

# DIALOG ANTAR UMAT BERAGAMA KETEGANGAN ANTARA KETERBUKAAN DAN IDENTITAS<sup>1</sup>

Nico Syukur Dister

48

**Abstract:** Today interreligious dialogue seems to have reached an impasse because of the opposite opinions represented by pluralism and postliberal particularism. Pluralists argue that religious identity implies openness to religious otherness. Postliberal particularists, by contrast, draw attention to the value of identity and underline not only the importance of commitment but also the particularity of the irreducible difference between religious languages. From this perspective, postliberal particularism claims that religions are untranslatable. In the face of adversity in the dialogue between religions, created by that claim, Marianne Moyaert from the Catholic University of Leuven (Belgium) gave the impasse a new turn. She is inspired by Paul Ricoeur's latest publication *On Translation* (2006), which he dedicated to the enigma of linguistic diversity and the question of whether languages can be translated. Ricoeur states that the attitude appropriate to a translator is one of linguistic hospitality. He also suggests that this hospitality can serve as a model for inter-religious dialogue. Reflecting on this suggestion, Moyaert elaborates Ricoeur's thought, hoping it will illuminate the current discussion between pluralists and postliberal particularists. Consistent with Ricoeur's position, she argues that religious languages can be translated and that inter-religious dialogue is possible, when built on an ethical posture of hermeneutical hospitality towards the religious other.

**Keywords:** Pluralisme • *language of hospitality* • etika penerjemahan • ketegangan antara kesetiaan dan pengkhianatan • pergumulan dengan Allah, mitra tutur dan iman kita sendiri •



---

<sup>1</sup> Naskah ini semula saya sampaikan pada Hari Studi para imam Keuskupan Surabaya, 11-16 Mei 2009. Sebagai sumber bahan ini saya pergunakan karangan Marianne Moyaert, 'Ricoeurs talige gastvrijheid: Een model voor de interreligieuze dialoog', dlm: *Tijdschrift voor Theologie*, 48 (2008) 42-65.

**D**ewan Kepausan Untuk Dialog antarumat beragama membedakan empat macam dialog: 1) *Dialog kehidupan* yaitu dalam hidupnya orang berusaha memelihara semangat keterbukaan dan ketetangaan, saling membagikan suka dukanya, kesulitan dan keprihatinan. 2) *Dialog praktis* yaitu orang Kristiani dan orang lain bekerjasama demi perkembangan dan pembebasan manusia yang seutuh-utuhnya. 3) *Dialog antarumat beragama yang teologis*, di mana para ahli berusaha mendalami pemahaman tentang warisan religius mereka masing-masing dan saling menghargai nilai-nilai rohani mereka. 4) *Dialog antarumat beragama yang spiritual*, di mana orang yang berurat berakar dalam tradisi religius mereka sendiri, saling membagikan kekayaan spiritual mereka, misalnya mengenai doa dan kontemplasi, iman dan jalan yang ditempuh untuk mencari Allah atau Nan Mutlak.<sup>2</sup>

Fokus karangan ini terletak pada dialog antarumat beragama yang teologis. Persoalan yang mau dibahas ialah ketegangan antara keterbukaan dan identitas. Pertanyaannya yaitu mungkinkah untuk serentak berkeyakinan iman kuat, tapi juga terbuka terhadap orang yang menganut iman yang berbeda. Bagaimana kita dapat membuka diri bagi orang lain yang juga berlainan agama, tanpa kita kehilangan identitas kita sendiri?

Masalah ini akan kita bicarakan dalam dua tahap sambil mengikuti ulasan Marianne Moyaert.<sup>3</sup> Pertama-pertama dilukiskan debat sengit yang dewasa ini berlangsung antara para ahli teologi yang mempelajari dialog antaragama. Karena debat ini rasanya mengalami jalan buntu, maka sebagai tahap pembahasan yang kedua, kita berguru pada filsuf Perancis Paul Ricoeur untuk mencari jalan keluar dengan bertolak pada gagasan “hospitalitas dalam berbahasa dan bertafsir.”

### **Pluralisme versus Partikularisme**

Dalam rangka dialog antaragama terdapat dua aliran yang bertolak belakang yaitu pluralisme di satu pihak dan partikularisme pascaliberal di lain pihak. Hubungan antara identitas dan keterbukaan itu diisi secara berbeda-beda oleh kedua aliran ini.

---

<sup>2</sup>Dokumen: *Dialogue and Proclamation: Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, Roma, 1991.

### *Pluralisme*

Para pemikir yang menganut aliran ini menekankan keterbukaan. Mereka menyatakan bahwa identitas religius justru terdiri dari membuka diri bagi orang yang berlainan agama. Menurut pemeluk pluralisme, ciri yang betul-betul khas bagi sebuah agama tidak terletak dalam "provinsialisme" tradisi religius kita sendiri, melainkan dalam apa yang mengatasi tradisi itu. Menurut mereka, agama-agama yang bermacam-macam itu merupakan pelbagai ekspresi atau "terjemahan" dari Realitas penghabisan dan ilahi yang satu dan sama, yang mendasari semua ungkapan religius yang bermacam-macam itu.

Khususnya John Hick, seorang ahli filsafat agama, telah mendalami aliran pluralisme ini dari sudut epistemologi. Minat filsafatnya bagi pluralitas religius telah ditimbulkan dalam hati Hick ketika ia berkarya pastoral di kota Birmingham yang multikultural dan multireligius (2005a). Dalam konteks itulah ia secara berkala mengunjungi sinagoga, mesjid dan vihara Budha. Melalui pengalaman dan perjumpaan konkret ini mulai diyakininya bahwa –dipandang dari sudut fenomenologi— apa yang terjadi di semua tempat ibadat yang bermacam-macam itu sebenarnya hal yang sama. "Orang berkumpul dalam rangka sebuah tradisi untuk membuka hati dan budi mereka bagi Allah yang mereka imani, dan yang menyita hidup mereka secara total dan juga menuntut agar mereka melakukan keadilan (1995: 37).

Aneka ragamnya ungkapan-ungkapan itu ditentukan oleh sejarah dan kebudayaan. Akan tetapi betapa besar pun variasi antara agama-agama, pada dasarnya berbagai-bagai tradisi religius itu merupakan cara berbeda-beda untuk mengalami, membayangkan, dan menghayati hubungan manusia dengan Realitas ilahi tadi. Pada diri-Nya sendiri Realitas yang penghabisan itu tak terkatakan, misterius dan tak tercapai, mengatasi semua pandangan atau pun gambar kita tentang-Nya (Hick, 1989: 235-236).<sup>4</sup>

Pluralisme mengandaikan dilepaskannya satu sama lain segi "dalam" dan segi "luar" agama-agama. Apa yang bersifat jasmani, budaya, historis, dan sosial itu disubordinasi di bawah hubungan pribadi dengan Realitas Penghabisan. Kaum beriman dituntut bersikap "tidak melekat" kepada unsur-unsur religius yang konkret dan ekspresif itu (Hick, 2005b). Apa yang

---

<sup>4</sup> [Berbagai-bagai tradisi religius itu] "constitute different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine reality, which transcends all our varied visions of it."



bersifat lahiriah dan liturgis, serta segala sesuatu yang terikat pada materi itu didesak, sedangkan segi "dalam" yang terdiri dari pengalaman iman pribadi dikedepankan. Apa yang "luar" itu dianggap *contingent*, kebetulan, dapat saja tidak ada, terhadap apa yang "dalam" yakni sikap beriman yang personal itu, sehingga muncullah gagasan bahwa hidup beriman terdiri dari sikap "tidak melekat" pada apa yang "luar" atau lahiriah itu.

Analisis Hick yang mendekati keanekaragaman religius secara filsafat agama diteguhkan oleh sebuah teologi revisionis yang liberal. Penganut pluralisme Paul Knitter misalnya (1995: 31), mewakili teologi ini yang memandang konteks masa kini serta pengalaman akan pluralitas yang begitu kuat dewasa ini sebagai "batu uji untuk pengetahuan agama". Teologi liberal ini berpendapat bahwa tradisi, ritus dan doktrin bilamana perlu harus ditinjau kembali dalam terang pengalaman kontemporer akan agama-agama. Hick (yang sendiri seorang Kristen) berpendapat bahwa hal ini memang perlu mengenai sejumlah "klaim akan kebenaran absolut" yang diajukan oleh agama Kristiani. Ajaran tentang Inkarnasi, misalnya, tidak mau diartikannya secara harfiah, sebab implikasinya yaitu agama Kristiani didirikan oleh Tuhan sendiri, dan ini berarti lagi bahwa orang Kristen lebih dekat dengan Allah daripada orang beriman lainnya (1979: 194). Padahal tidak ada satu petunjuk empiris pun bahwa orang Kristen lebih baik daripada orang beriman lainnya. Di samping itu klaim mutlak akan superioritas mengandung benih-benih kekerasan dan mempersulit dialog antarumat beragama yang terbuka. Maka dari itu ajaran Inkarnasi harus diartikan secara metaforis (1993). Sebagaimana Muder Teresa dari Calcutta, misalnya, mengejawantahkan cintakasih kepada sesama manusia, begitu pula Yesus, seorang Yahudi yang hidup pada abad pertama tarikh Masehi, menjadi inkarnasi cintakasih Allah. Mengingat sifat agama Kristiani yang historis dan *contingent* itu, maka tidak mungkin mengklaim superioritas apa pun juga.

Jadi, hipotesis yang dipegang oleh penganut pluralisme yaitu semua agama memiliki dasar yang satu dan sama. Menurut Hick hipotesis ini merupakan titik tolak terbaik bagi dialog antarumat beragama. Identitas religius kita sendiri tidak diancam oleh orang yang berbeda agama melainkan dibangun oleh pertemuan dalam dialog yang memperkaya itu. Sebab, model kebenaran yang dipegang oleh kaum pluralisme menyatakan bahwa perspektif orang yang berlainan iman dengan kita justru melengkapi perspektif iman kita sendiri. "Orang yang berlainan agama itu mengingatkan kita bahwa proyek kehidupan kita lebih kaya akan kemungkinan-kemungkinan daripada yang telah kita bayangkan sampai sekarang" (Visker,



1999: 359). Terbukalah perspektif-perspektif baru, dan segi-segi yang sama sekali tidak kita kenal mengenai Realitas penghabisan yang transenden itu menampakkan diri. Dialog antarumat beragama menyingkapkan diri sebagai tempat penemuan arti dan makna.

Hipotesis kaum pluralis mengenai satu dasar yang dimiliki bersama oleh semua agama memungkinkan orang saling mengerti, meskipun mereka berlain-lainan agama. Semua agama yang berbeda-beda itu secara analog berhubungan dengan Realitas penghabisan yang satu dan sama. Makanya orang beragama lain itu bukanlah orang yang serba asing. Agama-agama berkait-kaitan satu sama lain secara mendasar. Saling mengait secara fundamental itulah yang memungkinkan dialog antarumat beragama yang korelatif, dan merupakan syarat bagi "penerjemahan" agama-agama, yaitu bagi usaha hermeneutis untuk menjelaskan arti dan makna religius kepada "orang luar".

### *Partikularisme*

Selama beberapa dasawarsa terakhir ada orang yang secara tajam mengkritik pandangan kaum pluralis. Yang dikecam ialah pengandaian pluralisme bahwa berbagai-bagai tradisi religius pada dasarnya hanya merupakan penampakan ("fenomena") dari hal yang satu dan sama, dalam arti bahwa, walaupun penafsirannya oleh masing-masing agama memang berbeda, namun apa yang ditafsirkan oleh semua agama itu dimiliki bersama sebagai satu dasar yang sama bagi semua agama. Justru adanya sebuah "dasar bersama" dipertanyakan oleh para teolog pascaliberal yang menganut partikularisme. Mereka menekankan bahwa ajaran iman dan penghayatan serta praktek religius bersifat partikular, "khusus tradisi Kristiani", "khusus tradisi Islam", dan seterusnya. Berbagai-bagai tradisi keagamaan itu tidak dapat direduksi kepada satu dasar yang sama untuk semua.

Pemikir paling penting yang mewakili aliran pluralisme ialah Joseph Dinoa, Garret Green dan William Placher.<sup>5</sup> Dalam mengkritik pluralisme dan mengembangkan alternatif partikularistis yang konstruktif, para pengarang ini diilhami oleh teolog Luteran pascaliberal George Lindbeck.

---

<sup>5</sup> J.A. Dinoa, *The Diversity of religions: A Christian Perspective*, Washington 1992; G. Green, 'Are Religions Incommensurable? Reflections on Plurality and the Religious Imagination', dalam: *Louvain Studies* 27 (2002) 218-239; W.C. Placher, 'What About Them?', dalam: *Essentials of Christian Theology*, ed. W.C. Placher, Louisville 2003, hlm. 297-302.

Makanya kita meninjau sejenak kritik Lindbeck yang postliberal itu terhadap cara kaum pluralis menafsirkan pluralitas agama-agama.

Menurut Lindbeck pluralisme mengakibatkan dikosongkannya, bahkan dijualnya partikularitas agama-agama. Alasannya ialah pluralisme bersandar pada teori agama yang keliru. Teori yang salah itu dinamakannya "ekspresivisme pengalaman". Singkatnya teori ini mengatakan bahwa agama-agama yang beraneka ragam itu merupakan ungkapan atau objektivasi yang berbeda-beda mengenai sebuah pengalaman inti, yang dimiliki bersama oleh semua orang dan merupakan norma untuk menentukan apakah sebuah objektivasi itu cocok atau tidak (Lindbeck:1984: 30).

Lindbeck berpendapat bahwa kaum pluralistik memeluk teori agama yang demikian, karena pluralisme mengandaikan bahwa ada "bermacam-macam manifestasi" yang menyatakan esensi yang "bersifat generik" atau "dapat dialami secara universal". Pada hemat Lindbeck hipotesis ini tidak masuk akal (Placher, 1989: 162). Keberatannya yang utama terhadap ekspresivisme pengalaman dan dengan demikian terhadap pluralisme ialah aliran ini menyalahfahami hubungan antara segi dalam atau "batin"-nya agama dan segi luar atau "lahir"-nya.

Menurut ekspresivisme pengalaman, yang ada lebih dahulu ialah "batin", sedangkan "lahir" itu menyusul. Dengan kata lain, lebih dahulu ada sebuah pengalaman, dan baru kemudian suatu ungkapan secara bahasa dan budaya. Justru hubungan yang demikianlah yang dipersoalkan Lindbeck. Bukan "batin"-nya yang mempunyai prioritas terhadap "lahir"-nya melainkan sebaliknya, "lahir" mendahului "batin". Lindbeck menyebut teori agama yang dikembangkannya sendiri itu "model linguistico-budaya", karena ia membandingkan cara orang menjadi religius itu dengan cara mereka belajar bicara bahasa, dan juga dengan cara orang membuat sebuah budaya menjadi miliknya sendiri. Teori agama menurut model bahasa dan budaya ala Lindbeck itu memahami religi sebagai suatu bentuk kehidupan yang mempunyai baik dimensi kognitif maupun dimensi perilaku. Jadi, tradisi religius yang kupunyai sendiri itulah kerangka konseptual bagi cara aku menyikapi dunia dan mengambil keputusan-keputusan. Orang beriman mengarahkan hidupnya kepada tujuan penghabisan yang "konkrit" (seperti keselamatan, pembenaran, nirwana, pencerahan) dan seluruh cara hidupnya diaturnya begitu rupa sehingga tujuan tersebut dapat dicapai, baik di bidang etis dan spiritual maupun di bidang ritual dan doktrin.

Bertentangan dengan ekspresivisme pengalaman, maka teori agama

yang linguistico-budaya menekankan bagaimana pengalaman dibentuk, diolah, malah ditimbulkan oleh bentuk-bentuk linguistis dan kultural. Hanya kalau orang *berbicara* dalam bahasa religius dan memperoleh *ketrampilan* keagamaan, mereka dimungkinkan memperoleh *pengalaman* religius. Menjadi beriman itu merupakan proses interionisasi yang panjang. Selama proses pembatinaan ini orang yang bersangkutan menjadikan bahasa itu miliknya sendiri dan belajar melaksanakan kebiasaan, praktek dan ritus dengan cara yang tepat (Lindbeck, 1984: 30-34). Makin orang berhasil dalam membuat pola religius itu menjadi miliknya sendiri, makin kreatiflah pengalaman-pengalaman religius yang akan diperolehnya.

Hipotesis pluralisme dibantah oleh teori religi yang linguistico-kultural. Agama-agama yang berbeda-beda itu bukanlah manifestasi lahiriah tentang pengalaman mendasar yang sama, melainkan seperti budaya dan bahasa –agama-agama pun mengerjakan dan membentuk bahan mentah potensi-potensi manusiawi dan berbagai-bagai pengalaman akan diri sendiri, masyarakat dan dunia. Tipislah kemungkinan bahwa orang-orang beriman yang memeluk agama-agama yang berlain-lainan, mempunyai pengalaman yang sama. Suatu identitas religius selalu bersifat partikular. Orang tidak dapat menganut "agama pada umumnya" sebagaimana juga tidak dapat "berbicara bahasa pada umumnya".

Akan tetapi pertanyaannya tentu saja apakah benar bahwa pengakuan akan yang partikular itu secara niscaya membawa serta bahwa agama-agama tak dapat diterjemahkan? Atau dengan kata lain, apakah penerjemahan inter religius dengan tak dapat tidak membawa kepada penjualan partikularitas? Kiranya jelaslah bahwa diskusi tentang menerjemahkan tidaknya agama-agama juga menyangkut hubungan (dan ketegangan) antara identitas dan keterbukaan.

### ***Hospitable Language: sebuah Model bagi Dialog antarumat Beragama***

Dalam bukunya berjudul "Tentang Penerjemahan" (*Sur la traduction*) filsuf Perancis Paul Ricoeur membahas bukan hanya teka-teki adanya bahasa yang berbeda-beda, tetapi juga masalah apakah bahasa dapat diterjemahkan. Melangkahi diskusi teoretis tentang kemungkinan atau kemustahilan menerjemahkan bahasa-bahasa -sebuah diskusi yang mengalami jalan buntu- Ricoeur menegaskan bahwa sikap yang pantas bagi si penerjemah ialah "*hospitalite langagiere*" (*hospitable language*): bersikap sebagai tamu di rumah orang lain, dan serentak sebagai tuan rumah yang suka menerima tamu di



tempat kediamannya (2004: 20). Dengan bersikap demikian, kesedihanku yang disebabkan oleh kemustahilan untuk merasa seratus persen *kerasan* dan betah dalam bahasa asing, diimbangi oleh kegembiraan bahwa boleh menerima perkataan orang asing di rumah kediamanku sendiri. Bahasa-bahasa religius pun bukan tak diterjemahkan. Dialog antarumat beragama betul-betul mungkin, asalkan para peserta membuat "hospitalitas dalam berbahasa" menjadi sikap mereka sendiri.

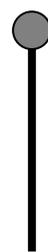
Untuk menjelaskan relevansi refleksi Ricoeur bagi Dialog antarumat beragama dan bagi hubungan antara identitas dan keterbukaan yang memang tegang, tiga hal berikut patut dikemukakan.

*Pertama*, apa yang dipertaruhkan dalam hal menerjemahkan justru ialah hubungan antara identitas dan keterbukaan.

*Kedua*, "menerjemahkan" diartikan Ricoeur bukan hanya secara ketat sebagai menerjemahkan bahasa-bahasa alamiah, tetapi juga sebagai paradigma bagi hermeneutika. Sambil merefleksikan apa yang terjadi bila orang menerjemahkan bahasa-bahasa alamiah, kita mulai mengerti dengan lebih jelas apa yang dipertaruhkan dalam hermeneutika. Dengan demikian "menerjemahkan" berarti melukiskan, menguraikan, mengatakan dengan cara yang lain. Makanya hospitalitas dalam berbahasa sekaligus berarti hospitalitas dalam menafsirkan, keterbukaan hermeneutika.

*Ketiga*, Ricoeur sendiri pun mengatakan bahwa hospitalitas dalam berbahasa dapat menjadi model bagi Dialog antarumat beragama (2004: 43). Ungkapan menerjemahkan "bahasa-bahasa" religius itu merupakan kiasan bagi usaha hermeneutika untuk menjelaskan arti pernyataan agama tertentu kepada "orang luaran" yakni orang yang tidak menganut agama yang bersangkutan.

Di bawah ini diutarakan lebih dahulu uraian Ricoeur mengenai tantangan yang dihadapi si penerjemah dalam mondar-mandir antara bahasa kepunyaannya sendiri dan bahasa yang asing baginya, dan kemudian uraian mengenai tugas panggilannya untuk setia, baik kepada bahasanya sendiri maupun kepada bahasa yang asing baginya, sedangkan bahaya bahwa ia mengkhianati salah satu atau malah kedua-duanya tetap mengancam. Lalu, setelah memandang penerjemahan sebagai paradigma bagi hermeneutika antaragama, ulasan diakhiri dengan membahas ketegangan antara komitmen beriman di satu pihak dan keterbukaan di lain pihak sambil memandang ketegangan ini dari perspektif teologi dan mempergunakan gagasan "hospitalitas dalam berbahasa" yang dicetus Ricoeur itu.



### *Tantangan yang dihadapi oleh si penerjemah*

Ricoeur menjauhi diskusi yang tak berkesudahan antara kedua pendapat bertentangan mengenai kemustahilan atau sebaliknya kemungkinan penerjemahan, dan dengan demikian ia menjauhi pula "perang" antara para pemeluk universalisme dan partikularisme. Diskusi tersebut berlangsung di bidang teori, sedangkan Ricoeur berpegang pada praktek penerjemahan yang telah berlangsung berabad-abad lamanya. Ia bertanya, mengapa orang berbicara tentang kemustahilan penerjemahan, padahal dalam praktek terbukti bahwa penerjemahan itu betul-betul mungkin? Jawaban Ricoeur: keluhan bahwa terjemahan itu tidak mungkin entah mengenai bahasa alamiah entah mengenai "bahasa religius atau kultural". Keluhan ini timbul karena si penerjemah terbentur pada perlawanan yang real sekali. Orang yang sedang menerjemahkan merupakan seorang *go-between* yang terus-menerus mondar-mandir antara kepunyaannya sendiri di satu pihak dan yang asing di lain pihak. Hanya sejauh si penerjemah berhasil menghubungkan-hubungkan yang asing dengan yang terbiasa, hanya sejauh itulah terjemahannya pun berhasil. Akan tetapi pertukaran antara yang asing dan yang dikenal itu tidak terjadi dengan sendirinya. Si penerjemah terbentur pada perlawanan, yang diakibatkan terutama oleh keinginan akan kemurnian dan kesempurnaan. Perlawanan ini terjadi baik dari pihak kepunyaannya sendiri maupun dari pihak asing:

*Pertama*, dari sisi kepunyaannya sendiri, penerjemah dapat terbentur pada sakralisasi bahasa ibu. Menolak menerjemahkan berarti menolak untuk mengakui yang asing sebagai tantangan dan sumber nutrisi bagi kepunyaannya sendiri (Ricoeur, 2004: 10). Orang ingin agar bahasanya sendiri tetap murni. Puas-diri ini secara diam-diam memupuk "etnosentrisme linguistik" maupun klaim atas hegemoni kultural (*ibidem*).

*Kedua*, dari sisi yang asing, perlawanan itu terungkap dalam kesombongan bahwa "tidak dapat diterjemahkan". Yang asing itu tampil sebagai "massa lemban yang menghambat penerjemahan" (Ricoeur, 2004: 11).<sup>6</sup> Di sini *claim* bahwa "tak dapat diterjemahkan" menunjukkan apa yang disebut Ricoeur sebagai kesadaran banal bahwa "yang asli itu tidak dapat diduplikat oleh sebuah asli yang lain" (*ibidem*).<sup>7</sup> Keinginan akan terjemahan yang sempurna itu ilusi. Tiada terjemahan yang sempurna. Tetapi "menolak

<sup>6</sup> [ . . . ] comme une masse inerte de resistance à la traduction."

<sup>7</sup> [ . . . ] l'original ne sera pas redoublé par un autre original."

sahnya usaha penerjemahan” dengan alasan bahwa menerjemahkan tidak selalu mungkin dan terjemahannya tak pernah sempurna itu tidak masuk akal (Steiner, 1975).

Menerjemahkan hanya mungkin kalau si penerjemah belajar mengakui dan mengatasi perlawanan-perlawanan tersebut, dan melepaskan baik keinginan akan kemurnian maupun cita-cita akan terjemahan yang sempurna, sambil mengingat bahwa perbedaan antara kepunyaan sendiri dengan yang asing itu tak terhapuskan (Ricoeur, 2004: 42).<sup>8</sup>

Refleksi Ricoeur ini amat relevan bagi diskusi sia-sia antara kaum pluralis dan partikularis. Kedua aliran ini tidak mampu bertahan dalam ketegangan antara yang dipunyai sendiri dan yang asing.

Kaum pluralis yang menjabarkan perbedaan antaragama kepada sebuah dasar atau pun kerangka yang dimiliki bersama, sebenarnya tidak sanggup untuk bergaul dengan yang asing. Orang yang berbeda agama itu dijadikan peneguhan semata-mata atau pun pelengkap terhadap kepunyaan sendiri, sebab menurut aliran ini berbagai-bagai agama itu pada hakekatnya menyangkut hal yang sama. Di samping itu hal berikut pun patut dicatat. Kaum pluralis memandang sebagai kekuatannya bahwa mereka mengakui simetri antara agama-agama, artinya beraneka ragam agama itu seakan-akan terletak pada jarak yang sama terhadap pusat yang mereka miliki bersama. Dengan demikian aliran ini mencaplok semua yang asing itu dengan memasukkannya ke dalam kerangka pluralistis yang mencakup segala sesuatu. Ricoeur mempersoalkan pengandaian simetri antaragama ini. Pengandaian kaum pluralis tentang struktur-struktur tersembunyi dari suatu bahasa yang pada awal mula dimiliki bersama itu ditandai oleh kerinduan penuh nostalgia akan sebuah konvergensi di mana tiada tempat untuk keasingan (2004: 30). Menerjemahkan baru dapat mulai kalau mengakui asimetri. Yang asing itu tidak akan pernah menjadi kepunyaan kita sendiri.

Tetapi kaum partikularis pun ditandai oleh nostalgia akan kemurnian, oleh ketakutan akan pencemaran. Jatuh dalam dikhotomi antara *insiders* dan *outsiders*, aliran ini terutama mau melindungi identitas tradisi religius sendiri terhadap bahaya yang mereka takuti yakni penggerogotan dan penisbian yang datang dari luar (Moyaert, 2005: 240). Memang, partikularisme mengakui yang lain dalam kelainannya, tetapi sekaligus

---

<sup>8</sup> “Abandonner le rêve de la traduction parfaite reste l’aveu de la différence indépassable entre le propre et l’étranger.”

menunjukkan kepada orang asing itu tempatnya yang harus diketahui oleh si asing. Kemudian kaum partikularis membelakangi yang lain itu dengan begitu saja, tanpa merasa dituduh sedikit pun oleh suara hati (Visker, 2007: 37).

### ***Ketegangan antara Kesetiaan dan Pengkhianatan "Etika Penerjemahan"***

Si penerjemah mengucapkan janji kesetiaan dan terus-menerus dibayangi oleh resiko akan pengkhianatan, demikianlah Ricoeur. Menerjemahkan memang mungkin, tetapi sekaligus merupakan usaha riskan yang tidak dapat dipahami dengan tepat dalam sebuah teori. Tidak ada kriteria absolut yang dapat menentukan apa itu penerjemahan yang baik. Tiada "bahasa kesatuan" yang dapat membawa kelegaan, tiada "term ketiga" yang bisa menetapkan benarnya terjemahan. Ruang antara kepunyaan sendiri dan yang asing itu ruang yang rapuh, dan si penerjemah selalu dalam bahaya bahwa ia dituduh mengkhianati. Seringkali ia sendiri pun merasa bersalah, karena dengan mengalih-bahasakan sebuah teks maka dalam arti tertentu teks itu diperkosa, baik bila teks itu tertulis dalam bahasa yang dipunyainya sendiri maupun bila dalam bahasa asing. Ia malu karena mengkhianati janji kesetiannya. Ia sedih karena kehilangan "aslinya". Semuanya itu menunjukkan bahwa penerjemah yang baik itu betul-betul merasa terpanggil untuk setia, dan bahwa ia mau mengakui yang asing, mau memperlakukannya secara adil (Berman, 1985: 20).

Seruan si penerjemah bahwa suatu teks tak dapat diterjemahkan itu merupakan cara untuk mengakui pengkhianatan terhadap teks asli, mengakui nilai dan kekhasan tak terjabarkan yang ada pada yang asing, mengakui bahwa dalam setiap penerjemahan tetap ada hal-hal yang tak dapat diterjemahkan. Akan tetapi hal ini bukanlah bencana! Bukankah justru dalam hubungan cinta dan hubungan persahabatan kita yang paling intim itu terdapat suatu rahasia yang menyebabkan bahwa tetap ada jarak di dalam keintiman itu –sebuah jarak yang mengakui bahwa kepunyaan sendiri dan yang asing itu tidak bertindih-tindihan. Dan bukankah justru jarak itulah sebabnya bahwa kedekatan dan keintiman itu tidak bersifat menyakkan?

Bersama Berman, Ricoeur pun berbicara tentang "etika penerjemahan" yaitu menerima yang lain sebagai lain di dalam kepunyaanku sendiri. Si penerjemah berlaku etis bila yang oleh Ricoeur disebut "hospitalitas dalam berbahasa" dipraktikkannya. Hal ini berarti bahwa senangnya tinggal di dalam bahasa orang lain itu diimbangi oleh senangnya



boleh menerima orang asing di rumahku sendiri, di tempat kediamanku (2004: 20). Tak mungkin untuk seratus persen betah di dalam bahasa orang lain. Tetapi kemustahilan ini dikompensasi oleh kegembiraan boleh menyambut yang asing di dalam kepunyaanku. Hospitalitas dalam berbahasa ini di satu pihak menolak untuk meninggalkan orang lain seorang diri di dalam kelainannya sebab hal ini akhirnya berarti acuh tak acuh, dan di lain pihak menolak pula usaha untuk mendominasi atau menelan yang lain. Orang lain diterima dalam kelainannya.

Model ini mengakui keterbatasan manusia: tidaklah mungkin untuk seluruhnya betah pada orang lain dan melepaskan diri dari akar-akarnya sendiri. Horizon bahasa kita sendiri selalu ikut berperan. Kepunyaan sendiri dan yang asing tidak dapat menyatu secara harmonis. Model ini melepaskan cita-cita kesempurnaan, tetapi tanpa jatuh dalam fatalisme yang bermasalah. Kita terpanggil kepada penerjemahan, dan dengan demikian kepada kesetiaan pada yang lain, sambil sadar penuh bahwa pengkhianatan tak terelakkan. Hospitalitas dalam berbahasa itu mengungkapkan keterbukaan bagi yang lain, mengungkapkan pengakuan bahwa apa yang diyakini oleh orang lain itu dapat dimengerti (Moyaert, 2008: 59).

### ***Penerjemahan sebagai Paradigma untuk Hermeneutika Antaragama***

Penerjemahan diartikan Ricoeur bukan hanya secara sempit, tetapi juga sebagai paradigma untuk hermeneutika. Baik penerjemahan maupun hermeneutika berusaha untuk membuat yang asing itu terpahami dan terdekati. Dalam konteks antaragama, keasingan yang menantang kita untuk dimengerti, bersifat religius. Orang yang berlainan agama itu ingin dimengerti. Dengan menerapkan paradigma penerjemahan pada dialog antaragama, kita menghindari dipersoalkannya dialog antaragama oleh kaum partikularis, tanpa terjerat dalam pandangan pluralis yang sama-sama berat sebelah.

Dalam dialog antaragama orang yang berlainan agama minta dimengerti dalam keberlainannya itu. Justru permintaan inilah yang dipenuhi oleh hospitalitas hermeneutis. Orang beragama lain itu berharap agar mitra tuturnya bersedia disapa dan terbuka untuk disentuh hatinya. Moga-moga teman bicaranya itu menerima baik bahwa pembicaraan seakan-akan terpotong oleh suatu "perasaan tak *kerasan* yang tidak memenuhi pola pengharapannya (Leeuwen, 2003: 64). Dalam hospitalitas hermeneutis, orang lain tidak ditelan dan tidak dijadikan proyeksi kepunyaanku sendiri (Ricoeur, 1981: 191). Hospitalitas berarti dalam kepunyaan sendiri

meluangkan tempat untuk menerima orang lain (Thiele, 2003: 131). Dengan meluangkan tempat baginya, kita melepaskan kecondongan untuk langsung memasukkan orang lain itu ke dalam kerangka teologis kita sendiri (Hassan, 1991: 151-162). Mengakui orang lain dalam kelainannya berarti

”tidak menjabarkan pribadi, budaya atau agama yang lain itu menjadi sebuah variasi dari apa yang diketahui oleh si penafsir berdasarkan cara hidupnya sendiri. Prinsip ini tak pernah cukup ditekankan, karena dalam usaha mereka untuk membuat agama-agama lain itu terdekati, para penafsir terlalu sering menggambarkannya sebagai variasi dari apa yang sudah dikenal itu. Dengan demikian dapat terjadi bahwa mereka memperkenalkan agama orang lain itu seluruhnya dalam peristilahan yang berasal dari konsep-konsep, struktur-struktur dan kategori-kategori yang sudah biasa bagi orang kristiani” (Berling, 2007: 25).”<sup>9</sup>

Menolak permintaan orang yang beragama lain untuk dengan ramah tamah diterima sebagai tamu itu merupakan tanda bahwa keberlainan itu tidak diseriisi. Dengan kata lain yang lebih keras: kurang bersedia untuk bersungguh-sungguh dalam menerima kelainan orang lain itu merupakan bentuk ketertutupan hermeneutis (Ricoeur, 2004: 20).

Sama seperti penerjemahan, begitu pula hermeneutika antaragama bertolak dari pengandaian bahwa kepunyaan sendiri dan yang asing itu tidak dapat ditukarkan (Ricoeur 2004:42). Jika sebuah hermeneutika bermaksud menjembatani jarak antara kepunyaan sendiri dengan yang asing itu tanpa sedikit pun diganggu atau dihalangi, maka maksud ini menunjukkan bahwa hermeneutika ini tidak dapat bertahan dalam asimetri fundamental antara yang dipunyai sendiri dengan yang asing. Hermeneutika yang hanya menekankan adanya kontinuitas antara kepunyaan sendiri dengan yang asing itu dan dengan demikian melangkahi diskontinuitasnya, patut dipersoalkan. Mengalami perlawanan bukanlah tanda ketertutupan melainkan sebaliknya menandakan bahwa kelainan orang lain itu diseriisi, bahwa kita tersentuh oleh kelainan itu. Ketertutupan hermeneutis tidak terletak dalam menyalahpahami orang yang berlainan agama, melainkan –jauh lebih mendasar— dalam tidak mengakui asimetri antara milik sendiri dengan yang asing itu. Dari sudut pandang ini hermeneutika merupakan soal

<sup>9</sup> [ . . . ] not reducing another person, culture or religion to a variation of what the interpreter knows based on his own “form of life”. This principle cannot be overemphasized, since in the interest of making other religions accessible, [interpreters] all too often present them as simply variations on the familiar. They might present another’s religion entirely in the terms, structures, and categories familiar to Christians” (dikutip M. Moyaert, art. cit., hlm. 60).

mampu bertahan dalam asimetri tersebut, tanpa melebih-lebihkannya di luar proporsi (Moyaert, 2008: 61).

Sebagaimana halnya penerjemahan, keterbukaan hermeneutis pun membawa serta kepercayaan bahwa ada sesuatu yang dapat dimengerti. Kepercayaan ini menyangkut baik kenyataan seluruhnya maupun manusia pada khususnya. Realitas dipercayai sebagai "dapat dibaca", dan manusia yang terhingga dan terbatas ini dipercayai kemampuannya untuk menyingkapkan arti-arti. Hermeneutika yakin bahwa 'orang lain tidak terlalu dekat dan juga tidak terlalu jauh, tidak terlalu terkenal dan juga tidak terlalu asing untuk luput dari perhatianku' (Kearney, 2003: 159-160).<sup>10</sup> Dipandang secara begitu, hermeneutika menyerupai tindakan beriman. Maka Ricoeur berkata: 'Harapan bertutur kepadaku: ada artinya, carilah artinya' (Ricoeur, 1974: 107).<sup>11</sup> Secara hermeneutika, kepercayaan ini terungkap secara konkrit dalam sikap ramah-tamah terhadap yang asing. Sikap ini sekurang-kurangnya berarti bahwa apa yang dikatakan orang lain itu kupandang sebagai memiliki arti dan makna yang dapat dipahami (1986: 55-56).<sup>12</sup> Gagasan bahwa agama-agama lain begitu asing sehingga tak dapat diterjemahkan itu merupakan tanda "etnofilsafat" yang bersikap curiga (Wimmer, 2004: 66).

Mengakui kemungkinan bahwa orang lain dapat dimengerti dalam kelainannya itu tidak berarti bahwa hermeneutika mengejar atau dapat mencapai transparansi yang total. Seperti tidak ada terjemahan yang sempurna, begitu pula tidak ada pemahaman seratus persen mengenai orang yang berbeda agama (Vroom, 2003: 65-66). Tetapi sudah dikatakan tadi bahwa hal ini bukanlah malapetaka. Bukankah terdapat gradasi dalam memahami orang lain? (Edmondson, 2003). Ada hal-hal yang lebih dimengerti, ada juga yang kurang dimengerti, tetapi bagaimana pun juga, tradisi-tradisi asing selalu hanya untuk sebagian saja terfahami, mengingat asimetri antara yang terbiasa dan yang asing itu tinggal tetap. Di samping itu—demikian Moyaert (2008: 62) Ricoeur benar sekali bila menggarisbawahi bahwa bukan hanya dalam relasi antara kepunyaan sendiri dan yang asing itu tidak terdapat pemahaman yang seratus persen, tetapi juga dalam hubungan antara identitas kita dan tradisi kita sendiri. Setiap bahasa berurusan dengan sesuatu yang tak terkatakan, sebuah misteri, sesuatu yang tak dapat

<sup>10</sup> 'The other is neither too close nor too far, neither too familiar nor too foreign to escape my attention.'

<sup>11</sup> 'Die Hoffnung sagt mir: Es gibt einen Sinn, suche einen Sinn.'

<sup>12</sup> 'Le choix pour le sens est donc la présupposition la plus générale de toute herméneutique.'

dikomunikasikan (Ricoeur, 2004: 59). Orang yang bertugas menerjemahkan jangan membuang waktu lagi dengan mempersoalkan pertentangan sia-sia antara “terterjemahkan” dan “tak diterjemahkan”. Begitu pula petugas penafsiran jangan lagi disita waktunya oleh masalah pertentangan yang sama-sama percuma antara “terpahami secara total” di satu pihak dengan “tidak dipahami sama sekali” di lain pihak. Pada hemat Moyaert, apa yang justru jauh lebih berguna bagi tugas hermeneutika ialah dilema Ricoeur antara kesetiaan dan pengkhianatan. Seperti si penerjemah, begitu pula si penafsir ingin menanggapi seruan untuk memahami yang lain itu dalam kelainannya. Ada janji kesetiaan kepada yang lain, namun sekaligus disadari oleh si penafsir bahwa ia selalu dibayang-bayangi oleh bahaya pengkhianatan. Resiko pengkhianatan, baik terhadap orang yang berlainan imannya maupun terhadap apa yang dimilikinya sendiri itu tak terelakkan. Kaum beriman yang secara tepat dan benar ikut serta dalam dialog antarumat beragama selalu menyadari dua hal berikut. Pertama, dalam menjanjikan keterbukaan kepada orang yang berlainan agama, mereka tidak dapat meniadakan kemungkinan akan salah faham dan tidak faham. Kedua, dalam menjanjikan kesetiaan kepada tradisi mereka sendiri, tetap ada resiko bahwa partikularitas tradisi itu toh agak mereka gerogoti sedikit. Resiko ini termasuk hakekat penerjemahan maupun hakekat dialog antarumat beragama. Tempat yang luang antara yang dipunyai sendiri dan yang asing itu merupakan tempat hermeneutika yang rapuh. Rapuh, karena tiga alasan ini: 1) lapangan hermeneutika merupakan medan ketegangan antara kesetiaan dan pengkhianatan; 2) hermeneutika harus mencari keseimbangan antara keterkaitan dan keterputusan, antara kontinuitas dan diskontinuitas; 3) tidak ada kriteria yang pasti untuk menentukan sekali untuk selamanya 'tepat dan cocoknya' interpretasi-interpretasi.

Ruang hermeneutis yang rapuh inilah yang harus dimasuki si penafsir untuk melaksanakan tugasnya. Secara tradisional ruang rapuh ini disebut "lingkaran hermeneutis". Ibarat dewa Yunani Hermes, hermeneutika berusaha membuat yang asing itu terpahami dan terhampiri. Melalui hermeneutika, Hermes berusaha menjembatani jarak, bukan dengan menjabarkan baik kepunyaan sendiri maupun apa yang asing itu menjadi "dasar yang dimiliki bersama", melainkan dengan mondar-mandir antara yang merupakan milik sendiri dengan yang asing (Jeanrond, 1991: 1). Hanya orang yang bersedia mengambil resiko pengkhianatan ini dapat memasuki ruang hermeneutis yang rapuh itu (Moyaert, 2008: 62).

### ***Ketegangan antara Komitmen Beriman dan Keterbukaan: sebuah Perspektif Teologis***

Pada akhir uraiannya tentang gagasan “hospitalitas dalam berbahasa” sebagai model bagi dialog religius, Moyaert mengungkapkan keyakinannya bahwa dengan penuh percaya, orang kristiani dapat memasuki ruang hermeneutis yang rapuh itu untuk mengadakan dialog tersebut. Kepercayaan itu berdasarkan iman akan karya pneumatologis dan logosentris dari Allah Tritunggal. Karya Allah dalam realitas dunia ini tak dapat dibatasi manusia. Berusaha memahami agama-agama asing merupakan salah satu cara untuk bertanya secara terbuka tentang ada tidaknya jejak-jejak sabda Allah dalam tradisi-tradisi religius ini. Hermeneutika teologis tidak menjawab pertanyaan ini secara apriori, melainkan menghadapkannya pada kenyataan. Dari dalam teologi tentang penciptaan dapat dikemukakan bahwa keteraturan menang atas keadaan tidak keruan. Gagasan bahwa berbagai-bagai agama itu tak dapat difahami kiranya berarti bahwa kita kembali kepada kekacauan. Juga pengharapan eskatologis akan Kerajaan Allah menyerukan kaum kristiani untuk tidak memberikan kata terakhir kepada keterpecah-pecahan, tetapi justru mengungkapkan sebuah pertautan satu sama lain yang memberi peluang kepada perbedaan. Syarat mendasar untuk itu ialah hospitalitas dalam berbahasa dan dalam bertafsir.

Akan tetapi, demikian penegasan Moyaert yang amat tepat, tantangan dialog antarumat beragama tidak dapat direduksi menjadi tantangan hermeneutis. Sebab bagi orang beriman kristiani dialog antarumat beragama bermaksud bukan hanya untuk memahami orang yang berlainan agama itu, dan untuk memulai semacam proses penerjemahan antaragama, tetapi juga untuk menyelidiki dampak pengetahuan semacam itu terhadap pemikiran dan kehidupan kristiani (Berling, 2007: 30).<sup>13</sup> Bagi kita, dialog antara agama tidak dapat berakhir dengan hospitalitas dalam bertafsir itu, tanpa bertanya apakah yang diberitahukan mengenai Allah oleh arti-arti baru yang telah ditemukan itu. Adalah tanda komitmen beriman bila kita menanggapi tantangan orang yang berlainan agama itu agar ia difahami dan diterima hangat sebagai seorang tamu, tetapi oleh komitmen beriman itu tidak hanya dituntut hospitalitas tersebut tetapi juga agar kita jangan menghindarkan diri dari kenyataan bahwa kita ini "umat kepunyaan Allah

---

<sup>13</sup> '[. . .] the accurate understanding of another religion is never the end of the process; [the interpreter] must also consider the impact of such knowledge on Christian thinking and living.'

sendiri" (I Ptr 2: 9). Dialog antarumat beragama harus merupakan teologi sungguh-sungguh, sambil meneliti secara meraba-raba di manakah pembicaraannya menyangkut Allah. Penelitian ini diadakan dengan sikap hospitalitas yang terbuka. Dialog antarumat beragama itu baru menjadi ruang teologis bila menyangkut relasi dengan Allah.

Komitmen beriman dan hubungan dengan Allah itu pun menyebabkan orang beriman (apa pun agamanya) juga akan menilai mitra tutur yang berlainan agama itu. Penilaian ini bukanlah bentuk ketertutupan, bukan pula ketidakmampuan mengatasi perspektif konfesional sendiri, sebagaimana dikira oleh kaum pluralis, melainkan suatu tanda bahwa baik tantangan orang lain maupun komitmen iman kita sendiri diseriusi. Komitmen beriman membawa serta sikap yang bukan acuh tak acuh, dan karena itu penilaian positif atau negatif. Memang ada pendapat bahwa orang yang beragama lain itu tidak boleh kita nilai berdasarkan komitmen iman kita sendiri. Tetapi pendapat seperti itu menunjukkan keinginan akan perspektif kesatuan atau perspektif helikopter yang tidak termasuk kemampuan insani. Yang patut disebut "etnosentris" itu bukanlah penilaian tentang pandangan agama lain itu pada dirinya sendiri, melainkan penilaian yang mendahului hospitalitas hermeneutis (Leeuwen, 2003: 93). Orang beriman kristiani itu bukan hanya seorang penafsir atau penerjemah, tetapi juga seorang yang terikat pada Tuhan. Keterikatan itu memaksanya untuk menilai. Dibantu oleh sumber-sumber tradisi dan pengalaman, kaum kristiani meraba-raba dalam menyelidiki batas-batas kemungkinan. Tindakan ini dilakukan dengan hati-hati, sebab di satu pihak karya Allah di dalam dunia tak boleh kita batasi. Jangan sampai kita mengira bahwa orang yang berlainan agama itu tidak menyatakan apa-apa tentang Allah, padahal melaluinya Allah justru ingin menyampaikan sesuatu kepada kita. Tetapi di lain pihak kita pun harus berjaga-jaga agar tidak melihat jejak-jejak Allah, di mana jejak itu tidak ada.

Ini berarti bahwa bukan hanya hospitalitas hermeneutis tetapi juga penilaian teologis ditandai oleh ketegangan antara kesetiaan dan pengkhianatan (Ricoeur, 2004: 16). Ketegangan ini membuat dialog antarumat beragama menjadi peristiwa yang rapuh. Orang beriman mau setia bukan hanya kepada orang yang berlainan agama tetapi juga kepada tradisi religius kepunyaannya sendiri, sejauh tradisi itu bermaksud untuk setia kepada maksud Allah. Oleh karena itu dialog antarumat beragama dicirikan oleh ketegangan antara loyalitas kepada Allah di satu sisi, dan kesediaan untuk disentuh hatinya oleh orang yang berlainan agama di sisi yang lain (Clooney 1995). Baru kalau si teolog bertahan dalam ketegangan

ini dan bergumul dengannya, maka dialog antarumat beragama dapat menghasilkan buah.

Tidak bergumul lagi dengan ketegangan ini berarti satu dari kedua alternatif ini: atau orang lain yang asing itu telah dijabarkan menjadi sama dengan kita, atau ia telah disingkirkan sebagai *totaliter aliter*, seratus persen berlainan. Seorang teolog yang tidak bergumul lagi dengan komitmen beriman kepada Allah telah memakukan Allah pada yang terbiasa, atau telah mengesampingkan-Nya sebagai kenyataan misterius yang tak dapat dikenal. Dialog antarumat beragama berarti bergumul. Bergumul dengan Allah, dengan orang lain yang asing itu dan bergumul dengan iman kita sendiri, sambil menyadari bahwa pergumulan ini tak pernah berlangsung tanpa cedera (Moyaert, 2008: 64), sebagaimana telah dialami Yakob, cucunya bapak semua orang beriman (Kej. 32: 22-32).



### Daftar Rujukan

- Berling, J. A. 2007. "Process of Interreligious Learning", dlm: *Interreligious Learning*, (ed.), Leuven: D. Pollefeyt.
- Bermen, A. 1985. *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Herder, Goethe, Novalis, Humboldt, Schleiermacher.
- Clooney, F.X. 1995. "Comparative Theology: a Review of Recent Books (1989-1995)", dlm: *Theological Studies* 56, hal. 521-550.
- Dinoia, J.A. 1992. *The Diversity of religions: A Christian Perspective*, Washington: Catholic University of America Press.
- Edmondson, R. 2003. "Interreligiöses verstehen – kultursoziologische Probleme und Paradoxien", dlm: *Verstehen an der Grenze: Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation*, Hg. M. Bongardt (dkk), Münster, hal. 45-80.
- Green, G. 2002. "Are Religions Incommensurable? Reflections on Plurality and the Religious Imagination", dlm: *Louvain Studies* 27, hal. 218-239.
- Hassan R., "A Muslim Dialogue with Abraham Heschel", dlm: *No Religion is an Island: Abraham Joshua Heschel and*

- Interreligious Dialogue*, (ed.) H. Kasimow/B.L. Sherwin, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Hick, J.H. 1979. "A Response to Hebblethwaite", dlm: *Incarnation and Myth: the Debate Continued*, ed. M. Goulder, London: SCM Press.
- \_\_\_\_\_. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. "A Pluralist Way", dlm: *More Than One Way? Four views on Salvation in a Pluralistic World*, (ed.) D.L. Okholm / R. Philips, Grand Rapids, ML: Zondervan.
- \_\_\_\_\_. 2005a. *John Hick: An Autobiography*, Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2005b. "The Next Step Beyond Dialogue", dlm: Paul F. Knitter, *the Myth of Christian Superiority: A Multifaith Exploration*, New York: Orbis Books.
- Jeanrond, W.G. 1991. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, New York: Crossroad.
- Kearney R. 2003. "Between Oneself and Another: Ricoeur's Diacritical Hermeneutics", dlm: *Between Suspicion and Sympathy*, (ed.) A. Wiercinsky, Toronto: The Hermeneutics Press.
- Knitter, P.F. 1995. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility*, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Leeuwen, B. Van. 2003. *Erkenning, identiteit en verschil: Multiculturalisme en leven met culturele diversiteit*, Leuven: Acco.
- Lindbeck, G. 1984. *The Nature of Doctrine, Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press.
- Moyaert, M. 2005. "De rol van verhalen en rituelen in de interreligieuze dialoog", dlm: P. Kevers/I. J. Maes (eds), *Toekomst voor verhalen en rituelen? Op het snijpunt van Bijbel en geloofscommunicatie*, Leuven: Acco.

- \_\_\_\_\_. 2008. "Ricoeurs talige gastvrijheid. Een model voor de interreligieuze dialoog", dlm: *Tijdschrift voor Theologie* 48,1 (42-65).
- Placher, W. C. 1989. *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville, KY: Westminster/John Knox.
- \_\_\_\_\_. 2003. "What about Them?", dlm: *Essentials of Christian Theology*, (ed.) W.C. Placher, Louisville: Westminster.
- Ricoeur, P. 1974. "Das Christentum und der Sinn der Geschichte", dlm: *Idem, Geschichte und Wirklichkeit*, Münster.
- \_\_\_\_\_. 1981. "Appropriation", dlm: *Hermeneutics and the Human Sciences*, (ed.) and transl. by J.B. Thompson, Cambridge.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Phénoménologie et hermèutique: En venant de Husserl", dlm: *Idem, Du texte à l'action: Essais d'hermèutique II*, Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Sur la traduction*, Paris: Bayard.
- Steiner, G. 1975. *After Babel: Aspects of Language and Translation*, London: Oxford University Press.
- Thiele, N. 2003. "Interreligious dialogue: Theory and Practice" dlm: *Theology and the Religions: A Dialogue*, (ed.) V. Mortensen, Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans.
- Visker, R. 1999. *Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Vreemd gaan en vreemd blijven: Filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam: SUN.
- Vroom, H.M. 2003. *Een waaier van visies: Godsdienstfilosofie en pluralisme*, Kampen: Agora.
- Wimmer, F. 2004. *Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung*, Wien: Wiener Universitätsverlag

