Bila kita hendak menetapkan masa depan, pelajarilah masa lampau. Sebab dengan meneliti masa lampau kita akan mengerti masa kini. Karena itu, janganlah mengabaikan sejarah. Generasi yang mengabaikan sejarah, tidak memiliki masa lalu dan tanpa masa depan. Itulah makna dan nilai sejarah bagi kehidupan manusia. Terbitnya buku "JELAJAH SEJARAH MERAUP MAKNA" hendak menegaskan dua hal. *Pertama*, dengan menjelajahi sejarah, kita bisa meraup makna bagi hidup kekinian dan mimpi masa depan kita. Sejarah selalu memberi nilai bagi kehidupan. *Kedua*, berbagai artikel dari bidang ilmu yang beraneka ragam di dalam buku ini, ingin memperlihatkan upaya menjelajahi sejarah. Jelajah tentang aneka peristiwa, beragam pemikiran, kompleksitas suatu masalah, ramainya sebuah debat dan lajunya peradaban manusia. Dengan demikian, benang merah yang menghubungkan satu tulisan dengan tulisan lainnya dalam buku ini adalah jelajah sejumlah sejarah dan raupan sejumlah makna. Pembaca hendaknya membaca buku ini dengan kacamata seperti itu (Pengantar Editor).

Satya Wacana University Press
2019

Fakultas Teologi
UKIM
2019

JELAJAH SEJARAH MERAUP MAKNA
Buku Penghormatan Pdt. (Em) Dr. Mesakh Tapilatu

JELAJAH SEJARAH MERAUP MAKNA

Buku Penghormatan Pdt. (Em) Dr. Mesakh Tapilatu

Penyunting

A.M.L. Batiajery, Ph.D
R. Iwamony, Ph.D
Dr. S. Gaspersz, M.A.
R. Dandirwalu, M.Hum
J.R. Saimima, M.A.

Satya Wacana University Press

Fakultas Teologi

JELAJAH SEJARAH MERAUP MAKNA

**Buku Penghormatan Pdt. (Em.) Dr. Mesackh
Tapilatu**

Penyunting

A.M.L. Batlajery, Ph.D

R. Iwamony, Ph.D

Dr. S. Gaspersz, M.A.

R. Dandirwalu, M.Hum

J. R. Saimima, M.A.

Penerbit:

UKSW Press
Bekerjasama dengan UKIM press
2019

KATA PENGANTAR

“Study the past if you would define the future” (Confusius)

*“If you want to understand today, you have to search
yesterday”* (Pearl Buck)

*“A generation which ignores history has no past – and no
future”* (Robert A. Heinlein)

Bila kita hendak menetapkan masa depan, pelajarilah masa lampau. Sebab dengan meneliti masa lampau kita akan mengerti masa kini. Karena itu, janganlah mengabaikan sejarah. Generasi yang mengabaikan sejarah, tidak memiliki masa lalu dan tanpa masa depan. Itulah makna dan nilai sejarah bagi kehidupan manusia. Sejarah bukanlah benda-benda purbakala, lalu titik. Sejarah bukanlah tumpukan-tumpukan kertas bertulis, lalu titik. Sejarah bukanlah pula monumen-monumen tua mengagumkan, mengesankan, memiliki daya tarik, lalu titik. Sejarah bukanlah sekedar sebuah peristiwa, fakta dan angka, lalu titik. Akan tetapi sejarah itu penuh pesona, penuh nilai dan penuh inspirasi. Dari sejarahlah kita dapat membuka tabir-tabir kehidupan yang tak pernah terkuak, menemukan data, memaknai realitas kekinian serta merancang mimpi masa depan.

Itulah sebabnya, bidang Historika sebagai salah satu bidang dalam ilmu teologi mengenal metode deskriptif dan metode normatif. Metode deskriptif mencoba untuk menggambarkan situasi-situasi sejarah seobjektif mungkin. Sementara metode normatif menolong kita untuk menilai sejarah dengan memakai norma atau tolok ukur Injil. Ada saja makna yang dapat dipetik di balik goresan-goresan berbagai peristiwa sejarah. Makna itu bukan saja makna Injili melainkan terbetik pula makna-makna lain, bergantung dari sudut pandang mana kita melihatnya.

Buku Penghormatan kepada Pdt. (Em.) Dr. Mesakh Tapilatu yang disajikan kepada para pembaca ini diberi judul “JELAJAH SEJARAH MERAUP MAKNA”. Judul ini mau menegaskan dua hal. Pertama adalah bahwa dengan menjelajahi sejarah, kita bisa meraup makna bagi hidup kekinian dan mimpi masa depan kita. Sejarah selalu memberi nilai bagi kehidupan. Memang selalu ada yang bisa mengerikan dalam hubungan kita dengan sejarah. Tapi pada saat yang sama, selalu ada yang membuat masa lalu berharga, justeru dalam kerapuhan manusia, demikian kata Goenawan Mohamad. Kedua adalah bahwa judul ini menunjuk kepada sifat dari tulisan-tulisan dalam buku penghormatan ini. Meskipun pembaca menjumpai berbagai artikel dari bidang ilmu yang beraneka ragam, namun pada dasarnya artikel-artikel tersebut memperlihatkan upaya menjelajahi sejarah, Jelajah tentang aneka peristiwa, beragam pemikiran, kompleksitas suatu masalah, ramainya sebuah debat dan lajunya peradaban manusia. Dengan demikian, benang merah yang menghubungkan satu tulisan dengan tulisan lainnya dalam buku ini adalah jelajah sejumlah sejarah dan raupan sejumlah makna. Pembaca hendaknya membaca buku ini dengan kacamata seperti itu.

Karya-karya tulis dalam buku ini dibagi ke dalam tiga cluster. Cluster pertama menyangkut Jelajah Sejarah, cluster kedua menyangkut Jelajah Isu Berteologi dan cluster ketiga Jelajah Menggereja Dalam Konteks. Para penulis adalah sejarawan, biblikus, sistematikus, praktikus, teolog yang berkulat di bidang teologi agama-agama dan kontekstualisasi.

Mengawali cluster pertama Jan.S. Aritonang pakar sejarah gereja yang telah memperoleh jabatan akademik profesor dalam ilmu tersebut, menjelajahi salah satu isu krusial dalam studi sejarah gereja yakni tentang tanggal kelahiran sebuah gereja. Polemik sekitar bagaimana

menentukan tanggal lahir sebuah gereja diulas dengan cukup gamblang. Jelajah sejarah tentang polemik ini melahirkan kompleksitas masalah karena ada bermacam-macam pendekatan. Akan tetapi pertanyaan yang paling mendasar adalah dalam wujud apa gereja itu sesungguhnya? Dalam wujud jemaat lokal ataukah Sinode? “Kalau kita bertolak dari Yohanes Calvin, maka wujud gereja yang sesungguhnya ada pada jemaat lokal”, demikian katanya. Karena itu, bila terdapat perbedaan antara hari jadi sebuah jemaat lokal dengan sinodenya maka hal itu sah-sah saja. Namun, melampaui semuanya, ia mengajak gereja-gereja agar memikirkan kebergunaan dan kefaedahan dari kehadirannya di tengah-tengah dunia. Gereja hadir untuk memberi makna bagi dunia. Itulah makna yang terbesit dari tulisan pembuka ini.

Artikel berikutnya merupakan karya seorang pakar Sejarah Gereja Indonesia yang telah sangat terkenal karena telah menghasilkan banyak buku sejarah gereja Indonesia yakni Th. van den End. Ia menjejajahi dokumen-dokumen tentang gereja dan sekolah di Maluku pada masa VOC. Di bawah judul “VOC dan Umat Kristen Maluku: kisah anak itik yang buruk rupa”, berbagai jenis dokumen pada masa itu dijelajahnya. Jenis-jenis dokumen tersebut adalah notula rapat-rapat, korespondensi berupa surat-menyurat antara ketiga majelis gereja di Indonesia Timur dengan gereja di Batavia, dokumen-dokumen yang terkait perkara hukum seorang pendeta dan konflik antar pendeta, serta dokumen administrasi gereja. Dari situ ia menemukan beberapa hal yang menonjol dari kehidupan gereja masa itu yakni: ciri-ciri modern dalam kebijakan pemerintah dan gereja zaman VOC, angka kematian pendeta yang tinggi, karangan-karangan yang dihasilkan untuk digunakan di gereja dan sekolah masih sangat terbatas, pendekatan yang bersifat doktriner dalam

pelayanan, tidak ditemukannya keterangan mengenai tenaga setempat, serta adanya penilaian negatif terhadap orang Kristen. Perkembangan yang lebih positif baru terlihat pada masa sesudahnya dalam buku karya Enklaar tentang Joseph Kam dan buku karya C.G.F. de Jong tentang Sumber-sumber sejarah gereja Protestan di Maluku Tengah 1803-1900. Makna yang dapat dipetik dari hasil jelajah sejarah ini adalah mengutip kata-katanya, “lingkungan yang telah tenggelam kembali menjadi kelihatan, dunia yang telah menghilang sudah direkonstruksi, atau paling tidak dapat direkonstruksi berdasarkan dokumen-dokumen ini. Dunia yang dihuni orang Indonesia dan orang Eropa yang bercampur, berkawan, bermusuhan, saling mempengaruhi. Kita ini ahli warisnya”.

Jelajah “Sejarah Teologi Protestan di Belanda Serta Pengaruhnya Pada Kekristenan Protestan di Indonesia Pada Abad ke-19 dan ke-20 Terutama Setelah Tahun 1918” menyusul karangan di atas. Jelajah ini dilakukan oleh Christiaan de Jonge, pakar sejarah gereja yang pernah bekerja di Indonesia penulis buku Apa itu Calvinisme yang terkenal itu. Dalam penjelajahannya ia menggambarkan bagaimana iklim teologi di Belanda mempengaruhi cara gereja-gereja Protestan di Indonesia berteologi sesudah 1918 yaitu sesudah Perang dunia pertama. Dengan menyinggung sedikit teologi Protestan di Belanda sebelum 1918 dan pengaruhnya bagi perkembangan teologi di Indonesia, ia menemukan ada tiga aliran teologi dalam Protestantisme Belanda tahun 1800-1918 yaitu teologi modern, teologi orthodox sebagai reaksi terhadap teologi modern dan teologi etis sebagai jalan tengah antara keduanya. Ia lalu melanjutkan penjelajahannya terhadap teologi Protestan Belanda setelah tahun 1918. Munculnya teologi dialektis yang dipelopori Karl Barth mewarnai teologi Eropa waktu itu. Di Belanda sendiri muncul sikap kurang respek pada teologi Barth khususnya

dari kalangan GZB dan GKN. Mereka cenderung kepada ajaran Calvinis yang tradisional dan kesetiaan penuh pada Alkitab. Sedangkan di kalangan NHK pengaruh para teolog konfesional dan etis cukup kuat. Kendati demikian, teologi etis dan dialektis berpengaruh pada proses pekabaran Injil di Indonesia. Hal itu terlihat dari tulisan-tulisan Hendrik Kraemer yang memperlihatkan visinya tentang pekabaran Injil. Bahkan ia berpengaruh juga pada sejarah NHK sendiri. Situasi menjadi berubah sesudah tahun 1950-an dan 1960-an. Seluruh diskusi teologis Protestantisme Belanda didominasi oleh teologi Karl Barth. Pengaruh inilah pula yang dirasakan sampai ke Indonesia. Sebagai akibat berkembangnya gerakan oikumene maka pada tahun-tahun ini dimulailah upaya penyatuan antara GKN, NHK dan Gereja Lutheran Belanda sehingga pada tahun 2004 terbentuklah Protestantse Kerk in Nederland (PKN). Dan sampai sekitar tahun 1970-an teologi baik di Belanda maupun di Indonesia semakin fokus pada masalah-masalah politik, kemasyarakatan dan kemanusiaan. Makna dari jelajah sejarah yang panjang ini adalah bahwa tahapan-tahapan perkembangan pemikiran teologi di Indonesia tidak terlepas dari perkembangan teologi di Belanda.

Sejarawan muda Johan R. Saimima melakukan jelajah langsung kepada pemikiran Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu dalam mengajarkan sejarah gereja dengan tulisannya yang berjudul “Keunikan Sejarah”. Menurutnya sejarah bukan sekedar menyebut fakta dan angka. Tetapi ilmu sejarah mengajarkan sejarawan untuk kritis dan menguasai seni menulis sehingga dapat menghasilkan nilai kehidupan bagi manusia di dunia sehubungan dengan kemajuan, lembaga, budaya dan peradabannya. Sejarah mempunyai metode belajar yang bersifat ilmiah untuk menyajikan kebenaran dalam sejarah. Keunikan sejarah terletak pada kenyataan bahwa kejadian

masa lampau tidak pernah terulang dalam kegiatan manusia. Dan ini yang membedakannya dengan ilmu-ilmu sosial lainnya. Keunikan sejarah inilah yang menurut Saimima ditekankan oleh Pak Tapilatu dalam mengajar sejarah gereja. Pak Tapilatu selalu menekankan pentingnya mempelajari kejadian yang terjadi pada tempat dan waktu tertentu. Ia menegaskan di akhir tulisannya bahwa Pak Tapilatu berhasil membangun kesadaran mahasiswa dan peminat sejarah gereja untuk mengetahui salah satu esensi yang penting ketika belajar tentang sejarah gereja. Belajar dari Pak Tapilatu, sejarawan gereja yang pakar dan profesional di bidangnya ini, itulah pesan maknawi yang hendak disampaikan Saimima.

Kendati tidak kena mengena langsung dengan sejarah gereja, jelajah sejarah tentang Perebutan Hegemoni Blambangan yang dilakukan Steve Gaspersz, teolog muda berbakat dan potensial pada Fakultas Teologi UKIM mengakhiri karya-karya tulis dalam cluster pertama. Ia menelisik karya disertasi dari Sri Margana yang telah dibukukan dengan judul “Ujung Timur Jawa 1763-1813, Perebutan Hegemoni Blambangan”. Dengan kacamata pendekatan religious studies, Steve Gaspersz berupaya meneropong bagaimana identitas keagamaan dikonstruksi dalam suatu masyarakat pada konteks ruang dan waktu tertentu dalam suatu lintasan historis sebagaimana dinarasikan oleh Sri Margana. Dengan cara demikian ia menemukan bahwa kontribusi sejarah tidak hanya diperlakukan sebagai suatu data, tetapi terlebih sebagai jendela perspektif yang membentangkan cakrawala masa lampau suatu masyarakat dengan berbagai manifestasi identitasnya, termasuk identitas keagamaan. Makna yang terpetik dari jelajah ini adalah bagaimana kita membaca sejarah sebagai sebuah konstruksi naratif dan interpretatif tentang masa lampau.

Cluster kedua diisi oleh empat penulis. Agustinus M.L. Batlajery, dosen Teologi Sistematika Fakultas Teologi UKIM melakukan jelajah terhadap teologi Yohanes Calvin dan menghubungkannya dengan Gereja Protestan Maluku. Ia mencoba menghubungkan Calvin dengan GPM karena dalam Ajaran Gereja GPM, telah dinyatakan dengan jelas bahwa GPM berlatar belakang Calvinis atau beraliran Calvinis. Menurutny, meskipun Calvin meninggalkan warisan teologi yang dapat menginspirasi gereja-gereja masa kini dalam memanifestasikan kehadirannya agar bermakna di tengah dunia, namun kita juga harus bersikap kritis terhadapnya. Menjadi gereja Calvinis yang kritis, demikian Batlajery menegaskan. Memperbandingkan teologi Calvin yang begitu luas sebagaimana telah dirumuskan sebagai pokok-pokok ajaran Gereja Reformed atau Calvinis dengan Pemahaman Iman GPM dan Ajaran Gereja GPM, ia tiba pada kesimpulan bahwa warisan teologi dan ajaran Calvinis masih tersimpan pada GPM. Gereja-gereja di Indonesia yang bercorak Calvinis bergerak di antara Calvin dan Calvinisme karena mereka telah mengembangkan ajaran Calvinis dalam konteks mereka. Makna yang dapat terpetik dari tulisan ini adalah bahwa bagaimanapun lajunya perkembangan sebuah gereja, ia tidak terlepas dari akar sejarah denominasi atau alirannya. Gereja itu tetap ada dalam keterhubungannya dengan masa lampau karena ia sendiri merupakan buah dari masa lampau itu. Bahkan gereja masa kini sesungguhnya merupakan hasil dari kembali ke masa lampau. Karena itu jangan pernah meremehkan masa lampau.

Selanjutnya Ebenhaizer I. Nuban Timo, Sistematikus kawakan dan dosen Fakultas Teologi Universitas Satya Wacana, menjelajahi sejarah reformasi gereja abad ke-16 serta berupaya menimba makna revolusioner dan inovatif dari gerakan itu. Baginya, reformasi abad ke-16 merupakan

sebuah pergerakan gerejawi yang revolusioner dan inovatif. Revolusi inovatif dalam hal kesetaraan antara semua profesi. Tidak hanya itu. Revolusi inovatif juga terjadi dalam pemahaman tentang panggilan yang semula terbatas pada kaum klerus sebagai elit gereja, diperluas sampai mencakup awam dalam semua profesi. Bukan hanya pendeta sebagai orang terpanggil melainkan pekerja-pekerja profesional dalam berbagai bidang kehidupan adalah juga orang terpanggil. Yang menarik menurut Nuban Timo, revolusi inovatif reformasi berbuah pengakuan atas pentahbisan pendeta bagi perempuan dalam gereja-gereja reformasi arus utama. Sekalipun perkembangan ke arah itu tidaklah cepat, namun berbanding Gereja Katolik yang masih dalam debat tentang boleh tidaknya perempuan ditahbiskan sebagai imam, gereja-gereja reformasi arus utama telah membuatnya menjadi kenyataan. Fakta-fakta revolusi inovatif di atas tertuang dalam karangannya yang berjudul: “Perempuan Sebagai Imam Tertahbis Dalam Persepsi Katolik Dan Protestan” dan sub judul: “Makna Reformasi Abad Ke-16 Bagi Penerimaan Perempuan Dalam Jabatan Imam”. Makna yang terpetik dari karya mutakhir ini adalah bahwa ternyata reformasi gereja abad ke-16 itu bermakna luas. Reformasi telah merintis jalan bagi terbukanya banyak katup penutup dalam gereja. Kita patut bersyukur atas peristiwa akbar itu.

Robert Patannang Borrang, Pakar etika lingkungan dan dosen Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Jakarta mengisi cluster ini melalui tulisannya yang berjudul “Pengelolaan Lingkungan Berwawasan Kemanusiaan”. Pada umumnya, bilamana orang berbicara tentang masalah lingkungan, mereka lebih banyak menekankan pada pembangunan berwawasan lingkungan. Ini disebabkan karena pembangunan telah membawa berbagai dampak terhadap lingkungan, baik alam maupun manusia. Karena itu

pembangunan yang dilakukan haruslah berwawasan lingkungan. Namun menurut Robert Borrong, kasus-kasus pembangunan industri dan pertanian yang mencemari lingkungan sebenarnya dapat dikategorikan sebagai pembangunan tidak berwawasan lingkungan dan tidak berwawasan kemanusiaan. Bukan hanya lingkungan alam menjadi korban tetapi juga manusia. Hasil penjelajahannya terhadap fakta-fakta dampak pembangunan terhadap lingkungan dan manusia menunjukkan hal ini. Karena itu, bukan pembangunan berwawasan lingkungan, tetapi yang terutama adalah pengelolaan lingkungan berwawasan kemanusiaan. Yang dimaksud dengan pengelolaan lingkungan berwawasan kemanusiaan adalah pengelolaan lingkungan yang berdasarkan atas prinsip keadilan di mana semua orang mempunyai hak yang sama untuk mendapatkan manfaat dari kekayaan alam ciptaan Allah. Manusialah yang harus mendapat manfaat dari pengelolaan lingkungan. Makna dari jelajah terhadap masalah lingkungan ini adalah bahwa gereja terpanggil untuk memerangi keserakahan dengan mengembangkan gaya hidup ughari. Bahkan bila perlu mengembangkan asketisme ekologis.

Selanjutnya, jelajah Kristologi dari masa ke masa selalu mengasyikkan sekaligus menantang. Terutama ketika pertanyaan muncul sekitar konsep dan penggambaran manakah yang relevan dengan konteks Indonesia? Melalui jelajah Kristologi surat Kolose, Bambang Subandrio, pakar Perjanjian Baru dan Dosen Sekolah Tinggi Teologi Jakarta mencoba menjawab pertanyaan di atas. Melalui karangannya berjudul “Sebuah Kristologi Monoteistis”, ia melakukan telaah atas Kolose 1:15-20. Dari hasil telaahannya ia berkesimpulan bahwa tradisi hikmat Yahudi tampak jelas berpengaruh dalam hymne Kristologis dari pasal tersebut. Hikmat sebagai pengejawantahan dari kehadiran Allah adalah

konsep monoteisme Yahudi yang telah dikenal jemaat mula-mula. Hymne ini berasal dari hasil refleksi Yahudi tentang penciptaan. Karena itu Kolose 1:15-20 ini harus dipahami sebagai ungkapan monoteisme Yahudi. Pemahaman semacam ini, menurutnya sesuai dengan konteks aslinya, bukan pemahaman yang biteistis atau triteistis. Menurutnya, Kristologi monoteistis dari teks ini lebih relevan bila dikembangkan dalam konteks Indonesia. Dari pada berdebat tentang hakekat ontologis Yesus, mungkin lebih baik debat itu digeserkan kepada soal peran dan signifikansinya dalam rangkaian tindakan penyelamatan Allah, demikian katanya. Jejalah Kristologi ini bermakna bagi orang Kristen yang mengimani Kristus di bumi Indonesia yang majemuk ini.

Cluster ketiga dari buku ini diisi pula oleh empat penulis. Hengky Herson Hetharia, Dosen Filsafat Etika dan Dekan Fakultas Teologi UKIM adalah penulis pertama. Ia membahas masalah korupsi yang menurutnya dulu dianggap biasa, sekarang luar biasa. Dalam tulisannya ia melakukan jelajah sejarah terhadap perilaku korupsi dari zaman dulu sampai zaman sekarang. Masalah korupsi dalam sejarah manusia yang dulu dianggap biasa sekarang menjadi *extraordinary crime* di banyak negara termasuk Indonesia, demikian katanya. Ia melakukan jelajah terhadap sejarah korupsi pada masa lampau dengan menjadikan Babilonia, Israel, Yunani dan Romawi Kuno serta Cina Kuno sebagai contoh. Korupsi di tempat-tempat ini tak kalah hebatnya dan beragam coraknya. Di samping menjelajahi sejarah korupsi masa lalu, ia juga melakukan jelajah terhadap sejarah korupsi di Indonesia yang sesungguhnya telah dilakukan sejak zaman kerajaan-kerajaan di tanah air kita. Di kerajaan Jawa Kuno, sampai pada zaman kolonial korupsi telah dipraktekkan dengan bermacam-macam motifnya. Ia mengakhiri tulisannya dengan melakukan kajian teologis etis terhadap

masalah korupsi dengan mengacu pada bapa gereja Augustinus dan reformator gereja Yohanes Calvin. Lalu ia berkesimpulan bahwa masalah korupsi tidak boleh dilihat sebagai masalah hukum belaka dan karena itu harus ditangani hanya secara hukum. Tetapi masalah korupsi harus pula dipandang sebagai masalah moral dan integritas diri seseorang, Oleh karena itu. Masalah korupsi tidak cukup ditangani dengan pendekatan hukum sebagai kejahatan kriminal, tetapi harus dilanjutkan dengan penanganan terhadap moral dan integritas diri para pelakunya. Makna jelajah sejarah korupsi yang dilakukannya terletak di sini.

Tulisan-tulisan berikutnya yang mengakhiri cluster ketiga ini berasal dari empat perempuan hebat di Fakultas Teologi UKIM. Tri Astuty Relmasira, dosen senior Pendidikan Agama Kristen menulis tentang Karakter Pendidikan Kristiani. Dalam tulisannya, ia mengatakan bahwa pendidikan karakter telah mendapat perhatian besar dalam dunia pendidikan dewasa ini. Ada dua dimensi yang patut diperhatikan dalam pendidikan karakter yang menyeluruh dan utuh. Yang pertama, menjadikan seseorang lebih cerdas dan mampu menggunakan kemampuan dan ketrampilan dalam hidupnya. Yang kedua, membentuk individu menjadi pribadi yang baik. Pribadi yang baik bukan sekedar mengerti tata krama atau etiket yang berlaku dalam masyarakat, melainkan memahami nilai-nilai dasar moral dan kemanusiaan yang berlaku secara universal. Setelah menjelaskan pengertian karakter, ia melanjutkan dengan menunjuk kepada sumber-sumber pembentukan karakter yakni orang tua, lingkungan sosial budaya, pengalaman dan cara hidup berbangsa dan bernegara, dan nilai-nilai religius. Sementara itu, menurutnya, karakter pendidikan Kristiani bersumber pada Alkitab. Dari jelajah yang dilakukannya terhadap Alkitab, ia menemukan bahwa kasih, sukacita,

damai sejahtera, kesabaran, kelemahlembutan dst. merupakan karakter Kristiani yang penting diperhatikan dalam pendidikan. Ia pun menjelajahi beberapa teks Alkitab untuk mendukung hal ini. Tulisan ini bermakna justeru dalam penegasan pada bagian akhir bahwa karakter pendidikan Kristiani perlu diimplementasikan dalam pelbagai lingkungan kehidupan; di rumah, di sekolah, di gereja dan di dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Nancy Novitra Souisa, dosen Pendidikan Agama Kristen pada Fakultas Teologi UKIM tampil kritis dengan pikiran yang tertuang dalam tulisannya. Souisa mencoba melakukan jelajah terhadap dimensi pendidikan dalam kesejarahannya di Maluku pada masa kolonial Belanda. *Background* sosiologi yang melatari pemikirannya membuat ia tergerak untuk mendekonstruksi pandangan umum yang hidup dalam masyarakat, khususnya di Maluku bahwa kekristenan di wilayah Maluku menikmati kesenangan bila dibandingkan dengan masyarakat non Kristen di Maluku. Berbeda dengan pandangan umumnya, ia berpandangan bahwa banyak sekali fakta tentang konsekuensi yang dialami komunitas Kristen, karena keputusannya memeluk nilai-nilai kekristenan. Ditegaskan Souisa bahwa pandangan yang melebih-lebihkan posisi orang Kristen Maluku dibandingkan masyarakat lain pada masa kolonial merupakan stigma yang berisi penghakiman baik langsung maupun terstruktur, yang memasung kemerdekaan masyarakat untuk menempatkan dirinya sebagai orang-orang Maluku dengan entitas kebebasan untuk mengklaim posisi dan fungsinya di masa kini dan masa yang akan datang. Oleh karena itu, perspektif Pendidikan Kristiani di Maluku perlu melihat sejarah dalam masyarakat Ambon dan Maluku Tengah sebagai basis untuk memahami dinamika sosial secara eksplisit maupun implisit dalam praktik pendidikan kepada masyarakat. Pendidikan

Kristian masa kini, khususnya dalam konteks masyarakat majemuk hendaknya kritis terhadap stigma historis yang dapat mempengaruhi pendidikan masyarakat masa kini, koreksi terhadap pemahaman sejarah adalah sebuah kemestian. Dengannya pemahaman sejarah masa kini adalah sejarah yang menempatkan masyarakatnya sebagai aktor yang mawas terhadap konteks hidup dan nilai pendidikannya sendiri.

Selanjutnya, Margaretha M.A. Apituley, dosen muda berpotensi di bidang Biblika pada Fakultas Teologi UKIM, mencoba membedah konflik agama di Tolikara secara khusus. Dengan melakukan pembedahan secara khusus terhadap konflik agama di Tolikara dan dengan melakukan jelajah terhadap berbagai konflik lainnya di tanah air, ia menemukan bahwa ternyata terdapat beberapa alasan teologis yang ikut memicu konflik, khusus di Tolikara. Karena itu, perlu dibangun teologi, eklesiologi dan misiologi yang relevan dengan konteks pluralitas agama di sana. Pokok-pokok teologi dimaksud adalah Allah sebagai pencipta dunia dan manusia, gereja yang dipilih untuk melayani dan menjadi gereja yang transformatif. Dalam rangka menjadi gereja yang hidup dan berfaedah bagi dunia, pokok-pokok teologi ini penting dikembangkan. Makna yang terpetik dari jelajah konflik ini ialah bahwa gereja dengan berbagai tradisi yang melatarinya merupakan kekayaan, tetapi juga masalah yang perlu dicakapi. Ia mengajak kita untuk menyadari bahwa memiliki tradisi bergereja dapat menjadi kebanggaan pada satu pihak tetapi tradisi tersebut bisa mengandung bahaya bila tidak memperhatikan konteks dengan sebaik-baiknya. Karenanya perlu diperlakukan lebih dalam.

Dosen muda lainnya di bidang Biblika, Juliana T. Tuasela, hadir dengan tulisannya sebagai pembatas waktu untuk sementara mengakhiri jelajah sejarah di dalam buku ini. Tuasela menjelaskan tentang sejarah evolusi agama dari

perspektif pluralisme. Baginya Agama seperti menjalani peziarahan panjang dengan rumusan bentuk dan konsep unik mulai dari kemas primitif menuju modern, dari politeis menuju monoteis. Demikian pun aliran pemikiran seputar agama juga berkembang dari agnostik, teisme, humanis, atheis sampai pemikiran bebas. Kajian evolusi agama menyadarkan pentingnya peran sains mensinergikan perbedaan agama yang berpotensi konflik dan memberikan pemahaman kepada penganut umat beragama bahwa setiap agama menawarkan hanya satu cara dan jalan moralitas tentang Tuhan maupun kemanusiaan. Pemutlakan jalan agama tertentu sebagai kebenaran utama, bukan solusi bijak. Kebenaran suatu agama dimutlakkan berarti mereduksi dan menutup penemuan jalan moralitas lain. Jalan berbeda tidak menggiring pada perpecahan destruktif tetapi semakin memperkaya dan memperkuat moralitas. Kajian evolusi agama bagi Tuasela adalah perspektif alternatif untuk menjembatani keterpisahan agama yang destruktif dan menawarkan nilai universalitas agama. Kajian evolusi agama menawarkan pikiran solutif terhadap kompleksitas masalah agama yakni: *Pertama*, evolusi agama mengukuhkan pengakuan perbedaan agama. *Kedua*, evolusi agama mengedepankan pentingnya nilai kerukunan antar dan inter umat beragama. *Ketiga*, pluralisme agama merupakan isu krusial di Indonesia yang perlu disikapi secara serius dan objektif dengan kerangka berpikir teologi untuk membangun kehidupan harmonis di Indonesia. Jelajah sejarah agama yang dikemukakan Tuasela ini penting untuk didiskusikan sebagai salah satu karya intelektual guna menata pluralisme di Indoseia sebagai realitas hidup berbangsa dan bernegara.

Demikianlah ulasan pembuka sebagai jalan masuk untuk melakukan JELAJAH SEJARAH MERAUP MAKNA yang terungkap dalam buku penghormatan Pdt. (Em.) Dr. Mesakh Tapilatu. Empat belas penulis dengan tulisan-tulisan

yang apik terurai di dalam buku penghormatan tersebut, terasa memberikan kepuasan saat menyelami daya pemikiran kritis dan konstruktif daripadanya. Selamat menjajah masa lalu untuk menghadirkan masa depan di masa kini dengan kesadaran yang tinggi terhadap sejarah seperti yang dikemukakan seorang negarawan Romawi kenamaan, yakni Cicero “sejarah adalah guru kehidupan” (*historia magistra vitae*).

Ambon, Maret 2015

Tim Editor:

A.M.L. Batlajery, Ph.D

R. Iwamony, Ph.D

Dr. S. Gaspersz, M.A.

R. Dandirwalu, M.Hum

J. R. Saimima, M.A

SAMBUTAN

DEKAN FAKULTAS TEOLOGI – UKIM

Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM), menyambut dengan penuh sukacita terbitnya buku: “JELAJAH SEJARAH MERAUP MAKNA: Buku Penghormatan kepada Pdt (Em.) Dr. Mesakh Tapilatu”. Terbitnya buku ini disadari dan diyakini sungguh bisa terjadi hanya oleh kasih dan perkenaan Allah Kehidupan, yang kita imani di dalam Yesus Kristus, Tuhan dan Juruselamat dunia ini. Dia-lah yang telah memungkinkan buku ini menjalani proses perencanaan, penulisan, pengeditan dan penerbitan, dan kini telah berada di tangan kita. Kesadaran dan keyakinan ini mendorong kita untuk menghaturkan dan menaikan segala puji dan syukur ke hadirat-Nya.

Pdt (Em.) Dr. Mesakh Tapilatu dikenal sebagai salah seorang dosen mata kuliah Sejarah Gereja fakultas Teologi UKIM. Spesialisasi bidang Sejarah Gereja yang didapatnya melalui pendidikan Doktoralnya, menjadikan beliau sebagai dosen pengampu yang telah menghasilkan sekian banyak sarjana dan magister yang menulis karya akhir (skripsi dan tesis) terkait dengan bidang sejarah gereja.

Dengan hadirnya buku ini sebagai sebuah *feststchrift*, fakultas Teologi UKIM tidak hanya bermaksud untuk

menambah karya-karya serupa yang telah dihasilkan sebelumnya, tetapi untuk terus berkontribusi menghasilkan karya-karya ilmiah, yang dapat memperkaya wawasan keilmuan, baik pada lingkungan internal akademik (fakultas Teologi), maupun pada wawasan keilmuan masyarakat dan negara pada umumnya. Kehadiran dan kontribusi buku ini, akan terus mendorong fakultas Teologi UKIM untuk menghasilkan karya-karya *feststchrift* berikutnya, terkait dengan dosen-dosen fakultas Teologi UKIM yang patut diberikan penghargaan serupa.

Buku penghormatan ini akan diluncurkan pada peringatan Ulang Tahun fakultas Teologi UKIM yang ke 134 tahun, pada tanggal 11 April 2019. Sebuah momentum bersejarah fakultas Teologi yang penting untuk diwarnai dengan kehadiran karya akademis dalam buku ini. Terbitnya buku ini, tidak lepas dari kerja keras dan kontribusi semua pihak. Karena itu, ucapan terima kasih dan penghargaan yang tulus kepada para penulis yang telah menyumbangkan tulisannya. Juga kepada tim editor: pak Agus Batlajery dan kawan-kawan, serta pihak penerbit UKSW Press. Akhirnya, buku ini merupakan penghormatan kepada Pdt (Em.) Dr. Mesakh Tapilatu yang telah mengabdikan hidupnya bagi pendidikan di lingkungan fakultas Teologi UKIM maupun kepada gereja dan masyarakat.

“Nos autem praedicamus Christum crucifixum”

Ambon, Maret 2019,
Kampus *Tanah Lapang Kecil*,

Dekan Fakultas Teologi – UKIM

Dr. Henky H. Hetharia, M.Th

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	iii
Sambutan Dekan Fakultas Teologi UKIM.....	xix
Bagian I. Jelajah Sejarah	
Jan S. Aritonang	
Menetapkan Tanggal Lahir (Hari Jadi) Gereja – Bagaimana?.....	1
Th. Van den End	
VOC dan Umat Kristen Maluku: Kisah Anak Itik yang Buruk Rupa.....	11
Christian de Jonge	
Sejarah Teologi Protestan Belanda serta Pengaruhnya pada Kekristenan Protestan di Indonesia pada Abad ke-19 dan ke-20, terutama setelah 1918.....	37
Johan R. Saimima	
Keunikan Sejarah: Jelajah Pemikiran Dr. M. Tapilatu dalam Mengajarkan Sejarah Gereja.....	65
Steve Gaspersz	
Perebutan Hegemoni Blambangan: Konstruksi Identitas Keagamaan dan Politik Kolonialisme.....	79

Bagian II. Jelajah Isu Berteologi

- Agustinus M.L. Batlajery
Teologi Calvin dan Gereja Protestan Maluku.....93
- Ebenhaizer I. Nuban Timo
Perempuan Sebagai Imam Tertahbis dalam
Persepsi Katolik dan Protestan
(Makna Reformasi Abad ke-16 bagi
Penerimaan Perempuan dalam Jabatan Imam)..119
- Robert Patannang Borrong
Pengelolaan Lingkungan Berwawasan
Kemanusiaan.....153
- Bambang Subandrijo
Sebuah Kristologi Monoteistis:
Telaah eksegetis-kontekstual-historis
atas hymne Yesus dalam Kolose 1:15-20.....171

Bagian III. Jelajah Menggereja Dalam Konteks

- H.H. Hetharia
Korupsi: dulu biasa, sekarang luar biasa!.....197
- T.A. E. Relmasira
Karakter Pendidikan Kristiani.....237
- N.N. Souisa
Kerugian-kerugian Masyarakat
Maluku Tengah Kristen pada Masa
Kolonial (Perspektif Pendidikan Kristiani).....251

Margaretha M. A. Apituley	
Menjadi Gereja yang Hidup:	
Berteologi dalam Konteks	
‘Konflik Agama’ di Tolikara.....	263

Juliana Agusthina Tuasela	
Evolusi Agama: Kajian Sejarah	
Perkembangan Agama dari	
Perspektif Pluralisme.....	293

Bagian IV. Jelajah Sejarah Hidup dan Kerja Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu

Riwayat Hidup dan Pekerjaan:	
Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu.....	317
Pdt. (Em) Dr. M. Tapilatu Dalam Kenangan.....	323

Bagian I

Jelajah Sejarah

MENETAPKAN TANGGAL LAHIR (HARI JADI) GEREJA – BAGAIMANA?

Jan S. Aritonang

Pengantar

Pada saat ini (awal abad XXI) terdapat sekitar 41.000 organisasi gereja di seluruh dunia,¹ yang di dalamnya berhimpun sekitar 2,2 milyar umat Kristen, termasuk Katolik.² Gereja Protestan Maluku, misalnya, adalah salah satu di antara 41.000 itu. Setiap gereja – dari aras jemaat hingga sinode – [berusaha] menetapkan tanggal lahirnya. Tetapi itu tidak mudah, karena ada beberapa patokan untuk menetapkan, dan masing-masing gereja tidak begitu saja sepakat atas salah satu di antara patokan itu. Bahkan di beberapa gereja pernah terjadi perselisihan (ada yang sampai dalam bentuk bentrok fisik) akibat mempersoalkan – dan tidak sepakat tentang – tanggal lahir atau hari jadi gereja itu.³

Di dalam tulisan singkat ini – dalam rangka penghormatan terhadap senior saya, sesama pembelajar (dan pengajar) Sejarah Gereja, Pdt. Dr. Mesakh Tapilatu, yang sudah memasuki masa emeritus – akan disajikan ulasan sekadarnya tentang seluk-beluk penetapan tanggal lahir

¹ Theodore Gill, “The WCC and the Ecumenical Movement in the Context of World Christianity”, dalam Mélisande Lorke & Dietrich Werner (eds.), *Ecumenical Visions for the 21st Century* (Geneva: WCC Publications, 2013), 3-5.

² Anak kalimat “termasuk Katolik” (maksudnya Katolik Roma) perlu dituliskan, karena sampai saat ini oleh pemerintah RI, Katolik disebut sebagai salah satu di antara enam agama yang diakui negara; jadi bukan sekadar salah satu organisasi gereja.

³ Di Gereja Masehi Indonesia (Gemindo), misalnya, beberapa tahun yang lalu pengurusnya bertikai karena tidak sepakat tentang tanggal lahir gereja itu. Ada yang menyatakan: tanggal berpisah dari GPIB; ada yang berpendapat: tanggal pertama kali beribadah dengan nama Gemindo; ada pula yang menyatakan: tanggal resmi terdaftar di Departemen Agama/Ditjen Bimas Kristen.

gereja dan lembaga-lembaga gerejawi, mulai dari melihat apa yang terdapat di Alkitab, dilanjutkan dengan beberapa catatan tentang cara dan kesepakatan sejumlah gereja. Secara khusus didalami seluk-beluk tanggal lahir dari sebuah gereja, untuk melihat betapa soal ini sering kali cukup rumit. Tulisan ini tidak merekomendasi salah satu di antaranya, sila pembaca menimbang sendiri.

I. Hari Jadi Gereja menurut Alkitab

Di dalam Alkitab tidak ada satu ayat atau nas pun yang secara eksplisit menyebut tanggal lahir gereja atau jemaat tertentu.⁴ Bila kita mengacu pada Kisah Para Rasul 2, maka berdirinya gereja/jemaat pertama di Yerusalem ditandai oleh peristiwa baptisan pertama, yaitu kepada lebih dari 3.000 orang. Peristiwa yang berlangsung pada hari raya Pentakosta (hari ke-50 setelah kebangkitan Kristus) itu bagi orang Kristen berarti juga hari pencurahan Roh Kudus. Jadi, pada dasarnya, setiap kali kita merayakan hari Pentakosta, kita sekaligus merayakan hari jadi/hari berdirinya gereja Kristen di muka bumi ini. Ada sejumlah gereja di dunia ini yang mengacu pada hari Pentakosta sebagai hari jadinya, misalnya Gereja Katolik Roma dan Gereja Ortodoks Timur, walaupun nama kedua gereja itu baru resmi digunakan dan ditetapkan beberapa abad kemudian, dan kendati masing-masing jemaat lokal kemudian menetapkan hari jadinya berdasarkan patokan atau pertimbangan tertentu. Di berbagai negara, hari baptisan pertama di tempat itu dijadikan sebagai patokan hari jadi atau hari berdirinya gereja. Biasanya itu dilakukan gereja-gereja yang lahir sebagai buah penginjilan para penginjil yang datang dari luar daerah atau negeri itu. Tetapi di Indonesia agaknya hal ini tidak kita temukan.

⁴ Di dalam Perjanjian Lama cukup sering dituliskan tanggal lahir raja, tetapi tidak ada penentuan tanggal tertentu tentang hari terbentuknya persekutuan Israel sebagai umat Allah ataupun sebagai bangsa/negara.

Ada sejumlah denominasi (aliran gereja) yang mengaku bahwa gerejanya terbentuk sejak zaman Perjanjian Baru. Misalnya kelompok tertentu di lingkungan Gereja Baptis mengklaim bahwa gereja ini didirikan oleh Yohanes Pembaptis.⁵ Gereja-gereja Pentakostal dan Kharismatik tertentu menunjuk hari Pentakosta sebagai hari lahirnya.⁶ Gereja-gereja Injili tertentu mengklaim bahwa gereja Injili sudah dimulai ketika Tuhan Yesus dan para murid-Nya yang memberitakan Injil sejak sekitar 2000 tahun y.l. Demikian juga dengan Gereja Kristen Perjanjian Baru (GKPB), salah satu gereja di Indonesia, mengklaim bahwa gereja itu adalah pelanjut gereja Kristen yang sudah terbentuk dari zaman PB, walaupun secara organisasi di Indonesia terbentuk 7 Juni 1987.

II. Tanggal Lahir Beberapa Gereja di Indonesia

Di kalangan gereja-gereja di Indonesia ada berbagai versi penetapan tanggal lahir atau hari jadi. Dengan mengambil sejumlah gereja anggota PGI sebagai contoh,⁷ kita dapat melihat beberapa versi, a.l.:

1. Tibanya penjajah bersama sejumlah rohaniwan Kristen di daerah itu. Misalnya Gereja Protestan Indonesia (GPI), yang pada zaman Hindia-Belanda bernama *De Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indie*

⁵ Kelompok ini, yang muncul pada awal abad ke-19 dan menganut teori 'Yerusalem-Yordan-Yohanes Pembaptis', berpendapat bahwa Gereja Baptis berawal pada baptisan Yesus oleh Yohanes Pembaptis di Sungai Yordan. Dengan kata lain, kelompok ini hendak mengklaim bahwa gereja yang paling pertama dan asli adalah gereja Baptis. Tetapi cukup banyak orang di gereja ini yang bersikap kritis dan tidak menerima teori itu. Lihat Jan S. Aritonang, *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, ¹⁵2016/revisi), 156.

⁶ Bnd. Eddy L. Hyatt: *2000 Years of Charismatic Christianity* (Charisma Media, 1996/2002).

⁷ Bnd. *Buku Almanak Kristen Indonesia 2017* (Jakarta: PGI, 2017), 308-309.

(PKNI; sering juga disebut *Indische Kerk*), menyebut hari jadinya 27 Februari 1605, mengacu pada keberhasilan VOC merebut Benteng Victoria di Ambon. GPI agaknya memahami VOC sebagai pembawa gereja/ aliran Protestan ke Indonesia. Selama hadir di Nusantara, VOC membawa sejumlah pendeta gereja Protestan. Tetapi sejumlah pengamat sejarah gereja, khususnya gereja-gereja di lingkungan GPI, tidak setuju atas penetapan tanggal ini.

Misalnya Pdt. A. H. Lowing, seorang pendeta GPIB, antara lain menegaskan bahwa PKNI baru dibentuk berdasar maklumat Raja Willem I di Belanda tahun 1815 dan baru terealisasi tahun 1835-1840, bahkan nama PKNI baru digunakan dengan resmi pada tanggal 30 November 1844.⁸ Pendapat itu antara lain mengacu pada tulisan G. P. H. Locher yang menyatakan bahwa pada tahun 1835 ditetapkan bahwa semua kaum Protestan di Indonesia untuk selanjutnya hendaklah membentuk satu gereja saja.⁹ Hal itu senada dengan Henk Niemeijer yang dengan jelas menyatakan: Gereja Protestan Hindia Belanda (akronim bahasa Belanda: PKNI), yang sering disebut 'Gereja Indisch' (*Indische Kerk*), resmi berdiri pada 30 November 1844, dalam sidang pertama Pengurus Gereja.¹⁰ Dengan kata lain, para pengamat dan ahli sejarah gereja (khususnya GPI) itu sependapat bahwa penetapan tanggal 27 Februari 1605 sebagai tanggal lahir GPI tidak tepat.

⁸ A. H. Lowing, *Mosaik Historika – Dari Gereja VOC sampai GPI* (manuskrip buku, 2014), 253-265.

⁹ G. P. H. Locher, *Tata Gereja Gereja Protestan di Indonesia* (terj.) (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995), 45-48. Locher menambahkan bahwa pembentukan *Kerkbestuur* dari GPI ditetapkan 30 Oktober 1844.

¹⁰ Henk Niemeijer, *Arsip Pengurus Gereja Protestan di Hindia Belanda/Indonesia (GPI) 1844 - ± 1950* (Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia, 2010), 15. Pengurus Gereja = *Kerkbestuur*.

Tibanya zendeling/misionaris/penginjil luar negeri. Misalnya Huria Kristen Batak Protestan (HKBP): 7 Oktober 1861, Gereja Batak Karo Protestan (GBKP): 18 April 1890, Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS): 2 September 1903, Gereja Methodist Indonesia (GMI) Mei 1905, dan Gereja Kristen Protestan Bali (GKPB) 11 November 1931.

Khusus mengenai HKBP, sebenarnya baptisan pertama atas orang Batak sudah dilakukan oleh Gerrit van Asselt, utusan Zending Ermelo dari Belanda, tanggal 31 Maret 1861 (ada yang mencatat 1 April 1861). Tetapi tanggal itu tidak dijadikan HKBP sebagai tanggal lahirnya, melainkan 7 Oktober 1861 (hari berkumpulnya 4 orang Missionar (penginjil) asal Rheinische Missions-Gesellschaft/RMG dan Zending Ermelo di Sipirok), a.l. karena peristiwa baptisan pertama itu belum melibatkan Missionar dari RMG yang dari Jerman). Padahal bagi HKBP (yang namanya ini baru diresmikan tahun 1930) peranan RMG sangat sentral. Untuk membenarkan argumen ini, Pdt. Dr. J. R. Hutaeruk (sejarawan HKBP dan Ephorus HKBP 1998-2004) mengajukan argumen antara lain sebagai berikut: “Penetapan hari jadi HKBP tanggal 7 Oktober 1861 memiliki makna sejarah dan teologis yang mendalam. Tanggal 7 Oktober 1861 menjadi titik balik sejarah penginjilan dan sejarah Gereja HKBP. Sejarah penginjilan dan sejarah Gereja adalah ibarat dua sisi dari satu mata uang logam yang sama. Gereja tanpa penginjilan bukanlah Gereja. Itulah sebabnya peristiwa 7 Oktober 1861 diartikan dan dimaknai dari dua segi, yakni penginjilan dan Gereja.”¹¹

Pembentukan jemaat pertama. Misalnya Gereja Kristen Muria Indonesia (GKMI): 16 Desember 1920.

¹¹ J. R. Hutaeruk, *Lahir, Berakar dan Bertumbuh di dalam Kristus – Sejarah 150 Tahun HKBP* (Pearaja-Tarutung: Kantor Pusat HKBP), 4. Sebelumnya, Th. Müller-Krüger (yang notabene adalah seorang Jerman dan utusan RMG ke Indonesia), dalam bukunya *Sedjarah Geredja Indonesia* (1959) mempersoalkan tanggal 7 Oktober 1861 sebagai hari jadi HKBP. Ia lebih cenderung pada tanggal baptisan pertama, karena menurutnya hal itu lebih alkitabiah dan lebih dapat dipertanggungjawabkan secara teologis.

Sidang Sinode pertama. Misalnya Gereja Kristus: 12 Juni 1939, Gereja Isa Almasih: 21 Juli 1947, dan Gereja Protestan di Indonesia bagian Barat (GPIB): 31 Oktober 1948.

Pemberian status mandiri dari zending atau gereja induk. Misalnya Gereja-gereja Krisen Jawa (GKJ): 17 Februari 1931, Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW): 11 Desember 1931, Gereja Masehi Injili Minahasa (GMIM): 30 September 1934, Gereja Protestan Maluku (GPM): 6 September 1935, Gereja Kristen Pasundan (GKP): 14 November 1934, Gereja Kalimantan Evangelis (GKE): 4 April 1935, Banua Niha Keriso Protestan (BNKP): 11 November 1936, Gereja Kristen Sumba (GKS): 15 Januari 1947, Gereja Toraja: 25 Maret 1947, Gereja Masehi Injili Sangir-Talaud (GMIST): 25 Mei 1947, Gereja Kristen Sulawesi Tengah (GKST): 18 Oktober 1947, Gereja Masehi Injili Timor (GMIT) 31 Oktober 1947, Gereja Masehi Injili Halmahera (GMIH): 6 Juni 1949, dan Gereja Kristen Injili (GKI) Papua: 26 Oktober 1956.

Pemisahan dari gereja-asal (dalam hal terjadi pemandirian, perpecahan atau pembiakan). Misalnya Huria Kristen Indonesia (HKI) 1 Mei 1927, Gereja Mission Batak (GMB): 17 Juli 1927, Kerapatan Gereja Protestan Minahasa (KGPM): 29 Oktober 1933, Angowuloa Masehi Indonesia Nias (AMIN): 12 Mei 1946, Gereja Pantekosta Pusat Surabaya (GPPS): 20 Juli 1946, Gereja Bethel Injil Sepenuh (GBIS): 21 Januari 1952, Gereja Kristen Protestan Indonesia (GKPI): 30 Agustus 1964, dan Gereja Bethel Indonesia (GBI): 6 Oktober 1970.

Menggunakan nama baru. Misalnya Gereja Kristen Indonesia Sumatera Utara (GKI Sumut): 11 September 1969, sebelumnya bernama Gereja Gereformeed; Gereja Kristen Protestan Angkola (GKPA): 26 Oktober 1975, sebelumnya bernama HKBPA; Gereja Kristen Sumatera Bagian Selatan (GKSBS): 6 Juni 1987, sebelumnya terdiri

dari beberapa gereja: Gereja Kristen Palembang, Gereja Kristen Lampung, dsb.

III. Tinjauan Khusus: Gereja Kristen Indonesia (GKI)

Untuk melihat betapa rumitnya penentuan tanggal lahir sebuah gereja, sebagai contoh maka pada bagian ini dikemukakan apa yang terjadi di GKI, yang sebelumnya terdiri dari tiga organisasi gereja: GKI Jawa Barat, GKI Jawa Tengah, dan GKI Jawa Timur. Khusus di GKI [Sinode Wilayah (SW)] Jawa Barat, kita juga menemukan berbagai versi penetapan hari jadi.¹² Ada yang mengacu pada karya penginjilan beberapa penginjil Tionghoa yang bekerja secara mandiri (misalnya Gan Kwee yang menginjili di Batavia, Cirebon, dll. sejak 1860-an, dan Ang Boeng Swi yang menginjili di Indramayu). Ada yang mengacu pada pekerjaan pribadi tertentu, yaitu F. L. Anthing, yang sejak 1855 membentuk *Het Genootschap voor In- en Uitwendige Zending* dan [bersama residen Esser membentuk] *Het Java Comite*. Yang lebih banyak adalah yang mengacu pada pekerjaan para zendeling utusan *Nederlandsch Zending-Vereeniging* (NZV) sejak 1863, yang berhasil mendirikan sejumlah jemaat, misalnya jemaat Patekoan dan Gang Kelinci di Batavia.

Masih menyangkut GKI (SW) Jabar, pembentukan organisasi-organisasi tertentu yang menghimpun sejumlah jemaat berlatar belakang etnis Tionghoa juga menjadi salah satu acuan dalam menetapkan hari jadi gereja ini. Misalnya pembentukan “Bond Kaoem Kristen Tionghoa di Indonesia” (BKTI) (nama Tionghoanya: Tionghoa Kitokkauw Tjonghwee) tahun 1927, yang dipimpin oleh Pouw Peng

¹² Berbagai versi itu antara lain kita temukan dalam buku *Benih yang Tumbuh – Suatu Studi tentang Gereja Kristen Jawa Barat* (manuskrip; tanpa nama penyusun, t.t. terbit), 3-21; dan Th. Van den End, *Sumber-sumber Zending tentang Sejarah Gereja di Jawa Barat 1858-1963* (terj.) (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006), 46-51.

Hong, seorang penginjil di lingkungan NZV. Di samping BKTi ini ada juga sejumlah jemaat yang memakai nama yang berasal dari Tiongkok: Tiong Hoa Kitok Kauw Hwee (THKTKH), a.l. jemaat Mangga Besar (Batavia) yang menyatakan kemandiriannya pada tahun 1928. Kemudian beberapa jemaat membentuk klasis dengan nama Tiong Hoa Kie Tok Kaw Hwee Khoe Hwee West Java pada tahun 1938, yang selanjutnya menyatakan kemandiriannya sebagai organisasi gereja tersendiri sejak 29 Maret 1940. Tanggal inilah yang agaknya dijadikan GKI (SW) Jabar sebagai hari jadinya, kendati nama GKI Jabar baru digunakan sejak tahun 1957. Sementara itu, proses penggabungan sejumlah jemaat berlatar belakang Tionghoa di seluruh Indonesia (termasuk yang tergabung di GKI Jabar) sudah dirintis sejak 1948. Yang kemudian mewujudkan secara konkret adalah penggabungan tiga GKI yang ada di Jawa itu (yaitu Jabar, Jateng dan Jatim). Walaupun penyatuan itu mulai terlihat dalam wujud Sinode Am GKI yang terbentuk pada tanggal 24 Agustus 1988, tetapi baru diproklamasikan pada Sidang Raya XII PGI tahun 1994 di Jayapura, dan sampai sekarang proses penyatuan secara final masih berlanjut. Seandainya kelak penyatuan itu tuntas, tanggal berapakah yang disepakati semua kalangan di GKI sebagai hari jadinya? Baiklah kalangan GKI sendiri yang menjawab.

Penutup

Semua yang dikemukakan di atas membawa kita pada sebuah pertanyaan yang mendasar secara teologis-eklesiologis: apa yang kita maksud dengan gereja: lembaga atau organisasinya? Persekutuan orang-orang yang sudah percaya kepada Kristus dan sudah dibaptiskah? Pertanyaan lebih lanjut: dalam wujud apakah gereja itu kelihatan dan karena itu perlu ditetapkan hari jadinya: dalam wujud jemaat lokal atau sinode?

Bila kita mendasarkan jawaban atas pandangan Johannes Calvin, maka wujud gereja yang otentik dan penuh

adalah pada jemaat lokal. Satuan organisasi penghimpun jemaat-jemaat lokal ini – apakah disebut Klasis, Sinode, Sinode Am, Moderamen, dsb. – itu diciptakan kemudian. Karena itu bisa saja usia dan hari jadi sebuah jemaat lebih tua dari usia sinodenya. Sah-sah saja bila hari jadi jemaat lokal berbeda dari hari jadi sinodenya.

Dari segi hukum, karena sebuah organisasi harus terdaftar di berbagai lembaga negara (lalu dituangkan pada lembaran negara sebagai organisasi berbadan hukum), banyak gereja yang sepakat bahwa secara hukum lembaga sinodal-lah yang didaftarkan. Tetapi status hukum sebuah gereja tidak mencakup keseluruhan keberadaan – apalagi hakikat – gereja.

Pada akhirnya, yang tak kalah penting – selain hari jadi atau HUT gereja kita – adalah: apa yang sudah dibuat gereja di sepanjang usia keberadaannya? Apa arti dan manfaat kehadiran gereja itu di dunia ini? Kalau tidak ada, atau kurang jelas, untuk apa gereja hadir di dunia ini? Kalau pertanyaannya dipersempit: apa yang sudah kita masing-masing lakukan – sebagai warga ataupun pelayan gereja – di sepanjang usia kita? Semoga keberadaan kita menjadi berkat bagi banyak orang, sehingga kehadiran kita di dunia ini tidak percuma dan sia-sia.

Daftar Pustaka:

Aritonang, Jan S. 2016. *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja*. BPK Gunung Mulia: Jakarta.

Benih yang Tumbuh – Suatu Studi tentang Gereja Kristen Jawa Barat. Manuskrip; tanpa nama penyusun, t.t. terbit.

Buku Almanak Kristen Indonesia 2017. PGI, Jakarta, 2017.

- End, Th. Van den. 2006. *Sumber-sumber Zending tentang Sejarah Gereja di Jawa Barat 1858-1963* (terj.). BPK Gunung Mulia: Jakarta.
- Gill, Theodore. 2013. "The WCC and the Ecumenical Movement in the Context of World Christianity" dalam Mélisande Lorke & Dietrich Werner (eds.), *Ecumenical Visions for the 21st Century*. WCC Publications: Geneva.
- Hutauruk, J. R. *Lahir, Berakar dan Bertumbuh di dalam Kristus – Sejarah 150 Tahun HKBP* Kantor Pusat HKBP, Pearaja-Tarutung.
- Hyatt, Eddy L. *2000 Years of Charismatic Christianity*. Charisma Media, 1996/2002.
- Lowing, A. H. 2014. *Mosaik Historika – Dari Gereja VOC sampai GPI*. Manuskrip buku.
- Müller-Krüger, Th. 1959. *Sedjarah Geredja Indonesia*. BPK: Djakarta.
- Niemeijer, Henk. 2010. *Arsip Pengurus Gereja Protestan di Hindia Belanda/Indonesia (GPI) 1844 - ± 1950*. Arsip Nasional Republik Indonesia: Jakarta.

VOC dan Umat Kristen Maluku: Kisah Anak Itik yang Buruk Rupa

Th. van den End

Pendahuluan

Karangan ini ditulis selaku tanda penghormatan bagi Dr. Mesakh Tapilatu, dosen sejarah gereja di Fakultas Teologi UKIM. Saya sudah mengenal dia sejak tahun 1979, yaitu ketika ia diterima sebagai mahasiswa Program Studi Lanjutan STT Jakarta, bidang Sejarah Gereja. Dalam rangka studi itu, ia menulis tesis mengenai gerakan Pentakosta dan perkembangannya di Indonesia sejak tahun 1920-an hingga tahun 1980. Tesisnya sungguh luar biasa, sebab Tapilatu selaku peneliti berhasil memperoleh kepercayaan tokoh-tokoh gerakan Pentakosta, sampai boleh berkhotbah dalam ibadah gereja mereka. Hasil penelitiannya saya anggap sangat berharga, dan saya tetap menyayangi tesis itu tidak diterbitkan berupa buku. Dewasa ini, karangan berharga yang tidak sampai menjadi buku cetak dapat saja disebarakan lewat internet, tetapi maklum pada tahun 1980-an peluang itu belum ada.

Pada tahun 1997, saya bertemu lagi dengan Saudara Tapilatu ketika saya berkunjung ke Ambon dalam rangka "Proyek Maluku". Saya datang untuk mengerjakan sebagian Arsip Banda, yang hendak dicantumkan dalam sebuah buku sumber, yang pada tahun 2004 memang berhasil diselesaikan dan terbit di negeri Belanda (lihat di bawah). Doktor Tapilatu menyediakan fasilitas. Pada suatu hari, kami bercakap-cakap mengenai proyek sumber seperti itu, khususnya mengenai peran orang Belanda dan orang Indonesia di dalamnya. Bagi para peneliti Belanda, memang tersedia kemudahan yang tidak ada bagi seorang Indonesia: mereka mengenal bahasa sumber, bagi mereka disediakan dana oleh pemerintah atau instansi lain (Proyek Maluku mendapat subsidi sebesar satu juta *gulden* dari dua instansi pemerintah Belanda), pada

umumnya persiapan mereka untuk penelitian seperti ini lebih mendasar. “Bagi kami orang Indonesia tidak atau kurang tersedia semua itu.”

Ucapan itu saya balas kira-kira sebagai berikut: “Upaya penggalian dan pemrosesan dokumen-dokumen sejarah ibarat menambang emas. Fase pertama, yaitu pencarian dokumen, mirip penggalian biji emas. Pekerjaan itu berat, kotor, kurang terhormat, dilakukan oleh kuli. Begitu juga usaha mencari dokumen. Susah, makan waktu banyak, kotor (khususnya bila kertasnya digerogeti bubuk). Tahap yang menyusul, yaitu penyaduran dokumen mentah yang telah ditemukan dan disalin itu sehingga siap diterbitkan berupa buku sumber, dapat dibandingkan dengan peleburan biji-biji emas yang telah ditambang itu di dalam tungku. Itu juga pekerjaan buruh, kurang terhormat, tidak disaksikan oleh orang banyak. Tetapi, lain sekali tahap berikutnya. Emas murni hasil proses peleburan itu dibentuk menjadi hiasan atau benda berharga yang lain. Yang melakukan pekerjaan itu bukan kuli, bukan juga buruh kasar, melainkan tukang mas. Niscaya statusnya lebih tinggi. Begitu juga pekerjaan menyadur dokumen (yang telah terbit berupa buku sumber) menjadi karangan ilmiah, artikel dalam majalah, monografi, buku pegangan. Pekerjaan itu lebih enak; kita tidak usah ke mana-mana, tetapi dapat melakukannya di kantor sendiri. Pengarangnya mendapat nama tenar di dunia kaum sejarawan. Dibandingkan rekannya yang menerbitkan sumber, statusnya dalam lingkungan para ahli sejarah lebih tinggi. Pengarang buku sejarah malah ada yang sudah diangkat menjadi menteri;¹ sebaliknya, setahu kami, penerbit buku sumber belum pernah mendapat kehormatan itu. Nah, biarlah kami orang Barat mengusahakan penggalian dan

¹ Nugroho Notosusanto, Menteri P&K 1983-1985. Muh. Yamin, Menteri 1953-1955, juga terkenal karena minatnya pada ilmu sejarah. Salah satu karyanya ialah *Atlas Sedjarah* (Jakarta: Djambatan 1956), yang disusun dengan bertolak dari sudut pandang Asia, bukan Eropa. Kebetulan Mark Rutte, Perdana Menteri negeri Belanda sejak 2010 hingga sekarang (Juni 2018) juga tamatan jurusan Sejarah (di Universitas Leiden).

peleburan emas, yaitu dokumen-dokumen. Biarlah kamu dapat mengambil emas murni, yaitu dokumen-dokumen itu, menjadi bahan pokok untuk pembuatan benda berharga, yaitu karangan ilmiah.”

Saya tidak tahu apakah Saudara Tapilatu masih ingat percakapan kami itu. Tetapi saya mengulangi perkataan saya di hadapan pembaca karangan ini. Proyek Maluku sudah selesai. Di bawah pimpinan Dr. Pieter Holtrop, empat peneliti² telah menerbitkan sembilan buku besar berisi 1500 lebih dokumen sejarah gereja dan pendidikan sekolah di Indonesia Timur, khususnya di Maluku selama tiga abad lebih (1605-1923).³ Dua di antaranya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia (bagian terbesar oleh [alm.] Bpk. Henry Usmany); yang lain diharapkan dapat diterjemahkan di masa depan. Saya berseru kepada para sarjana tua/muda di Maluku dan di luarnya: tanganiilah bahan yang sudah siap

² Pelaksana proyek: Dr. Chr. G. F. de Jong, Dr. H. E. Niemeijer, M. van Selm; selama kurun 2010-2015 juga Dr. Th. van den End. Proyek dipimpin oleh Prof. Dr. P. N. Holtrop, Prof. Dr. G. J. Schutte, dan Dr. Th. van den End (sampai 2010).

³ **1-6.** H. E. Niemeijer dan Th. van den End, dengan kerja sama G. J. Schutte, *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie, 1605-1791*, 4 bagian, 6 jilid buku. Diterbitkan oleh lembaga Huygens-ING (Den Haag 2015) dalam seri “Rijks Geschiedkundige Publicatiën” [Terbitan Sejarah Nasional], Grote Serie no. 264-269. Naskahnya dapat dibaca pada website www.huygens.knaw.nl/resources, dengan judul “Bronnen betreffende de Molukse kerk ten tijde van de VOC”.

7-8. Chr.G.F. de Jong, *De Protestantse Kerk in de Midden-Molukken, 1803-1900. Een bronnenpublicatie*, I-II, Leiden: KITLV 2006. Jilid I telah terbit dalam bahasa Indonesia dengan judul: Chr. G. F. de Jong, *Sumber-Sumber tentang Sejarah Gereja Protestan di Maluku Tengah 1803-1900*. Jilid I: 1803-1854. Jakarta: BPK Gunung Mulia 2012. Terjemahan Jilid II tersedia berupa PDF (belum dikoreksi tuntas).

9. M. van Selm, *De Protestantse Kerk op de Banda-eilanden, 1795-1923. Een bronnenpublicatie*. Zoetermeer: Boekencentrum 2004.

Tersedia juga sebuah PDF berisi sejumlah dokumen tentang Pekabaran Injil dan Jemaat-jemaat di Pulau Buru 1885-1931 (sebagian besar tertulis atau diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia) dan PDF berisi beberapa laporan mengenai keadaan Gereja Protestan di Pulau-pulau Baratdaya dan Tenggara, 1913-1916 (telah diterjemahkan sebagiannya).

pakai ini, kerjakanlah, buatlah karangan-karangan yang menyoroti segi tertentu dari sejarah bangsa sendiri. Khusus kepada yang masih muda: kalau dokumennya tertulis dalam bahasa asing (Belanda), pelajarilah bahasa itu dengan tekun sampai kamu sanggup memahami isi dokumen dan memanfaatkannya. Sementara kamu bekerja, kenangkanlah sekali-sekali kaum kuli yang telah turun ke dalam tambang, dan menahan panas di sekitar tungku peleburan, yaitu daku dan rekan-rekanku yang telah bersusah-payah dalam arsip-arsip dan di tempat kerja yang sepanas tungku, seperti loteng Kantor UKIM pada bulan November 1997.

Dokumen-dokumen mengenai Gereja dan Sekolah di Maluku pada masa VOC

Pada tanggal 8 Mei 2015 di Den Haag berlangsung bedah buku *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate, dan Banda ten tijde van de VOC, 1605-1791* – Sumber-Sumber mengenai Gereja dan Sekolah di Gubernemen Ambon, Ternate, dan Banda pada masa VOC, 1605-1791.⁴ Bagi saya pribadi, dengan demikian angan-angan yang sudah saya pendam selama 42 tahun akhirnya menjadi kenyataan.

Sebermula dalam tahun 1973, pada awal bulan Agustus, saya tinggal di *Guesthouse* UKIM, karena atas undangan Sekolah Tinggi Teologi GPM saya datang ke

⁴ Karya yang “dibedah” pada waktu itu terdiri dari empat jilid, yang terbagi atas enam buku. Jilid Ambon: I/1-2. Jilid Ternate: Jilid II/1-2. Jilid Banda: III. Jumlah halaman jilid I-III sebesar 2450 halaman berisi 957 dokumen. Jilid IV, sebesar 380 halaman, mengandung Pendahuluan, sejumlah besar lampiran, lima indeks, 19 peta, dan 40 ilustrasi. Lampiran a.l. menyajikan daftar pendeta, daftar penghibur orang sakit, daftar guru jemaat/sekolah, Tata Gereja 1624 dan Tata Gereja 1643, Daftar Karangan berbahasa Melayu dll. yang pada zaman VOC disusun untuk digunakan dalam ibadah gereja dan/atau di sekolah, contoh-contoh karangan dalam bahasa Melayu Kristen zaman itu, di antaranya cuplikan-cuplikan terjemahan Alkitab ke dalam bahasa Melayu Rendah karangan Valentijn, yang selama ini tidak ada bekasnya, dan bahan-bahan statistik gereja serta sekolah di ketiga gubernemen tersebut, yang memungkinkannya kita mengikuti perkembangannya selama hampir dua abad.

Ambon bersama anak-istri sebagai dosen tamu. Pada hari Sabtu-Minggu, tim Pembinaan Jemaat GPM hendak pergi bertugas di Saparua. Mereka mengajak saya ikut, dan sudah tentu saya terima undangan itu.

Salah satu negeri yang kami kunjungi adalah Paperu, di bagian selatan Pulau Saparua. Kami masuk ke dalam gereja. Rasanya seakan saya berada di Eropa, dalam gereja kampung seperti yang telah didirikan di Eropa Barat dalam abad ke-11 hingga ke-15, dalam rangka pengkristenan wilayah yang luas itu. Bangunannya kokoh, dengan tembok yang tebal; jendelanya kecil, sehingga berlaku suasana khidmat. Saya takjub. Dari kepustakaan yang sudah tersedia pada waktu itu, saya ketahui bahwa dalam abad ke-17 jemaat Kristen di Pulau Saparua pada umumnya dan di Paperu pada khususnya masih sangat lemah. *Kok* bagaimana satu-dua abad kemudian mereka bisa bangun gereja yang begitu mengesankan? Saya dengar, rumah gereja itu didirikan pada tahun 1825, menggantikan gereja yang telah dibakar oleh pasukan Belanda pada waktu penduduk Saparua, dipimpin oleh Thomas Matulesy alias Pattimura, mengangkat senjata melawan Belanda penjajah. Sesudah bencana itu, jemaat-jemaat di Saparua membangun kembali gereja-gereja mereka, entah apakah dengan bantuan pemerintah atau atas biaya sendiri.

Maka berdirilah di Paperu gedung kokoh yang saya saksikan hampir seratus lima puluh tahun kemudian, pada hari yang cerah di bulan Agustus 1973 itu. Pikir saya: Mana mungkin jemaat yang pernah begitu lemah itu, yang pada tahun 1825 masih tetap kecil (hanya 355 jiwa⁵), mendirikan bangunan yang begitu kokoh? Dapat diduga sejak kedatangan Misi Katolik, kemudian Gereja VOC, ke Maluku telah berlangsung proses pembinaan rohani yang panjang. Tetapi, bagaimana jalannya proses itu? Siapa-siapa yang menjadi

⁵ Demikianlah yang dapat dilihat dalam: Chr. G. F. de Jong, *Sumber-Sumber tentang Sejarah Gereja Protestan di Maluku Tengah 1803-1900*. Jilid I: 1803-1854, hlm. 840.

pelaku, mana ciri-ciri khasnya, apa peran pendatang Belanda dan rakyat Maluku, bagaimana metode yang dipakai, tahap mana yang tercapai pada tahun 1825? Untuk menjawab semua pertanyaan itu, kita perlu terjun ke dalam arsip-arsip. Maka saat itulah lahir gagasan “Proyek Maluku”.

Dokumen-dokumen dari zaman VOC memang berlimpah. Arsip-arsip lokal, yaitu arsip majelis gereja di Ambon, Ternate, dan Banda, memang sudah tidak ada lagi. Dari notula majelis gerejanya hanya beberapa petikan saja yang tersimpan. Tetapi, arsip majelis gereja kota Batavia masih tersimpan agak utuh dalam Arsip Nasional Republik Indonesia, sepanjang 40 meter.⁶ Pada zaman itu, majelis gereja Batavia berfungsi sebagai badan pengurus gereja di seluruh wilayah VOC, dari Taiwan hingga India Selatan. Maka dalam arsipnya terdapat surat-menyurat majelis dengan para pendeta dan majelis gereja di Ambon, Ternate, Banda, sebanyak ratusan surat. Dalam Arsip VOC ada pula surat-surat ketiga Gubernur yang bersangkutan kepada pemerintah pusat di Batavia, yang biasanya mengandung juga data mengenai gereja. Ada lagi arsip-arsip badan-badan gereja di negeri Belanda yang mengadakan korespondensi dengan gereja-gereja di seberang laut; yang paling penting di antaranya Arsip Klasik Amsterdam. Jika kita menggali semua arsip itu, pasti pertanyaan-pertanyaan tadi akan terjawab, paling tidak untuk sebagian. Hanya, pada tahun 1973 sama sekali belum ada kesempatan menangani proyek sebesar itu.

⁶ Arsip Majelis Batavia termasuk Arsip VOC yang disimpan dalam Arsip Nasional Republik Indonesia di Jakarta, sepanjang dua setengah kilometer. Pada tahun 2007, terbit inventarisnya, dengan judul: G. L. Balk, F. van Dijk dan D. J. Kortlang dll., *The Archives of the Dutch East India Company (VOC) and the Local Institutions in Batavia (Jakarta)*, Leiden-Boston: Brill 2007. Yang paling penting untuk terbitan sumber yang dibicarakan dalam karangan ini adalah bagiannya yang berjudul “Archief van de protestantse gemeenten in Batavia en van enige andere protestantse kerken buiten Batavia” (Arsip jemaat-jemaat Protestan di Batavia bersama beberapa gereja Protestan yang lain di luar Batavia), berisi sekitar 800 berkas (lihat hlm. 531-545 inventaris tsb.). Dokumen-dokumen yang dihasilkan oleh lembaga-lembaga pemerintah daerah VOC (Belanda) sebagian besar disimpan di Den Haag, negeri Belanda, lihat di bawah, catatan kaki 13.

Saya sibuk memberi kuliah di STT Jakarta dan telah mulai membangun kepastakaan sejarah gereja di Indonesia dalam bahasa Indonesia. Pengalaman saya di bidang penerbitan sumber-sumber bagaimanapun masih sangat terbatas. Jadi, untuk sementara waktu tidak mungkin berbuat sesuatu.

Dua puluh tahun kemudian, awal tahun 1990-an, saya sudah pulang ke negeri Belanda. Di sana terdapat juga beberapa rekan yang sama seperti saya menjadi ahli sejarah gereja dan sama seperti saya pernah menjadi dosen di bidang itu di Indonesia.⁷ Salah seorang di antara mereka, Prof. Dr. Pieter N. Holtrop, mendekati kami berlima dengan rencana mendirikan kelompok peneliti sejarah Zending Belanda, khususnya di Indonesia. Kelompok itu jadi didirikan pada tahun 1993, dengan nama *Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* (WZOK). Selama sebelas tahun berikutnya kelompok kerja itu menghasilkan dua seri buku⁸ dan sebuah majalah berjudul *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* (DZOK).

Selain itu, pada tahun 1997 mulailah proyek penerbitan sumber yang besar, yaitu yang dengan singkat

⁷ Antara tahun 1960-an dan 1990 gereja-gereja Indonesia mendatangkan sampai enam ahli sejarah gereja untuk menjadi dosen bidang tersebut dalam lembaga pendidikan teologi mereka.

⁸ Yaitu "*Kleine Serie*" (Seri Kecil) sebanyak 12 buku, di antaranya empat yang langsung mengenai Sejarah Gereja di Indonesia (Sulsel, Jateng, Jatim, Timor), dan "*Grote Serie*" (Seri Besar) dengan 6 buku sumber yang besar, yaitu tentang Jateng (1859-1975, 2 jilid), Sulsel (1852-1966), Maluku Tengah (1803-1900, 2 jilid), dan Banda (1795-1923). Maluku Tengah dan Banda merupakan hasil Proyek Maluku, lihat di atas. Keenam buku berisi dokumen dari zaman VOC tidak termasuk *Grote Serie*. Kedua jilid berisi sumber Maluku Tengah dalam abad ke-19 telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia (jilid I, 1803-1854, diterbitkan BPK Gunung Mulia 2012; jilid II belum terbit tetapi akan disediakan berupa PDF). Terjemahan Banda 1797-1823 telah diusahakan, tetapi gagal total. Terjemahan Jawa Tengah I (1859-1931) terhenti di tengah jalan oleh kematian penerjemahnya. Ketiga buku sumber karangan Dr. Th. van den End (Toraja, Sumba, Jawa Barat), yang walau sudah terbit sebelumnya dianggap termasuk *Grote Serie*, telah diterjemahkan dan diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia (masing-masing BPK Gunung Mulia 1994, 1996, 2006).

disebut “Proyek Maluku”. Tujuannya menerbitkan sumber-sumber sejarah gereja di wilayah Maluku sejak permulaan Gereja Protestan di sana (1605) hingga akhir zaman kolonial (1942). Untuk itu diperlukan dana milyaran rupiah, yang diperoleh dari LIPI-nya Belanda (KNAW), sehingga selama empat tahun dapat dipekerjakan tiga orang peneliti dan beberapa asisten. Akan tetapi, panen berupa dokumen-dokumen begitu besar, sehingga tidak berhasil dimasukkan ke dalam lumbung dalam jangka waktu empat tahun. Untung Dr. de Jong dan M. van Selm sempat menyelesaikan pekerjaannya tanpa bayaran. Yang pertama selesai adalah M. van Selm, *Banda 1795-1923* (terbit 2004).⁹ Menyusul dua jilid Dr. Chr. G. F. de Jong mengenai Maluku Tengah 1803-1900, yang karena satu dan lain hal baru dapat terbit pada tahun 2006.¹⁰ Kedua karya tersebut tidak meliputi masa sampai tahun 1942 disebabkan dokumen mengenai sejarah GPI dalam abad ke-20 amat langka.¹¹

Publikasi sumber dari masa VOC tertunda paling lama. Ahli yang mengerjakannya terpaksa melepaskannya

⁹ Judulnya telah diberikan di atas, dalam catatan kaki 3, no. 9.

¹⁰ Judulnya telah diberikan di atas, dalam catatan kaki 3, no. 7-8.

¹¹ Arsip Jemaat Banda tidak mengandung dokumen di atas tahun 1923. Arsip itu sekitar tahun 1973 ditemukan di dalam gereja di Banda Neira oleh Ny. H. Arendshorst-Voortman, istri Pdt. W. Arendshorst, dosen PL pada STT GPM (waktu itu), dan dalam rangka Proyek Maluku dikerjakan oleh M. van Selm. Arsip Gereja Protestan/GPM di kota Ambon musnah bersama arsip jemaat setempat pada waktu pemboman kota Ambon oleh Sekutu (1944). Gereja Ternate sesudah tahun 1800 tidak terjangkau oleh Proyek Maluku. Arsip GPI di Jakarta dari masa sampai pemisahan administratif gereja dan negara (1935) sangat tidak lengkap; notula Pengurus Pusat pun tidak lengkap (1844-1897, 1926, 1928 - Juli 1948). Dokumen dari masa sesudah 1935 cukup banyak, tetapi sementara itu GMIM dan GPM sudah mandiri, sehingga dokumen tentang wilayah kedua gereja tsb. tidak seberapa banyak. Dokumen yang khusus menyangkut GPM terdapat dalam Inventaris Arsip GPI nomor 374-395 dan 604. Pada tahun 2000, Arsip GPI dialihkan ke Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI), antara lain untuk menghadapi bahaya pembakaran, yang pada waktu itu cukup nyata. Pada tahun 2010, terbit inventaris tercetak: Hendrik E. Niemeijer, *Arsip Pengurus Gereja Protestan di Hindia Belanda/Indonesia (GPI) 1844 - 1950*, terbitan ANRI. Karena sudah ada inventaris resmi, orang yang berminat dapat membaca dokumen AGPI dalam ruang baca ANRI di Jalan Ampere Raya, Jakarta Selatan.

sebelum waktu empat tahun sudah genap (2000). Beberapa tahun kemudian, ia masih sempat melanjutkan pekerjaan selama beberapa waktu, tetapi jalannya tersendat-sendat. Lagi pula, jumlah dokumen yang berhasil ditemukannya memang jauh lebih besar daripada yang dapat diduga sebelumnya. Umpamanya, pada tahun 2004 masih juga muncul korespondensi majelis gereja Banda dengan majelis Batavia selama tahun 1630-1735, yang sampai saat itu tidak diketahui nasibnya. Kebetulan sekali, seorang ahli Arsip Nasional Belanda yang telah diperbantukan kepada ANRI menemukannya dalam berkas Surat-surat Keluar Pemerintah Daerah Banda.¹² Pengolahannya bagaimanapun memerlukan waktu begitu banyak, sehingga akhirnya dialihkan kepada kami untuk diselesaikan (2010). Masih diperlukan kerja keras selama 5 tahun, baru terbitan sumber itu selesai (Mei 2015).

Jenis-jenis dokumen

Arsip Zending “modern” (sesudah tahun 1800) begitu kaya, sehingga buku-buku berisi dokumen-dokumen dari zaman itu hanya dapat menyajikan seleksi. Yang ditampung hanya dua-tiga persen arsip yang ada. Sebaliknya, buku sumber masa VOC mengandung 90% lebih dari isi arsip-arsip yang bersangkutan.¹³ Di dalamnya kita menemukan beberapa jenis dokumen.

¹² Kini berkas ybs. sudah termasuk Arsip VOC/Majelis Gereja Batavia dalam ANRI.

¹³ Arsip-arsip yang digali adalah:

1. Arsip VOC dalam ANRI, Jakarta (lihat di atas, catatan kaki 6), terutama untuk arsip gereja: notula majelis gereja Batavia dan korespondensi dengan jemaat di Indonesia Timur dan di wilayah lain. Notula majelis Batavia dari tahun 1619-1691 telah diterbitkan oleh Pdt. J. Mooij dalam tiga jilid berjudul *Bouwstoffenvoor de geschiedenis der Protestantse Kerk in Nederlandsch-Indië*, 3 jilid, I-II Weltevreden 1927 dan 1929, III Batavia 1931.
2. Arsip VOC sepanjang 1½ kilometer dalam Nationaal Archief di Den Haag, terutama untuk dokumen-dokumen yang dihasilkan oleh lembaga-lembaga pemerintahan VOC. Berkas-berkas pemerintahan itu mengandung juga surat dan laporan para pendeta yang oleh Pemerintah Agung di Batavia

1. *Notula rapat*. Sebagaimana telah dicatat di atas tadi, hampir semua notula ketiga majelis gereja yang bersangkutan sudah hilang. Yang masih tersimpan tentu ditampung, a.l. notula majelis Ambon Agustus-Desember 1625, dan majelis Banda April-Mei 1644. Notula (*resolutiën*, keputusan-keputusan) Pemerintah Daerah (*Politieke Raad*, Dewan Politik) tersimpan untuk sebagian. Oleh karena hubungan gereja dengan negara sangat erat, urusan (tegasnya: urusan ekstern) gereja sering menjadi pokok pembicaraan dalam Dewan Politik itu. Biasanya cuplikan-cuplikan dari laporan pembicaraan dan keputusan Dewan Politik yang menyangkut gereja hanya dicantumkan atau disinggung dalam catatan kaki.

2. *Korespondensi atau surat-menyurat*. Sebagian besar korespondensi ketiga majelis di Indonesia Timur dengan majelis Batavia tetap tersimpan; surat-surat itu dicantumkan semua (tetapi ada yang hanya disebut-sebut, sebab tulisannya sudah tidak dapat dibaca lagi). Korespondensi itu merupakan tulang punggung edisi sumber ini. Sekali-sekali majelis (terutama majelis Ambon, adakalanya juga Banda; majelis Ternate tidak pernah berkorespondensi dengan gereja di tanah air) mengirim juga surat kepada gereja induk di Nederland, khususnya ke Klasik Amsterdam. Korespondensi itu telah ditemukan dalam arsip badan-badan gerejawi ybs. di Nederland; kami mencantumkannya atau menyinggung isinya dalam catatan kaki. Jenis korespondensi yang ketiga ialah korespondensi intern, antara tenaga gereja setempat atau

diteruskan kepada pimpinan VOC di negeri Belanda (lihat catatan kaki berikutnya).

3. Stadsarchief Amsterdam (SAA, Arsip Kota Amsterdam), khusus untuk Arsip Klasik Amsterdam, berisi notula klasik dan surat-menyurat klasik dengan sekian banyak pendeta dan majelis gereja berkebangsaan Belanda di seberang laut, termasuk di Indonesia Timur.

4. Westfrief Archief di Enkhuizen, khusus untuk Arsip Gereja Hervormd di Enkhuizen.

antara gereja dengan pemerintah setempat. Hanya sebagiannya yang tersimpan.¹⁴

Bilamana kita mempelajari korespondensi dengan badan atau orang luar, di Batavia atau di Nederland (korespondensi ekstern), menonjollah bahwa bagian terbesarnya terkirim dalam dua bulan saja, yaitu Mei dan September. Sebabnya, kapal-kapal yang membawa surat-surat itu terikat pada musim. Kapal-kapal dari Batavia ke Indonesia Timur berangkat di musim barat, jadi mulai bulan Januari. Mereka keliling pelabuhan-pelabuhan Indonesia Timur, tiba di Ambon dalam bulan Mei. Saat itu angin timur sudah mulai bertiup, maka berlayarlah mereka kembali ke Batavia dengan mudah. Pada akhir bulan September ada lagi kapal berangkat dari Maluku ke arah barat Ambon; biasanya kapal "terakhir" itulah yang membawa surat dan laporan tahunan; yang dititipkan pada kapal-kapal "pertama" (bulan Mei-Juni) biasanya surat yang lebih pendek, kalau ada.

3. Laporan visitasi. Inilah sumber yang paling penting untuk mengetahui keadaan di kampung-kampung (negeri-negeri) di luar pusat pemerintah dan gereja (kota Ambon, Benteng Malayo di Ternate, Benteng Belgica di Banda). Para pendeta wajib mengunjungi jemaat-jemaat di wilayah kerjanya satu atau dua kali setahun, tergantung jauhnya dari pusat. Mereka wajib juga memasukkan laporan pada pemerintah daerah (Gubernur), yang meneruskannya ke Pemerintah Agung di Batavia. Tetapi, sering majelis mengirim salinan juga kepada

¹⁴ Yaitu kalau masuk berkas yang oleh Gubernur setempat dikirim ke Pemerintah Agung di Batavia, kemudian oleh Pemerintah Agung diteruskan kepada pimpinan VOC di negeri Belanda. Berkas-berkas tersebut dikirim dua kali setahun dan kini termasuk Arsip VOC di Den Haag dengan judul *Overgezonden Brieven en Papieren* (OBP, Surat dan Dokumen yang Diteruskan). OBP itu meliputi sekitar 4.000 jilid yang tebal, seluruhnya sekitar empat juta halaman. Kelompok dokumen ini relatif kaya akan dokumen yang menyangkut gereja dan sekolah, yang pada masa itu memang merupakan cabang aparat negara.

majelis gereja Batavia. Laporan visitasi dari zaman sebelum tahun 1660 tidak tersimpan; sama juga nasib laporan dari Ambon 1695-1757, Banda 1709-1757, dan Ternate 1738-1757. Sebabnya kurang jelas; memang jurnal dan resolusi (notula) pemerintah ketiga daerah ybs. juga banyak lowongannya selama masa 1700-1750. Kami tidak menampung semua laporan visitasi. Ada yang berturut-turut, sehingga sebagian besar informasi mengenai negeri-negeri yang bersangkutan tetap itu-itu saja; ada juga, khususnya dalam kurun waktu 1757-1770, yang begitu miskin akan informasi, sehingga kami hanya mencantumkan statistik menyeluruh yang terdapat di bagian akhir laporannya.

4. Dokumen-dokumen yang terkait perkara hukum yang menyangkut seorang pendeta atau konflik antar pendeta. Konflik seperti itu bisa bersifat pribadi, bisa juga mengenai salah satu pokok teologi. Perkara atau perselisihan itu relatif jarang, tetapi biasanya menghasilkan berkas yang tebal. Kadang-kadang keterangan saksi yang tercantum dalam berkas seperti itu memberi gambaran hidup-hidup mengenai kehidupan dan pergaulan sehari-hari, yang tidak ditemukan dalam surat dan laporan resmi. Dokumen seperti itu tentu kami cantumkan.¹⁵

5. Administrasi gereja. Ada daftar baptisan dan perkawinan. Tiap kali seorang pendeta pulang dari perjalanan visitasi, ia membawa daftar penduduk desa yang dibaptis atau diikat nikahnya; adakalanya nama orang itu malah dimasukkan ke dalam laporan resmi perjalanan itu. Dari semua itu hanya sedikit yang masih tersimpan dalam arsip.¹⁶

¹⁵ Contohnya berkas-Candidius, dalam jilid II/1 (Ternate), dokumen no. 6-14 (Maret-Juli 1626), mengenai perselisihan antara Gubernur Jacques Le Febvre dan Pendeta Georgius Candidius.

¹⁶ Yang paling penting laporan perjalanan Pdt. Gellius Cammiga ke Sulawesi Utara (dari Manado hingga Gorontalo), tahun 1691, yang mengandung nama beberapa ribu orang Kristen di daerah tersebut. (Jilid II/1, dok. 97). Akan tetapi, dalam abad ke-18 pemerintah daerah biasa mengirim data terinci kepada pemerintah pusat di Batavia di bidang kependudukan, ekonomi dsb. Umpamanya: daftar semua kepala keluarga dalam masing-masing negeri (desa) disertai keterangan mengenai jumlah

6. Yang terakhir, dokumen yang terkait dengan pengelolaan dana dan harta milik gereja dan dengan pelayanan diakoni. Sejumlah rekening tahunan tersimpan; dua di antaranya ditampung.¹⁷

Beberapa hal yang menonjol

Tidak mungkin untuk di sini mengikhtisarkan isi ke-957 dokumen yang tercantum dalam Jilid I-III. Kita harus puas dengan menonjolkan beberapa garis besar saja.

Ciri-ciri "modern" dalam kebijakan pemerintah dan gereja VOC

Pada 17 Februari 1674, pantai utara Pulau Ambon diterjang tsunami skala besar. Sebagian besar penduduk daerah pantai itu menganut agama Islam. Pemerintah VOC di Kota Ambon segera mengirim bahan makanan dan mulai menghitung korban jiwa. Disusun laporan berisi jumlahnya, dirincikan menurut desanya; jumlah besarnya sekitar 2.500 orang, artinya separuh penduduk pantai utara itu.¹⁸

Pemerintah dan gereja sama-sama berusaha agar di setiap negeri Kristen didirikan sekolah. Penduduk wajib mengirim anak-anaknya untuk diajar. Yang paling menonjol: pemerintah menuntut supaya anak gadis ikut bersekolah. Tuntutan itu tidak disukai oleh rakyat, tetapi di wilayah yang langsung dikuasai orang Belanda pemerintah berhasil memaksakan kemauannya kepada penduduk. Hasilnya dapat dilihat dalam statistik yang terdapat dalam Jilid IV halaman

anggota keluarga dan budak dalam rumah trangga ybs., dan jumlah pohon buah (cengkeh, pala) yang terdapat dalam wilayah negeri ybs. Sejumlah laporan seperti itu terdapat dalam OBP di NA/VOC Den Haag (lihat di atas, cat. kaki 14).

¹⁷ Yaitu dalam jilid I/1 (dok. 98, Ambon 1674) dan Jilid III (dok. 264, Banda 1790).

¹⁸ Setahun kemudian. Pdt. A. Struys mendatangi penduduk desa-desa ybs. dan mendorong mereka masuk agama Kristen, sebab, katanya, niscaya bencana yang telah menimpa mereka merupakan hukuman Allah. Tetapi seruanannya tidak mereka hiraukan (*Bronnen betreffende Kerk en School I/1*, dokumen 201, ttgl. 17 Mei 1675).

182-185 dyb.: dalam abad ke-18 di Ambon-Lease sepertiga sampai separuh murid sekolah adalah anak gadis. Di daerah pinggiran (Seram, Sulawesi Utara, Sangir-Talaud, Pulau-pulau Selatan) persentase murid perempuan jauh lebih rendah atau bahkan tidak ada sama sekali. Wajib sekolah untuk anak laki-laki juga sering dilanggar orangtua. Bagaimanapun, dapat dikatakan bahwa pada masa VOC di Nusantara, mungkin bahkan di seluruh Asia, Maluku Tengah merupakan daerah dengan persentase tertinggi orang melek huruf pada umumnya dan wanita melek huruf pada khususnya.

Kendati demikian, kurang tepat kiranya jika kita menyangka bahwa orang Belanda zaman itu adalah pembela Hak Asasi Manusia menurut pengertian yang modern. Pendidikan sekolah tidak diwajibkan karena sesuai dengan martabat manusia, martabat wanita, tetapi karena merupakan tahap yang paling penting dalam persiapan menjadi warga gereja. Kedua mata pelajaran utama ialah ajaran iman (anak-anak harus menghafal Katekismus, Doa-doa, dan Pengakuan Iman Rasuli), dan membaca (supaya nanti sanggup membaca sendiri Alkitab). Maka usaha menyediakan pendidikan sekolah bagi semua anak, termasuk wanita, tidak terbit dari cita-cita Pencerahan, tetapi dari keyakinan khas Protestan bahwa setiap warga jemaat, apakah laki-laki atau perempuan, harus sanggup mensabdakan imannya. Maka diusahakan juga agar laki-laki dan perempuan sama-sama melakukan sisi sehingga keduanya dapat ikut merayakan Perjamuan Kudus.

Perayaan Perjamuan secara bersama itu menimbulkan masalah berhubungan dengan adat Maluku. Sebab, menurut adat itu, wanita tidak boleh makan atau minum bersama laki-laki, bersama suaminya pun tidak. Maka bagaimana dengan Perjamuan? Wanita Kristen menyatakan bahwa sebelum kedatangan orang Belanda, pada masa Portugis (hingga tahun 1605), mereka biasa mengenakan "tudung malu" (tudung muka). Maka kebiasaan itu kembali dipegang. Tetapi, beberapa tahun kemudian ada pendeta lain (yaitu Justus Heurnius yang terkenal itu). Dia menganggap pemakaian tudung muka berbau takhayul. Maka dicari jalan

keluar lain lagi: laki-laki duduk merayakan Perjamuan di dalam ruang gereja, sedangkan para wanita duduk di dalam konsistori. Pintu di antara kedua ruang tersebut tetap terbuka. Dalam beritanya, pendeta tersebut menambahkan bahwa orang Belanda dan orang Ambon duduk pada meja yang sama, orang Belanda di satu sisi dan orang Ambon pada sisi lain. Empat tahun kemudian caranya lain lagi; orang Ambon dan Belanda duduk bercampur, tetapi wanita merayakan Perjamuan sesudah kaum laki-laki.¹⁹

Angka kematian pendeta yang tinggi

Dalam surat-surat tahunan biasanya terdapat catatan mengenai kesehatan para pendeta, atau berita kematian bilamana ada yang telah meninggal dunia. Surat-surat tersebut memang bukan bacaan yang menyenangkan. Kita melihat berita kedatangan seorang pendeta baru, biasanya orang yang masih muda, antara 25 dan 30 tahun. Dua, tiga tahun kemudian ia mulai mengeluh karena sering merasa capek. Setahun lagi kita baca bahwa kakinya terasa lumpuh. Dengan demikian sudah dapat diduga bahwa surat tahun berikutnya akan mengandung berita kematiannya, dan biasanya memang itulah yang terjadi.

Daftar para pendeta bersama biodatanya yang dimuat dalam Jilid IV memungkinkan kita menetapkan lama berdinass rata-rata para pendeta. Hasilnya mengejutkan: pendeta yang datang ke Maluku (biasanya berumur 25-30 tahun), dapat mengharapkan akan hidup lagi lima tahun, kemudian meninggal. Dari 225 pendeta yang melayani di Indonesia Timur selama masa 1605-180, sebanyak 175 tidak pulang lagi ke tanah air. Perhatikanlah: masa lima tahun itu angka rata-rata. Sejumlah besar sudah meninggal dalam tahun pertama pelayanan mereka, ada beberapa yang bahkan sudah mati ketika masih dalam perjalanan dari Batavia ke tempat kerja. Kematian mendadak seperti itu sering disebabkan penyakit infeksi, seperti disentri.

¹⁹ Lihat I/1 dok. 77 (1935), dok. 95 (1639), dok. 11 (1643).

Kita dapat bertanya: apa sebabnya para pendeta yang datang ke Maluku tidak hidup lebih lama? Lebih-lebih karena tenaga bawahan, para penghibur orang sakit, yang sama-sama orang Eropa, harapan masa hidup dua atau tiga kali lipat masa harapan hidup para pendeta. Sebagian mereka sempat pulang ke tanah air setelah melayani di Asia sepuluh, dua puluh tahun. Mungkin sebabnya perbedaan itu harus dicari dalam diet masing-masing. Gaji pendeta relatif besar, tiga kali lipat gaji penghibur orang sakit dan mereka mampu mendatangkan makanan Eropa dari tanah air. Dalam surat mereka dapat dibaca pesanan makanan: mentega, daging babi (dengan tambahan: “yang diasinkan”, III/87), air anggur, minyak zaitun. Kita juga mendapat kesan mereka lebih suka makan roti ketimbang nasi. Pokoknya, dalam hal makanan mereka tidak mengikuti adat negeri kediaman mereka. Mungkin itulah yang menyebabkan gejala tersebut di atas, gejala avitaminose (kekurangan vitamin), yang merujuk ke penyakit beri-beri. Tenaga bawahan terpaksa makanan seperti orang bumiputera – dan mereka berumur (lebih) panjang.

Akan tetapi, dapat orang bertanya: mengapa masa harapan hidup para pegawai tinggi VOC, seperti Gubernur, dua kali lipat yang dari pendeta? Bukankah mereka juga dapat gaji tinggi dan mendatangkan makanan dari Eropa? Benar, tetapi kenyataan itu merujuk ke faktor lain lagi. Tugas seorang pendeta sangat berat, paling tidak di Indonesia Timur. Wilayah kerja mereka sangat luas, dan mereka wajib melakukan visitasi satu kali (begitu di Sulawesi Utara dan Sangihe-Talaud) atau dua kali (di Maluku Tengah dan Selatan) setahun.

Visitasi itu dilakukan dengan jalan kaki (tandu baru mulai dipakai sesudah tahun 1750) atau naik perahu. Tidak jarang perahu itu dibalikkan oleh hempasan ombak (yang pada tahun 1630 menyebabkan seorang pendeta tenggelam, satu-satunya kasus seorang pendeta di Indonesia Timur mati tenggelam selama kedua abad itu). Pada kesempatan seperti itu bisa saja barang sang pendeta hilang atau rusak; tepung roti yang dia bawa untuk perayaan Perjamuan Kudus bisa rusak, dengan

akibat perayaan Perjamuan harus dibatalkan, sebab menurut pandangan yang berlaku pada zaman itu roti yang dibuat dari tepung tidak layak dipakai dalam upacara tersebut. Setiba di negeri yang dituju, pendeta harus melakukan visitasi sekolah, membaptis anak-anak yang lahir sejak kunjungan terdahulu (sebab penghentar jemaat tidak berwenang melayankan baptisan), melakukan persiapan Perjamuan dengan jalan mengajak orang-orang yang berselisih datang kemuka dan mendorong mereka agar berdamai, akhirnya melakukan Perjamuan. Semua itu makan waktu satu dua hari, lalu berangkatlah sang pendeta menuju negeri berikutnya, untuk mengulangi semua perbuatan itu. Lamanya perjalanan seperti itu di Maluku Tengah beberapa minggu saja, tetapi di Utara bisa sampai tujuh bulan.

Kami menduga bahwa mortalitas para pendeta begitu tinggi justru karena visitasi itu menguras tenaga mereka dan mengurangi ketahanan tubuh terhadap pelbagai penyakit. Para penghibur orang sakit biasanya tetap tinggal di tempat pelayanan mereka, apakah di satu pulau, atau di benteng dengan garnisun Belanda. Sedangkan perjalanan seorang Gubernur sudah tentu lebih nyaman, dan dilakukan dengan kapal Kompeni yang besar.

Mortalitas tinggi itu tidak dapat tidak berpengaruh besar pada kemajuan pelayanan gereja, baik secara kuantitatif (perluasan) maupun secara kualitatif (pembinaan jemaat yang ada). Berbeda dengan para utusan Injil abad ke-19 dan ke-20, para pendeta VOC baru mulai belajar bahasa setempat (di Indonesia Timur biasanya bahasa Melayu “rendah”) setelah tiba di tempat kerjanya. Taruhlah sehabis satu dua tahun ia menguasai bahasa itu (sedikit banyak). Ia mulai mengenal keadaan setempat, ia mulai merencanakan penginjilan kepada orang luar, orang Islam atau penganut agama tradisional, lalu datanglah maut memutuskan benang kehidupannya. Pengetahuan dan rencana-rencananya dikuburkan bersama dia. Kematiannya menyebabkan adanya lowongan selama satu atau dua tahun. Selama masa itu pekerjaan berhenti. Kemudian datanglah penggantinya – yang harus mulai dari

nol lagi. Coba bayangkan Joseph Kam sudah meninggal pada tahun 1820, dan para pekabar Injil besar lainnya dalam abad ke-19 dan ke-20, seperti A. C. Kruyt di Sulawesi Tengah, L. J. van Hasselt dan F. C. Kamma di Papua, Nommensen di Sumatera Utara, juga meninggal dunia setelah bekerja lima tahun! Bagaimana perkembangan gereja di wilayah kerja mereka? Gereja VOC sering dicela orang karena tidak cukup mengusahakan penginjilan. Tetapi di samping faktor-faktor negatif lain, yang terkait dengan sikap dan pola berpikir manusianya, kita tidak boleh melupakan faktor objektif ini, yaitu harapan masa hidup yang rendah bagi para pendeta.

Lingkup karangan yang dihasilkan sangat terbatas

Ketika orang Belanda menginjakkan kakinya di Asia, mereka bertemu dengan ratusan ribu orang Kristen yang merupakan hasil misi Katolik. VOC dan gerejanya merasa bertanggung jawab atas orang Kristen itu, dan segera mulai mengatur pemeliharaan rohani baginya. Salah satu caranya ialah pengadaan karangan-karangan untuk digunakan dalam gereja dan sekolah: terjemahan Alkitab, nyanyian rohani, bahan pendidikan agama. Di wilayah berbahasa Melayu, yang menjadi perintis di bidang itu bukanlah seorang pendeta, melainkan seorang pegawai VOC, A. C. Ruyl, yang menjabat kepala bagian perdagangan di Patana (Semenanjung Melayu). Dia menerjemahkan Kitab Injil Matius dan Markus, menggubah sejumlah mazmur dan nyanyian, serta menyusun buku pelajaran membaca yang juga berisi terjemahan Pengakuan Iman Rasuli, Doa Bapa Kami, dan Kesepuluh Firman, bersama doa pagi, doa malam dsb.²⁰ Lebih kemudian sedikit Pdt. Sebastiaan Danckaerts menerjemahkan Katekismus Heidelberg. Sesudah mereka datanglah orang

²⁰ Karangan tersebut dan yang berikut ini disebutkan dalam lampiran pada *Bronnen betreffende Kerk en School* berjudul "Lijst van Maleise oude drukken en handschriften voor gebruik in kerk en school" (Jilid IV, hlm. 127-156). Tersedia PDF berisi terjemahan Indonesia lampiran tsb., dengan judul "Daftar karangan bahasa Melayu untuk digunakan dalam gereja dan sekolah dalam kurun waktu 1600-1800".

lain: Justus Heurnius, Johannes Roman (buku gereja Belanda), Daniel Brouwerius (PB lengkap dan Kejadian), Spiljardus (katekismus singkat), Caron (sama), M. Leijdecker (Alkitab), Petrus van der Vorm (Alkitab), akhirnya G. H. Werndly (Alkitab lengkap 1733, Kitab Mazmur lengkap 1735), yang semuanya pendeta. Selain ketiga jenis bacaan tadi masih ada khotbah-khotbah tercetak (Wiltens 1648 dan Caron 1673), yang penting sebab khotbah-khotbah itu wajib dibacakan oleh para guru jemaat tiap-tiap hari Minggu dalam ibadah gereja.

Dalam hubungan dengan bidang kegiatan ini ada beberapa hal yang menonjol. Pertama, kegiatannya berhenti pada tahun 1736. Sesudah itu tidak ada lagi karangan baru, hanya cetak ulang. Apa sebabnya? Rupanya dianggap cukup kalau orang Kristen berbahasa Melayu memiliki Alkitab, buku gereja (katekismus, doa-doa liturgis, dsb.), dan Kitab Mazmur bersajak. Maka ketika semua itu tersedia, tidak ada lagi yang perlu dilakukan. Seandainya di Asia disediakan pendidikan teologi bagi orang Asia, mungkin sekali produksi buku-buku di bidang teologi akan berlangsung terus, sama seperti di negeri Belanda sendiri. Tetapi jumlah orang Asia yang menempuh studi teologi (atau studi akademis yang lain) kecil sekali, dan mereka masuk fakultas teologi di negeri Belanda saja. Pendidikan rata-rata penghentar jemaat serba terbatas; mereka tidak dapat diharapkan menulis karangan teologi. Di samping itu, dalam paruhan kedua abad ke-18 kemampuan intelektual dan semangat para pendeta Eropa yang datang ke Asia telah berkurang. Laporan visitasi mereka (dengan beberapa kekecualian) selalu menyajikan yang itu-itu juga. Tidak ada lagi yang berupaya mendalami bahasa tanah. Dalam perjalanannya, mereka mulai memakai tandu.²¹

²¹ Pemakaian tandu selaku alat transpor bagi seorang pendeta yang sehat-sehat saja pertama kali disebut dalam dokumen tahun 1757 (Pulau Roma) dan 1766 (Pulau Ambon).

Pendekatan doktriner

Terbatasnya kepustakaan Kristen dalam bahasa Melayu mungkin berkaitan dengan gejala lain yang cukup menonjol, yaitu bahwa para pendeta tidak memakai pendekatan naratif. Dalam sumber-sumber tidak ditemukan satu pun contoh pemberitaan Injil yang bersifat narasi (cerita). Padahal, Yesus sendiri sering menyampaikan amanat-Nya dalam wadah cerita yang diambil dari kehidupan sehari-hari para pendengar. Para pendeta masa VOC tidaklah demikian, baik dalam percakapan dengan penduduk (termasuk yang sama sekali tidak mengenal agama Kristen) maupun dalam ibadah gereja. Khotbah mereka berupa uraian mengenai ajaran Kristen. Hal ini terutama menjadi masalah karena khotbah itu tidak dibawakan sekali saja oleh pendeta itu sendiri, tetapi wajib dibacakan para guru jemaat dalam ibadah gereja di tempat kerja mereka. Pada tahun 1678 terbit buku berisi empat puluh khotbah karangan Pdt. François Caron (1661-1674 di Maluku).²² Tiap-tiap guru memiliki buku itu dan selama dua abad (sampai sesudah tahun 1850) yang didengarkan warga jemaat dalam ibadah hari Minggu pagi pembacaan khotbah itu saja, yang lamanya 30-45 menit (3.000 kata). Bilamana tamat membacakan seluruh buku, guru mulai lagi dari yang pertama. Agaknya hanya para guru besar (guru senior; ada satu di masing-masing pulau) yang diperbolehkan membawakan khotbah sendiri. Paling tidak, itulah kesan yang kita peroleh dari berita yang dikirim para utusan NZV dalam tahun 1820-an.

Tidak ada keterangan mengenai tenaga setempat

²² Tsjeremin acan pegang Agamma, Itoula mengartinja deri Artigo XII deri Pitsajahan, Sabda Allah, Mintahan-doa Tuan, lagi Issinja deri Hari Raja Raja, Sombayang daan Poudjihan, gouna orang Nassarani di Ambon, berator dalam 40 parracarra rewajat, deri pada Franchois Caron, daulo pandita di Tanna Ambon. Amsterdam 1678. 18 + 265 pp.

Dokumen-dokumen yang tersimpan jarang mengandung data mengenai pada guru sekolah/jemaat dan tentang pekerjaan mereka. Satu contoh. Pada tahun 1666, orang Spanyol meninggalkan pulau-pulau di sebelah utara Pulau Sulawesi; bersama dengan garnisun mereka berangkatlah pula pada misionaris Katolik. VOC masuk dan mengirim tenaga guru dan pendeta ke sana. Sekitar tahun 1685, Pendeta Cornelius de Leeuw (pendeta di Ternate 1680-1689) menerjemahkan Perjanjian Baru (atau sebagiannya) ke dalam bahasa Sangihe dan menyusun katekismus singkat dalam bahasa itu. Tetapi dalam laporannya tentang kegiatan tersebut tidak diberitahukannya bahwa untuk itu ia kerja sama dengan seorang guru asal Sangir bernama Andries Fortados. Fortados telah menjabat guru sejak tahun 1659 dan menjadi tokoh kunci dalam protestanisasi Kepulauan Sangihe-Talaud. Namun, fakta itu baru kita temukan dalam laporan salah seorang pengganti Pdt. De Leeuw dan dalam selemba surat Fortados sendiri kepada Gubernur Ternate.²³ Tidak ada lembaga pendidikan guru; kebanyakan mereka diajar ala kadarnya selama beberapa tahun oleh seorang pendeta Belanda, kemudian ditempatkan di salah satu negeri. Bayangkan, mereka dididik dengan baik dan diperbolehkan, bahkan didorong, agar memikirkan dan mengusahakan sendiri pemberitaan Firman kepada warga jemaat mereka, supaya mereka ini memahaminya! Siapa tahu, orang Kristen Maluku zaman itu akan menghasilkan karya yang serupa dengan *Rasa Sejati* karangan Paulus Tosari, penghantar jemaat Mojowarno (1848-1882).²⁴ Tidak adanya kebebasan itu merupakan kendala besar untuk perkembangan Kekristenan Maluku.

²³ Laporan Pdt. Gellius Cammiga tentang perjalanan visitasi di Sulawesi Utara (*Bronnen betreffende Kerk en School* II/1, dok. 97, hlm. 336, 12 Juli 1691); surat Andries Fortados sendiri kepada Gubernur Ternate, tertanggal Kandahar (Sangihe) 28 April 1693 (*ibidem*, dok. 99).

²⁴ Lihat A. G. Hoekema, *Berpikir dalam Keseimbangan*, pasal II.5.1., halaman 51-54; Jan S. Aritonang dan Karel Steenbrink (eds), *A History of Christianity in Indonesia* (Leiden-Boston 2008), p. 752f.

Penilaian negatif terhadap orang Kristen Indonesia

Ciri terakhir yang menonjol dalam dokumen-dokumen ini ialah penilaian negatif para pendeta Belanda terhadap orang Kristen di wilayah kerja mereka. Mulai dari laporan pertama (Pdt. C. Wiltens 1615) hingga yang terakhir (Pdt. G. J. Huther 1790) dengan tiada henti-hentinya mereka mengeluh: orang Maluku pada umumnya dan orang Maluku Kristen pada khususnya tidak mengetahui apa-apa, mereka tidak mampu melakukan apa-apa, mereka tidak siap berbuat apa-apa. Mereka sama sekali tidak memahami makna agama Kristen. Sebagian mereka menikmati penikmatan agama di sekolah, mereka pandai menghafal, malah ada yang sanggup menghafalkan seluruh Katekismus Heidelberg. Tetapi, demikian para pendeta, begitu mereka menamatkan sekolah, mereka segera melupakan apa saja yang pernah mereka pelajari. Pada tahun 1757, Pdt. A. P. Sleutel melakukan visitasi di Ambon-Lease. Bilamana berbicara mengenai warga jemaat, kekesalannya tak terungkapkan: “kebodohan yang tak manusiawi lagi”, “kebodohan yang tak dapat dipertanggungjawabkan”, “kebodohan yang tak terampuni”. Semua itu mengenai jemaat-jemaat di Saparua. Padahal, Saparua termasuk daerah yang sudah menganut agama Kristen sejak dua abad yang lalu, dengan jaringan sekolah dan pengembalaan jemaat yang cukup teratur!

Dalam pada itu, para kritikus tidak atau jarang menyebut gejala konkret. Sekali-sekali ada berita mengenai pelaksanaan ritus-ritus agama leluhur oleh orang Kristen. Tetapi tidak ada informasi mengenai pengaruh agama lama itu terhadap penghayatan agama Kristen di jemaat-jemaat. Maka tidak mungkin untuk dari kecaman-kecaman para pendeta terhadap orang Kristen menarik kesimpulan mengenai kehidupan iman orang Kristen yang bersangkutan. Kita mendapat kesan bahwa sesungguhnya para gembala itu tidak mengenal kehidupan batin domba-domba mereka. Mengingat catatan di atas mengenai mortalitas di kalangan

para pendeta, barangkali hal itu dapat dimaafkan. Tetapi, akibatnya tetap fatal.

Nada lebih positif sesudah 1800

Edisi dokumen-dokumen VOC ini berhenti dengan tahun 1791. Data mengenai masa sesudahnya dapat ditemukan dalam buku Dr. Enklaar mengenai Joseph Kam,²⁵ dan dalam beberapa karangan C. G. F. de Jong, a.l. karyanya berjudul *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan di Maluku Tengah 1803-1900*.²⁶ Pada masa ini, di samping penilaian yang tetap negatif, kita menemukan juga yang bersifat positif. Ada berita dari seorang utusan Injil Eropa yang baru tiba di Ambon, dan pada malam hari sambil jalan-jalan mendengar lagu Mazmur 22 berkumandang dari sebuah rumah, atau suara seorang bapak rumah tangga yang membacakan bab dari Alkitab dan mengucapkan doa malam bersama anak istrinya.²⁷ Terdapat juga catatan bernada positif mengenai pemberitaan Firman oleh beberapa guru yang tidak menganggap cukup membacakan salah satu khotbah Caron, tetapi langsung menyapa jemaatnya.²⁸

Kita bertanya: Apa sebabnya perubahan nada berita itu? Apa sebabnya dalam abad ke-19 terdengar berita positif mengenai umat Kristen Maluku? Jika pada tahun 1827 seorang bapak Ambon pada malam hari membacakan Alkitab dan mengucapkan doa malam bersama isi rumah tangganya, dapat diduga bahwa pada tahun 1780 atau 1750 juga sudah ada keluarga seperti itu. Kalau pada tahun 1828 dan tahun 1833 seorang guru membawakan khotbah yang dipuji oleh seorang utusan Injil pietis yang kritis, bukankah guru seperti itu sudah ada juga dalam abad ke-18 atau ke-17? Dalam abad ke-19 dan ke-20 ratusan guru Ambon berangkat ke wilayah

²⁵ I. H. Enklaar, *Joseph Kam, 'Rasul Maluku'*, cer. 1 Jakarta: BPK 1980.

²⁶ Yang terbit berupa buku barulah Jilid I (1803-1854), Jakarta-BPK 2012, 900 hlm. + gambar-gambar. Jilid II juga sudah diterjemahkan, tetapi baru tersedia berupa naskah komputer (PDF), itu pun belum dikoreksi.

²⁷ Enklaar, *Joseph Kam*, hlm. 38dyb.

²⁸ Enklaar, *Joseph Kam*, hlm. 105, catatan kaki.

lain di seluruh Indonesia, khususnya di Sulawesi dan Indonesia Timur: bukankah pada masa sebelumnya sudah ada yang bersedia melayani di negeri orang?

Pertanyaan terakhir ini dapat diberi jawaban positif: benar, dalam abad ke-17 pun kita sudah menemukan guru-guru dari Maluku Tengah dalam gubernemen Ternate dan di Timor. Akan tetapi, kalau kita bertolak dari dokumen-dokumen VOC, pertanyaan-pertanyaan yang lain tidak mungkin dijawab. Tidak mungkin kita mengenal Kekristenan Indonesia Timur melalui arsip VOC selain dari sudut statistik dan personalia (walau tidak lengkap). Maka jika kita ingin mengenal cara orang Paperu, dan orang Kristen lainnya di wilayah yang dikuasai VOC, menghayati iman Kristen, kita terpaksa bertolak dari asumsi bahwa keadaan yang berlaku pada waktu itu tidak jauh beda dari yang berlaku sekarang, atau paling tidak yang berlaku satu dua generasi sebelum masa kita. Namun, satu hal memang jelas: penghayatan itu jauh beda dari yang berlaku di negeri asal para pendeta, yaitu negeri Belanda (atau Jerman bagian barat). Atau, mungkin kita harus berbicara lebih hati-hati: penghayatan itu jauh beda dari yang menurut cita-cita para pendeta asing itu *seharusnya* berlaku di negeri asal mereka.

Kita teringat akan dongeng anak itik yang buruk rupa, karangan Christian Andersen. Itik Belanda telah mengerami telur angsa. Anak angsa itu tidak mirip ibu angkatnya. Oleh karena itu, semua itik, termasuk ibu itu sendiri, menggericaui dan mengusirnya. Tetapi untunglah, ketika “anak itik” itu sudah besar dan jelas menjadi angsa, dikenal dan disambut baik oleh angsa-angsa lain, dan bahagialah ia.

Kami yakin bahwa kecaman para pendeta VOC terhadap orang Kristen di Indonesia Timur lebih mengungkap siapa diri mereka ketimbang siapa orang Kristen tersebut. Begitu juga, pada hemat kami perubahan nada yang berlangsung sesudah tahun 1800 tidak berarti sementara itu orang Kristen telah berubah, tetapi memperlihatkan perubahan yang telah berlangsung di Eropa

sendiri. Menjelang tahun 1800 dan sesudahnya, kebudayaan Eropa mengalami perkembangan yang antara lain menyebabkan sebagian orang siap untuk menyambut dan menghargai sesama manusia yang hidup dalam lingkungan budaya dan agama yang lain. Mereka berminat pada ke-lain-an sesama itu, dan tidak lagi menilainya dengan ukuran budaya dan agama sendiri. Tentu selama abad ke-19 tetap ada yang mengecam orang Kristen Indonesia. Tetapi sikap Joseph Kam, pendeta Belanda pertama yang datang ke Indonesia Timur sesudah *interregnum* orang Inggris, bagaimanapun beda jauh dengan sikap yang telah diambil semua pendeta yang telah mendahuluinya. Ia mencintai dombanya orang Indonesia, dengan akibat mereka pun mencintai dia.

Kesimpulan

Saya kembali ke pertanyaan yang telah diajukan pada awal uraian ini. Apa yang telah terjadi antara 1550 dan 1825, sehingga orang Kristen di Paperu mendirikan gedung gereja yang begitu kokoh? Sumber-sumber telah digali; tidak mungkin menggali lebih dalam lagi. Apakah pertanyaan tadi sudah dapat dijawab? Pada hemat kami dapat dan tidak dapat. Dapat, sejauh menyangkut keadaan lahir: perluasan agama Kristen, hubungan dengan agama-agama lain, pengaturan gereja dan pendidikan sekolah, personalia, hubungan gereja dengan pemerintah, kondisi para pengerja. Tentang semua hal itu ke-957 dokumen dalam edisi sumber-sumber mengandung informasi berlimpah. Sebaliknya, pertanyaan mengenai perkembangan kehidupan batin, religi para pemeran utama, yaitu orang Kristen Indonesia – jawaban atas pertanyaan itu tidak tersurat, paling-paling tersirat, dalam dokumen-dokumen.

Apakah dengan demikian susah payah ketiga pencipta edisi sumber ini sia-sia saja? Tidak. Sebab: lingkungan yang telah tenggelam kembali menjadi kelihatan, dunia yang telah menghilang sudah direkonstruksi, atau paling tidak dapat direkonstruksi berdasarkan dokumen-dokumen ini. Dunia

yang dihuni orang Indonesia dan orang Eropa yang bercampur, berkawan, bermusuhan, saling mempengaruhi. Kita ini ahli warisnya.

Sejarah Teologi Protestan Belanda serta Pengaruhnya pada Kekristenan Protestan di Indonesia pada Abad ke- 19 dan ke-20, terutama setelah 1918 *

Christiaan de Jonge

Pendahuluan

Dalam makalah ini hendak dibahas perkembangan teologi Protestan di Negeri Belanda dan pengaruh perkembangan ini pada sejarah kekristenan Protestan di Indonesia. Secara khusus hendak diberi perhatian pada periode sesudah 1918. Pada pihak satu dijelaskan sejarah Protestantisme di Negeri Belanda, negara yang selama sekitar 350 tahun mengutus tenaga-tenaga pekabaran Injil ke Indonesia. Dalam rangka ini dengan singkat saja dibicarakan zaman VOC (abad ke-17 dan ke-18) dan kemudian periode 1815-1950, yang seringkali disebut “zaman *Zending* (pekabaran Injil)”. Berkaitan dengan itu diberi perhatian juga kepada periode sesudah 1950, karena sampai sekarang masih ada hubungan akrab antara gereja-gereja Protestan di Negeri Belanda dan gereja-gereja Protestan di Indonesia. Tetapi tidak hanya diuraikan perkembangan teologi Protestantisme di Negeri Belanda. Juga mau diteliti bagaimana iklim teologis di Belanda ikut berpengaruh pada perkembangan Kekristenan Protestan di Indonesia dan cara gereja-gereja Protestan di Indonesia berteologi.

Tulisan ini memberi perhatian khusus pada periode sesudah 1918. Sebab ditinjau ke belakang, Perang Dunia I yang berakhir pada 1918 merupakan titik balik di seluruh sejarah teologi Eropa Barat. Sebagai akibat pengalaman orang-orang Eropa pada masa perang ini, timbul suatu teologi baru yang cukup berbeda dari teologi sebelumnya. Pada waktu yang sama, suasana gerejani di Indonesia mulai berubah juga. Hal ini antara lain menjadi nyata dari upaya untuk membentuk gereja-gereja Protestan yang berdiri

sendiri. Tetapi untuk memahami cara teologi dan gereja berubah, perlu dilihat lebih dulu bagaimana perkembangan teologi Protestan Belanda sebelum 1918. Oleh sebab pertama-tama dibicarakan perkembangan teologi sebelumnya, khususnya sejak sekitar tahun 1800. Secara khusus diuraikan perkembangan ketiga aliran yang muncul di Protestantisme Belanda pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, yaitu aliran Teologi Modern, aliran Ortodoks dan aliran “tengah”, yaitu Teologi Etis.

I. Teologi Protestan Belanda sebelum 1918

a. Pada zaman VOC (abad ke-17 dan ke-18)

Sampai 1795 kehidupan Kristen baik di Negeri Belanda maupun di Indonesia sangat ditentukan oleh teologi “Calvinis”. Sebab pada saat Provinsi-provinsi Belanda Utara memproklamasikan Republik yang bebas (1588), Gereja *Gereformeerd* (sejak abad ke-19: *Hervormd*; dua-duanya berarti “yang direformasikan”) menjadi “gereja yang resmi”. Ada juga gereja-gereja lain di Negeri Belanda yang baru dibentuk (Menonit, Lutheran, Remonstrant – sesudah 1619 – dan terutama Katolik – sekitar 1/3 dari para penduduk), tetapi hanya Gereja *Gereformeerd* yang diakui oleh pemerintah sebagai gereja yang umum atau resmi. Oleh karena itu, pada zaman VOC juga Kekristenan di Indonesia, yang pernah lahir di sana karena upaya para misionaris Katolik Portugis dan Spanyol, diatur menurut pola *Gereformeerd*.

Tata gereja dan dasar ajaran gereja *Gereformeerd* Belanda ditentukan pada Sinode Dordrecht (1618-1619). Patokan ajaran untuk pemberitaan firman oleh gereja ini dan pendidikan teologi di universitas-universitas adalah ketiga dokumen pengakuan Gereja *Gereformeerd* di Belanda, yaitu Pengakuan Iman Belanda, Katekismus Heidelberg dan Pasal-pasal Dordrecht mengenai predestinasi. Ketiga dokumen ini

juga menentukan batas kebebasan untuk diskusi teologis. Teolog-teolog yang menyimpang terlalu jauh dari ajaran resmi (umpamanya karena dipengaruhi oleh cita-cita Pencerahan) dapat ditindaki oleh gereja.

b. Pada abad ke-19

Pada tahun 1795 terjadi penggantian kuasa pemerintah di Negeri Belanda, yang dipengaruhi oleh cita-cita Pencerahan dan Revolusi Perancis. Gereja dan negara dipisahkan dan kebebasan di bidang agama menjadi hal yang biasa, juga di gereja-gereja serta dunia para teolog. Semua gereja diberi hak yang sama, sehingga Gereja Gereformeerd kehilangan status sebagai satu-satunya “gereja resmi”.

Di kalangan Gereja Gereformeerd (yang pada saat itu mulai disebut *Hervormd*), perbedaan pendapat mengenai ajaran sempat tampil ke permukaan, antara lain karena pimpinan gereja tidak lagi menindaki pendeta dan teolog yang menyimpang dari pengakuan (walaupun masih dipegang secara resmi). Oleh sebab itu, Gereja Hervormd menjadi gereja yang majemuk dengan beraneka ragam aliran teologis. Keadaan ini menentukan sejarah teologi Protestan di Belanda sampai jauh di abad ke-20.

Pengaruh perubahan ini pada Kekristenan di Indonesia.

Karena Gereja Gereformeerd bukan lagi gereja yang resmi, semua gereja diberi hak yang sama dan juga diumumkan kebebasan beragama untuk semua penduduk, maka berakhirlah keadaan bahwa iman Kristen hanya dapat disebarkan oleh satu gereja saja, apalagi dengan dukungan pemerintah. Sejak itu, setiap gereja dan kelompok Kristen berhak mengabarkan Injil di Indonesia, biarpun atas biaya sendiri. Sebab walaupun semua gereja berhak menerima subsidi keuangan dari pemerintah (karena agama masih tetap dianggap hal yang baik untuk setiap warga negara), dalam suasana kebebasan beragama yang baru di Negeri Belanda

tidak dirasa cocok lagi bahwa pemerintah memberi dukungan kepada pekabaran Injil.

Gereja Gereformeerd pada saat itu tidak memberi prioritas pada pekabaran Injil kepada orang yang belum Kristen di Negeri Belanda maupun di seberang lautan, termasuk Indonesia. Tetapi pada waktu yang sama, pada tahun 1797, oleh J. Th. van der Kemp didirikan Perhimpunan Pekabar Injil (*Nederlands Zendeling Genootschap*, singkatnya NZG), organisasi orang Kristen pribadi yang berasal dari berbagai-bagai gereja Protestan. Hal itu merupakan tanda zaman yang baru. Tanpa dukungan pemerintah, gereja atau pun organisasi tradisional yang lain dibentuk suatu organisasi hanya dengan satu tujuan khusus, yaitu untuk memberitakan Injil Yesus Kristus. Sesuai semangat zaman itu pula Injil tidak dikabarkan sesuai ajaran gereja atau teologi tertentu, melainkan sesuai Alkitab dan Pengakuan Iman Rasuli. Baru sekitar tahun 1860, pertikaian aliran di Gereja Hervormd menampakkan diri juga di bidang pekabaran Injil orang Belanda di Indonesia.

Perkembangan teologis dalam Protestantisme Belanda 1800-1918

1. Teologi Modern

Pada dasawarsa-dasawarsa pertama abad ke-19 di Gereja Hervormd (*Nederlandse Hervormde Kerk*, singkatnya NHK) ketidaktegasan mengenai ajaran terutama dimanfaatkan oleh teolog-teolog yang dipengaruhi oleh cita-cita Pencerahan untuk mengemukakan pandangan mereka sambil mengkritik teologi yang ortodoks. Menurut mereka, teologi ortodoks tidak dapat dipertahankan lagi karena kurang rasional dan bertentangan dengan penemuan-penemuan ilmiah yang baru.

Teologi yang demikian pada awal periode ini disebut *supranaturalisme*, karena membahas hal-hal yang melampaui kenyataan alamiah. Sesuai dengan deisme Pencerahan, Allah terutama dilihat sebagai Pencipta yang mengatur segalanya dengan baik. Yesus tidak dilihat sebagai oknum ilahi atau pun Juruselamat yang menebus dosa manusia, melainkan sebagai manusia yang sempurna dan teladan kebajikan yang dikehendaki Allah dari setiap manusia. Alkitab dibaca sebagai buku petunjuk etika dan dokumen historis mengenai perkembangan agama manusia sampai tahap tinggi yang dicapai oleh manusia modern. Unsur pedagogis dan etis (pembinaan kelakuan baik) dalam teologi ini cukup tampak, walaupun juga ada teolog-teolog yang lebih menekankan rasio (akal budi).

Sekitar tahun 1830, lahirlah mazhab Teologi Modern yang pertama, yang disebut Teologi Groningen, karena dipelopori oleh profesor-profesor teologi Universitas Groningen (mereka sendiri menyebut teologi ini *Evangelisch*, yaitu sesuai dengan Injil). Mereka tidak hanya mengkritik teologi ortodoks yang didasarkan pada dogma dan pengakuan iman yang kuno, tetapi juga *supranaturalisme* pada zaman itu. Menurut mereka, iman tidak hanya menyangkut rasio, tetapi juga perasaan. Jadi baik rasio maupun perasaan harus dibina supaya orang percaya dapat hidup sesuai kehendak Allah menurut contoh yang diperlihatkan Yesus.

Pada tahun 1840, titik berat Teologi Modern pindah ke fakultas teologi Universitas Leiden. Teolog-teolog di sana memperkembangkan Teologi Groningen yang bukan ortodoks menjadi suatu teologi modern yang lebih radikal. Tidak semua teolog dari aliran ini menolak unsur *supranaturalisme*, yaitu bahwa kebenaran yang sejati dinyatakan kepada manusia oleh *Allah*. Tetapi ada juga yang secara radikal menolak bahwa pernyataan Allah adalah sumber iman yang tidak dapat dikritik lagi oleh manusia berdasarkan rasio. Alkitab diteliti secara kritis sebagai dokumen sejarah agama Israel, bukan sebagai Firman Allah

dengan otoritas yang tidak boleh diragu-ragukan. Bahkan pada tahun 1890-an muncul teolog-teolog yang lebih radikal lagi, yang berpendapat bahwa kisah tentang Yesus di Alkitab adalah suatu mitos untuk membina orang ke dalam kebenaran mengenai dirinya dan Allah yang tidak berakar lagi dalam kenyataan historis yang dapat dibuktikan secara pasti.

Pemahaman yang radikal ini menimbulkan perlawanan dari teolog-teolog muda, yang kemudian disebut “Modern Sayap Kanan”. Menurut mereka, modernisme tradisional terlalu kritis dan sekaligus juga terlalu positif mengenai kemampuan manusia untuk mengerti rahasia hidup serta hidup menurut etika tinggi yang dikejar di kalangan modern. Mereka berpendapat bahwa orang modern pun patut memikirkan apa yang dikatakan dalam Alkitab (dan oleh teolog-teolog di sejarah gereja) mengenai pokok-pokok seperti pengampunan dosa dan pendamaian antara Allah dan manusia. Mereka juga tidak puas lagi dengan pandangan mengenai Allah yang agak lazim dipegang di kalangan modern. Sebab menurut mereka, Allah bukan hanya kuasa tertinggi yang abstrak, melainkan juga memiliki ciri-ciri “kepribadian” sehingga komunikasi antara Allah dan manusia melalui doa menjadi kemungkinan yang riil. Bagi mereka, Kristus tidak hanya contoh cara hidup yang dikehendaki Allah saja, tetapi pada dasarnya manusia yang menyatakan siapa dan bagaimana Allah.

Namun juga teolog-teolog modern ini tetap menolak ajaran-ajaran yang penting untuk orang ortodoks, seperti ajaran tentang penebusan. Mereka pun tetap menegaskan kebebasan orang untuk menentukan sendiri apa yang dipercayai dan apa tidak. Oleh karena itu, teologi mereka tetap ditolak oleh kaum Ortodoks. Hanya teolog-teolog Eris yang menganggap teologi mereka suatu perkembangan yang positif di gereja yang penuh dengan perselisihan antara aliran-alirannya.

2. *Reaksi Ortodoks*

Perkembangan Teologi Modern, yang dibiarkan saja oleh pimpinan NHK, menimbulkan reaksi-reaksi yang berbeda dari golongan anggota gereja yang tetap mau berpegang kepada ajaran yang ortodoks. Mereka semua berpendapat bahwa NHK tetap harus menghormati dogma-dogma gereja kuno mengenai Trinitas dan Kristologi, berpegang kepada ajaran menurut ketiga dokumen pengakuan dan menindaki pendeta dan teolog, maupun anggota jemaat biasa yang telah menyimpang dari ajaran yang benar.

Akan tetapi, khususnya mengenai pokok yang terakhir ini, yaitu siasat ajaran, di golongan kaum Ortodoks ada perbedaan pendapat juga, karena mengandung bahaya perpecahan gereja. Mana yang terpenting: kesatuan gereja atau kebenaran ajarannya? Ada yang mengutamakan kebenaran, sehingga menyetujui pemecatan mereka yang menyimpang dari ajaran benar dan mengizinkan orang untuk memisahkan diri dari gereja kalau siasat ajaran tidak dilakukan. Tetapi mereka merupakan minoritas. Kebanyakan warga gereja yang ortodoks ingin mempertahankan kesatuan NHK. Kalau gereja menyimpang dari kebenaran maka perlu diangkat suara untuk membela kebenaran dan memperjuangkan pembenahan NHK yang “sakit”. Tetapi janganlah orang dikeluarkan dari gereja atau memisahkan diri daripadanya.

Walaupun demikian, pada abad ke-19 dua kali terjadi perpecahan di tubuh NHK. Perpecahan pertama terjadi pada tahun 1834 dan disebut *Afscheiding* (Pemisahan), karena sejumlah jemaat *memisahkan diri* dari NHK. Gereja ini dianggap bukan gereja yang benar lagi sebab tidak sudi bertindak terhadap Teologi Groningen. Kebanyakan jemaat yang memutus hubungan dengan NHK bergabung dan menyebut diri Gereja-gereja (artinya: jemaat-jemaat) *Christelijk Gereformeerd*.

Pada tahun 1886, terjadi perpecahan lagi di NHK, yaitu *Doleantie* (Peristiwa yang menyedihkan). Perpecahan ini

dipelopori oleh Abraham Kuyper (1837-1920). Menurut Kuyper, NHK begitu sakit sehingga tidak lagi dapat diharapkan penyembuhannya. Oleh sebab itu, warga gereja yang hendak berpegang kepada ajaran ortodoks berhak, bahkan wajib, untuk memisahkan diri dari NHK dan membentuk gereja-gereja (dalam arti jemaat) yang, sambil menyedihkan – *doleren* – keadaan gereja induk, berpegang kepada ajaran dan pengakuan gereja Gereformeerd (dalam arti yang kuno, yaitu “Calvinis murni”).

Pada tahun 1892, jemaat-jemaat Doleantie bergabung dengan sebagian besar dari gereja Christelijk Gereformeerd menjadi Gereformeerde Kerken in Nederland (singkatnya GKN). Jemaat-jemaat Christelijk Gereformeerd yang tidak mau ikut serta dalam GKN menjadi gereja tersendiri dengan nama Christelijk-Gereformeerde Kerken (singkatnya CGK).

Akan tetapi kebanyakan orang ortodoks yang berkeberatan terhadap arah NHK tidak mau memisahkan diri daripadanya. Mereka ingin memperbaiki keadaan NHK. Gerakan pertama yang mulai berjuang untuk tujuan itu disebut *Réveil*, Gerakan Pembangkitan (orang, gereja), sama seperti gerakan yang serupa di negara-negara Eropa lain. Tokoh-tokoh *Réveil* tidak hanya memperjuangkan kebenaran ajaran alkitabiah yang ortodoks, tetapi juga bekerja dengan rajin di bidang diakonia dan pekabaran Injil di dalam dan di luar negeri. Gerakan yang kedua yang memperjuangkan ortodoksi di kalangan NHK tanpa meninggalkan gereja ini, adalah gerakan kaum Konfesional (yang mendirikan Perhimpunan Konfesional pada tahun 1864). Mereka menekankan juga bahwa teologi dan pemberitaan Firman harus sesuai ketiga dokumen pengakuan NHK. Tetapi menurut mereka, fungsi utama pengakuan bukan sebagai sumber ajaran atau teologi, melainkan sebagai dasar yuridis yang harus dipakai untuk menindaki pendeta dan teolog yang menyimpang dari ajaran resmi. Sebab tujuan yang terpenting dari perjuangan mereka ialah bahwa NHK menjadi lagi

gereja yang mengaku iman Kristen sesuai dengan ajaran Calvinis yang ortodoks.

Jadi Doleantie dan pemberangkatan golongan ortodoks yang paling vokal dari NHK ke GKN, tidak mengakhiri perselisihan antara aliran-aliran teologis di dalam NHK. Sejak itu, di dalam NHK pada aliran yang ortodoks peranan penting dimainkan, selain oleh kaum Konfesional, juga oleh orang-orang Hervormd dari kalangan yang telah dari abad ke-17 memegang secara erat Calvinisme versi Dordrecht. Dalam banyak hal mereka setuju dengan teologi GKN, tetapi mereka sama sekali tidak menyetujui Doleantie, sebab menurut pandangan mereka hanya NHK-lah (yang juga di kalangan mereka tetap suka disebut Gereja Gereformeerd) gereja yang ditanam Allah di Negeri Belanda. Di kalangan inilah pada tahun 1906 didirikan Gereformeerde Bond (Perserikatan Gereformeerd) dengan tujuan menyebarkan kebenaran Calvinisme Dordrecht di dalam NHK.

3. Teologi Etis sebagai jalan tengah antara Teologi Modern dan Teologi Ortodoks

Sama seperti Réveil dan gerakan kaum Konfesional, Teologi Etis, yang muncul sekitar tahun 1850, tetap mau berpegang kepada ajaran yang ortodoks dan tidak menyetujui Teologi Modern, sebab juga menurut mereka aliran ini terlalu mengutamakan otonomi manusia. Tetapi berbeda dengan kedua aliran yang lain dan sama seperti Teologi Modern (walaupun tidak begitu radikal), mereka pun ingin mencari hubungan antara ajaran ini dengan perasaan manusia. Dengan demikian, mereka mencoba menjawab kritik dari pihak Teologi Modern terhadap Teologi Ortodoks (yang menurut para teolog aliran ini tetap mau berpegang kepada hal-hal yang sulit dapat diterima oleh manusia modern).

Mereka disebut “etis” bukan karena mereka mengutamakan kelakuan manusia (*étos*), tetapi karena mereka mengutamakan sikap batin manusia (*ètos*). Bukan ajaran yang ditekankan, tetapi pertumbuhan iman dan

pertobatan, yang pada dasarnya tidak merupakan hasil pikiran manusia (seperti dikatakan Teologi Modern) melainkan pekerjaan Roh Kudus. Bagi mereka, Yesus bukan saja guru, melainkan juga Penebus dosa dan Juruselamat yang membantu manusia bertobat dan memulihkan hubungannya dengan Allah. Bagi mereka pengakuan gereja dan Alkitab terutama penting sebagai pegangan untuk iman setiap orang Kristen, bukan untuk mempertahankan kebenaran ajaran gereja atau untuk menindaki pendeta atau teolog tertentu yang tidak ortodoks. Mereka menerima penelitian Alkitab dengan metode historis-kritis, karena menurut mereka iman dikerjakan oleh Roh Kudus dan bukanlah menjadi hasil ketaatan kepada huruf Alkitab. Oleh sebab itu, mereka tidak menyetujui siasat ajaran. Menurut mereka, NHK tidak membutuhkan tindakan-tindakan yuridis (seperti dikatakan orang Konfesional), melainkan pembenahan melalui jalur medis (yaitu melalui pembinaan iman) untuk menjadi gereja yang sehat.

Tetapi seperti sering terjadi dengan gerakan yang mencari jalan tengah untuk mendamaikan dua aliran yang bertentangan, teolog-teolog Modern menganggap Teologi Etis terlalu ortodoks dan teolog-teolog Gereformeerd menolak Teologi Etis karena terlalu modern. Pada pihak lain, justru karena sikap terbuka untuk kedua belah pihak, Teologi Etis menjadi aliran teologi yang paling berpengaruh di NHK pada parok pertama abad ke-20. Cara mereka menunjuk jalan tengah antara teologi ortodoks yang ketat dari Gereformeerde Bond dan kaum Konfesional pada pihak satu, dan Teologi Modern yang dengan terlalu radikal menolak unsur-unsur ajaran tradisional yang dihargai banyak anggota gereja pada pihak lain, serta juga karena sifat terbuka mereka terhadap kebudayaan modern, mereka dihargai oleh banyak anggota gereja. Oleh sebab itu, jemaat-jemaat suka memanggil pendeta-pendeta aliran itu dan teolog-teolog yang menganut Teologi Etis sering diangkat sebagai guru besar di fakultas-fakultas teologi.

Pengaruh perselisihan aliran-aliran teologis di NHK pada abad ke-19 pada Pekabaran Injil Belanda di Indonesia

Seperti dijelaskan sebelumnya, tujuan NZG adalah memberitakan Injil sesuai dengan Alkitab dan Pengakuan Iman Rasuli, serta terlepas dari ajaran gereja atau teologi tertentu. Sesuai dengan perasaan banyak pendukung NZG, hal itu berarti bahwa di pekerjaan pekabaran ini perhatian utama harus diberikan kepada perubahan kelakuan orang yang menjadi pengikut Kristus dan kepada pengetahuan mengenai Alkitab, dan tidak begitu penting untuk memperkenalkan kepada mereka seluk-beluk ajaran Kristen. Tidak perlu diherankan bahwa di kalangan pengurus NZG ada keterbukaan untuk Teologi Groningen dan kemudian juga untuk Teologi Modern, yang dua-duanya menekankan etika Kristen. Hal itu tidak belaku untuk semua tenaga utusan, yang pada umumnya bukan teolog yang terdidik. Tetapi juga di tengah-tengah mereka ada yang menjadi pengikut teologi Modern. Bahkan ada yang minta diberhentikan karena tidak merasa diri lagi mampu untuk mengajak orang lain menganut agama Kristen sebagai satu-satunya agama yang benar.

Tidak semua pendukung NZG setuju dengan perkembangan di perhimpunan pekabaran Injil ini. Khususnya mereka yang bersimpati dengan aliran-aliran yang lebih ortodoks menjadi makin kritis. Oleh karena itu, pada akhir 1850-an didirikan tiga pekabaran Injil yang baru yang menekankan bahwa Injil juga harus dikabarkan sesuai dengan ajaran Kristen Protestan menurut pemahaman yang ortodoks, yaitu: Perhimpunan Pekabaran Injil Belanda (*Nederlandse Zendingsvereniging*, singkatnya NZV, akhir tahun 1858), yang antara lain dipengaruhi oleh semangat Réveil; Perhimpunan Pekabaran Injil Utrecht (*Utrechtse Zendingsvereniging*, singkatnya UZV, April 1859) yang lebih memperlihatkan semangat Teologi Etis, dan Perhimpunan Pekabaran Injil Gereformeerd Belanda (*Nederlandse Gereformeerde ZendingsVereniging*, singkatnya NGZV, Mei

1859), yang bersifat dogmatis-Calvinis dan berhubungan langsung dengan gereja Afscheiding dan kemudian juga dengan gereja Doleantie, sampai pekerjaan-Nya dialihkan kepada GKN dan CGK. Setelah itu, pada tahun 1901, orang-orang ortodoks mendirikan Persekutuan Pekabaran Injil Gereformeerd (*Gereformeerde Zendingsbond*, singkatnya GZB), yang sama seperti NGZV mengabarkan Injil sesuai dengan ajaran Calvinis ortodoks.

Karena setiap perhimpunan mempunyai gaya dan suasananya sendiri, maka cara mengabarkan Injil di Indonesia dibandingkan dengan sebelumnya mulai lebih berbeda dari satu daerah dengan yang lain. Khususnya daerah-daerah yang dikerjakan oleh NGZV, GKN dan oleh GZB menerima cap Gereformeerd yang lebih nyata dibandingkan dengan daerah-daerah yang dikerjakan oleh NZG, NZV dan UZV (yang sejak awal abad ke-20 bekerja sama, juga di bidang pendikan para utusan pekabar Injil, dan menetapkan bersama kebijakan di sekitar penyebaran Injil).

II. Teologi Protestan Belanda setelah 1918

Perang Dunia I dan dampaknya pada teologi di Eropa

Perang Dunia I (1914-1918) merupakan peristiwa yang betul-betul menggoncangkan orang-orang Eropa waktu itu. Sejak awal abad ke-19 (zaman Napoleon) tidak ada perang lagi yang melibatkan begitu banyak negara dan yang disertai oleh kekerasan yang begitu dahsyat. Jutaan tentara muda tewas dan daerah-daerah luas dimusnahkan secara total. Selain itu, orang terkejut bahwa di negara-negara yang berperang, terutama di Jerman (yang menyebabkan perang ini), para ilmuwan di universitas-universitas, termasuk ahli-ahli teologi yang kenamaan, dan partai-partai politik yang biasanya kritis terhadap pemerintah, seperti Partai Sosialis, mendukung pemerintah mereka tanpa kritik apa pun. Oleh karena itu, lenyaplah optimisme mengenai kemampuan dan kebaikan manusia yang berkobar selama abad ke-19.

Lenyaplah kepercayaan orang mengenai kemajuan umat manusia. Berakhirlah juga setiap teologi yang positif tentang kemampuan manusia untuk mewujudkan dunia yang berdamai, adil dan beradab. Dirasa perlu untuk merumuskan suatu teologi yang sama sekali baru, suatu teologi yang tidak lagi bertolak dari kemampuan manusia melainkan dari Allah, Alkitab, teologi para bapa gereja dan, di kalangan Protestan, dari teologi para reformator.

Eksponen teologi yang baru ini di kalangan Protestan adalah “Teologi Dialektis” dari Karl Barth (1886-1968) dan teman-temannya (Eduard Thurneysen, Emil Brunner). Barth menolak “teologi alamiah”, yaitu kemampuan manusia untuk mengenal Allah melalui perasaan yang religius. Semua agama ciptaan manusia adalah “ketidakpercayaan” saja, sebab iman yang sejati hanya dapat dibangkitkan oleh Allah sendiri. Allah menyatakan Diri dalam Yesus Kristus saja (dan bukan melalui alam ciptaan-Nya) dan memanggil setiap manusia melalui Kristus untuk menerima kasih karunia-Nya, serta memberi respons terhadap pernyataan-Nya. Jadi Teologi Dialektis seakan-akan mulai dari “nol” lagi, dari Allah dan Kristus saja (dan bukan dari Alkitab atau dogma atau teologi lama apa pun). Sangat ditekankan bahwa manusia dalam dirinya sendiri tidak mempunyai “titik sambungan” untuk iman. Perasaan religius yang dibangkitkan ketika memandang kemegahan alam (“pernyataan umum”, yang menurut teologi tradisional membuka hati manusia untuk “pernyataan khusus” dalam Kristus) patut sangat diwaspadai karena gampang menjadi sumber iman yang palsu.

Dengan demikian, jelas bahwa Teologi Dialektis tidak dapat disebut ortodoks (atau neo-ortodoks) dalam arti tradisional. Dipergunakan rumusan-rumusan teologis yang berasal dogma, pengakuan iman atau pun Alkitab, tetapi dengan sikap bebas yang pada umumnya tidak kita temukan di kalangan ortodoks. Alkitab ditafsirkan dengan metode historis-kritis yang tidak sudi menuruti tafsiran yang disahkan oleh ajaran gereja yang resmi. Oleh sebab itu, Teologi

Dialektis di kalangan para teolog Ortodoks dicurigai sebagai teologi yang modern. Tetapi pada pihak lain, jelas Teologi Dialektis juga tidak bersifat modern karena menolak dengan tegas optimisme mengenai kemampuan manusia untuk mengenal Allah, dan secara serius meneliti warisan tradisi teologi ortodoks dari abad-abad sebelumnya. Oleh karena itu, Barth dan teman-temannya juga dicurigai di kalangan para teolog Modern. Walaupun demikian, banyak teolog orang Protestan menyadari bahwa teologi ini merupakan alternatif yang dibutuhkan untuk menggantikan teologi yang lama yang telah bangkrut pada tahun 1918.

Teologi di Negeri Belanda di antara kedua perang dunia (1918-1940)

Negeri Belanda netral pada zaman Perang Dunia I. Oleh karena itu, dampak perang ini di sana tidak langsung terasa, juga tidak di gereja-gereja dan kalangan para teolog Protestan. Hal yang sama berlaku juga untuk pengaruh teologi Karl Barth. Jumlah teolog yang membaca bukunya dan yang dipengaruhi oleh teologinya masih sedikit. Untuk sementara waktu, aliran-aliran teologis yang sudah ada sejak abad ke-19 terutama sibuk mempertahankan diri dan menentang aliran-aliran yang lain.

Di kalangan kaum Teologi Modern tetap ada banyak diskusi antara mereka yang disebut Modern Sayap Kanan dan mereka yang mau berpegang kepada Modernisme abad ke-19 yang lebih liberal. Tetapi setelah Perang Dunia I optimisme mengenai kemampuan manusia sulit untuk dipertahankan. Makin banyak orang dari aliran Modern menyadari bahwa warisan teologi yang biasanya dianggap “kuno” atau “ortodoks” (atau usang) perlu diperhatikan juga oleh teolog-teolog Modern. Sebab kalau tidak, timbul bahaya bahwa Modernisme menjadi semacam religiositas manusiawi yang bersifat umum saja dan kehilangan akarnya dalam tradisi Kristen. Akibatnya, Sayap Kanan di kalangan modern menjadi sayap yang dominan. Satu-dua teolog sayap ini

terpengaruh oleh Karl Barth. Tetapi pada umumnya penolakan Barth terhadap teologi alamiah dan tekanannya pada pernyataan Allah sebagai satu-satunya sumber teologi tidak diterima dan teologinya ditolak sebagai masih terlalu ortodoks.

Pada sayap kanan gereja-gereja Protestan, terutama di kalangan Gereformeerde Bond dan GKN, teologi Barth justru dianggap terlalu modern, karena bersikap terlalu bebas terhadap Alkitab dan terhadap ajaran Calvinis yang tradisional. Kaum ortodoks Hervormd juga sibuk menentang pengaruh Teologi Modern di gereja mereka sendiri (dan untuk menentang GKN, yang menganggap diri gereja satu-satunya yang murni Calvinis). Sementara itu, para teolog dari kalangan GKN, selain menolak teologi Barth, juga sibuk mempertahankan kesatuan di kalangan mereka sendiri pada bidang ajaran. Mereka menentang setiap teolog yang dicurigai menyimpang dari ajaran yang benar atau yang tidak cukup berpegang kepada huruf Alkitab (sebab pemahaman di GKN tentang Alkitab pada waktu itu masih cukup fundamentalistis).

Pada saat itu, para teolog Konfesional dan Etis masih merupakan kelompok yang paling berpengaruh di Gereja NHK, baik di fakultas-fakultas teologi (kecuali di Leiden, yang tetap merupakan benteng Modernisme) maupun di gereja. Aliran itu cukup lebar, dari betul-betul ortodoks sampai hampir modern. Aliran itu juga tidak seragam dalam pandangan terhadap masa depan NHK. Semua setuju bahwa NHK harus menjadi gereja lagi dalam arti yang betul, dengan tata gereja yang didasarkan kepada visi eklesiologis yang jelas. Semua juga setuju bahwa NHK harus menjadi lagi gereja yang mengaku, dalam arti jelas tentang pemahamannya tentang iman Kristen. Tetapi sama seperti sebelumnya, kaum Konfesional menganggap siasat tentang ajaran perlu untuk mempertahankan kejelasan mengenai pengakuan. Kaum Etis, sebaliknya, tetap menolak tindakan siasat terhadap aliran atau orang di gereja sebab mereka ingin

mempertahankan kebebasan di gereja untuk mendiskusikan (dan berbeda pendapat tentang) ajaran gereja.

Di kalangan kaum Konfesional dan terutama di kalangan kaum Etis, terdapat teolog-teolog yang makin terbuka untuk Teologi Dialektis Karl Barth. Cara kritis dan terbuka Barth bergaul dengan Alkitab dan tradisi, keterbukaannya terhadap kebudayaan modern serta pertanyaan-pertanyaan manusia modern mengenai Allah dan iman, tekanan pada Kristus sebagai inti dan pusat iman (serta titik tolak bagi orang Kristen untuk melibatkan diri dalam kehidupan bermasyarakat) dan penolakannya terhadap suatu religiositas manusiawi yang bersifat umum, semua hal ini cocok dengan jalan tengah antara Ortodoksi dan Modernisme yang hendak ditempuh mereka. Sejak tahun 1930-an teolog-teolog “Barthian” ini, yang kebanyakannya berasal dari aliran Teologi Etis, memainkan peranan yang menentukan di NHK dan di Protestantisme Belanda pada umumnya, suatu keadaan yang berlangsung sampai sekitar tahun 1970.

Pengaruh teologi Etis dan Dialektis pada pekabaran Injil dan Kekristenan Protestan di Indonesia: Hendrik Kraemer

Untuk pengaruh Teologi Etis secara umum pada pekabaran Injil di Indonesia, saya menunjuk saja kepada disertasi Dr. C. T. Hartono. Di sini saya hanya mau membicarakan teolog Etis yang paling berpengaruh baik di Belanda maupun di Indonesia, yaitu Hendrik Kraemer (1888-1965).

Kelihatannya agak aneh untuk menyebut Kraemer seorang teolog. Sebab ia tidak pernah menerima pendidikan teologis yang ilmiah di universitas (hanya pendidikan pada sekolah Zending di Rotterdam untuk menjadi utusan UZV). Ia juga tidak pernah menjadi seorang pekabar Injil, sebab ia menjadi ahli bahasa Indonesia. Ia diutus oleh Lembaga Alkitab Belanda (NBG, *Nederlands Bijbelgenootschap*), walaupun di Indonesia ia juga bekerja sebagai penasihat Zending, khususnya mengenai nasionalisme yang telah mulai

berkobar-kobar. Pengaruh teologi Etis dan terutama teologi Barth diterimanya waktu ia menjadi anggota NCSV (*Nederlandse Christen-Studenten Vereniging*, Persekutuan Mahasiswa Kristen Belanda).

Tulisan teologis Kraemer yang sangat berpengaruh adalah *The Christian Message in a Non-Christian World*, yang ditulis untuk konferensi pekabaran Injil internasional di Tambaran, India, tahun 1938. Dalam buku ini, ia menerapkan teologi Barth di bidang pekabaran Injil. Sama seperti Barth, Kraemer sangat kritis terhadap semua bentuk agama yang diciptakan manusia, termasuk “agama Kristen” di gereja-gereja Kristen yang didirikan manusia di dunia ini. Tujuan pekabaran Injil bukan untuk mendirikan gereja menurut pola Barat atau untuk menyebarkan ajaran serta kebudayaan Kristen tertentu, apalagi untuk menyesuaikan berita Injil kepada kebudayaan setempat (yang adalah sinkretisme yang harus ditolak dengan tegas). Pekabaran Injil, yang menurut Kraemer merupakan tugas pokok untuk setiap gereja, berarti bahwa gereja (jadi bukan perhimpunan orang-orang Kristen pribadi, melainkan persekutuan orang yang dipersatukan oleh Kristus) bersaksi tentang pernyataan Allah dalam Kristus, dan mengundang orang-orang Kristen yang baru untuk mencari sendiri bagaimana di konteks mereka iman harus diberi bentuk melalui pengakuan, kesaksian dan cara hidup atau pun bentuk-bentuk kehidupan gerejani.

Pengaruh visi Kraemer ini tampak dari sejumlah perubahan di kalangan Kekristenan Protestan di Indonesia. Pertama-tama sesuai pemahaman Kraemer, orang-orang Kristen di Indonesia harus diberi kesempatan untuk mendirikan suatu gereja yang mengatur diri sendiri, mengaku imannya sendiri dan memberitakan Injil sendiri. Jelaslah pendapat ini bukan konsesi kepada semangat nasionalisme saja, sebab berkaitan erat dengan gagasan teologis Kraemer mengenai hakekat gereja.

Selain itu, karena pengaruh Kraemer, “pengakuan gereja” menjadi pokok pembicaraan yang penting di kalangan

pekabaran Injil. Sebelumnya dianut pendapat yang hampir umum bahwa orang Kristen Indonesia tidak boleh direpotkan dengan pengakuan yang tertentu, karena jauh lebih penting mereka percaya kepada Yesus sesuai dengan kesaksian Alkitab saja. Tetapi bukan maksud Kraemer menjadikan orang-orang Kristen Indonesia sebagai orang-orang Konfesional. Ia berpendapat bahwa gereja mandiri yang sedang dibentuk menjadi gereja yang mengaku, yaitu menyatakan dengan jelas apa yang dipercayai dan apa yang tidak. Ternyata maksud ini dimengerti dengan baik. Sebab sekarang ada cukup banyak gereja Protestan di Indonesia yang telah menyusun suatu dokumen pengakuan iman. Tetapi di antara gereja-gereja yang belum atau tidak melakukan itu, ada yang mencantumkan pada awal tata gereja mengenai dasar gereja mereka nas 1 Korintus 3:11: “Tidak ada seorangpun yang dapat meletakkan dasar lain dari pada dasar yang telah diletakkan, yaitu Yesus Kristus.”

Akhirnya menurut pendapat Kraemer, gereja-gereja di Indonesia bertanggung jawab sendiri mengenai pekabaran Injil di daerah mereka masing-masing. Tugas badan-badan pekabaran Injil yang lama hanya untuk memberi bantuan atau nasihat kalau diminta. Para utusan dari luar harus bekerja di dalam struktur dan menurut kebijakan gereja setempat.

Pengaruh Hendrik Kraemer pada sejarah NHK

Tetapi pengaruh Kraemer tidak hanya dapat dilihat pada Kekristentan Protestan di Indonesia saja. Ia juga sangat menentukan arah sejarah gereja Belanda, terutama di NHK, pada tahun-tahun di sekitar Perang Dunia II.

Pada tahun 1930-an, keinginan di NHK untuk mengatasi perselisihan antara aliran-aliran yang ada dan untuk memberikan kepada gereja itu suatu tata gereja baru yang lebih gerejani, makin terasa di semua aliran. Tetapi baru pada saat Negeri Belanda diduduki oleh tentara Jerman (1940-1945), gagasan-gagasan ini dirumuskan secara konkret oleh Hendrik Kraemer bersama dengan seorang teolog

Konfesional dan seorang teolog Modern waktu mereka bertiga ditahan oleh penguasa Jerman.

Menurut mereka, NHK harus menjadi gereja yang jelas lagi mengenai pengakuannya. Untuk itu, perlu aliran-aliran yang ada bekerja sama dan memberi sumbangan sesuai pemahaman mereka masing-masing untuk menyusun suatu dokumen yang menjelaskan apa yang diakui NHK mengenai iman Kristen. Selain itu, ditegaskan bahwa NHK membutuhkan suatu tata gereja baru yang lebih menghormati prinsip-prinsip tata gereja Calvinis presbiterial-sinodal. Sebab gereja sebagai persekutuan orang percaya harus diatur dari bawah (tingkat jemaat) ke atas (tingkat Sinode) dan bukan sebaliknya (seperti halnya sejak NHK pada tahun 1816 menerima “Peraturan” yang disusun pemerintah).

Sumbangan Kraemer dapat dilihat secara khusus dari tekanan yang diberikan pada tata gereja NHK yang baru pada “apostolat” (pekabaran Injil di dalam dan di luar negeri) sebagai tugas pokok gereja. Tugas ini dianggap begitu penting sehingga dicantumkan sebelum ketentuan mengenai pengakuan gereja. Berkaitan dengan itu ditetapkan bahwa pekerjaan pekabaran Injil, yang sejak sekitar 1800 dilakukan oleh perhimpunan-perhimpunan orang-orang Kristen secara pribadi, harus dikerjakan lagi oleh gereja sendiri. Juga sangat disadari bahwa banyak orang di Negeri Belanda di atas kertas masih anggota NHK, tetapi pada kenyataannya tidak mempunyai lagi ikatan apa pun dengan gereja. Oleh sebab berkaitan dengan tugas pekabaran Injil di dalam negeri, NHK diajak mengusahakan suatu pengkristenan ulang (*Herkerstening*) masyarakat Belanda. Hal itu tidak hanya mencakup pemberitaan Injil kepada orang yang “terasing dari Injil”, tetapi juga pekerjaan sosial dan diakonal untuk orang yang memerlukan bantuan, serta kesaksian kepada pemerintah supaya keadilan dalam masyarakat tetap terjamin.

Karena Hendrik Kraemer kesaksian ini juga menyangkut perang kolonial di Indonesia, yang sedang berkobar pada waktu yang sama gereja sibuk

mereorganisasikan diri dan seluruh Negeri Belanda sibuk membangunkan diri lagi sesudah perang. Tidak hanya pekabar-pekabar Injil dari Belanda di Indonesia dan badan-badan pekabaran Injil, melainkan juga gereja-gereja asal mereka mendorong pemerintah Belanda untuk menghormati hak bangsa Indonesia untuk menjadi bangsa yang merdeka di dalam negara yang merdeka (sama seperti Negeri Belanda sesudah perang).

Pada tahun 1951, proses pembaruan NHK selesai, waktu tata gereja, yang bertolak dari gagasan-gagasan di atas, mulai berlaku. Menyolok bahwa di samping apostolat dan pengakuan juga hubungan “yang tidak boleh diputuskan” dengan “Israel” (yaitu agama orang Yahudi, bangsa dan negara Israel – diproklamasikan pada tahun 1948) dianggap unsur hakiki untuk NHK. Unsur yang terakhir ini jelas merupakan akibat Perang Dunia II, waktu enam juta orang Yahudi dibunuh hanya karena mereka adalah orang Yahudi. Gereja hanya betul-betul gereja kalau disadari bahwa iman Kristen berakar dalam agama Yahudi dan Perjanjian Lama, bahwa Yesus adalah anak bangsa Israel dan bahwa orang-orang Yahudi adalah “kakak-kakak” orang Kristen.

Tahun-tahun 1950-an dan 1960-an

Setelah 1951, tetap ada aliran-aliran yang sama dengan zaman sebelum perang, tetapi suasana menjadi lain. Aliran Modern, umpamanya, ikut-serta dalam upaya untuk merumuskan pengakuan gereja yang baru (yang tidak pernah diterima secara resmi) dan tidak lagi menentang aliran-aliran yang lebih ortodoks. Dengan demikian, orang Modern mau menyumbangkan pikiran-pikiran modern kepada seluruh anggota NHK. Tentu tidak semua anggota NHK bersedia menerima sumbangan ini. Terutama pada sayap kanan (Gereformeerde Bond dan kaum Konfesional) Modernisme tetap ditolak. Tetapi di kalangan kaum Etis (yang mulai disebut Ortodoksi Tengah – *Midden-Ortodoxie*) ternyata gagasan-gagasan modern tentang Alkitab dan kebebasan

untuk percaya mendarat dengan begitu baik, sehingga diambil-alih dan bagian gereja ini pun menjadi “Modern”.

Di bidang teologi, pengaruh teologi Karl Barth pada periode ini sangat besar dan mendominasi seluruh diskusi teologis Protestantisme Belanda, baik di dalam maupun di luar NHK. Pengaruh ini dirasa di Indonesia sampai sekarang melalui *Dogmatika Masa Kini* karangan Van Niftrik-Boland (yang berdasarkan *Dogmatika Gerejani* Karl Barth).

Di kalangan GKN, dengan hati-hati (tetapi kadang-kadang juga melalui pertikaian yang hebat) diusahakan untuk membuka diri terhadap perkembangan-perkembangan teologis sesudah zaman Abraham Kuyper. Gagasan-gagasan teologis yang baru mengenai otoritas Alkitab, ajaran mengenai penebusan dan dogma mengenai trinitas serta kristologi diperdebatkan secara terbuka. Akibatnya, GKN yang sebelumnya sangat seragam, sama seperti NHK menjadi gereja yang majemuk dengan aliran-aliran. Aliran tradisional masih berpengaruh di Indonesia melalui *Ikhtisar Dogmatika* dari R. Soedarmo, sedangkan keterbukaan yang lebih besar dapat dilihat dalam *Iman Kristen* tulisan Harun Hadiwijono.

Karena perubahan ini, di GKN dimulailah proses pendekatan antara GKN dan NHK, proses *Samen op Weg* (Berjalan Bersama). Proses ini berlangsung selama hampir 40 tahun, sampai kedua gereja ini dan juga Gereja Lutheran di Belanda bersatu menjadi Protestantse Kerk in Nederland (Gereja Protestan di Negeri Belanda, singkatnya PKN) pada tahun 2004.

Pada zaman yang sama juga oikumene yang lebih luas (yaitu kerjasama antara gereja-gereja yang lebih berbeda satu sama lain dibandingkan dengan GKN dan NHK) menjadi unsur yang makin penting di dalam kehidupan gerejani di Negeri Belanda. Kerjasama antar-gereja telah mulai waktu Perang Dunia II, untuk menggabungkan reaksi gereja-gereja (termasuk Gereja Katolik) terhadap tindakan-tindakan orang Jerman, dan diteruskan sesudah tahun 1945. Gerakan pembaruan di Gereja Katolik menjelang Konsili Vatikan II

(1962-1965) memberi dorongan baru kepada oikumene, baik di Gereja Katolik Belanda maupun di gereja-gereja Protestan (kecuali yang paling ortodoks) untuk meningkatkan kerjasama ini. Sejak itu, dalam ibadah-ibadah bersama tidak hanya dilayankan Firman tetapi juga Ekaristi/Perjamuan Kudus. Diskusi teologis pun menjadi makin oikumenis.

Dampak oikumene yang demikian juga terasa di Indonesia. Khususnya di bidang teologi terjadi kerjasama dan pertukaran pikiran (dan dosen) antara sekolah-sekolah teologi Katolik dan Protestan. Sayang bahwa karena “penggeseran ke kanan” di Vatikan, paling kurang di Belanda, kerjasama oikumenis Protestan-Katolik dewasa ini menjadi lebih sulit dan kelihatannya mundur dibandingkan dengan sebelumnya.

Sesudah 1970

Sejak akhir tahun 1960-an, teologi dan gereja makin rajin membicarakan masalah-masalah politik di masyarakat di negara mereka sendiri maupun di seluruh dunia: lomba persenjataan, masalah kemiskinan dan penghisapan dunia ketiga oleh dunia Barat, emansipasi perempuan dan sebagainya. Ada gelombang demokratisasi di seluruh dunia Barat. Otoritas-otoritas yang lama (pemerintah, orangtua, laki-laki, guru sekolah/profesor, pendeta/iman, dst.) mulai bergoyang, dengan puncak demonstrasi-demonstrasi di Paris bulan Mei 1968. Diletakkan, juga karena diskusi-diskusi di gerakan oikumenis internasional, dasar untuk teologi-teologi yang baru: teologi pembebasan, teologi kontekstual, teologi feminis, teologi kaum miskin, teologi revolusi (dengan Yesus sebagai prajurit revolusioner yang memperjuangkan hak-hak kaum miskin dan tertindas), kemudian juga “Proses Konsilier” (yang dipelopori oleh Dewan Gereja-gereja se-Dunia, untuk Keadilan, Perdamaian dan Keutuhan Ciptaan) dan Teologi Hijau (untuk memikirkan sumbangan teologi Kristen bagi lingkungan hidup). Menjadi anggapan yang agak umum bahwa teologi tidak harus membicarakan masalah-masalah ajaran yang abstrak dan yang tidak berkaitan dengan

hidup manusia yang sehari-hari, melainkan harus bertolak dari masalah-masalah konkret yang timbul di masyarakat.

Salah satu teologi baru yang muncul pada waktu itu adalah Teologi “Allah mati”. Yang dimaksudkan bukan bahwa Allah telah meninggal atau tidak lagi dapat dipercayai. Yang meninggal adalah Allah sebagaimana ia dibicarakan di dalam teologi tradisional, yakni sebagai kuasa yang tidak kelihatan di atas dan di luar dunia nyata yang dianggap campur tangan secara langsung dan nyata di dunia dan kehidupan manusia. Pandangan tentang dunia yang tampak dari cara bicara ini, tidak mungkin diterima lagi oleh manusia modern. Disadari juga bahwa perasaan religius yang berkaitan dengan pandangan kuno ini tentang Allah dan dunia, tidak mungkin lagi bagi manusia yang hidup pada zaman modern. Manusia modern adalah manusia sekuler, bahkan orang yang tidak beragama. Oleh sebab itu, gereja harus merumuskan teologi yang baru sebagai dasar untuk pemberitaan Injil kepada orang modern itu “seakan-akan Allah tidak ada lagi”. Sebenarnya pendapat ini bukan pendapat yang baru. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) sudah menulis di penjara sebelum akhir Perang Dunia II bahwa gereja harus memikirkan suatu teologi Kristen baru yang cocok untuk manusia modern yang hidup di dunia tanpa agama, dalam bentuk agama Kristen tanpa agama (*religionloses Christentum*) dengan pusat Kristus yang menderita dalam solidaritas dengan manusia yang menderita.

Di bidang pekabaran Injil (dalam arti yang luas) batas antara pemberitaan Firman dan pelayanan diakonal makin hilang. Di *Kerk-in-Actie* (Gereja yang sedang beraksi, partner di Negeri Belanda untuk banyak gereja Protestan di Indonesia) ketiga kubu, *Zending*, *Werelddiaconaat* dan *Ontwikkelingssamenwerking* (ZWO, pekabaran Injil, diakonat global dan kerjasama di bidang pembangunan masyarakat), digabung menjadi satu organisasi.

Sekitar 1980, perselisihan aliran-aliran yang lama di Protestantisme Belanda hampir tidak ada lagi. Yang masih

tinggal di NHK adalah aliran-aliran di sayap kanan (Gereformeerde Bond dan kaum Konfesional). Lebih ke kiri anggota-anggota gereja pada umumnya sibuk dengan perkembangan-perkembangan teologi yang baru, tantangan sekularisasi dan terutama kemunduran keanggotaan gereja. Sebab sudah berakhirilah zaman NHK sebagai gereja rakyat Belanda. PKN yang baru merupakan gereja minoritas sama seperti gereja-gereja yang lain di Negeri Belanda.

Penutup

Sama seperti di seluruh dunia, juga di Negeri Belanda (dan kelihatannya juga di Indonesia) pada dasawarsa-dasawarsa terakhir suara gerakan Injili (*Evangelical*) dan Kharismatis makin terdengar. Gereja-gereja Gereformeerd yang ortodoks memperlihatkan pengaruh dari gerakan ini. Tetapi juga di PKN (bahkan di Gereja Katolik) gerakan-gerakan ini makin vokal. Yang terbuka untuk aliran-aliran ini terutama orang-orang muda yang tidak mau meninggalkan gereja dan yang mencari suatu bentuk iman Kristen yang cocok dengan cara mereka hidup, berpikir maupun percaya (dengan banyak tekanan pada perasaan atau emosi pribadi, bukan pada ajaran atau rasio).

Sebagai dampak gerakan-gerakan ini terjadi “penggeseran ke kanan” pada hampir seluruh Kekristenan Protestan di Negeri Belanda, juga di bidang teologi, terutama di kalangan kaum muda (sejauh mereka masih anggota gereja). Perkembangan ini menjadi pergumulan untuk generasi yang lebih tua (umur 60 ke atas, seperti penulis makalah ini), yang dibesarkan pada tahun 1960-an dan 1970-an dengan tekanan pada teologi yang terbuka untuk masalah-masalah masyarakat serta waspada terhadap teologi yang terlalu menekankan kepastian iman.

Di PKN, penggeseran ke kanan ini cukup terasa pada tahun-tahun terakhir. Tetapi ternyata baru-baru ini disadari lagi bahwa iman tanpa keragu-raguan hanya menekankan

satu dimensi iman saja. Oleh sebab itu, sekarang PKN telah menerbitkan iklan dengan semboyan: “*Geloven doe je in de kerk. Twijfelen ook.*” (Gereja adalah tempat orang dapat percaya. Juga tempat orang boleh ragu-ragu [mengenai iman].)

Leiden, Negeri Belanda, Juni 2018

* Makalah yang dihadiahkan penulis kepada Dr. Mesakh Tapilatu ini merupakan saduran sebagian bahan kuliah yang disajikan dalam rangka Pelatihan Dokumentasi dan Kelengkapan Penelitian Sejarah Kekristenan Indonensia yang diselenggarakan oleh Pusat Dokumentasi Sejarah Gereja di Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Jakarta (Januari-April 2018).

Daftar singkatan:

- CGK *Christelijk-Gereformeerde Kerken* (Gereja-gereja [artinya jemaat-jemaat] Gereformeerd-Kristen)
- GKN *Gereformeerde Kerken in Nederland* (Gereja-gereja [artinya jemaat-jemaat] yang Direformasikan di Negeri Belanda)
- NBG *Nederlands Bijbelgenootschap* (Perhimpunan Alkitab Belanda)
- NCSV *Nederlandse Christen-Studenten Vereniging* (Persekutuan Mahasiswa Kristen Belanda)
- NGZV *Nederlandse Gereformeerde Zendingsvereniging* (Perhimpunan Pekabaran Injil Gereformeerd Belanda)
- NHK *Nederlandse Hervormde Kerk* (Gereja Belanda yang Direformasikan)
- NZG *Nederlands Zendeling Genootschap* (Perhimpunan Pekabar Injil)
- NZV *Nederlandse Zendingsvereniging* (Perhimpunan Pekabaran Injil Belanda)
- PKN *Protestantse Kerk in Nederland* (Gereja Protestan di Negeri Belanda)

- UZV *Utrechtse Zendingsvereniging* (Perhimpunan
Pekabaran Injil Utrecht)
- VOC *Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Persekutaaan
Dagang Hindia Timur yang Dipersatukan)
- ZWO *Zending, Werelddiaconaat* dan
Ontwikkelingssamenwerking (ZWO, pekabaran Injil,
diakonat global dan kerjasama di bidang
pembangunan masyarakat)

Daftar Pustaka:

- De Jong, Otto J. 1972. *Nederlandse Kerkgeschiedenis*.
Nijkerk: Callenbach.
- Hartono, C.T. *Teologi Etis dan pekabaran Injil. Suatu studi
tentang pengaruh Teologi Etis Belanda atas
pekabaran Injil Belanda yang bekerja di Hindia
Belanda pada 1900-1925* (D.Th. thesis 1989).
- Herman J. Selderhuis (red.). 2006. *Handboek Nederlandse
Kerkgeschiedenis*. Kampen: Kok
- Meijering, Eginhard. 2007. *Het Nederlands christendom in
de twintigste eeuw*. Amsterdam: Balans.
- Rasker, A.J. 1996. *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf
1975. Geschiedenis, theologische ontwikkelingen
en de verhouding tot haar zusterkerken in de
negentiende en twintigste eeuw*. (cet. ke-6).
Kampen: Kok.
- Soleiman, Yusak. 2012. *Pangumbaran Ing Bang Wetan. The
Dutch Reformed Church in the late eighteenth
century Java. An Eastern Adventure*. Zoetermeer:
Boekencentrum Academic.

Keunikan Sejarah: Jelajah Pemikiran Dr. M. Tapilatu dalam Mengajarkan Sejarah Gereja

Johan R. Saimima

Perkenalan Bersama Dr. Mesakh Tapilatu

Mendalami sejarah gereja secara spesifik merupakan hasil dari sebuah proses “berjalan bersama” dengan Dr. Mesakh Tapilatu atau yang akrab disapa Pak Tapilatu. Bagi saya, beliau bukan hanya seorang guru tetapi juga bapak yang peduli dengan masa depan anaknya. Pernyataan ini bukan basa-basi belaka, tetapi bertolak dari kisah nyata saya bersama beliau. Suatu waktu pada saat selesai memeriksa dan mengisi nilai akhir mahasiswa untuk matakuliah “Sejarah Gereja Indonesia” (SGI) dan “Sejarah Agama Kristen” (SAK) di rumahnya, sambil menikmati teh panas dan makan kacang “2 kelinci”, beliau bertanya kepada saya: “Apakah ale punya keinginan untuk studi lanjut dan apa yang mau diambil?” Saya pun menjawab: “Iya pak, beta mau lanjut dan mau ambil S2 Sosiologi Agama di UKSW.” Dengan nada yang datar beliau kembali bertanya: “Apakah ale seng tertarik untuk kuliah Sejarah Gereja?” Saya tersentak dan terdiam seketika, lalu menjawab: “Sebenarnya beta sedang mencoba untuk tertarik belajar dan mendalami sejarah ketika sama-sama dengan bapak selama ini.” Mendengar respons tersebut, beliau mulai memberikan saya motivasi untuk mengambil studi Sejarah Gereja dan manfaatnya kelak setelah selesai studi.

Memberikan motivasi dan tidak bersifat memaksa, itulah pendekatan yang diterapkan Pak Tapilatu. Dengan sifat kebakapan yang dihidupinya, saya diminta untuk berpikir lagi setelah pulang di rumah, kemudian mengambil keputusan dan menyampaikannya kepada beliau di kampus pada besok harinya. Setelah mempertimbangkan masukan-masukan Pak

Tapilatu yang diberikan kepada saya, maka komitmen untuk mempelajari sejarah gereja makin meningkat, dan saya mengiyakan kepada Pak Tapilatu bahwa saya mau belajar mendalami sejarah gereja. Tetapi *concern* saya adalah memperkaya pengetahuan ilmu sejarah (metodologi) guna memahami dan menjelaskan sejarah gereja sebagai ilmu. Karena sejarah sebagai narasi masa lampau sudah saya pelajari dari Pak Tapilatu, namun sejarah analisis belum terlihat dalam sejarah gereja yang dikembangkannya.

Pengenalan saya lebih dekat dengan sejarah gereja atau sejarah Kristen mulai berlangsung sejak saya berkesempatan untuk mengikuti kuliah pada Fakultas Teologi UKIM tahun 2002 dan menawar matakuliah “Sejarah Gereja Indonesia” dan “Sejarah Agama Kristen” yang diampu oleh Pak Tapilatu. Kemudian, saya mulai menaruh minat untuk mendalami ilmu sejarah ketika mengkaji sejarah masyarakat Kristen dan Islam di Siri-Sori untuk mengonstruksi relasi persaudaraan antarmasyarakat kedua kampung dengan identitas agama yang berbeda tersebut dalam skripsi S1. Pada waktu skripsi ini sedang dikerjakan, saya diajak oleh Pak Tapilatu untuk menjalankan fungsi asistensi matakuliah “Sejarah Gereja Indonesia” dan “Sejarah Agama Kristen”. Kurang-lebih 5 tahun saya mendampingi beliau dalam mengampu kedua matakuliah tersebut, selain dilibatkan dalam Tim Penulisan Sejarah Jemaat-jemaat Gereja Protestan Maluku (GPM). Kesempatan bersama dengan Pak Tapilatu tersebut membuat saya banyak belajar dan makin meminati sejarah gereja sebagai ilmu. Proses itu pula yang telah menyadarkan saya betapa pentingnya sejarah untuk membuat manusia supaya bijaksana dalam hidup dan menggapai masa depannya dengan sukses.

Keunikan Sejarah Gereja: Belajar dari Pak Tapilatu

Kebanyakan orang keliru dalam memahami pengertian sejarah, karena kurangnya pengetahuan sejarah yang dipelajarinya. Ada kemungkinan pengajaran sejarah

bersifat konvensional sehingga tidak memberi makna bagi kehidupan manusia. Ketika belajar sejarah, orang lalu mengatakan sejarah hanya penyebutan fakta-fakta dan angka tahun saja. Pernyataan ini tentu akan membuat sejarah menjadi pelajaran yang menjemukan dan tidak ada artinya. Padahal tidaklah demikian, karena ilmu sejarah mengajarkan sejarawan untuk kritis dan menguasai seni menulis sehingga dapat menghasilkan nilai kehidupan bagi manusia di dunia, sehubungan dengan kemajuan, lembaga, budaya dan peradabannya. Collingwood menyebutkan “*history is simply a science, no less and no more*” (Suhartono, 2010: 1-6).

Sejarah sebagai ilmu pengetahuan bukanlah ilmu eksak seperti ilmu alam, karena sejarah tetap mengacu pada aktivitas sosial yang signifikan dalam hubungan kausal yang dikondisikan dalam waktu dan tempat. Sejarah mempunyai metode belajar yang bersifat ilmiah untuk mengkaji pokok masalah tertentu guna menghasilkan kebenaran partikular. Untuk menyajikan kebenaran dalam sejarah, sejarawan berkewajiban menunjukkan hubungan sebab dan kejadian yang saling tergantung dalam waktu dan tempat. Kejadian masa lampau pada waktu tertentu dan tempat tertentu tidak pernah terulang dalam kegiatan manusia. Mungkin akan ada kejadian yang lain, tetapi hanya serupa dan tidak identik. Itulah yang membuat sejarah menjadi unik dan membedakannya dengan ilmu sosial dan ilmu-ilmu lain (Suhartono, 2010: 4-5; Frederick J. Teggart, 1960: 12-13). Contohnya adalah Pelantikan Kemandirian GPM pada tanggal 6 September 1935.

Memahami sejarah sebagai upaya ilmiah untuk memahami kejadian masa lampau yang terjadi pada waktu tertentu dan tempat tertentu, serta tidak pernah terulang dalam kegiatan manusia merupakan kekuatan dari Pak Tapilatu. Ketika berbicara tentang kebenaran dalam sejarah gereja, Pak Tapilatu selalu menekankan pentingnya mempelajari kejadian yang terjadi pada tempat dan waktu tertentu. Ia telah menunjukkan keahliannya sebagai seorang

sejarawan gereja baik dalam mengajarkan mahasiswa maupun menulis sejarah jemaat-jemaat GPM. Meskipun demikian, warisan keilmuan yang ditinggalkan Pak Tapilatu ini perlu dikembangkan dengan memperhatikan perkembangan ilmu sejarah yang dianggap dapat berkontribusi bagi pengembangan sejarah gereja. Kesadaran sejarah perlu dikembangkan untuk membuat sejarah gereja menjadi ilmu yang bekerja menurut kaidah-kaidah ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan dan berkontribusi untuk menghasilkan nilai kehidupan bagi manusia. Dengan cara demikian, sejarah gereja akan menjadi bidang ilmu yang menarik untuk dipelajari.

Pengembangan Perspektif Sejarah Gereja: Kontribusi Ilmu Sejarah

Seluas lautan dengan jenis-jenis ikan yang ada di dalamnya, maka sejarah pun memiliki jenis yang beragam, sehingga menghendaki mahasiswa maupun publik untuk dapat membedakannya. Dalam perkembangan ilmu sejarah hingga saat ini, sejarah dapat diklasifikasikan menurut jenisnya (Suhartono, 2010: 67-110) sebagai berikut:

1. Sejarah Sosial	5. Sejarah Demografi	9. Sejarah
2. Sejarah Politik	6. Sejarah Budaya dan	Pemikiran
3. Sejarah	Seni	10. Sejarah
Ekonomi	7. Sejarah Budaya	Mentalitas
4. Sejarah	Rakyat	11. Sejarah Lisan
Psikologi	8. Sejarah Agama	12. Sejarah Lokal
13. Sejarah	17. Sejarah Pendidikan	21. Sejarah Kota
Nasional	18. Sejarah Kuantitatif	22. Sejarah Maritim.
14. Sejarah	19. Sejarah Agraria	
Keluarga	20. Sejarah Desa	
15. Sejarah Etnis		
16. Sejarah		
Perempuan		

Tidak cukup ruang untuk menjelaskan 22 kategori sejarah di atas dalam tulisan ini. Mungkin penjelasannya dapat dilakukan lain waktu. Tetapi untuk mendalami muatan tulisan ini yang berhubungan dengan sejarah gereja, saya akan

mengulas tentang Sejarah Agama, khususnya Sejarah Gereja atau Sejarah Kekristenan dengan sudut pandang ilmu sejarah sehingga dapat menjadi pengetahuan bersama sejarawan gereja maupun peminat sejarah gereja.

Perlu dibedakan antara sejarah dan gereja. Sejarah itu fakta. Tidak ada fakta, tidak ada sejarah. Sejarah memiliki ciri: diakronis, ideografis, dan unik. Sejarah yang diakronis memanjang dalam waktu; sejarah yang ideografis menceritakan atau menggambarkan; dan sejarah yang unik selalu terikat oleh *time and space*. Sejarah bersifat empiris, berdasar pengalaman dan berbeda dengan gereja (agama) yang normatif (Suhartono, 2010: 78). Agar dapat menjelaskan gereja sebagai satu dimensi dalam pendekatan sejarah agama maka penelitian tentang gereja (agama) dapat menggunakan ilmu-ilmu umum untuk melihat empirisnya dan ilmu agama sendiri untuk melihat segi normatifnya. Dengan demikian, ilmu-ilmu empiris yang dipelajari oleh sekolah teologi dapat dimanfaatkan untuk mendefinisikan gereja. Selanjutnya, pemahaman empiris ini dapat diintegrasikan dengan pemahaman gereja menurut ilmu-ilmu agama sendiri. Kelebihan orang yang belajar ilmu agama (teologi) dan ilmu empiris (sosial) adalah dapat menghasilkan sejarah gereja yang komprehensif. Sebaliknya, jika hanya mempelajari salah satu ilmu saja untuk menghasilkan sejarah gereja, yakni ilmu-ilmu agama atau ilmu-ilmu empiris saja maka akan berpengaruh terhadap kualitas karyanya (Saimima, 2016: 71). Hal ini, menurut Kuntowijoyo, disebabkan oleh mereka yang belajar ilmu-ilmu agama mampu untuk mengerjakan sesuatu yang tidak bisa dilakukan oleh mahasiswa yang berasal dari ilmu-ilmu empiris. Demikian pun mahasiswa dari ilmu-ilmu empiris mampu untuk mengerjakan sesuatu yang tidak bisa dilakukan oleh mereka yang belajar ilmu-ilmu teologi. Mahasiswa dari ilmu-ilmu empiris hanya peka terhadap satu dimensi agama, yaitu dimensi konsekuensi sosial, sedangkan mahasiswa dari ilmu-ilmu teologi peka terhadap empat dimensi agama, yakni

keyakinan, praktik keagamaan, pengetahuan keagamaan, dan pengalaman keagamaan (Saimima, 2016: 71). Kelima dimensi agama tersebut akan termuat dalam sebuah karya sejarah gereja, apabila menggunakan pendekatan interdisipliner untuk mengintegrasikan ilmu-ilmu empiris dengan ilmu-ilmu agama (teologi).

Awal mula kesadaran untuk menggunakan pendekatan interdisipliner dalam sejarah dipelopori oleh kelompok *Annales* di Prancis dengan tokohnya Marc Bloch dan Lucien Febvre. Mereka mengajak para sejarawan untuk tidak hanya mempelajari ilmu sendiri tetapi ilmu lain, terutama ilmu-ilmu sosial, ekonomi, sosiologi, psikologi, sosial, dan geografi. Melalui bantuan ilmu-ilmu tersebut sejarawan sadar sepenuhnya terhadap pertanyaan signifikan yang dimunculkan dari sumber-sumbernya. Dengan perspektif saling berkolaborasi antara sejarah dengan ilmu-ilmu lain, maka metode historis banyak diterapkan dalam penelitian ilmu-ilmu sosial. Sebaliknya, metode ilmu sosial diintroduksi dalam penelitian sejarah (Suhartono, 2010: 122-123, 125). Konsep-konsep ilmu sosial digunakan sejarah untuk memperkuat eksplanasi dan interpretasi. Pertanyaan-pertanyaan penelitian juga makin banyak diajukan. Alhasil muncul historiografi (penulisan) sejarah baru (*the new history*) yang berbeda genrenya dengan sejarah lama (*the traditional history*) yang konvensional. Sejarah baru memiliki cakupan yang lebih luas karena menggunakan konsep analisis ilmu-ilmu sosial bila dibandingkan dengan sejarah lama yang terbatas cakupannya (Burke, 1991: 2-7). Perbedaan antara sejarah lama (tradisional) dan sejarah baru (Suhartono, 2010: 131), antara lain dapat dikemukakan sebagai berikut:

Sejarah lama	Sejarah baru
1. Sejarah konvensional, tradisional, total (<i>total history</i>)	Sejarah baru (<i>scientific history, social scientific history</i>)
2. Tekanan pada peristiwa	Problema

3. Ruang terbatas pada pengalaman aspek manusia masa lalu	Luas, meliputi semua kehidupan
4. Tema terbatas politik dan ekonomi	Luas, beragam dengan jenis-jenis sejarah baru
5. Pelaku sejarah orang besar	Semua lapisan masyarakat
6. Penjelasan deskriptif naratif	Analitis kritis
7. Tanpa pendekatan ilmu sosial monodisipliner	Interdisipliner, multidimensional

Dengan berkembangnya historiografi yang kini telah bergeser dari sejarah lama ke sejarah baru, hendaknya menjadikan kita sadar bahwa pendekatan sejarah gereja harus bergeser dari sejarah konvensional kepada sejarah baru dengan memanfaatkan disiplin ilmu-ilmu sosial untuk menjelaskan sejarah gereja. Pendekatan menulis sejarah gereja perlu diarahkan untuk tidak bergantung kepada sudut pandang dari atas (*history from above*) yang selalu dikonsentrasikan kepada perbuatan-perbuatan orang besar, pemimpin gereja, para pendeta atau guru-guru jemaat dan mengabaikan peran orang-orang kecil atau jemaat biasa dalam sejarah. Oleh karena itu, penulisan sejarah baru dengan perspektif sejarah gereja yang menggunakan sudut pandang dari bawah (*history from below*) penting untuk dioperasionalisasikan dalam mengeksplanasi kehidupan sehari-hari orang-orang kecil dalam sejarah. Sejarah bukan monopoli orang-orang besar saja tetapi orang-orang biasa pun berhak dijelaskan dalam sejarah (Sharpe, 1991: 24-38; Burke, 1991: 4). Anggota jemaat biasa yang terdiferensiasi menjadi beberapa kelompok seperti: petani, pedagang (kecil), pedagang papalele, nelayan, seniman (kecil) mulai dilihat perannya dalam pengembangan gereja. Demikian pun perlu

adanya kesadaran untuk mengubah arah penulisan sejarah gereja yang menjelaskan peran besar orang Belanda, dan sejarah Gereja Protestan di Indonesia sebagai sejarah ekspansi orang Protestan Belanda kepada penjelasan sejarah menurut pandangan orang Indonesia. Dengan demikian, sejarah gereja akan menjadi sejarah bersama orang Indonesia apabila secara komprehensif menjelaskan peran tokoh-tokoh Kristen Indonesia, guru-guru jemaat, para penginjil, para pendeta, dan kaum awam atau jemaat biasa yang berasal dari Maluku, untuk membangun dan mengembangkan gereja. Mereka yang telah menyerahkan seluruh hidupnya kepada pekerjaan Yesus, Kepala Gereja, untuk mengabarkan Injil-Nya sampai ke seluruh daerah terpencil bagi pertumbuhan gereja, sekaligus untuk kepentingan membangun bangsa Indonesia mestinya dijelaskan dalam sejarah (Saimima, 2016: 76).

Pentingnya pengembangan sejarah gereja adalah suatu keniscayaan, karena sebagai salah satu dimensi dalam sejarah agama ia memiliki kekuatan besar yang menyebabkan sejarah berproses dan dinamis. Bahwa masuknya agama Kristen di Indonesia pada abad ke-16, disusul dengan berdirinya gereja-gereja di berbagai daerah, adalah kekuatan agama, meski ada faktor lain yang menyertainya. Konflik yang terjadi pada tahun 1999-2004 di Maluku juga didorong oleh kekuatan agama sehingga turut berpengaruh terhadap keberadaan gereja, dan relasi antara orang Kristen dan Islam di Maluku pada masa itu.

Penelitian Sejarah Gereja

Sudah banyak konsumsi karya sejarah gereja di Indonesia yang dihasilkan oleh para sejarawan dari Barat maupun Indonesia. Karya-karya mereka dapat ditemukan dalam buku-buku, antara lain: Th. van den End, *Ragi Carita 1 dan Harta Dalam Bejana*; Th. van den End dan J. Weitjens *Ragi Carita 2*; H. Berkhof & I. H. Enklaar *Sejarah Gereja*; I. H. Enklaar *Joseph Kamp Rasul Maluku*. Karya-karya ini

menurut cara pengerjaannya dapat dikelompokkan sebagai sejarah naratif (*naratif history*), sejarah lama, yakni penulis sekadar menceritakan kejadian historis serta prosesnya tanpa menjelaskan mengapa dan bagaimana sesuatu itu terjadi, tanpa memperhatikan bentuk, pola, kecenderungannya. Model penulisan sejarah sedemikian terjadi tanpa memanfaatkan teori dan metodologi sejarah (Suhartono, 2010: 9; Burke, 1991: 4).

Terdapat karya-karya lain yang pengerjaannya berbeda dengan karya dari para sejarawan di atas dengan menjelaskan asal-mula kejadian (*genesis*), sebab-sebabnya (*causes*), kecenderungannya, kondisional dan kontekstual serta perubahannya (*changes*). Karya-karya dimaksud dapat ditemukan, antara lain dalam buku: Jan Sihar Aritonang & Karel Steenbrink *A History of Christianity in Indonesia*; Zakaria Ngelow *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900-1950*; Yusak Soleiman *Pangumbaran Ing Bang Wetan: The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth Century Java-An Eastern Adventure*; Cornelis Alyona (disertasi) *Pendidikan Barat di Maluku Tengah, 1885-1942: timbulnya dualisme dalam sistem pendidikan*; dan salah satu karya besar pertama tentang sejarah GPM yang dihasilkan oleh Pak Tapilatu dengan disertasinya *Sejarah Gereja Protestan Maluku, 1935-1980: Suatu Tinjauan Historis Kritis*. Namun perlu diberikan catatan kritis terhadap karya kedua ini adalah para penulisnya belum memanfaatkan teori dan metodologi secara eksplisit dalam tulisan mereka sehingga tulisan sejarah yang dihasilkan belum komprehensif dikatakan sebagai sejarah analitis (*analytical history*). Aspek yang sangat penting dalam sejarah analitis, sejarah baru, adalah dalam melakukan analisis struktur peristiwa sejarah perlu mengaitkannya dengan masalah sosial, politik, kultural, ekonomi, dll., dalam proses sejarah (Suhartono, 2010: 9; Burke, 1991:4).

Ketika hendak menghasilkan suatu historiografi sejarah gereja yang menggunakan metodologi sejarah, maka proses penulisannya harus mengikuti tahapan-tahapan penelitian, yang dimulai dari:

1. Mengumpulkan sumber (heuristik)

Setelah penentuan tema sudah dilakukan oleh peneliti, maka tahap lanjutan yang diperlukan adalah mengumpulkan sumber sejarah. Sumber-sumber yang biasanya dimanfaatkan oleh peneliti sejarah dan relevan untuk digunakan oleh sejarawan gereja adalah: (a) sumber tertulis atau dokumen; (b) sumber lisan (oral); (c) benda tinggalan (artefak); (d) sumber kuantitatif (penghitungan). Sumber-sumber yang relevan akan berguna untuk merekonstruksi sejarah dengan tema yang sudah ditentukan oleh peneliti sebelumnya. Jika peneliti ingin menulis tentang “Kemandirian GPM secara utuh pada awal Januari 1950” sumber-sumber yang disebut di atas masih tersedia dan bisa didapatkan di Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI), Jakarta; dan arsip yang didokumentasikan oleh Pusat Dokumentasi Sejarah Gereja Indonesia STT Jakarta, maupun koleksi arsip pribadi yang menyimpan sumber tersebut. Foto dan gambar juga merupakan dokumen primer dalam mengonstruksi sejarah.

Selain sumber primer, terdapat sumber sekunder berupa buku atau karya akademik (tesis dan disertasi) yang bagus untuk dipakai. *Sejarah Gereja Protestan Maluku, 1935-1980: Suatu Tinjauan Historis Kritis* karya M. Tapilatu menjadi salah satu contoh sumber sekunder yang baik untuk memahami kondisi GPM pada masa itu.

Bagi para *interviewees* atau informan yang umurnya sekitar 80 tahun masih dapat

diwawancarai tentang peristiwa tersebut. Kredibilitas hasil wawancaranya dapat dipertanggungjawabkan bila dibandingkan dengan informan berumur 40 tahun. Semua cerita yang disampaikan pada saat wawancara jangan sampai ada yang tidak terekam dan berupaya dengan cara tertentu agar semua informasi diungkapkan oleh informan. Mengenai artefak, sayangnya gedung dan mimbar gereja besar (gereja pusat) di Kota Ambon yang dipakai untuk menyatakan pengakuan GPM sebagai gereja yang tidak lagi memiliki hubungan secara organisasi/administrasi, kepemimpinan maupun finansial dengan *Indische Kerk* (gereja-negara) dan pemerintah Hindia Belanda hancur pada saat tentara Republik Indonesia melancarkan penyerangan untuk merebut Kota Ambon dari kekuasaan pasukan RMS.

Sehubungan dengan keuangan gereja, catatan tentang pendapatan gereja dari uang kolektanya jemaat-jemaat dapat memperkuat posisi keuangan gereja yang sedang menghadapi masa-masa transisi tersebut. Jadi secara kuantitatif dapat diperhitungkan pemenuhan kebutuhan jemaat-jemaat secara finansial pada masa itu.

Mengenai sumber-sumber di atas, peneliti dapat mempertimbangkan keberadaan sumber, sesuai jenjang masing-masing, misalnya skripsi, tesis, dan disertasi. Perlu dipastikan bahannya harus sesuai dengan jenjangnya.

2. Kritik sumber (verifikasi, otentisitas, validitas)

Kritik sumber sejarah adalah upaya untuk mendapatkan otentisitas dan kredibilitas sumber dengan cara melakukan kritik. Hasil dari kritik terhadap data yang diperoleh sebagai sumber,

setelah diverifikasi akan menghasilkan fakta. Otentisitas sumber bukan hanya berlaku bagi dokumen melainkan juga bagi sumber-sumber lainnya. Keabsahan suatu data akan terpercayanya jika setelah dilakukan uji-silang hasilnya sama, misalnya pelantikan GPM sebagai gereja mandiri dari *Indische Kerk* terjadi pada tanggal 6 September 1935. Dari sumber GPM sendiri dapat diuji-silang dengan laporan pengurus *Kerbestuur* di Batavia tentang *Protestantsche Kerk in Nederlandsche Indie*. Jika kedapatan bahwa, dua atau tiga sumber mengatakan sama berarti sumber itu dapat dipercaya.

3. Interpretasi (analisis, sintesis)

Interpretasi atau penafsiran bertujuan untuk memperoleh informasi dari data yang sudah terkumpul sebelumnya. Hasil interpretasi kemudian disajikan dalam bentuk analisis dan sintesis. Analisis bertujuan untuk menguraikan setiap kejadian guna diambil kesimpulannya. Pentingnya sebuah analisis dilakukan karena data selalu menampilkan beberapa kejadian sejarah, namun prinsipnya hanya ada satu faktor penyebabnya. Misalnya, terjadi kesenjangan sosial antara hubungan orang Kristen dan Islam di Maluku pada tahun 1999-2004, harga barang-barang meningkat, pendidikan anak terganggu, nilai-nilai HAM terdistorsi, dll., merupakan sejumlah kejadian yang terjadi karena konflik antara masyarakat Islam dan Kristen di Maluku. Kesimpulannya adalah karena adanya konflik maka terjadi persoalan-persoalan tersebut yang mengikutinya. Demikian pun sintesis berfungsi dalam menyatukan kejadian-kejadian atau sebab-sebab sejarah. Bahwa faktor-faktor yang berbeda

dari data yang diperoleh ketika dihubungkan maka hasilnya merupakan kesatuan. Contohnya, kehidupan tidak harmonis, orang yang beragama lain dipandang sebagai musuh, menguatnya pemikiran radikal, dan segregasi masyarakat berdasarkan agama tertentu adalah fakta bahwa telah terjadi konflik antaragama. Jadi, konflik antaragama adalah hasil interpretasi setelah datanya dikelompokkan menjadi satu.

4. Narasi/Historiografi

Sumber penelitian yang sudah melewati tahapan kritik sumber dan interpretasi akan menjadi fakta yang terpercaya untuk disajikan dalam bentuk narasi/historiografi. Kekhasan dari narasi sejarah adalah prosesualnya. Namun demikian, sejarah dapat menggabungkan antara proses dan struktur dari peristiwa sejarah yang diteliti sehingga daya penjelasannya tinggi (Suhartono, 2010: 155).

Kesimpulan

Sebagai seorang pengajar sejarah gereja, Pak Tapilatu telah menunjukkan profesionalitasnya dengan mengedepankan keunikan dari sejarah gereja, yakni mengungkapkan tentang kejadian di masa lampau yang terjadi pada waktu dan tempat tertentu, walaupun penjelasan sejarahnya adalah sejarah naratif. Karya dan pengabdian Pak Tapilatu tersebut telah membangun kesadaran para mahasiswa dan peminat sejarah gereja untuk mengetahui salah satu esensi yang penting ketika belajar tentang sejarah gereja. Pak Tapilatu juga telah memberikan kontribusi dalam pengembangan ilmu sejarah gereja dan telah menjadi warisan bersama yang dikonsumsi oleh para muridnya.

Namun dari sudut pandang sejarah baru, warisan sejarah yang ditinggalkan oleh Pak Tapilatu penting untuk

dikembangkan menurut perkembangan ilmu sejarah dengan memanfaatkan bantuan ilmu-ilmu ilmu sosial guna memperkuat eksplanasi dan interpretasi sejarah gereja. Dengan mengembangkan pendekatan sejarah sedemikian, maka sejarah gereja akan memberikan kontribusi besar bagi pengembangan gereja dan masyarakat pada umumnya.

Daftar Pustaka:

- Alyona, Cornelis A. 2008. *Pendidikan Barat di Maluku Tengah, 1885-1942: Timbulnya Dualisme dalam Sistem Pendidikan*. Jakarta: Disertasi Doktor, Universitas Indonesia.
- Aritonang, Jan Sihar and Karel Steenbrink (eds.). 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden & Boston: Brill.
- Berkhof, H & I. H. Enklaar. 1986. *Sejarah Gereja*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Burke, Peter. 1991. "Overture: The New History, its Past and its Future" dalam Peter Burke (ed.). *New Persp. Historical Writing*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press and University Park.
- Enklaar, I. H. 1980. *Joseph Kam – Rasul Maluku*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Ngelow, Zakaria. 1996. *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900-1950*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Pranoto, W. Suhartono. 2010. *Teori dan Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Graha Ilmu.
- Saimima, Johan R. 2016. "Pentingnya Metodologi Sejarah dalam Penulisan Sejarah Gereja Indonesia" dalam Jusuf Nikolas Anamofa & Henry H. Hetharia (eds.),

- Melawan Lupa: Buku Penghormatan untuk Pdt. J. Seleky, M.Th.* Sorong: Aseni dan FTU Press.
- Sharpe, Jim. 1991. "History from Below" dalam Peter Burke (ed.), *New Persp. Historical Writing*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press and University Park.
- Soleiman, Yusak. 2012. *Pangumbaran Ing Bang Wetan: The Dutch Reformed Church in Late Eighteenth Century Java-An Eastern Adventure*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Tapilatu, M. 1994. *Sejarah Gereja Protestan Maluku, 1935-1980: Suatu Tinjauan Historis Kritis*. Jakarta: Disertasi Doktor Teologi, Sekolah Tinggi Teologi Jakarta.
- Teggart, Frederick J. 1960. *Theory and Processes of History*. Berkeley and Los Angeles: University of California.
- Van den End dan J. Weitjens. 2002. *Ragi Carita 2: Sejarah Gereja di Indonesia 1860.an-sekarang*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Van den End. 1997. *Harta dalam Bejana*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 1980. *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Perebutan Hegemoni Blambangan: Konstruksi Identitas Keagamaan dan Politik Kolonialisme

Steve Gaspersz

Pengantar

Undangan untuk menyumbang satu tulisan dalam buku punjung tulis kepada Pdt. Dr. Mesakh Tapilatu, M.Th., dosen Sejarah Gereja pada Fakultas Teologi UKIM, saya terima dengan senang hati dengan beberapa alasan. Pertama, sejak awal studi pada era 1990-an di Fakultas Teologi UKIM, studi sejarah [gereja] menjadi salah satu bidang ilmu yang saya minati.

Kedua, selama menjalani studi pada jenjang S-1 saya tidak pernah diajar oleh Pak Eca – demikian sapaan kami mahasiswa kepada Pdt. Mesakh Tapilatu – karena beliau sedang menjalani studi doktoralnya di Sekolah Tinggi Teologi (STT) Jakarta. Saya baru bertemu beliau pada masa-masa akhir perkuliahan di UKIM. Saya ingat suatu ketika diminta menjadi moderator dalam diskusi yang menghadirkan Pak Eca sebagai pembicara untuk mengulas beberapa bagian dari disertasinya mengenai sejarah GPM. Itu merupakan momen penting dalam hidup saya karena saat itulah saya menemukan penulisan sejarah GPM oleh “orang” GPM.¹ Selama masa kuliah saya hanya bisa mendapatkan penggalan-penggalan informasi dari buku-buku teks sejarah gereja yang ditulis oleh sejarawan-sejarawan Barat, utamanya Thom Van Den End.

Namun demikian, sebagai ungkapan terima kasih kepada Pak Eca atas dedikasi keilmuan beliau dalam bidang

¹ Buku tentang Sejarah GPM yang lebih spesifik dan ringkas ditulis oleh Pdt. Simon Marantika dengan fokus GPM pada masa pendudukan Jepang. Terima kasih kepada Pdt. Anes Makatita, M.Th. yang telah berbaik hati meminjamkan versi fotokopi disertasi Pak Eca.

sejarah, saya ingin menyajikan tulisan tentang sejarah yang tidak kena-mengena langsung dengan lingkup kajian sejarah gereja. Melalui tulisan ini, saya ingin berbagi perspektif dan refleksi historis mengenai suatu karya akademis (disertasi) bidang sejarah pada suatu wilayah yang jauh dari Maluku. Dengannya saya bermaksud meneroka perspektif dan refleksi historis yang tidak hanya berkutat pada data sejarah tetapi lebih kepada konstruksi historiografi. Semoga ulasan dalam tulisan ini mampu memberi warna lain paradigma dalam kajian sejarah gereja di Maluku.

Saya berterima kasih atas kesempatan untuk menelisik buku karya Dr. Sri Margana bertajuk “Ujung Timur Jawa, 1763-1813, Perebutan Hegemoni Blambangan (Pustaka Ifada 2012).² Sebagai sebuah karya akademik (disertasi), buku ini merupakan manifestasi kerja keras dan penelusuran panjang berbagai dokumen sejarah yang dikaji dengan pendekatan metodologis sejarah yang ketat, serta telah diuji dan dibedah oleh pakar-pakar sejarah yang lebih berkompeten daripada saya. Hal sederhana yang hendak saya lakukan adalah memetakan gagasan-gagasan penulis sebagai sebuah karya sejarah dan menemukan signifikansi karya ini dalam memahami dinamika sosial masyarakat Indonesia kontemporer.

Untuk itu, saya perlu melakukan *positioning*. Saya bukan sejarawan. Kendati tertarik dengan kajian-kajian sejarah namun minat akademik saya lebih tertuju pada kajian keagamaan (*religious studies*). *Religious studies* dalam arti yang formal dan sistematis tampaknya belum terlalu lazim di Indonesia. Kajian ini kerap diidentikkan dengan kajian teologi agama-agama dan perbandingan agama. Namun, pada hakikatnya *religious studies* lebih berupa analisis

² Buku ini merupakan terjemahan disertasi Sri Margana bertajuk *Java's Last Frontier: The Struggle for Hegemony of Blambangan, c. 1763-1813* pada Faculty of Arts, Universitas Leiden, tahun 2007. Tulisan ini awalnya adalah tanggapan saya dalam Acara Bedah Buku Sri Margana pada tahun 2012 di Gramedia Solo.

sosiobudaya dengan menggunakan pendekatan lintas keilmuan (*interdisciplinary*) terhadap agama sebagai fenomena sosial. Dengan pendekatan semacam itu maka *religious studies* sangat terbuka dalam memanfaatkan kajian-kajian sejarah – seperti buku ini – dalam memahami fenomena keberagamaan suatu masyarakat atau kelompok-kelompok dalam suatu masyarakat. Dalam ranah ilmu-ilmu humaniora, fenomena keberagamaan dipahami sebagai bagian integral dari proses-proses sosial yang berlangsung dalam konteks sosial tertentu. Dimensi-dimensi transendental dalam religiositas dilihat terutama melalui manifestasi kultural dan sosiologisnya; bukan pada aspek teologisnya.

Ketiga, melalui lensa *religious studies* saya akan lebih meneropong bagaimana identitas keagamaan dikonstruksi dalam suatu masyarakat pada konteks ruang dan waktu tertentu dalam suatu lintasan historis seperti yang dinarasikan oleh sejarawan Sri Margana. Dengan demikian, kontribusi kajian sejarah tidak hanya diperlakukan sebagai suatu data tetapi lebih sebagai jendela perspektif yang membentangkan cakrawala masa lampau suatu masyarakat dengan berbagai manifestasi identitasnya, termasuk identitas keagamaan. Dalam *religious studies*, identitas keagamaan tidak dapat dipahami tanpa menempatkannya dalam konteks sosial secara komprehensif. Ruang yang tersedia di sini hanya akan saya gunakan melihat dimensi sosial dan fungsional agama dalam konteks masyarakat Ujung Timur Jawa atau Bang Wetan pada abad ke-18.

Membaca Sejarah

Kata “sejarah” bukanlah kata asing dalam percakapan kita sehari-hari. Namun demikian, kata itu juga mengandung pengertian yang variatif. Dalam pengalaman penelitian lapangan, ketika seseorang diwawancarai oleh peneliti mengapa suatu konsep atau perilaku diterima oleh masyarakat, maka hampir selalu jawaban yang diterima adalah “Ya, memang sudah dari dulu begitu” atau “Hal itu

sudah dilakukan sejak para leluhur kami” atau “Ya, sejarahnya begitu” dll. Pernyataan semacam itu kemudian menjadi pemicu bagi peneliti untuk menyelidiki lebih lanjut hingga mampu menuliskan narasi sejarahnya berdasarkan kepingan-kepingan informasi melalui wawancara dan/atau penelitian dokumen yang tersedia.³

Sederhananya, sejarah adalah konstruksi naratif dan interpretatif tentang masa lampau. Sebagai narasi dan interpretasi, definisi sederhana itu pada gilirannya memunculkan isu-isu filosofis. M.C. Lemon membagi proses pembelajaran sejarah pada dua kategori filosofis: [1] filsafat sejarah spekulatif yang menelaah “muatan” sejarah manusia untuk melihatnya sebagai suatu keutuhan yang bermakna; [2] filsafat sejarah analitis yang melihat sejarah sebagai suatu disiplin untuk menemukan dan memahami masa lampau. Istilah “analitik” di sini juga turut melibatkan peran subjektif sejarawan.⁴ Pernyataan Lemon ini mengindikasikan pada derajat tertentu kompleksitas pemaknaan kita tentang “sejarah”.

Michel Foucault menyatakan bahwa masa lampau yang dipahami sebagai sejarah merupakan suatu proses interpretasi terus-menerus oleh sejarawan sebagai suatu tindakan imajinasi, dan berbagai kategori kita tentang analisis, asumsi-asumsi, model-model dan cara-cara penggambarannya menjadi salah satu bagian dari sejarah yang sedang kita uraikan. Pernyataannya ini didasarkan pada penolakannya terhadap konsep sejarah yang linear. Karakter interpretatif yang terus-menerus merupakan respons terhadap kenyataan bahwa kita tidak pernah menemukan kebenaran orisinal. Penelitian kearsipan oleh Foucault dilihat sebagai

³ Selain penelitian kearsipan, kajian sejarah yang bersifat dekonstruktif juga mempertimbangkan berbagai tradisi lisan. Lih. Jan Vansina, *Oral Tradition As History* (Madison: The Wisconsin Univ. Press, 1985), hlm. 27-32.

⁴ M.C. Lemon, *Philosophy of History* (New York: Routledge, 2003), hlm. 9, 281.

tubuh evidensi yang dinarasikan yang merepresentasikan dan menunjukkan episteme (peristiwa dan rentang waktu) tertentu, yang didorong dan dijumpai oleh sejarawan dalam epistemanya sendiri.⁵ Dengan demikian, menurut Munslow, peran fundamental sejarawan adalah memahami dan menjelaskan dalam wujud tulisan hubungan antara peristiwa-peristiwa dan gagasan manusia atau agensi di masa lampau. Sejarawan memilih datanya berdasarkan minatnya terhadap suatu peristiwa unik atau gagasan dan tindakan individu menanggapi kondisi tertentu. Jadi, masa lampau dan sejarah tertulis adalah dua hal yang berbeda.⁶

Blambangan dalam Konstruksi Sejarah Sri Margana

Tidak diragukan bahwa karya ini selayaknya diberi apresiasi tinggi jika kita melihat kerja keras dan ketekunan penulisnya menelusuri jejak-jejak masa lampau melalui penelitian kearsipan pada masa kolonial (sebagaimana dapat dilihat pada bibliografi mengenai arsip, sumber resmi tercetak dan sumber Jawa tercetak). Sejauh yang saya tahu, sedikit sekali sejarawan yang memiliki keahlian dalam membaca arsip-arsip kolonial karena dibutuhkan penguasaan bahasa Eropa kuno (terutama Belanda), bahasa Jawa kuno (untuk penelitian ini) dan ketekunan untuk menyusun kepingan-kepingan dokumen tersebut menjadi sebuah narasi sejarah yang runut dan jelas.

Menurut saya, tidak berlebihan jika dalam konteks kajian sejarah sosial di Jawa, karya Sri Margana ini melengkapi kajian makro sejarah seperti tiga jilid *Nusa Jawa: Silang Budaya*-nya Denys Lombard atau dua jilid karya Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680* (1993) atau M.C. Ricklefs, *A History of Modern*

⁵ Alun Munslow, *Deconstructing History* (New York: Routledge, 2006), hlm. 130-131.

⁶ Munslow, *ibid.*, hlm. 4-6.

Indonesia Since c. 1200 (Edisi ketiga 2001).⁷ Jika terutama upaya Lombard dan Reid lebih terarah untuk menyusun narasi sejarah kebudayaan Jawa dalam lingkup Asia Tenggara, maka Margana berupaya untuk melakukan konstruksi narasi sejarahnya pada lingkup yang lebih terbatas, yaitu Ujung Timur Jawa (Bld. Java's Oosthoek; Jw. Bang Wetan, dengan acuan "bagaimana wilayah ini digabungkan ke dalam sebuah perkembangan politik di Jawa..." (hlm. 2). Margana menyajikan analisis sejarah bagaimana Belanda mencoba mengubah *Java's Oosthoek* ini dari belantara yang dipenuhi para pelarian politik, oposan, dan pemberontak yang selalu melawan para penguasa asing (Belanda dan sekutunya), menjadi sebuah wilayah yang terintegrasi secara ekonomi dan politik dengan wilayah-wilayah kekuasaan *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC) di Jawa dari paruh kedua abad ke-18 hingga masa-masa awal pemerintahan kolonial pada permulaan abad ke-19.

Terurai dalam sembilan bab, narasi sejarah yang disajikan oleh Margana terpetakan melalui tiga tema besar. Tema pertama adalah benturan peradaban antara dua kekuatan religius Hinduisme dan Islam. Pada paruh akhir abad ke-16 Mataram muncul sebagai pengganti Demak dan terus mendesak elemen-elemen Hindu di Jawa. Meskipun Mataram gagal mengislamkan seluruh Blambangan tetapi pengaruh Islam merembes ke lingkaran elite istana Blambangan melalui pernikahan antara mereka, termasuk raja, dengan para anggota elite istana Blambangan dari wilayah-wilayah Mataram di Jawa Timur (Lumajang, Probolinggo, dan Pasuruan). Kelompok ini kemudian menjadi sebuah faksi politik di istana Blambangan yang menanamkan benih-benih sentimen anti-Bali. Ini pada akhirnya meletus dalam upaya mengeliminasi seluruh elemen

⁷ Karya sejarah lainnya seperti Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855* (Leiden: KITLV, 2008).

Hindu-Bali dari istana Blambangan. Konstelasi politik dan agama sedemikian melahirkan stigma kombinasi Islamisasi dan kolonialisme Jawa. Menyatakan diri sebagai orang Jawa pada waktu itu berarti menyatakan diri sebagai Muslim dan penjajah (hlm. 158).

Hinduisme dan Islam dalam konteks narasi ini mesti dipahami dalam spektrum lebih luas, yaitu bahwa kedua agama tersebut sebenarnya merepresentasikan dua kekuatan politik: Mataram sebagai sebuah imperium kolonial baru dengan koloninya yang merentang hampir di seluruh Jawa, termasuk Madura, *vis-à-vis* kerajaan Gelgel dan Mengwi di seberang Selat Bali. Blambangan menjadi “perbatasan” kekuasaan yang diperebutkan oleh kedua imperium ini dan mengalami “kolonialisme dari dalam” (hlm. 319). Dari perspektif Bali, Blambangan adalah batas penghalang yang sangat signifikan untuk menghadang ekspansi Islam dari Jawa. Sedangkan dari perspektif Mataram, Blambangan merupakan batas penghalang terakhir pembentukan dunia Islam di Jawa. Bagi kedua pihak, Blambangan adalah *Java's last frontier*.

Kian sengitnya friksi antara VOC dan berbagai komunitas etnis pedagang diaspora menjadi tema berikutnya. Komunitas-komunitas pedagang diaspora Cina, Melayu, Bugis, Mandar, dan Bali di Blambangan secara tradisional memainkan peran penting dalam aktivitas ekonomi dan perdagangan. Seiring dengan lumpuhnya aktivitas ekonomi dan perdagangan akibat perang pemberontakan Rempeg, selama hampir satu dasawarsa, maka komunitas-komunitas pedagang ini kemudian mengembangkan sebuah pelabuhan alternatif di Pulau Nusa Barong, pesisir tenggara Jawa. Pulau ini berada di luar perbatasan monopoli Belanda. VOC mencurigainya sebagai ancaman serius dan kemudian mengirimkan sebuah ekspedisi militer untuk membersihkan pulau tersebut dari aktivitas para pedagang bebas. Aksi pembersihan ini dijustifikasi dengan tuduhan *smokkelaars* (penyelundup) kepada para pedagang di sana.

Hampir dalam setiap sepak terjangnya, kunci keberhasilan VOC mempertahankan hegemoninya di Jawa ditentukan oleh kemampuannya untuk menjalin hubungan yang “saling menguntungkan” dan “saling memanfaatkan” dengan para penguasa lokal, terutama setelah Perang Suksesi Jawa terakhir pada tahun 1757. Dalam banyak kasus, VOC cukup lihai memanfaatkan berbagai friksi kekuasaan lokal untuk mendapatkan keuntungan ekonomi dan politiknya sendiri, meskipun pada kenyataannya terus dibayang-bayangi kecemasan akan pengkhianatan dan pemberontakan sekutunya.

Tema ketiga yang dimunculkan dalam narasi sejarah ini memperlihatkan bahwa Blambangan menjadi ajang persaingan Belanda-Inggris. Kehadiran Inggris di kawasan ini berkaitan dengan berkembangnya aktivitas dagang Inggris di Kanton. *English East India Company* kewalahan membiayai meluasnya aktivitas ekspor sutra dan teh dari Kanton, dan terpaksa membatasi pengiriman perak ke Cina dengan menggunakan hasil bumi Asia Tenggara sebagai bentuk pembayaran alternatif. Kehadiran Inggris inilah yang dianggap oleh Belanda sebagai ancaman besar dan karenanya Belanda mengerahkan seluruh kemampuan dan strateginya untuk mempertahankan kekuasaan ekonomi dan politiknya di Ujung Timur Jawa.

Ketiga tema besar tersebut membingkai narasi sejarah Sri Margana dalam bukunya ini dan muncul secara variatif dalam sejumlah peristiwa pemberontakan. Eksplorasi Margana terhadap berbagai dokumen dan arsip sejarah dalam buku ini kemudian mengerucut pada dua tesis menarik. Pertama, kasus pendudukan VOC di Blambangan menunjukkan bahwa di wilayah ini masyarakat Islam Jawa dan Madura memainkan peran sentral dalam ekspansi Belanda di Ujung Timur Jawa. Sebaliknya, justru komunitas Hindu yang memberikan perlawanan terhadap Belanda. Pola ini berbeda dan berlawanan dengan asumsi-asumsi umum penelitian sejarah bahwa salah satu kontribusi terbesar Islam

di Nusantara adalah sebagai pelopor dalam melawan kolonialisme Belanda. Dalam hal ini, Kompeni menjadi sebuah kekuatan pendorong terjadinya Islamisasi di Blambangan dan secara simultan berperan atas merosotnya kultur dan kepercayaan Hindu-Bali (hlm. 208).

Kedua, perubahan formasi demografi telah membentuk komposisi baru etnis di Blambangan, yaitu peranakan Bali-Blambangan. Kelompok etnis baru ini muncul setelah pada paruh kedua abad ke-17 sejumlah besar orang Bali bermigrasi ke Blambangan, serta menikah dan menetap di Blambangan. Meskipun mendominasi komposisi sosial Blambangan namun keberadaan kelompok etnis ini ternyata dilematis. Pemerintah kolonial Belanda sangat berhati-hati dalam memilih para pegawai bawahan dari kelompok etnis ini dalam struktur pemerintahannya karena pengalaman pahit perseteruan dengan Bali. Namun sulit juga menemukan orang asli Blambangan (Jawa) karena dominasi peranakan Bali.

Sementara pada sisi lain, peranakan Bali-Blambangan ini tidak diakui sebagai bagian dari kasta dalam sistem stratifikasi sosial masyarakat Hindu-Bali oleh para pemimpin asli Bali yang ada di Blambangan. Dalam perspektif masyarakat Hindu-Bali di Blambangan, kelompok peranakan Bali-Blambangan ini adalah *Oesing* yang berarti *out of caste* (tidak berkasta). Istilah *oesing* itu sendiri, baik untuk merujuk suatu kelompok etnis atau bahasa, tidak ditemukan dalam arsip-arsip VOC.

Konstruksi Identitas Keagamaan dan Politik Kolonialisme

Konstruksi dan analisis sejarah Sri Margana ini setidaknya memunculkan dua asumsi:

1. Konstruksi Identitas Keagamaan

Dalam melakukan penelitian kearsipan kolonial maka pertimbangan “siapa penulis” dokumen (arsip) perlu

mendapat perhatian serius. Dalam karya ini, dapat dipastikan bahwa para penulis dokumen tersebut adalah orang-orang yang memiliki jabatan-jabatan formal dalam struktur administrasi pemerintahan maupun ekonomi kolonial. Mereka menulis berbagai laporan dinas dan catatan perjalanan dengan kepentingan yang jelas, yaitu memberikan informasi sejelas mungkin kepada pihak penguasa yang lebih tinggi untuk mengambil keputusan strategis demi mempertahankan kekuasaan politik dan kepentingan ekonomi kolonial pada masa itu. Untuk maksud itu mereka menciptakan pencitraan sosial-politik-budaya yang dianggap menguntungkan pihak kolonial. Margana menemukan pencitraan agama sebagai salah satu kekuatan yang menguntungkan karena dapat digunakan sebagai “senjata ideologis” untuk mematahkan pemberontakan sosial. Dengan demikian, konstruksi identitas keagamaan perlu dilakukan untuk kepentingan penguasa kolonial tersebut.

Jadi, aksentuasi penting di sini selain pada perebutan hegemoni tiga pihak VOC/Mataram/Bali, tetapi juga pada hegemoni yang dilakukan oleh pihak kolonial (VOC dan Mataram-Jawa) dengan menciptakan citra-citra “agama” dan “etnisitas” (Islam-Jawa dan Hindu-Bali) untuk saling menghadapkan pihak-pihak yang bertikai.⁸ Penyusupan ideologi “agama” dan “etnisitas” ke dalam catatan-catatan kolonial ini secara langsung maupun tidak langsung telah mengonstruksi perspektif dan perilaku beragama masyarakat Nusantara generasi berikutnya. Pertautan kreatif dan saling memanfaatkan antara agama dan politik – seperti dicatat oleh Margana – telah menciptakan ruang-ruang diskursus kekuasaan yang sangat kuat bagi pihak penguasa untuk mengeksploitasi identitas menjadi sumber konflik. Kita telah melihat misalnya catatan Margana mengenai kegagalan

⁸ Kecenderungan ini juga dapat ditemukan dalam penciptaan citra identitas “Melayu-Islam” untuk beberapa wilayah Nusantara bagian barat dan “Melayu-Kristen” untuk wilayah kepulauan Nusantara bagian timur.

Islamisasi Blambangan pada aras akar-rumput secara massif yang justru mendorong penetrasi Islam ke dalam lingkaran elite istana. Islamisasi terjadi melalui dorongan kekuasaan politik.

Menjadi menarik di sini ketika kita menghadapi sejumlah isu ketegangan antarkelompok agama dan pernyataan-pernyataan politik yang mengusung isu sentimen agama dan etnis: Apakah hakikat masyarakat Nusantara memang sudah terkonstruksi sebagai arena konflik identitas agama dan etnis? Ataukah seluruh wacana mengenai agama dan etnisitas dalam konstelasi sosial-politik Indonesia masa kini sebenarnya merupakan sebuah konstruksi kolonial (politik identitas) yang berbasis pada upaya mempertahankan kepentingan politik dan ekonomi penguasa (Belanda dan sekutunya)?

2. Politik Kolonialisme

Buku ini memaparkan secara gamblang pertarungan hegemoni tiga kekuatan yaitu Mataram (Islam-Jawa), Mengwi (Hindu-Bali) dan VOC. Dalam konteks ini, Blambangan menjadi ajang perebutan hegemoni ekonomi yang tidak hanya melibatkan kekuatan-kekuatan lokal tetapi juga mancanegara (Belanda dan Inggris).⁹

Menariknya, Margana tidak hanya melihat pada pertarungan hegemoni tingkat tinggi (elite), tetapi juga memperhatikan inisiatif-inisiatif komunitas lokal (pedagang bebas) sebagai strategi menyiasati tekanan-tekanan ekonomi

⁹ Istilah “hegemoni” dikenalkan oleh pemikir Marxis Italia, Antonio Gramsci, yang berarti kekuasaan kelas penguasa untuk meyakinkan kelas-kelas sosial yang lain bahwa kepentingan penguasa adalah kepentingan semua orang. Dominasi berlangsung tanpa paksaan melainkan melalui kekuasaan ekonomi yang sangat halus (*subtle*) dan melalui perangkat-perangkat pendidikan dan media, yang melaluinya kepentingan kelas penguasa ditampilkan sebagai kepentingan bersama dan dengan demikian diterima apa adanya. Lih. Bill Ashcroft et al (eds.), *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (New York: Routledge, 1999), hlm. 116.

melalui regulasi perdagangan administrasi kolonial dengan cara membangun basis ekonomi mereka sendiri di Pulau Nusa Barong. Ini memperlihatkan bahwa gerakan-gerakan rakyat selalu muncul mencari jalan keluar ketika berhadapan dengan situasi yang menindas kehidupan mereka, terutama secara ekonomi. Ketika politik kolonial hanya berorientasi pada perebutan lahan-lahan ekonomi makro maka pada aras masyarakat akar-rumput (*grass-roots*) akan muncul perlawanan-perlawanan dalam beraneka bentuknya, mulai dari yang terselubung hingga konflik terbuka. Ini yang disebut oleh Pierre Bourdieu sebagai “*acts of resistance*” atau oleh James Scott sebagai “*arts of resistance*”.¹⁰

Buku ini menggiring kita pada refleksi mengenai karakteristik manajemen kemajemukan sosiobudaya, agama, politik dan ekonomi pada era Indonesia modern saat ini. Apakah perubahan situasi formal politik dan ekonomi dari terjajah menjadi merdeka juga diikuti oleh transformasi mentalitas budaya dan pengelolaan kekuasaan politik dan ekonomi dalam konteks masyarakat majemuk Indonesia? Ataukah kita hanya mengadopsi nama baru tetapi sesungguhnya struktur dasar kesadaran dan mentalitas kita tetap terbelenggu pada “politik kolonialisme”?

Kajian sejarah Sri Margana menjadi signifikan ketika kita membacanya sebagai jendela perspektif memahami dimensi ruang dan waktu saat ini. Berbagai gejolak yang muncul pada komunitas basis di seantero wilayah Indonesia ini dapat dicermati sebagai arena perebutan hegemoni atau negosiasi politik identitas. Setidaknya saya melihatnya pada dua perspektif: [1] sebagai manifestasi ketidakberdayaan kelas penguasa (pengurus negara) mengelola kemajemukan sosial-budaya masyarakat Indonesia; dan bisa juga [2] strategi pembiaran politik ala kolonial yang membuka ruang-ruang

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market* (New York: The New Press 1998); James Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale Univ. Press 1990).

diskursus citra-citra identitas agama dan etnisitas untuk saling membenturkan perbedaan lantas mengambil keuntungan dari khaos itu. Jika memang demikian adanya maka kita sekarang hidup di era modern sembari terus-menerus melanggengkan ideologi “kolonial”: *verdeel en heers* atau *divide et impera*. Pada titik itu, perbedaan-perbedaan sosial sebagai manifestasi kemajemukan masyarakat, terutama pada ranah agama dan etnisitas, menjadi titik-titik api yang bisa sewaktu-waktu dimanfaatkan untuk menghancurkan ikatan-ikatan sosial-budaya masyarakat Indonesia.***

Bagian II

Jelajah Isu Berteologi

TEOLOGI CALVIN DAN GEREJA PROTESTAN MALUKU

Agustinus M. L. Batlajery

Pendahuluan

Dengan senang hati saya menulis topik ini sebagai sebuah sumbangan tulisan dalam rangka penghormatan kepada Pdt. (Em.) Dr. Mesakh Tapilatu, dosen saya ketika menjadi mahasiswa Sekolah Tinggi Theologia Gereja Protestan Maluku (STT GPM) tahun 1977-1981. Pada waktu itu, beliau mengajar “Sejarah Gereja” dan “Perjanjian Lama”. Beliau menempuh studi S-2 dan S-3 bidang Sejarah Gereja, tekun serta setia mengajar matakuliah itu sampai pensiun. Bahkan setelah pensiun pun, beliau masih diminta untuk mengasuh matakuliah tersebut. Ini memperlihatkan kecintaannya pada Sejarah Gereja. Sebagai mahasiswa yang pernah mengikuti kuliahnya, saya melihat beliau sangat menguasai, baik sejarah gereja umum maupun sejarah gereja Indonesia.

Saya sengaja memilih topik ini sebagai sumbangan tulisan kepada beliau. Sebagai seorang ahli Sejarah Gereja, ia sangat menguasai sejarah Gereja Protestan Maluku (GPM). Bila saya mengikuti pemikirannya ketika berbicara tentang sejarah GPM, ia tidak pernah menyangkali fakta bahwa GPM berlatar belakang Calvinis. Bahwa Kekristenan Protestan yang bercorak Calvinislah, dalam hal ini *Gereformeerd*, yang dibawa pertama kali ke Maluku dengan perantaraan *Veerenigde Oost Indische Compagnie* (VOC) awal abad ke-17. Karena itu, membicarakan eksistensi GPM dari perspektif sejarah, tidak bisa dilakukan tanpa menyinggung Calvinisme.

Selain alasan di atas, acapkali timbul pertanyaan di kalangan warga jemaat dan pelayan: beraliran apakah GPM itu? Ajaran dan praktik gereja bercorak apakah yang dipegang dan dipraktikkannya? Singkatnya, apakah GPM adalah gereja beraliran Calvinis sebagaimana terlihat dari

latar belakang sejarahnya? Pertanyaan-pertanyaan ini sering muncul dalam diskusi-diskusi tentang warisan Protestantisme yang dimiliki GPM. Paling kurang sampai dirumuskannya Ajaran Gereja GPM yang ditetapkan dalam Sidang Sinode ke-37 GPM tahun 2016, warga gereja dan juga pelayannya, masih mengajukan pertanyaan seperti itu.

Saya pun terdorong menulis pokok ini karena alasan lain pula. Menurut pengamatan saya, upaya-upaya mendalami teologi Yohanes Calvin, sudah jarang dilakukan orang, paling kurang di kalangan gereja-gereja di Indonesia. Kalangan pendidikan teologi dan gereja-gereja lebih cenderung berbicara tentang teologi kontekstual daripada teologi Patristik, teologi Abad Pertengahan dan teologi Barat. Sebagai akibat dari konsentrasi pada pengembangan teologi kontekstual saja maka orang mengabaikan tradisi gerejawi karena dianggap warisan masa lalu belaka. Seolah-olah yang penting dan utama cuma konteks, yakni konteks masa kini. Hasilnya adalah memang kita kaya dengan pengenalan konteks karena konteks mutlak diperlukan dalam berteologi. Berteologi tanpa mengenali secara mendalam konteks, bisa menyebabkan teologi yang dikembangkan mengawang-awang, tidak relevan. Namun akibat yang menyertainya adalah, meminjam pemikiran Joas Adiprasetya, kekayaan telaah pada konteks itu justru dibarengi dengan kemiskinan pada ranah teks dan tradisi Kristen.¹ Kita lalu melupakan kekayaan warisan tradisi Kristen. Padahal tradisi Kekristenan itu kaya dengan persoalan dan jawaban teologis.

Akhirnya patut pula dikemukakan bahwa tantangan yang dihadapi gereja-gereja Calvinis patut diperhitungkan. Warga jemaat bahkan tak kurang para teolog, mempersoalkan relevansi teologi dan praktik bergereja *ala* Calvin bagi gereja

¹ Joas Adiprasetya, "Arah Baru Eklesiologi Masa Kini" dalam Yusak Soleman (Ed.), *Menggereja Secara Baru di Indonesia*, (Jakarta: PERSETIA, 2015), hlm 39.

masa kini.² Konteks Calvin berbeda dengan konteks gereja-gereja di Indonesia. Menghubungkan abad ke-16 dengan abad ke-20 untuk menemukan benang merahnya bukan perkara yang mudah. Lagi pula hadirnya Kekristenan corak baru yang disebut juga Kekristenan gelombang ketiga merupakan daya tarik tersendiri, sehingga orang Kristen dari gereja-gereja *mainstream*, termasuk Calvinis, merasa tradisinya tidak menarik, seolah telah ketinggalan zaman.

Memang GPM sebagai salah satu gereja yang berlatar belakang Calvinis di Indonesia, telah menegaskan dalam ajarannya bahwa ia bercorak Calvinis. GPM adalah gereja beraliran Calvinis, demikian jawaban atas pertanyaan ke-169, 170 dan 171 dari Ajaran GPM.³ Karena itu, dari segi ajaran pengakuan itu telah ada disertai sejumlah penjelasan argumentasinya. Akan tetapi sebagai salah satu gereja yang berlatar belakang Calvinis di Indonesia, penting untuk selalu mempertanyakan apakah yang menjadi ciri dan karakteristik teologi dan praktik bergereja yang menjadi identitasnya. Apakah ia masih tetap bersandar pada tradisi Calvinis yang membentuknya sejak awal berdirinya? Sejauh mana tradisi itu masih dipegang dan bermanfaat baginya dalam bergereja di masa kini?

Berdasarkan alasan-alasan tersebut di atas maka tulisan ini bermaksud melihat hubungan antara teologi Calvin dan GPM sebagaimana terlihat dalam Pemahaman Iman GPM dan Ajaran Gereja GPM. Perhatian diberikan hanya kepada kedua dokumen ini saja karena kedua dokumen ini yang menjadi dasar atau landasan utama bagi dokumen-dokumen lainnya. Selain itu, ruang yang tersedia terbatas untuk melakukan pendalaman terhadap dokumen-dokumen

² Lihat A. M. L. Batlajery, "Tantangan Gereja-Gereja Calvinis di Indonesia" dalam Sirayandris Jitro Botara dan Arkipus Djurubasa (Eds.), *James Haire Orang Halmahera Dari Daerah Seberang* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2016), hlm 141-144.

³ Lihat Ketetapan Sinode ke-37 GPM Nomor 07/SND/Ke-37/2016, pertanyaan dan jawaban nomor 169, 170, 171.

lainnya itu. Namun sebelum sampai ke situ, pembahasan ini akan diawali dengan pertanyaan masih perlukah kita mempelajari Calvin dan teologinya pada masa kini. Kemudian dilanjutkan dengan pokok-pokok teologi Calvin dan diakhiri dengan menghubungkan teologi Calvin dan GPM. Hubungan antara teologi Calvin dengan GPM akan ditelusuri dengan memeriksa dokumen-dokumen dasar gerejawi yang dimiliki dan digunakan oleh GPM yakni Pemahaman Iman GPM dan Ajaran GPM.

Masih perlukah Calvin?

Acapkali timbul pertanyaan, masih perlukah kita belajar tentang Calvin? Untuk apa kita mempelajari Calvin? Bukankah konteks Calvin berbeda dengan konteks kita sekarang? Situasi abad ke-16 berbeda dengan situasi abad ke-21. Lima abad bukanlah rentang waktu yang pendek. Menghubungkan konteks abad ke-16 dengan konteks masa kini adalah perkara yang tidak mudah. Bahkan kalau itu mau dilakukan mungkin akan terjadi suatu “pemaksaan doktrinal” yang kurang beralasan. Persoalan dan jawaban teologis yang diberikan pada masa itu adalah temporer sifatnya, tidak serta-merta kena-mengena dengan persoalan dan jawaban teologis yang diperlukan pada masa kini. Begitulah sanggahan-sanggahan yang sering kita dengar.

Sebelum tiba pada menentukan sikap kita terhadap sanggahan-sanggahan di atas, ada baiknya kita menyimak komentar para ahli tentang Calvin, peranan dan kefaedahannya. Kita akan menyimak pandangan mereka dari kalangan ‘*Calvin’s expert*’ dan ‘*Calvin’s scholar*’, baik di luar maupun di dalam negeri, bahkan dari gereja yang bukan beraliran Calvinis. Pandangan-pandangan tersebut ada yang positif namun ada pula yang bernada negatif terhadapnya.

Pada tahun 1931, Benjamin B. Warfield menulis sebuah buku berjudul *Calvin and Calvinism*. Dalam buku itu, ia berpendapat bahwa Calvin adalah tokoh besar yang Allah

berikan bagi gereja-Nya dalam rentang waktu antara Martin Luther dan masa kini. Ia berkata:

“Such a man was Calvin; and such was a work he did for God and His Kingdom on earth? Adolf Harnack has said that between Paul the apostle and Luther the reformer, Augustine was a greatest man God gave His church. We may add that from Luther the reformer to our day God has given His church no greater man than John Calvin.”⁴

Selanjutnya, Basil Hall menilai Calvin sebagai seorang penulis yang meninggalkan banyak sekali karangan teologi. Ia menulis banyak karya ilmiah berupa risalah-risalah dogmatis, tafsiran Alkitab, khotbah dan surat-surat. Karya-karyanya itu telah memberikan pengaruh yang luar biasa pada masanya. Oleh karena itu, para sejarawan tidak boleh mengabaikan karyanya yang beraneka ragam itu dalam penelitian mereka. Ia menulis:

“Calvin was a man of letters rather than a man of action, for he wrote a literature or pamphlets, commentaries, sermons, letters and dogmatic treatises which form an essential part of his extraordinary influence on the life of his time. The historian must face some at list of this writings; to ignore them is to ignore massive evidence.”⁵

Sementara itu, H. Henry Meeter menilai signifikansi Calvin dalam kalimat berikut:

“The significance of John Calvin for the modern era is vividly described by the prominent author in a recent book in this words: ‘The sixteenth was a great century. It was the century of Raphael and Michaelangelo, of Spencer and Shakespeare, of Erasmus and Rebelais, of Copernicus and Galileo, of Luther and Calvin. Of all these figures that

⁴ Benjamin B. Warfield, *Calvin and Calvinism* (New York: Henry Meeter Centre, 1931), hlm 26.

⁵ Basil Hall, *John Calvin Humanist and Theologian* (London: George`Philip & Son Ltd, 1956), hlm 5.

gave greatness to this century, none left a more lasting heritage than Calvin.”⁶

Calvin disandingkan dengan tokoh-tokoh yang terbilang hebat pada masanya. Namun dari antara mereka, yang meninggalkan paling banyak warisan bagi tatanan kehidupan masyarakat modern adalah Yohanes Calvin. Bersama-sama dengan Calvin, mereka berjasa dalam mengisi abad yang besar itu dalam sejarah. Namun Calvin melebihi mereka dalam hal meninggalkan warisan tatanan kehidupan bagi masyarakat modern.

Demikian pandangan beberapa ahli Calvin yang menilai positif peran dan maknanya bagi gereja dan masyarakat. Mereka memberi nilai yang tinggi kepadanya dibanding tokoh-tokoh besar lainnya abad ke-16. Bagaimana dengan para teolog Indonesia, yang setelah mempelajari Calvin dan teologinya, memberikan pendapat mereka? Ada tiga teolog Indonesia yang akan dikemukakan pendapatnya di sini. Dari antara mereka, ada yang menilai Calvin secara netral, ada yang menilai negatif ajaran dan maknanya dalam konteks Indonesia. Tetapi ada pula yang berpendapat, kita tidak perlu belajar sesuatu dari Calvin karena zamannya lain dengan kita.

Emanuel Gerrit Singgih, mengikuti R. H. Murray, mengemukakan pendapatnya sebagai berikut:

“Luther dan Calvin sama-sama mengembangkan sikap dialektik profetik dengan berinspirasi pada metafor cerita Yeremia. Keduanya bersikap integralis dalam menanggapi masyarakat. Doktrin-doktrin Calvin, meskipun dalam praktik diwarnai oleh despotisme dan intoleransi (seperti misalnya kasus Servetus pada tahun 1553), dalam perkembangannya kemudian menghasilkan kebebasan. Sementara itu doktrin-doktrin Luther, meskipun di dalam praktik diwarnai oleh kebebasan dan toleransi, dalam

⁶ H. Henry Meeter, *Calvinism: An Interpretation of Its Basic Ideas* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), hlm 27.

perkembangannya kemudian ternyata menghasilkan despotisme.”⁷

Gerrit menilai Calvin, begitu pula Luther, secara objektif atau netral. Dalam salah satu atikelnnya tentang doa menurut orang Calvinis, ia mendukung sepenuhnya pemahaman orang Calvinis tentang doa, kendati orang Calvinis Indonesia tidak menunjukkan praktik doa semacam itu. Namun menurutnya, pemahaman itu sebaiknya dilengkapi dengan pemahaman tentang ‘sembahyang’. “Dalam kerangka kontekstualisasi pemahaman ini di dalam konteks religiositas orang Indonesia, saya menganjurkan agar menempatkan doa dalam kerangka pemahaman sembahyang, dalam arti memperhatikan kembali kekayaan agama kekerabatan”, demikian katanya.⁸

Berbeda dengan Gerrit, Ebenhaizer Nuban Timo menentang ajaran Calvin tentang predestinasi rangkap serta berpendapat bahwa ajaran tersebut bukan saja tidak relevan, tetapi juga menyesatkan. Ia berkata:

“Calvin sendiri menggunakan ungkapan *decrutum absolutum* untuk ajarannya tentang pemilihan. Menurut Calvin pemilihan Allah berlangsung mendahului anugerah (*gratiam praecedat election*). Ini maksudnya bahwa keputusan Allah yang final itu (*absolut decreet*) mendahului Yesus Kristus dan ditetapkan di luar kasih Allah di dalam Yesus Kristus. Sebagai hasilnya, dari sejak kekal Allah telah memilih sekelompok orang untuk diselamatkan dan sekelompok orang untuk dibinasakan. Kehendak Allah dalam predestinasi bersifat dualistis. Allah menghendaki separo manusia selamat dan separo lagi terhukum. Pandangan ini bertolak belakang dengan kesaksian Alkitab tentang karya Allah di dalam Yesus Kristus. Berdasarkan Kolose 1:15-20 ia berpendapat bahwa tidak ada satupun keputusan atau karya Allah Bapa

⁷ Emanuel Gerrit Singgih, *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad Ke-21* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997), hlm 49-55.

⁸ Emanuel Gerrit Singgih, *Iman & Politik dalam era Reformasi di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), hlm 200.

di luar atau tanpa sepengetahuan Yesus Kristus. Apa saja yang dikerjakan Allah Bapa baik di dalam sejarah maupun sebelum gunung-gunung dilahirkan dan dunia diperanakkan dilaksanakan di dalam, bersama-sama dan untuk Yesus Kristus. Allah Bapa tidak mempunyai keputusan atau rencana kerja yang lain di luar atau mendahului Yesus Kristus seperti dikatakan Calvin dalam *decrutum absolutumnya*. Jadi ajaran dari predestinasi ganda bertentangan dengan rencana Allah Bapa dalam Yesus Kristus.”⁹

Selanjutnya, bila Nuban Timo memberi penilaian hanya terhadap satu pokok ajaran Calvin saja, John A. Titaley menilai Calvin secara menyeluruh. Menurutnya, karena konteks Calvin berbeda dengan konteks Indonesia maka ajarannya tidak relevan dengan konteks Indonesia. Mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, kenyataan mana berbeda dengan situasi ‘*corpus christianum*’ pada masa Calvin. Seandainya Calvin hidup di Indonesia maka ia akan berkata lain. Oleh karena itu menurutnya, tidak penting apakah seseorang atau sebuah gereja menjadi Calvinis (dapat ditambahkan Lutheran, Metodis, Baptis, dst.) atau tidak. Yang penting adalah perbuatannya. Kehidupan dan iman seseorang tidak dinilai dari segi denominasional-konfesional yang ia anut atau dari sudut denominasi mana ia berasal. Penegasan Matius 7:21 dan 23:31-36 adalah pada perbuatan, bukan pada apakah seseorang harus menjadi Calvinis dan sebagainya. Sebuah gereja menjadi gereja bukan karena gereja itu berpegang pada ajaran Calvinis, atau gereja itu menggunakan struktur bergereja presbiterial-sinodal. Sebuah gereja menjadi gereja karena gereja itu melakukan sesuatu bagi kemanusiaan. Perbuatan-perbuatan kemanusiaan itulah yang menentukan gereja sebagai gereja. Pembicaraan tentang Calvin dan Calvinisme tidak relevan dengan situasi Indonesia karena seandainya Calvin hidup dalam masyarakat majemuk

⁹ Ebenhaizer Nuban Timo, *Pemberita Firman Pencinta Budaya* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), hlm 151-153.

seperti Indonesia, di mana penganut Islam adalah mayoritas, maka pasti ia akan menulis lain. Ia tidak mungkin menerapkan “*Genevan magistrate*” di Indonesia.¹⁰

Para ahli Calvin dan teolog yang telah dikemukakan pendapatnya di atas berasal dari gereja Calvinis (*Reformed*). Sebagai tambahan, ada baiknya dikemukakan pula pendapat teolog dari gereja yang bukan Calvinis tentang Calvin. John Wesley, tokoh gereja Metodis, yang pada tahun 1765 berkata demikian:

“Saya percaya Calvin adalah alat Allah yang besar dan ia adalah seorang yang bijaksana dan saleh. Tetapi saya hanya bisa menasehati orang-orang yang memiliki kenangan yang baik tentang Calvin untuk mengabaikan kasus Servetus. Namun jika ada yang memutuskan untuk memahami seluruh masalah, ia dapat mencari keterangan dari uraian yang andal oleh Dr. Candler dari London.”¹¹

Posisi kita

Berbagai pendapat di atas jelas memperlihatkan bahwa Calvin tidak hanya dinilai positif. Ada pula penilaian negatif, bahkan ada yang memandang kurang berguna mempelajari Calvin untuk konteks Indonesia. Jika demikian, bagaimanakah sepatutnya sikap kita? Menurut hemat saya, sikap kita terhadap Calvin adalah demikian:

Calvin adalah reformator besar yang sangat berpengaruh pada masanya. Ialah yang ‘mensetle’ Protestantisme. Ialah pula yang meletakkan dasar-dasar Protestantisme berdasarkan Alkitab. Namun, ia harus dimengerti dalam konteksnya. Dan untuk mengerti pemikirannya, kita harus memeriksa semua jenis karangannya, mulai dari Institutio, risalah-risalah dogmatis, tafsiran-tafsiran Alkitab,

¹⁰ John A. Titaley, *GPM dan Warisan Protestantisme: Perspektif Kontekstualisasi* (Ambon: 2008; paper tidak dipublikasikan), hlm 2-3.

¹¹ Dikutip dari buku David W. Hall, *Warisan John Calvin Pengaruhnya di Dunia Modern* (terj.) (Surabaya: Momentum, 2009), hlm 120.

khotbah-khotbah dan surat-suratnya. Dan karena ia harus dimengerti dalam konteksnya, maka teologinya tidak serta-merta cocok dengan dan menjawab konteks kita. Kita juga harus kritis terhadapnya. Dalam kekritisannya itu kita akan mencatat bahwa ada teologinya yang dapat kita pegang sebagai sumber inspirasi, tetapi ada juga ajaran dan praktik bergereja yang tidak relevan dengan situasi masa kini. Bahkan ada persoalan kontekstual kita yang tidak terpikirkan Calvin pada masanya.

Paling kurang inilah posisi saya. Menurut saya, dialah yang *mensettle* Protestantisme karena tiga alasan: (1) Reformasi yang dilakukan Luther belum tuntas. Masih terdapat sisa-sisa pengaruh Katolisisme dalam ajaran dan praktik bergerejanya; (2) Luther menekankan doktrin pembenaran oleh iman (*justification*). Sementara Calvin memandang bahwa pembenaran oleh iman belumlah cukup. Mesti ditambahkan kepada doktrin itu, pengudusan hidup (*sanctification*). Orang yang telah dibenarkan oleh iman mesti meresponi pembenaran itu dengan kekudusan hidup. Doktrin *justification* dan *sanctification* ini adalah doktrin Protestan yang dipegang terus oleh gereja Protestan sampai sekarang; (3) Ia menulis *Institutio* yang berisi uraian tentang keseluruhan pokok-pokok kepercayaan Kristen berdasarkan Alkitab sebagai pegangan dasar bagi iman reformasi, sebuah “agama baru”, hal mana tidak dilakukan oleh Luther.

Calvin, Calvinis dan Calvinisme

Sebelum masuk pada pembahasan tentang teologi Calvin, ada baiknya didudukkan terlebih dahulu pengertian tentang beberapa istilah, yakni Calvin, Calvinis dan Calvinisme. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kerancuan dalam pemahaman dan penggunaannya.

Calvin (Yohanes Calvin) adalah reformator generasi kedua yang meletakkan ajaran dan praktik gereja Calvinis/Reformed. Dialah yang *mensettle* Protestantisme.

Calvinis adalah orang atau gereja yang setia memelihara ajaran dan praktik bergereja yang diajarkan dan dipraktikkan oleh Calvin. Sedangkan **Calvinisme** adalah salah satu aliran dalam Protestantisme yang bertumpu pada ajaran Calvin, memperkembangkan atau memperluasnya sesuai tuntutan konteks sehingga bisa berbeda dengan Calvin sendiri. Karena itu Calvinisme beragam coraknya.

Yang dikatakan terakhir ini dapat dijelaskan lebih jauh sebagai berikut:

1. Salah satu pokok ajaran Calvin adalah predestinasi. Ajaran ini tidak merupakan ajaran utama baginya. Kalau kita memeriksa *Institutio*, ajaran ini diuraikan dalam beberapa pasal saja. Dalam katekismus pertama yang disusunnya (1537), predestinasi hanya disebutkan secara singkat. Malah dalam beberapa pengakuan yang dibuat Calvin serta katekismus yang lain, predestinasi disebutkan sambil lalu saja.¹² Akan tetapi di kemudian hari, ajaran ini dipandang mencirikan Calvinisme. Bila orang berbicara tentang Calvinisme maka pikiran mereka langsung tertuju pada ajaran ini. Hal ini terjadi mungkin disebabkan oleh pertikaian yang hebat tentang predestinasi antara Jacobus Arminius (1560-1609) dengan gereja Calvinis di Belanda. Pertikaian itu menyebabkan diadakannya Sinode di Dordrecht (1618-1619). Sinode Dordrecht menolak pendapat Jacobus Arminius dengan rumusan yang dikenal sebagai Pasal-Pasal Ajaran Dordrecht.¹³ Ajaran ini kemudian disingkat TULIP.¹⁴ Maka, TULIP bukan berasal dari Calvin.
2. Tentang tanda-tanda yang hidup dari gereja (*notae ecclesiae*). Menurut Calvin, sebagaimana ditegaskan dalam eklesiologinya, hanya ada dua tanda yang hidup

¹² Lihat Edwin Palmer, *Lima Pokok Calvinisme* (terj.) (Jakarta: Lembaga Reformed Injili Indonesia, 1998), hlm vii.

¹³ Lihat Christiaan de Jonge, *Apa Itu Calvinisme* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1998), hlm 25.

¹⁴ Palmer, *Lima Pokok*, ix.

dari gereja. Kedua tanda tersebut adalah **pemberitaan firman** secara murni dan **pelayanan sakramen** sebagaimana yang ditetapkan Kristus.¹⁵ Namun di kemudian hari, Calvinisme menambahkan satu tanda lagi yakni **disiplin gereja**. Mungkin ini dikarenakan oleh kenyataan bahwa tatkala memimpin gereja di Jenewa, Calvin menerapkan disiplin gereja dengan sangat ketat, kendati pada akhirnya menimbulkan ketegangan antara dia dengan *Magistrate* di kota itu.

3. Dalam hal Tata Gereja. Tata Gereja yang disusun Calvin dan diberlakukan di Jenewa (disebut *Ordonancies Ecclesiaticques*), belum mengatur Klasis, Sinode Wilayah dan Sinode Nasional. Ketiga unsur kelembagaan gereja ini baru muncul di kemudian hari. Mula-mula dalam Tata Gereja di Prancis, kemudian Tata Gereja Belanda. Karena itu Tata Gereja Calvin masih bersifat presbiterial, belum sinodal.
4. Mengenai konsistori. Komposisi konsistori pada masa Calvin di Jenewa hanya terdiri dari pendeta dan para penatua. Para penatua pun adalah orang-orang yang ditunjuk oleh pemerintah sekaligus mewakili pemerintah dalam konsistori. Diaken tidak termasuk, meskipun jabatan itu sudah diadakan dengan tugas khusus melayani orang miskin dan orang sakit. Diaken baru masuk dalam konsistori ketika gereja di Prancis berhasil menyusun tata gerejanya dan menjalankan roda organisasinya berdasarkan tata gereja tersebut.

Itulah beberapa hal yang membedakan Calvin dan Calvinisme. Oleh sebab itu, kata Calvinisme menunjuk pada pengembangan dan perluasan ajaran Calvin bahkan perbedaan dengannya. Akibatnya ialah kita menemukan berbagai corak atau warna Calvinisme di berbagai tempat kendati semuanya bertumpu pada ajaran Calvin.

¹⁵ Benjamin Charles Milner, *Calvin's Doctrine of the Church* (Leiden: E.J. Brill, 1970), hlm 102, 115.

Pokok-Pokok Teologi Calvin

Untuk memaparkan teologi Calvin maka kita tidak bisa bertolak dari *Institusio* saja, meskipun buku itu merupakan semacam kompendium dari teologinya. Kita harus memeriksa karangan-karangannya yang lain sebagaimana telah disinggung di atas. Prinsip ini ditegaskan para ahli sebagaimana dikatakan berikut ini:

“It is now common for Calvin’s scholar to assert that Calvin can not be understood from the Institutes alone. All of his writings – his letters, treatises, and commentaries, as well as successive editions of his Institutes contribute to a right understanding of the man and his thought and none can be omitted without real loss.”¹⁶

Berdasarkan pemahaman demikian maka yang menjadi sumber bagi teologi Calvin adalah seluruh jenis karyanya. Para ahli yang menulis tentang teologinya menjadikan semuanya itu sebagai sumber. Hasilnya, yang sejauh saya ketahui, sejumlah referensi menyangkut teologi Calvin dapat disebutkan sebagai berikut:

1. Yohanes Calvin, *Institutio Christianae Religiones* (Edisi 1536, 1539, 1543, 1549).
2. Karl Barth, *The Theology of John Calvin* (Ditulis dalam bahas Jerman tahun 1922 dan diterjemahkan tahun 1995).
3. Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin* (Ditulis dalam bahasa Jerman 1938 dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris tahun 1956).
4. Francois Wendel, *Calvin the Origins and Development of His Religious Thought* (Ditulis dalam bahasa Perancis tahun 1950 dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris tahun 1963).

¹⁶ David Steinmetz, *Calvin in Context* (London: Oxford University Press, 1995), hlm vii.

5. Timothy George, *Theology of the Reformers* (1988).
6. Christiaan de Jonge, *Apa itu Calvinisme* (1988).
7. Charles Partee, *Theology of John Calvin* (2008).

Dari referensi-referensi tersebut dapat ditemukan pokok-pokok teologi Calvin. Pokok-pokok teologi Calvin adalah sebagai berikut:

1. Pengetahuan tentang Allah

(Di sini dibahas tentang teologi dan kitab suci; tentang Alkitab dan Roh Kudus; sekitar pertanyaan tentang teologi alamiah).

2. Trinitas

(Di sini dibahas sikap Calvin terhadap ajaran gereja mula-mula tentang Trinitas; Maksud dan tujuan ajaran tentang Trinitas; Uraian tentang Trinitas)

3. Penciptaan dan pemeliharaan

(Di sini dibahas dua pokok yakni penciptaan dan pemeliharaan)

4. Dosa

(Dibahas dosa asal, dosa Adam dan kita dan dosa perbuatan)

5. Hukum Allah

(Dibahas hukum Allah sebagai hukum perjanjian; hukum dan kultus; Kristus dan hukum; kebebasan dari hukum; pertanyaan tentang hukum alamiah)

6. Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru

(Di sini dibahas apa sesungguhnya permasalahan antara PL dan PB; Perjanjian Lama; Perjanjian Baru sebagai yang berbeda dengan Perjanjian Lama; Kesejajaran antara keduanya)

7. Perantara

(Dibahas di sini tentang Kristus sebagai benar-benar Allah; Benar-benar manusia; Kesatuan kedua tabiat itu namun bukan penggabungan/pencampuran; Kristus sebagai Allah yang menjadi manusia/daging)

8. Anugerah Kristus di dalam kita

(Membahas persekutuan dengan Kristus; kelahiran kembali/hidup baru dan kekudusan hidup; relasi antara membenaran oleh iman dan kekudusan hidup)

9. Kehidupan orang Kristen

(Dibahas tentang kebebasan Kristen dan Meniru/meneladani Kristus)

10. Doa

(Membahas keperluan dan ciri esensial dari sebuah doa; Kristus dan doa; Roh Kudus dan doa; gereja sebagai ‘lingkungan’ di mana doa terjadi; akhir dari sebuah doa)

11. Pemilihan Allah yang kekal

(Membahas Pemilihan kekal dari Allah; Pertanyaan tentang jaminan keselamatan)

12. Gereja

(Membahas gereja sebagai ibu orang percaya; gereja sebagai tubuh Kristus; gereja sebagai umat pilihan; gereja yang kelihatan dan tidak kelihatan; gereja yang benar dan gereja yang salah; bahaya dari skisma; disiplin gereja; tata gereja; upacara-upacara gereja; resiko berlakunya tata gereja; militansi gereja)

13. Sakramen

(Di sini dibahas arti ritus sakramen; bagaimana sakramen itu bekerja; pengaruh/dampak sakramen; tindakan Roh Kudus)

14. Pemerintahan sekuler (sipil)

(Membahas Negara sebagai institusi ilahi; tugas-tugas pemerintahan sipil; tanggung jawab pemerintahan sipil; ketaatan kepada pemerintahan sipil; batas (kewenangan) pemerintahan sipil).¹⁷

¹⁷ Untuk struktur pokok-pokok ini saya mengacu kepada Wilhelm Niesel yang bukunya sudah disebutkan di atas. Perlu pula ditambahkan bahwa mengingat banyaknya pokok teologi Calvin maka kita tidak mungkin membahas semua muanya di sini, meskipun disadari bahwa untuk mengetahui sejauh mana pengaruhnya dalam GPM kita harus menelusuri semuanya. Luas dan dalamnya teologi

Pengaruh Calvin

Untuk memperlihatkan pengaruh Calvin pada umumnya maka di sini akan dikemukakan dua hasil penelitian saja. Pada tahun 1992, Douglas F. Kelly menulis sebuah buku berjudul *The Eemergence of Liberty in the Modern World*. Dalam buku itu, ia menguraikan pengaruh Calvin dan Calvinisme terhadap lima pemerintahan di lima negara mulai abad ke-16 sampai abad ke-18. Lima negara tersebut adalah Jenewa, Prancis, Skotlandia, Inggris dan (koloni-koloni) Amerika. Menurutnya, kehidupan politik dan praktik pemerintahan di lima negara ini dipengaruhi oleh relasi dan pengaruh Calvin dan doktrin Kristen *Reformed*.¹⁸

Dalam rangka memperingati 500 tahun Yohanes Calvin pada tahun 2009 maka pada tahun 2008 David W. Hall, seorang pendeta senior dari *Midway Presbyterian Church* di Powder Springs, Georgia Amerika, menulis sebuah buku berjudul *Legacy of John Calvin: His Influence on the Modern World*. Menurut dia, ada sepuluh segi dari kultur modern yang menjadi berbeda karena Yohanes Calvin. Itulah warisan yang ditinggalkannya bagi dunia modern. Kesepuluh kultur tersebut adalah: 1) Pendidikan: Akademi; 2) Kepedulian terhadap orang miskin (*the Bourse*); 3) Etika dan interpretasi hukum moral (Sepuluh Perintah); 4) Kemerdekaan Gereja (Dewan Pendeta); 5) Pemerintahan melalui Dewan: Senat; 6) Politik-politik yang terdesentralisasi: Republik; 7) Kesetaraan di antara semua profesi; 8)

Calvin itu tampak dari ditulisnya sekian banyak tesis, disertasi dan buku tentang satu pokok saja dari teologinya.

¹⁸ Douglas F. Kelly, *Munculnya Kemerdekaan Di Dunia Modern* (terj.) (Surabaya: Momentum, 2001), hlm v, 190-196.

Ekonomi dan keuntungan: tangan yang tidak kelihatan; 9) Musik dalam bahasa sehari-hari; 10) Kekuatan dari gagasan yang diterbitkan: percetakan-percetakan Jenewa).¹⁹

Calvin dan GPM

Guna memperoleh gambaran tentang pengaruh teologi Calvin dalam GPM, maka seperti yang telah dikatakan di atas, kita seharusnya mendalami keempatbelas pokok teologinya itu baru membandingkannya dengan ajaran dan praktik bergereja GPM sejak berdirinya hingga sekarang. Namun, melakukan yang demikian diperlukan studi yang lama. Karena itu, saya menggunakan pendekatan lain. Saya mengamati dan mencatat doktrin apa yang pada umumnya mencirikan Gereja Calvinis/Reformed, yang bertolak dari ajaran Calvin, baru berdasarkan hal itu saya menarik kesimpulan.

Namun sebelum sampai ke situ, akan dikemukakan beberapa hasil penelitian yang menunjukkan bahwa GPM adalah gereja Calvinis atau Reformed. Menurut Bauswein dan Vischer, GPM tercatat sebagai gereja bercorak Calvinis atau Reformed.²⁰ Selanjutnya, menurut hasil penelitian Litbang-Kom PGI yang tertuang dalam buku “Perbandingan Potret Diri Antar Gereja, Tantangan dan Tanggapan (2010), GPM ditempatkan sebagai salah satu gereja Calvinis di Indonesia.²¹ Kemudian, hasil penelitian Rijnardus van Kooi (dkk) yang dituangkan dalam buku *Menguak Fakta Menata*

¹⁹ Hall, *Warisan John Calvin*, hlm 4-40.

²⁰ Jean-Jacques Bauswein dan Lukas Vischer, *The Reformed Family Worldwide* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), hlm. 255-256.

²¹ Tim Peneliti Inti Biro Litbang PGI, *Perbandingan Potret Diri Antar Gereja Tantangan dan Tanggapan* (Jakarta: Biro Penelitian dan Komunikasi PGI, 2010), hlm 45.

Karya Nyata (2007) tentang potret gereja *mainstream* di Indonesia menempatkan GPM sebagai gereja bertradisi Calvinis, tetapi dengan sistem pemerintahan Sinodal Presbiterial.²²

Apakah karakteristik yang mencirikan gereja bercorak Reformed/Calvinis?²³

1. Berpusat pada Allah (*God Centered* / *Christus Solus*).

Dapat dikatakan bahwa ajaran yang paling fundamental dari gereja bertradisi Reformed atau Calvinis adalah theosentris atau '*God centered*'. Orang Calvinis mengakui bahwa kehendak manusia tidaklah bebas dan manusia tidak mengambil inisiatif sendiri dalam merespons tawaran penebusan Allah dalam Kristus. Terhadap segala peristiwa yang terjadi dan keputusan yang diambil, orang Calvinis tidak fokus pada diri dan pengalamannya sendiri melainkan pada Allah dan kemuliaan-Nya (Fil. 2:13). Dalam menilai apa yang dialaminya, ia akan tiba pada kesimpulan bahwa semua itu terjadi bukan karena pertobatannya, imannya atau perbuatan baiknya melainkan karena kebaikan, anugerah serta kedaulatan Allah.²⁴ "*God's goodness and grace and God's sovereign will are the bedrock of my salvation. This is why "in particular profound sense Calvinism is theocentric theology. For the*

²² Rijnardus A. van Kooi dkk, *Menguak Fakta Menata Karya Nyata* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007), hlm 43.

²³ Tentang hal ini saya mengacu pada I. John Hesselink, *On Being Reformed Distinctives Characteristics and Common Misunderstanding* (New York: Reformed Church Press, 1988) dan Jean-Jacques Bauswein & Lukas Vischer, *The Reformed Family Worldwide*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

²⁴ Hesselink, *On Being Reformed*, hlm. 90.

*Calvinist the doctrine of God is the doctrine of doctrines, is a sense the only doctrines”.*²⁵ Dalam hal ini, gereja Reformed menekankan bahwa penderitaan Kristus adalah satu-satunya sumber keselamatan sebagaimana dikatakan Calvin dalam *Institutio* (Inst.II.xvi.19).²⁶ “*God to Be Glorified in All Things.*”²⁷ *God centered* berarti juga *Christ centered* dan *Holy Spirit centered*.

2. Umat yang selalu bersandar pada Alkitab (A People of the Word).

Berdasarkan semboyan *Sola Scriptura* maka Alkitab mendapatkan tempat yang istimewa sebagai pedoman bagi orang Reformed/Calvinis. Bila kita membandingkan Pengakuan Lutheran dan Calvinis maka hal ini jelas terlihat. “*Lutherans tend to the emphasis on the material principle of the Reformation, namely justification by faith, whereas Reformed confessions are more interested in the formal principle, namely, authority of the Bible.*”²⁸ Sebagai bandingan, Konfesi Augsburg (1530) tidak mencantumkan pasal khusus tentang Alkitab, sementara Pengakuan Iman Geneva (1536) berbunyi: “*First, we declare that we wish to follow Scripture alone as the rule of our faith and religion*”.²⁹ Tradisi Reformed tidak memiliki teori khusus tentang

²⁵ *Ibid.*, hlm. 90.

²⁶ Bauswein & Vischer, *The Reformed Family*, hlm. 26.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 26.

²⁸ Hesselink, *On Being Reformed*, hlm. 92-93.

²⁹ *Ibid.*, hlm 93. Perhatikan pula *The Galican Confession* (1559), *The Belgic Confession* (1561), *The Second Helvetic Confession* (1566) dan *Westminster Confession* (1646).

pengilhaman Alkitab (*inspiration*). Yang ditekankan adalah kecukupan dan *reliability* dari Alkitab.³⁰

3. Tata Gereja (*Church Order*)

Bagi tradisi Reformed/Calvinis, Tata Gereja dilihat sebagai hal mendasar yang sangat diperlukan demi keteraturan gereja. Seorang ahli dalam tradisi dan konfesi berkebangsaan Jerman, Peter Meinhold, mengatakan: “*In its doctrine of the church the distinctiveness of the Reformed Church becomes particularly clear. Ecclesiology plays a much more prominent role in the Reformed confessions than in the Lutheran. This consist in the fact that Reformed ecclesiology includes church order and church discipline and frequently the doctrine on the word and sacraments as well.*”³¹ Tata Gereja yang digunakan adalah Presbiterial Sinodal yang di dalamnya pelaksanaan disiplin gereja tidak pernah dikesampingkan bahkan menjadi “*third mark*” dari gereja.

4. Ajaran yang jelas dan punya tujuan (*Doctrine with a Purpose*)

Ajaran atau teologi menjadi sangat penting dalam tradisi Reformed/Calvinis. Oleh karena itu maka ajaran atau merumuskan ajaran diprioritaskan. Ajaran yang dirumuskan dengan jelas dan

³⁰ *Ibid.*, hlm. 93; band. Bauswein & Vischer, *The Reformed Family*, hlm. 27-28.

³¹ Hesselink, *On Being Reformed*, hlm. 98; band. Bauswein & Vischer, *The Reformed Family*, hlm. 29-30.

dipahami pula dengan jelas. Kendati ajaran penting dan diprioritaskan, namun kedudukan ajaran di bawah Alkitab. Ajaran dirumuskan berdasarkan Alkitab. Ajaran terumus dalam Pengakuan Iman, Pemahaman Iman, dan Katekismus. Karena itu orang-orang Calvinis tahu dengan pasti apa yang ia percayai dan mengapa ia percaya demikian. Ia tidak berspekulasi dengan ajaran melainkan ajaran itu ‘berguna’ dan membawa ‘keuntungan’.³²

5. Hidup dan Pandangan Dunia (*A Life and World View*)

Tradisi *Reformed* mengajarkan bahwa kehendak Allah harus dinyatakan dalam semua lapangan kehidupan. Dalam hidup kenegaraan dan kebudayaan, dalam alam dan kosmos, dalam bidang ekonomi, sosial dan politik. Di dalam semua bidang itu, Allah harus dimuliakan. Semua tatanan kehidupan dalam bidang-bidang tersebut harus ditata sesuai kehendak Allah sebagaimana ada dalam Alkitab. Roh Alah tidak hanya berbicara melalui Alkitab dan gereja tetapi juga di dalam dan melalui dunia, di dalam berbagai bidang kehidupan untuk membimbing kepada kebenaran. Orang Kristen harus terlibat dalam semua bidang kehidupan itu dan mengarahkannya. Sebagaimana Calvin, dikatakan: “*He was also involved in economic, social, civil, and international affairs. The world was his parish; no aspect of life was alien to him.*”³³

Demikianlah beberapa karakteristik yang mencirikan gereja Reformed/Calvinis, ciri-ciri mana mengacu pada

³² *Ibid.*, hlm. 101-102 & 28.

³³ *Ibid.*, hlm. 104.

teologi Calvin. Sejauh mana ciri-ciri ini tampak dalam GPM kita akan lihat dalam dokumen “Pokok-Pokok Pemahaman Iman GPM” dan “Ajaran Gereja GPM”. Kita dapat pula memeriksa dokumen-dokumen gerejawi lainnya berupa, Tata Gereja, Tata Ibadah, Peraturan-Peraturan dan Buku Pengajaran Katekisasi. Namun mengingat ruang yang terbatas, kita membatasi pada kedua dokumen tersebut di atas saja.

Teologi Calvin, Pemahaman Iman GPM dan Ajaran GPM

Pemahaman Iman GPM merupakan hasil Ketetapan Sidang Sinode ke-36 GPM tahun 2010. Sedangkan Ajaran GPM merupakan Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016. Kedua dokumen ini terdiri atas 5 (lima) pokok besar yaitu: Alkitab, Tuhan Allah, Kerajaan Allah, Gereja, Ciptaan Allah. Kalau kita memeriksa kedua dokumen ini dan menghubungkannya dengan teologi Calvin yang mencirikan Gereja Reformed/Calvinis, maka kita dapat menyebut beberapa hal:

- a. Pemahaman tentang Allah dalam Pemahaman Iman GPM mengatakan bahwa keesaan Allah juga berarti tidak ada pertentangan antara kehendak dan tindakanNya. Karena itu paham yang menganggap Allah sebagai sumber hal-hal yang baik dan yang buruk ditolak. Pada Allah hanya ada kebaikan. Tindakan Allah adalah untuk mendatangkan kebaikan, dalam hidup manusia, menegakkan keadilan dan kebenaran, menyejahterakan manusia, meluputkan seluruh ciptaan dari kepunahan.³⁴ Pemahaman tentang Allah semacam ini merupakan pembahasan lain dari pengertian *God centered* sebagaimana terlihat pada karakteristik pertama gereja bertradisi Calvinis.
- b. Dalam bagian pengantar (tepatnya Dasar Pemikiran) naskah Pemahaman Iman GPM dikatakan bahwa

³⁴ Bandingkan pula pertanyaan dan jawaban nomor 15 Dokumen Ajaran GPM hasil Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016.

“Pemahaman Iman ini disusun berdasarkan tiga landasan: a) Alkitabiah; b) Oikumenis; c) Kontekstual. Dengan Alkitabiah dimaksudkan bahwa isi iman dirumuskan dengan singkat, padat, jelas, dengan berdasar dan bersumber pada kesaksian Alkitab sesuai tradisi reformatoris.³⁵ Dalam Ajaran GPM dikatakan Alkitab berisi kesaksian-kesaksian iman umat yang dikumpulkan dan diakui sebagai kanon (ukuran) atau kitab suci bagi umat Kristen untuk membantu mereka terus-menerus mencari dan mendengar Firman Allah yang hidup dan aktual di sepanjang sejarah di bawah tuntunan Roh-Nya.³⁶ Kenyataan ini dilanjutkan dengan menempatkan Alkitab sebagai pokok pertama dari kedua dokumen tersebut. Maka, pengakuan akan otoritas Alkitab, sebagai patokan dasar dan pedoman bagi perilaku Kristen serta menempatkannya dalam sebuah Pemahaman Iman adalah sesuai dengan karakteristik kedua dari gereja bertradisi Calvinis sebagaimana telah dijelaskan di atas.³⁷

- c. GPM memandang Tata Gereja sebagai hal yang mendasar dalam menata kehidupan, kesaksian dan pelayanannya. Oleh karena itu, beberapa pertanyaan dan jawaban eklesiologi dalam Ajaran GPM berkaitan dengan sistem pengorganisasian gereja.³⁸ Setelah menjelaskan tentang sistem pengorganisasian gereja yang Episkopal, Kongregasional dan Presbiterial Sinodal maka pertanyaan

³⁵ Pokok-Pokok Pemahaman Iman Gereja Protestan Maluku, (Ambon: MPH Sinode GPM, 2011), hlm. 4. Lihat pula Kata Pengantar Draft Ajaran GPM yang disampaikan kepada Persidangan Sinode ke-37 GPM yang menegaskan landasan tradisi Reformatoris Calvinis. Kata Pengantar ini kemudian dihilangkan dari naskah keputusan sidang.

³⁶ Lihat pertanyaan dan jawaban nomor 1 Dokumen Ajaran GPM hasil Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016.

³⁷ Lihat uraian tentang Umat yang bersandar pada Alkitab (*People of the Word*).

³⁸ Lihat pertanyaan dan jawaban 122-125 dari Dokumen Ajaran Gereja GPM, Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016.

dan jawaban ke-125 menegaskan bahwa GPM menganut sistem bergereja Presbiterial Sinodal, yakni sistem bergereja yang menjadikan jemaat sebagai lokus pelayanan dan tidak ada hierarki dalam jabatan pelayanan. Malahan dalam pertanyaan dan jawaban nomor 170 dikatakan bahwa Presbiterial Sinodal merupakan salah satu ciri ajaran Calvinis yang dianut GPM. Hal ini jelas sejalan dengan karakteristik ketiga dari gereja bertradisi Calvinis sebagaimana diuraikan di atas.

- d. Kendati GPM baru berhasil merumuskan ajarannya pada tahun 2016, setelah 81 tahun bergereja, keberhasilan itu patut diacungi jempol. Gereja-gereja Calvinis di Indonesia cukup banyak. Akan tetapi dari begitu banyak gereja Calvinis di Indonesia, hanya sedikit saja yang telah memiliki Ajaran Gereja, termasuk GPM. Bahkan ada yang masih menggunakan Katekismus Heidelberg (KH) sebagai buku pengajaran di gereja. Ada pula yang menyusun Pelengkap Katekismus Heidelberg (PKH), suatu upaya merelevansikan ajaran Gereja Reformatoris dalam situasi sekarang. Bila dibuat perbandingan, boleh dikatakan bahwa Ajaran GPM dalam bentuk Katekismus itu adalah Katekismus terpanjang yang kita kenal selama ini karena berisi 584 pertanyaan. Keberhasilan GPM merumuskan ajarannya ini menunjukkan bahwa GPM memandang sangat penting posisi dan peran Ajaran Gereja dalam kehidupannya. Gereja bertradisi Calvinis sangat mementingkan ajaran sebagaimana terlihat dalam karakteristik keempat di atas.
- e. Tentang hidup dan pandangan dunia sebagai salah satu karakteristik gereja bertradisi Calvinis, bisa kita jumpai dalam Pemahaman Iman GPM dan Ajaran GPM. Pekerjaan Allah mencakup kehidupan masa lampau dan masa kini, dalam berbagai bidang kehidupan. Pemahaman Iman GPM menegaskan bahwa GPM memahami Allah yang terus-menerus berkarya dalam sejarah dan menjadi Tuhan atas sejarah. Ia mengarahkan sejarah kepada

pemenuhan kehendak-Nya. Allah telah bekerja melalui para nabi, tete-nene moyang, baik ketika mereka belum mengenal Tuhan Yesus Kristus maupun ketika mereka percaya kepada-Nya. Karena itu kami tidak menyembah mereka. Hanya belajar dari dan menghargai mereka.³⁹ Ini kesaksian GPM di bidang kebudayaan. Bidang-bidang kehidupan yang lain pun tidak bebas dari kesaksian gereja. Dalam Ajaran GPM, kesaksian gereja di bidang politik penting.⁴⁰

- f. Pertanyaan ke-169 Ajaran GPM berbunyi: “Apa itu Gereja Protestan Maluku (GPM)? Jawabnya sebagai berikut: “GPM adalah gereja yang daerah pelayanannya meliputi Provinsi Maluku dan Maluku Utara. Gereja ini mandiri dari Gereja Protestan di Indonesia pada tanggal 6 September 1935. Awal sejarah gereja ini telah dimulai sejak dilakukannya ibadah pertama di benteng Victoria pada 27 Pebruari 1605 ketika armada perang pasukan Belanda mengalahkan Portugis dan menduduki benteng Victoria. Awak kapal dan tentara Belanda adalah penganut agama Kristen Calvinis (*Gereformeerde*). Mereka hadir di bawah bendera badan dagang VOC (*Veereenigde Oost-Indische Compagnie*) yang melakukan monopoli perdagangan rempah-rempah di Maluku. Namun akar-akar gereja ini telah ada sejak tahun 1530-an ketika misi Katolik bekerja di Maluku.⁴¹ Selanjutnya, pertanyaan dan jawaban 171 berbunyi: “Apakah GPM adalah gereja atau denominasi?” Jawabnya sebagai berikut: “GPM adalah gereja sekaligus denominasi. GPM adalah gereja karena ia

³⁹ Pokok-Pokok Pemahaman Iman GPM (Ambon: MPH Sinode GPM, 2011), hlm 10; band. pertanyaan dan jawaban nomor 349 dari Dokumen Ajaran Gereja GPM, Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016.

⁴⁰ Lihat pertanyaan dan jawaban nomor 128-137 dan 348 dari Dokumen Ajaran Gereja GPM, Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016.

⁴¹ Lihat pertanyaan dan jawaban 169 dari Dokumen Ajaran Gereja GPM, Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016.

lahir dari hasil pekabaran Injil salah satu badan zending, dalam hal ini *Nederlands Zendelingsgenotschap* (NZG) dari Negeri Belanda. Selain itu, pada GPM terlihat adanya pemberitaan firman dan pelayanan sakramen sebagai dua hal yang menandai keberadaan sebuah gereja. Lagi pula GPM memperlihatkan sifat-sifat gereja sebagai esa, kudus, am, dan rasuli. GPM adalah juga denominasi karena beraliran Calvinis.”⁴²

Dalam jawaban yang diberikan terhadap kedua pertanyaan di atas jelas ditegaskan bahwa GPM adalah Gereja yang beraliran Calvinis karena latar belakang sejarah kelahirannya, ajaran Calvin tentang apa yang menandai sebuah gereja (*notae ecclesiae*) ada padanya, serta sifat-sifat gereja terlihat padanya pula.

Kesimpulan

Gereja-gereja Calvinis di Indonesia (termasuk GPM) dalam teologi, ajaran dan praktiknya, bergerak di antara Calvin dan Calvinisme. Mereka tidak hanya terpaku pada teologi Calvin saja, tetapi telah mengembangkannya juga ke dalam konteksnya. Oleh karena itu, Calvin dan teologinya tetap harus menjadi sumber inspirasi bagi gereja-gereja yang menyebut diri Calvinis/Reformed. Tanpa Calvin dan teologinya, gereja-gereja Calvinis akan kehilangan pijakan yang mencirikannya. Pada GPM, teologi Calvin itu tampak dalam Pemahaman Iman dan Ajaran GPM. Kendati demikian, menjadi gereja yang Calvinis berarti pula menjadi gereja yang kritis terhadap Calvin dan teologinya dalam terang konteks di mana gereja itu berada. Dengan kata lain, menjadi gereja “Calvinis-kritis”.

⁴² Lihat pertanyaan dan jawaban 171 dari Dokumen Ajaran Gereja GPM, Ketetapan Sinode ke-37 GPM tahun 2016.

**Perempuan Sebagai Imam Tertahbis dalam Persepsi
Katolik dan Protestan**
(Makna Reformasi Abad ke-16 bagi Penerimaan Perempuan
dalam Jabatan Imam)

Ebenhaizer I Nuban Timo

Kejadian Yang Mengubah Dunia

Tahun 2017, umat Protestan arus utama merayakan 500 tahun pergerakan Reformasi. Studi sejarah gereja menunjukkan bahwa gerakan yang mulanya berlangsung di dua sentra kehidupan masyarakat Eropa yang terjadi hampir bersamaan dan bersifat lokal (di Jerman dan Swis-Zurich), bertolak dari insiatif personal (Luther dan Zwingli) dan mengambil rute yang berbeda (di Jerman rutenya dari universitas menuju gereja, sementara di Swis-Zurich dari gereja menuju ke pembentukan akademi-universitas) ternyata merupakan kejadian yang membawa angin perubahan yang bervoltase tinggi bukan hanya dalam kehidupan bergereja, tetapi juga di Eropa bahkan di seantero jagad raya.¹ Perubahan yang terkandung dalam angin Reformasi yang bertiup dari kota Wittenberg tempat Marthinus Luther mengajar, dari katedral besar Grossmunster di Zurich kotanya Ulrich Zwingli dan Geneva sebagai kota tempat Calvin menghabiskan masa hidupnya, bukan hanya layak diberi predikat revolusi (pembaruan yang radikal) melainkan juga inovasi (penemuan-penemuan yang dahsyat).

Ada satu contoh daya ubah dan karakter inovatif yang saya mau tunjukkan di bagian pengantar tulisan ini. Revolusi bercorak inovasi yang ditiupkan angin Reformasi di Eropa adalah kesetaraan antara semua profesi. Angin perubahan itu

¹ Ebenhaizer I Nuban Timo, "Gereja dan Sang Lain. Perenungan Historis-Teologis Mengenai Identitas Gereja di Pentas Oikumene Selama Abad Pertengahan." Jurnal Lembaga Marampa. Vol. 1 No. 1 Tahun 2015.

mulai bekerja dalam ranah jabatan-jabatan gerejawi. Sebelum Reformasi abad ke-16 yang melahirkan gereja-gereja Protestan arus utama (Reformasi), jabatan-jabatan gerejawi didominasi oleh laki-laki. Selain itu, hanya mereka yang tertahbis sebagai imam sajalah yang disebut sebagai jabatan panggilan (vokasi). Ruang lingkup kerja seperti bertani, berdagang, guru, pelaut, dokter, hakim, polisi, tentara dan profesi-profesi lain tidak tergolong pada kategori panggilan (vokasi). Orang-orang yang aktivitas kerjanya dekat dengan altar dianggap melakukan pekerjaan-pekerjaan kudus sebab altar adalah kawasan yang oleh Emile Durkheim digolongkan dalam lingkungan sakral. Di situ aura kehadiran Tuhan lebih terendus dan kuat. Sementara orang-orang yang dalam keseharian hidup bekerja di kawasan yang jauh dari altar, misalnya saja pasar, adalah orang yang memiliki kecenderungan makin kuat terkontaminasi dengan hal-hal profan, duniawi dan penuh kecemaran karena kawasan itu berada dalam ruang lingkup sekular.

Reformasi abad ke-16 merombak paham tradisional yang bercorak dikotomis dan polaristik itu. Gagasan para reformator mengenai imamat am orang percaya (*priesthood of all believers*) memiliki daya inovasi yang bertegangan tinggi. “Doktrin Martin Luther tentang “panggilan” dan tentang “imamat am orang percaya” telah (tanpa sengaja) memicu sebuah perubahan yang amat radikal terhadap dunia bisnis dan orang-orang bisnis.” Begitu tulis Eka Darmaputera.² Dengan adanya gagasan semua orang percaya adalah imam, membuka cakrawala berpikir manusia untuk melihat dua hal. *Pertama*, semua pekerjaan yang secara inheren memiliki potensi memperkuat dan meningkatkan martabat manusia (pekerjaan-pekerjaan yang diberikan oleh Allah Pencipta) layak dilihat sebagai panggilan yang kudus

² Eka Darmaputera, *Etika Sederhana Untuk Semua. Bisnis, Ekonomi dan Penatalayanan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia. 1990), hlm. 3.

(vokasi). Bertani, berbisnis, bekerja di sektor industri, menjadi guru, dokter, hakim, polisi, tentara adalah setara derajatnya dengan menjadi imam atau pendeta.³ Kedua, dikotomi klasik yang membagi peta dunia dalam dua kawasan, sakral dan profan, kudus dan sekuler, doa dan kerja dihapuskan batas-batasnya oleh konsep *priesthood of all believers*. Altar dan pasar bisa menyandang predikat yang sama, disebut kawasan kudus atau sakral (pemaknaan positif) manakala di dua kawasan ini nilai-nilai hidup yang ditetapkan Allah Pencipta dijiwai dan dilakoni. Tetapi Altar dan pasar bisa juga berubah jadi kawasan diabolik (pemaknaan negatif). Ini terjadi manakala nilai-nilai ke-tuhan-an yang adil, beradab, setara dan transparan justru diinjak-injak. Imam dan awam tidak berdiri di dua kawasan hidup yang berbeda. Keduanya menyandang status yang sama sebagai imam ilahi. Bekerja di dunia usaha tidak lebih hina daripada di lingkungan gereja. Luther menyingkapkan dimensi positif dari konsep pemaknaan altar dan pasar tadi dengan ungkapan: “Seluruh dunia adalah biara kita.” Masing-masing orang percaya pergi ke biara itu sebagai imam-imam untuk menjalankan panggilan Allah dengan talenta dan kecakapan masing-masing.⁴

Contoh ini saya tunjukkan untuk menegaskan bahwa reformasi gereja abad ke-16 merupakan sebuah pergerakan keagamaan yang maknanya bersifat lintas gereja bahkan bersifat mondial. Ia tidak mengeliminasi makna hidup yang terdefinisi sebelumnya oleh gereja, melainkan memperluas makna hidup tadi sampai ke sendi-sendi kehidupan yang belum tersentuh oleh daya ubah Injil. Dalam periode pra-Reformasi, perilaku kesalehan terpuji orang kristen Eropa yang hidup di bawah *custodian* gereja Katolik adalah kehidupan bertarak. Max Weber menunjukkan bahwa

³ David W. Hall, *Warisan John Calvin. Pengaruhnya di Dunia Modern* (Surabaya: Penerbit Momentum. 2010), hlm. 21.

⁴ Darmaputera, *Etika Sederhana Untuk*, hlm. 4.

panggilan kerja yang digariskan gereja pra-Reformasi adalah berbentuk *monastic asceticism* yang bercorak *other wordly*. Memahami deskripsi Weber tadi, Made Priana menulis: “Dalam etika tarak katolik, *kebiaraan* yaitu panggilan menjauhan diri dari dunia untuk melaksanakan suatu hidup meditasi.”⁵ Penalaran doktrinal ini tidak ditolak, melainkan diperluas oleh pergerakan reformasi. Pada momen Reformasi dan seterusnya, etika tarak mendapat tekanan yang baru. Yang sentral dalam panggilan, menurut Weber adalah bekerja di dalam dunia dan mengubah kehidupan dunia secara keseluruhan menjadi sebuah biara. Euan Cameron menulis begini: “Gerakan reformasi menghasilkan kehidupan religius ditarik keluar dari kehidupan biara dan ditempatkan dalam kehidupan sehari-hari, dalam perkawinan, kehidupan rumah tangga, kesalehan individu tanpa membedakan apakah individu-individu itu adalah imam atau kaum awam.”⁶ Tekanan ini yang menjadi lokomotif bertenaga besar bagi orang-orang Kristen untuk berpartisipasi dalam berbagai pekerjaan di dunia sebagai pelaksanaan mandat ilahi.

Fokus Diskursus Kita

Kembali kepada poin awal, Reformasi abad ke-16 merupakan sebuah pergerakan gerejawi yang revolusioner dan inovatif. Contoh di atas hanya salah satu capaian revolusi yang inovatif itu. Contoh lain dari capaian tadi adalah pengakuan atas tahbisan pendeta bagi perempuan dalam gereja-gereja Reformasi arus utama. Sampai dengan usia ke-500 tahun pergerakan Reformasi, tak terhitung banyak perempuan yang berada dalam barisan para klerus laki-laki

⁵ Made Priana, *Aktualisasi Pancasila dalam Misi Gereja. Studi atas Pelaksanaan Misi Gereja Kristen Protestan di Bali pada Periode 2012-2016*. Disertasi (Salatiga: Doktor Sosiologi Agama Fakultas Teologi UKSW, 2017), hlm. 42.

⁶ Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press. 1992), hlm. 151.

(pendeta) tertahbis. Sementara itu, di dalam Gereja Katolik 500 tahun pasca pergerakan Reformasi, diskusi mengenai kelayakan tahbis imam bagi kaum perempuan masih terus berlangsung. Fungsi khusus perempuan dalam gereja tetap diakui. Meskipun begitu perempuan belum berada dalam barisan para laki-laki tertahbis imam untuk melayani misa dan sakramen-sakramen kudus lainnya dalam gereja.⁷

Dalam bagian pengantar, kita sudah melihat bahwa inovasi yang revolusioner dari pergerakan Reformasi dalam urusan perluasan definisi kesetaraan di antara semua panggilan atau etika tarak Protestan berpijak pada doktrin imamat am orang percaya. Diskursus yang mau ditampilkan dalam tulisan ini adalah untuk menjawab dua poin kunci. *Pertama*, mengeksplorasi pendasaran doktrinal yang memberi ruang bagi gereja-gereja Reformasi *mainstream* melakukan inovasi revolusioner, yakni menerima perempuan untuk jabatan presbiterat tertahbis. Dalam arti perempuan bukan hanya sebatas diakui fungsi khususnya di dalam gereja. Perempuan juga diperlakukan setara dengan laki-laki. Mereka ditemukan berada dalam satu barisan para pelayan firman dan sakramen, bukan sekadar sebagai penatua, diaken atau pengajar melainkan juga sebagai pendeta. Bahkan lebih dari itu, kesetaraan perempuan dengan laki-laki tidak hanya sebatas di ruang liturgis dan seremonial gerejawi di sekitar altar. Kesetaraan itu juga berlaku di ruang publik, yakni menjadi pemimpin institusi atau lembaga-lembaga gerejawi yang ruang lingkup tugasnya sarat dengan muatan-muatan politik praksis.

Hal tahbis perempuan dalam jabatan klerikal yang diinisiasi oleh gereja-gereja reformatoris arus utama memang merupakan sebuah inovasi yang revolusioner kalau mau

⁷ Salah satu tulisan yang menyingkap proses dan materi diskusi ditulis oleh Georg Kirchberger, "Tahbis Iman bagi Kaum Perempuan.": Jurnal Asosisasi Perguruan Tinggi Agama Katolik (APTAK): BERBAGI. Vol. 2 No. 1 (Januari 2013), hlm. 62-73.

diperbandingkan dengan apa yang berlaku di Gereja Katolik yang dari rahimnya lahir gereja-gereja reformatoris tadi. Betapa tidak, selain absennya perempuan dalam barisan para laki-laki tertahbis imam, dalam Gereja Katolik sampai abad ke-21 ini, perempuan juga belum muncul dalam daftar nama para paus yang menduduki tahta suci di Roma. Bertolak dari realita ini, poin *kedua* yang hendak dieksplor dalam tulisan ini adalah apa pemahaman teologi yang dipegang Gereja Katolik sehingga memelihara tradisi patriarkhi di mana peluang bagi perempuan untuk menerima pentahbisan imam belum diberlakukan.

Perempuan dalam Masyarakat dan Gereja di Abad Pertengahan

Izinkan saya menggunakan cara tak lazim dalam membicarakan pokok ini, yakni membahas beredarnya sebuah gosip yang menjadi rahasia umum sebagai jalan masuk untuk menunjukkan perlakuan masyarakat Eropa terhadap perempuan dalam parohan waktu Abad Pertengahan. Gosip itu tidak lain adalah legenda adanya paus perempuan yang pernah menduduki Tahta Suci Vatikan. Disebutkan bahwa pernah ada seorang paus wanita bernama Joan yang memerintah sekitar tahun 1099-1185. Beberapa arsip sejarah para Paus di Vatikan dan beberapa keuskupan di Eropa mencatat data tentang paus yang satu ini, meskipun ada beberapa informasi detail yang agak rancu. Sebut saja tentang nama diri dari *female pope* ini. Ada yang menyebut aslinya adalah Agnes, seorang wanita Inggris lahir di Mainz. Sementara catatan sejarah oleh sumber yang lain menyebut dia dengan nama Joan. Dia diidentikkan dengan Paus Yohanes VIII atau John Anglicus.

Dokumen paling populer dan paling tua mengenai Paus Joan yang menjadi rujukan bagi mayoritas penulis sejarah berasal dari Martin Polonius pada abad ke-13, seorang pastor dalam Ordo biara Dominikan berasal dari

Polandia di wilayah Troppau. Dalam catatan asli sejarah karyanya Martin tidak disebutkan adanya *female pope* ini dengan nama John Anglicus, yang artinya Johanes dari Inggris. Tetapi di halaman yang berisi hikayat Paus Leo IV (847-855) dan Paus Benediktus III (855-858) terdapat catatan tambahan di bagian margin oleh penulis kemudian bahwa di antara kedua Paus ini ada seorang Paus bernama John Anglicus berjenis kelamin perempuan. Masa pemerintahan *female pope* ini sangat singkat, yakni dua tahun, tujuh bulan dan empat hari.

Kalau tahun-tahun pemerintahan kedua paus tadi dihitung sama sekali tidak ada ruang kosong untuk diisi oleh adanya paus antara yang berjenis kelamin perempuan. Ini justru yang menjadi masalah bagi para peneliti dengan adanya legenda tadi. Catatan mengenai *female pope* dengan nama *John Anglicus* ini justru merupakan sisipan (sebagai catatan pinggir) dalam dokumen sejarah kedua paus tadi. Rupanya ketika penulisan sejarah selesai dilakukan oleh Martin Polinius, ada orang yang menambahkan nama paus John Anglicus di antara dua nama tadi. Buku-buku sejarah yang dibuat oleh para penulis feminis menggambarkan absennya nama John Anglicus dari catatan resmi dan hanya muncul sebagai sisipan sebagai upaya pihak gereja untuk menutup-nutupi fakta adanya seorang perempuan yang pernah menjadi paus. John Anglicus yang nama aslinya Joan atau Agnes dilihat sebagai korban dari sebuah skandal besar yang hendak disembunyikan oleh Tahta Suci Roma.

Di margin pada halaman buku sejarah tulisan Martin Polinius yang berkisah mengenai masa Paus Leo IV dan Paus Benediktus III terdapat catatan berupa sisipan yang berbunyi sebagai berikut:

Setelah Paus Leo..., kemudian John Anglicus, yang dilahirkan di Mainz, menjadi paus selama dua tahun, tujuh bulan dan empat hari, dan meninggal di Roma. Setelah itu terjadi kekosongan pada tahta kepausan selama satu bulan. Dikatakan bahwa John Anglicanus ini sebenarnya adalah

seorang wanita, yang ketika masih muda dibawa ke Athena dengan diberi pakaian laki-laki oleh kekasihnya. Di Athena, dia belajar banyak cabang pengetahuan, sampai dia kemudian tidak memiliki tandingan. Ketika berada di Roma, dia mengajar seni liberal dan ada banyak guru besar yang datang untuk belajar padanya atau mendengarkan ceramahnya. Penduduk kota itu menjadi sangat hormat kepadanya dan kagum akan kepandaianya, sehingga dia dipilih oleh semua orang untuk menjadi Paus. Tetapi ketika menjabat sebagai Paus, dia hamil karena berhubungan dengan orang dekatnya. Karena tidak tahu kapan persisnya bayi itu akan lahir, akhirnya dia melahirkan ketika sedang mengadakan arak-arakan dari Gereja St. Petrus ke Istana Lateran, yakni di jalan sempit yang terletak di antara Koloseum dengan Gereja St. Celemt. Setelah dia meninggal dikabarkan bahwa dia dikuburkan di tempat itu juga. Para paus selalu menghindari jalan itu dan banyak orang percaya bahwa itu disebabkan karena mereka mengutuk kejadian itu. Sang Paus wanita juga tidak dicantumkan dalam daftar dari para paus, karena dia adalah wanita dan karena aib yang menimpa dirinya.⁸

Seorang penulis lain bernama Jean de Mailly, biarawan Prancis Ordo Dominikan di kota Metz dekat perbatasan Jerman, yang dikenal sebagai penulis dari kumpulan biografi orang-orang suci, menulis sebuah buku di tahun 1250 berjudul *Cronica Universalis Mettensis*. Di bagian yang menjelaskan tahun 1099 terdapat sebuah teks yang bukan sisipan melainkan bagian integral dari teks terdapat paragraf berikut:

Pertanyaan mengenai seorang paus atau paus wanita yang tidak tercantum dalam daftar paus atau uskup Roma,

⁸ Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita. Misteri Paus Joan. Dokumen Pertama Paling Lengkap di Balik Fakta Sang Legenda*. Diterjemahkan oleh Akhmad Santoso (Yogyakarta: Penerbit Alas, 2007), hlm. 1.

karena dia sebenarnya adalah seorang wanita tapi menyamar sebagai laki-laki dan, karena sifat dan bakatnya, dia berhasil menjadi sekretaris kepausan, lalu menjadi kardinal, dan akhirnya menjadi paus. Suatu hari, ketika sedang menunggang kuda, dia melahirkan seorang anak. Maka sesuai dengan hukum romawi, kakinya diikat pada ekor kuda dan diseret serta dilempari batu oleh orang banyak sepanjang satu setengah kilometer. Di tempat di mana dia meninggal, di situ jugalah ia langsung dikuburkan dan di sana diberi tulisan, “*Patre, pater Patrum, Papisse Prodito Partum*” (Wahai Petrus, Bapa dari segala bapa, tunjukkan kelahiran yang menimpa sang Paus Wanita). Pada saat yang sama, untuk pertama kalinya diadakan puasa selama empat hari yang disebut sebagai “puasa paus wanita.”⁹

Keberadaan *female pope* ini muncul dalam catatan sejarah yang ditulis 300 tahun kemudian. Sementara pada catatan sejarah sebelumnya, data ini tidak muncul. Ini memberi indikasi yang sifatnya meragukan otensitas dan originalitas informasi tadi. Ada dugaan bahwa ini tidak lebih dari sekadar legenda.¹⁰ Meskipun begitu, ada empat bukti pendukung yang disebut-sebut ada hubungan dengan hikayat sang *female pope* bisa dicatat. *Pertama*, disebutkan bahwa para paus setelah Leo IV dan Benediktus III selalu menghindari dari jalan (lorong) tempat insiden naas menimpa Paus Joan yang diberi nama John Anglicus (Yohanes VIII). Lorong itu tepatnya adalah Via St. Giovanni. Ia merupakan rute paling pendek sebagai penghubung istana Lateran, tempat tinggal resmi dari Paus dan Istana Vatikan sekaligus Basilika St. Petrus. Di antara kedua istana itu berdiri koloseum dan gereja besar St. Clement.

⁹ Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita*, hlm. 13.

¹⁰ Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita*, hlm. 87.

Beberapa carton female pope ciptaan kalangan cartunis.

Benar bahwa selama abad pertengahan, terutama pada abad ke-14 dan 15, para paus jarang mengambil rute ini kalau bolak-balik antara istana kepausan dan Basilika St. Petrus. Tetapi alasan yang lumrah ialah karena luas jalan itu tidak seberapa, alias sempit untuk dilewati oleh Paus yang tentu saja selalu disertai prosesi para kardinal dan pengawal pribadi. Pada masa pemerintahan Paus Sixtus V (1585-1590), jalan sempit itu dirombak. Barulah sesudah itu rute itu mulai dipakai oleh para paus. Jadi si penyisip cerita adanya *female pope* memanfaatkan momen penghindaran *route* tadi selama

abad ke-14 dan 15 oleh para paus untuk membuat legenda yang mereka ciptakan itu terasa lebih nyata.¹¹

Kedua, adanya batu nisan Paus Joan dengan tulisan seperti yang sudah kita sebutkan di atas (*Patre, pater Patrum, Papisse Prodito Partum*). Ada dua penulis sejarah yang melaporkan adanya batu nisan tadi. Yang menarik ialah kalimat pada batu nisan itu muncul dalam tiga versi. Versi pertama dari Jean de Mailly, biarawan Prancis Ordo Dominikan. Menurut dia, kata-kata pada batu nisan itu berbunyi: “*Patre, pater Patrum, Papisse Prodito Partum.*” Versi kedua diberikan oleh Stephen dari Bourbon. Tulisannya berbunyi: “*Parce, Pater Petrum, Papisse Prodere Partum.*” Varian ketiga dari *Chronica Minor* dan *Flores Temporum* yang bunyinya: “*Papa Pater Patrum, Papiss(a)e Pandito Partum.*” Batu nisan itu sudah hilang pada saat pelebaran jalan Via St. Giovanni yang kita sebutkan tadi.

Mana dari tiga versi ini yang benar? Inilah kunci untuk menguji keotentikan batu nisan itu. Di Roma kuno, penggunaan singkatan dalam sebuah inskripsi pada batu atau monumen merupakan sebuah kelaziman. Huruf-huruf awal yang disingkat pada sebuah inskripsi, batu prasasti, menunjuk pada orang yang memberikan donasi untuk pembangunan sebuah basilika, koloseum, monumen, dst. Jadi kemungkinan besar di batu nisan itu hanya ditulis huruf “P.P.P” yang artinya “*Pecunia Propri Posuit*” yang artinya: “Dia meletakkan monumen ini dengan uangnya sendiri.” Perbedaan kepanjangan dari tiga huruf P pada inskripsi tadi menunjukkan bahwa para penulis sejarah itu menjadikan prasasti dengan huruf “PPP” sebagai bentuk alibi untuk membenarkan legenda yang mereka ciptakan.

Ketiga, di tahun 1375 ada bukti lain yang disingkapkan. Dalam buku-buku petunjuk ziarah untuk orang-orang yang datang ke Roma menghadiri perayaan-

¹¹ Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita*, hlm. 71.

perayaan yubelium disebutkan tentang adanya sebuah patung batu yang diukir sesuai dengan rupa paus wanita dan anaknya. Patung itu terletak di dekat Koloseum St. Clement yang ada di lorong naas tadi. Patung itu sesungguhnya sudah ada sejak masa klasik, mungkin saja itu adalah patung Dewi Juno yang menyusui bayi Hercules pada masa pra-Kristen. Kalau ini benar, maka patung itu tidak pernah dikaitkan dengan Paus Joan. Namun, lama kelamaan sejak abad ke-15, patung itu selalu dihubungkan dengan Paus Joan.¹²

Bukti *keempat*, yakni adanya dua atau lebih kursi dari batu marmer merah yang diberi lubang. Nama kursi itu adalah *sedia curules*. Kedua kursi itu terdapat di Basilika Yohanes Lateran yang biasa dijadikan tempat penobatan paus. Kabarnya kursi-kursi itu digunakan untuk membuktikan apakah paus itu laki-laki atau bukan sebelum dinobatkan.¹³ Pengadaan kursi itu oleh Gaufridus de Collone, biarawan Prancis di biara St. Pierre Le Vif di Sens terjadi setelah insiden *female pope* atas nama Joan,¹⁴ padahal kursi itu sudah ada di basilika tadi jauh sebelum abad ke-9. Asal-muasal kursi itu adalah pada masa Roma pra-Kristen. Kursi itu ditaruh di basilika tadi karena keindahan dan keagungannya karena terbuat dari marmer merah. Para Paus

¹² Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita*, hlm. 77-78.

¹³ William Brewyn yang tinggal di Roma selama masa pemerintahan Paus Paul II dan Paus Sixtus IV menyebutkan bahwa sebelum dinobatkan, Paus terpilih dibawa ke Kapel St. Savior di dalam Basilika St. John Lateran. Paus terpilih disuruh duduk di atas kursi berlubang itu. Seorang pendeta yunior ditugaskan untuk meraba buah zakar paus terpilih. Kalau ternyata ada maka pendeta itu akan berteriak keras-keras: "Dia punya buah zakar!" Semua yang ada di situ akan berseru dengan khidmat: "Puji Tuhan!" Barulah setelah itu upacara penobatan dilakukan. Pengecekan buah zakar paus terpilih dilatarbelakangi oleh ajaran bahwa salah satu syarat menjadi paus adalah dia bukan orang laki-laki yang dikebiri. Tetapi karena hadirnya pengecekan itu setelah insiden *female pope*, maka tentulah ada juga hubungan dengan itu.

¹⁴ Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita*, hlm. 45.

didudukkan pada kursi-kursi itu saat penobatan untuk menunjukkan keagungan jabatan yang diserahkan kepadanya. Tetapi juga mengingatkan mereka akan kerapuhan yang menjadi karakter insan dari seorang paus mengingat ada lubang pada kursi itu.

Dari eksplorasi tadi menjadi nyata bahwa keempat alat-alat bukti tadi tidak punya hubungan apa-apa dengan adanya *female pope* karena benda-benda itu sudah ada jauh hari sebelum kasus *female pope* atas nama John Anglicus melegenda. Kalaupun Paus Joan pernah naik Tahta Suci Vatikan, tidaklah mungkin penyamarannya terungkap hanya gara-gara dia melahirkan. *Pertama*, rata-rata usia orang saat menjadi paus adalah dari 60 tahun ke atas. Apakah masuk akal kalau Paus Joan hamil dan melahirkan pada usia 60 tahun? *Kedua*, seabodoh apa pun Paus Joan pastilah dia bisa berhitung waktu melahirkan. Tidaklah masuk akal kalau dia membuat kecerobohan ini yang hasilnya membuka rahasia penyamarannya bertahun-tahun.

Singkat cerita, adanya *female pope* sejatinya hanyalah sebuah reka-rekaan. Ada dua motif yang mendasari legenda itu disisipkan ke dalam sejarah kepausan ambil menunjukkan bukti-bukti untuk menunjukkan validitas dari legenda tadi. Motif *pertama*, kalau kita perhatikan legenda itu muncul dari kalangan imam ordo Dominikan. Dominikan adalah ordo yang memiliki hubungan yang penuh ketegangan dengan ordo Fransiscan. Ordo terakhir ini berkaul hidup dalam kemiskinan, tetapi dalam kenyataan mereka mengabaikan kaul kemiskinan. Apa lagi karena kedekatan dengan paus-paus yang menjabat membuat biarawan dari kaum Dominikan merasa diabaikan.¹⁵ Legenda itu adalah reka-rekaan dari *person-person* dalam ordo Dominikan untuk menyindir para paus waktu itu yang memiliki perilaku hidup yang sangat buruk sekaligus menyerang ordo Fransiscan yang

¹⁵ Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita*, hlm. 103-105.

sudah melupakan kaul mereka sambil membangun kedekatan dengan paus.

Motif kedua, untuk mengkritik beberapa paus abad ke-10 yang berasal dari keluarga Theopylat, atau yang menjadi boneka perempuan-perempuan dalam keluarga Theopylat. Ungkapan *female pope* merupakan sindiran untuk figur perempuan-perempuan dalam keluarga tadi, yakni Marozia dan Theodora, yang mengendalikan para paus yang sedang berkuasa. Hal yang perlu direnungkan ialah mengapa justru perempuan yang justru dijadikan figur untuk menjadi olok-olokan terhadap lembaga kepausan dan sesama ordo?

Saya mengangkat legenda *female pope* yang direka-reka tadi untuk menunjukkan perlakuan masyarakat Eropa Abad Pertengahan terhadap perempuan baik dalam gereja maupun dalam posisi-posisi kunci di bidang kemasyarakatan. Perempuan Eropa dianggap sebagai makhluk anonim. Mereka tidak diperhitungkan sekalipun memiliki kecakapan-kecakapan lebih dari laki-laki. Ruang lingkup tugas mereka adalah urusan rumah tangga dan merawat anak-anak.¹⁶ Memiliki pemimpin yang berkelamin perempuan adalah aib, apalagi pemimpin di bidang keagamaan. Perempuan sebagai pemimpin menjadi bahan olok-olokan. Teolog besar Abad Pertengahan, Thomas Aquinas, menyebut perempuan sebagai laki-laki yang dilahirkan prematur. Keadaan ini membuat banyak perempuan melakukan protes. Mereka mengambil resiko menyamar sebagai laki-laki untuk menjadi biarawan dengan maksud menunjukkan bahwa perempuan juga bisa seperti laki-laki. Sejarah kehidupan membiara sepanjang Abad Pertengahan mencatat ada banyak perempuan penyamar yang berhasil menduduki tampuk pimpinan tertinggi dalam biara. Tapi begitu penyamaran mereka tersingkap mereka dipaksa dicopot dari jabatannya, status

¹⁶ Simon dan Christopher Danes, *Masalah-Masalah Moral Sosial Aktual dalam Perspektif Iman Kristen* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 190.

keimamatan mereka dibatalkan. Kalau tidak dikenakan hukuman mati, mereka dipenjara seumur hidup atau dipaksa meninggalkan biara.¹⁷

Reformasi dan Perempuan-Perempuan dalam Aktivitas Klerikal

Reformasi abad ke-16 lahir dalam situasi masyarakat dan gereja yang meremehkan bahkan mem-*persona-non-grata*-kan perempuan. Menariknya, para pemimpin pergerakan Reformasi ini: Luther Zwingli dan Calvin serta sahabat sezaman dan penerus-penerus di zaman yang kemudian, mengambil sikap yang berseberangan dengan kultur sosial dan eklesial Abad Pertengahan. Sikap itu ditunjukkan sebagai protes terhadap situasi bermasyarakat dan bergereja yang menyedihkan dan tidak sepatutnya.¹⁸ Protes itu tidak hanya dalam bentuk verbal. Para bapak Reformasi gereja memberi ruang dan menerima perempuan dalam kepemimpinan di ruang publik. Memang pada masa hidup para reformator pentahbisan perempuan dalam jabatan keimamatan belum berlangsung, tetapi pemberian ruang dan penerimaan akan peran perempuan di ruang publik, juga yang berhubungan dengan tugas-tugas klerikal menjadi titik berangkat yang memuluskan tahbis iman perempuan pada masa-masa selanjutnya.

Dalam artikel ini, saya akan menunjukkan empat perempuan tangguh pada masa Reformasi yang menjadi pioner menapaki peran keimamatan yang kelak di zaman selanjutnya jabatan keimamatan itu akan dianugerahkan secara penuh kepada perempuan-perempuan. Empat perempuan adalah Catharina von Bora dan Anna Reinhart. Keduanya berturut-turut adalah istri Luther dan Zwingli, dua

¹⁷ Rosemari & Darrol Pardoe, *Paus Wanita*, hlm. 105-113.

¹⁸ Rebecca A. Giselbrecht, "Church Reformation: Roles and Meaning for Women." *Academic Journal of Asia Region. Mission Spraks*. Second Edition –December 2016, hlm. 48.

tokoh angkatan pertama para reformator gereja. Dua perempuan selanjutnya adalah Idelette de Bure, Katharina Schutz Sell. Idelette adalah istri Calvin. Sementara Katharina juga adalah istri dari Matthaus Zell, salah seorang pemimpin mula-mula dari para pengikut Reformasi di Kota Straszburg.

Katherina von Bora

Katherina von Bora, lahir 29 Januari 1499 di Lippendorf Jerman. Ayahnya seorang bangsawan bernama Hans von Bora dan ibunya bernama Anna Von Haubitz yang meninggal dunia ketika Katharina berusia 6 tahun. Mengikuti kebiasaan anak perempuan para bangsawan pada zamannya, Katherina von Bora menghabiskan sebagian besar masa mudanya dalam biara. Sejak usia 10 tahun ia dikirim ke biara Cistercian dari Marienthon di Nimschen. Pada usia 16 tahun dia mengangkat sumpah menjalani selibat.¹⁹ Ia mengisi kehidupan biara dengan belajar, membaca, menulis dan menguatkan ketrampilan lain. Di biara, Katy, nama panggilan akrab untuk Katherina, mulai bertemu dengan tulisan-tulisan Luther. Dia makin bersimpati pada pikiran-pikiran perubahan dan pembaruan. Katy akhirnya menerima tentang pengajaran Reformasi. Ini membuat dia perlahan-lahan meninggalkan ajaran Gereja Katolik Roma.²⁰ Tindak lanjut dari penerimaan ajaran Reformasi, Katherina melakukan perubahan-perubahan tentang pengajaran ataupun dogma tentang Injil Kristus Yesus. Bersama para biarawati lain, Katy juga menguatirkan keselamatan Luther karena tulisan-tulisan itu. Katy termasuk pada para biarawati yang menyarankan Luther agar keluar dan melarikan diri dari tempat itu.²¹

¹⁹ Moses Christian,

<http://moseschristiant.blogspot.co.id/2013/04/katharina-von-bora-wanita-tangguh-yang.html>. April, 23, 2013.

²⁰ Ronland H. Bainton, *Women of the Reformation in Germany and Italy* (Baston: Beacon Press. 1894), hlm. 22.

²¹ Bainton, *Women of the Reformation*, hlm. 23.

View kota Wittenberg dengan menara gereja tempat Luther menempelkan dalil-dalil mengawali pergerakan Reformasi & Katherina von Bora, istri Luther.
Perhatikan letak cincinnya di jari telunjuk

Setelah merasa makin mantap dengan ajaran Reformasi, Katy bersama dengan ke 11 biarawati lainnya memutuskan melarikan diri dari biara meskipun resiko yang mereka hadapi adalah hukuman mati. Mereka melarikan diri ke Wittenberg dan meminta perlindungan pada Luther yang lalu menempatkan mereka di beberapa keluarga di sana. Luther juga meminta mereka menikah karena tidak ada tempat untuk perempuan lajang dalam masyarakat pada waktu itu.²² Cerita pergerakan Reformasi yang diprakarsai

²² Elvira Kambali, "Peran Perempuan dalam Gerakan Reformasi Gereja Abad ke-16." Tugas Akhir (Salatiga: Fakultas Teologi UKSW 2017).

Luther tentulah akan jadi lain seandainya Luther tidak menikah dengan Katy. Peran Katy dalam menopang Reformasi tergambar dalam predikat yang diberikan Luther kepada si istri, yakni “Bintang Pagi dari Wittenberg.”

Peran Katy dilakukan melalui kegiatan-kegiatan berikut. Ia mengambil alih tugas mendidik anak-anak selain menjadi penyemangat bagi Luther dalam saat-saat sulit dan kritis. Katherina menjalankan bisnis keluarga seperti mengelola kebun sayuran, tanaman bunga anggrek bisnis dan kebun anggur. Dia juga membuka usaha pembuatan bir non-alkohol, yang sangat digemari oleh masyarakat Saxon. Bir dan anggur racikan Katy begitu terkenal sehingga diberi nama “Luther Bir”. Sampai hari ini “Luther Bir” masih merupakan minuman favorit bagi mayoritas penduduk Jerman, terutama warga Wittenberg.²³ Dari hasil bisnis itu, Katy ikut-serta membiayai dan membantu gerakan Reformasi. Katherina juga mampu memodifikasi rumah mereka menjadi sebuah sekolah untuk pembentukan karakter anak-anaknya, menyokong pembiayaan sekolah TK sampai SMP yang dibuka Luther di Eisleben, kota kelahiran Luther.

Anna Reinhart Zwingli

Anna Reinhart menikah dengan Ulrich Zwingli. Perkawinan mereka dikarunia seorang anak perempuan. Sama seperti Katy, Anna Reinhart juga menjadi penopang utama Reformasi yang dikerjakan suaminya dengan mengambil-alih tanggung jawab mendidik anak-anak dan membuka bisnis keluarga. Sama seperti Katy, Anna menjadi perempuan-perempuan masa Reformasi yang merintis profesi baru, yang oleh Rebecca A. Giselbrecht disebut *pastor's wives*. Karena perannya ini, dia disapa sang suami: *the staff of his life*.²⁴

²³ Ebenhaizer I Nuban Timo, *Kalender Gereja, Budaya dan Agama-Agama 2017* (Jakarta: BPK Gunung Mulia), hlm. 15.

²⁴ Giselbrecht. “Church Reformation,” hlm. 49.

Kota Zurich. Gedung dengan dua menara adalah Gereja Grossmunster tempat Zwingli memulai Reformasi. Anna Reinhart, istri Zwingli.

Semasa mudanya, Anna Reinhart menjalani kehidupan biara. Ketika biara ditutup, ia menjadi biarawati tanpa pekerjaan. Pada tahun 1531, Zwingli meninggal dalam sebuah serangan mendadak yang dilakukan oleh kelompok Katolik di kota-kota tetangga yang tidak menyetujui Reformasi yang dipimpin Zwingli. Sepeninggal Zwingli, Anna Reinhart menikah lagi dengan Heinrich Bullinger, pemimpin Reformasi generasi kedua di Zurich yang menggantikan Zwingli. Pada pernikahannya dengan Heinrich Bullinger, Anna membuka asrama yang menampung

mahasiswa-mahasiswa dari luar negeri yang datang belajar Reformasi di Zurich sekaligus menjadi wisma bagi tamu-tamu nasional maupun internasional. Saat menikah dengan Zwingli di awal tahun 1520, dia juga memprakarsai pelayanan kepada fakir miskin yang membuat pergerakan Reformasi sang suami makin menyentuh kebutuhan dan pergumulan masyarakat Eropa kelas bawah pada waktu itu.

Idelette de Bure

Akibat pertentangan pendapat dengan para bangsawan yang membentuk dewan kota Geneva sekitar soal penegakan disiplin gereja secara ketat kepada orang-orang yang tidak ingin bertobat, Calvin tidak lagi diterima bekerja di Geneva. Karena itu Calvin melanjutkan perjalanan ke Straszburg yang sempat tertunda beberapa tahun karena diminta William Farel untuk membantu dia melakukan Reformasi di Geneva. Calvin ke Straszburg untuk memulai rencana awal menjadi penulis dan ahli kitab suci.²⁵

²⁵ Justo. L. Gonzalez, *The Story of Christianity Volume 2: The Reformation to the Present Day* (San Fransisco: Harper & Row Publisher, 1985), hlm. 65.

Kota Geneva di mana Yohanes Calvin menata kehidupan
Gereja Reformasi.

Idelette de Bure, istri Calvin.

Di Straszburg, Calvin (1538-1541) bertemu Martin Bucer, pemimpin kelompok pengungsi (pelarian) Katolik dari Prancis, yang membentuk jemaat pengikut Reformasi. Dia ditahbiskan sebagai pendeta dan membantu Bucer memimpin jemaat Reformasi. Di Starszburg, Calvin juga bertemu dengan Idelette de Bure dan menikahinya. Idelette mulanya adalah istri dari Jean Stordeur dari Luik, seorang pendukung fanatik pergerakan Reformasi, sehingga diusir dari Prancis. Bersama Idelette, sang istri Jean Stordeur, mengungsi ke Straszburg. Tidak lama setelah menerima baptisan Protestan, Jean meninggal dunia. Dua tahun setelah berada di Straszburg, Calvin berkenalan dengan Idelette dalam status sebagai ibu dua anak yang ditinggal mati suami. William

Farel berperan sebagai pendeta yang memberkati pernikahan keduanya. Kepada seorang sahabat dekat, Calvin menulis surat. Di situ Calvin menyebut sang istri sebagai wanita yang sangat membantu dalam hidup dan pekerjaannya. “Idelette bukan hanya cantik tetapi baik dan alim.”²⁶

Katharina Schutz Zell

Katharina Schutz (1498-1562), anak ketiga dari delapan bersaudara dari pasangan Elisabeth Gerster dan Jacob Schutz di Straszburg. Orangtuanya bukanlah kaum ningrat melainkan golongan masyarakat biasa dengan penghasilan menengah ke bawah. Oleh orangtuanya dia diberi kesempatan memperoleh pendidikan yang pantas. Ketika remaja, dia mulai berkenalan dengan tulisan-tulisan Luther dan mengikuti pengajaran dari pastor di Kathedral St. Lawrence di Straszburg yang bersimpati pada ajaran Luther. Nama pastor itu adalah Matthaus Zell, yang kemudian menjadi suaminya.

²⁶ Nuban Timo, *Kalender Gereja*, hlm. 14.

Straszburg, kota tempat Katharina Schutz dan sang suami bekerja.

Juga kota tempat Martin Bucer menata kehidupan gereja Reformasi.

Banyak gagasan yang Calvin pelajari dari Bucer selama 4 tahun tinggal di Starszburg yang kemudian dikembangkan di Geneva. Gambar Katharina Schutz.

Ia menikah dengan Matthaus Zell dari Kaisersberg. Sang suami merupakan pastor di Kota Straszburg yang mulai mengkhhotbahkan pikiran-pikiran Reformasi berdasarkan Kitab Roma. Para pendengar khotbah menggagalkan usaha dari para klerus untuk menghentikan pengajaran-pengajarannya. Dia merupakan pemimpin pergerakan Reformasi di kalangan para pengungsi dari Prancis yang melarikan diri ke Straszburg sebelum kedatangan Martin

Bucer.²⁷ Perkawinannya dengan Katharina juga fenomenal karena terjadi sebelum Luhter mulai melakukan serangan-serangan di ruang publik.²⁸ Dua anak lahir dari perkawinan mereka, tetapi keduanya meninggal dalam usia muda. Katharina adalah salah satu contoh terbaik bagi istri pendeta, tetapi yang paling diingat ialah bahwa dia adalah juga seorang penggerak Reformasi, dengan pemikiran yang otonom terutama dalam urusan kesaksian Injil. Ia banyak menulis artikel yang menyebar melampaui batas kota Straszburg. Marthin Luther sendiri mendapatkan salinan dari tulisan-tulisan Katharina. Dia menjadi jembatan orang kaya dan miskin, laki-laki dan perempuan, imam dan awam. Dia mengedit banyak nyanyian gerejawi yang kemudian dijual. Hasil penjualan dipakai untuk mendukung pekerjaan Reformasi. Dalam konflik berdarah antara kelompok Reformasi dengan kaum Anabaptis, Katharina tampil sebagai perantara yang berani. Dia juga menjadi pendorong agar kaum Anabaptis diterima sebagai sesama, suatu sikap yang berbeda dengan pendapat umum pada zamannya.

Suaminya, Matthaus Zell, mendukung penuh pengajaran sang istri, terutama dalam hubungan dengan penerimaan kewibawaan Alkitab sebagai norma satu-satunya bagi kehidupan pernikahan dan tanggung jawab melayani sesama. Sebelum meninggal dunia (1458), sang suami berkata kepadanya: "*Hor nich auf zu singen*" yang artinya "Janganlah berhenti bernyanyi", sebuah ungkapan simbolis untuk sang istri agar tidak berhenti berbicara dan berjuang bagi kebebasan peran perempuan dalam peran publik.²⁹

Seperti kita lihat sendiri, perempuan-perempuan tadi hidup dalam zaman yang meremehkan peran publik mereka tetapi mereka mengambil sikap yang berseberangan dengan

²⁷ Tony Lane, *Runtut Pijar: Sejarah Pemikiran Kristiani* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), hlm. 145.

²⁸ Euan Cameron, *The European Reformation*, hlm. 109.

²⁹ Giselbrecht, "Church Reformation," hlm. 50.

kebanyakan perempuan. Mereka memang bukan perempuan yang ditahbiskan sebagai imam, tetapi peran keimamatan mereka tidak bisa dipungkiri. Setidak-tidaknya, melalui mereka masyarakat pada waktu itu, terutama para pengikut pergerakan Reformasi bisa melihat bahwa perempuan juga memiliki kualitas dan kecakapan yang setara dengan laki-laki jika mereka menerima proses pendidikan dan diberi kesempatan menjalankan kapasitas dan talenta mereka. Kepeloporan perempuan-perempuan tadi menjadi pembuka jalan bagi gereja hasil pergerakan Reformasi pada masa-masa selanjutnya untuk menerima perempuan dalam tahbis imam.

Persepsi Katolik dan Protestan tentang Tahbis Imam bagi Perempuan

Perempuan memiliki kapasitas diri dan kualitas spiritualitas, sosial dan religius yang sama dengan laki-laki. Dalam hampir semua aliran Kekristenan, kecuali Orthodox dan Katolik, perempuan diberi peluang yang sama dengan laki-laki dalam tahbis imam. Ini alasannya dalam gereja-gereja non Katolik dan Orthodox perempuan bukan hanya tertahbis menjadi pendeta atau pastor. Perempuan juga berpeluang menjadi uskup, menduduki pimpinan tertinggi dalam organisasi kegerejaan. Hanya dalam gereja Katolik dan Orthodox saja dominasi laki-laki masih sangat kental. Perempuan belum diberi peluang untuk menerima pentahbisan imam. Pertanyaan yang perlu kita jawab adalah: bangunan doktrinal macam apa yang dijadikan panduan sehingga terdapat perlakuan yang berbeda terhadap perempuan dalam tahbisan imam padahal kita mengasumsikan bahwa Alkitab jugalah yang menjadi sumber penyusunan doktrinal itu? Saya akan menjawab pertanyaan ini mulai dengan mengeksplorasi bangunan doktrinal gereja Protestan yang lahir dari pergerakan Reformasi abad ke-16. Ada dua poin yang hendak saya tampilkan.

Pertama, energi spiritual dari pergerakan Reformasi dengan daya dorong perubahan dan pembaruan maha dahsyat, termasuk di dalamnya membarui pandangan masyarakat tentang kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam urusan-urusan keagamaan, terletak pada prinsip yang terus-menerus ditekankan para reformator: *sola fidei*, *sola gratia* dan *sola scriptura*. Tekanan pada tiga prinsip ini yang mendorong para pemimpin pergerakan Reformasi bekerja keras menyediakan Alkitab untuk bisa dimiliki dan dibaca oleh sebanyak mungkin orang Kristen, serta memahami tugas utama seorang pejabat tertahbis bukan lagi mengajarkan fiksi-fiksi ciptaan gereja Roma melainkan mengajarkan kebenaran dalam Alkitab melalui khotbah, katekisasi, dll.³⁰ Untuk tujuan ini, para reformator menerjemahkan Alkitab ke dalam bahasa lokal, menulis tafsiran-tafsiran Alkitab, menyampaikan khotbah secara teratur untuk menjelaskan kebenaran yang dinyatakan di dalam Alkitab dan mempersiapkan berbagai buku katekismus sebagai pedoman dalam kegiatan pendalaman Alkitab dalam katekisasi dan pengajaran agama.

Selama Abad Pertengahan, keimamatan dijadikan jabatan khusus yang dipisahkan dari dan ditempatkan di atas kehidupan orang-orang percaya. Mereka yang tertahbis sebagai imam dianggap memiliki kapasitas dan otoritas yang melampaui manusia kebanyakan karena wewenang yang diberikan kepada mereka untuk memimpin misa. Tanda dari keistimewaan mereka adalah pakaian jabatan yang khusus disertai berbagai simbol dan ornamen pada pakaian jabatan itu, serta pola hidup terpisah yang mereka jalani, yakni membiara. Juga sepanjang Abad Pertengahan, Alkitab hanya dimiliki oleh kaum klerus, pejabat tertahbis. Bahkan tidak semua imam tertahbis memiliki Alkitab. Imam-iman di jemaat lokal cukup memiliki pengetahuan atas magisterium

³⁰ Euan Cameron, *The European Reformation*, hlm. 141.

(dokumen-dokumen ajaran) kepausan dan cakap memimpin misa. Khotbah dan pengajaran agama kepada umat tidak lebih dari meneruskan keputusan-keputusan Paus, yang oleh Euan Cameron disebut sebagai *fiksi dan fabel* ciptaan Paus.³¹

Demikianlah, selama Abad Pertengahan, Paus dianggap sebagai pemilik kebenaran, para imam tertahbis menjadi juru bicara yang menyampaikan kebenaran yang ditemukan oleh Paus kepada umat. Mulai tahun 1520, Luther menyerukan protes. Dia menolak pandangan bahwa ritual pentahbisan menjadikan si tertahbis sebagai orang Kristen superior. Luther menulis begini:

*Baptism, gospel, and faith alone make us spiritual and a Christian people.... the Pope... can never make man into a Christian or into a spiritual man by (the rituals ordination)... He might well make a man into a hypocrite or humbug and blockhead, but never a Christian or spiritual man... we are all consecrated priest through baptism... whoever comes out of the water of baptism can boast that he is already a consecrated priest, bishop, and pope.*³²

Untuk mengkonkretkan pemaknaan yang baru ini, para pemimpin pergerakan Reformasi tidak lagi memakai nama *sacrificing priest* (imam) untuk pejabat-pejabat tertahbis. Mereka lebih memiliki sebutan *preaching ministers* (pelayan firman). Pakaian liturgis untuk pejabat gereja disederhanakan supaya konsentrasi penuh diarahkan kepada Firman dan pewartaannya.³³ Sebutan ini memiliki dua konsekuensi. *Pertama* menjadikan pemberitaan firman yang bertolak dari Alkitab sebagai sentral penugasan seorang tertahbis sebagai ganti berbagai *fiksi dan fables of men* yang menjadi ciptaan sekelompok orang manusia mengenai tugas imam di sekitar altar sebagaimana yang berlaku selama Abad

³¹ Euan Cameron, *The European Reformation*, hlm. 141-142.

³² Euan Cameron, *The European Reformation*, hlm. 149.

³³ Georg Kirchberger, *Gerakan Ekumene. Suatu Panduan* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2010), hlm. 29.

Pertengahan. *Kedua*, memberikan kebebasan kepada semua orang percaya untuk menyelidiki Alkitab. Berkhotbah dan mengajar kebenaran iman memang tidak direbut dari *preaching minsters* yang ditandai dengan penumpangan tangan dalam ritual pentahbisan. Tetapi umat tetap diberi keleluasaan untuk membaca Alkitab sehingga mereka juga dapat menemukan sendiri kebenaran, kemudian atas dorongan pemberitaan firman oleh *preaching ministers* mereka menjadikan kebenaran itu sebagai panduan hidup.

Kedua, tekanan pada prinsip *sola fidei, sola gratia* dan *sola scriptura* membawa para reformator pada pemahaman baru terhadap doktrin keimamatan. Jika selama Abad Pertengahan, imam itu dipahami sebagai hak prerogatif sekelompok kaum tertahbis, maka bertolak dari penemuan kebenaran dalam Alkitab, keimamatan mulai dipahami secara baru. Luther, sebagaimana sudah kita catat di atas, mengatakan: “Siapa saja yang keluar dari air baptisan dapat memahami diri sebagai yang telah dikuduskan sebagai imam, uskup dan bahkan paus.” (*whoever comes out of the water of baptism can boast that he is already a consecrated priest, bishop, and pope*).³⁴ Lewat penegasan ini, Luther hendak memperkenalkan doktrin imamat am orang percaya. Mengomentari penegasan Luther ini, Rebecca A. Giselsbrecht berkata: “Saya berkeinginan menegaskan bahwa doktrin imamat am orang percaya adalah isu sentral dalam ajaran kaum Protestan tentang iman. Doktrin itu juga merupakan titik balik yang menentukan bagi kaum perempuan awam untuk berpartisipasi sebagai saksi bagi iman mereka di dalam Gereja.”³⁵

Sampai di sini, kita melihat bahwa doktrin imamat am orang percaya yang ditemukan para pelopor pergerakan Reformasi ternyata berdaya dobrak yang dahsyat. Ia tidak hanya meruntuhkan tembok yang memisahkan dunia dalam

³⁴ Euan Cameron, *The European Reformation*, hlm. 149.

³⁵ Giselsbrecht, *Church Reformation*, hlm. 45.

dua kawasan: sakral dan sekuler, altar dan pasar, doa dan kerja, imam dan awan. Doktrin tersebut juga mematahkan terali-terali besi yang berabad-abad memenjarakan perempuan dalam urusan-urusan kerumahtanggaan (mengurus kasur, sumur dan dapur), serta menghalang-halangi perempuan dari peran-peran keimamatan. Doktrin imamat am orang percaya temuan para tokoh Reformasi abad ke-16 membuat publik menyadari kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam tata penciptaan dan keselamatan.

Inilah kunci yang membuka pintu terali besi buatan teologi Abad Pertengahan untuk memenjarakan perempuan, sehingga di kalangan gereja-gereja reformatoris, termasuk di Indonesia, perempuan bisa menerima ritual penahbisan imam serta menduduki jabatan sebagai ketua majelis jemaat, ketua klasis, ketua sinode, uskup dan ketua PGI. Hal serupa masih belum berlaku di lingkungan Gereja Katolik Roma. Mengapa di kalangan Gereja Katolik perempuan masih terus disuruh berdiri jauh dari altar dan dilarang memimpin misa? Apa penalaran doktrinal yang menjadi penghambat bagi penerapan prinsip kesetaraan semua orang percaya (perempuan dan laki-laki) dalam jabatan imamat?

Diskusi akademis di kalangan Gereja Katolik berhasil merumuskan lima pokok pikiran yang bisa dijadikan kerangka doktrinal untuk mendukung tahbisan imam bagi perempuan. Kelima pokok pikiran itu, sebagaimana ditunjukkan oleh Romo Georg Kirchberger, adalah sebagai berikut: 1) Kesetaraan dan komplementaritas laki-laki dan perempuan dalam tata penciptaan dan penyelamatan; 2) Partisipasi semua orang beriman kristiani dalam imamat Kristus; 3) Pe-representasi-an Kristus oleh semua orang yang dibaptis; 4) Revisi pneumatologis terhadap tradisi historis dalam peran perempuan di masyarakat.³⁶ Wacana akademis ini dalam kenyataannya masih sebatas diskursus teologi.

³⁶ Kirchberger, "Tahbis Imam bagi Kaum Perempuan?", hlm. 71.

Cita-cita Paus Yohanes XXIII untuk melakukan pembaruan credenda dan agenda gereja melalui Konsili Vatikan II sebagai ruang di mana pertimbangan bersama dalam tertentangan dan diskusi terbuka dipresentasikan, ternyata masih belum terlaksana untuk urusan yang satu ini, yakni kemungkinan menahbiskan perempuan menjadi imam. Penyebab dari “kegagalan ini” adalah pihak kepausan mengembangkan ajaran sendiri tanpa mau menerima masukan dari pihak akademisi.

Keengganan sikap kepausan untuk menerima masukan tampak dalam larangan Paus Yohanes Paulus II di tahun 1994 untuk meneruskan diskusi mengenai kemungkinan tahbisan imam kepada perempuan. Dalam sebuah imbauan apostolik berdasarkan wewenang jabatan apostolik yang dipikulnya, Paus berkata: “Bahwa Gereja tidak mempunyai wewenang apapun untuk memberikan tahbisan imam kepada perempuan dan semua orang beriman mesti secara definitif menerima keputusan itu.” Seruan apostolik ini dibuat Paus Yohanes Paulus II sebagai penegasan kembali atas seruan Paus Paulus VI di tahun 1976 yang menegaskan: “Dalam kesetiaan pada contoh-Nya Tuhan sendiri, Gereja menyadari diri tidak berhak menerimakan tahbisan imam kepada perempuan.”³⁷

Dalam seruan apostolik tadi, *imitation Christi* menjadi pijakan bagi lembaga kepausan untuk menegaskan sikap gereja menerapkan pengecualian perempuan dari penahbisan imam. Dikatakan bahwa pemilihan 12 laki-laki oleh Kristus adalah keputusan yang dilakukan dengan sadar, bebas dan independen. Yesus tidak melibatkan perempuan dalam barisan ke-12 laki-laki murid-Nya karena Ia mau menunjukkan bahwa persekutuan dibentuk-Nya adalah representasi seluruh Israel. Bila Yesus melibatkan perempuan maka pesan simbolis yang mau Ia berikan tidak bisa

³⁷ Kirchberger, “Tahbis Imam bagi Kaum Perempuan?”, hlm.

dimengerti oleh masyarakat pada zaman-Nya dan juga zaman yang menyusul. Atas dasar itu, kepausan menegaskan: “Gereja dalam menetapkan kriteria untuk menerima orang bagi tahbisan imam, selalu mengakui tindakan Tuannya ketika memilih dua belas laki-laki sebagai norma yang tidak boleh diganggu-gugat.”³⁸

Sikap ini, menurut kepausan, tidak menafikan peran dan fungsi khusus perempuan dalam gereja. Tekanan ini juga bertolak dari keadaan konkret di dalam jemaat-jemaat perdana. Sebagai contoh disebutkan bahwa dalam jemaat perdana tersebut banyak perempuan yang ikut berperan dalam karya perutusan untukewartakan kabar baik, seperti misalnya Yunia (Rm. 16:7) yang dalam tradisi di kemudian hari namanya diubah menjadi Yunias. Yesus sendiri menjadikan Maria dari Magdala (Yoh. 20:17) sebagai pewarta kabar baik. Tetapi yang menarik, Yesus tidak memasukkan Maria dalam barisan ke-12 murid-Nya. Penalaran ini yang menjadi pijakan doktrinal bagi lembaga kepausan untuk mengutamakan laki-laki dalam tahbisan keimamatan. Doktrin ini oleh lembaga kepausan dinyatakan sebagai *depositum* iman yang diajarkan secara *infallibel* (tidak mungkin salah) oleh *magisterium ordinarium*.³⁹

Terlepas dari sikap kepausan tadi yang memang harus dihormati dalam lingkungan Gereja Katolik, secara modial diskusi akademik di kalangan umat Katolik menyesalkan pengabaian perhatian pada konteks sosio-budaya Yahudi pada masa Yesus. Kalau benar Yesus membuat keputusan dengan sadar, bebas dan independen saat menetapkan duabelas laki-laki, mengapa harus duabelas? Bukankah duabelas itu menunjuk pada preseden sebelumnya, yakni 12 suku Israel. Menurut diskusi akademik di kalangan umat

³⁸ Kirchberger, “Tahbis Imam bagi Kaum Perempuan?”, hlm. 68.

³⁹ Kirchberger, “Tahbis Imam bagi Kaum Perempuan?”, hlm. 67.

maka tidak bisa dipungkiri bahwa penetapan ke-12 laki-laki dalam kelompok Yesus justru sangat terkondisi oleh konteks sosial-budaya zaman-Nya. Itu berarti dalam kondisi sosial-politik yang baru, yakni yang melampaui masyarakat Yudaisme zaman Yesus, Gereja dengan berpola pada Yesus dapat melakukan revisi terhadap *magisterium ordinarium* untuk mendukung keselamatan manusia.

Pertimbangan ini lahir dari keyakinan iman akan keberadaan Gereja sebagai umat Kristus yang digerakkan oleh daya kreatif Roh Allah. Terbukti sepanjang perjalanan sejarah kehidupan Gereja Allah dalam daya kreatif Roh-Nya tidak menafikan perempuan pewartaan keselamatan. Kajian akademis di kalangan umat menghasilkan catatan berikut. Dalam peristiwa Pentakosta, ketika para rasul “bersama para perempuan dan bersama Maria, Bunda Yesus (Kis. 1:14) berkumpul dalam sebuah rumah untuk berdoa, Roh Allah turun di atas masing-masing dalam tanda lidah api dan

semuanya dipenuhi dengan Roh Kudus” (Kis. 2:3-4).⁴⁰ Pada waktu itu, Petrus tampil menafsirkan peristiwa itu sebagai pemenuhan nubuat Yoel 3:1, yakni anak-anak, taruna dan perempuan-perempuan juga menerima anugerah pelayanan kenabian.

Bertolak dari penalaran tadi, diskusi akademis di kalangan warga Gereja Katolik menghendaki langkah bijak dari lembaga kepausan untuk membuka kemungkinan bagi penerimaan tahbisan perempuan dalam imamat jabatan. Juga ada kerinduan agar dalam Gereja Katolik terjadi Pentakosta baru dan pimpinan Gereja Katolik hendaknya membuka diri digerakkan oleh Roh Allah yang kreatif agar dengan demikian mereka membuka kemungkinan bagi kaum perempuan untuk ditahbiskan imam sebagai langkah kreatif dalam suatu situasi sosio-budaya yang baru.⁴¹

Penutup

Reformasi abad ke-16 menghadirkan sejumlah pemaknaan baru bagi gereja dan kehidupan sosial. Perluasan paham tentang panggilan dan penghancuran kerangkeng yang membelenggu perempuan untuk tidak berpartisipasi dalam tugas keimamatan barulah dua contoh dari daya dobrak pergerakan Reformasi atas bangunan teologi Abad Pertengahan yang bias terhadap keselamatan manusia. Kita melihat sendiri bahwa Injil yang disaksikan Alkitab mengandung rudal-rudal penghancur kekuasaan demonik yang membelenggu upaya membangun kemanusiaan yang penuh. Injil yang disaksikan Alkitab menelanjangi sekaligus melucuti kuasa demonik itu. Pada saat yang sama, Injil juga tampil ibarat balsem super ampuh untuk menyembuhkan

71. ⁴⁰ Kirchberger, “Tahbis Imam bagi Kaum Perempuan?”, hlm.

74. ⁴¹ Kirchberger, “Tahbis Imam bagi Kaum Perempuan?”, hlm.

luka-luka kehidupan dunia akibat dosa. Tiga semboyan Reformasi yang digali dari kesaksian Alkitan akan Injil: *Sola Fidei*, *Sola Gratia* dan *Sola Scriptura* menjadi seumpama *drone* yang mengangkat kita sampai pada ketinggian jelajah yang cukup untuk melihat kelemahan doktrin-doktrin klasik sekaligus menemukan instrumen untuk mengoreksi kelemahan-kelemahannya.

Tapi kita *toh* perlu juga berlaku jujur kepada diri sendiri, bahwa sebagai pengguna *drone* tadi gereja-gereja reformatoris belum secara konsekuen menjadikan energi perubahan dan pembaruan dalam Injil (yakni tiga semboyan tadi) untuk membenahi diri, bangunan doktrin dan perilaku eklesialnya bagi keselamatan manusia seutuhnya. Ini tampak dalam sikap gereja-gereja Protestan yang masih diskriminatif terhadap anak-anak dalam hal keikutsertaan dalam Sakramen Perjamuan Kudus. Untuk hal yang satu ini, kaum Katolik justru patut diberi acungan jempol.

Pengelolaan Lingkungan Berwawasan Kemanusiaan

Robert Patannang Borrong

Pengantar

Pembangunan berwawasan lingkungan sudah lama dicanangkan di Indonesia, yaitu sejak tahun 1970-an, khususnya sesudah Konferensi Internasional mengenai Lingkungan Hidup di Stockholm, Swedia tahun 1972 yang membentuk badan dengan nama *United nations Environmental Program* (Sumarwoto, 1991: 5). Kemudian dengan timbulnya berbagai masalah lingkungan maka Perserikatan Bangsa Bangsa membentuk lagi komisi khusus untuk menelaah masalah lingkungan hidup, yaitu Komisi Dunia untuk Lingkungan dan Pembangunan (*World Commission on Environment and Development*) dalam pertemuan di Nairobi tahun 1982 yang diketuai oleh Gro Harlem Brundtland. Dalam laporan komisi tahun 1987 telah diangkat slogan pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*). Pembangunan dipahami sebagai usaha untuk memenuhi kebutuhan sekarang tanpa mengurangi kemampuan generasi yang akan datang. Untuk mencapai tujuan itu disyaratkan dua hal yaitu: *pertama*, meningkatkan potensi produksi yang ramah lingkungan hidup; *kedua*, menjamin terciptanya pembangunan yang merata dan adil bagi semua orang (Saleh, 2005: 15). Boleh dikatakan bahwa kedua syarat ini bermakna pembangunan berwawasan lingkungan dan berwawasan kemanusiaan.

Dalam waktu yang hampir bersamaan, banyak kasus dampak buruk pembangunan, khususnya pembangunan industri dan pertanian di Indonesia, yang mencemari lingkungan dan berdampak langsung pada kehidupan manusia (Aditjondro: iv-xxxii). Kasus-kasus pembangunan industri dan pertanian yang mencemari lingkungan sebenarnya dapat dikategorikan sebagai pembangunan tidak

berwawasan lingkungan dan tidak berwawasan kemanusiaan sebab dampak dari pembangunan itu tidak hanya merusak lingkungan hidup, tetapi juga manusia. Manusia yang tinggal di sekitar pembangunan industri dan pertanian yang mencemari udara dan air langsung terdampak, misalnya menderita sakit penyakit jangka pendek dan jangka panjang, bahkan bisa langsung maupun tidak langsung menyebabkan kematian.

Industri perikanan dan pertambangan yang juga berkembang sejak tahun 1960-an di Indonesia yang berdampak tidak kalah buruknya terhadap lingkungan dan kemanusiaan. Pengelolaan hutan dan tambang nyaris tidak memperhatikan hak ulayat masyarakat adat dengan alasan bahwa bumi dan air di Indonesia adalah “milik negara”, sesuai dengan bunyi UUD 1945 Pasal 33 (3) “Bumi dan air dan kekayaan yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan digunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat”. Yang menguasai bumi dan air adalah negara. Perusahaan yang mendapatkan izin usaha dari negara merasa berhak untuk mengelola bumi dan air, serta kekayaan di dalamnya (hasil hutan dan bahan tambang) nyaris tanpa hak pada penduduk asli yang ada di tempat tersebut (Bachriadi, 1998: vii-viii).

Pengelolaan lingkungan yang terlalu menekankan hak menguasai oleh negara seolah memberi legitimasi negara mengabaikan hak-hak rakyat atas bumi, air, dan kekayaan yang terkandung di dalamnya. Berbagai konflik lahan antara pengusaha (pengelola lingkungan) dengan masyarakat setempat, berpangkal pada pengabaian hak-hak masyarakat, khususnya masyarakat adat, atas sumber daya alam di sekitar dan di tempat mereka bermukim. Bahkan pengelolaan hutan yang menekankan pentingnya program konservasi (pelestarian lingkungan) cenderung lebih mengutamakan kepentingan hewan dan tumbuhan daripada kepentingan manusia (Awang, 2004: 3). Muncul pertanyaan, apakah hewan dan tumbuhan lebih penting dari manusia?

Makalah ini melihat sisi lain dari pengelolaan lingkungan, yaitu kepentingan manusia. Pembangunan bertujuan untuk menyejahterakan manusia tanpa kecuali. Oleh sebab itu, manusialah yang pertama-tama seharusnya mendapatkan manfaat untuk pengelolaan lingkungan. Pertanyaan yang paling mendasar dari pernyataan ini ialah kelompok manusia manakah yang mendapatkan manfaat pengelolaan lingkungan di suatu wilayah? Pertanyaan ini tidak mengarah pada konflik antara kepentingan manusia dengan lingkungan tetapi pada konflik antarkelompok manusia. Kalau demikian, persoalan utama pada masalah pengelolaan lingkungan yang berwawasan kemanusiaan adalah keadilan dalam memperoleh manfaat atas pengelolaan lingkungan tersebut.

Pengelolaan Lingkungan

“TUHAN Allah mengambil manusia itu dan menempatkannya dalam Taman Eden untuk mengusahakan dan memelihara taman itu” (Kej. 2:15). Pengelolaan lingkungan adalah mandat dari Tuhan sendiri. Manusia ditempatkan dalam Taman Eden (representasi dari bumi ciptaan TUHAN) untuk mengusahakan dan memelihara taman itu. *Mengusahakan* berarti mengambil manfaat, *memelihara* berarti menjaga dan melestarikan lingkungan secara berkelanjutan. Dua aspek itulah yang tercakup dalam istilah mengelola: mengusahakan dan memelihara, memakai dan melestarikan. Kata-kata Ibrani yang diterjemahkan dengan kata mengusahakan dan memelihara adalah ‘*abad*’ dan ‘*sāmar*’, kata-kata yang digunakan dalam konteks pertanian (Borrong, 2005: 149). Kata-kata ini menekankan hubungan kontinyu antara manusia dengan lingkungan selaku petani yang menjadi bagian dari ekosistem. Seorang petani akan selalu mengolah tanah lalu memelihara tanamannya dan kemudian membiarkannya subur lagi untuk diolah lagi, begitu seterusnya. Abad dan Samar adalah siklus pertanian. Setiap orang dalam masyarakat agraris mengalami siklus ini

secara sederhana. Pun yang disebut dan sering dituduhkan pada petani tradisional sebagai kegiatan ladang berpindah, tidak lain dari pada siklus pertanian yang lebih cocok disebut “pertanian rotasi” yang dimungkinkan oleh ketersediaan lahan yang luas.

Siapa saja yang berhak mengusahakan dan memelihara lingkungan dalam konteks masyarakat modern? Semua orang, semua manusia dan bukan hanya manusia yang bermodal saja. Oleh sebab itu, pengelolaan alam harus sudah mensyaratkan kesamaan hak tiap orang, tiap warga negara untuk mengusahakan dan memelihara lingkungan sekitarnya. Tafsiran terhadap UUD 1945 Pasal 33 (3) seringkali menyebabkan bahwa manusia bermodal mendiskriminasi rakyat setempat. Sebagai contoh Undang-undang Pokok Pertambangan (UU No. 11 tahun 1967), Pasal 26 menyebutkan: *Apabila telah didapatkan izin kuasa pertambangan atas suatu daerah atau wilayah menurut hukum yang berlaku, maka kepada mereka yang berhak atas tanah diwajibkan memperbolehkan pekerjaan pemegang kuasa pertambangan atas tanah yang bersangkutan atas dasar mufakat kepadanya.* Menurut Dianto Bachriadi, dalam kata *diwajibkan* mengandung secara jelas sekali makna pemberian prioritas pertama diberikan kepada pemegang izin bagi kuasa pertambangan, sehingga menyebabkan pengakuan hak atas sebidang tanah yang dimiliki oleh seseorang atau sekelompok orang bisa diabaikan atau dilenyapkan dengan begitu saja oleh pemerintah (Bachriadi, 1998: 108-109). Dianto menyebut contoh kasus pengelolaan pertambangan yang kurang memperhatikan aspek kemanusiaan, yaitu konflik berkepanjangan suku Amungme dan Komoro dengan pihak Freeport di masa lalu (Bachriadi, 1998: 119-160), dan mungkin masih terus sampai sekarang.

Masyarakat adat biasanya memiliki lahan secara kolektif sehingga perubahan dari kepemilikan lahan kolektif ke kepemilikan individu atau pribadi akibat sebagian lahan diambil oleh pengusaha/investor atas izin pemerintah tidak

memungkinkan cara menggarap lahan rotatif. Akibatnya, masyarakat merasa kehilangan besar, karena selain kehilangan lahan yang luas, ada juga aspek kehilangan identitas dan psikologis. Pengelolaan lingkungan yang mengabaikan aspek psikologis masyarakat, khususnya masyarakat adat, merupakan suatu bencana yang membawa krisis yang terkait dengan perasaan manusia, yang disebut oleh Brueggemann sebagai perasaan tercabut dari akar (*rootlessness*) dan bukan sekadar krisis fisik yang disebabkan kerusakan lingkungan (Brueggemann, 1977: xv). Brueggemann mengatakan bahwa dalam iman alkitabiah, manusia dan lahan/tanah tidak bisa dipisahkan. Oleh sebab itu, hubungan manusia dengan tanah menjadi tema terpenting dalam Alkitab (Brueggemann, 1977: 1). Penguasaan lahan di Indonesia merupakan salah satu krisis kehidupan manusia di berbagai tempat karena penguasaan lahan oleh negara menjadi sangat kontroversial ketika rakyat harus gigit jari apabila lahannya dipindahkan kepada pihak investor oleh pemerintah yang menjadi representasi negara.

Dari uraian di atas jelas bahwa peraturan atau undang-undang secara langsung atau tidak langsung berdampak pada penguasaan dan pengelolaan lingkungan yang tidak adil. Hak ulayat atau hak adat masyarakat diabaikan oleh pemerintah dan pengusaha sehingga pengelolaan pertambangan misalnya, kadangkala tidak manusiawi, artinya mengabaikan hak-hak dan kepentingan manusia, khususnya yang lebih berhak atas lingkungan yang menjadi habitatnya turun temurun. Kasus-kasus penguasaan tanah ulayat masyarakat adat dengan alasan pengelolaan sumber daya alam sudah banyak diekspos, baik oleh media massa maupun oleh peneliti dari berbagai kalangan. Contoh orang Dayak di Kalimantan Tengah tergusur dari hutan karena lahan ulayatnya dikuasai oleh pemegang Hak Pengusaha Hutan (HPH) dari Jakarta (Aditjondro, 2003: 82-95). Undang-undang No. 5 tahun 1967 tentang Undang-undang Pokok Kehutanan, membuka peluang memanfaatkan hasil hutan

kayu di Indonesia. Kemudian Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 6 tahun 1999, masih cenderung meniadakan hak-hak masyarakat adat setempat karena hak-hak itu tidak berlaku selama kegiatan eksploitasi hutan dilaksanakan oleh pihak pemegang HPH (Awang, 2005: 76).

Anak kalimat: “*dan digunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat*” dalam UUD 1945 Pasal 33 (3) masih merupakan perjuangan berat bagi rakyat Indonesia sampai mereka benar-benar mendapat perlakuan manusiawi. Pengelolaan lingkungan tentu saja harus memperhatikan pemeliharaan lingkungan dan kelestariannya, sebagaimana diungkapkan dalam slogan “pembangunan berwawasan lingkungan”. Tetapi lebih dari itu, pengelolaan lingkungan melalui proses pembangunan harus lebih memperhatikan keadilan terhadap sesama manusia. Rakyat Indonesia yang memiliki republik ini seringkali kalah oleh kepentingan kapitalisme global yang menganut paham neoliberalisme, dan negara (pemerintah) seringkali pula tidak berdaya memperjuangkan kepentingan rakyatnya. Hal ini terjadi karena pengelolaan lingkungan, khususnya kekayaan yang terkandung di dalamnya, kini dikuasai oleh pemodal dari *kapitalisme neoliberal* dan *globalisasi neoliberal*. Kapitalisme neoliberal dan globalisasi neoliberal digerakkan oleh ideologi *neoliberalisme* yang menjadi selubung ideologis bagi proyek globalisasi ekonomi yang memperluas kekuasaan dan dominasi melalui jalinan jaringan institusi internasional, kebijakan nasional, praktik perusahaan dan investor, serta perilaku individu; yang mengubah manusia menjadi komoditi dan mereduksi peran pemerintah-pemerintah nasional dalam menjaga pembangunan sosial yang harmonis dan lestari (DGD, 2006: 4). Hal ini yang menyebabkan pemerintah Indonesia kadangkala tidak berdaya memperjuangkan kepentingan rakyat yang lebih manusiawi.

Neoliberalisme memperlakukan manusia tanpa peri kemanusiaan karena lebih mementingkan modal atau kapital

daripada manusia. Selanjutnya Dewan Gereja-gereja se-Dunia mengatakan:

“Neoliberalisme memberikan perhatian maksimum pada modal swasta dan apa yang dinamakan dengan ‘pasar tak terkekang’ (*unfettered markets*). Karena dipusatkan pada modal, maka neoliberalisme mengubah segala sesuatu dan setiap orang menjadi komoditi untuk dijual dengan harga tertentu. Dengan menjadikan kompetisi sebagai etos dominan, neoliberalisme menjerumuskan individu melawan individu, perusahaan melawan perusahaan, ras melawan ras dan bangsa melawan bangsa. Kepedulian neoliberalisme terhadap kekayaan material yang melebihi harkat martabat manusia membuat manusia tidak diperlakukan selayaknya serta mengorbankan kehidupan demi ketamakan. Ini adalah ekonomi kematian” (DGD, 2006: 5).

Ekonomi kematian adalah ekonomi yang tidak peduli pada kepentingan manusia karena yang menjadi tujuan satu-satunya adalah keuntungan material. Oleh sebab itu, ekonomi neoliberal yang bertumpu pada kepentingan keuntungan material tidak atau kurang memperhatikan kepentingan manusia seperti pekerja (buruh), masyarakat setempat, dan kepentingan negara bersangkutan. Hal inilah yang terjadi dalam banyak kasus pengelolaan sumber daya alam di Indonesia yang diserahkan kepada investor berideologi neoliberalisme.

Menurut M. Ridha Saleh, hegemoni dan dominasi globalisasi neoliberal serta antek-anteknya di dalam negeri sesungguhnya merupakan ancaman terbesar terhadap hak-hak asasi manusia saat ini. Banyak fakta menunjukkan bahwa banyak pelanggaran hak sipil politik terjadi untuk melindungi kepentingan-kepentingan ekonomi yang berimbas pada perampasan sumber-sumber kehidupan rakyat (Saleh, 2005: 63). Pemerintah nasional seringkali menjadi kaki tangan, atau bahasa halusnyanya diperalat oleh globalisasi neoliberal menghilangkan hak-hak sipil, politik, budaya dan ekonomi masyarakat demi pembangunan, terutama masyarakat adat.

Hal itu antara lain banyak dilakukan oleh pemerintahan Orde Baru (Kartika dan Gautama, 1999: vi). Tindakan pemerintah Orde Baru seperti ini merupakan bukti pelanggaran hak asasi manusia, khususnya hak sosial-ekonomi yang diatur dalam Kovenan EKOSOB, Pasal 1:2 yang bunyinya sebagai berikut:

“Semua rakyat dapat secara bebas mengatur segala kekayaan dan sumber daya mereka sendiri, tanpa mengurangi kewajiban-kewajiban yang mungkin timbul dari kerjasama ekonomi internasional atas dasar prinsip keuntungan bersama serta hukum internasional. Tidak dapat dibenarkan suatu bangsa merampas upaya penghidupan rakyatnya sendiri” (Kartika, 2000: 70).

Dalam era ekonomi neoliberalisme sekarang ini, perlu kiranya digarisbawahi pentingnya mengingat aspek manusiawi dari pembangunan, khususnya pembangunan ekonomi, sehingga pengelolaan lingkungan sebagai salah satu tindakan pembangunan ekonomi yang penting tidak mengabaikan hak asasi rakyat atas lingkungan habitatnya.

Patut dicatat bahwa sejak tahun 1994, PBB telah mencanangkan lingkungan hidup sebagai hak asasi manusia. Lingkungan hidup adalah ruang yang ditempati oleh manusia bersama makhluk hidup lainnya. Masing-masing tidak berdiri sendiri sebab dalam proses kehidupan, manusia dan lingkungannya saling berinteraksi dan membutuhkan. Kehidupan yang ditandai dengan interaksi dan saling tergantung secara teratur tersebut merupakan tatanan ekosistem yang di dalamnya mengandung esensi penting sebagai satu kesatuan. Kerusakan lingkungan hidup memiliki efek yang menyengsarakan bagi kehidupan umat manusia. Maka kerusakan lingkungan hidup berimplikasi pada pelanggaran hak asasi manusia (Saleh, 2005: 29-30). Jadi, walaupun manusia di lingkungan habitatnya telah diperhatikan kesejahteraannya, tetapi kalau lingkungan mengalami kerusakan yang disebabkan oleh proses pengelolaan lingkungan yang tidak bertanggung jawab, kerusakan itu dikategorikan sebagai pengelolaan lingkungan

yang tidak berwawasan kemanusiaan dan pelanggaran terhadap hak asasi manusia. Dampak dari pencemaran air, tanah dan udara misalnya adalah bukti otentik pengelolaan lingkungan yang tidak berwawasan kemanusiaan. Ruang publik yang tercemar oleh pemilik pabrik membawa dampak pada semua manusia di sekelilingnya. Warga sekitar rentan terhadap berbagai penyakit dan mereka harus membayar biaya kesehatan lebih mahal untuk hal yang bukan perbuatan mereka. Ini contoh ketidakadilan ekologis, sekaligus ketidakadilan ekonomi.

Berwawasan Kemanusiaan

Alkitab mengajarkan bahwa manusia diciptakan segambar dan serupa dengan Allah sendiri (Kej. 1:26-28). Menurut James Nash, dalam hubungan dengan pengelolaan lingkungan, manusia sebagai *Imago Dei* atau gambar dan rupa Allah diartikan sebagai “*responsible representatives*” (wakil Allah yang bertanggung jawab), mencerminkan fungsi sebagai perpanjangan tangan atau duta Allah terhadap ciptaan lain (Nash, 1991: 105). Manusia sebagai subyek yang dipercayakan TUHAN mengelola ciptaan-Nya tentu harus bertanggung jawab terhadap tiga pihak, yaitu terhadap Allah sang Pencipta, terhadap ciptaan dan terhadap sesama manusia. Di sini, dua hal penting diperankan manusia yang mengelola lingkungan, yakni berbuat kebajikan dan adil, baik terhadap sesama manusia maupun terhadap sesama ciptaan (lingkungan hidup). Seringkali terjadi bahwa pengelolaan lingkungan tidak memperhatikan aspek kebajikan dan keadilan, baik terhadap sesama manusia maupun terhadap sesama ciptaan atau lingkungan hidup itu sendiri.

Diciptakan segambar dan serupa dengan Allah juga menggambarkan harkat dan martabat manusia. Menurut Douglas John Hall, diciptakan segambar dan serupa dengan Allah mencerminkan peran manusia sebagai *stewardship* (penatalayan) hubungan antarmanusia dan hubungan manusia dengan lingkungan hidup (Hall, 1986: 177). Di sini sangat

penting diperhatikan bahwa fungsi sebagai *steward* menggambarkan tanggung jawab sebagai manusia yang merupakan makhluk yang diperlengkapi dengan kapasitas moral dan spiritual. Kelebihan manusia sebagai gambar dan rupa Allah harus digunakan untuk memanusiakan sesama manusia, bukan untuk mengeksploitasi sesama manusia maupun lingkungan hidup untuk kepentingan ketamakan atau kerakusan manusia.

Manusia adalah makhluk yang bermartabat dan oleh sebab itu harus diperlakukan dengan manusiawi. Kemanusiaan, menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, berarti sifat-sifat manusia atau secara manusia atau perikemanusiaan atau yang layak bagi manusia (KBBI, 1989: 558). Pengertian ini bermakna menghormati dan menghargai harkat dan martabat manusia sebagaimana layaknya atau sebagaimana seharusnya. Manusia selaku makhluk ciptaan yang unik harus diperlakukan sesuai harkat dan martabatnya oleh sesamanya (Wennberg, 2003: 2001-2002). Tentu saja harus dicatat bahwa keunikan manusia tidak menjadi lisensi untuk bertindak sesuka hati terhadap makhluk hidup lainnya, melainkan untuk menekankan bahwa manusia, semua manusia, mempunyai hak yang sama atas sumber daya alam, untuk dipakai secara adil supaya memenuhi kebutuhan akan keamanan, makanan dan kebutuhan hidup lainnya. Oleh sebab itu, semua manusia harus menjadi makhluk yang pertama dan utama mendapatkan manfaat dari pengelolaan alam. Di sini harus digarisbawahi bahwa manusia yang unik ini harus berbagi sehingga semua orang mendapatkan kebutuhan-kebutuhan dasarnya dan hidup layak sebagai manusia.

Dari sudut pandang psikologi dan perilaku, James Gould mengemukakan bahwa manusia dan makhluk hidup lain berbeda menurut jenis dan juga derajatnya (Gould, 1982: 482-483), walaupun teori evolusi menyebutkan bahwa manusia merupakan bagian dari primata. Perbedaan itu tampak dalam enam perilaku manusia yang tidak dimiliki

oleh makhluk hidup lain, khususnya primata, yaitu: pertama, manusia sebagai pembuat alat (*tool-making*); kedua, manusia sebagai pembelajar sosial (*social learning*); ketiga, manusia sebagai makhluk yang dapat memecahkan masalah secara kreatif (*creative problem solving*), keempat, manusia sebagai spesies yang memiliki bahasa (*a species – specific language*); kelima, manusia memiliki kesadaran diri (*self-consciousness*); dan keenam, sifat peduli pada kepentingan orang lain (*altruism*). Secara lebih sederhana, Robert N. Wennberg menyebut bahwa perbedaan manusia dengan makhluk hidup lain ditemukan dalam kapasitas beragama yang dimiliki oleh manusia. Manusia dapat merespons dan beribadah kepada Allah (Wennberg, 2003: 208).

Perbedaan manusia dengan makhluk hidup lainnya dikemukakan juga dari sudut pandang sosiologis. Tokoh terkemuka dalam bidang ini adalah Alan Wolfe. Beliau berpendapat bahwa hal yang membedakan manusia dari makhluk hidup lainnya adalah kemampuan manusia menghasilkan makna (*meaning producing ability*). Manusia tidak sekadar menjadi hidupnya tetapi selalu berusaha menafsirkan kehidupannya, untuk membuatnya lebih bermakna sehingga manusia selalu bergumul dengan isu-isu tentang makna hidup yang terpenting dan terutama (Wolfe, 1993: 110). Hanya manusia yang selalu bertanya tentang mengapa ia harus berada, mengapa segala sesuatu berada? Apakah ada TUHAN yang menciptakan? Bagaimana seharusnya manusia hidup? Bagaimana harus mengerti mengenai penderitaan dan rasa sakit? Mengapa ada kejahatan? Di dalam mencari jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan ini manusia mencari makna, mungkin menemukan makna atau menciptakan makna. Sebagai manusia beriman, tentu saja kita menemukan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan itu, sekaligus mencipta makna baru untuk membuat kehidupan manusia terus berkembang.

Kapasitas moral dan spiritual manusia memberinya tanggung jawab khusus terhadap lingkungan hidup dan sesama manusia. Perintah Yesus: “Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri” (Mat. 22:39) menegaskan pentingnya manusia memahami tanggung jawabnya yang khusus bagi sesamanya manusia. Manusia yang terpanggil untuk mengasihi sesamanya manusia seperti dirinya sendiri sudah seharusnya menyadari bahwa kasih terhadap sesama manusia berarti kasih kepada diri sendiri. Tanggung jawab khusus ini terkait dengan *golden rule* yang diajarkan oleh Yesus Kristus: “Segala sesuatu yang kamu kehendaki supaya orang perbuat kepadamu, perbuatlah demikian juga kepada mereka” (Mat. 7:12). Tentu saja, tidak ada manusia yang suka diperlakukan buruk oleh orang lain. Tidak ada manusia yang sudi dieksploitasi oleh manusia yang lain. Oleh sebab itu, manusia yang bertanggung jawab adalah manusia yang selalu siap melayani dan berkorban bagi kepentingan sesama manusia dan kepentingan sesama ciptaan (lingkungan hidup).

Dengan pernyataan di atas, maka niscaya bahwa pengelolaan lingkungan memang harus berwawasan kemanusiaan dan berwawasan lingkungan sekaligus. Sayangnya banyak contoh dalam era kapitalisme neoliberal memperlihatkan tindakan manusia yang justru mengorbankan sesama manusia dan sesama ciptaan karena dikuasai oleh semangat materialisme untuk terus menimbun kekayaan di atas penderitaan dan pengorbanan orang lain. Banyak kritik dialamatkan kepada manusia dalam mendekati lingkungan dengan pendekatan *antroposentrik* (mengutamakan kepentingan manusia). Namun dapat diperluas dengan mengatakan bahwa pendekatan antroposentrik tidak sendirinya berarti bahwa semua manusia mendapatkan manfaat yang sama melalui eksploitasi terhadap sumber daya alam. Memang akar dari perusakan sumber daya alam adalah kepentingan manusia yang semata-mata menjadikan lingkungan sebagai komoditi untuk diproduksi dan dikonsumsi. Namun tindakan itu dilakukan oleh manusia-

manusia serakah, terutama yang tergabung, baik secara langsung maupun tidak langsung, dengan pemodal neoliberalisme yang dirasuki oleh roh materialisme dan roh kerakusan atau kelobaan. Kecerakahan manusia tertentu menyebabkan pengelolaan lingkungan tidak berwawasan kemanusiaan. Sebaliknya, sesama manusia dieksploitasi seperti sumber daya alam, diperlakukan tidak adil dan diperkosa hak-hak lingkungannya. Karena itu patut dipertanyakan: manusia siapakah yang diuntungkan dalam pendekatan antroposentrik dalam pengelolaan lingkungan?

Mengingat bahaya ganda dari pendekatan antroposentrik terhadap lingkungan, maka muncul gagasan baru yang dilontarkan oleh Stephen Bede Sharper yang disebut sebagai pendekatan “*antroharmonic*” dalam memahami dan memaknai hubungan antarmanusia dan manusia dengan alam. Pendekatan *antroharmonic* menegaskan pentingnya manusia dan membuat manusia yang paling mendasar tetapi tidak bersifat eksklusif (Sharper, 1997: 188). Melalui pendekatan ini sangat diharapkan bahwa akan dicapai integrasi harmonis bukan saja di antara manusia tetapi juga dengan lingkungan. Pendekatan ini menekankan beberapa aspek penting dalam hubungan manusia dengan lingkungan, yaitu menekankan aspek keadilan dan solidaritas dengan sesama manusia dan seluruh ciptaan dalam pengelolaan lingkungan. Pendekatan apapun yang dikemukakan, kembali kepada orang-orang yang memiliki kekuasaan, yaitu pemodal dan pemerintah nasional. Selama kecerakahan menjadi tujuan utama pengelolaan lingkungan, selama itu pula pengelolaan itu akan tetap mengabaikan kemanusiaan dan lingkungan hidup. Dibutuhkan kesadaran, terutama bagi pemodal/pengusaha dan penguasa (nasional dan internasional) untuk melihat sumber daya alam sebagai kekayaan bersama anugerah sang pencipta supaya dikelola bersama untuk kesejahteraan bersama, baik semua manusia maupun seluruh alam semesta.

Peran serta Gereja

Gereja adalah komunitas orang percaya yang mengakui hidup dari anugerah Allah melalui penciptaan, penebusan dosa dan dalam pemeliharaan Allah. Gereja percaya bahwa Allah turut bekerja dalam segala sesuatu untuk mendatangkan kebaikan bagi dunia ciptaan-Nya. Gereja adalah komunitas ciptaan baru yang dibenarkan melalui Yesus Kristus (Rm. 5:18) dan bersama seluruh makhluk menantikan pembebasan anak-anak Allah (Rm. 8). Dalam semangat itu, gereja terpenggil untuk hadir membawa kasih dan solidaritas di tengah situasi dunia yang tidak adil guna terjadinya transformasi, yaitu ditegakkannya keadilan ekonomi dan keadilan ekologi bagi semua manusia dan bagi semua ciptaan. Gereja harus menempatkan diri di tempat di mana Allah sedang bekerja, Kristus sedang menderita dan Roh Kudus sedang memelihara kehidupan dan menentang kekuasaan yang merusak (DGD, 2006: 8). Dalam konteks globalisasi neoliberal gereja terpenggil mengungkapkan komitmen iman yang eksplisit dan umum dalam perkataan dan perbuatan dengan menentang semua kuasa yang menyebabkan ketidakadilan dan kekuatan yang merusak kehidupan sesama manusia dan lingkungan hidup.

Gereja terpenggil memerangi keserakahan manusia dengan mengobarkan semangat hidup dengan ekonomi ugahari (sederhana), kalau perlu dengan mempraktikkan *asketisme ekologis*, seperti yang digagas oleh John B. Cobb, yang berarti mengutamakan segi kehidupan rohani dengan mempraktikkan hidup ugahari untuk memerangi perangkap materialisme (Cobb, 1972: 57). Gereja juga harus menentukan pilihan: Allah atau Mamon! “Kamu tidak dapat mengabdikan pada Allah dan Mamon” (Mat. 6:24). Di sini, gereja dituntut untuk terus menyuarakan suara kenabian dan suara Injil. Seperti Nabi Amos mengkritik dengan tegas ketidakadilan orang-orang yang dikuasai oleh roh materialisme (Am. 8:5-6) dan mengikuti seruan Yesus untuk mengasihi sesama manusia seperti diri sendiri (Mat. 22:39).

Simpulan

Pengelolaan lingkungan berwawasan kemanusiaan adalah pengelolaan lingkungan yang berdasarkan atas prinsip keadilan di mana semua orang mempunyai hak yang sama untuk mendapatkan manfaat dari kekayaan Allah ciptaan Allah. Iman Kristen mengakui bahwa seluruh ciptaan adalah anugerah Allah untuk kehidupan yang sejahtera bagi semua orang dan untuk seluruh ciptaan. Manusia diciptakan sebagai gambar dan rupa Allah (*Imago Dei*) supaya menjalankan fungsi sebagai mandataris Allah untuk mengelola dan memelihara ciptaan untuk kebaikan dan kesejahteraan seluruh ciptaan. Manusia pada hakekatnya adalah penatalayan (*stewardship*) lingkungan ciptaan Allah supaya dinikmati oleh semua orang dalam semangat yang berkeadilan dan bersolidaritas.

Ekonomi modern mencerminkan ketidakadilan dalam pengelolaan lingkungan yang dipicu oleh keserakahan segelintir manusia yang berpikiran dan bertindak materistis dan menyembah Mamon (uang, materi). Itulah yang tergambar dari neoliberalisme yang semata-mata menjadikan keuntungan ekonomi menjadi tujuan pokoknya. Mereka yang berpikiran dan bertindak neoliberalisme menghalalkan segala cara untuk menumpuk kekayaan materi dengan mengorbankan kebutuhan sesama manusia dan lingkungan hidup. Sesama manusia dan sumber daya alam dieksploitasi untuk mendapatkan materi sebanyak-banyaknya. Itulah yang mencerminkan penyembahan berhala materi (Materialisme) dan berhala uang (Mamonisme). Dalam situasi ini, gereja sebagai persekutuan baru yang diciptakan Allah terpanggil menyatakan fungsi kenabian (panggilan untuk bertobat) dan memberlakukan Injil Kerajaan Allah dengan menunjukkan solidaritas dan berjuang bersama orang-orang yang menjadi korban ketidakadilan membangun masyarakat baru yang berkeadilan dan partisipatoris. Guna menjalankan tugas ini

gereja sendiri harus dapat mempraktikkan hidup ugahari (sederhana).

Daftar Acuan:

- Aditjondro, George Junus, 2003, *Korban-korban Pembangunan: Kritik terhadap Beberapa Kasus Perusakan Lingkungan di Tanah Air*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Awang, San Afri, 2004, *Dekonstruksi Sosial Forestri: Reposisi Masyarakat dan Keadilan Lingkungan*. Yogyakarta: BIGRAF Publishing.
- Bachriadi, Dianto, 1998, *Merana di tengah Kelimpahan: Pelanggaran-pelanggaran HAM pada Industri Pertambangan di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM).
- Borrong, Robert P., 2005, *Environemntal Ethics and Ecological Theology: Ethics as Integral Part of Ecosphere from an Indonesia Perspective*. Amsterdam: Dissertation at Vrije Universiteit.
- Brueggemann, W., 1977, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Philadelphia: Fortress Press.
- Cobb, John B., 1972, *It is Too Late? A Theology of Ecology*. California: Bruce/Beverly Hills.
- Dewan Gereja-gereja se-Dunia, 2008, *Globalisasi Alternatif Mengutamakan Rakyat dan Bumi*, terj. Boni Sagi dan Nina Hutagalung. Jakarta: PMK HKBP Jakarta.
- Gould, James, 1982, *Ethology: The Mechanism and Evolution of Behavior*. New York: W>W< Norton & Co.
- Hall, Douglas John, 1996, *Imaging God: Dominion as Stewardship*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.

- Kartika, Sandra dan Gautama, Chandra, (eds.), 1999, *Menggugat Posisi Masyarakat Adat terhadap Negara*. Jakarta: Aliansi Masyarakat Adat Nusantara.
- Kartika Sandra dan Sapto Yunus, 2000, *Kovenan Internasional Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya*. Jakarta: Lembaga Studi Pers dan Pembangunan.
- Moeliono, Anton M., (eds.), 1991, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Nash, James, 1991, *Loving Nature: Ecological Integrity and Christian Responsibility*. Nashville: Abingdon.
- Schraper, Stephen Bede, 1997, *Redeeming the Time: A Political Theology of the Environment*. New York: Continuum.
- Wennberg, Robert N., 2003, *God, Humans, and Animals: An Invitation to Enlarge Our Moral Universe*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.

SEBUAH KRISTOLOGI MONOTEISTIS
Telaah eksegetis-kontekstual-historis atas hymne Yesus
dalam Kolose 1:15-20

Bambang Subandrijo

Prakata

Tidak mengada-ada, jika almarhum Bung Karno pernah mengingatkan kita semua: “Jasmerah”, “Jangan sekali-kali melupakan sejarah,” karena segala realitas ternyata terajut dalam kesinambungan waktu. Tidak ada suatu peristiwa pun yang lahir dari kevakuman; tidak ada suatu pemikiran pun yang tertunen dari kekosongan. Semua hal hadir dalam rangkaian waktu: kelampauan, kekinian dan keakanan. Pemikiran teologis dan konklusi-konklusi imaniah pun tidak terlepas dari pilinan pergumulan dalam tenunan kesejarahan.

Sebagian besar karir Pdt. Dr. Mesakh Tapilatu diabdikan untuk menggumuli sejarah gereja, bukan saja untuk menuturkan perjalanan kronologis gereja, namun juga untuk menyajikan interpretasi-interpretasi historis atas suatu peristiwa, yang membuat peristiwa jadi bermakna. Makna dan pemaknaan jejak-jejak perjalanan gereja, tak luput dari interpretasi kesejarahan atas apa yang digoreskan oleh gereja itu sendiri. Minat besar terhadap sejarah sungguh perlu diapresiasi, sebab melaluinya banyak orang dapat belajar mengenai makna kehidupan.

Sebentuk penghargaan dan penghormatan untuk Dr. Tapilatu tertuang dalam punjung tulis sederhana berupa telaah eksegetis-kontekstual-historis atas sebuah perikop Perjanjian Baru, Kolose 1:15-20, yang lazim dikenal sebagai salah satu “hymne Kristus.” Pemahaman terhadap Kristus selalu dihantui oleh pertanyaan: biteis atau triteiskah gagasan yang melatarbelakanginya? Pertanyaan ini pula yang sering menjadi pemicu terjadinya selisih paham tentang diri-Nya.

Kajian ini lebih berupa penawaran: “Kristologi monoteistis”; tanpa pretensi bahwa paparan gagasan ini mampu menyelesaikan perbedaan pandang atas diri-Nya. Terbersit harapan, kiranya telaah ini, sekecil apa pun, mampu berbicara untuk sejarah kita.

Mengenal surat Kolose¹

Di antara surat-surat deuterio Paulus (Efesus, Kolose, 2 Tesalonika dan surat-surat Pastoral) Kolose merupakan salah satu surat atas nama Paulus yang paling menarik, karena surat ini merupakan jembatan antara surat-surat Paulus yang asli dengan korpus surat-surat Paulin lainnya, yang biasanya dianggap sebagai surat-surat *post*-Paulin.² Pada satu pihak, dalam beberapa hal surat ini erat hubungannya dengan surat Efesus. Namun serentak dengan itu, khususnya dalam masalah kristologi dan eklesiologi, surat ini lebih berkembang ketimbang Efesus dan surat-surat Pastoral. Pada pihak lain, dari lokasi-lokasi yang disebut secara detil, surat ini lebih dekat dengan Filemon, yang kepenulisan Paulus atasnya tidak dipertanyakan. Dibanding dengan surat-surat Paulus yang asli, kristologi, eklesiologi dan paranaesis surat Kolose lebih berkembang. Dengan kata lain, dalam surat Kolose kita melihat bagaimana pemikiran Paulus dikembangkan, entah oleh Paulus sendiri atau oleh para muridnya setelah kematiannya. Jika hal ini benar, maka

¹ Disarikan dari beberapa sumber, a.l. Dunn, James D.G., *The Epistles To Colossians and To Philemon* (Grand Rapids - Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company & The Paternoster Press Ltd., 1996), 19-23; Schenelle, Udo, *The History and Theology of the New Testament Writings* (London: SCM Press Ltd., 1998), 209-214; Schweizer, Eduard, *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 90-3; Perrin, Norman & Duling C. Dennis, *The New Testament Introduction*, 2nd Ed. (New York: Harcourt Brace Jovanovich INC, 1982), 293-8.

² McDonald, Margaret Y., “Colossians and Ephesians” dalam Daniel J. Harrington, S.J. (ed.), *Sacra Pagina Series*, Vol. 17 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000), 6-9.

pertentangan antara surat-surat Paulin dan *post*-Paulin menjadi berkurang.

Jemaat Kolose didirikan oleh Epafras (Kol. 1:6-7). Beberapa tahun sebelumnya (kira-kira tahun 52), dalam perjalanan menuju Efesus, Paulus memang pernah lewat di sana (Kis. 18:23; 19:1), namun kemungkinan tidak singgah untuk memberitakan Injil. Menurut Kolose 2:1, secara pribadi Paulus tidak begitu dikenal oleh jemaat-jemaat di lembah Lycus. Paulus menjadikan kota pantai Efesus sebagai pos pekerjaan penginjilannya selama dua tahun (Kis. 19:10). Dari sana ia mengirim para pekabar Injil ke daerah-daerah sekitarnya (Kis. 19:26, 'di seluruh Asia'). Kota-kota di lembah Lycus hanya berjarak 120 mil sebelah timur Efesus. Epafras adalah penduduk asli Kolose (Kol. 4:12). Karena itu, wajar jika Epafras tergerak untuk menyebarkan Injil di antara masyarakatnya sendiri, yang kemungkinan besar diutus dan mendapat dukungan penuh dari Paulus. Jemaat Kolose berdiri sekitar pertengahan 50-an.

Masalah yang dihadapi jemaat Kolose

Pada umumnya para ahli sepakat bahwa alasan utama surat ini ditulis adalah adanya ajaran sesat, terutama berkenaan dengan signifikansi Kristus, yang menarik perhatian jemaat dan mengancam mereka yang baru saja dibaptis. Secara tradisional, sering dikatakan bahwa yang berusaha dilawan Paulus adalah 'bidat Kolose' atau 'ajaran sesat' yang berkembang dalam jemaat. Namun istilah 'bidat' itu perlu dipertanyakan. *Pertama*, karena pada waktu itu istilah 'kekristenan' sendiri belum ada, sehingga sulit untuk mengatakan mana yang ortodoks dan mana yang bidat, seperti batasan-batasan yang ditentukan pada abad kedua. Ada indikasi bahwa gerakan baru di Kolose yang berpusat pada Yesus Kristus itu sedang dalam proses mendefinisikan diri, berkembang dan menentukan batasan-batasannya. Salah satunya adalah dengan baptisan dalam nama Yesus dan mengaku bahwa Dia adalah *Christos Kyrios*. Kita harus

berhati-hati terhadap anggapan bahwa apa yang disebut ‘filsafat’ Kolose (2:8) adalah ‘bidat’ atau ‘penyesat’, karena, sebutan tersebut dapat mereduksi sistem yang mereka tampilkan.

Kedua, dalam membicarakan ‘bidat’ atau ‘ajaran sesat’ Kolose, kita sering berasumsi bahwa jemaat Kolose berada dalam krisis menghadapi sekelompok pengajar sesat yang berusaha menumbangkan Injil yang diberitakan oleh Paulus. Untuk mengidentifikasi ancaman yang dihadapi jemaat Kolose, kita dapat memfokuskan perhatian pada peringatan eksplisit dalam Kolose 2:8-23. Kemungkinan yang perlu diselidiki dengan seksama adalah sinkretisme gnostik dan keyahudian. Dewasa ini banyak ahli berpendapat bahwa ancaman yang dihadapi jemaat Kolose timbul dari orang-orang Yahudi. Hal ini dipengaruhi oleh penemuan gulungan Laut Mati. Kita harus ingat bahwa jemaat-jemaat di kota lembah Lycus tidak dapat dilepaskan dari pengaruh etnis minoritas Yahudi. Tidak aneh jika di Kolose ada beberapa synagoge. Terdapat petunjuk yang jelas bahwa banyak orang Kristen, termasuk orang-orang Kristen non-Yahudi, masih tetap menganggap synagoge sebagai ‘rumah’ mereka, sehingga mereka ikut hadir, baik dalam gereja maupun dalam synagoge. Pada mulanya, orang-orang Kristen di Kolose sekaligus adalah anggota synagoge dan anggota gereja.

Filsafat Kolose

Ancaman yang dihadapi jemaat Kolose dapat dilacak dari latar belakang konteksnya. Implikasi dari Kolose 1:12, 21-22; 2:13 dan 3:11-12 dalam rangka menentukan penulis dan penerima surat Kolose, terpusat pada kekhususan umat Yahudi sebagai umat perjanjian dengan hak istimewanya. Unsur-unsur dalam 2:8-10, 15, 18, 20 dan 23 yang kelihatannya bercorak Helenistik, atau lebih tepatnya sinkretisme gnostik, lebih mudah dipahami jika ditempatkan dalam konsep Yudaisme, termasuk penekanan pada ‘hikmat’ dan ‘kepenuhan’ Allah. Banyak unsur-unsur lain yang jelas

husus Yahudi (misalnya: 2:11-14, 16-17, 21-22). Dengan demikian, hipotesis bahwa yang dihadapi jemaat adalah filsafat-religius-sinkretistik hellenis dengan beberapa unsur keyahudian di dalamnya, tidak memiliki dasar argumentatif.

Menurut Dunn, hampir dapat dipastikan bahwa yang dimaksud ‘filsafat’ Kolose adalah suatu aliran dalam synagoge-synagoge di Kolose.³ Jika di Kolose memang ada orang-orang Yahudi yang demikian yakin dengan agamanya (2:4, 8), yang merasa memiliki akses kepada ibadah surgawi (2:18) melalui iman tradisional yang mereka warisi (2:16, 21-23), tidak mengherankan jika mereka merasa memiliki hak untuk berdialog dan berdebat dengan orang-orang Kolose lainnya. Seandainya kemudian di antara mereka tumbuh versi baru dalam pengajarannya, dengan memproklamasikan Mesias Yahudi, serta penggenapan pengharapan Yahudi purba (1:2; 3:12), tidak mengherankan jika ada pula resistensi, yang dengan lantang menunjukkan keunggulan agamanya, serta meniadakan iman, pengakuan dan praktik gerakan baru yang tumbuh dalam synagoge mereka itu. Ringkasnya, sumber ancaman yang dihadapi jemaat muda Kolose berasal dari synagoge-synagoge di sana. Memang, menyebut mereka sebagai ‘bidat’ adalah kurang tepat, dan mencapnya sebagai ‘ajaran sesat’ mereduksi ajaran itu menjadi gambaran kontroversial, sehingga menghilangkan banyak hal yang sebenarnya menjadi milik bersama umat Kristen dan Yahudi di Kolose.

Surat Paulus atau bukan?

Di antara sekian banyak kemungkinan, para ahli PB mutakhir sepakat bahwa Kolose ditulis hampir bersamaan dengan Filemon, namun disusun oleh orang lain, bukan oleh Paulus sendiri. Mungkin kita dapat mempertimbangkan bahwa Paulus sendiri menyampaikan garis besar isinya kepada sekretarisnya (Timotius) yang telah akrab dengan pola tulisan surat-surat Paulus. Adapun formula selebihnya

³ Dunn, *The Epistle to Colossians and to Philemon*, 33-5.

diserahkan kepada Timotius. Hal ini dilakukan karena keadaan Paulus dalam penjara. Kemudian Paulus hanya memberikan tambahan singkat yang merupakan kesimpulan pribadinya (4:18). Jika hal ini benar, maka kita dapat menganggap bahwa teologi Kolose sebenarnya adalah teologi Timotius, atau tepatnya, teologi Paulus menurut pemahaman Timotius. Pada lain pihak, jika benar bahwa Timotius menulis bagi dan atas nama Paulus bertolak dari apa yang pernah ditulis Paulus (lht. 4:18), maka kita dapat mengatakan bahwa Kolose adalah surat Paulin dalam arti sebenarnya, sehingga persoalan Paulin atau *post*-Paulin surat Kolose tidak lagi penting. Jika diperhatikan komposisinya, kemungkinan-kemungkinan yang paling masuk akal adalah: (a) dalam surat Kolose telah terjadi perubahan gaya dan perkembangan teologi Paulus, atau (b) ia mengizinkan orang lain menginterpretasikan pemikiran dan apa yang menjadi perhatiannya, atau (c) salah seorang murid Paulus menulis segera setelah kematian Paulus. Ringkasnya, kita melihat bahwa Kolose berperan seperti jembatan antara surat-surat Paulus yang asli dengan surat-surat *post*-Paulus. Berdasarkan berbagai kemungkinan di atas, Dunn berkesimpulan bahwa penulisnya kemungkinan Paulus dan Timotius, atau bahkan Paulus sendiri.

Tempat dan waktu penulisan

Hal yang jelas, surat ini ditulis dari dalam penjara (4:3,10,18). Jika kita menduga bahwa surat ini termasuk *post*-Paulus, pasti surat ini ditulis beberapa tahun setelah kematiannya dan tergantung dari penjara mana ditulis. Kemungkinan Efesus atau Roma. Namun sulit untuk menentukan pilihan di antara keduanya. Perlu diperhatikan beberapa unsur permasalahannya. Pada satu pihak, Kolose mencerminkan transisi teologi Paulus mendekati teologi *post*-Paulus. Hal ini sangat mungkin terjadi menjelang kematian Paulus. Itu berarti bahwa penjara Roma lebih cocok sebagai tempat penulisannya. Namun pada lain pihak, kedekatan

Kolose dengan Filemon, lebih mendukung dugaan bahwa Kolose ditulis dari penjara Efesus kira-kira pertengahan dekade 1950-an. Berdasarkan berbagai pertimbangan yang telah diuraikan dalam analisis sebelumnya, penjara Roma memiliki kemungkinan lebih besar ketimbang penjara Efesus.

Struktur Kolose

Struktur Kolose bercirikan surat-surat Paulus, khususnya dalam pembukaan 1:1-8 dan penutup (4:17-18), pernyataan tematis (2:6-7), serta pengungkapan argumen teologis (2:8-23) dan paranesisnya (3:1-4:6). Memang ada perkembangan, khususnya dalam ucapan syukur (1:9-2:5) dan penerapan aturan rumah tangga ke dalam paranaesis (3:18-4:1). Secara rinci, struktur Kolose dapat dipaparkan sebagai berikut:

- Alamat surat dan ucapan salam (1:1-2)
- Ucapan syukur dan doa (1:3-23)
 - Ucapan syukur (1:3-8)
 - Doa bagi jemaat Kolose (1:9-14)
 - Hymne Kristus (1:15-20)
 - Pendamaian dan tanggapan terhadapnya (1:21-23)
- Pernyataan pribadi (1:24-2:5)
 - Kesetiaan Paulus terhadap Injil (1:24-29)
 - Komitmen Paulus terhadap jemaat Kolose (2:1-5)
- Tema pokok surat (2:6-4:6)
 - Pernyataan tematis (2:6-7)
 - Makna salib Kristus serta tradisi dan aturan manusia yang tidak perlu (2:8-23)
 - Pola kehidupan menurut salib (3:1-4:6)
 - perspektif kehidupan Kristen (3:1-4)
 - nasihat praktis secara umum (3:15-17)
 - aturan rumah-tangga (3:18-4:1)
 - Nasihat-nasihat terakhir (4:2-6)

Kesimpulan (4:7-18)

Hal memelihara hubungan (4:7-9)

Ucapan salam (4:10-17)

Salam pribadi (4:18)

Hymne Kristus, Kolose 1:15-20

*15. Ia adalah gambar Allah yang tidak kelihatan,
yang sulung, lebih utama dari segala yang
diciptakan,*

*16. karena di dalam Dialah telah diciptakan segala
sesuatu*

*yang ada di sorga dan yang ada di bumi,
yang kelihatan dan yang tidak kelihatan,
baik singgasana, maupun kerajaan;
baik pemerintah, maupun penguasa;
segala sesuatu diciptakan oleh Dia dan untuk Dia*

*17. Ia ada terlebih dahulu dari segala sesuatu
dan segala sesuatu ada di dalam Dia*

*18. Ialah kepala tubuh, yaitu jemaat
Ialah yang sulung,
yang pertama bangkit dari antara orang mati,
sehingga Ia yang lebih utama dalam segala
sesuatu;*

*19. karena seluruh kepenuhan Allah
berkenan tinggal di dalam Dia*

*20. dan oleh Dialah Ia memperdamai
segala sesuatu dengan diri-Nya,
baik yang ada di bumi, maupun yang ada di sorga
sesudah Ia mengadakan perdamaian oleh darah
salib Kristus.*

Pada umumnya disepakati bahwa dalam pasal ini penulis surat Kolose memasukkan hymne yang telah tersusun. Ciri-ciri bentuk hymne atau puisi bagian ini tampak dengan jelas:

(1) Anak kalimat relatif yang dalam bahasa Yunaninya

dimulai dengan kata *hos* (yang), diduga merupakan pembukaan baris yang menunjukkan objek pemuliaan, yang menyebabkan adanya tanggapan pujian.

- (2) Anak kalimat dan frasanya dirangkai secara ritmik.
- (3) Struktur dua bait puisi 1:15-17 dan 18-20 ditandai dengan paralelismus motif utamanya,
1:15 “yang sulung”
1:18b
1:16 “karena di dalam Dialah”
1:19
1:16 “segala sesuatu, melalui Dia, untuk Dia
1:20
serta pengulangan tematis mengenai ‘segala sesuatu’
(ayat 16 dan 17 serta 18 dan 20).
- (4) Sekalipun isi hymne ini tampak independen, namun sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari bagian sebelumnya (1:12-14) yang berfungsi sebagai pendahuluan.

Memang tidak cukup bukti bahwa dalam bagian ini penulis mengambil bahan-bahan yang telah ada. Ada kemungkinan Paulus sendiri, dengan cara berpikir jemaat awal dalam menerima Kristus, menyusun pujian tersebut (1:13-14), atau ia mengambil apa yang secara samar-samar telah ada dalam jemaat. Namun tidak dapat disangkal bahwa bait kedua (1:18-20) tidak begitu pas dengan pola ritmik bait pertama (1:15-17). Ada ketegangan antara bait pertama yang menyatakan bahwa segala sesuatu ada di dalam Dia (1:17) dengan bait kedua yang beranggapan bahwa dunia ini berada dalam kekacauan dan terasing (1:20). Hipotesis alternatifnya adalah bahwa ada satu ayat yang berisi pujian terhadap peran Kristus dalam penciptaan digantikan oleh penulis dengan satu ayat yang menggemakan signifikansi pekerjaan penebusan Kristus. Keberatannya, apakah jemaat awal hanya menyusun hymne untuk memuji peran Kristus dalam penciptaan saja? Kemungkinannya, Kolose 1:15-17 adalah hymne pra-Kristen untuk memuji Hikmat atau *Logos*, yang kemudian diambil-

alih oleh penulis Kolose, serta dikembangkan dan dikenakan kepada Kristus (yang memenuhi peran Hikmat), dan dilengkapi dengan pekerjaan penebusan-Nya. Tetapi kesulitannya, paling tidak di kalangan umat Yahudi, hymne Hikmat seperti itu lazimnya memiliki aplikasi praktis dalam kehidupan sehari-hari atau menunjuk kepada Taurat.

Masalah ini menjadi lebih rumit, apakah dalam mengambil-alih bahan yang telah ada itu penulis Kolose telah menambahkan keterangan panjang lebar? Bagian yang secara umum dianggap keterangan tambahan adalah (1) 'yang kelihatan dan yang tak kelihatan, baik singgasana, maupun kerajaan, baik pemerintah, maupun penguasa' dalam ayat 16, (2) 'jemaat' dalam ayat 18, yang semula merupakan hymne Hikmat, kemudian 'dikristenkan' oleh jemaat awal dan (3) 'oleh darah salib Kristus' dalam ayat 20.

Dengan pengambilalihan itu, entah sebagian atau seluruhnya, entah dari bahan pra-Kristen atau dari kekristenan mula-mula, entah seluruhnya digubah oleh Paulus dan Timotius atau mereka hanya memberi tambahan penjelasan panjang lebar, perikop ini dapat digolongkan sebagai hymne jemaat mula-mula, yang di dalamnya Kristus dipuji dengan menggunakan bahasa yang lazim digunakan dalam dunia Yudaisme helenistik, dengan merujuk kepada Hikmat Ilahi. Perlu dicatat bahwa hymne ini tidak dialamatkan kepada Kristus, melainkan untuk memuji Kristus. Tindakan Allah dalam penciptaan dan tindakan penebusan-Nya keduanya dicapai melalui Kristus. Jemaat awal ingin menceritakan Kristus seoptimal vitalitas intelektual mereka, dengan menggunakan pemikiran filosofis yang tersebar luas pada waktu itu. Hymne tersebut mengingatkan kita bahwa di dalam jemaat mula-mula ada pemikir-pemikir Kristen yang berusaha sekuat tenaga untuk menjelaskan realitas yang dihadapi kepada zamannya. Inovasi kristologis seperti itu terjadi dalam konteks peribadahan melalui medium kidung pujian (hymne). Liturgi seperti itu tidak hanya ditunjukkan dalam hymne baptisan,

melainkan juga dalam peribadahan.

Situasi Kolose yang melatarbelakangi perikop ini tetap tidak jelas. Mengapa hymne ini dikutip, dan mengapa ditempatkan pada bagian ini? Paulus memiliki kecenderungan mengutip rumusan kristologis pada awal surat-suratnya (Rm. 1:3-4; Gal. 1:3-4; 1Tes. 1:9-10; bdk. 1Kor. 1:7-9, 23-24; 2Kor. 1:19-20) namun tidak panjang lebar seperti dalam Kolose. Dalam kerangka Kolose 1:12-23, hymne tersebut tidak bernuansa polemis, berbeda dengan Galatia 1:6-9, bahkan berbeda dengan kristologi yang paling dekat seperti 1 Korintus 8:4-6. Mungkin kita dapat menyimpulkan bahwa Paulus dan Timotius ingin menekankan pra-eksistensi Yesus, baik dalam karya penciptaan, maupun dalam penebusan. Tidak adanya nuansa polemis di dalamnya menunjukkan bahwa kedudukan dan signifikansi Kristus mulai menurun, sistem keagamaan makin ditinggikan, sehingga peremehan terhadap iman dan praksis Kristen Kolose lebih merupakan akibat wajar ketimbang tujuan utama. Pertentangan yang dimaksudkan oleh penulisnya bukanlah pertentangan serius yang memerlukan penyelesaian mendesak dengan istilah-istilah eksplisit. Tujuan penulis hanyalah mengingatkan kedudukan dan pentingnya Kristus dalam keyakinan jemaat Kolose (1:23).

Analisis eksegetis⁴

Ayat 15: “*Hos estin eikōn tou theou tou aoratou, prōtotokos pasēs ktiseōs*” (LAI: “Ia adalah gambar Allah yang tidak kelihatan, yang sulung, lebih utama dari segala yang diciptakan”).

Kata *en hō(i)* (di dalam Dia) dalam ayat 14 berpindah

⁴ Analisis eksegetis lengkap dari hymne ini lht. Bambang Subandrijo, *Yesus Sang Titik Temu dan Titik Tengkar* (Jakarta: UPI STT Jakarta bekerjasama dengan BPK Gunung Mulia, 2016), hlm. 163-176.

fokusnya dari Allah kepada Kristus. Perlu dicatat, kata keterangan ‘tidak kelihatan’ (*aoratos*) yang dihubungkan dengan Allah, dalam Perjanjian Baru hanya digunakan lima kali, dan empat di antaranya terdapat dalam hymne ini. Teologi Yahudi menekankan bahwa Allah tidak dapat dilihat, karena itu, sosok ‘malaikat Tuhan’ dalam kisah para leluhur Israel tidak dipahami sebagai idolatri (Kej. 16:7-12; 22:11-12; Kel. 3:2-6; 14:19-20). Larangan untuk menyembah berhala juga ditekankan dalam sepuluh perintah Allah (Kel. 20:4-6, Ul. 5:8-10). Jika demikian, bagaimanakah Allah dapat dikenal? Jawabnya ditemukan dalam ‘gambar’-Nya (*eikōn*-Nya). Gambar Allah itulah yang merepresentasikan Allah.⁵ Plato berpendapat bahwa *kosmos* ini adalah ‘gambar’ Allah, sedangkan matahari adalah gambar gagasan yang baik. Pemikiran bahwa manusia adalah ‘gambar ilahi’ juga akrab baginya. Dengan latar belakang pemikiran Yudaisme helenistik mengenai Hikmat ilahi sebagai ‘gambar Allah’ atau ‘*Logos* ilahi’, maka Allah yang tidak kelihatan itu telah membuat diri-Nya dapat dilihat melalui Hikmat-Nya. Jadi, ‘gambar’ tersebut merupakan jembatan antara dunia ilahi dan Allah yang tidak kelihatan dengan dunia ciptaan dan manusia yang kelihatan. Dalam teologi Yahudi, Hikmat dan *Logos* (keduanya paralel) dipahami sebagai cara Allah yang tidak kelihatan itu berbicara, menyatakan diri atau bertindak.⁶ Dengan demikian, Hikmat dan *Logos* Allah Yahudi tersebut secara efektif berfungsi apologetis untuk melawan lingkungan helenistik.

Hikmat dan *Logos* tidak dapat dipahami dalam arti simplisistis atau mekanis sebagai ‘perantara’ Allah dengan

⁵ Harris mengartikan *eikōn* itu sebagai ‘*the visible representation*’. Lihat, Murray J. Harris, *Colossians and Philemon, Exegetical Guide to the Greek New Testament* (Grand Rapids – Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991), hlm. 43-44.

⁶ Lht. pembahasan tentang *Logos* dalam Goetz, Philip W. (ed). *The New Encyclopaedia Britannica*, Vo. 9, edisi ke-15 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1985), hlm. 385-386.

dunia milik-Nya. Istilah *hypostasis* (hakikat, *essence*) yang dipergunakan beberapa abad kemudian untuk menjelaskan pengertian umat Kristen tentang Allah pun tidak tepat. Dalam hal ini, Hikmat dipahami sebagai pernyataan kehadiran Allah sendiri dalam rangka berhubungan dengan dunia dan umat-Nya. Atau dengan kata lain, Hikmat merupakan “cara” Allah yang transenden itu mengimanensikan diri-Nya. Dapat dikatakan bahwa Hikmat lebih merupakan personifikasi Allah ketimbang sebagai ‘perantara’ atau ‘*hypostasis*’. Sifat dan efektivitas Hikmat ilahi menjadi lebih jelas dalam penggunaan secara luas oleh umat Yahudi, yang diidentifikasi sebagai Taurat (Sir. 24:23, Bar. 3:36-4:1). Penulis Kolose mengambil-alih bahasa Hikmat ilahi (sebagaimana tampak dalam hymne jemaat mula-mula mengenai Hikmat) untuk mengungkapkan signifikansi Kristus. Dapat dikatakan bahwa penulis mengidentifikasi Kristus sebagai Hikmat ilahi, seperti halnya Sirakh dan Barukh mengidentifikasi Hikmat ilahi dengan Taurat. Efeknya sama, yaitu tidak untuk menjelaskan pra-eksistensi Taurat dan Kristus, melainkan untuk menegaskan bahwa Taurat dan Kristus adalah manifestasi Hikmat ilahi yang pra-eksisten, yang melaluinya dunia ini diciptakan. Subjek pujian dalam hymne ini adalah Kristus, yang adalah pernyataan ilahi dan penebus. Hal yang ditekankan adalah peran Kristus sebagai pernyataan ilahi, dan bukan penjelasan mengenai hakikat ontologis Kristus.

Hal yang menjadi pokok pujian adalah karya penebusan (1:14) dan pendamaian-Nya bagi seluruh ciptaan. Allah yang telah menyatakan diri dalam ciptaan, kini menyatakan diri di dalam Kristus. Jadi ringkasnya, di sini tidak ada dualisme, melainkan kristologi yang dikemas dalam monoteisme Yahudi dan didasarkan pada aksioma teologis Yahudi bahwa Allah yang esa itu telah menyatakan diri di dalam dan melalui kuasa kreatif-Nya (Hegermann menyebutnya sebagai ‘monisme dinamis’ dan G. E. Wright

menyebutnya sebagai ‘monoteisme kristologis’).⁷

Kata ‘yang sulung’ (*prōtotokos*) yang dihubungkan dengan segala yang diciptakan, jelas menunjuk kepada Hikmat (Ams. 8:22, 25). Memang ‘yang sulung’ dapat pula berarti ‘yang diciptakan pertama kali’. Pengertian seperti inilah yang dianut Arius dalam kristologinya, yaitu bahwa Anak diciptakan oleh Allah. Menurutinya, ke-Anak-Allahan Yesus terjadi karena diangkat, sama seperti segenap orang percaya kini disebut Anak Allah.⁸ Jika di kemudian hari kata ‘diciptakan’ atau ‘dilahirkan’ ini menjadi masalah yang diperdebatkan, maka melalui hymne ini bapa-bapa gereja awal bermaksud mengatakan bahwa kuasa firman itu transenden.

Ayat 16: “*Hoti en autō(i) ektisthē ta panta en tois ouranois kai epi tēs gēs, ta horata kai ta aorata, eite thronoi eite kuriotētes eite arkhai eite eksousiai; ta panta di’ autou kai eis auton ektistai*” (LAI: “karena di dalam Dialah telah diciptakan segala sesuatu, yang ada di surga dan yang ada di bumi, yang kelihatan dan yang tidak kelihatan, baik singgasana, maupun kerajaan, baik pemerintah, maupun penguasa; segala sesuatu diciptakan oleh Dia dan untuk Dia”).

Dalam ayat ini dinyatakan: ‘di dalam Dialah telah diciptakan segala sesuatu (*ta panta*)’. Yang dimaksud ‘segala sesuatu’ adalah semesta alam seluruhnya, segala keberadaan yang telah diciptakan, baik di sorga, maupun di bumi, yang kelihatan dan yang tak kelihatan. Semua diciptakan oleh Dia dan untuk Dia. Dapat diduga bahwa pengaruh utama atas ungkapan ini berasal dari tradisi Hikmat Yahudi, karena kata-kata yang digunakan biasa dikenakan kepada Hikmat ilahi.

⁷ Dunn, *The Epistle to Colossians and To Philemon*, 87 dbr., bdk. Dunn, James D.G. & James P. Mackey, *New Testament Theology in Dialogue, Christology and Ministry* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), hlm. 63.

⁸ Gordon H. Clark, *Colossians* (Philipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1979), hlm. 36-38.

Mazmur 103:24, menurut LXX, dapat diterjemahkan “Engkau telah menciptakan segala sesuatu dengan Hikmat” (bdk. Ams. 3:19; Keb. 8:5). Apa artinya jika ungkapan-ungkapan itu dikenakan kepada Mesias? Agaknya, selama pelayanan-Nya di Palestina, Kristus tidak dikenal oleh para pengikut-Nya sebagai ‘perantara’ (*agent*) Allah dalam penciptaan. Kuasa penciptaan Allah yang diungkapkan dengan metafora Hikmat feminin, yang melaluinya semesta alam dijadikan, kini mengejawantah dalam diri Kristus. Sifat ini menjadi jelas dalam terang salib dan kebangkitan (1:18, 20). Rangkaian perkataan “baik singgasana, maupun kerajaan, baik pemerintah, maupun penguasa” mengacaukan kekompakan dan keseimbangan baris-baris sebelumnya. Mungkin hal itu hanya untuk menandakan anak kalimat “yang ada di sorga dan yang ada di bumi”. “Singgasana dan kerajaan” sejajar dengan “yang ada di sorga”, sedangkan “pemerintah dan penguasa” sejajar dengan “yang ada di bumi”. Keduanya untuk menekankan keunggulan Kristus atas segala pemerintah dan penguasa, baik di sorga, maupun di bumi.

Ayat 17: “*Kai autos estin pro pantōn kai ta panta en autō(i) sunestēken*” (LAI: “Ia ada terlebih dahulu dari segala sesuatu dan segala sesuatu ada di dalam Dia”).

Dalam ayat ini penekanan pada “segala sesuatu” dilanjutkan. Tema ini mencerminkan Hikmat Yahudi. Dalam kitab Yesus ben Sirakh 1:4 dikatakan bahwa “Hikmat diciptakan sebelum segala sesuatu”. Aristobulus, seorang filsuf Yahudi abad kedua SM, juga mengatakan hal yang sama. Agaknya, konsep kosmologi sezaman dimasukkan ke dalam hymne ini. Namun hal ini harus lebih dipahami sebagai imajinasi puitis, ketimbang sebagai penjelasan lugas. Hymne ini bermaksud mengungkapkan pujian bagi Hikmat ilahi sebagai personifikasi kuasa Allah yang hadir dalam penciptaan (Keb. 1:6-7; 7:22-8:1). Identifikasi fungsi Hikmat

dengan pribadi Yesus (tampak dalam ungkapan “di dalam Dia”), tidak bermaksud mereduksi pribadi Kristus menjadi sekadar personifikasi, melainkan mengungkapkan bahwa semua yang dikenakan pada personifikasi Hikmat itu dipenuhi dalam diri Kristus.

Ayat 18a: “*Kai autos estin hē kefalē tou sōmatos tēs ekklēσίας*” (LAI: “Ialah kepala tubuh, yaitu jemaat”).

Dalam hymne aslinya, frasa ‘yaitu jemaat’ (*tēs ekklēσίας*) tidak ada. Dengan ditambahkan frasa tersebut maknanya menjadi jelas. Dalam pemikiran Yunani, *kosmos* sering dilukiskan sebagai tubuh, sedangkan Zeus dianggap sebagai kepala. Teologi filosofis Philo agaknya dipengaruhi pemikiran ini. Langit dalam *kosmos* dianggap seperti jiwa bagi tubuh. Sedangkan *Logos* (jiwa rasional ilahi) adalah kepala dari tubuh itu, kepala dari segala sesuatu. Dengan menerapkan gambaran ini kepada Kristus (tanpa adanya tambahan ‘yaitu jemaat’), maka signifikansinya agak berbeda dengan apa yang telah dikemukakan dalam ayat 15-17. Ayat 18a berusaha mengungkapkan keberadaan dunia dan jiwa rasionalnya dalam terang Kristus. Dengan ditambahkan frasa ‘yaitu jemaat’, entah oleh jemaat awal atau oleh penulis Kolose, maka kedudukan Kristus sebagai kepala tidak lagi dihubungkan dengan ‘segala sesuatu’ (*ta panta*), melainkan dengan jemaat-Nya (*ekklēsia*). Secara harfiah, *ekklēsia* berarti persekutuan yang berkumpul bersama di rumah atau di kota tertentu (Rm. 16:1, 4, 5, 16; 1Kor. 1:2; 4:17). Jika diterapkan bagi persekutuan orang percaya, maka *ekklēsia* berarti ‘umat milik Allah’ (1Kor. 1:2; 11:6; 15:9; 1Tes. 2:14). Dalam hal ini gereja disejajarkan dengan tubuh kosmis, dengan Kristus sebagai kepalanya. Kedudukan Kristus sebagai kepala mengandung dua makna, yakni menunjukkan supremasi Kristus atas segala sesuatu, dan kedudukan-Nya sebagai kepala gereja.

Ayat 18b: “*Hos estin arkhē, prōtotokos ek tōn nekrōn, hina*

genētai en pasin autos proteuōn” (LAI: “Ialah yang sulung, yang pertama bangkit dari antara orang mati, sehingga Ia yang lebih utama dalam segala sesuatu”).

Ayat ini merupakan awal bait kedua, yang sejajar dan merupakan pengulangan pembukaan bait pertama pada ayat 15. Kemungkinan, frasa “yang pertama (bangkit) dari antara orang mati” (*prōtotokos ek tōn nekrōn*) merupakan sisipan jemaat mula-mula. Fokus bait kedua bergeser dari kosmologi penciptaan ke kosmologi pendamaian, dari maksud ilahi dalam penciptaan ke tujuan akhir penciptaan, dari penciptaan pertama ke penciptaan ulang melalui kematian Kristus. Secara implisit tersirat keyakinan apokaliptik bahwa ciptaan pertama telah jatuh ke dalam kuasa kegelapan (1:13) dan perlu diselamatkan dari kedengkian pemerintah-pemerintah dan penguasa-penguasa (2:15), sehingga zaman penciptaan pertama ini berakhir dan mereka yang diselamatkan masuk ke dalam zaman baru di bawah kuasa-Nya. Kata ‘yang sulung’, *arkhē* (secara harfiah berarti ‘permulaan’), mencerminkan refleksi Yahudi terhadap Hikmat (Ams. 8:22) sebagai permulaan ciptaan Allah (bdk. Why. 3:14).⁹ Namun kini, Ia menjadi permulaan kebangkitan. Dengan kebangkitan Kristus, akhir zaman (yang adalah zaman kebangkitan) telah terjadi (bdk. Rm. 1:4), dan zaman baru telah mulai berlaku. Hal yang ingin ditekankan dalam ayat ini adalah keutamaan Kristus sebagai yang pertama atau yang sulung. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa dalam kedua bait hymne tersebut hal yang ditekankan adalah keutamaan Kristus sebagai yang sulung, baik dalam penciptaan, maupun dalam kebangkitan, sebagai awal ciptaan baru.

Ayat 19: “*Hoti en autō(i) eudokēsen pan to plērōma katoikēsai*” (LAI: “Karena seluruh kepenuhan Allah

⁹ Denis Edwards, *Jesus the Wisdom of God* (New York – Maryknoll: Orbis Books, 1995), 19-20.

berkenan diam di dalam Dia”).

Pernyataan dalam 1:18b dijelaskan dalam ayat ini: kesulungan kebangkitan itu disebabkan oleh kepenuhan (*plērōma*) Allah yang diam di dalam Dia. Kata ‘kepenuhan’ dapat dijelaskan dari gagasan helenistik, mengenai Allah dan Roh-Nya yang memenuhi bumi (Keb. 1:6-7). Kuasa Allah yang esa itu dimanifestasikan melalui segala sesuatu. Kuasa-Nya yang berdaulat memenuhi segala sesuatu. Pemikiran mengenai yang ilahi diam di dalam manusia juga tidak asing bagi pemikiran Yahudi, khususnya jika dihubungkan dengan Hikmat Allah. Jadi, dapat dikatakan bahwa tema ini sepenuhnya tradisional Yahudi, khususnya tradisi Hikmat, yang sangat kuat memengaruhi bait pertama. Perbedaannya, ‘Hikmat’ menyatakan rasionalitas personal, yang meresap ke dalam ciptaan, sedangkan ‘kepenuhan’ adalah peresapan komitmen Allah yang impersonal di dalam dan melalui ciptaan. Agaknya, istilah ‘kepenuhan’ tersebut menarik bagi gnostikisme di kemudian hari. Mereka menggunakannya untuk menyatakan kepenuhan emanasi keberadaan rohani dari Allah yang tersembunyi atau kesempurnaan keberadaan rohani yang tertinggi. Kita tidak dapat menyimpulkan bahwa penggunaan ungkapan ini dalam Kolose adalah dalam pengertian gnostik, karena penggunaan dalam gnostikisme Valentinian saat itu belum berkembang. Agaknya pengertian kata itu juga bukan seperti ajaran sinkretistik proto-gnostikisme, karena penggunaannya dalam Kolose justru untuk melawan kecenderungan sinkretisme tersebut. Kemungkinan lain, kata itu mengindikasikan bahwa pernyataan Allah secara penuh terpusat pada diri Kristus. Interaksi Allah dengan semesta alam, sepenuhnya menjadi nyata dalam diri-Nya. Imanensi ilahi sepenuhnya diam di dalam Kristus.

Ayat 20: “*Kai di’ autou apokatallaksai ta panta eis auton, eirēnopoīēsas dia tou haimatos tou staurou autou, [di’ autou] eite ta epi tēs gēs eite ta en tois*

ouranois” (LAI: dan oleh dialah Ia memperdamaikan segala sesuatu dengan diri-Nya, bhaik yang ada di bumi, maupun yang ada di surga, sesudah Ia mengadakan pendamaian oleh darah salib Kristus”).

Inti bait kedua adalah puncak pekerjaan penyelamatan yang digenapi dalam Kristus (1:14). Dua kata kerja yang digunakan ialah ‘memperdamaikan’ (*apokatalassō*) dan ‘mengadakan pendamaian’ (*eirēnepoieō*). Anak kalimat ini masih berhubungan dengan kata ‘karena’ (*hoti*) di awal ayat 19, yaitu sebagai penjelasan lebih lanjut tentang keutamaan Kristus yang telah bangkit itu atas segala sesuatu (1:18). Subjeknya masih ‘kepenuhan’, yaitu kehadiran Allah secara penuh melalui ciptaan. Karya pendamaian Allah diungkapkan dalam kata kerja majemuk *apokatalassō*, yang hanya digunakan dalam ayat ini. Kata kerja ini mengandaikan keterpisahan *kosmos* dari Allah, karena *kosmos* telah jatuh ke dalam kuasa kegelapan. Krisis tersebut kini dibenahi di dalam salib. Kekalahan kuasa kegelapan juga berarti pendamaian antara surga dengan bumi. Hal ini sangat bertentangan dengan gnostikisme di kemudian hari, yang di dalamnya tak pernah terpikirkan adanya pendamaian seperti itu. Ayat ini bermaksud menyatakan bahwa pendamaian oleh Allah telah dimulai, sekalipun belum selesai secara sempurna.

Kata *eirēnepoieō* (mengadakan pendamaian) juga sangat jarang digunakan, dan dalam seluruh PB hanya ditemukan di sini. Enam suku kata terakhir hampir tidak ada artinya. Maksudnya, seandainya keenam suku kata tersebut dihilangkan pun tidak akan mempengaruhi keseluruhan isinya. Namun dengan ditambahkannya rangkaian kata itu, hal yang implisit menjadi eksplisit, yaitu bahwa karya pendamaian itu disempurnakan oleh kematian Kristus. Unsur ini sangat Paulin. Hal yang ingin diungkapkan adalah bahwa dengan karya pendamaian-Nya, Allah bermaksud membenahi harmoni penciptaan semula dengan jalan membaharui segala

sesuatu, baik di surga, maupun di bumi. Gereja memiliki peranan di dalam karya pendamaian tersebut. Hal ini tersirat dalam hubungan antara ayat 18 dan 20.

Simpul-simpul eksegetis Kolose 1:15-20

Dari analisis eksegetis di atas, ada beberapa kesimpulan yang dapat diuntai:

- 1) Pengaruh tradisi hikmat dalam hymne Kolose 1:15-20 tampak jelas, terutama dalam tiga ayat yang pertama. Pengertian ‘gambar Allah’ dalam ayat 15 sejajar dengan pengertian Kebijakan Salomo mengenai Hikmat sebagai ‘gambar kebaikan Allah’ dan gagasan Philo mengenai Hikmat sebagai ‘gambar’ dan ‘penampakan’ Allah.¹⁰ Kesulungan Kristus (ayat 15) sejajar dengan Hikmat sebagai ‘ciptaan pertama’ dalam Amsal 8:22, 25 dan gagasan Philo bahwa Hikmat merupakan ‘ibu sulung dari segala sesuatu’. Ungkapan bahwa melalui Yesus segala sesuatu diciptakan (ayat 16) sejajar dengan fungsi Hikmat dalam Mazmur 104:24 dan Kebijakan Salomo 8:5, bahwa Hikmat merupakan penyebab adanya segala sesuatu.¹¹ Bahwa Yesus telah ada dalam rencana kekal (*opera ad intra*) Allah sebelum segala sesuatu (ayat 17) sejajar dengan Hikmat dalam Amsal 8:26-27 dan Yesus ben Sirakh 1:4; 24:9; 43:26, yang menyatakan bahwa Hikmat itu telah ada sebelum segala sesuatu dijadikan.
- 2) Gagasan mengenai Hikmat sebagai pengejawantahan kehadiran Allah, dengan segala atribut yang dilekatkan

¹⁰ Masalah keilahian Yesus dibahas sebagai pergumulan dialogis dalam buku Dunn & Mackey, *New Testament Theology ...*, hlm. 57-59; bdk. Schenelle, *The History and Theology of The New Testament Writings*, 284. Yesus sebagai gambar Allah juga dibicarakan dalam Perrin & Duling, *The NT Introduction ...*, hlm. 211.

¹¹ Peran Yesus dalam penciptaan ini sering dijadikan dasar pemikiran kristologi kosmis; lihat Schweizer, *A Theological Introduction to The New Testament Theology ...*, hlm. 93-94.

kepadanya, oleh jemaat mula-mula kemudian dikenakan kepada Yesus. Pengertian tentang Hikmat haruslah dipahami dalam konsep monoteisme Yahudi yang ketat. Metafora Hikmat dipergunakan untuk mengungkapkan imanensi Allah atau cara Allah hadir di tengah ciptaan-Nya. Dalam hal ini, yang ingin diungkapkan bukanlah konseptualisasi tentang Allah, melainkan penghayatan Israel terhadap campur tangan Allah dan pernyataan diri-Nya dalam kehidupan umat-Nya dan dalam semesta alam ciptaan-Nya.

- 3) Paralelisme di atas juga menunjukkan bahwa hymne Kolose berasal dari refleksi Yahudi mengenai penciptaan. Yesus dibicarakan dalam terminologi hikmat yang sudah akrab dikenal oleh jemaat mula-mula. Bahasa hymne tersebut dimaksudkan untuk mengidentifikasi Yesus sebagai pengejawantah Allah; Allah yang bertindak menggapai ciptaan-Nya melalui tindakan penciptaan, pemeliharaan dan karya keselamatan-Nya. Yesus itulah Hikmat Allah. Ia merupakan pernyataan definitif perhatian aktif Allah dalam penciptaan dan penyelamatan. Singkatnya, berdasar analisis eksegetis-kontekstual-historis di atas tampaknya kita dituntun kepada kesimpulan bahwa penulis Kolose (atau penggubah hymne tersebut) tidak bermaksud memberikan definisi analitis terhadap gagasan kristologi, melainkan hanya mengambil alih puisi dengan gambaran-gambaran personifikatif tradisi Hikmat Yahudi, untuk menyampaikan maksudnya sendiri.
- 4) Oleh sebab itu, dalam konteks dan makna aslinya, Kolose 1:15-20 lebih tepat dipahami sebagai ungkapan monoteisme Yahudi, ketimbang ungkapan gagasan biteistis atau triteistis. Jemaat mula-mula, yang telah akrab dengan tradisi Hikmat Yahudi, melihat kecocokan sosok Hikmat untuk menggambarkan signifikansi Yesus secara penuh. Semua yang diungkapkan dalam sosok Hikmat sebagai kehadiran Allah dalam penciptaan, pernyataan diri dan penebusan-Nya, kini dinyatakan dalam

pribadi Yesus. Di dalam hymne ini Yesus dihadirkan sebagai Hikmat, yang membuat Allah yang tidak kelihatan itu dapat dikenal oleh manusia.

Catatan akhir: sebuah refleksi

Apakah manfaat dan relevansi dari telaah eksegetis-kontekstual-historis atas hymne Kristus di atas? Tidak dapat disangkal, rumusan doktrinal Kekristenan tentang Kristus sering menimbulkan kesalahpahaman, bahkan tidak mustahil menjadi batu sandungan bagi banyak orang untuk memahami iman Kristen. Dalam konteks masyarakat Indonesia, dua pertanyaan mendasar yang perlu dipertimbangkan adalah: Bagaimana pribadi Yesus itu dapat disembah sebagai sosok ilahi oleh (hampir semua) umat Kristen, dan bagaimana Dia dapat dipahami sebagai perantara ilahi antara Allah dan manusia?¹² Meskipun kita tidak dapat melupakan rangkaian sejarah panjang warisan doktrin Kristologi dalam Kekristenan, namun juga tidak dapat dinafikan pentingnya meletakkan pemahaman kita dalam rangkaian kesejarahan. Di tengah banyak prasangka dan silang pendapat mengenai diri Yesus, tidak mungkinkah kita menampilkan kemasan Kristologi yang lebih mudah dipahami dan relevan bagi konteks kita di Indonesia kini?

Sebagaimana dikemukakan Goring, hampir semua agama merasa perlu memiliki tolok ukur kepercayaan fundamental bagi para pengikutnya, yang sekaligus menjadi jawaban bagi pertentangan akibat perbedaan penafsiran atas kitab-kitab sucinya.¹³ Akibatnya, “kebenaran” agamawi sering diukur dari rumusan definitif doktrin. Sedangkan pada sisi lain, “kebenaran” tersebut mestinya lebih

¹² Davila, James R., “Of Methodology, Monotheism and Metatron” dalam James R. Davila & Gladys S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origin of the Worship of Jesus* (Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999), hlm. 3.

¹³ Goring, Rosemary (ed.), *Dictionary of Beliefs and Religions* (Edinburgh: Wordsworth Edition Limited, 1995), hlm. 385.

termanifestasikan dalam praktik keagamaan, yang berupa sikap dan perilaku baik (dalam arti menjunjung tinggi dan menghormati nilai-nilai kemanusiaan sebagai wujud keimanan kepada Kuasa transenden), ketimbang rumusan doktrin. Iman keagamaan mestinya lebih merupakan “cara hidup” daripada sekadar “sistem kepercayaan.”¹⁴ Sebagaimana dikatakan Wessels, satu-satunya cara mengenal Yesus sebagai kebenaran adalah dengan mengikuti jejak-Nya, karena melaluinya kebenaran itu akan ditemukan, dijumpai, dan dinyatakan.¹⁵

Jika sosok Kristus berperan mengejawantahkan “keberadaan” Allah dan kehendak-Nya, Kristologi monoteistis mungkin dapat menjadi sebuah tawaran bagi konteks keindonesiaan kita. Ketimbang memperdebatkan tentang hakikat-ontologis Yesus, mungkin lebih baik jika tekanan lebih banyak diberikan kepada kajian mengenai peran dan signifikansi Yesus dalam seluruh rangkaian karya keselamatan Allah. Lebih dari itu, bukankah lebih baik kita meneladani sikap, perkataan dan tindakan Kristus daripada bersitegang mengenai siapa diri-Nya? Dengan kata lain, kita perlu lebih sedikit terbuka menggeser “ortodoksi” kepada “ortopraksis,” karena, ortodoksi akan terus-menerus diperhadapkan pada tantangan komunikasi-komunikasi lintas kultural dan dialog-dialog antariman, sedangkan ortopraksis akan mempertemukan iman yang berbeda-beda pada upaya menghadirkan damai sejahtera bagi semua umat manusia. Semoga.***

Daftar Kepustakaan:

Clark, Gordon H., *Colossians* (Philiphsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1979).

¹⁴ Subandrijo, *Yesus Sang titik Temu ...*, hlm. xii-iii.

¹⁵ Wessels, Anton, *Images of Jesus: How Jesus is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures* (Grand Rapids, Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1991), hlm. 189.

- Davila, James R. & Gladys S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origin of the Worship of Jesus* (Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999).
- Dunn, James D.G., *The Epistles To Colossians and To Philemon* (Grand Rapids - Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company & The Paternoster Press Ltd., 1996).
- Dunn, James D.G., & James P. Mackey, *New Testament Theology in Dialogue, Christology and Ministry* (Philadelphia: The Westminster Press, 1987).
- Edwards, Denis, *Jesus the Wisdom of God* (New York – Maryknoll: Orbis Books, 1995).
- Goetz, Philip W. (ed). *The New Encyclopaedia Britannica*, Vo. 9, edisi ke-15 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1985).
- Goring, Rosemary (ed.), *Dictionary of Beliefs and Religions* (Edinburgh: Wordsworth Edition Limited, 1995).
- Harrington, Daniel J., S.J. (ed.), *Sacra Pagina Series*, Vol. 17 (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000).
- Harris, Murray J., *Colossians and Philemon, Exegetical Guide to the Greek New Testament* (Grand Rapids – Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991).
- Schenelle, Udo, *The History and Theology of the New Testament Writings* (London: SCM Press Ltd., 1998).
- Schweizer, Eduard, *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1991).
- Subandrijo, Bambang, *Yesus Sang Titik Temu dan Titik Tengkar* (Jakarta: UPI STT Jakarta bekerjasama dengan BPK Gunung Mulia, 2016).
- Perrin, Norman & Duling C. Dennis, *The New Testament Introduction*, 2nd Ed. (New York: Hartcourt Brace Jovanovich INC, 1982).
- Wessels, Anton, *Images of Jesus: How Jesus is Perceived and*

Portrayed in Non-European Cultures (Grand Rapids, Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1991).

Bagian III

Jelajah Menggereja dalam Konteks

KORUPSI: dulu biasa, sekarang luar biasa!

H. H. Hetharia

Pengantar

Salah satu masalah yang terus dipercekapkan dalam kehidupan kita setiap hari akhir-akhir ini, yaitu masalah korupsi! Ya korupsi, kata sekaligus masalah yang selalu terdengar dalam pergaulan bermasyarakat kita, hampir pada seluruh lapisan masyarakat, dari anak-anak hingga orang lanjut usia, dari rakyat jelata hingga para elit bernegara, khususnya di Indonesia. Maraknya percakapan terhadap masalah korupsi ini paling tidak didorong oleh dua hal: pertama, korupsi merupakan masalah etik-moral, masalah yang tidak dibenarkan secara etik-moral khususnya oleh agama. Oleh karena itu, ia bukan hanya masalah hukum karena melanggar hukum tetapi terlebih merupakan masalah etik-moral agama, sehingga menjadi percakapan warga masyarakat yang sekaligus penganut agama-agama di Indonesia. Agama apapun mengajarkan bahwa korupsi sebagai dosa dan tidak sesuai dengan kehendak Tuhan Sang Pencipta. Kedua, korupsi telah ada dalam sejarah masyarakat Indonesia sejak zaman dulu hingga kini. Yang berbeda adalah korupsi pada masa lampau sering dilihat sebagai masalah

yang biasa bahkan dianggap sebagai kebiasaan yang wajar, namun sekarang disikapi khususnya oleh pemerintah sebagai masalah yang luar biasa (*extraordinary crime*) sehingga ditempuh langkah-langkah luar biasa untuk mengatasinya. Sebagai masalah yang luar biasa sekarang ini, baik dalam hal pencegahan, pengungkapan kasus-kasus korupsi maupun dalam hal penindakan, korupsi terus menjadi percakapan hingga sekarang ini.

Tulisan ini akan menelusuri masalah korupsi ini dalam sejarah umat manusia, korupsi yang sejak dulu merupakan hal yang biasa dan terjadi di mana-mana. Namun, di masa kini telah menjadi hal yang luar biasa bahkan sebagai *extraordinary crime* di banyak negara di dunia, termasuk di Indonesia. Masalah korupsi ini kemudian secara singkat akan dikaji secara teologis-etis.

Korupsi dalam Sejarah Manusia di Masa Lalu: hal yang biasa.

Fenomena korupsi telah berakar jauh di masa lampau dalam sejarah umat manusia dan telah terjadi pada hampir semua sejarah bangsa di dunia. Dapat dikatakan bahwa

sejarah korupsi bermula sejak awal kehidupan manusia bermasyarakat, yakni pada tahap di mana organisasi kemasyarakatan yang rumit mulai muncul.¹ Korupsi akan timbul jika dalam suatu masyarakat yang telah terorganisasi tidak ada pemisahan yang tegas antara milik masyarakat dengan milik pribadi. Biasanya yang sering melakukan pengaburan antara milik masyarakat dengan milik pribadi ini tentulah para penguasa di dalam suatu masyarakat.²

Untuk menelusuri sejarah korupsi di masa lampau, dapat dirujuk tulisan S.H. Alatas yang memperlihatkan beberapa catatan kuno mengenai masalah korupsi, khususnya korupsi yang terjadi sehubungan dengan penyuapan terhadap para hakim dan tingkah laku para pejabat pemerintah. Catatan-catatan kuno tentang korupsi ini, khususnya yang terjadi dalam sejarah bangsa-bangsa yang telah mengalami kemajuan peradaban di masa lampau, seperti Mesir, Babilonia, Ibrani, India, Cina, Yunani dan Romawi kuno, termasuk Indonesia. Masalah korupsi dalam sejarah peradaban bangsa-bangsa dimaksud, secara ringkas dikemukakan di bawah ini.

¹ Alatas, *Korupsi, Sifat, Sebab dan Fungsi* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 1.

² Mochtar Lubis dalam Mochtar Lubis dan James C. Scott (penyunting), *Bunga Rampai Korupsi* (Jakarta: LP3ES, cet. ke-3 1995), hlm. xvi.

Di Babilonia,³ Raja Hammurabi yang berkuasa sekitar tahun 1200 SM memerintahkan seorang gubernur provinsi untuk menyelidiki suatu perkara penyuapan. Sedangkan Shamash, seorang raja Assiria (sekitar tahun 200 SM) menjatuhkan pidana kepada seorang hakim yang menerima suap. Hukum Hammurabi mengancam beberapa bentuk korupsi tertentu yang dilakukan oleh para pejabat pemerintah dengan hukuman mati.

Sementara di Israel (Ibrani), masalah korupsi telah mendapat perhatian dalam sejarah Israel baik pada zaman sebelum kerajaan maupun pada zaman kerajaan (monarki) yang disoroti oleh para nabi. Kritik para nabi Israel terhadap permasalahan korupsi dalam kehidupan bangsa Israel dapat ditemukan dalam Alkitab, khususnya Perjanjian Lama. Praktik korupsi mulai disinggung dalam kehidupan para raja Israel, baik Israel (Utara) maupun Yehuda (Selatan). Hal ini misalnya dapat kita lihat ketika Raja Yosafat (raja Yehuda: 870-848 SM) mengangkat para hakim yang bertugas untuk mengadili dan memutuskan perkara di semua kota Yehuda, ia berpesan “Pertimbangkanlah apa yang kamu buat, karena bukanlah untuk manusia kamu memutuskan hukum, melainkan untuk Tuhan, bertindaklah dengan seksama, karena berlaku curang, memihak ataupun menerima suap

³ *Alatas, Korupsi, Sifat, Sebab dan Fungsi*, hlm. 1.

tidak ada pada Tuhan, Allah kita.” (2Taw. 19:6,7). Di sini jelas terlihat bahwa Yosafat menentang praktik suap dan mengingatkan para hakim yang diangkatnya untuk tidak menerima suap (Ibr. *shachad*), berdasarkan pandangan teologis pada sifat dan karakter Allah yang tidak menerima suap seperti yang terdapat dalam Ulangan 10:17.

Persoalan korupsi dalam bentuk suap atau sogok ini mulai terjadi dan merambat kehidupan Israel tatkala mereka mengalami zaman kemakmuran sekitar abad ke-8 SM. Zaman kemakmuran yang dialami Israel ini mengakibatkan timbulnya berbagai bentuk ketidakadilan di dalam masyarakat termasuk perilaku korupsi (suap) di kalangan para pemimpin Israel. Keadaan tersebut mengharuskan para nabi muncul dengan kritik kenabian mereka seperti yang disampaikan oleh Amos (5:12), Yesaya (1:23; 5:23) dan Mikha (3:11; 7:3). Para nabi Israel ini mengkritik berbagai bentuk ketidakadilan termasuk suap sebagai persoalan yang serius dan merupakan praktik yang tidak dikehendaki oleh Allah.

Di India,⁴ hukum Manu menetapkan bahwa raja hendaknya jangan berbuat serakah, jangan memeras dalam memungut pajak. Ia harus mengangkat pejabat yang jujur untuk memungut pajak. Raja yang menindas masyarakatnya

⁴ *Ibid.*, hlm. 2-3.

harus dibunuh berikut anggota keluarganya. Para pejabat yang korup yang menerima uang suap dari orang-orang desa harus diusir dari kerajaan, dan harta kekayaan mereka disita. Perdana Menteri Maurya yang termasyhur (abad ke-4 SM) menaruh perhatian besar terhadap korupsi dan akibatnya pada pemerintahan dan negara. Perlawanan terhadap praktik korupsi tidak saja dari para penguasa India, tetapi juga dari agama. Agama Hindu yang merupakan mayoritas di India selalu menentang dan mengutuk praktik suap, kerakusan, dan cara memperoleh harta milik secara salah. Ajaran agama Hindu tersebut menjadi inspirasi bagi para penguasa untuk memberantas korupsi di India.

Di Yunani,⁵ masalah korupsi mendapat perhatian yang jauh lebih besar oleh para penulis Yunani kuno dari pada penulis lain di negara manapun pada masa itu. Hal ini disebabkan oleh makin besarnya pengaruh demokrasi dan adanya dukungan publik untuk menjatuhkan martabat lawan politik. Dalam pertentangan antara berbagai partai, masalah korupsi menjadi penting. Ada contoh yang menarik yang patut dikemukakan di sini, yakni kisah peradilan Kimon pada tahun 463 SM. Ia merupakan seorang prajurit dan negarawan terkemuka Athena yang diadili atas tuduhan melakukan pengkhianatan menerima suap dari Alexander raja

⁵ *Ibid.*, hlm. 4.

Makedonia. Jaksanya adalah seorang negarawan terkenal, Pericles. Namun Kimon dibebaskan dari tuduhan karena ia menggunakan kekayaannya untuk merebut hati orang miskin. Sementara Pericles yang tidak mempunyai sarana seperti itu memakai cara lain untuk merebut massa, yakni menggunakan kekayaan negara untuk mendapatkan dukungan massa. Dalam waktu singkat, dengan mengadakan pesta-pesta umum, memberi imbalan kepada para juri dalam pengadilan dan berbagai bantuan serta hadiah lain, ia berhasil menyuap rakyat dalam jumlah besar-besaran dan merebut dukungan mereka dalam serangannya terhadap Dewan Areopagus. Sejak saat itu, penyuapan menjadi terorganisasi terhadap para hakim. Korupsi sering dilakukan orang di Yunani secara luas namun tidak pernah disetujui oleh sistem nilai Yunani.

Dalam sejarah Yunani, korupsi menjadi pusat perhatian sebagai akibat dari pertentangan kelompok dalam suatu sistem yang mengandung unsur-unsur demokrasi. Pihak-pihak yang berlawanan memanfaatkan persoalan korupsi ini. Selain itu, ketidakadilan yang berlangsung sebelumnya juga menentukan reaksi terhadap korupsi. Tirani dan korupsi yang terjadi diperkuat oleh adanya tirani dan korupsi sebelumnya. Penyelewengan yang terjadi sebelumnya, jabatan yang diperdagangkan, pemungutan pajak yang berlebihan, penyitaan hak milik, penggunaan uang

negara untuk menyenangkan hati rakyat, penyuapan terhadap hakim, penahanan orang yang tidak berdosa untuk mendapatkan uang pembebasan, adalah praktik-praktik yang kemudian melahirkan penyelewengan berikutnya. Sedangkan Aristoteles tidak mengakui adanya praktik korupsi terhadap para pemilih di Yunani seperti yang terjadi di Romawi, tetapi menunjuk pada jabatan-jabatan penting yang ‘dapat dibeli’ seperti yang terjadi di Kartago.⁶ Aristoteles menjelaskan: “*It is natural that a man should make money of his office if he has to pay for it*”. Jabatan dapat diperoleh di Kartago hanya dengan melakukan suap.

Di Romawi, praktik korupsi (suap) telah muncul paling tidak sejak abad ke-6 SM, khususnya yang dilakukan oleh para kandidat dengan menyuap rakyat pemilihnya (dalam bentuk pemberian gandum maupun berbagai pertunjukan seperti pertunjukan gladiator), dalam persaingan untuk menjadi anggota Senat.⁷ Sejarah Romawi juga mencatat sejumlah hukum yang dihasilkan untuk memerangi dan memberantas praktik korupsi (suap) tersebut. Hukum yang pertama dibuat pada tahun 432 SM, kemudian diikuti oleh hukum-hukum yang berikutnya, seperti: *lex Poetelia* (358 SM), *lex Cornelia Baebia* (181 SM), *lex Gabinia* dan

⁶ R.H. Murray, “Corruption and Bribery” dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Vol. IV), (New York: Charles Scribner’s Sons, 1951), hlm. 123.

⁷ *Ibid.*, hlm. 121.

lex Maria (139 SM), *lex Aelia Calpurnia* (67 SM), dan *lex Tullia de ambitu* (63 SM) yang dibuat pada masa Cicero, dan *lex Licinia de Sodalicius*. Walaupun sejarah Romawi menunjukkan betapa kuatnya upaya pemberantasan praktik korupsi (suap) lewat sejumlah hukum yang dihasilkan tetapi dalam praktiknya efek yang dihasilkan oleh hukum-hukum tersebut sangat kecil dan tidak dapat memberantas sepenuhnya praktik korupsi di Romawi. Hal ini disebabkan adanya semangat imperialisme dan semangat partai di kalangan masyarakat pemilih Romawi yang menyebabkan praktik suap tetap diterima dan terus berkembang di sana.⁸ Intensitas dan keragaman korupsi di Romawi dapat dikatakan lebih besar daripada di Yunani.⁹ Selama tiga puluh tahun pertama abad ke-2 SM, Romawi mengalami berbagai perubahan ekonomi, politik, sosial dan pertanian. Terjadilah peningkatan kekayaan para jenderal dan prajurit dengan cepat, dan juga negara, dari rampasan sebagai hasil kemenangan perang. Berbagai bangunan dibuat oleh negara, sehingga terjadilah mobilitas sosial yang hebat di kala itu. Kelas-kelas orang kaya baru mulai muncul. Kelompok baru para kapitalis yang kaya secara bertahap muncul dan menguasai keadaan. Kelompok yang beruang ini kemudian sangat berpengaruh dalam kegiatan pemilihan senat,

⁸ *Ibid.*, hlm. 121-122.

⁹ *Alatas, Korupsi, Sifat, Sebab dan Fungsi*, hlm. 6-8.

pembagian saham, dunia usaha dan keputusan pengadilan. Akibatnya, korupsi menerobos wibawa pengadilan tertinggi. Faktor lain yang mendorong berkembangnya korupsi ialah perubahan atas kekuasaan pengadilan, di mana kekuasaan pengadilan dialihkan ke tangan Senat.

Salah satu kasus korupsi pada zaman Romawi yang patut disebutkan adalah perkara korupsi yang dituntut oleh Cicero atas nama masyarakat terhadap Gaius Verres, seorang Gubernur Provinsi Sisilia pada tahun 73-71 SM. Selama peradilan, Verres dengan menggunakan uangnya berhasil menyogok banyak senator yang duduk sebagai anggota majelis hakim, dan berhasil melarikan diri dari Roma ke Massilia sebelum keputusan dijatuhkan. Ia hidup di sana dalam kemewahan sampai terbunuh pada tahun 43 SM atas perintah Marcus Antonius. Kasus Verres ini merupakan kasus yang paling menonjol dan luar biasa menarik dalam sejarah Romawi, baik dalam hal kerakusannya maupun luas cakupan korupsinya. Hampir tidak ada jenis kejahatan korupsi yang belum pernah ia lakukan: pemerasan, perampokan, penyuapan, menjual jabatan, makan riba, dan juga memalsukan wasiat orang yang sudah mati. Fakta bahwa Gaius Verres melakukan korupsi selama berkuasa sebagai gubernur, merupakan fakta korupsi di kalangan birokrat pemerintah (gubernur maupun stafnya) pada kekaisaran

Romawi, sehingga ada yang mengatakan bahwa “Pada abad ke-1 SM, alih tugas ke provinsi sebagai gubernur atau sebagai anggota staf gubernur dianggap sebagai cara tercepat untuk menjadi kaya”.¹⁰

Korupsi di kekaisaran Romawi begitu merajalela sehingga telah menjadi praktik yang diterima sebagai suatu kebiasaan. Paul-Louis¹¹ berpendapat bahwa kasus Verres bukanlah suatu keistimewaan, masih banyak lagi gubernur yang dikirim ke wilayah-wilayah yang ditaklukkannya dengan kekuatan yang begitu besar sehingga mereka melakukan segala jenis perbuatan jahat, dan mereka mampu mengumpulkan atau menambah kekayaan dalam beberapa bulan. Memang ada tindakan-tindakan perlawanan terhadap praktik korupsi yang terjadi di Romawi ini, seperti yang dilakukan oleh Kaisar Diocletianus (301 M), Kaisar Konstantinus (319 M) dan sebagainya, tetapi hasilnya tidak efektif untuk menekan praktik korupsi di Romawi. Korupsi tidak saja terjadi di kalangan penguasa, tetapi juga telah menjadi gaya hidup (*way of life*) orang Romawi. Korupsi tidak terbatas pada penyuapan yang dikenal sebagai cara untuk membangun dan memelihara keutuhan angkatan perang, dan pada pemerasan di tingkat provinsi yang menjadi

¹⁰ N. Lewis, sebagaimana dikutip oleh Alatas dalam *ibid.*, hlm. 9.

¹¹ Paul-Louis, sebagaimana dikutip oleh Alatas dalam *ibid.*, hlm. 11.

kebiasaan para gubernur maupun orang-orang kuat lainnya, tetapi juga mencakup rakyat yang makin lama makin terbiasa dengan menerima suap untuk kesetiaan mereka dalam bentuk makanan dan hiburan dari para penguasa.¹² Memberi hiburan, makanan dan minuman secara cuma-cuma, dan hadiah-hadiah kepada rakyat untuk memperbesar pengaruh dan ketenaran pihak pemberi, merupakan salah satu bentuk penyuapan penguasa kepada rakyatnya yang kemudian menjadi gaya hidup Romawi. Hiburan untuk rakyat ini merupakan sumber korupsi karena mengakibatkan terjadinya pengeluaran besar-besaran. Akibatnya terjadi pemerasan terhadap rakyat di provinsi-provinsi Romawi.¹³ Singkatnya, korupsi begitu meluas di kekaisaran Romawi dan telah menguasai serta mempengaruhi badan pengadilan, angkatan perang, dunia usaha, Senat, pergantian kaisar, sistem pemilihan, sistem tuan-hamba, pemerintahan, bahkan juga rakyat Romawi. Karena itu, ada kesimpulan bahwa salah satu penyebab runtuhnya kekaisaran Romawi adalah korupsi yang telah begitu meluas di kekaisaran tersebut.¹⁴

Di Cina Kuno,¹⁵ korupsi merupakan masalah yang sangat parah dan mendapat perhatian, baik dari para bijak yang menentang korupsi maupun dari para kaisar yang

¹² *Ibid.*, hlm. 25.

¹³ *Ibid.*, hlm. 29-31.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 18.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 43.

menaruh simpati kepada orang yang berusaha memberantas kejahatan korupsi. Korupsi yang terjadi di Cina sering disebabkan oleh terjadinya pergantian penguasa. Berulang kali para menteri dan cendekiawan Cina mengemukakan masalah pertanggungjawaban penguasa untuk memberantas ketidakadilan dan korupsi. Salah satu peluang terjadinya korupsi di Cina adalah peraturan yang dibuat oleh pemerintah, yang seringkali digunakan oleh pejabat yang korup untuk memperkaya diri sendiri, sehingga peraturan tersebut bukannya dapat mengatasi keadaan, tetapi semakin memperparah dan menambah terjadinya praktik korupsi. Dapat dikatakan bahwa korupsi oleh para pejabat pemerintah berlangsung sepanjang sejarah Cina. Para kaisar tidak bersikap sama terhadap korupsi, sedikit saja yang benar-benar cemas dan ingin memberantasnya. Salah seorang kaisar yang patut disebutkan di sini adalah kaisar Hsiao Ching (157 SM). Diceritakan bahwa ia membatasi keinginannya dan menolak hadiah-hadiah atau memperkaya diri sendiri. Ia juga mengeluarkan sebuah dekrit yang mengharuskan para pejabat pemerintah yang menerima makanan dan minuman dari bawahan atau orang-orang yang dibawah perintahnya untuk membayar kembali harganya; jika tidak, mereka akan diajukan ke pengadilan. Demikian pula, barangsiapa sengaja membeli barang dengan harga murah

dari rakyat dan menjualnya dengan harga mahal, akan dihukum sebagai orang yang memakan uang suap atau perampok.¹⁶ Namun sama halnya dengan upaya keras para kaisar yang lain sepanjang sejarah Cina, upaya kaisar Hsiao Ching lewat dekritnya ini juga tidak membawa hasil yang berarti terhadap pemberantasan korupsi. Hal ini menurut Alatas disebabkan oleh ketidakmampuan untuk menjamin dilaksanakannya dekrit tersebut secara baik ke jenjang pemerintahan yang terbawah.¹⁷

Upaya pemberantasan korupsi di Cina kuno terus dilakukan oleh para penguasa selanjutnya, baik yang menekankan pada pentingnya perundang-undangan (kaum legalis: para penguasa) maupun yang menekankan pada pentingnya moral/budi manusia (kaum moralis: filsuf Konghucu dan para pengikutnya). Kedua penyebab korupsi ini barulah dapat dilihat secara bersama sebagai satu kesatuan pada zaman Wang An Shih (1021-1086 M), seorang negarawan besar (perdana menteri Dinasti Sung Utara) dan pembaru Cina yang sangat berusaha untuk mengikis kejahatan dan korupsi di zamannya. Menurutnya, dua penyebab korupsi yang selalu tampil adalah: *hukum yang buruk dan orang yang buruk*. Ia menyatakan, "... sejarah

¹⁶ Pan Ku, sebagaimana dikutip oleh Alatas dalam *ibid.*, hlm. 49.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 51.

membuktikan, mustahil untuk memastikan tegaknya pemerintahan yang baik dengan hanya mengandalkan kekuatan hukum untuk mengawasi para pejabat, apabila mereka ini tidak terdiri dari orang-orang yang tepat untuk jabatan mereka.”¹⁸ Wang An Shih juga menekankan imbalan gaji yang pantas diterima oleh para penyelenggara negara agar mereka tidak bertindak sesuka hati dan korup. Ia menegaskan, “Dengan bertambah banyaknya tugas, gaji mereka diperbesar agar menjamin bahwa tingkat gaji yang mereka terima tetap membuat mereka jujur, menghormati martabat pribadi, dan bebas dari korupsi.”¹⁹ Sekuat-kuatnya Wang An Shih berusaha memberantas korupsi, ternyata usahanya ini tidak dilanjutkan oleh para penerusnya, sehingga praktik korupsi kembali merajalela di Cina. Korupsi dan pemerasan semakin menjadi-jadi, tidak saja pada waktu peralihan penguasa, tetapi juga di saat terjadinya musibah berupa banjir, paceklik, ataupun peperangan, sehingga rakyat semakin menderita karena menjadi korban pemerasan oleh penguasa. Yang paling buruk adalah penipuan dalam sidang pengadilan di mana orang yang miskin selalu menjadi kurban, sedangkan orang yang kaya dapat menyewa advokat.²⁰

¹⁸ H.R. Williamson, sebagaimana dikutip oleh Alatas dalam *ibid.*, hlm. 77.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 79.

²⁰ Etienne Balasz, sebagaimana dikutip oleh Alatas dalam *ibid.*, hlm. 85.

Selain sejarah korupsi pada zaman kerajaan/peradaban kuno di dunia yang telah kita bahas di atas, ada baiknya jika kita melihat pula secara sepintas sejarah korupsi di Indonesia, baik pada zaman kerajaan-kerajaan Jawa kuno, zaman penjajahan (kolonial) dan budaya Maluku yang sangat berhubungan dengan tesis ini, maupun pada zaman kemerdekaan Republik Indonesia, sebagai berikut:

Zaman kerajaan-kerajaan Jawa kuno dengan budayanya dipilih sebagai representasi sejarah korupsi di Indonesia pada masa lampau, sebab walaupun Indonesia merupakan negara multietnis, orang Jawa telah merupakan komunitas suku inti di Indonesia dan budaya Jawa telah berpengaruh besar dalam membentuk budaya Indonesia.²¹ Apalagi setelah kemerdekaan, Indonesia dipimpin oleh Soekarno dan Soeharto, keduanya dinilai telah mempraktikkan format khusus kepemimpinannya yang bisa dilihat sebagai bagian dari tradisi raja-raja Jawa.²² Dengan demikian, upaya untuk menjelaskan sejarah dan budaya

²¹ Fiona Robertson-Snape, "Korupsi, Kolusi dan Nepotisme di Indonesia" dalam Pramono U. Tanthowi dkk. (eds.), *Membasmi Kanker Korupsi* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005), hlm. 30.

²² Hal ini ditegaskan oleh Ben Anderson sebagaimana yang dikutip oleh Fiona Robertson-Snape dalam Pramono U. Tanthowi dkk. (eds.), *ibid.*

korupsi di Indonesia harus dilihat dalam hubungan dengan adanya kebiasaan-kebiasaan Jawa kuno tersebut.

Menurut Fiona Robertson-Snape kebiasaan-kebiasaan itu adalah berupa pemberian hadiah (upeti) kepada para pemimpin (penguasa/priyayi).²³ Hal ini dapat menjelaskan mengapa suap sangat marak, sebab pemberian hadiah seperti itu merupakan norma bisnis di Indonesia dan tidak harus dianggap korupsi. Demikian juga dengan konsepsi kekuasaan orang Jawa seperti sistem hierarki dan patrimonial, itu dapat menjelaskan tingginya tingkat korupsi. Dalam sistem kekuasaan patrimonial (menurut warisan dari ayah) yang berlaku pada kerajaan Jawa kuno, semua kekayaan kecuali hal-hal pribadi merupakan milik penguasa. Sistem patrimonial ini ternyata tidak hanya berlaku di kerajaan, tetapi juga berlaku di desa-desa yang merupakan basis pemerintahan sipil di Jawa. Theodore M. Smith menjelaskan bahwa di desa-desa tersebut tidak diadakan pembedaan antara uang yang masuk dan yang tidak masuk ke dalam kas negara; kepala desa yang tidak digaji memungut pajak, membayar untuk diri sendiri apa yang mereka rasakan patut untuk mereka dan memakai sisanya untuk keperluan desa.²⁴

²³ *Ibid.*, hlm. 31.

²⁴ Theodore M. Smith, "Korupsi, Tradisi dan Perubahan di Indonesia" dalam Mochtar Lubis dan James C. Scott (peny.), *Korupsi Politik* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hlm. 55.

Sedangkan Onghokham menilai bahwa dalam sejarah Jawa persoalan pemungutan pajak dan kesewenangan para pejabat pada tingkat menengah dan bawah, seperti para demang, *bekel*, dan khususnya para penjaga pintu gerbang jalanan (*toll gates*), menyebabkan pemberontakan antara lain pemberontakan Diponegoro (1825-1830).²⁵ Dalam arsip-arsip Belanda menurut Onghokham, lebih banyak protes terhadap kesewenangan dan korupsi (penghilangan uang pajak dan lain-lain) dari sang lurah daripada terhadap bupati. Ia menjelaskan berbagai ketidak-efisienan dalam sistem finansial kerajaan Mataram (abad ke-17 M) sebagai berikut:

Di Mataram, tidak ada pusat yang mengurus keuangan negara atau tidak ada sentralisasi keuangan. Setiap jabatan berdiri sendiri dan otonom, yang satu tidak ada hubungan dengan yang lain. Sedangkan setiap pejabat harus membiayai baik jabatan umumnya dan pribadi, dari sumber penghasilan jabatan tersebut. Di sini jelas tidak ada pemisahan antara kepentingan pribadi dan umum. Karena itu semua jabatan adalah juga pengumpulan dana atau upeti (pajak) dari mana kehidupan pribadi dan jabatan harus dibiayai. Setiap pejabat diberi *lungguh* (kedudukan) oleh raja. [ukurannya] dalam jumlah orang (cacah). Para cacah ini harus menyerahkan upeti dan tenaga kerja (bakti) pada pemegang *lungguh*. Dari sumber penghasilan ini, pemegang *lungguh* membiayai jabatan dan kehidupannya. Bagi raja, pembagian *lungguh* dengan penugasan mencari dana pada si pemegang *lungguh* atau pejabat, merupakan sistem pengumpulan pajak dan upeti. Sebab biasanya setiap pemegang *lungguh* juga harus menyerahkan upeti dan sebagian dari penghasilannya

²⁵ Onghokham, "Tradisi dan Korupsi" dalam Mochtar Lubis dan James C. Scott (peny.), *Bunga Rampai Korupsi*, hlm. 121.

kepada raja. Upeti tersebut dapat berupa hasil agraria, uang dan juga tenaga kerja dan militer dari para cacahnya.²⁶

Sistem hierarki dan patrimonial dengan penyerahan upeti dari bawahan kepada atasan yang dipraktikkan di kerajaan-kerajaan Jawa kuno ini tentu merupakan lahan subur berkembangnya praktik korupsi, yang terus diwariskan hingga Indonesia menjadi negara merdeka sekarang ini.

Perilaku korupsi yang terjadi di Indonesia tidak hanya karena pengaruh budaya kerajaan-kerajaan Jawa kuno, tetapi juga karena pengaruh kebiasaan kolonial. Theodore M. Smith²⁷ menjelaskan bahwa sebelum tahun 1800 *Dutch East India Company* (VOC) memberikan contoh tingkah laku korupsi yang keji kepada orang Indonesia, yaitu karena gaji yang rendah menyebabkan para pejabatnya melakukan pencurian (korupsi) dari perusahaan tersebut, sehingga mereka menjadi pejabat-pejabat yang kaya. Praktik korupsi ini terus berlangsung pada zaman kolonial. Clive Day, sebagaimana yang dikutip oleh Smith, menjelaskan bahwa:

Lenyapnya kekuasaan kompeni dan kedatangan gubernur jenderal Belanda pada pergantian abad ke-19 berakibat meluasnya praktik terlarang (korupsi) yang tidak dapat

²⁶ *Ibid.*, hlm. 129-130. Kata [ukurannya] ditambahkan oleh penulis untuk menyambungkan kalimat di depan, beberapa kalimat yang tidak dikutip dan kalimat yang mengikutinya.

²⁷ Theodore M. Smith, "Korupsi, Tradisi dan Perubahan di Indonesia" dalam Mochtar Lubis dan James C. Scott, *Korupsi Politik*, hlm. 52.

dihindarkan. Dengan bertambah luasnya peraturan dan pengendalian kolonial, pejabat Eropa maupun pribumi yang bersuka-ria dalam penyalahgunaan yang nyata, tidak saja menikmati persentase khusus yang menjadi hak mereka, akan tetapi juga bagian dari sebagian besar sumber yang melewati tangan mereka. Ketika jasa dan pembayaran tradisional yang harus diberikan kepada para pejabat pribumi yang aristokratis dihapuskan dan diganti dengan gaji yang dibayar oleh Belanda, pejabat pribumi tidak mempunyai pilihan lain kecuali memakai cara-cara tidak sah kalau mereka ingin mempertahankan taraf hidup yang sudah menjadi kebiasaan mereka.²⁸

Perilaku pejabat yang korup, baik akibat budaya Jawa maupun karena pengaruh kebiasaan kolonial, telah membentuk perilaku hidup orang Indonesia hingga ke zaman kemerdekaan. Wakil Presiden RI yang pertama, Moh. Hatta, telah menulis tentang praktik korupsi pada masa-masa awal setelah kemerdekaan RI ini, sebagaimana dikutip oleh Gunnar Myrdal:

Corruption runs riot through our society; corruption has also infected a great many of our government departments... Workers and government employees, whose wages and salaries are no longer adequate for their daily needs, are being exploited by enterprising adventurers who want to get rich quickly ... This is why businessmen who remain faithful to economic morality are constantly being pushed backward. Bribery and graft have become increasingly common, to the detriment of our community and our country. Each year the government loses hundreds of millions of rupiahs in duties and taxes which remain

²⁸ *Ibid.* Smith juga mengutip beberapa sumber yang menunjukkan adanya pengaruh kebiasaan-kebiasaan kolonial Belanda yang menularkan praktik korupsi bagi orang Indonesia.

*unpaid as a result of fraud and smuggling, both illegal and 'legal'.*²⁹

Ternyata bahwa setelah zaman kemerdekaan, perilaku korupsi makin melanda bangsa Indonesia. Korupsi telah meresap ke segenap lapisan masyarakat, dan menjangkiti semua departemen pemerintah. Praktik suap dan sogok menjadi makin lazim sehingga merusak masyarakat dan negara. Pemerintah juga makin dirugikan karena praktik pemalsuan dan penyelundupan. Keadaan ini memang masih berlangsung hingga sekarang ini.

Dari sejarah dan latar belakang korupsi pada beberapa bangsa yang telah dipaparkan di depan, ada beberapa kesimpulan yang dapat kita tarik:

- a. Praktik korupsi telah terjadi hampir di setiap masyarakat atau bangsa, baik yang berbentuk kerajaan, kekaisaran, maupun yang berdasarkan sistem pemerintahan yang menuju pada sistem demokrasi. Korupsi akan terjadi jika orang cenderung menempatkan kepentingan pribadi di atas kepentingan umum.
- b. Korupsi di masa lampau telah menjadi kebiasaan dan menguasai hampir seluruh sendi-sendi kehidupan masyarakat/bangsa tersebut, baik pada level pemerintahan pusat hingga daerah, birokrasi, militer, sistem peradilan,

²⁹ Gunnar Myrdal, *Asian Drama Vol.II*, (New York: Pantheon, 1968), hlm. 943. Myrdal menempatkan kutipan ini pada catatan kaki.

maupun masyarakat umum. Pada bangsa-bangsa tertentu korupsi telah menjadi gaya hidup (*way of life*) dan dianggap sebagai sesuatu yang wajar dan biasa di masyarakat.

- c. Penyebab utama terjadinya praktik korupsi pada suatu masyarakat/bangsa di masa lampau adalah lemahnya hukum (perundang-undangan) dan buruknya moral penyelenggara negara.

Korupsi sebagai masalah luar biasa di masa kini.

Persoalan korupsi di masa lalu yang dipandang sebagai persoalan biasa, bahkan menjadi suatu kebiasaan dan gaya hidup dalam sejarah bangsa-bangsa termasuk Indonesia, ternyata di masa kini telah dinilai secara kritis dan menjadi masalah luar biasa dari pemerintah bangsa-bangsa di dunia untuk memberantasnya.

Fenomena korupsi ini telah menjadi perhatian dan masalah global. Di mulai dari Perserikatan Bangsa-Bangsa yang telah menetapkan tanggal 9 Desember (2003) sebagai Hari Pemberantasan Korupsi Sedunia, yang ditandai dengan disahkannya *United Nations Convention Against Corruption* (UNCAC: Konvensi PBB untuk Melawan Korupsi) di markas PBB, New York (AS) pada tanggal tersebut. UNCAC ditetapkan berdasarkan dua prinsip: pertama, korupsi merupakan sebuah *kejahatan sosial* yang harus diberantas

melalui proses peradilan tindak kejahatan; dan kedua, agar proses peradilan tindak kejahatan menjadi efektif, *peraturan-peraturan harus dibuat*, baik secara domestik maupun internasional.³⁰ Lahirnya UNCAC ini memperlihatkan keseriusan dunia internasional untuk memerangi dan memberantas praktik korupsi yang telah merambah dan menguasai hampir seluruh belahan dunia, termasuk Indonesia.

Indonesia sebagai salah satu negara yang ikut menandatangani konvensi PBB tersebut telah meratifikasi konvensi ini, yakni dengan dikeluarkannya INPRES Nomor 5 tahun 2004 tentang Percepatan Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi. Langkah ini juga ditempuh untuk melengkapi sejumlah langkah strategis yang sebelumnya telah ditempuh oleh pemerintah, guna memberantas korupsi, antara lain dengan ditetapkannya UU RI nomor 30/2002 tentang Komisi Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, UU RI nomor 20/2001 mengenai Perubahan atas UU RI nomor 31/1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, UU RI nomor 28/1999 tentang Penyelenggaraan Negara yang Bersih dan Bebas dari KKN, dsb. Persoalan korupsi ini tentu menimbulkan akibat bagi negara dan masyarakat. Akibat-

³⁰ Ian McWalters, *Memerangi Korupsi, Sebuah Peta Jalan untuk Indonesia* (Surabaya: Jawa Pos Books, 2006), hlm. 19. Dalam bukunya ini, McWalters secara luas membahas UNCAC tersebut.

akibat korupsi pernah ditegaskan oleh Presiden RI ke-6 (Susilo Bambang Yudhoyono), yaitu: “Korupsi yang selama ini terjadi secara meluas, tidak hanya *merugikan keuangan negara*, tetapi juga telah merupakan *pelanggaran terhadap hak-hak sosial dan ekonomi masyarakat secara luas*.”³¹ Kita dapat melihat bahwa akibat korupsi, terjadi penumpukan kekayaan pada segelintir orang karena telah mengambil apa yang seharusnya menjadi hak orang banyak, sehingga semakin terjadi kesenjangan antara yang kaya dan yang miskin.

Berbagai langkah strategis yang telah ditempuh oleh pemerintah Indonesia, khususnya setelah tumbanganya Orde Baru (1998) dengan berbagai bentuk perundang-undangnya tersebut, menunjukkan kesungguhan dan keseriusan pemerintah dalam mencegah dan memberantas praktik korupsi di negara ini, yang telah meliputi seluruh sektor kehidupan bernegara dan bermasyarakat, tidak saja di bidang

³¹ Hal ini ditegaskan oleh Presiden RI dalam sambutannya pada Pencanangan Gerakan Nasional Pemberantasan Korupsi pada 9 Desember 2004 di Istana Negara Jakarta, yang ditandai dengan dikeluarkannya Instruksi Presiden (INPRES) RI Nomor 5 tahun 2004 tentang Percepatan Pemberantasan Korupsi. Sambutan dan INPRES tersebut telah dibukukan (diterbitkan dan dicetak) oleh Perum Percetakan Negara RI dengan judul *Percepatan Pemberantasan Korupsi*, (Jakarta: Perum Percetakan Negara RI, 2004), hlm. viii.

pemerintahan tetapi juga di dunia swasta.³² Korupsi di negara kita kini diibaratkan sebagai penyakit yang telah *mewabah*³³, bahkan telah menjadi semacam *kanker*³⁴ dalam seluruh aspek kehidupan bangsa Indonesia. Praktek korupsi malah dianggap telah menjadi perilaku yang *membudaya*³⁵ dalam kehidupan bangsa Indonesia. Karena itu, korupsi kini mendapat perhatian serius dan menjadi salah satu agenda utama pemerintah untuk segera ditangani. Kesungguhan pemerintah Indonesia untuk memberantas korupsi ini mendapat penekanan dari Presiden RI (Susilo Bambang Yudhoyono). Dalam sambutannya pada pencaanangan dimulainya Gerakan Nasional Pemberantasan Korupsi pada 9 Desember 2004 di Istana Negara Jakarta, Presiden menegaskan: “Hari ini saya

³² Mochtar Lubis dalam Mochtar Lubis dan James C. Stott (penyunting), *Bunga Rampai Korupsi* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. x. Hal ini juga disimpulkan oleh Klitgaard, *op.cit.*, hlm. xx.

³³ S.H. Alatas, *Korupsi, Sifat, Sebab dan Fungsi* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. vii, 115.

³⁴ Selo Soemardjan dalam pengantar edisi Indonesia terhadap buku Klitgaard, *op.cit.*, hlm. xiv, menegaskan bahwa korupsi merupakan suatu penyakit ganas yang menggerogoti kesehatan masyarakat seperti penyakit kanker yang setiap demi setiap menghabisi daya hidup manusia.

³⁵ Lubis dalam Mochtar Lubis dan James C. Stott (penyunting), *op.cit.*, hlm. xvii - xx, menegaskan bahwa korupsi yang telah membudaya di Indonesia bukan saja dalam pengertian korupsi baru saja menjadi kebiasaan dan membudaya dalam perilaku masyarakat kita sekarang ini, tetapi lebih dari itu korupsi telah berakar pada kebudayaan lama bangsa Indonesia, yaitu budaya feodalisme pada zaman kerajaan-kerajaan di Nusantara tempo dulu dengan sistem birokrasi-patrimonialnya yang menerapkan sistem upeti, suap, sogok, dsb.

mengajak seluruh komponen bangsa untuk menyatakan *tekad bersama kita memberantas korupsi*. Korupsi adalah tindak pidana atau kejahatan yang harus kita perangi bersama. Tindak pidana korupsi digolongkan sebagai kejahatan yang pemberantasannya harus dilakukan dengan *cara-cara yang luar biasa*.³⁶ Lebih jauh, Presiden juga menandakan bahwa gerakan pemberantasan korupsi di negara ini haruslah dijadikan sebagai *gerakan bersama* yang didukung oleh semua komponen bangsa. Ia menyerukan kepada para alim ulama dan tokoh-tokoh agama, kaum cendekiawan, budayawan serta tokoh-tokoh masyarakat lainnya untuk melakukan *gerakan moral* bersama melawan korupsi.³⁷ Upaya pemberantasan korupsi di Indonesia, tidak saja semata-mata menjadi persoalan pemerintah, tetapi lebih dari itu sangat dibutuhkan keterlibatan dan peran aktif seluruh komponen bangsa, tidak terkecuali peran serta lembaga-lembaga agama yang sangat bertanggung jawab dalam membina kehidupan etik, moral, dan spiritual umatnya sebagai bagian dari warga negara Indonesia. Baik buruknya moral, etik dan spiritual bangsa ini sangat bergantung pada pembinaan yang dilakukan oleh setiap agama bagi umatnya. Masalah korupsi tidak saja merupakan masalah sosial,

³⁶ Sambutan Presiden RI pada Pencanangan Gerakan Nasional Pemberantasan Korupsi, dalam buku *Percepatan Pemberantasan Korupsi*, hlm. viii.

³⁷ *Ibid.*, hlm. ix.

ekonomi, budaya, politik atau hukum, tetapi lebih dari itu sebagai *masalah moral* (etik, spiritual). Maka di sinilah terletak tanggung jawab dan fungsi pembinaan oleh agama.

Masalah korupsi yang di masa kini telah dijadikan masalah luar biasa tersebut, sehingga disikapi secara serius oleh sebagian besar negara di dunia ini. Memang, kenyataannya masih terdapat negara-negara dengan tingkat korupsi yang tinggi, bahkan kepala negara dan para pejabat pemerintahannya melakukan korupsi. Namun, banyak negara yang telah secara serius meresponi praktik korupsi ini sebagai masalah luar biasa besar, dan ditindak melalui berbagai bentuk hukuman berat, bahkan hukuman mati terhadap para pelaku korupsi sebagai mana tindakan kriminal besar lainnya. China misalnya, telah menerapkan hukuman mati terhadap para koruptor ini sejak masa kepemimpinan perdana menteri Zhu Rongji (1998-2003), dengan ucapannya yang sangat terkenal: “Beri saya 100 peti mati. Sembilan puluh sembilan akan saya gunakan untuk membunuh para koruptor, dan satu untuk saya kalau saya melakukan tindak pidana korupsi”. Dengan penerapan hukuman mati bagi para koruptor ini, menimbulkan efek jera, dan China berangsur-angsur keluar dari peringkat negara-negara terkorup di dunia. Negara kita Indonesia, walaupun telah menyadari bahwa korupsi merupakan kejahatan yang tergolong luar biasa, namun

hingga hari ini belum menerapkan hukuman mati terhadap para koruptor, walaupun telah sering terdengar wacana kearah itu (hukuman mati).

Korupsi sebagai Masalah Teologis-Etis.

“Indonesia Darurat Korupsi”, demikian salah satu berita utama pada halaman 1 harian *KOMPAS* 15 Februari 2018. Berita utama ini terkait dengan fenomena penangkapan para kepala daerah di Indonesia yang melakukan tindak pidana korupsi oleh Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK). Sejumlah kepala daerah di Indonesia, baik di tingkat provinsi (gubernur) maupun di tingkat kabupaten/kota (bupati/walikota) yang terjaring Operasi Tangkap Tangan (OTT) oleh KPK dalam tahun 2017 dan awal 2018. Berbagai peristiwa penangkapan kepala daerah yang melakukan korupsi tersebut, membenarkan berita utama *KOMPAS* ini bahwa Indonesia memang sedang berada dalam status darurat korupsi. Korupsi terus menjadi masalah yang tak terselesaikan di negara ini, bahkan semakin memprihatinkan.

Masalah korupsi seharusnya tidak dilihat hanya sebagai masalah hukum, yaitu sebagai perbuatan yang melanggar peraturan negara tetapi lebih dari itu merupakan masalah teologis-etik (moral). Korupsi merupakan masalah etik-moral karena terkait dengan perilaku manusia yang tidak sesuai dengan standar dan tuntutan etik-moral yang berlaku

dalam hidup manusia, khususnya umat beragama termasuk agama Kristen. Manusia sebagai makhluk yang memiliki kesadaran etis (kesadaran tentang yang benar-salah dan baik-buruk) yang mestinya melakukan kebenaran dan kebaikan, tetapi sering melakukan kesalahan dan keburukan dalam hidupnya, termasuk korupsi. Dengan demikian, persoalan teologis-etis yang mengemuka adalah mengapa manusia melakukan korupsi? Dalam pandangan teologi-etis (Kristen), manusia sebagai ciptaan Tuhan yang mulia, sebab ia disebut sebagai gambar Allah (*Imago Dei*) yang berbeda dengan hewan. Manusia lebih tinggi derajatnya, sebab ia memiliki kesadaran etis-moral yang mengarahkan dan mengendalikan perilakunya berbeda dengan hewan. Namun, di balik kemuliaannya sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang mulia tersebut, manusia adalah makhluk yang berdosa, telah jatuh ke dalam dosa. Keberdosaannya tersebut menegaskan hakikat manusia sebagai makhluk yang telah rusak atau telah korup. Hal ini ditegaskan oleh para teolog Kristen, seperti Agustinus dan Calvin.

Para teolog ini, dalam memberikan penilaian terhadap fenomena korupsi ini, umumnya lebih menaruh perhatian pada penyebab (akar) korupsi. Akibat-akibat korupsi tidak menjadi perhatian para teolog, karena akibat korupsi hanyalah merupakan kulit, bagian luar dari persoalan korupsi

dan bukan persoalan utama (inti) korupsi. Mengapa manusia itu korup, itulah pertanyaan yang dijawab oleh para teolog. Jawaban atas pertanyaan ini juga yang menurut para teolog akan menjadi *entry point* upaya pencegahan dan pemberantasan praktik korupsi. Korupsi bermula dari dalam diri manusia itu sendiri. Statusnya sebagai orang berdosa menyebabkan manusia itu korup, dan senantiasa melakukan perbuatan yang merusak (korup) dalam kehidupannya. Korupsi yang dipahami oleh para teolog ini adalah korupsi moral, yakni kehidupan moral manusia yang telah korup (rusak) akibat dosa.

1. Augustinus

Augustinus memberikan pandangannya terhadap manusia sebagai makhluk yang telah rusak (korup) dalam perdebatannya dengan kaum Pelagian, yang meyakini bahwa sekalipun manusia itu berdosa, kehendak manusia pada hakikatnya baik dan mampu memilih secara bebas, dosa Adam hanya merusak dirinya dan bukan keturunannya, dosa itu turun kepada angkatan berikutnya bukan karena diwariskan tetapi karena ditiru.³⁸ Mereka menolak apa yang diyakini oleh para Bapa Gereja sebagai dosa asali atau dosa

³⁸ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, (Translated by: Henry Beveridge), (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989), hlm. 214.

warisan (*original sin*). Augustinus menanggapi pandangan kaum Pelagian ini, dengan berpendapat bahwa: kita tidak rusak oleh keburukan yang kita ambil dari orang sekitar kita, tetapi kerusakan itu kita bawa sejak dari rahim ibu.³⁹ Augustinus menegaskan bahwa kodrat yang kita wariskan telah rusak (korup) “*because the nature which begets is corrupt.*”⁴⁰ Perbuatan buruk di dalam diri manusia menurut Augustinus, termasuk di dalam dirinya semata-mata disebabkan oleh dosa yang ada di dalam dirinya, sebab ia juga merupakan keturunan Adam. Karena Dosa Asali tersebut maka semua manusia yang adalah keturunan Adam telah rusak (korup), hanya Tuhan Allah yang tidak dapat mengalami kerusakan (*incorruptible*), apa pun keadaannya.⁴¹ Bagi Augustinus, kehendak bebas (*the free will decision*) di dalam diri manusia merupakan penyebab manusia itu berbuat jahat.⁴² Augustinus menyatakan bahwa kehendak bebas di dalam dirinya untuk melakukan apa yang ia inginkan atau tidak inginkan, merupakan penyebab dosanya. Manusia dengan kehendak bebasnya untuk memilih yang baik dan yang jahat ini diibaratkan oleh Augustinus seperti kuda yang ditunggangi oleh Allah atau Iblis. Kata Augustinus:

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 216.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 161.

⁴² *Ibid.*, hlm. 160.

*If God mounts, he, like a temperate and skilful rider, guides it calmly, urges it when too slow, reins it in when too fast, curbs its forwardness and over-action, checks its bad temper, and keeps it on the proper course; but if the devil has seized the saddle, like an ignorant and rash rider, he hurries it over broken ground, drives it into ditches, dashes it over precipices, spurs it into obstinacy or fury.*⁴³

Karena itu, tergantung pada manusia tersebut sendiri untuk memperhatikan isyarat yang mengendarai kehidupannya, Allah atau iblis dengan berbagai konsekuensinya. Jika ia menghendaki hidupnya itu baik, ia harus memperhatikan isyarat dari Allah, tetapi jika ia mendengar isyarat dari iblis, maka hidupnya akan rusak.

Tetapi bagi Augustinus, Allah begitu mengasihi manusia sehingga Ia tidak membiarkan manusia itu hancur. Allah menurut Augustinus, “... *will not be angry with us forever, for you have mercy on earth and ashes, and it has been pleasing in your sight to reform my deformities.*”⁴⁴ Allah berkenan memperbaiki keberadaan manusia yang telah rusak tersebut. Kasih sayang (*mercy*) Allah yang besar itu telah dinyatakan-Nya dengan berkenan memberikan Firman-Nya (Yesus Kristus) menjadi daging dan diam di antara manusia, dan anugerah (*grace*) Allah tersebut ditujukan kepada orang-orang yang rendah hati.⁴⁵ Bagi Augustinus,

⁴³ Calvin, *op.cit.*, hlm. 266.

⁴⁴ Augustinus, *op.cit.*, hlm. 168.

⁴⁵ *Ibid.*

Allah di dalam Anak-Nya Yesus Kristus berkenan membuka jalan keselamatan kepada kehidupan yang akan datang bagi manusia.⁴⁶ Karena itu, Augustinus menegaskan bahwa anugerah Allah-lah yang mendahului pekerjaan yang baik pada manusia. Kemauan manusia untuk melakukan yang baik mengikuti dan menuruti anugerah Allah tersebut, bukan memimpin atau mendahului anugerah Allah tersebut.⁴⁷ Penegasan Augustinus ini didasarkan pada ajaran Alkitab yang menggambarkan sukacita di surga dan di dunia jika orang yang berdosa bertobat dan diselamatkan. Allah menurut Augustinus, tidak berkenan manusia menemui kebinasaannya, tetapi melalui anugerah-Nya di dalam Yesus Kristus Allah berkenan menyediakan keselamatan bagi manusia yang telah rusak (korup) untuk memperoleh pengampunan dan hidup kekal dengan jalan pertobatan dan menanggapi anugerah dan kemurahan Allah itu dengan rendah hati dan memberikan hidupnya dituntun oleh Roh Kudus.

2. John Calvin

Calvin secara luas menjelaskan bagaimana manusia yang korup ini. Seperti Augustinus, Calvin menilai bahwa manusia itu korup (rusak) berawal dari dosa asali/turunan

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 167.

⁴⁷ Calvin., *op.cit.*, hlm. 256.

(*original sin*) yang diwarisi manusia sebagai keturunan Adam.⁴⁸ Bagi Calvin, dosa yang dilakukan oleh Adam mengakibatkan ia mengalami keterpisahan dengan Allah. Keterpisahan itu menyebabkan Adam menanggung hukumannya, yakni kematian jiwa dan berbagai penderitaan lainnya. Tetapi bukan hanya Adam yang menanggung resiko dari perbuatannya tersebut. Akibat pemberontakannya itu, seluruh tertib alam semesta juga menjadi rusak. Bahkan akibat dosa Adam itu jugalah, seluruh keturunan Adam ikut terjerumus ke dalam berbagai penderitaan. Jadi menurut Calvin, yang disebutkan oleh para Bapa Gereja dengan Dosa Asali adalah membusuknya kodrat yang pada mulanya baik dan murni.

Manusia yang rusak (korup) itu menurut Calvin bukan disebabkan oleh kodratnya (*nature*), oleh suatu substansi pada diri manusia sejak awal, tetapi disebabkan oleh kejahatanannya (*natural viciousness*) yang menyebabkan kejatuhannya.⁴⁹ Calvin menjelaskan bahwa dosa asali, yang awal kerusakannya pada diri Adam tersebut, kemudian mewariskan kerusakan (korup) tersebut terus-menerus dari orangtua kepada anak-anak dan cucu-cucu mereka. Hal itu diibaratkan oleh Calvin dengan akar yang busuk (korup), yang menghasilkan cabang-cabang yang busuk pula lalu

⁴⁸ Calvin, *loc.cit.*

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 219.

menyebarkan kebusukan tersebut ke semua rantingnya. Jadi Calvin mendefinisikan dosa turunan sebagai “*a hereditary corruption and depravity of our nature*” suatu kerusakan dan kebejatan pada kodrat kita yang bersifat turun-temurun. Dengan demikian, bagi Calvin, dosa asali menyebabkan kita semua sebagai keturunan Adam mengalami kerusakan (korup) dan kebejatan kodrat yang menguasai semua bagian jiwa kita sehingga di dalam diri kita timbul keinginan untuk melakukan apa yang disebut oleh Paulus sebagai perbuatan daging (Gal. 5:19). Kerusakan (korup) pada diri manusia oleh dosa tersebut menurut Calvin telah menguasai seluruh jiwa manusia, termasuk pikiran, hati, dan juga kemauannya.⁵⁰ Manusia yang telah rusak (korup) oleh kejatuhannya tersebut selalu terdorong untuk melakukan yang jahat oleh kemauan dan nafsunya sendiri, bukan karena sesuatu dari luar. Begitu buruknya kodrat manusia tersebut sehingga ia tidak dapat berbuat yang lain kecuali melakukan yang jahat. Karena itu, bagi Calvin, manusia memang tidak bisa tidak harus berdosa. Calvin menunjuk pada kutipan Paulus dalam Roma 3:10, “Tidak ada yang benar, seorang pun tidak.” Dengan mengutip ayat ini, Calvin maksudkan tidak hanya supaya manusia itu bertobat, tetapi lebih dari itu untuk mengajarkan bahwa semua orang akan ditimpa oleh malapetaka, dan karena itu

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 216-218.

mereka hanya dapat dibebaskan dari malapetaka tersebut “*by the mercy of God.*” Hanya kasih sayang (*mercy*) dan anugerah (*grace*) Allah, menurut Calvin, yang dapat menjadi obat untuk memperbaiki dan menyembuhkan kerusakan (korup) kodrat manusia akibat dosa. Manusia dapat melakukan kebenaran hanya jika hatinya dibentuk, diarahkan dan diperkuat oleh Allah. Calvin mengingatkan kita bahwa di tengah-tengah kerusakan (korup) kodrat itu masih ada suatu tempat bagi anugerah Allah, bukan untuk membersihkan kerusakan tersebut, melainkan untuk mengendalikannya. Melalui pemeliharaan-Nya (*providence*), Allah mengendalikan kodrat manusia yang rusak (korup) tersebut sedemikian rupa, sehingga kerusakan tersebut tidak terwujud dalam perbuatan manusia yang dipelihara oleh Allah tersebut.⁵¹ Hanya Allah sajalah yang dapat memperbaiki manusia yang telah rusak tersebut.

Penutup

Sejarah peradaban manusia memperlihatkan kepada kita realitas bahwa persoalan dan praktik korupsi telah ikut mewarnai persoalan umat manusia, sejak zaman dahulu hingga sekarang ini. Sejarah ini juga memperlihatkan terjadinya pergeseran perspektif terhadap persoalan korupsi

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 250-252.

tersebut, di mana jika di zaman dulu, persoalan korupsi dianggap sebagai masalah yang biasa, bahkan menjadi suatu kebiasaan dan gaya hidup (*life style*). Keadaan ini disebabkan oleh lemahnya hukum dan lemahnya moral manusia. Namun di zaman kini, korupsi menjadi suatu persoalan atau kejahatan luar biasa (*extra ordinary crime*). Karena merupakan kejahatan yang luar biasa di masa kini, maka pendekatan hukum yang semakin tegas dan menimbulkan efek jera menjadi strategi yang diterapkan di berbagai negara termasuk di Indonesia dewasa ini.

Masalah korupsi, bagaimanapun tidak cukup hanya dilihat sebagai persoalan hukum, yang karena itu ditangani dengan pendekatan hukum (langkah kuratif) untuk menghukum para pelaku korupsi. Masalah korupsi terlebih harus dilihat sebagai masalah moral atau masalah etis. Manusia melakukan korupsi dikarenakan timbul niat dan dorongan dari dalam dirinya untuk melakukan tindakan korupsi tersebut. Karena itu, masalah moral manusia mesti ditangani agar ia tidak tergoda untuk melakukan tindakan korupsi. Pendekatan etis-moral ini merupakan langkah pencegahan (*preventif*) terhadap masalah korupsi. Manusia sebagai pelaku korupsi mesti disadarkan secara moral agar ia tidak memiliki keinginan dan dorongan untuk melakukan korupsi.

Referensi:

- Alatas, S.H. *Korupsi, Sifat, Sebab dan Fungsi* (terj.). Jakarta: LP3ES, 1987.
- _____. *Sosiologi Korupsi* (terj.). Jakarta: LP3ES, 1981.
- Anwary, S. *Quo Vadis Pemberantasan Korupsi di Indonesia*, Jakarta: ISEPS-AMRA, 2005.
- Augustinus. *The Confessions of St. Augustine* (terj.). Garden City: Image Books, 1960.
- Becker, Lawrence C. and Charlotte B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics (Vol.I)*. New York: Routledge, 2001.
- Borrong, R.P. *Citra Umum Korupsi: Korupsi di Indonesia Dilihat dari Sudut Pandang Etika Kristen* (tesis). Jakarta: STT Jakarta, 1983.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion* (terj.). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1989.
- Fahlbusch, Erwin et al. (eds.), *The Encyclopedia of Christianity* (Vol. 1), Grand Rapids – Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Hamzah, Andi. *Perbandingan Pemberantasan Korupsi di Berbagai Negara*. Jakarta: Sinar Grafika, 2005.
- Hastings, James (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Vol. IV), New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- Harahap, Krisna. *Pemberantasan Korupsi Jalan Tiada Ujung*. Bandung: Grafitri, 2006.
- Hendriks, Herman. *Keadilan Sosial dalam Kitab Suci* (terj.). Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1990.

- Houlden, J.L. *Ethics and The New Testament*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.
- Klitgaard, Robert. *Membasmi Korupsi* (terj.). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, cet. ke-2 2001.
- Klitgaard, Robert dkk. *Penuntun Pemberantasan Korupsi dalam Pemerintahan Daerah* (terj.). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002.
- Langston, Richard L. *Bribery and the Bible*. Singapore: Campus Crusade Asia Limited, 1991.
- Lubis, Mochtar, dan James C. Scott (penyunting), *Bunga Rampai Korupsi*, Jakarta: LP3ES, cet. ke-3 1995.
- Lubis, Mochtar, dan Stott, James C. (penyunting), *Korupsi Politik*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993.
- McWalters, Ian. *Memerangi Korupsi, Sebuah Peta Jalan untuk Indonesia* (terj.). Surabaya: Jawa Pos Books, 2006.
- Myrdal, Gunnar. *Asian Drama Vol.II*. New York: Pantheon, 1968.
- Tanthowi, Pramono U. dkk. (eds.). *Membasmi Kanker Korupsi*, Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005.

KARAKTER PENDIDIKAN KRISTIANI

T. A. E. Relmasira

Pendahuluan

Dalam perjalanan sejarah pendidikan, karakter pendidik atau guru untuk mewujudkan anugerah mendidik bagi peserta didik sebagai warga pembelajar, manusia dengan masa lalu, masa kini dan masa depannya sangat menentukan. Bahkan muncul ungkapan yang menggugah bahwa guru sebagai pendidik adalah profesi yang tidak mungkin dilepaspisahkan dari sejarah peradaban manusia.¹

Proses pendidikan yang berkarakter berkembang demi terwujudnya pembentukan manusia yang bertumbuhkembang secara individu yang cerdas, baik, bertanggung jawab, juga secara sosial mampu menjadi pelaku perubahan yang lebih baik, manusiawi, adil, di tengah-tengah masyarakat dengan berbagai dinamikanya.

Pergumulan dunia pendidikan di tengah-tengah masyarakat ini diungkapkan pula oleh Ariel Heryanto:

Pada saat ini masyarakat dunia menghadapi sebuah perubahan sosial besar-besaran dengan corak, istilah, tempo, sosok, peluang, hambatan, serta makna historis yang berbeda-beda. Sekarang Pendidikan menjadi jauh lebih tersebar dan terjangkau oleh berbagai kelompok masyarakat di berbagai pelosok dunia. Perbedaan kesempatan bersekolah antara jenis kelamin, atau antara desa dan kota sudah jauh lebih baik. Proses belajar-mengajar juga jauh lebih fleksibel, bahkan menarik berkat berbagai teknologi informasi. Tetapi, ternyata kemudahan, ketepatan, dan kecepatan proses olah-informasi tidak sama dengan peningkatan kecerdasan, kreatifitas, apalagi

¹ Tim Wesfix, *Teacher's Wisdom: Untaian Inspirasi Dari Guru Untuk Guru* (Jakarta: Penerbit PT Grasindo, 2013).

kepekaan anak-anak belajar terhadap masalah-masalah sosial. Komputer paling canggih sekalipun tidak mampu menjawab persoalan-persoalan etika sosial atau religious yang dapat dikerjakan sebuah sekolah tradisional yang paling bersahaja dalam hal fasilitas teknologi. Malahan berbagai lembaga pendidikan padat-teknologi telah menumbuhkan sebuah ketergantungan baru pada teknologi yang sangat mencemaskan. Semua itu masih harus dibayar secara tidak adil dan tidak merata dalam bentuk beban semakin rumitnya berbagai peraturan, perundang-undangan, serta birokrasi dan alienasi.²

Pendidikan menjadi proses pembentukan manusia utuh dan menyeluruh yang mendapat tantangan dalam memaknai berbagai perubahan yang terjadi, seperti misalnya dalam era informasi dan teknologi serta globalisasi ini.

Karakter hidup manusia menjadi topik penting, dan telah menarik perhatian banyak pihak, termasuk institusi pendidikan formal, non formal dan informal. Karakter hidup manusia baik individu maupun kelompok merupakan indikator utama terciptanya masyarakat yang berkualitas dan bermoral etik yang baik. Kegagalan dalam membangun karakter yang baik di dalam dunia pendidikan maupun di dalam masyarakat telah ikut menyumbang dalam berbagai krisis yang muncul di dalam masyarakat, antara lain, kekerasan terhadap perempuan dan anak, pergaulan seks bebas, narkoba, penipuan, pencurian, korupsi. Di lingkungan masyarakat akademis, budaya menyontek, menjiplak hasil kerja sesama teman, mengganggu sesama teman kuliah, malas, tidak taat pada aturan-aturan umum demi kebaikan pribadi dan sesama sering dilakukan oleh para peserta didik.

² Ariel Heryanto, "Industrialisasi Pendidikan: Berkah, Tantangan, atau Bencana Bagi Indonesia" dalam Sindhunata, (Ed.), *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan: Demokratisasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hlm. 35, 38.

Tak dapat disangkal bahwa panggilan untuk hidup dengan berdasarkan karakter kristiani terus digaungkan dalam berbagai bentuk. Salah satunya, misalnya, terungkap pula pada visi dan misi Pendidikan Agama Kristen di Perguruan Tinggi, yang menjadikan agama sebagai sumber nilai dan pedoman dalam pengembangan kepribadian kristiani yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Juga, yang mengantar mahasiswa untuk mampu mewujudkan nilai-nilai kristiani dalam arti memperjuangkan kasih, keadilan, dan kebenaran dalam keluarga, masyarakat, dan seluruh aspek kehidupan.³

Hakekat Karakter

Karakter dalam bahasa Yunani “character” yang berarti *stamp* (ciri khusus), *mark* (tanda), *charassein* = *carve* (mengukir), *sharpen* (mengasah). *Character* = *The combination of qualities distinguishing any person, any distinction mark or trait, or such marks or traits collectively belonging to any person, class, or race, the individuality which is the product of nature, habits, and environment.*⁴

Menurut *Cambridge Learner’s Dictionary*, *character* = *the combination of qualities and personality that makes one person or thing different from others.*⁵ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata karakter diartikan “sifat-sifat

³ Jason Lase, Editor, *Materi Instruksional: Matakuliah Pengembangan Kepribadian Untuk Mahasiswa di Perguruan Tinggi Umum: Pendidikan Agama Kristen* (Bandung: Penerbit Bina Media Informasi, 2005), hlm. xxiv.

⁴ *The International Webster’s Comprehensive Dictionary of the English Language* (Columbia: Typhoon International Corporation, 2003), hlm. 223.

⁵ *Cambridge Learner’s Dictionary, Second Edition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), hlm. 110.

kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang membedakan seseorang dari yang lain; tabiat, watak”.⁶

Dalam kaitan dengan arti karakter di atas, maka karakter memiliki unsur-unsur: (1) tanda, ciri khusus yang terpahat atau terukir; (2) berkualitas, bernilai; (3) merupakan hasil dari sifat dasar, kebiasaan dan lingkungan sosial serta alami; (4) dimiliki oleh individu, kelompok atau suku bangsa tertentu. Karakter sebagai nilai atau kualitas diwujudkan dalam hidup dan perilaku setiap hari.

Pendidikan Karakter

Pendidikan karakter dapat diartikan sebagai usaha sadar manusia untuk mengembangkan keseluruhan dinamika relasional antarpribadi dengan berbagai macam dimensi, baik dari dalam maupun dari luar dirinya, agar makin dapat menghayati kebebasannya dan makin bertanggung jawab atas pertumbuhan dirinya sendiri sebagai pribadi dan perkembangan orang lain dalam hidup mereka berdasarkan nilai-nilai moral yang menghargai kemartabatan manusia.⁷

Namun, pada dasarnya pendidikan karakter yang utuh dan menyeluruh perlu memperhatikan dua dimensi pembelajaran manusiawi, yaitu menjadikan seseorang lebih cerdas dan mampu mempergunakan pengetahuan dan keterampilan dalam hidupnya, juga membentuk individu menjadi pribadi yang baik. Pribadi yang baik, bukan sekadar mengerti tata krama atau etiket yang berlaku dalam masyarakat, melainkan memahami nilai-nilai dasar moral dan kemanusiaan yang berlaku secara universal.⁸

Sebagai makhluk individu dan sosial, manusia juga sebagai warga pembelajar yang perlu mengembangkan

⁶ *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Kedua* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 445.

⁷ Dini Koesoema, *Pendidikan Karakter Utuh dan Menyeluruh* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2015), hlm. 57.

⁸ *Ibid*, hlm. 63.

kecerdasan akal budinya dan mengolah kedalaman kepekaan moralnya. Sering dikatakan bahwa setiap orang sesungguhnya merupakan makhluk dengan kepribadian yang unik di alam semesta ini tanpa duplikat. Antara dua orang kembar yang secara fisik amat mirip sekalipun terdapat perbedaan-perbedaan karakter. Kepribadian seseorang dengan karakter yang berbeda-beda mendorongnya dalam bereaksi dan berinteraksi dengan orang lain, dan paling tidak ada tiga faktor yang mempengaruhinya, yaitu: faktor yang dibawa sejak lahir (keturunan), lingkungan, dan faktor-faktor situasi.⁹

Dalam proses pendidikan karakter, selain mengembangkan individu yang dewasa secara moral dan spiritual tetapi juga memiliki dimensi emosional dan sosial. Dengan berkembangnya identitas seseorang yang dewasa tersebut, maka berdampak positif pada tumbuh kembangnya kebaikan banyak orang yang bergaul atau berinteraksi dengannya. Inilah panggilan pribadi seseorang dalam hubungannya dengan orang lain. Dengan demikian, berlangsunglah transformasi nilai didik sehingga terwujud masyarakat yang lebih adil, lebih manusiawi, dan lebih baik.

Sumber Karakter

Karakter positif seseorang tampak dalam segala sesuatu yang dilakukannya—percakapan, interaksi dengan orang asing, keluarga, dan teman—menunjukkan karakter sejatinya. Anggap seperti seseorang yang hidup di dalam akuarium, sehingga setiap orang dapat melihat dengan transparan karakter sejatinya: kejujurannya, ketekunannya, keadilannya, kerendahan hatinya, kasihnya, dan orang lain

⁹ Sondang P. Siagian, *Teori Motivasi dan Aplikasinya* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2012), hlm. 92-93.

akan mengenalinya dengan kualitas-kualitas karakternya yang berdampak positif.¹⁰

Menyangkut asal-usulnya, pada dasarnya, karakter bisa ditelusuri melalui berbagai sumber yang menentukan perilaku seseorang dalam berbaur di tengah-tengah kehidupan kesehariannya. Pertama, karakter seseorang bersumber dari orangtuanya. Pewarisan karakter ini berkaitan dengan perilaku orangtua yang baik yang ditunjukkan dalam pergaulan sehari – hari berpengaruh dalam pembentukan karakter anak-anak yang hidup dengannya. Kedua, karakter seseorang terbentuk karena pengaruh lingkungan sosial budaya dan alami, tempat mana ia hidup sebagai anggota komunitas. Di sini pengaruh adat-istiadat yang tumbuh dalam hidup bersama di tengah masyarakat dapat membentuk karakter anggotanya. Pada gilirannya karakter itulah yang selalu muncul dalam sikap dan perilakunya setiap hari.

Ketiga, karakter seseorang dapat juga bersumber dari pergaulan dan cara hidup berbangsa dan bernegara. Sebagai contoh, membangun Negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945, yang bertujuan mencapai masyarakat adil dan makmur mewajibkan seluruh warga negara Indonesia memiliki karakter untuk membangun hidup bersama sebagai bangsa. Keempat, karakter individu dan kelompok sosial tertentu bersumber pada nilai-nilai religius, dan berdasarkan perspektif iman. Karakter yang ingin dikembangkan dan diwariskan kepada komunitas beriman Kristen diyakini berasal dari Allah dengan sifat-sifat Allah dan dianugerahkan kepada manusia dengan perantaraan Roh Kudus.

Karakter Yang Bersumberkan Alkitab

¹⁰ Bobbi DePorter et.al, *Quantum Teaching* (Bandung: Penerbit Kaifa, 2014), hlm. 81.

Ada beberapa karakter yang dikemukakan oleh Paul Anderson, yang menampilkan karakter Kristiani yang bersumber pada Alkitab, antara lain:

*Perseverance, patience, courage, friendliness, forgiveness, honesty, dependability, gratitude, self-control, humility, responsibility, contentment, gentleness, generosity, purity, confidence, encouragement, availability, attentiveness, peace, wisdom, compassion, fairness, enthusiasm, initiative, diligence, thoughtfulness, efficiency, discretion, joy, optimism, obedience, reverence, faith.*¹¹

Dari kutipan di atas, maka karakter kristiani yang dikemukakan, dapat diangkat beberapa sebagai berikut:

NO	KARAKTER	MAKNA
1	Kasih	Rela berkorban dengan tulus bagi kebaikan orang lain
2	Sukacita	Suka hati, bergirang
3	Damai sejahtera	Tidak ada perang, kerusuhan. Tentram, tenang, bahagia.
4	Kesabaran	Ketenangan hati hadapi cobaan, gangguan.
5	Kemurahan	Suka memberi, suka menolong, penyayang, pengasih.
6	Kebaikan	Tindakan positif yang tidak bercela.
7	Kesetiaan	Patuh, taat, keteguhan hati. Berpegang teguh pada janji.
8	Kelemahlembutan	Baik hati, tidak pemaarah.
9	Penguasaan diri	Kemampuan mengendalikan emosi maupun tindakan
10	Dapat dipercaya	Diandalkan untuk melakukan tugas yang diberikan atau yang

¹¹ Paul Anderson, *Building Christian Character: 34 Lessons about Being the Kind Person God Wants You To Be* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1980), hlm. 8-52.

		diharapkan.
11	Suci hati	Hati yang bersih, tulus tanpa noda dan cela.
12	Beri hormat	Perasaan yang kuat untuk menghargai dan menghormati.
13	Ketulusan	Benar-benar terbit dari hati yang suci, jujur.
14	Kejujuran	Lurus hati, tidak berbohong , tidak curang.
15	Keberanian	Kemampuan menghadapi bahaya atau situasi yang sulit tanpa takut karena kebenaran.

Peranan hati nurani seseorang menentukan dan bekerja dalam pikiran-pikiran, sikap-sikap, perasaan-perasaan, pendapat-pendapat, motivasi-motivasi seseorang yang secara terus-menerus menilai dirinya sendiri sehat atau tidak sehat. Sehingga, tindakan yang dilakukan merupakan karakter pribadinya yang diungkapkan. Oleh karena itu, mempertahankan persekutuan dengan Allah berhubungan erat dengan menjaga agar hati nurani seseorang tetap jernih.¹² Semua karakter seseorang tersebut dinyatakan melalui komunikasi dengan orang-orang lain yang menunjukkan kualitas dirinya secara utuh. Inilah ciri khas yang merupakan karakter kristiani yang membedakan dirinya dengan orang lain.

Berdasarkan perspektif iman kristiani, hanya dengan pertolongan Allah dalam Kristus melalui pekerjaan Roh Kuduslah semua karakter kristiani dapat menjadi karakter dasar seseorang. Sehingga, karakter tersebut dapat diwujudkan dalam perilaku kehidupan seseorang setiap hari.

Bagi orang Kristen, Alkitab adalah pernyataan diri Allah sendiri dalam Yesus Kristus Juruselamat manusia. Di

¹² Jerry White, *Kejujuran Moral dan Hati Nurani* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), hlm. 22.

dalam Alkitab dapat ditemukan banyak karakter, nilai-nilai etik moral yang harus dimiliki setiap orang percaya. Karakter-karakter ini bahkan telah menjadi karakter universal sebagai kontribusi bagi masyarakat dunia.

Pada bagian ini hanya ditampilkan beberapa karakter saja sesuai kesaksian Alkitab berikut ini:

- Surat Galatia 5:22-23

“Tetapi buah Roh ialah: kasih, sukacita, damai sejahtera, kesabaran, kemurahan, kebaikan, kesetiaan, kelemahlembutan, penguasaan diri. Tidak ada hukum yang menentang hal-hal itu.”

- Keluaran 18:21

“Di samping itu kau carilah ... orang-orang yang cakap, dan takut akan Allah, orang-orang yang dapat dipercaya, dan benci kepada pengajaran suap...”

- Matius 5:8-9

“Berbahagialah orang yang suci hatinya, karena mereka akan melihat Allah... Berbahagialah orang yang membawa damai. Karena mereka akan disebut anak-anak Allah.”

- Roma 12 : 10

“Hendaklah kamu saling mengasihi sebagai saudara, dan saling mendahului dalam memberi hormat.”

- Mazmur 25 ; 21

“Ketulusan dan kejujuran kiranya mengawal aku, sebab aku menanti-nantikan Engkau.”

- Kejadian 18:19

“Sebab Aku telah memilih dia, supaya diperintahkan kepada anak-anaknya dan kepada keturunannya supaya tetap hidup menurut jalan yang ditunjukkan Tuhan, dengan melakukan kebenaran dan keadilan, dan supaya Tuhan memenuhi kepada Abraham apa yang dijanjikan-Nya kepadanya.”

- 1Petrus 5:5

“Dan kamu semua, rendahkanlah dirimu seorang terhadap yang lain, sebab: Allah menentang orang congkak, tetapi mengasihani orang yang rendah hati.”

- Roma 5:3,4.

“... Kita malah bermegah juga dalam kesengsaraan kita, karena kita tahu, bahwa kesengsaraan itu menimbulkan ketekunan, dan ketekunan menimbulkan tahan uji dan tahan uji menimbulkan pengharapan.”

- 2 Petrus 1:5-7

“Justru karena itu kamu harus dengan sungguh-sungguh berusaha untuk menambahkan kepada imanmu kebajikan, dan kepada kebajikan pengetahuan, dan kepada pengetahuan penguasaan diri, dan kepada penguasaan diri ketekunan, dan kepada ketekunan kesalehan, dan kepada kesalehan kasih akan saudara-saudara, dan kepada kasih akan saudara-saudara kasih akan semua orang.”

Implementasi Karakter Pendidikan Kristiani

Harus diakui bahwa dalam proses pendidikan karakter, peserta didik yang melakukan kebaikan tidak selamanya muncul dari kesadaran diri sendiri, tetapi ada juga karena dorongan pihak tertentu atau karena takut mendapat penilaian buruk dari lingkungan sosialnya. Oleh karena itu, kemurnian karakter yang baik dari seseorang yang muncul dari kesadaran pribadilah yang sangat diutamakan. Hal ini merupakan tantangan dan sekaligus panggilan para pendidik kristiani bagi proses pembentukan karakter kristiani seseorang.

Dorongan dari dalam diri seseorang untuk berperilaku baik dalam kehidupannya sehari-hari, di manapun berada, sangat perlu menjadi prinsip hidupnya. Prinsip hidup

berperilaku berdasarkan nilai-nilai kristiani yang muncul dari dalam kesadarannya sendiri dengan pertolongan Roh Kudus akan menuntun perilaku seseorang dan membantu tumbuhnya lingkungan yang sehat dan saling mempercayai dan mendukung untuk hidup dengan karakter kristiani, yang bermakna bagi sesama dan lingkungannya.

Apabila peserta didik menjalani proses pendidikan karakter, maka akan terjadi perubahan dalam diri peserta didik berupa nilai-nilai kebaikan dan kebajikan terwujud dalam diri pribadinya yang berbeda, unik, yang melekat pada dirinya. Dengan demikian, ia memiliki kepribadian baik yang berpengaruh positif pada sesama dan lingkungan sekitarnya. Inilah perubahan ideal yang terjadi dalam proses pendidikan karakter. Proses implementasi karakter kristiani merupakan tanggung jawab utama keluarga Kristen, gereja, dan lembaga pendidikan Kristen.

Di tengah-tengah keluarga dan lingkungan masyarakat, panggilan untuk menampilkan karakter kristiani sangat penting dan menentukan. Peranan orangtua dan seluruh anggota keluarga besar sangat berpengaruh dalam proses sosialisasi dan internalisasi karakter kristiani. Komitmen orangtua, anak-anak, bahkan seluruh anggota keluarga diperlukan dalam membangun karakter kristisni tersebut melalui teladan yang dinyatakan dalam ucapan, sikap dan tindakan sehari-hari.

Dalam lingkungan gereja atau jemaat, pembangunan karakter kristiani menjadi tanggung jawab utama bukan hanya pemimpin jemaat tetapi juga seluruh warga jemaat. Pada dasarnya melalui tugas pelayanan, kesaksian dan persekutuan, upaya pembentukan karakter kristiani sudah dilakukan, akan tetapi perkembangan masyarakat yang makin kompleks menantang gereja untuk lebih peka dan berupaya untuk mewujudkan karakter kristiani dengan pertolongan Tuhan Yesus Kristus, Sang Kepala Gereja.

Dalam lingkungan dunia pendidikan, perwujudnyataan karakter kristiani merupakan panggilan dan

tanggung jawab seluruh warga pembelajar. Semua terlibat dalam proses pembentukan karakter kristiani yang utuh dan menyeluruh, baik pendidik, tenaga kependidikan, pengelola maupun peserta didik dalam proses pembelajaran, pembimbingan, atau proses pelayanan administratif dan akademis, yang mencerdaskan dan mendewasakan dengan nilai-nilai didik kristiani.

Pendidik dengan karakter kristiani ditantang untuk berperan sebagai fasilitator, motivator, desainer program pembelajaran, dan bahkan sebagai pembimbing dan sumber keteladanan berdasarkan nilai-nilai kristiani. Dengan demikian, terjadi transformasi nilai-nilai didik kristiani seluruh warga pembelajar yang secara terus menerus bertumbuh dan berkembang serta bermanfaat bagi sesama dan lingkungan sekitarnya.

Daftar Pustaka:

- Anderson, Paul. 1980. *Building Christian Character: 34 Lessons about Being the Kind Person God Wants You To Be*. Bethany House Publishers Minneapolis.
- Cambridge Learner's Dictionary, Second Edition*. 2004. Cambridge University Press.
- DePorter, Bobbi et al. 2014. *Quantum Teaching*. Penerbit Kaifa Bandung.
- Heryanto, Ariel. 2000. "Industrialisasi Pendidikan: Berkah, Tantangan atau Bencana bagi Indonesia?" dalam Sindhunata (ed.), *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan: Demokratisasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi*. Penerbit Kanisius Yogyakarta.
- Jensen, Eric. 2010. *Guru Super & Super Teaching*. PT Indeks Jakarta.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia. Edisi Kedua*. 1991. Balai Pustaka Jakarta.

- Koesoema, Dini. 2015. *Pendidikan Karakter Utuh dan Menyeluruh*. Penerbit Kanisius Yogyakarta.
- Lase, Jason (ed.). 2005. *Materi Instruksional: Matakuliah Pengembangan Kepribadian Untuk Mahasiswa di Perguruan Tinggi Umum: Pendidikan Agama Kristen*. Penerbit Bina Media Informasi Bandung.
- Siagian, Sondang P. 2012. *Teori Motivasi dan Aplikasinya*. PT Rineka Cipta Jakarta.
- The International Webster's Comprehensive Dictionary of the English Language*. 2003. Typhoon International Corporation Columbia.
- Wesfix, Tim. 2013. *Teacher's Wisdom: Untaian Inspirasi Dari Guru Untuk Guru*. Penerbit PT Grasindo Jakarta.
- White, Jerry. 2009. *Kejujuran Moral dan Hati Nurani*. BPK Gunung Mulia Jakarta.

Kerugian-kerugian Masyarakat Maluku Tengah Kristen pada Masa Kolonial (Perspektif Pendidikan Kristiani)

OLEH: NANCY NOVITRA SOUISA

Abstrak

Artikel ini mendekonstruksi pandangan umum bahwa bahwa karena kekristenan di wilayah Maluku berasal dari misionaris Barat, itu berarti sejarah pendidikan Kristiani adalah sejarah di mana kekristenan mendapatkan *previledge* dari Barat. Kesimpulan itu semata disebabkan oleh kenyataan bahwa Masyarakat Maluku mengenal kekristenan dari para misionaris Eropa yang berlayar bersama pedagang maupun kelompok tentara dari negara tertentu yang melakukan ekspansi wilayah. Sebaliknya, fakta-fakta menunjukkan banyak sekali konsekuensi dialami komunitas Kristen, karena keputusannya memeluk nilai-nilai kekristenan. Konsekuensi-konsekuensi ini dalam sejarah ternyata ada, namun ditekan sehingga tidak terlalu kelihatan. Invisibilitas itu terbangun oleh kenyataan kolonialisme. Fakta kolonialisme itu menggunakan berbagai propaganda dan tekanan yang kuat, intensif dan berjangka panjang. Fakta inilah yang mengakibatkan kerugian dalam kehidupan masyarakat.

I. Kerangka Pikir

Sejarah masyarakat dalam perspektif pendidikan kristiani, mempertautkan efek domino masa kini dengan dinamika realitas masa lalu sebab pendidikan mengandung transmisi maupun transformasi nilai dalam masyarakat. Masyarakat Maluku Tengah Masa kini dihakimi secara implisit maupun eksplisit berdasarkan sejarah. Sayangnya sejarah yang dimaksudkan adalah di mana masyarakat itu sendiri justru dikolonisasi. Sama sekali bukan sebuah sejarah di mana masyarakat setempat menjadi pengontrol tunggal atas kehidupannya.

Penyebutan “kerugian” untuk menunjukkan bahwa memeluk sebuah nilai keagamaan baru dalam konteks kolonial

tidaklah gratis. Walau warga setempat serius dengan penghayatan keagamaan baru ini, namun kepadanya terjadi kondisi yang mengakibatkan kerugian luar biasa. Kerugian multilevel ini dapat terjadi beratus-ratus tahun, mengendarai stigma seperti disebutkan di awal. Stigma berisi penghakiman yang secara langsung maupun terstruktur memasung kemerdekaan masyarakat untuk menempatkan dirinya sebagai orang-orang dengan entitas kebebasan untuk mengklaim posisi dan fungsinya di masa kini dan masa yang akan datang.

Selebihnya, dalam tulisan ini, pandangan masyarakat setempat yang kemudian memeluk kekristenan mengenainya tidak ditonjolkan dan tidak diperhitungkan akan coba diinterpretasi. Asumsinya adalah bahwa masyarakat setempatlah yang dapat mengurai kekusutan itu dan menunjukkan bagaimana sebaiknya jalinan itu dilihat dan atau jangan dilihat. Dengan kata lain, merekalah yang dapat mengungkapkan bagaimana selayaknya memandang fenomena kristenisasi dalam masa kolonial.

Perspektif yang dipakai untuk melihat sejarah Pendidikan Kristiani dalam masyarakat Ambon dan Maluku Tengah adalah memahami dinamika sosial secara eksplisit maupun implisit sebagai praktik pendidikan, baik dalam proses maupun hasilnya. Betapapun tidak mungkin mengungkapkannya secara pasti, namun tulisan-tulisan yang berisi praktik, pemikiran dan interaksi dapat memunculkan penafsiran terhadapnya. Pendekatan yang dipakai adalah pendekatan kritis dan apresiatif. Pendekatan ini akan digunakan untuk membaca dan memahami dinamika pendidikan dalam rentang sejarah sekitar 400 tahun itu. Fakta yang diangkat dalam berbagai tulisan disesuaikan dengan kepentingan penulisan ini.

Pendekatan kritis yang dimaksud adalah membaca data dari perspektif masyarakat penyintas dan kritis/menaruh “kecurigaan” pada data, dengan menganggap bawa data adalah hasil konstruksi subyektif terhadap peristiwa masa lalu. Sementara itu, pendekatan apresiatif adalah pendekatan yang tetap memberi ruang terhadap baik dinamika perjumpaan kemanusiaan maupun interpretasi kritis yang menghasilkan pengakuan terhadap hasil-hasil minor (*small narratives*). Sementara itu, berbagai hasil positif dari pendidikan keagamaan pada masa itu diperhatikan sebagai sisi yang tidak berdiri sendiri namun berhubungan dengan

efek negatif secara langsung maupun tidak langsung. Disadari bahwa banyak aktor lain di sekitar Pendidikan Agama Kristen oleh misionari, misalnya para pedagang, tentara, wakil pemerintahan, masyarakat asli Maluku lainnya, turut mempengaruhi perkembangan pemikiran, sikap dan tindakan komunitas kristiani yang baru terbentuk itu. Pembentukan terus-menerus masyarakat muncul dalam berbagai perubahan yang dicatat dalam sejarah maupun yang dapat dilihat hasilnya di masa kini, setelah 500 tahun berselang.

II. Temuan

A. Model Perjalanan Misionari dalam Era Kolonialisme dan Implikasinya bagi Masyarakat Penerima Kekristenan

Nun jauh di belahan dunia Barat, pada 1500-an Masehi, terdapat perkembangan sosial kemasyarakatan yang mempertalikan nuansa keagamaan, politik, ekonomi, yang menghasilkan ambisi menaklukkan wilayah-wilayah lain. Dalam sejarah Eropa, era itu baru saja meninggalkan sebuah “era kegelapan” (abad pertengahan). Betapapun demikian, suasana pertarungan menuju superioritas maupun keterjalinannya, menjadi geliat yang seluk-beluknya dapat dibaca dalam sejarah Eropa. Selebihnya, wilayah-wilayah di luar Eropa menjadi sasaran ekspansi.

Orientasi kolonialisasi adalah untuk kepentingan para pendatang itu. Etiket hidup sebagai perantau yang perlu menghormati budaya hidup masyarakat yang dikunjunginya tidak berlaku. Yang berlaku adalah kepentingan ekonomi-sosial-politik dan keagamaan. Oleh karena itu harapan untuk mendapatkan kesimpulan secara global bahwa masyarakat setempat diperlakukan sebagai “tuan di rumahnya” tidak mungkin diketemukan. Yang terlihat justru adalah upaya bertahan dan negosiasi tiada habisnya untuk mempertahankan kedaulatan di tanah leluhurnya. Beberapa deskripsi awal mengenai masa koloni itu, antara lain sebagai berikut:

- Seorang penulis bernama Heuken menulis catatan bahwa pada masa-masa di mana banyak orang Ambon yang

kemudian menganut kekristenan, orang-orang Ambon itu menderita karena mereka sering dikorbankan dalam semua “permainan politik” dan “peperangan” itu.¹

- Kebijakan para misionari sewaktu-waktu bertentangan dengan pemerintah negaranya. Contohnya dalam pelayanan Fransiscus Xaverius. Kepentingan negara tidak selalu sejalan dengan misi keagamaan, sehingga dalam banyak hal itu merusak model Pendidikan Kristiani yang dilakukan oleh para misionaris.
- Cooley, mengutip analisis John Crawford, bahwa salah satu penghalang besar diterimanya kekristenan oleh masyarakat kepulauan Maluku adalah sikap dari orang-orang Kristen Eropa sendiri yang tidak mencerminkan nilai-nilai Kristiani, dengan praktik-praktik kekerasan, ketidakadilan dan nafsu merampok.²
- Van den End menulis bahwa strategi perang untuk memenangkan pengaruh agama dan strategi misi untuk memperkuat pengaruh politik monopoli perdagangan³ telah mengakibatkan kematian, penderitaan, perpecahan, perubahan demografi penduduk.
- Orientasi ambisius ekonomi VOC menjadi ancaman bagi eksistensi masyarakat lokal Ambon. Sering sekali masyarakat Ambon menghadapi pilihan-pilihan sulit di bawah tekanan VOC sehingga terpaksa memihak kepada sekutu tertentu.⁴
- Perusahaan penjualan budak berkembang dengan pesat. Pada tahun 1687-1688 tercatat 74 perusahaan untuk perdagangan budak sebanyak 10.569 orang.⁵

Dari beberapa catatan di atas, bayangan suasana kehidupan masyarakat akibat interaksi baru ini adalah hubungan yang tegang akibat konflik kepentingan. Tidak terkecuali, urusan-urusan

¹ Heuken dikutip oleh Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002), 37.

² Cooley, *Mimbar dan Tahta*, 251.

³ Van Den End, *Ragi Carita 1*, 29.

⁴ P. Souhuwat dan J. Sapulete (peny.), *Hikajat Gereja Protestan Maloeka (GPM)* (Gereja Protestan Maloeka (GPM), Ambon 1949), 5.

⁵ Th. Benjamin (ed.), *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450* (Macmillan Reference, 2007), 1040.

keagamaan yang menyodorkan bukan hanya nuansa baru dalam pengertian harmoni melainkan juga paradoks, baik dalam aspek budaya, maupun politik ekonomi.

B. Kerugian-Kerugian pada Masyarakat Maluku Tengah Kristen

Kerugian-kerugian yang dialami oleh masyarakat setempat yang Kristen dapat dijelaskan dengan pola meneliti beberapa area, antara lain: catatan mengenai kebijakan sosial-ekonomi-politik-keagamaan yang secara langsung dan tidak langsung mengenai masyarakat Maluku Tengah dan perubahan-perubahan dalam tata laku, kebudayaan material maupun pemahaman masyarakat. Dengan demikian paparan selanjutnya mengurutkan hal-hal itu.

1. Catatan mengenai kebijakan sosial-ekonomi-politik-keagamaan yang secara langsung dan tidak langsung mengenai masyarakat Maluku.

Dalam rentang waktu beroperasinya Portugis, VOC maupun kolonial Belanda, masyarakat Kristen Maluku Tengah disangka sebagai penerima manfaat berbagai kebijakan yang ada. Jika mungkin hal itu ada, dikesempatan ini penulis akan memperlihatkan justru aspek kerugian-kerugiannya. Kebijakan-kebijakan itu a.l.:

- Berkurangnya jumlah penduduk di negeri-negeri Kristen. Ini kenyataan yang kontras dengan pertambahan jumlah penduduk di negeri-negeri Islam.⁶ Menurut catatan Frank Cooley, pada tahun-tahun 1688, 1697, 1847, 1855, jumlah penduduk merosot dengan tajam.
- Cooley mengutip catatan Valetijn mengenai jumlah budak di Kota Ambon pada tahun 1708 yang berkisar 10.202 orang: 6.513 pribumi dan 3.052 orang asing.⁷
- Ekspedisi *hongitochten* memusnahkan pohon-pohon cengkik yang hasilnya dijual kepada pihak-pihak selain VOC.

⁶ Cooley, *Mimbar dan Tahta*, 34-37.

⁷ Cooley, *Mimbar dan Tahta*, 85.

- Kontrol total dari VOC dan pemerintah Belanda terhadap kehidupan personal: urusan
- Kontrol total dari VOC dan pemerintah Belanda terhadap kehidupan sosial masyarakat. Kontrol itu dalam bentuk pengesahan⁸ instrumen aturan sosial yang baru sesuai kepentingan kolonial, misalnya dalam dimensi-dimensi kehidupan sebagai berikut:
 - a. lembaga adat: pemberian izin (termasuk mengikat hubungan *pela*,⁹ pengaturan berbagai tata krama dan hirarki dalam pertemuan,¹⁰ pergantian raja, kepala soa, orang kaya,¹¹ penugasan,¹² pengembalian orang buangan)¹³
 - b. Sekolah: penempatan guru, pendidikan (persoalan kesejahteraan guru, mutasi, kondisi anak-anak sekolah, peraturan sekolah yang disesuaikan dengan kepentingan ekonomi Belanda, dll.)¹⁴ Melalui sistem persekolahan pula berlangsung pembagian klas sosial masyarakat. Sekolah-sekolah tertentu dikhususkan bagi kalangan klas atas (anak-anak Eropa dan anak-anak keluarga raja negeri), dengan Bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar. Sekolah-sekolah yang lain untuk kalangan anak masyarakat klas bawah, dengan Bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar. Bahasa asli dilarang dalam sistem persekolahan Belanda.
 - c. Hukum: putusan masalah-masalah hukum dan peradilan,¹⁵
 - d. Kemiliteran (bajak laut, biaya kemiliteran, pemberontakan masyarakat Maluku Tengah, dll.),¹⁶

⁸ R.Z. Leirissa et.al, *Maluku Tengah di Masa Lampau* (Jakarta: ANRI, 1982), 3.

⁹ *Ibid.*, 4.

¹⁰ *Ibid.*, 12.

¹¹ *Ibid.*, 13-17.

¹² *Ibid.*, 22.

¹³ *Ibid.*, 62-65.

¹⁴ *Ibid.*, 217-245.

¹⁵ *Ibid.*, 77-80.

¹⁶ *Ibid.*, 81-118.

- e. Perkebunan dan Pertanian (daftar pohon cengkeh milik masyarakat, daftar pemasukan cengkeh, kontrak penebangan pohon, daftar pengusaha kebun coklat yang mendapat kredit dari pemerintah – hampir semuanya berasal dari Eropa, dll.),¹⁷
- f. Perdagangan (arsip mengenai perdagangan cengkeh sangat menonjol – pengaturan pekerja, area kerja, harga cengkeh, lalu lintas kapal dagang, penempatan kapal milik masyarakat, dll), perdagangan budak (bajak laut yang menculik masyarakat lokal sebagai budak, harga budak, dll.), perpajakan (pajak penjualan, pajak untuk orang yang menimbang barang, pajak untuk pejabat negeri, pajak atas perusahaan swasta, pajak setiap warga negeri, dll.),¹⁸
- g. Kependudukan (data kependudukan, urusan status kependudukan yang disesuaikan dengan kepentingan Belanda, dll.),¹⁹
- h. Keagamaan,²⁰. Segregasi masyarakat karena praktik adanya gereja untuk orang Eropa, ada gereja untuk kaum pribumi.
- i. Kesehatan,²¹ dll.

Dapat dikatakan bahwa semua dimensi kehidupan masyarakat dipengaruhi oleh kebijakan kolonial. Hal itu memunculkan respon balik masyarakat pada satu sisi, dan pada sisi lain membuat berbagai perubahan dalam tatananan hidup masyarakat.

2. Perubahan-perubahan dalam tata laku, kebudayaan material maupun pemahaman masyarakat.

Sejak kedatangannya, bangsa-bangsa Eropa maupun Timur Tengah (Arab) sebelumnya, turut mengubah secara signifikan pola relasi masyarakat Ambon, baik antara kelompok-kelompok masyarakat lokal Maluku Tengah, maupun masyarakat lokal dengan

¹⁷ *Ibid.*, 119-148.

¹⁸ *Ibid.*, 185-195.

¹⁹ *Ibid.*, 196-216.

²⁰ *Ibid.*, 246-258.

²¹ *Ibid.*, 259-273.

pendatang. Terjadi berbagai perubahan dalam masyarakat. Dimensi-dimensi perubahan itu antara lain:

- Perubahan bahasa yang terasa sampai saat ini. Bahwa dalam komunitas masyarakat setempat ayang Kristen, khususnys di Maluku Tengah (dalam hal ini: Ambon dan Lease), bahasa asli itu sudah nyaris punah. Tidak dapat dipergunakan lagi karena proses transmisinya dari generasi pendahulu telah dihambat oleh kolonialisme jangka panjang dengan sistematis. Bahasa Melayu Ambon dipergunakan dalam keseharian, menutupi bahasa asli. Kehilangan besar yang tidak tergantikan.
- Berbagai kebudayaan material yang mengalami perubahan besar adalah: model pakaian, makanan, arsitektur bangunan,
- Kebudayaan non material, dalam hal ini kategorisasi masyarakat, kelas dalam masyarakat, pemahaman relasi antara laki laki dan perempuan, aturan-aturan bersosialisasi, relasi masyarakat setempat dan kolonial yang hirarkis–patriarkis, dll.

Perubahan-perubahan itu dipaksakan untuk ditransmisi dalam masyarakat setempat. Sisi ini penting diungkapkan berhubungan dengan lompatan logika yang sering melihat kemampuan masyarakat setempat sebagai yang hanya dapat menerima dan menikmati perombakan dan perubahan tertentu.

III. Salah Kaprah yang perlu Dikritisi dalam rangka membangun Imajinasi Baru dalam Diskursus Pendidikan Kristiani

Alih-alih digeneralisasi bahwa masyarakat menikmati suasana kolonialisme, ternyata masyarakat yang kemudian memeluk kekristenan berdaya upaya melakukan berbagai perlawanan. Respon masyarakat mengenai berbagai kebijakan di atas, antara lain:

1. Bertahan dengan terus menjalankan kebudayaan lokal, yang telah distigma sebagai “kepercayaan gelap”. Ketika pembasmiannya dianggap sebagai tindakan yang sah, masyarakat mengalami polemik yang mendalam dan berusaha menghidupi keadaan itu.

2. Masyarakat menghindari pertemuan dengan pihak Belanda. Ada kalanya aksi warga masyarakat berwujud menyingkir dari kampung, lari ke hutan untuk bersembunyi.
3. Masyarakat melakukan unjuk argumentasi dengan mengkritik komunitas Belanda-Kristen karena gaya hidup mereka yang tidak kristiani sesuai isi ajaran Kristen itu sendiri.²² Surat dilayangkan kepada pemerintah Belanda berkali-kali untuk menyatakan ketidaksetujuan masyarakat lokal atas berbagai tindakan Belanda, misalnya tentang kerja paksa²³ dan penjualan cengkeh yang terbatas.²⁴
4. Masyarakat menentukannya sikap terbuka namun secara selektif.
5. Masyarakat melakukan Pemberontakan secara terbuka. Misalnya yang dilakukan oleh masyarakat Kristen Maluku Tengah di berbagai tempat, misalnya: 1817 di Saparua, 1866 di Seram.

Tidaklah mudah melakukan pembangkangan dalam konteks kolonial. Betapapun demikian, bukti-bukti di atas memperlihatkan usaha gigih masyarakat setempat yang memeluk Kristen untuk memperlihatkan bahwa kerugian besar sedang dialami.

Dalam kerangka itu, rekonstruksi pemahaman mengenai sejarah ini perlu ditempatkan bersanding dengan data-data di atas. Hal-hal yang untuk dipikirkan kembali dari perspektif pendidikan kristiani yang trasformatif adalah sebagai berikut:

1. Kondisi ketidaktergantungan berdasarkan relasi sejarah yang dibaca kembali secara kritis penting untuk menantang bahaya laten dari kolonialisme yakni ketergantungan masyarakat terhadap ide maupun praktik budaya yang dihasilkan. Dianggap sebagai budaya yang diproduksi dalam konteks bebas. Hal itu melumpuhkan kreativitas masyarakat karena menganggapnya sebagai kemestian.

²² Van den End, *Ragi Carita 1*, 74.

²³ De Jong, *Sumber-Sumber tentang Sejarah Gereja Protestan*,

²⁴ *Ibid.*, 168-173.

2. Identifikasi diri kembali sebagai komunitas yang berharga bukan karena warisan sejarah kolonial, melainkan berdasar pada entitas diri sebagai manusia merdeka. Tidak membiarkan berbagai proses berjalan dengan tidak dilibatkan karena stigma yang diberikan dan malah yang kemudian diinternalisasi sendiri oleh masyarakat sebagai yang berpotensi benar dan layak diwariskan.
3. Kekristenan yang dibangun berdasarkan pengalaman sejarah itu, telah menjadi pengalaman yang terlalu berharga untuk menghidupi kehidupan masa kini dengan identitas-identitas sebagai warga Maluku, Indonesia, dan kristiani. Kekristenan itu perlu memberi rambu sehingga masyarakat melihat dehumanisasi sebagai potensi yang dalam berganti-ganti wajahnya dalam masa kini dan masa yang akan datang. Itulah alasan kekristenan dipertahankan. Kekristenan yang menjadi roh bagi upaya pemerdekaan manusia. Dalam konteks itulah spiritualitas kristiani akan memperlihatkan wujud asalnya.

Sumbangan perspektif pendidikan kristiani, sebagai obyek yang aktual pada masa kolonial adalah memperlihatkan pergulatan masyarakat secara luas, yang mewarnai perspektif pendidikan kristiani. Sebaliknya, bahwa nuansa pendidikan kristian pada masa kolonial menunjuk pergulatan masyarakat pada masanya.

IV. PENUTUP

Pendidikan kristiani tidak lagi melulu mengenai substansi teologi dan praktik melainkan proses membangun metadata yang berdasar pada perombakan signifikan dalam pemahaman sejarah di mana di dalamnya pergulatan masyarakat dan nilai-nilai kekristenan dilokasikan secara riil. Pendidikan Kristian masa kini, khususnya dalam konteks masyarakat majemuk di mana stigma dapat begitu mempengaruhi pendidikan masyarakat masa kini, koreksi terdapat pemahaman sejarah adalah sebuah kemestian. Dengannya pemahaman sejarah masa kini adalah sejarah yang menempatkan masyarakatnya sebagai aktor yang mawas terhadap konteks hidup dan nilai pendidikannya sendiri.

Daftar Pustaka:

- Aritonang Jan S., *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. BPK Gunung Mulia, Jakarta, 2002.
- Antone, Hope S. *Pendidikan Kristiani Kontekstual: Mempertimbangkan Realitas Kemajemukan dalam Pendidikan Agama*. BPK Gunung Mulia, Jakarta 2015.
- Benjamin, Th. (ed.), *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, Macmillan Reference, 2007.
- Cooley, Frank L. *Mimbar dan Tahta: Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan 1987.
- . *Ambonese Adat: A General Description*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies 1962.
- . *Village Government in the Central Moluccas*. INDONESIA No. 7 (Apr., 1969). Ithaca: Southeast Asia Program Publications at Cornell University: 138-163.
- De Jong, Chr. G. F. *Sumber-Sumber tentang Sejarah Gereja Protestan di Maluku Tengah 1803-1900*. Jakarta: BPK Gunung Mulia 2014.
- De Morga, Antonio. *The Philippine Islands, Moluccas, Siam, Cambodia, Japan, and China, at the Close of the Sixteenth Century*. New York: Cambridge University Press 2002.
- Deane, Shirley. *Ambon: Island of Spices*. London: John Murray Publisher 1979.
- Freire, Ana Maria A. (ed.). *The Paulo Freire Reader*. New York: The Continuum Pub. 1998.
- Freire, Paulo. *Cultural Action for Freedom*. Cambridge: Harvard Educational Review 1970.

- _____. *Education for Critical Consciousness*, New York: The Continuum Pub. 1994.
- _____. *The Politics of Education: Culture Power and Liberation*. Werport: Bergin and Garvey 1985.
- Groome, Thomas H. *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*. San Francisco: Jossey – Bass Pub. 1980.
- Leirissa, R.Z. (editor). *Maluku Tengah di Masa Lampau: Gambaran Sekilas lewat Arsip Abad Sembilan Belas*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia, 1982.
- Leirissa, R.Z. et al (eds.). *Ambonku: Doeloe, Kini, Esok*. Ambon: Pemerintah Kota Ambon 2004.
- Ohorella, G. (ed.). *Sejarah Kebudayaan Maluku*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI 1999.
- Souhuwat, P. (peny.). *Hikajat Gereja Prostestant Maloeka (GPM)*. Ambon, Gereja Protestant Maloeka (GPM), 1949
- Ukru, Yunus (eds.). *Potret Orang-orang Kalah: Kumpulan Kasus Penyingkiran Orang-Orang Asli Kepulauan Maluku*. Jakarta: Yayasan Sejati 1993.
- Valeri, V. *The Forest of Taboos: Morality, Hunting and Identiy among The Huaulu of The Moluccas*. Wisconsin: University of Wisconsin Press 2000.
- Van Den End, Th. *Ragi Carita 1 (Sejarah Gereja di Indonesia tahun 1500- tahun 1800)*. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980.
- Van Wouden, F. A. E. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. Leiden: The Hague 1968.

MENJADI GEREJA YANG HIDUP

Berteologi dalam Konteks ‘Konflik Agama’ di Tolikara

Margaretha M. A. Apituley

1. Pendahuluan

Saya senang diberikan kesempatan untuk menulis satu artikel kecil dalam buku yang akan diberikan sebagai penghargaan bagi Pdt. Dr. M. Tapilatu, seorang sejarawan gereja yang sangat tekun dan disiplin. Meskipun beliau telah memasuki masa emiritasi, namun semangatnya untuk membantu jemaat-jemaat dalam menulis sejarah jemaat hingga saat ini tidak pernah pensiun. Darinya saya belajar bahwa berkarya tidak memandang usia dan status-status organis yang disandang. Tetapi hidup ini sesungguhnya adalah karya untuk kemuliaan Tuhan.

Tulisan ini adalah sebuah upaya untuk belajar dari sejarah demi membangun kehidupan bersama antar sesama pemeluk agama yang lebih baik. Namun, tulisan ini juga tidak berkaitan dengan Gereja Protestan Maluku yang menjadi rumah Pak Tapilatu dengan karya-karyanya yang melampaui rumah tersebut, tetapi tentang Tolikara, sebuah kabupaten di pegunungan tengah Papua. Konflik sosial yang bernuansa agama yang dihadapi oleh mereka juga merupakan sebuah latar sosial yang pernah menghiasi sejarah di Maluku. Darinya kita bisa sama-sama belajar untuk membangun sejarah bergereja di Maluku saat ini, meskipun Maluku telah dinobatkan sebagai laboratorium perdamaian yang sering menjadi destinasi para pencinta kedamaian dan hidup bersama.

2. Pluralisme Agama di Indonesia: kekayaan berbangsa yang mengelisahkan

Anthony Reid berpendapat bahwa pluralisme agama merupakan tradisi khas Asia, berbeda dengan Eropa, di mana

selama berabad-abad perang agama datang silih berganti dan menghancurkan masyarakat mereka. Di Asia, orang menghadapi keragaman agama dan budaya secara jauh lebih damai. Secara khusus, menurut Reid, Indonesia memiliki sejarah panjang toleransi beragama yang tidak pernah dijumpai di Eropa.¹ Selain Reid, pluralisme agama di Asia juga dikemukakan oleh Pieris² dan beberapa teolog Asia lainnya, seperti Singgih,³ Yewangoe, dll. Yewangoe mengatakan bahwa “bangsa Asia adalah bangsa yang religius, bukan saja karena kebanyakan agama yang dikenal umat manusia lahir di Asia seperti: Hinduisme dan Buddhisme di India, Ajaran Kong Hu Cu dan Taoisme di Cina, Shintoisme di Jepang, Yudaisme dan kekristenan di Asia Barat, Islam di Arab; tetapi juga karena orang-orang Asia, dalam usaha mereka untuk memahami dan mengatasi kemiskinan, biasanya mengaitkan kemiskinan itu dengan keberagamannya.”⁴ Beberapa penulis dalam buku *Teologi Bencana* juga mencoba untuk mendekonstruksi konsep bencana sebagai hukuman Allah (konstruksi agama) yang berkembang dalam pemahaman masyarakat,⁵ yang memperlihatkan bahwa hampir sebagian besar kehidupan masyarakat Asia dipahami berkaitan dengan agama. Jadi, pluralisme agama tersebut bukan hanya sebuah kenyataan

¹ Anthony Reid, “Pluralisme Agama Sebagai Tradisi Asia” dalam Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Mengelola Keragaman di Indonesia: Agama dan Isu-Isu Globalisasi, Kekerasan, Gender, dan Bencana di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 45-57.

² A. A. Yewangoe, *Theologia Crusis di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), hlm. 1.

³ Dalam hampir semua terbitan bukunya, Singgih memperlihatkan betapa pluralisme agama dan budaya itu harus dipertimbangan dalam upaya berteologi secara kontekstual di Indonesia.

⁴ Yewangoe, *Theologia Crusis*, hlm. 1

⁵ Zakaria J. Ngelow, dkk (eds.), *Teologi Bencana: Pergumulan iman dalam konteks bencana alam dan bencana sosial* (Makassar: Oase Intim, 2006), hlm. 27.

yang biasa tetapi berpengaruh dalam seluruh dimensi kehidupan orang-orang Asia dan Indonesia secara khusus.

Pluralisme agama serta cara unik orang Indonesia mengelolanya menjadi *background* pendirian *Indonesian Consortium for Religious Studies* (ICRS) yang merupakan hasil kerja sama tiga institusi pendidikan, yaitu UGM, UKDW dan IAIN Sunan Kalidjaga di Yogyakarta pada tahun 2007. Mengapa harus di Indonesia? Menurut Alwi Shihab, “Karena Indonesia merupakan perlambang dunia. Indonesia berisi ekspresi-ekspresi dan pengikut-pengikut semua agama dunia. Meskipun mayoritas orang Indonesia adalah Muslim, namun Kristianitas, Hinduisme, Buddhisme, Konfusianisme dan agama-agama pribumi hadir di tengah-tengah masyarakat Indonesia.”⁶ Sedangkan Yogyakarta sendiri memiliki sebuah sejarah kuno sebagai sebuah kota toleransi. Yogyakarta adalah pusat budaya Jawa dan bangga dengan perkembangan yang kaya akan ekspresi-ekspresi Jawa tentang Islam, yang berpusat di sekitar Kraton Sultan. Yogyakarta juga memiliki banyak gereja Kristen, baik Protestan maupun Katolik, dan termahsyur karena monumen Buddha kuno yang dibangun sekitar abad ke-9 M, Candi Borobudur, dan dikelilingi oleh banyak candi Hindu kuno juga seperti Prambanan.⁷ Meskipun untuk masa kini Yogyakarta sebagai ‘kota toleransi’ perlu dipertanyakan lagi. Di Yogyakarta, saya kos di rumah milik orang Muslim dan semuanya baik-baik saja. Namun di beberapa tempat lain yang berdekatan maupun agak jauh dari kos itu, terdapat tulisan yang dipampang di depan kos tersebut bahwa “yang diterima hanya anak kos muslimah”, bahkan “tidak menerima anak kos yang berasal dari Timur”. Jadi apakah Timur itu identik dengan Kristen? Ataukah

⁶ Sambutan Alwi Shihab dalam Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Mengelola Keragaman di Indonesia: Agama dan Isu-Isu Globalisasi, Kekerasan, Gender, dan Bencana di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 12.

⁷ Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Mengelola Keragaman di Indonesia*, hlm. 14-15.

Timur itu identik dengan masalah? Bahkan pada Februari 2018 ini, toleransi hidup beragama di Yogya makin dipertanyakan ketika terjadi penjegalan aktivitas-aktivitas sosial yang dibuat oleh umat tertentu dalam rangka perayaan hari-hari besar mereka, serta penyerangan pada umat dan pastornya yang sedang beribadah. Satu hal yang pasti, isu-isu agama dan suku merajalela juga di Yogya “si kota toleransi”.

Bernard Adeney-Risakotta, dalam pendahuluan buku *Mengelola Keragaman Beragama di Indonesia*, bertanya: benarkah Indonesia itu lebih damai daripada Eropa? Walaupun orang-orang tampaknya tidak berperang atas nama agama itu tidak berarti tidak ada perang di Indonesia. Pelbagai kerajaan, suku, kelompok, dan etnis yang saling bermusuhan sering berperang. Meskipun perang tersebut tidak menjadi sarana penyebaran agama.⁸ Memang penyebab beberapa konflik sosial yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini tidak ada yang tunggal. Konflik yang terjadi di Ambon pada tahun 1999, misalnya, menurut para peneliti, disebabkan oleh banyak faktor seperti faktor ekonomi, sosial, politik, budaya, TNI/Polri, dll. Namun bagi beberapa masyarakat di Kota Ambon, konflik sosial tersebut seperti “perang suci” karena banyak simbol agama Islam-Kristen yang dipakai yang dikategorikan sebagai para pelaku konflik, Mesjid-Gereja, Acang (Hasan, nama yang biasa digunakan oleh orang Islam) - Obet (Robert, nama yang biasa untuk orang Kristen), dan seruan takbir yang berbalas-balasan dengan lagu “Laskar Kristen Maju”, dll.

Beberapa waktu setelah situasi di Ambon *cooling down*, Gong Perdamaian Dunia (*The World Peace Gong*) dibangun di kota ini sebagai peringatan tragedi kerusuhan sosial bermotif agama yang pernah terjadi di Maluku (1999-2004), dengan tujuan supaya tidak ada lagi perang, konflik SARA, terorisme, dan lain-lain. GPD ini dibangun dengan

⁸ Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Mengelola Keragaman di Indonesia*, hlm. 25.

dana sebesar Rp 4,19 miliar,⁹ dan diresmikan oleh Presiden RI Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) pada 25 November 2009, serta merupakan kota ke-35 di dunia yang menjadi lokasi GPD. Ambon menjadi kota ke-4 di Indonesia yang menjadi lokasi monument GPD bersama Yogyakarta, Ciamis dan Kupang.¹⁰ Namun, setelah dibangunnya GPD tersebut, masih saja terjadi konflik di Maluku. Tercatat: peristiwa 11 September 2011 yang menelan beberapa korban jiwa. Peristiwa yang bermula dari kecelakaan lalu lintas tunggal oleh seorang tukang ojek (Muslim) di kawasan Gunung Nona (wilayah dominasi Kristen) yang mengakibatkannya meninggal dunia (berita *kompas.com*, 11 September 2011). Kematian tersebut dicurigai akibat pembunuhan oleh warga Kristen, sehingga terjadilah aksi saling serang dan konflik di antara kedua komunitas, yang berlanjut pada pemblokiran masing-masing wilayah komunitas.¹¹ Jadi di satu pihak keharmonisan hidup beragama dipuja-puji dan, di lain pihak, isu agama dipakai sebagai kekuatan untuk menghancurkan keharmonisan beragama di Indonesia.

⁹ *Harian Siwalima Online, Anggaran Gong Perdamaian Dunia Dipertanyakan* (Edisi Selasa, 15 Desember 2009). Diunduh dari <http://www.siwalimanews.com>. 2 April 2016, pukul 17.00 WIB.

¹⁰ <http://www.forum.detik.com/showthread.php?p=24801585>, 04/03/2013, diunduh 2 April 2016, pukul 17.00 WIB.

¹¹ Demikian pula dengan peristiwa konflik di desa Batumerah (komunitas Islam) pada peringatan hari Patimura (15 Mei 2012) di mana beberapa korban terluka dari komunitas Kristen harus dirawat di rumah sakit. Peristiwa yang lain terjadi pada 5 Desember 2012, yakni perkelahian (saling lempar batu) antara warga Pohon Mangga (komunitas Islam) dan warga Air Salobar (komunitas Kristen) yang menyebabkan ketegangan di antara kedua komunitas tersebut (berita *Siwalimanews.com*, tgl. 7 Desember 2012). Kasus terakhir yang terjadi, yakni tindak kriminal (pembunuhan) yang terjadi pada 18 Maret 2013 terhadap salah seorang warga Kudamati (komunitas Kristen) di terminal Mardika yang didominasi oleh komunitas Islam (berita *Siwalimanews.com*, 20 Maret 2013). Diakses 2 April 2016, pukul 17.00 WIB.

Pada 2015, konflik yang mengatasnamakan agama juga mencuat di Singkil – Sumatera dan Tolikara – Papua serta berimbas di beberapa kota lainnya di Indonesia. Di luar Papua, pasca peristiwa Tolikara, ada beberapa gereja yang kemudian menjadi korban kemarahan sekelompok orang yang mengatasnamakan agama. Di Palu, Sulawesi Tengah, pintu depan gereja Adven dibakar oleh kelompok tidak dikenal. Kekerasan serupa juga menimpa sejumlah gereja di Yogyakarta, Solo dan Purworejo. Pada Jumat, 24 Juli 2015, di Solo digelar Apel Siaga Umat Islam menyikapi kasus Tolikara, yang dengan jelas disebutkan bahwa pelaku kekerasan Tolikara adalah “Teroris Kristen”. Di berbagai media juga dihembuskan istilah serupa yang menyulut kebencian terhadap (seluruh) umat Kristen. Seperti gayung bersambut, solidaritas sebagai sesama pemeluk agama muncul dan menjadikan “yang lain” di “tempat lain” serta tidak tahu apa-apa, menjadi korban dan hidup dalam ketegangan.¹² Ada kalangan tertentu yang mengatakan bahwa konflik Tolikara yang terjadi tak lama setelah konflik Singkil juga merupakan respons atas konflik Singkil tersebut.

Ketika mengikuti seminar SETIA yang diadakan oleh Fakultas Teologi UKDW pada Mei 2016, Singgih mengemukakan bahwa pada era Reformasi dan pasca-Reformasi, wacana kebangsaan dan Pancasila masih tetap ada, namun orang mulai cenderung untuk lebih banyak berwacana keagamaan, bahkan loyalitas terhadap agama bisa menjadi lebih besar daripada loyalitas terhadap bangsa. Penekanan pada identitas keagamaan menyebabkan orang menekankan pada keseragaman agama-agama daripada kepelbagaian agama, sehingga upaya untuk menerima kepelbagaian agama mengalami kesulitan untuk menjadi

¹² <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>, diunduh 17 Mei 2016, pukul 10.00 WIB.

kenyataan.¹³ Singgih juga menyebutkan pikiran beberapa tokoh yang membenarkan hal tersebut, seperti Martin Bruinessen, Anthony Reid dan Bernard Adeney-Risakotta, dan dari Indonesia seperti F. B. Hardiman, bahwa kecenderungan berwacana keagamaan memang makin kuat saat ini dan bukan hanya di Indonesia tetapi juga di berbagai wilayah lain dunia. Jadi, pengaruh globalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi sejak awal diprediksi akan menyebabkan terjadi sekularisasi namun kenyataan tersebut malah tidak terjadi. Yang terjadi malah orang makin terasing dengan dirinya dan imannya sehingga muncul upaya untuk mencari keseimbangan dengan kembali memperkuat nilai-nilai agama yang dimilikinya. Kemunculan agama tersebut melampaui ruang-ruang privat. Dalam sejarah filsafat, Schleiermacher yang dipengaruhi oleh gerakan Romantisme pernah mengkritisi pengaruh Pencerahan pada abad ke-18. Sebuah gerakan yang melihat kemajuan-kemajuan peradaban kapitalis industri Eropa saat itu sebagai bahaya dari kemerosotan bagi manusia, karena itu mereka mencoba menggali kembali kebijaksanaan kuno dalam tradisi, agama, mitos untuk menemukan makna bagi masa kini, dan terutama menemukan perasaan-perasaan sebagai kekuatan manusia yang amat penting.¹⁴ Schleiermacher mencoba membuat keseimbangan pola pikir yang terjadi dengan mengangkat nilai-nilai masa lampau dalam era rasionalistis yang dominan saat itu. Meskipun ia juga terjebak dalam pengkultusan nilai historis tersebut sebagai yang paling hakiki.

Jika memang fenomena kecenderungan wacana keagamaan yang makin kuat di Indonesia ini juga adalah bentuk dari upaya mencari keseimbangan itu, maka

¹³ Emanuel Gerrit Singgih, *Teologi Bangsa atau Teologi Keagamaan? Mengupayakan sebuah alternatif bagi kehadiran Kristen dalam ruang publik di Indonesia*. Makalah yang dipresentasikan dalam seminar SETIA yang diadakan oleh Fakultas Teologi UKDW, Yogyakarta, Mei 2016.

¹⁴ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta, Kanisius, 2015), hlm. 28.

seyogyanya usaha itu diapresiasi. Tapi jika upaya mencari keseimbangan itu ternyata berakhir dengan ketidakseimbangan lagi maka yang terjadi malah eksklusifisme yang mengorbankan “pihak lain” atau relativisme yang, bagi Samartha,¹⁵ bisa membuat orang tidak bergairah untuk melakukan pergumulan religius dalam rangka menemukan keputusan-keputusan yang dasariah. Dalam perspektif ini, saya setuju dengan Singgih bahwa di masa kini butuh teologi keagamaan yang memberikan penghargaan bagi pluralisme agama-agama tapi yang khas masing-masing agama untuk dipakai dalam ruang publik sebagai dasar perjumpaan bagi setiap agama. Itulah teologi agama-agama yang inklusif, yang meyakini bahwa ada banyak jalan menuju keselamatan, tetapi tetap dengan menjadikan sesuatu yang partikularis pada masing-masing agama sebagai sesuatu yang normatif baginya tanpa dipaksakan bagi agama lain. Dalam Kekristenan, yang dimaksudkan dengan yang partikularis tersebut adalah Yesus Kristus. Berdasarkan latar belakang inilah, saya mencoba melihat secara dekat pergumulan umat beragama di Tolikara yang mengalami “konflik agama” beberapa waktu lalu dan sumbangan teologi, eklesiologi dan misiologi seperti apa yang perlu diberikan dalam rangka membangun hidup bersama dalam konteks tersebut.

3. “Konflik Agama” di Tolikara: Upaya untuk melihat Pengaruh Agama dalam Realitas tersebut.

Kasus Tolikara sesungguhnya telah didekati dengan berbagai sudut pandang baik politik, ekonomi, sosial, budaya, HAM, dll., oleh banyak orang, serta menghasilkan temuan yang beragam pula. Namun pada bagian ini, saya sengaja

¹⁵ Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran mengenai kontekstualisasi teologi di Indonesia* (Jakarta dan Yogyakarta: BPK Gunung Mulia dan Kanisius, 2000), hlm. 74.

memberi perhatian pada sampai sejauh mana agama dipakai untuk menciptakan konflik tersebut. Data-data yang saya pakai dalam tulisan ini merujuk pada hasil pelaporan salah seorang kontributor pada The Wahid Institut, sebuah lembaga yang mewarisi dan memperjuangkan visi-visi Abdurrahman Wahid (Gus Dur), ulama legendaris yang sangat dikenal di Indonesia.¹⁶

Konflik di Tolikara dimulai dengan beredarnya surat yang ditandatangani oleh Badan Pekerja Wilayah (BPW) Toli GIDI pada Sabtu, 11 Juli 2015.¹⁷ Isinya adalah melarang

¹⁶ Bagian ini secara keseluruhan diperoleh dari <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>, diakses pada 20 April 2016 pukul 08.57 WIB. Penulis artikel ini adalah peneliti dan kontributor Wahid Institute untuk memantau situasi di Papua. Saat ini ia aktif di Ilalang Papua, Selaras Juang untuk Kedamaian (Sejuk) Papua. The WAHID Institute (WI), berdiri sejak 7 September 2004, adalah lembaga yang berusaha mewujudkan prinsip dan cita-cita intelektual Abdurrahman Wahid dalam membangun pemikiran Islam moderat yang mendorong terciptanya demokrasi, multikulturalisme dan toleransi di kalangan kaum muslim di Indonesia dan seluruh dunia. Dalam berbagai programnya, WI menggelar kegiatan di lingkungan aktivis muslim progresif dan dialog-dialog di antara pemimpin agama-agama dan tokoh-tokoh politik di dunia Islam dan Barat. Lembaga ini diinisiasi oleh K.H. Abdurrahman Wahid, Dr. Gregorius James Barton, Yenny Zannuba Wahid, dan Ahmad Suaedy (<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/tentang-saya/sejarahthe-wahid-institute.html>) diakses pada 17 Mei 2016, pukul 11.10 WIB.

¹⁷ Menurut penulis artikel ini, banyak yang menduga bahwa surat edaran itu adalah *hoax* (cerita bohong). Sebagian kalangan menilai bahwa hal tersebut adalah permainan kelompok-kelompok tertentu di Papua untuk mengacaukan Indonesia. Bahkan ada yang mencoba menelusuri dengan menggunakan perangkat digital terhadap surat tersebut, dan memastikan bahwa keberadaannya hanyalah rekayasa teknologi. Terakhir, Pdt. Dorman Wandikbo, Presiden GIDI menyatakan bahwa dirinya selaku Presiden GIDI tidak pernah mengeluarkan surat edaran tersebut. Bahwa surat edaran yang kemudian memicu kontroversi tersebut sebenarnya dikeluarkan oleh BPW Toli. Kedua orang yang menandatangani surat edaran tersebut, Pdt. Nayus Wenda, S.Th dan Pdt. Marthen Jingga, S.

umat Islam untuk melaksanakan Shalat Ied di Tolikara namun diperbolehkan di luar Tolikara¹⁸ karena pada saat yang sama, di Karubaga, ibukota kabupaten Tolikara sedang berlangsung Seminar dan KKR Pemuda Internasional GIDI. Jadi peserta yang hadir juga tidak hanya sebatas Indonesia, tetapi juga mancanegara.¹⁹ Selanjutnya, berdasarkan inisiasi Kapolres Tolikara bersama pemerintah setempat dan perwakilan dari GIDI dan umat muslim dibuatlah kesepakatan bahwa kegiatan Shalat Id tetap dilakukan di Tolikara tetapi tidak di tempat terbuka dan tanpa pengeras suara. Namun pada hari H malah terjadi konflik yang tidak diharapkan, dengan alasan yang ambigu. Menurut kepolisian Tolikara, konflik tersebut dipicu oleh sekelompok pemuda GIDI yang datang, melempari batu ke kerumunan umat Islam yang sedang Shalat Id. Sedangkan menurut pimpinan GIDI, para pemuda tersebut memang mendatangi tempat pelaksanaan shalat tersebut untuk menyampaikan protes

Th, MA masing-masing sebagai Ketua dan Skeretaris BPW Toli GIDI telah mengakui keberadaannya. Keduanya juga mengakui bahwa mereka tidak menduga jika surat tersebut dapat berbuntut panjang hingga merembet menjadi isu nasional.

¹⁸ Menurut penulis artikel ini, banyak pihak menghubungkan surat edaran itu dengan Peraturan Daerah (Perda) kabupaten Tolikara tentang pelarangan adanya bangunan ibadah lain di kabupaten Tolikara mulai dari BPW Toli GIDI hingga Presiden GIDI; kelompok di luar Papua, Bupati Tolikara hingga Menteri dan Wakil Presiden Republik Indonesia. Namun tidak ada satupun yang menunjukkan keberadaan Perda tersebut, bahkan tidak ada satupun yang menyebutkan nomor Perda dan tahun Perda tersebut dibuat. Sementara itu Kepala Kantor Kementerian Agama kabupaten Tolikara mengakui adanya aturan yang melarang keberadaan bangunan ibadah agama lain di Tolikara, namun hal tersebut didasarkan atas Keputusan Sidang Sinode GIDI BPW Toli. Meski demikian, beliau juga tidak menyampaikan detail hasil keputusan tersebut.

¹⁹ Surat edaran GIDI tersebut tidak hanya ditujukan kepada orang Islam di Tolikara tetapi juga sesama Kristen yang lain di luar GIDI. Juga ada larangan untuk menggunakan Jilbab kepada orang Islam.

kepada umat Islam terkait surat edaran tanggal 11 Juli 2015 lalu. Sebelum upaya itu dilakukan, kelompok pemuda GIDI ini telah dihujani dengan peluru oleh aparat kepolisian dan menimbulkan banyak korban.

Tanpa bermaksud untuk mengklaim bahwa kasus Tolikara adalah sebuah konflik agama,²⁰ namun kasus ini secara jelas memperlihatkan adanya simbol-simbol agama yang dipakai seperti Gereja Injili di Indonesia (GIDI) – Umat Muslim, Shalat Id – KKR, dan dilarang menggunakan Jilbab. Sepintas tampak sangat jelas bahwa ada semangat agama yang sangat eksklusif yang menggerakkan agama yang satu untuk berbuat sewenang-wenang terhadap agama yang lain. Untuk lebih jelasnya, di bawah ini saya mencoba memberikan gambaran tentang Tolikara sebagai sebuah kabupaten di pegunungan tengah Jayawijaya dan eksistensi GIDI.

Tolikara²¹ adalah kabupaten yang baru dibentuk pada tahun 2002 berdasarkan UU Nomor 26 tahun 2002. Kabupaten yang sebelumnya menjadi bagian dari kabupaten Jayawijaya ini terletak di daerah pegunungan tengah Papua. Penduduknya mayoritas adalah orang Papua ditambah dengan beberapa suku yang berasal dari luar Papua, seperti dari Jawa, Sulawesi hingga Maluku. Keberadaan pendatang di Tolikara umumnya adalah sebagai pegawai negeri sipil, dan yang lain sebagai pelaku ekonomi. Ketika dibentuk pada tahun 2002, kabupaten Tolikara memiliki 4 distrik (kecamatan), namun kini telah menjadi 46 distrik dan 544 kampung (desa). Penduduknya berjumlah 125.326 jiwa dengan luas wilayah 6.149, 666 km² dengan sarana

²⁰ Penulis artikel ini sendiri melihat dari perspektif keamanan bahwa kasus ini lebih banyak berkaitan dengan isu keamanan. Ada agenda besar Polisi untuk membangun Mako Brimbo di Wamena, perbatasan Tolikara dan rencana ini sebelumnya ditentang oleh sejumlah warga.

²¹ <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/index-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>, diakses 20 April 2016, pukul 08.57 WIB.

transportasi yang terbatas. Tolikara lebih didominasi oleh masyarakat yang beragama Kristen dengan GIDI sebagai denominasi mayoritas.

GIDI pertama kali dirintis oleh tiga orang misionaris dari Badan Misi UFM dan APCM yang berasal dari Amerika, yaitu Hans Veldhuis, Fred Dawson, Russel Bond.²² Proses Pekabaran Injil (PI) yang dilakukan oleh badan misi ini selama berada di daerah pegunungan Jawawijaya bukan hal yang mudah sebab mereka harus berhadapan dengan medan yang sangat sulit dijangkau dan transportasi yang terbatas. Setelah merintis pos PI di Senggi termasuk membuka lapangan terbang pertama Senggi (1951-1954), pada 20 Januari 1955 ketiga misionaris beserta tujuh orang pemuda dari Senggi terbang dari Sentani dan tiba di Lembah Baliem di Hitigima. Pekerjaan mereka terus berlangsung ke beberapa desa di daerah tersebut dan pada 5 Juni 1957 mereka tiba di Karubaga, ibukota kabupaten Tolikara. Pada Agustus 1958, tiga orang UFM, Ralph Maynard, Bert Power dan Leon Dillinger membuka lapangan terbang di Mulia. Setelah membuka pos-pos penginjilan, mereka melakukan pembaptisan pertama pada 9 orang di Kelila wilayah Bogo pada 29 Juli 1962, yang kemudian menjadi cikal-bakal jemaat mula-mula dalam sejarah berdirinya Gereja Injili Di Indonesia. Kemudian baptisan yang kedua dilakukan pada 16 September 1962 di Bokondini dan disusul baptisan ketiga di Kanggime tanggal 27 Januari 1963. Sejak itu, terjadi pembaptisan di mana-mana. Inilah awal permulaan pertumbuhan orang-orang percaya yang kemudian menjadi sebuah gereja lokal yang otonom dan independen yang mengalami perubahan nama beberapa kali, yaitu 12 Februari 1963 mereka bersepakat memberi nama gereja ini dengan

²²<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>,
https://id.wikipedia.org/wiki/Gereja_Injili_di_Indonesia dan
<http://www.pusatgidi.org/ind/selayang-pandang> diakses 20 April 2016, pukul 08.57 WIB.

nama Gereja Injili Irian Barat (GIIB). Kemudian pada tahun 1971 nama gereja GIIB diganti dengan GIJ (Gereja Injili Irian Jaya) hingga tahun 1988 dan akhirnya menjadi Gereja Injili Di Indonesia dan disingkat GIDI. Perubahan nama ini terjadi karena GIDI tidak hanya berada di Papua, namun juga sudah menjangkau beberapa daerah lain di luar Papua. Dari pelosok negeri pegunungan tengah Papua inilah, kelompok gereja ini kemudian merambah hingga ke berbagai wilayah di Indonesia. Dasar sejarah inilah yang membuat Karubaga dan Tolikara secara umum, dipandang sebagai tempat lahirnya GIDI. Dalam perspektif ini, ada ikatan sejarah yang kuat dan ikut melatari semangat GIDI untuk mengeksklusifkan wilayah ini dari komunitas agama maupun aliran lainnya.²³

*International Crisis Group (ICG)*²⁴ dalam laporannya tentang Ketegangan Agama di Papua, menyebutkan bahwa banyak Gereja-gereja Pantekosta dan Karismatik, yang disebut juga sebagai Pantekosta baru (neo-Pantekosta) yang datang di Papua belakangan ini. Kehadiran mereka juga mendapat dukungan dari pemerintah atau militer, sehingga menjauhkan mereka dari kelompok-kelompok gereja setempat. Mereka mempraktekkan “cara ibadah ekspresif yang dinamis dan secara fisik demonstratif”, menekankan Roh Kudus dan penyembuhan Ilahi dan juga mengajarkan “teologi sukses”, yang menghubungkan keyakinan dengan kekayaan dan kesuksesan. Orang yang beriman adalah orang yang kaya. Sedangkan kemiskinan, penyakit atau penderitaan adalah tanda kurang beriman. Mereka juga dipengaruhi

²³ Cahyo Pamungkas, *Papua Islam dan Otonomi Khusus: Kontestasi identitas di kalangan orang Papua*. Tesis Pascasarjana Sosiologi FISIP UI, 2008. Dalam lib.ui.ac.id/file?file=digital/116246-T%2024374-Papua%20Islam-Pendahuluan.pdf. diakses pada 17 Mei 2016.

²⁴http://www.crisisgroup.org/~media/Files/asia/south-east_asia/indonesia/Indonesian%20translations/154_indonesia_communal_tensions_in_papua_indonesian, diakses 20 April 2016, pukul 08.57 WIB.

dengan teologi dispensasional yang berasal dari Inggris dan Irlandia pada tahun 1820-an kemudian berkembang luas di Amerika. Dalam teologi dispensasional tersebut, dipahami bahwa saat ini adalah masa untuk terus mendoakan dan memberkati Israel sebagai umat pilihan Allah agar segera dipulihkan, sehingga kedatangan Yesus Kristus menjadi makin dekat. Karena itu pada rumah-rumah umat GIDI sering ditemui simbol-simbol Israel berupa bendera atau peta bangsa Israel. Juga dijumpai dalam setiap Kebaktian Kebangunan Rohani (KKR).

Di Papua, simbol-simbol Israel sangat mudah ditemui di banyak tempat. Bahkan banyak kelompok yang menawarkan wisata rohani ke Israel. Keberadaan banyaknya simbol Israel yang dijumpai di lingkungan masyarakat Papua ini sering dicurigai sebagai bagian dari *hidden agenda*. Namun, jika dikaitkan dengan teologi dispensasional dan teologi sukses yang ditekankan oleh GIDI, maka simbol-simbol tersebut adalah bagian dari ungkapan iman mereka yang mendoakan pemulihan Israel agar Yesus Kristus segera datang kedua kalinya di muka bumi. Bagi saya, teologi tersebut dipegang erat oleh masyarakat Tolikara dan diekspresikan secara radikal di ranah publik karena dilatarbelakangi oleh kerinduan akan sebuah kehidupan yang lebih baik. Menurut ICG, teologi dispensasional yang diusung oleh gereja-gereja kharismatik di Papua, termasuk GIDI, menemukan padanannya dalam pandangan hidup budaya orang Papua pada umumnya, yaitu *cargo cult*, yang menantikan kehadiran seorang juruselamat yang membawa mereka pada dunia kesejahteraan.

Menurut ICG, pertumbuhan kelompok-kelompok kharismatik yang makin kuat ini tidak bisa dipisahkan dari dukungan kuat yang diperoleh dari beberapa pejabat lokal dan aparat keamanan di Papua, termasuk dukungan biaya bagi kegiatan gereja. Satu ciri dari kelompok kharismatik, yaitu bahwa mereka condong ke pusat kekuasaan politik dan ekonomi. Oleh karena itu, mereka diam mengenai masalah politik

Papua atau aktif mendukung pemerintah, yang mereka khotbahkan sebagai wakil Tuhan di bumi.²⁵

Jadi secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa ada alasan teologis yang juga ikut memicu konflik di Tolikara, yaitu: 1) Tolikara adalah cikal-bakal lahirnya GIDI dan daerah ini kemudian diklaim sebagai wilayah GIDI yang eksklusif terhadap penganut agama dan denominasi Kristen lainnya. Aturan GIDI malah dijadikan sebagai norma untuk hidup bersama di daerah tersebut yang juga dihuni oleh agama dan denominasi Kristen lainnya; 2) Membangkitkan dukungan umat terhadap denominasi GIDI dengan memperkuat teologi dispensasional dan teologi sukses yang berdampak ambigu bagi umat. Di satu sisi, teologi tersebut diharapkan memberikan semangat bagi umat untuk keluar dari penderitaannya. Namun penderitaan hanya dilihat sebagai dosa yang harus ditebus melalui aktivitas ritual keagamaan dan imajinasi keagamaan yang semu. Padahal, penderitaan masyarakat membutuhkan sikap kritis gereja dan dukungan riil gereja untuk membuka sekat-sekat ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, politik, dll., yang menjadi penghambat kesejahteraan umat; 3) Hubungan antara gereja dan pemerintah. Di satu sisi, gereja adalah mitra pemerintah dan teologi yang dibangun oleh GIDI tentang pemerintah sebagai wakil Allah perlu diapresiasi, yaitu pemerintah sebagai wakil Allah. Namun teologi tersebut juga tidak dibarengi dengan sikap kritis terhadap pemerintah sehingga tanggung jawab profetis untuk menyuarakan kebenaran akhirnya tidak bisa dilakukan. Gereja tidak menjadi garam dan terang dunia, tetapi malah menjadi alat untuk menutupi cahaya terang tersebut dan kehadirannya membuat dunia makin hambar. Maksudnya, gereja menjadi alat pemerintah untuk mencapai kepentingan-kepentingannya yang mungkin

²⁵ Laporan ICG – Indonesia: Ketegangan Agama di Papua. Asia Report No. 154 – 16 Juni 2008. Dalam <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>. Diakses 20 April 2016, pukul 08.57 WIB.

bagi GIDI, secara ekonomi akan membantu dalam menjalankan program-program gerejawinya. Sebaliknya, gereja diperalat oleh pemerintah untuk meraih kepentingan politiknya, dll. (misalnya: kekuasaan. Bandingkan juga dengan jumlah umat GIDI yang besar di wilayah tersebut).

4. Teologi, Eklesiologi dan Misiologi di Tengah Konteks Pluralitas Agama di Tolikara-Papua.

Berteologi dalam konteks Tolikara bukan hal yang mudah, namun Gereja tidak bisa tinggal diam dan supaya terjadi pembaruan maka beberapa hal menyangkut konsep teologi, eklesiologi dan misiologi yang diusulkan sebagai berikut:

1. Allah sebagai pencipta dunia dan manusia.

Kejadian 1-2 menceritakan tentang proses penciptaan dunia dan manusia oleh Allah. Kisah itu bermaksud untuk menegaskan bahwa Allah adalah Pencipta sedangkan dunia dan manusia adalah cipataan-Nya. Menurut Singgih²⁶, selama ini kisah ini sering ditafsir dari perspektif tentang bagaimana sikap manusia dan dunia sebagai ciptaan terhadap Allah sebagai Pencipta saja (bersifat vertikal). Namun dalam kerangka pluralisme agama-agama maka, kisah ini pun bisa ditafsir dari perspektif bagaimana membangun relasi antara manusia dan sesamanya serta manusia dan dunia di mana dia berada (bersifat horizontal).

Dunia sebagai sebuah tempat di mana manusia bereksistensi adalah milik Allah dan bukan milik manusia apalagi diciptakan untuk menjadi tempat tinggal eksklusif umat yang berasal dari latar belakang tertentu baik agama, ras, suku dll. Tidak ada dunia Kristen atau Dunia Islam. Yang

²⁶ Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran mengenai kontekstualisasi teologi di Indonesia* (Jakarta dan Yogyakarta: BPK Gunung Mulia dan Kanisius, 2000), hlm. 239.

ada hanyalah dunia milik Allah. Identitasnya sebagai milik Allah menunjukkan keterbukaan Allah untuk menjadikan dunia sebagai milik semua yang diciptakan-Nya dengan “amat sangat baik”. Jika Allah adalah pencipta untuk semua maka dunia juga adalah rumah bagi semua (manusia dan makhluk lainnya). Jika dunia adalah milik Allah dan menjadi tempat bereksistensi semua makhluk maka pemahaman orang-orang Tolikara dan GIDI untuk menjadikan daerah di mana mereka diami sebagai dunia Kristen (Kristen GIDI) perlu dipertanyakan secara teologi. Mengkristenkan daerah Tolikara berarti mengingkari hakekatnya sebagai dunia yang diciptakan oleh Allah bagi semua. Meskipun Allah menciptakan hanya sebuah dunia untuk menjadi tempat bagi manusia bereksistensi, tetapi Allah tidak pernah memaksakan dunia yang satu itu untuk seragam. Artinya, memiliki satu budaya, satu bahasa, dan satu agama. Peristiwa Menara Babel (Kej. 11) menjadi simbol bahwa dunia yang berciri monokultural bukan sebuah dunia yang diinginkan oleh Allah. Allah menghendaki keragaman karena itu peristiwa Menara Babel pun dapat dilihat sebagai cara manusia menginterupsi maksud baik Allah tersebut. Keragaman tersebut adalah anugerah Allah dan menjadi potensi terbesar untuk saling memperkaya.

Dalam dunia milik Allah tersebut juga ada Eden sebagai dunia kecil yang diciptakan oleh Allah dengan segala kekayaannya. Namun Eden bukan hidup hanya untuk Eden saja. Dari Eden mengalir empat aliran sungai, yaitu Pison, Gihon, Tigris dan Efrat menuju ke daerah-daerah lain di sekitarnya (Kej. 2: 10-14). Kenyataan itu menunjukkan bahwa kesejahteraan dan kebahagiaan di Eden juga dianugerahkan Allah kepada sesama yang lain menembusi batas-batas Eden. Eden menjadi simbol dari panggilan untuk menjadi berkat bagi semua. Dalam perspektif ini, Tolikara yang kaya dengan segala kekayaan alam anugerah Allah juga adalah tempat yang harusnya menjadi berkat bagi siapa saja. Sebaliknya, siapa saja yang menginjakkan kakinya di

Tolikara harus melihat kehadirannya bukan hanya sebagai tempat untuk mencari berkat tetapi sebagai panggilan untuk menjadi berkat bagi masyarakat tersebut. Apapun identitas yang disandangnya. Satu identitas yang harusnya melekat dan membuat manusia sadar adalah “ia terbuat dari debu tanah”, sesuatu yang kotor, rapuh dan fana adanya. Dalam kesadaran itu, maka kefanaan harusnya dimaknai sebagai kesempatan untuk berbuah, yaitu dengan melakukan hal-hal baik yang bisa membangun sesama dan dunia. Di sisi lain, hidup bersama juga menjadi kesempatan untuk saling belajar dan membangun. Belajar mengenal diri sendiri dan yang lain secara lebih dekat lagi. Dengan demikian, pertemuan yang terjadi antara orang-orang Tolikara dengan masyarakat yang berasal dari Maluku, Jawa, Sulawesi dengan berbagai latar belakang agamanya yang berbeda atau dengan mereka yang masih saudara-saudara seiman pun harus dilihat sebagai kesempatan untuk saling belajar dalam membangun kehidupan masing-masing dan kehidupan bersama. Kebersamaan tersebut sebaiknya diapresiasi dan bukan dicurigai.

2. Gereja yang dipilih untuk melayani: sebuah *counter* imajinasi mayoritas yang semu di Tolikara.

Kristen adalah agama yang minoritas dan Islam adalah agama yang mayoritas di Indonesia. Namun dalam skala lokal di Tolikara, Kekristenan (GIDI) adalah mayoritas sedangkan agama lain dan denominasi Kristen lainnya adalah minoritas. Bayangan mayoritas yang identik dengan Islam dengan sikap-sikapnya yang intoleran di beberapa tempat lain di Indonesia juga ditemukan di Tolikara. Sebaliknya, harapan bahwa dalam semangat ekumenis, semua denominasi Kristen membangun sebuah persekutuan yang harmonis, tidak terjadi juga di Tolikara. Tolikara makin melegitimasi arogansi mayoritas terhadap minoritas dan menjadi bukti bahwa dalam

status mayoritas, agama manapun bisa “memangsa” yang minoritas. Tidak hanya Islam, tapi Kristen juga.

Singgih²⁷ memperlihatkan bahwa gereja-gereja di Indonesia perlu merenung untuk menjadi hamba yang melayani atau menjadi minoritas yang kreatif (*creative minority*) ketimbang menempatkan diri sebagai yang mayoritas, yang unggul, berkuasa dan hebat. Atau pun menurut saya, jika tetap mau menjadi yang mayoritas maka ada baiknya menjadi mayoritas yang menjadi berkat dan bukan yang menindas. Namun mungkinkah demikian? Berkaca dari perjalanan sejarah Israel dalam PL sebagai umat pilihan Allah (*the chosen people*), Singgih mengemukakan bahwa penekanan kepada keterpilihan ini menyebabkan sikap yang triumphalistik dan eksklusif kepada umat lain. Kitab Ulangan mewakili pandangan tersebut dan tertuang dalam Ulangan 7:6: “Sebab engkaulah umat yang kudus bagi Tuhan, Allahmu; engkaulah yang dipilih oleh Tuhan, Allahmu, dari segala bangsa di atas muka bumi untuk menjadi umat kesayangannya.” Dalam teks ini jelas bahwa umat Israel dipilih Tuhan dari antara bangsa-bangsa lain. Karena itu bangsa-bangsa lain yang ada di tanah yang dijanjikan harus ditumpas dan tidak boleh dikasihi (7:2). Tidak boleh ada perkawinan campur dengan mereka karena dampaknya adalah Tuhan akan memunahkan Israel (7:4). Ibadah bangsa-bangsa lain tidak ada nilainya sama sekali, semua yang berhubungan dengan itu harus dibakar habis (7:6). Jadi mereka adalah umat kudus pilihan Tuhan, karena itu mereka harus menjaga keterpilihan mereka dengan sikap tidak toleran kepada yang lain. Itulah jalan satu-satunya supaya Israel tidak dibuang untuk kedua kalinya. Di dalam kitab Ulangan bukan hanya sikap tidak toleran saja yang dijumpai, melainkan juga sikap yang eksklusif (Ul. 23:3-4). Ada anggapan bahwa karena keterpilihan tersebut berarti Israel lebih dari bangsa-

²⁷ Emanuel Gerrit Singgih, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), hlm. 126-139.

bangsa lain. Konsekuensi dari merasa lebih ini juga menyebabkan mereka merasa lebih unggul dan “yang lain” lebih rendah. Atau mereka “lebih hebat” sedangkan yang lain “lebih lemah”. Tekanan ini juga menyebabkan mereka membatasi ruang pergaulannya dengan yang lain atau malah mendominasi yang lain. Namun melihat kenyataan hidup kebanyakan orang Papua yang merasa “dijajah” oleh negerinya sendiri, sepertinya ide sebagai umat pilihan yang merasa diri mayoritas bukan sesuatu yang nyata.

Menegaskan eksistensi sebagai kelompok yang mayoritas di Tolikara hanyalah sebuah ekspresi iman dari masyarakat kecil yang mencoba bertahan untuk hidup atau berjuang demi hidup di tengah konteks masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam. Phil Erari mengatakan bahwa motif agama dan spiritualitas Papua bercorak *Cargo Cult* dan Gerakan Mesianik, yang merupakan salah satu lapisan kultur yang sangat kuat bagi perjuangan menuntut keadilan, Hak Asasi Manusia, kebenaran dan rekonsiliasi di Papua.²⁸ Singgih mencoba memberikan gambaran tentang hal tersebut. Ide umat terpilih biasanya diasosiasikan dengan kelompok-kelompok minoritas dan hal itu dilakukan dalam rangka mengatasi perasaan ‘minder’ karena menghadapi kenyataan keberadaannya sebagai minoritas. Hal ini tampak pada kalangan fundamentalis yang merupakan golongan minoritas dalam agama-agama besar, tetapi bisa juga terdapat dalam agama minoritas yang hidup dalam lautan agama mayoritas. Banyak orang Kristen di Indonesia berpegang pada ide umat terpilih, supaya tidak merasa tenggelam dalam lautan mayoritas umat Islam. Meskipun demikian, asosiasi ini tidak seluruhnya benar. Ide umat terpilih juga berada pada agama-agama mayoritas. Bahkan kenyataannya agama mayoritas di dunia ini seperti agama Kristen (Katolik dan Protestan) sangat menekankan partikularitasnya.

²⁸ 'Warta Papua' Yesus Dalam Perspektif Budaya Melanesia'.htm. Diakses 17 Mei 2016, pukul 11.00 WIB.

Namun apakah ide umat pilihan ini mampu mengeluarkan Papua dari persoalan-persoalan yang dihadapinya? Bagi saya, ide umat pilihan tersebut perlu dilihat secara kritis. Konsep umat pilihan, tidak hanya membangun tembok yang kokoh antara orang Kristen dan sesama penganut Kristen yang lain serta agama-agama lain, tetapi juga membangun sebuah perspektif tentang keselamatan yang hanya bersifat futuris (akan datang). Dalam arti, keselamatan tersebut adalah soal masa yang akan datang saja dan tidak memiliki hubungan apa-apa dengan masa kini. Konsekuensi dari paham ini adalah orang cenderung mengabaikan tanggung jawab sosialnya untuk membuat perubahan terhadap masa kini. Dengan demikian, ide umat pilihan tersebut justru tidak mendorong masyarakat Papua untuk mengubah situasi hidupnya di masa kini selain membangun imajinasi tentang masa yang akan segera datang dan masa itu hanya miliki umat pilihan itu sendiri. Bukankah dengan tetap menjadi umat yang tidak peka terhadap perubahan membuat Papua lebih mudah dieksploitasi oleh pihak manapun? Atau dengan bahasa yang lebih keras “kalau makin bodoh malah makin baik”. Jadi ide umat pilihan ikut membentuk imajinasi sosial mereka dan itu berdampak pada sikap mereka di hari ini. Terus, apakah imajinasi sosial tersebut cocok dengan konteks Papua sebagai sebuah komunitas yang plural dan juga Indonesia? Sudah pasti tidak cocok! Demi menghadirkan sebuah teologi agama-agama yang kristiani dalam kaca pluralisme agama-agama di Indonesia, maka Singgih merekomendasikan empat butir penting dari Jongeneel, Kraemer dan Samartha untuk dipertimbangan: 1) Ada kesetiaan primordial pada Bapa, Kristus, dan Roh Kudus; 2) Ada kesetiaan kekeluargaan dengan Yudaisme dan Islam; 3) Ada kesetiaan umum pada umat manusia; 4) Ada kesetiaan untuk mendahulukan orang miskin dan tidak berdaya.²⁹ Jadi kesetiaan kepada Allah harus berjalan bersama dengan kesetiaan terhadap konteks yang

²⁹ Singgih, *Berteologi Dalam Konteks*, hlm. 82.

dihadapi baik pluralisme agama maupun isu-isu kemanusiaan.

Ide umat pilihan yang dimengerti secara negatif dalam sejarah perkembangan Israel dalam PL telah menunjukkan dampak yang sangat fatal bagi eksistensi Israel itu sendiri. Jika ide tersebut dipegang dengan erat tanpa sikap kritis maka juga akan berdampak fatal bagi orang Papua dan GIDI itu sendiri. Membangun imajinasi saja tidak cukup untuk mengeluarkan orang Papua dari belenggu penderitaannya, tapi juga butuh perjuangan yang nyata dan tidak bisa dilakukan sendiri tanpa dukungan orang-orang lain yang berasal dari daerah, agama dan denominasi yang berbeda-beda. Perjuangan itu juga membutuhkan sikap kritis dari orang Papua untuk pemerintah baik secara lokal maupun nasional. Kekuatan besar itu hanya bisa dihadapi jika orang Papua terbuka untuk bekerja sama dengan semua pihak yang berpikir untuk kesejahteraan Papua. Mereka itu tidak hanya orang Papua yang lahir *potong pusa* dan dibesarkan di Papua. Bagi saya, dalam rangka pluralisme agama-agama di Papua maka sebaiknya orang-orang Papua di Tolikara belajar untuk terbuka terhadap yang lain. Sebaliknya yang lain juga belajar untuk terbuka bagi orang-orang Papua.

Terhadap GIDI yang memiliki ajaran-ajaran yang eksklusif sebaiknya kita merenungkan pemikiran Singgih bahwa dalam perjumpaan sebagai gereja-gereja ekumenis, rangkulan-rangkulan saja kepada mereka memang belum menyelesaikan pergumulan teologis yang dihadapi. Pergumulan-pergumulan teologis tersebut perlu dilihat di bawah terang kebersamaan. Salah satu ciri yang harus tampak dalam kehidupan ekumenis adalah keseimbangan perspektif teologis di antara hal-hal yang kognitif, afektif dan psikomotoris dalam pendidikan kepribadian manusia yang terkandung dalam ajaran-ajaran gereja.³⁰ Dengan demikian, Singgih mau menegaskan bahwa sebagai sesama gereja, kita tidak bisa mengabaikan adanya pergumulan-pergumulan

³⁰ Singgih, *Berteologi Dalam Konteks*, hlm.50, 55.

teologis di antara berbagai denominasi yang berbeda-beda satu terhadap yang lain dan jalan keluar yang diusulkan berupa keseimbangan perspektif-perspektif yang ada. WCC (*World Council of Churches*) menyebutkan pengumpulan teologis tersebut sebagai teologi yang hidup dan koheren (*a vital and coherent theology*). Namun koherensi yang dimaksud tidak hanya sebatas perumusan doktrin semata dan bertujuan untuk membangun manusia itu sendiri. Sebuah koherensi yang menjadi ajang berdialog, saling mengisi dan memperkaya serta mengoreksi.³¹

Mencari keseimbangan perspektif sama sekali bukan berarti menutup mata terhadap perbedaan-perbedaan yang ada. Gereja harus bergerak dalam kesadaran sebagai umat pilihan yang dipilih bukan karena kehebatan dan kegagahannya tetapi karena anugerah Allah, karena kasih Allah dan cinta Allah (Ul. 9:6; 7:7-8). Penonjolan kekecilan dan merasa dicintai ini pun secara formal tidak membuat pemahaman diri Israel ini lain dari apa yang umumnya kita pahami. Namun, menurut Singgih, harus diakui bahwa menunjuk pada kekecilan dan perasaan dicintai sebagai alasan, masih jauh lebih baik dari membayangkan kehebatan dan kebesaran. Dari konsep kekecilan dan merasa dicintai ini orang bisa memperkembangkan suatu pemahaman mengenai minoritas yang rendah hati dan terbuka. Semangat ini juga dijumpai dalam kitab Yesaya, terutama dalam bagian-bagian yang berasal dari kurun waktu pembuangan dan pasca-pembuangan, yaitu Yesaya 42:1-4; 49:1-6; 50:4-11 dan 52:13-52:12 tentang nyanyian Hamba Tuhan (*ebed Yahweh*). Pada pokoknya dalam keempat syair ini direfleksikan bagaimana Israel harus memandang penderitaan masa lalunya berupa kehinaan pembuangan yang telah memalukan mereka, bagaimana mereka harus bersikap sekarang dan bagaimana Israel pada masa depan sesudah pembuangan terakhir dapat menjadi model bagi bangsa-bangsa, bagaimana harus hidup.

³¹ Singgih, *Berteologi Dalam Konteks*, hlm. 56.

Model ini bukanlah model yang triumfalistik, eksklusif atau intoleran. Di sini, Israel secara keseluruhan disebut sebagai hamba. Tekanan ini tidak lagi pada umat kesayangan, sebab pembuangan telah menunjukkan bahwa Israel tidak bisa mempertanggungjawabkan keberadaan mereka sebagai umat terpilih. Bagi Singgih meskipun mengalami malu yang amat sangat, penderitaan itu bukanlah traumatis, yang menyebabkan Israel nantinya membangun konsep umat terpilih yang triumfalis, eksklusif dan intoleran sebagai kompensasi atas masa lalu dan tidak mau menderita lagi atas alasan apapun, tetapi penderitaan dilihat sebagai penebusan bagi dunia ini. Itulah sebabnya, mengapa Israel dipilih oleh Tuhan. Singgih mengutip H. H. Rowley, "*Election, not for honour but for service*". Dengan melihat dan merenungkan penderitaan Israel, bangsa-bangsa lain dapat belajar untuk menerima kenyataan penderitaan yang mereka alami, namun sekaligus mengatasi penderitaan mereka sendiri. Singgih juga mengutip Erich Fromm, permulaan pembebasan adalah keberanian untuk menerima kenyataan penderitaan yang sedang atau pernah dialami, dan dari situ bangkit untuk mengatasi penderitaan.

Dalam PB, Yesus diyakini sebagai hamba Tuhan yang menggenapi apa yang diungkapkan dalam syair-syair hamba Tuhan. Yesus sebagai "Anak Manusia" datang untuk melayani dan bukan untuk dilayani (Mrk. 10:45). Di dalam Injil Matius, ada pemahaman mengenai kelompok orang-orang yang berkumpul berdasarkan iman kepada Yesus, yaitu Matius 16:18 dan 18:17. Begitu juga dalam Matius 22:14 dan 14:22, 24 dan 31 muncul istilah "orang pilihan". Namun keterpilihan ini tidak dapat diartikan secara triumfalistik, eksklusif dan intoleran. Keberadaan persekutuan dan orang pilihan tersebut harus dihubungkan dengan konteks penguraian Injil Matius yang mengakomodir panggilan untuk melayani semua (Mat. 5-7; 22:37-40; 25:31-46). Sikap yang diperlukan untuk mengemban tugas tersebut adalah sikap rendah hati dari seorang murid. Jika para murid meneruskan

citra Hamba Tuhan ini di dalam Gereja maka citra sebagai seorang evangelis (yang menjalankan evangelisme) dari yang agresif-demonstratif perlu diubah ke sikap yang rendah hati. Sebab penghayatan terhadap isi dari amanat itu membutuhkan pergumulan dan pergumulan membutuhkan waktu. Yesus yang menjadi sentral pemberitaan gereja dari waktu ke waktu tersebut, menurut I. W. J. Hendriks, adalah Sang Pelintas batas, yang melintasi batas antara yang ilahi dan yang manusiawi (Flp. 2:6-11). Ini dilakukan-Nya dengan mengosongkan diri-Nya dan identifikasi diri yang paling dalam dengan manusia adalah pada salib. Dengan demikian, salib menjadi tanda cinta kasih yang membebaskan. Tidak ada lagi jurang antara kelompok manusia yang tak terseberangi dan tembok penghalang yang tak terobohkan. Yesus berada di antara para pemungut cukai yang diklasifikasikan sebagai orang berdosa untuk pemulihan dan pembebasan mereka. Bahkan Yesus menembusi batas kultural-agamawi yang diciptakan dalam kisah perjumpaan-Nya dengan seorang perempuan Siro-Fenesia (Mrk. 10:24-30).³² Dengan demikian, gereja terpanggil untuk membangun sikap hidup yang inklusif sehingga Kristus tetap menjadi berita yang menghidupkan siapa saja dan tidak terperjara dalam tembok-tembok dogma gereja yang eksklusif.

3. Menjadi gereja yang transformatif.

Dalam observasi dan analisa sebelumnya, telah tampak bahwa pilihan orang-orang Papua yang berada di Tolikara untuk menerima GIDI bukan hanya dilatarbelakangi oleh hubungan sejarah pemberitaan Injil yang dilakukan oleh GIDI semata. Kedekatan mereka dengan GIDI berkaitan juga dengan *harapan-harapan eskatologi* yang mereka miliki

³² I. W. J. Hendriks, "Mengaku Kristus yang Disalibkan" dalam Rachel Iwamony dkk (eds.), *Kami Memberitakan Kristus yang Disalibkan: Kumpulan tulisan dalam rangka HUT ke-127 Fakultas Teologi UKIM* (Ambon: Teologi UKIM Press & Grafika Indah, 2001), hlm. 23.

akibat tekanan penderitaan di sana. Terlalu banyak informasi seputar persoalan ketidakadilan dan kemiskinan di tanah Papua yang telah dikemukakan oleh banyak kalangan. Namun GIDI menerjemahkan harapan tersebut hanya sebatas memberi bantuan ekonomi dalam kebaktian-kebaktian yang dilakukan dan melakukan kesembuhan ilahi atau KKR besar-besaran. Cara tersebut tidak selamanya salah. Tetapi mungkin tidak efektif. Papua butuh sentuhan yang membangun kesadaran mereka terhadap realitas patologis yang mereka hadapi dan mereka perlu berjuang untuk keluar darinya. Realitas patologis adalah realitas kemiskinan, ketidakadilan, dll., yang menghambat perwujudan kemanusiaan manusia itu sendiri.³³ Jadi bukan sekadar imajinasi yang belum tentu menjadi kenyataan. Bukan juga sekadar bantuan-bantuan instan yang tidak memberdayakan dan tidak transformatif.

Singgih menegaskan bahwa gereja yang memihak kepada umatnya yang miskin tidak hanya memberi ikan dan pancing bagi mereka untuk hidup. Tetapi juga memberi kesempatan bagi mereka untuk belajar bagaimana membangun hidup itu sendiri. Jadi, diakonia karitatif perlu diimbangi dengan diakonia reformatif dan transformatif. Gereja perlu membantu umat untuk keluar dari kemiskinan struktural yang menindas mereka dengan cara kritis terhadap pemerintah yang mengalokasikan dana sekian milyar rupiah hanya untuk membelanjai kebutuhan KKR dari satu agama lagi. Padahal ada banyak infrastruktur di daerah-daerah pegunungan tengah Papua yang tidak tersedia dan mungkin tidak layak pakai. Gereja juga kritis untuk menegaskan hak-hak asasi manusia, dan bukan sebaliknya, menjadi corong pemerintah untuk mendiamkannya dan menerimanya sebagai rencana Tuhan bagi Papua. Gereja adalah mitra pemerintah untuk menciptakan kesejahteraan umat manusia. Tapi Gereja bukan pemerintah. Karena itu Gereja perlu memiliki sikap

³³ F. B. Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Seri Pusataka Filsafat (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 13-17.

yang kritis terhadap pemerintah jika dalam proses jalan bersama pemerintah tidak lagi bertindak secara adil, benar dan jujur. Sebaliknya, tidak boleh demi kepentingan Gereja lalu pemerintah dimanfaatkan dengan dalil-dalil agama yang menakutkan. Dengan dekat pada pemerintah, Kekristenan dapat membenarkan praktek-praktek ketidakadilan yang dilakukan dan menjadi sebuah bentuk dari neo-kolonialisme baru yang dilakukan di masa kini terhadap agama-agama lain di Indonesia. Karena itu kita perlu mempertimbangkan tawaran Singgih bagi sikap politik Kristen di Indonesia sekarang ini yang disebutnya “jalan tengah”, yakni negara tidak berasal dari Allah tetapi ada (*exist*), karena itu kita taat kepada negara, tetapi kedaulatan negara berada di bawah kedaulatan Allah. “Jalan tengah” ini mencoba tidak jatuh pada dua ekstrim, di satu sisi sikap memisahkan diri atau melawan negara, di sisi lain sikap menganggap negara berasal dari Allah, tidak peduli bahwa negara itu jahat dan sering anti kemanusiaan.³⁴

5. Penutup

Berteologi secara kontekstual di Indonesia adalah upaya untuk mendialogkan konteks dengan teks secara adil demi menghadirkan varian makna yang lebih kaya dan bumi. Upaya tersebut harus dalam bentuk konfirmasi dan konfrontasi. Sebab dengan cara itu, kita tidak hanya mengapresiasi konteks tetapi juga gelisah untuk mengritisinya. Kasus Tolikara menunjukkan bahwa Gereja dengan berbagai tradisi yang melatarinya adalah kekayaan tetapi juga masalah yang perlu dicakapi. Hubungan ekumenis dan melampauinya dengan sesama dan mereka yang lain dalam kesadaran untuk saling terbuka dan belajar dari yang berbeda perlu dilakukan. Ketakutan untuk terbuka akan

³⁴ Emanuel Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*. Cet. Ke-2. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), hlm. 164-165.

menyebabkan Gereja memasung Kabar Sukacita Allah dalam benteng-benteng institusi yang arogan. Padahal, institusi hanya alat dan bukan tujuan dari Gereja itu sendiri. Gereja ada untuk menembusi benteng-benteng tersebut tetapi bukan menghancurkannya supaya ada perjumpaan dan pembaharuan. Hanya begitulah Gereja hidup untuk menjadi berkat yang berlimpah-limpah bagi dunia.

Referensi:

- Adeney-Risakotta, Bernard (ed.). 2015. *Mengelola Keragaman di Indonesia: Agama dan Isu-Isu Globalisasi, Kekerasan, Gender, dan Bencana di Indonesia*, Bandung, Mizan Pustaka.
- Hardiman, F. Budi. 2003. *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta, Kanisius.
- Hardiman, F. Budi. 2015. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derida*, Yogyakarta, Kanisius.
- Iwamony, Rachel dkk (eds.), 2012. *Kami Memberitakan Kristus yang Disalibkan: Kumpulan tulisan dalam rangka HUT ke-127 Fakultas Teologi UKIM*, Ambon: Teologi UKIM Press & Grafika Indah.
- Ngelow, Zakaria J. dkk (eds.,). 2006. *Teologi Bencana: Pergumulan iman dalam konteks bencana alam dan bencana sosial*, Makasar, Oase Intim.
- Singgih, Emanuel Gerrit. 2000. *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran mengenai kontekstualisasi teologi di Indonesia*, Jakarta dan Yogyakarta, BPK Gunung Mulia dan Kanisius.
- Singgih, Emanuel Gerrit. 2004. *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia*, Jakarta, BPK Gunung Mulia.

Singgih, Emanuel Gerrit. 2005. *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*. Cet. Ke-2, Jakarta, BPK Gunung Mulia.

Singgih, Emanuel Gerrit. 2016. *Teologi Kebangsaan atau Teologi Keagamaan? Mengupayakan sebuah alternatif bagi kehadiran Kristen dalam ruang publik di Indonesia*, Makalah yang dipresentasikan dalam seminar SETIA yang diadakan oleh Fakultas Teologi UKDW, Yogyakarta.

Yewangoe, A. A. 2004. *Theologia Crusis di Asia*, Jakarta, BPK Gunung Mulia.

Artikel yang diakses dari internet:

<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>. Diakses tgl. 20 April 2016, pukul 08.57.

Harian Siwalima Online, *Anggaran Gong Perdamaian Dunia Dipertanyakan*, (Edisi Selasa, 15 Desember 2009), diunduh dari <http://www.siwalimanews.com>. Diunduh tgl. 02 April 2016, pukul 17.00 Wib.

<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>, diunduh tgl. 17 Mei 2016, pukul 10.00 Wib

<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>, diakses pada 20 april 2016 pukul 08.57 Wib.

<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/tentang-saya/sejarahthe-wahid-institute.html>, diakses pada 17 Mei 2016, pukul 11.10 Wib.

Papua Dalam Angka 2014 dalam
<http://www.wahidinstitute.org/wi-id/indeks->

- berita/305-membaca-kasus-tolikara.html, diakses tgl. 20 April 2016, pukul 08.57 Wib.
- https://id.wikipedia.org/wiki/Gereja_Injili_di_Indonesia. diakses tgl. 20 April 2016, pukul 08.57 Wib.
- <http://www.pusatgidi.org/ind/selayang-pandang> diakses tgl. 20 April 2016, pukul 08.57 Wib.
- Cahyo Pamungkas - Papua Islam dan Otonomi Khusus: Kontestasi identitas di kalangan orang Papua. Tesis Pascasarjana Sosiologi FISIP UI, 2008. *Dalam lib.ui.ac.id/file?file=digital/116246-T%2024374-Papua%20Islam-Pendahuluan.pdf*. diakses pada 17 Mei 2016.
- http://www.crisisgroup.org/~media/Files/asia/south-east-asia/indonesia/Indonesian%20translations/154_indonesia_communal_tensions_in_papua_indonesian, diakses tgl. 20 April 2016, pukul 08.57 Wib.
- Laporan ICG – Indonesia: Ketegangan Agama di Papua. Asia Report No. 154 – 16 Juni 2008. *Dalam* <http://www.wahidinstitute.org/wi-id/index-berita/305-membaca-kasus-tolikara.html>. Diakses tgl. 20 April 2016, pukul 08.57.
- 'Warta Papua' Yesus Dalam Perspektif Budaya Melanesia'.htm. Diakses 17 Mei 2016, pukul 11.00 Wib

Evolusi Agama

Kajian Sejarah Perkembangan Agama dari Perspektif Pluralisme

Juliana Agusthina Tuasela

A. Pengantar

Penulis merasa bersyukur diberi kesempatan menyumbangkan tulisan sebagai bentuk penghargaan dan penghormatan atas dedikasi ilmuwan/akademisi seperti Pdt. Dr. M. Tapilatu, yang saya sapa “Pak Eca”. Dalam pengabdianannya sebagai ilmuwan/akademisi, beliau sangat disiplin dan profesional dalam bidang sejarah yang ditekuni. Bahkan sampai saat ini belum ada figur akademisi yang memiliki kepakaran seperti beliau, khusus di bidang sejarah gereja. Dalam keseharian, beliau memiliki sifat kebapakan yang kuat, peduli kepada orang lain dan suka memberi motivasi untuk orang lain maju dan berkembang. Terkait kepakaran beliau, tulisan ini saya kaji dari sejarah perkembangan agama dengan perspektif pluralisme tentang evolusi agama.

Agama berkembang sejajar dengan sejarah peradaban manusia. Gerakan perubahan agama merupakan isu penting yang diwacanakan pada abad ke-22. Agama berevolusi alami sesuai pergerakan zaman di tengah benturan peradaban. Benturan menghasilkan produk agama sebagai karya imajinatif manusia tentang Tuhan dalam waktu dan ruang tertentu. Agama berkembang dari kemasam primitif menuju modern, dari politeis menuju monoteis. Aliran pemikiran seputar agama juga berkembang dari agnostik, teisme, humanis, atheis sampai pemikiran bebas. Agama seperti menjalani peziarahan panjang dengan rumusan bentuk dan konsep unik.

Tinjauan universalitas kepercayaan agama dalam sejarah peradaban manusia ditemukan pengamatan penuh teka-teki. Asumsinya, ada kompleksitas ide seputar arah pergerakan agama. Jose M. Musacchio menganggap

perkembangan agama berbanding terbalik dengan perkembangan moral. Sejarah mencatat praktek agama berubah tetapi ajaran moral tetap berdasar *Golden Rule*. Ajaran yang dikenal dalam ajaran Konfusius, beberapa abad sebelum hadirnya nabi-nabi Kristen dan Islam. Agama besar telah kehilangan universalitas karena terpisah dalam kelompok denominasi lebih kecil. Kepercayaan agama beragam saling bertentangan dan mempertentangkan keutuhan kebenaran”.¹

Richard Dawkins dalam ulasan tema *Hipotesa Allah* mempertanyakan progresitas sejarah agama dari politeis di zaman primitif menuju monoteis di era modern. Dawkins merujuk pada ide Ibn Warraq yang berasumsi provokatif bahwa monoteis justru menghilangkan satu lagi allah menjadi atheis. *Ensiklopedia Katolik* bahkan tidak mengakui politeis dan atheis.² Pada sisi lain, kaum agamawan dengan bangga mengakui sejarah agama berkembang progresif dalam peradaban manusia. Beragam latar dan dinamika perkembangan agama berpotensi menciptakan masalah pelik.

Penulis tertarik membedah dinamika perkembangan agama dengan teori evolusi. Pada titik ini agama dan sains bertemu harmonis, esensi masalah adalah agama dan sains sebagai metode. Ibarat sains menawarkan jalan menuju pada agama. Alasan logis, *Pertama*, rasionalitas evolusi agama adalah jalan pengarah menemukan hakikat jantung agama dalam peradaban manusia. *Kedua*, kesadaran evolusi agama membangun penghayatan tentang signifikansi peran agama bagi peradaban manusia dan seluruh ciptaan. *Ketiga*, kajian evolusi agama menyadarkan pentingnya peran sains mensinergikan perbedaan agama yang berpotensi konflik.

Pertanyaan reflektif adalah *apakah agama di era modern mengalami kemunduran atau justru menghadapi*

¹ Jose M. Musacchio, *Contradictions Neuroscience and Religion* (New York: Springer, 2012), hlm. 1.

² Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006), hlm. 32.

kebangkitan? Apakah agama mampu bertahan dalam perjumpaan dengan sains? Apakah agama-agama mampu bersinergi di tengah realitas plural? Bagaimana sikap bijaksana agama di tengah benturan nilai dalam peradaban manusia? Apakah agama dan sains mampu berkontribusi bagi kemanusiaan? Pertanyaan reflektif mendorong penulis membedah judul “Evolusi Agama: Kajian Perkembangan Agama dari Perspektif Evolusi”. Hasil kajian direlevansikan dengan realitas pluralisme agama di Indonesia.

B. Kajian Evolusi Agama

Perkembangan agama dikaji dengan pendekatan multidisipliner oleh ilmuwan. Fokus ulasan pada asal-usul lahir dan bertumbuhnya suatu agama. Studi agama dikategorikan dalam dua tipikal, yakni pendekatan tradisional dan kontemporer. Pendekatan tradisional memakai disiplin ilmu teologi, psikologi, sosiologi dan antropologi budaya. Sementara di era kontemporer hadir disiplin ilmu baru yang menyelidiki sejarah agama secara berbeda. Pendekatan baru seperti psikologi evolusioner, ilmu kognitif, antropologi kognitif dan filsafat pikiran mempelajari agama dengan hasil informatif dan menarik. Disiplin ilmu baru umumnya mendekati studi agama dengan teori evolusi yang diusung Charles Darwin (1809-1882).³

Secara tradisional dikenal Inger Furseth, Pal Repstal, Kieran Flanagan dan Joshua A. Fishman; sementara pendekatan modern ada Donald Broom, Lee A. Kirckpatrick, Jose M. Misacchio, Arthur Peacocke dan Michael Dowd. Inger Furseth dan Pal Repstal memakai pendekatan teori sosiologi agama. Furseth dan Repstal berpendapat “agama dibangun dari interaksi sosial antara pribadi dan masyarakat. Pribadi menciptakan masyarakat, sebaliknya masyarakat

³ Jay R. Feireman, “Introduction” dalam Jay R. Feireman (ed.), *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion* (Oxford: Greenwood Publishing Group, 2009), hlm. xv.

membentuk pribadi”.⁴ Lee A. Kirkpatrick memakai pendekatan psikologi agama membedah sejarah agama. Dalam paradigma psikologi evolusioner, agama bukan sekadar adaptasi seleksi alam tetapi merupakan koleksi sejumlah produk sistem psikologi yang dihasilkan dalam sejarah manusia.⁵ Donald Broom dalam pendekatan biologis menyatakan dua ide agama yaitu: *pertama*, moral memiliki fondasi biologi sebagai konsekuensi seleksi alam dari beragam spesies dan *kedua*, moral adalah struktur penopang esensial bagi agama.⁶

Penulis menyelidiki agama dari teori evolusi sesuai pendekatan modern. Pertanyaan kritis, *munginkah teori evolusi sebagai produk sains dipakai membedah masalah agama?* Alasannya teori evolusi selalu dipertentangkan dengan agama. Kalangan Kristen secara internal juga berdebat hangat tentang teori evolusi karena bersifat kompleks. Orang Kristen konservatif umumnya menolak evolusi, karena dinilai karya kompetitif yang tidak bermakna, kejam dan kurang bertujuan. Penolakan ini diapresiasi positif, mendorong kaum teolog evolusioner menemukan cara sakral mengkomunikasikan kepercayaan Kristen. Terbangun sikap ganda, pada sisi spektrum teolog kaum konservatif menilai pandangan evolusi menjijikkan sementara kaum liberal menyesal menerima teori evolusi.⁷ Michael Dowd menawarkan relasi positif agama dengan sains. Sejarah evolusioner mesti direartikulasi agar metodenya diakui sakral kaum konservatif dan membanggakan kaum liberal.⁸ Penulis

⁴ Inger Furseth & Pal Repstal, *An Introduction to the Sociology of Religion-Classical and Contemporary Perspectives* (New York: Ashgate, 2006), hlm. 4.

⁵ Lee A. Kirkpatrick, *Attachment, Evolution and The Psychology of Religion* (New York: The Guilford, 2005), hlm. 1.

⁶ Donald Broom, *The Evolution of Morality and Religion* (New York: Cambridge University Press, 2003), hlm. ix.

⁷ Michael Dowd, *Thanks God For Evolution* (San Fransisco: Council Oak Books, 2007), hlm. vii-viii.

⁸ *Ibid.*, hlm. 2.

mengapresiasi upaya Dowd mengharmoniskan relasi sains dan agama. Catatan kritis, relasi mesti bersifat mutualis dan transformatif.

1. Deskripsi Perilaku Agama

a. Pendekatan Biologi Perilaku

Penulis memakai disiplin ilmu *ethologi* artinya “biologi perilaku” untuk menganalisa *perilaku agama*. *Perilaku agama* menjadi fokus analisa evolusi agama. Alasannya adalah: *pertama*, teori biologi perilaku lahir dilatari upaya ilmuwan merelasikan agama dan sains secara ramah. *Kedua*, jiwa teori ini menyentuh pusat realitas agama. Teori *biologi perilaku* berupaya mempelajari dua hal yakni: apakah agama berkontribusi bagi kelangsungan hidup dengan memakai mekanisme kognitif dan apakah ajaran agama membudaya dalam masyarakat.⁹ *Ketiga*, teori *biologi perilaku* sebagai produk sains mampu menjembatani perbedaan agama yang destruktif.

Studi perilaku agama berupaya mempelajari fenomena agama bersumber dari realitas empiris. Pendekatan ini meninjau agama secara luas melintasi waktu, budaya dan spesies, kontras dengan metode umum diminati banyak orang. Orang cenderung memotret agama secara dekat dan menekankan sebatas partikularitas agama. Pendekatan *biologi perilaku* mencari sisi universalitas di balik partikularitas agama.¹⁰

Pendekatan ini diperkenalkan oleh Niko Tinbergen (1907-1988). Dalam *ethologi*, langkah pertama memahami perilaku agama adalah mengamati dan memberi ciri dengan menggambarkan maupun mendefinisikan. Secara biologis, perilaku dapat dicirikan dengan bentuk dan fungsi. *Langkah kedua*, diajukan empat pertanyaan kunci yakni: apa arti sejarah evolusioner perilaku? Kapan dan bagaimana perkembangan perilaku dalam kehidupan individu? Apa

⁹ Feerman, “Introduction”, hlm. xv.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. xvi.

penyebab mekanistik perilaku agama? Apakah nilai adaptif dari perilaku agama atau dapatkah perilaku agama beradaptasi?¹¹

Studi saintifik perilaku agama dibatasi pada fenomena yang teridentifikasi oleh indera. Hipotesa perilaku agama teruji dengan membangun korelasi di antara setiap fenomena.¹² Penulis menemukan sisi lemah teori ini karena hanya menyoroti realitas dari identifikasi indera. Perilaku agama sifatnya kompleks dan tidak seluruhnya dapat diinderai. Kepercayaan agama dari narasi fiktif tidak diakui objektivitasnya.

b. Perilaku Agama sebagai Fenomena Biologi

Studi saintifik perilaku agama membutuhkan penelitian objektif, definisi tepat dan skeptisisme secara sehat. Studi perilaku agama sangat rumit karena bersifat paradoks. Akurasi pernyataan agama tidak dapat dibuktikan secara empiris. Paradoksal perilaku agama dibedah dengan rumusan definisi tepat sesuai kenyataan dan bukan metafora. Definisi konseptual bertujuan mencirikan semua elemen untuk memisahkan perilaku religius dan non religius. Langkah berikut dilakukan uji hipotesa terhadap hasil kategorisasi. Tujuan studi adalah meningkatkan pemahaman agama yang berkontribusi bagi kemanusiaan.¹³

Definisi *perilaku agama* mengandung dua istilah kunci yakni: *perilaku* dan *agama*. Perilaku secara biologis diidentifikasi dengan indera melihat dan mendengar. Agama secara sederhana memiliki empat unsur yakni: kepercayaan, nilai, suasana hati dan perasaan. Keempat unsur direlasikan dengan kekuatan supernatural yang disebut “Tuhan” dan

¹¹ *Ibid.*, hlm. xvii.

¹² Lyle D. Steadman, Craig T. Palmer & Ryan M. Ellsworth, “Toward Testable Definition of Religious Behaviour” dalam Jay R. Feerman (ed.), *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion* (Oxford: Greenwood Publishing Group, 2009), hlm. 29.

¹³ *Ibid.*, hlm. 20-21.

berkontribusi membentuk perilaku agama.¹⁴ *Perilaku* dan *agama* memiliki hubungan kausal yang diuji secara inderawi. Perilaku agama adalah komunikasi penerimaan klaim supernatural disertai unsur-unsur identifikasi perilaku yang layak sebagai agama.¹⁵

Secara biologi, evolusi agama adalah proses seleksi alam yang berlangsung pada tingkat individu dan kelompok sosial. Sejarah evolusi agama dibingkai dalam dua tipe adaptasi yakni: *filogenetik* dan *kultural*. Filogenetik berasal dari kata *filogeni* artinya sejarah evolusioner. Adaptasi filogenetik terjadi secara intra-individual, dimana pola struktur diwariskan melalui DNA (gen) dan meningkatkan reproduksi pewaris gen dalam lingkungan spesifik. Sementara adaptasi kultural terjadi secara intra atau ekstra individual, terhadap makhluk bernyawa maupun tidak bernyawa. Pola struktur diwariskan melalui pembelajaran sosial dan meningkatkan reproduksi pewaris gen dalam lingkungan tertentu.¹⁶

Dalam perspektif ethologi, kategorisasi perilaku agama sejajar dengan tipe adaptasi terbagi atas dua tipe, yakni: *pertama*, Tipe Perilaku I. Tipe perilaku I didefinisikan sebagai struktur dan fungsi dalam lingkungan alam. Bentuk spesies pada tipe ini bersifat universal dan terlihat pada semua binatang bertulang belakang (vertebrata). Tipe ini memiliki dua ciri yakni: refleks dan koordinasi motor pola. Koordinasi motor pola terbangun di antara perilaku manusia yang refleks dan fleksibel. Perilaku manusia pada tipe ini yaitu: senyum manusia, perilaku malu dan sikap patuh.

¹⁴ Jay R. Feireman, "The Evolutionary History of Religious Behaviour's" dalam Jay R. Feierman, *The Biology of Religious Behaviour-The Evolutionary Origins of Faith and Religion* (Oxford: Greenwood Publishing Group, 2009), hlm. 72.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 31.

¹⁶ Jay R. Feireman, "How Some Major Component of Religion Could Have Evolved by Natural Selection?" dalam *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour's* (Heidelberg: Springer, 2009), hlm. 52.

Perilaku ini hanya dapat dimodifikasi melalui waktu, orientasi dan fungsi. Perilaku diwariskan melalui gen yang mengalami proses seleksi alam. Tipe perilaku I diwariskan dengan cara sama sebagai struktur anatomi statis.¹⁷

Banyak tipe perilaku I dipakai dalam agama seperti senyum, malu, takut dan sikap patuh. Zaman kini tipe ini umumnya muncul di semua agama besar dunia dan beberapa agama suku. Tipe ini terlihat pada aspek non vokal dari doa syafaat. Tipe perilaku I memiliki banyak fungsi dalam sejarah evolusi agama yang panjang. Salah satu fungsi tipe I adalah kepatuhan. Sikap patuh manusia memiliki banyak variasi. Tanda sikap patuh adalah volume suara dikurangi dan sujud di bawah kuasa lebih tinggi ketika berdoa. Kepatuhan ditandai dengan kepala merunduk atau dimiringkan. Tanda takut tergambar pada wajah. Jika dalam ancaman serius, tanda kepatuhan diwujudkan dengan sikap berlutut.¹⁸

Kedua, Tipe Perilaku II. Tipe perilaku ini diuraikan dengan struktur dan fungsi dalam lingkungan alam. Bentuk spesies tidak universal. Perilaku dimodifikasi dan ditransmisi melalui proses pembelajaran sosial. Secara strategis perilaku manusia dimotivasi taktis sebagai hasil produk pemikiran, kreativitas dan intelegensia yang tinggi. Bentuk perilaku lain adalah bahasa simbolik yang diaktualisasi melalui vokalisasi atau tulisan. Tipe II teramati secara relatif pada kelompok taksonomi seperti hewan primata, mamalia laut dan burung tertentu. Perilaku adalah proses seleksi alam yang dimotivasi jaringan kerja saraf tertentu. Proses seleksi berlangsung secara fleksibel dimana perilaku direlaskan dan dikoordinasi dengan gen.¹⁹

Tipe Perilaku II adalah perilaku yang dilatari “keinginan” membangun kedekatan atau keintiman. Perilaku

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 54.

¹⁸ Feireman, “The Evolutionary History of Religious Behaviour’s”, hlm. 77.

¹⁹ Feireman, “How Some Major Component of Religion Could Have Evolved by Natural Selection?”, hlm. 54.

ini berupaya membangun kedekatan atau keintiman untuk memperoleh perhatian Tuhan melalui ritual dan seremoni agama seperti: perkawinan, baptisan, sunat, pemakaman dan seremoni penyembuhan. Perilaku ini tercermin dalam beberapa aspek agama, diantaranya: *pertama*, dimanfaatkan dalam doa syafaat. *Kedua*, dipakai untuk menarasikan dan membaca cerita sakral dalam bahasan lokal. *Ketiga*, digunakan untuk menulis cerita sakral yang variatif dalam Kitab Suci seperti Alkitab maupun Al-quran.²⁰

2. Analisa Sejarah Evolusioner Perilaku Agama

Stephen K. Sanderson²¹ mengulas latar historis evolusi agama. Sebagian besar penelitian cenderung fokus pada evolusi sosial lain seperti demografi, teknologi, ekonomi dan politik dibanding evolusi agama. Antropolog dan sosiolog yang tertarik mewacanakan evolusi agama adalah Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) dan Hobert Spencer (1820-1903). Ketertarikan ini bersifat sporadis karena sesudah ketiadaan mereka evolusi agama tidak berkembang. Hal ini dilatari munculnya kritik evolusi sosial dari antropolog Frans Boas dan mazhabnya maupun dominasi antropolog fungsionalis Bronislaw Malinowski dan A. R. Radcliffe yang mengkritik evolusi agama.

Kebangkitan evolusi agama ditindaklanjuti era kini oleh Roberth Bellah dan Anthony Wallace yang memperkenalkan pola evolusi agama. Bellah mengkategorikan empat tahap pola evolusi, yakni: *pertama*, agama primitif yang ditemukan pada era kesukuan. *Kedua*, agama kuno, seperti agama politeis kuno dari dunia lama dan baru. *Ketiga*, agama historis dikenal dengan agama monoteis

²⁰ Jay R. Feireman, "The Evolutionary History of Religious Behaviour's", hlm. 79.

²¹ Stephen K. Sanderson, "The Evolution of Religious Behaviours in It's Socioecological Contexts" dalam Jay R. Feierman (ed.), *The Biology of Religious Behaviour-The Evolutionary Origins of Faith and Religion* (Oxford: Greenwood Publishing Group, 2009), hlm. 3-5.

sebagai agama yang menyelamatkan dunia. *Keempat*, agama modern yakni agama di abad ke-20.²²

Tipologi ini direformulasi oleh Wallace.²³ Agama masyarakat dibentuk dari institusi kultus. Institusi kultus adalah semua kultus yang mempunyai tujuan sama, secara eksplisit dirasionalkan dan didukung kelompok sosial yang sama. Wallace menggambarkan empat tipe institusi kultus yakni: *pertama*, individualistis, setiap individu menampilkan ritus pribadi. *Kedua*, Shamanik, sebagian agama takhyul (shaman) menampilkan ritus kepada orang lain. *Ketiga*, komunal, sekelompok orang secara kolektif menampilkan ritus agama lain pada waktu tertentu. *Keempat*, gerejawi, imam memonopoli pengetahuan agama dan menampilkan ritus khusus dihadapan komunitas.

Kombinasi keempat institusi kultus membentuk empat tahap utama evolusi agama, yakni: *shamanik*, *komunal*, *olimpian* atau *politeis* dan *monoteis*. Penulis merujuk pada pola evolusi agama yang diajukan Wallace, karena kategorisasi Wallace bersifat holistik dan detail.

Agama Shamanik

Agama shamanik merupakan kombinasi institusi kultus individualistik dan shamanik. *Shaman*, berasal dari bahasa Tungus, masyarakat nomaden di Siberia, kadang-kadang diterjemahkan “seorang yang tahu”.²⁴ Shaman biasanya hanya suatu praktek agama. Agama ini muncul terutama dalam kumpulan masyarakat berburu dan diorganisasikan dalam komunitas suku. Murdokh dan White melaporkan dalam *Standar Sampel Lintas Budaya* bahwa 63% agama shamanik ditemukan pada kelompok masyarakat berburu dan 83% di komunitas suku. Agama shamanik ditemukan umumnya di seluruh dunia dan berkembang

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, hlm. 4.

²⁴ Robert Wrigt, *The Evolution of God* (New York: Hachette Book Group, 2009), hlm. 26.

melalui tahap evolusioner. Agama shamanik ditetapkan sebagai agama purba dan shaman adalah spesialis agama purba.²⁵

Agama shamanik percaya pada suara binatang, roh lokal dan dewa tinggi seperti *Sedna* “penjaga binatang laut”, matahari, bulan dan roh di udara. Agama shamanik memiliki dua kultus individualistik yakni kultus *roh penolong* dan kultus *permainan binatang*. Shaman diyakini mampu mendiagnosa dan menyembuhkan penyakit sebagai kekuatan supernatural. Shaman percaya pada beragam roh dan mengakui kekuatan kosmologi melekat pada binatang, iklim, ruang dan waktu.²⁶ Shaman menampilkan aktivitas beragam seperti: a) menyembuhkan dan memulihkan penyakit, b) melindungi permainan binatang, c) berkomunikasi dengan kematian, d) memulihkan jiwa yang hilang dan e) membebaskan manusia dari roh jahat.

Ritual shamanik secara tipikal melakukan ritmik berulang seperti menari, bermain tambur dan menyanyi.²⁷ Aktivitas yang menyebabkan kehilangan kesadaran dan merupakan “pengalaman aneh”. Realitas ini terindikasi sebagai *sindrom shamanik* yang dicirikan dengan kemampuan hipnotis sebagai pengalaman aneh yang luar biasa. Ada kesamaan menonjol antara praktek shamanik dengan perilaku agama di seluruh dunia.²⁸ Berdasarkan psikobiologi, kesamaan tradisi shamanik dengan realitas kini adalah hasil penemuan difusi budaya.

²⁵ Stephen K. Sanderson, “The Evolution of Religious Behaviours in It’s Socioecological Contexts” dalam *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion*, hlm. 4.

²⁶ Ibid, h. 5

²⁷ Ibid

²⁸J. McClenon, *Wondrous Healing : Shamans, Human Evolution and the Origins of Religion*, (DeKalb : Northern Illinois University Press, 2002) h. 134

Agama Komunal

Tergambar etape evolusioner dari agama shamanik ke agama komunal lewat praktek ritus keagamaan yang dilakukan. Secara evolutif, agama shamanik mengalami transisi ke masyarakat agrikultural. Agama shaman bertahan di era kini dengan bentuk berbeda. Shaman disebut sebagai penyembuh, penyihir dan dukun. Tipe penyembuh sekarang tidak berbeda dengan shaman kuno. Keduanya melakukan aktivitas sama yakni menyembuhkan.²⁹ Praktek penyembuhan dilanjutkan agama gerejawi melalui doktrin agama formal maupun imam. Dalam masyarakat industri, agama penyembuhan secara menonjol berasal dari shaman kuno berbentuk “Penyembuh Iman.”³⁰

Berdasarkan data *Standar Sampel Lintas Budaya*, agama komunal sebagian besar diminati masyarakat agrikultur. Agama komunal juga ditemukan dalam komunitas suku sekitar 52%. Agama komunal mempraktekkan institusi kultus individualistik, shaman dan komunal. Secara praktis, komunitas masyarakat datang bersama-sama dan terlibat dalam ritus kolektif tertentu. Contohnya, orang Trobriander, suku yang terkenal dari pulau Melanesia. Institusi kultus komunal yang dipraktekkan *kultus teknologi magic*. Dalam tradisi ini, orang-orang mengadakan ritual kolektif dipimpin *magician kebun*. Orang-orang Trobriander juga mempunyai kultus roh kematian dalam pelayanan pemakaman.³¹

Beberapa kemampuan sakral penduduk suku Trobriander adalah: *pertama*, mampu menyebabkan atau

²⁹ M. J. Winkelman, *Shamans and Other “Magico-Religious” Healers : A Cross-Cultural Study of the Origins, Nature & Social Transformation*, (Westport : Bergen & Garvey, 1990), h. 308

³⁰Stephen K. Sanderson, “The Evolution of Religious Behaviours in It’s Socioecological Contexts”, dalam *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion*, h.

menyembuhkan penyakit. *Kedua*, mempunyai kekuatan magis untuk membantu dan melindungi dari roh dengki, sihir maupun roh jahat lain. Dimensi lain agama komunal adalah penyembahan leluhur. Roh leluhur yang mati adalah entitas supernatural dalam agama ini. Komunitas ini respek terhadap leluhur seperti kehidupan dan kematian. Sebagai figur otoritatif, kehidupan leluhur adalah sumber berkat dan hukuman.³² Ritus keagamaan komunal memiliki kesamaan dengan kultus agama lain di era kini yang melakukan ritus penyembuhan dan penyembahan leluhur dalam kemasan bentuk berbeda.

Agama Olimpian/ Politeis

Olimpian adalah istilah yang diadopsi Wallace dari Yunani kuno untuk menyebut politeisme agama. Data *Standar Sampel Linta Budaya* mencatat, mayoritas agama olimpian atau politeis sekitar 50% ditemukan pada masyarakat agrikultur secara intensif. Agama politeis ditemukan sekitar 42% juga pada masyarakat agrikultur luas. Agama politeis mempunyai *panteon* khususnya dewa dan imam profesional yang memonopoli pengetahuan agama maupun memimpin pelaksanaan ritual.³³

Dalam politeisme primitif, para dewa disamakan dengan manusia dan alam. Dewa digambarkan variatif yakni orang baik, jahat maupun bodoh. Para dewa biasanya makan dan minum bahkan sering melakukan pesta besar, menyukai seks maupun berpesta pora. Para dewa juga berjuang dan pergi perang. Dewa politeisme seperti manusia sifatnya terbatas dan fana, dapat dibunuh maupun dimakan. Praktek politeisme sangat kuat bertumbuh di masyarakat Israel kuno. Kekuatan alam dapat dihuni oleh para dewa.³⁴

Ciri agama politeis lain, praktek ritualistik menggunakan korban binatang. Cara ini diklaim sebagai ciri

³² Ibid, h. 7

³³ Ibid

³⁴ Robert Wrigt, *The Evolution of God*, h. 74

universal agama politeis. Antropolog Marvin Harris (1927-2001) berkomentar “Persia, Weda Brahmana, Cina, dan Jepang umumnya melakukan ritual pengorbanan hewan peliharaan. Sangat sulit menemukan masyarakat tunggal di seluruh Eroasia dan Afrika Utara dimana ritus korban hewan peliharaannya tidak didukung negara.”³⁵ Hewan peliharaan yang dipakai dalam ritus korban lebih dihargai. Hewan peliharaan lebih dihargai karena difungsikan dalam ritus korban. Sebaliknya hewan liar kurang dihargai karena jarang dipakai dalam ritus korban dan disediakan bebas dari alam.³⁶

Agama politeis sangat terkenal ada di Sumeria dan Mesir kuno, Yunani kuno, Romawi kuno, Maya Aztec dan Inca. Terindikasi ada dua tipe evolusioner agama politeis berbeda. Agama politeis awalnya banyak bertumbuh di masyarakat agrikultur luas yang diorganisasikan dalam suku dan negara kecil. Contoh, Ashanti dari Afrika Barat yang terorganisir secara politik dalam negara. Orang Ashanti menyembah sosok super yang dikenal dengan Nyame. Nyame adalah dewa langit yang diakui jauh dari dunia dan menentukan langsung takdir manusia.³⁷

Agama politeis kemudian berkembang dalam masyarakat agrikultur secara intensif. Agama politeis ada di Asia Timur yakni orang Arya. Orang Arya mempercayai banyak dewa, terutama empat dewa: Indra, dewa perang dan cuaca; Varuna, mempertahankan moralitas dan tatanan sosial; Agni, dewa api berhubungan dengan para imam yang melakukan ritual dengan api dan Soma, dewa tanaman. Dewa ini merupakan bagian integral kultus korban.³⁸ Dewa politeis

³⁵ K. Amstrong, *The Great Transformation – The Beginning of Our Religion Traditions*, (New York : Knopf, 2006), h. 20

³⁶ S. Atran, *In Gods We Trust – The Evolutioner Lansdscape of Religion*, (New York : Oxford University Press, 2007), h. 116

³⁷ Stephen K. Sanderson, “The Evolution of Religious Behaviours in It’s Socioecological Contexts”, dalam *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion*, h. 8

³⁸ Ibid, h. 9

Arya menunjukkan bahwa masyarakat Arya melakukan aktivitas agrikultur secara intensif.

Agama Monoteis

Secara historis agama monoteis muncul selama periode yang dikenal “era aksial”, sekitar 600 BC–1 AD. Pada era ini Yudaisme berubah menjadi monoteisme, menyembah satu Allah Yahwe yang benar dan muncul Hinduisme maupun Budhisme di India serta Konfusius di Cina. Pada tahap berikut muncul Laozi dan taoisme di Cina. Beberapa ratus tahun kemudian kekristenan keluar dari Yudaisme sebagai hasil gerakan mesianik. Islam adalah agama monoteis besar yang terakhir terbentuk, diikuti sebagian orang asing yang menghadirkan sekte kristiani. Kendati berubah menjadi Kristen pada abad 1 AD, sebagian besar orang hidup di area kota.³⁹

Orang Asia Barat yang mengembangkan Yudaisme, Kristen dan Islam memiliki tiga ciri yakni agrikulturalis intensif, pastoralis dan kombinasi keduanya. Orang Asia Timur mengembangkan Hinduisme, Budhisme, konfusiusme dan Taoisme. Bertolak dari sejarah evolusi, Sanderson⁴⁰ mengajukan beberapa hal baru agama dunia yang tersebar di era aksial, yakni :

1. Dalam agama politeis, beragam dewa diyakini memiliki karakteristik dan keinginan seperti manusia. Allah monoteis adalah Allah transenden yang tidak sama dengan manusia. Allah yang Maha Hadir, Maha Tahu dan Maha Kuasa.
2. Agama monoteis menekankan keselamatan dunia dan kemurahan serta kasih Allah.
3. Peningkatan dratis monoteisme baru menghadirkan gambaran potensi Allah untuk mengendalikan, menuntut dan menghukum. Unsur-unsur menghukum umumnya tergambar di agama-agama pra-aksial.

³⁹ Ibid, h. 10

⁴⁰ Ibid, h. 11

4. Doktrin agama menjadi lebih rumit.
5. Ada kemunduran tajam tentang pengorbanan binatang.
6. Agama monoteis mengintensifkan kontrol imam terhadap ritual agama dan berfungsi lebih berkuasa dibanding imam pada agama politeis

Analisa Evolusi Agama

Penulis merujuk pada ide Jay R. Feireman yang dikutip Sanderson untuk menganalisa evolusi agama. Fenomena evolusioner agama bersifat ganda yakni secara biologis dan sosial. Winkelman dan James McClenon mengomentari shamanisme didasari oleh *neuropsikologi*. McClenon memberi skenario logis tentang bagaimana ritual shamanik berevolusi dalam lingkungan leluhur manusia sekitar 30.000 tahun lalu. Pada era kini beberapa ahli mencatat sejumlah kesamaan mencolok antara ritual agama dengan gangguan emosial yang disebut *Gangguan Obsesif Kompulsif*. “Modul ritual” pada otak diduga sangat kuat mempengaruhi manusia terlibat dalam ritual agama kolektif. *Gangguan Obsesif Kompulsif* dinilai sebagai bentuk patologi individu yang menghasilkan sikap hiperaktif.⁴¹

Secara biologis, beragam jenis aktivitas agama dihasilkan dari *ethologi* manusia. Jika impulsif agama didasari secara biologis, impulsif sangat besar dipengaruhi konteks sosio-ekologi dimana manusia hidup. Jadi, agama berevolusi secara sosial melalui tahap umum, dari era shamanik ke komunal, komunal ke politeistik dan politeistik ke monoteistik. Evolusi agama tidak berakhir dengan kemunculan agama monoteistik, agama keselamatan dunia. Agama monoteistik mengalami perubahan sepanjang waktu. Kendati hasil evolusi agama tetap berbentuk monoteistik tetapi tidak ada tahap akhir evolusi agama. Transendensi agama monoteistik bukan tahap akhir evolusi agama. Proses evolusi agama berlangsung mengikuti gerakan peradaban sejarah manusia.

⁴¹ Ibid, h. 16 - 17

Sosiolog Daniel Bell mendeklarasikan pada tahun 1960 bahwa kita akan melihat “akhir ideologi”.⁴² Ilmuwan politik Francis Fukuyama mengklaim, dengan kapitalisme liberal modern kita mencapai “akhir sejarah”.⁴³ Argumentasi ini menegaskan, perbedaan agama diabaikan berarti mengakhiri sejarah evolusi agama. Dalam perbedaan agama ditemukan nilai universalitas agama yakni dasar moralitas. Tidak ada alasan mengunggulkan agama satu dan merendahkan agama lain. Setiap agama memiliki garis relasi sejarah yang berkesinambungan dengan bentuk dan konsep berbeda. Ibarat kita menempuh tujuan satu dengan cara dan jalan berbeda.

Setiap agama menawarkan hanya satu cara dan jalan moralitas tentang Tuhan maupun kemanusiaan. Pemutlakan jalan agama tertentu sebagai kebenaran utama, bukan solusi bijak. Kebenaran suatu agama dimutlakkan berarti mereduksi dan menutup penemuan jalan moralitas lain. Jalan berbeda tidak menggiring pada perpecahan destruktif tetapi semakin memperkaya dan memperkuat moralitas.

C. Relevansi dalam Konteks Indonesia

Kajian evolusi agama adalah perspektif alternatif untuk menjembatani keterpisahan agama yang destruktif. Fokus sejarah evolusioner agama untuk menemukan nilai universalitas agama. Pada bagian ini, kajian evolusi agama sebagai produk sains difungsikan ganda, yakni: *pertama*, memotret realitas beragama di Indonesia dan *kedua*, ditawarkan reartikulasi teologi menyikapi perbedaan agama. Potret pluralisme agama di Indonesia sarat dengan kompleksitas masalah. Realitas faktual menegaskan sisi ambivalensi agama. Pada satu sisi berkontribusi bagi kemanusiaan tetapi sisi lain menyulut tindakan dehumanisasi.

⁴² Daniel Bell, *The End of Ideology : on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, (Glencoe : Free Press, 1960), h. 10

⁴³ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, (New York : Free Press, 1992), h. 12

Sejumlah kompleksitas masalah agama yang destruktif dan disintegratif adalah:

1. Indonesia sebagai bangsa majemuk tidak luput dari ancaman perpecahan maupun konflik bernuansa primordial. Dalam catatan sejarah, sejumlah konflik komunal terjadi di Indonesia, diantaranya: di Kalimantan Tengah, Kalimantan Barat, Maluku dan Sulawesi Tengah. Peristiwa penyerangan aliran kelompok Sufi di Sukabumi, Jawa Barat, penyerbuan kelompok Syiah di Sampang, Madura dan pembakaran pondok pesantren di Depok, Jawa Barat juga termasuk daftar konflik yang memprihatinkan. Konflik telah merenggut ribuan nyawa dan mengguncang fondasi struktur kebangsaan yang diletakkan *founding father*. Menariknya, intensitas konflik bergerak paralel dengan menguatnya simbol dan identitas keagamaan dari gelombang radikalisme yang terjadi pada satu dekade terakhir. Wacana eksklusivitas dan aksi kekerasan yang ditebarkan menggerogoti nafas pluralisme di Indonesia.⁴⁴
2. Persoalan kaum minoritas dan mayoritas di Indonesia sampai sekarang menjadi perdebatan serius di antara penganut paham teologi semitik. Satu pihak menghendaki persoalan mayoritas-minoritas harus diakhiri dengan debat lebih substansial tentang *apa yang akan diperbuat oleh negara untuk kaum minoritas-mayoritas* dan *apa yang harus dilakukan kaum mayoritas-minoritas di Indonesia*. Debat ini penting, karena keberadaan kaum mayoritas-minoritas adalah realitas sosial yang tidak bisa terabaikan. Pada pihak lain terdapat kelompok yang tetap mempertahankan pandangan, kaum mayoritas harus diberikan hak “lebih” ketimbang kaum minoritas. Alasannya, kaum mayoritas

⁴⁴ Noorhadi Hasan, “Multikulturisme dan Tantangan Radikalisme”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, (Jakarta : Democracy Project, 2011), h. 198

lebih berkontribusi bagi negara dibanding kaum minoritas.⁴⁵

3. Agama asli nusantara yang hadir di Indonesia sebelum masuknya agama “resmi versi pemerintah” hampir punah. Banyak kalangan masyarakat Indonesia yang melupakan agama atau kepercayaan asli sebagai kearifan lokal, seperti agama Sunda “Wiwitan”, yang kini tersisi pada etnis Baduy di Kenekes (Banten); di Cigugur Kuningan, dikenal agama “Buhun”; “Kejawen” di Jawa Tengah dan Jawa Timur; Agama “Parmalin” sebagai agama asli Batak; agama “Kaharingan” di Kalimantan; “Tonaas Walian” di Minahasa, Sulawesi Utara; “Tolottang” di Sulawesi Selatan; “Wetu Telu” di Lombok dan agama “Naulu” di Pulau Seram-Maluku. Agama-agama asli umumnya didegradasi sebagai ajaran animisme, penyembah berhala atau dipahami hanya sebagai aliran kepercayaan. Masa sekarang, penganut agama dan kepercayaan asli tidak diakui di Indonesia sebagai agama. Penganutnya tidak diberikan hak layak dalam kehidupan berbangsa seperti tidak tercatat dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP), akte kelahiran maupun pencatatan perkawinan di Kantor Catatan Sipil. Kelompok penganut agama asli umumnya berada di pedalaman dan terdiskriminasi, dicatat hanya sebagai “penghayat kepercayaan murni dan tidak murni.”⁴⁶ Agama asli memiliki kekayaan kearifan lokal yang berkontribusi bagi harmonisasi agama.

Kajian evolusi agama menawarkan pikiran solutif terhadap kompleksitas masalah agama yakni: *Pertama*, evolusi agama mengukuhkan pengakuan perbedaan agama. Produk agama

⁴⁵ Zuly Qodir, “Kaum Minoritas dan Kebebasan Beragama di Indonesia”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, (Jakarta : Democracy Project, 2011), h. 390

⁴⁶P. Djatikusumah, “Posisi Penghayat Kepercayaan Dalam Masyarakat Plural di Indonesia”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, (Jakarta : Democracy Project, 2011), h. 371-372

tidak terbentuk independen tanpa pengaruh agama lain. Agama berevolusi secara kontinyu dan berkontribusi bagi agama baru. Sikap triumfalistik agama mereduksi kekayaan nilai evolusi agama. Agama tidak diposisikan hierarkis, superior-subordinat, sebaliknya setara. Perbedaan agama dan antara denominasi agama tidak membatalkan hak maupun kewajiban penganut agama menyakini kebenaran agamanya. Klaim kebenaran agama diakui tetapi tidak dimutlakkan sebagai kebenaran universal.⁴⁷ Budhy Munawar-Rachman mengutip ide Djohan Effendy berkomentar “dari tiap agama kita bisa mengambil mutiara kerohanian yang memperluas cakrawala keagamaan kita”.⁴⁸ Kenyataan pluralisme agama tidak sekedar diwacanakan, tetapi mesti terungkap benar dalam sikap bersama. Kebutuhan utama adalah menemukan *the matrix of meaning* dari kepelbagian agama. Nilai-nilai bersama yang universal ditemukan sebagai rujukan bersama penganut agama mengupayakan kesejahteraan manusia. Nilai moralitas yang universalitas adalah cinta kasih. Cinta kasih adalah pancaran Allah yang Rahmani dan Rahimi.⁴⁹ Agama asli-pun mesti diberi ruang penghargaan karena memiliki nilai kearifan lokal yang memperkaya relasi pluralisme di Indonesia.

Kedua, evolusi agama mengedepankan pentingnya nilai kerukunan antar dan inter umat beragama. Kerukunan adalah sikap yang terlahir dari lubuk hati terdalam, terpancar dari kemauan berinteraksi satu sama lain sebagai manusia. Kerukunan dibangun tanpa tekanan pihak manapun. “Rukun” secara etimologis berasal dari kata tiang atau pilar, artinya

⁴⁷ Frans Magnis-Suseno Sj, “God Talk”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, (Jakarta : Democracy Project, 2011), h. 67

⁴⁸ Budhy Munawar-Rachman, “Kata Pengantar”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, (Jakarta : Democracy Project, 2011), h. xxxi

⁴⁹ Andreas A. Yewangoe, “Regulasi Toleransi dan Pluralisme Agama di Indonesia, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, (Jakarta : Democracy Project, 2011), h. 84 - 85

setiap anggota masyarakat berfungsi saling menopang agar rumah bersama tidak runtuh. Semua orang mengemban fungsi penting menguatkan dan meneguhkan rumah bersama.⁵⁰ Kerukunan agama dapat tercipta melalui sikap rendah hati. Agamawan yang semakin religius, tahu dan sadar akan Yang Ilahi menjadi pribadi yang rendah hati. Setiap penganut agama mesti sadar mereka membawa harta wahyu ilahi dalam wadah yang mudah pecah, “wadah pengertian dan tradisi manusiawi”. Iman mesti dibicarakan secara rendah hati. Bicara dengan rendah hati adalah prasyarat kesejatan wacana tentang Ilahi. Kerendahan hati adalah syarat kredibilitas wacana tentang Tuhan. Agamawan yang tidak rendah hati memberi citra buruk pada agama.⁵¹

Ketiga, pluralisme agama merupakan isu krusial di Indonesia yang perlu disikapi secara serius dan objektif. Interpretasi teologis sebagai jantung pluralisme diharapkan membangun kehidupan harmonis di Indonesia. Penulis mengajukan ide teologi harmonis diinspirasi harmonisasi sains dan agama melalui evolusi agama. Esensi teologi harmonis adalah menjembatani kesenjangan perbedaan agama secara harmonis. Pusat teologi harmonis terarah pada Kristus sebagai tokoh pendamai. Kristus mengharmoniskan relasi manusia dengan Allah, manusia dengan manusia maupun manusia dengan alam. Sekat pemisah dijembatani dalam prinsip teologi harmonis. Teologi harmonis memotivasi umat Kristen membangun komitmen dan penerimaan terhadap agama atau denominasi lain. Nilai kemanusiaan diutamakan dalam teologi harmonis. Semua agama bersinergi secara setara dan harmonis untuk membangun kemanusiaan dan seluruh ciptaan.

D. Penutup

⁵⁰ Ibid, h. 83

⁵¹ Frans Magnis-Suseno Sj, “God Talk”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, h. 68

Kajian sejarah perkembangan agama menjadi titik pijak membangun pemikiran dan gerakan pluralism agama. Teori evolusi sebagai produk sains difungsikan sebagai jembatan perekat pluralisme agama. Evolusi agama mengandung nilai positif untuk meminimalisasi potensi destruktif agama. Setiap agama memiliki garis relasi yang kontinyu dan konstruktif. Sisi universalitas agama menjadi titik temu yang merelasikan hangat perbedaan agama. Nilai moralitas menjadi penopang agama ditemukan dalam kajian evolusi agama. semua agama mesti berkomitmen dan membangun kehidupan bersama yang harmonis.

Daftar Pustaka:

Buku:

Amstrong, K. *The Great Transformation – The Beginning of Our Religion Traditions*, New York : Knopf, 2006.

Atran, S. *In Gods We Trust – The Evolutioner Lansdscape of Religion*, New York : Oxford University Press, 2007.

Bell, Daniel, *The End of Ideology : on the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe : Free Press, 1960.

Broom, Donald, *The Evolution of Morality and Religion*, New York : Cambridge University Press, 2003.

Dawkins, Richard, *The God Delusion*, London : Bantam Press, 2006.

Dowd, Michael, *Thanks God For Evolution*, San Fransisco : Council Oak Books, 2007.

Fukuyama, Francis *The End of History and the Last Man*, New York : Free Press, 1992.

Furseth, Inger & Repstal, Pal, *An Introduction to the Sociology of Religion–Classical and Contemporary Perspectives*, USA : Ashgate, 2006.

Kirkpatrick, Lee A., *Attachement, Evolution and The Psychology of Religion*, New York : The Guilford, 2005.

McClenon, J. *Wondrous Healing : Shamism, Human Evolution and the Origins of Religion*, DeKalb : Northern Illinois University Press, 2002.

Musacchio, Jose M., *Contradictions Neuroscience and Religion*, New York : Springer, 2012.

Winkelman, M. J. *Shamans and Other "Magico-Religious" Healers : A Cross-Cultural Study of the Origins, Nature & Social Transformation*, Westport : Bergen & Garvey, 1990.

Wright, Robert, *The Evolution of God*, New York : Hachette Book Group, 2009.

Artikel:

Djatikusumah, P. "Posisi Penghayat Kepercayaan Dalam Masyarakat Plural di Indonesia", dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, Jakarta: Democracy Project, 2011.

Feierman, Jay R., "Introduction", dalam *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion*, Ed. By Jay R. Fiereman, Oxford : Greenwood Publishing Group, 2009.

_____, "The Evolutionary History of Religious Behaviour's" dalam *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion*, Ed. By. Jay R. Feierman Oxford : Greenwood Publishing Group, 2009.

_____, "How Some Major Component of Religion Could Have Evolved by Natural Selection?" dalam *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour's*, Heidelberg : Springer, 2009.

- Hasan, Noorhadi “Multikulturisme dan Tantangan Radikalisme”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, Jakarta : Democracy Project, 2011.
- Qodir, Zuly, “Kaum Minoritas dan Kebebasan Beragama di Indonesia”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, Jakarta : Democracy Project, 2011.
- Rachman, Budhy Munawar, “Kata Pengantar”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, Jakarta : Democracy Project, 2011.
- Sanderson, Stephen K. “The Evolution of Religious Behaviours in It’s Socioecological Contexts”, dalam *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion*, Ed. By. Jay R. Feierman Oxford : Greenwood Publishing Group, 2009.
- Steadman, Lyle D., Palmer, Craig T. & Ellsworth, Ryan M. “Toward Testable Defenition of Religious Behaviour”, dalam *The Biology of Religious Behaviour–The Evolutionary Origins of Faith and Religion*, Ed. By. Jay R. Feierman Oxford : Greenwood Publishing Group, 2009.
- Suseno, Frans Magnis Sj, “God Talk”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, Jakarta : Democracy Project, 2011.
- Yewangoe, Andreas A. “Regulasi Toleransi dan Pluralisme Agama di Indonesia, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama*, Ed. By. Elza Peldi Taher, Jakarta : Democracy Project, 2011.

Bagian IV

Jelajah Sejarah Hidup dan Kerja Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu

Riwayat Hidup dan Pekerjaan
Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu

- 1 **Biodata**
Nama : Mesakh Tapilatu
Tempat dan tanggal lahir : Ambon, 4 April 1942
Pekerjaan : Pendeta (Emeritus 4 April 2007)
Alamat :
Istri : Jl. Dr. Kayadu, Lorong
Anak : Gereja Paulus, Ambon
Saar (Lala) Lumalessil
Menantu : Sanny Mathilda,
Cucu : Terweline (Tewi), Louis
J. C.(Ongen) dan
Yosmina (Ullen)
Marius Yuda Duanjaya
dan Sherli Biloro
Theodore (Theo),
Timotius (Tito), Tobias
(Obi), Sherlo (Elo),
Natania (Nia) dan Adriel
(Iyel)
- 2 **Pendidikan Dasar**
 - 1956 : Tamat Sekolah Rakyat (SR 6
 - 1959 : tahun), Nalahia (Nusalaut).
 - 1962 : Tamat SMP Negeri 4, Ambon.
Tamat SMA Negeri 2,
Ambon.
- 3 **Pendidikan Teologi**
 - 1968 :
 - 1983 :
 - 1994 : Sarjana Teologi dari Sekolah
Tinggi Teologi Jakarta
- 4 **Pengalaman Kerja**
 - 1969 : Magister Teologi dari Sekolah
Tinggi Teologi Jakarta
Doktor Teologi dari Sekolah
Tinggi Teologi Jakarta
 - 1969-1971 :
 - 1969-1971 :
 - 1969-1971 : Ditahbiskan dan diangkat
sebagai pendeta Gereja
Protestan Maluku (GPM)
 - 1971-1978 : Dosen Institut Teologia GPM
Ambon.
 - 1975-1977 :

	Dosen tidak tetap matakuliah
	: Agama Kristen pada Akademi
	Administrasi Negara (A2N),
	: Ambon.
• 1978-1979	: Dosen tidak tetap matakuliah
• 1983-1985	: Etka Kristen pada Fakultas
	Ilmu Sosial Unpatti Ambon.
• 1985-1989	: Tenaga perbantuan dosen dari
• 1989-2002	: GPM kepada Akademi
	: Teologia GMIH di Ternate.
• 1994-2007	Ketua Akademi Teologia
• 1999-2007	GMIH sekaligus sebagai
• 2000-2005	: anggota Badan Pekerja Harian
	Sinode GMIH (Ex-officio)
	: Dosen tetap STT GPM
• 2005-2015	Pembantu Rektor (PR) II
	: bidang keuangan STT GPM
• 2007	: Pembantu Dekan (PD) II
	Fakultas Teologi UKIM
	Ambon
• 2007-2017	Anggota Lembaga Pengkajian
• 2017	Kerukunan Antar Umat
	Beragama (LPKUB), Ambon
	Dosen tetap Fakultas Teologi
	UKIM Ambon
	Pembantu Dekan I, bidang
	Akademis Fakultas Teologi
	UKIM
	Ketua III Badan Pekerja
	Harian Sinode Am Gereja
	Protestan di Indonesia (BPH-
	GPI) dan mengikuti semua
	kegiatan semua Sidang Sinode
	Am
	Anggota Badan Penasehat
	BPH-GPI dan mengikuti
	semua kegiatan
	Pensiun sebagai Pegawai
	Organik Gereja Protestan
	Maluku dan sekaligus sebagai
	dosen tetap pada Fakultas
	Teologi UKIM Dosen tidak
	tetap pada Fakultas Teologi
	UKIM

- 5 Partisipasi dalam pertemuan-pertemuan ilmiah/penataran/Sidang Raya DGI/PGI
- 1971 : Seminar on Ethics, 12-24
 - 1974 : Februari oleh Persetia, di Makassar Studi Institut
 - 1976 : Biblika, 4-12 Januari, oleh Persetia di Tamen Toe, Tana Toraja
 - 1979 : 1. Studi Institut Sistematika oleh Persetia, 20-28 Juni di Sukabumi;
2. Sidang Raya VIII DGI
 - 1984 : mewakili Persetia, status **peserta**, Salatiga
Mengikuti Penataran Tenaga Akademi Tingkat lokal, oleh Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi tanggal 7-18 Juli, Ambon
 - 1985 : 1. Penataran P-4 Calon Penatar Tingkat Provinsi oleh BP-7 Provinsi Maluku, tanggal 28 Februari - 18 Maret, Ambon
 - 1988 : 2. Penataran Proses (PBM) Belajar-mengajar oleh Persetia, tgl. 23-28 Juli, Ambon;
 - 1989 : 3. Sidang Raya X DGI mewakili STT GPM, status **undangan**, Ambon
 - 1993 : Penataran Tenaga Akademi Administrasi Pendidikan
 - 1994 : Perguruan Perguruan Tinggi Swasta, oleh KOPERTIS
 - 1997 : Wilayah IX, tgl. 26-28
 - 1987
 - 1991
 - 1998

- November, Makassar
 Studi Institut Eklesiologi, 4-26
 Juli oleh Persetia di Makassar
 Sidang Raya XI PGI, status
undangan dari Fakultas
 Teologi UKIM, Surabaya
 Seminar Sejarah Perjuangan
 Pahlawan Nasional Pattimura,
 5-8 November oleh Kanwil
- 2004 : Depdikbud Propinsi Maluku di
 Ambon
- 2008 : Sidang Raya XII PGI, status
undangan dari Fakultas
 Teologi UKIM, Jayapura
 Semiloka Injil dan Adat, judul
 makalah : 'Pertemuan Injil dan
 Adat dalam GPM' di Amahusu
 Mengikuti Studi pada The
 Ecumenical Institute, 10
 Oktober 1987-Februari 25
 1988 (6 bulan), The World
 Council of Churches, Bossey
 (Swis).
 Melakukan Penelitian di
 KITLV Universitas Leiden,
 Belanda, dalam rangka
 penulisan Disertasi S3.
 Mengikuti seminar 'Gereja dan
 Politik' di Tiel (Belanda) yang
 diselenggarakan oleh Tim
 Dialog GPM dan dan gereja-
 gereja Maluku di Belanda

 - Mengikuti Seminar
 penyusunan Sejarah
 Kekristenan di Indonesia,
 20-26 Juni dan
 menyampaikan makalah
 dengan judul 'Sejarah
 Gereja Protestan di Maluku
 sejak tahun 1800, dengan
 fokus tahun 1935 hingga
 kini', di Universitas Utrecht
 Belanda
 - Mengikuti Sidang Raya

XIII PGI, status **undangan**
 dari Fakultas Teologi
 UKIM, Palangkaraya
 Sidang Raya XIV PGI, status
peserta dari GPI, Kanaih
 Bogor.
 Studi Institut oleh Persetia
 menyangkut Globalisasi di
 STT Ciamis (Jawa Barat).

- 6 Hasil-hasil penelitian yang belum diterbitkan
 - *Sejarah Gereja Pentakosta di Indonesia*, Tesis S-2, STT Jakarta, 1983;
 - *Sejarah Gereja Protestan Maluku 1936-1980*, Disertasi S-3, STT Jakarta, 1994.
- 7 Buku-buku tutorial
 - Diktat Sejarah Gereja Indonesia
 - Diktat Sejarah Gereja Umum
 - Diktat Oikumenika
- 8 Artikel-artikel dalam buku yang diterbitkan di tingkat internasional, nasional dan lokal
 - a. Entri: "The Protestan Church in Molucas", "The Christian Evangelical in Halmahera", "Pattiasina Thomas Paulus", "Marantika Simon", "Latuihamallo Peter Dominggus", dalam Scott W.Sunquist (ed.), *A Dictionary of Asian Christianity*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK
 - b. "Moluccan Christianity in the 19th and 20th Century between Agama Ambon and Islam " bersama Karel Steenbrink, dalam J.S Aritonang and Karel Steenbrink (ed.), *A History OF Christianity In Indonesia*, Brill, Leiden-Boston, 2008
 - c. "Gereja Protestan Indonesia dan Upaya Pengadaan Tenaga Pelayan dalam Resort Ambon", dalam *Membelah Khazanah Pelayanan Gereja Gereja Protestan Indonesia*, GPI, Jakarta
 - d. "Penghayatan Keesaan GPI dan Pengembangannya – Suatu Tinjauan Histori dan Prospek Masa Depan Dalam Masyarakat", dalam *Melangkah dalam Pengharapan – Buku Penghargaan 34 Tahun Pdt. DR D.J. Lumenta sebagai BPH GPI*, Jakarta, GPI, 2005
 - e. "Jabatan Gereja Dalam GPI", dalam *Dokumen Pemahaman Iman, Ibadah dan Jabatan Gerejawi dalam GPI*, Jakarta, GPI, 2005
 - f. "GPI dan Upaya Pengadaan Pelayanan Gereja di Resort

- Ambon”, dalam *Membelah Khazanah Pelayanan*, Jakarta, GPI, 1995;
- g. “Sejarah Gereja Protestan Maluku”, dalam *Sejarah Gereja Protestan di Indonesia*, Jakarta, GPI, 2005
 - h. “Sejarah Gereja-gereja Pantekosta Anggota PGIW Maluku”, dalam “*Oikumene dan Buah-buah Injil di Bumi 1000 Pulau*”, Panitia Penyelenggara Sidang Raya DGI X, Ambon, 1994
 - i. “GPM dan Gerakan Oikumene”, dalam *Gereja Pulau-Pulau, Toma Arus Sibak Ombak Tegar*, Fakultas Teologia UKIM Ambon, Ambon 1995
 - j. “Gerakan Keesaan dan Kebangsaan di Maluku dalam Perspektif Sejarah”, dalam *Ziarah Sejarah Berteologi Lokal*, Ambon, GPM, 2015
 - k. “Pengorganisasian Gereja Jemaat dalam Perspektif Sejarah Gereja, dalam *Ekklesiologi GPM dan Eksistensi Jemaat Khusus Dan Kategorial*, Ambon, BPH Sinode GPM, 2008;
 - l. “Gereja Protestan di Indonesia Dan Pelayanannya di Maluku”, dalam *Pendeta Tiga Zaman - Biografi Pgt. (Em.) Dominggus D. louhenapessy*, Ambon: Penerbit Lesumu, 2008
 - m. (GPI) dan Kontribusinya bagi GPM”, dalam *Spiritualitas Pro-Hidup – Buku Pernghormatan 70 Tahun Pdt. (Em.) Dr. I.W.J. Hendriks*, Ambon: Fakultas Teologi UKIM bekerja sama dengan BPK Gunung Mulia Jakarta, 2017;
- 9 Kontribusi dalam penulisan Buku Sejarah Jemaat GPM
- a. *Negeri Passo – Kajian Sejarah dan Agama*, Ambon, 2004
 - b. *Sejarah Jemaat GPM Nania*, Nania, 2005
 - c. *Kampung dan Jemaat Latta Dalam Lintasan Sejarah, HUT ke-50 Gedung Gereja Elohim*, Latta, 2007
 - d. *Sejarah Jemaat GPM Bethesda*, Ambon, 2007
 - e. *Sejarah Jermaat GPM Aboru*, Aboru, 2008
 - f. *Sejarah Pertumbuhan & Perkembangan Jemaat GPM Silo Klasik Kota Ambon*: Ambon, 2010
 - g. *Jemaat GPM Rehoboth, Kalsis Pulau Ambon - Kehadiran Pertumbuhan dan Pelayanannya*, Ambon, 2014
 - h. *Sejarah Kekristenan di Jemaat Hative Besar*, Hative Besar, 2016
 - i. *Doa dan Karya Jemaat GPM Ora Et Labora*; asis Kota Ambon, Ambon, 2017
 - j. *Sejarah Jemaat GPM Sul*, Suli, 2018.

Pdt. (Em) Dr. M. Tapilatu Dalam Kenangan

**Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu Bersama Paus Paulus Yohanes II
di Vatikan
Dalam Rangka Kunjungan WCC Tahun 1988**

**Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu Bersama Th. Van den End
Dalam Kegiatan Seminar Sejarah Gereja di STT Jakarta**

Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu Memberikan Ceramah
di HUT ke-339 GPI Balikpapan, 26-29 Februari 2004

Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu Bersama Peserta Sidang Raya PGI
Tahun 2005 di Kinasih, Bogor

Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu Bersama Radius Prawiro dan
Seorang Teman
Pada Saat Sidang Raya PGI Tahun 2005 di Kinasih Bogor

Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu Bersama Pdt. A. Yewangoe
(Ketua Umum PGI)
dan Pdt. W. Romainum (Ketua Sinode GPI-Papua)
di Acara HUT GPI Papua, Tahun 2005

Bersama Istri dan Anak-anak
(Sani, Mathilda, Tewylin, Ongen dan Yusmina)

Pdt. (Em.) Dr. M. Tapilatu Bersama Undangan HUT ke-100 Salah
Satu Badan Zending di Oestgeest, Leiden, Tahun 1991