

Toward Transecclesial Christology: Moving Beyond Roger Haight's Transdenominational Christology

Stella Y. E. Pattipeilohy,¹ John C. Simon ,^{2*}

^{1), 2)} Sekolah Tinggi Theologia INTIM, Makassar, Indonesia

^{*)} tajaksebakal@gmail.com

Abstract: This paper seeks a model of Christology that is non-anthropocentric and relevant in the current context. Roger Haight is chosen because he has a distinct way of explaining the significance of Jesus' work of God's salvation through its relation to postmodern experiences that are interfaith and cross-cultural—hence, a “transdenominational Christology.” In line with his Christology, Haight's ecclesiology project can also called “transdenominational ecclesiology,” which is an appreciative ecclesiological picture of what enlivens and moves, of a common framework and language for ecumenical dialogue, interaction with society and the world, and interfaith dialogue. Such a transdenominational Christology and ecclesiology encourages the Church to discover the presence of Christ in the particular context and realize its universality, and brings out the value of the public witness of the Church. From here, the authors move beyond Haight and develops a transecclesial Christology that becomes the basis for the Church to move, share, borrow, and theologize contextually, specifically in the context of relations with other religions, poverty, oppression, suffering, and ecological destruction.

Research Highlights:

- In today's globalized world, a fresh Christology is needed to move the Church in navigating such a diversified and challenging contexts.
- Roger Haight's transdenominational Christology, while moving in the right direction, still falls short of moving beyond the antropocentrism of traditional models.
- The authors propose a transecclesial Christology by combining cosmic and wisdom Christologies to account for our renewed ecological solidarity and passion for social justice.

Article history

Submitted 24 June 2024

Revised 25 November 2024

Accepted 29 November 2024

Keywords

Christology; Ecclesiology;
Roger Haight;
Transdenominational
Christology; Transecclesial
Christology

© 2024 by authors.

Licensee *Veritas: Jurnal
Teologi dan Pelayanan*.

This article is licensed under
the term of the Creative
Commons Attribution-
NonCommercial-ShareAlike
4.0 International



Scan this QR
code with
your mobile
devices to
read online

Menuju Kristologi Transeklesial: Bergerak Melampaui Kristologi Transdenominasional Roger Haight

Stella Y. E. Pattipeilohy,^{1*} John C. Simon ,²

^{1), 2)} Sekolah Tinggi Theologia INTIM, Makassar, Indonesia

^{*)} tajaksebakal@gmail.com

Abstrak: Tulisan ini berupaya mencari sebuah model Kristologi yang non-antroposentris dan relevan dalam konteks kekinian. Roger Haight dipilih sebab ia memiliki cara khas untuk menjelaskan signifikansi Yesus tentang karya keselamatan Allah melalui relasinya dengan pengalaman-pengalaman pascamodern yang lintas iman dan lintas budaya—menjadi “Kristologi transdenominasional.” Sejalan dengan Kristologinya, proyek eklesiologi Haight pun dinamainya “eklesiologi transdenominasional,” yaitu sebuah gambaran eklesiologi apresiatif tentang apa yang menghidupkan dan menggerakkan, tentang sebuah kerangka dan bahasa bersama untuk dialog ekumenis, interaksi dengan masyarakat dan dunia, dan dialog lintas agama-agama. Kristologi dan eklesiologi transdenominasional demikian mendorong Gereja-gereja untuk menemukan kehadiran Kristus di konteks partikular dan menyadari universalitasnya, serta mengusung nilai kesaksian publik dari Gereja. Dari sini, penulis bergerak melampaui Haight dan mengembangkan sebuah Kristologi transeklesial yang menjadi dasar untuk Gereja dapat bergerak, berbagi, meminjam, dan berteologi secara kontekstual, secara khusus dalam konteks relasi dengan agama-agama lain, kemiskinan, penindasan, penderitaan, dan kerusakan ekologis.

Kata-kata kunci: Kristologi; Eklesiologi; Roger Haight; Kristologi Transdenominasional; Kristologi Transeklesial

PENDAHULUAN

Pertanyaan mendasar yang mengusik Roger Haight adalah: apakah ada sebuah Kristologi yang tidak antroposentris? Bagi Haight, kristologi antroposentris adalah sebab dari tidak lincahnya kekristenan memainkan peran dalam isu-isu terkait pluralisme agama dan budaya, serta ketidakadilan gender dan ekologis. Dalam banyak penelusuran karya-karya penelitian yang terpublikasi, apa yang biasanya dituduh sebagai biang keladi terjadinya praktik ketidakadilan, eksploitasi, dan perusakan alam adalah cara pandang filosofis modern yang disebut antroposentrisme—sebuah paham yang menempatkan manusia sebagai pusat segala sesuatu. Dalam diskusi ekologis, antroposentrisme dimengerti sebagai panda-

ngan yang menegaskan bahwa manusia memiliki nilai etis dalam dirinya (intrinsik), sedangkan ciptaan lainnya tidak memiliki nilai tersebut. Nilai etis ciptaan non-human sejauh ada dalam relasi dan kegunaan dari sudut pandang manusia (nilai instrumental).

Antroposentrisme memiliki jejaknya dalam tradisi pemikiran Kristologi kristiani. Yang penulis maksud adalah tradisi pemikiran teologis mengenai pokok yang sentral, berkaitan dengan ajaran mengenai Yesus Kristus dan doktrin keselamatan. Antroposentrisme berarti bahwa paham kita mengenai Yesus Kris-

tus dan keselamatan dilihat semata-mata dan terutama dalam kaitannya dengan manusia.¹

Siapaakah tokoh penting yang berperan besar mewariskan corak Kristologi-soteriologi antroposentris ini dalam sejarah perkembangan kekristenan? Salah satu contoh yang biasa dianggap demikian adalah Anselmus dari Canterbury sebagai salah satu teolog yang paling tegas menyuarakan corak kristologi semacam ini.² Anselmus memahami peristiwa inkarnasi (Anak menjadi manusia) dikaitkan secara niscaya dengan keberdosaan manusia. Dengan demikian, karya penyelamatan dimengerti sebagai penebusan dari dosa manusia. Allah mempunyai rencana terhadap manusia, yaitu keselamatan kekal. Tetapi rencana tersebut terancam oleh dosa manusia. Untuk memulihkan tatanan yang dirusak oleh dosa itu, peristiwa inkarnasi dan penebusan merupakan sesuatu yang niscaya.

Apakah Allah akan menjadi manusia seandainya manusia tidak berdosa? Terhadap pertanyaan ini, Anselmus memberi jawaban negatif.³ Inkarnasi dan penebusan semata-mata dipahami dalam rangka memulihkan, membarui, dan menebus apa yang telah dirusak oleh dosa manusia. Motif yang ada di balik inkarnasi harus dipahami dalam kaitannya dengan jatuhnya manusia ke dalam dosa. Anak Allah tidak akan menjadi manusia, seandainya manusia tidak jatuh ke dalam dosa.⁴ Dalam teologi seperti ini, relasi antara Allah dalam ciptaan dan inkarnasi hanya bersifat eks-

trinsik. Paham tentang Yesus dan keselamatan seperti ini juga sulit dikaitkan secara langsung dengan konteks kemajemukan (agama dan budaya) bahkan dengan alam semesta. Yesus datang karena manusia berdosa, dan Ia datang untuk menyelamatkan atau menebus manusia yang berdosa itu.

Dalam tradisi Kristen terdapat tradisi yang berbeda, berupa Kristologi yang tidak antroposentris. Sebagai contoh, Yohanes Duns Scotus, menegaskan bahwa Yesus Kristus akan datang ke dunia tidak sebagai penebus, seandainya manusia tidak berdosa.⁵ Inkarnasi Anak Allah tidak ditentukan oleh adanya dosa Adam, melainkan dipandang sebagai sesuatu yang pada dirinya sendiri baik, karena mengalir dari kasih bebas Allah akan ciptaan.⁶ Motif dari inkarnasi di sini adalah kasih dari kehendak Allah untuk mengomunikasikan diri. Inkarnasi tidak tergantung pada jatuhnya manusia dalam dosa. Ia sudah selalu merupakan bagian dari rencana Allah. Dengan kata lain, pandangan bahwa dosa manusia merupakan prasyarat bagi inkarnasi, ditolak Scotus.⁷ Inkarnasi bukanlah koreksi kemudian atas karya penciptaan. Sebaliknya harus dikatakan: penciptaan manusia dan dunia merupakan persiapan bagi inkarnasi. Tentang ini, Allan Wolter meringkasnya demikian: “*God first intended Christ as King and center of universe. Only secondarily, so to speak, did God conceive Christ as redeemer of fallen men.*”⁸

¹A. Sunarko, “Perhatian pada Lingkungan: Upaya Pendasaran Teologis,” dalam *Menyapa Bumi, Menyembah Hyang Ilahi: Tinjauan Teologis atas Lingkungan Hidup*, ed. A. Sunarko dan A. Eddy Kristiyanto (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 31–49. Lih. juga A. Sunarko, “Kristologi: Antroposentris?,” dalam A. Sunarko, *Teologi Kontekstual* (Jakarta: Obor, 2016), 395–409. A. Sunarko, “Kristologi: Antroposentri?,” dalam *Iman yang Merangkul Bumi: Mempertanggungjawabkan Iman di Hadapan Persoalan Ekologi* (Jakarta: Obor, 2012), 53–69.

²Sebagaimana diutarakan oleh, mis., Allan B. Wolter, “John Duns Scotus on the Primacy and Personality of Christ,” dalam *Franciscan Christology*, ed. Damian McElrath (New York: The Franciscan Institute Publication, 1994), 139–182. Lih. Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, dalam *Anselm of Canterbury: The Major Works*, terj. Brian Davies dan G. R. Evans (Oxford: Oxford University Press, 1998), 268–269.

³Wolter, “John Duns Scotus,” 139–182. Bdk. A. Sunarko, *Kristologi: Tinjauan Historis-Sistematik* (Jakarta: Penerbit Obor, 2017), 97–99.

⁴Anselmus, *Cur Deus Homo*, I. ch. 8, 275.

⁵Can Laurens Löwe, “John Duns Scotus versus Thomas Aquinas on Action-Passion Identity,” *British Journal for the History of Philosophy* 26, no. 6 (2018): 1027–1044, diakses 14 April 2023, <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1457511>.

⁶Bernard Rahadian, “Motif Inkarnasi dalam Soteriologi Yohanes Duns Scotus,” *Diskursus* 19, no. 1 (2023): 93–123, <https://doi.org/10.36383/diskursus.v19i1.348>.

⁷Francesco Pica, “Review of *The Theology of John Duns Scotus*, by Antonie Vos,” *Journal of Reformed Theology* 13, no. 3–4 (2019): 332–333, <https://doi.org/10.1163/15697312-01303003>.

⁸Wolter, “John Duns Scotus,” 139–182.

Kedua bangunan pemikiran di atas, baik yang dipengaruhi oleh Anselmus maupun Scotus, itulah konteks yang melatarbelakangi pemikiran Haight. Ia berusaha menunjukkan bahwa sebuah Kristologi yang kontekstual harus melampaui warisan Anselmus dan lebih mendekati Scotus, dengan memperlihatkan konteks yang semakin kompleks di era globalisasi.

METODE PENELITIAN

Tulisan ini adalah termasuk pembahasan kepustakaan (*library research*). Dalam penelitian ini akan dikaji bahan pustaka primer, yaitu tulisan-tulisan yang menjelaskan langsung pemikiran Kristologi transdenominasional Roger Haight. Untuk mempertajam analisis, maka pustaka sekunder, yaitu yang membahas dan menjelaskan lebih lanjut topik tulisan, akan dimanfaatkan sebagai sumber-sumber data penunjang. Deskripsi atas pustaka primer dan pustaka sekunder kemudian diinterpretasi dan dianalisis secara imajinatif untuk menjawab pertanyaan utama studi. Metode yang digunakan dalam studi ini adalah deskriptif-interpretatif-analitis, yang tujuannya tidak sekadar uraian deskriptif mengenai pokok masalah dengan perihai yang mengitarinya, tetapi yang tak kalah penting dan menentukan adalah interpretasi dan analisa mengapa dan atau bagaimana pokok masalah itu memberi dasar atas pilihan cara pandang, wacana yang dikembangkan bersama tradisi, teks, simbol, dengan sebab-akibat yang mengonstruksi sebuah pemikiran Kristologis. Hasilnya adalah sebuah Kristologi transdenominasional, yaitu Kristologi masa kini ini yang tersusun dari gerak berbagi, meminjam, dan menjadikan milik yang ditemukan dalam tugas-tugas berteologi kontekstual, antara lain konteks relasi dengan agama-agama lain dan konteks publik manusia antara lain ketidak-

adilan, penindasan, penderitaan, dan krisis ekologis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Menurut Roger Haight, percakapan tentang Kristologi atau eklesiologi sesungguhnya tumpang tindih. Artinya, kita dapat memulai dari mana saja. Namun, karena Haight adalah seorang yang fasih dengan pendekatan sosiologi, sehingga dalam kerangka berpikir yang mengedepankan *self-Christian understanding*, maka perspektif ini yang ia dahulukan ketimbang perspektif teologis.⁹ Ia lebih dahulu berbicara tentang diri Gereja sebagai kenyataan sosiologis (baca: eklesiologis), ketimbang berbicara tentang Gereja dari perspektif teologis (baca: Kristologis). Urutan ini terlihat dalam trilogi karyanya tentang eklesiologi, yaitu *Christian Community in History: Historical Ecclesiology* (HE1),¹⁰ *Christian Community in History: Comparative Ecclesiology* (CE2),¹¹ dan *Christian Community in History: Ecclesial Existence* (EE3).¹² Dalam terang ini, uraian berikut akan didahului dengan percakapan tentang eklesiologi transdenominasional, dan dilanjutkan dengan Kristologi transdenominasional.

Eklesiologi Transdenominasional

Haight mengatakan bahwa era globalisasi adalah latar belakang dari usahanya menyusun sebuah eklesiologi relevan, yang ia sebut sebagai eklesiologi transdenominasional. Globalisasi menumbuhkan kesadaran tentang kesalingbergantungan manusia yang menghadirkan dua kesadaran pada kekristenan.¹³ *Pertama*, orang-orang Kristen semakin sadar bahwa agama Kristen hanyalah salah satu dari sekian banyak agama. *Kedua*, kesadaran pertama di atas membuat Gereja-

⁹Roger Haight, "Two Types of Christology," *Chicago Studies* 38, no. 2, (Summer/Fall 1999): 117-127.

¹⁰Roger Haight, *Christian Community in History – Volume 1: Historical Ecclesiology* (New York & London: Continuum, 2004) (selanjutnya HE1).

¹¹Roger Haight, *Christian Community in History – Volume 2: Comparative Ecclesiology* (New York & London: Continuum, 2005) (selanjutnya CE2).

¹²Roger Haight, *Ecclesial Existence – Volume 3: Christian Community in History* (New York & London: Continuum, 2008) (selanjutnya EE3).

¹³Haight, HE1, 1.

gereja Kristen semakin mengapresiasi dengan kacamata baru perlunya dasar hidup bersama. Globalisasi dengan tantangan pluralismenya memunculkan pertanyaan, apa dan bagaimana manusia dapat menemukan dan berbagi pengalaman melampaui perbedaan-perbedaan yang mereka miliki. Pluralisme menegaskan bahwa keberadaan manusia, tak terkecuali keberadaan Gereja Kristen, dapat berbagi sebuah struktur dan kebenaran bersama melampaui banyaknya perbedaan yang ada.

Haight menulis dalam konteks kehidupan ekumenis melalui perjumpaan antar denominasi, juga dalam laku meminjam dan menjadikannya milik aneka tradisi yang dihidupi oleh denominasi lain (baca: transdenominasional). Dalam relasi ekumenis itu, Haight memiliki cara khas untuk menjelaskan signifikansi Yesus dalam karyanya *Jesus Symbol of God*, dalam rangka keselamatan Allah melalui relasinya dengan pengalaman-pengalaman pasca-modern yang lintas iman dan lintas budaya menjadi perspektif transdenominasional,¹⁴ serta dapat dikembangkan menjadi eklesiologi transeklesial,¹⁵ yaitu eklesiologi yang terbuka pada aneka narasi keselamatan di dalam agama-agama lain.

Yesus dalam konstruksi “*Christology from below*” adalah dasar bagi Gereja,¹⁶ khususnya dasar bagi eklesiologi dari bawah.¹⁷ Proyek eklesiologis Haight dinamainya sebagai sebuah “eklesiologi transdenominasional” (*transdenominational ecclesiology*),¹⁸ yaitu sebuah gambaran eklesiologi apresiatif tentang apa yang menghidupkan dan menggerakkan, yang menolong untuk mengonstruksi sebuah kerangka dan bahasa bersama untuk dialog ekumenis, interaksi dengan masyarakat dan dunia, dan dialog lintas agama-agama. Eklesiologi transdenominasional pun adalah eklesiologi dari bawah yang berdialog dengan berbagai gambaran eklesiologi yang muncul dalam sejarah komunitas kristiani tanpa mengecilkan salah satu di antaranya.

Bagian penting dari jilid 1 buku Haight adalah penjelasannya tentang “eklesiologi dari bawah.” Eklesiologi dari bawah adalah eklesiologi yang dimulai dengan kritik-historis, kemudian analitis-sosiologis, dan akhirnya menyatukan pemahaman teologis tentang Gereja yang didapat dari kesaksian Gereja ke dalam pemahaman historis dan sosiologis.¹⁹ Inilah proses sebuah eklesiologis sistematis atau eklesiologis konstruktif dilahirkan. Asumsi metode “dari bawah” menempatkan pandangan imajinatif sebagai sarana mema-

¹⁴Roger Haight, *Jesus Symbol of God* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002), 177. Roger Haight, *The Future of Christology* (New York & London: Continuum, 2007). Roger Haight, “Jesus Symbol of God: Criticism and Response,” *Louvain Studies* 27, no. 4, (Winter 2002): 389-405. Roger Haight, “The Logic of Christology from below,” *Manuscript* (Weston School of Theology, 1999): 1-18. Roger Haight, “Jesus and World Religions,” *Modern Theology* 12, no. 3, (July 1996): 321-344, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1996.tb00093.x>. Roger Haight, “Jesus and Salvation: An Essay in Interpretation,” *Theological Studies* 55, no. 2, (June 1994): 225-251, <https://doi.org/10.1177/004056399405500203>. Roger Haight, “Appropriating Jesus Today,” *Irish Theological Quarterly* 59, (1993): 241-263, <https://doi.org/10.1177/002114009305900401>. Roger Haight, “The Case for Spirit Christology,” *Theological Studies* 53, no. 1, (March 1992): 257-287, <https://doi.org/10.1177/004056399205300204>. Lucretia B. Yaghjian, “Flannery O’Connor’s Use of Symbol, Roger Haight’s Christology, and The Religious Writer,” *Theological Studies* 63, no. 2, (June 2002): 268-301 (276-278), <https://doi.org/10.1177/004056390206300203>. John H. Wright, “Roger Haight’s Spirit Christology,” *Theological Studies* 53, no. 4, (December 1992): 729-735, <https://doi.org/10.1177/004056399205300407>.

¹⁵Stella Y. E. Pattipeilohy, “Perjumpaan Eklesiologi GPIB Multikultural dengan Eklesiologi Transdenominasional Roger Haight,” (Disertasi Doktor Teologi, Fakultas Teologi UKDW, Yogyakarta, 2022).

¹⁶Roger Haight, “On Systematic Ecclesiology,” *Toronto Journal of Theology* 8, no. 2, (Fall 1992): 220-238 (224), <https://doi.org/10.3138/tjt.8.2.220>. Roger Haight, “The Mission of the Church in the Theology of the Social Gospel,” *Theological Studies* 49, no. 3, (September 1988): 477-497, <https://doi.org/10.1177/004056398804900305>. Roger Haight, “Expanding The Spiritual Exercises,” *Studies in The Spirituality of Jesuits* 42, no. 2, (Summer 2010): 1-43 (34-42), <https://doi.org/10.6017/ssj.v42i2.4022>. James J. Buckley, “Roger Haight’s Mediating Christology,” *Modern Theology* 23, no. 1, (January 2007): 107-112, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2007.00355.x>.

¹⁷Roger Haight, “Ecclesiology from Below: Genesis of the Church,” *Theology Digest* 48, no. 4, (Winter 2001): 319-328 (322-323).

¹⁸Haight, *CE2*, 494-495. Bdk. Roger Haight, “Where We Dwell in Common,” *Horizons* 32, no. 2, (Fall 2005): 332-351.

¹⁹Haight, *HE1*, 8, 13.

hami konteks dunia yang plural yang terdiri dari banyak agama dan budaya; yang sejalan dengan pengembangan agama Kristen yang terbuka pada analisis multidimensi.²⁰ Metode ini tidak terbatas pada Gereja tertentu, karena kita sekarang hidup dalam Gereja yang pluralis di dalam sebuah dunia yang pluralis pula. Tujuannya adalah terbentuknya sebuah identitas kristiani bersama dalam suara Kristen yang terbuka kepada konteks global, manusia, dan dialog lintas-agama.²¹

Konteks eklesiologi hari ini adalah pascamodernitas yang maksudnya merayakan keragaman.²² Di era pascamodern ini, Gereja semakin menyadari dirinya sebagai entitas yang majemuk, beragam. Eklesiologi dari bawah menjadikan semua gerakan Kristen lintas denominasi sebagai subjek. Bukan anti denominasi, tetapi transdenominasi, di mana berbagai denominasi dapat saling belajar, saling meminjam keluhuran nilai hidup, dan menjadikan milik sendiri. Dengan kata lain, gerakan ekumenis adalah subjek eklesiologi. Eklesiologi dari bawah juga berdasar pada pengalaman dan praksis komunitas kristiani. Di sini eklesiologi dari bawah menggunakan berbagai ilmu-ilmu manusia secara kritis untuk mengapresiasi pengalaman yang kaya perjumpaan itu.

Jika “eklesiologi dari atas” cenderung bercorak kristosentris, maka “eklesiologi dari bawah” bercorak pneumasentris. Gereja yang bersifat pneumasentris melekat pada Yesus Kristus sebagai norma yang terbuka kepada konteks pluralis, yang diapresiasi ketimbang dikonfrontasi. Eklesiologi dari bawah berdasar dan bersumber pada karya Allah di dalam Yesus Kristus dan mendapatkan sumber pelayanannya dalam komunitas yang berkerja di tengah dunia ini untuk meneruskan karya Allah yang terbuka itu.

Dalam jilid 2, Haight pertama-tama menjelaskan eksistensi Gereja dalam dua bahasa, yaitu kesejarahan dan teologi. Sejak Reformasi Protestan abad ke-16, kesatuan Gereja selalu memperlihatkan pluralitas Gereja-Gereja.²³ Melawan eklesiologi Roma yang mapan dan cenderung satu warna, Reformasi menawarkan beberapa perbedaan dan alternatif teologis. Menurut Haight, salah satu cara memahami keseluruhan Gereja ketika ia berada dalam pluralitas Gereja-gereja adalah dengan “eklesiologi komparatif” (*comparative ecclesiology*).²⁴

Yang dimaksud dengan eklesiologi komparatif adalah konteks yang mengerangkai eklesiologi historis, dan membentuk metode eklesiologis yang terbuka.²⁵ Di sini setiap Gereja dan tradisinya adalah bagian dari keseluruhan Gereja dan dapat dibangun horizon yang luas untuk memahami kedalaman setiap tradisi yang dapat dipakai untuk menjangkau sebuah Gereja universal. Gereja adalah sebuah “eklesiologi yang kaya warna” (*multicolored tapestry of ecclesiology*), atau sebuah sungai besar yang bercabang-cabang pada delta abad ke-16, yang makin tidak memungkinkan untuk berpikir tentang Gereja yang tunggal sebagai wujud kepenuhan hidup Kristiani dalam bentuk organisasi yang tunggal pula.²⁶ Pluralitas dalam eklesiologi di abad ke-21 sesungguhnya diawali oleh abad ke-16 itu.²⁷ Pluralitas Gereja Kristen di konteks dunia modern mengalami perubahan lagi di era pascamodern melalui globalisasi dunia yang multikultural dengan model eklesiologi lintas tradisi-tradisi Kristen dan merefleksikan hal baru dalam kepelbagaiannya.

Pluralitas seperi demikian tidak hanya dinilai secara negatif, tetapi justru merupakan aset yang positif. Haight mengutip pandangan Friedrich Schleiermacher yang membangun sikap akomodatif atas perbedaan. Schleier-

²⁰Haight, 8.

²¹Haight, 9.

²²Haight, 56-65.

²³Haight, CE2, 2.

²⁴Haight, 3.

²⁵Haight, 4-7.

²⁶Haight, 6-7.

²⁷Haight, 7-9.

macher mengatakan: “Tidak ada Gereja di luar dunia.”²⁸ Rumusan ini menyadarkan Gereja bahwa seluruh kebenaran yang dikonstruksinya adalah relasional, berarti Gereja harus menjalin relasi dengan dunianya, sekaligus mengakui kebenarannya terbatas, berubah, dan bercampur dengan kekurangan serta menjadikan pluralisme bernilai positif. Banyak kebenaran dibangun oleh seperangkat doktrin yang pluralistik tentang realitas kekristenan daripada berisi rumusan tunggal. Apa yang Schleiermacher gagas ini secara implisit menjadi dasar bagi gerakan ekumenis.

Haight mengutip Schleiermacher tentang relasi Gereja dengan dunia. Istilah “dunia” dalam eklesiologi Schleiermacher menunjuk pada realitas di luar Gereja, yang berarti juga dunia berada di dalam Gereja. Sekali lagi: tidak ada Gereja di luar dunia.²⁹ Dunia di dalam Gereja, selain memelihara komitmen Gereja pada visi Allah pada dunia, adalah juga satu dimensi yang perlu dipengaruhi oleh Roh Allah. Gereja mempengaruhi dunia melalui mediasi Roh dan kesadaran akan Allah yang ada pada orang-orang Kristen. Saling mempengaruhinya Gereja dalam dunia dan dunia dalam Gereja menggambarkan interaksi dialektis yang berangkat dari dalam Gereja itu sendiri sebagai fakta yang plural. Misi Gereja adalah memengaruhi dunia dengan kesadaran akan Allah dan seluruh yang menyertainya.

Roh Kudus adalah prinsip kesatuan di antara Gereja-gereja di wilayah-wilayah yang berbeda dan melintasi batas-batas denominasi. Hal ini juga merupakan wawasan (*insight*) bagi gerakan ekumenis dunia yang terdiri dari banyak agama dan banyak budaya.³⁰ Roh Kudus menyatukan perbedaan dalam kuasa kasih, yang menyingkirkan keegoisan, memecah belah, keterpisah-pisahan, dan yang sesat. Sebagai seorang Katolik, Haight merujuk pada gerakan ekumenis sebagai wadah orang-orang Kristen belajar menerima persaudaraan, baik

untuk menyatakan kesatuan iman dalam Kristus yang tidak boleh hilang dan secara serius mengupayakan agar perbedaan dalam komunitas Kristiani tidak menyebabkan perpecahan.³¹ Apresiasi Haight tertuju pada Dewan Gereja-Gereja Sedunia (DGD) sebagai sebuah organisasi yang terdiri dari Gereja-gereja yang mengaku Yesus Kristus sebagai Juruselamat. Dengan pendekatan trinitarian, DGD menegaskan bahwa pluralitas agama adalah kehendak Allah sebagai Pencipta, Yesus Kristus sebagai mediasi membangun dialog, dan Roh Kudus sebagai Roh yang hidup dalam iman orang lain juga.

Di abad ke-21, eklesiologi mengusung tiga tema besar.³² Pertama, tuntutan baru bagi inkulturasi yang berarti masuk ke dalam budaya-budaya setempat. Kedua, inkulturasi membawa kesadaran untuk melakukan perjumpaan kembali melalui kesediaan belajar disertai sikap baru kepada agama-agama dan budaya-budaya lain. Ketiga, menerima pluralitas berarti menjadikannya sebagai karakter baru berada dalam dunia (*being in the world*). Berada dalam dunia berarti Gereja-gereja menemukan dalam agama-agama dan budaya-budaya lain apa yang mereka dapat bagikan tentang keyakinan iman yang transenden dengan cara-cara yang berbeda, unik, dan khas.

Isu penting yang hendak dijawab oleh Haight dalam jilid 3 adalah “di mana kita dapat tinggal bersama” (*where we dwell in common*). Sejak awal, Haight menegaskan bahwa usaha membuat perbandingan sekaligus sintesis dari keberadaan Gereja adalah menemukan bahasa bersama dan berbagi pengalaman bersama.³³ Haight melihat sinyal itu dalam dokumen “Baptism, Eucharist, and Ministry” (BEM), sebagai sebuah proposal bagi sebuah pemahaman bersama (*common understanding*). Setelah itu diikuti oleh dokumen Komisi Iman dan Tata Gereja dengan “The Nature

²⁸Haight, 364.

²⁹Haight, 363-364.

³⁰Haight, 365.

³¹Haight, 369.

³²Haight, 496-498.

³³Haight, *EE3*, xiv.

and Mission of the Church” (NMC). Dua dokumen ini adalah contoh yang baik dari apa yang Haight sebut eklesiologi transdenominasional.³⁴ Alasannya sederhana: karena keduanya dapat diterima dan diafirmasi oleh banyak Gereja.

Dalam *Ecclesial Existence*, Haight menuliskan beberapa faktor mengapa BEM dan NMC menjadi unik, antara lain karena pernyataannya bersifat persuasif, digerakkan dengan bahasa Kitab Suci, dan merupakan perintah Allah sendiri bahwa Gereja itu esa karena menyatukan berbagai macam denominasi.³⁵ Ia pula menegaskan bahwa sikap respek merupakan anugerah Allah. Puncak dari sikap respek itu adalah memberi ruang kebebasan. Eksistensi eklesial yang otentik tidak pernah kembali kepada eklesiosentrisme yang sempit yang justru mematikan ruang kebebasan yang ada. Konteks globalisasi telah menyuguhkan situasi eksistensi eklesial untuk melihat secara baru proses sejarah dan pluralisme. Sikap respek yang baru terhadap bekerjanya Roh Allah dalam seluruh dunia dipunyai banyak orang Kristen untuk melihat lebih positif agama lain dan berpikir bahwa mereka bukanlah pesaing. Kebenaran absolut yang Allah nyatakan melalui Yesus Kristus tidak menolak kebenaran yang ada pada agama-agama lain. Orang-orang Kristen masuk ke dalam dialog dengan mereka karena kebenaran yang mereka punyai juga diinspirasi oleh Roh Allah.

Hidup bersama hari ini adalah dalam dunia yang pluralistik dalam budaya dan agama. Untuk menanggapi konteks tersebut, diperlukan pandangan komunalitas,³⁶ yaitu berbagi di antara semua Gereja apa yang terbaik yang merupakan inti spiritualitasnya, yang dapat menjadi karakter sebuah respon kekristenan terhadap pluralitas yang lebih luas. Di dalam dunia yang luas di mana Gereja berada, Haight menegaskan,

Umat Kristen harus dapat menemukan Tuhan dalam segala hal, mengidentifikasi dan menolak dosa dalam masyarakat, mendukung para korban masyarakat, mengkritik kebijakan publik yang mence-mooh nilai-nilai kerajaan Allah, mempromosikan inkulturasi Gereja dalam masyarakat, dan mencari Roh Tuhan bekerja dalam agama lain.³⁷

Haight berkesimpulan bahwa eklesiologi transdenominasional berarti menerima pluralitas sebagai anugerah dari pekerjaan Roh Allah. Eklesiologi transdenominasional bertujuan membuka imajinasi eklesiologis yang dimulai dengan keterbukaan pada karya Roh Kudus di dalam Gereja dan mengundang Gereja-gereja lain untuk saling mendekat dalam praksis solidaritas. Dan secara bersama menghadirkan usaha iman yang apostolik melalui dialog dengan dunia hari ini yang banyak agama dan budaya.

Kristologi Transdenominasional

Menurut Haight, Kristologi berhubungan erat dengan eklesiologi. Karena Kristologi yang baik berarti eklesiologi yang baik pula. Di sini Yesus Kristus menjadi instansi kritis dalam menjelaskan apa dan bagaimana Gereja. Kristologi transdenominasional adalah sebuah Kristologi dari bawah (*Christology from below*), yaitu gambaran Kristologi apresiatif tentang apa yang menghidupkan dan menggerakkan, yang menolong untuk mengonstruksi sebuah kerangka dan bahasa bersama untuk dialog ekumenis, interaksi dengan masyarakat dan dunia, dan dialog lintas agama-agama. Kristologi transdenominasional adalah tugas komunitas kristiani untuk menyadari dirinya sebagai Gereja universal, dan mengusung nilai kesaksian publik dari Gereja (*public ecclesial*).³⁸ Kristologi transdenominasional ini menghidupi rahmat, spiritualitas ekumenis-trinitarian dan merupakan disiplin

³⁴Haight, 4.

³⁵Haight, 15-16.

³⁶Haight, 286-288.

³⁷Haight, 285.

³⁸Haight, CE2, 494.

yang terus menjadi untuk menolong terwujudnya keesaan Kristiani yang beridentitas inklusif.

Haight memperkenalkan “Kristologi tinggi” (*high Christology*) dan “Kristologi rendah” (*low Christology*). Menurut Haight, “Kristologi tinggi umumnya mengacu pada pemahaman tentang Yesus Kristus yang menonjolkan keilahiannya, sedangkan Kristologi rendah akan sangat menekankan kemanusiaan Yesus sehingga keilahiannya tampaknya dikompromikan.”³⁹ Dalam perspektif Haight, ketegangan antara Kristologi atas dan bawah, tinggi dan rendah, partikular dan universal, adalah bagian dari iktikad untuk memahami diri Kristiani (*Christian self-understanding*) dalam rangka mempertautkan kekristenan dengan konteks hidup manusia.⁴⁰ Konteks hidup manusia sekaligus adalah situasi dari Kristologi masa kini, yaitu *imperatif kategori* untuk menyusun tugas-tugas teologi yang kontekstual,⁴¹ antara lain dalam konteks relasi dengan agama-agama lain dan konteks publik manusia berupa ketidakadilan, kemiskinan, penindasan, penderitaan, dan dehumanisasi. Haight menguraikan refleksi teologisnya tentang Yesus dalam karyanya *Jesus Symbol of God*. Simbol di sini adalah sebuah kategori yang interdisipliner, artinya yang diperoleh melalui pengayaan multidisiplin, di mana teologi berdialog dengan cabang keilmuan lainnya guna menalikan gambaran Kristus dan konteks yang ada.⁴² Menurut Haight, dalam Kristologi, simbol ini memediasi dua pendekatan, yaitu: pertama, menggambarkan kesadaran manusia kepada Allah, dan kedua, memediasi kehadiran Allah di dalam roh manusia yang berjuang di tengah konteksnya.

Yesus Kristus sebagai simbol Allah berarti bahwa tidak ada refleksi Kristiani tanpa kesadaran bahwa Yesus Kristus adalah pusat dari iman Kristen.⁴³ Bagi kekristenan, Yesus adalah mediasi kehadiran Allah. Yesus yang dipanggil Kristus adalah pusat satu-satunya, tetapi tidak pernah menjadi entitas yang eksklusif.⁴⁴ Karena refleksi atasnya melahirkan beragam refleksi tentang Yesus Kristus, antara lain:⁴⁵ Kristologi pembebasan, Kristologi feminis, Kristologi inkulturasi, Yesus Kristus dan agama-agama lain.

Buku *Jesus Symbol of God* ini ditulis dalam konteks pascamodern di balik masyarakat industrial Barat.⁴⁶ Kesadaran pascamodern ditandai dengan empat ciri, yaitu: kesadaran historis yang radikal (berupa tantangan kemiskinan, penderitaan, ketidakadilan), kesadaran sosial kritis (berupa komitmen Injil untuk mengkritisi setiap tatanan hidup yang anti kemanusiaan), kesadaran pluralis (berupa kesadaran pada fakta kepelbagaian), dan kesadaran kosmis (yang terhubung dengan tugas di tengah maraknya kerusakan ekologi).⁴⁷ Situasi hari ini sangat menentukan upaya merumuskan Kristologi yang relevan. Berikut adalah tiga gambaran Kristologi yang kuat dalam pemikiran Haight, yang memperlihatkan kesadarannya pada konteks.

Kristologi dalam Konteks Agama-agama

Pluralisme adalah salah satu kenyataan di hari ini yang memberi pengaruh pada Kristologi.⁴⁸ Dalam konteks relasi antar-agama, tempat Yesus dirumuskan ulang sebagai berikut:⁴⁹ (a) norma negatif: berarti segala alternatif kecuali Yesus tidak dapat diterima; (b) norma positif: berarti Yesus berfungsi secara

³⁹Roger Haight, “Two Types of Christology,” 117.

⁴⁰Roger Haight, “Critical Witness: The Question of Method,” dalam *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today’s Church*, ed. Leo J. O’Donovan and T. Howland Sanks (New York: Crossroad, 1989), 185-204 (191).

⁴¹Roger Haight, “The Situation of Christology Today,” *Ephemerides Theologiae Lovanienses* LXIX, (1993): 315-334 (315, 319). Bdk. Haight, “Critical Witness,” 196-197.

⁴²Roger Haight, *Jesus Symbol of God* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002), xiii.

⁴³Haight, 12, 14.

⁴⁴Haight, 15.

⁴⁵Haight, 17-22. Bdk. Roger Haight, “The Situation of Christology Today,” 315-321.

⁴⁶Haight, *Jesus Symbol of God*, xi-xii.

⁴⁷Haight, 24.

⁴⁸Roger Haight, “On Pluralism in Christology,” *Budhi I* (Manila: Ateneo de Manila University, 1997), 31-46.

⁴⁹Haight, *Jesus Symbol of God*, 409-410. Bdk. Haight, “Jesus and World Religions,” 330.

heuristik, yaitu membuka imajinasi kristiani dan membimbingnya memasuki kebenaran yang lebih jauh, yaitu kepada Allah. Sebagai simbol, maka Yesus pertama-tama menunjuk kepada Allah, dan sekaligus medium kehadiran Allah. Dengan ini Haight menegaskan teosentrisme dan menolak kristomonisme (bahwa Trinitas berarti hanya Yesus saja).⁵⁰ Baginya “kebenaran itu relasional” (*relational truth*) dari apa yang normatif tersebut. Normativitas Yesus Kristus hanya menjadi operatif melalui relasi baru dan terbuka dengan sistem-sistem kebenaran yang lain. Tesis pentingnya bahwa normativitas Yesus tidak menolak atau mengeksklusi pluralitas agama-agama.

Sekalipun Yesus bagi kekristenan adalah normatif, tetapi tidak berarti menutup kepada dialog. Mengapa? Karena Yesus juga mewakili kebenaran normatif bagi seluruh manusia. Berdasarkan pada pernyataan Allah di dalam Yesus, kekristenan berkomitmen untuk berbagi kesadaran tentang Allah dan seluruh persoalan manusia tentang kebenaran dan tentang kesadaran sejarah penderitaan.⁵¹ Tujuan dari dialog adalah terbangunnya saling memahami, saling apresiasi terhadap yang lain, saling belajar, dan bertransformasi bagaimana beragama yang benar. Tujuan dialog menjadi negatif dan miskin ketika tujuannya adalah perpindahan satu agama ke agama yang lain.

Pluralisme agama dan dialog antar-agama dalam teologi Kristen yang berdasar pada Yesus mengandung tiga refleksi.⁵² Pertama, solidaritas kepada semua orang yang hidup dalam konteks kemiskinan, penindasan sosial dan politik, penderitaan dan dehumanisasi termasuk kerusakan ekologi. Kedua, penggalian dasar kitab suci, sejarah, dan tradisi masing-masing agama untuk menolong tercapainya

saling pemahaman. Ketiga, tugas ke depan dialog antar-agama adalah menyelesaikan tugas inkulturasi dalam rangka menghubungkan jawaban Kristen terhadap keselamatan sosial di tengah fakta penderitaan yang kian masif.

Yesus adalah tanda dari anugerah Allah (*God's grace*).⁵³ Anugerah Allah diwujudkan dalam pengampunan dan kasih. Isi dari pernyataan Allah dimediasi oleh Yesus sebagai tindakan Allah yang hidup dalam manusia yang plural di luar Yesus dan ruang hidup Kristen, yaitu umat beriman lain. Secara normatif, kata Haight, Yesus memberi mandat bagi dialog lintas agama. Di sini diyakini pula bahwa agama-agama lain adalah sungguh-sungguh mediasi bagi anugerah Allah.⁵⁴ Agama-agama lain sungguh-sungguh mediasi kehadiran Allah oleh sebab anugerah Allah tidak dapat dibatasi. Pandangan ini mempengaruhi Haight dalam mengonstruksi Kristologi dalam konteks agama-agama, yaitu refleksi tentang Yesus Kristus yang terbuka dan berdialog dengan umat lainnya.

Bagaimana soal keselamatan? Bagi Haight, perdebatan antara John Hick dan Mark Heim soal keselamatan, hanyalah soal bahasa. Jika menurut Hick, keselamatan itu tunggal bagi semua manusia, maka Heim mengatakan bahwa keselamatan itu jamak sehingga ada banyak dan berbeda-beda.⁵⁵ Implikasi pandangan ini secara Kristologis adalah bahwa konteks dialog antar-iman mempengaruhi konstruksi Kristologi sebagai bagian dari upaya melihat berbagai tindakan Allah dalam sejarah. Tindakan Allah dalam sejarah untuk menyelamatkan manusia dalam agama-agama lain dapat koheren dan sungguh memenuhi teologi Kristen yang menggunakan simbol Allah sebagai *Logos* dan Roh Allah yang berkarya dalam dunia melampaui Yesus.⁵⁶ Orang Kristen terbuka pada keselamatan aga-

⁵⁰Haight, *Jesus Symbol of God*, 417.

⁵¹Haight, 417.

⁵²Haight, 419-420.

⁵³Haight, “Jesus and World Religions,” 331-332.

⁵⁴Haight, 332. Bdk. Roger Haight, “Systematic Ecclesiology,” *Science et Esprit* XLV, no. 3, (1993): 253-281 (262-263).

⁵⁵Haight, “Jesus and World Religions,” 333.

⁵⁶Haight, 339.

ma-agama lain, sementara di waktu yang sama berkomitmen pada Allah yang dimediasi oleh Yesus. Di sini sama sekali tidak ada upaya merelatifkan posisi Yesus, justru membuka dimensi yang lebih luas di mana Allah menjadi semua di dalam semua (*Deus semper maior*).

Kristologi Feminis

Menurut Haight,⁵⁷ salah satu kebutuhan Gereja universal hari ini adalah tentang tempat dan peran perempuan di dalam Gereja, masyarakat luas, dan di dunia ini. Menurut Haight,⁵⁸ di dalam Gereja tidak ada dokumen yang melegalkan kedudukan yang rendah dan penindasan terhadap perempuan, sekalipun perempuan terhalang dari posisi-posisi kepemimpinan seperti di dalam Gereja Katolik.

Pada umumnya, perempuan mengalami penindasan dalam struktur sosial di lima wilayah, yaitu eksploitasi, marginalisasi, penundukkan, pemberlakuan norma menurut budaya maskulin, dan kekerasan.⁵⁹ Dalam Gereja, perempuan dikeluarkan dari tatanan, dari hierarki klerus, dan dari tata kepemimpinan karena jenis kelamin mereka. Gereja menerima dan terbuka pada pembaruan doktrin yang seksis ini, seiring banyak perempuan mendapati mayoritas pelayan-pelayan di dalam Gereja.

Kepemimpinan perempuan kini telah menjadi isu publik. Karena pelayanan dalam Gereja adalah utama untuk mendefinisikan apa itu Gereja. Di sini, Haight mengafirmasi sumber iman Kristen, yaitu Yesus dari Nazaret, sebagai basis pemahaman teologi yang baru yang mengusung praksis adil gender. Allah melalui Yesus Kristus mengungkapkan cinta Allah, di mana cinta itu mengungkapkan kesetaraan yang radikal di antara manusia.⁶⁰ Allah yang dinyatakan dalam Yesus Kristus

adalah Allah yang cinta-Nya tanpa batas berlaku untuk siapa pun. Haight mengutip Galatia 3:28, yang merupakan teks yang memberi hak istimewa (*privilege*) pada gerakan perempuan dan mengekspresikan langsung isi pewahyuan Allah dalam Yesus yang mencintai tanpa batas, dan praksis ini pun esensial bagi kekristenan.⁶¹

Teologi perempuan sangat positif dan terbuka terhadap kepemimpinan perempuan. Dalam teologi ini ditegaskan bahwa pengalaman perempuan akan penindasan dan pengucilan termasuk di dalam Gereja adalah dosa. Dosa mewujudkan di dalam ketidakadilan. Isu konkretnya adalah melakukan perubahan dalam struktur eklesiologi:⁶² bahwa struktur Gereja sering menjadi kaca untuk melihat kejahatan dalam masyarakat dan budaya manapun, termasuk di dalam Gereja yang sering kali mempraktekkan diskriminasi terhadap perempuan. Isu kepemimpinan perempuan menjadi penting di dalam Gereja saat ini dalam rangka Gereja melakukan misi ke dalam dunia modern. Untuk itu penting menemukan penafsiran tentang pesan Yesus sebagai sakramen bagi dunia yang Allah kasihi tanpa batas.

Yang belum terlalu jelas dan kuat adalah paradigma kosmis dalam pemikiran Haight dalam kaitannya dengan teologi feminis. Paradigma kosmis mengatakan bahwa pengalaman akan Allah sebagai Misteri diungkapkan dalam bentuk maskulin maupun feminin. Yesus yang dulu hidup di tanah Palestina merupakan simbol kehadiran Allah (*Jesus symbol of God*), demikian kata Haight. Setelah kebangkitan, melalui Roh, simbol serta kehadiran Allah tidak lagi terbatas pada jenis kelamin laki-laki pada budaya Yahudi, melainkan juga pada perempuan, pada semua budaya. Maka dari itu, kelaki-lakian Yesus tidak dapat dijadikan alasan untuk tidak mengikutser-

⁵⁷Roger Haight, "Four Gifts of the American Church to the Universal Church," *New Theology Review* 16, no. 4, (November 2003): 64-74.

⁵⁸Haight, "Four Gifts," 67.

⁵⁹Haight, 68.

⁶⁰Roger Haight, "Women in the Church: A Theological Reflection," *Toronto Journal of Theology* 2, no. 1, (Spring 1986): 105-117 (110-111), <https://doi.org/10.3138/tjt.2.1.105>.

⁶¹Haight, 113.

⁶²Haight, 114.

takan para perempuan dalam partisipasi yang penuh dalam jemaat-jemaat para murid Yesus. Dalam 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 yang tegas ke atas patriarki, kuriarki, terhadap dominasi laki-laki atas perempuan. Bagi kaum feminis, seperti Mary Daly, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Elizabeth Johnson, Sandra Schneiders, Susan Ross, Mary Catherine Hilkert,⁶³ memandang ke salib Yesus membawa mereka pada suatu refleksi, bahwa secara sosiologis inkarnasi dalam wujud laki-laki barang kali lebih baik dari wujud perempuan. Sebab, kalau perempuan yang berkorban atau dikorbankan, barang kali dunia akan menganggapnya biasa, karena sudah seperti itu seharusnya. Tetapi di tengah budaya patriarki, di mana laki-laki demikian berkuasa dan diistimewakan, ada seorang laki-laki yang hidup dan rela berkorban, mendahulukan si lemah, mati, seperti Yesus, merupakan sebuah kritik luar biasa yang gaungnya sampai ke akar-akarnya. Menurut penulis,⁶⁴ Kristologi yang mengintegrasikan perspektif feminis-kosmis mengajak Gereja kepada pertobatan dan pengakuan dosa *sexism*, penindasan, seraya memajukan kesetaraan laki-laki dan perempuan. Gereja peka dan terpanggil mendengar jeritan perempuan korban ketidakadilan dan mengusahakan solidaritas sejati yang berasal dari Allah yang menyembuhkan dan memberdayakan.

Kristologi Pembebasan

Kristologi pembebasan dijelaskan Haight antara lain dalam buku *The Future of Christology* dan *An Alternative Vision*.⁶⁵ Teologi pembebasan pada awalnya adalah sebuah reaksi me-

lawan kemiskinan telanjang yang menyerbu banyak orang di benua Selatan. Ia tumbuh sebagai teologi orang miskin, bagi orang miskin, di sisi orang miskin, dan berkomitmen kepada pembebasan mereka yang secara harafiah ditawan oleh struktur yang menindas. Teologi pembebasan berfokus pada penindasan manusia, dan hal tersebut dekat dengan diperlukannya analisis sosial ke atasnya yang bekerja lintas ilmu.

Problem teologi pembebasan bukanlah problem tentang Allah atau iman terhadap Allah. Problem teologi pembebasan adalah penindasan dan pencabutan hak hidup manusiawi, dan bagaimana kekristenan memberi jawab terhadapnya. Jawaban atau respon teologi terdiri dari dua aspek.⁶⁶ Pertama, teologi pembebasan meneguhkan bahwa Allah adalah dasar yang bermakna dari eksistensi manusia dan karena itu keberadaan Allah menyelaraskan, artinya memasuki sejarah dunia yang penuh penderitaan ini. Kedua, Allah menurut kekristenan adalah Ia yang prihatin kepada eksistensi manusia. Allah dalam tradisi Kristen adalah Allah yang mengasihi manusia. Dalam kasih-Nya, keselamatan menjadi rencana-Nya dalam seluruh sejarah manusia.

Terdapat tiga tema utama Kristologi pembebasan.⁶⁷ Pertama, pesan Yesus dan jalan hidup-Nya, semua berfokus pada pembebasan manusia yang holistik. Kedua, pesan tentang Kerajaan Allah terhubung langsung dengan realitas sosial dan dialamatkan kepada situasi ketidakadilan, perbudakan, penindasan menuju pembebasan manusia. Ketiga, pesan Yesus Kristus menawarkan janji kebangkitan dan keselamatan akhir.

Dalam Kristologi pembebasan terdapat korelasi yang jelas antara pesan Yesus dengan Ke-

⁶³Haight, "Four Gifts," 67-68.

⁶⁴Pattipeilohy, "Perjumpaan Ekleziologi," 91.

⁶⁵Roger Haight, *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology* (Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1985), 27-28.

⁶⁶Haight, 37-38.

⁶⁷Haight, 137-139.

rajaan Allah.⁶⁸ Pesan Yesus sendiri terarah pada seluruh keberadaan manusia. Teologi pembebasan mengoreksi pandangan tentang makna keselamatan Kristus dalam sejarah. Keselamatan Kristus yang benar menjadi terwujud efektif dalam realitas berupa pertobatan dan pemuridan yang baru. Pertobatan bermakna emansipasi, yaitu penerimaan orang lain dalam sebuah pembebasan yang radikal yang merupakan anugerah dari Allah sendiri. Penerimaan pada keselamatan berupa pertobatan berarti memberi respon berupa kasih yang aktif melayani sesama. Keselamatan berarti partisipasi aktif dalam proses pembebasan bagi yang lain. Pemuridan berarti menjadi serupa dengan Kristus dalam kasih dan belarasa kepada mereka yang dirampas hak-hak hidupnya.

Kristologi Amerika Latin adalah sejarah tentang penindasan atas ribuan orang di perkotaan, ribuan petani, orang kurang gizi, tidak terdidik, dan yang sakit serta yang mati sebelum disembuhkan. Ini juga adalah cerita tentang penindasan yang disebabkan konflik, kekerasan dan persekusi, akibat situasi yang tidak terkontrol. Apa yang terjadi di Amerika Latin ini juga terjadi di banyak belahan dunia lainnya. Yang berbeda bahwa di Amerika Latin, teologi pembebasan atas penderitaan lalu menjadi cerita Kristen tentang situasi aktual manusia yang diidentifikasi sebagai orang miskin, termarginalisasi, dan dipersekusi.⁶⁹ Belarasa Allah tertuju kepada mereka, dan Allah bangkit bagi mereka guna memberi harapan bagi mereka. Di sinilah hidup Yesus menjadi pernyataan Allah kepada dunia, yang bersifat transkultural sekaligus universal.

Pasca-Haight: Kristologi Transeklesial

Sampai sini, penulis melihat bahwa Haight belum menyentuh isu yang signifikan berikut:

kesadaran kosmis sebagai kesadaran tentang tugas teologis di tengah konteks kerusakan ekologi.⁷⁰ Kristologinya masih kuat dipengaruhi oleh cara pandang antroposentrisme—yang sebetulnya hendak dilampauinya—yang meletakkan manusia sebagai sebab inkarnasi Kristus, dan dosa sebagai alasan bagi karya penebusan-Nya. Kristologi yang antroposentris ini memiskinkan karya penyelamatan Kristus hanya tertuju pada manusia dan tidak menjangkau tugas penebusan pada alam yang tengah dilanda oleh krisis yang hebat.

Maka, penulis mengusulkan sebuah konsep yang berupaya untuk melampaui Haight, yaitu “Kristologi transeklesial.” Sebelum membahas lebih jauh, sebagai evaluasi, maka dapat dikatakan bahwa eklesiologi transdenominasional sebagai ruang bagi Kristologi transdenominasional adalah nama bagi usaha untuk mewujudkan eklesiologi lintas denominasi dan karakteristik sebuah hidup bersama Gereja Kristen. Premis utama eklesiologi transdenominasional adalah sebuah apresiasi positif terhadap pluralitas. Namun, uraian Haight tentang pluralitas dalam DGD ini tidak memadai karena tidak mengelaborasi pluralitas agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan yang justru menentukan di konteks seperti Indonesia. Sehingga Kristologi transdenominasional pun tidak memadai. Untuk merumuskan relevansinya, maka dibutuhkan gerak melampauinya.

Pemikiran dua teolog berikut relevan disebut dalam rangka mencari pendasaran bagi gagasan transeklesial, yaitu Jürgen Moltmann dan Choan-Seng Song.⁷¹ Keduanya mewakili perspektif Kristen dan sekaligus mencerminkan benua berbeda, yang satu dari Eropa Barat, dan yang lain dari Asia. Dalam karyanya *Theology of Hope*, Moltmann memperkenalkan gambaran “Gereja Eksodus” (*Exodus*

⁶⁸Haight, 138.

⁶⁹Haight, 139.

⁷⁰Haight, *Jesus Symbol of God*, 24.

⁷¹Untuk dua tulisan yang dekat dengan konsep transeklesial-kosmis yang penulis maksudkan di sini, lih. Herbert M. Scholz, “Book Review: Towards a ‘Dialogue of Life’: Ecume-

nism in the Asian Context,” *Phillipine Studies* 25, no. 1 (1977): 121-124. Suhas Pereira, *The Challenges of Vatican II for an Authentic Indian Catholic Church* (Zürich: Verlag, 2020). Namun, untuk kepentingan studi ini, penulis membatasi hanya pada pemikiran Moltmann dan Song.

Church) sebagai penanda bagi realitas ke-kristenan sebagai umat Allah yang berziarah (*pilgrim people of God*, Ibr. 13:13). Bagi Moltmann, Allah pun adalah Ia yang berziarah.⁷² Kata “eksodus” atau bergerak keluar di sini menunjuk pada perspektif “*trans*” yang artinya menyeberang, atau mengarahkan diri kepada dunia, dan sinonim dengan istilah penulis “transeklesial” sebagai Gereja yang menyeberang tradisi sendiri untuk menatap dunia dan mengerjakan tugas-tugas transformasi. Transformasi yang dimaksud Moltmann juga berdimensi “kosmis” karena salah satu tugas Gereja di tengah krisis ekologis adalah merealisasikan keadilan dan perdamaian bagi semua ciptaan.⁷³ Karena Gereja bersifat transeklesial, maka dalam perspektif itu, Allah juga terus bergerak dalam diri Sang Kristus itu menebus seluruh kosmos ini.

Dari Asia, Choan-Seng Song mendaratkan gambaran Gereja yang berkarakter Asia. Song adalah teolog Kristen (Protestan) dari Gereja Presbiterian Taiwan.⁷⁴ Ia menghidupi pengalaman persentuhan agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan Asia yang pluralis. Realitas Asia yang pluralistik ini tidak hanya religius-kultural, tetapi juga terkait kemiskinan, penderitaan, ketidakadilan, dan eksploitasi atas hidup manusia dan alam.⁷⁵ Song berkata, “Di sini teologi Kristen harus terbuka, karena Tuhan adalah Tuhan yang terbuka” (*Here Christian theology must be open-ended, for God is an open-ended God*).⁷⁶ Lebih lanjut kata Song,

Keselamatan Tuhan tidak bisa dijelaskan dalam kerangka sejarah yang bergerak maju menurut garis lurus. Tuhan bergerak ke segala arah: dia bergerak maju, tetapi dia juga bergerak ke samping. Dia mungkin juga *zigzag*. Apa yang menjadi perhatian-Nya adalah untuk pergi ke mana, di mana saja, kehadiran-Nya dibutuhkan—di Asia, di Afrika, juga di Israel dan di Barat.⁷⁷

Song meyakini bahwa Allahlah pelaku atau aktor yang telah berjalan “menyeberang” dari satu waktu ke waktu lain, dari satu tempat ke tempat lain, dari satu komunitas ke komunitas lain, untuk menghadirkan keselamatan dalam kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama itu, hingga ke seluruh kosmos ini. Pada diri Kristus, gagasan transeklesial menjadi lengkap sebagai gerak ilahi menebus seluruh alam ini.

Dapat disimpulkan bahwa transeklesial berarti gambaran Gereja yang “menyeberang” dari tradisi sendiri mengarah kepada dunia yang ditandai oleh pluralisme, tidak hanya di dalam tubuh Gereja, tetapi juga oleh fakta adanya banyak agama dan banyak budaya, menemukan nilai-nilai intrinsik yang baik, belajar darinya dan dijadikan milik sendiri, mengafirmasi kekayaan narasi keselamatan Allah yang gerak-Nya terbuka ke seluruh kosmos ini, untuk memperkuat tugas-tugas transformasi berdimensi kosmis.⁷⁸

⁷²Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology* (London: SCM Press, 1967), 304. Tentang pembahasan Exodus Church menurut Moltmann, lih. Scott Paeth, “Jürgen Moltmann’s Public Theology,” *Political Theology* 6, no. 2 (2005): 215-234 (223-231), <https://doi.org/10.1558/poth.6.2.215.65446>.

⁷³Jürgen Moltmann, “The Future of Theology,” *The Ecumenical Review* 68, no. 1, (March 2016): 3-13, <https://doi.org/10.1111/erev.12198>.

⁷⁴Volker Küster, *The Many Faces of Jesus Christ: Inter-cultural Christology* (London: SCM Press, 2001), 121-122.

⁷⁵Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Setting* (Maryknoll: Orbis, 1980), 25-28.

⁷⁶Choan-Seng Song, “New Frontiers of Theology in Asia: Ten Theological Proposals,” dalam *Varieties of Witness*, ed. D.

Preman Niles dan T. K. Thomas (Christian Conference of Asia), 43-68 (59).

⁷⁷Song, 65: “*God’s salvation can no longer be explained in terms of history moving forward along a straight line. God moves in all directions: he moves forward, no doubt, but he also moves sideways. He perhaps zigzags too. What concerns him is not to leave neat and tidy landscapes behind him, but to go where, any where, his presence is called for – in Asia, in Africa, as well as in Israel and in the West.*”

⁷⁸Bdk. Theodor Avramov, “Trans-ecclesial Eucharist? An Exploration of Some Critiques of Eucharistic Ecclesiology and the Outlining of Potentia New Paths,” *Astra Salvensis* 18, no. 11 (2018): 385-402.

Dari tradisi biblis, sekalipun tidak begitu mendalam, Haight mengutip Paulus tentang Kristus dan Gereja kosmis (Kol. 1:15-20; Flp. 2:1-11), sebagai basis bagi pemahaman tentang misi transeklesial-kosmis, yaitu aktivitas misi untuk berbagi kabar baik tentang keselamatan di dalam Yesus Kristus yang mengundang manusia untuk berbagi pengalaman keagamaan dan iman dalam relasi setara dan adil dengan seluruh ciptaan dan bagi keutuhan ciptaan.⁷⁹ Dimensi kosmis yang disebut di sini adalah kritik sekaligus masukan terhadap pemikiran Haight yang dalam beberapa elemen dasar eklesiologi dari bawahnya tidak terlalu kuat berbicara tentang persoalan ekologi seperti krisis air. Kata “kosmis” sendiri sering dilawankan dengan padangan dunia sekular yang diasosiasikan dengan cara berpikir teknokratis Barat. Dalam cara pandang kosmis, maka air bukan sekadar H₂O yang dilihat dari sisi materi saja, melainkan ia adalah sesuatu yang hidup, yang kudus, yang memberi kehidupan bagi makhluk hidup yang lain.⁸⁰ Perspektif kosmis ini juga membuka kepada orientasi eklesiologi yang berdimensi global tentang isu-isu yang memprihatinkan seperti ketidakadilan termasuk ketidakadilan gender, anti intergenerasi, kemiskinan, penderitaan, dan perubahan nilai akibat fenomena sosial LGBTIQ dan digitalisasi.

Sebagai bagian dari gerak melampaui sekaligus merelevansikan pemikiran Kristologis Haight, studi atas Kolose 1:15-20 dapat menjadi salah satu landasan utama bagi Kristologi transeklesial. Kolose 1:15-20 sering disebut sebagai salah satu teks tentang “Kristologi Hikmat” yang paling eksplisit menunjukkan bahwa misteri peristiwa Yesus Kristus tidak eksklusif berkaitan dengan manusia saja melainkan dengan seluruh ciptaan. Bagian pertama dari teks ini memperlihatkan bahwa sudah dalam proses penciptaan segala sesuatu,

Kristus memainkan peran penting. Segala sesuatu diciptakan dalam Dia. Bagian kedua dari teks yang sama menunjukkan lagi, bahwa karya penyelamatan, pendamaian segala sesuatu juga terlaksana dalam Kristus.

Menurut kebanyakan ahli tafsir,⁸¹ teks ini sebenarnya berasal dari sebuah lagu pujian kuno yang sudah hidup dalam jemaat Kristen awal. Masing-masing bagian diawali dengan “Ia adalah yang sulung/awal [permulaan] dari ciptaan dan dari antara orang mati.” Demikian pula masing-masing bagian memakai ungkapan “dalam Dia dan melalui Dia.” Para ahli juga sepakat bahwa penulis surat kepada jemaat di Kolose membuat perubahan dengan menambahkan sesuatu pada lagu pujian asli. Hal itu menunjuk pada ayat 16 (dan Dialah kepala tubuh, yaitu jemaat) dan ayat 20 (dengan darah salib-Nya). Penambahan tersebut menunjukkan minat penulis yang rupanya tidak berhenti pada dimensi kosmis melainkan pada dimensi eklesiologis, dengan memberi penekanan pada aspek rekonsiliasi dalam Gereja (ayat 16). Demikian pula penambahan pada ayat 20 mau menekankan bahwa rekonsiliasi universal didasari oleh peristiwa salib. Tetapi, penekanan baru pada dimensi eklesiologis dan salib (antroposentris) tidak perlu dimengerti sebagai yang bertentangan dengan dimensi kosmis yang kental dalam teks pujian yang asli. Sebaliknya, dimensi kosmis itu dipertahankan dan diberi dimensi yang baru, bahkan diteguhkan.

Kalau bagian pertama dari teks Kolose 1:15-18a berbicara tentang penciptaan, bagian kedua Kolose 1:18b-20 menegaskan peran Kristus yang telah bangkit dalam rekonsiliasi, penyelamatan/pemulihan seluruh alam semesta. Jelas sekali dari teks ini bahwa karya penyelamatan oleh Kristus tidak terbatas pada persoalan penebusan atas dosa manusia, melainkan

⁷⁹ Haight, *HEI*, 27-35. Bdk. Haight, “Women in the Church,” 105-117; “Towards an Understanding,” 248-265; “The Point of Trinitarian Theology,” 191-204.

⁸⁰ Aloysius Pieris, *Fire & Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity* (Maryknoll: Orbis, 1996), 16-17. Bdk. Aloysius Pieris, “Toward an Asian Theology of Libera-

tion: Religio-Cultural Guidelines,” dalam *Varieties of Witness*, ed. D. Preman Niles dan T. K. Thomas (Christian Conference of Asia), 21-42 (24).

⁸¹ Denis Edward, *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology* (Maryknoll: Orbis, 1995), 78-83.

meliputi seluruh ciptaan. Hal tersebut tampak, pertama-tama, dari ungkapan segala sesuatu (Yun. “*ta panta*”) yang dipakai berulang kali. Sebagaimana segala sesuatu diciptakan dalam Dia, demikian pula segala sesuatu diperdamaikan dalam Dia. Ciri universal karya penyelamatan (tidak hanya berkaitan dengan manusia) juga terlihat, yang kedua, dari ungkapan-ungkapan standar yang menunjuk pada ciptaan secara keseluruhan. Segala sesuatu yang “ada di surga dan di bumi” diciptakan dalam Dia, demikian pula Ia memperdamai segala sesuatu dengan diri-Nya, “baik yang *ada di bumi maupun yang ada di surga*.”

Oleh sebab itu, Kristologi Hikmat menegaskan bahwa makna misteri peristiwa Yesus Kristus tidak boleh direduksi pada pemaknaan berkaitan dengan manusia saja (antroposentrisme). Misteri peristiwa Yesus Kristus memiliki relevansi juga bagi seluruh alam ciptaan. Kalau Kristologi yang memuat salah satu paham sentral iman Kristen akan Yesus Kristus juga memiliki relasi intrinsik dengan alam semesta secara keseluruhan, maka jelas pula bahwa bagi orang Kristen, tanggung jawab pemeliharaan alam semesta seharusnya merupakan bagian penting dari perwujudan Kristologinya dan bagian dari konstruksi eklesiologinya. Relasi persaudaraan dengan alam adalah dimensi terdalam dari penebusan Kristus. Di sinilah makna Kristologi transeklesial ditemukan.

KESIMPULAN

Pergulatan Roger Haight dengan Kristologi antroposentris ternyata tidak menghasilkan solusi atas kemacetan dalam mengonstruksi Kristologi non-antroposentris khususnya yang menaruh kepekaan pada isu-isu krisis ekologis. Kristologi transdenominasi, dengan demikian, bukan sebuah tawaran terbaik karena tidak adanya persentuhannya dengan dimensi kosmis.

Tulisan ini menawarkan sebuah perspektif yang melampaui Haight. Perspektif ini diang-

gap dapat meletakkan gagasan transdenominasi secara relevan dan fungsional dengan memasukkan dimensi kosmis dalam Kristologi Haight. Hasilnya adalah Kristologi transeklesial, yaitu wacana tentang Kristus yang diwartakan Gereja dengan mengerjakan tugas menghidupi konteks pluralisme, ketidakadilan termasuk ketidakadilan gender, tugas-tugas pembebasan lainnya, dan berkesadaran ekologis atas fakta krisis yang sedang terjadi.

PERNYATAAN PENULIS

Kontribusi dan Tanggung Jawab Penulis

Penulis menyatakan telah memberikan kontribusi substansial untuk perancangan dan penulisan hasil penelitian. Penulis bertanggung jawab atas analisis, interpretasi dan diskusi hasil penelitian. Penulis telah membaca dan menyetujui naskah akhir.

Konflik Kepentingan

Penulis menyatakan tidak memiliki konflik kepentingan apa pun yang dapat memengaruhinya dalam penulisan artikel ini.

REFERENSI

- Anselmus Canterbury. *Anselm of Canterbury: The Major Works*. Diterjemahkan oleh Brian Davies dan G. R. Evans. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Avramov, Theodor “Trans-ecclesial Eucharist? An Exploration of Some Critiques of Eucharistic Ecclesiology and the Outlining of Potentia New Paths.” *Astra Salvensis* 18, no. 11 (2018): 385-402.
- Buckley, James J. “Roger Haight’s Mediating Christology.” *Modern Theology* 23, no. 1 (January 2007): 107-112. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2007.00355.x>.
- Edward, Denis. *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*. Maryknoll: Orbis, 1995.

- Haight, Roger. *An Alternative Vision: An Interpretation of Liberation Theology*. Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1985.
- Haight, Roger. "Appropriating Jesus Today." *Irish Theological Quarterly* 59 (1993): 241-263. <https://doi.org/10.1177/002114009305900401>.
- Haight, Roger. *Christian Community in History – Volume 1: Historical Ecclesiology*. New York & London: Continuum, 2004.
- Haight, Roger. *Christian Community in History – Volume 2: Comparative Ecclesiology*. New York & London: Continuum, 2005.
- Haight, Roger. "Critical Witness: The Question of Method." Dalam *Faithful Witness: Foundations of Theology for Today's Church*, diedit oleh Leo J. O'Donovan dan T. Howland Sanks, 185-204. New York: Crossroad, 1989.
- Haight, Roger. *Ecclesial Existence – Volume 3: Christian Community in History*. New York & London: Continuum, 2008.
- Haight, Roger. "Ecclesiology from Below: Genesis of the Church." *Theology Digest* 48 no. 4 (Winter 2001): 319-328.
- Haight, Roger. "Expanding The Spiritual Exercises," *Studies in The Spirituality of Jesuits* 42, no. 2 (Summer 2010): 1-43. <https://doi.org/10.6017/ssj.v42i2.4022>.
- Haight, Roger. "Four Gifts of the American Church to the Universal Church." *New Theology Review* 16, no. 4 (November 2003): 64-74.
- Haight, Roger. *The Future of Christology*. New York & London: Continuum, 2007.
- Haight, Roger. "Jesus and Salvation: An Essay in Interpretation." *Theological Studies* 55, no. 2, (June 1994): 225-251. <https://doi.org/10.1177/004056399405500203>.
- Haight, Roger. *Jesus Symbol of God*. Maryknoll: Orbis, 2002.
- Haight, Roger. "Jesus Symbol of God: Criticism and Response." *Louvain Studies* 27, no. 4 (Winter 2002): 389-405.
- Haight, Roger. "Jesus and World Religions." *Modern Theology* 12, no. 3 (July 1996): 321-344. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.1996.tb00093.x>.
- Haight, Roger. "The Logic of Christology from below." *Manuscript* (Weston School of Theology, 1999): 1-18.
- Haight, Roger. "On Pluralism in Christology," *Budhi 1* (Manila: Ateneo de Manila University, 1997): 31-46.
- Haight, Roger. "On Systematic Ecclesiology." *Toronto Journal of Theology* 8, no. 2 (Fall 1992): 220-238. <https://doi.org/10.3138/tjt.8.2.220>.
- Haight, Roger. "The Situation of Christology Today," *Ephemerides Theologiae Lovanienses* LXIX (1993): 315-334.
- Haight, Roger. "Systematic Ecclesiology," *Science et Esprit* XLV, no. 3 (1993): 253-281.
- Haight, Roger. "The Case for Spirit Christology." *Theological Studies* 53, no. 1 (March 1992): 257-287. <https://doi.org/10.1177/004056399205300204>.
- Haight, Roger. "The Mission of the Church in the Theology of the Social Gospel." *Theological Studies* 49, no. 3 (September 1988): 477-497. <https://doi.org/10.1177/004056398804900305>.
- Haight, Roger. "Two Types of Christology." *Chicago Studies* 38, no. 2 (Summer/Fall 1999): 117-127.
- Haight, Roger. "Where We Dwell in Common." *Horizons* 32, no. 2 (Fall 2005): 332-351.
- Haight, Roger. "Women in the Church: A Theological Reflection." *Toronto Journal of Theology* 2, no. 1 (Spring 1986): 105-117. <https://doi.org/10.3138/tjt.2.1.105>.
- Küster, Volker. *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology*. London: SCM Press, 2001.
- Löwe, Can Laurens. "John Duns Scotus versus Thomas Aquinas on Action-Passion Identity." *British Journal for the History of Philosophy* 26, no. 6 (2018): 1027-1044. <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1457511>.
- Moltmann, Jürgen. "The Future of Theology." *The Ecumenical Review* 68, no. 1 (March

- 2016): 3-13. <https://doi.org/10.1111/erev.12198>
- Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Diterjemahkan oleh Margaret Kohl. London: SCM Press, 1967.
- Paeth, Scott. "Jürgen Moltmann's Public Theology." *Political Theology* 6, no. 2 (2005): 215-234. <https://doi.org/10.1558/poth.6.2.215.65446>.
- Pattipeilohy, Stella Y. E. "Perjumpaan Eklesiologi GPIB Multikultural dengan Eklesiologi Transdenominasional Roger Haight." Disertasi Doktor Teologi, Fakultas Teologi UKDW, Yogyakarta, 2022.
- Pereira, Suhas. *The Challenges of Vatican II for an Authentic Indian Catholic Church*. Zürich: Verlag, 2020.
- Pica, Francesco. "Review *The Theology of John Duns Scotus*, by Antonie Vos." *Journal of Reformed Theology* 13, no. 3-4 (2019): 332-333, <https://doi.org/10.1163/15697312-01303003>.
- Pieris, Aloysius. *Fire & Water: Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*. Maryknoll: Orbis, 1996.
- Pieris, Aloysius. "Toward an Asian Theology of Liberation: Religio-Cultural Guidelines." Dalam *Varieties of Witness*, diedit oleh D. Preman Niles dan T. K. Thomas, 21-42. Christian Conference of Asia.
- Rahadian, Bernard. "Motif Inkarnasi dalam Soteriologi Yohanes Duns Scotus." *Diskursus* 19, no. 1 (2023): 93-123. <https://doi.org/10.36383/diskursus.v19i1.348>.
- Scholz, Herbert M. "Book Review: Towards a 'Dialogue of Life': Ecumenism in the Asian Context." *Phillipine Studies* 25, no. 1 (1977): 121-124.
- Song, Choan-Seng. "New Frontiers of Theology in Asia: Ten Theological Proposal." Dalam *Varieties of Witness*, diedit oleh D. Preman Niles dan T. K. Thomas, 43-68. Christian Conference of Asia.
- Song, Choan-Seng. *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Setting*. Maryknoll: Orbis, 1980.
- Sunarko, A. *Kristologi: Tinjauan Historis-Sistematis*. Jakarta: Penerbit Obor, 2017.
- Sunarko, A. "Kristologi: Antroposentris?" Dalam Adrianus Sunarko, *Teologi Kontekstual*, 395-409. Jakarta: Obor, 2016.
- Sunarko, A. "Kristologi: Antroposentris?" Dalam *Iman yang Merangkul Bumi: Mempertanggungjawabkan Iman di Hadapan Persoalan Ekologi*, 53-69. Jakarta: Obor, 2012.
- Sunarko, A. "Perhatian pada Lingkungan: Upaya Pendasaran Teologis." Dalam *Menyapa Bumi, Menyembah Hyang Ilahi: Tinjauan Teologis atas Lingkungan Hidup*, diedit oleh A. Sunarko dan A. Eddy Kristiyanto, 31-49. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Wolter, Allan B. "John Duns Scotus on the Primacy and Personality of Christ." Dalam *Franciscan Christology*, diedit oleh Damian McElrath, 139-182. New York: The Franciscan Institute Publication, 1994.
- Wright, John H. "Roger Haight's Spirit Christology." *Theological Studies* 53, no. 4 (December 1992): 729-735. <https://doi.org/10.1177/004056399205300407>.
- Yaghjian, Lucretia B. "Flannery O'Connor's Use of Symbol, Roger Haight's Christology, and The Religious Writer." *Theological Studies* 63, no. 2 (June 2002): 268-301. <https://doi.org/10.1177/004056390206300203>.