



SOSIOLOGI AGAMA

Pilihan Berteologi

di Indonesia

25 Tahun
Pascasarjana Sosiologi Agama
Universitas Kristen Satya Wacana

Penyunting:

Izak Lattu

Rama Tulus Pilakoannu

Ebenhaizer I. Nuban Timo

Steve Gaspersz

**SOSIOLOGI AGAMA,
PILIHAN BERTEOLOGI INDONESIA**
*25 Tahun Program Pascasarjana
Universitas Kristen Satya Wacana*

Penyunting:

Izak Lattu

Rama Tulus Pilakoannu

Ebenhaizer I. Nuban Timo

Steve Gaspersz



Fakultas Teologi
Universitas Kristen Satya Wacana

SOSIOLOGI AGAMA
PILIHAN BERTEOLOGI INDONESIA
25 Tahun Program Pascasarjana
Universitas Kristen Satya Wacana



Fakultas Teologi
Universitas Kristen Satya Wacana
Jl. Diponegoro 52-60, Salatiga
Telp 0298 321212
Email: fteo@adm.uksw.edu

DAFTAR ISI

Sampul Dalam	i
Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	xi
Sejarah Pendirian Program Pascasarjana Sosiologi Agama <i>John Titaley</i>	1
Etika Publik Dan Kemandirian Berteologi <i>John Chr. Ruhlessin</i>	7
Sosiologi Agama dalam Perspektif Teologi Dogmatik <i>Ebenhaizer I Nuban Timo</i>	33
Pancasila Sebagai Basis Nilai Multikulturalisme dalam Perspektif Masyarakat Islam yang Mengindonesia <i>Masroer</i>	57
Agama Dan Kebudayaan Suku Bangsa Sebagai Kekuatan Nasional: Refleksi Terhadap Dinamika Perjalanan Bangsa Indonesia Dalam Merawat Kemajemukan Suku Bangsa <i>Retnowati</i>	85
Islam, Sosiologi, dan Sosiologi Islam <i>Sumanto Al Qurtuby</i>	103

Ibadah Bernuansa Etnik Dalam Pemahaman Sosiologi Agama Demi Pengembangan Teologi Lokal <i>Rama Tulus Pilakoannu</i>	131
Masyarakat Sunda Kristen Di Kuningan, Jawa Barat: Menegosiasikan Identitas Kultural <i>Tedi Kholiludin</i>	157
Teologi Biblika Dalam Arena Publik Menuju Corak Baru dalam Berteologi Biblika Di Indonesia <i>Yusak B. Setyawan</i>	199
“Tang Pi’u-Wang Solang” Menyambung yang Terputus, Menambal yang Tersobek: Sebuah Kristologi Pendamaian dari Perspektif Orang Pantar Barat <i>Nelman Asrianus Weny</i>	229
Teologi Konstruktif Dan Wajah Sosial Agama <i>Joas Adiprasetya</i>	249
<i>Performative Interreligious Engagement:</i> Memikirkan Sosiologi Hubungan Lintas Agama <i>Izak Lattu</i>	271
Masyarakat Menafsir Teks Alkitab <i>Elifas Tomix Maspaitella</i>	295
Konseling Pastoral dalam Analisa Sosiokultural dan Interpretasi Kekristenan, Psikologi dan Agama <i>Jacob Daan Engel</i>	329

Gerakan Keagamaan sebagai Tipe Gerakan Sosial	
<i>Tony Tampake</i>	353
Penulis dan Editor	381

TEOLOGI KONSTRUKTIF DAN WAJAH SOSIAL AGAMA

Joas Adiprasetya

Pengantar

Tulisan ini merupakan secuil sumbangsih saya bagi perayaan 25 tahun program studi Magister Sosiologi Agama Universitas Kristen Satya Wacana. Permintaan untuk mengambil bagian ke dalam penulisan bunga rampai ini memaksa saya untuk mengingat kembali saat saya harus mengambil keputusan untuk melanjutkan studi magister saya pada akhir 1990an. Program magister di bidang Sosiologi Agama sempat menjadi salah satu alternatif yang sangat menggiurkan. Reputasi program ini sangat sohor, hingga saya harus mempertimbangkan dengan sungguh program ini. Memang, akhirnya saya tidak melanjutkan studi saya pada program ini, namun keputusan tersebut lebih karena alasan non-akademis. Tepatnya, alasan pekerjaanlah yang memaksa saya untuk mengambil studi di kota yang sama dengan pekerjaan saya. Kini, melalui undangan untuk ikut mengambil bagian ke dalam penulisan bunga rampai ini, saya seakan diberi kesempatan untuk menegaskan minat saya yang sesungguhnya tak pernah pudar pada semua disiplin yang memberi ruang pada dimensi sosiologis dari agama.

Tulisan ini ingin menjawab sebuah pertanyaan mendasar: Bagaimanakah interaksi dialogis dan dialektis antara disiplin teologis tentang doktrin Kristen dan disiplin akademis tentang wajah sosial agama harus dipahami dan dikembangkan? Jika yang kedua—disiplin akademis tentang wajah sosial agama—menunjuk pada sosiologi agama, maka yang pertama—disiplin teologi tentang doktrin Kristen—menunjuk pada tiga istilah yang berkembang khususnya pada

abad ke-20 dan 21, yaitu dogmatika, teologi sistematika, dan teologi konstruktif. Pada bagian pertama, saya hendak membahas perkembangan tersebut dan bagaimana pendekatan sosiologis terhadap agama terhubung dengan masing-masing. Untuk tujuan ini, simplifikasi tak terhindarkan sekalipun tak dapat dimutlakkan.

Dari Dogmatika Menuju Teologi Sistematis

Pendidikan tinggi teologi di Indonesia untuk masa yang cukup panjang memakai istilah dogmatika untuk mengacu pada disiplin teologis yang berbicara mengenai doktrin-doktrin Kristen. Istilah ini sendiri diperkirakan muncul pada pertengahan abad ke-17 dan kemungkinan dipergunakan pertama kali sebagai judul buku L. Reinhardt pada tahun 1659.¹ Menguatnya pengaruh teologi Karl Barth (*Church Dogmatics*, 1932-1967) dan Emil Brunner (*Dogmatics*, 1946, 1950, 1960) di Eropa, yang juga meluas hingga ke Indonesia, membuat istilah ini makin menguat di awal hingga pertengahan abad ke-20.

Di kemudian hari, berbagai kritik secara berangsur diarahkan pada pemakaian istilah “dogmatika” tersebut. *Dogmatisme*, misalnya, menjadi satu kata yang makin sering dianggap sebagai sebuah sikap yang kaku dan bahkan ideologis. Kritik terbesar diarahkan pada dogmatika sebagai sebuah wahana gereja untuk menurunalihkan ajarannya tanpa kemungkinan yang terbuka luas bagi kebaruan dan pembaruan. Dogmatika dianggap sebagai sebuah proses pentradisian, ketimbang penafsiran-ulang, iman Kristen. Dalam proses pentradisian tersebut, isi iman Kristen terkesan lebih statis ketimbang dinamis. Dogmatika lantas menjadi alat

¹ F. H. Klooster, “Dogmatics,” ed. Walter A. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology* (Baker Academic, 2001), 351.

Gereja untuk menurunalihkan apa yang Gereja percaya dari satu generasi ke generasi lain.

Di dalam model dogmatika, perspektif sosiologis cenderung dicurigai jika tidak malah ditolak. Dalam hal ini Karl Barth tampaknya paling vokal dalam menolak segala sesuatu yang memungkinkan intervensi “pengetahuan natural”—termasuk tentu pendekatan sosiologis terhadap agama—ke dalam teologi dan dogmatika.² Sebab, bukan hanya pengetahuan-pengetahuan natural tersebut dikuatirkan melemahkan ajaran Kristen yang berbasis pada pewahyuan, namun juga dikuatirkan muncul anggapan bahwa berita Kristiani dianggap tidak akan relevan, dapat dipahami, dan kontekstual tanpa bantuan pengetahuan-pengetahuan natural tersebut.

Saya tidak ingin mengatakan bahwa dogmatika lantas tak memiliki dimensi sosial sama sekali. Bahkan seorang Barth mengimplementasi dogmatika dialektisnya ke dalam situasi sosial pada zamannya secara kontekstual dengan kesadaran sosial yang tinggi.³ Kita ingat Deklarasi Barmen (1934) yang

² Emil Brunner, berbeda dari Barth, tampaknya lebih lunak menyatakan pendiriannya pada dimensi natural dari teologi. Dan karena posisinya ini, muncul perdebatan keras yang sangat terkenal antara Brunner dan Barth seputar tema *analogia entis*.

³ Relasi antara teologi dan sosiologi agama, dalam teologi Barth khususnya, telah memunculkan pendapat-pendapat yang berseberangan. Di satu sisi, kita melihat bahwa para penafsir Barth, dan dogmatikus lain, melihat bahwa dogmatika telah menghambat kehadiran sosiologi agama ke dalam teologi. Dengan memakai pandangan A. Körbele, P. H. Vrijhof mencatat bahwa minat ke dalam sosiologi agama telah dihambat oleh pemisahan antara teologi dan apa pun yang bersifat natural. Alhasil, sosiologi agama dianggap tak relevan bagi teologi gereja dan dituduh sebagai sosiologisme. Lihat P. H. Vrijhof, “What Is the Sociology of Religion?,” in *Readings in the Sociology of Religion: The Commonwealth and International Library: Readings in Sociology*, ed. Joan Brothers (Oxford: Pergamon, 1967), 29–59. Di sisi lain, muncul analisis belakangan yang membaca ulang Barth sebagai seorang sosiolog agama. Lihat terjemahan terbaru yang menarik atas artikel §17 buku *Church Dogmatics I/1* tentang posisi agama-agama lain, yang dikerjakan oleh Garret Green. Lihat Karl Barth, *On Religion: The*

ditulis sebagian besar oleh Barth untuk melawan teologi *völkisch* (teologi etnik) dari Nazisme dan gereja Jerman yang memihak pada Hitler pada masa itu. Teologi kritis semacam ini tentu membutuhkan sebuah kesadaran, kepekaan, dan analisis sosiologis dan politis yang sangat kuat. Dan dengan demikian, Barth membuktikan bahwa semua teologi senantiasa berwatak kontekstual. Tentang ini, Mark R. Lindsay berkata,

“... Barth himself reminds us that theology is a distinctly human endeavour, one of the “humanistic sciences” which, precisely because its subject is God, must therefore be a “modest theology.” As a consequence, theology must be contextualized, and so appropriate theological expression in one era may be inappropriate in another.”⁴

Bagaimana dengan teologi sistematika? Ketika saya menjalani studi teologi tingkat sarjana pada tahun 1988-1993, saya wajib mengikuti beberapa matakuliah Dogmatika yang diampu oleh Pdt. Rudi Safardan Soewito (alm.) dan Pdt. Dr. Soelarso Sopater. Dosen yang pertama memakai pendekatan dogmatis, sebagaimana terlihat dari daftar literatur yang dipergunakan. Dosen yang kedua, yaitu Pak Larso, tampaknya menggeser cara berpikir dogmatis tersebut—sekalipun nama matakuliah yang dipergunakan tetaplah dogmatika—pada dimensi yang lebih kontekstual dari doktrin Kristen. Saya ingat betul literatur utama yang dipergunakan justru adalah buku Daniel J. Adams, *Teologi Lintas Budaya: Refleksi Barat di Asia*.⁵ Perbedaan pemilihan literatur ini menandai pergeseran yang berlangsung secara global dari dogmatika ke dua cabang yang

Revelation of God as the Sublimation of Religion, trans. Garret Green (London: T&T Clark, 2007).

⁴ Mark R. Lindsay, *Barth, Israel, and Jesus: Karl Barth's Theology of Israel* (London: Routledge, 2016), 43.

⁵ Daniel J. Adams, *Teologi Lintas Budaya: Refleksi Barat di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1992).

di kemudian hari lebih berkembang dalam keterputusan satu sama lain, yaitu teologi sistematika dan teologi kontekstual. Pak Larso tampaknya lebih memilih arah yang kedua, teologi kontekstual, yang dimanfaatkan untuk mengajukan sikap kritis atas pendekatan dogmatis atas doktrin-doktrin Kristen. Tentang teologi kontekstual saya perlu memberi ulasan khusus belakangan.

Terkait dengan cabang yang pertama, tampaknya tiga jilid buku Paul Tillich, *Systematic Theology* (1951, 1957, 1963) menandai pergeseran dari dogmatika ke teologi sistematika. Jika dogmatika menekankan penurunalihan isi iman Kristen dari masa ke masa, teologi sistematika lebih memberi perhatian pada seberapa jauh seluruh *loci theologici* Kristen itu dibangun menjadi sebuah sistem yang koheren dan konsisten. Teologi sistematika, dalam kata-kata Michael Horton,

“like the box top of a jigsaw puzzle, and every believer is a theologian in the sense of putting the pieces together.”⁶ Dengan cara itu, seorang teolog sistematika “ordering all his thoughts on a topic in a tightly arranged and geometrically argued circle, which could be entered in any place and followed round back to the starting point.”⁷

Singkatnya, jika dogmatika melakukan tradisionalisisasi, teologi sistematika mengerjakan strukturisasi. Yang pertama menekankan kebenaran yang langgeng, yang kedua mengedepankan kebenaran yang utuh.

Bagaimana relasi teologi sistematika dengan dimensi sosiologis dari agama? Tampaknya kerangka dasar teologi

⁶ Michael Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (Grand Rapids: Harper Collins/Zondervan, 2011), 27.

⁷ Colin E. Gunton, “Historical and Systematic Theology,” in *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, ed. Colin E. Gunton (Cambridge University Press, 1997), 11.

korelasi Paul Tillich, yang menganjurkan dialog kritis antara kultur manusia dan iman Kristen, patut dipertimbangkan. Situasi kehidupan manusia yang konkret dihargai sekalipun tetap ditafsir dari perspektif iman Kristen dan kemudian dihisabkan ke dalam proses sistematisasi iman Kristen.

Terlepas dari seberapa jauh teologi sistematika memperhitungkan situasi kultural dan sosial manusia, kita mendapati adanya beragam produk teologi sistematika. Masing-masing teologi sistematika tampaknya menampilkan perspektif utama yang berlainan, yang memungkinkan si teolog dan pembaca karyanya “berkeliling kembali pada titik awal” (Gunton). Titik awal itulah yang menjadi perspektif utama yang membingkai seluruh *loci theologici* Kristen menjadi satu kesatuan.

Setiap teologi sistematika merupakan sebuah jawaban sistematis, dengan berbasis pada perspektif utama yang menjadi titik awalnya, yang dipersembahkan oleh sang teolog kepada komunitas dan masyarakat yang disapanya yang berhadapan dengan situasi kultural dan sosial yang tertentu. Dalam hal ini, kita melihat watak sosial dan kontekstual yang jauh lebih menonjol di dalam teologi sistematika dibandingkan di dalam dogmatika.

Ekskursus: Teologi Konstekstual

Di atas saya memaparkan bahwa dogmatika mengalami perkembangan selanjutnya menjadi dua cabang. Saya sudah membahas sekilas cabang yang kedua, yaitu teologi sistematika, yang tampak lebih menampilkan korelasinya dengan dunia kultural dan sosial manusia. Cabang yang pertama adalah teologi kontekstual, yang lahir sebagai sebuah kritik atas tendensi hegemonis dari dogmatika yang berkembang di Barat, serta yang kurang memberi perhatian

pada dinamika sosial, politis, dan kultural masyarakat. Apa yang menarik kemudian adalah bahwa perkembangan pesat teologi kontekstual pada gilirannya menyadarkan para teolog Barat bahwa teologi kontekstual bukanlah satu dari banyak teologi, namun adalah teologi itu sendiri. Setiap teologi selalu kontekstual. Di dalam kuliah umumnya pada tahun 2007, LeRon Shults menegaskan bahwa bagi para teolog pada masa modern awal, frasa “teologi kontekstual” terkesan menjadi sebuah *oxymoron*, namun di masa modern lanjut ia telah menjadi sebuah pleonasme.⁸

Sebagai sebuah kritik atas hegemoni teologi Barat, teologi kontekstual berkembang secara khusus di negara-negara Selatan Global (*Global South*). Ia menampilkan pemihakannya pada mereka yang tertindas dalam berbagai dimensi kehidupan: ekonomi, sosial, budaya, gender, orientasi seksual, dan sebagainya. Subjek dari teologi kontekstual adalah mereka yang hidup di marjin kehidupan sosial. Karena wataknya yang kontekstual maka ia muncul lewat berbagai nama, seperti teologi pembebasan, teologi feminis, *womanist theology*, teologi Hitam, teologi Minjung, teologi Dalit, dan sebagainya.

Apa yang relevan untuk kajian kita ini adalah bahwa teologi kontekstual mengawali prosedur berteologinya dari konteks, ketimbang teks. Situasi dan pengalaman konkret manusia dalam kemajemukan dimensi kehidupannya diperhatikan dengan seksama. Karena itu, secara metodologis teologi kontekstual mulai dengan melakukan *deskripsi* atas situasi konkret, yang kemudian atasnya dilakukan *analisis* mendalam, sebelum kemudian sang teolog mengerjakan

⁸ Dikutip oleh Clarke Jeff K., “Living Theology,” *Living Theology: Reinvigorating Theology by Locating It Within the Context of the Living*, last modified 2012, accessed July 8, 2016, <http://www.jeffkclarke.com/living-theology/>.

interpretasi teologis atas situasi tersebut, dan akhirnya ditutup dengan *aksi* atau *praksis* demi mentransformasi situasi negatif yang tersaji itu.⁹ Menjadi jelas bahwa, dalam rangka melakukan deskripsi dan analisis sosial, peran disiplin-disiplin non-teologis menjadi dominan. Misalnya, telaah studi sosiologi dan politik atas kemiskinan tak terhindarkan sebelum seorang teolog kontekstual mengajukan interpretasi tekstual-biblisnya atas tema kemiskinan dan keadilan sosial. Dengan demikian, teologi kontekstual dapat dibaca sebagai sebuah keberhasilan disiplin-disiplin non-teologis untuk menggugat eksklusivisme dogmatis dalam teologi Kristen. Alhasil, pendekatan multidisipliner menjadi sebuah metodologi tak terelakkan dalam teologi kontekstual.

Tampaknya perlu juga ditegaskan bahwa dua cabang dari perkembangan pasca-dogmatika ini tidak lantas berjalan sendiri-sendiri. Belakangan kita menyaksikan para teolog kontekstual berupaya pula mendekati *loci theologici* yang khas dibahas di dalam dogmatika maupun teologi sistematika, namun tetap dalam perspektif kontekstual mereka.¹⁰

Terlepas dari keberhasilan teologi kontekstual sebagai penggugat teologi Barat, saya tidak sepenuhnya menyетуjuinya. Saya pernah mengajukan kritik saya atas tendensi meta-metodologi dari teologi kontekstual.¹¹ Secara umum terdapat tiga kritik utama saya. Pertama, teologi

⁹ Secara sistematis metode teologi kontekstual ini dijelaskan oleh Joe Holland and Peter J. Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice, Rev. and Enl. Ed.* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983).

¹⁰ Saya dapat mencatat dua contoh menarik dari Teologi Pembebasan dan Teologi Afrika-Amerika: Jon Sobrino and Ignacio Ellacuria, eds., *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology: Readings from *Mysterium Liberationis** (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2015); James H. Evans, *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

¹¹ Joas Adiprasetya, "Towards an Asian Multitextual Theology," *Exchange* 43, no. 2 (May 12, 2014): 119-131.

kontekstual tidak sungguh-sungguh mulai dari situasi konkret dan pengalaman nyata manusia, sebab dari seribu-satu masalah yang ada, pemilihan masalah yang disoroti sudah membutuhkan sebuah perspektif teologis terlebih dahulu. Dengan kata lain, teks imani tetap berperan dalam pemilihan masalah yang dialami dan bekerja sebelum tahap deskripsi dilakukan. Alhasil, pemilihan masalah tertentu tersebut memunculkan *blindspot* atau titik-butu yang membuat sang teolog gagal memberi perhatian sepantasnya pada masalah lain dan korban-korban lain. Kedua, pendekatan metodologis teologi kontekstual tidak sungguh-sungguh bersifat *bottom-up*, sebab barulah ketika sang teolog memasuki tahap ketiga, yaitu tahap interpretasi tekstual, pemecahan masalah ditemukan. Yang ketiga, metodologi teologi kontekstual terlalu bersifat linear, tanpa memberi peluang bagi modifikasi atas metode tersebut. Ia harus mulai dari deskripsi, dilanjutkan dengan analisis, kemudian interpretasi, dan ditutup dengan praksis. Sekalipun para penganjurnya menamai proses ini sebagai sebuah lingkaran atau spiral hermeneutis, dalam kenyataannya ia bersifat linear.

Meta-metodologis teologi kontekstual semacam ini tentu mempermiskin dirinya sendiri. Sebaliknya, saya mengusulkan sebuah metode yang lebih *irregular* dan *unsystematic*, yang saya namai teologi multitekstual (*multitextual theology*), yang mengizinkan seorang teolog dalam relasinya dengan seluruh komunitas imani untuk memperlakukan keberagaman teks yang dimiliki atau dihadapinya dan secara random mengolah relasi intertekstual secara kreatif dan imajinatif.¹² Usulan ini tentu tidak dimaksudkan untuk mengabaikan lokalitas teologi, namun

¹² Pendekatan ini mengingatkan saya pada pandangan Paul Feyerabend, dalam bukunya, *Against Method*, 3rd edition. (London: Verso, 1993).

justru untuk mengusulkan sebuah transformasi lebih lanjut bagi para teolog yang bergerak dalam lokalitas mereka dengan mempertimbangkan berbagai teks non-teologis, termasuk teks sosiologis dari agama dan masyarakat.

Dari Teologi Sistematis Menuju Teologi Konstruktif

Perkembangan paling anyar dalam bidang telaah atas doktrin-doktrin Kristen adalah pergeseran dari teologi sistematis ke teologi konstruktif. Berbeda dari teologi sistematis, teologi konstruktif melihat peran sang teolog sebagai seorang yang membangun sendiri bangunan teologisnya. Seorang teolog konstruktif akan memahami bahwa tradisi Kristen yang mahalua itu merupakan *reservoir of meanings* yang nyaris tak terbatas, namun yang tak seluruhnya perlu dan dapat diakomodasi. Namun, teologi konstruktif juga mempertimbangkan sumber-sumber non-teologis sebagai bahan dasar baginya untuk mengkonstruksi teologi mereka. Jadi, jika teologi sistematis melakukan strukturisasi, teologi konstruksi, sesuai namanya, melakukan konstruksi. Seorang teolog konstruktif memakai imajinasi imani dan sosialnya untuk membangun sebuah rumah imani bagi dunia sekelilingnya. Ia bagaikan seorang koki yang memasak berdasarkan bahan-bahan yang ada di depannya, untuk disajikan bagi seluruh penduduk desanya.¹³ Secara metodologis, pemakaian bahan-bahan yang tersedia di depan sang teolog ini disebut sebagai sebuah proses *bricolage*, untuk meminjam pemikiran kaum post-strukturalis.¹⁴

¹³ Metafora ini disajikan secara apik oleh Clemens Sedmak, *Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002).

¹⁴ Jeffrey Stout mendefinisikan *bricolage* sebagai "selective and retrieval and eclectic reconfiguration of traditional ... elements in hope of solving problems at hand." Lihat Jeffrey Stout, *Ethics After Babel: The*

Secara metodologis, teologi konstruktif memperjumpakan seluruh *loci theologici* klasik Kristen dengan situasi nyata yang dihadapinya dan yang dihadapi oleh komunitasnya. Dengan kata lain, sederhananya, teologi konstruktif mengawinkan teologi sistematika dan teologi kontekstual. Namun, berbeda dari teologi sistematika, yang menekankan struktur sistemik dari teologi, teologi konstruktif lebih mementingkan aspek estetis dari teologi. Sang teolog mempersembahkan teologinya sebagai sebuah *artistic performance* kepada dunia. Berbeda dari teologi kontekstual yang kerap mengandaikan deskripsi dan analisis objektif atas masyarakat, teologi konstruktif mempercayai bahwa tak ada realitas yang objektif—semua realitas adalah sebuah konstruktif dan karenanya berwatak interpretif.

Menurut hemat saya, teologi konstruktif akan menjadi wahana baru dalam dunia teologi yang mampu memaksa para teolog untuk tidak sekadar mementingkan watak konstektual teologi namun, lebih dari itu, watak multitekstualnya. Jika benar demikian, maka sumbangan disiplin-disiplin non-teologi, termasuk sosiologi agama, akan diperhitungkan secara optimal di dalamnya, tanpa harus mengintervensi kedaulatan sang teolog. Mereka dapat memberi rasa asing bagi masakan teologi konstruktif, entah manis atau pedas, namun yang pasti rasa yang berbeda.

Dimensi Praktis dan Sosial dari Teologi Konstruktif

Apa yang membuat saya berkeyakinan bahwa teologi konstruktif adalah perkembangan terakhir dan terbaik dari telaah atas doktrin-doktrin Kristen dalam hal keterbukaannya dalam mengakomodasi dimensi sosiologis adalah karena ia,

Languages of Morals and Their Discontents (Princeton: Princeton University Press, 2001), 293.

teologi konstruktif itu, melekatkan pada dirinya dimensi praktis dari teologi. Di dalam teologi konstruktif, dengan kata lain, bukan hanya bertemu teologi sistematika dan teologi kontekstual, namun juga teologi praktika. Harus diakui bahwa di dalam perkembangan teologi di Indonesia, teologi praktika telah mengalami devaluasi yang cukup mengkhawatirkan. Padahal, sub-disiplin ini telah berkembang luar biasa pesat di Barat, seiring dengan perkembangan teologi konstruktif. Di dalam teologi praktika, apa yang ditekankan adalah kehadiran gereja yang berteologi di dalam situasi sosial dan kultural kini dan sini. Karl Rahner mendefinisikan teologi praktika sebagai “theological discipline which is concerned with the church’s self-actualization here and now—both that which *is* and which *ought to be*.”¹⁵ Dengan fokus yang kurang lebih sama, Michael G. Lawler mendefinisikan teologi praktika sebagai “*theological reflection provoked by and in response to the church’s actual situation.*”¹⁶ Dua definisi ini menegaskan tiga hal bersamaan: gerejalah yang berteologi; gerejalah yang hadir secara aktif di dalam situasi sosialnya; gerejalah yang menghadirkan diri secara kreatif dalam situasi yang unik. Relasi ketiganya melahirkan teologi praktika sebagai sebuah *refleksi teologis yang imajinatif atas kehadiran kreatif gereja secara sosial*.

Sebagai sebuah “*refleksi teologis yang imajinatif atas kehadiran kreatif gereja secara sosial,*” maka teologi praktika menjadi sebuah teologi sistematika tentang praksis gereja. Sebagai sebuah “*refleksi teologis yang imajinatif atas kehadiran kreatif gereja secara sosial,*” maka teologi praktika adalah sebuah teologi konstruktif yang membantu gereja dalam membangun diri secara unik dalam situasi sosial yang

¹⁵ Karl Rahner, *Theological Investigations, Vol. 9: Writings of 1965-67*, trans. G. Harrison (London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1972), 102.

¹⁶ Michael G. Lawler, *What Is and What Ought to Be: The Dialectic of Experience, Theology, and Church* (New York: Continuum, 2005), xii.

unik pula. Sebagai sebuah “refleksi teologis yang imajinatif atas kehadiran kreatif gereja *secara sosial*,” maka teologi praktika adalah sebuah teologi kontekstual yang secara serius berusaha memahami situasi sosial yang dihidupi gereja. Dalam ketiga dimensi teologi praktika ini, maka sosiologi benar-benar dibutuhkan. Sebagaimana yang secara singkat dan tegas ditandaskan oleh Rahner, “practical theology certainly requires sociology.”¹⁷

Pendamaian: Sebuah Kasus

Memang teologi praktika sebagai wajah sosial teologi konstruktif sangat menekankan doktrin gereja sebagai kehadiran Kristiani di tengah situasi sosial yang konkret. Lantas, bagaimana dengan *loci theologici* lainnya? Sebagai contoh, ketika kita berbicara mengenai doktrin pendamaian (*atonement*), para teolog konstruktif akan memperbincangkan karya penyelamatan Kristus dalam relasinya dengan keberdosaan manusia yang mengejawantah ke dalam berbagai dimensi sosial, seperti alienasi, kekerasan, dan pengambinghitaman. Semuanya membutuhkan telaah sosiologis yang sangat serius.¹⁸

Contoh yang paling jelas adalah dialog teologis antara beberapa teolog womanis, khususnya Delores Williams, dan seorang teolog Hitam bernama James H. Cone. Delores Williams mengajukan kritik mendasar terhadap konsep pendamaian (*atonement*) yang secara umum berlaku di Barat, yaitu teori pengembalian atau *satisfaction atonement*, sebagaimana yang pernah dicetuskan oleh Anselmus dan

¹⁷ Rahner, *Investigations* 9, 105.

¹⁸ Untuk uraian menarik mengenai *atonement theories*, yang juga mempertimbangkan aspek historis dan sosiologis, lihat Rita Nakashima Brock and Rebecca Ann Parker, *Saving Paradise: How Christianity Traded Love of This World for Crucifixion and Empire* (Boston: Beacon Press, 2008).

diteruskan oleh Calvin melalui teori penggantian atau *substitutionary atonement*.¹⁹ Di dalam teori ini, Kristus menggantikan manusia yang berdosa yang layak dihukum. Bagi Williams, teori ini sangat tidak memadai dan bahkan berpotensi besar dalam menjustifikasi kekerasan yang dialami oleh perempuan-perempuan kulit hitam. Ia lantas memaparkan kekerasan yang dialami oleh perempuan-perempuan kulit hitam yang harus menjadi pengganti (*surrogate*), baik pada masa sebelum maupun sesudah Perang Saudara di Amerika Serikat. Pada masa sebelum Perang Saudara, perempuan-perempuan kulit hitam dipaksa menjadi pengganti (*surrogate*) bagi ibu kulit putih dalam merawat anak-anak kulit putih, isteri-isteri kulit putih dalam melayani nafsu seksual para suami mereka, dan suami-suami kulit hitam dalam mengerjakan tugas-tugas berat. Pada masa itu, tugas sebagai pengganti mereka terima tidak secara sukarela. Pada masa sesudah Perang Saudara, orang-orang kulit hitam menerima kebebasan sipil mereka, namun perempuan-perempuan kulit hitam tetap menjadi pengganti (*surrogate*); kali ini secara sukarela. Atas dasar itu, Delores Williams sebagai seorang teolog konstruktif—yang sekaligus teolog sistematika, teolog kontekstual, dan teolog praktika—mengajukan kritik radikal atas teori pendamaian klasik dari Anselmus dan Calvin, sebab teori pengembalian dan penggantian ini memahami Yesus sebagai *surrogate* atas dosa manusia dan dengan demikian menjustifikasi pengalaman *surrogacy* perempuan-perempuan kulit hitam. Williams menyimpulkan,

¹⁹ Delores Williams, "Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption," in *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today*, ed. Marit Trelstad (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 19–32.

Thus, to respond meaningfully to black women's historic experience of surrogacy-oppression, the theologian must show that redemption of humans can have nothing to do with any kind of surrogate role Jesus was reputed to have played in a bloody act that supposedly gained victory over sin and/or evil.²⁰

Williams kemudian mempertautkan doktrin pendamaian klasik dalam tradisi Kristen dan pengalaman historis perempuan-perempuan kulit hitam dengan mempergunakan sebuah tema atau perspektif, yaitu *surrogacy*. Kemampuannya mempertautkan kedua teks dengan teks pengalaman kontemporer perempuan-perempuan kulit hitam itu tentulah ia peroleh dari telaah sosiologis, politis, dan kultural yang mendalam. Ia berkata,

Black women are intelligent people living in a technological world where nuclear bombs, defilement of the earth, racism, sexism, and economic injustices attest to the presence and power of evil in the world. Perhaps not many people today can believe that evil and sin were overcome by Jesus' death on the cross: that is, that Jesus took human sin upon himself and therefore saved humankind.²¹

Delores Williams kemudian menyimpulkan dengan sangat tajam,

There is nothing of God in the blood of the cross. God does not intend black women's surrogacy experience. Neither can Christian faith affirm such an idea. Jesus did not come to be a surrogate. Jesus came for life, to show humans a perfect vision of ministerial relation that humans had forgotten long ago. As Christians, however, black women cannot forget the cross. But neither can they glorify it. To

²⁰ Ibid., 30.

²¹ Ibid.

*do so is to make their exploitation sacred. To do so is to glorify sin.*²²

James H. Cone membaca dengan seksama argumen Williams dan para feminis/womanis lainnya. Cone menyepakati kritik mereka atas salib dan berkata,

*Although I agree with feminists and womanists that the orthodox theories of the atonement are an outrage to the moral decency of humanity, I cannot stop at their critique and turn away from the cross. We must remember that every good theological insight or ethical deed is always corrupted by sin, that is, our self-interest and thus theologians and preachers should always speak carefully and with humility and self-criticism and never with dogmatism.*²³

Dengan kata lain, Cone ingin mewaspadaikan bahaya dogmatisme dalam penolakan kaum feminis/womanis terhadap salib Kristus justru ketika ia ditolak mentah-mentah. Cone percaya bahwa salib Kristus tak boleh dilupakan, sekalipun ia sepakat dengan Williams bahwa salib tak boleh diglorifikasi. Berbeda dari Williams yang mengambil pijakan historis pada pengalaman *surrogacy* perempuan-perempuan kulit hitam, Cone mengambil pijakan historisnya pada pengalaman kematian begitu banyak orang kulit hitam—laki-laki dan perempuan—di tali pohon penggantung (*lynching trees*). Seburuk apa pun pengalaman tersebut, kita perlu mengenangnya, bersama dengan kenangan pada Kristus yang tersalib. Ia berkata,

A crucified Jesus and lynched black bodies were not pretty objects to look at. That was why Christians transformed the cross into a sacred fashion symbol and seldom show images

²² Ibid., 32.

²³ James H. Cone, "Strange Fruit: The Cross and the Lynching Tree," *Harvard Divinity Bulletin* 3, no. 1 (2007): 52.

*of lynching. But the trauma of lynching lives on in the blood and bones of black people. We cannot forget the terror of the lynching tree no matter how hard we try. We can go to churches and celebrate our religious heritage but the tragic memory of the black holocaust in America's history is still waiting to find theological meaning.*²⁴

Maka, tak ada jalan lain untuk mengenang keduanya, salib dan pohon penggantung, selain mengaitkan keduanya, teks Kristen dan teks orang-orang kulit hitam, atau teologi dan sosiologi. "The cross and the lynching tree interpret each other," ujarnya.²⁵ Dengan cara bagaimana?

*The cross and the lynching tree need each other: the lynching tree can liberate the cross from the false pieties of well-meaning Christians. The crucifixion was a first century lynching. The cross can redeem the lynching tree, and thereby bestow upon lynched black bodies an eschatological meaning for their ultimate existence. The cross can also redeem white lynchers and their descendants too but not without profound cost, not without the revelation of the wrath and justice of God, which executes divine judgment, with the demand for repentance and reparation, as a presupposition of divine mercy and forgiveness.*²⁶

Secara imajinatif Cone kemudian menerjemahkan kedua teks—penyaliban dan pohon penggantung—ke situasi sosial masa kini di Amerika Serikat. Ia dengan tegas mengatakan bahwa penggantungan masih terus terjadi, tanpa memerlukan seutas tali dan sebuah pohon.

Where is the gospel of Jesus' cross revealed today? Where are black bodies being lynched today? The lynching of black America is taking place in the criminal justice system where

²⁴ Ibid., 54.

²⁵ Ibid., 53.

²⁶ Ibid.

*nearly one-third of black men between the ages of 18 and 28 are in prisons and jails, on parole, or waiting for their day in court. One-half of the two million people in prisons are black. That is one million black people behind bars, more than in colleges. Through private prisons, whites have turned the brutality of their racist legal system into a profit-making venture for dying white towns and cities throughout America. One can lynch a person without a rope or tree.*²⁷

Contoh dialog intelektual antara Williams dan Cone ini memperlihatkan bagaimana teologi konstruktif memberi ruang luas bagi telaah sosiologis atas situasi keberagaman kontemporer kedua teolog. Keduanya mengerjakan apa yang oleh Iain Wilkinson disebut sebagai *a critical sociology of suffering*.²⁸ Keduanya juga memanfaatkan teks biblis dan tradisi klasik Kristen tentang salib Kristus, namun kemudian secara kreatif dan imajinatif mengkonstruksi teologi mereka sendiri berdasarkan pengalaman sosial yang dihadapi oleh orang-orang kulit hitam.

Penutup

Kiranya tulisan singkat ini menjadi sebuah sumbangan kecil bagi UKSW yang merayakan 25 tahun program studi Magister Sosiologi Agama. Tulisan ini ingin memperlihatkan nisbah antara kajian sosiologis dan kajian akademis atas doktrin-doktrin Kristen, sebagaimana yang muncul dalam dogmatika, teologi sistematika, dan teologi konstruktif. Saya memperlihatkan kaitan yang ajeg antara keduanya, baik dalam kajian atas doktrin-doktrin Kristen maupun dalam kajian atas dimensi praktisnya. Keduanya tampak tak terpisahkan,

²⁷ Ibid., 55.

²⁸ Iain Wilkinson, *Suffering: A Sociological Introduction* (Cambridge, UK: Polity, 2005).

sekalipun juga tak boleh saling mengintervensi. Di satu sisi, kita perlu secara hati-hati menghindari intervensi sosiologi agama ke dalam teologi, dan demikian sebaliknya.²⁹ Di sisi lain, kita memahami bahwa teologi senantiasa lahir bukan di dalam ruang hampa. Ia adalah sebuah refleksi imani dari manusia beriman dan komunitasnya yang berjumpa dengan realitas kultural dan sosial yang tak terelakkan. Karena itu, sosiologi harus selalu menjadi “bahasa kedua” dari para teolog yang menyadari pentingnya dimensi publik dari teologi manapun.

Daftar Pustaka

- Adams, Daniel J. *Teologi Lintas Budaya: Refleksi Barat di Asia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1992.
- Adiprasetya, Joas. “Towards an Asian Multitextual Theology.” *Exchange* 43, no. 2 (May 12, 2014): 119–131.
- Barth, Karl. *On Religion: The Revelation of God as the Sublimation of Religion*. Translated by Garret Green. London: T&T Clark, 2007.
- Brock, Rita Nakashima, and Rebecca Ann Parker. *Saving Paradise: How Christianity Traded Love of This World for Crucifixion and Empire*. Boston: Beacon Press, 2008.
- Cone, James H. “Strange Fruit: The Cross and the Lynching Tree.” *Harvard Divinity Bulletin* 3, no. 1 (2007): 47–55.
- Evans, James H. *We Have Been Believers: An African-American Systematic Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

²⁹ Para teolog Radical Orthodoxy, seperti A. John Milbank mengingatkan bahaya ini dengan mengatakan bahwa sangat sering sosiologi berfungsi sebagai iman yang terselubung di dalam mitologi sekular. Lebih dari itu, menurut Milbank, sosiologi selama ini beranjak dari sebuah asumsi fundamental bahwa pribadi dan masyarakat memang dua hal yang terpisah dan berbeda, dan karenanya berlawanan dengan premis utama Radical Orthodoxy. Singkatnya, Milbank mengusulkan dihentikannya segala usaha mempertautkan kedua disiplin. Lihat John Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1993), khususnya Bagian II.

- Feyerabend, Paul. *Against Method*. 3rd edition. London: Verso, 1993.
- Gunton, Colin E. "Historical and Systematic Theology." In *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, edited by Colin E. Gunton, 3–20. Cambridge University Press, 1997.
- Holland, Joe, and Peter J. Henriot. *Social Analysis: Linking Faith and Justice, Rev. and Enl. Ed.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983.
- Horton, Michael. *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Grand Rapids: Harper Collins/Zondervan, 2011.
- Jeff K., Clarke. "Living Theology." *Living Theology: Reinventing Theology by Locating It Within the Context of the Living*. Last modified 2012. Accessed July 8, 2016. <http://www.jeffkclarke.com/living-theology/>.
- Klooster, F. H. "Dogmatics." Edited by Walter A. Elwell. *Evangelical Dictionary of Theology*. Baker Academic, 2001.
- Lawler, Michael G. *What Is and What Ought to Be: The Dialectic of Experience, Theology, and Church*. New York: Continuum, 2005.
- Lindsay, Mark R. *Barth, Israel, and Jesus: Karl Barth's Theology of Israel*. London: Routledge, 2016.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1993.
- Rahner, Karl. *Theological Investigations, Vol. 9: Writings of 1965-67*. Translated by G. Harrison. London: Darton, Longman & Todd Ltd., 1972.
- Sedmak, Clemens. *Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Sobrinho, Jon, and Ignacio Ellacuria, eds. *Systematic Theology: Perspectives from Liberation Theology: Readings from*

- Mysterium Liberationis*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2015.
- Stout, Jeffrey. *Ethics After Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Vrijhof, P. H. "What Is the Sociology of Religion?" In *Readings in the Sociology of Religion: The Commonwealth and International Library: Readings in Sociology*, edited by Joan Brothers, 29–59. Oxford: Pergamon, 1967.
- Wilkinson, Iain. *Suffering: A Sociological Introduction*. Cambridge, UK: Polity, 2005.
- Williams, Delores. "Black Women's Surrogacy Experience and the Christian Notion of Redemption." In *Cross Examinations: Readings on the Meaning of the Cross Today*, edited by Marit Trelstad, 19–32. Minneapolis: Fortress Press, 2006.