

PLURALISME AGAMA DAN DIALOG TEOLOGI

Oleh: Wardani*

Sebentar lagi manusia akan memasuki millenium ketiga. Masyarakat modern akan mengalami perubahan-perubahan sosial yang semakin cepat. Tidak hanya dalam bentuk produk-produk baru dan *trendy*, tapi apa yang disebut sebagai globalisasi informasi setiap saat akan menyerbu manusia dari pelbagai belahan dunia yang semakin “menyempit” sehingga menjadikannya sebagai desa buana (*global village*) atau kota buana (*global city*). Sebagai konsekuensi logisnya, pelbagai perbedaan pandangan, sikap, dan tradisi apalagi agama yang dianut segera terkuak secara jelas. Pluralisme (kemajemukan) tersebut sesungguhnya bukanlah merupakan fenomena baru bagi Islam karena ia tumbuh di sebuah masyarakat Arab yang pluralistik (Yahuid, Kristen, dan tradisi lain). Bahkan, pluralisme merupakan bagian dari *sunnatullah* yang *perennial* dan *immutable*.¹ Namun, di samping karena persentuhannya dengan arus modernisasi yang menyebabkannya menjadi problema yang semakin kompleks.² Juga karena agama menyangkut kesadaran teologis yang personal yang bercirikan *religious truth claim* (klaim kebenaran agama) sehingga pluralisme yang muncul pun sering tidak disikapi dengan inklusivitas keagamaan, sikap arif, terbuka, lapang dada, tapi telah dipresentasi oleh suatu pemikiran keagamaan yang bercirikan eksklusivitas, absolutitas, tertutup, dan rigid.

Di Indonesia sendiri, perkembangan terakhir hubungan antaragama telah menunjukkan fenomena yang kurang--untuk tidak mengatakan sama sekali “tidak”--sehat. Tragedi Ambon yang terjadi semenjak awal tahun 1999 dan tragedi Kupang, misalnya, yang menelan korban jiwa, material, maupun psikologis telah mengajukan suatu problema yang tidak hanya harus ditaati secara institusional, namun meniscayakan semua umat beragama, termasuk Islam, untuk menyeruak dari kedalaman kesadaran keyakinan secara individual yang berbasiskan teologi³ untuk mendefinisikan sikapnya yang tepat terhadap agama lain.

*Penulis adalah mahasiswa Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam Program Studi Agama dan Filsafat.

Menyadari akan kompleksitas permasalahan yang dibahas, tulisan ini berupaya mengeksplor dua tema sentral, yaitu pluralisme agama dan kemungkinan dialog. Pembahasan di samping didasarkan pandangan teologis, juga didasarkan "body of thought" (bangunan pemikiran) filsafat perennial yang memungkinkan munculnya "kearifan" di tengah-tengah pluralisme agama.

Pluralisme Agama dan Sikap Agamawan terhadapnya

Menurut *Longman Dictionary*,⁴ pluralisme adalah *the principle of different races, religion, and political beliefs can live together peacefully in the same society* (suatu prinsip bahwa ras, agama, dan pandangan politik yang berbeda dapat hidup secara damai dalam masyarakat yang sama). Dalam *Encyclopedia of Religion and Ethics*, pluralisme didefinisikan dengan "*a metaphysical doctrine that all existence is ultimately reducible to a multiplicity of distinct and independent*"⁵ (suatu doktrin metafisis yang menyatakan bahwa semua wujud pada akhirnya dapat dilebur ke dalam suatu keanekaragaman perbedaan dan wujud atau elemen tersebut dapat berdiri sendiri).

Dalam pengertian tersebut, pluralisme agama menunjukkan adanya koeksistensi agama-agama yang memungkinkannya hidup secara damai (*peacefull coexistence*) sehingga terjadi interaksi kendati dengan kadar tertentu. dengan demikian, apa yang terkandung di sini bukan "kerukunan" antarumat beragama *ansich*, tapi lebih dari itu "kerja sama" antarumat beragama dalam persoalan-persoalan kemanusiaan yang dihadapi.

Pluralisme (keberagaman) agama tersebut tentunya mendapat respon dari kaum agamawan yang tidak selalu bersikap inklusif. Menurut Peter L. Berger, ada tiga kemungkinan strategi yang dimainkan. Pertama, usaha penaklukan kembali (*recoquest*) suatu masyarakat atas nama persatuan yang telah hilang. Strategi ini berupaya mengembalikan otoritas satu agama dengan menafikan yang lain, yang telah mendorong perang agama di Eropa di abad XVI dan XVII. Perang yang bersemboyankan "*Por Cristo Rey*" (untuk sang Raja Kristus) pada masa Rezim Franco di Spanyol yang didirikan tahun 1930-an adalah contoh lain penerapan strategi ini. "*Reconquista*" di dengungkan kembali dalam kenangan Spanyol untuk

melawan kerajaan Muslim yang memuncak pada kejatuhan Granada dan persatuan Spanyol di bawah raja-raja Katolik.⁶

Strategi kedua adalah pengasingan diri (*self-separation*). Pluralisme agama dalam strategi ini disikapi dengan pengasingan masyarakat secara teritorial yang memberlakukan formula terkenal Westphalia bahwa "Siapa yang berkuasa akan menentukan agama" (*cuius regio eius religio*) sehingga penguasa yang menganut agama tertentu akan memaksa konversi agama lain atau migrasi secara damai.⁷

Strategi ketiga adalah keterbukaan untuk dialog yang oleh Berger diistilahkan dengan tawar-menawar pikiran" (*cognitive bargaining*). Dialog dalam pluralisme agama mengharuskan seseorang untuk bernegosiasi dengan pandangan yang berbeda dengan menetapkan hal-hal yang "esensial" dari keyakinan dan yang "pinggiran" atau yang secara historis dianggap relatif sehingga tak membahayakan inti keimanan.⁸ Dialog antaragama memang sulit dilakukan dan penuh resiko karena menggedor dinding-dinding benteng teologis yang telah terpatir rapi, dan sejarah pun telah mengekstrimkan pandangan teologis tersebut dalam suatu masyarakat yang non-pluralistik, namun lebih mendewasakan keberagamaan. Oleh karenanya, dialog merupakan strategi yang paling tepat kendati dalam beberapa kesempatan telah mengalami hambatan dan kegagalan.⁹

Dialog Antaragama: Via Pintu Etika atau Teologi?

Karena menyadari bahwa *religion truth claim* merupakan ciri keberagamaan (baca: teologis) yang memang sudah melekat apa adanya, sebagian ahli¹⁰ memungkinkan dialog antaragama tersebut hanya dibangun di atas dasar "titik temu" (kalimatun sawa)¹¹ di luar pintu teologi, tetapi lewat pintu etika. Lewat pintu etika, demikian dasar argumennya, manusia secara universal menghadapi tantangan-tantangan kemanusiaan serta memiliki tingkat keprihatinan yang sama. Etika dapat menggeser keberagamaan dari pola "*having or religion*" menjadi "*religiosity*", dan dimensi spiritualitas keberagamaan lebih terasa menjanjikan dan menantang tanpa terfokus hanya pada formalitas lahiriah kelembagaan agama.

Dalam kaitannya dengan pendapat tersebut, perlu disadari bahwa di samping berdasarkan etika rasional (*philosophical ethic*), beberapa konsep etika yang dibangun agama didasarkan pula pada pandangan teologis sebagai titik tolaknya.¹² Sedangkan, teologi bertolak dari kitab suci sehingga etika Islam, misalnya, oleh George F. Hourani diklasifikasikan pada kategori "*theistic subjectivism*" dalam pengertian bahwa baik dan buruk ditentukan oleh Tuhan lewat pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an secara komprehensif.¹³ Kaum agamawan, menurut hemat penulis, tampaknya lebih memberlakukan kitab suci sebagai "kitab tuntunan teologi" dibanding sebagai "kitab pedoman etika" sehingga teologi yang dianut sering kurang bernuansa moral. Berpijak dari keterikatan etika dengan teologi--bahkan yang terakhir ini merupakan titik tolaknya--dan kenyataan adanya keterikatan etika dengan kitab suci, padahal yang terakhir ini lebih dilihat sebagai kitab "teologi" oleh agamawan, maka dialog anataragama mesti tidak hanya dibangun dengan landasan etika, tapi lebih dari itu harus pula melalui pintu teologi yang lebih lekat dalam kesadaran pemeluknya.

Dialog antaragama pada dataran teologi--tidak hanya pada dataran etika--berarti memaksa kita untuk menjawab suatu pertanyaan yang sangat mendasar pada agama, yaitu apakah kebenaran dan keselamatan (*salvation*) hanya dimonopoli oleh suatu agama atau dimiliki oleh semua agama. Pertanyaan ini menjadi sangat vital untuk dijawab mengingat bahwa alasan pokok dalam studi ilmu perbandingan agama yang hingga saat ini ditekuni di perguruan-perguruan tinggi agama negeri dan swasta, termasuk IAIN, adalah dialog kerja sama antaragama,¹⁴ bukan dengan sikap eksklusif dan apologetis hanya menunjukkan superioritas suatu agama terhadap agama lain, sebagaimana yang terjadi di belahan bumi bagian Barat di mana istilah "perbandingan agama" disalahtafsirkan dengan konotasi hegemoni kultural era imperialisme sehingga agama Kristen dianggap lebih unggul daripada agama-agama lain.¹⁵ Hal yang serupa juga mungkin atau bahkan telah terjadi di belahan bumi bagian Timur.¹⁶

Untuk menjawab pertanyaan teologis di atas, pertama-tama kita harus beranjak dari beberapa fakta tekstual keagamaan secara normatif yang berasal dari kitab suci karena dari sini pandangan-pandangan teologis berasal. Jawaban cukup berani, misalnya, diberikan oleh Fazlur Rahman dari Islam. Dengan merujuk QS al-Baqarah/2: 62¹⁷ dan QS. al-maidah/5: 69,¹⁸ Rahman berkesimpulan bahwa

orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, dan beramal saleh, meskipun bukan muslim (Yahudi, Kristen, dan Sabi'in), akan mendapat keselamatan. Dengan tegas ia membantah dua kemungkinan interpretasi lain ayat tersebut oleh mayoritas mufassir bahwa yang dimaksud dengan Yahudi, Kristen, dan Sabi'in tersebut adalah yang telah masuk Islam, atau yang berada pada masa pra-kenabian Muhammad. Katanya,

“In both these verses, the vast majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those—from any section of humankind—who believe in God and the Last Day and do good deeds are saving. They either say that by jews, Christians, and Sabaeans here are meant those who have actually become “Muslims”—which interpretation is clearly belied by the fact that “Muslims” constitute only the first of the four groups of “those who believe”—or that they were those good Jews, Christians, and Sabeans who lived before the advent of the Prophet Muhammad—whish is an even worse *tour de force*”.¹⁹

Sementara itu, dari doktrin Kristen telah berkembang suatu formula terkenal: *extra ecclesiam nulla salus* (di luar gereja tidak ada keselamatan)²⁰ yang mendasarkan diri pada teks Matius 12: 30 yang menyatakan “Siapa yang tidak bersama Aku, dia melawan Aku dan siapa tidak berkumpul bersama-Ku bercerai-berai”²¹ Ini sesungguhnya adalah sisi eksklusivitas yang memang harus disadari, dimiliki oleh setiap agama di samping sisi inklusivitasnya. Pada Islam, ketika Al-Qur'an menegaskan bahwa agama yang benar di sisi Allah adalah Islam (QS. 3: 19 dan 85), sisi eksklusivitasnya muncul. Namun, sisi inklusivitasnya tampak terwujud di samping dalam bentuk pengakuannya terhadap eksistensi agama lain yang hidup bersama-sama (QS. 190: 6), juga dalam bentuk pernyataan Al-Qur'an bahwa pilihan antara iman dan kufr adalah kebebasan manusia (QS. 18: 29; QS. 76: 3).

Deklarasi tentang agama-agama non-Kristen melalui Konsili Vatikan UU yang dilaksanakan pada 11 Oktober 1962 - 8 Desember 1965 kemudian menjadikan eksklusivitas doktrin Kristen tersebut “mencair” dan gereja pun mulai membuka pintu keselamatan teologis-eskatologis bagi kalangan luar gereja.²² Kalangan Kristen kontemporer, untuk sebagian terbesar, menolak doktrin “*extra ecclesiam nulla salus*” dalam bentuknya yang paling sempit. Dengan didasarkan atas satu perjanjian kosmis keilahian, mereka menerima adanya keselamatan universal.²³ John Hick dari Kristen Protestan dalam bukunya *God Has Many*

Names juga menyatakan bahwa perbedaan-perbedaan agama pada hakikatnya hanyalah merupakan perbedaan respon manusia terhadap realitas mutlak yang sama dengan menafikan agama lain.²⁴

Sisi lain inklusivitas ajaran Kristen yang tampak adalah bahwa di samping mengakui adanya keselamatan di luar Kristen, keselamatan juga dimiliki oleh orang yang walaupun tidak secara eksplisit menyatakan beriman pada Yesus Kristus. Iman sebagai syarat mutlak dan efektif bagi keselamatan, kata Karl Rahner, dapat terjadi tanpa adanya hubungan yang eksplisit dan yang disadari dengan Yesus Kristus, yang di kalangan teolog Katolik Jerman disebut sebagai “iman anonim” (*anonymous faith*).²⁵

Dengan demikian, memang ada konsep ajaran masing-masing agama, dalam uraian di atas dalam perspektif Islam-Kristen, tentang “universalisme keselamatan”; suatu pengakuan secara inklusif bahwa kebenaran dan keselamatan terdapat pula pada agama-agama lain di luar agama sendiri.

Kesatuan Transendental Agama-agama, Perspektif Filsafat Perennial

Pluralisme agama sebagai suatu kenyataan sekaligus sebagai masalah mungkin pula diselesaikan dengan tawaran filsafat perennial, yaitu aliran filsafat yang meyakini adanya kebenaran atau kearifan universal yang abadi, selalu ada tanpa terikat dengan ruang dan waktu. Kearifan atau kebenaran universal tersebut berada di pusat tradisi, yang dalam Islam disebut dengan *al-hikmah al-khalidah* atau *al-hikmah al-laduniyah*, atau *Sanatana Dharma* dalam agama Hindu.²⁶

Frithjof Schuon dalam bukunya *Trancendental Unity of Religions* dengan bingkai teoritis filsafat perennial menyatakan adanya “kesatuan transendental” agama-agama pada tataran esoteris. Melalui distingsi antara eksoteris (zawahir, bentuk, dimensi luar) dan esoteris (bawatin, substansi, dimensi dalam), ia menyatakan bahwa pada tataran pertama ditemukan perbedaan-perbedaan agama, tapi pada tataran kedua, secara metafisis perbedaan tersebut mengecil dan berhimpun pada satu titik temu agama-agama. Menurut Schuon, ada tingkatan-tingkatan hirarkis dalam wujud. Dari segi metafisika, Tuhan berada pada tingkat tertinggi, sedangkan pada tingkat bawahnya terdapat agama-agama yang berbeda.

Secara metafisis perbedaan agama tersebut mengecil dan bertemu di tingkat tertinggi.²⁷

Dengan perspektif ini, semua ritus, doktrin, dan simbol-simbol kegamaan yang terbalut oleh bungkus manusiawi pemeluknya, bahkan pluralisme agama, akan bisa dipahami secara arif, tanpa harus mereduksinya sebagai gejala sosial saja, sebagaimana dilakukan oleh kalangan historisisme agama.²⁸ Kendati dikenal adanya kesatuan transendental agama-agama pada tataran esoteris, sungguh tradisi perennial tetap menghargai "warna-warna" eksoterisnya, karena dengan itulah setiap penganut agama akan menikmati keberagamaannya secara individual dengan pengalamannya yang tak terungkap. Dengan demikian, filsafat perennial sepenuhnya memperhatikan realitas transendental yang trans-historis pada semua agama: ada benang merah yang menghubungkan setiap agama tanpa mengenal apapun bentuknya. Realitas transendental tersebut, yang dalam literatur sufisme Islam disebut dengan "kebenaran abadi" (*al-haq*), "yang riil di antara semua realitas" (*satyasya satyam*) dalam Upanishad, atau "wujud hakiki" dalam istilah Plato, diakui keberadaannya oleh setiap agama meski dalam manifestasi, wujud, atau nama yang berbeda: Allah, Yahweh, Varune, Ahura Mazda, Kali, Krisna, Wisnu, Budha, Kwan Yin, dan sebagainya.²⁹

Dengan kearifan abadi (*sophia perennis*) agamawan perlu membuka diri dan bersikap rendah hati dalam menghadapi pluralisme agama, "*Deep down, all religions are the same - different path leading to the same goal*", kata Paul Knitter. Ungkapan yang senada ini semakin menyebar dan mendapat dukungan di Barat.³⁰

Perspektif perennial melihat setiap agama dari dua sisi yang berbeda: sisi ketuhanan yang disebut dengan "*divine origin*" (asal yang ilahi) dan sisi kemanusiaan.³¹ Dengan menyadari bahwa Tuhan adalah asal dan tujuan semua manusia, bahkan semua makhluk, maka setiap agama pada "hakikatnya" berasal dari Tuhan, kendatipun sebagai fenomena manusiawi yang merupakan satu sisi dari agama akan menampilkan "manifestasinya" yang berbeda-beda.³² dalam ungkapan Schuon, "substansi mempunyai hak-hak yang tidak terbatas"³³, sebab ia lahir dari yang mutlak, sedangkan bentuk adalah relatif, dan karena itu hak-haknya terbatas" Jadi, di balik manifestasi ada yang Absolut itulah yang menghubungkan antar-agama pada tataran esoteris, bukan hanya pada kulit luar dan tanpa adanya

prasangka terhadap suatu agama. filsafat perennial, tegas Seyyed Hossein Nasr, melakukan perjalanan yang memungkinkan tercapainya ekumenisme otentik. Perjalanan secara esoteris (batini) adalah suatu keharusan, karena hanya pada "langit ilahi" kedamaian agama akan terwujud, bukan pada atmosfer manusia sebagaimana yang dilakukan banyak kelangan ekumenisme dewasa ini.³⁴

Perjalanan secara esoteris yang memungkinkan pertemuan agama-agama pada tingkat mistik dengan sikap membuka diri dan kerelaan memperkaya pengalaman agama dengan agama lain kini menjadi fenomena yang menarik di Barat. "Passing Over" atau "crossing over" (penyeberangan), istilah yang digunakan oleh John S. Dunne untuk menyebut hal ini,³⁵ yang tentunya tidak berarti *conversion to other religion*, mempunyai paradigma yang sama: tradisional, mistis, dan perennial, yang menjadi bagian dari kecenderungan umum Barat sekarang, yaitu spiritualitas. Beberapa konsep agama, baik yang berhubungan dengan pandangan teologi, etika, atau pandangan humanismenya yang terasa baru, menarik, atau yang sama sekali tak terpikirkan dalam agama kita ikut memperkaya nuansa dan kesadaran agama kita. Paling tidak, humanisme setiap agama akan menjadi bagian yang menarik perhatian kita.

Di samping perspektif filsafat perennial yang memungkinkan adanya kesatuan agama-agama pada tataran teologis, perspektif historis agama-agama monotheisme menunjukkan secara geneologis dan historis agama Yahudi, Kristen, dan Islam sama-sama berakar dari agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*).³⁶ maka jika berpijak pada perspektif ini, sebenarnya tak beralasan untuk mengkalim bahwa suatu agama di antara tiga agama ini lebih benar dari yang lain karena dengan menyadari adanya kesamaan akan historis, karena pesan universal³⁷ yang menghubungkan agama-agama tersebut juga sama.

Antara Absolutitas dan Relativitas

Pluralisme agama-agama sebagai suatu problema yang menyebabkan timbulnya sikap eksklusivitas dan pelbagai ketegangan hubungan antarumat beragama dalam paparan di atas telah diselesaikan dengan interpretasi baru teks Al-Qur'an, adanya konsili Vatikan II, perspektif filsafat perennial yang tradisional-mistik, serta perspektif historis geneologi agama Yahudi, Kristen, dan

Islam yang keseluruhan uraiannya tiba pada kesimpulan bahwa kecuali menyadari pentingnya dialog antaragama dalam pluralismenya, adanya tawaran keselamatan teologis-eskatologis pada agama lain, juga kesatuan agama-agama. Secara teoritis hal tersebut tidaklah terlalu sulit untuk diperbincangkan. Namun ketika berhaapan dengan kesadaran pribadi-pribadi pemeluk agama dalam keberagamannya, maka pada tataran praktis untuk menempatkannya dalam keyakinan hal tersebut, tentunya bagi kalangan kebanyakan, akan sangat sulit. Kekhawatiran akan penggerogotan terhadap keyakinan sendiri, runtuhnya tembok teologis, kecenderungan kepada bentuk sinkretisme, ragu-ragu, dan keyakinan agama yang setengah-setengah adalah bagian dari problema baru yang segera menyembul dalam kesadaran pribadi pemeluk agama. Padahal, keimanan yang menentramkan jiwa adalah keimanan yang menutup diri dari perspektif perbandingan. Oleh karena itu pemahaman mungkin saja bervariasi (pluralitas pemahaman), tapi kebenaran hanya satu (unitas kebenaran).³⁸ Sehubungan dengan kenyataan problema di atas di satu sisi dan tuntutan untuk bersikap inklusif di pihak lain, maka harus dikatakan: ada dimensi absolutitas dan relativitas dalam setiap agama,³⁹ sehingga dimensi kedua (relativitas) akan memberikan bagiannya untuk menjawab tuntutan inklusivitas terhadap agama lain. Dalam ungkapan Hans Kung, "dari luar: diakui adanya bermacam-macam agama yang benar. Inilah dimensi relatif dari suatu agama ... dari dalam: diakui adanya suatu agama yang benar. Inilah dimensi mutlak dari suatu agama".⁴⁰

Catatan Penutup

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa tulisan ini telah bergumul dengan wilayah yang sesungguhnya dianggap sangat kontroversial. Tidak hanya karena "dialog antaragama" sebagai tema tulisan yang dianggap di beberapa negara sebagai "barang mewah", akan tetapi wilayah "teologi" sebagai sasaran dialog dan perspektif-perspektif yang ditawarkan, termasuk perspektif filsafat perennial dan mistis, memang disadari, terasa kurang akrab bagi kebanyakan orang dan sangat elitis intelektual-mistis. Oleh karena itu, menghindari sejauh mungkin kesan "inklusifitas yang dipaksakan" dalam tulisan ini, maka perspektif dan landasan apapun yang ditawarkan kesemuanya berpulang kepada kesadaran mendalam para pemeluk agama untuk tidak hanya *mengkondisikan* "kerukunan antarumat

beragama”, akan tetapi “kerja sama” dan “dialog” secara aktif dan kreatif. Friederich Heiler memang pernah berujar, “*A new era will dawn upon mankind when the religions will rise to true tolerance and co-operation in behalf of mankind. To assist in preparing the way for this era is one of the finest hopes of scientific study of religion*”.⁴¹ Dalam konteks di atas, kesadaranlah—bukan hanya kajian ilmiah tentang agama—yang mampu mengantar pemeluk agama ke era baru tersebut.

CATATAN

¹Lihat QS. Fatir/35: 43, QS. Hud/11: 118-119. Lihat pula M. Roem Rowi, *Pluralisme Agama dalam Perspektif Al-Qur'an*, dalam *Akademika*, (Surabaya: PPs. Sunan Ampel, 1997), h. 44; Nurcholis Madjid, *Masyarakat Religius*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 48.

²Dalam “Gelombang sejarah Islam” Hasan Hanafi, Negara-negara Islam sekarang berada pada *Fajr al-Nahdah* (fajar kebangkitan) peradaban dan modernisasi yang, menurut prediksinya, semakin menanjak di abad ke-21 dan ke-22. Lihat Hasan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istigrab*, (Cairo: al-Dar al-Faniyyah, 1991), h. 697-698. Jika pluralisme semakin kompleks akibat modernisasi, bukan hanya Barat, tapi negara-negara Islamlah yang akan menghadapi tantangan pluralisme yang didesak oleh modernisasi tersebut.

³Kerukunan antarumat beragama di Indonesia, terutama di daerah minoritas muslim, selama ini dijumpai secara institusional yang berlandaskan tradisi sosial, seperti hukum adat “pela” di Maluku. Lihat Hamadi B. Husain, “Kerukunan Hidup Umat Beragama di Maluku dan Pela di Maluku”, dalam Sudjani (ed.), *Profil Kerukunan Hidup Umat Beragama*, (Jakarta: Depag RI, tantangan pluralisme agama harus dicarikan solusinya dengan pendekatan teologis, ke dalam (*inward*) bukan hanya institusional, ke luar (*outward*), dan tak meresap.

⁴Dikutip dari Mujiburrahman, *Agama dalam Masyarakat Modern*, makalah diskusi dosen-dosen Fak. Ushuluddin, Banjarmasin, 1998, h. 8.

⁵James Hasting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (New York: Charles Scribners Sons Ltd., t.th.), vol. x, h. 66.

⁶Peter L. Berger, *Religion and Modernity*, Makalah pada Conference on Religion and Society in the Modern World di LIPI, Jakarta, 29-31 Mei 1995, h. 13-19.

⁷*Ibid.*

⁸*Ibid.*

⁹Lihat Ismail R. al-Faruqi, “Islam dan Agama-agama Lain”, dalam Altaf Gauhar (ed.), *Tantang Islam*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari *The Challenge of Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1982), h. 119.

¹⁰Lihat M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historositas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 72-73; J. Verkuyl, *Samakah Semua*

Agama?, (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1961), h. 125. Secara teologis, Verkuyl dengan tegas berkesimpulan akhir, "Baik di Timur maupun di Barat, baik di Utara maupun di Selatan, tak ada Nama yang lain untuk menjadi keselamatan manusia, selain daripada nama Yesus".

¹¹Lihat QS. Ali Imran/3: 64.

¹²Keterkaitan etika (dalam hal ini etika Islam), terutama yang bersifat filosofis, dengan teologi telah dibahas dengan baik dalam M. Zurkani Jahja, *Aktualisasi Filsafat dalam Teologi Islam: Sebuah Telaah Historis* dan M. Amin Abdullah, *Aktualisasi Metodologi Filsafat dalam Aqidah Islam: Telaah Masa Depan*, Makalah disampaikan pada seminar sehari Filsafat dan Aktualisasinya dalam Teologi Islam Demi Tegaknya Moral, Fakultas Ushuluddin, Banjarmasin, 14 Nopember 1998.

¹³M. Amin Abdullah, *Studi ...*, *Op. Cit.*, h. 63 dan 74.

¹⁴Friedrich Heiler, "The History of Religions as Preparation for the Co-operation of Religions", dalam Mircea Eliade dan Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essay in Methodology*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), h. 132-160; A. Mukti Ali, *Ilmu-ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), h. 84.

¹⁵M. Amin Abdullah, *Studi ...*, *Op. Cit.*, h. 17-18.

¹⁶Karya yang paling representatif di Timur dengan kecenderungan ini barangkali adalah karya Yusuf al-Amiry (w. 381 H/992 M), *Al-I'lam bi Manaqib al-Islam*, (Cairo: Dar al-Katib al-Araby, 1967). Tujuan perbandingan agama, menurutnya, sebagaimana disitir Ahmad al-Hamid Gurab dalam pengantarnya (h. 45),

والهدف من لمقارنة (مقارنة الأديان، pen) كما هو واضح من الكتاب وكما قرر ذلك العامري نفسه - هو إثبات أن الإسلام أفضل من الأديان الأخرى في علاجه للمشاكل الكبرى التي تواجه الإنسانية...

(terjemah bebasnya) "Tujuan dari perbandingan (perbandingan agama, penulis) sebagaimana tampak dari judul buku ini dan sebagaimana dinyatakan oleh Al-'Amiry sendiri-adalah menunjukkan bahwa Islam lebih unggul daripada agama-agama lain dalam memberikan solusinya bagi problema-problema besar yang dihadapi oleh manusia".

¹⁷Terjemahnya: Sesungguhnya orang-orang mukmin, Yahudi, Kristen, dan Sabi'in, siapa saja di antara mereka yang beriman dengan Allah, hari akhir, dan beramal saleh, akan menerima pahalanya di sisi Tuhan mereka; tidak ada kekhawatiran dan tidak pula mereka bersedih.

¹⁸Terjemahnya: Sesungguhnya orang-orang mukmin, Yahudi, Sabi'in, dan Kristen, yang beriman dengan Allah, hari Akhir, dan beramal saleh akan memperoleh pahalanya di sisi Tuhan mereka; tidak ada kekhawatiran dan tidak pula mereka bersedih.

¹⁹Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, (Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1989), h. 166. Bandingkan dengan Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, (Giblatar: Dar al-Andalus, 1980), h. 14.

²⁰Lihat J. Verkuyl *Loc. Cit.*

²¹Alwi Shihab, "Paradigma Baru Misi Kristen", dalam Andito (ed.), *Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog "Bebas" Konflik*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 139.

²²Mahmoud Ayoub, "Akar-akar Konflik Muslim-Kristen: Perspektif Muslim Timur Tengah", dalam *Ibid.*, h. 218. Bandingkan dengan Ismail R. al-Faruqi, *Loc. Cit.*

²³*Ibid.* (Mahmoud Ayoub), h. 219.

²⁴Mujiburrahman, *Op. Cit.*, h. 10.

²⁵St. Sunardi, "Dialog: Cara Baru Beragama (Sumbangan Hans Kung bagi Dialog Antaragama)", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), Seri DIAN I Th. I, h. 71.

²⁶Sayyed Hossein Nasr, "Kata Pengantar", dalam Frithjof Schuon, *Islam and Perennial Philosophy*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), h. 7.²⁶

²⁷Huston Smith, "Pengantar untuk Edisi yang Disempurnakan", dalam Frithjof Schuon, *Transcendental Unity of Religions*, terj. Saifroedin Bahar, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. x-xi.

²⁸Budhy Munawar-Rahman, "Kesatuan Transendental dalam Teologi Perspektif Islam tentang Kesamaan Agama-agama", dalam dialog ..., *Op. Cit.*, h. 133-134.

²⁹Friedrich Heiler, *Op. Cit.*, h. 142.

³⁰Komaruddin Hidayat dan M. Wahyudi Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 126.

³¹Budhy Munawar-Rahman, "Kesatuan ..., *Op. Cit.*, h. 135.

³²*Ibid.*, h. 137.

³³Friedrich Heiler, *Islam, ... Op. Cit.*, h. 25.

³⁴Budhy Munawar-Rahman, *Loc. Cit. Kesatuan ...*,

³⁵Budhy Munawar-Rahman, "New Age; Gagasan-gagasan Mistik Spiritual Dewasa ini", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 73.

³⁶Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Op. Cit.*, h. 127.

³⁷Pesan Universal tersebut, "*an aqimu al-dina wa la tatafarragu fih*" (QS. al-Syura/42: 3).

³⁸Komaruddin Hidayat dan M. Wahyudi Nafis, *Op. Cit.*, h. 129.

³⁹M. Quraish Shihab, "Agama: Antara Absolutisme dan Relativisme", dalam Andito (ed.), *Op. Cit.*, h. 145.

⁴⁰St. Sunardi, *Dialog ... Op. Cit.*, h. 73.

⁴¹Friedrich Heiler, *Op. Cit.*, h. 160.