ILMU-ILMU AGAMA DALAM KRISTOLOGI

J.B. BANAWIRATMA, SJ

Dalam sidang umum COCTI (*Conference of Catholic Theological Insititutions*) yang ke VI di Sherbrooke, Canada, 1996, dikemukakan sebuah pertanyaan: Tidakkah teologi kontekstual itu merupakan suatu teologi yang fragmentaris dan tidak komprehensif? Jawabnya jelas: Ya, memang demikian. Selanjutnya, hendaknya diingat bahwa semua teologi sebenarya selalu fragmentaris dan tidak komprehensif, selalu muncul dalam sebuah konteks budaya tertentu. Sebuah teologi yang menganggap diri sebagai teologi yang menyeluruh, berlaku di mana dan kapan saja, hanyalah suatu teologi yang arogan dan kolonial, yang tidak mengakui keterbatasannya sendiri dan menindas teologi-teologi lain sebagai usaha untuk mengartikan dan mencari arah hidup beriman, yang selalu terjadi dalam konteks tertentu. Konteks hidup beriman pada waktu dan tempat yang satu tidaklah sama dengan yang lain. Maka dari itu, selayaknya bahwa teologi bersifat multi-kultural dari banyak konteks budaya yang berbeda. Teologi monokultural dari satu budaya tertentu, yang dipaksakan terhadap budaya-budaya lain, tidak dapat diterima.

Perjumpaan dengan Kristus selalu dialami dan terjadi dalam konteks tertentu. Kalau hal ini tidak disadari, maka ada bahaya bahwa Kristus dikomunikasikan bersama dengan arogansi, bahkan dengan kekerasan. Roh Kudus sudah hadir dan bekerja sebelum Dia dikenal sebagai Roh Kristus. Sejalan dengan itu, Kristologi harus mengindahkan kenyataan hidup umat yang dilayani, yang berada dalam pluralisme konteks. Meskipun sebenarnya semua teologi (dan dengan demikian juga kristologi) bersifat kontekstual, namun lama dalam sejarah pernah dijalankan suatu teologi mono-kultural; yang berarti secara eksplisit atau implisit memberlakukan teologi kontekstual tertentu untuk semua konteks lain. Oleh karena itu, nama "kontekstual" perlu untuk menegaskan bahwa *teologi mono-kultural sudah berakhir*, dan yang ada ha-

nyalah *teologi-teologi kontekstual yang berciri multi-kultural*. Dalam konteks perjumpaan dengan umat beriman dan beragama lain kita bertanya bagaimanakah menempatkan peran umat beriman (lain dan ilmu-ilmu agama) dalam kristologi.

1. Kristologi dalam Perjumpaan dengan Umat Beriman Lain

Seorang pelukis Buddhis di Sri Lanka diminta oleh temannya, seorang Kristen, untuk melukis adegan dari Injil. Pelukis itu memilih adegan Yesus membasuh kaki para murid (Yoh 13:1-20) dan adegan Yesus membebaskan perempuan yang kedapatan berzinah yang kemudian dibawa kepada Yesus oleh para ahli Taurat dan orang-orang Farisi (Yoh 7:53-8:11). Memandang lukisannya mengenai Yesus membasuh kaki para murid, pelukis Buddhis itu mengatakan kepada temannya: Lihat, dalam Injilmu Yesus bukan hanya Firman Allah yang menjadi manusia, melainkan yang menjadi manusia *hamba*. Umat Kristiani juga dapat belajar membaca Injil dari teman beriman lain. Melalui lukisan saudara Buddhis itu kita diingatkan pada surat Filipi untuk mengikuti Yesus yang: "telah mengosongkan diri-Nya sendiri, dan mengambil rupa seorang *hamba*, ... Ia telah merendahkan diri-Nya dan taat sampai mati, bahkan sampai *mati di kayu salib*" (Flp 2:7-8).

Dalam perjumpaan dengan saudara-saudari Islam, orang-orang Kristen bisa diingatkan bahwa Yesus memang bukan saja Putra Allah, melainkan juga sungguh seorang *Nabi,* yang diutus oleh Allah. Mengikuti Yesus berarti menjalani hidup profetis atau kenabian, menjadi saksi atas belas kasih dan belarasa Allah terhadap manusia; dan oleh karena itu menolak semuanya yang melupakan Allah dan yang mengakibatkan sesama menderita.

Perjumpaan dengan pengalaman iman lain dapat mengantar umat beragama *belajar dari yang lain* membuka pemahaman-pemahaman yang terbatas dan memperkaya pengalaman iman. Sehubungan dengan kristologi, Yesus Kristus bukanlah milik eksklusif Gereja. Banyak saudara-saudari beriman lain yang menempatkan Yesus dengan peranan tertentu dalam kehidupan mereka. Perbedaan-perbedaan yang ada justru menantang kristologi untuk senantiasa terbuka dalam dialog kritis terus-menerus, dan selanjutnya menjalankan reinterpretasi dan reorientasi kontekstual bagi seluruh umat.

Dalam konteks pluralisme pengalaman religius dan kemiskinan rakyat Asia, A. Pieris (1982, 1983) mengemukakan pentingnya menemukan dalam pengalaman-pengalaman religius unsur-unsur *yang memperbudak* dan *yang membebaskan*, untuk selanjutnya mengatasi yang negatif

dan memperkembangkan yang positif. Orientasi kristologi sangat bersifat *soteriologis kontekstual* dalam menafsirkan dan mengarahkan kenyataan hidup sehari-hari. Dalam horison keselamatan itu, umat dari pelbagai pengalaman religius dapat bekerja sama untuk memperjuangkan kehidupan yang lebih manusiawi, adil, dan merdeka berdasarkan iman masing-masing. Orientasi dan praksis semacam itu membuka kemungkinan untuk membangun suatu *komunitas manusiawi antar-iman* yang mempunyai kepedulian dan tindakan bersama demi kesejahteraan hidup bersama.

Identitas kristiani dan universalitas pesan kristiani terutama ditemukan dalam *Christo-praxis*, dan *Christo-doxy* harus diinterpretasikan terus-menerus secara kontekstual. Akan menjadi masalah serius, apabila pesan universal kristiani bukan berada pada praksis universal mengenai Kerajaan Allah, melainkan pada Mammon, kekuatan dan kekuasaan anti Kerajaan Allah. Kalau demikian, maka kristologi menjalankan fungsi menguasai dan bukan membebaskan serta memberdayakan (Pieris, 1993b:591-592). Pemakluman verbal mengenai makna universal dari Kristus akan lebih dapat dipercaya melalui praksis universal. Kristologi yang berpangkal pada *Christo-praxis* juga akan bersifat *profetis*, menyuarakan belas kasih serta belarasa Allah dan menolak Mammon, akumulasi kekayaan serta kekuasaan dengan kecenderungan menjadi tidak terbatas dan tidak dapat dipertanyakan lagi. Pengakuan iman akan Yesus sebagai pakta pertahanan antara Yahwe Allah dengan kaum miskin dan tertindas melawan Mammon menentukan kristologi, yang dapat diwujudkan dalam praksis Asia dan juga di tempat lain. Praksis semacam itu sajalah yang membuat kekristenan suatu agama universal (Pieris, 1993b:595). Kristologi selayaknya mencakup tiga aspek percakapan kristiani: Yesus sebagai *firman* yang menginterpretasikan kenyataan hidup, sebagai *medium* yang mentransformasikan sejarah, dan sebagai *jalan* yang mengantar ke tujuan, di mana berhentilah segala percakapan (Pieris, 1994:70-79, di sini 78).

Saudara-saudari Muslim menghormati Yesus sebagai Nabi, banyak saudara-saudari beriman Hindu dan Buddha, maupun beriman lain, yang tidak termasuk anggota Gereja, menemukan makna dalam hubungan dengan Yesus. S.J. Samartha (1991:76-77) mengemukakan pandangan mengenai kekhasan relasional (*relational distinctive*). Relasi dengan Yesus Kristus bukanlah monopoli orang-orang kristiani, namun tetap ada kekhasan pada tradisi-tradisi religius dalam menanggapi Misteri (Allah), dan oleh karena itu setiap tradisi religius harus dihargai. Kristologi semacam itu dinamai oleh Samartha sebagai kristologi *teo-*

sentris, atau barangkali lebih tepat *misterio-sentris*, karena memang mengarah pada pengalaman akan Misteri. Memperhatikan apa yang diusulkan oleh Pieris dan Samartha, kristologi akan lebih berpangkal dan menuju praksis yang semakin utuh, yang mengandung *aksi* maupun *kontemplasi*. Pengalaman mistis orang yang tersentuh oleh Misteri Kehidupan menjadi satu dengan tanggung jawab politis dalam memperjuangkan kehidupan bersama yang lebih sejahtera, adil, manusiawi, dan merdeka.

Dari uraian di atas tampaklah bahwa keterbukaan terhadap umat beriman lain tidak hanya didasari oleh pertimbangan sosiologis, ekklesiologis, melainkan juga kristologis. Pusat iman kristiani sendiri mendorong dan menggerakkan ke arah itu. Refleksi kristiani dalam perjumpaan dengan agama-agama lain sudah dilakukan oleh banyak orang lain, seperti misalnya oleh K. Cragg (mis. 1984, 1985), J. Dupuis (1991.), H. Kueng (1988) bersama dengan Moltmann (1986). Dengan refleksi dalam perjumpaan semacam itu, kristologi dan teologi dari iman mana pun terbuka untuk memasuki komunikasi atau dialog dengan masyarakat luas dari iman mana pun. Bukan hanya dalam gereja dan dalam dunia akademis, melainkan juga dalam masyarakat luas dengan berbagai pengalaman iman dan agama.

Semenjak Konsili Vatikan II, Gereja mengaktualisasikan diri sebagai Gereja dunia dan semenjak itu pula Gereja-gereja lokal menjadi lebih penting dan lebih diakui. Merekalah pelaku evangelisasi dengan segala kesulitan, risiko, dan tanggung jawabnya (Rahner, 1980: 304). Di Asia umat kristiani berjumlah sekitar 3% dari seluruh penduduk (Pieris, 1993a:33). Umat Katolik berjumlah sekitar 2,4% dari seluruh penduduk Asia, dan kurang dari 1% apabila Filipina tidak dimasukkan (Wilfred, 1992: xxviii). Benarkah bahwa meskipun sebagai minoritas kecil umat kristiani mempunyai pengaruh yang jauh lebih besar dari pada jumlahnya? (*bdk*. Wilfred, 1992: xxvii). Bagaimanakah evangelisasi dalam situasi seperti ini? Betapapun kecil jumlahnya, evangelisasi tidak akan memprioritaskan baptisan. Federasi dari Konferensi para Uskup Asia menegaskan bahwa praksis Gereja-gereja Asia terutama diwujudkan dalam tiga bentuk dialog yang saling tali-temali, yakni dialog dengan agama-agama, dengan budaya-budaya, dan dengan kaum miskin (FABC, dlm. Rosales and Arevalo, 1992:14, 23). Kristus akan semakin mendapat tempat di Asia dalam "tubuh Kristus", dalam Gereja yang tidak tertutup dan terbatas oleh tembok-tembok eksklusivisme, melainkan yang digerakkan oleh Roh berusaha menemukan serta mengikuti kehadiran Roh di mana pun Roh itu hadir dan berkarya. Kristus sema-

kin mendapat tempat di Asia, di mana Kerajaan Allah semakin ditegakkan (*bdk.* Pieris, 1993a).

2. Ilmu-Ilmu Agama dalam Menjalankan Kristologi

Istilah "ilmu-ilmu agama" atau "ilmu/studi religi" atau *religious studies* dapat digunakan untuk semua studi dan penelitian ilmiah mengenai agama dengan pendekatan sosial-empiris. Termasuk dalam ilmu atau studi agama ini misalnya *Islamic studies* dan *Christian studies*. Tidak seperti teologi yang dijalankan oleh orang dari pengalaman iman dan agama yang bersangkutan, *religious studies* dapat dijalankan oleh orang dari agama mana pun juga. Ilmu-ilmu agama sebagai *religious studies* tidak hanya mempelajari agama-agama besar, melainkan juga pengalaman religius atau religiositas pada umumnya. Ilmu-ilmu Agama dapat menolong umat untuk mengenal umat beragama lain maupun untuk mengenal umatnya sendiri, misalnya perjalanan umat dengan macam-macam perjumpaannya dalam sejarah, dengan pengalaman jatuh bangunnya, dengan segala keunggulan dan kekurangannya. Selanjutnya dalam *integritas yang terbuka* umat dapat mengembangkan penghayatan imannya secara kontekstual. Semakin umat mengenal iman dan agama lain, diharapkan semakin terbuka pula untuk memasuki pengalaman religius yang lebih mendalam dan tidak mudah untuk diperalat oleh kekuatan dan kekuasaan politis.

Apa yang membantu kehidupan umat beragama juga membantu kristologi sebagai refleksi kritis atas hidup beriman mengikuti Yesus Kristus. Relevansi ilmu-ilmu agama dalam kristologi terletak dalam kenyataan bahwa umat kristiani yang mendasarkan hidupnya pada Yesus Kristus berada dalam kehidupan bersama dengan saudara-saudari beriman lain dan dapat belajar dari mereka. Kristologi yang ingin berfungsi bagi hidup beriman kontekstual membutuhkan sumbangan dari ilmu-ilmu agama. Sebenarnya seluruh sejarah kristologi merupakan sejarah kristologi kontekstual (*bdk.* Schreiter, 1985). Tidak ada pernyataan kristologis mana pun, entah itu dogma, doktrin maupun teologi, yang terlepas dari konteks komunikasi yang konkret.

Ilmu agama juga dapat membantu kristologi dan teologi umumnya untuk melihat tidak hanya umat beriman lain, melainkan umat beriman kristiani juga, di mana kristologi dapat berdialog dengan bermacam-macam umat dalam konteks tertentu, baik secara lokal maupun temporal. Pengembangan kristologi tidak hanya dibantu oleh teks, melainkan juga oleh konteks. Keduanya mempunyai hubungan timbal balik.

Dalam kerangka komunikasi dengan umat beriman lain ataupun seiman, studi historis mempunyai arti penting. Sebab, iman tumbuh dan berkembang melalui komunikasi yang terjadi lewat bermacam-macam simbol, dengan cara lisan maupun tulisan, verbal maupun non verbal. Namun, sekali lagi perlu diingat bahwa teologi historis tidak hanya diperkembangkan atas dasar warisan teks, melainkan juga konteks. Sebab, teks selalu muncul dalam konteks. Tanpa pemahaman demikian kita tidak dapat menghindari *distorted knowledge* dalam komunikasi. Penelitian empiris ilmu-ilmu agama dapat mencegah kristologi agar tidak terpaku pada rumusan, dan membantu kristologi untuk selalu menafsirkan ulang semua rumusan demi arah dan praksis hidup beriman secara aktual. Usaha semacam itu membutuhkan bantuan dari ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu lain.

3. Kristologi dan Religiositas: Kosmis-Feminis

Ilmu-ilmu agama mempelajari agama sebagai gejala sosial. Ilmu-ilmu agama atau *religious studies* tidak hanya mempelajari agama-agama besar saja, melainkan juga *pengalaman religius atau religiositas pada umumnya*, seperti misalnya pengalaman religius rakyat. Kecuali itu, *gerakan-gerakan* dengan motivasi religius termasuk juga cakrawala ilmu agama, yang pada gilirannya juga memerlukan bantuan ilmu-ilmu lain untuk melihat dan menganalisis situasi hidup nyata secara lebih teliti. Sejalan dengan itu kristologi dan teologi pada umumnya tidak hanya membutuhkan bantuan ilmu-ilmu agama, melainkan juga ilmu-ilmu lain. Kristologi dan teologi umumnya perlu dijalankan secara lintas ilmu.

Mengenai dua aspek, yakni *pengalaman* dan *gerakan religius* itu, kita temukan kesatuannya dalam pendekatan *kosmis*, yang juga semakin disadari oleh gerakan dan refleksi *feminis*, baik ekofeminis di Barat maupun feminis (kosmis) Asia. Paradigma kosmis memandang seluruh kosmos tidak hanya sebagai dunia materi saja, melainkan juga dialami sebagai tanda (*sacramentum*) dari kehadiran Yang Ilahi, dari Misteri Kehidupan. Dalam paradigma religius kosmis pengalaman akan Misteri itu diungkapkan dalam bentuk *maskulin* maupun *feminin* seperti dewa-dewi, begitu pula sebagai simbol-simbol laki-laki dan perempuan seperti misalnya api dan air. Sehubungan dengan kristologi dapat disebut beberapa contoh refleksi.

Interpretasi kaum feminis (misalnya Johnson, 1990: 107-112) memperlihatkan bahwa cerita dalam Injil mengenai kaum perempuan, yang dipanggil oleh Yesus menjadi murid-murid, telah terdesak oleh tradisi

yang bersifat androsentris. Cerita-cerita keempat Injil mengenai penampakan Yesus yang bangkit memperlihatkan bagaimana para perempuan diutus (= dijadikan rasul) oleh Yesus untuk pergi dan mengabarkan, untuk menjadi saksi mengenai Yesus yang hidup. Para pendengar tidak percaya dan mengira bahwa para perempuan itu omong kosong (demikianlah rupanya sampai saat ini). Baik warta dan karya Yesus selama hidup, sebelum salib maupun sesudah kebangkitan, murid-murid perempuan dipanggil dan diutus oleh Yesus tidak sebagai yang lebih rendah dari pada laki-laki, melainkan sebagai yang sederajat dengan laki-laki. Bahkan dalam penampakan Yesus yang bangkit, merekalah yang pertama dipercayai untuk memberi kesaksian.

Perempuan Samaria dalam Injil Yohanes (4:1-42) sering hanya diceritakan sebagai orang yang tidak beres dalam hidup perkawinan dan hidup seksualnya, dan dilupakan bahwa dia adalah saksi, dan "banyak orang Samaria dari kota itu telah menjadi percaya kepada-Nya oleh karena perkataan perempuan itu, yang bersaksi" (Yoh 4:39). Perempuan itu diikutsertakan dalam tugas rasuli (yang diutus).

Dari perspektif feminis, hidup dan karya Yesus, yang mengikutsertakan kaum perempuan sederajat dengan laki-laki dalam Kerajaan Allah, termasuk skandal bagi lingkungan-Nya. Selanjutnya, salib merupakan kritik luar biasa terhadap patriarki, terhadap dominasi laki-laki atas perempuan. Di kayu salib Yesus merupakan simbol lawan dari patriarki yang menguasai, mendominasi, yakni dengan mewujudkan kekuasaan dalam kasih yang memberikan diri. Memandang salib seperti itu, sementara feminis sampai ke suatu refleksi, bahwa secara sosiologis inkarnasi dalam wujud laki-laki barang kali lebih baik dari wujud perempuan. Sebab, apabila perempuan mengkhotbahkan dan menjalankan bela rasa dengan memberikan diri sampai mati, barang kali dunia akan mengertinya sebagai suatu yang biasa: Tidakkah perempuan harus seperti itu? Namun di tengah dunia patriarki, di mana laki-laki mendapat keistimewaan, seorang laki-laki yang hidup dan mati seperti Yesus, merupakan tantangan sampai ke akar-akarnya.

Pada tgl. 29 Oktober – 2 November 1996 yang lalu di Aachen, Jerman *Missionswissenschaftliches Institut* "Missio" menyelenggarakan sebuah simposium mengenai "Situasi Konflik, Budaya dan Pengalaman Kristiani". Salah satu kelompok kerja mengenai feminisme membawakan hasil percakapan sebagai berikut. Yesus yang dulu hidup di tanah Yahudi merupakan simbol dari kehadiran Allah. Sebagai seorang manusia Yesus terbatas pada ciri-ciri kemanusiaan. Dia dilahirkan sebagai *laki-laki*, hidup dalam budaya Yahudi, termasuk dalam ras Semit.

Setelah kebangkitan dari kematian di kayu salib, melalui Roh, simbol serta kehadiran Allah tidak lagi terbatas pada jenis kelamin laki-laki pada budaya Yahudi, dan pada ras Semit. Melainkan, juga pada perempuan, pada semua budaya, pada semua ras. Roh Kudus merupakan anugerah untuk laki-laki dan perempuan. Tidaklah seperti sunat yang merupakan ritus khusus untuk laki-laki Yahudi, baptisan merupakan ritus inisiasi bagi laki-laki dan perempuan. "Kamu yang dibaptis dalam Kristus, telah mengenakan Kristus. Dalam hal ini tidak ada orang Yahudi atau Yunani, tidak ada hamba atau orang merdeka, tidak ada laki-laki atau perempuan, karena kamu semua adalah satu di dalam Kristus Yesus" (Gal 3:27-28). Maka dari itu, kelaki-lakian Yesus tidak dapat dijadikan argumen untuk tidak mengikutsertakan kaum perempuan dalam partisipasi yang semakin penuh dalam jemaat murid-murid Yesus. Hal itu berlaku tidak hanya dalam hubungan dengan jenis kelamin, melainkan juga budaya dan ras.

Kita ambil contoh lain. *Abba* yang diperkenalkan oleh Yesus adalah Allah yang membebaskan, berlawanan dengan dominasi patriarki. *Abba* membebaskan setiap orang dari pola dominasi dan memanggil untuk membangun komunitas persaudaraan (laki-laki dan perempuan) yang sederajat.

> "Janganlah kamu menyebut siapa pun bapa di bumi ini, karena hanya satu Bapa-mu, yaitu Dia yang di surga. Janganlah pula kamu disebut pemimpin, karena hanya satu pemimpinmu, yaitu Mesias. Barangsiapa terbesar di antara kamu, hendaklah ia menjadi pelayanmu. Barangsiapa meninggikan dirinya, ia akan direndahkan dan barangsiapa merendahkan dirinya, ia akan ditinggikan" (Mat 23:9-12).

Yesus memberitakan *Abba*, bukan sebagai *Bapak* Gubernur, *Bapak* Lurah atau *Bapak* Koramil, melainkan sebagai Bapa yang *penuh keibuan* atau Ibu *yang penuh kebapaan*. Konsili Toledo XI tahun 675 menggambarkan Yesus yang diturunkan dan dilahirkan dari *rahim* Bapa ("de Patris *utero*", DS 526).

Penginjil Yohanes yang mengambil inspirasi dari kitab-kitab Kebijaksanaan menggunakan simbol *Logos* (simbol laki-laki) untuk Yesus dan tidak menggunakan simbol *Sophia* (kebijaksanaan, perempuan) dari kitab-kitab yang sama. Simbol *Sophia* merupakan personifikasi dari Allah yang menciptakan dan menebus dunia, yang membangun keadilan, melindungi kaum miskin, mengajar misteri-misteri dunia, dan terutama memberikan kehidupan. Simbol *Sophia* digunakan oleh

Paulus untuk menggambarkan Yesus sebagai hikmat/kebijaksanaan atau hikmat Allah (1Kor 1:24).

Meskipun simbol *Sophia* tidak digunakan oleh penginjil Yohanes, namun demikian tidak berarti bahwa simbol perempuan tidak terdapat dalam Injil Yohanes. Yesus yang lahir dari Bapa senantiasa hidup dari Bapa. Prolog Yohanes menggambarkan Yesus sebagai Anak Tunggal Allah, yang ada di pangkuan Bapa. "Yang ada di pangkuan Bapa" kiranya dapat dilukiskan juga dengan "yang bersandar pada dada ibu" (*eis ton kolpon*, Yoh 1:18). Bagaimanapun juga Yesus laki-laki itu menampilkan Allah Bapa penuh keibuan, ibu penuh kebapaan, seperti pokok anggur yang hidup dari ibu bumi, seperti sumur menampilkan ibu mata air. Seluruh hidup, kata-kata dan tindakan Yesus mewujudkan Allah yang dialami sebagai Bapa-Nya penuh keibuan atau Ibu-Nya penuh kebapaan. Dialah Putra, bagaikan sebuah sumur yang membuka sumber mata air (Bapa/Ibu) dan mencurahkan air (Roh) (Painadath, 1997). Prolog Injil Yohanes juga menggambarkan peranan Yesus dalam seluruh kosmos.

Lukisan lain yang dibuat oleh seorang Buddhis dari Srilanka adalah adegan Yesus membebaskan perempuan yang kedapatan berzinah dan dibawa kepada Yesus oleh para ahli Taurat dan orang-orang Farisi (Yoh 7:53-8:11). Peristiwa ini tidak hanya mengungkapkan satu kasus, di mana Yesus membebaskan perempuan itu, melainkan juga seluruh sikap dan tindakan Yesus yang membongkar patriarki. Mengapa laki-laki tidak diperlakukan secara sama?!

Kristologi sebagaimana diuraikan di atas selayaknya mendorong Gereja untuk menjalankan autokritik dan mengakui realitas dosa dalam sejarah Gereja. Misalnya sebagaimana dilakukan oleh "Arah Dasar Keuskupan Agung Semarang 1995 – 2000", yang memandang dominasi patriarki sebagai wujud kekuasaan dosa. Kehidupan dan martabat manusia harus dijunjung tinggi dan dibela. Kehidupan Gereja harus diperbarui dengan mengikutsertakan dan mengembangkan seluruh warga Gereja (laki-laki dan perempuan). Dalam perubahan budaya sekarang ini, selayaknya Gereja menggunakan kesempatan untuk mengakui dan menerima kesalahannya karena tidak memberikan sumbangan bagi pembebasan kaum perempuan, melainkan ikut melestarikan subordinasi dan dominasi terhadap kaum perempuan dalam banyak bentuk, misalnya dominasi, peminggiran, pembakuan budaya, beban tidak adil dan kekerasan terhadap kaum perempuan. Kesalahan-kesalahan itu berhadapan dengan pusat iman kristiani sendiri, yakni Yesus Kristus.

Kita juga mendapat kesempatan untuk bertobat dan berbalik arah. Hal-hal yang dapat dilakukan misalnya: (a) Mengakui dosa *sexism*, dominasi, subordinasi, dan diskriminasi. (b) Menghilangkan penindasan dan subordinasi terhadap perempuan dalam pekerjaan-pekerjaan, lembaga-lembaga serta paguyuban-paguyuban kita. (c) Memikirkan kembali pandangan-pandangan iman kita (teologi) terutama mengenai Yesus Kristus dan mengenai Gereja. (d) Memperkembangkan program-program pastoral untuk mengurangi atau menghapus penderitaan dari para korban diskriminasi, subordinasi dan dominasi serta memajukan perkembangan kemanusiaan sepenuhnya. Juga kalau pandangan mendasar meneguhkan kesetaraan laki-laki dan perempuan, tidaklah demikian dalam banyak praktek kehidupan menggereja. Kesenjangan-kesenjangan antara pandangan mendasar dan praktek misalnya dapat diamati pada fungsi-fungsi hidup menggereja: fungsi persekutuan, pengajaran, ibadat dan pelayanan. Melalui fungsi-fungsi itu pula kiranya visi dan gerakan harus diwujudkan.

Kristologi feminis-kosmis mengajak Gereja untuk mendengarkan jeritan korban ketidakadilan dan menginternalisasikan jeritan itu menuju praksis solidaritas. Dengan demikian, Gereja mendasarkan hidup pada Allah yang menyembuhkan, memberdayakan orang perorangan maupun kelompok serta memelihara alam semesta dan mengerjakan keadilan bagi semua orang. Berpusat pada kehidupan, feminis-kosmis menolak ideologi dan struktur-struktur sosial androsentris yang dominan dan dualistis. Menyadari peranan ilmu-ilmu agama dalam kristologi, kita ditantang untuk menjalankan kristologi yang terbuka, yang sungguh membantu umat untuk menghayati hubungan dengan Kristus secara mendalam dalam konteks aktual kehidupan kita bersama saudara-saudari beriman lain beserta lingkungan hidup yang menderita ketidakadilan.

DAFTAR PUSTAKA

Cragg, K.

1984 *Muhammad and the Christian, A Question of Response*. London: Darton, Longman and Todd.

1985 *Jesus and the Muslim, An Exploration*. London: George Allen and Unwin.

Dupuis, Jacques
1991 *Jesus Christ at the encounter of world religions*. NY, Maryknoll: Orbis Books.

Johnson, Elizabeth
1989 *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*. New York: Crossroad.

Kueng, Hans
1988 "What is True Religion?: Toward and Ecumenical Criteriology", dlm.: Leonard Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll (Orbis Books), hlm. 231-253.

Kueng, H. & Moltmann, J. (eds.)
1986 *Christianity among World Religions*. Edinburg: T & T Clark Ltd.

Painadath, Sebastian
1997 "The Father of Jesus Is Mother. A Meditation on the Symbols of the Gospel according to John", *Jeevadhara* 26, no. 159,204-211.

Pieris, Aloysius
1982 The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of A Third World Theology, *East Asian Pastoral Review* 19, no. 2, 5-33.
1988 *An Asian Theology of Liberation*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
1993a "Does Christ have Pace in Asia? A Panoramic View", *Concilium* 1993/2,33-47.
1993b "Universality of Christianity", *Vidyajyoti* 57,591-595.
1993c "Woman and Religion in Asia: Towards a Buddhist and Christian Appropriation of the Feminist", *Dialogue* 19 – 20 (1992 – 1993), 119-203.
1994 "The Problem of Universality and Inculturation with Regard to Patterns of Theological Thinking", *Concilium* no. 6, 70-79.

Rahner, K.
1980 "Die Bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils", dlm.: *Schriften zur Theologie 14*. Zuerich: Benziger Verlag hlm. 303-318.

Samartha, S.J.
1991 *One Christ many Religions*. Maryknoll: Orbis Books.

1993 "The Cross and the Rainbow: Christ in a Multireligious Culture", dlm. Sugirtharajah, R.S. (Ed) *Asian Faces of Jesus*. Maryknoll (Orbis Books), hlm. 104-123.

Schreiter, Robert J.

1985 *Constructing Local Theology*. London, SCM Press. Terjemahan Indonesia oleh S. Suleman: 1991 *Rancang Bangun Teologi Lokal*. Jakarta: Gunung Mulia.