

**AGAMA-AGAMA DAN PENDERITAAN DI ASIA:
Suatu Tinjauan Teologi Intra Religius Raimundo Panikkar**

Nelson Semol Kalay

Abstract

In this article I would like to discuss about Raimundo Panikkar's concept of Intra Religious Theology and see how it is understood in Asian context which has been colored by religious diversity and suffering. I will firstly begin by describing these two contexts as considered dominant in Asia and then followed with religious views of poverty and suffering. After that, I will discuss about the concept of Intrareligious Dialogue as proposed by Panikkar and how it helps us as Asians to deal with religious plurality and suffering.

Keywords: *Asia, Poverty, Pluralism, Religious, Raimundo Panikkar, Dialogue, and Intra-religious Theology.*

Abstrak

Dalam artikel ini saya akan mendiskusikan konsep Teologi Intra Religius yang dikembangkan oleh Raimundo Panikkar and melihat bagaimana konsep ini dipahami dalam konteks Asia yang selama ini diwarnai dengan keragaman agama dan penderitaan. Pertama-tama saya akan mendeskripsikan dua konteks ini, yang dianggap dominan di Asia dan diikuti dengan pandangan-pandangan keagamaan tentang kemiskinan dan penderitaan. Setelah itu, saya akan mendiskusikan konsep Dialog Intra Religius sebagaimana usulan Panikkar dan bagaimana hal ini menolong kita sebagai orang Asia yang berhadapan dengan realitas keragaman agama dan penderitaan.

Kata Kunci: *Asia, Kemiskinan, Pluralisme, Agama, Raimundo Panikkar, Dialog, dan Teologi Intrareligius.*

I. Asia: Selayang Pandang

Asia merupakan salah satu benua terbesar di dunia baik secara geografis maupun juga demografis. Sebagai benua dengan populasi terbesar, maka tentu saja realitas Asia sangat kompleks baik secara sosial, politik, ekonomi, religiusitas, dan budaya. Kompleksitas ini cenderung menjadi problematika tersendiri bagi orang-orang Asia. Realitas konteks Asia yang sangat dominan ialah kemajemukan agama-agama, tapi juga kemajemukan budaya, etnis, dan bahasa serta kemiskinan yang merajalela. A. A. Yewangoe yang mengikuti Pieris juga mempertegas hal ini, bahwa

kemiskinan dan kemajemukan agama merupakan dua realitas yang dominan di Asia.¹

Oleh karena itu, memahami Asia tidak dapat dilepaskan dari dua kenyataan yang membelenggunya ini. Suatu wilayah di Asia tidak pernah bebas dari dua potret ini, bahkan dalam konteks geografis tertentu kedua-duanya merupakan bagian dari pergumulan konteks yang sama. Misalnya, India sebagai salah satu negara di Asia yang populasinya terbanyak pada satu sisi diwarnai dengan hampan jutaan manusia yang menderita karena kemiskinan, dan pada saat yang bersamaan entitas India dibentuk oleh beragam tradisi agama dan keyakinan. Sebagai bagian dari Asia, Indonesia juga berwajah yang sama; kemiskinan yang membuat Indonesia menduduki peringkat ketiga dunia dan keragaman agama dan budaya yang membuat Indonesia dijuluki sebagai negara majemuk.

Berteologi dalam konteks Asia harus memperhatikan dua realitas ini, bahkan teologi yang dibangun sebetulnya harus didasarkan pada konteks yang demikian, sebab dengan demikian teologi menjadi kontekstual dan tentunya fungsional dalam menyikapi persoalan-persoalan sosial ini. Choan Seng Song menegaskan bahwa peranan konteks dalam berteologi bersifat sentral. Dalam konsep *sepuluh posisi teologis* yang dikembangkannya Song mengatakan bahwa totalitas kehidupan ialah bahan baku teologi. Teologi terlibat dalam persoalan-persoalan konkrit yang mempengaruhi kehidupan dalam totalitasnya, dan bukan hanya berkenaan dengan konsep-konsep abstrak yang melibatkan pemikir-pemikir teologi saja. Tidak ada persoalan manusia yang terlalu kecil ataupun terlalu remeh bagi teologi. Teologi harus bergumuldengandunia, bukan dengan sorga.² Dengan ini ia hendak mengatakan bahwa berbicara mengenai Allah tidak pernah dapat dilepaskan dari pembicaraan kita mengenai manusia, dan dalam konteks Asia manusia yang menderita dan majemuk. Konstruksi teologi Asia harus dibangun dari sini.

Sejarah perkembangan di Asia memperlihatkan bahwa dua realitas ini cenderung diabaikan oleh para misionaris atau zendeling. Agama dan kepercayaan orang-orang Asia selain Kristen dianggap sebagai kafir yang harus dikristenkan sesuai dengan tradisi kekristenan Barat. Misiologi yang dikembangkan dalam konteks kolonialisme berorientasi pada kristenisasi. Kristenisasi tidak hanya mengubah status keyakinan seseorang saja, tetapi mengubah semua aspek kehidupan orang-orang Asia. Song dengan menggunakan analogi cerita yang diambilnya dari

cerita rakyat Angola memperlihatkan bahwa konstruksi identitas yang diwujudkan melalui nama pun harus diubah sesuai dengan nama yang katanya ialah nama Kristen, padahal nama itu belum tentu kristiani.³

Konsekuensinya ialah orang Asia tidak lagi menjadi dirinya yang sebenarnya, sebab dengan terpaksa harus meninggalkan identitas yang sudah mengakar sangat lama. Banawiratma menilai bahwa pola misiologi yang dikembangkan kekristenan Barat ini sangat dipengaruhi oleh prinsip reformasi mengenai *Sola Scriptura* yang membuat orang melihat bahwa semuanya ialah salah (kafir) atau tidak alkitabiah. Padahal menurutnya, konsep *Sola Scriptura* bukan bermaksud untuk melihat semuanya salah atau tidak alkitabiah, tapi merupakan protes terhadap praktek gereja yang konyol atau tidak sesuai dengan Alkitab. Pada sisi yang lain, penderitaan orang Asia karena kemiskinan pun selalu hanya menjadi pergumulan mereka dan sulit untuk menjadi pergumulan ‘bersama’ seluruh umat manusia, sebab bagaimana mungkin solidaritas bersama itu dibangun terutama oleh ‘orang barat’ jika kemiskinan di Asia ini sendiri turut dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan ekonomi dan politik barat yang tidak adil dan diskriminatif. A. A. Yewangoe yang mengutip Fernando Nimelka menyebutkan salah satu faktor kemiskinan di Asia ialah karena perampokan sistematis terhadap negara-negara dunia ketiga oleh negara-negara maju.⁴

Dalam artikel ini saya akan menyoroti dua konteks Asia ini. Pada bagian pertama, saya akan menggambarkan realitas kemajemukan di Asia dengan berbagai problematika yang ada. Setelah itu saya akan melihat konteks penderitaan oleh karena kemiskinan dan ketidakadilan dengan memaparkan beberapa wilayah di Asia yang sangat dominan dengan penderitaan ini. Setelah dua konteks ini dipaparkan, saya akan melihat bagaimana teologi Intra Religius Raimundo Panikkar memandang konteks pluralisme agama ini dan dari situ mencoba untuk mencoba meninjau kontribusi pemikiran teologinya ini bagi pengentasan kemiskinan di Asia.

II. Realitas Keberagamaan Agama/Keyakinan Orang Asia

Kenyataan yang tidak bisa dipungkiri ialah Asia berwajah pluralis, secara khusus dalam aspek religiositas. Di Asia tidak hanya hidup agama-agama Abrahamik seperti Islam, Kekristenan, dan Yudaisme, melainkan juga agama-agama Asia Timur (Konfusiisme, Shinto, dan Taoisme), Agama-agama India (Hindhu,

Budha, dan Sikh), Zoroaster, Samanisme, Animisme dan berbagai tradisi kepercayaan lokal lainnya. Islam merupakan agama terbesar di Asia yang penyebarannya lebih banyak di Asia Selatan dan Asia Tenggara seperti di Indonesia, Pakistan, India, dan Bangladesh yang merupakan Negara-negara dengan populasi penduduk Islam terbanyak di dunia. Jumlah penduduk Asia yang beragama Muslim saat ini telah lebih dari satu milyar orang.⁵

Hal ini berarti hampir ¼ penduduk Asia atau 22,22% merupakan penganut Islam. Agama mayoritas kedua di Asia ialah Hindu yang juga tersebar di wilayah Asia bagian Selatan dan merupakan agama pribumi bagi orang-orang Asia. David Smith mengungkapkan bahwa sebagai agama pribumi Hindu dilihat sebagai agama tertua di dunia sehingga ia dijuluki sebagai *the eternal religion* (Sanatana Dharma). Penganut agama Hindu saat ini hampir mencapai angka satu miliar orang. Dalam Hinduisme sendiri ada berbagai aliran yang membuatnya dilihat bukan sebagai agama tunggal (*single religion*), tetapi agama yang terdiri dari agama-agama (*cluster of religions*).⁶

Selain Islam dan Hindu, Budha merupakan salah satu agama mayoritas orang-orang Asia dengan menempati urutan ketiga. Penganut Budha yang dominan tersebar di wilayah Asia Selatan dan Asia Timur khususnya di Srilanka. Budhaisme sendiri terdiri dari *Mahayana* (Cina, Korea, Jepang, dan Tibet) dan *Theravada* (di Burma, Laos, Thailand, dan Kamboja).⁷ Sementara itu kekristenan merupakan agama minoritas di Asia. Hanya empat Negara Asia yang populasi penduduknya didominasi oleh kekristenan yaitu Siprus dengan kekristenan Ortodoks, Filipina dengan Katolik Roma, Korea Selatan dengan Kristen Protestan, dan Asia Timur.⁸

Konfusionisme merupakan agama resmi di Asia Timur (Cina) dan menjadi agama mayoritas di sana. Begitu juga dengan Taoisme yang telah ada sejak dua millennium lalu. Sedangkan, agama Shinto tersebar di Jepang dan di Negara-negara lainnya dimana orang Jepang berada (Jepang diaspora). Agama Shinto ini telah ada di Asia sejak abad ke tujuh Masehi. Baik Konfusionisme, Taoisme, dan Shinto merupakan agama-agama minoritas di Asia. Tradisi Agama lain yang hidup di Asia ialah Sikh. Penganutnya lebih banyak berada di India, terutama di bagian Punjab, tempat dimana agama ini lahir. Sikh sendiri menjadi agama etnis bagi komunitas ini.⁹

Dalam konteks keberagaman inilah, pertanyaan yang muncul ialah bagaimana hubungan interreligius yang dibangun di Asia? Kemajemukan ini tentu saja mengandung problematika tersendiri yang membuat relasi harmonis antar agama masih harus menjadi proyek utama untuk diprioritaskan. Sejarah Asia memperlihatkan bahwa benturan satu tradisi dengan tradisi yang lain merupakan fakta yang tidak dapat dibantahkan, bahkan masih tetap menjadi pergumulan kontekstual orang-orang beragama di Asia sekarang. Aurel Croissant dan Christoph Trinn menyatakan bahwa Asia menjadi lahan subur dimana konflik kultural bermotif agama muncul. Konflik semacam ini mengalami peningkatan sejak tahun 1945 hingga tahun 2005¹⁰, bahkan hingga sampai sekarang.

Dalam sebuah diskusi panel yang diselenggarakan oleh *Institute of Defence and Strategic Studies* yang diselenggarakan di Singapore beberapa tahun lalu isu konflik dan kekerasan mendapat perhatian penting. Diskusi ini memperlihatkan fakta bahwa orang-orang di Asia terutama Asia Selatan dan Asia Tenggara bertumbuh di dalam konflik dan kekerasan atas nama agama, bahkan keberadaannya di Asia bersifat *time immemorial*. Salah satu kasus yang sering terjadi di Asia ialah terorisme yang sering dilabeli *jihād*. Riaz Hassan sebagai salah satu pembicara dalam diskusi ini menyatakan bahwa kekerasan bermotif *jihād* sebetulnya merupakan akibat dari misinterpretasi terhadap konsep Qur'an mengenainya. Tiga kasus konflik agama yang diperlihatkan disini ialah konflik antara Hindu dan Islam yang terjadi di India sejak tahun 1960-an hingga sekarang. Kasus yang baru terjadi akhir-akhir ini ialah di Bhagalpur. Kasus yang kedua ialah konflik yang terjadi di Mindanao antara komunitas Muslim dan Kristen.¹¹

Konflik yang terjadi tidak hanya bersifat antar-agama tapi juga intra-agama (konflik sektarian), sebab melibatkan dua aliran yang berbeda dari satu tradisi agama yang sama. Kasus seperti ini terjadi di Pakistan antara kelompok Suni dan Syiah.¹²

Sebagai bagian dari Asia, terutama Asia Tenggara, Indonesia juga tidak terlepas dari persoalan pelanggaran kebebasan beragama, konflik dan kekerasan. Azyumardi Azra mengungkapkan bahwa kekerasan agama di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir ini semakin meningkat. Hal ini membuat Indonesia dinilai gagal dalam mengimplementasi mandat UUD 1945 untuk mewujudkan kebebasan dalam berkeyakinan di forum internasional. Setara Institute dalam Laporan Kondisi Kebebasan Beragama Tahun 2016 memaparkan bahwa,

“Sepanjang tahun 2016, SETARA Institute mencatat 208 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan dengan 270 bentuk tindakan, yang tersebar di 24 provinsi. Sebagian besar pelanggaran terjadi di Jawa Barat, yaitu dengan 41 Pelanggaran dengan angka tinggi juga terjadi di DKI Jakarta (31 peristiwa) dan Jawa Timur (22 peristiwa)”.¹³

Banyak studi yang dilakukan terhadap kasus konflik agama di Asia dan dari situ ditemukan bahwa konflik antar agama sangat sarat dengan berbagai kepentingan lain di luar motif keagamaan. Dalam kasus Hindu-Islam di India misalnya, Christophe Jaffrelot mengatakan bahwa faktor-faktor ekonomi, budaya, dan politik begitu kuat di dalamnya, sebab berhubungan erat dengan pemilihan umum. Analisa Renato Cruz de Castro terhadap konflik Mindanao juga mengindikasikan hal yang sama. Menurutnya, memang bahwa Islam sangat memainkan peranan utama dalam pengalaman konflik tersebut, namun kekuatan utama yang mendorong konflik itu berkaitan dengan isu untuk menciptakan komunitas Islam yang dipertimbangkan dalam konteks Filipina yang seringkali mendeskreditkan mereka. Perjuangan mereka sebetulnya merupakan perjuangan untuk mendapatkan ruang kultural (*cultural space*) sebagaimana masyarakat Filipina lainnya.

Sekalipun demikian, konflik yang melibatkan dua komunitas agama yang berbeda tetap saja memperlihatkan adanya intervensi agama di dalamnya. Penggunaan berbagai simbol dan ornamen keagamaan, serta keterlibatan para penganut agama menunjukkan hal ini. Secara retorik, umat beragama dapat mengatakan bahwa terorisme ini tidak punya kaitannya dengan agama, namun berdasarkan dasar pemikirannya, simbol keagamaan, dan retorika yang dibangun oleh jaringan gerakan ini dengan jelas memperlihatkan adanya unsur agama di dalamnya.¹⁴ Pertanyaannya sekarang ialah jika agama menjadi salah satu faktor pendukung dalam konflik ini, maka apa yang sebetulnya mendukung keterlibatan itu? Pertanyaan ini sebetulnya telah terjawab sejak lama. Fakta problematika hubungan antar agama ini terjadi karena kecenderungan sikap eksklusifisme yang menguat dalam agama-agama. Kecenderungan ini mendikotomikan agama-agama dalam kategori ‘yang benar’ dan ‘yang kafir’, bahwa kebenaran mutlak ada di dalam agama tertentu dan yang lainnya tidak. Kecenderungan ini yang ditunjukkan oleh Raimundo Panikkar. Menurutnya, sejarah perjumpaan agama-agama diwarnai dalam tiga sikap, salah satunya ialah eksklusifisme (selain inklusifisme dan pararelisme).

Sikap ini menimbulkan bahaya intoleransi, kesombongan, dan penghinaan terhadap yang lain. Mungkin karena resiko ini yang membuatnya mengecam kecendrungan ini dan menyebutnya sebagai skandal.¹⁵

Dalam konteks inilah, saya melihat bahwa sikap yang mirip dengan sikap para misionaris dan zendeling Barat dapat ditemukan dalam agama-agama di Asia, bukan hanya kekristenan. Imperialisme barat yang tidak apresiatif terhadap agama-agama Asia (termasuk agama lokal) nampaknya diadopsi oleh penganut agama-agama Asia saat ini. Oleh karena itu, yang harus bertanggungjawab atas keretakan hubungan agama-agama di Asia sekarang bukanlah 'orang-orang barat' melainkan orang-orang Asia sendiri. Memang benar bahwa semangat evangelisasi barat menjadi pola yang diadopsi agama-agama di Asia terutama kekristenan, namun hal ini sekaligus memperlihatkan kegagalan agama-agama dan kekristenan Asia untuk menghayati keanekaragamannya sebagai sebuah identitas, yaitu identitas keasiaan. Dengan kata lain, jika suatu agama berupaya untuk mengguncam eksistensi agama lain pada dasarnya upaya itu ialah untuk mengguncam eksistensinya sendiri. Asia tidak akan pernah bisa berwajah tunggal; Asia bukan Hindu, bukan juga Budha, Tao, Konfusionis, Shinto, Kristen dan Islam, tetapi Asia adalah semuanya.

III. Penderitaan Orang Asia

Sejarah orang Asia sebetulnya merupakan sejarah penderitaan. Orang-orang yang hidup di Asia mayoritasnya ialah orang-orang yang menderita karena kelaparan, terkapar di jalanan karena tidak memiliki tempat tinggal, diperlakukan tidak adil dan diskriminatif, dan terbelenggu dalam penyakit yang mematikan. Semua realitas ini ialah fakta dari kemiskinan yang merajalela. Yewangoe memperlihatkan bahwa dalam pertemuan Dewan Gereja-gereja Asia pada tahun 1980 di Kandy, gereja menyadari bahwa Asia secara khusus dipengaruhi oleh masalah kemiskinan yang amat dashyat¹⁶ (dan kesadaran akan hal ini terus menerus dibangun dalam berbagai percakapan ekumenis hingga sekarang). Hal ini yang membuat mayoritas Negara Asia disebut sebagai Negara berkembang dimana orang-orang termiskin di dunia ini berada. Konsentrasi massa orang miskin di Asia lebih banyak berada di wilayah Asia Selatan.¹⁷

Sebagaimana telah disinggung di atas, kemiskinan yang terjadi di Asia pada dasarnya merupakan kemiskinan struktural yang diakibatkan oleh penguasa elit

politik, sosial, dan ekonomi. Masalah kemiskinan Asia sebetulnya ialah masalah ketidakadilan. Nimelka mengungkapkan bahwa 80% pekerja di Asia merupakan orang miskin yang menjadi korban dari kapitalisme barat yang mengendalikan pasar dunia. Dua per tiga penduduk dunia yang hidup dalam sektor pertanian pun tidak mempunyai hak kepemilikan atas tanah, sebab tanahnya dipaksa untuk dijual kepada para kapitalis. Oleh karena itu mereka harus menjadi buruh di atas tanah mereka sendiri dengan upah kerja yang sangat rendah. Di sini Nimelka merumuskan tiga faktor penyebab kemiskinan yakni, ketidakadilan struktural, penindasan dari sistem kapitalis, dan perampokan sistematis oleh Negara-negara maju.¹⁸ Konferensi Teolog Dunia Ketiga (*Asian Conference of Third World Theologians*) juga menyoroti hal yang sama. Salah satu isu yang dibahas dalam konferensi ini ialah isu kemiskinan sebagai kemiskinan yang dipaksakan. Penderitaan yang berabad-abad ini merupakan akibat dari kolonialisme dan neokolonialisme. Berikut ini ialah kutipan statement dari konferensi itu:

“Asia suffers under the heels of a forced poverty. Its life has been truncated by centuries of colonialism and a more recent neocolonialism. Its cultures are marginalized, its social relationship is distorted. The cities with their miserable slums, swollen with the poor peasants driven off the land, constitute a picture of wanton affluence side by side with abject poverty that is common to the majority of Asia’s countries. This extreme disparity is the result of the class contradiction, a continuous domination of Asia by internal dan external forces. The consequence of this type of capitalist domination is that all things, time and life itself, have become marketable commodities. A small minority of owners dictates the quality of life for the producers (workers, peasants, and others) in determining the price of their energy, skills, intelligence, as well as the material benefits needed to sustain these. What is produce, how and where is is produced, for whom it is produced, are the decisions of transnational corporations in collusion with the national elites and with the overt or covert support of political and military forces”.¹⁹

Hal ini memperlihatkan bahwa orang-orang Asia kehilangan hak atas hidupnya dan hidupnya menjadi obyek diskriminasi penguasa ekonomi barat. Bahkan, mereka tidak hanya mengalami penderitaan secara ekonomis, tetapi pada saat yang bersamaan mereka kehilangan nilai kemanusiaannya.

IV. Pandangan Agama-agama Mengenai Penderitaan

Kemiskinan seringkali dipandang secara pesimistis. Hal ini yang membuat orang seringkali pasif dalam menghadapi realitas penderitaannya. Dalam tradisi masyarakat Jawa misalnya, kita mengenal apa yang disebut dengan *nrimo*. Semangat *nrimo* ini yang membuat orang Asia yang menderita melihat kemiskinan sebagai kehendak Tuhan yang harus dijalani. Sikap fatalistis ini menurut D. P. Niles didukung dan disahkan oleh keyakinan-keyakinan agama tertentu.²⁰ Yewangoe pun sepakat dengan apa yang disampaikan oleh Niles ini dan menegaskan bahwa pandangan agama-agama mengenai penderitaan nampaknya bersifat ambigu (dwiarti), sebab pada satu sisi agama-agama dapat menyediakan kelepasan dari penderitaan, tetapi di pihak lain agama-agama pun dapat mengungkung orang dalam penderitaan untuk selama-lamanya. Dengan menggunakan istilah Pieris, ia menyatakan bahwa wajah agama-agama ialah membebaskan dan memperbudak, baik secara psikologis maupun sosiologis. Dalam wajahnya yang bersifat psikologis, agama-agama menjadi semacam takhayul, ritualisme, dogmatisme, dan transendentalisme, sementara secara sosiologis, agama-agama nampaknya melegalkan status quo yang opresif.²¹

Dengan ini Yewangoe mengemukakan pandangan agama-agama di Asia mengenai penderitaan.²² Menurutnya, dalam tradisi Hinduisme ada keyakinan bahwa kehidupan manusia berada dalam sebuah proses yang tanpa akhir yang disebut dengan *samsarai*. Manusia terikat dalam proses ini dan terus mengalami reinkarnasi, namun tidak bisa mengalami kelepasan. Manusia hanya bisa mengalami kelepasan jika tercapai kesatuan dengan Brahman. Sementara itu, dalam tradisi Budhisme diyakini bahwa asal mula penderitaan atau *dukkha* ialah nafsu. Nafsu melahirkan perbuatan, dan perbuatan menimbulkan hasil (akibat) yang ialah penderitaan. Oleh karena itu, untuk bebas dari penderitaan orang harus melepaskan diri dari nafsu.

Dalam ajaran Kong Hu Cu, penderitaan dilihat sebagai ungkapan kejahatan dan bersifat tidak wajar. Penderitaan hanya membatasi manusia untuk mencapai status ideal dan oleh karena itu harus diatasi. Berbeda dengan Kong Hu Cu, Taoisme menganggap penderitaan sebagai cara untuk menemukan Tao, atau Realitas Tertinggi. Budhisme Zen juga memandang penderitaan sebagai sesuatu yang mistis. Dalam tradisi Islam, penderitaan dipahami secara ambigu. Pada satu sisi, ini

dianggap sebagai kehendak Allah yang mahakuasa. Oleh karena Allah yang mengatur segala sesuatu dan tidak ada sesuatu pun yang berada di luar kehendak Allah, maka penderitaan juga merupakan kehendak Allah. Di sini penderitaan dapat juga dipahami sebagai hukuman dari Allah. Pada sisi yang lain, ada ajaran Islam yang memandang penderitaan sebagai ujian bagi iman yang sejati.

Sebagaimana telah dikatakan bahwa di Asia tidak hanya ada agama-agama yang diakui secara resmi di dunia, melainkan juga ada begitu banyak tradisi keyakinan lokal atau yang disebut dengan agama suku. Setiap agama suku juga memiliki pandangan yang berbeda terhadap realitas ini. Samanisme Korea dan Jepang memahami penderitaan sebagai akibat dari perbuatan jahat manusia, dan sebagai gangguan terhadap keseimbangan kosmos. Bagi agama suku bangsa Filipina penderitaan dianggap sebagai kehendak “bahala na” atau kehendak Allah. Sekalipun ada terdapat perbedaan cara pandang agama-agama suku, namun semuanya sama-sama melihat bahwa penderitaan merupakan akibat dari kesalahan manusia.

Tradisi kekristenan juga memiliki pandangan yang agak mirip dengan pandangan-pandangan yang telah dikemukakan di atas. Dalam tradisi Perjanjian Lama, konsep kemiskinan dipengaruhi oleh tradisi hikmat. Tradisi ini menganggap bahwa satu – satunya faktor penyebab orang menjadi miskin karena ia tidak mau berusaha atau bekerja untuk membangun hidup. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, khususnya pada zaman para nabi, tanggapan ini mulai berubah. Para nabi mengatakan bahwa bukan hanya faktor individu, tapi juga ada peranan struktur – struktur sosial yang menciptakan kemiskinan. Oleh karena itu nabi – nabi PL seperti Hosea, Amos mengancam struktur – struktur sosial yang ada. Dalam tradisi Sinoptis, kemiskinan juga dikritisi oleh Yesus sebagai realitas ini dilihatnya sebagai dampak dari kualitas hidup yang berat sebelah, yang hanya mengedepankan ritus dari pada praktek sosial. Yang dimaksudkan disini ialah praktek sosial oleh struktur atau lembaga sosial yang menciptakan ketergantungan. Pandangan gereja mula-mula (abad pertama) juga bersifat ambigu. Pada satu sisi, Paulus memberi posisi yang seimbang antara orang kaya dan orang miskin, sebab baginya Allah tidak hanya berpihak pada orang miskin, tapi juga pada orang kaya yang menggunakan kekayaannya untuk kepentingan bersama. Namun, pada sisi yang lain Yakobus menekankan bahwa kekayaan atau orang kaya ialah kelompok yang opresif, sebab

kekayaan dipergunakan untuk menindas orang miskin. Dengan ini ia mempertentangkan antara orang kaya dan Allah (Yak.5).

Apapun pandangan keagamaan mengenai penderitaan dan kemiskinan, realitas ini telah mengancam kualitas hidup manusia bahkan seluruh alam semesta. Kemiskinan tidak hanya memenderitakan manusia, tetapi juga memenderitakan alam.²³ Oleh karena itu, pengentasan kemiskinan dan penderitaan harus menjadi sebuah keharusan. Oleh karena penderitaan merupakan masalah global, maka upaya untuk mengatasinya bukan hanya menjadi upaya suatu agama tertentu, melainkan menjadi upaya agama-agama. Song juga mengindikasikan hal ini, bahwa apapun yang terjadi di Asia saat ini solusinya harus dicari secara bersama-sama oleh semua agama; perjuangan Kristen untuk HAM, kebebasan, dan demokrasi ialah perjuangan bersama. Perjuangan pengentasan kemiskinan juga ialah persoalan Hindu, Budha, dan Islam, sebab ketiganya diperhadapkan dengan masalah yang sama²⁴, sebagaimana yang telah saya singgung di bagian pendahuluan mengenai konteks di India. Dalam konteks inilah saya akan berbicara mengenai pandangan teologi agama-agama Raimundo Panikkar tentang dialog intrareligius dan dari situ melihat bagaimana dialog seperti ini mampu memberi kontribusi dalam menyikapi realitas kemiskinan di Asia.

V. Teologi “*Intra Religious Dialogue*” Raimundo Panikkar

Sebelum melihat bagaimana teologi Panikkar meninjau realitas keberagaman dan kemiskinan di Asia, maka perlu untuk memaparkan konsep teologi pluralismenya. Orientasi teologi Panikkar ialah bagaimana akhirnya agama-agama ada dalam perjumpaan yang membuat agama-agama saling memahami, tapi juga yang paling penting ialah memahami keberadaannya. Berikut ini ialah beberapa point penting dari teologinya²⁵:

a. Tiga Model Agama-agama

Panikkar melihat agama-agama dalam tiga model, yaitu pertama agama-agama digambarkan sebagai *pelangi*. Setiap warna di dalam pelangi itu membentuk keindahan, demikian juga keragaman agama merupakan kekayaan manusia. Keragaman warna di dalam pelangi muncul sebagai resiko pembelokan bentuk pelangi, dan karena itu setiap warna tidak berdiri secara terpisah. Agama-agama juga dilihatnya sebagai fenomena yang muncul sebagai akibat peresapan

timbang balik tradisi-tradisi tertentu. Hal kedua yang dimetaforkan dari perbedaan ialah model geometri invariant tipologis. Model tipologis ini mengasumsikan bahwa agama-agama ialah akibat transformatif dari pengalaman primordial, intuisi atau *datum* serta menjadi dimensi lain dari agama-agama yang berbeda. Dalam konteks ini, agama-agama berada dalam keterjalinan. Selanjutnya, Panikkar menawarkan model bahasa untuk mengandaikan kepelbedaan. Model ini melihat setiap agama sebagai suatu bahasa. Bahasa mengungkapkan sesuatu yang dirasa perlu untuk diungkapkan, demikian juga agama. Sekalipun suatu bahasa merupakan suatu dunia tersendiri, namun ini tidak berarti bahwa ia tidak punya hubungan dengan bahasa-bahasa yang lain, sebab selalu saja akan ada saling meminjam dan pengaruh timbal balik. Sama halnya dengan agama; mereka saling mempengaruhi dan meminjam tanpa kehilangan identitasnya. Oleh karena itu, kita tidak dapat mengatakan bahwa bahasa yang satu lebih sempurna dari yang lain, sebab orang dapat saja mengatakan dengan bahasanya masing-masing. Begitu pula dengan agama-agama. Suatu tradisi keagamaan mungkin memiliki cara tersendiri yang berbeda untuk berbicara mengenai Tuhan dan hal-hal substantif lainnya. Disini ia kembali menegaskan pentingnya dialog intrareligius. Analoginya ialah jika seseorang memasuki di dalam lingkungan bahasa tertentu, maka ia harus berbicara dalam bahasa yang ada sekalipun tidak sefasih penutur aslinya. Dari sini ia berkesimpulan bahwa semua agama merupakan jalan kehidupan yang berbeda-beda.

b. *Dialog Intra Religius*

Dengan dilatarbelakangi oleh pandangannya mengenai model-model agama dan perhatiannya terhadap masalah pluralisme agama saat ini, maka Panikkar menyatakan bahwa sudah saatnya agama-agama ada dalam perjumpaan yang sejati. Perjumpaan ini disebutnya sebagai 'dialog intra-religius'. Dialog ini berbeda dengan 'dialog inter-religius'. Jika dialog inter-religius memungkinkan kita untuk belajar memahami yang lain dari luar, maka dialog intra-religius justru sebaliknya memberi ruang bagi agama-agama baik secara personal maupun komunal untuk belajar dan memahami yang lain sehingga dari situ terjadi transformasi pemahaman. Menurutnya, yang paling penting dalam dialog ini ialah terjadi *self-criticism* dimana melaluinya orang mengubah cara pandang terhadap tradisi keagamaannya dan juga tradisi agama-agama lain sebagai

partner dialognya. Saya memahami apa yang disampaikan oleh Panikkar begini; bahwa selama ini penganut agama tertentu bahkan agama itu sendiri cenderung menganggap diri sebagai yang benar, sebagaimana klaim universalitas kebenaran yang dikembangkan oleh kekristenan selama ini. Dialog ini tidak semata menolong kekristenan atau peserta dialog lainnya untuk hanya mengubah cara pandang bahwa ada kebenaran di dalam agama-agama lain juga, tetapi juga membuat kekristenan atau peserta dialog itu untuk mempertanyakan apa yang selama ini dianggapnya sebagai sebuah kebenaran mutlak. Proses *self-crticism* terjadi dalam konteks ini. Sekalipun begitu, keterlibatan dalam dialog intra-religius tidak berarti pengingkaran atas tradisi iman kita, tetapi sebagai sebuah tindakan religius yang melibatkan iman, pengharapan, dan kasih. Perjumpaan dengan yang lain ialah wujud kasih terhadap sesama, tetapi juga terhadap Allah sebab manusia tidak dapat mencintai Allah jika ia tidak mencintai sesamanya. Perjumpaan dialogis intra religius yang berasaskan *agape* inilah membuat kekristenan (dan agama-agama) terbuka untuk saling belajar. Dialog intra-religius ini akan mengkondisikan agama-agama dalam suasana *ekumenisme yang ekumenis*. Dari sini saya berasumsi bahwa akhir dari segala konflik dan kekerasan di Asia ialah ketika dialog intra-religius dimulai!

c. *Kriteria Perjumpaan Agama-agama*

Dalam dialog ini, ia melihat ada delapan kriteria yang harus menjadi prinsip perjumpaan agama-agama, yaitu: (1) Dialog ini bebas dari apologi khusus. Apologi di sini ialah kecendrungan untuk membuktikan kebenaran dan nilai yang ada di dalam agama lain sesuai dengan *apriori* kita. (2) Peserta dialog harus bisa menghindari kecurigaan, serta klaim bahwa yang lain keliru dan karena itu harus ditobatkan (apologi umum). (3) Dialog ini tentu memiliki resiko tersendiri antara mampu mempertahankan iman secara konsisten atau sebaliknya, peserta dialog harus berani menghadapinya. (4) Dialog tidak hanya berfokus pada masalah-masalah historis, tapi juga presentis. (5) Dialog ini lebih dari sekedar kongres filsafat dan bersifat akademis, tapi juga dialog yang melibatkan pengalaman orang-orang yang agamanya sedang dibicarakan. (6) Dialog ini harus dapat menghasilkan teologi baru yang relevan dengan pergumulan konteks saat ini, bukan sekedar untuk merefleksikan apa yang telah ada, sebab dialog ini akan menjadi simposium teologi yang tidak ada bedanya

dengan pertunjukan budaya. (7) Apa yang dihasilkan dalam dialog ini harusnya bukan merupakan ambisi para pemuka agama, tetapi semua penganut agama. (8) Dialog harus terjadi berasaskan iman, pengharapan, dan kasih. Dalam hubungan dengan ini, Panikkar juga mengingatkan bahwa perjumpaan dengan yang lain tidak harus membuat kita mengabaikan apa yang menjadi tradisi keyakinan kita untuk memahami yang lain. Jika ini terjadi maka peserta dialog akan jatuh ke dalam apa yang disebutnya dengan *epoche fenomenologis*. Dialog tidak akan pernah terjadi jika kita melupakan apa yang dipegang dalam tradisi kita, justru dialog akan menjadi dialogis kalau pemahaman masing-masing dipertemukan, jika tidak maka yang akan terjadi hanyalah monolog yang tidak berarti.

VI. Agama-agama Mengatasi Penderitaan: Wujud Praksis Dialog Intra Religius

Song memang tidak memberi penjelasan mengenai format dialog intra religius – apakah dialog ini bersifat diskursif, atau praksis, atau justru kedua-duanya. Terlepas dari apa format dialog tersebut, saya melihat bahwa dalam konteks penderitaan yang dihadapi oleh orang-orang dan ‘agama-agama’ Asia, maka Dialog Intra Religius Panikkar lebih baik dipahami sebagai dialog yang bersifat praksis. Dialog ini disebut oleh Geritt Singgih sebagai dialog kehidupan.²⁶ Orang-orang Asia tidak hanya membutuhkan wacana mengenai agama atau realitas mereka, tetapi mereka membutuhkan keterlibatan agama-agama yang berjuang untuk mengatasi realitas itu.

Berdialog Intra Religius merupakan kerelaan agama-agama (atau penganut agama) untuk memasuki pengalaman terdalam agama atau penganut agama lain dalam penderitaan sebagai orang yang miskin. Di sini aspek presensia-aktif sangat ditekankan. Keterlibatan dan partisipasi di dalamnya bukan hanya sekedar untuk membicarakan wacana mengenai substansi agama-agama sebagai kebenaran-kebenaran yang terpenggal-penggal, tetapi juga mengenai apa yang harus dilakukan oleh agama-agama untuk menghadapi persoalan kemiskinan milyaran orang Asia. Oleh karena itu, perjuangan teologi agama-agama di sini sekaligus menjadi perjuangan pembebasan orang miskin, dan perjuangan ini ialah perjuangan bersama. Artinya bahwa, perjuangan orang miskin Asia yang Hindu, haruslah menjadi

perjuangan orang miskin Asia yang Kristen, Islam, Budha, Konghucu, dan semua orang yang beragama di Asia. Mungkin untuk alasan ini Pieris mengemukakan gagasan mengenai *Basic Human Community* (Komunitas Basis Manusia) yang sifatnya lintas agama. Hanya dengan demikian agama dapat memberi sumbangan yang penting untuk menyingkirkan penderitaan yang meracuni Asia.

Dalam konteks ini, kemiskinan yang adalah realitas orang Asia harus menjadi dasar pejumpaan agama-agama di Asia. Hal ini yang juga ditekankan oleh Paul Knitter. Menurutnya, salah satu dasar dialog pluralistis dan non-relativistis ialah pengutamaan kaum miskin.²⁷ Hal ini disebut oleh Banawiratma sebagai *preferential option for the poor* (pilihan untuk mendahulukan orang miskin).²⁸ Agama-agama dapat berjumpa jika pendekatan yang dikembangkan berorientasi pada konteks penderitaan, dan bukan sekedar pada 'teks' (dogma atau doktrin). Ia mengindikasikan bahwa pengutamaan agama-agama atas orang miskin merupakan tindakan untuk memahami eksistensi religiositasnya dan juga memahami dunia ini. Kekristenan yang bersama dengan tradisi agama lain memperjuangkan pembebasan orang-orang tertindas merupakan tindakan untuk memahami Alkitab. Dengan mengikuti para teolog pembebasan, ia menekankan bahwa tanpa komitmen terhadap dan dengan kaum miskin, pengetahuan kita mengenai diri kita, orang lain, dan Realitas yang Tertinggi tidaklah sempurna. Hal ini tidak berarti bahwa perjumpaan pengetahuan akan kebenaran hanya melalui cara yang demikian, tetapi bahwa tanpa pengutamaan kaum miskin, pengetahuan kita tidak akan memadai dan berbahaya. Dialog agama yang tidak membicarakan kemiskinan dan penindasan bukanlah agama yang otentik, tetapi sekedar pencarian mistis semata.²⁹

Keterlibatan agama-agama dalam pengentasan kemiskinan yang saya tafsirkan sebagai praksis dialog intra religius sekaligus memungkinkan kita untuk belajar memahami agama-agama yang lain, tapi yang jauh lebih penting ialah agama-agama belajar memahami dirinya sendiri. Perjumpaan bersama dalam konteks ini memungkinkan agama-agama melakukan *self-critic* untuk mengevaluasi sejauh mana peran profetisnya selama ini dalam perjuangan terhadap keadilan, sejauh mana agama-agama mengambil sikap pro terhadap kemanusiaan, penegakan HAM, dan demokrasi sebagaimana yang menjadi substansi kehadirannya di tengah dunia ini. Jika agama-agama mampu melakukan evaluasi dalam proses ini, maka agama-agama akan dapat memahami panggilannya sebagai apa yang Panikkar lihat

sebagai “jalan kehidupan”. Dalam dialog ini, agama-agama dituntut juga untuk membangun kekuatan untuk melawan struktur-struktur ekonomi, sosial, dan politik yang opresif dan diskriminatif. Di Asia, para kapitalis Barat yang rakus dan memiskinkan harus menjadi sasaran kritik agama-agama. Oleh karena itu, agama-agama harus membangun kekuatan kolektif untuk menghadapi kekuatan opresif ini. Dialog Intra Religius Agama dalam konteks Asia harus memprioritaskan hal ini dalam upaya pengentasan kemiskinan dan penderitaan.

Catatan akhir:

-
- ¹A. A. Yewangoe, *Teologi Crucis di Asia*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), hlm. 9.
- ²C. S. Song, *Sebutkanlah Nama-nama Kami*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), hlm. 50
- ³Ibid, hlm. 3-21.
- ⁴Yewangoe, *Teologi Crucis di Asia*, hlm. 13.
- ⁵Artikel “Religion in Asia” yang diunduh dari http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Asia.
- ⁶David Smith, “Hinduism” dalam Linda Woodhead (ed.), *“Religion in the Modern World”*, (London and New York: 2005), p.18
- ⁷Artikel “Asian Religions” oleh Kenneth W. Morgan yang diunduh dari <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=581>
- ⁸Artikel “Religion in Asia” yang diunduh dari http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Asia
- ⁹Smith, *Hinduism*, p.83
- ¹⁰Aurel Croissant dan Christoph Trinn, “Culture, Identity and Conflict in Asia and Southeast Asia” dalam ASIEN Vol.110 Januari 2009, p.20.
- ¹¹Di Indonesia akhir-akhir ini intensitas problematika hubungan antar agama semakin menangkan seiring dengan bertumbuhnya gerakan-gerakan keagamaan garis keras.
- ¹²*Anatomy of Religious Conflict in South and Southeast Asia* oleh Institute of Defence and Strategic Studies, Singapore, 2005, pp.3-12
- ¹³Laporan Kondisi Kebebasan Beragama di Indonesia 2016 yang diakses pada <http://setara-institute.org/kondisi-kebebasan-beragamaberkeyakinan-dan-minoritas-keagamaan-di-indonesia-2016/>
- ¹⁴Laporan Tahunan Keagamaan di Indonesia tahun 2009 hlm. 60.
- ¹⁵Raimundo Panikkar, *Dialog Intra Religius* dalam A. Sudiarja, terj. A Sudiarja, (Yogyakarta:Penerbit Kanisius, 1994), hlm. 18-20.
- ¹⁶Yewangoe, *Teologi Crucis di Asia*, hlm. 10.
- ¹⁷Artikel “Poverty in Asia” yang diunduh dari <http://world-poverty.org/povertyinasia.htm>
- ¹⁸Ibid, hlm. 9-13
- ¹⁹Asian Conference of Third World Theologians, “Asia’s Struggle for Full Humanity: Toward a Relevant Theology”, dalam Douglas J. Elwood (ed.), *Asian Christian Theology*, (Philadelphia, 1980), p.101.
- ²⁰Yewangoe, *Teologi Crucis di Asia*, hlm. 11.
- ²¹Ibid, hlm. 19
- ²²Ibid, hlm. 19-22
- ²³K. C. Abraham, “A Theological Response to Ecological Crisis”, dalam *Ecoteology: Voices From South and North*, ed. David G. Hallman, (Maryknoll: Orbis Books, 1994), p.69
- ²⁴C. S. Song, *Theology from the Womb of Asia*, (Maryknoll: Orbis Books,1998), p.127
- ²⁵Raimundo Panikkar, *Dialog Intra Religius*, hlm. 17-120
- ²⁶E. G. Singgih, *Berteologi Dalam Konteks*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2007), hlm. 237.
- ²⁷Paul F. Knitter, *Menuju Teologi Pembebasan Agama-agama*, dalam John Hick dan Paul F. Knitter (eds), *Mitos Keunikan Agama Kristen*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), hlm. 276-300.
- ²⁸J. B. Banawiratma, *Berteologi Sosial Lintas Ilmu*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995), hlm132-139.

²⁹Paul F. Knitter, *Menuju Teologi Pembebasan Agama-agama*, hlm. 276-300.

DAFTAR PUSTAKA

- Abraham, K. C. 1994. "A Theological Response to Ecological Crisis", dalam *Ecoteology: Voices From South and North*, ed. David G. Hallman. Maryknoll: Orbis Books.
- Asian Conference of Third World Theologians, "Asia's Struggle for Full Humanity: Toward a Relevant Theology", dalam Douglas J. Elwood (ed.), *Asian Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1980.
- Banawiratma, J. B. 1995. *Berteologi Sosial Lintas Ilmu*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Croissant, Aurel and Christoph Trinn. "Culture, Identity and Conflict in Asia and Southeast Asia" dalam *ASIEN* Vol.110. Januari 2009.
- Knitter, Paul F. 2001. *Menuju Teologi Pembebasan Agama-agama*, dalam John Hick dan Paul F. Knitter (eds), *Mitos Keunikan Agama Kristen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Panikkar, Raimundo. 1994. *Dialog Intra Religius* dalam A. Sudiarja, terj. A Sudiarja. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Singgih, E. G. 2007. *Berteologi Dalam Konteks*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Smith, David. 2005. "Hinduism" dalam Linda Woodhead (ed.), *Religion in the Modern World*. London and New York: Routledge.
- Song, C. S. 2001. *Sebutkanlah Nama-nama Kami*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Song, C. S. 1998. *Theology from the Womb of Asia*. Maryknoll: Orbis Books.
- Yewangoe, A. A. 2009. *Teologi Crucis di Asia*. Jakarta: BK Gunung Mulia.

Artikel, Situs Internet, dan Sumber Lainnya:

- Artikel *Anatomy of Religious Conflict in South and Southeast Asia* oleh Institute of Defence and Strategic Studies, Singapore, 2005.
- Artikel "Asian Religions" oleh Kenneth W. Morgan yang diunduh dari <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=581>.
- Artikel "Poverty in Asia" yang diunduh dari <http://world-poverty.org/povertyinasia.htm>.
- Artikel "Religion in Asia" yang diunduh dari http://en.wikipedia.org/wiki/Religion_in_Asia.