



Indonesian Journal of Theology

Vol. 14, No. 1 (July 2026): 20–51

E-ISSN: [2339-0751](https://doi.org/10.46567/ijt.v14i1.651)

DOI: <https://doi.org/10.46567/ijt.v14i1.651>

**ARTIFICIAL “SPIRIT” INTELLIGENCE IN THE VIRTUAL
REALITY CHURCH
An Ecclesial Communion Pneumatology**

Josua Estomihi Butarbutar

Universitas Kristen Duta Wacana

estomihj@gmail.com

Abstract

This article proposes an ecclesial communion pneumatology as a theological framework for a virtual church that operates through artificial intelligence (AI) and virtual reality (VR). Specifically, it answers the ontological and theological questions pertaining to whether the Holy Spirit is present and works in digital liturgy mediated by technologies, as well as how AI might be an instrument for genuine personal connectedness. This research employs a transdisciplinary descriptive qualitative method drawing from John Zizioulas’s ecclesial communion, Amos Yong’s theology of participation, and discourses on vanity and theopoetics, articles on AI and VR, church documents, and metaverse studies. The author’s reflection oscillates among the aesthetics of digital sacred space, contemporary spirituality, and cultural critiques. The result is an understanding of the Holy Spirit that constitutes the church in her relational and ecstatic “mode of being,” therefore provoking an idea of the digital medium (AI/VR) as a space where the Spirit establishes ecclesial hypostasis—the church’s identity no longer identified by spatial and physical limits—insofar as such a medium facilitates, not substitutes for, personalized love relations. The virtual church, as this article concludes, must be perceived in terms of a new expression of the communion reality that is already present in the God of the Trinity.

Keywords: virtual church, artificial intelligence, virtual reality, communion pneumatology, digital spirituality, virtual sacrament, spirit discretion

Published online: 7/31/2026

AKAL ROHANI IMITASI DI REALITAS GEREJA VIRTUAL

Sebuah Pneumatologi Eklesial Komuni

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengembangkan sebuah pneumatologi eklesial komuni (*ecclesial communion pneumatology*) sebagai kerangka teologis bagi gereja virtual (VR Church) yang memanfaatkan kecerdasan buatan (AI) dan realitas virtual (VR). Secara khusus, tulisan ini berupaya menjawab pertanyaan ontologis dan teologis tentang apakah Roh Kudus dapat hadir dan bekerja secara autentik dalam liturgi digital yang dimediasi oleh teknologi, serta bagaimana AI dapat berperan sebagai mitra instrumental tanpa menggantikan relasi personal yang sejati. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif deskriptif transdisipliner melalui studi pustaka reflektif. Sumber yang dianalisis meliputi teks-teks teologis-filosofis (khususnya pneumatologi komuni John Zizioulas, teologi partisipasi Amos Yong, serta pemikiran tentang kehampaan dan teopoetika), artikel tentang AI dan VR, dokumen gerejawi, serta kajian metaverse. Analisis dilakukan secara reflektif untuk melihat keterkaitan antara estetika ruang sakral digital, spiritualitas kontemporer, dan kritik budaya. Roh Kudus sendiri yang membentuk gereja sebagai “cara berada” (*mode of being*) yang relasional dan ekstatik, sehingga medium digital (AI/VR) pada prinsipnya dapat menjadi ruang di mana Roh membentuk *ecclesial hypostasis*—identitas personal yang tidak lagi ditentukan oleh batasan ruang dan fisik—sepanjang teknologi tersebut berfungsi untuk memfasilitasi, bukan menggantikan, relasi kasih yang mempersonalisasi. Karena itu, gereja virtual bukanlah pengganti darurat melainkan ekspresi baru dari realitas komuni yang telah lebih dahulu ada dalam diri Allah Tritunggal.

Kata-kata Kunci: gereja virtual, kecerdasan buatan, realitas virtual, communion pneumatology, spiritualitas digital, sakramen virtual, diskresi roh

Introduction

Perkembangan *Artificial Intelligence* (AI) dan *Virtual Reality* (VR) telah melahirkan era baru dalam interaksi manusia dengan dunia digital. Transformasi ini, yang dipercepat oleh Revolusi Industri Keempat dan pascapandemi COVID-19, menciptakan ruang baru bagi aktivitas manusia, termasuk dalam praksis gerejawi dan bidang teologi. Munculnya gereja virtual sebagai bagian dari

“Gereja 4.0” menawarkan bentuk baru dari spiritualitas misi gerejawi, tetapi juga memunculkan pertanyaan ontologis, teologis, dan etis yang mendalam. Dalam sejarah, gereja mengekspresikan diri dalam bentuk yang sesuai dengan konteks. Bentuk dan esensi gereja itu sendiri tidak dapat dipisahkan, tetapi juga tidak identik; keduanya terus berubah sesuai dengan dinamika dalam sejarah.¹ Kini di tengah munculnya *metaverse*, gereja dihadapkan pada tantangan untuk mengekspresikan esensi spiritualitas dalam ruang digital yang sepenuhnya terlepas dari batasan fisik tradisional. Pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang ruang sakral, kehadiran Yang Ilahi, dan pengalaman komunitas perlu dijawab ulang dalam konteks ini.²

Sebelum melangkah lebih jauh, penting untuk membedakan tiga konsep kunci yang mendasari diskusi ini: *Virtual Reality* (VR), *Metaverse*, dan *Artificial Intelligence* (AI). VR mengacu pada teknologi imersif yang menciptakan simulasi lingkungan tiga dimensi (3D) melalui perangkat seperti kacamata VR, sehingga pengguna dapat merasakan kehadiran dan interaksi dalam dunia virtual.³ VR sering kali berpusat pada pengalaman individual, tetapi dalam konteks gereja, teknologi ini dapat digunakan untuk menciptakan ruang ibadah yang imersif.

Metaverse adalah konsep yang lebih luas, dipahami sebagai jejaring luas dunia dan simulasi 3D yang terus-menerus secara real-time dapat dialami secara serentak oleh pengguna yang jumlahnya tidak terbatas. *Metaverse* bukan sekadar ruang virtual, melainkan ekosistem digital yang menggabungkan VR, *Augmented Reality* (AR), *lifelogging*, dan *mirror worlds*, di mana pengguna dapat berinteraksi,

¹ Guichun Jun, “Virtual Reality Church as a New Mission Frontier in the Metaverse: Exploring Theological Controversies and Missional Potential of Virtual Reality Church,” *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 37, no. 4 (2020): 297–98, <https://doi.org/10.1177/0265378820963155>.

² Lih. Elita Jessamine Chandra, “Ketika Sang Ciptaan Berusaha Mencipta Semesta Baru: Mengenal Dampak Metaverse,” dalam *Nasib Agama, Pendidikan, dan Hubungan Sosial dalam Metaverse* (Kompas Gramedia, 2023), 53, 59–63, 63–65; Noreen L. Herzfeld, *The Artifice of Intelligence: Divine and Human Relationship in a Robotic Age*, with Ted Peters (Augsburg Fortress, 2023), 34–37, 44–47, 57–63; Jun, “Virtual Reality Church as a New Mission Frontier in the Metaverse,” 297; Serafim Seppälä, “A Sacred Cyberspace? Towards the Ontology of Virtual Worship,” *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 15, no. 1 (2023): 104–6, <https://doi.org/10.2478/ress-2023-0106>.

³ Lih. Jonghyun Kim, “Virtual Worship Service and Physical Worship Service on Spiritual Formation,” *Australian Journal of Liturgy*, 16, no. 2 (2018): 93; Leo-Martin Angelo R. Ocampo, “Cybergrace in Cyberspace?: An Argument for Online Liturgies in Light of COVID-19,” *Landas: Journal of Loyola School of Theology*, 39, no. 2 (2019): 1–3; Mark J. Cartledge, “Virtual Mediation of the Holy Spirit: Prospects for Digital Pentecostalism,” *PentecoStudies* 21, no. 1 (2022): 33, <https://doi.org/10.1558/pent.19914>; Kristian C. Kohler, “Virtual Communion: Assembly, Digital Space, and Eucharistic Celebration,” *Currents in Theology and Mission*, 50, no. 1 (2022): 33–34.

bekerja, beribadah, dan membangun komunitas melalui avatar. Di Indonesia, metaverse mulai mendapat perhatian, baik dalam dunia bisnis (seperti WIR Group) maupun gereja (misalnya, komunitas Ignite GKI dan Binawarga yang telah mengembangkan gereja virtual di *platform Altspace*).⁴

Sementara itu, *Artificial Intelligence* (AI) adalah sistem komputer yang dirancang untuk menyimulasikan kecerdasan manusia—seperti pembelajaran, penalaran, dan pengambilan keputusan—melalui algoritma dan pemrosesan data. Dalam konteks gereja virtual, AI dapat berfungsi sebagai alat untuk personalisasi liturgi, khotbah algoritmik, atau bahkan avatar pastoral.⁵

Demikian pula, ibadah digital merujuk pada praktik penyembahan yang dilakukan melalui platform digital seperti siaran langsung atau aplikasi pertemuan virtual, yang memungkinkan partisipasi tanpa kehadiran fisik.⁶ Liturgi virtual adalah perayaan liturgis yang sepenuhnya dilaksanakan dalam ruang virtual dengan menggunakan teknologi imersif seperti VR, sering kali melibatkan interaksi melalui avatar.⁷ Sementara itu, virtualitas dipahami sebagai kondisi keberadaan dalam ruang digital yang menantang dikotomi tradisional antara “nyata” dan “maya,” serta membuka kemungkinan baru bagi mediasi kehadiran ilahi.⁸

Pergeseran ke ruang virtual ini tentunya menantang konsep tradisional tentang kehadiran ilahi dan ruang sakral. Ruang virtual menciptakan dimensi baru yang membutuhkan redefinisi ontologis untuk memahami kehadiran ilahi dalam ruang digital.⁹ Pete Ward berargumen bahwa gereja pada hakikatnya cair karena dua hal: Roh Kudus senantiasa membuatnya muda dan dinamis, serta budaya manusia selalu mengalir. Karena itu, ibadah virtual bukanlah ancaman terhadap identitas gereja, melainkan ekspresi wajar dari

⁴ Chandra, “Ketika Sang Ciptaan Berusaha Mencipta Semesta Baru,” 59–63.

⁵ Bdk. Herzfeld, *The Artifice of Intelligence*, 34–37. Herzfeld menekankan bahwa AI tetaplah alat yang terprogram, bukan entitas yang memiliki kesadaran, emosi, atau kebebasan sejati. AI tidak dapat memenuhi kriteria relasional autentik menurut Barth, seperti “melihat mata yang lain” (presensi fisik), “berbicara dan mendengar” (komunikasi timbal balik yang dalam), dan “memberikan bantuan dengan sukacita” (tindakan yang lahir dari kehendak bebas dan empati).

⁶ Kim, “Virtual Worship Service and Physical Worship Service on Spiritual Formation,” 93; Ocampo, “Cybergrace in Cyberspace?,” 1–2.

⁷ Cartledge, “Virtual Mediation of the Holy Spirit,” 33; Ocampo, “Cybergrace in Cyberspace?,” 2–3.

⁸ Kohler, “Virtual Communion,” 33–34; Cartledge, “Virtual Mediation of the Holy Spirit,” 33–34.

⁹ Seppälä, “A Sacred Cyberspace?,” 112–13.

kasih Allah yang meluap-luap seperti air hidup.¹⁰ Sebagai contoh, “Apakah kehadiran Roh Kudus dapat dirasakan dalam liturgi virtual dengan cara yang sama seperti dalam liturgi fisik?” atau “Apakah pengalaman spiritual yang dimediasi oleh teknologi tetap dianggap autentik?” Pendekatan ontologis oleh Pseudo-Dionysius dan Alexander Schmemmann memberikan kerangka konseptual, sementara teolog kontemporer seperti Serafim Seppälä, Mark J. Cartledge, dan Kristian C. Kohler telah mulai menjawab pertanyaan-pertanyaan ini.¹¹

Artikel ini akan dielaborasi melalui lima langkah argumentatif yang saling terkait. *Pertama*, landasan biblis-teologis tentang Roh Kudus sebagai pembentuk komuni. *Kedua*, peran AI dalam eklesiologi virtual. *Ketiga*, kriteria diskresi roh di ruang digital. *Keempat*, refleksi teologis tentang keabsahan sakramen virtual. *Kelima*, agenda penelitian empiris untuk menguji klaim-klaim teoretis. Metode yang dipakai adalah pendekatan kualitatif deskriptif transdisipliner agar tidak terbatas pada satu sudut pandang keilmuan.¹² Fokusnya, melalui tinjauan pustaka, dengan menganalisis secara reflektif sumber-sumber teologis-filosofis, artikel tentang AI dan VR, dokumen gerejawi, serta kajian metaverse. Tujuannya bukan sekadar mendeskripsikan fenomena digital dalam gereja, melainkan melihat keterkaitannya dengan

¹⁰ Pete Ward, *Liquid Ecclesiology: The Gospel and the Church* (Brill, 2017), 47.

¹¹ Lih. Seppälä, “A Sacred Cyberspace?” Untuk eksplorasi mendalam tentang penerapan ontologi Pseudo-Dionysius dan pemikiran Schmemmann pada liturgi virtual lih. 109–112; Pseudo-Dionysius tentang simbol dan representasi 114–18); Tabel ontologis dan konsep “*reality deficiency*,” kritik Schmemmann tentang individualisme dan potensi epifani digital (118–20). Secara ringkas, Seppälä menyimpulkan bahwa liturgi virtual adalah “gambar dari gambar” yang memiliki kadar partisipasi lebih rendah tetapi tidak nol, dan bahwa kehadiran ilahi tetap mungkin secara analogis meskipun tidak identik dengan liturgi fisik. Pseudo-Dionysius ontologi mengusulkan bahwa simbol-simbol dapat “mewakili Yang Ilahi” meskipun melalui media yang tampak tidak memadai. Sementara itu, Schmemmann menekankan pentingnya kehadiran tubuh dalam liturgi, yang menjadi tantangan utama dalam konteks virtual. Dalam kerangka Pseudo-Dionysius, liturgi virtual bukanlah kontradiksi ontologis, melainkan tingkat realitas yang lebih rendah namun tetap partisipatif. “*virtual space represents a further level of reflection of that reflection*”—analog dengan ikon virtual yang merupakan “gambar dari gambar.” Meskipun mengalami kekurangan realitas (*reality deficiency*), liturgi virtual tetap memungkinkan anagoge, yaitu gerakan naik dari simbol-simbol yang tampak absurd menuju kesatuan ilahi. Sementara itu, Schmemmann memberikan peringatan penting bahwa kehadiran tubuh dan komunalitas adalah esensial. Namun, ia juga membuka pintu: jika liturgi bertujuan mengubah seluruh eksistensi, maka ruang virtual tidak boleh dikecualikan secara *a priori*. Yang diperlukan adalah pengakuan bahwa tingkat partisipasi berbeda, bukan tidak ada.

¹² Lih. Reza A. A. Wattimena, *Untuk Semua yang Beragama: Agama dalam Pelukan Filsafat, Politik, dan Spiritualitas* (Kanisius, 2020), 3, 33.

estetika ruang sakral digital, spiritualitas kontemporer, dan kritik budaya.

Artikel ini mengajukan sebuah “pneumatologi eklesial komuni” sebagai “cara berada” (*mode of being*) Allah yang bersifat relasional dan ekstatik. Karena Roh Kudus sendiri yang membentuk cara berada ini sebagai peristiwa komuni, maka medium digital (AI/VR) pada prinsipnya dapat menjadi “ruang” di mana Roh membentuk *ecclesial hypostasis*—yakni identitas personal yang tidak lagi ditentukan oleh batasan ruang dan fisik—sepanjang teknologi tersebut berfungsi untuk memfasilitasi, bukan menggantikan, relasi kasih yang mempersonalisasi. Dengan demikian, perbedaan (*otherness, diaphora*) tidak sama dengan perpecahan (*division, diairesis*). *Diaphora* adalah baik dan konstitutif bagi keberadaan (*being*), sedangkan *diairesis* adalah akibat dosa. Medium digital, jika digunakan secara tepat, dapat menjadi ruang bagi *diaphora* (perbedaan personal yang sehat) tanpa jatuh ke dalam *diairesis*. Roh Kudus, yang adalah *koinonia*, dapat berkarya melalui medium digital karena *ecclesial hypostasis* tidak terikat pada kehadiran fisik bersama (*co-presence*), melainkan pada *personal presence* yang dimediasi oleh Roh dan diwujudkan dalam relasi yang sehat.

Landasan Biblis-Teologis: Roh Kudus Sebagai Pembentuk Komuni

Spiritualitas menggereja, sebagai ekspresi hidup rohani yang tertanam dalam komunitas iman, tidak dapat dipisahkan dari karya Roh Kudus yang dinamis dan transformatif. Berdasarkan beberapa artikel dalam *The Holy Spirit and Christian Formation*, gereja bukan sekadar institusi, melainkan *communio* yang hidup, dimampukan oleh Roh Kudus untuk mencerminkan relasi kasih Trinitas. Derek W. Taylor menegaskan bahwa Roh Kudus menjadi “penjembatan” teologi yang menekankan kedaulatan ilahi yang fokus pada praktik menggereja. Dalam dialog ini, gereja dipandang sebagai lokus di mana Roh Kudus mengaktualisasikan kehadiran Kristus secara eskatologis.¹³ Konsep *perichoresis* (tarian ilahi Trinitas) menjadi paradigma untuk memahami gereja sebagai komunitas yang saling terhubung melalui Roh.¹⁴ Tanpa Roh, gereja kehilangan identitasnya sebagai “tubuh Kristus” (1Kor. 12:12–13) dan terperangkap dalam individualisme atau legalisme.

¹³ Derek W. Taylor, “Theological Formation: Dialogical Interplay Between Barth, Hauerwas, and Bonhoeffer,” in *The Holy Spirit and Christian Formation: Multidisciplinary Perspectives*, ed. Diane J. Chandler (Palgrave Macmillan, 2016), 127–30, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-42667-9>.

¹⁴ Stephen Parker, “Psychological Formation: A Pentecostal Pneumatology and Implications for Therapy,” in *The Holy Spirit and Christian Formation: Multidisciplinary Perspectives*, 1st ed., Christianity and Renewal - Interdisciplinary Studies (Palgrave Macmillan, 2016), 54–55, <https://doi.org/10.1007/978-3-319-42667-9>.

John D. Zizioulas, mengutip Basil dan para Bapa Kapadokia, menegaskan: “Roh Kudus adalah Roh persekutuan. Jika kita tidak dapat memiliki Kristologi tanpa Pneumatologi, itu berarti kita harus berhenti memandang Kristus secara individualis dan memahami Dia sebagai ‘pribadi korporat,’ suatu pribadi yang inklusif.”¹⁵ Lebih lanjut, Zizioulas menegaskan bahwa gereja bukanlah institusi semata, melainkan suatu cara berada: “Gereja bukan sekadar lembaga. Ia adalah suatu ‘cara berada,’ suatu cara untuk hidup. Misteri Gereja, bahkan dalam dimensi kelembagaannya, terikat secara mendalam dengan keberadaan manusia, keberadaan dunia, dan dengan keberadaan Allah sendiri.”¹⁶ Ini memperkuat bahwa spiritualitas menggereja tidak terlepas dari karya Roh yang membentuk komuni. Berbagai studi kontemporer telah menegaskan dimensi-dimensi komuni ini: dari Ekaristi sebagai *koinonia* pneumatik yang menyatukan umat dengan Kristus, peran Roh dalam membentuk komunitas sebagai wadah transformasi psikologis dan sosial, hingga pembacaan Alkitab sebagai tindakan pneumatologis melalui *Lectio Divina*.¹⁷

Zizioulas juga menekankan bahwa esensi gereja adalah *communion*, di mana hubungan antarindividu dan hubungan dengan Allah didefinisikan oleh kehadiran Roh Kudus. Dalam dunia virtual, hubungan ini dapat dipahami ulang melalui peran AI sebagai mediator yang menghubungkan individu dalam pengalaman kolektif. AI, melalui algoritma dan teknologi komunikasi yang berkembang pesat, memungkinkan terciptanya ruang liturgi digital yang mencerminkan kesatuan. Hal ini adalah inti dari *communion pneumatology*. Namun, tantangan muncul ketika kehadiran virtual dianggap menggantikan kehadiran fisik. Zizioulas dalam hal ini menekankan pentingnya kehadiran fisik dalam liturgi sebagai simbol nyata dari *communion*, sementara pada saat yang sama ia membuka pintu bagi pemahaman bahwa Roh membawa realitas masa depan Kerajaan Allah (*eschaton*) ke dalam momen historis saat ini, menyatukan apa yang terpisah dan menghadirkan apa yang secara fisik berjauhan ke dalam satu peristiwa komuni. Roh Kudus memiliki kapasitas unik untuk melampaui dan mentransfigurasi pembatasan ruang dan waktu yang merupakan karakteristik *biological hypostasis*.¹⁸ Dalam kerangka ini, kehadiran personal tidak

¹⁵ John D. Zizioulas, *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church* (Darton, Longman and Todd, 2000), 111.

¹⁶ John D. Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the world Today*, ed. Gregory Edwards (Sebastian, 2010), 11.

¹⁷ Lih. Diane J. Chandler, ed., *The Holy Spirit and Christian Formation: Multidisciplinary Perspectives* (Palgrave Macmillan, 2016), <https://doi.org/10.1007/978-3-319-42667-9>.

¹⁸ Lih. Zizioulas, *The One and the Many*, 53–54, 79–82. Dalam tindakan Baptisan, Roh Kudus melahirkan *ecclesial hypostasis*: sebuah identitas personal yang tidak lagi semata ditentukan oleh keterbatasan dan keharusan kodrat biologis

lagi dijamin oleh kontak spasial-fisik, melainkan oleh kehadiran Roh yang membentuk dan mempersatukan tubuh Kristus melampaui batasan-batasan alamiah. Secara teologis, inilah fondasi yang memungkinkan kita untuk mempertimbangkan karya Roh dalam membentuk komuni personal yang autentik bahkan melalui medium digital.

Buah Roh (Gal. 5:22–23) adalah bukti kehadiran-Nya. Tanpa buah Roh, gereja kehilangan identitasnya sebagai “surat Kristus” yang terbuka bagi dunia (2Kor. 3:3). Craig S. Keener mengingatkan bahwa buah Roh bukan hasil usaha manusia, tetapi karya Roh yang mengubah hati dari dalam.¹⁹ Andrew K. Gabriel, dalam *Simply Spirit-Filled*, menawarkan panduan teologis yang matang sekaligus praktis, menekankan pentingnya menghidupi iman yang terbuka tetapi tidak naif, penuh gairah tetapi tidak fanatik. Gabriel tidak menyangkal bahwa pengalaman fisik seperti “*slain in the Spirit*” (jatuh dalam kuasa Roh) atau gemetar bisa menjadi respons alami terhadap kehadiran Tuhan. Namun, ia mengingatkan bahwa tidak semua manifestasi fisik bersifat supranatural. Sejarah gereja menunjukkan fenomena serupa terjadi dalam kebangunan rohani besar, seperti Gerakan Azusa Street (1906–09) atau kebangunan Wesleyan, tetapi ia mengajak untuk menguji segala sesuatu dengan Alkitab (1Tes. 5:21). Kuncinya, menurut Gabriel, adalah membedakan antara respons hati yang tulus dan tekanan sosial atau manipulasi.²⁰ Hal ini juga sejalan dengan Keener yang memberi perspektif bahwa peristiwa Pentakosta (Kis. 2) tidak hanya menjadi momen historis, tetapi juga model bagi gereja di segala zaman. Gereja masa kini, menurutnya, harus terus bergantung pada Roh untuk penginjilan, pelayanan, dan pertumbuhan rohani, sebagaimana gereja mula-mula melakukannya.²¹

(*biological hypostasis*), melainkan dibentuk oleh hubungan kasih dan komuni. Bagi Zizioulas, “Baptisan sebagai kelahiran baru justru merupakan tindakan yang membentuk hipostasis. Seperti halnya konsepsi dan kelahiran seorang manusia membentuk hipostasis biologisnya, demikian pula baptisan menuntun pada suatu modus eksistensi yang baru, pada sebuah regenerasi ... dan konsekuensinya pada sebuah hypostasis yang baru.” Modus eksistensi ini, yang disebutnya hipostasis eksistensi eklesial.

¹⁹ Craig S. Keener, *Gift and Giver: The Holy Spirit for Today*, Repackaged edition (Baker Academic, 2020), 51–52.

²⁰ Andrew K. Gabriel, *Simply Spirit-filled: Experiencing God in the Presence and Power of the Holy Spirit*, Epub edition (Emanate Books, 2018), tit. “Slain in the Spirit, A New Experience?,” “Early Evangelicalism.”

²¹ Keener, *Gift and Giver*, 96–98.

Virtual Communion:
Peran *Artificial Intelligence* (AI) dalam membangun
Eklesiologi Virtual

Sebelum membahas peran AI dalam eklesiologi virtual, saya perlu mempertegas status ontologis dan fungsional AI dalam kerangka artikel ini. AI dipahami sebagai mitra instrumental, yakni suatu artefak teknologi yang dirancang manusia, yang memiliki kapasitas untuk berinteraksi secara adaptif, merespons masukan, dan dalam batasan tertentu memengaruhi perilaku penggunanya, namun sama sekali tidak memiliki kesadaran, kehendak bebas, emosi, atau status ontologis sebagai subjek. Istilah “mitra” digunakan secara analogis dan fungsional, bukan ontologis: AI adalah “mitra” dalam arti ia berpartisipasi dalam relasi timbal balik (*input-output*, adaptasi, personalisasi) yang membentuk ekosistem komunikasi, tetapi ia tetaplah alat dalam arti ia tidak memiliki *selfhood*, tidak dapat mengambil inisiatif moral, dan tidak dapat menggantikan tanggung jawab manusia. Dengan demikian, ketika artikel ini menyebut AI sebagai “mitra yang memfasilitasi” atau “medium relasional,” itu harus dipahami sebagai singkatan dari “manusia yang menggunakan AI sebagai alat dalam konfigurasi relasional tertentu.” Personifikasi AI hanya bersifat metaforis dan fungsional, bukan klaim ontologis. Perbedaan ini penting untuk menghindarkan kita dari dua ekstrem: reduksionisme instrumental yang mengabaikan interaktivitas nyata AI, serta transhumanisme yang memberikan agensi spiritual kepada mesin.

Secara tradisional, gereja dipahami sebagai bait Roh Kudus atau tempat fisik di mana Roh Kudus berdiam di tengah umat-Nya. Dalam dunia digital, konsep ini bergeser menuju apa yang disebut sebagai “kehadiran virtual.” Gereja sebagai tubuh Kristus dan bait Roh Kudus tidak hanya menjadi simbol, tetapi juga instrumen nyata dari kehadiran ilahi.²² Dunia digital telah mengubah cara manusia berinteraksi, bekerja, bahkan beribadah. Dunia virtual adalah jaringan kompleks yang menghubungkan manusia melampaui batas geografis, namun sekaligus membawa paradoks: mendekatkan yang jauh dan menjauhkan yang dekat.²³ Dalam konteks spiritual, transformasi ini juga merambah ruang liturgi. Ibadah, doa bersama, atau retreat kini tak hanya terjadi di gereja fisik, tetapi juga di ruang virtual. Pertanyaannya, bagaimana Roh Kudus—sebagai daya ilahi yang menghidupkan iman—hadir dalam liturgi yang terdigitalisasi? Apakah virtualitas mengurangi sakralitas, atau justru membuka dimensi baru bagi kehadiran Ilahi?

²² Guy Mansini, *Ecclesiology*, Epub edition (The Catholic University of America Press, 2021), tit. “The Church as Temple of the Holy Spirit.”

²³ Reza A. A. Wattimena, *Memaknai Digitalitas: Sebuah Filsafat Dunia Digital* (Kanisius, 2023), 75.

Sebelum menjawab pertanyaan tersebut, kita harus menghadapi kritik teologis yang diajukan oleh Noreen Herzfeld, yang mengutip Karl Barth. Barth berargumen bahwa kehadiran jasmani adalah “syarat dasar relasi manusiawi”—bahwa “melihat mata yang lain” (presensi fisik), “berbicara dan mendengar” (komunikasi timbal balik yang dalam), dan “memberikan bantuan dengan sukacita” (tindakan yang lahir dari kehendak bebas dan empati) tidak dapat direduksi ke dalam medium digital. Jika kritik ini benar, maka seluruh proyek gereja virtual berhenti sejak awal. Namun, kita perlu membedakan antara kehadiran fisik sebagai kolokasi spasial dan kehadiran personal yang dimediasi oleh tubuh yang hidup (*lived body*).

Seperti dijelaskan dalam fenomenologi tubuh oleh F. Budi Hardiman, tubuh manusia bukan sekadar objek material (*Körper*), melainkan tubuh yang dihayati (*Leib*)—pusat intensionalitas, orientasi ruang, penghayatan waktu, dan relasi dengan liyan.²⁴ Ketika seseorang beribadah secara virtual melalui avatar, tubuhnya yang sesungguhnya tetap hadir di rumahnya: ia berlutut, menangis, mengangkat tangan, atau diam dalam hening. Tubuh ini tetap menjadi “titik nol dari segala orientasi” dan sarana untuk memiliki dunia, termasuk dunia digital. Dengan demikian, kriteria Barthian—“melihat mata yang lain”—tidak harus berarti tatap muka fisik dalam satu ruang. Mata yang lain dapat dilihat melalui layar dengan intensionalitas yang sama, karena tubuh yang melihat tetap menubuh. Yang hilang dalam ibadah virtual adalah beberapa aspek interkorporealitas (sentuhan fisik, kehadiran bersama dalam ruang), tetapi bukan seluruh kehadiran personal. Roh Kudus, yang adalah “Roh yang menghidupkan” (1Kor. 15:45) dan yang meliputi seluruh alam semesta sebagai *milieu* ilahi,²⁵ dapat hadir justru dalam dan melalui tubuh-tubuh yang tersebar secara geografis namun dipersatukan oleh Roh. Kritik Barth tidak membatalkan proyek gereja virtual, tetapi memperingatkan agar virtualitas tidak menggantikan total pertemuan fisik—sebuah peringatan yang saya akui sebagai batasan normatif.

Pemikiran Amos Yong melalui teologi partisipasi dan disabilitas menawarkan jalan keluar yang lebih radikal. Yong berargumen bahwa keanggotaan dalam tubuh Kristus adalah “kondisi spiritual dan sakramental yang berbeda dari kemampuan fisik, sensorik, atau intelektual seseorang atau ketiadaan kemampuan tersebut.”²⁶ Dengan kata lain, kriteria relasional

²⁴ F. Budi Hardiman, *Tubuh Yang Mengetahui: Belajar dari Fenomenologi di Era Mesin Meniru Segalanya* (Kanisius, 2026), 140–43.

²⁵ Lih. J. B. Banawiratma, *Spiritualitas Trinitaris Kosmis: Bahasa Pra-dogma dan Kontekstual* (Kanisius, 2025), 96–98.

²⁶ Amos Yong and Jonathan A. Anderson, *Renewing Christian Theology: Systematics for a Global Christianity*, Epub edition (Baylor University Press, 2014), tit. “Healing, Miracles, and Disability: The Broader Conversation.”

Barthian perlu dimodifikasi dalam terang teologi pentakostal yang menekankan bahwa Roh Kudus dapat hadir secara personal bahkan ketika tubuh fisik terbatas atau tidak hadir secara spasial. Zizioulas secara eksplisit mendukung pandangan ini dengan menekankan bahwa Roh Kudus membawa realitas eskatologis ke dalam sejarah, termasuk ke dalam sejarah digital: “Rohlah yang membawa realitas akhir zaman ke dalam sejarah Dengan membawa realitas akhir zaman ke dalam sejarah, Roh tidak sekadar menghidupkan struktur yang sudah ada sebelumnya; Ia menciptakan struktur baru; Ia mengubah keberadaan yang linier menjadi suatu kehadiran.”²⁷ Yang menjadi syarat mutlak bukanlah ko-presensi fisik, melainkan *personal presence* yang dimediasi oleh Roh dan diwujudkan dalam relasi timbal balik yang penuh kasih.

Untuk menjawab pertanyaan ontologis tentang bagaimana Roh dapat bekerja melalui AI, perlu dibedakan antara dua model: *Pertama*, Roh bekerja melalui medium teknologi sebagai sarana instrumental; *Kedua*, Roh bekerja dalam komunitas yang menggunakan teknologi sebagai konteks relasional. Model pertama rentan terhadap reduksionisme teknis, di mana AI diperlakukan seolah-olah memiliki agensi spiritual. Model kedua lebih menjanjikan secara teologis: AI adalah artefak yang dirancang manusia, tetapi ketika artefak ini digunakan dalam konteks komunal yang didasari oleh iman, kasih, dan doa, maka Roh Kudus dapat hadir dan bekerja dalam dan melalui relasi-relasi yang dimediasi oleh teknologi tersebut. Dengan kata lain, kehadiran Roh tidak melekat pada AI sebagai substansi, tetapi pada tindakan komunal yang menggunakan AI sebagai sarana. Ini sejalan dengan pneumatologi pluralistik yang dikembangkan oleh Amos Yong, di mana Roh Kudus dapat berkarya melalui berbagai “roh” dan “kekuatan” dalam tatanan ciptaan, termasuk artefak digital.²⁸ Namun, perbedaan ontologis tetap harus dijaga: AI adalah ciptaan, sedangkan Roh adalah Pencipta. AI tidak “mengandung” Roh, tetapi dapat menjadi medium di mana Roh menyatakan diri-Nya dalam dan melalui komunitas yang beriman. Seperti yang ditulis Zizioulas: “Karunia sejati dari Roh Kudus adalah karunia yang merelakan dirinya baik dengan karunia-karunia lain maupun dengan Tubuh Kristus.”²⁹

AI menciptakan peluang baru bagi kehadiran ilahi yang dimediasi melalui ruang digital. Avatar yang dikendalikan oleh algoritma atau simulasi suara yang memungkinkan umat untuk

²⁷ Zizioulas, *Being as Communion*, 180.

²⁸ Amos Yong, “On Binding, and Loosing, the Spirits: Navigating and Engaging a Spirit-Filled World,” in *Interdisciplinary and Religio-Cultural Discourses on a Spirit-Filled World: Loosing the Spirits*, eds. Veli-Matti Kärkkäinen, Kirsteen Kim, and Amos Yong (Palgrave Macmillan, 2013), 7.

²⁹ Zizioulas, *The One and the Many*, 184–85.

berinteraksi dengan representasi simbolis dari Kristus atau tokoh spiritual lainnya. Akhir-akhir ini, sebuah gereja di Swiss juga sedang melakukan uji coba terhadap kecerdasan buatan dalam bilik pengakuan dosa yang dipastoral oleh “Yesus AI.”³⁰ Namun, ini menimbulkan tantangan ontologis: “Apakah pengalaman yang dimediasi oleh AI dapat dianggap autentik sebagai kehadiran Roh Kudus, atau hanya simulasi yang bersifat mekanis?” Pertanyaan ini membawa kita pada dialog antara konsep sakralitas tradisional dan realitas maya, menuntut redefinisi kehadiran ilahi dalam teologi modern. Sakramen, sebagai tanda lahiriah dari rahmat ilahi, adalah inti dari kehidupan gerejawi. Dalam eklesiologi virtual, AI dapat digunakan untuk memfasilitasi perjamuan kudus secara digital atau memberikan pengalaman sakramental melalui *Augmented Reality* (AR). Meski demikian, sakramen harus tetap dipahami sebagai tanggapan manusia terhadap tindakan Allah yang telah terjadi, bukan sekadar representasi mekanis.³¹ Pertanyaan mendasar muncul: “Apakah sakramen yang dimediasi oleh teknologi dapat dianggap sah secara teologis?” Menurut Yong, pendekatan pneumatologis dapat membantu menjelaskan bagaimana Roh Kudus dapat bekerja melalui medium baru, seperti AI, untuk menciptakan pengalaman spiritual yang autentik.³²

Komunitas adalah inti eklesiologi, di mana umat beriman berkumpul untuk berbagi pengalaman iman dan membangun hubungan dengan Tuhan dan sesama. Dalam ruang maya, AI memiliki potensi untuk memperluas cakupan komunitas ini. Terry L. Cross menekankan bahwa Roh Kudus mempersatukan umat

³⁰ “Switzerland’s AI Jesus Answers Questions of Faith – DW – 11/18/2024,” *Dw.com*, accessed December 23, 2024, <https://www.dw.com/en/switzerlands-ai-jesus-answers-questions-of-faith/video-70737962>.

³¹ Lih. Wilson Varkey, *Role of the Holy Spirit in Protestant Systematic Theology: A Comparative Study between Karl Barth, Jürgen Moltmann, and Wolfhart Pannenberg* (Langham, 2011), 83–187; Chris E. W. Green, “You Wonder Where the Real Presence Went: the Sacraments and the Pentecostal Experience of God,” in *Karl Barth and Pentecostal Theology: A Convergence of the Word and the Spirit* (Bloomsbury, 2024), 240, <https://doi.org/10.5040/9780567686039>.

³² Lihat, Amos Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, Epub edition (Baker Academic, 2005), tit. “Poured Out upon All Flesh” Salvation, the Spirit, and World Pentecostalism; Bdk. Wattimena, *Memaknai Digitalitas*, 75, 77. Dunia digital, dengan segala kemudahannya, membawa risiko keterasingan dan kesempitan berpikir. Banjir informasi dan distraksi terus-menerus dapat mengaburkan fokus umat saat beribadah secara virtual. Sebagaimana hipersensitivitas dan depresi lahir dari kecanduan algoritma, liturgi virtual juga rentan terhadap sikap pasif: umat mungkin hadir secara fisik di layar, tetapi pikiran terpecah antara doa, notifikasi media sosial, dan multitasking duniawi. Di sini, paradoks digital terasa: gereja virtual menjangkau lebih banyak orang, tetapi kedalaman spiritual bisa terkikis jika kesadaran tidak dilatih. Lih. juga Amos Yong, *An Amos Yong Reader: The Pentecostal Spirit*, ed. Christopher A. Stephenson (Wipf and Stock, 2020), 282.

sebagai komunitas iman yang diberdayakan untuk bersaksi dan bermisi.³³ AI dapat digunakan untuk menciptakan komunitas yang inklusif dan dinamis, melampaui batasan fisik tradisional. Namun, komunitas digital sering kali menghadapi tantangan berupa individualisme yang berlebihan, di mana hubungan spiritual dapat terisolasi hanya pada batas pengalaman personal. AI dapat menjadi alat untuk memperkuat aspek kolektif dari komunitas ini, misalnya melalui algoritma yang mendorong partisipasi aktif dalam liturgi atau forum diskusi teologis. Dengan demikian, AI menjadi fasilitator bagi pembentukan komunitas virtual yang tetap setia pada esensi *koinonia* kekristenan.

Dalam gereja tradisional, liturgi juga merupakan ekspresi kolektif dari iman dan penyembahan kepada Allah. Dalam ruang virtual, AI dapat mengubah cara liturgi dirancang dan dilaksanakan. Spiritualitas online memungkinkan umat untuk mengalami Tuhan dalam ruang virtual, tetapi sering kali mengarah pada spiritualitas yang individualistik.³⁴ Di sisi lain, AI dapat digunakan untuk menciptakan liturgi interaktif, seperti doa otomatis yang disesuaikan dengan kebutuhan individu atau musik ibadah yang disusun secara dinamis berdasarkan emosi peserta. Namun, penggunaan AI dalam liturgi juga memiliki risiko reduksi spiritualitas menjadi pengalaman yang dikendalikan algoritma. Teologi gereja harus menyeimbangkan potensi teknologi dengan kebutuhan untuk mempertahankan autentisitas pengalaman liturgi dan memastikan bahwa AI tidak menggantikan hubungan langsung antara umat dengan Tuhan. Eklesiologi virtual bukan hanya adaptasi gereja terhadap teknologi, tetapi sebuah paradigma baru yang mengintegrasikan spiritualitas dengan inovasi digital.

Gereja sendiri adalah hasil dari tindakan Roh Kudus yang mengumpulkan, membangun, dan mengutus komunitas iman.³⁵ Dalam konteks ini, AI berperan sebagai alat untuk memperluas misi gereja, menciptakan ruang bagi interaksi spiritual yang melampaui batasan fisik. Integrasi teknologi ini tentu harus dilakukan dengan hati-hati. Tantangan etis dan teologis seperti potensi dehumanisasi atau komodifikasi pengalaman spiritual perlu

³³ Terry L. Cross, "Let the Church Be the Church: Barth and Pentecostal Ecclesiology," in *Karl Barth and Pentecostal Theology: A Convergence of the Word and the Spirit*, eds. Terry L. Cross, Andrew K. Gabriel, and Frank D. Macchia, (Bloomsbury, 2024), 213–14, <https://doi.org/10.5040/9780567686039>.

³⁴ Mick Mordekhai Sopacoly dan Izak Y. M. Lattu, "Kekristenan dan Spiritualitas Online: Cybertheology sebagai Sumbangsih Berteologi di Indonesia," *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilabian* 5, no. 2 (2020): 137, <https://doi.org/10.21460/gema.2020.52.604>.

³⁵ Cross, "Let the Church Be the Church: Barth and Pentecostal Ecclesiology," 216–18; Bdk. Jonathan Black, *The Theosis of the Body of Christ: From the Early British Apostolics to a Pentecostal Trinitarian Ecclesiology* (Brill, 2020).

ditangani secara serius. Eklesiologi komuni harus memastikan bahwa teknologi digunakan untuk memperkuat, bukan menggantikan, hubungan spiritual antara umat dan Tuhan.

Discerning the Spirit(s):
Roh Kudus dan Ibadah di Era Digital

Dalam era digital yang terus berkembang, ruang ibadah tradisional telah diperluas ke dimensi virtual. Transformasi ini memunculkan tantangan baru bagi teologi, terutama dalam hal bagaimana Roh Kudus bekerja dalam konteks ibadah yang difasilitasi oleh teknologi. Ruang virtual menghadirkan tantangan bagi kehadiran ilahi dalam pengalaman ibadah. Dalam teologi klasik, kehadiran Roh Kudus sering dikaitkan dengan komunitas fisik umat percaya, sebagaimana terlihat dalam Pentakosta pertama (Kis. 2). Namun, sebagaimana Yong argumentasikan, Roh Kudus memiliki kemampuan melampaui batas fisik dan budaya.³⁶ Hal ini sejalan dengan pandangan pneumatologi kontemporer yang melihat Roh Kudus bekerja secara universal di semua konteks, termasuk dunia digital. Cara melihat realitas seperti ini disebut imajinasi pneumatologis (*pneumatological imagination*), yaitu “*a way of seeing God, self and world that is inspired by the Pentecostal-charismatic experience of the Spirit.*”³⁷ Imajinasi ini membuat kita tidak terjebak dalam pemikiran bahwa hanya ruang fisik yang sakral. Sebaliknya, Roh Kudus justru sangat leluasa hadir di mana saja, termasuk di ruang digital, karena pekerjaan-Nya meliputi seluruh alam ciptaan

Dalam ibadah virtual, umat percaya berinteraksi melalui layar, perangkat lunak, dan algoritma. Hal ini menimbulkan pertanyaan: Apakah pengalaman spiritual yang dimediasi teknologi dapat menghadirkan keintiman yang sama dengan ibadah fisik? Studi Yong tentang “*discernment of the spirits*”³⁸ dalam lingkungan lintas budaya memberikan wawasan penting: pengalaman ilahi tidak terikat pada media tertentu, tetapi pada keaslian keterbukaan hati dan kehadiran Roh Kudus. Ruang virtual, jika digunakan dengan tepat, dapat menjadi arena baru untuk pengalaman spiritual yang mendalam.

Diskresi spiritual, atau kemampuan untuk membedakan suara Roh Kudus di tengah keragaman pengalaman spiritual, menjadi semakin relevan dalam era digital. Sebagaimana ditegaskan oleh Veli-Matti Kärkkäinen, Roh Kudus adalah pusat keintiman

³⁶ Amos Yong, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions* (Baker Academic, 2003), 130–31.

³⁷ Amos Yong, *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution of Christian Theology of Religions* (Wipf & Stock, 2018), 102.

³⁸ Lih. Yong, *Discerning the Spirit(s)*.

ilahi dan sarana penilaian moral yang kritis dalam segala interaksi.³⁹ Dalam konteks digital, diskresi ini menjadi tantangan yang unik karena algoritma, kecerdasan buatan, dan dinamika media sosial sering kali memengaruhi cara individu memahami dunia spiritual. Zizioulas menekankan pentingnya diskresi dalam konteks kebenaran sebagai komuni: “Kebenaran bukan sekadar sesuatu yang ‘diungkapkan’ atau ‘didengar,’ suatu kebenaran proposisional atau logis; melainkan sesuatu yang benar-benar ada, yaitu kebenaran ontologis: komunitas itu sendiri menjadi kebenaran.”⁴⁰ Ini berarti bahwa kebenaran tidak dapat direduksi menjadi proposisi-proposisi yang dapat diprogram oleh AI. Karena itu, diskresi spiritual—kemampuan membedakan suara Roh dari roh-roh lain—tetap diperlukan dan bahkan lebih krusial di ruang digital. Yong mengingatkan, “ada kemungkinan jumlah roh yang bekerja di dunia ini sama banyaknya, bahkan bisa lebih banyak, daripada jumlah tradisi agama yang ada.”⁴¹ Di ruang digital, berbagai hal seperti algoritma, gangguan perhatian, dan konten yang menyesatkan bisa berperan seperti “roh-roh:” yang memengaruhi kita. Oleh karena itu, Yong memberikan panduan sederhana untuk membedakan mana yang berasal dari Roh Kudus: pertama, apakah pengalaman tersebut membawa damai sejahtera dan kebaikan? Kedua, apakah buah dari pengalaman itu membuat kita semakin mengasihi? Ketiga, apakah hal itu memuliakan Kristus? Ward mengingatkan bahwa kehadiran Roh tidak bisa hanya diklaim secara doktrinal, tetapi harus dibaca dari praktik nyata jemaat. Dalam konteks digital, diskresi roh perlu diuji secara empiris: apakah jemaat virtual benar-benar bertumbuh dalam kasih, sukacita, dan damai sejahtera? Tanpa ujian semacam itu, klaim kehadiran Roh tetap spekulatif.⁴²

Zizioulas juga memperingatkan bahaya objektifikasi kebenaran: “Jika Gereja ingin menjadi tempat kebebasan, ia harus senantiasa menempatkan semua ‘objek’ yang dimilikinya, apa pun itu (Kitab Suci, sakramen, pelayanan, dll.) di dalam peristiwa persekutuan, supaya objek-objek itu menjadi ‘benar.’”⁴³ Peringatan ini sangat relevan di era digital, ketika algoritma dan AI cenderung mengubah iman, liturgi, dan bahkan Kitab Suci menjadi “objek” yang dapat diproses, dimanipulasi, dan dikomodifikasi. Gereja dipanggil untuk secara kritis menempatkan semua teknologi dalam

³⁹ Veli-Matti Kärkkäinen, *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*, 2nd ed, Epub edition (Baker Academic, 2018), tit. Introduction to Pneumatology as a Theological Discipline.

⁴⁰ Zizioulas, *Being as Communion*, 115.

⁴¹ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 70.

⁴² Ward, *Liquid Ecclesiology*, 170.

⁴³ Zizioulas, *Being as Communion*, 122.

peristiwa persekutuan yang hidup, bukan membiarkannya menjadi otoritas yang mandiri. Sebagai contoh, ruang ibadah digital sering kali menyederhanakan kompleksitas teologis menjadi bentuk interaksi yang visual dan cepat. Hal ini dapat menimbulkan risiko distorsi pengalaman spiritual menjadi pengalaman yang dangkal atau komersial. Oleh karena itu, umat percaya harus mempertahankan fokus pada Roh Kudus sebagai pembimbing utama mereka, mengandalkan doa, studi Kitab Suci, dan komunitas yang sehat untuk mendukung diskresi mereka dalam konteks ini.

Keabsahan sakramen virtual tidak dapat ditentukan hanya dari perspektif pastoral-normatif, tetapi harus berlandaskan tiga pilar eklesiologis yang saling terkait, plus satu syarat antropologis-teologis yang saya tambahkan: *Pertama*, otoritas sakramental bersifat eklesiologis, bukan teknologis. Perjamuan kudus virtual harus dipimpin oleh mereka yang telah ditahbiskan dan diberi otoritas oleh gereja lokal, karena Roh Kudus membentuk Tubuh Kristus melalui persekutuan yang otoritatif, bukan melalui algoritma.⁴⁴

Kedua, real presence (kehadiran nyata) Kristus dimediasi oleh Roh Kudus. Roh Kudus tidak terbatas oleh ruang dan waktu, sehingga Roh dapat hadir setiap kali komunitas berkumpul dalam iman yang tulus—bahkan secara virtual—meskipun kehadiran ini tetap bersifat “dalam cermin, samar-samar” (1Kor. 13:12) dan bukan pengganti penuh perayaan fisik.⁴⁵

Ketiga, substitusi non-normatif. Elemen fisik roti dan anggur memiliki signifikansi teologis karena mengingatkan pada inkarnasi dan menyatukan alam dengan budaya manusia, sekaligus menjadi tanda kesinambungan dengan perjamuan malam terakhir yang historis. Yang menguduskan sakramen bukanlah substansi elemen itu sendiri, melainkan tindakan iman komunal yang merespons perintah Kristus melalui panggilan Roh (*epiklesis*). Karena Roh Kudus—sebagai *ruach* yang melampaui batasan ruang dan materi—tidak terikat pada medium fisik tertentu, substitusi dengan simbol digital non-materi secara prinsip dimungkinkan dalam situasi ekstrem (seperti pandemi, disabilitas berat, atau penganiayaan),⁴⁶ dengan tiga syarat kumulatif: (a) komunitas bertindak dalam iman yang tulus dan patuh pada perintah Kristus (“Lakukanlah ini menjadi peringatan akan Aku”), (b) sakramen dipimpin oleh mereka yang diberi otoritas eklesial, dan (c) substitusi tidak menjadi norma permanen yang menggantikan

⁴⁴ Lih. Zizioulas, *Being as Communion*, 143–46; Yong and Anderson, *Renewing Christian Theology*, 174–78.

⁴⁵ Lih. Zizioulas, *Being as Communion*, 163–68; Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 94–96.

⁴⁶ Varkey, *Role of the Holy Spirit in Protestant Systematic Theology*, 251–54, 357–60. Hal ini ditegaskan oleh Jurgen Moltmann dan Wolfhart Pannenberg.

perayaan fisik secara struktural. Elemen fisik tetap menjadi “jalan raya” yang normatif, tetapi Roh dapat berkarya melalui “jalan setapak” digital dalam keadaan terpaksa—bukan karena materi digital itu sakral, melainkan karena rahmat Allah yang berdaulat tidak dapat dibatasi oleh medium apa pun.

Keempat, kemenubuhan komunitas yang merayakan (syarat antropologis-teologis). Berdasarkan fenomenologi tubuh F. Budi Hardiman,⁴⁷ kehadiran Roh melalui medium digital tidak terjadi secara otomatis hanya karena teknologi digunakan. Yang menguduskan bukanlah algoritma atau VR, melainkan tubuh-tubuh hidup dari para jemaat yang—meskipun terpisah secara spasial—tetap berlutut, bernyanyi, menangis, dan menerima komuni dalam iman. Artinya, sakramen virtual yang sah harus dirayakan oleh komunitas yang secara fisik menubuh di sisi lain layar. Avatar hanyalah representasi; yang riil adalah tubuh yang berdoa di kamar, keluarga yang duduk bersama di ruang tamu, atau pasien di rumah sakit yang menggenggam roti. Ketika tubuh-tubuh ini menghadap ke layar, mereka tidak sedang meninggalkan tubuh mereka, melainkan mentransendensikannya—sebagaimana dijelaskan dalam konsep transendensi diri bahwa individu dapat melampaui tubuhnya tanpa menolaknya.⁴⁸

Dengan syarat ini, kita membedakan gereja virtual yang autentik (di mana tubuh-tubuh riil berpartisipasi secara intensional) dari sekadar “ibadah tontonan” di mana jemaat pasif hanya menonton tanpa keterlibatan korporeal. Kriteria Barthian tidak dilanggar, tetapi diperluas: kehadiran jasmani tidak selalu berarti *co-presence* dalam satu ruang, tetapi kehadiran tubuh yang hidup dalam intensionalitas doa dan iman—sesuatu yang dapat dimediasi oleh teknologi, asalkan teknologi tidak menggantikan tubuh.

Dengan demikian, sakramen virtual sah jika memenuhi keempat syarat kumulatif tersebut, dan gereja virtual bukanlah pengganti struktural, melainkan perluasan dari karya kasih karunia Allah. Pandangan ini didukung oleh Yong yang membedakan antara ekonomi Sabda (yang terikat pada peristiwa sejarah dan hal-hal fisik) dan ekonomi Roh (yang bekerja secara universal melampaui berbagai batasan). Menurut Yong, dalam situasi yang terpaksa, Roh Kudus tetap dapat hadir melalui media digital, karena “Roh tidak terbatas pada gereja Kristen atau salah satu gerejapun. Roh bebas berkarya dalam roh manusia di setiap situasi kehidupan.”⁴⁹ Namun, yang paling penting adalah komunitas yang beribadah benar-benar hadir secara sungguh-sungguh, baik dengan tubuh maupun iman—bukan sekadar menonton secara pasif.⁵⁰

⁴⁷ Lih. Hardiman, *Tubuh Yang Mengetahui*, 140–43, 155–60.

⁴⁸ Hardiman, *Tubuh Yang Mengetahui*, 240–41.

⁴⁹ Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 82.

⁵⁰ Lih. Yong, *Discerning the Spirit(s)*, 116–18.

Pertanyaan besar lainnya adalah bagaimana sakramen Kristen, seperti Perjamuan Kudus, dihayati dalam ruang virtual. Clark H. Pinnock dalam *Flame of Love* menyatakan bahwa Roh Kudus membawa kehadiran ilahi yang melampaui batasan fisik.⁵¹ Namun, teologi tradisional sering menekankan pentingnya elemen fisik dalam sakramen, seperti roti dan anggur yang nyata. Apakah elemen-elemen ini dapat digantikan oleh simbol digital? Dalam ruang virtual, tantangan ini melahirkan diskusi tentang “kehadiran real-time” (*real presence*) Roh Kudus. Sementara beberapa tradisi teologi mungkin skeptis, pendekatan pentakostal melihat Roh Kudus bekerja melalui semua medium, termasuk digital, jika disertai iman yang tulus dan komunitas yang autentik. Hal ini memungkinkan sakramen virtual menjadi sarana rahmat yang sah dalam konteks yang paling biasa sekalipun.

Dimensi eskatologis dari ibadah digital juga tidak dapat diabaikan. Dalam pandangan Yong, Roh Kudus adalah pendahulu dari kerajaan Allah yang akan datang, bekerja untuk memulihkan ciptaan melalui setiap konteks, termasuk teknologi.⁵² Ibadah digital dapat dilihat sebagai tanda zaman, di mana umat manusia bergerak menuju bentuk-bentuk baru hubungan dengan Tuhan yang mencerminkan kerajaan-Nya yang universal. Dalam perspektif ini, teknologi digital tidak hanya menjadi alat, tetapi juga bagian dari narasi eskatologis yang lebih besar. Penggunaan teknologi untuk menyebarkan Injil dan membangun komunitas iman melampaui batas geografis menunjukkan bagaimana Roh Kudus menggunakan inovasi manusia untuk tujuan ilahi. Oleh karena itu, ibadah digital dapat menjadi bagian dari penggenapan visi ilahi tentang komunitas yang bersatu dalam Roh, tanpa memandang ruang dan waktu.

Ruang siber bukanlah batasan bagi karya Ilahi, melainkan ekstensi dari realitas sakral.⁵³ Roh Kudus memungkinkan komunikasi melintasi bahasa dan geografi, mirip dengan cara teknologi digital menghubungkan orang dari belahan dunia berbeda. Jika pada Pentakosta Roh hadir dalam kuasa angin dan api, di era digital, Ia dapat bekerja melalui piksel dan koneksi internet. Ini bukanlah sekadar perumpamaan puitis, melainkan memiliki landasan teologis yang kokoh. Amos Yong, dalam *The Dialogical Spirit*, memperkuat hal ini dengan konsep imajinasi pneumatologis (*pneumatological imagination*), yaitu cara melihat Allah,

⁵¹ Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, Repr. Epub edition (InterVarsity, 2004), tit. “Power and Presence.”

⁵² Yong, *Beyond the Impasse*, 41–42.

⁵³ Lih. Shyanee Anabella dan Hansel Augustan, “Allah dalam Jaringan: Menghayati Ibadah di Ruang Siber,” dalam *Liturgi di Ruang Publik: Sakralitas, Ritual, dan Transformasi*, eds. Hans Harmakaputra, Abel K. Aruan, Kartika Diredja, dan Agustina Samosir (BPK Gunung Mulia, 2024), 146–47.

diri, dan dunia yang diilhami oleh Roh, yang memungkinkan teologi berdialog dengan berbagai suara di era informasi.⁵⁴

Roh Kudus dipahami sebagai “Roh yang dialogis” (*the dialogical Spirit*) yang bersifat polifonik dan multivokal, tidak terikat pada medium tertentu. Dengan demikian, kehadiran Roh dalam liturgi virtual bukanlah kontradiksi ontologis, melainkan peristiwa komuni yang dimungkinkan oleh Roh yang sama yang bebas memilih untuk menyatakan diri melalui angin, api, maupun koneksi internet—sebuah klaim universal yang, seperti dikatakan Yong, harus diuji secara *a posteriori* dalam dialog dengan realitas digital zaman kita.⁵⁵ Roh Kudus bukan hanya memungkinkan partisipasi sukarela, tetapi juga memberdayakan agensi manusia dalam ruang digital. Seperti dalam Kisah Para Rasul 2:1–13, di mana Roh memungkinkan multilingualisme, di ruang siber, Ia memungkinkan komunikasi translanguistik—misalnya, penerjemahan otomatis di Zoom atau AI yang mengadaptasi konten untuk penyandang disabilitas. Namun, kebebasan ini juga mengandung paradoks: algoritma *platform* dapat membentuk perilaku ibadah (misalnya, notifikasi yang mengganggu konsentrasi). Di sini, gereja dipanggil untuk kritis terhadap teknologi sambil mengakui karya Roh yang melampauinya.⁵⁶

Refleksi Teologis pada AI dan *Communion*: Jembatan Dimensi Spiritual dan Virtual

Dimensi spiritualitas dan teknologi telah menjadi dua kutub yang sering dianggap bertolak belakang. Namun, melalui refleksi

⁵⁴ Amos Yong, *The Dialogical Spirit: Christian Reason and Theological Method in the Third Millennium*, Epub edition (Cascade Books, 2014), tit. “The Post Foundationalist Turn: On Epistemology and Theology.”

⁵⁵ Yong, *The Dialogical Spirit*, tit. The Dialogical Spirit.

⁵⁶ Lih. Anabella dan Augustan, “Allah dalam Jaringan: Menghayati Ibadah di Ruang Siber,” 161–62. Liturgi virtual menggeser umat dari *physical space* ke *sacred cyberspace*. Roh Kudus, sebagai “Pencipta yang Bermain” (Kejadian 1:2), menghidupkan *imaginatio sacra*—imajinasi yang dikuduskan untuk mengalami realitas surga. Contoh: Saat jemaat VR Church menyembah di Altar 3D *metaverse*, mereka tidak sekadar berinteraksi dengan grafis, tetapi masuk ke dalam “liturgi kosmik” yang dihadirkan melalui metafora digital. Meski terbatas oleh *bandwidth* dan durasi, Roh Kudus mengatasi batasan melalui trans-temporalitas dan trans-spasialitas. Misalnya, rekaman ibadah yang ditonton ulang di *YouTube* menjadi sarana anamnesis (peringatan akan karya Kristus) yang melampaui waktu. Namun, tantangan muncul dalam sakramen seperti Perjamuan Kudus virtual: Apakah roti dan anggur di layar memiliki keabsahan? Simbol memperoleh makna melalui partisipasi iman, bukan semata kehadiran fisik. Dengan demikian, Roh Kudus dapat menguduskan simbol digital sebagai sarana kasih karunia. Roh Kudus adalah perekat komunitas (Efesus 4:3). Di ruang siber, Ia membentuk ikatan melalui chat doa, emoji tangan terangkat, atau kolom komentar. Meski fisik terpisah, umat tetap merasakan koinonia (persekutuan) yang dihidupkan oleh Roh.

teologis berbasis konsep *communion*, *nothingness*, dan pneumatologi, kita dapat menjembatani dunia spiritual dan virtual dalam memahami peran teknologi, khususnya AI, sebagai medium relasi baru yang transformatif. Zizioulas memperkenalkan konsep *ekstasis* sebagai gerakan keluar dari diri untuk mencapai komuni: “Pribadi dikonstitusi oleh *ekstasis*, yakni gerakan keluar dari diri sendiri... Persekutuan dengan yang lain adalah gerakan keluar dari diri, bukan karena keharusan, melainkan karena kebebasan yang membentuk kasih.”⁵⁷ Ini menjadi landasan bagi pernyataan bahwa AI dapat menjadi medium yang memperluas relasi spiritual dalam dunia virtual, karena *ekstasis*—gerakan keluar dari diri—tidak terbatas pada kehadiran fisik.

Dengan kata lain, relasi personal yang autentik dapat terjadi bahkan ketika komunikasi dimediasi oleh teknologi, selama gerakan keluar dari diri menuju yang lain tetap didasarkan pada kebebasan dan kasih, bukan pada keharusan atau paksaan. Zizioulas menegaskan juga bahwa eksistensi sejati hanya dapat ditemukan dalam hubungan. Ontologi relasional yang diusungnya mengacu pada struktur Trinitas sebagai paradigma dasar kehidupan manusia.⁵⁸ Komuni (*communion*) bukan hanya ekspresi hubungan sosial, tetapi juga realitas teologis yang mengakar dalam relasi ilahi yang menjadi dasar keberadaan manusia. Dalam konteks virtual, Zizioulas menawarkan lensa teologis untuk memahami bagaimana AI, sebagai bagian dari ciptaan manusia, dapat berperan dalam memperluas jaringan relasi ini. AI bukan hanya instrumen, melainkan potensi medium *communion* yang baru.

Teknologi memungkinkan terbentuknya ruang-ruang virtual yang menjadi cerminan “ikon” relasi ilahi, di mana manusia dapat membangun hubungan lintas batas geografis, budaya, dan bahkan identitas fisik. Namun, ini menimbulkan pertanyaan teologis: Apakah hubungan yang dimediasi AI dapat dianggap sebagai *communion* sejati? Zizioulas mengajarkan bahwa *communion* yang sejati harus mencerminkan kasih ilahi, yang bersifat transformatif dan relasional.⁵⁹ Dalam hal ini, hubungan virtual melalui AI hanya akan mencapai makna spiritual jika didasarkan pada kasih yang mencerminkan relasi Trinitas, bukan sekadar transaksi fungsional.

Stefanus Christian Haryono menawarkan konsep “*nothingness*” (kehampaan) sebagai ruang reflektif untuk mendekati hubungan manusia dengan teknologi. Dalam artikelnya, Haryono menggabungkan tradisi mistisisme apofatik Barat dan Timur untuk

⁵⁷ Zizioulas, *Being as Communion*, 213.

⁵⁸ Kärkkäinen, *Pneumatology*, tit. “John Zizioulas: Communion Pneumatology.”

⁵⁹ Lih. Zizioulas, *Being as Communion*, 17, 46; Zizioulas, *The One and the Many*, 44, 60.

menjelaskan bahwa Tuhan ditemukan dalam kehampaan, yakni ruang di mana manusia kehilangan semua kategorisasi dan prakonsepsi tentang Tuhan.⁶⁰ Dalam konteks virtual, kehampaan dapat dipahami sebagai ruang kosong di mana hubungan baru dapat dibangun tanpa prasyarat fisik atau sosial. Kehadiran AI di dunia virtual sering kali dianggap sebagai entitas tanpa substansi. Namun, justru dalam kekosongan ini terletak potensi untuk menciptakan ruang spiritual baru. Kehampaan virtual memungkinkan manusia untuk mengeksplorasi bentuk-bentuk baru *communion* yang melampaui batas identitas fisik, budaya, atau agama.

Lebih jauh, Haryono menekankan pentingnya interspiritualitas sebagai dialog antardimensi kepercayaan. AI dapat berperan sebagai fasilitator dialog ini, menyediakan platform untuk mempertemukan tradisi-tradisi spiritual yang berbeda dalam ruang virtual. Dalam kerangka ini, AI bukan hanya alat teknis, tetapi juga medium yang dapat memicu refleksi spiritual yang dapat membangun jembatan di tengah masyarakat pluralistik. Namun, yang melakukan refleksi tetaplah manusia; AI berfungsi sebagai fasilitator struktural, bukan subjek yang merefleksi. Mengenai konsep kehampaan, Zizioulas menulis tentang hubungan antara *kenosis* dan penerimaan yang lain: “Penerapan tema ini dalam kehidupan asketis ... memperluas ‘turunnya Kristus ke dalam kerajaan maut’ sampai pada titik mengosongkan diri menjadi tiada, agar tercipta ruang bagi penerimaan pihak lain.”⁶¹ Ini memperkuat ide bahwa ruang virtual dapat dipahami sebagai “ruang kehampaan” yang memungkinkan refleksi spiritual lintas batas—sebuah ruang di mana *kenosis* (pengosongan diri) dapat terjadi dalam bentuk baru, di mana seseorang melepaskan egosentrisme untuk membuka diri bagi yang lain.

Konsep ekskarnasi sering dipahami secara negatif sebagai penolakan terhadap tubuh. Namun, sebagaimana dijelaskan dalam fenomenologi, ekskarnasi adalah gerak meninggalkan tubuh menuju pikiran abstrak, tetapi gerak ini selalu berpangkal pada tubuh dan kembali kepadanya. Tubuh adalah “ruang transendensi yang telah menubuh”—tempat di mana manusia menjadi makhluk yang tertarik oleh Yang Transenden, tetapi tetap berpijak pada tanahnya.⁶² Dalam ibadah virtual, jemaat melakukan semacam ekskarnasi: tubuh fisik mereka tidak berkumpul dalam satu ruang, tetapi kehadiran mereka diwujudkan melalui avatar atau layar. Ini

⁶⁰ Stefanus Christian Haryono, “Kehampaan (Nothingness): Sebuah Jalan Interspiritualitas,” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 6, no. 1 (2021): 1, <https://doi.org/10.21460/gema.2021.61.636>.

⁶¹ John D. Zizioulas and Paul McPartlan, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (T&T Clark, 2006), 83.

⁶² Hardiman, *Tubuh Yang Mengetahui*, 242–45.

bukan berarti mengingkari tubuh, melainkan menyingkapkan bahwa tubuh adalah medium keterbukaan yang dapat melampaui dirinya sendiri.

Roh Kudus, yang adalah “napas kehidupan” yang melayang-layang di atas permukaan air (Kejadian 1:2), dapat berkarya dalam gerak ekskarnasi ini karena Roh sendiri tidak terbatas pada materi—tetapi sekaligus tidak meninggalkan materi, sebagaimana ditegaskan dalam teologi *pan-en-theistik* bahwa Allah hadir dalam semua ciptaan dan semua ciptaan berada dalam Allah.⁶³ Dengan demikian, jalan ekskarnasi dalam ibadah virtual bukanlah pengganti inkarnasi, melainkan perluasan dari logika inkarnasi itu sendiri: Firman menjadi daging (Yohanes 1:14) bukan untuk membatasi Allah pada satu titik ruang-waktu, melainkan untuk menunjukkan bahwa seluruh realitas dapat menjadi sakramen kehadiran-Nya. Ruang digital, sebagai bagian dari ciptaan, tidak dikecualikan.

Dalam tulisan yang lain, “*The Marginalised God: Teopoetika, Jalan Mistik, dan Seksualitas Pasca Tuhan*,” saya memperdalam kritik ini melalui teopoetika John D. Caputo dan mistisisme Meister Eckhart. Saya menegaskan bahwa teopoetika menghadirkan Tuhan bukan sebagai entitas absolut melainkan sebagai “peristiwa” (*event*) yang termanifestasi dalam pengalaman sehari-hari—sebuah panggilan yang terus-menerus hadir melalui kejutan, interupsi, dan bahkan kerapuhan.⁶⁴ Pandangan ini selaras dengan kritik Haryono terhadap absolutisme simbol, tetapi ditambahi dengan penekanan pada sifat dinamis dan tak terduga dari kehadiran ilahi.

Meister Eckhart mengajarkan bahwa penyatuan dengan Tuhan (*Unio Mystica*) hanya mungkin terjadi melalui pelepasan radikal (*Gelassenheit*) dan keterlepasan dari segala gambaran (*Abgeschiedenheit*)—termasuk gambaran tentang Tuhan itu sendiri. Eckhart menyatakan: “*You should love God as God is, a not-God, not-mind, not-person, not-image... a pure, clear One, separate from all twoness.*”⁶⁵ Bagi Eckhart, Tuhan bukanlah “sesuatu” yang dapat digambarkan, melainkan “kehampaan tanpa nama” (*nameless nothingness*)—sebuah frasa yang juga diidentifikasi sebagai inti dari teologi apofatik.⁶⁶

Dalam konteks gereja virtual, ini berarti bahwa setiap algoritma, avatar, atau simulasi liturgi harus disadari sebagai “gambaran” yang pada akhirnya harus dilepaskan. Saya, mengikuti

⁶³ Banawiratma, *Spiritualitas Trinitaris Kosmis*, 111–13.

⁶⁴ Josua Estomihi Butarbutar, “The Marginalised God: Teopoetika, Jalan Mistik, dan Seksualitas Pasca Tuhan,” *Aradha: Journal of Divinity, Peace and Conflict Studies* 5, no. 2 (2025): 156–57, <https://doi.org/10.21460/aradha.2025.52.1517>.

⁶⁵ Butarbutar, “The Marginalised God,” 160; Lihat pula, Matthew Fox, *A Way to God: Thomas Merton’s Creation Spirituality Journey* (New World Library, 2016).

⁶⁶ Haryono, “Kehampaan (Nothingness),” 4–5.

Caputo, menawarkan “teologi lemah” (*weak theology*) sebagai antitesis dari “teologi kekuasaan” yang mendominasi wacana agama tradisional. Tuhan hadir bukan dalam kuasa dan kepastian yang dapat diprogram oleh AI, melainkan dalam kerentanan, kejutan, dan interupsi—apa yang disebut Caputo sebagai “panggilan” (*call*) atau “desakan” (*insistence*) yang tidak dapat diprediksi oleh algoritma manapun.⁶⁷

Konsep *Gelassenheit* (pelepasan radikal) dapat berfungsi sebagai spiritualitas kritis bagi liturgi kontemporer untuk era digital. Melepaskan bukanlah kekalahan, melainkan tindakan iman yang membebaskan—melepaskan gambar-gambar yang membelenggu jiwa, termasuk gambar tentang Tuhan, tentang diri sendiri, dan tentang relasi.⁶⁸ Dalam konteks gereja virtual, ini berarti bahwa liturgi digital perlu menyisipkan momen-momen pelepasan: hening, doa tanpa kata, pengakuan kolektif akan keterbatasan teknologi, dan ruang bagi ketidakterdugaan ilahi.

Haryono, di sisi lain, menambahkan dimensi interspiritualitas pada kritik ini. Kehampaan (*nothingness*) bukanlah milik eksklusif tradisi Kristen, melainkan sebuah jalan universal yang dapat diakses oleh berbagai tradisi religius—sebagaimana ditunjukkan melalui dialog dengan tradisi Timur (Sankara, Ibn ‘Arabi, Nishitani Keiji).⁶⁹ Ini juga membuka kemungkinan untuk dialog lintas iman dalam ruang digital yang tidak terjebak pada klaim-klaim absolut masing-masing agama, tetapi justru berpusat pada pengalaman bersama akan kehampaan sebagai ruang keterbukaan terhadap Yang Transenden. Butarbutar juga menyoroti relevansi jalan mistik ini bagi Generasi Z dan Alpha, yang hidup di era digital dan menghadapi alienasi serta kehampaan eksistensial. Melalui konsep *anatheim* (kembali kepada Tuhan setelah Tuhan) dari Richard Kearney, ia menunjukkan bahwa keraguan, ketidakpastian, dan kehampaan bukanlah musuh iman, melainkan pintu masuk menuju pengalaman spiritual yang lebih autentik.⁷⁰ Gereja virtual, dengan segala keterbatasannya, dapat menjadi ruang bagi “ketidakpastian yang kudus” (*holy insecurity*) ini—sebuah ruang di mana umat diajak untuk tidak terlalu cepat menyimpulkan kehadiran Tuhan, tetapi justru belajar untuk mendengarkan dalam keheningan dan kehampaan.

⁶⁷ Josua Estomihi Butarbutar dan August Corneles Tamawiy, “Letting Go To Become Whole, Celebrating The Love-Sorrow Theopoetics Through the Mystical Path of Meister Eckhart in the Song ‘I Love You But I’m Letting Go’ by Pamungkas,” *Studia Philosophica et Theologica* 26, no. 1 (2026): 70–71, <https://doi.org/10.35312/studia.v26i1.844>; Lihat pula, John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Indiana University Press, 2013).

⁶⁸ Butarbutar dan Tamawiy, “Letting Go To Become Whole,” 72–74.

⁶⁹ Haryono, “Kehampaan (Nothingness),” 6–11.

⁷⁰ Butarbutar, “The Marginalised God,” 164–65.

Anselm Kyung Suk Min memperkenalkan dimensi pneumatologi sebagai dasar solidaritas di dunia yang terpecah. Menurutnya, Roh Kudus adalah kekuatan yang tidak hanya menyatukan manusia dalam hubungan sosial, tetapi juga menuntun manusia menuju transformasi spiritual dan sosial.⁷¹ Dalam konteks teknologi, pneumatologi ini membuka wawasan baru tentang bagaimana AI dapat berfungsi sebagai alat solidaritas digital. AI, yang mampu mengintegrasikan data dalam skala global, dapat menjadi medium untuk menyatukan manusia melalui solidaritas lintas budaya, ekonomi, dan sosial. Misalnya, AI dapat digunakan untuk mendukung komunitas yang terpinggirkan, memfasilitasi dialog lintas agama, atau bahkan menciptakan jaringan solidaritas ekologis yang lebih besar. Namun, Min juga mengingatkan akan bahaya reduksi pneumatologi ke dalam kerangka instrumental. Solidaritas yang dihasilkan melalui AI harus tetap berada dalam kerangka relasi yang diinspirasi oleh Roh Kudus, yaitu hubungan yang menghormati keunikan dan martabat setiap individu sebagai ikon Allah. Dengan demikian, AI menjadi alat untuk memperdalam relasi manusia dengan Allah dan sesama, bukan sekadar pengoptimal relasi teknis.

Mengintegrasikan pandangan Zizioulas, Haryono, saya, dan Min, dimensi virtual dapat dilihat sebagai ekspresi *communion* yang baru. Virtualitas tidak bertentangan dengan spiritualitas, tetapi dapat menjadi ekstensi dari realitas transendental. Relasi yang diciptakan melalui AI menawarkan peluang baru untuk merefleksikan hubungan manusia dengan Allah dan sesama. Namun, untuk mencapai *communion* sejati, dimensi virtual ini harus memenuhi setidaknya tiga kriteria: *Pertama*, partisipasi relasional—hubungan virtual harus melampaui fungsi teknis dan mencerminkan partisipasi dalam relasi kasih yang mencerminkan Trinitas. *Kedua*, ruang kehampaan—virtualitas harus dipahami sebagai ruang kehampaan yang memungkinkan refleksi spiritual lintas batas, di mana *kenosis* dan pelepasan radikal menjadi praktik spiritual yang membebaskan. *Ketiga*, solidaritas pneumatologis—relasi ini harus mengarah pada solidaritas yang diinspirasi oleh Roh Kudus, meneguhkan martabat manusia dan memperdalam keadilan sosial. Melalui sintesis pemikiran ini, AI tidak lagi hanya dipahami sebagai teknologi, tetapi sebagai ruang refleksi teologis yang mendalam. Melalui AI sebagai mitra instrumental, manusia dimungkinkan untuk memasuki ruang baru di mana relasi spiritual tidak dibatasi oleh kehadiran fisik. Dalam ruang ini, dimensi relasional Trinitas, refleksi kehampaan, dan solidaritas Roh Kudus

⁷¹ Anselm Kyongsuk Min, “Solidarity of Others in the Power of the Holy Spirit: Pneumatology in a Divided World,” in *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology*, Repr. with corr., 3rd print (Marquette University Press, 2010), 414–15.

dapat diwujudkan, menciptakan komunitas yang tidak hanya transformatif secara teknologis tetapi juga spiritual.

From *Presence* to *Participation*: Transformasi Gereja melalui AI dan Virtualitas

Klaim teologis tentang kehadiran Roh dalam liturgi virtual perlu diuji dengan bukti empiris. Studi-studi awal menunjukkan ambivalensi: sebagian jemaat melaporkan keterhubungan spiritual, tetapi yang lain mengalami isolasi progresif akibat ketiadaan kontak interpersonal yang nyata. Ibadah daring selama pandemi terbukti meningkatkan kesejahteraan psikologis, namun banyak pemimpin agama meragukan keaslian kehadiran ilahi dalam medium digital. Temuan-temuan ini tidak membatalkan kemungkinan kehadiran Roh, tetapi memperkuat perlunya empat syarat kumulatif (kemenubuhan komunitas, otoritas eklesial, substitusi non-normatif, dan diskresi spiritual) serta agenda penelitian empiris lebih lanjut.⁷²

Transformasi gereja di era digital memunculkan tantangan baru terhadap pemahaman tradisional mengenai kehadiran dan partisipasi umat. Dalam paradigma gereja tradisional, kehadiran Allah dirasakan dalam ruang fisik, seperti dalam liturgi dan sakramen. Namun, perkembangan teknologi, terutama dengan adopsi kecerdasan buatan (AI) dan platform virtual, menantang batasan tradisional ini. Pertanyaan yang muncul bukanlah apakah realitas virtual dapat “menggantikan” realitas fisik—suatu dikotomi yang keliru—melainkan bagaimana kita memahami mode-mode realitas yang berbeda di mana Roh Kudus berkarya. Thomas A. James menulis: “*God is the virtual—an identifiable (if infinite) component*

⁷² Lihat, Andreas Karatzas, “The Church and Virtual Reality: Body, Community, and Worship in the Digital Age,” *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 30, no. 6 (2025): 2–3, <https://doi.org/10.9790/0837-3006070108>. Sebagaimana dicatat Karatzas, sebuah studi menemukan bahwa partisipan awalnya antusias, tetapi kemudian merasakan isolasi emosional dan spiritual. Lalu, temuan tentang “*Proteus effect*” menunjukkan avatar memengaruhi perilaku. Studi longitudinal terhadap 9.000 orang dewasa Inggris selama lockdown menunjukkan bahwa partisipasi ibadah daring dikaitkan dengan kepuasan hidup dan kesejahteraan subjektif yang lebih tinggi, setelah mengontrol partisipasi fisik sebelum pandemi. Serta, wawancara dengan pemimpin agama di Singapura menemukan kesepakatan bahwa internet tidak dapat menggantikan ibadah fisik karena “ketidakaslian dan aspek impersonal. Justin Thomas dkk., “The Metaverse, Religious Practice and Wellbeing: A Narrative Review,” *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 27, no. 1 (2024): 60–61, <https://doi.org/10.1089/cyber.2023.0003>. Lih. juga Rendy Tirtanadi dan Frans Silalahi, yang mencatat evaluasi *Church of Fools* (2004) tentang adanya “rasa berada di sana” bagi sebagian pengguna serta studi Nowak dkk. (2008) tentang rendahnya kepercayaan terhadap avatar. “Gereja Virtual dan Tantangan Pascamodernisme: Suatu Analisis Eklesiologis dari Perspektif Reformasi,” *Verbum Christi: Jurnal Teologi Reformed Injili* 12, no. 2 (2026): 170, 173, <https://doi.org/10.51688/VC12.2.2025.art5>.

of the real and yet not reducible to a mere participant in it.”⁷³ Apa artinya ini bagi gereja virtual? *Pertama*, virtual bukanlah lawan dari real, melainkan dimensi realitas yang berisi potensi-potensi tak teraktualkan. *Kedua*, identifikasi Allah sebagai virtual tidak mengurangi realitas-Nya, justru menyelamatkannya dari reduksi menjadi objek aktual di antara objek-objek lain. *Ketiga*, hubungan antara virtual dan aktual bersifat unilateral: dunia aktual adalah ekspresi dari virtual, bukan sebaliknya. Dengan demikian, kehadiran Roh Kudus dalam liturgi virtual tidak boleh dinilai berdasarkan kriteria ko-presensi fisik, karena Roh justru berada dalam mode virtual yang melampaui aktualitas spasial.

Konsep ini memiliki resonansi mendalam dengan pneumatologi komuni yang dikembangkan John Zizioulas. Bagi Zizioulas, Roh Kudus secara unik memiliki kapasitas untuk melampaui dan mentransfigurasi pembatasan ruang dan waktu yang merupakan karakteristik *biological hypostasis*.⁷⁴ Roh membawa realitas masa depan Kerajaan Allah (*eschaton*) ke dalam momen historis saat ini, menyatukan apa yang terpisah dan menghadirkan apa yang secara fisik berjauhan ke dalam satu peristiwa komuni.

Dalam kerangka James, kapasitas ini dapat dipahami sebagai karya Roh dalam mode virtual: Roh adalah Pribadi ilahi yang berkarya sebagai sumber segala kemungkinan dan potensi persekutuan, tanpa terikat pada aktualitas fisik manapun. Oleh karena itu, gereja virtual bukanlah sekadar adaptasi teknologi atau solusi darurat di masa krisis. Ia adalah ruang sakramental virtual di mana Roh Kudus—yang adalah Pribadi sekaligus virtual—membentuk *ecclesial hypostasis* melalui medium digital. Avatar, algoritma, dan ruang VR bukanlah penghalang bagi kehadiran ilahi, melainkan sarana ekspresi bagi realitas virtual yang telah lebih dahulu ada dalam diri Allah Tritunggal. Tantangan pastoral dan teologis bukanlah menolak virtualitas, melainkan memastikan bahwa medium digital digunakan untuk memfasilitasi *personal presence* yang dimediasi oleh Roh, bukan untuk menggantikannya dengan simulasi yang kosong.

Berdasarkan integrasi wawasan Haryono tentang kehampaan dan saya tentang teopoetika serta *Gelassenheit*, kita dapat merumuskan empat kriteria teologis bagi gereja virtual yang sehat. *Pertama*, kesadaran apofatik—setiap representasi digital tentang Allah harus disadari sebagai konstruksi yang tidak pernah memadai, dan liturgi digital perlu menyisipkan momen-momen hening dan pelepasan. *Kedua*, keterbukaan terhadap peristiwa—algoritma yang

⁷³ Thomas A. James, “Mystery, Reality, and the Virtual: The Problem of Reference in Gordon Kaufman’s Theology,” *American Journal of Theology & Philosophy* 33, no. 3 (2012): 275, <https://doi.org/10.5406/amerjtheophil.33.3.0258>.

⁷⁴ Zizioulas, *The One and the Many*, 79–82.

terlalu rigid membatasi ruang bagi “kejutan ilahi;” gereja virtual harus menyediakan ruang improvisasi dan ketidakterdugaan. *Ketiga*, pelepasan sebagai spiritualitas kritis—umat diajak untuk tidak terlalu terikat pada pengalaman spiritual yang “mulus” secara teknis, tetapi justru belajar bahwa kehampaan dan keraguan adalah pintu masuk menuju iman yang lebih dewasa. *Keempat*, dialog interspiritual—ruang digital dapat menjadi arena pertemuan lintas iman yang berpusat pada pengalaman bersama akan kehampaan sebagai ruang keterbukaan terhadap Yang Transenden, tanpa terjebak dalam klaim-klaim absolut. Dengan demikian, kritik terhadap absolutisme simbol dalam gereja virtual tetap dipertahankan, tetapi kini berakar pada tradisi teologi apofatik Kristen yang kaya, diperkaya oleh teopoetika Caputo dan diperluas ke dalam dialog interspiritualitas. Sebuah spiritualitas digital yang rendah hati, terbuka, dan tetap setia pada misteri Allah yang selalu lebih besar (*Deus semper maior*). Ruang ini memastikan bahwa gereja virtual tidak jatuh pada absolutisme baru, tetapi tetap setia pada prinsip kreativitas yang inklusif dan berpihak pada kehidupan.

Kritik utama terhadap ibadah digital adalah bahwa “ketidakhadiran” fisik dianggap mengurangi autentisitas. Namun, Alkitab justru menegaskan bahwa Roh Kudus tidak terikat pada bait suci (Yoh. 4:21–24). Ketika jemaat beribadah secara virtual, Roh tetap hadir membimbing, menginsafkan, dan mempersatukan. Laporan awal tentang pengalaman positif sebagai jemaat VR Church menunjukkan bahwa virtualitas dapat menjadi medium kehadiran Roh, tetapi bukti empiris masih bersifat anekdotal dan ambivalen.⁷⁵

Gereja dipanggil untuk melihat ruang siber bukan sebagai ancaman, tetapi sebagai ladang misi baru. Liturgi virtual yang diinspirasi Roh Kudus dapat menjangkau generasi *digital native* yang akrab dengan teknologi, memberi akses ibadah bagi penyandang disabilitas atau mereka yang terisolasi geografis, serta menciptakan kreativitas baru dalam menyampaikan firman (misalnya melalui seni digital atau interaktivitas *metaverse*). Roh Kudus—sebagai napas kehidupan gereja—tidak terpenjara dalam gedung gereja atau ritual fisik. Dalam liturgi virtual, Ia hadir melalui kebebasan, imajinasi, dan keteraturan, membentuk komunitas yang hidup sekalipun dalam dunia piksel. Tantangan gereja adalah merangkul ruang siber dengan iman bahwa “di mana ada Roh, di situ ada kebebasan” (2Kor. 3:17), termasuk kebebasan untuk menyembah dalam keberagaman medium. Dengan demikian, liturgi dalam ibadah digital bukanlah pengganti, tetapi perluasan dari kasih karunia Allah

⁷⁵ Lih. Karatzas, “The Church and Virtual Reality,” 2–3. Sebagian jemaat (termasuk penyandang disabilitas) melaporkan penghiburan spiritual. Namun, studi lain menemukan isolasi progresif. Karena itu, klaim “membuktikan” perlu dikualifikasi; yang ada hanyalah indikasi awal, bukan generalisasi mutlak.

yang terus berkarya di era disruptif. Realitas virtual bukanlah lawan dari realitas ilahi, melainkan salah satu mode di mana Roh Kudus dapat berkarya secara autentik. Secara praktis, gereja virtual perlu mengadopsi lima praktik pendidikan teologis yang cair: kontemplasi (hening dan kekaguman), reflektivitas (evaluasi berkala), perhatian (mendengar suara jemaat), memperluas fragmen (mengembangkan potongan teologi yang sudah ada), dan konstruksi (menciptakan bentuk ibadah baru yang setia pada injil).⁷⁶ Dengan demikian, gereja virtual menjadi bagian dari gerakan Roh yang terus memperbarui gereja-Nya.

Kesimpulan

Pneumatologi eklesial komuni menawarkan kerangka teologis yang memungkinkan gereja hadir secara autentik di ruang digital tanpa kehilangan esensinya. Intinya: Roh Kudus sendiri yang membentuk gereja sebagai “cara berada” yang relasional dan ekstatik, sehingga kehadiran personal tidak lagi terikat pada ko-lokasi fisik, melainkan pada relasi kasih yang dimediasi oleh Roh. Perbedaan personal yang sehat (*diaphora*) tidak sama dengan perpecahan dosa (*diairesis*)—medium digital dapat menjadi ruang bagi diaphora sepanjang teknologi berfungsi memfasilitasi, bukan menggantikan, komuni yang mempersonalisasi.

Berikutnya, AI dipahami sebagai mitra instrumental, bukan subjek ontologis. Ia tidak memiliki kesadaran atau agensi spiritual, namun dapat menjadi medium karya Roh dalam dan melalui komunitas yang beriman. Kritik Barth tentang kehadiran jasmani tidak membatalkan gereja virtual karena tubuh yang hidup (*Leib*) tetap menjadi pusat intensionalitas—berlutut, menangis, berdoa di sisi lain layar. Keabsahan sakramen virtual hanya dimungkinkan dengan empat syarat kumulatif: otoritas eklesial, kehadiran nyata yang dimediasi Roh (bukan teknologi), substitusi non-normatif (hanya dalam situasi ekstrem, bukan pengganti struktural), dan kemenubuhan komunitas yang merayakan.

Selain itu, diskresi roh di ruang digital diuji secara empiris melalui buah Roh (Gal. 5:22–23): kasih, sukacita, damai sejahtera. Klaim kehadiran Roh tanpa pertumbuhan nyata dalam kekudusan dan solidaritas adalah spekulatif. Dengan mengintegrasikan *ekstasis*, *nothingness* sebagai ruang refleksi, *Gelassenheit*, dan solidaritas pneumatologis, gereja virtual dipanggil pada empat kriteria: kesadaran apofatik (tak ada representasi digital Allah yang memadai), keterbukaan terhadap kejutan ilahi, pelepasan sebagai spiritualitas kritis, dan dialog interspiritual yang rendah hati.

Dengan demikian, Allah adalah “virtual” dalam arti teologis sebagai sumber segala kemungkinan yang tak tereduksi ke aktualitas semata. Roh Kudus—yang melampaui ruang dan waktu—dapat

⁷⁶ Lih. Ward, *Liquid Ecclesiology*, 201–10.

berkarya secara autentik melalui medium digital karena gereja virtual bukanlah pengganti darurat, melainkan ekspresi baru dari realitas komuni yang telah lebih dahulu ada dalam diri Allah Tritunggal. Tantangannya bukan menolak virtualitas, tetapi memastikan teknologi memfasilitasi *personal presence* yang dimediasi Roh—bukan simulasi kosong.

Tentang Penulis

Josua Estomihi Butarbutar saat ini menempuh pendidikan sarjana di program studi Filsafat Keilahian, Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Dalam studinya, ia berfokus pada persinggungan antara filsafat dan teologi kontemporer, khususnya melalui kajian teopoetika, mistisisme, serta isu seksualitas.

Daftar Pustaka

- Anabella, Shyanee, dan Hansel Augustan. "Allah dalam Jaringan: Menghayati Ibadah di Ruang Siber." Dalam *Liturgi di Ruang Publik: Sakralitas, Ritual, dan Transformasi*, edited by Hans Harmakaputra, Abel K. Aruan, Kartika Diredja, dan Agustina Samosir. BPK Gunung Mulia, 2024.
- Banawiratma, J. B. *Spiritualitas Trinitaris Kosmis: Bahasa Pra-dogma dan Kontekstual*. Kanisius, 2025.
- Black, Jonathan. *The Theosis of the Body of Christ: From the Early British Apostolics to a Pentecostal Trinitarian Ecclesiology*. Brill, 2020.
- Butarbutar, Josua Estomihi. "The Marginalised God: Teopoetika, Jalan Mistik, dan Seksualitas Pasca Tuhan." *Aradha: Journal of Divinity, Peace and Conflict Studies* 5, no. 2 (2025): 155–77. <https://doi.org/10.21460/aradha.2025.52.1517>.
- Butarbutar, Josua Estomihi, dan August Corneles Tamawiw. "Letting Go To Become Whole, Celebrating The Love-Sorrow Theopoetics Through the Mystical Path of Meister Eckhart in the Song 'I Love You But I'm Letting Go' by Pamungkas." *Studia Philosophica et Theologica* 26, no. 1 (2026): 68–84. <https://doi.org/10.35312/studia.v26i1.844>.
- Caputo, John D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Indiana University Press, 2013.
- Cartledge, Mark J. "Virtual Mediation of the Holy Spirit: Prospects for Digital Pentecostalism." *PentecoStudies* 21, no. 1 (2022). <https://doi.org/10.1558/pent.19914>.
- Chandra, Elita Jessamine. "Ketika Sang Ciptaan Berusaha Mencipta Semesta Baru: Mengenal Dampak Metaverse." Dalam *Nasib Agama, Pendidikan, dan Hubungan Sosial dalam Metaverse*. Kompas Gramedia, 2023.

- Cross, Terry L., “Let the Church Be the Church: Barth and Pentecostal Ecclesiology.” Dalam *Karl Barth and Pentecostal Theology: A Convergence of the Word and the Spirit*, edited by Terry L. Cross, Andrew K. Gabriel and Frank D. Macchia. Bloomsbury, 2024.
- Dw.Com. “Switzerland’s AI Jesus Answers Questions of Faith – DW,” 18 November 2024. <https://www.dw.com/en/switzerlands-ai-jesus-answers-questions-of-faith/video-70737962>.
- Fox, Matthew. *A Way to God: Thomas Merton’s Creation Spirituality Journey*. New World Library, 2016.
- Gabriel, Andrew K. *Simply Spirit-filled: Experiencing God in the Presence and Power of the Holy Spirit*. Epub edition. Emanate Books, 2018.
- Green, Chris E. W. “You Wonder Where the Real Presence Went: the Sacraments and the Pentecostal Experience of God.” Dalam *Karl Barth and Pentecostal Theology: A Convergence of the Word and the Spirit*. Bloomsbury, 2024. <https://doi.org/10.5040/9780567686039>.
- Hardiman, F. Budi. *Tubuh Yang Mengetahui: Belajar dari Fenomenologi di Era Mesin Meniru Segalanya*. Kanisius, 2026.
- Haryono, Stefanus Christian. “Kehampaan (Nothingness): Sebuah Jalan Interspiritualitas.” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilabian* 6, no. 1 (2021): 1. <https://doi.org/10.21460/gema.2021.61.636>.
- Herzfeld, Noreen L. *The Artifice of Intelligence: Divine and Human Relationship in a Robotic Age*. With Ted Peters. Augsburg Fortress Publishers, 2023.
- James, Thomas A. “Mystery, Reality, and the Virtual: The Problem of Reference in Gordon Kaufman’s Theology.” *American Journal of Theology & Philosophy* 33, no. 3 (2012): 258–75. <https://doi.org/10.5406/amerjtheophil.33.3.0258>.
- Jun, Guichun. “Virtual Reality Church as a New Mission Frontier in the Metaverse: Exploring Theological Controversies and Missional Potential of Virtual Reality Church.” *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 37, no. 4 (2020): 297–305. <https://doi.org/10.1177/0265378820963155>.
- Karatzas, Andreas. “The Church and Virtual Reality: Body, Community, and Worship in the Digital Age.” *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 30, no. 6 (2025): 01–08. <https://doi.org/10.9790/0837-3006070108>.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Pneumatology: The Holy Spirit in Ecumenical, International, and Contextual Perspective*. 2nd ed. Epub edition. Baker Academic, 2018.
- Keener, Craig S. *Gift and Giver: The Holy Spirit for Today*. Repackaged edition. Baker Academic, 2020.

- Kim, Jonghyun. "Virtual Worship Service and Physical Worship Service on Spiritual Formation." *Australian Journal of Liturgy* 2, vol. 16 (2018).
- Kohler, Kristian C. "Virtual Communion: Assembly, Digital Space, and Eucharistic Celebration." *Currents in Theology and Mission* 1, vol. 50 (December 2022).
- Mansini, Guy. *Ecclesiology*. Sacra Doctrina Series. Epub edition. The Catholic University of America Press, 2021.
- Min, Anselm Kyongsuk. "Solidarity of Others in the Power of the Holy Spirit: Pneumatology in a Divided World." Dalam *Advents of the Spirit: An Introduction to the Current Study of Pneumatology*, Repr. with correction, 3rd print. Marquette University Press, 2010.
- Ocampo, Leo-Martin Angelo R. "Cybergrace in Cyberspace?: An Argument for Online Liturgies in Light of COVID-19." *Landas: Journal of Loyola School of Theology*, 2, vol. 39 (2019).
- Parker, Stephen. "Psychological Formation: A Pentecostal Pneumatology and Implications for Therapy." Dalam *The Holy Spirit and Christian Formation: Multidisciplinary Perspectives*. Palgrave Macmillan, 2016.
- Pinnock, Clark H. *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*. Reprinted Edition. Epub edition. InterVarsity, 2004.
- Seppälä, Serafim. "A Sacred Cyberspace? Towards the Ontology of Virtual Worship." *Review of Ecumenical Studies Sibiu* 15, no. 1 (2023): 105–22. <https://doi.org/10.2478/ress-2023-0106>.
- Sopacoly, Mick Mordekhai, dan Izak Y. M. Lattu. "Kekristenan dan Spiritualitas Online: Cybertheology sebagai Sumbangsih Berteologi di Indonesia." *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilabian* 5, no. 2 (2020): 137–54. <https://doi.org/10.21460/gema.2020.52.604>.
- Taylor, Derek W. "Theological Formation: Dialogical Interplay Between Barth, Hauerwas, and Bonhoeffer." In *The Holy Spirit and Christian Formation: Multidisciplinary Perspectives*, edited by Diane J. Chandler. Palgrave Macmillan, 2016.
- Thomas, Justin, Mohammad Amin Kuhail, dan Fahad AlBeyahi. "The Metaverse, Religious Practice and Wellbeing: A Narrative Review." *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking* 27, no. 1 (2024): 57–63. <https://doi.org/10.1089/cyber.2023.0003>.
- Tirtanadi, Rendy, dan Frans Silalahi. "Gereja Virtual dan Tantangan Pascamodernisme: Suatu Analisis Ekleologis dari Perspektif Reformasi." *Verbum Christi: Jurnal Teologi Reformed Injili* 12, no. 2 (2026): 165–87. <https://doi.org/10.51688/VC12.2.2025.art5>.
- Varkey, Wilson. *Role of the Holy Spirit in Protestant Systematic Theology: A Comparative Study between Karl Barth, Jürgen Moltmann, and Wolfhart Pannenberg*. Langham, 2011.

- Ward, Pete. *Liquid Ecclesiology: The Gospel and the Church*. Brill, 2017.
- Wattimena, Reza A. A. *Memaknai Digitalitas: Sebuah Filsafat Dunia Digital*. Kanisius, 2023.
- _____. *Untuk Semua yang Beragama: Agama dalam Pelukan Filsafat, Politik, dan Spiritualitas*. Kanisius, 2020.
- Yong, Amos. *An Amos Yong Reader: The Pentecostal Spirit*, edited by Christopher A. Stephenson. Wipf and Stock, 2020.
- _____. *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions*. Baker Academic, 2003.
- _____. *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution of Christian Theology of Religions*. Wipf & Stock, 2018.
- _____. “On Binding, and Loosing, the Spirits: Navigating and Engaging a Spirit-Filled World.” In *Interdisciplinary and Religio-Cultural Discourses on a Spirit-Filled World: Loosing the Spirits*, edited by Veli-Matti Kärkkäinen, Kirsteen Kim, and Amos Yong. Palgrave Macmillan, 2013.
- _____. *The Dialogical Spirit: Christian Reason and Theological Method in the Third Millennium*. Cascade Books, 2014.
- _____. *The Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. Epub edition. Baker Academic, 2005.
- Yong, Amos, and Jonathan A. Anderson. *Renewing Christian Theology: Systematics for a Global Christianity*. Epub edition. Baylor University Press, 2014.
- Zizioulas, John D. *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*. Darton, Longman and Todd, 2000.
- _____. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*, edited by Gregory Edwards. Sebastian, 2010.
- Zizioulas, John D., and Paul McPartlan. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. T&T Clark, 2006.