MEWARTAKAN YESUS KRISTUS DALAM DUNIA MODERN

TOM JACOBS, SJ

ABSTRAK

Kristologi merupakan bagian sentral dalam Katekismus Gereja Katolik, yang berusaha untuk merumuskan iman gereja kristiani dan ajaran Katolik, sebagaimana diakui dan dimengerti pada akhir abad XX, satu generasi setelah Konsili Vatikan II, dan sebagaimana hendaknya diwartakan di abad XXI. Namun, dipertanyakan, apakah dengan perhatian utama pada ajaran dogmatis Konsili Kalkedon, Katekismus memang mengungkapkan pengertian iman akan Kristus dan memperlihatkan arah pada pewartaan. Usaha-usaha teologi di abad XX, yakni tafsir Kitab Suci untuk mengerti pewartaan Kristus yang awali, penelitian historis mengenai dogma Konsili Nikea dan Konsili Kalkedon dan teologi sistematik mengenai arti Yesus Kristus dalam iman kristiani di saat sekarang ini, memperlihatkan: Yesus Kristus diwartakan, karena pribadi Yesus Kristus diakui sebagai unsur konstitutif bagi keselamatan seluruh umat manusia. Bagaimana manusia dewasa ini mengerti dan mengakui Yesus Kristus sebagai Wahyu Allah? Ajaran iman (antara lain dalam bentuk Katekismus) ingin menjamin kesatuan antara orang beriman dan supaya "diberitakan seluruh maksud Allah". Kini pewartaan berlangsung dalam alam pikiran pluralistis, dan orang kristiani hidup dan beriman di tengah-tengah pluralisme agama. Manakah pengandaian-pengandaian hermeneutik agar orang dapat mengerti bahwa dalam Yesus yang disebut Kristus, Allah mengkomunikasikan Hidup-Nya?

Pada tanggal 16 November 1992 terbitlah *Katekismus Gereja Katolik* dalam bahasa Prancis. Dengan segera buku itu diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa lain, termasuk bahasa Indonesia. Dalam konstitusi apostolis *Fidei Depositum* (Harta Pusaka Iman) yang secara resmi meluncurkan Katekismus itu, Paus Yoannes Paulus menyebutnya

"suatu penjelasan mengenai iman Gereja dan ajaran Katolik". Namun, banyak orang bersikap skeptis terhadap Katekismus, dan merasa bahwa buku ini merupakan penjelasan iman Gereja yang berat sebelah. Sebagai titik tolak untuk ulasan ini mengenai tugas pewartaan Gereja di zaman sekarang, kiranya baik juga menanyakan sejauh mana kristologi Katekismus memang berat sebelah.

Kristologi Katekismus Gereja Katolik (KGK)[1]

Kristus mendapat tempat yang jelas dan sentral dalam Katekismus. Ketiga bagiannya, yakni mengenai syahadat, sakramen, dan perintah Allah, selalu memberi perhatian besar kepada Kristus. Dan, bagian yang secara khusus membahas kristologi merupakan bagian terbesar dari buku itu (260 paragraf, dari total 2863). Sumber-sumbernya adalah Kitab Suci dan ajaran resmi Gereja, di samping beberapa kutipan dari Gregorius dari Nyssa dan Thomas Aquinas. Namun, keseluruhan ini disusun menurut penataan buku pegangan teologi tradisional yang disebut *De Verbo Incarnato* (Tentang Firman yang Menjadi Manusia). Kristologi semacam itu biasanya disebut "kristologi dari atas". Pusat perhatiannya adalah ajaran dogmatis Konsili Kalkedon, bahwa dalam diri Yesus Kristus ada dua kodrat, insani dan ilahi, yang dipersatukan dalam satu pribadi ilahi, dengan tekanan pada yang ilahi. Susunan Katekismus mengikuti susunan syahadat. Padahal, dalam syahadat tidak disinggung tiga puluh tahun antara kelahiran Kristus dan wafat-Nya. Maka, Katekismus memasukkan satu bagian mengenai "misteri-misteri" hidup Yesus. Dan, karena struktur Katekismus bersifat dogmatis, maka kutipan-kutipan dari Kitab Suci berfungsi kurang-lebih sebagai "teks bukti". Dalam arti itu, Kitab Suci dipakai secara fundamentalistis. Kitab Suci bukanlah titik-pangkal uraiannya. Pandangan khusus dari masing-masing pengarang Perjanjian Baru juga tidak mendapat perhatian. Didapati kesan bahwa perkembangan ilmu tafsir selama beberapa dekade terakhir ini tidak diperhatikan sama sekali. Dengan demikian, Katekismus mendasarkan pernyataan dogmatisnya atas kutipan-kutipan Kitab Suci yang tidak mungkin mendasarinya. Yang lebih jelek lagi, Katekismus tidak mengembangkan kristologi Perjanjian Baru, tetapi memaksakan suatu kristologi dogmatis (dari *text-book* teologis) atas teks Kitab Suci. Pada tahun 1984 Panitia Alkitab Kepausan menerbitkan

sebuah dokumen yang berjudul "Kitab Suci dan Kristologi".[2] Di dalamnya dianalisis sebelas cara orang memakai Kitab Suci untuk menggambarkan Yesus Kristus. Cara tafsir Katekismus termasuk cara yang pertama, yakni "pendekatan teologis klasik dan tradisional", yang merupakan suatu sistem dogmatis yang dilengkapi dengan teks-teks Kitab Suci. Katekismus memberi suatu ajaran berdasarkan tafsir konservatif Kitab Suci yang dewasa ini sangat dipersoalkan. Mendasari suatu sistem dogmatis pada teks-teks Kitab Suci, khususnya pada Injil-Injil, menghilangkan daya hidup dari kisah Yesus.

Dua masalah harus disebut secara khusus. Dalam Katekismus diberikan tekanan berat pada keallahan Kristus. Karena dipakai istilah-istilah dari Konsili Kalkedon, ternyata ajaran Katekismus malah membingungkan. Kalau dikatakan bahwa Yesus adalah pribadi ilahi, yang mengenakan kodrat insani, maka orang modern akan berpikir bahwa Yesus mempunyai suatu psikologi ilahi dalam tubuh insani. Ini bukan maksud dogma kuno itu. Dalam pergulatan kristologis selama lima abad pertama, Gereja mau menjamin keselamatan sebagai tindakan ilahi: Allah sungguh bertindak dalam hidup manusia. Oleh karena itu, yang harus dikemukakan bukan hanya segi ilahi karya keselamatan tetapi justru segi insaninya. Gereja tidak hanya menolak arianisme dan nestorianisme, yang terlampau memisahkan yang insani dari yang ilahi, tetapi juga menolak monofisitisme, yang sesungguhnya menyangkal perbedaan antara kedua hal itu. Ajaran Gereja menegaskan bahwa Kristus mempunyai jiwa manusia, yang sebagai makhluk ciptaan menghadap Allah dengan sikap yang sungguh insani. Dalam Katekismus, kata *pribadi* dipakai dalam arti ontologis-metafisis, sesuai dengan ajaran konsili-konsili kuno. Tetapi, itu tidak cocok dengan pemahaman biasa zaman sekarang. Sekarang kata *pribadi* mempunyai arti yang lain daripada zaman Nikea atau Kalkedon. Soal ini juga menyangkut psikologi (insani) Yesus. Katekismus mengemukakan sebagai ajaran pasti bahwa Yesus mengetahui segala sesuatu dengan jelas mulai dari saat pertama hidup-Nya. Tetapi, ajaran itu merupakan bahan diskusi antara para teolog. Eksesegese modern tidak mendukung ajaran itu.

Langsung berhubungan dengan permasalahan itu juga harus disebut, yakni soal penebusan. Katekismus berbicara mengenai *wafat* Kristus sebagai peristiwa penyelamatan, sedang *kebangkitan* hanyalah semacam bukti bahwa Yesus sungguh Allah. "Dengan wafat-Nya, Kris-

tus membebaskan kita dari dosa; dengan kebangkitan-Nya, Ia membuka bagi kita jalan kepada hidup yang baru", katanya [654]. Ini suatu pembedaan yang aneh, yang juga tidak mengakui nilai penyelamatan dari kebangkitan. Penebusan masih dilihat menurut pandangan post-Anselmian, yang berbicara mengenai penebusan-karena-silih. Sebagai hasil kurban Kristus, ditonjolkan pembebasan orang pribadi dari dosa. Dengan salib diperoleh rahmat, yang sekarang dibagikan kepada manusia individual melalui sakramen-sakramen.

Soal-Soal yang Lebih Khusus

Masih berkaitan dengan kebangkitan adalah soal hubungan antara misteri ilahi dan wahyu historis, yang biasanya disebut "struktur sakramental wahyu". Katekismus menekankan kenyataan historis kebangkitan, karena makam kosong dan kesaksian para rasul. Namun, dikatakan bahwa kebangkitan "tetap termasuk pokok misteri iman sebagai sesuatu yang mengatasi dan melebihi sejarah" [647]. Oleh karena itu, dikatakan bahwa Tuhan tidak menampakkan diri kepada dunia, tetapi kepada para rasul saja. Namun, sesungguhnya bukan kebangkitan yang merupakan fakta historis, melainkan iman para rasul. Katekismus tidak mengutip Kis 10:41, tetapi hanya menunjuk padanya, bila mengatakan bahwa "selama empat puluh hari, ketika Ia makan dan minum dengan akrab dengan para murid-Nya dan mengajar mereka mengenai Kerajaan, kemuliaan-Nya tetap terselubung di bawah penampakan kemanusiaan yang biasa" [659].[3] Namun, Kis 10:41 perlu dibaca dengan saksama: "Ia menampakkan diri, bukan kepada seluruh bangsa, tetapi kepada saksi-saksi, yang sebelumnya telah ditunjuk oleh Allah". Apa yang dimaksud dengan "menampakkan diri" menjadi jelas dari ayat sebelumnya: "Allah *memberikan* bahwa Ia menjadi tampak".[4] Kata "memberikan" menunjuk kepada rahmat pewahyuan: Allah berkenan mewahyukan Tuhan yang mulia kepada mereka. Penampakan adalah wahyu Allah mengenai kemuliaan Kristus. Katekismus memberikan gambaran yang berbeda total; dikatakan bahwa "*dengan akrab* Yesus makan dan minum dengan para murid-Nya" [659]. Itu tidak benar. Dengan jelas dikatakan dalam Injil bahwa mereka "terkejut dan takut dan menyangka melihat hantu" (Luk 24:37; *lih.* juga ay. 5; Mrk 16:8). Penampakan Tuhan yang mulia adalah tindakan ilahi, penuh kuasa dan kemuliaan, sebuah *teofani*.

Katekismus membuat Yesus menjadi Allah yang jinak, yang ngobrol dan ketawa dengan murid-murid-Nya di dunia, dan sekaligus taat serta berdoa kepada Allah lain yang ada di surga. Ini bukan Yesus dari Injil.

Apa yang telah dikatakan mengenai penampakan Tuhan yang mulia dapat dikatakan juga mengenai mukjizat-mukjizat Yesus. Dikatakan bahwa mukjizat-mukjizat itu "menunjukkan bahwa Kerajaan hadir di dalam-Nya dan memberi kesaksian bahwa Yesuslah Mesias yang dijanjikan" [547]. Mukjizat itu juga "memberi kesaksian bahwa Bapa mengutus-Nya" dan mengajak orang supaya percaya kepada-Nya [548]. Jadi, mukjizat-mukjizat pada umumnya mempunyai fungsi *apologetis*. Di samping itu, mukjizat juga memperlihatkan bahwa Kerajaan Allah hadir dalam Yesus [lihat juga 542]. Namun, Katekismus tidak pernah menerangkan *bagaimana* Kerajaan hadir dalam Yesus. Sebaliknya, dikatakan bahwa "air yang menjadi anggur di Kana *memaklumkan* saat kemuliaan Yesus" [1335]. Padahal, dengan jelas dikatakan dalam Injil Yohanes bahwa "dengan itu Ia *telah menyatakan* kemuliaan-Nya" (2:11). Apa yang dimaksud dengan "kemuliaan" dapat menjadi jelas dari Yoh 1:14: "yaitu kemuliaan yang diberikan kepada-Nya sebagai Anak Tunggal Bapa". Mukjizat tidak hanya "memaklumkan", tetapi *mewahyukan* kemuliaan-Nya yang diterima dari Bapa (*lih.*juga Yoh 17:5.22). Mukjizat adalah wahyu, dan wahyu harus disambut dengan iman. Maka, "murid-murid-Nya percaya kepada-Nya" (Yoh 2:11). Yesus tidak hanya "*mengiringi* kata-kata-Nya 'dengan kekuatan-kekuatan dan mukjizat-mukjizat dan tanda-tanda' (Kis 2:22)" [548]; karya-karya itu sendiri merupakan wahyu sungguh, sama seperti kata-kata itu. Sebab, di dalamnya menjadi nyata bahwa Allah berkarya dalam diri Yesus, sebagaimana sering kali dikatakan dalam Injil.

Hal yang sama kelihatan juga dalam ajaran Katekismus mengenai Kerajaan Allah. Konsili Vatikan II menyangkal kesamaan antara Gereja dan Kerajaan Allah (LG 5B), tetapi Katekismus tampaknya mengidentikkan keduanya.[5] Dikutip Mat 16:19 dan diberi keterangan bahwa "'kuasa kunci-kunci' berarti wewenang untuk memimpin rumah Allah, ialah Gereja" [553].[6] Padahal, sudah menjadi pendapat umum di antara para ahli bahwa Kerajaan Allah tidak harus diartikan secara spasial, teritorial, politik, atau nasional, melainkan sebaiknya diterjemahkan sebagai kuasa rajawi, pemerintahan, atau pimpinan, dan bukan dengan "kerajaan".[7] Apa yang disebut "Kerajaan Allah" sesungguhnya adalah

sifat Allah, dan karena itu tidak pernah dapat menjadi kenyataan duniawi. Yang diwartakan oleh Yesus adalah suatu kejadian, suatu tindakan Allah. Yang dimaksud adalah kedatangan kerajaan eskatologis sekarang ini. Kerajaan itu datang dari luar dan diciptakan oleh Allah sendiri. Untuk Yesus sendiri, Kerajaan Allah berarti kasih Allah yang tak mengenal batas atau ukuran. Pandangan Yesus mengenai Kerajaan adalah "apokaliptis terbatas", dalam arti bahwa Kerajaan sekaligus hadir dan akan datang. Sebab, karya Allah selalu berkembang ke arah pelaksanaan yang lebih sempurna. Kerajaan yang diwartakan Yesus adalah Kerajaan *Allah*, artinya Allahlah yang berkarya di dunia. Karena itu, Kerajaan itu senantiasa ilahi dan transenden, dan tidak pernah menjadi sesuatu yang terbatas di dunia ini, entah itu Gereja atau suatu kenyataan insani yang lain. Kerajaan berarti Allah sendiri yang penuh kuasa menyelamatkan dunia. Justru ketegangan antara tindakan transenden Allah dan hidup manusia yang serba terbatas merupakan ciri khas Yesus serta karya dan pewartaan-Nya.

Takut akan Pluralisme

Pada tahun 1985 Paus Yoannes Paulus II mengadakan sinode uskup untuk memperingati 20 tahun Konsili Vatikan II. Menurut *Fidei Depositum*, dalam sinode itu "disepakati bersama agar disusun suatu katekismus, atau dengan lebih tepat suatu kompendium, mengenai seluruh ajaran iman dan moral Katolik". Walaupun sebelum konsili sudah ada orang yang menginginkan supaya diterbitkan suatu Katekismus untuk seluruh Gereja, namun keinginan itu belum pernah menjadi suatu proposal yang konkret.[8] Dalam jawaban atas kuesioner yang dikirim oleh Sekretariat Umum Sinode, beberapa uskup memang menyatakan keprihatian mereka mengenai apa yang disebut "agama kristiani yang selektif"; tidak ada keutuhan dan struktur organis dalam katekese. Di satu pihak memang diakui adanya suatu pembaruan jelas di bidang katekese dan pewartaan, namun di lain pihak pewartaan dan katekese tidak lagi utuh dan lengkap. Lebih khusus laporan mengenai kuesioner mengatakan bahwa tafsir Kitab Suci dipisahkan dari tradisi hidup Gereja. Oleh karena itu, para uskup memohon supaya diterbitkan semacam teks referensi. Sebab, katanya, banyak orang zaman sekarang bingung mengenai apa yang sesungguhnya disebut iman Katolik. Adanya suatu

pluralisme, baik dalam teologi maupun dalam katekese, khususnya perihal interpretasi Vatikan II, dianggap amat merugikan kaum beriman. Uskup-uskup Amerika malah mengatakan bahwa mereka sebagai uskup merasa wajib melindungi dan menguatkan *kesatuan* ajaran dan disiplin Katolik. Pluralisme di dalam Gereja amat mempersulit pewartaan satu Injil Yesus Kristus. Orang lain berpendapat bahwa mutlak perlu dasar yang kuat supaya Gereja bisa keluar dari kekacauan yang mengancam hidupnya.

Tidak dapat disangkal bahwa pluralisme memang menjadi soal sungguh.[9] Tetapi, kiranya itu bukan alasan untuk merasa takut. Sebaliknya, orang sewajarnya merasa khawatir seandainya sudah tidak ada lagi perubahan dan perkembangan dalam ajaran dan pewartaan Gereja. Sebab, Gereja terdiri dari orang yang hidup, kreatif, dan komunikatif di tengah-tengah dunia yang berubah terus-menerus. Namun, berguna juga kalau bertanya mengenai kesinambungan dan kesatuan Gereja. Memang perlu bertanya apa yang tetap dan pokok di dalam Gereja. Oleh karena itu, tidak dapat dihindari pertanyaan pelik perihal hubungan timbal balik antara pewahyuan-diri Allah dan penerimaan wahyu itu dalam bahasa, budaya, dan pikiran manusia. Suatu rumusan iman yang tidak ada sangkut-pautnya dengan perubahan zaman, sebagaimana dicita-citakan oleh Katekismus, tidak ada gunanya. Jelaslah dari bahasa yang dipakai Paus Yoannes Paulus II bahwa Katekismus tidak dimaksud sebagai rumus pokok dan paling resmi dari ajaran Gereja. Maka, kalau mau ditentukan sejauh mana Gereja mengikat diri pada suatu ajaran tertentu, tidak ada jalan lain daripada memakai norma-norma interpretasi teologis yang umum.[10] Interpretasi itu pasti akan menimbulkan suatu pluralisme baru lagi. Suatu teks yang dapat dan harus diinterpretasikan, seperti Katekismus, bukanlah jawaban atas masalah pluralisme. Pluralisme akan berjalan terus, malah akan menjadi lebih rumit lagi. Tidak mungkin mencapai wahyu Allah yang murni, lepas dari segala interpretasi manusiawi. Betapapun pentingnya rumus-rumus iman, rumus itu tak pernah akan dapat menangkap keseluruhan wahyu dan juga tidak dapat mengungkapkannya dengan satu rumus saja. *Pengalaman*-lah yang berwewenang, bukan ajaran resmi Gereja. Sikap iman lebih penting daripada isinya. Hubungan dengan Allah melalui Kristus dalam Roh itulah pusat hidup kristiani. Orang tidak menyelidiki tradisi untuk mencari rumus-rumus kuno, tetapi untuk memunculkan dasar

dari semua cerita, upacara, kaidah moral, dogma, kebiasaan gerejawi, dan lain sebagainya, yang semuanya pernah timbul dari *pengalaman* Umat Allah.

Pluralisme di Dalam Gereja[11]

Rupa-rupanya Roma takut akan pluralisme. Mengapa? Karena mengancam kesatuan Gereja? Itu hanya akan terjadi dalam suatu Gereja yang melulu institusional. Alasan lain mungkin karena semacam reaksi "bela diri" dengan mempertahankan status quo, yang adalah tanda bahwa orang tidak berani berpikir sendiri. Sebaiknya mengikuti peraturan saja, segala yang menyimpang daripadanya dicurigai. Akhirnya mungkin juga bahwa ada orang yang ingin berpegang teguh pada ajaran tradisional Gereja sebagai satu-satunya patokan ortodoksi. Berhubungan dengan yang terakhir ini, kiranya berguna mengutip sebuah pernyataan dari Panitia Teologi Internasional Oktober 1972: "Rumus-rumus dogmatis selalu harus dimengerti sebagai tanggapan atas pertanyaan-pertanyaan tertentu, dan hanya dalam arti itu rumus itu selalu benar. Apakah rumus itu masih tetap punya arti, tergantung dari relevansi pertanyaan-pertanyaan itu. Maka, rumus-rumus tidak pernah boleh dilepaskan dari ungkapan autentik sabda ilahi dalam Kitab Suci."[12] Dari lain pihak, pluralisme rupa-rupanya malah dapat menjadi ungkapan dari struktur karismatis Gereja (*bdk.* 1Kor 12-14), yang kurang lebih berlawanan dengan Gereja institusional itu. Di samping itu, perlu dicatat pula bahwa di dalam Perjanjian Baru sendiri jelas ada suatu pluralisme teologis. Maka, perbedaan budaya dan bahasa sebenarnya cocok sekali dengan pluralisme dunia Kitab Suci. Oleh karena itu, jawaban atas soal pluralisme di dalam Gereja bukanlah keseragaman, melainkan *communio*, yang mengandaikan kemampuan untuk menerima orang dan pandangan lain yang berbeda. *Communio* ini amat disanjung oleh macam-macam simbol kesatuan, baik dalam liturgi maupun dalam ajaran Gereja. Maka, dalam hal ajaran penting juga memandang Syahadat sebagai "simbol", dan begitu juga dogma-dogma. Juga Petrus adalah *lambang* kesatuan Gereja perdana, dan janganlah memaksakan dia ke dalam kerangka hierarkis Gereja sekarang.

Akhirnya pluralisme merupakan ciri khas masyarakat modern. Pertama-tama karena filsafat Barat dalam abad-abad terakhir selalu

menekankan peranan subjek dalam pengetahuan. Pandangan bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tidak terikat pada tempat dan waktu sudah lama mengalah pada pandangan dan pikiran yang berubah terus-menerus. Ini berlaku untuk seluruh bidang ilmu dan pengetahuan. Tambah lagi bahwa perkembangan sarana komunikasi telah mendobrak batas-batas kebudayaan. Wawasan luas pandangan mempengaruhi semua orang. Lebih khusus, prinsip mengenai penelitian bebas dalam ilmu sangat menunjang pluralisme. Tukar pikiran dan pandangan dengan bebas dipromosikan dan juga diinginkan. Sejak zaman Reformasi, Gereja selalu menekankan kesatuan iman, dan tidak mendukung pluralisme teologis. Namun, dalam periode sebelumnya, mulai dengan Gereja para rasul sampai dengan teologi skolastik, tidaklah demikian. Dan, karena wahyu tidak pernah dapat dirumuskan secara tuntas dalam kata-kata dan rumus manusiawi, maka dengan sendirinya jelas bahwa harus ada suatu pluralisme di dalam Gereja. Konsili Vatikan II amat mendorong Gereja-Gereja setempat untuk menanamkan benih iman dalam adat istiadat, kebijaksanaan, ajaran, dan filsafat asli mereka (AG 22). Keterbatasan pengetahuan manusia dan keterikatannya pada sejarah akhirnya selalu akan berkembang menjadi semacam pluralisme, bagaimanapun juga. Dan, hanya oleh *communio*, terjaminlah suatu kesatuan antara aneka pendapat yang berbeda-beda (hal ini dengan jelas ditegaskan dalam *Dignitatis Humanae* 2). Tanpa *communio*, pluralisme itu memang menjadi suatu individualisme dan relativisme belaka. Maka, tidak dapat disangkal bahwa ada bahaya dalam pluralisme. Tetapi, suatu ajaran seragam, yang tidak menyentuh hati pribadi orang, berbahaya juga.

Gereja dalam Konteks Pluralisme Agama[13]

Ternyata pluralisme *di luar* Gereja jauh lebih mencolok dan juga lebih menantang daripada pluralisme di antara para anggota Gereja sendiri. Pluralisme "di luar" ini biasanya disebut *pluralisme agama*; maksudnya, ada banyak agama di dunia ini dan Gereja atau agama kristiani adalah satu di antaranya. Agama-agama lain juga diakui sebagai agama sungguh, artinya sebagai jalan kepada Allah dan keselamatan-Nya. Konsili Vatikan II dengan jelas mengajarkan bahwa di luar persekutuan Gereja "terdapat banyak unsur pengudusan dan kebe-

naran" (LG 8B). Pernyataan ini tentu menimbulkan suatu pertanyaan mengenai peranan dan nilai agama-agama lain itu dalam keseluruhan rencana keselamatan Allah, khususnya menjadi soal apa gerangan hubungan Gereja dengan agama lain itu. Dalam rangka tulisan ini, masalah khusus mengenai teologi agama-agama tidak dapat dibahas secara lengkap. Cukup menunjuk kepada buku **Jacques Dupuis**, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Dalam buku ini, ditemukan bukan hanya informasi lengkap mengenai keadaan teologi agama-agama dewasa ini, tetapi juga ada daftar kepustakaan yang luas.[14] Dupuis menerangkan bahwa telah terjadi dua penggeseran dalam hubungan Gereja dengan agama-agama bukan-kristiani. Yang pertama, dari *Ecclesiocentrism* kepada *Christocentrism*. Ini berarti penggeseran dari pandangan bahwa "di luar Gereja tidak ada keselamatan" *(extra Ecclesiam nulla salus)* kepada pandangan bahwa "di luar Kristus tidak ada keselamatan" *(extra Christum nulla salus)*. Biarpun orang tidak termasuk anggota Gereja, ia toh hanya dapat memperoleh keselamatan melalui Kristus. Tetapi, ada beberapa teolog yang melaju lebih jauh lagi, dan menyangkal juga bahwa Kristus satu-satunya Penyelamat. Inilah penggeseran dari *Christocentrism* kepada *Theocentrism*. Penggeseran ini berarti suatu penggeseran dari keunikan agama kristiani kepada anggapan bahwa semua agama sama saja.[15] Ini betul-betul pluralisme agama; bukan lagi pluralisme teologi, tetapi pluralisme iman. Dalam pandangan ini, Kristus bukan lagi pusat karya keselamatan Allah. Pandangan ini berpendapat bahwa Allah sendiri satu-satunya Penyelamat.

Jelas sekali bahwa "teosentrisme" ini sungguh merupakan tantangan berat, tidak hanya untuk teologi, tetapi untuk iman kristiani sendiri. Sesungguhnya ini tantangan utama bagi pewartaan Injil Yesus Kristus dalam dunia sekarang. Sebab, dalam pandangan ini, yang berubah bukan lagi dunia, melainkan situasi pewartaan sendiri. Perubahan ini juga tidak menyangkut metode atau cara pewartaan saja, tetapi merupakan pertanyaan mengenai teologi pewartaan sendiri. Tentu saja dunia berubah juga. Masalah post-modernisme, sekularisme, globalisasi, kemerosotan moral, sampai anarki, sungguh merupakan tantangan besar bagi pewartaan Injil. Tetapi, ini bukan sesuatu yang baru. Gereja senantiasa sudah menghadapi perubahan sosial dan moral selama seluruh sejarahnya. Tetapi, Gereja selalu yakin bahwa "Yesus Kristus tetap sama, baik kemarin maupun hari ini dan sampai selama-lamanya"

(Ibr 13:8).[16] Sekarang orang berani mengatakan bahwa Yesus Kristus tetap *berubah*, baik kemarin maupun hari ini dan sampai selama-lamanya.[17] Sekali lagi, yang dipersoalkan bukan metode atau cara pewartaan, melainkan isi pewartaan itu sendiri. Teosentrisme sungguh berarti suatu tantangan fundamental terhadap Kristologi.[18] Dan lebih khusus lagi, suatu tantangan amat serius bagi teologi keselamatan *(soteriologi)* kristiani. Sebab, kalau Kristus diimani sebagai "Juru selamat dunia" (Yoh 4:42), bagaimana agama-agama lain dapat diakui sebagai jalan sungguh kepada keselamatan?[19] Untuk menjawab pertanyaan itu, sungguh perlu menanyai dasar-dasar kristologi. Paling tidak ini berarti suatu penggeseran dari rumus-rumus dogmatis kembali kepada pengungkapan iman asli dari Perjanjian Baru. Pangkal refleksi teologis dalam kristologi bukan lagi dogma-dogma kristologis dari abad IV dan V, tetapi pikiran teologis Gereja para rasul. Dogma-dogma kristologis harus diterangkan dan dipahami dalam terang ajaran Perjanjian Baru, dan bukan sebaliknya.

Kristus dalam Konteks Pluralisme Agama[20]

Dalam uraiannya mengenai pluralisme agama, Dupuis mengutip Schillebeeckx, yang menjelaskan "kesatuan, jati diri, dan keistimewaan agama kristiani" karena fakta bahwa agama kristiani "menghubungkan relasi dengan Allah dengan suatu kenyataan historis yang terbatas, yakni Yesus dari Nazaret".[21] Wahyu dan penyelamatan Allah mempunyai arti universal, namun dalam iman kristiani dikaitkan secara intrinsik dengan manusia Yesus. Menurut iman kristiani, pribadi Yesus Kristus dan peristiwa kristologis merupakan unsur *konstitutif* bagi keselamatan seluruh umat manusia. Kemanusiaan Kristus adalah "sakramen" kehendak penyelamatan Allah yang universal. Namun, karena peranan konstitutifnya ini, kemanusiaan Kristus tidak menjadi absolut. Yang mutlak hanyalah kehendak penyelamat Allah itu. Peristiwa Kristus tetap khusus, walaupun mempunyai arti universal. Kekhususan ini sekaligus juga menentukan tempat pewahyuan dalam Kristus di antara agama-agama. Wahyu Allah tidak terbatas pada wahyu yang diberikan dalam Kristus, namun Kristus adalah pusatnya. Kristus adalah simbol pemberian diri Allah, yang merupakan inti pokok pewahyuan. Dalam arti ini, pewahyuan adalah selalu penyelamatan juga. Tuhan tidak hanya

berbicara mengenai diri-Nya, tetapi Ia sungguh-sungguh *memberikan* diri, dan secara historis hal itu terjadi dalam Yesus dari Nazaret. *Penjelmaan* Firman Allah dalam Yesus Kristus, tidak hanya merupakan pusat iman kristiani tetapi juga kekhasannya. Agama-agama lain tidak pernah berbicara mengenai wahyu sebagai penjelmaan.

Iman akan penjelmaan Firman Allah itu sama sekali tidak bertentangan dengan monoteisme. Maka, tradisi kristiani berpegang teguh pada pengakuan Israel, "Tuhan itu Allah kita, Tuhan itu esa!" (Ul 6:4; Mrk 12:29).[22] Tetapi, pewahyuan diri Allah yang esa itu mempunyai struktur trinitaris, sebagaimana tampak dari Kis 7:55: "Stefanus, penuh dengan *Roh Kudus*, menatap ke langit, lalu melihat kemuliaan *Allah* dan *Yesus* berdiri di sebelah kanan Allah". "Penuh dengan Roh Kudus" menunjuk pada wahyu batin yang diterima Stefanus karena rahmat Allah. Ternyata wahyu selalu mempunyai dua aspek, dari satu pihak merupakan suatu penerangan batin, dan dari lain pihak selalu ada suatu sabda atau tanda lahiriah yang bersifat historis. Sabda dan tanda itu jelas diberikan dalam Yesus, yang sekarang oleh Stefanus dilihat di tempat kehormatan, yakni "di sebelah kanan Allah". Pewahyuan historis selalu berkaitan dengan suatu penerangan batin yang memampukan orang untuk memahami kenyataan historis itu sebagai wahyu Allah.[23] Tetapi, Allah sendiri tetap tersembunyi "dalam terang yang tak terhampiri" (1Tim 6:16). Hal itu tidak berarti bahwa Kristus dan Roh hanyalah penampakan saja dari Allah yang satu itu. Di dalam manusia Yesus Kristus, Allah yang esa mewahyukan *diri*, dan memberikan *diri* – melalui Roh – kepada orang beriman. Dan juga Roh, sebagai rahmat Allah, harus dibedakan dari Allah sendiri. Biarpun Allah memberikan diri kepada mahluk-Nya, Allah tetap Allah, artinya tetap terbedakan secara total dari dunia ciptaan. Juga terbedakan dari kemakhlukan manusia Yesus. Dan, karena itu wahyu Allah *per se*, dari dirinya sendiri, maka tidak terbatas pada tradisi yudeo-kristiani.

Kristus sebagai Wahyu Allah yang Menyelamatkan

Oleh karena itu, persoalan pokok teologi mengenai pluralisme agama adalah Yesus dari Nasaret sebagai wahyu Allah. Kristologi termasuk inti teologi agama-agama. Kalau pluralisme agama dianggap sebagai soal pokok dunia modern, maka *Mewartakan Yesus Kristus*

dalam Dunia Modern bukan sembarang soal, melainkan merupakan pertanyaan inti dan paling penting bagi manusia zaman sekarang. Secara konkret, masalah ini menyangkut ajaran mengenai *dua kodrat* dalam Kristus, sebagaimana diajarkan dalam *Katekismus Gereja Katolik* [467] dan dalam banyak dokumen lain, baik yang resmi maupun yang tidak resmi. Dasar ajaran ini adalah dogma Gereja kuno mengenai Penjelmaan. Konsili Nikea (325) mengajarkan bahwa "Yesus Kristus Allah benar dari Allah benar, dilahirkan bukan dijadikan, sehakekat *(homousios)* dengan Bapa". Rumus ini dapat menimbulkan salah paham, seolah-olah tidak ada perbedaan sungguh antara manusia Yesus dan Allah. Maka, Konsili Kalkedon (451) menerangkan bahwa "Yesus Kristus sehakikat dengan Bapa menurut keallahan dan sehakikat dengan kita menurut kemanusiaan. ... diakui dalam *dua kodrat* tak tercampur, tak berubah, tak terbagi, tak terpisah; perbedaan antara kedua kodrat itu tak pernah dihilangkan oleh karena persatuan, sebaliknya kekhususan masing-masing kodrat dipertahankan dan dipertemukan di dalam *satu pribadi* dan satu subjek".[24] Teologi modern berusaha memahami dan menerangkan dasar-dasar filosofis dan biblis-historis dari ajaran ini.

Apa sebenarnya keprihatinan para Bapa Gereja ketika mereka menetapkan dogma mengenai dua kodrat dan satu pribadi?[25] Keprihatinan mereka ialah menegaskan bahwa Allah sungguh hadir dan berkarya dalam Yesus. Masalahnya bukanlah bagaimana membuat suatu "definisi" mengenai Yesus, melainkan bagaimana karya keselamatan terlaksana dalam dan melalui Yesus Kristus. Masalah para bapa Gereja zaman itu ialah bagaimana Allah menyelamatkan dunia melalui Kristus. Atau lebih konkret: Bagaimana karya penyelamatan Allah "kena" pada manusia? Bagaimana manusia sungguh bertemu dengan Allah dalam diri Yesus Kristus? Bukan hanya menerima wahyu, tetapi menerima wahyu yang menyelamatkan. Dan karena itu, bagaimana manusia bertemu muka dengan Allah yang memberikan diri kepadanya? Maka, memang perlu menegaskan bahwa Allah sendiri sungguh hadir dan berkarya dalam Kristus. Tetapi, perlu diterangkan juga bahwa Allah sungguh hadir dalam hidup *manusia*. Hanya kalau Yesus sungguh manusia seperti semua orang lain, maka apa yang dibawa dari Allah oleh-Nya sungguh adalah wahyu yang menyelamatkan manusia. Justru karena itu, rumus Kalkedon perlu ditinjau kembali dari sudut pikiran modern. Kalau Yesus dikatakan pribadi ilahi, biarpun mempunyai "kodrat"

insani, tetapi tidak dalam arti bahwa Ia juga pribadi insani, Ia sebenarnya bukan seorang manusia sungguh. Kecuali itu, apa gerangan yang dimaksud dengan kodrat insani dari pribadi ilahi? Itu tidak lain daripada suatu rumus abstrak, yang mau merumuskan ajaran Kitab Suci mengenai keselamatan dalam istilah metafisis. Akan tetapi, kodrat insani sebagaimana dimaksudkan oleh Konsili Kalkedon menunjuk pada penampilan Yesus dari Nasaret secara konkret dan manusiawi dalam sejarah. Karena arti konkretnya itu, maka ajaran Kalkedon tetap terbuka (dan ternyata menjadi sumber banyak diskusi di dalam Gereja).[26]

Yesus dari Injil-Injil

Bapa-bapa konsili kristologis sebetulnya hanya mau merumuskan kembali ajaran Injil dalam bahasa zaman mereka. Semua itu akhirnya tidak lain daripada semacam usaha *inkulturasi*. Karena alasan yang sama, dogma-dogma kristologis sekarang ini harus dirumuskan kembali lagi, tetapi sekarang dalam bahasa zaman *kita*. Itu berarti bahwa titik pangkal bagi kita sekarang bukanlah bahasa filsafat Yunani dari abad IV dan V, melainkan bahasa Alkitab.[27] Tetapi, hal itu berarti bahwa kita kembali bukan hanya kepada suatu kristologi naratif, tetapi juga pada *pluralisme* kristologi.[28] Khususnya dalam hubungan dengan pewartaan mengenai Kristus, perlu sekali memberi perhatian penuh pada pribadi Kristus sebagaimana Ia *digambarkan* dalam Perjanjian Baru. Di situ Yesus tampil sebagai Nabi, Mesias, Anak Allah, dan Tuhan. Semua gelar itu mempunyai arti fungsional, kecuali yang terakhir, yang memusatkan perhatian pada kedudukan luhur-Nya sebagai Pengantara antara Allah dan manusia. Dalam Perjanjian Baru, memang dapat dibedakan antara soteriologi dan "kyriologi". Yang terakhir itu berarti suatu refleksi teologis atas kedudukan dan tempat terhormat Kristus.[29] Tetapi, yang lebih biasa adalah pikiran soteriologis. Perbedaan utama antara kedua kategori pemikiran itu ialah bahwa dalam pernyataan soteriologis Allah (Bapa) adalah subjek dan Yesus adalah objek (atau medium), sedangkan dalam "kyriologi" Kristus sendiri menjadi pusat (dan Allah biasanya tidak disebut). Hal ini berarti pertama-tama bahwa semua pernyataan kyriologis harus ditempatkan dalam konteks soteriologis. Konsekuensinya menjadi jelas dari 2Kor 5:19: "Allah mendamaikan dunia dengan diri-Nya *dalam* Kristus" (lihat juga ay. 18). Kristus adalah

"medium", melalui Dia Allah menyelamatkan dunia. Hal yang sama dikatakan oleh Yohanes bila ia menyebut Kristus Sang Sabda (Yoh 1:1.14; 1Yoh 1:1; Why 19:13). Yesus bukan hanya "menyampaikan firman Allah" (Yoh 3:34). Ia *adalah* firman Allah. Allah menyampaikan Firman-Nya kepada dunia di dalam Kristus. "Firman yang kamu dengar itu bukanlah dari pada-Ku, melainkan dari Bapa yang mengutus Aku" (Yoh 14:24; lihat 7:16). Yesus bukan Bapa; Yesus diutus oleh Bapa (Yoh 3:17). Ia menyebut diri "yang diutus Allah" (Yoh 3:34; 5:38; 6:29; 10:36), dan Bapa disebut-Nya sebagai "Dia yang mengutus Aku" (4:34; 5:24.30; dst, semuanya 19 kali). Kristus adalah "alat" dalam tangan Allah untuk menyelamatkan dunia.

Dengan tegas Yesus berkata mengenai diri-Nya sendiri, "Aku datang dalam nama Bapa-Ku" (5:43). "Dialah yang disahkan oleh Bapa, Allah, dengan meterai-Nya" (6:27; juga 11:22). Bapa tetap "satu-satunyaAllah yang benar" (17:3). Adapun Yesus, "Makanan-Ku ialah melakukan kehendak Dia yang mengutus Aku dan menyelesaikan pekerjaan *Dia*" (4:34). Yohanes tidak berbeda dengan Paulus. Bapa-lah yang melakukan karya penyelamatan, *melalui* Dia yang diutus oleh-Nya. Karena Yesus menyebut Allah Bapa-Nya, maka tidak terlalu mengherankan bahwa para murid menyebut Dia sebagai Anak. Tetapi, sebutan itu tidak pertama-tama menyatakan *siapa* Yesus itu, tetapi apa yang *dilakukan* oleh-Nya. Kristologi ini bersifat dinamis; dan di situ terletak perbedaan utama dengan kristologi patristik. Bagi Perjanjian Baru, yang pokok adalah apa yang dilakukan Allah melalui Kristus; dan karena itu, juga apa yang dilakukan Kristus sebagai yang diutus oleh Bapa. Khususnya karena Yesus adalah Sang Sabda, segala sesuatu yang dilakukan oleh-Nya bukan hanya melaksanakan melainkan juga mewahyukan rencana keselamatan Allah. Oleh sebab itu, bukan hanya hubungan-Nya yang istimewa dengan Allah, yang dinyatakan dalam pewartaan Kerajaan Allah, merupakan wahyu Allah, tetapi juga perhatian-Nya yang luar biasa untuk sesama manusia. Cinta kasih-Nya yang istimewa untuk kaum miskin adalah pewahyuan rencana Allah dengan dunia. Wafat serta kebangkitan Kristus merupakan pewahyuan mengenai tujuan dan pengharapan umat manusia.

Kesimpulan

Kalau mau "mewartakan Yesus Kristus dalam dunia modern", yang pertama-tama dibutuhkan adalah *bahasa* pewartaan yang modern, dan itu bukan bahasa dogmatis, bahkan bukan bahasa biblis. Bahasa itu adalah suatu bahasa yang mendapat inspirasinya dari Kitab Suci. Artinya, suatu bahasa yang *kerygmatis*, yang membuat orang merasakan kehadiran Allah yang menyelamatkan di dalam dan melalui Kristus. Karena alasan yang sama, juga harus bersifat *pneumatis* dan memberi inspirasi serta membuka orang untuk daya kekuatan Roh Kudus (*lih.* Rm 1:16), juga dalam arti bahwa pewartaan itu bersumber pada iman orang yang mewartakan Kristus. Mengikuti Kristus harus merupakan kegembiraan yang berasal dari Roh Kudus, dan pasti kadang-kadang menantang juga. Oleh karena itu, pewartaan selalu harus bersifat *pribadi*, dan memberi kesaksian mengenai hidup iman yang digerakkan oleh Roh Kudus. Bukan seolah-olah kita sudah mempunyai semua itu, sudah sempurna dalam iman, tetapi kita mengejarnya, "kalau-kalau aku dapat menangkapnya, karena aku pun telah ditangkap oleh Kristus Yesus" (Flp 3:12). Maka, yang dibutuhkan bukan hanya bahasa iman, melainkan lebih-lebih bahasa pengharapan, suatu pewartaan yang memberikan pengharapan. Pengalaman hidup bersama Kristus harus diwartakan sebagai pengalaman hidup manusiawi sungguh-sungguh. Memperlihatkan bahwa Dia pun "telah dicobai, sama dengan kita" (Ibr 4:15), dan dalam hidupnya di dunia ini "mempersembahkan doa dan permohonan dengan ratap tangis dan keluhan" (5:7). Singkatnya, kita mewartakan Kristus yang kita kenal dari permenungan Injil, bukan dari apa yang dipelajari dari katekismus.

CATATAN

1 Elisabeth A. Johnson, Jesus Christ in the Catechism, dlm: Thomas J.Reese (ed.), *The Universal Catechism Reader*, San Francisco, Harper, 1990, hlm. 70-83; Jacques Dupuis, "The Incarnation of the Son of God", dlm: Michael J. Walsh (ed.), *Commentary on the Catechism of the Catholic Church*, Collegeville, Liturgical Press, 1994, hlm. 112-126; "The Mysteries of Christ's Life", *ibid.* hlm. 127-142; John McDade, "The Death of Christ, His Descent among the Dead, and His Resurrection", *ibid.* hlm. 142-161.

2 *Scripture and Christology*; a statement of the Biblical Commission with a commentary by Joseph A. Fitzmyer S.J., London, Chapman, 1986; juga: Joseph A. Fitzmyer, "The Biblical Commission and Christology", *Theol. Stud.* 46(1985)407-479; "The Interpretation of the Bible in the Church", *Origins* 23(1994)497-524 (asli Prancis: *Biblica* 74(1993)451-528); Joseph A. Fitzmyer, "The Interpretation of the Bible in the Church Today", *Irish Theol. Quart.* 62(1997)84-100.

3 Catatan pada [533] menunjuk pada Kis 1:3; 10:41; Mrk 16:12; Luk 24:15; Yoh 20:14-15; 21:4, barangkali berhubungan dengan makan dan minum yang disebut di situ.

4 Teks Kitab Suci dikutip dari terjemahan LAI, yang sejak tahun 1975 "diterima dan diakui oleh Majelis Agung Waligereja Indonesia". Namun, di sana-sini terjemahan itu dikoreksi sesuai dengan teks Yunani.

5 Hal itu dikatakan dengan jelas sekali oleh Chr. Schönborn, Sekretaris Panitia perumus Katekismus: Gereja di dunia bukan lain daripada Kerajaan, yang didirikan Kristus di dunia ini. [*Esprit et Vie* 96(1986)693]. Ia yakin bahwa keyakinan ini selalu sudah diajarkan oleh Gereja. Cuma abad terakhir ini beberapa ekseget (Protestan) mulai mempersoalkannya. Joseph Kard. Ratzinger, kepala panitia, malahan mengatakan bahwa , "Whoever wishes to cling to the literal text of Scripture ... banishes Christ to the past" [*Communio* 13(1986)242].

6 Dalam [764] dikatakan bahwa "benih dan awal Kerajaan ini adalah 'kawanan kecil' orang-orang, yang Yesus telah kumpulkan di sekeliling-Nya". Ini berbeda dengan *LG* 5B: "Gereja ... menerima perutusan untuk mewartakan Kerajaan Kristus dan Kerajaan Allah dan mendirikannya di tengah semua bangsa. Dan Gereja merupakan *benih dan awalmula* Kerajaan itu di dunia". Katekismus [2819] memberikan suatu gambaran Kerajaan yang lebih eskatologis.

7 *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, New York etc., Doubleday, 1992, hlm. 50; *lih.* juga Horst Balz & Gerhard Schneider (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, hlm. 201.

8 Bernardito C. Auza, "The Catechism of the Catholic Church: History and the Reasons behind its Project", *Philipp. Sacra* 28(1993)87-107; Bernard Marthaler, "The Synod and the Catechism", *Concilium* 188(1986)91-98; Maurice Simon, *Un catéchisme universel pour l'Église catholique du concile de Trente à nos jours*, Leuven, University Press, 1992, hlm. 379-408.

9 *Lih.* misalnya, Frans Jozef van Beeck, *Catholic Identity after Vatican II. Three Types of Faith in the One Church*, Chicago, Loyola Univ. Press, 1985; Monika K. Hellwig, *What are the theologians saying now? A Retrospective on Several Decades*, Westminster 1992; Robert A. Ludwig, *Reconstructing Catholicism for a New Generation*, New York, Crossroad, 1995. Berhubung dengan pluralisme itu Joseph Kard. Ratzinger berkata: "Once pluralism is conceived in such a way, (*i.e.* in the modern way) the idea of a magisterium becomes pure absurdity and arrogant pretence" (*The Nature and Mission of Theology*, San Francisco, Ignatius Press, 1993, hlm. 77).

10 Joseph A. Komonchak, "The Authority of the Catechism", dlm: Bernard L. Marthaler (ed.), *Introducing the Catechism of the Catholic Church*, New York, Paulist Press, 1994, hlm. 18-31, 21-23.

11 Paul M. Zulehner, "Die Pluralismusangst in der Kirche", *Stimmen der Zeit* 112 (1987) 516-530; Andreas Bsteh, "Kirche im Pluralismus der Weltwirklichkeit", dlm: Ludwig Hagemann & Ernst Pulsfort (Hg.), *Ihr alle aber seid Brüder*, Echter Verlag, 1990, hlm. 384-404; Pheme Perkins, "Theological Implications of New Testament Pluralism", *Cath. Bibl. Quart.* 50(1988)5-23.

12 Michael Sharkey (ed.), *International Theological Commission. Texts and Documents 1969-1985*, San Francisco, Ignatius Press, 1989, hlm. 90-91.

13 Michael Amaladoss, *The Church and Pluralism in the Asia of the 1990s*, FABC Papers 57e, 1990; John B. Cobb, "Beyond 'Pluralism'", dlm: Gavin d'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis Books, 1990, hlm. 81-95; Chester Gillis, *Pluralism: A New Paradigm for Theology* (Louvain Theol. & Past. Monographs 12), Louvain, Peeters/Eerdmans, 1993; Ludwig Weimer, "Zur Theologie des 'Religionspluralismus'", *IKZ Communio* 28(1999)439-453.

14 Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York, Orbis Books, 1997.

15 John Hick & Paul Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theory of Religions*, New York, Orbis Books, 1987; dilawan oleh: Gavin d'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis Books, 1990.

16 Paus Yoannes Paulus II memakai teks ini sebagai judul untuk bagian pertama dari ensiklik *Tertio Millennio Adveniente* (November 10, 1994).

17 David J. Hassel, "Jesus Christ Changing Yesterday, Today, and Forever", *Studies in the Spirituality of Jesuits* 24 (1992) no. 3.

18 James F. McGrath, "Change in Christology: New Testament Models and the Contemporary Task", *Irish Theol. Quart.* 63(1998)39-50; *lih.* juga Peter Hünermann, "Über den Verständnisrahmen der Christologie", dlm: Ludwig Hagemann & Ernst Pulsfort (cat. 11), hlm. 405-419.

19 Dupuis *o.c.* (*lih.* cat. 14) hlm. 245 berkata: "The acknowledgement of Muhammad as a genuine prophet of God is no longer unusual in Christian theology"; *lih.* juga Oddbjørn Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam* (Studia Missionalia Upsaliensia LXXVI), Uppsala, 1999.

20 Michael Amaladoss, "The Pluralism of Religions and the Significance of Christ", *East Asian Past. Rev.* 26(1989)276-293 = R.S.Sugirtharajah (ed.), *Asian Faces of Jesus*, Maryknoll, New York, Orbis, 1993, hlm. 85-103; Jacques Dupuis, "Le Débat Christologique dans le Contexte du Pluralisme Religieux", *NRTh* 113(1991)853-863; Henry Jose, "Karl Rahner's Christology in the Context of Religious Pluralism", *Indian Theol. Stud.* 36(1999)126-160; Dermot A. Lane, Vatican II, "Christology and World Religions", *Louvain Studies* 24(1999)147-170; Dominic Veliath, "Christ and Religious Pluralism – Raimundo Panikkar", *Jeevadhara* 28(1998)207-220.

21 Edward Schillebeeckx, *Church. The Human Story of God*, SCM, 1990, hlm. 167, dikutip oleh Dupuis, *o.c.* (*lih.* cat. 14) hlm. 386.

22 *Lih.* juga Yes 43:11; 44:8; 45:5; dst.

23 *Lih.* juga Ef 2:18: "Karena oleh Dia (Kristus) kita, kedua pihak (yahudi dan kafir), dalam satu Roh beroleh jalan masuk kepada Bapa".

24 Teks asli (dengan terjemahan Inggris) pada: Norman P.Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils* Vol.I, Sheed & Ward / Georgetown Univ. Press 1990, hlm. *5 dan *86.

25 *Lih.* Hermann Deuser, "Inkarnation und Repräsentation", *Theol. Literaturzeit.* 124(1999)355-370; juga pernyataan Komisi Teologi Internasional mengenai *Theological Pluralism*: "Dogmatic definitions ordinarily use a common language; while they may make use of apparently philosophical terminology, they do not thereby bind the Church to a particular philosophy but have in mind only the underlying realities of universal human experience", *o.c.* (cat. 12) hlm. 91.

26 Untuk suatu uraian lebih mendetail mengenai teologi yang dikemukakan di sini, *lih.* Roger Haight, *JESUS. Symbol of God*, Maryknoll, NewYork, Orbis, 1999, hlm. 273-298; *lih.* juga John McDade, "Making Sense of God-made-man", *Priests & People* 13(1999)443-447.

27 *Lih.* James F. McGrath (cat. 18).

28 *Lih.* a.l. Roger Haight, *o.c.* (cat. 26) hlm. 55-87; Jung Young Lee, "The Perfect Realization of Change: Jesus Christ", dlm: R. S. Sugirtharajah, *o.c.* (cat. 20) hlm. 62-74; Thomas George Naganoolil, "The Christological Titles and Contemporary Jesus-research", *Biblebashyam* 25(1999)251-265.

29 "Dasar" untuk perbedaan antara *soteriologi* dan *kyriologi* adalah dua rumus iman yang terdapat dalam Rm 10:9: "Jika kamu mengaku dengan mulutmu, bahwa Yesus adalah Tuhan, dan percaya dalam hatimu, bahwa Allah telah membangkitkan Dia dari antara orang mati, maka kamu akan diselamatkan" (untuk tafsir mendetail mengenai teks ini, dapat dilihat T.Jacobs – R.Sumadia, *Injil Gereja Purba tentang Yesus Kristus Tuhan Kita*, Kanisius, 1975, hlm. 31-34; T.Jacobs, *Siapa Yesus Kristus menurut Perjanjian Baru*, Kanisius, 1982, hlm. 39-44; 49-86).