



Polidoksi, polipati, dan polipraksis di dalam hidup menggereja yang elastis

Joas Adiprasetya 

Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, DKI Jakarta

Correspondence:

jadiprasetya@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v10i1.893>

Article History

Submitted: Dec. 01, 2023

Reviewed: January 03, 2024

Accepted: March. 05, 2024

Keywords:

churching-elastic;

polydoxy; polypathy;

polypraxis; multiplicity;

reintegration;

menggereja elastis;

polidoksi; polipati;

polipraksis; multiplisitas;

reintegrasi

Copyright: ©2024, Authors.

License:



Abstract: Based on the separation of theology, spirituality, and praxis, this article emphasizes the importance of reintegrating the three mentioned dimensions by modifying the theology-spirituality integration model called the axle-wheel model proposed by Philip Sheldrake. This article argues that the reintegration of theology, spirituality, and praxis as three communal dimensions of faith presupposes a model of the church as the elastic churching, in which the three dimensions grow in multiplicity: polydoxy, polypathy, and polypraxis. The "poly" way of thinking that this article proposes is an alternative to the "ortho" versus "hetero" dichotomy that the church has lived.

Abstrak: Beranjak dari realitas pemisahan teologi, spiritualitas, dan praksis, artikel ini ingin menegaskan pentingnya reintegrasi ketiganya melalui sebuah modifikasi atas model integrasi teologi-spiritualitas yang disebut model poros-roda, yang diusulkan oleh Philip Sheldrake. Artikel ini berargumen bahwa reintegrasi teologi, spiritualitas, dan praksis sebagai tiga dimensi iman yang komunal mengandaikan sebuah model gereja sebagai *menggereja-elastis*, yang di dalamnya ketiga dimensi tersebut bertumbuh dalam multiplisitas sebagai polidoksi, polipati, dan polipraksis. Cara berpikir "poli" yang diusulkan merupakan alternatif bagi dikotomi "ortho" versus "hetero" yang selama ini dihidupi oleh gereja.

Pendahuluan

Paper ini merupakan perjumpaan dari dua arus diskursus di dunia teologi. Arus yang pertama mempercakapkan relasi antara teologi dan spiritualitas. Pemisahan keduanya selama berabad-abad, khususnya sejak abad ke-12, telah menjadi sasaran kritik banyak pemikir yang mengusahakan reintegrasi keduanya. Tampaknya relasi keduanya perlu dipahami secara lebih kompleks dengan mempertimbangkan dimensi ketiga dari hidup beriman, yaitu praksis, yang juga telah mengalami pemisahan dari dua dimensi lainnya, yaitu teologi dan spiritualitas.

Arus kedua menggumuli ketegangan antara orthodoxi dan heterodoxi. Tentu saja ketegangan ini sudah hadir sejak awal lahirnya kekristenan. Saya ingin memasuki percakapan ini dengan menampilkan *polidoksi* sebagai alternatif bagi ketegangan tersebut. Bahkan, dengan mempertimbangkan dua dimensi lain, yaitu spiritualitas dan praksis, saya ingin melihat kemungkinan untuk merancang-bangun polipati untuk dimensi spiritualitas dan polipraksis untuk dimensi praksis.

Kedua arus yang saya pertemukan tersebut kemudian memperoleh situs percakapannya di dalam model gereja yang perlu dikonstruksi agar usulan-ulan tersebut dapat berlangsung secara dinamis. Untuk itu, percakapan mengenai model eklesiologis yang ideal bagi usaha reintegrasi teologi, spiritualitas, dan praksis, serta usaha merancang-bangun polidoksi, polipati, dan polipraksis ditemukan di dalam wajah gereja sebagai gerak menggereja yang lebih elastis dan fleksibel.

Untuk itu, argumen yang ingin saya pertahankan di dalam artikel ini adalah, bahwa reintegrasi teologi, spiritualitas, dan praksis sebagai tiga dimensi iman yang komunal mengandaikan sebuah model gereja sebagai menggereja-elastis, yang di dalamnya ketiga dimensi tersebut bertumbuh dalam multiplisitas sebagai polidoksi, polipati, dan polipraksis.¹ Untuk itu, strategi yang saya tempuh adalah sebagai berikut. Saya akan mulai dengan menunjukkan pentingnya usaha mereintegrasikan kembali teologi, spiritualitas, dan praksis setelah sekian lama ketiganya terpisahkan. Kemudian, saya akan memperlihatkan bahwa usaha reintegrasi tersebut membutuhkan reimajinasi gereja sebagai sebuah gerak dinamis, yaitu gereja sebagai *menggereja-elastis*. Akhirnya, saya akan membahas pentingnya cara baru berbasis teologi multiplisitas dengan mengajukan model polidoksi, polipati, dan polipraksis bagi hidup menggereja masa kini.

Untuk membuktikan argumen tersebut, artikel ini mengusulkan sebuah studi pustaka atas kedua arus pemikiran di atas dan secara konstruktif mengusulkan model eklesiologis yang baru, yang mampu memberi ruang diskursif bagi perjumpaan teologi, spiritualitas, dan praksis. Model eklesiologi yang dimaksud terpusat pada dimensi gereja yang menjadi (*becoming*) dan bukan sekadar mempercakapkan dimensi hakikat (*being*) dan karya (*doing*) gereja. Dalam pengertian itu, secara metodologis, artikel ini merupakan sebuah sumbangan di bidang eklesiologi konstruktif.²

Pemisahan dan Reintegrasi Teologi, Spiritualitas, dan Praksis

Percakapan mengenai pemisahan teologi dan spiritualitas (dan juga praksis) pasti menuntun kita pada amatan jeli yang dilakukan oleh Philips Sheldrake. Di dalam karya monumentalnya, *Spirituality and Theology*, Sheldrake memberikan survei yang menarik mengenai akar pemisahan spiritualitas dan teologi yang ditemukan jauh sejak abad ke-12.³ Berbeda dari tradisi patristik, abad ke-12 dan seterusnya menampilkan kompartementalisasi teologi. Teologi menjadi sebuah disiplin ilmu tersendiri, sementara spiritualitas lebih diasosiasikan dengan moralitas. Selain itu, pemisahan juga diperparah oleh dua hal. Yang pertama adalah berkembangnya asumsi bahwa spiritualitas terkait dengan interioritas relasi dengan Allah yang sangat individual dan yang sekadar melibatkan perasaan. Yang kedua adalah pemisahan yang lebih tajam lagi antara liturgi dan spiritualitas; yang pertama dianggap sebagai wilayah komunal,

¹ Istilah polidoksi (*polydoxy*) pertama kali dibuat oleh Alvin Jay Reines, *Polydoxy: Explorations in a Philosophy of Liberal Religion* (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1987). Istilah ini kemudian dipopularkan oleh sekelompok teolog konstruktif yang memakainya untuk menegaskan posisi teologis mereka yang berbasis pada multiplisitas dan relasionalitas. Kelompok teolog konstruktif ini menuangkan gagasan kolektif mereka di dalam Laurel C. Schneider and Catherine Keller, eds., *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation* (New York: Routledge, 2011). Di dalam artikel ini, saya mengusulkan polipraksis (*polypraxis*) dan polipaty (*polypaty*) sebagai dua istilah lain untuk diperhadapkan pada trilogi klasik ortodoksi, ortopraksis, dan ortopati.

² Untuk pengantar ke dalam eklesiologi konstruktif, lihat Meitha Sartika, *Ecclesia in Via: Pengantar Eklesiologi Konstruktif* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022).

³ Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God* (Maryknoll, NY: Orbis, 1998), 40–44.

yang kedua dipandang sebagai wilayah personal. Sheldrake meringkas amatannya ini dengan menulis demikian:

Ringkasnya, Abad Pertengahan Tinggi di Barat ditandai dengan pemisahan di dalam teologi dan pemisahan bertahap “spiritualitas” dari teologi secara keseluruhan. Pemisahan ini lebih dalam dari sekadar metode atau isi. Pada intinya, hal ini merupakan pemisahan antara afek-tifitas dan pengetahuan konseptual. Lebih lanjut, dalam “spiritualitas”, konsentrasi pada subjektivitas dan interioritas menyebabkan pemisahannya dari liturgi publik dan etika. Pada akhir Abad Pertengahan, “kehidupan spiritual” semakin terpinggirkan dari teologi dan budaya secara keseluruhan. Meskipun agama pada akhir Abad Pertengahan tidak sepenuhnya individualistik (pertumbuhan persaudaraan awam merupakan bukti pentingnya pengalaman kolektif), tidak ada keraguan bahwa praktik keagamaan menjadi lebih personal dan terinternalisasi. Hal ini juga mulai menuntut bahasa khusus yang baru, berbeda dari wacana teologis secara keseluruhan, yang mampu mengungkapkan keberadaannya yang terpisah.⁴

Sekalipun sisa-sisa dari alasan pemisahan ini masih cukup terasa hingga kini, usaha-usaha untuk melakukan reintegrasi spiritualitas dan teologi dengan mengatasi alasan awal pemisahan keduanya telah dimulai beberapa dekade belakangan. Usaha-usaha tersebut dikerjakan lewat beberapa cara. Misalnya, salah satu cara adalah dengan meletakkan spiritualitas ke dalam struktur teologi, khususnya teologi sistematika. Ia menjadi sub-disiplin dari bangunan besar teologi sistematika atau dogmatika, yang secara khusus terhubung dengan *locus* pneumatologi. Cara kedua adalah dengan melihatnya sebagai sub-disiplin tersendiri dari teologi pada umumnya, yang berbeda dari teologi sistematika. Dalam desain ini, teologi sistematika (*systematic theology*) dan teologi spiritual (*spiritual theology*) dipandang saling memperkaya.⁵ Cara lain adalah dengan melihat spiritualitas sebagai kajian yang non-teologis namun selalu berdialog dengan teologi.

Philip Sheldrake sendiri tampaknya lebih mengusulkan gagasannya sendiri. Ia menulis, Mungkin model yang lebih bermanfaat dapat digambarkan sebagai roda yang mengelilingi sebuah poros. “Roda” teologi berputar pada porosnya yaitu spiritualitas. Namun imajinya bersifat tiga dimensi dan oleh karena itu menunjukkan bahwa spiritualitas menjangkau ke-luar ke dimensi lain.⁶

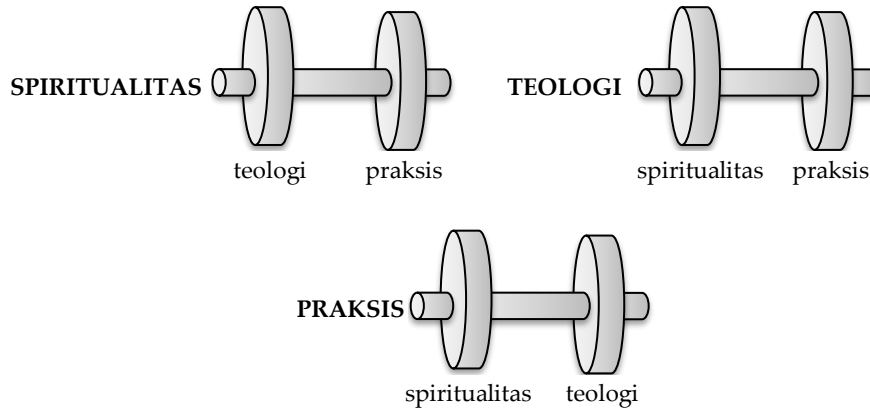
Imaji ini sangat menarik sebab ia memperlihatkan keunikan spiritualitas dan teologi sembari mempertahankan relasi keduanya. Dengan menyetujui model Sheldrake ini, saya ingin memakai imaji yang ditawarkannya di sepanjang artikel ini. Senyampang membicarakan dan memakai model ini, saya merasa perlu untuk melibatkan faktor ketiga, yaitu praksis. Teologi, spiritualitas, dan praksis adalah tiga dimensi dalam hidup beriman dan menggereja. Kita dapat pula menyebut ketiganya teologi, teopati (atau teopoetik),⁷ dan teopraksis. Dengan memanfaatkan model poros-roda Sheldrake, kita dapat memiliki tiga alternatif cara memandang relasi ketiga dimensi ini.

⁴ Philip Sheldrake, “Spirituality and Theology,” in *Companion Encyclopedia of Theology*, ed. Peter Byrne and James L. Houlden (New York & London: Routledge, 1995), 518.

⁵ Bdk. Jeannine Michele Graham, “Systematic Theology and Spiritual Formation: Recovering Obscured Unities,” *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 7, no. 2 (November 2014): 7, <https://doi.org/10.1177/193979091400700202>.

⁶ Philip Sheldrake, “The Study of Spirituality,” *The Way* 39, no. 2 (1999): 167.

⁷ Pemakaian teopoetik (*theopoetics*) akan menarik, sebab kita kemudian dapat memperlihatkan tiga nilai transendental yang ditawarkan oleh Plato memperoleh ruang percakapan di sini, yaitu kebenaran, kebaikan, dan keindahan (*verum, bonum, dan pulchrum*). Sebagai pengantar terkini mengenai *theopoetics*, lihat Heather Walton, “A Theopoetics of Practice: Re-Forming in Practical Theology: Presidential Address to the International Academy of Practical Theology, Eastertide 2017,” *International Journal of Practical Theology* 23, no. 1 (February 28, 2019): 3–23, <https://doi.org/10.1515/ijpt-2018-0033>.



Dengan memberi kemungkinan yang fleksibel untuk menempatkan salah satu sebagai poros dan dua lainnya sebagai roda, maka kita dapat mengimajinasikan fokus tertentu yang menjadi penggerak hidup beriman dan menggereja. Ketiga model ini pun secara realistis telah dihidupi oleh umat beriman di sepanjang perjalanan gereja. Seseorang atau sebuah komunitas yang lebih menekankan pentingnya praksis akan meletakkan teologi dan spiritualitas sebagai roda yang digerakkan oleh poros praksis. Sebagai contoh, kita memahami bahwa teologi pembebasan menempatkan praksis sebagai poros yang harus menuntun proses berteologi. Namun, kita kerap lupa bahwa spiritualitas juga memiliki peran penting di dalamnya.⁸ Hal yang sama dapat kita jumpai dalam pergumulan para pemikir teologi dan tokoh spiritual berkenaan dengan pentingnya dua dimensi lain dalam karya mereka.

Dari Individu ke Pribadi, dari Gereja ke Menggereja-Elastis

Para teolog pada umumnya menyepakati bahwa teologi harus dihidupi demi Gereja. Gereja-lah yang berteologi. Ia dapat saja keluar dari pemikiran seorang teolog secara personal, namun yang personal tak pernah individual. Artinya, si teolog juga adalah bagian inheren dari komunitas eklesialnya. Pada titik ini, teologi Trinitaris menegaskan bahwa, berlawanan dengan individu, person selalu berada dalam relasi (*person-in-relation*) dan komunitas (*person-in-community*). Sebaliknya, individu (*in+divisa*) adalah subjek yang utuh pada dirinya dan terlepas dari subjek lainnya. Dalam hal ini, benarnya ujaran Thomas Aquinas: *individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*. Artinya, "Individu adalah apa yang tidak terbagi di dalam dirinya sendiri, namun terpisah dari orang lain" (*Summa Theologica*, 1.29.4c). Pemahaman mengenai manusia sebagai pribadi ini mengakar pada pemahaman Trinitaris mengenai ketiga pribadi ilahi yang senantiasa hidup dalam persekutuan. Karena itu, kita lantas disadarkan bahwa para teolog adalah pribadi-pribadi yang selalu berteologi bersama dengan komunitas imannya; gereja menjadi ruang dan rahim berteologi. Tentang ini, Karl Barth menulis,

Teologi bukanlah sebuah pokok bahasan privat bagi para teolog saja. Bukan pula ia merupakan sebuah pokok bahasan privat bagi para dosen. Untunglah, selalu saja ada pendeta-pendeta yang sudah lebih memahami teologi dibandingkan kebanyakan dosen. Tidak juga teologi merupakan sebuah pokok bahasan privat bagi para pendeta. Untunglah, selalu saja ada anggota-anggota jemaat, dan kerap seluruh jemaat, yang secara bergairah telah mengusahakan teologi sementara

⁸ Salah satu teks spiritualitas dari teologi pembebasan yang paling saya gemari, misalnya, adalah Gustavo Gutiérrez, *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984).

pendeta-pendeta mereka merupakan kanak-kanak atau orang-orang barbar. Teologi merupakan hal penting bagi gereja.⁹

Hal yang sama tentu berlaku pula dengan spiritualitas. Kita mengingat salah satu akar terpisahan spiritualitas dan teologi, yaitu pemahaman bahwa spiritualitas terasosiasikan dengan pengalaman batin yang individual sifatnya. Dengan memahami pengalaman iman sebagai pengalaman personal yang sekaligus komunal, maka spiritualitas atau teopati seseorang selalu berada dalam relasi dinamis dengan komunitasnya. Spiritualitas seorang pribadi berwatak komunal. Liturgi menjadi wahana terbaik yang secara konstan menghidupi spiritualitas. Hal yang sama berlaku pula untuk praksis atau teopraksis. Tidak jarang, praksis dipahami sebagai karya sosial di dunia dan karena itu tidak berwajah gerejawi. Pemahaman ini jelas keliru, sebab ketika ia keluar dari iman, maka ia senantiasa eklesial dan komunal.

Intinya, teologi, teopati, dan teopraksis adalah karya eklesial. Jika pun ia dikerjakan oleh seorang teolog, mistikus, atau aktivis, orang itu melakukannya secara personal, yang artinya, ia melakukannya selalu dalam keterhisaban dengan seluruh komunitasnya. Sebab, pribadi selalu adalah *person-in-relation* dan *person-in-communion*. Dalam konteks keterlibatan sosial, Joas Adiprasetya menandaskan:

Sebaliknya, dengan berdiam di tengah dunia, pribadi-pribadi Kristiani sesungguhnya tengah pergi sebagai Gereja Trinitaris. Dengan pergi ke dalam ruang publik, pribadi-pribadi Kristiani terus mengalami keberdian dengan Allah Trinitas dan paguyuban eklesial mereka.¹⁰

Gagasan ini mengakar pada sebuah kesadaran bahwa setiap pribadi adalah eksistensi eklesial (*ecclesial existence*). Kita masing-masing adalah pribadi gerejawi. Setiap orang Kristen yang berteologi, berteopati, dan berteopraksis adalah mikreeklesia (gereja mikro); gereja adalah makrontropos (manusia makro).

Pandangan semacam ini tentu memberi peluang bagi kita untuk mengatasi dikotomi personal-komunal yang kerap membatasi pemahaman eklesiologis kita. Akan tetapi, ada persoalan lain yang perlu diperdalam, khususnya ketika membahas wajah institusional gereja semacam apa yang diharapkan. Kita mengingat karya monumental Avery Dulles, *The Models of Church*.¹¹ Dari banyak model yang dibahasnya, Gereja sebagai institusi adalah model pertama yang disajikannya. Secara realistis, Dulles menandaskan bahwa tidak ada gereja yang bebas dari institusi. Sebab, institusi adalah sebuah elemen penting agar gereja hidup dan berkembang secara sehat. Namun, apa yang harus dihindari adalah sebuah institusionalisme:

Yang kami maksud dengan institusionalisme adalah suatu sistem di mana elemen institusional diperlakukan sebagai yang utama. Dari sudut pandang penulis, institusionalisme adalah sebuah deformasi dari hakikat sejati Gereja—sebuah deformasi yang sayangnya telah mempengaruhi Gereja pada periode-periode tertentu dalam sejarahnya, dan yang tetap menjadi bahaya nyata bagi Gereja institusional di segala zaman.¹²

Maka, tanpa menolak wajah institusional Gereja, tampaknya yang harus diperangi adalah institusionalisme, namun bukan dengan mengusahakan sebuah Gereja yang non-institusional. Nicholas Lash mengingatkan, "Telah lama saya sadari bahwa tuntutan untuk memiliki

⁹ Karl Barth, *On Religion: The Revelation of God as the Sublimation of Religion*, trans. Garrett Green (London & New York: T&T Clark, 2006), 56–57.

¹⁰ Joas Adiprasetya, "Kehadiran Yang Setia Di Ruang Publik," *Jurnal Teologi* 11, no. 1 (2022): 204, <https://doi.org/10.24071/jt.v11i01.4512>.

¹¹ Avery Dulles, *Models of the Church* (Garden City, NY: Doubleday, 1974).

¹² *Ibid.*, 27.

‘sebuah kekristenan yang non-institusional’ bukan hanya cacat secara teologis namun juga naif secara sosiologis.”¹³

Institusionalisme, dengan demikian, berbahaya dalam konteks percakapan kita, sebab ia dengan sangat mudah menjustifikasi usaha dari para aparatus lembaga gerejawi untuk membungkam suara-suara kritis yang muncul dari usaha berteologi secara konstruktif, berteopati secara mistis, dan berteopraksis secara profetis. Maka, dengan intensi untuk tetap secara realistis menerima wajah institusional Gereja, sekaligus menghindari munculnya institusionalisme, kita perlu memandang Gereja, pertama, bukan sebagai sebuah kata benda namun kata kerja. Gereja pertama-tama adalah sebuah hidup menggereja; *ecclesiatio* ketimbang *ecclesia*; *churching* lebih dari sekadar *the church*. Di dalam kehidupan menggereja semacam itu, suara-suara yang muncul direspons secara terbuka tanpa harus diterima dengan mudah. Gerak menggereja itu sendiri memberi ruang luas bagi usaha berteologi dalam ketegangan rasional, berteopati dalam kedalaman yang menggelisahkan, dan berteopraksis dalam kerinduan pada transformasi.

Dengan memakai metafora poros-roda dari Sheldrake, gereja sebagai menggereja membuka peluang bagi komunitas iman itu untuk bergerak menggelinding, entah dengan spiritualitas, teologi, atau praksis sebagai poros utamanya. Pada titik ini, institusionalisme membungkam gerak gereja sebagai menggereja, sebab institusionalisme mementingkan stabilitas dan menghindari perubahan. Singkatnya, pertumbuhan teologi, spiritualitas, dan praksis memperoleh lahan subur di dalam sebuah komunitas yang menggereja, sebuah komunitas yang elastis.

Gereja elastis menjadi sebuah imaji eklesiologi yang subur bagi relasi ketiga dimensi iman di atas. Ia menjadi alternatif terbaik bagi gereja solid, yang mudah terjerumus ke dalam institusionalisme, dan gereja likuid, yang mudah terjatuh ke dalam anarkisme. Saya menjumpai gagasan mengenai gereja elastis ini dari seorang teolog Jerman yang hidup di awal abad ke-20, yaitu Ernst Troeltsch. Dalam karyanya, *Zur Religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, ia menegaskan bahwa gereja pada dasarnya selalu harus hidup dalam gerak kompromi terus-menerus—dengan kompromi yang ia maksud adalah *co-promise*.¹⁴ Dalam ketegangan perubahan antara yang lama dan yang baru, kompromi itu dikerjakan melalui usaha gereja untuk secara sengaja “menjadi elastis” (*elastische gemachte*) demi kemampuannya bertahan di tengah perubahan tersebut.¹⁵ Elastisitas tersebut terbukti di dalam sejarah, misalnya lewat diberinya ruang bagi gerakan monastik di dalam Gereja Katolik atau pemikiran subjektivis radikal di dalam Protestantisme.¹⁶ Jadi, kompromi gereja melalui elastisitasnya dibutuhkan bukan hanya untuk berinteraksi dengan lingkungan eksternal yang terus berubah namun juga dengan dinamika internal yang *multiple*. Elastisitas tersebut membuat gereja selalu berada dalam kondisi “tidak stabil” dan mereorganisasi diri terus-menerus.¹⁷ Singkatnya, gereja elastis adalah sebuah gereja yang mungkin saja institusional, namun yang pasti ia tidak sudi terjebak ke dalam institusionalisme.

¹³ Nicholas L.A. Lash, *Voices of Authority* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005), 19.

¹⁴ Untuk penjelasan singkat mengenai gagasan kompromi dalam pemikiran Troeltsch, lihat Joas Adiprasetya and Cahyono Budi Wibowo, “Resiliensi Dialogis: Gereja Liminal Memberlakukan Janji, Misi, Dan Kompromi,” *Pengarah: Jurnal Teologi Kristen* 5, no. 2 (September 29, 2023): 58–71, <https://doi.org/10.36270/pengarah.v5i2.157>.

¹⁵ Ernst Troeltsch, *Zur Religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübingen: J.C.D. Mohr, 1913), 104.

¹⁶ *Ibid.*, 105.

¹⁷ *Ibid.*

Gagasan yang saya sajikan ini tentu berada pada ranah model yang masih sangat abstrak. Implementasi konkretnya masih terus dibutuhkan dan menjadi beban mereka yang memusatkan diri pada disiplin pembangunan jemaat (*Gemeenteopbouw*) atau studi kongregasi (*congregational studies*). Akan tetapi, setidaknya, satu hal menarik dapat dipetik, yang menuntun artikel ini ke topik berikutnya, yaitu bahwa model gereja sebagai menggereja-elastis ini harus mempertimbangkan kemajemukan internal atau multiplisitas komunitas iman, sebab dengan demikian usaha berteologi, berteopati, dan berteopraksis dapat terus berlangsung demi memperkaya iman gereja itu sendiri.

Dari Dikotomi “Ortho” dan “Hetero” ke Multiplisitas “Poli”

Kini, saya tiba pada pokok terakhir dari artikel ini, yaitu bagaimana kita dapat menyikapi kemajemukan teologi, spiritualitas, dan praksis yang hidup di gereja-gereja? Kriteria apa yang harus dipergunakan untuk dapat menilai sebuah posisi yang muncul ke permukaan? Pertanyaan-pertanyaan ini penting, sebab semua itu akan muncul jika prasyarat gereja sebagai menggereja-elastis di atas terpenuhi, maka gairah berteologi, berteopati, dan berteopraksis tentu akan memunculkan keberagaman posisi teologis, spiritual, dan praksial.

Kekristenan telah lama mengenal pemakaian batas-batas demarkasi antara ajaran yang benar (*orthodoxy*) dan yang menyesatkan atau bidah (*heterodoxy*). Pertikaian keduanya sudah berlangsung sejak abad-abad pertama hadirnya Kekristenan dan terekam dengan baik dalam tulisan-tulisan di sekitar konsili-konsili ekumenis yang seluruhnya berlangsung dalam rentang waktu 462 tahun (sejak Konsili Nikea Pertama tahun 325 hingga Konsili Nikea Kedua tahun 787). Perdebatan mengenai apa yang ditegaskan sebagai ajaran yang orthodox dan ajaran yang heterodoks (bidah) tampaknya telah rampung, setidaknya untuk pokok-pokok iman yang esensial. Selebihnya adalah sejarah pengulangan belaka, setidaknya itu yang dikesankan oleh William G. T. Shedd pada tahun 1893. Ia menulis,

Dan hanya ada sedikit orisinalitas, dalam arti penemuan baru, di kedua sisi. Kaum konservatif hanya menyatakan kembali keyakinan lama. Kaum radikal hanya memperbaiki kesalahan lama. Masing-masing mengambil bagian terbaik dari pertahanan atau serangannya dari para pendahulunya. Tidak ada yang baru dalam orthodoxi masa kini; dan tak ada yang baru dalam heterodoksi yang terbaru. Seorang ahli dalam pembelajaran kuno dapat menelusuri keduanya dalam antagonisme masa lalu.¹⁸

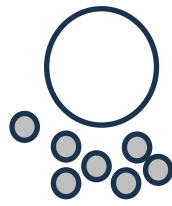
Lalu, Shedd menyimpulkan pertikaian keduanya secara menarik: “Heterodoksi, mungkin, tampil lebih keras dan tegas pada akhir abad ini [abad ke-19] daripada sebelumnya, dan hal ini didukung oleh sikap apatis dari orthodoxi.”¹⁹

Pada tahun 2011, terbit sebuah buku apik dengan judul *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*.²⁰ Para penulis buku bunga rampai ini mengusulkan polidoksi sebagai perspektif alternatif terhadap dikotomi orthodoxi dan heterodoksi. Berbeda dari heterodoksi yang menjadi ajaran lain *di luar* yang orthodox, polidoksi merayakan ajaran-ajaran yang lain namun tetap *di dalam* orthodoxi. Berbeda dari orthodoxi yang memakai logika ketunggalan, polidoksi memakai logika multiplisitas. Multiplisitas itu sendiri berbeda dari pluralitas, sebab ia menemukan yang banyak di dalam yang satu, sementara pluralitas menemukan yang banyak di luar dari yang satu. Ketiganya mungkin dapat digambarkan sebagai berikut:

¹⁸ William G. T. Shedd, *Orthodoxy and Heterodoxy: A Miscellany* (New York: Charles Scribner's Sons, 1893), vi.

¹⁹ *Ibid.*, viii.

²⁰ Schneider and Keller, *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*.



Orthodoksi-



Polidoksi-Orthodoksi-

Roland Faber, salah seorang penulis buku *Polydoxy*, menjelaskan inti dari polidoksi sebagai berikut:

Namun, mungkin justru dalam *ketidakpastian* akan semakin terancamnya gerakan cinta yang senantiasa rapuh melalui kekuasaan itulah *doxa* mengungkapkan tempatnya sebagai “yang lain” dari orthodoksi *di dalam* domainnya—sesuatu yang tidak dapat dipahami dari dalam pola biner orthodoksi dan heterodoksi (atau bidah) ...²¹

Perhatikan bagaimana Faber menempatkan praksis “gerakan cinta” sebagai titik pijak awal untuk memahami perlunya polidoksi. Ini membawa kita kembali ke metafora poros-roda dari Sheldrake yang telah saya modifikasi. Kita dapat memahami usulan polidoksi ini, setidaknya dari perspektif Faber, muncul dari pemakaian praksis sebagai poros utama yang darinya teologi dan spiritualitas menjadi dua roda yang berputar mengelilinginya. Dengan kata lain, praksis menjadi *kriterion* untuk menerima multiplisitas teologi, hingga yang orthodoks itu sekaligus berwajah polidoks. Multiplisitas tampaknya ditemukan di dalam orthodoksi, bahkan sejak awal kemunculannya. Dalam bahasa Catherine Keller dan Laurel C. Schneider, editor buku ini,

... meskipun secara linguistik mudah digunakan, istilah “tradisi Kristen” tidak mengacu pada satu garis lurus, dan umat Kristen juga tidak berbicara dengan satu suara bahkan (atau khususnya) ketika mereka mengacu pada garis lurus yang sama dalam kitab suci. Dalam pengertian ini, *tradisi Kristen selalu bersifat polidoks*; ia tidak dapat direduksi menjadi satu suara atau satu garis lurus mana pun yang mungkin mengklaim sepenuhnya telah mewakili iman, pemikiran, dan praktik Kristen ... Dengan kata lain, *banyak teologi yang selama ini dipahami sebagai teologi orthodoks memelihara dan mengembangkan warisan polidoksnya sendiri*.²²

Gagasan ini sangat penting, sebab kita perlu menyadari sejak awal bahwa apa yang orthodoks itu tidak pernah tunggal; telah ada multiplisitas di dalamnya. Yang banyak berada di dalam yang satu, demikian sebaliknya. Dan yang banyak di dalam yang satu itu memiliki kemungkinan besar untuk terus berada dalam relasi satu dengan yang lain. Ia tidak bergeser menjadi heterodoks, sebab ia tetap menjadi ekspresi otentik dari yang orthodoks itu.

Mereka yang bergulat dengan ajaran Kristen akan dengan mudah menemukan suara-suara polifonik dari polidoksi ini. Misalnya, mungkinkah memahami perbedaan artikulasi Trinitarianisme Barat dan Timur sebagai polidoksi, bahkan jika pun harus “bertikai” terkait gagasan yang melawan atau menganjurkan *filioque*? Atau, dalam level yang lebih sederhana, perbedaan pandangan mengenai pendamaian (*atonement*) yang ditampilkan oleh model *Christus Victor*, pengembalian Anselmian, dan pengaruh moral dari Abelardus, serta alternatif-alternatif lain yang lebih kontemporer, dipahami sebagai sebuah polidoksi. Mereka yang berbeda lantas tak perlu diposisikan sebagai yang heteredoks, sebab mereka membunyikan

²¹ Roland Faber, “The Sense of Peace: A Para-Doxology of Divine Multiplicity,” in *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*, ed. Laurel C. Schneider and Catherine Keller (New York: Routledge, 2011), 38.

²² Laurel C. Schneider and Catherine Keller, “Introduction,” in *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*, ed. Laurel C. Schneider and Catherine Keller (New York: Routledge, 2011), 2; italics dari saya.

nada yang berbeda namun tetap dalam lagu iman yang sama. Singkatnya, polidoksi merupakan sebuah orthodoxi yang ramah dan bermurah hati (*a generous orthodoxy*).²³

Penutup

Percakapan kita harus berhenti segera. Namun ada beberapa catatan akhir yang dapat saya ajukan. Pertama, kita dapat melanjutkan diskusi dengan memusatkan perhatian pada spiritualitas (teopati) dan praksis (teopraksis). Jika polidoksi menjadi alternatif menarik bagi dikotomi orthodoxi dan heteredoksi, mungkin kita juga dapat mulai mempercakapkan perlunya mempertimbangkan polipati sebagai alternatif bagi dikotomi orthopati dan heteropati, serta polipraksis sebagai alternatif bagi dikotomi orthopraksis dan heteropraksis. Saya tidak akan banyak membahasnya di sini dan sekadar memberikan undangan bagi para pembaca untuk mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan pengembangannya di kesempatan lain.

Catatan kedua yang perlu ditampilkan adalah perlunya melihat proyek polidoksi ini dalam bingkai relasi antara tiga poros-roda yang saya usulkan di atas. Besar kemungkinan, pemakaian satu dimensi sebagai poros (misalnya, spiritualitas sebagai poros), akan lebih memudahkan seseorang untuk menerima paradigma *poly* ini bagi kedua poros lainnya (teologi dan praksis). Sebagai contoh, saya menengarai bahwa teolog atau komunitas iman yang lebih mementingkan praksis sebagai poros utamanya, akan lebih terbuka pada kemungkinan polidoksi dan polipati, namun mungkin ia sendiri akan lebih enggan menerima munculnya polipraksis dan sangat menekankan orthopraksis.

Catatan ketiga terkait dengan kriteria yang tetap harus dibahas untuk dapat memastikan seramah dan sejauh mana kemurahhatian itu mewarnai munculnya polidoksi, polipati, atau polipraksis kita. Misalnya, saya pribadi, dalam hal teologi atau ajaran selalu memakai Trinitas dan Dualitas (dwinatur Kristus) sebagai kriteria untuk dapat menerima kehadiran polidoksi. Artinya, mereka yang menolak salah satu atau kedua dogma utama ini, tidak dapat tidak, dengan sendirinya, menempatkan diri mereka sendiri pada posisi heterodoksi, entah dengan atau tanpa penilaian kita terhadap posisi mereka. Pertanyaan yang sama dapat diajukan untuk mempercakapkan kriteria bagi polipati dan polipraksis. Philip Sheldrake sendiri, misalnya, ketika membahas relasi teologi dan spiritualitas, pada akhirnya, menyepakati pentingnya kriteria itu. Ia berkata, bahwa teologi dan spiritualitas “hadir di dalam sebuah kerangka yang berwatak Trinitaris, pneumatologis, dan eklesial.”²⁴

Akhirnya, yang keempat, dinamika mengolah polidoksi, polipati, dan polipraksis ini, saya percaya, akan menjadi watak paling dasariah dari gereja sebagai menggereja-elastis. Gereja solid hanya tertarik pada orthodoxi, orthopati, dan orthopraksis, sementara gereja likuid dapat dengan mudah terjebak ke dalam heterodoksi, heteropati, dan heteropraksis. Gereja elastis, sebaliknya, merayakan yang satu dan yang banyak di dalam ketegangan tanpa henti, hingga saat-Nya tiba. Percakapan berikutnya dapat dilanjutkan dengan mempertemukan konsep gereja-elastis dan konsep multiplisitas.

²³ Istilah ini saya jumptu dari buku Brian D. McLaren, *A Generous Orthodoxy: Why I Am a Missional, Evangelical, Post/Protestant, Liberal/Conservative, Mystical/Poetic, Biblical, Charismatic/Contemplative, Fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, Catholic, Green, Incarnational, Depressed-yet-Hopeful, Emergent, Unfinished Christian* (Grand Rapids, MI & El Cajon, CA: Zondervan & Youth Specialties, 2006). Lihat juga buku teranyar dari Graham Tomlin and Nathan Eddy, eds., *The Bond of Peace: Exploring Generous Orthodoxy* (London: SPCK, 2021).

²⁴ Sheldrake, “Spirituality and Theology,” 61.

Referensi

- Adiprasetya, Joas. "Kehadiran Yang Setia Di Ruang Publik." *Jurnal Teologi* 11, no. 1 (2022): 195–205. <https://doi.org/10.24071/jt.v11i01.4512>.
- Adiprasetya, Joas, and Cahyono Budi Wibowo. "Resiliensi Dialogis: Gereja Liminal Memberlakukan Janji, Misi, Dan Kompromi." *Pengarah: Jurnal Teologi Kristen* 5, no. 2 (September 29, 2023): 58–71. <https://doi.org/10.36270/pengarah.v5i2.157>.
- Barth, Karl. *On Religion: The Revelation of God as the Sublimation of Religion*. Translated by Garrett Green. London & New York: T&T Clark, 2006.
- Dulles, Avery. *Models of the Church*. Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- Faber, Roland. "The Sense of Peace: A Para-Doxology of Divine Multiplicity." In *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*, edited by Laurel C. Schneider and Catherine Keller, 36–56. New York: Routledge, 2011.
- Graham, Jeannine Michele. "Systematic Theology and Spiritual Formation: Recovering Obscured Unities." *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 7, no. 2 (November 2014): 177–90. <https://doi.org/10.1177/193979091400700202>.
- Gutiérrez, Gustavo. *We Drink from Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984.
- Lash, Nicholas L.A. *Voices of Authority*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005.
- McLaren, Brian D. *A Generous Orthodoxy: Why I Am a Missional, Evangelical, Post/Protestant, Liberal/Conservative, Mystical/Poetic, Biblical, Charismatic/Contemplative, Fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, Catholic, Green, Incarnational, Depressed-yet-Hopeful, Emergent, Unfinished Christian*. Grand Rapids, MI & El Cajon, CA: Zondervan & Youth Specialties, 2006.
- Reines, Alvin Jay, 1926. *Polydoxy: Explorations in a Philosophy of Liberal Religion*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1987.
- Sartika, Meitha. *Ecclesia in Via: Pengantar Eklesiologi Konstruktif*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022.
- Schneider, Laurel C., and Catherine Keller. "Introduction." In *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*, edited by Laurel C. Schneider and Catherine Keller, 1–15. New York: Routledge, 2011.
- — —, eds. *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*. New York: Routledge, 2011.
- Shedd, William G. T. *Orthodoxy and Heterodoxy: A Miscellany*. New York: Charles Scribner's Sons, 1893.
- Sheldrake, Philip. "Spirituality and Theology." In *Companion Encyclopedia of Theology*, edited by Peter Byrne and James L. Houlden, 514–35. New York & London: Routledge, 1995.
- — —. *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God*. Maryknoll, NY: Orbis, 1998.
- — —. "The Study of Spirituality." *The Way* 39, no. 2 (1999): 162–72.
- Tomlin, Graham, and Nathan Eddy, eds. *The Bond of Peace: Exploring Generous Orthodoxy*. London: SPCK, 2021.
- Troeltsch, Ernst. *Zur Religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*. Tübingen: J.C.D. Mohr, 1913.
- Walton, Heather. "A Theopoetics of Practice: Re-Forming in Practical Theology: Presidential Address to the International Academy of Practical Theology, Eastertide 2017." *International Journal of Practical Theology* 23, no. 1 (February 28, 2019): 3–23. <https://doi.org/10.1515/ijpt-2018-0033>.