasi sosial (Beneke, 2006). Resolusi ini akhirnya mencapai puncaknya dalam kurun setengah abad kemudian di tahun 1975 dengan lahirnya "Memorial and Remonstrance". Dokumen yang dimunculkan oleh James Madison di depan Majelis Umum Virginia itu menolak otoritas Negara dalam mengintervensi kepercayaan masyarakat Amerika. Hak-Hak dalam memeluk suatu agama, merupakan otoritas murni pribadi. "... *Whilst we assert for ourselves a freedom to embrace, to profess and to observe the Religion which we believe to be of divine origin, we cannot deny an equal freedom to those whose minds have not yet yielded to the evidence which has convinced us...*" (Madison, 1785: 3) Suara Madison, sebagaimana dicatat Diana L. Eck mengafirmasi semangat masyarakat Amerika ketika itu untuk menginisiasi ruang publik yang bebas dari dominasi suatu agama tertentu (Mc Graw & Formicola, 2005: x).

'Pembebasan' tersebut tentu juga bermakna sebaliknya. Pluralisme Agama, artinya, memberikan kesempatan untuk ruang publik untuk dideterminasi dengan nilai-nilai keagamaan yang serupa, selaras, sebanding, dan seimbang. Pendapat ini dituliskan oleh Thomas Banchoff. Banchoff, dalam *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*, menekankan bahwa Pluralisme Agama menekankan adanya peran tokoh-tokoh agama dalam sejumlah kerjasama di berbagai macam lini: "... *Religious pluralism is the interaction of religious actors with one another and with the society and the state around concrete cultural, social, economic, and political agendas. It denotes a politics that joins diverse communities with overlapping but distinctive ethics and interests...*" (Banchoff, 2008: 5) Pluralisme Agama, jadinya tidak semata-mata 'menghormati' atau 'bertahan' akan perbedaan sebagaimana dirujuk sebagai makna toleransi, namun merujuk kepada upaya yang lebih dari itu.

Sebab yang kedua, adalah makna Pluralisme itu, di samping mengandung dimensi kerukunan dan toleransi, ternyata juga mengindikasikan relativisme kebenaran.

Asumsi ini dapat kita temukan dalam konstruksi Blackburn dalam *Dictionary of Philosophy*: "... the general tolerance of different kinds of thing, or more particularly of different and perhaps incommensurable descriptions of the world, none of which is deemed to be more fundamental of the others." (Blackburn, 1994: 281) Ini artinya, Pluralisme dalam konsepsi Blackburn mencakup gambaran-gambaran yang 'tidak terbatas' akan realitas – "...where it frequently consorts with relativism and general suspicion of a notion of 'the truth'. Sometimes this is the relatively innocuous doctrine that there is no way of stating the unique truth or the only truth about some subject-matter; at other times it may be the more sinister doctrine that no view is true, or that all views are equally true." (Blackburn, 1994).

Argumentasi Blackburn ternyata juga didukung oleh sejumlah peneliti masyhur; seperti Peter Byrne. Dalam *Prolegomena to Religious Pluralism*, Byrne meniscayakan keharusan Pluralisme Agama dalam meragukan segala bentuk detail dari doktrin keagamaan; "... That is to say, pluralism must take its stand on a grand negative: there is not the certainty in any particular religion to enable its world-view to be the basis of a viable interpretation of religion." (Byrne, 1995: 6) John Bowden, juga mengafirmasi pendapat yang selaras: "Those who adopt this standpoint (religious pluralism) emphasize in particular that it is essentially a relative one: there is relativity in all things, not only in science but also in history and cultural values, including religion.... This all-pervasive relativism lies at the heart of the real problem of religious pluralism as posed today, and it is a very perplexing and serious one." (Boase, 2005: 13-14) Pluralisme Agama jadinya menolak 'absolutisme' yang merupakan kekhasan dari tradisi keagamaan. Alih-Alih meniscayakan sebuah klaim kebenaran (*truth claim*) (Hilberg, 2006), Pluralisme Agama justru merelatifikasi tradisi keagamaan.

Marianne Moyaert adalah salah seorang Intelektual yang berhasil mengorek betapa problematisnya Pluralisme Agama terutama yang dikonsepsikan oleh John Hick. Sebagai seorang Guru Besar di bidang

Teologi Komparatif dan Hermeneutika Lintas Agama (*Comparative Theology and Hermeneutics of the Interreligious*), Fakultas Teologi dan Studi Agama (*Faculty of Theology and Religious Studies*) dan Kepala Program Studi Hubungan antar Agama (*Building Interreligious Relations*) di Vrije Universiteit (VU) Amsterdam, ide-ide Marianne patut dijadikan refleksi dalam melihat konsepsi 'Teologi Global (*Global Theology*)' yang merupakan madzhab Pluralisme Agama John Hick secara kritis.

Selain itu, Wanita yang juga menjabat sebagai seorang *steering committee* di bidang Teologi Komparatif di American Academy of Religion juga adalah figure yang cukup mengenal John Hick secara personal dan intelektual. Dalam sebuah pertemuan diskusi MA Thesis, Marianne menolak opsi dalam menggunakan Ehrekrantz dan Coppola (Engelbreton et al., 2010: 87) dalam Penelitian saya. Menurut Marianne, dalam konteks 'Kerangka Teori' (*theoretical framework*), John Hick memiliki 'otoritas' yang lebih dari pada tokoh-tokoh lain. Marianne berkata pada saya, "But John Hick has a Theory."

Dalam konteks Indonesia, diskusi akan Pluralisme Agama seyogyanya terus dilanjutkan terutama dalam melihat realitas konteks Indonesia yang plural. Adib Fuadi Nuriz dan Jaffary Awang, misalnya, menggambarkan bagaimana problematika Pluralisme Agama dalam tataran akademik di Universitas Islam Negeri di Indonesia. (Nuriz & Awang, 2018). Muhammad Amri et.al., pun menyampaikan topik yang serupa dalam konteks pesantren (Amri, Afifuddin, & Bin-Tahir, 2018). Lebih kurang, kedua penelitian mengelaborasi bagaimana kurikulum pendidikan cukup memberikan warna dalam perkembangan Pluralisme Agama di Indonesia.

John Hick, sebagai salah seorang Figur tersohor dalam Pluralisme pun turut memberikan fondasi akademis dalam eksistensi Pluralisme Agama di Indonesia. Arafat Noor Abdillah dan Said Masykur, misalnya, sepakat dalam riset mereka bahwa

Hick, adalah tokoh yang otoritatif dalam membangun argumentasi Pluralisme Agama, bersandingan dengan sejumlah figur masyhur baik cendekiawan Muslim Indonesia maupun penggiat Dialog antar Agama di kancah global (Abdillah, 2019; Masykur, 2016). Dalam konteks sosial keagamaan di Pulau Bali, Mark Woodward pun mengutip Hick sebagai seorang Intelektual penting dalam diskursus Pluralisme Agama (Woodward, 2019). Di sejumlah majelis akademik, beberapa argumentasi kritis akan ide Pluralisme Agama Hick pun bermunculan. Ditinjau dari sejumlah kontroversi dan konfrontasi ilmiah ini, semakin menguatlah pandangan akan bahwa *Global Theology* yang diformulasikan John Hick sangat patut diperhitungkan sebagai fondasi diskusi Pluralisme Agama di Indonesia (Armayanto, 2014; Busyro, Ananda, & Adlan, 2019; Fata, 2018)

Diskusi yang akan dipaparkan dalam paper ini urgen dalam menjabarkan pola problematis yang hadir dalam konsepsi Pluralisme Agama John Hick, yaitu *Global Theology* terutama terkait ‘dinding identitas’ antara pemikiran teologis dan filsafat yang seringkali tumpang tindih dalam diskursusnya sehingga melahirkan keambiguan dalam Analisa fenomena Pluralisme Agama berdasarkan Kritik Marianne Moyaert.

II. Metodologi Penelitian

Proses kajian tulisan ini menggunakan pendekatan kajian literatur atau pustaka, dimana sebagai data primernya adalah referensi yang fokus pada pluralisme agama. Dengan pola analisis yang digunakan adalah kajian-kajian dari para tokoh atau ahli seperti Marianne Moyaert dan John Hick dalam memaknai sebuah makna pluralisme agama, yang kemudian dianalisis dengan dunia empiris.

Pada proses analisis yang dilakukan adalah mengumpulkan beberapa artikel atau hasil-hasil penelitian yang relevan sebagai pembanding atau memperkuat pemaknaan pluralisme agama, toleransi menjadi aspek yang terpenting pada aspek pluralism itu sendiri.

III. John Hick dan Global Theology dalam Pluralisme Agama

Lantas apakah lantas Pluralisme Agama mampu memberikan solusi kerukunan antar agama? Bagi sebagian, tentu saja Pluralisme Agama dibutuhkan dan krusial dalam membangun toleransi antar umat beragama - terlepas dari asumsi relativisme yang membangunnya secara filosofis. Baik Beneke, Madison, McGraw, dan tokoh-tokoh lain yang dikutip dia atas melihat Pluralisme adalah sebuah keniscayaan yang harus dilakukan demi mencapai harmoni antar umat beragama.

Ada sejumlah madzhab pemikiran Pluralisme Agama yang dikenal dalam Studi Agama-Agama. Yang terutama di antaranya adalah *Global Theology* yang diinisiasi John Hick (1922-2012). Hick, adalah mendiagnose Emeritus Profesor di bidang Filsafat Agama (*Philosophy of Religion*) di Claremont Graduate University, California; H.G. Wood Profesor bidang Teologi di University of Birmingham, sekaligus Peneliti di Institute of Advanced Research in Arts and Social Sciences di kampus tersebut. Hick juga dikenal sebagai Pendiri dari All Faiths or One Race (AFFOR). Hick juga dikenal sebagai Wakil Presiden dari *the British Society for the Philosophy of Religion* dan *the World Congress of Faiths*, dua dari raksasa komunitas studi lintas agama yang masyhur di dunia.

Dalam argumentasinya, *Global Theology* adalah kumpulan teori atau hipotesis yang dimaksudkan untuk menginterpretasi pengalaman keagamaan manusia yang tidak hanya dialami oleh Agama Kristen, namun juga agama lain, termasuk kepercayaan non-agama. Argumentasi itu ditulisnya di dalam *God has Many Names*: “... a global theology would consist of theories or hypotheses designed to interpret the religious experience of mankind, as it occurs not only within Christianity, but also within the other great streams of religious life, and indeed in the great non-religious faiths also, Marxism and Maoism and perhaps according to one’s definition of

'religion' Confusianism and certain forms of Buddhism." (Hick, 1980: 8)

Hick membangun argumentasinya berdasarkan pengalamannya dalam melihat realitas plural yang ada di Birmingham. Di Birmingham, ia melihat komunitas Muslim, Sikh, dan Hindu yang hidup satu dengan yang lainnya. Hick membayangkan tradisi keagamaan yang plural itu, mampu terlaksana dengan berbagai ciri khasnya. Hick juga mengaku terlibat dalam sejumlah aktivitas 'hubungan antar ras' (*race relations*) atau 'hubungan antar komunitas' (*community relations*) yang diikuti oleh komunitas lintas agama. Selama kegiatan itu, Hick menyampaikan beberapa kali mengikuti ibadah di Masjid, Sinagog, Kuil dan bahkan Gurdwara. Hick bahkan termotivasi untuk berkunjung ke India dan Sri Lanka dalam waktu lebih kurang satu tahun untuk mempelajari langsung Hinduisme dan Buddhisme dari sumbernya (Hick, 1980: 5).

Guna mencapai 'interpretasi keagamaan' itu, Hick mengadopsi 'Revolusi Kopernikan' atau 'Revolusi Kantian'. Sebagaimana Kant 'menggeser' keabsahan pengalaman sebagai 'objek pengetahuan' yang independen (*a posteriori*) kepada dependensi pengalaman kepada aktivitas dan struktur pikiran subjek (*a priori*) (Green, 1997: 16-17), Hick pun mentransformasikan dogma dari Kristianitas sebagai pusat berotasinya agama-agama menuju 'Tuhan' yang dicitrakan oleh agama-agama dan kepercayaan manusia, termasuk agama kita (yang dalam hal ini adalah Kristiani) sendiri. Tulis Hick, "... *It involves a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is God who is at the centre, and that all the religions of mankind, including our own, serve and revolve around him.*" (Hick, 1993) Posisi Hick dapat dipahami sebagai sebuah 'perubahan sikap keagamaan' sebagai seorang Kristiani menjadi seorang yang lebih terbuka dalam mengakui eksistensi dan kebenaran agama lain. Terrence Merrigan, mengafirmasi ide tersebut sebagaimana berikut: "... *The pluralist theology of religions is characterized by the*

"move away from insistence on the superiority or finality of Christ and Christianity toward a recognition of the independent validity of other ways." (Merrigan, 1997: 686)

Konsekuensi lainnya dari Revolusi Kantian yang diadaptasi Hick adalah konsepsi Tuhan yang tidak lagi berasal secara partikular berasal dari tradisi agama tertentu. Hick menamakan 'Tuhan' yang sebenarnya ini adalah 'The Real' yang dicitrakan oleh figur-figur Tuhan yang partikular -Allah, Brahman, Yesus, dst. Sesuai dengan *framework* Kantian, Hick membagi konsep Tuhan dengan Di dalam *An Interpretation of Religion*, Hick menulis argumentasinya sebagai berikut:

".. the noumenal real is such as to be authentically experienced as a range of both theistic and non-theistic phenomena... As the noumenal ground of these and other modes of experiences, and yet transcending all of them, The Real is so rich in content that it can only be finitely experienced in the various partial and inadequate ways which the history of religions describes." (Hick, 1997a: 246-247)

Noumena dan *Phenomena* adalah istilah yang dikembangkan dalam Epistemologinya. Ketika Kant menolak *phenomena* objek berdasarkan pengalaman *a posteriori* sebagai sumber kebenaran tunggal, Ia memberikan solusi pendekatan intuisi murni dalam bentuk Kategori *a priori* sebagai pre-kondisi subjek dalam menangkap realitas. *Noumena* adalah 'realitas' objek yang merupakan hasil *sintesis a priori* atas *phenomena* berdasarkan Kategori (*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, 1929: 115-116); ia merupakan 'realitas' berdasarkan analisa Kategori *a priori* yang berada di dimensi transdendental kemampuan inderawi manusia (*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, 1929: 257-271). Konsepsi 'Real'

yang diberikan Hick adalah Tuhan yang transenden dan berada di 'luar' jangkauan gambaran manusia yang kemudian direalisasikan dalam berbagai macam tradisi keagamaan yang berbeda-beda. Berdasarkan Revolusi Kantian, Hick mentransformasikan konsep Tuhan yang beragam itu menuju *'The Real'* yang transenden dan melampaui konsep-konsep Tuhan yang ada di setiap tradisi agama: "... *the sudden or gradual change of the individual from an absorbing selfconcern to a new centring in the supposed unity-of reality and value that is thought of as God, Brahman, the Dharma, Sunyata or the Tao. Thus the generic concept of salvation/liberation, which takes a different specific form in each of the great traditions, is that of the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness.*" (Hick, 1997a: 36) Konsepsi *The Real* jadinya sangat relatif bergantung kepada pengalaman keagamaan manusia mengikuti variasi kondisi psikologis manusia dan budaya yang mengitarinya: "... *And the hypothesis that I want to consider is that what they describe is not the Ultimate as it is in itself but as it is conceived in the variety of ways made possible by our varied human mentalities and cultures -our different modes of religious experiences being in turn made possible by those concepts.*" (Hick, 1997b: 166)

Marianne Moyaert dan 'Kejengkelan para Teolog' atas John Hick

Ada sejumlah 'kejengkelan' (*annoyance*) dari para Teolog yang disampaikan oleh Marianne Moyaert dalam risetnya. Argumentasinya terutama berasaskan 'garis pembatas' yang tidak jelas antara Filsafat Agama dan Teologi. (Moyaert, 2012) Berikut daftar ambiguitas yang dituliskan Marianne Moyaert kepada John Hick:

Ambiguitas Pertama adalah kedudukan Hick sebagai 'Teolog Problematis' (Problematic Theologian). Sebagaimana sudah kita cermati di atas, Hick memiliki pengalaman yang cukup kental dalam kehidupan lintas agama. Kekayaan pengalaman itu, terakumulasi pada dirinya

dalam membangun ide-ide *Global Theology*nya. Di dalam *Four Salvation in a Pluralistic World*, Hick mengekspresikan ketakjubannya sebagai berikut:

"... In these places of worship I soon realized something that is obvious enough once noticed, yet monumentous in its implication. This is that although the language and liturgical actions and the cultural ethos differ greatly in each case, yet from a religious point of view basically the same thing is going on. Human beings coming together within the framework of a tradition to open their hearts and minds to God, whom they believe, who makes a total claim on their lives and demands them to do justice." (Hick et al., 1996: 38)

Berdasarkan pengalaman-pengalaman itulah, Hick meyakini adanya Realitas Ketuhanan yang sama berdiri sebagai fondasi di balik tradisi keagamaan yang berbeda-beda. Hick juga memahami bahwa setiap agama memiliki konteks keselamatan yang berbeda satu dengan yang lainnya. Oleh karena agama (Hick, 1997b: 164), bagi Hick adalah realisasi varian yang berbeda berdasarkan formula fundamental yang satu, penting sekiranya untuk memberikan perhatian baru dari model-model Tuhan yang berbeda itu menuju *'The Real'* yang tunggal (Hick, 1997a: 36); Ia adalah figur yang misterius, tidak terekspresikan, dan tidak terlukiskan.

Lantas di mana kritikan Marianne terhadap Hick Sebagai 'Teolog Problematis'? Sebelumnya mari kita pahami dulu bagaimana Hick mendefinisikan *'Problematic Theology'* di bagian awal dari *God has Many Names*:

"There are, I suppose, two main kinds of theology, of which have ben aptly labelled 'dogmatics' and 'problematics'. Dogmatic

theology... studies and conserves the inherited tradition, having accepted its fundamental structure as permanently valid, because divinely revealed. Problematic theology, on the other hand, takes place at the interfaces between the tradition and the world-both the secular world and the wider religious world-and is concerned to create new theology in the light of new situations. Thus whilst dogmatic theology assumes that its basic positions represent the final truth, problematic theology sees its conclusion as hypothesis, open to revision and always seeking greater adequacy, being comparable in this respect with the hypotheses of the sciences...My own work lies more in the area of problematics than dogmatics..."(Hick, 1980: 1)

Berdasarkan penjelasan Hick inilah, kita dapat memahami bahwa alih-alih 'mengafirmasi' argumentasi Tuhan. 'Teologi Problematis' justru 'membuka' kesempatan untuk adanya ide-ide lebih lanjut daripada Teologi Kekristenan, yang kemudian berujung kepada lahirnya *Global Theology* sebagai 'teologi baru' yang dianggapnya sesuai dengan keadaan kekinian. Langkah yang diambil Hick kemudian, sebagaimana dijelaskan oleh Marianne adalah melakukan prinsip *Induktif* dalam bangunan argumentasi *Global Theology* sementara Teolog pada umumnya melaksanakan pendekatan *Deduktif*: "... *If dogmatic theology is based on deduction, then problematic theology underwrites the principle of induction.*"(Moyaert, 2012: 194)

Apakah yang membedakan antara penalaran *Induktif* dan *Deduktif*? Bedanya, adalah variabel dan metode yang digunakan.

Induktif menyatakan konklusi yang bersifat probabilitas, meskipun premisnya benar. *Deduktif*, sebaliknya, menyatakan keniscayaan konklusi, jika premisnya benar (Gensler, 2002: 266-268). Dalam Studi Agama, premis *Induktif* bisa berupa pengalaman keagamaan yang plural dan relatif, sementara *Deduktif* berawal dari afirmasi akan eksistensi Tuhan. Penggunaan nalar *Induktif* dalam Studi Agama misalnya dituliskan di *The Biblical World*:

"... *The adoption of the inductive method in religion will mean open-mindedness on the part of the religious man. He will hold himself in readiness to readjust his religious opinions whenever increase of knowledge and deepening of experience shall make such change imperative, He will not regard himself as having already attained, but will be looking for new light to break forth from God's word and God's world.*"
(Editorial, 1910)

'Keterbukaan pemikiran' berdasarkan penalaran *induktif* tersebut barusan persis sebagaimana yang telah disampaikan Hick terkait dengan bagaimana Ia memposisikan dirinya sebagai seorang 'Teolog Problematis'. Pendekatan *Induktif*, memang senantiasa membuka peluang akan konklusi-konklusi baru, dikarenakan konklusi yang muncul berdasarkan premis masih bersifat kemungkinan (*Probability*) (Swinburne, 2005: 44-57) . Dalam konteks *Problematic Theologian*, Hick sepertinya mengasumsikan *Global Theology* sebagai sebuah terobosan baru berdasarkan pengalamannya akan dogmatisme Kristianitas yang eksklusif (Moyaert, 2012: 193) Masalahnya, Hick justru menggunakan metode *Induktif* yang memang 'asing' bagi Teolog pada umumnya, itu pun, dengan menyadari statusnya sebagai Filsuf yang memiliki tugas yang berbeda ranah dari para

Teolog. Jadi apa sebenarnya yang dikerjakan Hick ini?(Moyaert, 2012: 193)

Dalam catatan Marianne, bangunan argumentasi Hick merujuk kepada konteks Teologi Apofatis atau Teologi Negatif (*Negative Theology/ Apophatic Theology*) dan Mistisisme Kristen(Moyaert, 2012: 193). Ini adalah sebuah kekeliruan yang sangat fatal karena Hick telah ‘menggambil alih tugas’ dari Para Teolog. Dalam pandangan Teologi Apofatis, Tuhan diargumentasikan dengan *menegasikan* hal-hal yang *tidak mungkin* dilakukan-Nya; Ia adalah figur yang Transenden dan jauh dari jangkauan batas manusia, sekaligus tidak mampu dipredikatkan dengan sifat-sifat apapun (Boesel & Keller, 2010). Hick mengaplikasikan pendeaktan ini dalam *Global Theology* dengan menyatakan bahwa ‘Baik *Impersonae* dan *Personae* Tuhan *tidak mungkin* menggambarkan *The Real* dengan sebenar-benarnya ,misalnya. Hick menulis: “... a plurality of *impersoane* as well as of *personae* of the *Real*. None of these is the real an sich; BUT each of them is the real as it affects a particular stream of religious consciousness....” (Hick, 1997b: 177). Berdasarkan itulah, Hick sesungguhnya telah keluar dari spektrum Filsafat Agama, namun masuk kepada wilayah otoritas dari Teologi.

Problematika Kedua adalah bahwa *Global Theology* juga telah melakukan ‘Demitologisasi Kristus’. Hal ini merupakan implikasi absah dari ‘intervensi’ filsafat agama terhadap teologi -yang sebetulnya lagi-lagi bukan ranah kajiannya’. Marianne mengutip, “... *Philosophy of religion becomes the basis onto which theology must be grafted in order to be living and creative. The task of problematic theologian, according to Hick, is the reinterpretation of the Christian tradition in the light of the findings of pluralism in philosophy of religion.*”(Moyaert, 2012: 196). Formula ini, pada akhirnya berujung kepada dekonstruksi dogma teologis Kristen, mulai dari doktrin penciptaan semesta; jatuhnya manusia pertama dari Surga, dosa turunan, penembusan dosa manusia di tangan Yesus, dan lain sebagainya (Moyaert, 2012: 197).

Bagi Hick, konsepsi keselamatan (*salvation*) seperti yang dihadirkan Agama-Agama - khususnya Kristen- tidaklah penting. (Moyaert, 2012: 197)

Konsekuensinya, menurut Hick, sudah tiba waktunya untuk ‘memahami ulang’ klaim-klaim kebenaran tersebut tidak lagi sebagai teori yang bisa diverifikasi maupun difalsifikasi -dianggap benar ataupun salah-, namun justru dipahami sebagai *mitos* yang telah dideterminasi secara historis maupun budaya (*be understood as historical and culturally determined myths.*”(Moyaert, 2012: 197) Mitos, dalam definisi Hick, sebagaimana dituliskannya di *The Myth of God Incarante* adalah sebatas kisah yang disampaikan namun tidak sepenuhnya benar; ia adalah ide atau gambaran yang diterapkan pada sesuatu atau seseorang yang tidak sesungguhnya terjadi dengan tujuan mengundang perhatian dari para pendengarnya; “... *And I am using the term ‘myth’ in the following sense: a myth is a story which is told but which is not literally true, or an idea or image which is applied to someone or something but, which does not literally apply, but which invites a particular attitude in its hearers...*”(Hick, 1977: 178) Dalam kaitannya dengan *Global Theology*, Mitos semestinya digunakan dengan benar tidak hanya guna ‘memanggil’ kepada (hanya) satu versi keselamatan saja, namun kepada *The Real* (Moyaert, 2012: 197).

Hick juga menambahkan, bahwa dogma pengutusan Yesus tidaklah harus dipahami secara literal oleh Umat Kristiani. Sebab, pemahaman ini sangat berlawanan dengan doktrin *Global Theology*, yang meniscayakan representasi *The Real* yang sama dari bentuk *phenomena* Ilahiyah yang berbeda-beda. Menurut Hick, diturunkannya Anak Tuhan sebagai Inkarnasi Ilahi (*Divine Incarnation*) dapat berimplikasi akan ‘lebih dekatnya’ Umat Kristiani kepada Tuhan dibandingkan dengan Umat Agama lain. *Global Theology*, tentu saja menolak keras dogma teologis ini. Hick mempertanyakan ‘keambiguan’ Inkarnasi Ilahiah Yesus sebagai berikut:

“... *If Christ was (literally rather than metaphorically) God incarnate, it would seem clear that the religion which he founded must be intended to supersede all other religions. Why should God wish anyone to follow a different religion from the one which he himself personally founded and in which he now lives by his Spirit? But having, in the light of reality, largely abandoned the project of the conversion of the world, whether in this or any other generation, do we not need to re-examine the assumptions which led to it?*” (Goulder, 1979: 194)

Dalam catatan Marianne, Hick memang sangat mencurigai doktrin Inkarnasi, yang dengannya, Umat Kristen mengatasnamakan klaim-klaim kebenaran absolut sebagai alasan untuk melakukan penindasan dan kekerasan kepada Umat dan Bangsa Lain di masa lampau. (Moyaert, 2012: 198). Oleh karena *Global Theology* mengafirmasi kesetaraan doktrin keselamatan setiap agama, Demitologisasi Yesus, bagi Hick semestinya dilakukan secara metaforis dalam bentuk ‘Cinta’ Tuhan kepada manusia, sebagaimana Bunda Teresa adalah figur manusia penuh kasih sayang pada manusia. Yesus, tidaklah *sebenarnya* Inkarnasi Tuhan, namun puncak Cinta Tuhan yang paling sempurna dan abadi yang dianugerahkan pada manusia: “... *The incarnation must be understood metaphorically, Just as mother Teresa, for example, is the incarnation of love of neighbour, so Jesus is the incarnation for God’s love. Jesus’ life was a preeminent incarnation of the eternal and infinite love of God...*” (Moyaert, 2012: 198)

Ketiga, Problem juga mencakup Perspektif Dalam dan Luar (*Insider and Outsider*) dalam Studi Agama. Poin ini mengafirmasi kembali kedudukan Hick

sebagai *Problematic Theologian*. Marianne mencatat, bahwa Hick tidak cukup menghormati Batasan antara teologi dan filsafat. Kedua cabang ilmu ini, dalam Pandangan Hidup Barat, memiliki titik mula yang berbeda; *Theology* adalah *fides quarens intellectum*; (Adams, 1992; Logan, 2009; McKim, 2003) Para Teolog berbicara dari perspektif *Insider* sebagai seorang ‘penganut agama’ di mana mereka hidup sebagai bagian dari komitmen keimanan tertentu terkait hubungan yang mereka miliki dengan Tuhan. Seorang Teolog yang ‘tidak memiliki iman, atau tidak terafiliasi kepada sebuah komunitas atau tradisi keagamaan adalah ‘Teolog yang Buruk’ (*Bad Theologian*) (Moyaert, 2012: 199). Alasannya, pemahaman keagamaan yang dipraktikkan manusia hari ini tidaklah lain merupakan tradisi pewahyuan yang terderivasi kepada pengalaman para Teolog. Perspektif Dalam menyibukkan diri dengan terus mencari jawaban atas apa sesungguhnya maksud, tujuan, dan makna dari eksistensi Tuhan (Lamberigts & Kenis, 2008: 11, 23; Moyaert, 2012).

Sementara Filsafat, berbasis pengetahuan yang didapat di luar wahyu. Para Filsuf berbicara *tentang* agama; mereka mengambil posisi sebagai pengamat (*observer*) dan menggunakan perspektif luar (*Outsider Perspective*) dalam mengembangkan pandangan-pandangannya *tentang* agama -dari mulai Tuhan sebagai objek pemikiran keagamaan atau manusia sebagai subjek pemikiran keagamaan itu- (Bunnin & Tsui-James, 2003: 453; Wainwright, 2005: 3) dengan cara tidak mengasosiasikan diri sebagai ‘bagian’ internal dari agama (Moyaert, 2012: 200). Terkait dengan itu, William L. Rowe menulis: “...*Philosophy of Religion, unlike theology is not primarily a discipline within religion but a discipline which studies religion from a vantage point beyond.*” (Rowe, 2007) Perspektif luar yang digunakan Filsuf inilah yang kemudian dengannya, Agama mampu membangun relasinya dengan cabang-cabang keilmuan lain seperti politik, sosial, budaya, dan lain sebagainya (Moyaert, 2012: 200).

Marianne menelaah distingsi antara Perspektif Dalam dan Luar dalam sejumlah poin: *Pertama*, fakta bahwa Filsuf melakukan refleksinya terhadap agama kemudian berbicara sebagai seorang ‘pengamat’ *tidaklah* bermakna bahwa mereka mencintai atau membela agama. Sebaliknya, tidak juga berarti para Filsuf terlibat secara religius - sebagai bagian dari pengikut agama- sehingga mereka tidak lagi mampu berwacana tentang agama. *Kedua*, Perspektif Luar tidaklah mengimplikasikan bebasnya para Filsuf dari prasangka, sehingga mereka dianggap ‘netral’. Kemampuan para Filsuf dalam menerjemahkan, mendeskripsikan, dan mengkomparasikan Bahasa Agama tidaklah senantiasa bermakna kemampuan penggambaran yang lengkap atas Agama. Dalam arti, para Filsuf selalu berada *dalam* situasi tertentu yang mempengaruhi pemikiran mereka tentang agama.

Ketiga, para Teolog, dalam kesempatan berdiskusi Bersama para Filsuf dapat berbicara tentang tradisi keagamanya dari ‘jarak’ tertentu. Hal ini lumrah, sebab, Gereja juga ingin menyampaikan pesan-pesan keagamaan kepada dunia ‘luar’. Upaya untuk menerjemahkan ‘Bahasa Asli’ dari dogma Agama adalah langkah penting dalam menyampaikan pesan-pesan Ilahiah; Oleh karena itulah, tradisi keagamaan harus disampaikan dengan cara yang berbeda-beda sesuai dengan publik yang mendengarkan, dan dalam hal ini, Para Teolog akan berusaha untuk meyakinkan dunia luar dengan penyampaian yang dapat dengan mudah dipahami oleh khalayak ramai; Misalnya, membandingkan Iman Kristiani dengan Iman Agama lain, menjelaskan posisi Tuhan sebagai Bapa, menyampaikan kasihnya Bunda Maria, dan lain sebagainya.

Keempat, upaya para Teolog dalam mencari dan menemukan keterkaitan antara Agama dengan khalayak tidaklah mereduksi intisari Agama. Teolog memang berkewajiban untuk menyampaikan pesan-pesan keagamaan kepada dunia luar dengan model dan cara yang beragam. Sebab, agama tidaklah mampu menyampaikan ‘petunjuk’ ini dengan

sendirinya – atau lebih tepatnya, masyarakat tidaklah mampu mengecap pesan keagamaan dengan sendirinya-. Sebaliknya, tidak pula berarti bahwa para Teolog ‘membawa Nama Tuhan’ hingga kemudian pesan keagamaan itu ‘diterima’; Tidaklah pula berarti dengan adanya ‘pertemuan’ antara pesan yang disampaikan oleh para Teolog dengan khalayak dengan mereka yang sedang atau belum mendengar, kemudian disimpulkan bahwa iman yang dianut oleh sebagian umat adalah ‘pura-pura belaka’; Tidak pula berarti ketika Teolog membandingkan antara tradisi-tradisi keagamaan, kemudian disimpulkan bahwa tradisi-tradisi tersebut ‘tumpang tindih’ secara kacau. antara satu dengan yang lainnya. Asumsi-Asumsi haruslah ditolak sebab Agama bukanlah sebuah ‘*superstructure*’ yang dibangun berdasarkan penyampaian, pertemuan, atau ‘kekacauan’ itu; Upaya penjelasan atas agama yang dilakukan para Teolog bertujuan tidaklah lain guna ‘mempersempit jarak’ antara jurang yang membentang antara dogma Agama dengan masyarakat di luar sana, meskipun nyatanya tidaklah cukup.

Kelima, meskipun Teolog yang Baik dapat memberikan jarak -menghindari penyampaian pengalaman keagamaan pribadinya- ketika menjelaskan tentang dogma Agama, penjelasan itu tidak akan keluar dari penjelasan agama sebagaimana mestinya. Artinya, penjelasan tersebut mungkin ‘subjektif’, namun tidak akan menimbulkan ‘masalah’ sebagaimana yang sempat dinyatakan John Hick. Tulis Marianne, “*They speak on behalf of their faith tradition and should not add that they are not speaking literally.*” (Moyaert, 2012: 200-201)

Problematika Keempat, adalah batasan yang kabur. ‘Kejengkelan Teologis’ (*The theological annoyance*) yang dikemukakan Marianne adalah hipotesis pluralisme yang dikemukakan Hick tidak memperhatikan unsur-unsur Filsafat Agama secara *an sich*. Jika Pluralisme Agama dikategorikan murni sebagai sebuah Perspektif Luar, mungkin efek yang dihasilkan tidaklah begitu berbahaya. Pasalnya, Pluralisme justru

menarik kesimpulan-kesimpulan yang merujuk kepada pemahaman religious pribadi -yang artinya adalah sebuah bentuk refleksi dari Perspektif Dalam. Hick tidaklah sepenuhnya menyadari bahwa pertemuan Filsafat Agama dan Teologi tidak akan berjalan 'mulus'. Marianne mengutip sebuah wawancara akan bagaimana Hick mengasumsikan dirinya sebagai Teolog dan Filsuf bergantian setiap hari -Sebagai Teolog di hari Senin, Selasa, dan Rabu; Sebagai Filsuf di sisa harinya- (Moyaert, 2012: 196-203). Anomali ini, menurut Marianne, menunjukkan sebuah dinamika yang tidak pantas: "... *The way he (Hick) extends his philosophical reflections on Monday, Tuesday, and Wednesday to his theology of Thursday, Friday, Saturday, and Sunday testifies to an inappropriate dynamic.*" (Moyaert, 2012: 201) Bagaimanapun juga, Pluralisme Agama telah menunjukkan posisinya sebagai bagian dari Filsafat Agama. Oleh karena itulah, bagi siapapun orang beriman -yang berafiliasi pada suatu komunitas keagamaan tertentu- akan menemukan bahwa Pluralisme Agama tidaklah mampu diterima karena dia telah mereduksi paham keagamaan: "... *For the believer who is committed to a specific tradition this discourse is unrecognizable and unacceptable because it is reductionistic.*" (Moyaert, 2012: 201) Argumentasi lebih lanjut dikutip Marianne dari Chester Gillis sebagai berikut:

"Hick blurs the lines between philosophy of religion and theology. For while it is certainly proper for philosophy of religion to analyze the concepts and claims of a particular theological tradition such as Christianity, it is generally not the role of philosophy of religion to offer alternative constructive positions which are designed to reshape the tradition from within. Occasionally, Hick engages in such internal reconstruction

and thus takes upon himself the task of the theologian whose charge is to speak for and from within the tradition and not simply about the tradition. In doing he opens himself to legitimate criticism from theological sources." (Merrigan & Haeres, 2000: 523-524)

Bagi Marianne, Hick telah mengabaikan sumber-sumber partikular dari Teologi. Sumber-sumber itu berasal dari tradisi Kristianitas yang masih hidup berdasarkan wahyu Tuhan (Walker, 2009: 259). Tradisi-Tradisi itu, tentu saja membutuhkan kontekstualisasi ulang. Namun apa yang terjadi jika kontekstualisasi itu menghasilkan pemahaman yang berlawanan dengan apa 'Yang dimau Tuhan?'. Konsep Penciptaan, Kristologi, dan Eskatologi adalah topik-topik utama dalam Kristianitas guna memahami fenomena yang terjadi di dunia ini. Misalnya, sebagaimana sudah disebut di atas, jika seorang Kristen menolak Inkarnasi Ilahi, apakah dia masih (bisa) dianggap sebagai seorang Kristiani?

Filsafat Agama memiliki banyak tugas untuk 'membantu' Teologi namun tidak berhak untuk memutuskan apa yang semestinya Teologi lakukan. Itulah mengapa, bagi para Teolog, *Global Theology* dianggap sebuah aksi yang mereduksi Agama. Hick dengan keliru menginterpretasikan doktrin-doktrin Kristianitas agar sesuai dengan teori Pluralisme Agama yang dia bawakan; ia merelatifkan nilai-nilai simbol keagamaan yang suci dengan 'menggeser' pandangan parokhi seseorang menuju *The Real* yang misterius. Pluralisme Agama bisa berujung kepada ketiadaan hamba Tuhan yang berdoa kepada Yesus atau Maria, hilangnya -upacara-upacara keagamaan, hingga berujung kepada musnahnya agama itu sendiri: "... *the end of theology, for where else in prayer and liturgy does the theologian find the power to seek traces of God in a continually changing world?*" (Moyaert, 2012: 204)

Tesis Pluralisme Agama, Filsafat Agama, dan Praktik Iman Kristiani

Berdasarkan argumentasi Marianne inilah, Pluralisme Agama dapat kita tangkap dengan jelas telah mengacaukan Otoritas Tradisi Teologis keagamaan, yang dalam hal ini terutama sangat terkait dengan Kekristenan. Melalui *Global Theology*, Hick mengajak Umat Beragama untuk memisahkan diri dari simbol-simbol dan ritual-ritual keagamaan yang kongkrit; dengan anggapan bahwa simbol dan ritual tersebut hanyalah ornamen keagamaan yang bersifat historis dan kultural guna merelasikan diri kepada *The Real*. Secara filosofis, pandangan ini cukup baik dalam menginterpretasi hubungan antara pengalaman dan ekspresi keagamaan. Meskipun, secara teologis, hal ini tidaklah bisa diterima. Hick melupakan hubungan suci yang terjalin antara praktik keimanan yang kongkrit dengan Tuhan. Identitas keagamaan dari seseorang adalah bukti bahwa seseorang telah menggolongkan dirinya sebagai pengikut Tuhan. Ia akan merasa menjadi bagian dari Hamba Tuhan dan senantiasa merasakan pengalaman hidupnya sebagai karunia dari-Nya. Karunia itu, tentu saja hanya bisa diterima oleh mereka-mereka yang beriman kepada-Nya (Moyaert, 2012: 204). Pengalaman ini, dalam skala global, tentu absah guna direfleksikan lebih lanjut berdasarkan pandangan hidup keagamaan non-Kristiani.

Kritikan ini lebih ‘terasa’ dengan mengafirmasi bahwa Tuhan ‘menghubungkan Diri-Nya’ dengan manusia melalui praktik sosial, simbol, ritual, dan objek-objek keagamaan. Julian Droogan nampaknya sangat memahami urgensi objek-objek tersebut sebagai bagian yang ‘tak terpisahkan’ dari sejarah peradaban manusia (Droogan, 2012, vii, 16) Di sinilah, makna ‘Transenden’ dan ‘Partikular’ terjalin bersamaan. Melalui hubungan itulah, identitas Kekristenan bisa dibangun dan dikenali oleh Penganutnya: “...*God also makes an impression in the life of the believer via concrete elements and the Christian*

identity is formed.” (Moyaert, 2012) Dengan kata lain, Iman yang dengannya Para penganut Agama merespon Tuhan tidaklah semata-mata perkara keyakinan yang ada di dalam hati. Iman juga memberlangsungkan adanya hubungan yang rigid antara apa yang ada di dalam diri manusia dengan yang berada di luarnya, sekaligus mengantarkan manusia kepada elemen-elemen keagamaan yang nyata seperti simbol, ritual, lagu, seni, dan lain sebagainya. Simbol-simbol material itu berasal dari Agama dan melahirkan identitas Kekristenan (atau agama secara umum). Hubungan keimanan antara seorang hamba dengan Tuhannya hanya bisa terlaksana melalui mediasi dengan perantara elemen-elemen tersebut: “... *Only in the recognition of these mediations and thus in the renunciation of the immediate can faith grow.*” (Moyaert, 2012: 205)

Ini artinya, even-even keagamaan, simbol-simbol, ritual-ritual, objek-objek material, dan lain sebagainya yang bermediasi dengan Tuhan mengimplikasikan bahwa Tuhan *tidaklah* sepenuhnya ‘Transenden’ ataupun sepenuhnya ‘Imanen’. Tuhan tidak sepenuhnya berada di material tersebut, namun Tuhan tidak bisa diketahui kecuali melalui elemen-elemen tersebut. Marianne menulis: “... *We discover whoever God is by relating to the concrete in which He reveal Himself. He reveals something of who he is through the elements in which he expresses Himself. The faith relation and the commitment to God is cultivated and made possible by the connection with the concrete material, historical, social, and cultural. Even more, arriving at a Christian faith identity means accepting the mediation of the Church, for there Christ, the risen one, reveals himself.*” (Moyaert, 2012: 206)

Bagi Umat Kristiani, mediasi ini (juga) memiliki dimensi eklisiologis; yang artinya, Seorang Kristiani *hanya* bisa dianggap sebagai seorang Kristiani jika iya meyakini Tuhan adalah Juru Selamatnya yang mengikarnasikan dirinya kepada sosok Yesus. Tuhan, jadinya tidak ditemukan di dalam diri

manusia yang paling dalam, namun melalui sabda-sabda Rasul, Sakramen, dan Etika Kristiani. Sepertinya misalnya seorang Umat Kristiani mengaku tidak mengenali Tuhan, namun dia *bisa* mengenali-Nya melalui sosok Yesus. "... *It is these symbolic elements that are written on the body of the baptized. One becomes a Christian by entering an institution and by letting that institution imprint its mark, its character on the body*". (Moyaert, 2012: 206) Tuhan, alih-alih telah *memilih* objek-objek tersebut sebagai metode untuk menunjukkan Diri-Nya justru memang *menunjukkan Diri-Nya* melalui objek-objek tersebut. Pemisahan seorang beriman dari objek, elemen, dan materi-materi tersebut dapat mengakibatkan perilaku yang tidak sesuai dengan ajaran Tuhan sekaligus mengobrak-abrik komitmen seorang yang beragama itu. Hanya dengan mengerjakan dan memperlakukan objek-objek dan praktik keagamaan dengan benar lah, seseorang akan bisa menyadari Tuhan berada di dalam eksistensi mereka. Pandangan ini, tentu saja berbeda dengan pandangan Pluralisme Agama -terlebih *Global Theology* yang diformulasikan Hick.

IV. Kesimpulan

Berbicara dalam konteks 'teologi' dan 'filsafat' adalah ranah yang berbeda. Untuk membedakan itu, mehamai Perspektif Luar dan Dalam diperlukan. Memang, Teolog terkadang menggunakan Perspektif Luar, namun pandangannya tidak akan *mereduksi* Teologi. Hipotesis Pluralisme Agama yang dibangun John Hick tidak hanya mengancam, namun juga melukai keunikan dari komitmen keagamaan. Akhirnya, Hick tidak memiliki pengetahuan yang cukup dalam membedakan tugas antara Filsafat Agama dengan Teologi, sehingga dapat dipaami jika Tesis Pluralisme Agama diterapkan kepada Praktik Keagamaan, yang akan muncul alih-alih toleransi, namun justru musnahnya praktik keagamaan tersebut.

Rekomendasi yang sekiranya penting untuk dicatat adalah bahwa bahwa

Global Theology dibangun berdasarkan pengalaman major Kekristenan. Penting sekiranya untuk kemudian melakukan refleksi lebih lanjut dalam melihat bagaimana relasi Pluralisme Agama - khususnya *Global Theology* atas konsepsi agama-agama non-Kristiani serta keabsahan kritik Marianne Moyaert dalam konteks-konteks agama yang plural tersebut.

Daftar Pustaka

- Abdillah, A. N. (2019). *PLURALISME AGAMA DALAM KONTEKS KEISLAMAN DI INDONESIA*. XV(1), 51–75.
- Adams, M. M. (1992). Fides Quaerens Intellectum: St. Anselm's Method in Philosophical Theology. *Faith and Philosophy*, 9(4), 409–435. <https://doi.org/10.5840/faithphil19929434>
- Amri, M., Afifuddin, A., & Bin-Tahir, S. Z. (2018). Religious Pluralism of the Indonesian Traditional Islamic Education Institutions. *The Journal of Social Sciences Research*, (12). <https://doi.org/10.32861/jssr.412.446.450>
- Armayanto, H. (2014). Problem Pluralisme Agama. *TSAQAFAH*, 10(2), 325. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v10i2.191>
- Bahri, M. Z. (2019). DEPTH THEOLOGY AND DEPTH ISLAM: Abraham Joshua Heschel and Nurcholish Madjid on Religious Pluralism. *AL ALBAB*, 8(1). <https://doi.org/10.24260/alalbab.v8i1.1127>
- Banchoff, T. F. (Ed.). (2008). *Religious Pluralism, Globalization, and World Politics*. New York: Oxford University Press.
- Beneke, C. (2006). *Beyond Toleration: The Religious Origins of American Pluralism*. New York: Oxford University Press.
- Blackburn, S. (1994). *Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press.

- Boase, R. (Ed.). (2005). *Islam and global dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate.
- Boesel, C., & Keller, C. (Ed.). (2010). *Apophatic Bodies Negative Theology, Incarnation and Relationality*. Fordham University Press.
- Bunnin, N., & Tsui-James, E. P. (Ed.). (2003). *The Blackwell Companion to Philosophy* (2nd ed). Malden, MA: Blackwell Pub.
- Busyro, B., Ananda, A. H., & Adlan, T. S. (2019). Moderasi Islam (Wasathiyah) di Tengah Pluralisme Agama Indonesia. *FUADUNA : Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, 3(1), 1. <https://doi.org/10.30983/fuaduna.v3i1.1152>
- Byrne, P. (1995). *Prolegomena to religious pluralism: Reference and realism in religion*. Basingstoke [England] : New York: Macmillan Press ; St. Martin's Press.
- Droogan, J. (2012). *Religion, Material Culture, and Archaeology*. New York: Continuum International Pub. Group.
- Editorial, E. (1910). The Inductive Method in Religion. *The Biblical World*, (XXXV), 363–367.
- Engebretson, K., de Souza, M., Durka, G., & Gearon, L. (Ed.). (2010). *International Handbook of Inter-religious Education*. Dordrecht: Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9260-2>
- Fata, A. K. (2018). DISKURSUS DAN KRITIK TERHADAP TEOLOGI PLURALISME AGAMA DI INDONESIA. *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 42(1), 105. <https://doi.org/10.30821/miqot.v42i1.393>
- Furedi, F. (2011). *On Tolerance A Defence of Moral Independence*. New York ; London: Continuum International Publishing Group.
- Gensler, H. J. (2002). *Introduction to Logic*. Taylor and Francis Routledge.
- Goulder, M. (Ed.). (1979). *Incarnation and Myth: The Debate Continued*. London: SCM Press, Ltd.
- Green, J. E. (1997). *Kant's Copernican revolution: The Transcendental Horizon*. Lanham, Md: University Press of America.
- Hick, J. (Ed.). (1977). *The Myth of God Incarnate*. London: Billing & Sons Ltd Guildford.
- Hick, J. (1980). *God has Many Names*. London: Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-16308-3>
- Hick, J. (1993). *God and the universe of faiths: Essays in The Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld.
- Hick, J. (1997a). *An interpretation of religion: Human Responses to The Transcendent* (1. ed., [4. Dr.]). Basingstoke: Macmillan.
- Hick, J. (1997b). *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/9780230390232>
- Hick, J., Okholm, D. L., & Phillips, T. R. (Ed.). (1996). *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Grand Rapids, Mich: Zondervan Pub. House.
- Hilberg, N. S. (2006). *Religious Truth and Religious Diversity*. University of Pittsburgh School of Arts and Sciences.
- Lamberigts, M., & Kenis, L. (2008). *Quo Vadis Theologia? Theologie En Religiewetenschap in Leuven*. Halewijn; Antwerpen.
- Logan, I. (2009). *Reading Anselm's Proslogion The History of Anselm's Argument and its Significance Today*. Farrahham: Ashgate Publishing Limited. <https://doi.org/10.4324/9781315580746>
- Madison, J. (1785). *Memorial and Remonstrance against Religious Assesments*. Everson v. Board of Educ. of Ewing Township, 330 U.S. 1, 63 (1947). Diambil dari <https://www.law.gmu.edu/assets/files/academics/founders/Madison%27sMemorial.pdf>
- Masykur, S. (2016). *PLURALISME DALAM KONTEKS STUDI AGAMA-AGAMA*. 8(1), 17.

- Mc Graw, B. A., & Formicola, J. R. (Ed.). (2005). *Taking Religious Pluralism Seriously*. Texas: Baylor University Press.
- McKim, D. K. (2003). *Westminster Dictionary of Theological Terms*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press.
- Merrigan, T. (1997). Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions. *Theological Studies*, 58(4), 686–707. <https://doi.org/10.1177/004056399705800405>
- Merrigan, T., & Haeres, J. (Ed.). (2000). *The Myriad Christ Plurality and The Quest for Unity in Contemporary Christology*. Leuven: Leuven University Press.
- Moyaert, M. (2012). Why are Theologians Annoyed by John Hick? *STUDIES IN INTERRELIGIOUS DIALOGUE*, 22(12), 191–208.
- Nuriz, M. A. F., & Awang, J. (2018). The Post of Pluralism: Religious Pluralism in the Practical Areas of Indonesia. *KALIMAH*, 16(2). <https://doi.org/10.21111/klm.v16i2.2868>
- Rowe, W. L. (2007). *Philosophy of religion: An Introduction* (4th ed). Belmont, Calif: Wadsworth/Thomson.
- Seligman, A. B., Wasserfall, R. R., & Montgomery, D. W. (2015). *Living with Difference How to Build Community in A Divided World*. California: University of California Press.
- Smith, N. K. (Penerj.). (1929). *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. London: Macmillan and Co., Limited.
- Swinburne, R. (2005). *Faith and reason* (2nd ed). Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Wainwright, W. J. (Ed.). (2005). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Walker, C. (2009). *Missionary Pope The Catholic Church and the Positive Element of Othe Religions in the Magisterium of Paul VI*. New York: IVE Press.
- Woodward, M. (2019). *RELIGIOUS PLURALISM IN BALI PREMODERN AND CONTEMPORARY PERSPECTIVES*. 4, 31.