Yohanes Parihala

Tafsir teks dan diskursus
teologi dengan perspektif
marginalitas, pembebasan
dan perdamaian

MENGGEREJA YANG PRO HIDUP

Yohanes Parihala • **MENGGEREJA YANG PRO HIDUP** — Tafsir teks dan diskursus teologi dengan perspektif marginalitas, pembebasan dan perdamaian

Menggereja yang pro hidup adalah suatu ruang lingkup refleksi dan praksis beriman yang sangat luas dan tidak pernah berhenti sepanjang sejarah pernyataan Allah yang memanggil dan terus mengutus kita di dunia. Tulisan-tulisan dalam buku ini semoga bisa menjadi nutrisi yang dapat menolong dan menguatkan energi menggereja kita dalam menghadapi konteks hidup yang terus maju dan berkembang di satu sisi, dan jangan sampai meninggalkan berbagai persoalan di sisi yang lain. Ramuan butiran-butiran embun dalam buku ini termaktub dalam sepuluh kumpulan refleksi yang berangkat dari pendekatan tafsir teks-teks Alkitab, tafsir konteks sosial budaya, dan berakhir dengan suatu tinjauan wacana berteologi dari beberapa teolog yang telah lebih dahulu memekarkan kehidupan di tengah konteks mereka.

Agak membosankan mungkin bagi pembaca awam, karena buku ini disajikan dengan pendekatan yang agak akademis demi menjaga marwah pertanggung jawaban ilmiah dari suatu karya ilmiah. Dengan membaca tuntas buku ini, pembaca akan memiliki keyakinan bahwa pilihan refleksi iman dan praksis menggereja Anda pasti akan berada pada sisi yang memihak pada kehidupan seluruh ciptaan.

Mengapa perlu menggereja yang pro hidup? Karena dalam hidup masih banyak orang-orang yang dipinggirkan, bahkan alam semesta ikut disingkirkan karena kepentingan manusia yang memandang dirinya lebih berkuasa. Menggereja yang pro hidup adalah menggereja bersama yang terpinggirkan. Wajah Allah yang diberitakan gereja adalah wajah Allah yang membebaskan yang terpinggirkan, membela, dan merawat kehidupan. Ini adalah isu teologis yang kontekstual. Pengalaman melayani di wilayah 3 T, masalah hidup yang dihadapi adalah kemiskinan, akses pembangunan yang tidak adil, kekurangan akses kesehatan, pendidikan tertinggal, perampasan hak ulayat untuk kepentingan eksploitasi. Menggereja pro hidup adalah menggereja bersama orang-orang kalah karena kekuasaan yang menindas mereka. (Pdt. Albert Efraim Kofit)

Penerbit Aseni
Jl. Mambuk, RT 025, Kelurahan Kwamki,
Mimika Baru, Papua
www.penerbitaseni.com

ISBN 978-623-7185-00-0

190004

9 786237 185000

YOHANES PARIHALA

MENGGEREJA YANG PRO HIDUP

TAFSIR TEKS DAN DISKURSUS
TEOLOGI DENGAN PERSPEKTIF
MARGINALITAS, PEMBEBASAN
DAN PERDAMAIAN

MENGGEREJA YANG PRO HIDUP

Tafsir Teks dan Diskursus Teologi dengan
Perspektif Marginalitas, Pembebasan dan Perdamaian

Oleh: Yohanes Parihala

190004

©Aseni 2019

Penerbit Aseni (Anggota IKAPI Pusat)

Jl. Mambruk, RT 025,
Kelurahan Kwamki, Mimika Baru, Papua, Indonesia
Telp. 0877 3849 2767, 0822 3827 8001
Website: www.penerbitaseni.com
Email: office@penerbitaseni.com

Desain sampul: Tribhuana Tunggadewi
Tata letak: Sekarpandya

ISBN 978-623-7185-00-0

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk dan dengan cara apa
pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Buku ini Dipersembahkan Kepada:

Para Guru (PB) yang menjadi teladan hidup dan pengabdian
di Fakultas Teologi UKIM

Dr. I.W.J. Hendriks
Dr. H. Talaway

*Dan sebagai tanda kasih kepada istri dan kedua anakku:
Dewi Tika, dan Manda, Anggah*

Kata Pengantar

Menggereja yang pro hidup adalah suatu imperasi panggilan gereja untuk memberlakukan yang dilakukan oleh Yesus, kepala gereja di tengah konteks hidup bergereja dan bermasyarakat di masa kini. Menggereja di masa kini bergumul dengan kenyataan hidup dunia yang terus berkembang dengan berbagai pencapaian kemajuannya terutama di era industri digital. Namun, bersamaan dengan itu pula berkembang berbagai permasalahan hidup yang dihadapi oleh manusia dan seluruh ciptaan. Ada kemiskinan yang terus merantai masyarakat yang lemah dan tidak berdaya. Ada pula lakon-lakon diskriminasi, stigmatisasi, korbanisasi, kekerasan, dan intoleransi, yang menyudutkan dan menyingkirkan sesama manusia dari panggung kehidupan bersama. Di tengah prestasi anak-anak manusia di era industrialisasi, kita pun menghadapi kenyataan krisis ekologis, kehancuran alam semesta, ketidakadilan ekologis yang terjadi berpautan dengan ketidakadilan sosial, yang sungguh-sungguh mengancam tatanan kehidupan sosial-kosmik. Dalam konteks masyarakat majemuk seperti di Indonesia dan Maluku, ancaman perpecahan dan konflik yang dipicu oleh paham-paham partikularisme yang dibungkus dengan semangat fundamentalis dan radikal menjadi tantangan tersendiri dalam mengelola hidup bersama yang berdamai-sejahtera. Masyarakat yang intoleran, fundamentalis dan radikal menciptakan norma-norma etisnya sendiri – yang cenderung egoistis dengan memandang sesama sebagai yang sama secara ideologis “ke-aku-annya”, dan yang lain atau yang berbeda adalah musuh yang mesti dihadapi dan dilawan.

Di tengah konteks hidup yang demikian, panggilan untuk menggereja yang pro hidup menjadi salah satu pilihan refleksi dan praksis beriman kepada Yesus di masa kini. Saya memilih menggunakan kata menggereja dalam tulisan ini untuk menegaskan salah satu sisi dari pengertian gereja yang sering kali diabaikan. Kata menggereja

sesungguhnya melekat pada kata dasar Yunani, yaitu *ekklesia* yang dibentuk dari dua suku kata, yakni *ek* sebagai preposisi atau kata depan yang berarti di luar atau keluar dari, dan *kaleo* yang merupakan bentuk *verb* atau kata kerja *present* indikatif aktif yang berarti (sedang terus menerus = arti bentuk untuk *present* dalam bahasa Yunani) memanggil. Jadi menggereja dalam tulisan ini bukan merupakan bentuk kata benda (noun) yang hanya dilekatkan artinya pada gedung gereja, organisasinya, pelayan, umat, atau jemaat saja. Menggereja adalah *verb* atau tindakan aktif terus-menerus dari umat yang terpanggil keluar dari dunianya untuk mengikuti dan meneladani pengajaran dan perbuatan Yesus Kristus, Kepala Gereja. Salah satunya adalah berpihak, membela dan merawat kehidupan sebagai manifestasi misi Allah di dunia. Sekalipun untuk itu, Yesus harus mengorban seluruh hidupNya. Demikian, kita pun hari ini dipanggil untuk terus menggereja dengan berpihak, membela dan merawat kehidupan. Dengan kata lain, kita dipanggil untuk menggereja yang pro hidup.

Menggereja yang pro hidup adalah suatu ruang lingkup refleksi dan praksis beriman yang maha luas, dan tidak pernah berhenti sepanjang sejarah pernyataan Allah yang memanggil dan terus mengutus kita di dunia. Kumpulan tulisan dalam buku ini hanyalah butiran-butiran embun yang sedianya menyegarkan dedaunan, pepohonan dan kehidupan di kala terik mentari mulai menyengat. Tulisan-tulisan ini hanyalah suatu nutrisi yang menolong dan menguatkan energi menggereja kita dalam menghadapi konteks hidup yang terus maju dan berkembang di satu sisi, lalu jangan sampai hanya meninggalkan berbagai persoalan di sisi yang lain. Saya meramu butiran-butiran embun ini ke dalam sepuluh kumpulan refleksi yang berangkat dari pendekatan tafsir teks-teks Alkitab, tafsir konteks sosial budaya, dan berakhir dengan suatu tinjauan wacana berteologi dari beberapa teolog yang telah lebih dahulu memekarkan kehidupan di tengah konteks mereka.

Buku ini dibuka dengan suatu ulasan makna menggereja yang pro hidup bertolak dari tafsir kisah penyaliban Yesus yang dipertautkan dengan refleksi praksis menggereja yang dilakoni oleh Pdt. Dr. I.W.J. Hendriks. Beliau pernah dipercayakan oleh Tuhan melalui umatNya di Gereja Protestan Maluku menjadi Ketua Sinode – yang memimpin di

masa-masa sulit ketika konflik Maluku terjadi. Di tengah kegandrungan manusia beragama yang saling membunuh dan membinasakan, Hendriks justru menyerukan dan memperjuangkan agar umat beragama melakoni praksis beriman kepada Allah yang pro hidup. Selanjutnya, pembaca dapat menemukan refleksi dari praksis menggereja yang pro hidup dalam tulisan-tulisan berikutnya, yaitu menggereja yang *polo anak kacupeng alus*, menggereja bersama korban stigma diskriminatif, dan menggereja bersama alam semesta sebagai tubuh Kristus. Tulisan kedua hingga keempat ini menunjukkan pentingnya menggereja bersama para korban, yaitu anak-anak, perempuan dan alam semesta, yang oleh karena keangkuhan dan kekuasaan manusia – mereka dikorbankan. Namun, Allah yang direfleksikan dalam buku ini adalah Allah yang merangkul para korban diskriminasi, Allah yang berubah dan mau mengubah lakon kekerasan dan diskriminasi, serta Allah yang menyediakan tempat di dalam tubuhNya berdiam seluruh tata kosmik – sebagai Tubuh Kristus.

Bagian kedua dalam buku ini berisikan kumpulan tulisan – yang menegaskan panggilan menggereja di tengah budaya hidup orang basudara, *Pela* di Maluku dengan merefleksikan Yesus sebagai saudara *Pela*. Sari utama dalam tulisan ini adalah untuk meneguhkan nilai-nilai persaudaraan, yang diajarkan oleh Yesus dan yang telah tertanam dalam kultur *pela* di Maluku. Selanjutnya, refleksi mengenai perdamaian juga disarikan dalam tulisan mengenai menggereja dalam arus partikularisme dan universalisme di Indonesia. Arus yang saling bertubrukan ini cenderung menciptakan konflik karena penolakan atas fakta keberagaman hidup. Dengan menggali nilai-nilai teologis di dalam Alkitab, kita menemukan bahwa semangat partikularis dan universalis memang tidak bisa dihindarkan dalam keberagaman hidup, namun itu dapat dipandang sebagai suatu *given* untuk mengharmonikan kehidupan. Ada pula masalah lain yang dapat mengganggu ketentraman hidup, yaitu perbudakan yang diproduksi baik oleh keangkuhan manusia tetapi juga oleh sistem yang tidak adil. Tulisan berikut mengenai menggereja dalam realitas perbudakan, menawarkan suatu perspektif teologis bahwa Allah menghendaki agar manusia tidak terus terpenjara di dalam kubangan perbudakan yang menyengsarakan. Allah adalah pembebas bagi umatNya yang diperlakukan tidak adil dan menderita. Refleksi mengenai wajah Allah

yang membebaskan disajikan juga dalam diskursus teologi dari James Cone, yang melawan praktek ketidakadilan dan perbudakan terhadap orang-orang berkulit hitam. Tidak hanya Cone, Reinhold Niebuhr, juga melawan praktek diskriminasi terhadap para buru, dengan menyajikan suatu ulasan mengenai etika Yesus, yaitu kasih.

Seluruh uraian ini merupakan bagian-bagian utama dari seluruh tulisan dalam buku menggereja yang pro hidup. Saya menyarankan Anda untuk mengunyah secara perlahan setiap bagian dalam buku ini. Agak membosankan mungkin bagi pembaca awam, karena buku ini disajikan dengan pendekatan yang agak akademis demi menjaga marwah pertanggungjawaban ilmiah dari suatu karya ilmiah. Namun, dengan secangkir teh atau kopi ditemanin dengan pisang goreng atau *sagu lempeng* anda pasti dapat menikmati semua sajian dalam buku ini. Dengan membaca tuntas buku ini, saya memiliki keyakinan bahwa pilihan refleksi iman dan praksis menggereja Anda pasti akan berada pada sisi yang memihak pada kehidupan seluruh ciptaan.

Akhirnya, saya perlu menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah berkontribusi secara langsung atau tidak langsung sehingga buku ini bisa ada di tangan para pembaca. Saya patut menyebutkan para mahasiswa yang telah menjadi mitra belajar – dan beberapa bagian dalam tulisan mereka telah menyumbang bagi penyelesaian tulisan-tulisan ini, yaitu Sdr. Nino Sapteno yang baru menamatkan studi magister teologi di UKDW, Sdr. Aldrin Yoseph, yang sedang menempuh perkuliahan lanjut di Pascasarjana Sosiologi Agama di UKSW. Sdri. Claudia Silooy, yang membantu membaca dan mengoreksi beberapa bagian dalam tulisan ini. Pdt. Albert Kofit, sahabat seangkatan di Fakultas Teologi UKIM, yang sementara mengemban panggilan menggereja di lapangan luas, yang telah memberikan apresiasinya atas buku ini. *Last but not least*, buat Istri terkasih, Dewi Tika Lestari, dan anak-anak tercinta, Ecclesia Reformanda dan Manuel Haspangguh, Mbah Latri, Mbah Warso, Kaka Evi yang telah menjadi pendorong dan penyemangat hidup pada seluruh karya pelayanan, refleksi dan praksis berteologi yang penulis jalani hingga penulisan buku ini.

Buku ini dipersembahkan kepada dua guru/dosenku di bidang Perjanjian Baru Fakultas Teologi UKIM, Dr. I.W.J. Hendriks dan Dr.

H. Talaway, yang telah menjadi teladan dalam seluruh pengajaran dan praksis menggereja yang pro hidup. Kini mereka telah memasuki masa-masa pensiun dan emiritasi, namun sesungguhnya nilai-nilai iman, keteladanan hidup, dan ilmu yang diajarkan terus berfaedah membangun hidup beriman pada Allah Kehidupan, yang memanggil semua kita mewujudkan tanggung jawab menggereja yang pro hidup. Akhirnya, selamat membaca.

Ambon, Februari 2019
Penulis

Daftar Isi

Kata Pengantar	5
Bagian Satu.	
MENGGEREJA YANG PRO HIDUP	13
• Mengikut Yesus – Perlu Integritas dan Nyali Pro Hidup	13
• <i>Nyali</i> Yesus Merengkuh Salib Rakyat Tertindas	15
• Teologi Salib Inspirasi Menggereja Pro Hidup	21
• Mengingat Sang Guru	23
• Referensi	24
Bagian Dua.	
MENGGEREJA BERSAMA ANAK KACUPENG ALUS	27
• Sedikit Pengantar Tafsir Sosio-Naratif	27
• Realitas Anak <i>Kacupeng Alus</i>	29
• Kehadiran Anak Di Tengah Ruang Sosio–Historis Injil Markus	33
• Memaknai Narasi Markus 10:13-16: Yesus <i>Polo</i> Anak-Anak	35
• Alur Awal: Siapa yang Peduli <i>Anak Kacupeng Alus</i> ?	35
• Alur Konflik: Murid-Murid <i>Jumawa</i>	37
• Resolusi Konflik - Yesus Marah: <i>Jang Potong Pele Anak-Anak</i>	38
• Visi Yesus: Anak Sebagai Model Kemuridan	39
• Happy Ending: Yesus <i>Polo</i> dan Memberkati Anak-Anak	40
• Menggereja Melawan Diskriminasi dan Kekerasan Pada Anak	42
• Menggereja <i>Polo</i> Anak	44
• Referensi	47
Bagian Tiga.	
MENGGEREJA BERSAMA KORBAN STIGMA DISKRIMINATIF	51
• Makna Korban	51
• Mendengar Suara Korban Kekerasan dan Diskriminasi	52
• Mendengarkan Suara dan Perjuangan Perempuan Kanaan.	53
• Menafsirkan Alur Narasi Perjuangan Perempuan Kanaan	55
• Narasi Awal: Yesus Meruntuhkan <i>Ghetto</i>	56
• Kisah Berlanjut: Konflik antara Korban dan Lakon <i>Triple</i> Diskriminasi	58

• Akhir Kisah: Iman juga Memerlukan Nyali Menghapus Diskriminasi	61
• Kisah Diskriminasi Itu Masih Hidup Dengan Aktor dan Korban yang Berbeda	62
• Diskursus Teologis Melawan Stigmatisasi Diskriminatif	65
• Suchocki: Kekerasan Kepada Sesama dan Ciptaan lain adalah Dosa	65
• Volf: Mengkeklusikan Sesama merupakan Perlawanan Terhadap Allah	67
• C.S. Song: Gereja Perlu Menghadirkan Karya Allah yang Membebaskan	69
• Praksis Menggereja yang Membebaskan	70
• Referensi	72

Bagian Empat.

MENGGEREJA BERSAMA ALAM SEMESTA SEBAGAI TUBUH KRISTUS	75
• Pengantar	75
• Mendalami Dunia di Hadapan Teks	76
• Dunia di Belakang dan di Dalam Teks: Mazmur 104: 10-18 dan Efesus 2:1-10	78
• Dosa dan Kasih Karunia yang Menyelamatkan	80
• Alam Semesta sebagai Tubuh Kristus	81
• Selayang Pandang Dunia Historis Kolose	82
• Memaknakan Himne Kristologis Kosmik	84
• Menggereja Bersama Alam Semesta	89
• Referensi	90

Bagian Lima.

MENGGEREJA DALAM ARUS UNIVERSALISME DAN PARTIKULARISME	93
• Pengantar	93
• Universalisme dan Partikularisme dalam Perjanjian Lama	94
• Universalisme dan Partikularisme dalam Perjanjian Baru	97
• Universalisme dan Partikularisme Agama di Indonesia	101
• Menggereja dalam Konteks Indonesia Memerlukan <i>Theologia Religionum</i>	104
• Referensi	106

Bagian Enam.

MENGGEREJA DALAM KONTEKS PERBUDAKAN DI INDONESIA	109
• Pengantar	109
• Defenisi Perbudakan	109
• Perbudakan dalam Perjanjian Lama.	110
• Perbudakan dalam Perjanjian Baru	113
• Perbudakan Kontemporer di Indonesia.	117

• Menggereja dalam Konteks Perbudakan	120
• Referensi	121

Bagian Tujuh.

MENGGEREJA BERSAMA YESUS DALAM BUDAYA PELA	125
• Pengantar	125
• Memaknai Budaya <i>Pela</i>	126
• Terbentuknya Ikatan <i>Pela</i>	127
• Nilai-Nilai Praktis Dari Budaya <i>Pela</i>	128
• Kontekstualisasi Kristologi dalam Budaya <i>Pela</i>	130
• Menggereja Bersama Yesus sebagai Saudara <i>Pela</i>	133
• Referensi	136

Bagian Delapan.

DISKUSUS TEOLOGI PEMBEBASAN DAN REKONSILIASI	139
• Tanggapan	143
• Teologi Yang Menyembuhkan Luka Maluku	144

Bagian Sembilan.

DISKURSUS TEOLOGI PUBLIK THE ETHIC OF JESUS	147
• Pengantar	147
• Latar Belakang dan Pemikiran Etika-Teologis Niebuhr	148
• Gagasan-Gagasan Utama Etika Yesus	149
• <i>The Law of Love in Politics and Economics</i>	151
• Etika Yesus Masih Relevan dan Signifikan?	155
• Relevansi Pemikiran Niebuhr dalam Konteks Indonesia	157
• Referensi	159

Bagian Sepuluh.

MENGIKUT YESUS – SEBAGAI THE COST OF DISCIPLESHIP	161
• Pengantar	161
• Latar Belakang Historis	161
• Gereja, Republik Weimar, dan Nazisme	165
• Karir Teologi dan Perlawanan Bonhoeffer hingga Kematianannya.	167
• Diskursus Teologi Bonhoeffer: <i>The Cost of Discipleship</i> (1937).	172
• Jangan Menjadi Pedang yang Berkarat	180
• Referensi	188

Bagian Sebelas.

CATATAN PENUTUP:	
MENGGEREJA PRO-HIDUP MEMERLUKAN NYALI	191
Tentang Penulis	195

Bagian Satu. MENGGEREJA YANG PRO HIDUP

*Refleksi teologis salib Yesus dalam perenungan praksis teologis
sang guru*

"I.W.J. Hendriks, pada saat itu adalah ketua GPM, dengan berani melakukan doa meditasi di depan umum di bawah bendera nasional di depan Kantor Gubernur Maluku pada Desember 2001. Saleh Latuconsina yang saat itu menjabat Gubernur dan beragama Islam, keluar dari gedung dengan terharu memeluk Hendriks yang menunjukkan pada masyarakat luas bahwa kekerasan tidak dapat dilawan dengan kekerasan (Crisis Centre No.216, 19-12-2001).

Seorang pelaku yang terlibat langsung mengatakan bahwa keberhasilan Hendriks mempersatukan kedua pihak lebih disebabkan integritas dan kerendahan hatinya. Karena itu, ia banyak mendapatkan simpati dan rasa hormat dari kelompok Muslim" (Bartels, 2011: 127).

Mengikut Yesus – Perlu Integritas dan Nyali Pro Hidup

Ulasan sepenggal kisah pelayanan dan pengabdian Pendeta Dr. I.W.J. Hendriks (selanjutnya disebut Pak Hendriks), yang diredaksikan lagi oleh Dieter Bartels di atas boleh disebut sebagai suatu bentuk apresiasi publik terhadap apa yang dilakukan oleh Pak Hendriks. Testimoni tersebut hendak menunjukkan kontribusi Pak Hendriks dalam perjuangan perdamaian atas konflik Maluku, yang dilakukannya melalui suatu praksis berteologi sebagai seorang pemimpin gereja sekaligus seorang teolog. Praksis berteologi berdoa dan bermeditasi di tengah situasi konflik yang membara dapat dipahami sebagai suatu jalur perjuangan mengubah aksi kekerasan masal

dengan aksi nir kekerasan. Pak Hendriks, dengan praksis teologis itu, sedang memproklamasikan suatu gagasan teologis pro hidup. Doa dan meditasi menjadi suatu seruan kepada Allah yang diyakini sebagai Allah kehidupan, yang menghendaki seluruh ciptaanNya, masyarakat Muslim dan Kristen di Maluku, dan semua masyarakat di bawah kolong langit, dapat kembali memiliki kehidupan yang berdamai. Seruan kepada Allah sekaligus menjadi proklamasi kepada dunia bahwa kedamaian sejati tidak bisa dilahirkan dari tindakan kekerasan melawan kekerasan. Sebaliknya, nir kekerasan adalah perjuangan menuju perdamaian sejati. Hanya dengan berdamai, maka kehidupan yang dianugerahkan Allah dapat dinikmati bersama.

Teologi pro-hidup adalah teologi yang berpihak, membela dan merawat kehidupan, karena Allah yang diberitakan adalah Allah yang menciptakan, merawat dan membela kehidupan seluruh ciptaan. Praksis teologi pro hidup yang dihidupi oleh Pak Hendriks di tengah situasi konflik merupakan suatu jalur penuh resiko dan pengorbanan. Itulah sebabnya Bartels menggariskan tindakan Pak Hendriks sebagai suatu tindakan yang dilakukan dengan berani (*bernyali*). Ungkapan dengan berani pada satu sisi menegaskan makna situasional, karena situasi konflik yang masih rawan dan penuh ancaman keamanan ditempuh oleh Pak Hendriks. Pada sisi lain, ungkapan dengan berani menegaskan suatu *nyali* seorang teolog kehidupan yang tidak takut berjuang untuk membela dan merawat kehidupan sekalipun *nyali* komunitas saat itu banyak yang terjerumus dalam pusaran konflik satu dengan yang lain.

Nyali membela kehidupan yang diperlihatkan oleh Pak Hendriks, jika dibingkai dalam kesaksian Alkitab, saya menemukan korelasinya antara lain dengan pemberitaan peristiwa penyaliban Yesus. Peristiwa penyaliban Yesus di dalam tradisi gereja telah menjadi rahim yang melahirkan identitas dan relevansi kekristenan dalam panggung sejarah di dunia ini. Artinya menjadi seorang Kristen tidak dapat melepaspisahkan identitas diri dan aktualisasi dirinya secara relevan dari peristiwa penyaliban Yesus dan pemaknaanya. Dengan kata lain, identitas dan relevansi diri seorang Kristen dapat dipahami sesungguhnya melalui pemaknaan peristiwa penyaliban Yesus. Jika tidak demikian, menurut Moltmann, kita akan mengalami krisis identitas sekaligus krisis relevansi menggereja di tengah dunia

(Moltmann, 2001). Oleh karena itu, saya ingin memaknakan secara mendalam arti teologi pro hidup yang dihidupi oleh Pak Hendriks, berangkat dari pemaknaan teologi salib yang diaktakan secara historis-teologis dalam diri Yesus. Saya berani menarik suatu hipotesis bahwa teologi pro hidup selain lahir sebagai suatu oase di tengah gurun konflik Maluku, sesungguhnya telah dikandung dan dilahirkan dari rahim teologi salib sebagai dasar iman Kristen yang dihayati dan diaktualisasikan oleh Pak Hendriks. Ini menunjuk pada suatu arus kesinambungan berteologi, yang mengakar dari teologi salib dan bertumbuh bahkan membuahakan teologi kehidupan, hingga membentuk praksis menggereja yang pro hidup.

Nyali Yesus Merengkuh Salib Rakyat Tertindas

Yesus adalah seorang Yahudi yang hidup di tanah Palestina¹ pada permulaan abad Pertama Masehi. Di kala itu Palestina bukanlah tanah merdeka. Negeri ini menjadi wilayah koloni yang dijajah dan dikuasai oleh beberapa rezim kekuasaan silih berganti. Sejak kejatuhan Yerusalem ke tangan penguasa Babilonia pada tahun 587 S.M., masyarakat Yahudi telah menjadi masyarakat yang terjajah dan tertindas dari satu rezim ke rezim lain. Pada awalnya kekuatan militer Babilonia berhasil menghancurkan Bait Allah yang dibangun oleh Salomo, dan secara paksa mendeportasi masyarakat Yahudi ke Babilonia sebagai budak atau orang-orang buangan. Setelah itu, pada tahun 540 S.M., ketika Babilonia ditaklukkan oleh Kerajaan Persia, masyarakat Yahudi di pembuangan berada di bawah kontrol dari penguasa Persia. Kemudian Cyrus, raja Persia pada masa itu, mengizinkan dan membebaskan masyarakat Yahudi untuk kembali membangun negeri asalnya di bawah pengawasan raja Persia. Kebebasan masyarakat Yahudi itu tidak bertahan lama. Pada sekitar tahun 330/332 S.M., seorang penguasa baru, Raja Alexander Agung dari Kerajaan Makedonia, berhasil mengalahkan Kerajaan Persia dan terus melakukan ekspansi militer untuk memperluas daerah

1 Tanah Palestina yang dimaksud dalam tesis ini menunjuk pada tanah Kanan, yang telah didiami oleh orang-orang Ibrani kuno atau leluhur Israel sejak keluar dari tanah Mesir. Konsep ini secara umum diterima dalam studi Perjanjian Baru. Kata Palestina sendiri berasal dari kata Yunani *Palastinē*, dan Latin *Palaestina*. Kedua kata ini menunjuk kepada kata Ibrani *Pelesheth*, yang berarti orang-orang yang hidup di wilayah pesisir laut Selatan. Orang Mesir menyebut mereka *prst*, dan orang Ibrani juga menyebut mereka *peleshti*, yang menunjuk kepada tanah milik orang *Philistine* (Kej. 21:32, 34; Kel. 13:17) (Perrin & Duling, 1982: 4).

kekuasaannya mulai dari Yunani ke Mesir, dan Iran, termasuk daerah Siria dan Palestina. Pertarungan di medan perang, perebutan kekuasaan, dan ekspansi kolonial di wilayah Palestian terus berlanjut hingga Penguasa Roma berhasil menjadikan Palestina sebagai wilayah koloni barunya (Parihala, 2011).

Dalam abad pertama Masehi, wilayah Kekaisaran Roma meliputi semua negeri di sekeliling laut tengah. Intrik dan perebutan kekuasaan mewarnai percaturan politik Kekaisaran Roma, hingga mengantarkan Gaius Octovian, anak Julius Caesar, berhasil menduduki takhta Kaisar Roma. Octovian dikukuhkan oleh senat Roma sebagai Kaisar dan diberi gelar Kaisar Agustus, yang berarti seorang yang mendapat kehormatan tertinggi. Di era kekuasaannya (Thn. 27 S.M.-14M.), Agustus mampu menciptakan stabilitas kedamaian dan tertib hukum di semua wilayah kekaisaran (*pax Romana*). Pada masa inilah, Yesus dilahirkan (Horsley, 2003:29).

Ekspansi militer dan kebudayaan Roma-Yunani itu ternyata sangat mengancam tatanan sosial dan religius bangsa Yahudi. Kultus kemurnian Yudaisme yang menitikberatkan kesucian tanah Israel, tempat berdirinya Bait Allah yang semestinya hanya didiami oleh umat Israel sebagai bangsa "Pilihan Allah," tidak terelakkan harus dinodai oleh konversi budaya dan kehadiran orang-orang asing (*gentiles*). Selain itu, kehadiran orang-orang Roma turut membawa serta ritual-ritual agamanya, sehingga mereka dipandang oleh umat Yahudi sebagai bangsa kafir. Keberadaan "bangsa kafir" tentunya sangat bertentangan dengan ideologi kesucian (*the ideology of holiness*) dalam agama Yahudi, yang menegaskan agar umat Yahudi harus menjaga kekudusan diri dan kekudusan tanah mereka, yang telah diberikan oleh YHWH yang adalah kudus. Hal ini menunjukkan bahwa kehadiran penguasa Roma dapat menyebabkan warisan Yudaisme terancam lenyap karena proses asimilasi dengan budaya kosmopolitan yang dipaksakan kepada masyarakat Yahudi yang sedang terjajah. Warisan Yudaisme yang tersisa hanyalah batas-batas tertentu dari Bait Allah, kelompok pemimpin agama Yahudi, aristokrasi imam-imam, sistem kurban, dan ritus-ritus penyucian beserta sebagian ajaran tradisinya. Lebih daripada itu, semua yang tersisa dari warisan Yahudi tersebut malah dijadikan sebagai boneka atau instrumen pengontrolan oleh Kekaisaran Roma. Kondisi ini turut

memicu terjadinya ketegangan dan konflik antara orang-orang Yahudi dan *gentiles* (Theissen & Merz, 1998: 170; Borg, 1988: 62-63).

Ekspansi kekuasaan Roma mengakibatkan banyak orang Yahudi dijadikan sebagai budak dan pekerja keras untuk kemakmuran elite-elite kekaisaran. Di daerah Yudea termasuk Galilea terdapat banyak orang miskin akibat dari tindakan penindasan dan ketidakadilan orang-orang Roma. Sementara itu, kelompok elite Yudea dari keturunan Raja Herodes Agung² dan klien raja (*client king*) lainnya turut mengambil bagian dalam pemerasan terhadap rakyat Yahudi melalui pemungutan piutang dan pajak tanah. Rakyat Yahudi yang umumnya sangat miskin harus menjual tanah mereka kepada para penguasa hanya demi mempertahankan hidup. Akhirnya, mereka harus bekerja sebagai buruh atau budak di perkebunan dan ladang yang bukan lagi menjadi miliknya.

Di samping itu, masyarakat Yahudi juga dibebani dengan sistem pajak ganda yang tidak bisa dihindari. Pertama, dengan tekanan polisi Roma, masyarakat Yahudi diharuskan untuk membayar pajak kepada pemerintah Roma. Wajib pajak yang dituntut oleh pemerintah Roma, yaitu pajak tanah, pajak penduduk sebagai upeti kepada Kaisar, dan pajak beacukai. Tuntutan pajak yang kedua adalah pajak kepada Bait Allah sebagaimana yang ditekankan dalam Taurat. Pembayaran pajak dapat diberikan dengan uang koin, yang dicetak oleh Kekaisaran Roma. Akan tetapi, pada umumnya sebagai masyarakat agrikultural, pemenuhan wajib pajak dilakukan dengan menyerahkan hasil produksi pertanian, berupa gandum, padi-padian, sayur-sayuran, buah-buahan, anggur, dan minyak zaitun atau sejenisnya, serta hasil peternakan seperti kambing, lembu sapi, dan domba. Hasil-hasil produksi ini dapat digunakan untuk bahan konsumsi, tetapi juga bisa ditukar dengan mata uang "denarius" yang dipakai sebagai alat tukar yang sah dalam perdagangan. Sesuai dengan ketentuan yang berlaku, pajak untuk Kaisar Roma harus diberikan sekitar 35-40% dari hasil produksi. Sedangkan dalam Taurat, pajak kepada Bait Allah yang dituntut sekitar 10-20%. Selain itu, Horsley menambahkan bahwa

2 Herodes Agung adalah raja bagi orang Yahudi (37 S.M.-4 M.) yang diangkat oleh Kekaisaran Roma. Sesudah kematiannya (4 M.), Kaisar Agustus membagi wilayah kekuasaannya kepada anak-anaknya, yakni Yudea, Samaria, Idumea jatuh ke tangan Arkhelaus (hingga tahun 6 M.), Galilea dan Perea dikuasai Herodes Antipas (hingga tahun 34 M.), dan distrik Utara Trans Yordan dikuasai Filipus (hingga tahun 34 M.) (Coote, 128)

umat Yahudi juga dituntut untuk memberi pajak kepada Herodes dan keluarganya lebih dari 10-20%, bersamaan dengan sistem pajak ganda tersebut. Sedangkan pada masa kekuasaan Pilatus sebagai seorang Prokurator, dana dari hasil pajak Bait Allah malah digunakan olehnya untuk membangun saluran air, terowongan, juga membiayai kebutuhan administrasi dan pasukannya (Borg, 1988:31-33; Horsley, 2003:32-33).

Di samping beban pajak yang memberatkan kehidupan rakyat Yahudi, proses diskriminasi dan marginalisasi terhadap orang-orang miskin, rakyat kecil, para janda, anak-anak, dan perempuan, terus dipraktikkan dalam sistem kemurnian yang dipimpin oleh aristokrasi imam. Kaum kecil ini cenderung terabaikan dan tereksklusikan, baik dalam praktik ritual maupun dalam kehidupan sosial, yang dikontrol oleh para pemimpin Yahudi dan penguasa Roma. Dari semua kenyataan historis itu, Marcus Borg menyebutkan bahwa akibat nyata dari penjajahan Roma adalah masyarakat Yahudi mengalami krisis besar dalam bidang religius, sosial, budaya, politik, dan ekonomi.

Proses kolonisasi terhadap rakyat Yahudi dilanggengkan dengan teror dan ancaman hukuman mati terhadap siapa saja, yang mencoba merorong kekuasaan penguasa Roma. Dalam kondisi rakyat Yahudi yang terjajah, lahir berbagai gerakan perlawanan baik yang melalui jalur konfrontasi dengan kekerasan, pemisahan diri, hingga ada pula yang melakukan *modus vivendi*, bekerja sama dengan penguasa karena tidak sanggup melawan. Konfrontasi kekerasan seperti yang dilakukan oleh Kelompok Zelot, dan Sicari. Kelompok Saduki, para imam, dikenal sebagai kelompok yang berkolaborasi dengan penguasa Roma karena tidak sanggup melakukan perlawanan. Perlawanan tanpa kekerasan, seperti oleh kelompok Farisi dan Eseni, termasuk juga kelompok Yohanes Pembaptis, yang melakukan seruan profetis bagi pembaruan rakyat Yahudi, namun akhirnya ia mati di tangan raja Herodes, yang berada di bawah Kekaisaran Roma (Parihalo, 2011).

Sesudah penangkapan Yohanes Pembaptis, tepatnya pada masa pemerintahan Kaisar Tiberius dan Prokurator Pontius Pilatus tampilah seorang figur karismatik, yakni Yesus dari Nazaret. Ia tidak melakukan perlawanan dengan kekerasan senjata, tetapi melalui ajaran dan tindakan yang menakjubkan orang banyak. Di samping itu, ajaran-Nya

sangatlah kontroversial dengan para penguasa, sehingga Ia dipandang sebagai ancaman bagi keamanan religius, sosial, dan politik dari para penguasa (Hengel, 1981: 63).

Yesus bukanlah seorang terkenal pada waktu itu. Orang-orang hanya mengenal Yesus sebagai anak seorang tukang kayu yang bernama Yusuf dan Ibu-Nya adalah Maria. Dalam struktur sosial masyarakat Yahudi, sebagai anak tukang kayu, Yesus dan keluarga-Nya dapat digolongkan sebagai masyarakat kelas menengah ke bawah (Yang, 2008:11). Hidup pada strata sosial yang demikian, sangatlah mungkin bagi Yesus dan keluarga-Nya untuk turut merasakan beratnya beban kehidupan di bawah tekanan kekuasaan Roma. Terlebih lagi, pada masa Yesus ini, orang-orang Galilea, Samaria, dan Judea telah mengalami ketertindasan yang berkepanjangan sekitar 600 tahun dari satu rezim kekuasaan ke rezim kekuasaan lainnya. Dalam situasi yang demikian, keberanian Yesus untuk tampil dalam pelayanan-Nya di depan publik bukanlah sesuatu yang mengejutkan.

Di tengah penderitaan umat Yahudi, kehadiran Yesus sesungguhnya bertujuan untuk melakukan restorasi terhadap kehidupan umat Yahudi. Tujuan ini dapat dibuktikan melalui perkataan dan perbuatan Yesus dalam misi-Nya di depan publik, yang tersimpan dalam memori komunitas pengikut Yesus, kemudian diredaksikan Injil-Injil. Yesus yang tergambarkan dalam Injil-injil adalah seorang pengajar dan pembuat berbagai tanda mujizat (Sanders, 1982:118). Kehadiran-Nya menimbulkan suatu kesan yang mendalam bagi pengikut setia, bahwa Yesus adalah representasi Allah di hadapan manusia pada satu sisi, dan pada sisi yang lain, ialah representasi manusia di hadapan Allah.

Ajaran Yesus bersentuh langsung dengan perihal penderitaan manusia. Ia hadir dan memberitakan kabar keselamatan dan pembebasan di tengah komunitas yang termarginalkan, orang-orang sakit, orang berdosa, perempuan, anak-anak, dan lain-lain. Bersamaan dengan itu, Yesus juga melakukan banyak mukjizat penyembuhan terhadap berbagai penyakit (demam, Mrk. 1:29-31; kusta, Mrk. 1:40-45; lumpuh, Mrk. 2:1-10; pendarahan, Mrk. 5:25-34; dan lain-lain); mengusir roh jahat, juga menaklukkan kekuatan kosmik (Mrk. 1:23-27; 4:35-41; 5:1-20; 6:47-52; 7:24-30; 9:14-30), serta memberi

makan ribuan orang, membangkitkan orang mati, dan lain-lain.³ Dua karakterisasi Yesus ini menimbulkan simpati dari orang banyak, dan sekaligus juga menimbulkan konflik dengan para oposisi yang berujung pada kematian-Nya. Orang banyak yang bersimpati dengan ajaran dan tindakan Yesus kemudian memilih menjadi pengikut-Nya, dan di antara mereka ada dua belas orang yang ditetapkan menjadi murid-Nya. Sementara itu, para oposisi yang berseberangan dengan ajaran dan tindakan Yesus malah menjadi geram, sehingga mereka terus berupaya mencari kesempatan yang tepat untuk menangkap, mengadili, dan menyalibkan-Nya.⁴

Ada tiga hal utama dari aktivitas Yesus yang selalu menyebabkan konflik dengan para oposisi, sehingga menyeret Yesus kepada hukuman penyaliban. Tiga hal itu adalah kritik terhadap Taurat, Bait Allah, dan ajaran tentang Kerajaan Allah, yang menimbulkan adanya ekspetasi mengenai kemesiasan Yesus sebagai suatu aspek eksplosif secara politik. Ketiga sasaran kritik Yesus ini memiliki keterkaitan satu dengan lainnya.⁵ Alasan historis lainnya disebutkan oleh Jürgen Moltmann bahwa kematian Yesus tidak dapat dipisahkan dari konflik dan perselisihan antara Yesus dengan pemimpin Yahudi dan penguasa Roma. Dengan pemimpin Yahudi, Yesus dianggap telah menghujat Allah melalui ajaran dan tindakan-Nya. Sedangkan di hadapan penguasa Roma, Yesus dihukum karena dianggap sebagai Mesias,

3 Kisah mukjizat seperti penyembuhan atau eksorsisme pada batas tertentu dipahami sebagai suatu bentuk kritik sosial. Pada masa Yesus, penyakit diidentikkan sebagai akibat dari agresi kuasa jahat (*demonic force*), dan kuasa jahat itu juga dikenakan pada otoritarian para penguasa yang menindas masyarakat kecil, komunitas di mana penyembuhan oleh Yesus dilakukan. Keterangan mengenai karakterisasi Yesus sebagai pengajar dan pembuat mukjizat, lihat Carroll & Green, *The Death of Jesus in Early Christianity*, 30-31. Keterangan mengenai penyembuhan sebagai bentuk kritik sosial, lihat Santiago Guíjarro "Politics of Exorcism," dalam *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, eds., Wolfgang Stegemann, Bruce L. Malina dan Gerd Theissen (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 159.

4 Berdasarkan keterangan Injil Sinoptik, Theissen menguraikan dengan jelas ada empat kelompok utama yang merupakan para oposisi Yesus, yaitu kelompok ahli Taurat (Yun. *grammateus*), orang-orang Farisi (Ibr. *perūshim*), orang-orang Saduki (*Saddoukaioi*) dan kelompok Herodian (Yun. *Erodeioi*) (bnd. Mrk. 2:13, 3:6; 7:1; 8:31, 10:33; 11:18; 12:13, 28; 14:1, 43). Theissen & Merz, *The Historical Jesus*, 225-236.

5 Gagasan Theissen ini sama halnya dengan yang dikemukakan oleh pakar Yesus sejarah lainnya, Lihat Theissen & Merz, *ibid.*, 440-468. John D. Crossan, *Who Killed Jesus?* (New York: Harper Collins, 1995), 48-60. Horsley, *Jesus and Empire*, 86-126. Roy Eckardt, *Menggali Ulang Yesus Sejarah*, terj. Ioanes Rakhmat (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), 107-142. James D.G. Dunn, *Remembered Jesus: Christianity in the Making* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 2003), 784-790. Penjelasan mendalam terkait ketiga alasan tersebut dapat dilihat dalam (Parihala, 2011).

yang dapat mengancam dan memberontak terhadap Kekaisaran Roma.⁶ Para penguasa ini juga menegaskan kesan mereka bahwa Yesus adalah pemberontak dengan cara menyalibkan-Nya bersama dua orang penyamun (*Istes*).⁷

Berbeda dengan para penguasa, kematian Yesus malah menimbulkan kesan lain bagi para pengikut-Nya. Bagi mereka, ajaran dan tindakan Yesus sungguh menakjubkan, karena bersentuhan langsung dengan situasi penderitaan dan marginalisasi yang mereka rasakan (Stegeman, 2000: 16-20). Ajaran dan tindakan Yesus memperlihatkan keberpihakan-Nya terhadap rakyat yang tertindas dan terdiskriminasi oleh kebijakan, aturan, dan tindakan dari para penguasa yang tirani, baik itu penguasa Roma, maupun pemimpin agama Yahudi sendiri. Lebih daripada itu, ajaran dan tindakan Yesus juga turut memaklumkan kehadiran Allah, yang dipanggil-Nya Bapa, sebagai Allah yang penuh kasih, solider, dan berbela rasa dengan semua orang, teristimewa dengan mereka yang tidak diperhitungkan oleh sesamanya. Yesus merepresentasikan Allah yang peduli dan membela kehidupan ciptaanNya yang terancam oleh penguasa dunia yang tiranik. Salib Yesus menunjukkan kepedulian Allah bagi kehidupan ciptaanNya yang tertindas, sekaligus pewartaan pertobatan bagi mereka yang menindas. Bahwa tindakan yang menindas dan menyalibkan sesama yang lemah dengan berbagai bentuk penyimpangan kekuasaan adalah suatu tindakan melawan Allah. Semua itu dilakukan dengan dan atas nama suatu *nyali* pro hidup yang dikehendaki oleh Allah yang mengutus Yesus ke dunia, hingga harus disalibkan demi kehidupan dunia.

Teologi Salib Inspirasi Menggereja Pro Hidup

Teologi secara etimologis adalah percakapan bermakna (*logos*) tentang Allah (*theos*). Teologi salib mengungkapkan mengenai Allah yang ditemukan di dalam realitas penyaliban Yesus. Alkitab memberitakan Yesus adalah Anak Allah yang tersalib. Ketersaliban Yesus, Anak Allah, juga merupakan ketersaliban Allah. Demikian, Allah yang ditemukan di dalam salib Yesus adalah Allah yang turut tersalib. Allah merengkuh

6 Moltmann, *The Crucified God*, 129, 137-139.

7 Brown, *The Death of the Messiah*, 969.

salib bersama dengan manusia dan ciptaanNya yang menderita. Dengan begitu, manusia yang menderita tidak boleh menyerah menghadapi penguasa yang menindas mereka. Sebab, Allah di dalam Yesus yang tersalib telah dan selalu berjuang untuk membela mereka yang tertindas, dan mengubah para penindas.

Melalui ketersaliban Yesus, Allah menelenjangi kebobrokan kekuasaan yang menyengsarakan ciptaanNya. Kekuasaan yang menyalibkan Yesus adalah juga kekuasaan yang menindas dan menyengsarakan manusia yang ringkih dan tidak berdaya. Kekuasaan yang demikian adalah kekuasaan yang bertentangan dengan kemahakuasaan Allah yang berpihak dan membela kehidupan. Dari sinilah, kita dapat menegaskan kembali suatu imperatif teologi salib sebagai teologi yang tidak memuliakan penderitaan dan kesengsaraan, tetapi suatu teologi yang mendorong perjuangan mengatasi berbagai penderitaan sekaligus menantang berbagai kekuasaan yang mengorbankan ciptaan Allah yang lain. Jadi, teologi salib adalah teologi pro hidup. Sekalipun di salib, Yesus mengorbankan diriNya sebagai Anak Allah, namun pengorbanan itu semata-mata demi menganugerahkan karya selamat Allah yang menghidupkan seluruh ciptaan.

Teologi salib sebagai teologi pro hidup mengingatkan gereja yang menjadikan salib sebagai identitas dan relevansi diri, untuk terus menggereja dengan berjuang membela dan merawat kehidupan. Perjuangan pro hidup selalu diperhadapkan dengan kekuasaan korup dan tiranik yang menghancurkan dan membinasakan kehidupan. Kekuasaan yang korup dan tiranik di masa kini mampu menyalibkan rakyat kecil dan alam semesta melalui berbagai bentuk manifestasi kekuatan destruktif. Kekuasaan yang korup dan tiranik semakin menancapkan kekuatan destruktif untuk menghancurkan kehidupan masyarakat yang miskin, mengeksploitasi alam semesta, merampas uang rakyat, mempermainkan hukum, menciptakan konflik horizontal, menggembos demokrasi rakyat dengan demokrasi elitis yang korup, dan berbagai bentuk penyelewengan kekuasaan lainnya.

Menghadapi realitas kekuasaan yang korup dan tiranik, teologi pro hidup yang dihidupi oleh Pak Hendriks, mesti menjadi suatu imperatif teologi yang tidak semata teraktualisasi dalam konsep ajaran berteologi (*orthodoksi*), tetapi juga mendorong praksis berteologi gereja

(*orthopraxis*) dalam perjuangan pro hidup. Gereja sebagai organisasi maupun organisme, harus bernyali memperjuangkan kehidupan yang adil dan berdamai-sejahtera. Sekalipun untuk perjuangan tersebut, gereja siap berhadap-berhadapan dengan kekuatan destruktif yang mengancam. Teologi salib mengajarkan gereja untuk memiliki kesetiaan dan kesediaan berkorban dalam suatu perjuangan membela dan merawat kehidupan semua ciptaan. Bersamaan dengan itu, praksis teologi pro hidup yang telah diaktualisasikan oleh Pak Hendriks juga mengingatkan gereja untuk tetap memiliki *nyali* pro hidup.

Mengingat Sang Guru

Menulis mengenai mengereja yang pro hidup berangkat dari refleksi atas teologi salib, dan praksis berteologi yang dilakoni oleh Pak Hendriks, adalah suatu perjalanan yang belum selesai. Masih terlampau panjang menjangkau keseluruhan dimensi ajaran dan praksis berteologi pro hidup, teruama sepanjang kehidupan ini terus dijalani. Namun penggalan tulisan ringkas ini, sengaja dipersembahkan untuk sang guru saya, mengajarkan begitu banyak kebaikan dalam episode perjumpaan kami.

Pada bagian akhir tulisan ini, saya ingin mengabadikan suatu proses belajar bersama dengan Pak Hendriks. Selama studi sarjana di Fakultas Teologi UKIM, saya hampir tidak pernah diajarkan langsung oleh Pak Hendriks, karena kesibukannya saat itu sebagai seorang pemimpin gereja (Ketua Sinode GPM), dan juga karena proses pembagian kelas sesuai keberadaan beberapa dosen Perjanjian Baru. Saya berjumpa dalam proses studi ketika melewati proses ujian skripsi. Pak Hendriks adalah salah satu penguji skripsi saya. Kekuatiran mulai melanda diri saya ketika hendak diuji oleh seorang Doktor Perjanjian Baru, yang sangat disegani. Namun, ketika memasuki ruang ujian, ketenangan dan keteduhan Pak Hendriks, turut meneduhkan kegalauan saya. Kesan pertama yang tidak terlupakan dalam ujian itu diungkapkan oleh Pak Hendriks, "skripsi anda bagus namun ada sedikit bahasa dan pengalimatan yang agak kurang bagus, mungkin sama seperti kami yang terbiasa dengan bahasa lisan bukan tulisan." Di sini saya belajar bahwa kualitas hidup seseorang juga diperlihatkan di dalam bahasa penuh kerendahan hati, bahasa yang menghidupkan namun tidak segan mengoreksi yang salah.

Proses belajar bersama dari dan dengan sang guru tetap berlangsung sampe saat ini. Saya bersama Pak Hendriks mendapatkan kesempatan mengampuh beberapa mata kuliah secara bersama. *Learning by teaching*, mungkin itu yang selalu saya dapati ketika bersama Pak Hendriks mengampu mata kuliah secara bersama. Ketenangan dan keteduhan Pak Hendriks dalam mengungkapkan berbagai gagasan teologis secara mendalam sesungguhnya mengiring saya untuk menenun berbagai sari-sari bergisi tinggi dari pemikiran teologis Pak Hendriks. Satu hal yang menarik, teologi yang diajarkan oleh Pak Hendriks selalu diungkapkan sebagai suatu pertanggungjawaban iman. Artinya, teologi itu tidak sebatas diajarkan, diungkapkan dalam kata-kata, tetapi juga dihidupkan dalam tindakan atau akta hidup yang sesuai. Teologi itu bukan hanya pro hidup tetapi telah menjadi suatu panggilan kehidupan yang dialami dan dihidupkan selalu oleh Pak Hendriks. Terima kasih Pak, Diberkati selalu.

Referensi

- Brown Raymond, *The Death of the Messiah*. London: Doubleday, 1994.
- Borg Marcus J, *Conflict, Holiness & Politics in the Teaching of Jesus*. New York: Edwin Mellen Press, 1988.
- Coote Robert B, & Mary P Coote, *Kuasa Politik & Proses Pembuatan Alkitab*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.
- Crossan John D. *Who Killed Jesus?* New York: Harper Collins, 1995.
- Carroll John T & Joel B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity*. Peabody. Hendrickson Pub. 1995.
- Dunn James D.G. *Remembered Jesus: Christianity in the Making*. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 2003.
- Eckardt Roy. *Menggali Ulang Yesus Sejarah*, terj. Ioanes Rakhmat. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.
- Hakh Samuel B. *Perjanjian Baru: Sejarah, Pengantar, dan Pokok-pokok Teologinya*. Bandung: Bina Media Informasi, 2010.
- Horsley Richard A. *Jesus and Empire*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

- Marthin Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*. Edinburgh: T&T Clark, 1981.
- Moltmann Jurgen, *The Crucified God*. London: SCM Press, 2001.
- Parihala Yohanes, *Allah Yang Turut Tersalib*. Jogjakarta: Kanisius. 2011.
- Perrin Norman & Dennis C. Duling, *The New Testament: An Introduction*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Sanders E.P. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Santiago Guijarro "Politics of Exorcism," dalam *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, eds., Wolfgang Stegemann, Bruce L. Malina dan Gerd Theissen. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Theissen Gerds & Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. London: SCM. Press, 1998.
- Yang Liem Khiem, *Dia Hidup*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008.
- Wolfgang Stegemann, *Injil dan Orang-orang Miskin*, terj. A. Munthe. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000.

Bagian Dua.

MENGGEREJA BERSAMA ANAK KACUPENG ALUS

(Tafsir Sosio-Naratif Markus 10:13-16)

Sedikit Pengantar Tafsir Sosio-Naratif

Menggereja bersama *anak kacupeng alus* merupakan suatu refleksi teologis – yang hendak mendialogkan secara kritis realitas anak di masa kini dengan realitas pelayanan Yesus yang merangkul anak kecil seperti dalam narasi Markus 10:13-16. Langkah memulai dialog kritis itu dengan memahami realitas anak kacupeng alus di masa kini – yang membentuk suatu pra-paham tafsir, dan menggali makna cerita Yesus yang memeluk anak kecil dengan pendekatan tafsir sosio-naratif, lalu merefleksikan keduanya dengan merumuskan praksis dan akta menggereja di masa kini. Mendahului tiga tahapan itu, saya ingin menuangkan sedikit pengantar untuk menjelaskan metode tafsir yang saya gunakan, tafsir-sosio naratif.

Perkembangan studi hermeneutik Alkitab diwarnai dengan berbagai reaksi. Raisanen mengemukakan bahwa fase sebelumnya pasca era pencerahan, hermeneutik Alkitab didominasi oleh metode kritik historis termasuk kritik bentuk dan kritik redaksi. Namun, pendekatan ini selanjutnya dikritisi lagi oleh para ahli lain, sekaligus mengajukan suatu pendekatan baru yakni *the literary approach*.⁸ Alasan utama yang mendorong munculnya pendekatan literal, yaitu ada ketidakpuasan

8 Untuk menunjukkan perkembangan metode tafsir yang menggunakan pendekatan literer, Raisanen memperlihatkan beberapa karya para ahli biblika dalam hal ini: James G Williams, *Gospel Against Parable. Mark's Language of Mystery* (1985), yang memadukan pendekatan literer dengan pendekatan teologi; N.R Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics* (1978); R.C Tannehil, *The Disciple in Mark- The Function of Narrative Role* (1977); D. Rhoads & D. Michie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (1982).

di kalangan para ahli biblika terhadap pendekatan historis, termasuk kritik bentuk dan kritik redaksi yang kurang mampu mengungkapkan secara tuntas arti dan makna teks dalam relasi dengan konteks internalnya. Penelitian Alkitab yang menggunakan pendekatan literer pada mulanya tidak lagi bertujuan menemukan konteks eksternal, yaitu fakta atau bukti historis yang melatarbelakangi teks Alkitab. Fokus utama diarahkan pada keberadaan teks secara internal, mencakup unsur-unsur yang terdapat dalam teks sebagaimana yang kita miliki sekarang ini. Demikianlah, Raisanen menggunakan istilah *synchrony* dan *diachrony* untuk membedakan pendekatan literer dengan historis. Pendekatan literer lebih bersifat sinkroni, karena fokus utama terletak pada teks sebagai *final product*. Sementara pendekatan historis bersifat diakroni, karena perhatiannya lebih pada konteks di luar teks Alkitab itu sendiri.

Secara prinsipil, pendekatan literer menekankan teks alkitab sebagai narasi. Dalam mengeksplorasi dunia narasi pendekatan ini menekankan kesatuan teks. Bila dianalogikan, pendekatan historis menekankan teks sebagai jendela, yang perlu dibuka untuk mengetahui dunia historis di balik teks. Sementara pendekatan literer menggunakan teks sebagai cermin untuk merefleksikan teks dalam bentuk akhirnya sebagai suatu kesatuan (*unity of the final text*) yang siap dimaknai. Dalam studi naratif, teks tentunya memiliki unsur-unsur naratif, yaitu unsur cerita (*story*) dan wacana (*discourse*). Dalam unsur cerita terdapat peristiwa (*event*), tokoh (*character*), dan latar (*setting*). Interaksi ketiga unsur membentuk suatu alur narasi atau plot. Sementara itu, wacanana berkaitan dengan cara atau proses penyusunan suatu cerita. Dalam unsur wacana terdapat narator yang menuturkan suatu cerita, pengarang bayangan (*implied author*), pembaca bayangan (*implied reader*), sudut pandang (*point of view*), dan teknik literer (*literary device*).⁹

Dalam perkembangan kemudian, pemaknaan terhadap teks sebagai tujuan utama proses hermeneutik memerlukan proses integrasi dunia sosio-historis dengan dunia cerita, yang keduanya sama-sama membentuk horizon makna yang holistik dari keberadaan suatu teks

9 Penjelasan terperinci mengenai penggunaan pendekatan literer, khususnya studi naratif dapat dilihat pada tulisan; Arman Barus, *Analisis Naratif: Apa dan Bagaimana*. Jurnal Forum Biblika, No.9-1999. Lembaga Alkitab Indonesia, hlm. 48-60.

(Segovia & Tolbert, 1995). Inilah yang saya maksudkan dengan pendekatan sosio-naratif, yang digunakan untuk menafsirkan alur narasi Yesus yang memeluk (*po/o*) anak kecil dalam episode Markus 10: 13-16. Dengan pendekatan naratif, unsur-unsur cerita dan wacana dianalisis untuk menangkap makna cerita, kemudian pendekatan sosio-historis membantu menggali kedalaman makna cerita yang dibentuk dari konteks dunia di belakang teks. Keduanya dipadukan menjadi tafsir sosio-naratif – yang berperan secara bersama – secara dialektis dan tidak saling mendominasi.

Tulisan ini dikonstruksikan mengikuti suatu kerangka lingkaran spiral hermeneutik, yang mendialektikan horizon pembaca dengan horizon teks di dalam suatu alur melingkar yang terbuka. Setiap penafsiran teks dimulai dengan lahirnya pra-paham pembaca atau penafsir yang dilatarbelakangi oleh pengalaman konteksnya. Ketika berjumpa kembali dengan teks, pra-paham itu berkembang dan mungkin saja berubah menjadi paham baru atau paham yang diperluas terutama pada saat teks dimaknai dengan menggunakan metode tafsir tertentu, lalu paham baru itu menjadi pra-paham ketika didialog secara kritis dengan pengalaman dan konteks pembaca untuk direfleksikan. Proses ini berlangsung terus menerus di mana teks dan pembaca sama-sama mengalami proses transformasi berdasarkan sudut pandang atau nilai-nilai kebaikan yang direfleksikan di dalam ruang dan waktu yang pertikular (Osborne, 1991:6). Seperti yang disebutkan sebelumnya, saya memulai tafsiran ini dengan memasuki dan memahami realitas anak *kacupeng alus* – anak-anak yang terpinggirkan baik di masa kini, juga di dalam pengalaman dunia teks Markus.

Realitas Anak *Kacupeng Alus*

Dalam kenyataan hidup sehari-hari di lingkungan masyarakat Maluku, ungkapan *ana* (anak) *kacupeng alus* telah menjadi semacam bahasa dominasi (*power of domination*) terhadap anak-anak dari orang tua atau yang lebih dewasa secara fisik dan usianya. *Anak kacupeng alus* tidak hanya menunjuk pada ukuran fisik dan usianya yang sangat kecil (*kacupeng* berarti kecil, *alus* atau halus berarti lebih kecil seperti remah yang halus), tetapi sekaligus menunjuk pada konstruksi sosial-budaya masyarakat yang memandang dan memperlakukan anak secara diskriminatif. Penggunaan frase anak *kacupeng alus* memiliki

beberapa konotasi makna dalam konteks kebahasaan lokal di Maluku, yang menurut hemat saya bisa bermakna diskriminatif, yaitu anak yang tidak tahu apa-apa dibanding orang dewasa, anak yang lemah, tidak kuat dan tidak berdaya secara fisik, anak yang ringkih dan tidak berguna, anak yang masih berada di bawah kekuasaan orang yang lebih besar darinya. Ini tidak berarti bahwa kultur masyarakat Maluku merupakan kultur diskriminatif terhadap anak-anak. Sebaliknya, ungkapan anak *kacupeng alus* tidak selamanya dan secara general dipakai oleh orang tua di Maluku, sebab lebih daripada itu, anak masih menempati ruang pewarisan budaya, nilai dan kehormatan keluarga dalam konteks *familia* di Maluku, yang sangat mengedepankan harmoni hidup keluarga (*orang basudara*). Anak adalah pewaris pusaka hidup orang basudara di Maluku. Selain ungkapan anak *kacupeng alus*, ada juga ungkapan berbeda yang berkonotasi positif dengan sebutan “anak manis”, yang menunjuk pada suatu pujian, penghargaan, dan berarti anak yang cantik, tampan, pintar, patuh dan taat, juga bermakna kebaikan seorang anak. Disadari baik ungkapan anak *kacupeng alus* maupun *anak manis* adalah ungkapan yang tidak bebas nilai, baik nilai negatif maupun yang positif, tergantung sudut pandang dan konteks penggunaannya.

Jadi, penggunaan term anak *kacupeng alus* dalam tulisan ini untuk menegaskan realitas anak-anak yang masih mengalami diskriminasi dan berbagai tindak kekerasan. Di Maluku sendiri, jika kita bertanya kepada *oma Google*, mengenai kasus kekerasan terhadap anak di Maluku, maka kita disajikan dengan semua berita dari media masa *on line* bahwa kasus kekerasan terhadap anak di Maluku terus meningkat. Hal ini dikonfirmasi dari beberapa pernyataan para pejabat publik, yang sempat direkam oleh berbagai media itu. Sekretaris Kota Ambon, kepada media *Kumparan* (8 Juli 2018) menyatakan bahwa kasus kekerasan terhadap anak di kota Ambon terus meningkat. Ini berdasarkan fakta meningkatnya anak-anak jalanan yang diabaikan atau sengaja dieksploitasi oleh orang tua dan keluarga, anak yang mengalami kekerasan fisik, psikis, terjebak narkoba, dan anak putus sekolah. Salah satu penyebabnya, menurut Latuheru, belum adanya kebijakan pemerintah daerah secara terintegrasi untuk mewujudkan kota layak anak, di mana hak-hak anak dapat dipenuhi (Latuheru, 2018). Pada ruang dan waktu yang berbeda, keterangan yang hampir

sama diungkapkan pula oleh Kakanwil Kementerian Hukum dan HAM Provinsi Maluku, Priyadi kepada para wartawan di hari Senin 26 Februari 2018, bahwa dari 1.063 kasus yang sedang ditangani lembaganya di Maluku, 72 % adalah kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan. Menurut Priyadi kekerasan terhadap anak dan perempuan adalah ancaman terhadap keberlangsungan generasi masa depan Maluku (Priyadi, 2018).

Dalam konteks yang lebih luas, anak-anak di Indonesia masih banyak yang belum memperoleh pendidikan yang layak. Berdasarkan data UNICEF Indonesia, ada sekitar 2,5 juta anak Indonesia yang tidak bersekolah, sedangkan yang putus sekolah diperkirakan telah mencapai 1 juta anak setiap tahunnya.¹⁰ Akibatnya, anak-anak menjadi rentan terhadap praktek eksploitasi dan perbudakan. Menurut Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, terdapat 3.000 anak yang telah menjadi korban perdagangan di Indonesia.¹¹ Sejalan dengan itu, anak juga menjadi korban kekerasan dimana berdasarkan data dari UNICEF Indonesia, ada 40% anak berusia 13-15 tahun melaporkan pernah diserang secara fisik sedikitnya satu kali dalam setahun, 26% melaporkan pernah mendapat hukuman fisik dari orang tua atau pengasuh di rumah, 50% anak melaporkan di-bully di sekolah dan 45% perempuan dan anak perempuan di Indonesia percaya bahwa suami atau pasangan boleh memukul istri atau pasangannya dalam situasi tertentu.¹² Anak juga kerap kali menjadi korban perceraian dimana berdasarkan data yang dihimpun dari Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI), sepanjang perodesasi 2011-2016, tercatat ada ± 4.294 pengaduan kasus terkait anak-anak korban pengasuhan keluarga maupun pengasuhan alternatif.¹³ Demikian juga anak yang menjadi korban seks, dimana Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak Indonesia mencatat ada ± 3.000 anak menjadi korban seks dalam berbagai modus (Joseph, 2016).

10 Tim Penulis Agupena, PAPPATAMMA: Perlindungan dan Anak Berbasis Kearifan Lokal di Indonesia, (Yogyakarta: Deepublish, 2016), hlm. 3

11 Koran KABAR TIMUR terbitan Senin, 5 September 2016, hlm. 2

12 "Kekerasan Terhadap Anak: Kini Saatnya Bertindak", diakses dari http://www.unicef.org/Indonesia/id/children_3123.html, pada tanggal 1 Oktober 2016

13 Dian Erika Nugraheny, "Kasus Anak Korban Perceraian", diakses dari <http://republika.co.id/berita/koran/halaman-1/16/10/07/oeo5ft47-kasus-anak-korban-perceraian-tinggi.html>, pada tanggal 28 Oktober 2017

Fakta historis mengenai kasus kekerasan terhadap anak bukan sesuatu yang baru terjadi dan tercatat di masa kini. Dalam tradisi kekristenan, ketika Alkitab menjadi salah satu sumber berteologi, maka kita masih menemukan narasi-narasi diskriminatif terhadap realitas anak. Pendiskriminasian dan tindak kekerasan terhadap anak di dalam Alkitab tidak terhindarkan sebab masyarakat di dalam konteks penulisan Alkitab masih sangat *gamang* dengan kultur patriakal yang memandang perempuan dan anak tidak lebih sama dengan barang atau properti, yang diperlakukan seenaknya oleh kaum lelaki atau oleh mereka yang lebih berkuasa. Salah satu narasi yang memperlihatkan konteks pengabaian terhadap anak-anak dapat ditafsirkan dari Markus 10:13-16. Dalam narasi ini, ada pesan transformatif yang hendak digemakan oleh Penulis Injil Markus melalui pengajaran Yesus. Anak-anak *kacupeng alus* yang kerap disingkirkan, justru di-*polo* (dirangkul) oleh Yesus, dan menjadi *the model of discipleship* (Dunn, 2003: 550).

Injil Markus dalam ceritanya mengkontraskan sikap para murid yang memarahi anak-anak dengan sikap Yesus yang merangkul dan memberkati anak-anak. Ini memperlihatkan di satu sisi, konteks diskriminasi dan kekerasan terhadap anak-anak, dan di sisi lain menggemakan suatu pesan transformasi bagi para pengikut Yesus agar dapat mengambil bagian merangkul dan berbelarasa dengan anak-anak yang terpinggirkan. Dalam narasinya, Markus memang tidak menjelaskan secara langsung alasan mengapa para murid bersikap demikian. Namun pada zaman itu, sikap para murid terhadap anak ternyata memang sejalan dengan sikap masyarakat Yahudi terhadap anak pada umumnya, yang tidak memberikan tempat utama bagi anak dalam masyarakat sebab anak dianggap tidak produktif namun menuntut banyak perhatian (Leks, 2003: 331). Dalam naskah Yunani, kata “memarahi” (*epitimaō*) dapat berarti mengkriminalkan (*crimination*), mengecam (*censure*), memperingatkan (*warn*), atau menghukum (*punish*) (Moulton, 1978: 162). Arti dan ekspresi dari kata *epitimo* ini dengan jelas menunjukkan bahwa penolakan terhadap keberadaan anak-anak di ruang publik merupakan suatu warisan tradisi yang telah berakar sejak masa lampau.

Kehadiran Anak Di Tengah Ruang Sosio-Historis Injil Markus

Dalam buku saya yang sebelumnya, *Allah yang turut tersalib* (2014) ketika konteks penderitaan Yesus di dalam Injil Markus dibahas, para ahli Perjanjian Baru menyepakati bahwa Injil Markus merupakan suatu kisah penderitaan (*passion story*). Titik pangkal peredaksian Injil Markus sebenarnya adalah pada peristiwa salib Yesus, yang kemudian dikisahkan ke depan – berawal pada pengisahan mengenai Yohanes Pembaptis, yang juga mati di tangan penguasa, dan berakhir pada peristiwa Paskah yang diwarnai dengan situasi penuh ketakutan dari para murid Yesus (Mrk.16:8). Kisah Penderitaan Yesus begitu penting bagi komunitas Markus, sebab di masa kitab ini ditulis (66-70 M), kondisi Galilea dan sekitarnya, orang-orang Yahudi, sedang menghadapi penderitaan yang tidak ringan dari para penguasa Roma. Terjadi pemberontakan – revolusi rakyat Yahudi yang tidak tahan dengan kekejaman, ketidakadilan, dan totalitarian Kaisar Roma dan *client rules* –nya. Pemberontakan ini berujung dengan kehancuran Bait Allah dan kota Yerusalem di tahun 70 M.

Dalam konteks inilah, salib Yesus menjadi *euangelion* (kabar baik) bahwa Allah juga sedang merengkuh penderitaan bersama dengan mereka yang terpinggirkan oleh totalitarian dan militerian kekuasaan manusia. Tangan Yesus yang terbuka dan tersalib itu adalah undangan untuk memeluk (*polo*) mereka yang menderita, dan mengubah mereka yang menindas (Parihala, 2014:71, dst.). Dalam konteks ini, ketika Yesus memeluk anak-anak, ada pesan yang hendak digemakan bahwa Yesus sungguh mengasihi anak-anak, kaum terpinggirkan dan menderita, dengan kasihNya yang tak terbatas – seperti yang diaktakan dalam penderitaannya di salib. Di sini, Yesus pun menempatkan anak – yang diperlakukan secara diskriminatif, sebagai model kemuridan (Dunn, 2003: 551).

Di samping ruang historis narasi Markus yang diwarnai dengan penderitaan dan penindasan, konteks masyarakat di masa Alkitab ditulis juga dipengaruhi oleh kultur patriakal. Kultur ini menghendaki bahwa di dalam unit keluarga dikepalai oleh seorang laki-laki dewasa yang paling tua. Dalam sistem ini, laki-laki lebih didahulukan daripada perempuan, atau yang lebih tua akan lebih didahulukan daripada yang

muda serta yang kecil. Oleh karena itu, laki-laki akan menjadi lebih istimewa daripada perempuan dan anak-anak (Coote, 2012: 17). Letty M. Russel yang mengutip kata-kata dari Elizabeth S. Fiorenza (dalam bukunya *"Bread Not Stone"*) menyebut patriarki bagaikan sebuah piramida di mana laki-laki berada di puncaknya sedangkan kaum perempuan dan anak ada pada tingkat subordinat dan tereksplorasi, tertindas (Russel, 1983:34). Ketika budaya patriarkal bergandengan dengan ketegangan pergolakan ekonomi dan politik, sistem ini dapat berubah menjadi kasar serta menindas. Itulah mengapa, dalam Injil Markus, anak selalu mendapat kesan sebagai orang-orang yang lemah dan yang terancam hidupnya (Joseph, 2016).

Secara sosial, dalam konteks masyarakat Romawi, anak-anak memang diperlakukan secara eksploitatif. Anak sama sekali tidak dihargai malah diperlakukan lebih kejam daripada budak. Misalnya dalam konsep *"patria potestas"*, yaitu kekuasaan ayah atas keluarganya. Konsep ini menjadi dasar kesejahteraan dari masyarakat Romawi dengan menekankan pada kekuasaan mutlak seorang ayah. Artinya, seorang ayah atau bapak itu memegang kekuasaan hidup dan mati keluarga dan rumah tangganya, termasuk kuasa untuk membuang. Pada mulanya, seorang ayah berhak atas hidup dan mati anaknya. Dalam hubungan dengan ayahnya, seorang anak laki-laki Romawi sebenarnya tak pernah menginjak dewasa, tak peduli berapa pun umurnya, ia tetap ada dalam kepemilikan absolut dan kekuasaan mutlak ayahnya. Sekalipun mungkin anak tersebut menjadi pejabat negara dan memiliki kedudukan tinggi, ia akan tetap berada di bawah kuasa ayahnya. Parahnya, dalam konsep ini, karna kekuasaan yang dimiliki, seorang ayah dapat menjual anaknya sebagai budak atau bahkan membunuhnya. Dalam agama pun, dalam pandangan Yahudi misalnya, anak-anak pun dianggap rendah dan karena itu tidak dapat diandalkan dalam melakukan Hukum Taurat.¹⁴ Tetapi penulis Markus menjelaskan dalam Injilnya, suatu gambaran sikap dan ciri khas yang sama sekali tidak biasa. Itu terjadi ketika penulis Markus justru memberikan kepada sidang pembacanya, sikap khusus Yesus dalam kata dan tindakanNya terhadap anak-anak itu, dimana Yesus memutarbalikkan pemahaman para murid dan masyarakat saat itu (Joseph, 2016).

14 I.W.J.Hendriks, Mengikut Yesus Sebagai Panggilan Untuk Memberdayakan, (Jakarta: 2010)

Memaknai Narasi Markus 10:13-16: Yesus *Polo Anak-Anak*

Saya mengawali pemaknaan narasi ini dengan menerjemahkan Teks dari *Novom Testamentum Graece*, Alkitab berbahasa Yunani yang kemudian dibuat dalam bentuknya sebagai sebuah cerita yang siap dimaknai. Adapun kisah Yesus, yang *polo* anak kacil adalah sebagai berikut.

Narator: Lalu mereka membawa anak-anak kecil kepadaNya supaya Ia menjamah mereka tetapi murid-murid (dulu pernah) memarahi mereka. Tetapi Yesus melihat, Ia (dulu pernah) menjadi marah lalu berkata kepada mereka

Yesus: "Biarkanlah anak-anak kecil itu datang kepadaKu. Janganlah kamu sekalian menghalangi mereka sebab (orang-orang) seperti mereka inilah yang memiliki Kerajaan Allah. Sesungguhnya Aku berkata kepadamu: Barangsiapa tidak menyambut Kerajaan Allah seperti seorang anak kecil, dia tidak akan masuk ke dalamnya."

Narator: Lalu Ia memeluk mereka (anak-anak itu), sambil meletakkan tanganNya atas mereka, Ia (dulu sedang) memberkati mereka.

Dari rangkaian cerita di atas, baik yang dibawakan oleh narator maupun yang diperankan para tokoh, kita diundang untuk memasuki dunia cerita itu dengan mengikuti aliran alur kisah, dan menggali makna dari kisah itu. Pemaknaan kisah ini dapat kita lakukan dengan analisis alur cerita – yang saya bagi ke dalam tiga bagian, alur awal, alur konflik, resolusi konflik, dan alur akhir kisah.

Alur Awal: Siapa yang Peduli *Anak Kacupeng Alus*?

Narasi Yesus memeluk anak kecil (*polo anak kacupeng alus*) diawali dengan keterangan yang disampaikan oleh penutur kisah ini bahwa ada beberapa tokoh pendamping yang membawa anak-anak kecil kepada Yesus selaku tokoh utama. Narator tidak secara eksplisit menyebutkan siapa tokoh pendamping yang membawa anak-anak kecil kepada Yesus. Mungkin karena keberadaan mereka tidak begitu penting atau secara sengaja ditempakan bukan sebagai fokus

utama dari narasi. Tetapi, keberadaan mereka yang tidak disebutkan identitasnya dapat dimaknakan sebagai orang-orang yang peduli dengan anak-anak *kacupeng alus*. Agaknya tidaklah mengherankan jikalau mereka diidentifikasi secara sosio-historis sebagai ibu-ibu Yahudi yang ingin agar anak-anak mereka diberkati oleh seorang rabi yang besar dan terhormat yaitu Yesus. Sama seperti ketika mereka membawa anak-anak mereka kepada imam dan ahli Taurat untuk diberkati (Healy & Williamson, 2008: 199).

Joachim Jeremias yang dikutip oleh France berpendapat bahwa peristiwa itu terjadi pada malam Hari Pendamaian Agung, yaitu tanggal 10 Tisyri. Ia menunjuk pada suatu kebiasaan di Yerusalem, yang mengharuskan anak-anak untuk berpuasa dan untuk membawa mereka menjelang akhir Hari Pendamaian Agung itu, yaitu sesudah matahari terbenam, kepada para ahli Taurat untuk diberkati dan didoakan (Soph 18:5; France: 2002:396). Pendapat ini juga dikemukakan oleh Hans Ruedi Weber dalam bukunya *"Jesus and The Children"* dengan menjelaskan bahwa ada kebiasaan anak-anak, laki-laki dan perempuan, berusia 1-12 tahun, dibawa kepada ahli Taurat untuk diberkati dan didoakan. Hal tersebut dimaksudkan agar anak-anak itu dikuatkan, dinasihati dengan harapan suatu hari nanti mereka mampu mencapai pengetahuan Taurat dan perbuatan baik. Sangat mungkin bahwa pada zaman Yesus, kebiasaan seperti ini sudah ada dan bahwa hal itu diikuti tidak hanya di Yerusalem, tetapi juga di kota-kota dan desa-desa di Galilea (Weber, 1979:15).

Anak-anak kecil dalam narasi awal ini diterjemahkan dari kata Yunannya yaitu *"paidia"* dari akar kata *"pais"* (Moulton, 1978: 298). Kata ini dipakai untuk menyebut anak-anak dari bayi hingga anak yang berusia 12 tahun. Dalam episode pasal 5:39-43, istilah ini dipakai untuk anak Yairus yang berusia sekitar 12 tahun. Orang-orang yang membawa anak-anak kecil ini pasti memiliki harapan besar agar Yesus memberkati mereka pada waktu Ia meletakkan tanganNya ke atas mereka. Melalui penumpangan tangan, Yesus memberikan berkat dan perlindungan bagi anak-anak itu, yang menurut Origenes dimaknai sebagai suatu bentuk perlindungan terhadap roh-roh jahat dalam konteks masyarakat tradisional saat itu (Bolkestein, 2004: 194).

Dalam keempat Injil, lebih dari 30 kejadian yang menggunakan kata kerja "menyentuh" atau "menjamah" yang terdapat dalam cerita penyembuhan Yesus terhadap orang buta, orang kusta ataupun orang sakit pada umumnya untuk menegaskan tindakan pemulihan Yesus terhadap kondisi para orang sakit tersebut. Dalam episode ini, jamahan Yesus justru ditujukan kepada anak-anak kecil. Peristiwa ini dapat dimaknai secara korelasional – seperti orang-orang yang sakit (juga sebagai kaum terpinggirkan) mengharapkan sebuah pembebasan dan pemulihan melalui sentuhan Yesus, demikian juga anak-anak yang dibawa kepadaNya mengharapkan pemulihan atas pengalaman diskriminasi dan kekerasan yang melukai harkat dan martabat mereka (Weber, 1979:15). Ini berarti, jika para ibu yang membawakan anak-anak kepada Yesus, maka sesungguhnya kepedulian para ibu atau perempuan memberi pesan bahwa diskriminasi terhadap mereka adalah bertentangan dengan kehendak Allah.

Alur Konflik: Murid-Murid *Jumawa*

Narasi pun berlanjut dengan konflik. Di saat para perempuan membawa anak-anak kepada Yesus, justru para murid memarahi mereka. Ungkapan marah di sini lebih tepat dibahasakan dengan *jumawa*, karena melibatkan emosi jiwa dan sudut pandang sepihak yang melatari amarah mereka. Kata "memarahi yang digunakan pada sikap para murid berasal dari kata Yunani *epitimaō*, yang berarti menghukum (*punish*), mengecam (*censure*), memperingatkan (*warn*), ataupun mengkriminalkan (Moulton, 1977: 162). Lebih daripada itu, saya menemukan bahwa kata ini dalam konteks gramatikal yang serupa digunakan juga kepada orang yang memintaminta atau pengemis yang ditolak oleh masyarakat (Lukas 18:39). Demikian, ketika para murid *jumawa* dengan perempuan dan anak-anak yang datang kepada Yesus, mereka memiliki sudut pandang yang menyamakan perempuan dan anak-anak sebagai komunitas terpinggirkan, yang dipandang tidak berarti sama sekali.

Stevan Leks, menemukan konteks gramatikal yang lain sebelum kisah ini, yaitu ketika para murid Yesus mencegah seorang yang bukan murid Yesus mengusir setan. Sama seperti para murid yang mencegah para perempuan yang membawa anak-anak kepada Yesus, mungkinkah mereka memiliki asumsi yang sama bahwa perempuan dan anak-

anak adalah komunitas dari luar (*outsider*), yang mungkin saja sama seperti setan (*demonic*) yang diusir. Dalam kisah ini (Mrk.9:39), Yesus menegur para murid, namun hingga dalam kisah anak-anak *kacupeng alus*, para murid ternyata belum juga berubah (Leks 2003: 331). Ini adalah salah satu cerminan kekuasaan yang meminggirkan kaum margin, cerminan kekuasaan patriarkal yang menekan perempuan dan anak-anak.

Ada penafsiran yang menegaskan bahwa tindakan ini menunjukkan kalau para murid merasa bertanggung jawab untuk melindungi gurunya dari kerumunan. Namun, bagi saya, seting sosial dan tempat kejadian kisah ini tidak memperlihatkan adanya ancaman terhadap tokoh utama, yakni Yesus. Saya setuju dengan tafsiran bahwa dalam pandangan para murid, Yesus memiliki hal-hal yang jauh lebih penting untuk dilakukan daripada memperhatikan anak-anak, yang tidak memiliki status dalam budaya saat itu dan tidak pantas tampil di depan umum (Healy & Williamson, 2008:199).

Resolusi Konflik - Yesus Marah: *Jang Potong Pele Anak-Anak*

Lakon para murid yang berkonflik dengan memarahi para perempuan yang membawa anak-anak kepada Yesus sama artinya dengan menghalangi jalan kebahagiaan yang diharapkan dari para ibu yang membawa anak-anak tersebut kepada Yesus. Selaku tokoh utama, yang menentukan makna dan sudut pandang utama, Yesus tidak membiarkan lakon diskriminatif itu terus terjadi. Yesus memberikan suatu alternatif resolusi konflik dengan pernyataanNya. Dalam konteks masyarakat Maluku, respons Yesus dapat dibahasakan bahwa "*jang potong pele ana-anak kecil pung jalan selamat.*" Artinya, Yesus marah jika ada orang yang menghadang atau menghalangi anak-anak untuk mengalami kebahagiaan - pembebasan dalam perjumpaan dengan Yesus.

Ungkapan "*marah*" dalam karakterisasi Yesus diterjemahkan dari kata kerja yang berbeda dengan yang diungkapkan sebelumnya kepada sikap para murid. Kata "*marah*" dalam episode ini memang mengisyaratkan sikap sangat tidak setuju yang lebih kuat daripada sekedar menegur atau melarang. Yesus tampaknya sangat tidak

menyetujui sikap murid-muridNya karena mereka tidak memahami tentang anugerah Kerajaan Allah kepada semua orang (Bratcher & Nida, 2011:390). Itu sebabnya, Yesus menyatakan *jang pele* anak-anak itu datang kepadaKu (Leks, 2003:331). Sungguh, Yesus melihat bahwa para muridNya kembali tidak memahami makna keberadaanNya dan karena itu Ia menegur mereka. Sekali lagi sudut pandang evaluatif yang mau diperlihatkan di sini bahwa kesalahan para murid Yesus adalah kesalahan yang mendasar. Dengan kata lain, mengabaikan mereka yang lemah merupakan kesalahan mendasar dalam komunitas Yesus dan karena itu Yesus menyatakan ketidaksetujuanNya.

Visi Yesus: Anak Sebagai Model Kemuridan

Yesus memberitakan mengenai Kerajaan Allah atau Pemerintahan Allah dan selalu mewujudkan itu dalam misiNya. Pemberitaan ini bermuara untuk menghadirkan suatu komunitas masyarakat, dan teruntuk para pengikut Yesus agar dapat hidup di dalam suatu tatanan yang sesuai dengan kehendak Allah. Dalam narasi ini, anak-anak yang terpinggirkan dijadikan model bagi siapa saja yang mau hidup di dalam pemerintahan Allah. Itu sebabnya, frase "*yang seperti itu*" bukan hanya berarti anak-anak kecil, melainkan juga berarti orang-orang secara umum yang mau mencontohi karakterisasi anak-anak yang datang kepada Yesus. Kerajaan Allah atau Pemerintahan Allah dari sudut pandang Yesus dalam kisah ini menjadi bagian orang-orang yang pada umumnya diremehkan dan terpinggirkan oleh masyarakat, seperti anak-anak kecil. Narasi ini memperlihatkan ada hubungan yang erat antara datang kepada Yesus dan masuk ke dalam Kerajaan Allah. Hubungan itu mempertegas pesan teologis bahwa Yesus adalah Tuhan eksatologi, yang di dalam Dia Kerajaan Allah itu datang. Hal datang kepadaNya (atau hal tidak datang kepadaNya) akan menentukan masuknya (atau tidak masuknya) manusia ke dalam Kerajaan itu (Witherington, 2016: 451).

Dalam soal menjadi bagian dari Kerajaan Allah yang diberitakan oleh Yesus, maka anak ditempatkan sebagai model kemuridan. Datang kepada Yesus sama artinya mengikuti Yesus dan meneladani misi Pemerintahan Allah yang dikabarkannya. Para murid yang menghalangi anak-anak datang kepada Yesus dikontraskan dengan Yesus yang membiarkan anak-anak itu. Ini bermakna bahwa Yesus

mengundang murid-muridNya ke dalam sebuah relasi baru untuk belajar dari karakterisasi anak-anak dalam membangun hubungan dengan Yesus. Ajaran Yesus mendorong mereka untuk hidup sebagai anak-anak di hadapan Allah sebagai Bapa. Sebagai anak, mereka bergantung dan mempercayakan seluruh kehidupan kepada Allah Bapa yang merangkul mereka dalam segala keadaan, bahkan ketika dunia hendak menyingkirkan mereka (Dunn, 2003: 553). Demikian, Yesus berkata: "... *barangsiapa tidak menerima Kerajaan (dari) Allah seperti seorang anak kecil, dia tidak masuk ke dalamnya.*" Bila Kerajaan Allah menjadi bagian dari orang-orang yang seperti anak kecil, maka ini bukan berarti orang-orang itu rendah hati, tidak berdosa, polos dan sebagainya tetapi karena mereka tidak mampu hidup tanpa menggantungkan diri dari pihak lain dan tidak mampu mengandalkan diri mereka sendiri. (Donahue & Harington, 2005:301).

Kerajaan Allah bukanlah sesuatu yang dengan sendirinya sudah menjadi hak milik seseorang. Bukan pula karena kiat ataupun jasa tertentu. Dengan kata lain, hak untuk menikmati hidup sebagai umat Allah dalam kerajaan adalah suatu anugerah yang telah dibawa oleh Yesus. Sekalipun demikian, ada juga orang yang tidak mendapatkan bagian di dalam anugerah itu. Ungkapan "*Dia tidak masuk ke dalamnya*" dapat berarti bahwa seseorang itu tidak dapat menjadi bagian dari Pemerintahan Allah, terutama karena tidak mempercayakan seluruh hidupnya dipimpin oleh Allah.

Happy Ending: Yesus Polo dan Memberkati Anak-Anak

Di puncak narasi ini, sang tokoh utama sungguh-sungguh menunjukkan bahwa anak-anak yang dipandang dan perlakukan sebagai "*ana kacupeng alus*" adalah anak-anak yang manis. Yesus memeluk (*polo*) mereka bak seseorang yang sedang dipenuhi bara cinta kepada yang dicintai. Di saat dunia menyingkirkan anak-anak, Yesus justru memeluk mereka dalam kehangatan cintaNya. Kata "*memeluk*" diterjemahkan dari kata Yunani "*enagkalisamenos*" yang artinya membuka kedua lengan tangan untuk merangkul (Moulton, 1978: 137).¹⁵ Dalam narasi Markus secara keseluruhan, kata kerja "*memeluk*" ini hanya dipakai di sini dan di episode 9:36 untuk menunjukkan suatu

15 Harold K. Moulton, hlm. 137

tindakan yang sangat berharga dari Yesus kepada anak-anak itu. Dalam masyarakat Yahudi adalah amat tidak biasa melihat seorang pria dewasa yang memeluk anak di hadapan umum. Tetapi Yesus berbuat demikian, sebab Kerajaan Allah adalah suatu panggilan untuk merangkul mereka yang terpinggirkan dan yang menggantungkan seluruh hidupnya kepada Allah. Yesus menjungkirbalikkan nilai dan paham yang dimiliki para murid dan orang pada umumnya

Yesus tidak hanya merangkul, tetapi juga memberkati anak-anak. Tindakan meletakkan tangan atas seseorang dapat dipandang sebagai salah satu cara memberkati. Terjemahan Alkitab Bahasa Indonesia Sehari-hari menerjemahkan sikap Yesus meletakkan tanganNya ke atas anak-anak kecil itu satu per satu, sesuai dengan bentuk kata kerja Yunaninya untuk memberkati. Permohonan berkat kepada anak-anak melalui penumpangan tangan adalah praktik orang Israel kuno, yang biasanya dilakukan oleh ayah anak itu (Kejadian 27:30; 48: 14-16). Sesuai dengan pola kebiasaan zamannya, Yesus kiranya memohon berkat Allah bagi anak-anak itu (Leks, 2003:333). Ini juga mengandung makna berarti – bahwa jika ayah anak-anak itu mendiskriminasikan dan mengabaikan mereka, Yesus pun menjadi ayah yang memeluk anak-anak *kacupeng alus* itu. Berkat yang diterima anak-anak kecil adalah Kerajaan Allah itu sendiri. Istilah Yunani yang digunakan untuk peristiwa ini, hanya terdapat 2x dalam Perjanjian Baru dan keduanya juga dalam hubungan dengan anak-anak (Markus 9:36; 10:16). Peristiwa ini mengingatkan pada episode Simeon yang mengangkat Yesus dalam pelukannya (Lukas 2:28) dan ayah yang memeluk dan mencium anaknya yang kembali ke rumah dalam perumpaan kedua anak laki-laki.

Menurut sebuah risalah rabi, kebangkitan orang-orang Israel akan terjadi ketika "Tuhan memeluk mereka, menekan mereka untuk hatinya dan mencium mereka, sehingga mereka dibawa ke dalam kehidupan dunia yang akan datang" (*Seder Elijah Rabba* 17). Sesuatu seperti itu mungkin telah terjadi pada anak-anak dalam konteks teks ini. Yang pasti adalah mereka menerima Kerajaan Allah ketika dipeluk oleh Yesus (Weber, 1979:18-19). Tindakan Yesus yang memeluk sambil meletakkan tanganNya atas mereka dan memberkati mereka, telah melampaui harapan mereka yang membawa anak-anak kecil itu. Tindakan Yesus kepada anak-anak kecil itu telah memperlihatkan

teladanNya tentang bagaimana cara yang baik dan benar dalam memperlakukan anak-anak dan bagaimana cara bersikap sebagai murid Yesus (Joseph, 2016).

Menggereja Melawan Diskriminasi dan Kekerasan Pada Anak

Menggereja sebagai suatu kata kerja (*verb*) mengandung makna mengerjakan apa yang telah diberlakukan oleh Yesus, sebagai kepala gereja. Jika demikian, narasi Injil Markus yang menegaskan karakterisasi Yesus, yang melawan praktek diskriminasi yang menyingkirkan anak-anak dari pentas kehidupan, adalah narasi gereja sepanjang masa. Diskriminasi dan kekerasan terhadap kehadiran anak-anak di masa kini mengambil bentuk yang beragam. Kekerasan verbal, kekerasan fisik, kekerasan seksual, kekerasan psikis, diskriminasi anak dengan berbagai alasan agama, suku, ras, golongan, bahkan strata sosial, hingga berbagai praktek eksploitasi anak untuk memenuhi hasrat ekonomi, politik kekuasaan, masih memenuhi sejarah hidup manusia hingga saat ini. Data awal dalam prolog tulisan ini hanyalah sebagian kecil dari sejuta dokumen kekerasan dan diskriminasi anak. Sekali lagi, narasi Injil Markus memperlihatkan sikap Yesus yang begitu mengasihi anak-anak. Mereka adalah model kemuridan, sekaligus warga Pemerintahan Allah. Jikalau gereja masih memandang dirinya sebagai pengikut Yesus, maka adalah suatu imperasi iman untuk berjuang melawan diskriminasi dan kekerasan terhadap anak-anak. Imperasi iman berarti tidak ada pilihan lain untuk menggereja bersama Yesus selain berpihak dan membela pemenuhan harkat dan martabat, serta hak anak untuk memiliki hidup yang bahagia.

Yesus tidak pernah menginginkan anak-anak didiskriminasikan, dan tidak pernah menginginkan tindakan diskriminasi terjadi untuk siapapun. Oleh karena itu, tindakan Yesus yang marah terhadap tindakan para murid harus dipahami dan dimaknai sebagai cara Allah hadir di tengah realitas anak-anak yang terpinggirkan. Allah membela mereka. Oleh karena itu, gereja sebagai pengikut Yesus mesti berada di jalan Yesus untuk melawan setiap bentuk tindakan diskriminasi terhadap anak-anak, baik yang dilakukan oleh orang yang lebih dewasa, sistem dan struktur yang tidak adil, maupun oleh sesama anak yang lebih berkuasa dari korban diskriminasi. Gereja sebagai

pengikut Yesus perlu meneladani sikap Yesus yang marah sebagai tanda Yesus yang melindungi harkat dan martabat anak-anak.

Dalam konteks masa kini, panggilan dan ajakan Yesus terhadap anak-anak kecil dalam Injil Markus harusnya dapat menginspirasi orang tua, masyarakat dan gereja untuk membangun kedekatan yang sama, suatu kedekatan yang memang harus terwujud dalam relasi yang harmonis antara anak dan orang tua, anak dan masyarakat maupun anak dan gereja dalam suatu sistem yang relevan. Dewasa ini, umat dan pelayan gereja terdorong untuk mewujudkan teladan untuk melawan segala bentuk tindakan diskriminasi terhadap anak. Tindakan Yesus yang memarahi para muridNya telah menunjukkan bahwa Yesus begitu merindukan persekutuan yang mendalam dengan anak-anak kecil dan orang-orang yang dianggap lemah seperti anak-anak kecil itu. Itu berarti, masyarakat dan gereja masa kini diajak untuk memberi ruang terbuka dan akses kepada anak-anak untuk memenuhi seluruh kebutuhan mereka baik secara jasmani dan rohani (Joseph, 2016).

Masyarakat dan gereja masa kini terdorong untuk juga menghadirkan tanda-tanda Kerajaan Allah dalam seluruh kehidupan bergereja maupun bermasyarakat. Jika demikian adanya, maka sikap *pro hidup* yang tampil dalam wujud keadilan bagi semua golongan termasuk anak-anak haruslah diwujudkan dalam seluruh keberadaan anak-anak tersebut, bukan karena mereka kecil, lemah dan tidak berdaya melainkan karena gereja dan masyarakat juga dapat belajar dari karakterisasi anak-anak, yang mempercayakan hidup mereka di dalam pimpinan dan pemerintahan Allah. Gereja bukanlah Kerajaan Allah itu sendiri, tetapi tugas utama dari gereja adalah untuk mewujudkan tanda-tanda dari Kerajaan Allah, yang hadir membalut mereka yang terluka dan mengubah para pelaku kekerasan. Kerajaan Allah bukan suatu sistem Pemerintahan seperti suatu Kerajaan Majapahit, tetapi bermakna Allah memerintah dan berkuasa memelihara kehidupan seluruh ciptaanNya. Itu berarti segala tindakan yang menyingkirkan anak-anak sebagai ciptaan Allah bertentangan dengan hakekat pemerintahan Allah.

Menggereja *Polo* Anak

Dalam konteks kebahasaan di Maluku, *polo* dapat berarti memeluk atau merangkul. Kata ini digunakan untuk mengekspresikan rasa rindu yang mendalam, rasa sayang dan cinta, rasa berdamai, dan rasa persaudaraan yang dalam. Tindakan *polo* adalah suatu tindakan dua arah (*baku polo*) dari dua subjek yang saling merindu, mencintai, mendamai, dan bersaudara itu. Ekspresi *baku polo* sama persis dengan yang dibahasakan oleh Miroslav Volf dalam bukunya *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Volf menjelaskan empat hal yang diperlukan dalam memberlakukan tindakan merangkul, yaitu membuka lengan tangan, menunggu respons, merangkul, dan membuka kembali lengan tangan. (Volf, 1996:140-142). Saya ingin merefleksikan menggereja yang baku *polo* anak di dalam ekspresi merangkul yang dibahasakan oleh Volf, sebagai berikut.

Bakupolo diawali dengan membuka lengan-lengan tangan (*open the arms*). Tindakan ini bermakna suatu undangan (*invitation*) kepada yang lain untuk masuk dan menjadi bagian dari diri seseorang. Pada saat seseorang membuka lengannya, suatu ruang pertemuan sedang diciptakan (*created space*) antara dirinya dengan orang lain. Di saat bersamaan, orang lain pun diundang untuk menciptakan ruang pertemuan yang sama, agar rangkulan itu benar-benar dapat terjadi seorang dengan yang lainnya. Itu berarti, ketika Yesus membuka lengan-lengan tangannya untuk menerima anak-anak kecil itu, Yesus sedang mengundang anak-anak, orang-orang terpinggirkan untuk datang kepadaNya. Undangan yang sama juga bagi para pelaku kekerasan dan diskriminasi terhadap anak-anak dan kaum terpinggirkan untuk ada dalam pelukan cinta Yesus yang mengubah hidup mereka, tidak lagi menjadi penindas tetapi pemeluk yang tertindas. Yesus yang membuka lengan tangannya adalah ajakan bagi gereja masa kini untuk juga membuka seluruh keberadaan menggereja bersama anak-anak atau kaum terpinggirkan. Artinya, gereja harus menciptakan dan memberi *space* (ruang) terbuka bagi anak-anak dan semua yang terpinggirkan. Menggereja dengan membuka lengan tangan adalah sebuah ajakan membangun dunia yang penuh dengan solidaritas.

Bakupolo yang dilakukan dengan lengan tangan yang terbuka memerlukan kesadaran untuk **menunggu**. Setelah membuka lengan, seseorang perlu menunggu respons dari orang lain untuk juga dapat membuka lengannya sehingga dapat saling merangkul. Tindakan menunggu memiliki makna yaitu *Pertama*, dengan menunggu, egosentrisme (kekuasaan dan kekuatan) individu benar-benar diuji. Egosentrisme yang menekankan dominasi ke-aku-an daripada yang lain mesti terhisap di dalam ruang kerendahan hati yang ingin merangkul. *Kedua*, dengan menunggu, penghargaan terhadap integritas diri sendiri dan orang lain sedang diberlakukan. *Ketiga*, dengan menunggu, tindakan saling merangkul yang diharapkan dapat terjadi antara diri sendiri dengan yang lain, akan menjadi sesuatu yang bersifat timbal-balik dan bukan karena keterpaksaan (Volf, 1996: 142-143). Undangan yang diberikan Yesus kepada anak-anak kecil itu adalah tanpa memaksa anak-anak kecil itu datang kepadaNya. Dengan rasa cinta dan kasih, Yesus menempatkan anak-anak kecil itu dalam posisi yang sejajar dengan orang dewasa. Keegoisan orang dewasa yang merasa tinggi kedudukannya dibanding anak-anak dileburkan Yesus dalam suatu tindakan penghargaan yang sederhana, yaitu membuka lengan dan menunggu ketika anak-anak itu datang kepadaNya. Menggereja yang *polo* anak-anak adalah suatu kerelaan menanggalkan egosentrismenya, kekuasaannya, dan ketinggian diri. Menggereja yang menunggu adalah suatu penantian akan pengharapan terwujudkan Kerajaan Allah yang sepenuhnya bagi seluruh ciptaan. Menggereja yang menunggu bermakna suatu perjuangan mengubah dan mentransformasi dunia keangkuhan dan kekerasan dengan menghadirkan dunia penuh kelamah-lembutan, nir kekerasan dan cinta kasih.

Bakupolo adalah Merangkul – menutup kembali kedua lengan tangan. Ini adalah tujuannya (*the goal of embrace*). Merangkul dapat terjadi ketika diri sendiri dan yang lain memiliki *common sense*. Kedua pasang lengan saling melingkar menjadi satu lingkaran rangkulan. Melalui tindakan saling merangkul, egosentrisme diri, kekuasaan dan kekuatan, yang dapat memecahbelahkan, turut terhisap habis dalam rangkulan penuh cinta-kasih. Dengan begitu, persekutuan, persaudaraan, saling mengakui dan saling menerima, rekonsiliasi, relasi yang intim dan harmoni, dapat diwujudkannyatakan dalam

membangun kehidupan yang berkualitas dan bermartabat (Volf, 1996: 144). Yesus yang merangkul (10:16) adalah ajakan bagi gereja yang merangkul anak-anak. Sejak lama, gereja telah sadar akan keberadaan anak-anak dan karna itu juga menjadikan anak-anak sebagai bagian yang dilayani. Namun, sama seperti Yesus yang tidak hanya sekedar menjamah tetapi merangkul dan memberkati, maka gereja yang merangkul di masa kini tidak hanya sebatas menjadikan anak sebagai bagian dari yang dilayani. Gereja tidak hanya menanamkan nilai-nilai iman kristen melalui pendidikan formal gereja. Gereja masa kini harus bisa berbuat lebih sebagaimana kebutuhan anak-anak masa kini dalam konteks diskriminasi yang masih dialami seperti menjadi korban kekerasan fisik, seksual, perdagangan, dan berbagai macam bentuk ketidakadilan lainnya. Menggereja yang merangkul adalah menggereja bersama anak, bersama mereka yang terpinggirkan, dan menghadirkan kehangatan kasih Allah dialami oleh semua orang.

Anak kecil yang memenuhi undangan Yesus, dan saling merangkul bersama Yesus adalah model kemuridan bagi gereja. Menggereja sering kali terjebak dengan orientasi membesarkan institusi dan menyejahterakan para pelayannya, hingga melupakan panggilannya merangkul yang terpinggirkan. Anak kecil yang menabrak tembok diskriminasi juga menabrak tembok gedung-gedung gereja yang terlampaui megah dibandingkan dengan gubuk-gubuk mereka yang terpinggirkan. Anak *kacupeng alus* yang *baku polo* dengan Yesus, mengingatkan kita untuk selalu menggereja bersama Yesus. Jangan sampai, kita menggereja dengan melepaskan Yesus - dengan mengabaikan peran dan misi kita membuka lengan tangan, menanti, dan merangkul semua ciptaan, terutama mereka yang terpinggirkan. Mengapa mereka diutamakan? Sebab sekian lama mereka telah kita pinggirkan dan sekian lama pula kita melupakan bahwa Yesus telah memedulikan mereka.

Bakupolo disudahi dengan membuka lengan kembali (*open the arms again*). Merangkul tidak menjadikan setiap individu yang beranekaragam menjadi satu individu. *The other must be let go*. Namun, melepaskan diri bukan berarti memutuskan ataupun menghancurkan nilai-nilai persekutuan, persaudaraan, saling mengakui dan menerima, rekonsiliasi, relasi intim dan harmoni yang telah terhisap masuk dalam sanubari setiap orang. Justru dengan melepaskan diri, masing-masing

orang dapat kembali ke dalam dunianya untuk menjadi agen perangkul yang lain. Lengan yang dibuka kembali, dapat menjadi lengan yang terbuka pada saat pertama sebagai undangan kepada yang lain untuk dirangkul lagi (Volf, 1996:145). Tidak hanya merangkul dalam suatu kepedulian yang penuh cinta, Yesus pun memberkati anak-anak kecil itu satu per satu (10:16). Tindakan Yesus yang memberkati anak-anak kecil itu dapat memberi makna bahwa Yesus ingin anak-anak kecil itu dilepaskan untuk menjadi pribadi yang merdeka dalam membangun hidup dengan menjadi model atau teladan kemuridan. Mereka akan kembali ke dalam ruang kehidupan menjadi saksi menggereja yang merangkul semua yang tersisihkan – sebagai pilihan berjalan mengikut Yesus.

Referensi

- Barus Armand, 1999. "Analisis Naratif: Apa dan Bagaimana", dalam *Forum Biblika*, No.9.
- Bellinzoni Arthur J., 2016, *The New Testament: An Introduction to Biblical Scholarship*, Eugene Oregon: Wipf and Stock Publisher
- Bobertz Charles A., 2016, *The Gospel of Mark: A Liturgical Reading*, Grand Rapids: Baker Academic
- Bolkestein M. H., 2004, *Kerajaan Yang Terselubung*, Jakarta: BPK Gunung Mulia
- Bratcher Robert G., Eugene A. Nida, *Pedoman Penafsiran Alkitab - Injil Markus*, Terjemahan Tim Editor M.K. Sembiring, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia (LAI)
- Coote Robert B. dan Mary P. Coote, 2012, *Kuasa, Politik dan Proses Pembuatan Alkitab*, Terj. Minda Perangin-angin, Jakarta: BPK Gunung Mulia
- Drane John, 2008, *Memahami Perjanjian Baru*, Jakarta: BPK Gunung Mulia
- Donahue John R., Daniel J. Harrington, 2005, *The Gospel of Mark*, Collegeville: Liturgical Press
- Dunn James D. G. 2003. *Jesus Remembered – Christianity*

- in The Making Volume I*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company
- Flanagan Patrick J., 1997, *The Gospel of Mark – Made Easy*, New Jersey: Paulist Press
- France R. T., 2002, *The Gospel of Mark – The International Greek Testament Commentary*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing
- Groenen C, 1984, *Pengantar ke Dalam PB*, Yogyakarta: KANISIUS
- Hayes John H., Carl R. Holladay, 2006, *Pedoman Penafsiran Alkitab*, Jakarta: BPK Gunung Mulia
- Healy Mary, Peter Williamson, 2008, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic
- Jakob van Bruggen, 2004, *Kristus di Bumi – Penuturan KehidupanNya oleh Murid-murid dan oleh Penulis-penulis Sezaman*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Joseph Aldrin, 2016. *Gereja yang merangkul*, Skripsi. Ambon. Fakultas Teologi UKIM.
- Koester Helmut, 1990, *Ancient Christian Gospel*, Harrisburg: Trinity Pers
- Lane Wiliam L., 1974, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing
- Leks Stefan, 2003, *Tafsir Injil Markus*, Yogyakarta: KANISIUS
- Marxsen Willi, 2005, *Pengantar Perjanjian Baru – Pendekatan Kritis Terhadap Masalah-masalahnya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Orborne R. Grant, *The Hermenutical Spiral*. Illinois: InterVarsity Press, 1999.
- Parihala Yohanes, 2014, *Allah yang Turut Tersalib – Menguak Makna Penyaliban Yesus dan Kontekstualisasinya*, Yogyakarta: KANISIUS
- Russel Letty M., 1983, *Household of Freedom, Authority in Feminis Theological Recontruction of Christian Origins*, London: SCM Press

- Platt Leana, 2016, *Embrace Life with Both Hands: Fresh Inspiration for Daily Living*, Cape Town: Strulck Christian Media
- Rupp Anne Neufeld, 2009, *Tumbuh-kembang Bersama Anak – Menuntun Anak Menuju Pertumbuhan Emosional, Moral & Iman*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Raisanen Heikki, 1990. *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel*. Edinburgh: T&T Clark.
- Suhartono M, 1998 "Kisah dalam Kasih dan Kasih dalam Kisah", dalam *Forum Biblika*, No. 8-1998.
- Segovia Fernando F. & Mary Ann Tolbert (eds.), *Reading from this Place*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Ter Linden Nico, 2008, *Cerita Itu Berlanjut 2 – Cara Baru Membaca Injil Markus dan Matius*, Jakarta: BPK Gunung Mulia
- Theissen Gerd dan Annette Merz, 1998, *The Historical Jesus*, London: SCM Press
- Volf Miroslav, 1996, *Exclusion & Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press
- Weber Hans Ruedi, 1979, *Jesus and The Children – Biblical Resources for Study and Preaching*, Louisville: Westminster John Knox Press
- Witherington Ben, 2016, *New Testament Theology and Ethics – Volume 2*, InterVarsity Press

Sumber Kamus, Alkitab, dan Ensiklopedi:

- Aland Nestle, *Novum Testamentum Greece* (NTG), 1993
- Brown Collin (editor), 1976, *The New International Dictionary of New Testament Theology Vol.1* (USA: Grand Rapids, Michigan)
- Daryanto S.S. 1997, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Surabaya: Apollo
- LAI, *Alkitab Terjemahan Baru* (TB-LAI), Jakarta: LAI, 1974
- LAI, *Alkitab Edisi Studi*, Jakarta: LAI, 2011

Moulton Harold K., 1978, *The Analytical Greek Lexicon*, Grand Rapids: Regency Reference

Sumber Jurnal:

Carol Pratt Bradley, *Women in Ancient Israel. Journal International Studia Antiqua*, Vol. 3 No. 1, Winter 2013

Tim Penulis Agupena, 2016, *PAPPATAMMA: Perlindungan dan Anak Berbasis Kearifan Lokal di Indonesia*, Yogyakarta: Deepublish

Sumber Koran:

Koran KABAR TIMUR terbitan Senin, 5 September 2016

Sumber Internet:

Asrul Rahmawati, "30 Anak Jadi Korban Eksploitasi, Perdagangan, dan Pelecehan", diakses dari <https://daerah.sindonews.com/read/1238394/194/30-anak-jadi-korban-eksploitasi-perdagangan-dan-pelecehan-1505092173> pada tanggal 25 September 2017

Dian Erika Nugraheny, "Kasus Anak Korban Perceraian", diakses dari <http://republika.co.id/berita/koran/halaman-1/16/10/07/oeo5ft47-kasus-anak-korban-perceraian-tinggi.html>, pada tanggal 28 Oktober 2017

"Kekerasan Terhadap Anak: Kini Saatnya Bertindak", diakses dari http://www.unicef.org/Indonesia/id/children_3123.html, pada tanggal 1 Oktober 2017

Bagian Tiga.

MENGGEREJA BERSAMA KORBAN STIGMA DISKRIMINATIF

Makna Korban

Emmanuel Gerrit Singgih, seorang guru besar teologi di Indonesia baru saja mempublikasikan karya akademisnya dalam buku yang berjudul *Korban dan Pendamaian* (2018). Buku ini menginspirasi saya untuk memulai tulisan ini dengan menegaskan posisi saya mengenai makna korban. Ini penting sebab Singgih dan banyak penulis lain yang dirujuk memberikan beragam makna korban – dan kalau boleh saya merangkumnya menjadi dua pandangan, yaitu secara positif dan negatif. Secara positif, makna korban melekat pada dimensi ritual di dalam praktek agama-agama dan juga dalam berbagai interaksi sosial-kebudayaan. Dalam ritual keagamaan, pemahaman mengenai korban muncul oleh karena terdapat kesadaran mengenai dosa atau pelanggaran. Pelanggaran menyebabkan keterasingan dan menempatkan orang dalam bahaya atau penderitaan. Jadi, ada pengakuan pada kuasa-kuasa yang mengatur tatanan dunia dan kosmos yang dapat memberi berkat dan kenyamanan di satu pihak, dan memberikan kutuk, ancaman, bahaya dan penderitaan di pihak lain. Dalam rangka memperoleh berkat dan keselamatan, maka korban dipersembahkan. Jadi, korban secara positif dapat dimaknai sebagai pertukaran dari kacamata sosial, dan dari kacamata teologi korban adalah pemberian atau anugerah. Pengertian korban yang kedua adalah dari segi negatif, yaitu korban ada karena adanya kekerasan. Kalau mau membebaskan korban maka kekerasan harus diakhiri. Makna korban yang diuraikan dari segi negatif dan positif ini bukanlah suatu kesimpulan akhir atau suatu pembatasan mutlak mengenai makna korban yang mau dijelaskan oleh Singgih. Di akhir pendahuluan

bukunya, Singgih justru menegaskan bahwa keberagaman makna korban yang dipahami setiap orang secara berbeda tidak usah dianggap sebagai sesuatu yang merugikan (Singgih, 2018:4-16). Berangkat dari pemaparan Singgih, dalam tulisan ini, judul membebaskan korban dari diskriminasi dan stigmatisasi dapat dibatasi pada pemaknaan korban secara negatif sebagai akibat dari suatu tindakan kekerasan, diskriminasi dan stigmatisasi negatif. Meski demikian, segi negatif dari makna korban yang digunakan dalam tulisan ini dimaksudkan untuk menggali dan menemukan energi positif dan transformatif terhadap realitas reviktimisasi yang benar-benar ada di tengah kenyataan hidup bergereja dan bermasyarakat.

Mendengar Suara Korban Kekerasan dan Diskriminasi

Ada begitu banyak kasus kekerasan dan diskriminasi yang terjadi di sekitar kita. Perilaku kekerasan dan diskriminasi menciptakan suatu pola relasi *oposisi biner* antara yang kuat dan lemah, pelaku yang superior dan korban yang inferior. Korban adalah mereka yang tidak lagi mampu bertahan dan berjuang melawan kenyataan yang menindas dari para pelaku baik perorangan, komunitas, atau suatu sistem yang diciptakan. Korban di dalam kondisi yang mendominasinya selalu berada di pihak yang tidak berdaya, kalah, dan sekalipun mereka berteriak lantang suaranya tidak didengar (*voiceless*). Oleh karena itu, upaya mendengarkan suara korban merupakan salah satu pilihan untuk berada (*being with victim*), berempati, berpihak dan bersama dengan korban. Mendengarkan suara korban adalah pilihan untuk berjuang demi membebaskan korban dari jeratan penderitaan, sekaligus berjuang mentransformasi sistem atau struktur yang menindas. Suara korban bukan hanya suatu rintihan derita, melainkan suatu perjuangan – yang mestinya menggugah dan mengubah. Suara korban tidak hanya diarahkan kepada telinga manusia di bawah kolong langit, tetapi bergema dan didengar oleh pencipta semesta. Suara korban adalah juga suara Allah – yang selalu memihak dan mau membebaskan korban dari jeratan penindasan. Salah satu suara korban itu dapat kita temukan dalam perjuangan seorang perempuan Kanaan, sebagaimana dinarasikan dalam Injil Matius 15:21-28.

Mendengarkan Suara dan Perjuangan Perempuan Kanaan.

Penulis Injil Matius, yang mulai menulis narasi mengenai Yesus pada sekitar tahun 90 M (Perrin dan Duling, 1982: 264), tidak pernah membubuhkan namanya (*anonim*) dalam kitab ini karena keberadaannya sudah dikenali oleh komunitasnya. Kendati Injil Markus yang ditulis lebih awal, namun proses kanonisasi menempatkan Injil ini yang pertama, karena Injil ini paling banyak digunakan oleh gereja pada masa itu, baik dengan maksud untuk mengembangkan misi dan pelayanan Yesus bagi semua bangsa di dunia – tidak sebatas pada komunitas Yahudi, tetapi juga pengembangan organisasi gereja yang berpusat pada Yesus dan misi Pemerintahan Allah yang mentransformasi dunia (Perrin dan Duling, 1982:263). Dalam konteks inilah, narasi perjuangan perempuan Kanaan yang berjumpa dengan Yesus, menjadi salah satu kisah penting dalam Injil Matius. Narasi ini mengubah pandangan komunitas Yahudi yang mendiskriminasi komunitas lain di luar keyahudian, sekaligus menempatkan korban dan perjuangannya sebagai pengubah atas sejarah stigmatisasi yang diskriminatif. Untuk menemukan makna tersebut, saya memilih menceritakan lagi kisah ini dengan pendekatan naratif dari sudut pandang (perspektif) mendengarkan suara dan perjuangan perempuan Kanaan dalam Matius 15: 21-28. Berikut adalah parafrase kisah Perempuan Kanaan, yang menceritakan perjuangannya.

"Aku seorang perempuan Kanaan dalam sebutan Injil Matius, dan disebut juga Perempuan Siro-Fenisia dalam sebutan Injil Markus. Kedua sebutan ini sama, sebab Fenisia adalah terjemahan bahasa Yunani untuk menyebut identitas diri orang Kanaan. Namun, ketika penulis Matius tetap menyebutku sebagai perempuan Kanaan, ada pesan di balik kenyataan *triple* diskriminasi yang harus kualami saat berjumpa dengan seorang tokoh ternama, yakni Yesus dan para muridnya yang baru saja meruntuhkan wilayah *ghetto* dengan memasuki daerah Tirus dan Sidon. Diskriminasi pertama yang kualami adalah karena perbedaan asal-usul etnik. Bangsa Kanaan selalu dianggap sebagai musuh buyutan Israel sejak zaman Perjanjian Lama. Dalam pandangan orang Yahudi, aku, perempuan Kanaan dan anakku, tidak lebih dari budak yang

dikutuk, menjadi bangsa yang paling buruk dan berdosa di antara komunitas lain di luar keyahudian sebagai bangsa pilihan. Asal-usul etnikku yang berbeda dan dipandang sebagai ancaman adalah alasan dari lakon diskriminasi yang kualami. Kedua, dengan menyebutku seorang perempuan Kanaan maka aku, juga anak perempuanku, di mata kaum Yahudi adalah para pelacur yang mewarisi tradisi bhakti pelacuran suci. Aku dan anak perempuanku yang sedang mengerang kesakitan, harus tereksklusi oleh stigmatisasi sebagai perempuan-perempuan yang tidak berharga. Ketiga, status sosial dan identitasku sebagai seorang perempuan, atau seorang Ibu dengan anak perempuan yang menderita dirasuk oleh kuasa jahat, di dalam tatanan budaya patriakal tidak lebih sama seperti barang rusak, yang tidak lagi diperlukan dan haruslah dicampakkan. Kami hidup di dalam stigma sebagai pendosa. Sungguh diskriminasi dan tindakan eksklusi yang kualami adalah suatu penderitaan yang dikonstruksi di dalam sistem, struktur dan kultur yang tidak adil dan diskriminatif. Namun, demi hidup anakku, demi keadilan, pembebasan dari diskriminasi, dan demi Allah, yang kuyakini berpihak pada kehidupan, maka aku tetap berjuang memotong rantai-rantai besi kapal yang sangat kuat membelengguku. Aku berseru, "Tuhan..... kasihanilah aku... Aku, dan anakku dilingkari kekuasaan jahat, dan sangat menderita." Seruanku didengar namun diabaikan. Bahkan para pengikut Tuhan mau menyingkirkan aku. Di hadapan Tuhan, aku sendiri diuji, apakah lingkaran diskriminasi ini begitu kuat membelengguku, sehingga aku harus menyerah? Tidak Tuhan....Aku, seorang perempuan menyakini sungguh bahwa, jika seekor anjing saja masih ingin hidup dari remah-remah roti yang jatuh, maka aku, dan anakku, para perempuan Kanaan ini – juga para korban diskriminasi, berhak hidup dan merayakan kebebasan sebagai anugerah di dalam perjuanganku...Kegigihannku berteriak dan memperjuangkan kebebasan membuat langit terdiam, semua mata hati para pengikut sistem, struktur, dan kultur yang menindas pun sunyi-senyap, mendengarkan keputusan ilahi, dan Tuhan berkata: "Hai ibu... Jadilah kepadamu seperti yang kaukehendaki. Sungguh terbebaskan....itu adalah keadilan Allah yang pantas dirayakan" (Mat. 15:21-28).

Menafsirkan Alur Narasi Perjuangan Perempuan Kanaan

Mengawali proses menafsirkan cerita Perjuangan Perempuan Kanaan di dalam Episode Matius 15:21-28, saya telah menerjemahkan Teks Novum Testamentum Graece edisi 27, yang diformulasikan di dalam bentuk sebuah drama dari setiap tokoh dan menggambarkan peranan narator sebagai penutur cerita ini.

Narator: Lalu Yesus pergi dari sana menyingkir ke daerah Tirus dan Sidon. Kemudian mendekatlah seorang perempuan Kanaan dari daerah itu datang menghampiri dan berseru, katanya:

Perempuan: "bermurah hatilah kepadaku oh Tuhan/Tuan, anak Daud, anak perempuanku menderita karena kerasukan setan.

Narator: Tetapi Yesus tidak menjawab perempuan itu sama sekali, lalu murid-murid-Nya datang dan meminta kepada-Nya, mereka berkata:

Para Murid: suruhlah ia pergi, sebab ia mengikuti kita dengan berteriak-teriak.

Yesus: Aku hanya diutus kepada domba-domba yang hilang dari umat Israel.

Narator: Lalu perempuan itu datang menyembahNya, [dan] berkata:

Perempuan: Tuhan tolonglah Aku.

Yesus: adalah tidak baik mengambil roti dari anak-anak dan melemparkan kepada anjing-anjing.

Perempuan: Benar Tuhan, tetapi anjing itu makan dari remah-remah yang jatuh dari meja tuannya.

Yesus: oh ibu, sungguh besar imanmu. Jadilah kepadamu seperti [yang] kamu ingini.

Narator: Dan seketika itu anak perempuannya sembuh

Jika unsur naratif pertama yang harus diidentifikasi adalah peristiwa maka narasi pada episode Matius 15:21-28 di atas menceritakan suatu peristiwa perjuangan seorang Perempuan Kanaan, yang

memohon belarasa Yesus untuk memulihkan anaknya yang mengalami kerasukan setan. Peristiwa ini terjadi pada saat Yesus baru saja menyingkir dan memasuki suatu seting tempat atau wilayah, yaitu Tirus dan Sidon. Dalam peristiwa ini, saya cenderung memilih Perempuan Kanaan sebagai tokoh utama selain Yesus. Para Penafsir Injil sebagai cerita – selalu menempatkan Yesus sebagai tokoh utama karena intensitas kehadirannya yang mendominasi cerita, dan perannya dalam menentukan sudut pandang evaluatif dari keseluruhan cerita. Namun, khusus pada cerita ini, pemeran utamanya, menurut hemat saya adalah perempuan Kanaan dan Yesus, yang sama-sama memiliki intensitas kehadiran dominan, sama-sama menentukan sudut pandang utama sebagai makna cerita – akan tetapi secara khusus Perempuan Kanaanlah dengan salah satu karakterisasinya yang gigih memperjuangkan hak hidup dirinya dan anaknya, telah mampu mentransformasi sudut pandang evaluatif tokoh Yesus. Hal ini diperlihatkan dengan ungkapan Yesus, hai Ibu, besar imanmu, maka jadilah padamu seperti yang engkau kehendaki (ayat.28). Tokoh pendamping yang ikut dihadirkan dalam cerita – dan tidak bisa disepelekan perannya menonjolkan kehadiran para tokoh utama, adalah para murid dengan karakterisasi antagonisnya yang berusaha menyingkirkan Perempuan Kanaan itu, juga kehadiran anak perempuan Kanaan, yang sakit dan menjadi suatu peristiwa menggugah bagi percakapan perjuangan pembebasan yang dilakukan oleh Ibu sekaligus Perempuan Kanaan. Ada pula tokoh penceritaan lainnya, yaitu setan, anak-anak, dan seterusnya. Berbagai unsur cerita ini mengandung makna atau sudut pandang evaluatif yang mau disampaikan, karena itulah saya akan menafsirkannya di dalam bingkai plot atau alur cerita yang dibagi ke dalam tiga bagian berikut.

Narasi Awal: Yesus Meruntuhkan *Ghetto*

Narasi perjuangan Perempuan Kanaan perlu dimaknakan dalam keutuhan alur cerita (*plot*). Narasi ini diawali dengan keterangan yang ditunjukkan oleh narator (*telling*) bahwa Yesus, yang menjadi salah satu tokoh utama selain perempuan Kanaan sedang meninggalkan suatu tempat dan menuju ke daerah Tirus dan Sidon. Tempat sebelumnya yang ditinggalpergi oleh Yesus adalah daerah Genesaret di sebelah Barat danau Galilea (Bnd. Mat.14:34). Mengapa Yesus harus

meninggalkan daerah itu? Daniel Harington dalam interpretasinya menyebutkan tiga kemungkinan. Pertama, kehadiran Yesus makin dikenali oleh banyak orang dan menimbulkan pergerakan orang banyak mengikuti Yesus (Mat.14:34-36). Kedua, bersamaan dengan popularitas Yesus, para pemimpin Yahudi membangun konfrontasi untuk melawan Yesus, dan penyingkiran Yesus adalah menghindari pertentangan atau konflik dengan para pemimpin Yahudi (Mat.15:1-20). Ketiga, setelah mendengar kabar kematian Yohanes di tangan Herodes, Yesus memilih untuk menyendiri sebab kematian Yohanes juga merupakan ancaman dari pihak penguasa terhadap arus perubahan yang dibawa oleh Yesus (14:13-14) (Harington, 1991:234-235). Benarlah bahwa konteks kata "menyingkir" (Yun. *anekhoresen*) dalam Injil Matius selalu berhubungan dengan tekanan dan ancaman dari penguasa atau kelompok mayoritas yakni ahli Taurat dan orang Farisi, bahkan Herodes, yang menolak adanya suatu transformasi (Mat 2:12,22; 4:12; 12:15; 14:13; 15:21).

Yesus lalu menyingkir ke Tirus dan Sidon. Kedua kota ini terletak di ujung utara Galilea, yang juga dikenal sebagai kota pelabuhan dan saat ini merupakan daerah Libanon Selatan yang bernama Sur dan Syada. Tirus dan Sidon sejak tradisi PL selalu merujuk pada bangsa non Yahudi dan dianggap sebagai bangsa yang buruk sebab pada Tahun 722 SM., di bawah pimpinan Sargon II raja Asyur, pada masa-masa inilah Tirus banyak dikecam oleh nabi Israel karena menyerahkan tawanan Ibrani kepada Edom (Amos 1:9) dan menjual orang Yehuda dan orang Yerusalem sebagai budak bagi orang Yunani (Yoel 3:5-6) (Harun, 2002:145). Sidon juga adalah kota pelabuhan dan sepanjang sejarah perkembangan kota ini, kuil utamanya adalah kuil *Esymun*, dewa penyembuhan (Douglas, 2007). Ini merupakan suatu latar yang menarik bagi kisah penyembuhan dalam narasi Matius (Sapteno, 2015).

Peredaksian yang dilakukan oleh Matius dengan menambahkan Sidon menampilkan hubungan yang erat dengan tradisi PL, sebab dalam Kejadian 10:15 Sidon diceritakan sebagai anak sulung dari Kanaan. Oleh karena itu, munculnya Tirus dan Sidon dalam PL selalu melambangkan dunia Kanaan yang sering dikutuk karena menjadi musuh bebuyutan Israel (Mat.11:21-22) yang mengancam kemurnian identitas mereka (Harington, 1991: 235-237). Perbedaan Tirus dan

Sidon sebagai dua kota kafir mencerminkan wacana yang telah ada dalam tradisi-tradisi PL, untuk memberikan batasan yang tegas antara orang Yahudi dan orang bukan Yahudi dalam upaya menjaga identitas sebagai umat pilihan Allah. Demikian, pada prolog kisah ini, narator (*implied author*) mau menunjukkan seting tempat kejadian – yang memiliki arti penting bagi perjuangan perempuan Kanaan yang berjumpa dengan Yesus di daerah yang dipandang "kafir" dan menjadi musuh bebuyutan bangsa Yahudi (Corley, 1993:65). Di sini Yesus tidak hanya bersama para murid secara sendirian mau melintasi wilayah yang dianggap kafir, namun kehadiran perempuan Kanaan secara langsung menghampiri Yesus juga menandakan bahwa ada sambutan dan penerimaan dari orang-orang yang dipandang sebagai *outsider* (Dube, 2000:148). Awal kisah ini sekaligus menandakan ada suatu gerakan bersama yang belum tampak secara eksplisit dari Yesus dan Perempuan Kanaan untuk meruntuhkan tembok *ghetto*¹⁶, yang mendiskriminasi.

Kisah Berlanjut: Konflik antara Korban dan Lakon Triple Diskriminasi

Perempuan Kanaan dihadirkan oleh narator dengan karakterisasi sebagai seorang pejuang, mungkin lebih tepatnya adalah seorang penyintas, yang walaupun menjadi korban diskriminasi namun tetap bertahan dan berjuang (*survivor*) untuk mengubah lakon diskriminasi terhadapnya. Sebutan Perempuan Kanaan dalam narasi Injil Matius mencerminkan paling kurang tiga lakon (*triple discriminations*) diskriminasi yang dialaminya. Pertama, sebutan perempuan menunjuk pada karakterisasi kaum lemah, yang harus ditaklukkan terutama di tengah arus kekuasaan budaya patriakal yang mendominasi kaum lelaki pada waktu itu. Diskriminasi yang dialami tidak sebatas sebagai seorang perempuan, tetapi juga sebagai seorang Ibu, yang sedang memperjuangkan hak hidup, anak perempuannya. Ia berjuang menjumpai Yesus, tanpa didampingi oleh seorang lelaki, yang semestinya bertanggungjawab atas keberadaan dua perempuan ini. Namun kenyataan naratif ini memang mau menonjolkan adanya

16 Ghetto adalah istilah untuk tempat tinggal warga Yahudi, dan dipakai pada bad 16 dan 17. Ghetto adalah tembok pemisah suatu wilayah atau tempat yang didiskriminasi sehingga menjadi tempat yang kumuh. Orang-orang berada di wilayah Ghetto selalu dimusuhi (<https://id.m.wikipedia.org/wiki/ghetto>)

perilaku diskriminasi dan juga pengabaian terhadap keberadaan perempuan Kanaan dan anak perempuannya. Reaksi Yesus yang diam, mengabaikan seruan Perempuan Kanaan, dan sikap para murid yang gamang ingin mengusir perempuan itu adalah bentuk ekspresi pengabaian dan diskriminasi patriarkal terhadap keberadaan perempuan Kanaan dan anaknya.

Kedua, diskriminasi yang dialami oleh perempuan ini adalah berkaitan dengan identitasnya sebagai seorang Kanaan. Dalam dunia PB, Kanaan di sini bukan hanya ungkapan Alkitab untuk orang bukan Yahudi, tetapi juga merupakan gambaran diri dari orang-orang Fenesia di zaman Matius. Kata "Fenesia" adalah terjemahan bahasa Yunani untuk kata Kanaan, bahasa Yunaninya adalah *phoenic* yang berasal dari kata sifat *phoenos* yang berarti merah (Hermeneia, 2001: 338). Namun, komunitas Matius yang juga sebagian besar adalah komunitas Yahudi tidak begitu asing dengan sebutan Kanaan, sebab wilayah itu sudah tergambarkan secara rinci dalam sejarah perjalanan para leluhur mereka seperti di dalam Perjanjian Lama. Wilayah dan orang Kanaan adalah musuh paling gigih dan paling berbahaya di masa Perjanjian Lama. Mereka yang telah diusir dan menjadi orang-orang yang bisa setiap saat mengancam kemurnian umat Israel (France, 2007; Hare, 1993:178). Klaim ini tidak lepas dari kisah kutukan Nuh kepada Ham pada Kejadian 19:25. Cassuto, menafsirkan nama Kanaan dalam Kejadian 19:25 mewakili bangsa Kanaan dengan memperhatikan konteks ceritanya (Kej 10:6,15,19). Ia berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan Kanaan pada kisah kutukan Nuh ini bukan Kanaan anak Ham, melainkan Kanaan mewakili bangsa Kanaan yang adalah musuh bebuyutan orang umat Israel (Cassuto dalam Singih, 2011:255). Kanaan yang dikutuk menjadi "hamba dari hamba" dalam sejarah penafsirannya di kemudian hari telah digunakan untuk melegitimasi tindak perbudakan dan ketidakadilan.¹⁷

17 Menurut E.G.Singgih, "mungkin juga orang Israel modern, membaca Kanaan sebagai bangsa Palestina yang merupakan bangsa yang harus didesak keluar supaya bisa digantikan oleh Israel baru yang mulai berdatangan ke Palestina sejak abad ke-20. Sistem *Apharteid* mencari legitimasinya pada kisah si Ham yang dikutuk oleh Nuh menjadi hamba bagi saudara-saudaranya. Mula-mula legitimasi ini diusahakan oleh para pedagang budak barat, yang memperdagangkan budak-budak yang didatangkan dari pantai Afrika Hitam, ke daratan benua Amerika dan Eropa. Sem ditafsirkan sebagai nenek moyang orang kulit putih, sedang Ham sebagai nenek moyang orang kulit hitam. Karena di PL dikatakan bahwa Yafet boleh tinggal di kemah Sem, maka orang kulit putih sering juga menganggap bahwa diri merekalah yang melanjutkan secara "alkitabiah" kepemimpinan bangsa-bangsa di dunia ini.

Dengan menempelkan identitas etnik Kanaan pada perempuan dan anaknya maka mereka mendapatkan suatu stigmatisasi sebagai komunitas yang paling buruk di antara komunitas lain di luar keyahudian. Perempuan Kanaan menjadi kelompok *subltaren* yang dianggap sebagai representasi dari dunia luar yang dapat mengancam kemurnian identitas orang Yahudi. Ancaman itu nampak misalnya dalam ritus pelacuran bakti, prostitusi hingga ancaman kawin campur. Karena begitu dekatnya agama Kanaan dengan ritual yang menonjolkan dosa seksual maka perempuan Kanaan juga seringkali dilihat sebagai perempuan sundal. Ancaman kemurnian membuat Israel diperintahkan Allah untuk memusnahkan Kanaan karena dosa mereka yang ekstrim terutama melalui perkawinan, penyembahan berhala dan amoralitas. Dalam hubungannya dengan konteks komunitas Matius, Dube melihat bahwa tujuan Matius mengangkat kisah ini dengan latar belakang Kanaan untuk mengantar pembacanya memahami kisah ini dalam konteks ideologi penaklukan tanah serta bagaimana orang-orangnya juga harus ditaklukan. Dalam bingkai ideologi, maka karakter perempuan Kanaan yang mau disingkirkan oleh para murid Yesus menunjuk pada karakterisasi orang-orang yang harus ditaklukan, dibasmi dan dihancurkan atau jika bertahan ia akan dijajah (Dube, 2000:131-140; Sapteno, 2015).

Diskriminasi ketiga yang harus dialami oleh perempuan itu adalah berkenan dengan penderitaan anaknya yang mengalami "kerasukan setan", dan ketidakhadiran seorang lelaki, yang semestinya menjadi sosok ayah dari anak itu atau suami dari perempuan Kanaan. Penderitaan karena kerasukan setan dalam konteks masyarakat taradisional kerap dipandang keterkaitannya dengan penghukuman Allah karena keberdosaan seseorang. Ketiadaan sosok tokoh pendamping, yang semestinya menjadi pendamping perempuan Kanaan dalam cerita ini dapat menimbulkan kesan bahwa perempuan ini adalah seorang perempuan berdosa. Mereka pun pastinya mengalami diskriminasi dan resistensi dari sesama yang memandang perempuan ini sebagai pelacur. Penderitaan anaknya adalah bentuk dari pengeksklusian dan diskriminasi masyarakat yang mestinya menjadi komunitas pendukung (*supportive companionship*) (Crossan, 1998:296-298). Itu sebabnya ungkapan kerasukan setan menunjuk

pada penderitaan yang disebabkan oleh kekuasaan yang bertentangan dengan kekuasaan Allah.

Akhir Kisah: Iman juga Memerlukan Nyali Menghapus Diskriminasi

Di tengah kenyataan *triple* diskriminasi yang dialaminya, Perempuan Kanaan tetap bernyali untuk menghampiri Yesus dan para muridnya. Tindakan menghampiri memang adalah sebuah pelanggaran besar, sebab ketika seorang laki-laki Yahudi sedang berada di tempat umum, dia sama sekali tidak boleh didekati oleh seorang perempuan baik itu Yahudi ataupun bukan Yahudi (Russel, 1998: 70). Tidak hanya menghampiri ia juga berseru kepada Yesus: "Kasihailah aku, ya Tuhan, Anak Daud, karena anakku perempuan kerasukan setan dan sangat menderita. Aksi bernyali perempuan Kanaan yang tetap mau menghampiri Yesus merupakan suatu tindakan penyintas yang memiliki nyali besar melawan arus demi memotong rantai diskriminasi atasnya.

Meski demikian, rantai diskriminasi itu begitu kuat – dan kasar, hingga suara korban diskriminasi menjadi tidak didengar, bahkan para murid Yesus pun meminta agar perempuan tersebut segera diusir sehingga tidak mengganggu perjalanan mereka. Sikap Yesus yang diam dan para murid yang meminta mengusir perempuan Kanaan adalah suatu teknik bercerita (*literary device*) untuk mengekspresikan suatu konteks penolakan dan diskriminasi yang gandrung dipraktekkan di dalam konteks nyata masyarakat di zaman Matius. Bahkan, lebih daripada itu, unsur ketegangan makin memuncak dalam percakapan Yesus dengan Perempuan Kanaan – di mana ada penolakan, makin menebalnya *ghetto*, stigmatisasi dan diskriminasi yang dialami oleh korban, yakni perempuan Kanaan. Ungkapan-ungkapan Yesus, seperti: Aku diutus hanya untuk domba yang hilang dari Israel; tidak baik mengambil roti yang disediakan kepada anak-anak dan melemparkannya kepada anjing, memperlihatkan betapa beratnya praktik reviktimisasi, tetapi sekaligus betapa dalamnya perjuangan mentransformasi suatu tatanan yang diskriminatif itu.

Perempuan Kanaan tetap gigih memperjuangkan hak hidupnya dan hidup anaknya dengan suatu pandangan teologis bahwa

anugerah keselamatan dan kehidupan adalah milik semua orang, bahkan dirinya dan anaknya yang dimetaforkan sebagai anjing – dengan remah atau sisah, *ampas*, pinggiran yang jatuh pun, dapat membuahakan keselamatan yang sungguh-sungguh diharapkan. Sikap dan pandangan teologis ini mampu mengubah posisi Yesus – yang mengfigurisasikan suatu kebiasaan, sistem dan perlakuan diskriminasi atas dasar stigmatisasi yang mengesklusikan. Figurisasi Yesus, Tuhan, Mesias – Anak Daud yang mau berubah menjadi isyarat mutlak bahwa gereja dan juga masyarakat harus mengalami perubahan – bukan lagi sebagai suatu komunitas penindas melainkan sebagai suatu komunitas pembaharu yang secara bersama berjuang bagi karya pembebasan. Perjuangan tersebut bermuara pada pengalaman akan anugerah keselamatan yang dapat diperoleh dan dialami justru dari realitas keterpinggiran – keterbuangan, remah-remah yang jatuh dari meja tuannya.

Inilah akhirnya cerita dari perjuangan pembebasan yang sangat gigih dan bernyali dari Perempuan Kanaan. Perjuangan yang sungguh bernyali untuk suatu karya pembebasan, dalam kisah ini memiliki akhir yang bahagia (*happy ending*), dengan kesimpulan yang disampaikan oleh narator bahwa seketika itu juga (setelah Yesus menyatakan, "hai ibu, besarlah imanmu, jadilah kepadamu seperti yang engkau kehendaki), maka anaknya pun mengalami kesembuhan. Demikian, perjuangan perempuan terpinggirkan ini yang disertai kehendak transformatif dari Yesus, sungguh-sungguh menyembuhkan dan membebaskan, tidak hanya perempuan Kanaan dan anaknya yang sakit, tetapi juga sistem, kultur, habitus masyarakat yang mendiskriminasikan perempuan Kanaan dan anaknya itu dipulihkan. Jika Osborn (1999:155) menegaskan bahwa dalam kritik naratif, suara narator mahatahu (*omniscient narrator*) sering merepresentasikan suara Allah yang mahatahu (*omniscient God*), maka berita penyembuhan dan pembebasan ini adalah wujud suara Allah yang menghendaki pembebasan bagi mereka yang terpinggirkan.

Kisah Diskriminasi Itu Masih Hidup Dengan Aktor dan Korban yang Berbeda

Narasi korban dan perilaku diskriminasi adalah suatu fakta historis – yang akan terus ada sepanjang sejarah hidup manusia di dunia.

Kenyataan ini mungkin saja mengakar pada kecendrungan manusia yang dapat menjadi sahabat dan saudara bagi sesamanya pada satu sisi, tetapi pada sisi yang lain dapat menjadi pemangsa bagi sesama, terutama mereka yang tidak berdaya. Hal ini dapat dilihat pada dua narasi korban yang dikisahkan dalam tulisan ini. Kisah Perempuan Kanaan yang memiliki nyali besar meruntuhkan *ghetto*, melawan praktek diskriminasi, dan mewujudkan *double* transformasi - tidak hanya pada suatu tatanan sosial-religius yang melanggengkan praktek reviktimisasi, tetapi juga transformasi pada diri Yesus, Anak Allah. Transformasi pada sisi kedua ini merupakan suatu teknik pengisahan untuk menegaskan suatu sudut pandang evaluatif narator bahwa jika Yesus, Anak Allah saja mau mentransformasi sikap dan pandangannya, maka gereja dan masyarakat atau manusia pada umumnya (*human being*) seharusnya dapat mentransformasi lakon hidup yang diskriminatif terhadap sesama. Di samping narasi perjuangan perempuan Kanaan, narasi kedua yang dimunculkan dalam tulisan ini hendak menegaskan bahwa praktek diskriminasi masih ada dan hidup di era kekinian dengan aktor dan korban yang berbeda, serta karakterisasi yang lebih kompleks seiring dengan perkembangan konteks kehidupan. Berikut ini adalah salah satu contoh suara korban yang mengalami tindakan kekerasan psikis, pengabaian, stigmatisasi dan diskriminasi.

"Saya, seorang perempuan berusia 19 Tahun, dan baru saja selesai ujian pada SMEA PGRI di Kota Ambon ketika berpacaran dengan LR, Brimob Kelapa Dua yang bertugas di Desa Suli pada tahun 2001. Tiga bulan setelah kami berpacaran, saya hamil dan melahirkan seorang anak laki-laki. Anak saya lahir cacat. Ia tidak bisa berjalan dan tidak bisa berbicara. Saat tahu bahwa saya hamil, LR menyampaikan niat kepada orang tua saya untuk menikahi saya. Namun orang tua LR tidak menyetujui karena alasan perbedaan agama. Secara diam-diam ada kesepakatan saya dengan LR untuk menikah asalkan saya pindah agama ke Islam. Sebagai pekerja di Gereja, Ibu saya tidak mau menandatangani surat pernyataan izin untuk anaknya berpindah agama. Ibu hanya menandatangani izin saya menikah dengan LR. Setelah 6 bulan bertugas, LR ditarik kesatuannya ke Jakarta... Komunikasi saya dengan LR berlangsung sampai

anak saya berusia enam bulan. Sesudah itu putus kontak.. LR ternyata telah menikah dengan perempuan lain pada 03 Agustus 2008. LR kemudian membuat kesepakatan dengan Ibu bahwa sekalipun batal menikah dengan saya, ia bersedia membiayai anak kami. Surat perjanjian dibuat dan ditandatangani oleh Ibu dan LR, namun ternyata tidak direalisasikan. Pada 16 September 2008, Ibu berangkat ke Jakarta untuk melaporkan kasus ini kepada pemimpin institusi tempat LR bekerja. Namun, LR memohon agar diselesaikan dengan cara yang lain... LR membuat surat pernyataan bahwa LR akan membayar Rp. 10 Juta (dalam permintaan Ibu untuk biaya anaknya menanggung biaya kehidupan anak saya selama 5 tahun ditinggalkan, namun dalam surat pernyataan LR uang itu sebagai syarat keluarga saya tidak boleh menuntut LR lagi dalam bentuk apapun dan kasus ditutup. Sekarang hidup saya sudah hancur. Saya malu dan hanya bisa menyesal saja. Stigma dari masyarakat adalah soal yang tak kalah berat bagi saya. Kalau Ibu berkonflik dengan tetangga, masalah dan penderitaan saya selalu diungkap bahwa saya adalah wanita berdosa, yang melahirkan anak tanpa bapak. Bagi saya ini sikap yang meremehkan dan menghina diri saya dan keluarga kami. Saya sangat malu.¹⁸

Narasi seorang perempuan di kota Ambon hanyalah salah satu contoh (dari sekian banyak narasi yang belum diungkap) dari korban. Dalam kisah ini, korban ditinggal pergi seorang laki-laki yang telah menghamilinya, dan membiarkannya hidup dengan anaknya yang mengalami cacat. Penderitaannya tidak berhenti di situ, justru beban penderitaan yang tidak kalah berat adalah beban stigma (dalam dialek Ambon, *orang dudu carita deng kas busu sesama*), dan diskriminasi (rasa malu) yang harus ditanggung selama ia hidup bersama anaknya. Dalam kenyataan itu, narasi Yesus dan Perjuangan Perempuan Kanaan dapat menjadi inspirasi suatu gerakan dan praksis pembebasan bersama dengan para korban, tetapi sekaligus dibutuhkan suatu aksi transformasi komunitas yang gandrung melakoni karakterisasi "*suka takira deng kas busu sesama*". Di samping itu, diskursus teologi dan

18 Kisah ini disarikan dari "Catatan Kisahku", dalam Rainy M.P Hutabarat & Sylvana Apituley, *Memecah Kebisuan: Agama Mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan – Respon Protestan* (Komnas Perempuan, 2008), 46-49.

praksis gereja yang membebaskan perlu terus digalang untuk memutus rantai diskriminasi dan stigmatisasi terhadap sesama. Oleh karena itu, saya ingin menyelesaikan tulisan ini dengan mengkonstruksikan beberapa pemikiran teologis yang meredefinisikan kembali stigmatisasi dosa dan praktek diskriminasi terhadap sesama.

Diskursus Teologis Melawan Stigmatisasi Diskriminatif

Salah satu beban berat yang mesti dipikul oleh korban kekerasan dan diskriminasi adalah hidup di dalam stigmatisasi yang mengeksklusikan atau mempermalukan keberadaan korban di tengah komunitas hidup bersama. Stigmatisasi diskriminatif itu terkait erat dengan doktrin dan kesadaran religius mengenai dosa, yang dikaitkan sebagai suatu pemberontakan terhadap Allah yang menyebabkan seseorang (korban) menderita. Pengertian dosa ini mengakar pada paham teologi tradisional – yang memahami secara harfiah kisah kejatuhan manusia ke dalam dosa. Untuk itu, konstruksi teologis ini berupaya menyajikan ringkasan perkembangan pemikiran teologi yang meredefinisikan kembali ajaran mengenai dosa, berdasarkan beberapa tulisan para teolog, yaitu Marjorie H Suchocki,., *Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology*, kemudian Miroslav Volf, dalam bukunya *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* dan C. S. Song yang menulis mengenai, *Jesus and the Reign of God*.

Suchocki: Kekerasan Kepada Sesama dan Ciptaan lain adalah Dosa

Marjorie H Suchocki memulai kajian dengan meninjau ajaran Kristen tradisional yang mendefenisikan bahwa dosa adalah pemberontakan manusia melawan Allah. Ajaran ini antara lain tertuang dalam pemikiran para teolog seperti Agustinus dan Reinhold Niebhur. Pemikiran Agustinus dan Niebhur bersumber dari penafsiran Alkitab mengenai kejatuhan manusia pertama (Adam dan Hawa) ke dalam dosa. Menurut Agustinus, manusia jatuh ke dalam dosa karena ketidaktaatan terhadap perintah Allah dan keinginan menjadi sama seperti Allah. Kejatuhan manusia pertama menyebabkan semua

manusia terasosiasi sebagai keturunan orang berdosa, dan dihukum oleh Allah sehingga kehidupan yang semua penuh kebahagiaan di taman eden berubah menjadi kehidupan penuh penderitaan dan perjuangan.

Di samping itu, Neibhur menekankan mengenai dosa individu atau personal yang disebabkan oleh "*pride*". Manusia memiliki *spirit* dan *nature* yang terpisah dari Allah yang trasenden. Keberadaan manusia selalu di bawah hierarki kekuasaan Allah, namun hasrat dan keangkuhan mengantar manusia untuk menjadi seperti Allah, serta melawan perintahNya, sehingga manusia terjerumus dalam dosa. Sebaliknya, Suchocki menunjukkan bahwa pemikiran tradisional tersebut telah mendapat kritikan dari para teolog feminis seperti Valerie Saving, Judith Plaskow dan Susan Nelson. Mereka menegaskan bahwa dosa adalah tindakan kekerasan manusia terhadap sesama. Keinginan untuk menjadi seperti Allah bukan karakter utama manusia, melainkan karena penyalahgunaan kekuasaan yang dimilikinya. Kekuasaan membuat manusia cenderung untuk menguasai dan menindas orang lemah termasuk perempuan dan anak-anak, sehingga mereka hidup menderita. Kekuasaan itu dihubungkan dengan *pride* manusia yang menonjolkan diri sendiri, dan tidak mengakui serta merampas hak orang lain. Demikian *pride* bagi para teolog feminis merupakan akar dosa pemberontakkan manusia melawan manusia dalam realitas sosial yang nyata, bukan melawan Allah.

Gagasan para teolog feminis menggunakan perspektif orang-orang yang menderita, tertindas, dan termarginalkan. Perspektif ini melihat akar dosa pada realitas sosial, yakni hubungan horisontal antara manusia dengan manusia atau manusia dengan ciptaan. Berbeda dengan Neibhur yang lebih mengedepankan dosa dalam hubungan vertikal, yaitu pemberontakan manusia terhadap Allah, serta berangkat dari perspektif orang-orang kuat yang menentang Allah. Suchocki sepakat dengan pemahaman para teolog feminis, bahwa dosa disebabkan oleh tindakan kekerasan dan penyalahgunaan kekuasaan terhadap manusia atau ciptaan. Pemahaman ini merupakan redefinisi konsep tradisional mengenai dosa yang dihubungkan dengan situasi kontemporer, di mana ada banyak manusia menderita kemudian mati secara tragis karena ketidakadilan serta tindakan kekerasan, atau peperangan antara agama, negara, suku, ras, etnik. Sementara

itu, para pelaku kekerasan yang lain semakin gencar beraksi dengan kekuasaannya untuk menindas manusia yang lemah, tanpa ada rasa bersalah dan bertanggungjawab. Demikian konsep tradisional seakan tidak dapat membendung banjir penderitaan manusia. Ajaran dosa yang menekankan pemberontakan terhadap Allah, mengabaikan tindakan pemberontakan melawan manusia. Selain itu, Allah terkesan sangat jauh dan membiarkan tindakan kekerasan terus terjadi.

Suchocki kemudian mengusulkan bahwa realitas kontemporer memerlukan suatu konstruksi sosial masyarakat dengan pemahaman baru, yang mengutamakan relasi saling menghargai, saling menopang atau memberdayakan antara sesama manusia. Konstruksi sosial dibangun melalui pelajaran masa lalu yang kelam maupun terang, untuk menata masa kini dengan penuh empati dan solidaritas terhadap semua ciptaan, sambil mengimajinasikan masa depan yang lebih baik. Konstruksi sosial perlu didukung dengan redefinisi teologi dosa sebagai tindakan kekerasan terhadap manusia atau ciptaan. Redefinisi teologi dosa bertujuan untuk menegaskan bahwa kekerasan seharusnya tidak perlu terjadi. Karena itu, manusia bertanggungjawab dalam mewujudkan dunia sosial tanpa kekerasan, dan membangun visi bersama guna menyelesaikan segala bentuk kekerasan yang telah terjadi (Suchocki, 1994: 31-46)

Volf: Mengeklusikan Sesama merupakan Perlawanan Terhadap Allah

Selain kekerasan sosial menjadi dasar dari dosa, pemikiran lain dari Miroslav Volf menyebutkan bahwa dosa berkaitan dengan pratek *exclusion*. Pratek ini sangat kuat dipengaruhi oleh sistem puritanis. Puritanis menekankan kemurnian atau kesucian, dan menghendaki keterpisahan atau eliminasi. Orang-orang yang tidak berasal dari bangsa, budaya, agama, suku, status, kedudukan sosial, serta hubungan darah dan gender yang sama dianggap sebagai "orang lain", sehingga harus dieksklusikan dari komunitas hidup bersama. Eksklusi menimbulkan kebencian dan pertentangan antara "mereka dan kita", serta mengarah pada permusuhan yang brutal untuk saling menguasai atau mendominasi.

Tindakan eksklusi mengakibatkan rusaknya relasi antarmanusia, dehumanisasi dan penderitaan bagi para korban yang tidak bersalah. Mereka tersingkirkan karena kekuasaan kelompok yang lebih kuat. Menurut Volf, tindakan tersebut di dalam doktrin agama merupakan dosa yang mengakibatkan penderitaan hidup manusia menjadi suatu goresan sejarah yang berlanjut. Tindakan mengeksklusi ini perlu diatasi, antara lain; melalui rekonsiliasi demi mengakhiri pertikaian, dan menumbuhkan kesadaran untuk tidak berbuat dosa lagi dengan saling merangkul bukan mengeksklusikan. Bahkan, nilai-nilai kebaikan seperti cinta-kasih, persaudaraan, persekutuan dan perdamaian, hendaknya menjadi nilai hidup bersama semua manusia.

Pemikiran Volf bercermin dari pelayanan Yesus yang sangat *inclusion*. Pada masa Yesus, tindakan mengeksklusikan seseorang sangat kental dalam tradisi dan sistem masyarakat Yahudi. Orang berdosa diartikan tidak hanya pada orang yang melakukan kejahatan, tetapi juga orang-orang yang tereksklusi dan berada di luar struktur sosial serta sistem puritanitas agama Yahudi. Misalnya, orang non-Yahudi termasuk orang Samaria, orang-orang sakit dan pemungut cukai. Walaupun mereka tereksklusikan, namun kehadiran Yesus merangkul mereka. Ia duduk makan bersama orang-orang yang dianggap berdosa dan membangun persekutuan yang transformatif dengan mereka (Mrk.2:15-17). Yesus juga menanamkan nilai-nilai kebaikan dalam perkataan dan perbuatan, antara lain; kasih, persekutuan, belarasa kepada semua orang istimewa mereka yang menderita. Nilai kebaikan itu seperti terlihat dalam perumpamaan orang Samaria yang baik hati, walaupun tereksklusi namun kebaikan hatinya dapat menolong orang menderita, dibandingkan dengan Imam dan Lewi (Luk.10:30-37). Pelayanan Yesus hingga kematianNya di kayu salib memperlihatkan bahwa keselamatan adalah anugerah Allah bagi semua orang, melampaui sistem puritanitas yang eksklusif (bdk. Rm.3:23-24). Demikian gereja sebagai persekutuan pengikut Yesus dapat meneledani pelayananNya, untuk membaharui sistem eksklusi baik dalam struktur sosial dan budaya, maupun dalam diri setiap orang. Pelayanan gereja adalah untuk mewujudkan karya kasih Allah yang menyelamatkan semua manusia (Volf, 1996:72-92).

C.S. Song: Gereja Perlu Menghadirkan Karya Allah yang Membebaskan

Dalam tulisannya, *Jesus and the Reing of God*, C S. Song menjelaskan mengenai makna kerajaan Allah dan karya kasih Allah yang mengampuni dosa manusia melalui Yesus Kristus. Tradisi Kristen menegaskan bahwa asal mula dosa adalah karena kejatuhan manusia pertama. Song menafsirkan kisah kejatuhan manusia dengan menitikberatkan peran ular yang menggoda Hawa untuk memakan buah terlarang. Ular adalah simbol kuasa kejahatan yang menjerumuskan manusia untuk berbuat dosa. Berdasarkan pada kisah ini, Song menyebutkan bahwa kesadaran religius selalu menekankan akibat dosa yaitu penderitaan serta kematian (Kej.3:15-19). Akan tetapi menurut Song, kedatangan Yesus menghadirkan suatu perubahan pada kesadaran religius setiap orang. Manifestasi perubahan diperlihatkan misalnya dalam kisah transfigurasi Yesus di taman Getsemani menjelang kematiannya (Mrk.9:2-8; Mat.17:1-8; Luk.9:28-36). Kisah ini berhubungan dengan kematian dan kebangkitan Yesus yang memiliki makna bahwa penderitaan dapat diatasi, kuasa kejahatan dunia dapat dikalahkan serta kematian bukanlah kata akhir dari kehidupan, karena kondisi manusia dapat diubah. Demikian kematian dan kebangkitan Yesus dimaknai sebagai karya penebusan Allah atas seluruh dosa manusia, dan membebaskannya dari belenggu penderitaan.

Yesus menunjukkan tanda-tanda perubahan melalui pemberitaan tentang Kerajaan Allah yang dinyatakan dalam berbagai mujizat. Song hanya menunjukkan beberapa mujizat itu. Ketika Yesus menyembuhkan seorang lumpuh, Ia mengatakan "hai anakku dosamu sudah diampuni" (Mrk.2:5). Song menyebutkan bahwa perkataan Yesus tidak bermaksud untuk mengesahkan kelompok orang tersebut adalah akibat dosa, tetapi untuk menegaskan makna pengampunan oleh kuasa kasih Allah yang dapat memulihkan penderitaan manusia. Yesus menegaskan hal tersebut ketika para murid bertanya kepadanya, "Rabi, siapakah yang berbuat dosa... sehingga ia dilahirkan buta", Yesus mengatakan, "bukan dia dan bukan orang tuanya, tetapi karena pekerjaan-pekerjaan Allah harus dinyatakan di dalam dia" (Yoh.9:3). Orang sakit tidak hanya menderita fisik tapi juga psikis. Mereka terdiskriminasi dari lingkungan sosial-masyarakat, keluarga dan agama. Mereka tidak memiliki apapun dan siapapun.

Tidak ada orang yang peduli dan memberi perhatian istimewa bagi mereka, karena mereka dipandang seperti sampah yang kotor dan menjijikkan. Namun pelayanan Yesus menampilkan sesuatu yang lain, di mana Ia memulihkan mereka dari penderitaan dan diskriminasi. Sama seperti Yesus menyembuhkan orang yang sakit kusta, kemudian menyuruhnya bergabung kembali dan hidup sepenuhnya dalam satu komunitas masyarakat (Luk.17:11-19).

Pelayanan Yesus menunjukkan makna kerajaan Allah yang riil dan presentis dalam realitas sosial masyarakat. Kerajaan tersebut berlandaskan kasih dan belas-rasa, kedamaian, keadilan, kemurahan hati, dan kelemah-lembutan. Dalam kerajaan itu, orang kaya dan miskin memiliki kebahagiaan, orang berdukacita dihibur, serta yang lapar dan haus akan kebenaran dipuaskan (Mat.5:3-12; Luk.6:20-23). Menurut Song, kerajaan Allah dapat memulihkan suatu masyarakat yang sakit karena eksploitasi dan penindasan, ketidakadilan sosial, ekonomi dan politik, serta diskriminasi gender, suku, ras dan agama. Kerajaan inilah yang dikehendaki Allah bagi kehidupan dunia saat ini yang penuh dengan lautan penderitaan. Allah dalam gambaran Song adalah Allah yang berada dalam realitas sosial, serta menunjukkan kuasa dan kasihNya untuk peduli dan berbelas-rasa dengan semua orang termasuk ciptaanNya. Dengan demikian gereja sesungguhnya memiliki peranan yang berarti untuk terus menghadirkan tanda-tanda kerajaan Allah, yang membebaskan manusia dan ciptaan lainnya dari belenggu diskriminasi, ketidakadilan yang mengakibatkan ciptaan Allah menderita (Song, 1993:262-272).

Praksis Menggereja yang Membebaskan

Gagasan Song mengenai peran gereja untuk menghadirkan tanda-tanda kerajaan Allah merupakan suatu stimulus untuk memformulasikan praksis menggereja yang membebaskan. Pilihan kata menggereja sebagai suatu konstruksi kata kerja secara sengaja dimaksudkan untuk mentransformasi arti gereja yang berkonotasi sebagai kata benda. Oleh karena itu, gereja sebagai kata benda hanya menunjuk pada gedungnya, orang – individu atau komunitas (persekutuan), dan organisasi beserta perangkat aturan dan ritual yang dipunyai. Menggereja sebagai suatu *verb* menegaskan bahwa meng-gereja berarti apa yang dikerjakan oleh orang-orangnya dan organisasinya.

Josef P Widyatmadja yang mengutip van Peursen menyatakan bahwa gereja adalah kata kerja yang menunjuk pada suatu gerakan umat Allah yang memberlakukan misi Allah sebagaimana yang telah perlihatkan oleh Yesus selaku kepala gereja. Misi Allah yang dimaksudkan sebagai praksis bergereja adalah membebaskan dan memberdayakan setiap orang yang diperlakukan secara tidak adil dan diskriminatif (Widyatmadja, 2010:141). Dalam bukunya *Kristologi di mata kaum feminis*, Elisabeth A. Johnson, memberikan beberapa ciri utama dari praksis teologi pembebasan, yang menurut hemat saya, dapat bermuara pada praksis menggereja yang membebaskan (Johnson, 2003: 106-107).

Pertama, konteks lahirnya teologi pembebasan adalah kesadaran dan pengakuan mengenai penderitaan manusia yang tertindas. Meskipun sering berjalanan, penindasan yang satu juga berbeda dari yang lainnya, diskriminasi gender, kemiskinan, kekerasan, patriakal, superioritas, totalitarian, dan sebagainya, selalu mendesak lahirnya suatu refleksi teologis yang memperjuangkan pembebasan. Demikian, menggereja yang membebaskan adalah suatu gerakan umat Allah di tengah realitas penderitaan manusia – bukan sebaliknya menjauhi diri dan aksinya dari kenyataan penuh penderitaan. Mengidentifikasi keberadaan gereja di tengah realitas penderitaan adalah suatu tindakan meneladani Yesus, yang juga berada, dan bahkan mengalami penderitaan itu bersama dengan umat manusia.

Kedua, Refleksi teologi pembebasan terjalin secara intrinsik dengan praksis, atau tindakan kritis yang dilakukan melalui perenungan yang mendalam dan mendasar. Dengan kata lain, apabila orang-orang yang berjuang untuk keadilan dan pembebasan berkumpul untuk berdoa, dan merenungkan bahwa akar dari perjuangan mereka adalah berpusat pada Allah yang membebaskan, maka sesungguhnya mereka sedang mengaktakan teologi pembebasan. Demikian, praksis menggereja yang membebaskan adalah suatu keterjalinan tindakan dan perjuangan gereja yang didorong oleh suatu kesadaran iman bahwa misinya adalah menjalankan misi Allah, yang menghendaki semua ciptaan memiliki hidup tanpa diskriminasi, stigmatisasi yang menindas dan menyengsarakan. Praksis menggereja yang membebaskan tidak terpenjara di dalam dimensi ritus – peribadahan

yang dominan, lalu melupakan dimensi aksi pro hidup yang mesti dibangun sebagai bagian dari ibadah yang membebaskan.

Ketiga, Teologi pembebasan sangat sadar dengan sifat sosial manusia dan juga lingkungan sosial, politik, ekonomi, kebudayaan, dan berbagai faktor lainnya, yang turut memproduksi penderitaan hidup bagi ciptaan Allah. Oleh karena itu, praksis teologi pembebasan didahului dengan suatu analisis sosial untuk membongkar berbagai akar permasalahan, yang menyebabkan manusia dan ciptaan lainnya menderita. Menggereja yang membebaskan bukanlah suatu praksis kaca mata kuda, yang memahami masalah hanya dari satu sudut pandang. Seperti kisah Perempuan Kanaan, ada beragam faktor yang menjadi penyebab lahirnya *triple* diskriminasi itu. Praksis menggereja yang membebaskan bertolak dari analisis akar permasalahan sosialnya, analisis normatif terhadap berbagai doktrin teologi yang mungkin berkontribusi melanggengkan penderitaan manusia, kemudian merumuskan suatu refleksi transformatif yang bermuara pada aksi menggereja yang memperjuangkan pembebasan bagi sesama dan semua ciptaan yang menderita. Dengan demikian, tujuan utama dari praksis menggereja yang membebaskan adalah menghadirkan kembali karya selamat Allah yang telah dibawa oleh Yesus ke dalam dunia untuk dialami dan dihidupi oleh semua orang dan semua ciptaan.

Referensi

- Byung Mu Ahn, "Yesus dan Rakyat (Minjung)". Dalam, R S. Sugirtharajah, *Wajah Yesus Di Asia*. Terjemahan. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.
- Clarck Howard., *The Gospel of Matthew and its readers*. Indiana University Press: Bloomington, 2003.
- Corley E. Kathleen., *Private Woman Public Meals :social conflict in the synoptic tradition*. Massachusetts: Hendrickson Publishers 1993.
- Crossan Dominic John., *The Birth of Christianity*. HarperOne. 1998.
- Dube W Musa., *Postcolonial feminist interpretation of the bible*. Missouri:Chalice Press, 2000.

- Douglas, J D dkk. (ed.). *Ensiklopedi Alkitab Masa Kini, Jilid II*. Jakarta: YKBK, 2007.
- France R.T "The gospel of Matthew". Michigan: W.B Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Gundry Robert H., *Matthew: A comentarry on his literary and theological*. Michingan:W.B Eerdmans Pub. company,1982.
- Hare. R.A. Douglas., *Matthew: Interpretaion, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville: John Knox Press, 1993.
- Harrington Danie, *The Gospel of Matthew* . Minnesota:The Liturgical Press, 1991
- Harun Martin, *Memberitakan Injil Kerajaan*. Yogyakarta:Kanisius, 2002
- Hutabarat Rainy M.P & Sylvana Apituley (eds.) *Memecah Kebisuan: Agama Mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan – Respon Protestan* . Jakarta: Komnas Perempuan, 2008.
- Johnson A Elizabeth, *Kristologi di Mata Kaum Feminis*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Leks Stefan, *Tafsir Injil Matius*. Kanisius:Yogjakarta, 2003.

- Marjorie H Suchocki, *Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology*. New York: Continuum, 1994.
- Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdom Press, 1996.
- Orborne R. Grant, *The Hermeneutical Spiral*. Illinois: InterVarsity Press, 1999.
- Sapteno Nino, *Dialog Transformatif*. Skripsi. Ambon. Fakultas Teologi UKIM, 2015.
- Song C. S., *Jesus and the Reign of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Singgih Gerrit Emanuel, *Korban dan Pendamaian*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.
- Singgih. .GerritEmanuel.,*DariEdenkeBabel*. Jogjakarta:Kanisius,2011.
- Russell Letty (ed), *Perempuan dan tafsir kitab suci*. Yogyakarta:Kanisius,1998.
- Widyatmadja P. Josef, *Yesus & Wong Cilik*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010.

Bagian Empat. MENGGEREJA BERSAMA ALAM SEMESTA SEBAGAI TUBUH KRISTUS

Memaknai Teks Alkitab dengan perspektif ekologis

Pengantar

Beberapa tulisan berikut merupakan penyajian kembali tulisan saya – tentu dengan revisi yang terarah kepada pembaca secara luas, dari yang sebelumnya merupakan materi-materi pengantar Penelaan Alkitab, yang dibuat dalam rangka Persidangan Majelis Pekerja Lengkap Sinode Gereja Protestan Maluku (GPM) yang kemudian diteruskan ke dalam persidangan jemaat di lingkup pelayanan GPM di Maluku dan Maluku Utara. Tulisan ini mempresentasikan dua materi dari dua kesempatan menulis yang berbeda, namun menyoroti persoalan yang hampir sama. Tulisan yang pertama menyoroti mengenai keadilan sosial dan keadilan ekologis dari teks Mazmur 104: 10-18 dan Efesus 2:1-10, dan tulisan kedua menyoroti konteks perdamaian dengan seluruh ciptaan dari teks Kolose 1:15-23.

Saya merangkum kedua tulisan ini dengan tenunan topik menggereja bersama alam semesta sebagai tubuh Kristus. Tenunan ini disadari menggunakan benang-benang yang berbeda warna, namun diharapkan menghasilkan suatu lembaran kain yang indah. Menggereja dalam arti yang spesifik sebagai suatu *verb*, tindakan dan akta, tidak lepas dari upaya berefleksi dan beraksi mewujudkan keadilan sosial, keadilan ekologis dan perdamaian dengan seluruh ciptaan. Alam semesta adalah rumah kehidupan bersama bagi seluruh ciptaan. Untuk hidup yang berkelanjutan di tengah alam semesta, tidak ada pilihan lain selain mengupayakan keadilan dan perdamaian. Ini adalah panggilan

menggereja sebagai gerakan umat Allah mewujudkan misi Allah di tengah dunia.

Di sini, dari horizon teks, kita akan membahas beberapa gagasan teologis untuk menyanggah upaya mewujudkan perdamaian itu, yakni Allah menghendaki keadilan sosial dan ekologis, dosa, pertobatan dan karya penyelamatan Allah, spiritualitas dari himne kristologis kosmik. Semua itu menggarisbawahi pentingnya memaknai bahwa semesta adalah gereja, Tubuh Kristus. Saya membahasakannya di dalam suatu pendekatan hermeneutik – yang disederhanakan tentunya, dengan membagi ke dalam pendalaman dunia pembaca masa kini (*reader in front of the texts*), dunia pembaca di belakang dan di dalam teks (*reader behind and in the texts*)

Mendalami Dunia di Hadapan Teks

Pendalaman Alkitab dapat dimulai dengan memahami dunia di hadapan teks (*as final text*). Hal ini dimaksudkan untuk mendialogkan konteks nyata dari pembaca atau penafsir Alkitab di masa kini (*reader in front of the text*) dengan pesan-pesan teks Alkitab yang diproduksi di dalam konteksnya di masa lampau. Proses dialog itu diharapkan membuahkan suatu refleksi teologi kontekstual bagi pergumulan bergereja di masa kini.

Dunia di hadapan teks itu menunjuk pada pergumulan pembaca (gereja dan masyarakat) di masa kini terkait realitas sosial-ekologis yang memprihatinkan – dan bersama itu, memerlukan terang inspirasi dari teks- untuk menggalang suatu proses berpikir dan bertindak secara transformatif. Pada suatu kesempatan persidangan gereja dari aras sinodal hingga ke jemaat di GPM pada tahun 2016, konteks bergumul dari masyarakat dan gereja dituangkan di dalam sebuah payung sub tema, yaitu “Bersama-sama meningkatkan keadilan sosial dan keadilan ekologis untuk hidup yang semakin bermutu”. Saya melihat ada beberapa unsur penting dari sub tema ini yang perlu direfleksikan, yaitu: Pertama, unsur bersama-sama yang dapat dimaknai bukan sekedar suatu gerakan bersama, melainkan suatu penunjuk identitas bergereja sebagai suatu persekutuan orang percaya, dan sekaligus persekutuan bersama semua ciptaan dalam keanekaragamannya di tengah masyarakat dunia yang menjadi *oikos* bersama.

Kedua, meningkatkan keadilan sosial dan keadilan ekologis. Di sini ada suatu pergumulan serius kehidupan bergereja dan bermasyarakat menyikapi maraknya lakon ketidakadilan sosial yang beragam bentuk dan prakteknya dalam seluruh dimensi hidup manusia. Lakon ini menistakan harkat dan martabat manusia untuk memiliki hidup penuh damai-sejashtera, sehingga memproduksi segelintir orang kuat dan berkuasa dengan penuh ketamakkan untuk menikmati kebahagiaan di atas derita begitu banyak manusia lain yang tidak mampu. Lakon ini menghancurkan relasi-relasi egaliter atau kesetaraan antarsesama manusia, melegalkan diskriminasi, tindak kekerasan, dan masih banyak lagi buah beracun lainnya. Bersamaan dengan tragedi ketidakadilan sosial, ada pula persoalan ketidakadilan ekologis – yang mengakar pada rusaknya hubungan manusia dengan alam semesta dengan berbagai praktek eksploitasi alam. Kenyataan ini mengakibatkan kehancuran alam dan krisis lingkungan hidup yang tentunya berdampak pula bagi keberadaan hidup seluruh ciptaan.

Salah satu fenomena krisis sosial-ekologis yang perlu disebutkan adalah fenomena *gold-rush* (demam emas), yang menyeruak dan mengundang keprihatinan bersama. Demam emas atau tepatnya demam pertambangan dengan mengeksploitasi alam dan memancing eksploitasi kesadaran sosial yang berpotensi memicu keributan dan konflik sosial masyarakat sementara marak terjadi di Maluku. Di berbagai daerah, seperti di Buru, Maluku Tenggara Barat, Maluku Barat Daya, Pulau Seram, tersiar kabar bahwa perut bumi di berbagai daerah tersebut mengandung harta karun, yang dapat membuat manusia menjadi kaya secara instan. Orang-orang dari berbagai daerah di Indonesia mulai berdatangan, membangun tenda-tenda terpal, membotaki gunung-gunung dan menggundulkan hutan, yang ditemukan mengandung emas. Pada kurun waktu tersembunyi, pertambangan secara liar dan illegal pun dibiarkan oleh para oknum pejabat dan militer asalkan mereka pun dapat meraih keuntungan secara pribadi, kelompok dan golongan tertentu.

Di kolam-kolam penambangan emas secara liar ini, tidak hanya ada emas yang ditarik keluar dari perut bumi, tetapi ada pula nyawa manusia yang terhempas masuk ke dalam perut bumi. Selain itu, penggunaan berbagai cairan kimia untuk mengelola mas berdampak langsung pada kehancuran ekologis secara tidak bertanggung jawab.

Hasrat meraih keuntungan ekonomis secara lebih tinggi ditempatkan melebihi penghargaan terhadap hak hidup sesama manusia dan alam semesta ciptaan Allah. Ketiadaan kesadaran bahwa alam semesta adalah mitra hidup manusia, dan manusia mengantungkan harapan hidup berkelanjutan dari alam semesta, merupakan suatu penanda krisis sosial-ekologis. Oleh karena itu, pengumpulan gereja untuk turut memperjuangkan dan melakoni praksis keadilan sosial dan keadilan ekologis menjadi sangat penting dan relevan.

Ketiga, bersama dengan unsur pertama dan kedua, Gereja perlu menggumuli panggilannya untuk terus mengupayakan dan mewujudkan hidup yang bermutu bagi semua ciptaan. Keseluruhan gambaran gumpalan dunia di hadapan teks yang digumuli GPM saat ini, akan lebih lengkapnya dapat digemakan secara lebih khusus berangkat dari pengalaman lokalitas bergereja pada setiap wilayah pelayanan. Dalam kaitan itu, tentunya proses menggereja – sebagai gerakan umat Allah memerlukan suatu inspirasi reflektif mengenai apa yang dikehendaki Allah bagi kehidupan seluruh ciptaan. Salah satu sumber inspirasi reflektif itu ditemukan dengan menggali memahami makna dari dunia di belakang atau di dalam Teks Mazmur 104: 10-18, Efesus 2:1-10, dan Kolose 1:15-23.

Dunia di Belakang dan di Dalam Teks: Mazmur 104: 10-18 dan Efesus 2:1-10

Allah Menghendaki Keadilan Sosial dan Ekologis

Mazmur 104 menuturkan kisah penciptaan yang dinyanyikan sebagai pujian kepada Allah, Pencipta dan Pemelihara dunia. Mazmur ini dihasilkan dari latar belakang dunia historisnya yang digolongkan sebagai mazmur pujian dalam peribadahan Israel yang mengingatkan umat Israel akan keagungan dan kemahakuasaan Allah di dalam seluruh ciptaanNya (La Sor & Hubbard, 1989: 525). Dengan kata lain, Mazmur ini adalah suatu dokologi keterpesonaan, yang merupakan tanggapan iman yang tepat untuk karya ciptaan yang mencerminkan perwujudan kehendak Allah bagi kehidupan (Brueggemann, 2009: 799). Peribadahan Israel dalam konteks itu, tidak hanya bermakna

ritual – membangun hubungan dengan Allah, tetapi juga bermakna sosial-politis, untuk menata kehidupan umat dalam relasi sosial-politis di antara berbagai suku yang membentuk Israel sebagai suatu bangsa, dan juga dengan lingkungan suku-suku bangsa lain di sekitarnya. Penataan hubungan ini penting demi menjamin keberlangsungan suatu tatanan sosial yang damai di tengah kegandrungan peperangan dan perebutan kekuasaan di masa itu (Gottwald, 1993: 97).

Mazmur 104 meredaksikan kembali kredo penciptaan dalam Kej. 1:1-2:3 sebagai tembang pujitis dan pujian umat kepada Allah. Dalam kredo penciptaan itu, umat Israel mengungkapkan suatu keyakinan tentang ciptaan, yaitu bahwa Allah turut menata sedemikian rupa suatu tatanan yang liar, kacau balau, destruktif, mengancam dan khaos, sehingga memungkinkan terciptanya dunia dan segala isinya sebagai tempat hidup atau rumah seluruh makhluk di mana ada kedamaian, keberlanjutan hidup yang teratur baik (Levenson, 1988:5). Keyakinan ini juga merefleksikan pengalaman historis umat Israel ketika bergelut dengan kekuasaan bangsa-bangsa lain yang selalu mengancam eksistensi mereka. Tidak jarang terjadi kekacaun bahkan penindasan, pengalaman perbudakan, dan penderitaan. Dalam kenyataan demikian, lahirlah suatu pengharapan akan pembebasan dan pemulihan dari Allah yang mahakuasa, sehingga turut menyemangati umat Israel untuk terus bertahan dan berjuang membangun kehidupannya bersama dengan Allah, Sang Pencipta dan Pemelihara.

Dalam Mazmur ini dapat diungkap beberapa nilai: Pertama, Allah menghendaki agar dunia yang ditata dengan baik itu terus menghasilkan kehidupan yang saling menopang, seperti mata-mata air yang dilepaskan Allah untuk mengalir di antara gunung-gunung, memberi minum segala binatang di padang, memuaskan haus keledai-keledai (ayat 10-11). Kedua, dunia ciptaan Allah adalah tempat berdiam seluruh ciptaan dalam merayakan kehidupan dan kelimpahan berkat secara bersama, tanpa saling mendominasi apalagi mendiskriminasi – seperti burung-burung udara yang berdiam saling berdampingan dengan segala binatang di padang, keledai-keledai di hutan, dan manusia. Burung-burung yang melafaskan pujian dengan bersiul dari antara dedaunan. Pujian kepada Allah yang memberikan makanan dan minuman bagi seisi bumi, menumbuhkan rumput bagi

hewan, dan tumbuh-tumbuhan untuk diusahakan manusia (ayat.11-16). Ketiga, seluruh makhluk diciptakan untuk membela, merawat dan melestarikan kehidupan yang berkelanjutan. Seperti pohon-pohon yang dikenyangkan dari perut bumi ketika ditanam, lalu burung-burung bersarang dan merawat hidup dengan membangun rumah di atas pepohonan, demikian juga gunung-gunung tinggi dan bukit-bukit menjadi tempat perteduhan dan perlindungan bagi kambing-kambing dan pelanduk.

Semua tata ciptaan Allah, yang menggema dalam bahasa hikmat dan untaian pujian manusia lewat Mazmur ini, memiliki sebuah nilai etis, yaitu “keadilan”. Artinya, dunia sebagai ciptaan Allah tidak ditata agar segelintir orang boleh mengangkat diri mereka sendiri di atas semua yang lain demi keuntungan dan kepentingan mereka sendiri. Dunia sebagai ciptaan Allah, menuntut pembelaan dan perawatan dari hari ke hari, tanpa henti-hentinya, karena ketidakadilan, penyalahgunaan kekuasaan dan kewenangan serta eksploitasi atasnya, dapat merusak kehidupan. Di sini keadilan sosial-ekologis pun bernilai teologis, sebagai yang dikehendaki Allah bagi keteraturan hidup seluruh ciptaan, dan demi meningkatkan mutu kehidupan yang berkelanjutan dari manusia dan seluruh ciptaan.

Dosa dan Kasih Karunia yang Menyelamatkan

Dalam Mazmur 104, ditemukan suatu dokologi keterpesonaan manusia terhadap karyacipta Allah, yang mengubah khaos, kacau balau atau ketidakteraturan menjadi keteraturan dunia, sebagai rumah penuh damai-sejahtera, keadilan bagi seluruh ciptaan (sosio-ekologis), sebagaimana yang dikehendaki Allah (teologis). Di dalam Efesus 2:1-10, digemakan suatu tema teologis yang menjadi biang kerok perbuatan jahat manusia, yaitu dosa – namun Allah bertindak mengaruniakan keselamatan kepada manusia dan seluruh ciptaan di dalam pengorbanan Yesus Kristus, Anak Allah.

Dosa dalam bahasa surat Efesus ini menunjuk pada perbuatan-perbuatan jahat, pelanggaran-pelanggaran, hawa nafsu daging, dan menuruti kehendak dan pikiran yang jahat (Ef.2:1-3). Akibatnya adalah kematian. Kematian sebagai akibat dosa dapat bermakna pada putus dan rusaknya relasi manusia dengan Allah, yang berdampak pada

hancurnya hubungan manusia dengan semesta (Brown, 1971: 446). Salah satu pencetus dosa itu dikatakan, karena “kamu mengikuti jalan dunia ini, karena kamu menaati penguasa kerajaan angkasa, yaitu roh yang sekarang bekerja di antara orang-orang durhaka” (ayat.2). Dunia yang dimaksudkan di sini bukanlah dunia ciptaan Allah, melainkan menunjuk pada jalan yang dilalui penguasa kerajaan angkasa yang berada di dunia. Penguasa itu bukan roh yang tidak tampak, melainkan roh yang sekarang bekerja, yaitu menunjuk pada struktur kekuasaan politik, pemerintah dan penguasa kekaisaran Romawi waktu itu, yang menjalankan kuasanya dengan pikiran dan perbuatan jahat, sebagai orang-orang durhaka (ayat.21; Keener, 1993: 543).

Kekuasaan manusia yang durhaka dan jahat, melahirkan berbagai tindak ketidakadilan sosial-ekologis, yang mengancam keteraturan tatanan hidup manusia dan seluruh ciptaan. Kendati demikian, Allah tidak membiarkan ciptaanNya hancur karena dosa. Itu sebabnya, Efesus 2:4-9 menggemakan suatu pesan teologis bahwa oleh kasih karuniaNya yang melimpah di dalam pengorbanan Yesus Kristus, manusia dan seluruh ciptaan telah diselamatkan. Dengan demikian, keselamatan sebagai anugerah Allah bermakna dipulihkannya kembali relasi Allah dengan manusia, dan manusia dengan sesama dan seluruh ciptaan. Keselamatan itu dinyatakan agar manusia dan seluruh ciptaan memiliki hidup yang disediakan Allah, dengan melakukan pekerjaan-pekerjaan baik yang memuliakan Allah dan mewujudkan keadilan sosial-ekologis bagi semua ciptaan (ayat.10).

Alam Semesta sebagai Tubuh Kristus

Pewartaan penulis surat Efesus menegaskan pentingnya memaknai karya keselamatan Allah yang dianugerahkan kepada manusia dan tanggung jawab manusia untuk meresponnya dengan suatu akta pembaharuan atau pertobatan sosial dan ekologis. Untuk menjamin keberlangsungan relasi harmonis antara alam dan manusia yang bertanggung jawab kepada Allah Pencipta, diperlukan suatu ajaran spiritualitas Kristiani yang membingkai refleksi dan praksis menggereja yang holistik – memedulikan manusia dan seluruh ciptaan pada saat bersamaan – bukan pada dua sisi yang hierarkis. Saya menemukan itu, antara lain, di dalam konstruksi teologi Penulis Surat Kolose – yang menegaskan bahwa baik manusia dan alam semesta (seluruh

ciptaan) sama-sama merupakan Tubuh Kristus. Ini muncul di dalam nyanyian himne kristologis kosmik, yang diduga selalu dihidupkan baik di dalam ritual persekutuan jemaat mula-mula, maupun di dalam tanggung jawab etis dan sikap hidup sehari-hari. Inilah spiritualitas kristiani – yang terbangun dari intensitas kedalaman hubungan dan pemahaman seorang atau komunitas beriman dengan Roh Kudus (kawasan spiritual), yang kemudian mempengaruhi pengenalan dan pembentukan identitas keimanannya, lalu ditampakkan di dalam sikap dan perilaku hidup setiap hari (Fabella, 1992:126). Dengan demikian, penggalian nilai spiritualitas tersebut perlu dimulai dari pemaknaan nyanyian himne Kristologis kosmik di dalam Kolose 1:15-23.

Selayang Pandang Dunia Historis Kolose

Kolose (sekarang ini disebut Turki) adalah satu kota yang berdekatan dengan Hieropolis dan Laodekia (Kol.1:2; 2:1; 4:13), berada di lembah sungai Likus, ± 180 km di sebelah timur Efesus dalam wilayah Propinsi Asia Kecil. Selama masa Pemerintahan Romawi, Kolose didiami oleh penduduk asli Frigia, orang Yunani, dan orang-orang Yahudi yang ditempatkan oleh Antiochus III. Di Kolose telah ada suatu Jemaat Kristen yang mayoritas dari mereka adalah orang-orang bukan Yahudi (Kol.1:21; 2:13). Namun, tidak menutup kemungkinan bahwa sebagian anggota jemaat tersebut adalah orang-orang Yahudi, dengan beberapa unsur dari tradisi Yudaisme yang disebutkan juga dalam surat Kolose (misalnya, persoalan mengenai halal-haram, pesta, perayaan bulan baru, hari sabat, dan sunat; Kol.2:16; bnd. Perrin & Duling, 1982:207; Schenele, 1995:279).

Surat Kolose ini tentunya dimaksudkan untuk merespons berbagai persoalan yang dihadapi oleh komunitas orang percaya yang majemuk di Kolose. Dari beberapa bagian surat ini, kita dapat menemukan gambaran adanya pergumulan atau keperihatinan penulis surat Kolose dalam menghadapi permasalahan di dalam jemaat tersebut. Terkuak bagi kita bahwa di Kolose ternyata ada orang yang menyebarkan pikiran, ajaran, dan praktik-praktik yang sukar diterima oleh orang-orang yang benar-benar menaruh kepercayaan hanya kepada Kristus Yesus. Identitas orang-orang ini tidak secara jelas disebutkan. Tetapi, mereka diidentifikasi sebagai orang-orang yang mengajarkan filsafat

kosong, pengetahuan gaib, penyembahan kepada roh-roh dunia (atau yang dipandang terdapat di dalam alam semesta), penyembahan kepada malaikat, persoalan bersunat, dan berbagai ritual asketik yang diwajibkan. Semua unsur-unsur ritualistik tersebut, bagi mereka (“pengajar sesat”), jika dilaksanakan dan ditaati, maka akan memperoleh kesempurnaan ilahi yang telah menjelma dalam rupa-rupa kuasa yang harus dihormati (*elemental spirit of the universe*).

Tidak hanya itu, persoalan yang secara eksplisit disebutkan juga adalah bertalian dengan *principalities and power* (Perrin dan Duling, 1982: 212). Tampaknya, otoritas pemerintah dan penguasa dipandang sebagai suatu sistem kekuasaan yang mendominasi semua bentuk seremoni atau penyembahan kepada roh-roh alam. Tidak hanya itu, orientasi dari semua bentuk ajaran sesat tersebut dinilai turut mengarahkan semua manusia untuk tunduk dan takluk kepada pemerintah atau penguasa. Ini tentunya berdasarkan, antara lain pada tradisi pemujaan terhadap kaisar atau raja-raja sebagai dewa atau putra dewa (*divi filius*). Dengan begitu, segala sesuatu, termasuk manusia dan alam semesta dianggap berada di bawah taklukan kekuasaan pemerintah atau penguasa (bnd. Kol.1:16; 2:15; Lihat, Groenen,1984: 264).

Dari berbagai persoalan yang disebutkan ini, jelaslah maksud penulisan surat Kolose secara umum, yaitu untuk membimbing Jemaat Kolose pada pengertian yang benar, yang secara tersurat dinyatakan: “supaya kamu menerima segala hikmat dan pengetahuan yang benar untuk mengetahui kehendak Tuhan dengan sempurna (1:9, 28; 2:2-3); dengan begitu, Jemaat Kolose dapat teguh imannya kepada Allah di dalam Yesus Kristus (Kol.2:5-7; 4:12; Lih. Duyvermann, 2009: 133). Dengan iman yang teguh, maka hubungan manusia dengan Allah dalam Kristus juga terpelihara secara baik, dan tentunya berimplikasi pada hubungan yang baik antara manusia dengan alam semesta. Ini adalah dasar dari spiritualitas Kristen bagi Jemaat Kolose, bahwa segala kesempurnaan dan kepenuhan Allah hanya berkenan diam di dalam Yesus Kristus (Kol.1:19; 2:9), karena di dalam Dialah telah diciptakan (oleh Allah) segala sesuatu (16a), dan oleh Dialah (Kristus), Allah memperdamaikan segala sesuatu dengan diriNya (1:19a).

Selayang pandang latar belakang dunia historis di atas menggambarkan bahwa produk spiritualitas Kristen yang disebut dalam himne kristologi kosmik bukanlah suatu rumusan yang jatuh dari langit. Penulis surat Kolose dengan sengaja telah mengaprosiasikan syair/himne, tradisi pra-kristen, yang diambil dari wawasan filsafat dan mitologi kosmik masyarakat setempat. Himne yang dimaksudkan di sini bukan menunjuk pada pemahaman masyarakat modern mengenai nyaiian dan syair berirama. Lebih daripada itu, himne kristologis kosmik memiliki pengertian yang luas menunjuk pada suatu kredo, memuat ajaran (*dogmatic*), pengakuan (*confessional*), unsur-unsur liturgis (*liturgical*), lagu-lagu pujian (*doxological*) yang memengaruhi cara hidup jemaat Kolose (*ethic*).

Memaknakan Himne Kristologis Kosmik

Himne ini dimulai dengan suatu kalimat deklaratif dan pengakuan dalam bahasa Yunani, *hos estin*, yang berarti Dia adalah. Deklarasi ini menegaskan bahwa Kristus adalah gambar Allah yang tidak kelihatan (1:15). Peter T.O. Brien menafsirkan pemberitaan ini dengan menegaskan bahwa "*the very nature and character of God have been perfectly revealed in him; in him the visible become visible*" (Brien, 1982:42). Keberadaan Allah yang tidak terlihat oleh mata manusia menjadi nyata, dialami, dan dapat dilihat di dalam Yesus Kristus. Semangatewartakan Kristus, sebagai kepenuhan Allah yang datang ke dunia tampaknya telah menjadi semangat zaman para penulis Alkitab melawan ajaran-ajaran lain, yang menegaskan keberadaan Allah sebagai yang transendental – di luar jangkauan empiris manusia. Kita dapat menemukan perwartaan yang serupa misalnya, di dalam Surat Yohanes 1:18 bahwa tidak seorang pun yang pernah melihat Allah, tetapi Anak Tunggal Allah, Dialah yang menyatakannya. Bahkan, Paulus menyatakan bahwa kemuliaan Allah nampak pada wajah Kristus (2Kor.4:4,6, bnd, Ibr. 1:3). Jadi, pengakuan iman jemaat Kolose merupakan suatu keunikan jati dirinya di tengah keragaman paham keber-agamaan, yang mengakui keberadaan banyak ilah (*polities*), dan mengakui Kaisar sebagai titisan dewa (*Caesar cults*).

Selain relasi Kristus dengan Allah yang ditegaskan, Himne kristologi kosmik juga memperlihatkan secara jelas relasi Kristus dengan

seluruh ciptaan di alam semesta. Di sini, Kristus diberitakan sebagai yang sulung, lebih utama dari segala yang diciptakan (*protokos pases ktiseos*). Dalam Kitab Septuaginta (LXX), kalimat ini disebutkan sebanyak 130 kali. Kalimat tersebut sangat banyak mendenotasikan seorang atau suatu umat yang mempunyai tempat khusus di dalam kasih Allah. Untuk itu, mereka disebut sebagai anak yang dikasihi (Kel.4:22). Dalam Alkitab terjemahan LAI, kata yang sulung dipertegas artinya dengan kata lebih utama, sehingga kata yang sulung tidak dimaknai secara keliru bahwa Kristus merupakan yang pertama diciptakan. Kata yang sulung dari seluruh ciptaan bermakna pre-eksistensi Kristus, di mana Kristus telah berada sebelum segala sesuatu diciptakan. Ini juga keunikan Kristus di antara semua ciptaan (Brien, 1982:44).

Keunikan Kristus ini dilandasi dengan alasan yang sangat tegas, yaitu bahwa di dalam Dialah telah diciptakan segala sesuatu... segala sesuatu diciptakan melalui-Nya (*through him*) dan untuk-Nya. Kata diciptakan (Yun. *ektisthe*) merupakan bentuk kata kerja aorist pasif yang menunjukkan bahwa Allah adalah pencipta, yang melalui atau di dalam Kristus, segala sesuatu telah diciptakan. Ini berarti Kristus juga merupakan Mediator dari semua ciptaan (Brien, 1982:45). Dengan kata lain, Celia Deane-Drummond mengungkapkan bahwa Kristus adalah pengantar dan tujuan ciptaan. Segala sesuatu memiliki tempat kediamannya di dalam Kristus (Drummond, 2006: 35).

Persoalannya, apa yang dimaksudkan dengan segala sesuatu? Apakah segala sesuatu itu mencakup hal yang baik dan segala hal yang jahat. Dengan kata lain, apakah bagian himne ini hendak menegaskan Allah dalam Yesus Kristus merupakan sumber segala hal yang baik dan jahat? Tampaknya tidak demikian. Segala sesuatu yang dimaksudkan di sini disadur dari pemahaman dan tradisi masyarakat Yunani dan Yahudi. Dalam filsafat Yunani, Plato mengajarkan bahwa kosmos atau alam semesta dibagi menjadi dua, antara lain dunia yang terlihat dan yang tidak kelihatan. Sementara itu, dalam kredo umat Yahudi ditegaskan bahwa dunia, alam semesta dan segala isinya merupakan ciptaan Allah, dan semua yang Allah ciptakan sungguh amat baik (Kej.1). Di sini, Allah tentunya direfleksikan sebagai sumber kebaikan. Allah telah menciptakan dunia dan segala isinya di dalam Yesus Kristus. Segala sesuatu yang dimaksudkan di sini adalah semua yang berada

di alam semesta sebagai yang tidak terlihat maupun kenyataan yang terlihat di bumi, bahkan termasuk semua bentuk kekuasaan serta pemerintahan, pada hakekatnya berasal dari Allah sumber kebaikan itu.

Karya penciptaan Allah di dalam Yesus Kristus tidak berhenti pada dunia yang terlihat dan tidak terlihat. Penulis Kolose menambahkan bahwa karya penciptaan Allah meliputi baik singgasana maupun kerajaan, baik pemerintah maupun penguasa. Penambahan ini demi menjawab persoalan konteks Jemaat Kolose yang berhadapan dengan pengajaran sesat mengenai penyembahan kepada para malaikat dan kuasa-kuasa kosmik, serta hasrat menaklukkan rakyat jelata di bawah dominasi penguasa dunia (para kaisar dan raja). Demikian, pengajaran sesat itu bertentangan dengan kepercayaan Kristen yang digemakan melalui himne kristologis kosmik ini. Yang relevan adalah alam semesta dan segala isinya merupakan ciptaan Allah, dan diciptakan dengan tujuan untuk pendamaian dan kemuliaan Allah di dalam Kristus. Jadi, tidak dibenarkan ada hubungan yang saling mendominasi, menguasai, menindas, dan mengeksploitasi antara sesama ciptaan demi mencari kemuliaan diri sendiri.

Alam semesta dan segala isinya berada secara bersama di dalam Kristus (1:17). Karena itu, di dalam Kristus, tidak ada hubungan oposisi biner – saling mendominasi, sebab hanya Kristus yang merupakan kepala (*kefale*) dari tubuh, yaitu jemaat (*ekklesia* – gereja). Jemaat dalam konteks surat deuto Paulus ini, bukan hanya mencakup orang-orang percaya dengan keberagaman latar belakang dan karunia – seperti yang ditegaskan oleh Paulus sendiri (1 Kor.14), melainkan seluruh alam semesta dan segala isinya yang sama-sama diciptakan oleh Allah di dalam Kristus. Jadi, alam semesta adalah tubuh Kristus (*soma tou Khristou*), yang dipimpin oleh Kristus sebagai kepala (*kefale*). Relasi Kristus sebagai kepala dan alam semesta dengan seluruh isinya, termasuk alam dan manusia, merupakan suatu relasi organik, yang saling menghidupkan, yang diperdamaikan melalui pengorbanan, kematian dan kebangkitan Kristus. Peristiwa kebangkitan Kristus Yesus sebagai yang sulung atau yang pertama hidup dari kematian, memberikan jaminan bagi kehidupan berkelanjutan dari seluruh ciptaan. Ini bernada penting, bagi simfoni dan harmoni kehidupan, bahwa Allah menghendaki kehidupan yang berkelanjutan dalam relasi

harmoni antarseluruh ciptaan. Jadi, tindakan saling mendominasi, eksploitasi dan saling menghancurkan antarsesama ciptaan, merupakan tindakan bertentangan dengan kehendak Allah.

Dalam himne kristologi kosmik terlihat jelas bahwa Kristus ditempatkan pada peran sentral – sebagai mediator antara Allah dengan seluruh ciptaan. Posisi sentral ini dikuatkan lagi dengan suatu pengakuan bahwa seluruh kepenuhan Allah (*pan to pleroma*) berkenan diam di dalam Dia (1:19). Artinya, Kristus adalah tempat (secara empatik yang dimaknai dari kata "di dalam Dia" *en aouto*), bagi Allah di dalam seluruh kepenuhanNya berdiam. Jadi, seluruh kepenuhan Allah yang dimaksudkan menunjuk pada semua atribut dan aktivitas, yang dikenakan kepada Allah, seperti Roh, Firman, Hikmat, Kemuliaan, dan Keilahian – semuanya secara sempurna berada dan diperankan di dalam Kristus yang berkarya di tengah-tengah dunia. Jadi, segala kuasa kosmik (*supernatural power*) berada di bawah kekuasaan Allah di dalam Kristus, termasuk segala kekuasaan di bawah kolong langit. Kristus adalah Allah yang kelihatan, yang berkarya di tengah alam semesta dan mengontrol seluruh tatanan kosmik. Ini berarti keberadaan kuasa-kuasa kosmik yang diidolatrikan oleh masyarakat Yunani-Romawi, atau masyarakat Yahudi – yang pada aliran tertentu, meyakini dan menyembah singgasana Malaikat, semuanya diletakan di bawah kuasa Ketuhanan Kristus (Marsxen, 2000:217).

Karya Kristus di tengah dunia adalah karya pendamaian seluruh ciptaan. Hubungan yang tidak harmonis antara Allah dengan seluruh ciptaan sebagai akibat tindakan pemberontakan melawan Allah, pemberontakan menghancurkan sesama dan alam semesta (dosa), kini didamaikan melalui pengorbanan Kristus. Karya pendamaian (*reconciliation*) itu merupakan inisiatif Allah yang aktif bertindak untuk menyelamatkan seluruh ciptaan dari kehancuran dan kebinasaan semesta. Inisiatif Allah itu benar-benar diwujudkan dan diadakan melalui pengorbanan Yesus – yang diungkapkan secara detail melalui tubuh jasmani Kristus oleh kematianNya. Penyebutan tubuh jasmani Kristus dimaksudkan untuk merespons secara tegas paham ajaran sesat doketisme. Paham ini berpandangan bahwa kematian Yesus tidak sungguh-sungguh terjadi sebab Yesus Kristus tidak sungguh-sungguh jasmani atau insani. Sebagai seorang penyelamat, Yesus harus menanggalkan kemanusiaanNya, tubuh jasmaninya, sehingga

la hanya akan berwujud roh murni, roh absolut.¹⁹ Ajaran doketisme ini bertentangan dengan kesaksian Injil dan dengan keyakinan iman komunitas orang percaya. Lebih daripada itu, ajaran ini dapat membatalkan misteri inkarnasi Allah, yang sungguh-sungguh menyatakan seluruh kepenuhan eksistensi, maksud dan rencana, Firman, karyaNya di dalam dan melalui Yesus Kristus, manusia sejati sekaligus Allah yang sejati.

Pengaruh ajaran doketisme juga ingin menisbikan karya pendamaian Allah yang dikerjakan oleh Yesus Kristus sebagai manifestasi kasih Allah yang tanpa batas bagi keutuhan ciptaan. Karya pendamaian Allah yang terjadi melalui pengobarbanan tubuh jasmani Yesus merupakan kehendak bebas Allah yang begitu mengasihi seluruh ciptaan secara menyeluruh, sempurna, tidak basa-basi, tidak terbagi, terpotong-potong, seperti pemisahan tubuh dan roh yang dikehendaki dari ajaran doketisme. Dalam bahasa spiritualitas Kristen, karya pendamaian Allah bagi seluruh ciptaan ini dapat dikalimatkan kembali bahwa tiada cinta yang lebih besar daripada cinta yang memberikan diri sampai titik darah penghabisan demi keselamatan dan pendamaian seluruh ciptaan yang dicintai (Kristiyanto, 2011:26).

Lebih mendalam lagi, karya pendamaian Allah itu juga diperkenankan untuk dialami oleh mereka yang hidup jauh dari Allah dan memusuhiNya dalam hati dan pikiran seperti yang nyata dalam perbuatan jahat (1:21). Mereka ini dapat ditafsirkan secara terbuka, yaitu dapat merujuk pada keberadaan para pengajar sesat, penguasa otoriter, komunitas di luar lingkaran jemaat Kolose yang belum mengenal Allah dalam Yesus Kristus, atau jemaat Kolose sendiri yang dulu pernah hidup dalam praktek agama lama sebelum menjadi Kristen (*pre-Christian and pagan past*). Para pengajar sesat didamaikan dengan Allah dari setiap pemikiran dan ajaran mereka yang menolak inkarnasi Allah di dalam Yesus Kristus. Para penguasa

19 Kata doketisme dari kata Yunani *doketis* yang pertama kali digunakan oleh Uskup Antiakhia, Serapion (190-203) untuk membela ajaran dan keyakinannya tentang Yesus Kristus. Paham doketisme sangat dipengaruhi oleh beberapa paham, yaitu: platonisme, yang beranggapan bahwa Allah yang mahatinggi tidak memperlihatkan diri secara langsung dalam materi; paham manicheisme yang memandang bahwa di dunia ini ada dua prinsip yang terus bersiteru, yakni kekuatan gelap dan terang, daging dan roh; dan paham gnostikisme yang mengajarkan bahwa Yesus hanya dapat menjadi utusan atau wakil spiritual dari Allah dengan menyesuaikan diri dan mengenakan tubuh jasmani (Lihat, A. Eddy Kristiyanto, "Doketisme: Mau Menyelamatkan Yesus Kristus", dalam *Wacana Biblikal*, Vol.11. No.1/Januari-Maret, 2011: hlm. 19-20).

otoriter didamaikan dari semua pemikiran picik, yang mempengaruhi hati dan tindakan mereka untuk menindas dan mendominasi sesama ciptaan. Orang – orang yang tidak percaya didamaikan oleh Allah dari keberadaan hidup mereka yang lama, dan dibaharui untuk berada pada jalan Kristus. Karya penyelamatan Allah juga dialami oleh para korban, semua ciptaan yang dikuasai karena kekuasaan keji manusia – memulihkan para korban untuk tetap berjuang menghadapi setiap tekanan kekuasaan. Jadi, karya pendamaian Allah merupakan perwujudan cinta-kasih, solidaritas yang universal, tidak hanya untuk menebus dan menyelamatkan ciptaan yang tertindas dan menderita, tetapi juga untuk membaharui ciptaan yang melakukan penindasan.

Inisiatif Allah untuk mendamaikan seluruh ciptaan di dalam pengorbanan Yesus Kristus perlu direspons secara proaktif oleh seluruh ciptaan. Ada tanggung jawab untuk menata dan membangun kehidupan yang harmonis antara sesama ciptaan. Karya pendamaian Allah dialami dalam keharmonisan hidup seluruh ciptaan sebagai suatu persembahan yang benar eksistensial, yang dikhususkan untuk kemuliaan Allah sang Pencipta (Kol.1:22; Ibr. 9:14). Ini adalah salah satu pokok ajaran dari spiritualitas Kristen, yang menegaskan pentingnya karya pendamaian Allah dengan dan bagi seluruh ciptaan. Di bagian akhir dari ajaran surat Kolose ini, penulis menitipkan suatu pengharapan agar jemaat atau orang percaya tetap teguh, tidak bergoncang, dan jangan mau digoyahkan.

Menggereja Bersama Alam Semesta

Kenyataan hidup sekarang ini, seperti yang dihadapi oleh bangsa ini, di berbagai daerah, bencana alam terjadi, baik secara alami – karena faktor alam yang membarui dirinya, tetapi juga oleh karena kedurhakaan manusia yang mengeksploitasi dan merusak alam. Bencana banjir, kekeringan, tanah longsor, tanah bergeser dan seterusnya, menunjukkan bahwa menggereja di masa kini sedang menghadapi perilaku masyarakat yang menyesatkan, yang berhasrat mendominasi dan menguasai semesta tanpa memperhitungkan keberlanjutan hidup seluruh ciptaan. Perlakuan sesat itu mementingkan ego kemanusiaan (antroposentris) di atas kepentingan hidup seluruh mahluk (biosentris) dan lingkungan hidup itu sendiri (ekosentris). Paham antroposentris telah memosisikan manusia sebagai tuan atas

ciptaan yang lain. Semaunya dan seenaknya saja manusia dapat merusak dan menghancurkan alam semesta, seperti menggundulkan hutan, membuang sampah sembarangan, menghancurkan terumbu karang, mengeksploitasi tambang secara ilegal, dan seterusnya. Akibatnya, keseimbangan ekologis terganggu, alam tidak lagi menjadi rumah yang nyaman dan ramah, bencana terjadi dan korban berjatuhan, tatanan kosmik terancam kiamat.

Belajar dari pemaknaan dan refleksi tekstual di atas, maka menggereja bersama alam semesta adalah suatu panggilan mengaktakan hubungan yang adil, harmonis dan berdamai antar semua ciptaan. Paham tekstual yang diungkap di sini menegaskan suatu paham teosentris atau kristosentris, yang memahami bahwa hanya Allah dalam Kristus adalah pengantara, tujuan dan pusat kehidupan seluruh ciptaan. Seluruh jagat ini diciptakan oleh dan untuk Allah di dalam Kristus. Dengan begitu pemahaman diri yang perlu dimiliki adalah baik manusia maupun alam semesta hanyalah sesame selaku ciptaan, yang sama-sama memiliki kediamannya di dalam Kristus atau sebagai tubuh Kristus. Jadi menggereja tidak lagi menjadikan alam sebagai pelengkap dari eksistensi jemaat yang selama ini dipahami hanyalah orang-orang percaya. Alam adalah tubuh Kristus, dan ini berarti alam adalah bagian penting dari persekutuan gereja yang memberlakukan dan meneruskan misi pendamaian Allah bagi seluruh ciptaan. Jika alam adalah tubuh Kristus, maka manusia dan alam adalah satu di dalam Kristus.

Referensi

- Brien Peter T.O. *Word Biblical Commentary: Colossians, Philemon*. Texas: Word Books Publisher. 1982.
- Burkett Dekbert, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bruggemann Walter, *Teologi Perjanjian Lama*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2009.
- Brown Colin, *Dictionary of New Testament Theology Vol.1*. Grand Rapids: Regency RL., 1971.

- Drummond Celia Deane, *Teologi dan Ekologi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012.
- Fabella Virginia, *Asian Christian Spirituality*. Marryknoll: Orbis Book, 1992.
- Groenen C. *Pengantar Perjanjian ke dalam Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Gottwald Norman.K., *The Tribes of Yahweh*. Marryknoll: Orbiss Books, 1993
- Keener Craig.S. The IVP, *Bible Background Commentary New Testament*. Ilionis: Intervarsity Press, 1993.
- La Sor William Sanford, David A. Hubbard, *Old Testament Survey*. Grand Rapids: WmB. Eerdmans Pub., 1989.
- Levenson Jon, *Creation and the Persistence of Evil*. San Francisco: Harper and Row, 1988.
- Marxsen Willi, *Pengantar Perjanjian Baru*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005.
- Perrin Norman and Dennis C. Duling, *The New Testament: An Introduction*, New York: Harcourt Brace Jovanovich. Inc. 1982.
- Schenelle Udo, *The History and Theology of the New Testament Writings*. London. SCM Press, 1998.

Bagian Lima.

MENGGEREJA DALAM ARUS UNIVERSALISME DAN PARTIKULARISME

Pengantar

Di dalam realitas kemajemukan yang dimiliki oleh suatu Bangsa selayaknya Indonesia, konflik karena keberagaman yang masih sulit dihargai tidak bisa dipungkiri. Keberagaman pada dirinya sendiri adalah suatu fakta mengenai keterjalinan dari realitas kekhususan-kekhususan yang dimiliki setiap orang, suku, budaya dan agama, yang ditunen secara bersama dengan nilai-nilai yang berlaku universal di semua tempat. Kebersatuan di tengah keberagaman – atau kebhinekaan di tengah ketunggalikaan adalah suatu visi membangun kehidupan yang bersatu, berdamai, berdaulat, adil dan makmur. Sayangnya cita-cita pendirian negara kesatuan Indonesia ini masih berbentur dengan berbagai konflik yang saling terkait dengan benturan paham universalisme dan partikularisme. Gereja sebagai bagian dari kehidupan berbangsa Indonesia memiliki panggilan suci untuk menggereja di dalam arus yang mengombang-ambingkan kehidupan berbangsa, seraya terus berupaya menenangkan badai yang mengguncang tatanan hidup bersama. Itu sebabnya, menggereja dalam arus universalisme dan partikularisme merupakan suatu panggilan mendamaikan dan mewujudkan kebersatuan hidup dalam keberagaman.

Universalisme dan partikularisme merupakan dua paham yang berbeda. Kedua paham ini berhubungan dengan cara pandang atau sikap manusia yang satu dengan yang lain. Partikularisme menekankan pada keistimewaan atau kekhususan diri sendiri dibanding dengan manusia lain, sedangkan universalisme menekankan bahwa semua manusia memiliki martabat dan kedudukan yang sama (Mangunhardjana,

1997:224). Dalam Kamus Bahasa Indonesia, universalisme adalah aliran yang mengutamakan segala sesuatu termasuk nilai dan norma secara umum, berlaku di seluruh dunia, sedangkan partikularisme adalah aliran yang mengutamakan kepentingan pribadi atau kelompok tertentu di atas kepentingan bersama atau kepentingan umum (KBBI, 1988: 732, 1106). Franz Magnis Suseno menyebutkan kedua nilai ini secara potensial sudah termuat dalam agama-agama besar: agama Yahudi, Kristen, Islam, dan lain-lain. Kedua nilai ini dapat saling berbentur bila kurang disikapi secara baik (Suseno, 1999:54). Melalui kajian ini, diharapkan dapat menghasilkan pemahaman teologi Biblika kontekstual guna merespons masalah universalisme dan partikularisme dalam kemajemukan agama di Indonesia.

Universalisme dan Partikularisme dalam Perjanjian Lama

Universalisme dan partikularisme merupakan istilah-istilah modern tetapi konsep beserta pertentangannya telah nampak dalam Perjanjian Lama (PL). Apabila kita cermati lebih jauh, universalisme dan partikularisme dalam PL dimaksudkan untuk saling melengkapi daripada dipertentangkan. Partikularisme yang ada bukan mengeksklusifkan sesuatu dan menolak semua hal yang berbau universal, dan universalisme pun tidak dimaksudkan mendiskreditkan partikularisme. Keduanya ada untuk saling melengkapi dengan tujuan menggenapi rencana Allah bagi dunia ciptaanNya. Contoh universalisme dan partikularisme dalam PL yang diangkat dalam tulisan ini adalah kitab Yunus. Yunus sebagai seorang pribadi bersifat partikular, sedangkan tujuan penulisan kitab Yunus bersifat universal. Dalam pengantar tafsirnya Keil menulis:

The mission of Jonah was a fact of symbolical and typical importance, which was intended not only to enlighten Israel as to the position of the Gentile world in relation to the kingdom of God, but also to typify the future adoption of such of the heathen, as should observe the word of God, into the fellowship of the salvation prepared in Israel for all nations (Keil, 1954:383).

Kitab Yunus ditulis untuk menggambarkan posisi dunia non-Yahudi dalam hubungannya dengan Kerajaan Allah. Semua bangsa dituntut mematuhi firman Allah dalam persekutuan keselamatan yang dipersiapkan melalui Israel. Kitab ini tergolong kitab nabi-nabi kecil, meskipun isinya lebih berupa catatan sejarah. Isi suara kenabian Yunus terkesan hanya satu, ketika ia menyerukan bahwa dalam empat puluh hari kota Niniwe akan ditunggangbalikkan karena kejahatannya (Yun. 1:2; 3:4). Sebagian besar kitab ini berisi kisah pengumulan Yunus untuk mengakui bahwa Allah juga mengasihi bangsa-bangsa lain, di luar bangsa Israel.

Partikularisme Yunus dalam kitab ini tampak ketika dia berusaha melarikan diri jauh dari hadapan Allah menuju ke Tarsis יה"יה. ²⁰קל:בֹּרֵץ דַּת.רַשִׁי"שָׁה ׀מִקְל:פִּנְיָי (BHS-1990) (*wayyā'qom yônâ librô^aH Taršîšâ millipnê yhw^h('ädönäy)*) (BHT-2001). Para penafsir berpendapat bahwa maksud יה"יה ׀מִקְל:פִּנְיָי "jauh dari hadapan TUHAN"(ITB-1997) adalah keluar dari tanah Israel di mana Allah bertakhta dan memanifestasikan kehadiranNya, menarik diri dari kebaktian pada Allah Israel, bukan berusaha untuk melarikan diri dari kemahahadiran Allah. Sikap kepartikularannya ini semakin jelas terlihat ketika dia kesal dan marah sebab kota Niniwe tidak jadi ditunggangbalikkan Allah. Allah berbalik dan menyesal dari murkaNya yang menyala-nyala setelah penduduk kota Niniwe bertobat dari segala dosa mereka לא ׀קל:פִּנְיָי צַר לָהֶם גִּדְּאָה.רַשִׁי"שָׁה גִּדְּאָה.רַשִׁי"שָׁה (wayyē'ra` 'el-yônâ rā`â güdôlä wayyi^oHar lô). Kemarahannya memuncak sampai menimbulkan keinginan untuk mati (Yun. 4: 3). Yunus enggan bekerja sama dengan Allah karena menurutnya pertobatan bangsa non-Yahudi akan menjadi keruntuhan bagi bangsa Yahudi. Hal ini dipicu rasa nasionalis karena ia tidak ingin melihat bangsanya binasa. Nasionalisme ini lebih besar daripada

20 קל:בֹּרֵץ merupakan *qal infinitive construct homonym 1+ל* dari ק~ yang berarti *arise, stand up, stand*.

21 קל:פִּנְיָי merupakan *imperfect 3rd person masculine singular+qal* ׀ consec. dari ברצ yang berarti *go through, flee*.

22 קל:פִּנְיָי צַר merupakan *imperfect 3rd person masculine singular apocopated homonym 1+qal w consec*. dari kata צַר, yang berarti *burn, be kindled, of anger*.

23 קל:פִּנְיָי דַּת.רַשִׁי"שָׁה merupakan *imperfect 3rd person masculine singular homonym 1+qal* ׀ consec. dari kata דַּת.רַשִׁי"שָׁה, yang berarti *denom, be evil, bad*.

He was jealous for the honour of his country; the repentance and reformation of Nineveh shamed the obstinacy of Israel that repented not, but hated to be reformed; and the favour God had shown to these Gentiles, upon their repentance, was an ill omen to the Jewish nation, as if they should be (as at length they were) rejected and cast out of the church and the Gentiles substituted in their room (Henry, 1996:1021).

24 *הָיָה לָהּ לַחֲמֹשׁ עָשָׂר שָׁנִים* merupakan *qal perfect 3rd person feminine singular* dari kata *הָיָה* yang berarti *go up, ascend, climb* + *כִּי* *particle conjunction homonym 2*, yang berarti *that, for, when*.

26. הָלָךְ merupakan *gal imperative masculine singular* dari kata הָלַךְ, yang berarti *go, come, walk*.

27 קָם merupakan *qal imperative masculine singular* dari kata קָם, yang berarti *arise, stand up, stand*.

28 *The International Standard Bible Encyclopedia*, 1st ed., s.v. "Nineveh."

Kata Ibrani yang digunakan untuk menggambarkan kasih sayang Allah dalam teks Yun. 4:11 adalah צַרִּים (Hûs) yang berarti kasihan, sayang (*pity*). Kata ini menunjuk pada emosi yang keluar terhadap seseorang yang sedang dalam masalah (empati).²⁹ Kasih Allah kepada Niniwe melebihi kasih Yunus terhadap pohon jarak. Kasih Allah itu membuat Dia rela menurunkan angin ribut ke laut, menimbulkan badai besar, bahkan rela menghancurkan kapal Yunus, seorang yang menjadi bagian dari bangsa pilihan Allah. Allah bekerja keras untuk membuat Yunus kembali pada rencana Allah semula untuk menyelamatkan Niniwe. Kasih Allah yang tidak terbatas pada kelompok tertentu, yang bersifat universal, yang ingin ditampilkan kitab Yunus.

Melalui pemaparan ini kita melihat partikularisme Yunus telah membuatnya menganggap hanya bangsa Israel yang patut diselamatkan. Partikularisme ini disempurnakan Allah dengan menyatakan bahwa pemilihan Israel tidak menjadikan dia sebagai sebuah bangsa yang eksklusif, yang lepas dari penghukuman Allah ketika dia melakukan kesalahan. Allah ingin menyatakan bahwa seharusnya melalui bangsa Israel rencana keselamatan Allah menjadi nyata bagi semua bangsa di dunia.

Universalisme dan Partikularisme dalam Perjanjian Baru

Secara literer kata universalisme dan partikularisme memang tidak disebutkan langsung dalam Perjanjian Baru (PB), namun kita dapat menemukan unsur-unsurnya dalam teks-teks PB. Partikularisme menekankan bahwa keselamatan hanya bagi Israel sebagai umat pilihan Allah, sedangkan universalisme menegaskan bahwa keselamatan tidak hanya bagi bangsa Israel, tetapi kepada semua bangsa yang mau menerima penyelamatan Allah. Penegasan ini didasarkan pada pemahaman bahwa keselamatan adalah anugerah Allah, dan Allah sendiri yang berhak memilih dan menyelamatkan semua orang (Punt, 1980:73). Penekanan terhadap universalisme dan partikularisme dapat ditelusuri lebih jauh dalam pemberitaan tentang karya penyelamatan Yesus Kristus berdasarkan kesaksian PB. Dalam

29 S. Wagner, *The Theological Dictionary of The Old Testament*, s.v. "צַרִּים" (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1980)....?

Injil Matius unsur universalisme dan partikularisme sudah ditemukan sejak awal dan mewarnai Injil tersebut secara keseluruhan, dimulai dengan penuturan silsilah Yesus Kristus. Yesus digambarkan berasal dari keturunan Abraham dan Daud (1:1), untuk menunjukkan bahwa Yesus adalah penerima atau pewaris janji penyelamatan Allah bagi bangsa Israel (bnd. Kej. 12:3; 2 Sam. 7:1-17) (Hakh, 2004:162). Penekanan ini memiliki unsur partikularisme dengan menyebutkan Yesus dari keturunan Abraham dan Daud sebagai leluhur Israel. Allah memanggil Abraham dan menjanjikan berkat kepada Abraham dan keturunannya (Kej. 12:3; 18:18). Melalui Abraham, Matius menarik garis silsilah lanjutan untuk menunjukkan Yesus adalah keturunan Raja Daud dan merupakan penggenapan tentang kedatangan Mesias yang akan menyelamatkan Israel, tetapi penuturan ini tidak bermaksud untuk memperkuat partikularisme.

Lebih dalam lagi, penulis Matius hendak memasukan suatu pemahaman baru mengenai keselamatan yang universal melalui silsilah Yesus. Keselamatan yang universal diperlihatkan Matius dengan memasukan nama empat perempuan dari bangsa "kafir" atau yang bukan keturunan Israel (Tamar, Rahab, Rut dan Batsyeba). Jadi, keselamatan yang universal ditujukan kepada semua bangsa dengan menekankan syarat iman atau percaya pada Allah melalui Yesus Kristus, dan tidak lagi bertumpu pada konsep rasial atau keturunan darah sebagai sesama bangsa Israel. Gagasan partikularisme dan universalisme juga dapat dilihat dalam kisah perempuan Kanaan yang percaya (Mat. 15:21-28). Perempuan itu memohon kepada Yesus untuk menyembuhkan anaknya yang kerasukan setan, namun murid-murid meminta Yesus untuk mengusir perempuan itu. Lalu Yesus menjawab dengan nada yang "partikular" bahwa "Aku diutus hanya untuk domba-domba yang terhilang dari umat Israel" (ayat 24). Jawaban itu ternyata bukan klimaks dari sikap Yesus, karena pada akhir kisah ini Matius menunjukkan bahwa Yesus mengakui iman yang besar dari perempuan itu sehingga dapat merobohkan "tembok partikularisme." Iman perempuan itu membawa kesembuhan pada anaknya (ayat 28). Melalui iman, partikularisme keselamatan berdasarkan rasial telah digantikan, dan semua bangsa berhak diselamatkan.

Norman Perrin menyebutkan bahwa Matius memiliki misi yang besar untukewartakan karya penyelamatan Allah melalui Yesus Kristus kepada seluruh dunia. Misi tersebut dinyatakan melalui amanat Yesus kepada para murid untuk menjadikan semua bangsa sebagai muridNya (Mat. 28:19). Hakekat kemuridan yang dimaksudkan adalah percaya dan mengikuti teladan Yesus sebagai Guru. Teladan tersebut berkaitan dengan tugas pengajaran sebagaimana yang dilakukan Yesus selama pelayananNya, menyatakan kehendak Allah melalui hukum kasih kepada semua orang (Perrin & Duling, 1982:264).

Selain Matius, gambaran kemuridan juga terdapat dalam Markus yang memiliki makna universal. John Carroll menyatakan bahwa makna kemuridan yang benar dalam Injil Markus melampaui gagasan partikularisme Yahudi. Kisah kemuridan yang benar dalam narasi Markus disebutkan sebagai berikut: Seorang non-Yahudi yang kerasukan roh jahat mengakui bahwa tangan Tuhan bekerja di dalam Yesus melalui tindakan penyembuhan (5:19-20). Perempuan yang sembuh dari pendarahan selama 12 tahun (5:25-34). Yairus, kepala rumah ibadat, bersujud dan percaya anak perempuannya dapat dibangkitkan Yesus (5:21-24, 35-34). Perempuan Siro-Fenesia, dengan perkataan baik dan percaya pada Yesus mendapatkan pemulihan bagi anaknya yang kerasukan setan (7:24-7). Anak-anak yang datang kepada Yesus disebut sebagai pewaris Kerajaan Allah (10:14). Perempuan yang mengurapi Yesus dengan minyak narwastu, menunjukkan perlakuan yang lebih baik dari pemahaman para murid Yesus (14:3-9). Simon dari Kirene yang memikul salib Yesus (15:12; bnd 8:34). Para perempuan yang melayani Yesus di Galilea, ikut dan menyaksikan penderitaan Yesus hingga disalibkan (15:40-41). Kepala pasukan Roma yang menyalibkan Yesus, mengakui Yesus Kristus adalah anak Allah (15:39). Gambaran kemuridan ini menunjuk pada komunitas pengikut Yesus tidak hanya terbatas pada bangsa Yahudi, kaum lelaki (yang diunggulkan pada zaman patriakat waktu itu), tetapi juga bangsa-bangsa lain, semua orang yang percaya pada Yesus dan melakukan kehendak Allah (Carroll, 1995:34-35).

Keselamatan universal melalui Yesus juga diwartakan penulis Lukas. Bagian menarik dari hal ini terdapat dalam Kis. 4:12 di mana Petrus dan Yohanes bersaksi di depan Mahkamah Agama Yahudi dan mengatakan: "keselamatan tidak ada di dalam siapapun juga selain

di dalam Dia, sebab di bawah kolong langit tidak ada nama lain yang diberikan kepada manusia yang olehnya kita dapat diselamatkan.” Menurut C.K Barret, ayat ini dimaksudkan untuk mengkritisi salah satu tradisi eksklusif Yahudi yang menekankan keselamatan hanya melalui ketaatan pada Taurat atau Bait Allah. Pernyataan ini juga mengkritisi ritual Romawi tentang penyembahan kaisar sebagai Tuhan. Melalui pernyataan ini Lukas mau menegaskan bahwa keselamatan dapat terjadi bagi semua orang melalui Yesus Kristus (Barret, 1974:71). Philip Esler menyatakan bahwa keselamatan yang diwartakan Lukas dalam nama Yesus adalah keselamatan yang universal, meliputi seluruh ciptaan di bawah kolong langit (*Upo ton ouranon*; bnd. Kej. 1; Kis. 1:8; 2:5). Keselamatan juga diperuntukan bagi orang Yahudi maupun non-Yahudi (*gentile*), orang miskin dan kaya, sakit, termarginalkan, laki-laki dan perempuan, kepada semua bangsa (Luk. 8:26-39; 13:23-30; 19:1-10; Kis. 2:5) (Esler, 1989:34-35).

Selain para penulis Injil, Paulus memberikan penekanan pada keselamatan yang partikular dan universal. Paulus mengakui umat Israel adalah pilihan Allah, dan kepada mereka janji keselamatan diberikan. Namun janji itu tidak hanya menjadi milik umat Israel tetapi juga menjadi milik bangsa lain. Baginya, keselamatan Israel akan kembali terwujud apabila Israel mau menghancurkan kefasikan mereka, dan menerima Yesus Kristus sebagai penyelamat (Rm. 11:25-36). Keselamatan bukan ditentukan oleh rasial tetapi melalui iman, maka setiap orang percaya akan diselamatkan (Rm. 1:9,16; 3:21-21; 5:1-11). Teologi Paulus menyatakan keselamatan universal terjadi bagi orang Yahudi maupun non-Yahudi, di dalam iman percaya pada Allah melalui Yesus Kristus.³⁰ Dengan keselamatan universal itu, Paulus hendak membangun suatu komunitas baru yakni persekutuan orang percaya yang di dalamnya, tidak ada lagi orang Yahudi atau Yunani, hamba atau orang merdeka, laki-laki atau perempuan, karena semua orang adalah satu di dalam Yesus Kristus, dan dibenarkan karena iman (Gal. 3:24-28).

30 Udo Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (London: SCM Press, 1998), 121

Universalisme dan Partikularisme Agama di Indonesia

Berbicara tentang kaitannya dengan agama-agama di Indonesia, isu universalisme dan partikularisme akan membawa ketegangan tersendiri jika keduanya diperhadapkan. Hal ini tidak terlepas dengan keadaan Indonesia sebagai masyarakat majemuk, terdiri dari beragam etnis, kebudayaan, dan agama. Hal utama yang harus diperhatikan, untuk memilih dan berpegang pada nilai universal, jati diri orang juga harus ‘universalistis,’ artinya tidak terkurung dalam lingkungan sosio-budaya yang terbatas. Warga negara yang hidup di sebuah negara adalah sekaligus menjadi warga dunia. Implikasi bagi agama-agama jelas: penganut satu agama harus – dalam arti – tertentu menjadi penganut agama lain juga. Orang tidak bisa mengerti identitas agamanya sendiri kecuali berkomunikasi sungguh-sungguh dengan agama lain, sehingga untuk menjawab pertanyaan: "Siapakah Allah-ku?" kita harus pula bertanya: "Siapakah Allah-mu?" (Sinaga, 2004:11). Dengan demikian perlu suatu kesadaran, jika berbicara tentang agama-agama di Indonesia, harus meletakkan pembahasannya dalam wadah pluralisme.

Kemajemukan merupakan suatu realitas yang tidak terbantah. Setiap upaya untuk mereduksi agama-agama ke dalam satu agama universal akan ditolak oleh hampir semua agama. Agama universal sama dengan pemaksaan agama. Kesatuan tanpa kemajemukan akan mengantarkan kepada pengingkaran kebebasan. Oleh karena itu, pluralitas dalam kepercayaan dan moral perlu ditanggapi positif. Pluralisme memberikan pijakan kukuh bagi kesediaan umat beragama untuk mau memahami perbedaan dan mengembangkan kerjasama dalam perbedaan tersebut (A'la, 2002: 165).

Dalam memberi sumbangan di masa kini, para teolog harus sadar bahwa usaha teologi perlu dijalankan dengan cara yang lain. Teologi tidak bisa lagi "dikerjakan" hanya dari dalam satu tradisi agama saja. Tentu seorang teolog harus berakar pada satu agama, tetapi kalau ia membatasi diri pada agama itu saja, ia tidak akan bisa berteologi dalam dunia yang begitu majemuk seperti sekarang ini. Orang tidak bisa sungguh-sungguh mengenal agamanya sendiri kecuali ia mengenal yang lain juga. Dalam konteks Indonesia, harus diakui bahwa hal ini

belum disadari sepenuhnya sehingga ketika berbicara tentang agama maka orang lebih cenderung berada pada posisinya yang partikular. Hal ini akan mengkondisikan kebenaran agamanya sendiri tanpa ambil peduli dengan penganut agama lain, dan mengklaim dirinya sebagai penghuni sorga yang benar, tanpa memperhitungkan penganut agama lainnya. Tentu jika isu partikular yang dikedepankan dapat dipastikan bahwa kecenderungan menuai konflik lebih besar dibandingkan kehidupan bersama umat yang damai.

Dalam perspektif Indonesia kekinian, pengedepanan peran agama menjadi sesuatu yang tidak terelakkan, khususnya dalam mengatasi krisis dan konflik berkepanjangan yang terus melanda Indonesia. Hal itu penting dilakukan mengingat bangsa Indonesia adalah bangsa yang religius. Dengan kata lain, masyarakat Indonesia yang taat beragama dan sangat beragam sisi etnis, agama, dan lainnya membutuhkan suatu pembaharuan agama yang mampu mengaktualisasikan nilai-nilai substansial dalam suasana yang dialogis antar satu masyarakat dengan lainnya, dan atau antara satu umat dengan umat yang lain dalam suasana damai dan jauh dari kekerasan.

Keutuhan akan dicapai bila aspek teologi (akidah, keimanan) diletakkan sejajar dalam pola hubungan interdependensi dengan aspek *fiqh* (hukum atau aturan interaksi sosial) yang dirangkaikan secara sistematis oleh etika atau sistem moral. Dalam pola pemahaman itu, teologi diformulasikan sebagai suatu pandangan dunia yang dapat menjelaskan hubungan manusia dengan Tuhan atau dengan sesamanya sebagai makhluk Tuhan. Dari sudut pandang demikian, lalu dijabarkan sistem etika tentang nilai pola hubungan yang menjelaskan segala sikap atau tindakan yang baik dan pantas yang harus dilakukan umat, dan perbuatan buruk yang perlu di jauhi atau tidak dilakukan manusia. Akhirnya, rumusan etika universal itu ditumbuhkan ke dalam sistem hukum yang mengatur perilaku umat.

Pola keberagaman perlu ditumbuhkembangkan di Indonesia saat ini dan seterusnya dalam rangka menyebarkan ajaran agama yang intinya sarat dengan nilai-nilai kemanusiaan hakiki, sehingga kekerasan, anarkisme atau perbuatan tercela lainnya tidak muncul lagi secara eskalatif. Pada gilirannya, melalui pola keberagaman yang holistik itu, cita-cita kehidupan sosial yang hakiki, yaitu terciptanya bayang-

bayang surgawi di muka bumi dapat digapai dan dialami secara nyata oleh umat manusia.

Dalam hipotesanya, Franz Magnis Suseno (1999:53-54) mengatakan bahwa kita di Indonesia sedang terlibat dalam proses perubahan paradigma paham tentang manusia, suatu perubahan yang sedang berlangsung di seluruh dunia (antara lain, karena didukung oleh media komunikasi global), yaitu dari paradigma "orang kita-orang asing" ke paradigma "martabat manusia universal." Ia ingin memperlihatkan bahwa paradigma manusia universal sebenarnya sudah didasarkan dalam agama-agama besar, namun tidak dapat menjadi operatif. Paradigma manusia universal selama abad-abad terakhir di perjuangkan bukan oleh agama-agama, melainkan oleh pelbagai ideologi sekularistik. Pada akhir abad ke-20 ideologi-ideologi kelihatan sudah kehabisan nafasnya, karena itu yang sekarang ditantang adalah agama-agama, dan sangat akan tergantung apakah agama-agama mau menerima dan memperjuangkan paradigma manusia universal. Apabila kita mengikuti analisis Jürgen Habermas, maka cita-cita kemanusiaan universal secara potensial sudah termuat dalam agama-agama besar. Bahkan dapat dikatakan, bahwa agama-agama itulah yang membuka wawasan martabat manusia sebagai manusia, dan bukan hanya sebagai warga suku, kelompok, atau kelas sosial tertentu. Agama-agama besar bicara tentang manusia sebagai manusia apabila mereka bicara tentang Yang Ilahi.

Peran agama-agama di masa mendatang, dalam dunia global modern, akan ditentukan dari sikap yang diambil agama-agama dalam situasi historis ini. Kalau agama-agama bereaksi tertutup, terjadi sebuah reprimordialisasi, agama-agama dapat menjadi ancaman bagi kesatuan dan persatuan serta bagi masa depan bangsa. Sebaliknya, apabila agama-agama itu berani memperjuangkan manusia, dan masyarakat manusiawi, sesuai dengan bagaimana Sang Pencipta menghendaki hubungan antarmanusia, agama-agama justru menjadi pembela manusia-manusia, berhadapan dengan kekuatan-kekuatan politik dan ekonomis yang mendehumanisasikan masyarakat.

Bagi masa depan Indonesia kiranya akan sangat menentukan bagaimana sikap yang akan diambil agama-agama: lari ke primordialisme dan fundamentalisme, atau berani membuka diri paradigma kemanusiaan

universal? Dalam hal ini tanggung jawab para ulama dan pemimpin serta cendekiawan agama sangat menentukan. Merekalah yang seharusnya mempunyai wawasan untuk melihat jauh ke depan, untuk mengatasi pelbagai kesempitan yang telah berkembang dalam agama mereka masing-masing.

Menggereja dalam Konteks Indonesia Memerlukan *Theologia Religionum*

Di Indonesia dengan adanya Pancasila, maka umat beragama telah menunjuk kesediaannya untuk hidup dan bekerja bersama. Bilamana penerimaan itu dilaksanakan dengan penuh keyakinan dan kejujuran, maka ia akan menuju renungan teologis tentang pertanyaan: apa artinya itu bagi agama sendiri bilamana ia membuka diri untuk bekerja bersama dengan penganut agama lainnya? Dengan demikian yang dituntut dari umat beragama di Indonesia agar masing-masing mengembangkan suatu "theologia religionum" (teologi agama-agama) di mana sikapnya yang teologis dan hubungannya dengan umat-umat yang lain agamanya diuji dan diberikan definisi (Schumann, 1996:14).

Theologia religionum pada dasarnya merupakan upaya dari dalam komunitas keagamaan tertentu untuk melakukan refleksi atau pemikiran yang runtut tentang kesadaran baru sebagai upaya untuk memberi respon terhadap persoalan pluralisme. Guna menyusun *theologia religionum* yang mempunyai pijakan pada realitas, kita perlu menunjuk pada dua faktor, intern (gerejawi) dan ekstern (kehidupan agama-agama secara umum). Intern gerejawi untuk mencari makna teologis dari pluralisme agama-agama tersebut, yang merupakan tugas esensial dari upaya setiap kelompok agama untuk membuat dirinya relevan dengan keadaan. Dengan kata lain merupakan wujud dari teologi kontekstual, yang menyangkut kehadiran agama tertentu di masyarakat. Sedangkan pada tataran eksternal, merupakan respon kita terhadap keseluruhan masa depan masyarakat maupun agama-agama. Kita menyongsong suatu hubungan yang lebih aktif dan bisa membuahkan kerjasama yang lebih erat demi masyarakat yang kita kehendaki bersama. Di sini kita dituntut untuk berpikir lebih positif tentang agama-agama, bahwa masa depan menjadi masa depan bersama (dan masa depan yang sama), dari semua permasalahannya

itulah akan mempengaruhi dan membentuk sebuah *theologia religionum* (Sumartana, 1999:19-20).

Kontras antara tekanan partikuralisme dan universalisme selalu menjadi ciri ketegangan dalam agama. Dalam hal ini, *Theologia religionum* harus memainkan peran dan perumusan di antara dua kutub tersebut, memberikan tekanan besar pada aspek universalnya, tanpa melupakan segi-segi keunikannya. Atau dengan kata lain, keunikan agama tidak disanggah, akan tetapi dia dilihat dalam perspektif universalnya.

Pertanyaan utama dalam ajaran Kristen adalah bagaimana kita menempatkan dan memikirkan hubungan antara kristologi dan teologi? Kristologi kita anggap sebagai bagian dari keunikan partikulariat sedangkan teologi bagian dari universalitas. Bagaimana kita menafsirkan kristologi secara baru sehingga mampu memberi tempat bagi agama-agama? Secara umum bisa dikatakan bahwa yang kita butuhkan adalah teologi agama-agama dan bukan kristologi agama-agama. Sebab yang mau kita berikan adalah universalitas itu. Maksudnya di sini bukan berarti bahwa kristologi harus digantikan dengan teologi atau sebaliknya, keduanya justru merupakan bagian yang saling melengkapi. Yang kita butuhkan, bagaimana kita mengerjakan kristologi atau teologi sebagai langkah apresiasi terhadap pluralisme agama-agama, menciptakan ruang untuk menghargai dan menghormati agama lain. Teologi ini bukan dimaksudkan untuk mengatasi perbedaan antara agama, melainkan memberikan makna positif terhadap agama-agama tersebut sehingga perbedaan tersebut benar-benar secara positif diterima sebagai berkah dan anugerah Tuhan. Untuk itulah dimensi *etika* lebih muncul sebagai *option* atau pilihan yang lebih bersifat "universal." Aksen pada etika akan jauh lebih memiliki potensi perubahan dibandingkan aksen yang bersifat teoretis, khususnya untuk konteks Indonesia.

Theologia religionum adalah cara untuk memperluas cakrawala dan langit-langit berpikir kita. Merumuskan *theologia religionum* menjadi identik dengan upaya pembaruan teologi, karena konteks yang paling menantang dari kehadiran Kristen adalah konteks dari pluralisme dan pertemuan antar agama. *Theologia religionum* merupakan "ujung tombak" dari pembaruan gereja dan agama pada masa sekarang ini.

Hal ini juga membawa perenungan bagi kita, untuk menilai secara arif arti kehadiran kita (gereja dan umat Kristen) di tengah-tengah agama-agama yang ada di Indonesia. Jangan-jangan kita juga belum siap untuk memandang keberagaman yang ada sebagai bagian dari karya penyelamatan Allah yang universal, tidak hanya bagi Indonesia tetapi bagi seluruh bumi. Agama-agama besar bicara tentang manusia sebagai manusia apabila mereka bicara tentang Yang Ilahi.

Referensi

- Alkitab Terjemahan Baru Indonesia. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1997.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Ke 2. Jakarta, Balai Pustaka, 1988.
- Abd A'la., *Melampaui Dialog Agama*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.
- Barret K.C., *Internatioanl Critical Commentary Acts 1-14*. New York: Abingdom Press, 1974.
- Carroll T. John., *at al., The Death Of Jesus in Early Christianity*. Massachusetts: Hendrickson Publisher, 1995.
- Esler F. Philip., *Community and Gospel in Luke-Act: The Social and Political Motivation of Lucan Theology*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Hakh B. Samuel., *Ketegaran Menghadapi Krisis Identitas*. Jakarta: Unit Publikasi dan Informasi STT Jakarta, 2004.
- Henry Matthew., "Jonah", dlm, *Matthew Henry's Commentary on The Whole Bible Vol. IV: Isaiah to Malachi*. Hendrickson, 1996.
- Keil F. C., "Jonah", dlm *Biblical Commentary on The Old Testament C. F. Keil and F. Delitzsch: The Twelve Minot Prophets*, diterj. James Martin. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1954.
- Mangunhardjana A., *Isme-isme Dalam Etika*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Tim Balitbang PGI (ed)., *Meretas Jalan Teologi Agama-agama di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999.

- The International Standard Bible Encyclopedia*, 1st ed., s.v. "Nineveh."
- Wagner S., *The Theological Dictionary of The Old Testament*, s.v. "צורס". Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1980.
- Punt Neal, *Unconditional Good News, Toward An Understanding Biblical Universalism*. Grand Rapids: Wm.b. Eerdmans Publishing, 1980
- Perrin Norman., *The New Testament An Introduction*. London: HBJ Inc, 1982.
- Schnelle Udo., *The History and Theology of the New Testament Writings*. London: SCM Press, 1998.
- Sinaga L. Martin., *Iktisar Buku Paul F. Kniter: No Other Name?*. Jakarta: UPI STT Jakarta, 2001.
- Schumann Olaf., *Keluar Dari Benteng Pertahanan*. Jakarta: Grasindo, 1996.

Bagian Enam.

MENGGEREJA DALAM KONTEKS PERBUDAKAN DI INDONESIA

Suatu Tinjauan Biblika Kontekstual

Pengantar

Perbudakan adalah masalah kemanusiaan yang sangat penting. Masalah ini terkait dengan perampasan kebebasan dan hak asasi seseorang, yang kemudian ditaklukkan di bawah kekuasaan orang tertentu. Perbudakan mengakibatkan penderitaan yang tak berhujung bagi manusia yang diperbudak. Harkat dan martabat mereka sebagai manusia tidak ternilai, sebab mereka hanya dijadikan seperti barang milik sang tuan yang dapat diperlakukan sesuai keinginan tuan tersebut. Berbagai bentuk tindakan kekerasan seperti penganiayaan, penindasan dan diskriminasi tidak terelakan terjadi dalam kehidupan mereka. Semua ini bukan masalah yang terahasiakan dalam dasar laut kekuasaan, melainkan telah dibawa oleh arus informasi media masa ke permukaan samudera kehidupan sehingga tak sulit untuk diketahui. Bahkan masalah perbudakan kerap kali terjadi di sekitar kita tanpa disadari. Demikian masalah tersebut penting untuk dikaji. Dalam tulisan ini, masalah perbudakan akan dikaji dengan pendekatan studi Biblika kontekstual dan direlevansikan pada konteks Indonesia.

Defenisi Perbudakan

Perbudakan dapat diartikan sebagai suatu kondisi di mana terjadi pengontrolan atau penguasaan terhadap seseorang oleh orang lain. Kondisi ini berlangsung dengan tujuan untuk memenuhi kebutuhan tenaga kerja atau buruh, dan kegiatan seksual. Orang yang dikuasai

atau dikontrol biasanya disebut budak, dan yang menguasai disebut tuan.³¹ Dalam kamus bahasa Indonesia, perbudakan adalah sistem segolongan manusia yang dirampas kebebasan hidupnya untuk bekerja demi kepentingan manusia lain.³²

Di samping itu, perserikatan bangsa-bangsa (PBB) melalui office of the high commissioner of human rights yang mengeluarkan fact sheet. No.14 tahun 2000 dengan judul "Contemporary Forms of Slavery", mengkategorikan perilaku perbudakan modern secara konkrit yaitu: *trafficking* anak, prostitusi anak, pornografi anak, eksploitasi pekerja anak, mutilasi seksual, perlibatan di bawah rezim apartheid dan pejaan. Perbudakan dalam bentuk apapun harus dimusnahkan, karena tidak sesuai dengan prinsip kemanusiaan dan keadilan.³³

Dari beberapa pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa perbudakan merupakan suatu kondisi di mana seseorang atau sekelompok orang yang dirampas kebebasan dan hak asasinya oleh orang lain (para tuan) untuk memenuhi tujuan dan kepentingan mereka. Kedudukan sosial dari orang-orang yang diperbudak akan selalu berada di bawah para tuan yang berkuasa. Ini menunjukkan bahwa telah terjadi ketimpangan struktural dalam kehidupan masyarakat.

Perbudakan dalam Perjanjian Lama.

Perjanjian Lama (PL) memiliki banyak materi mengenai perbudakan. Perbudakan dalam PL berlangsung secara legal, dan tidak ada produk hukum yang dapat menghapusnya. Demikian zaman PL juga disebut zaman perbudakan (Freedman, 2000:1232). Kata perbudakan atau budak yang dipakai dalam PL berasal dari kata dasar Ibrani 'bd (עֶבֶד). Kata ini memiliki beberapa pengertian sesuai dengan bentuknya. Misalnya, sebagai kata benda maskulin yaitu 'ebed yang disebutkan kurang lebih sebanyak 780 kali, dan dalam bentuk feminin disebut 'abodah sebanyak 140 kali. Kata-kata itu memiliki arti: budak laki-laki dan perempuan (Kej.12:16), hamba perang (Kej.14:15), pelayan atau

31 [Http://id.wikipedia.org/wiki/perbudakan](http://id.wikipedia.org/wiki/perbudakan).

32 *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. ed. Ke 2, s.v. "perbudakan" (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 149

33 <http://www.suaramerdeka/sejarahperbudakan.com>.2008. Diakses tanggal 3 Mei 2017.

pembantu (2Raj,22:12), pekerja keras, dan perbudakan (*bondage*) (Holiday, 1971:2). Dalam bentuk kata kerja, kata '*bd*' menjadi '*abod*' yang berarti bekerja, melayani, memperbudak dan menyembah. Selain itu, kata '*bd*' juga dapat diartikan sebagai hamba Allah (*ebed Yhwh*: Ul.34:5, Yos.24:29), atau hamba ilah lain (Kel.23:33; Ul.4:28). Dalam PL, kata perbudakan atau perhambaan menunjuk pada posisi atau kedudukan manusia yang berada dan ditaklukkan di bawah suatu kuasa yang lebih tinggi darinya (VanGemeren, 1997:304-306).

Beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya perbudakan, yaitu kemiskinan, peperangan, tidak mampu membayar hutang, lahir dari keluarga budak, diperjual-belikan sebagai budak, dan struktur yang menindas (Lockyer, 1986:998). Para budak biasanya dianggap sebagai harta milik atau "emas dan perak" yang dapat membawa kemakmuran bagi para tuan (Kej.24:35). Selain dapat dijual-belikan, mereka juga harus bekerja sesuai dengan perintah tuannya. Sistem perbudakan ini berlangsung secara sah dan berakar pada struktur masyarakat dalam PL (Freedman, 1922:64).

Salah satu contoh kisah perbudakan dalam PL, yaitu perbudakan Israel oleh raja Firaun di Mesir. Umat Israel mulai berada di Mesir ketika Yakub bersama keluarganya meninggalkan negeri mereka karena kelaparan, dan menjumpai Yusuf anak Yakub yang pada waktu itu menjadi penguasa di Mesir (Kel.1:1-10). Mereka hidup selama 430 tahun di Mesir dengan status sebagai pendatang dan menjadi budak, teristimewa ketika Yusuf meninggal (Kel.12:40). Oleh sebab itu, Mesir disebut sebagai rumah perbudakan (Kel.13:3,14), dan umat Israel adalah budak dari negara yang berkuasa.

Alan Cole menyebutkan bahwa faktor utama yang menyebabkan umat Israel diperbudak, yaitu populasi mereka yang sangat banyak melebihi populasi orang Mesir (Kel.1:9-14). Populasi Israel dianggap dapat mengancam kekuasaan Firaun, karena mereka bisa saja bangkit menyerang Mesir di kemudian hari. Karena itu, dengan kekuasaannya Firaun menetapkan berbagai kebijakan untuk menekan pertumbuhan umat Israel. Mereka dipekerjakan secara paksa untuk membangun kota perbekalan Mesir yakni Pitom dan Raamses. Sementara itu, mereka juga ditimpakan pekerjaan berat dan kejam seperti mengerjakan tanah liat, batu bata dan berbagai pekerjaan

di ladang. Bahan makanan bagi mereka juga dikuasai dan dibatasi oleh orang Mesir. Meski demikian, semua tindakan Firaun tidak dapat membendung pertumbuhan populasi umat Israel. Ini menyebabkan Firaun menjadi lebih marah dan menyuruh untuk membunuh atau melemparkan semua anak laki-laki Israel ke sungai Nil (Kel.1:16,22) (Cole, 1973: 40-41). Tindakan Firaun itu merupakan tindakan yang tidak sesuai dengan sistem perbudakan di Mesir, yang membutuhkan tenaga kerja banyak. Akan tetapi dengan mengurangi populasi orang Israel, maka mereka yang tersisa akan semakin menderita karena harus mengerjakan semua pekerjaan yang berat (Karris, 2002:83). Menurut Joh Durham, perbudakan Israel dengan cara kerja paksa (*aboda kasa*) telah menjadikan Israel sebagai mesin negara untuk kepentingan proyek-proyek raksasa di Mesir (Durham, 1987:8).

Perbudakan di Mesir mengakibatkan umat Israel sangat sengsara dan menderita. Mereka berseru-seru pada Allah karena perbudakan itu (מִן־הָעֲבָדִים). Dan seruan mereka sampai pada Allah (Kel.2:23-34), maka Allah bertindak untuk membebaskan mereka dengan mengutus Musa (Kel.3:7-10). Terwujudnya pembebasan Israel dari perbudakan di Mesir merupakan karya kuasa Allah, melalui berbagai kejadian yang menakjubkan (*wondrous happening*). Pembebasan itu bukan dengan revolusi kekerasan. Demikian Walter Bruegeman menyebutkan, "*exodus is God's doing, and not violent revolution*". Tindakan pembebasan Allah dimaknai sebagai penolakan terhadap kebijakan brutal dari Firaun yang menindas dan memperbudak umat Israel. Kisah *exodus* menunjukkan bahwa Allah sangat mempedulikan kesengsaraan umatNya dan menghendaki pembebasan bagi mereka (Bruegeman, 1994:684).

Makna pembebasan Israel dari perbudakan di Mesir diartikan kembali dalam tata kehidupan umat Israel, teristimewa dalam praktek perbudakan. Sesudah mereka dibebaskan, maka Allah memberikan berbagai hukum mengenai perbudakan. Dalam zaman perbudakan itu, hukum tidak dapat menghapus perbudakan, tetapi mengaturnya agar lebih memanusiakan para budak (Kel.21:1-11; Ul.15:12-18). Hukum-hukum itu mengatur beberapa hal penting, seperti waktu pembebasan budak Ibrani pada tahun ketujuh. Pada tahun itu, seorang budak harus dibebaskan sebagai orang merdeka tanpa membayar tebusan apapun. Dan para tuan harus memberikan bekal sebagai

jaminan kehidupan bagi mereka, serta menghapus semua hutangnya. Hukum ini juga mengatur mengenai perlakuan terhadap para budak laki-laki maupun perempuan. Perlakuan terhadap para budak yang telah diatur, turut membantu mengurangi beban penderitaan para budak. Mereka memiliki kesempatan untuk menikmati kebebasan serta hak hidupnya sebagai manusia pada waktu yang ditentukan (Helmer & Febry, 1986:388-389). Selain hukum tersebut, ada juga peraturan mengenai pembebasan para budak yang diatur dalam peraturan tahun Yobel yaitu tujuh kali tujuh tahun bekerja, atau 49 tahun bekerja dan tahun kelima puluh adalah tahun pembebasan bagi semua orang, termasuk para budak dan orang-orang miskin (Imamat 25).

Perbudakan dalam Perjanjian Baru

Kata Yunani yang umumnya digunakan dalam Perjanjian Baru (PB) untuk mengartikan makna perbudakan, yaitu *doulos* dan *pais*. Kedua kata ini memiliki perbedaan. Kata *doulos* mempunyai arti yang sama dengan kata dasar 'bd dalam PL yaitu budak, pekerja keras, hamba atau pelayan. Sedangkan kata *pais* hanya merupakan padanan dari kata *doulos*, dan memiliki beberapa arti; anak kecil (Mat.2:16), pemuda (Kis.20:12), hamba atau pelayan (Luk.15:26) (Freedman, 1922:62). Demikian dalam pembahasan ini, kata *doulos* yang akan digunakan untuk membahas masalah perbudakan dalam PB.

Kata *doulos* dalam pengertian teologi dapat berarti orang yang bergantung pada..., atau hamba..., misalnya: *doulos tou Teou* (hamba Allah Kis.16:17), *doulos Kristou* (hamba Kristus: Gal.1.10), *douloi tes harmatias* (hamba-hamba dosa: Rm.6:17) (Sutanto, 2006:224). Selain itu, kata *doulos* (budak) juga menunjuk pada orang-orang yang bekerja keras untuk tuannya, dan juga orang-orang yang diperjual-belikan. Mereka dianggap sebagai harta milik dan jaminan kemakmuran bagi tuannya. Semua itu berlangsung dalam satu sistem perbudakan (*douleia*), yang menempatkan para budak pada posisi dikuasai atau ditaklukkan oleh para tuan. Sistem ini berlangsung secara sah pada zaman PB (Bromiley, 1985:184-185). Dunia PB yang dikuasai oleh koloni Roma sejak tahun 63 sM, memiliki daftar panjang secara tersirat mengenai ribuan orang yang dijadikan budak negara. Pada umumnya, mereka adalah para tawanan

perang atau orang-orang yang ditaklukkan dengan kekuatan militer Roma. Pada tahun 70-130 M, penguasa Roma menghancurkan kota Yerusalem dan daerah Yahudi yang lain, kemudian menawan banyak orang Yahudi dan mereka dijadikan budak. Mereka dijual di pasar-pasar kota untuk menjadi tenaga kerja murahan. Mereka dipakai dalam berbagai pekerjaan keras; sebagai pembelah batu di tambang-tambang, penggarap tanah, budak pelabuhan, penjaga ternak, dan sebagai hamba atau pelayan di rumah orang-orang kaya (Wijngaards, 1994:58). Di samping itu, para budak perempuan juga dijadikan sebagai pekerja seks terutama untuk melayani para prajurit Roma dan lelaki yang berkuasa. Akan tetapi para budak perempuan tidak pernah dinikahin dengan para lelaki itu, sebaliknya mereka akan menikah dengan sesama budak. Dari proses ini, terjadilah regenerasi budak-budak baru melalui kelahiran anak-anak para budak (Martin, 1990: 11).

Praktek perbudakan tidak hanya berlangsung dalam lingkungan sosial-pemerintahan, tapi juga dalam lingkungan agama baik Yahudi maupun Kristen mula-mula. Ini ditunjukkan dalam PB, misalnya; kepemilikan para budak oleh pemimpin agama Yahudi (Mrk.14:47; Yoh.18:10), dan juga oleh orang Kristen (Flm.1). Demikian proses perbudakan dalam PB merupakan sesuatu yang biasa terjadi. Akan tetapi, masalah tersebut tentu mendapat tanggapan serius dari para penulis PB, seperti melalui ajaran Yesus dan para Rasul.

PB menggambarkan bahwa pengalaman para budak merupakan pengalaman yang menyakitkan. Mereka diperlakukan sesuai dengan keinginan para tuannya. Kondisi ini tercermin dalam perumpamaan-perumpamaan Yesus.³⁴ Misalnya, para hamba yang dipukuli, dipermalukan, dan dibunuh oleh penggarap kebun angur (Mrk.12:1-5). Ada pula perumpamaan mengenai para hamba yang harus bekerja pada tuannya tanpa pamrih (Luk.17:7-10). Mereka harus mengembalakan ternak dan bekerja di ladang, sesudah itu menyiapkan makanan dan melayani tuannya di rumah, namun semua yang mereka lakukan tidak pernah dihargai oleh tuannya, karena para budak pada waktu

34 Perumpaan (*parabole*) berarti perbandingan atau persamaan yang didasarkan pada kenyataan hidup setiap hari, atau peristiwa yang biasa terjadi, dalam: Udo Schenelle, *The History and Theology of the New Testament Writings* (London:SCM Press, 1998),148., A.M. Hunter, *Menafsirkan Perumpamaan Yesus* (Terj. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1998),5-11.

itu diposisikan lebih rendah dari tuannya. Para budak juga adalah orang-orang yang bekerja dengan upah yang sangat kecil atau sama sekali tidak memiliki upah. Untuk memenuhi kebutuhan hidup, maka mereka harus berhutang pada tuannya. Jika mereka tidak sanggup membayar hutang, maka sang tuan dapat menjual keluarga budak tersebut kepada tuan yang lain sebagai tebusan (Mat.18:23-35).

Kisah perumpamaan yang disebutkan di atas tentunya telah mengalami perluasan makna, antara lain untuk menyoroti realitas perbudakan pada waktu itu. Misalnya, dengan perumpamaan para hamba yang dibunuh penggarap kebun anggur. Dalam perumpamaan itu, terdapat kisah Yesus yang juga diutus sebagai alih waris kebun anggur tersebut, namun Ia dibunuh seperti para hamba yang lain (Mrk.12:5-12). Penderitaan dan kematian Yesus sebagai seorang hamba adalah wujud solidaritas Allah dengan para hamba yang menderita. Samuel B. Hakh menyebutkan bahwa Injil Markus sangat menonjolkan gambaran Yesus sebagai hamba yang menderita. Penderitaan Yesus dimaknai sebagai penggenapan atas kehendak Allah untuk menebus manusia dari dosa dan penderitaan mereka (Hakh, 2008: 107-109).

Di samping itu, ada pula unsur pembaharuan dalam perumpamaan mengenai para hamba yang mempunyai banyak hutang pada sang raja (Mat.18:23-35). Perumpamaan itu mengisahkan bahwa sang raja memberikan pengampunan dan menghapus hutang-hutang para hambanya. Tindakan raja itu berbeda dengan para tuan lain, yang biasanya menyiksa atau menjual kembali para budak bila mereka tidak sanggup membayar hutang. Tindakan raja tersebut menunjuk pada kasih Allah, dan mesti menjadi teladan bagi para tuan yang memiliki para budak. Dengan perumpamaan ini, Yesus mengingatkan para pengikutNya bahwa hutang orang tertindas ibarat setetes air di samudera bila dibandingkan dengan kasih Allah.

Para budak selalu diasosiasikan dengan orang-orang miskin (*pthokos*). *Pthokos* berasal dari kata Ibrani *ani*, berarti orang yang sungguh miskin secara material termasuk orang-orang tertindas, orang sakit, dan lain-lain. Stegemann menyatakan bahwa Yesus sangat peduli dengan asosiasi orang miskin ini. Kepedulian itu ditunjukkan melalui kebersamaan dengan mereka dan mujizat yang dilakukanNya (Luk.4:31-37; 5:12-16;6:11,18) (Stegeman, 1987: 5). Selain itu,

James Cone menyebutkan bahwa Yesus telah mati karena solidaritas dan kepedulianNya untuk membela orang-orang miskin termasuk para budak. Namun, Allah membangkitkan Yesus sebagai tanda kemenanganNya mengalahkan kekuasaan yang menindas itu. Ini dapat menginspirasi para budak untuk melanjutkan perjuangan melawan kekuasaan yang menindas mereka (Cone, 1997:211).

Masalah perbudakan juga disoroti dalam surat-surat Paulus. Di mana kata *doulos* dimaknai secara baru oleh Paulus, yaitu terkait dengan kualitas hubungan antara manusia dengan Allah dan manusia dengan sesama. Karena itu, *doulos* dapat berarti hamba atau pelayan Allah dan pelayan Kristus, serta juga pelayan bagi kebaikan sesama. Demikian, Paulus menyebut dirinya sebagai hamba Yesus Kristus (Rm.1:1), dan hamba untuk semua orang (1Kor.9:19). Secara tegas Paulus menyatakan bahwa dalam persekutuan dengan Kristus, tidak ada lagi budak atau orang merdeka, orang Yunani maupun Yahudi, sebab semuanya telah menjadi satu sebagai tubuh Kristus melalui baptisan (1Kor.12:13). Baptisan memberikan status baru bagi orang-orang percaya bahwa mereka semua telah menjadi satu dalam kasih Kristus (Gal.3:28). Pernyataan Paulus menunjukkan bahwa praktek perbudakan harus dibaharui dalam persekutuan hidup orang percaya dengan berlandaskan pada kasih Yesus. Ini juga terlihat secara jelas dalam surat Paulus kepada Filemon mengenai budak Onisimus. Bagi Paulus, Onisimus bukan lagi menjadi budak melainkan "buah hati" Paulus. Buah hati (*spilagkhnon*) berarti orang yang sangat dikasihi (Luk.1:78; 2Kor.6:12). Karena itu, Paulus mengharapkan agar Filemon dapat menerima Onisimus di hadapan Tuhan dan semua orang sebagai saudara yang dikasihinya (Flm.1:16-17) (Brien, 1982:283).

Masalah perbudakan telah menimbulkan keprihatinan bagi para penulis PB. Keprihatinan tersebut sekaligus membentuk pilihan istimewa bagi sikap gereja atau pengikut Yesus mula-mula untuk membaharui praktek perbudakan melalui persekutuan orang percaya. Dalam persekutuan itu, semua orang adalah saudara yang melandaskan kehidupan mereka dengan sikap saling mengasihi. Persekutuan ini yang membedakan sikap hidup orang Kristen dengan orang lain. Dan melalui sikap hidup seperti ini, persekutuan orang Kristen tetap bertumbuh dan merambat walau dibabat.

Perbudakan Kontemporer di Indonesia.

Praktek perbudakan sudah lama berakar dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Hampir sebagian besar budaya suku bangsa Indonesia memiliki sistem kemasyarakatan yang melanggengkan berlangsungnya praktek tersebut. Misalnya, kebudayaan suku Nias yang sudah ada sejak zaman perunggu. Suku Nias memiliki lapisan masyarakat yang terdiri dari: 1) *siulu* (bangsawan); 2) *ere* (pemuka agama); 3) *ono mbanua* (rakyat jelata); *sawudju* (budak). Dalam kebudayaan suku Nias, para budak berada pada lapisan terbawah dari lapisan sistem masyarakat. Para budak juga terbagi atas tiga golongan yaitu *binu* (orang yang menjadi budak karena kalah perang atau diculik), *sondrara hare* (budak yang tidak dapat membayar hutang), *holito* (budak yang dibeli atau ditebus). Mereka biasanya dipakai sebagai kurban pada upacara-upacara yang memerlukan kurban manusia.³⁵

Selain unsur kebudayaan yang melanggengkan praktek perbudakan, bangsa Indonesia juga memiliki pengalaman traumatik pada masa penjajahan oleh negara kolonialis seperti Portugis, Belanda, Inggris dan Jepang. Pada masa itu, ribuan orang Indonesia dijadikan sebagai budak yang bekerja di perkebunan-perkebunan daerah jajahan kolonial, antara lain di Suriname dan Selandia Baru. Pemerintah kolonial memperbudak orang Indonesia melalui sistem kerja paksa, misalnya; kerja *Rodi* oleh VOC tahun 1602-1799, pembangunan jalan dari Anyer sampai Panarukan oleh Inggris tahun 1811-1816 dan *romusa* (kerja paksa) pada masa Jepang tahun 1941-1945. Selain itu, banyak perempuan Indonesia yang dijadikan sebagai pelayan seks (*jugun lanfu*) untuk para tentara Jepang. Pengalaman yang menyakitkan itu turut membakar semangat semua masyarakat Indonesia untuk memperjuangkan kebebasan dan kemerdekaan, yang pada akhirnya diproklamasikan tahun 1945. Kemerdekaan itu mengisyaratkan bahwa penjajahan harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan keadilan.³⁶

Kenyataan pada masa sesudah kemerdekaan berbicara lain. Kolonialisme dapat dihapus, namun perbudakan terus berlangsung

35 Sistem kebudayaan yang melanggengkan perbudakan seperti ini juga terdapat pada suku Batak, Kalimantan, Irian, Jawa, Aceh, Ambon, Flores dan lain-lain. Koentjaraningrat (ed), *Manusia dan Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1971), 41-48.

36 <http://www.suamamerdeka/sejarahperbudakan.com>.2008. Diakses tanggal 3 Mei 2017.

sampai saat ini. Wajah perbudakan kontemporer sekarang ini turut ditentukan oleh arus informasi global dan kapitalisme. Orang-orang yang memiliki modal dan menguasai ilmu pengetahuan teknologi adalah penentu arah dan perkembangan informasi global itu. Dan yang tidak memiliki keduanya akan menjadi komunitas yang mengisi jalan-jalan raya (orang jalanan) dan kolom-kolom jembatan. Sebagian dari mereka akan menjadi pekerja murahan karena memiliki kemampuan yang sangat terbatas. Mereka dikategorikan sebagai masyarakat yang kalah dalam persaingan sehingga mengalami peminggiran, penindasan, pemiskinan dan perbudakan (Sihmobing, 2005:29).

Para pekerja Indonesia pada batas tertentu dapat disebut sebagai korban perbudakan modern. Mereka dipekerjakan hanya sebagai buruh kontrak seumur hidup, dengan upah yang murah tanpa tunjangan kesejahteraan apapun. Ini dimungkinkan terjadi karena ditunjang pula oleh produk hukum ketenagakerjaan yang ditetapkan dalam UU. No 13 tahun 2003. Bagi para buruh, produk hukum tersebut dianggap "uu perbudakan modern" yang berpihak pada kapitalis bukan pada rakyat. Karena itu, gelombang aksi dari para buruh dilancarkan untuk berdemonstrasi dan memprotes kebijakan yang menyengsarakan. Akan tetapi, akibat dari gelombang aksi itu adalah banyak buruh yang diberhentikan oleh pihak perusahaan.³⁷

Perbudakan modern juga dialami oleh para buruh migran yang disebut tenaga kerja Indonesia di luar negeri. Kondisi buruh migran Indonesia (khususnya perempuan) sangat rentan terhadap proses perbudakan seperti eksploitasi, diskriminasi, tersubordinasi, dan hak asasinya tidak terlindungi oleh hukum setempat. Sejak tahun 2003-2006 terdapat 1.165 kasus perbudakan buruh migran perempuan Indonesia yang baru dilaporkan pada komisi hak asasi manusia PBB. Jenis kasus yang dilaporkan, yaitu; penganiayaan, pelecehan seksual, kerja tanpa upah, perdagangan perempuan, PHK, dan tindak kekerasan lainnya. Laporan-laporan itu sudah ditindaklanjuti dengan

37 "UU Ketenagakerjaan: Menolak UU Perbudakan Modern", dalam: <http://www.majalahtrust.com/hukum/figur/281.php>. Diakses tanggal 3 Mei 2017.

penetapan peraturan yang melindungi para buruh. Meski demikian, praktek perbudakan para buruh migran masih terus berlangsung.³⁸

Masalah perbudakan modern juga menimpa kehidupan sebagian besar anak-anak Indonesia. Mereka umumnya berasal dari keluarga yang miskin. Ada pula yang merupakan anak-anak korban bencana alam atau konflik kemanusiaan, sehingga mereka harus hidup sebagai pengungsi, bahkan hidup tanpa orang tua. Dalam kondisi itu, hak asasi sebagai anak sulit mereka genggam. Taman bermain mereka dipagari dengan tembok yang tinggi melampaui mereka. Tangan mereka yang lemah mudah dilipat atau dipatahkan oleh tangan-tangan orang dewasa yang lebih kuat. Mereka tidak berdaya, dan turut merasakan pahit-getirnya kehidupan yang belum sepenuhnya dirasakan. Anak-anak seperti ini menjadi lahan subur bagi para pengeksploitor anak.

Eksplorasi anak biasanya mencakup buruh anak, pelacuran anak, penculikan serta perdagangan anak. Pada masa krisis seperti ini, eksploitasi anak menjadi salah satu strategi yang tidak terhindarkan untuk mempertahankan kehidupan, baik untuk para eksploitor maupun anak dan keluarga yang miskin. Pada tahun 1990-an, organisasi perlindungan anak mencatat bahwa telah terdapat 125.000 anak Indonesia yang menjadi korban kekerasan dan eksploitasi di kota-kota besar (Sularto, 2000: 5, 122, 127). Realitas perbudakan di Indonesia memberi kesan, bahwa perbudakan merupakan masalah kemanusiaan yang sangat krusial. Perbudakan bukan hanya sebagai kenangan masa lalu, melainkan menjadi fakta kontemporer masa kini. Perbudakan di Indonesia berkaitan erat dengan kepincangan struktur sosial, budaya, politik yang melanggengkan berlangsungnya perbudakan tersebut. Para budak Indonesia umumnya terasosiasi pada komunitas orang miskin, para buruh, anak-anak, pekerja wanita yang kebebasan dan hak asasi mereka dirampas serta tidak dihargai. Mereka tentu menjerit dalam kesengsaraan dan penderitaan. Bahkan ada yang berdemonstrasi dan memprotes berbagai kebijakan pemerintah atau kapitalis yang terus memperbudak masyarakat. Ironisnya, masalah perbudakan belum dapat diselesaikan hingga saat ini. Padahal, masa kini merupakan era kemerdekaan, reformasi dan

38 "Kasus Kekerasan Buruh Migran Perempuan Indonesia" dalam. Proceeding- Konsultasi Nasional Lembaga Swadaya Masyarakat, Pemerhati dan Pembela Hak Buruh Migran Indonesia dengan Pelapor Khusus PBB (Jakarta: Publikasi Komnas Perempuan, 2006),23-24.

transformasi yang mestinya dapat menjunjung tinggi kebebasan dan hak asasi semua orang sebagai manusia.

Menggereja dalam Konteks Perbudakan

Masalah perbudakan baik dalam Alkitab maupun dalam konteks Indonesia merupakan masalah kemanusiaan yang sangat mendasar. Karena itu, diperlukan suatu keprihatinan dan perhatian dari semua pihak untuk menuntaskan dan menghapus segala bentuk perbudakan yang menyengsarakan umat manusia. Sebagaimana yang diberitakan dalam Alkitab, bahwa Allah sungguh peduli dengan semua orang yang menderita termasuk para budak. Kepedulian itu dimanifestasikan melalui karya pembebasan. Demikian sebagai umat beragama, perjuangan untuk pembebasan para budak merupakan bentuk pertanggungjawaban iman pada Allah.

Perbudakan terhadap sesama manusia adalah pelanggaran terhadap kehendak Allah yang mengasihi semua manusia. Dalam realitas sosial, para budak diidentifikasi sebagai orang-orang lemah dan tidak berdaya. Mereka tidak mampu merombak sistem yang memperbudak mereka. Pada posisi ini, gereja mestiewartakan mengenai kehadiran Allah sebagai pembela dan pembebas bagi mereka yang lemah dan tidak berdaya. Perwartaan gereja tidak sebatas kata-kata, tapi juga akta yang nyata (Song, 1995:136). Panggilan menggereja adalah memanifestasikan kehendak Allah yang sesungguhnya tidak berkompromi dengan semua praktek yang memperbudak atau menentang sesama manusia sebagai ciptaanNya. Perbudakan sebagai tindakan kekerasan dan penyalahgunaan kekuasaan terhadap manusia sebagai ciptaan Allah merupakan dosa (Suchocki, 2004:31-32). Perwartaan gereja seperti ini mungkin belum secara instan dapat menuntaskan masalah perbudakan, tetapi di tengah lautan penderitaan manusia yang diperbudak, masih ada kabar baik yang menunjuk pada pulau pengharapan. Demikian gereja mesti berpihak bagi mereka yang tertindas oleh sistem perbudakan. Keberpihakan gereja akan memaklumkan bahwa Allah hadir dan sungguh mempedulikan mereka yang menderita.

Menggereja sebagai suatu gerakan persekutuan tubuh Kristus hendaknya semakin kencang menghembuskan angin pembaharuan di

tengah teriknya kekuasaan yang memperbudak manusia. Persekutuan tubuh Kristus adalah persekutuan yang inklusif dan merangkul semua orang dari semua lapisan masyarakat untuk menjadi saudara dalam kasih Kristus. Demikian pembaharuan terhadap sistem perbudakan mesti dimulai dari kehidupan orang percaya. Selanjutnya, orang percaya diutus untuk menjadi garam dan terang yang bermakna di tengah dunia. Harapan pembaharuan terhadap persoalan perbudakan hendaknya dapat dimanifestasikan melalui perjuangan gereja untuk keadilan, kebebasan dan kebahagiaan semua orang. Struktur kekuasaan yang tidak adil dan menindas harus ditentang. Perjuangan gereja bukanlah perjuangan revolusioner, melainkan perjuangan konstruktif dengan berlandaskan pada kasih dan pengharapan akan terwujudnya suatu masa depan dunia yang lebih baik. Perjuangan yang konstruktif hendaknya dilakukan dengan kajian secara mendalam mengenai masalah perbudakan tersebut. Kajian itu tentunya melibatkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan termasuk ilmu teologi, sehingga dapat menghasilkan praksis teologi bagi pelayanan gereja. Praksis teologi meliputi refleksi, aksi dan evaluasi yang secara spiral terus dilakukan untuk suatu perubahan yang lebih baik.

Referensi

Buku-Buku:

- Bromiley Geoffrey W (ed). *Theological Dictionary of the New Testament*. vol.1. Michigan: Wm.B. Eerdmans, 1985.
- Bergant Dianne & Karris Robert J. *Tafsir Alkitab Perjanjian Lama*. Jakarta: Kanisius, 2002.
- Cole R. Alan. *Exodus An Introduction and Commentary*. Illinois: InterVarsity Press, 1973.
- Cone James H. *God of the Oppressed*. New York: Orbis Books, 1997.
- Durham John I. *Word Biblical Commentary, Exodus*. Texas: Word Books Publisher, 1987.
- David Noel Freedman (ed). *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Michigan: Wm.B. Eerdmans, 2000.
- Freedman, David Noel (ed). *The Anchor Bible Dictionary*. vol.6. NewYork: Doubleday,1922.

- Hunter A.M. *Menafsirkan Perumpamaan Yesus*. Terj. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1998.
- Hakh Samuel B. *Pembertaan Tentang Yesus Menurut Injil-Injil Siproptik*. Bandung: Jurnal Info Media, 2008.
- Holiday William L. *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. Michigan: Wm.B. Eerdmans, 1971.
- Koentjaraningrat (ed). *Manusia dan Kebudayaan Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1971.
- Keck Leander E. *The New Interpreter Bible*. vol.1. Nashville: Abingdom Press, 1994.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*. ed. Ke 2. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Lockyer Herbert. *Illustrated Bible Dictionary*. New York: Thomas Nelson Publisher, 1986.
- Martin Dale B. *Slavery as Salvation, the Methaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New York: Yale Press, 1990.
- O'Brien Peter T. *Word Biblical Comentary Colossians, Philemon*. Texas: Word Books, 1982.
- Proceeding- Konsultasi Nasional Lembaga Swadaya Masyarakat, Pemerhati dan Pembela Hak Buruh Migran Indonesia dengan Pelapor Khusus PBB*. Jakarta: Publikasi Komnas Perempuan, 2006.
- Qotterweck G. Johannes, Ringgren Helmer, & Fabry Heinz Josef (ed). *Theological Dictionary of the Old Testament*. vol.X. Michigan: Wm.B. Eerdmans, 1986.
- Sutanto Hasan. *Korkodansi Perjanjian Baru Interlinier: Yunani-Indonesia*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2006.
- *Perjanjian Baru Interlinier: Yunani-Indonesia*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2006.
- Schenelle Udo. *The History and Theology of the New Testament Writings*. London: SCM Press, 1998.
- Stegemann Wolfgang. *Injil dan Orang-Orang Miskin*. Terj. Jakarta:

BPK Gunung Mulia, 1987.

Sihombing Justin M. *Kekerasan Terhadap Masyarakat Marginal*. Yogyakarta: Narasi, 2005.

Sularto St. *Seandainya Aku Bukan Anakmu, Potret Kehidupan Anak Indonesia*. Jakarta: Kompas, 2000.

Song C.S. *Allah Yang Turut Menderita*. Terj. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995.

Suchocki Marjorie Hewitt. *The Fall to Violence: Original Sin in Relation Theology*. New York: Continuum, 2004.

Wijngaards John. *Yesus Sang Pembebas*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

VanGemeren Willem A (ed). *Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1997.

Situs Internet:

<http://id.wikipedia.org/wiki/perbudakan>.

<http://www.suaramerdeka.com>. 2008.

<http://www.majalahtrust.com/hukum/figur/281.php>

Bagian Tujuh.

MENGGEREJA BERSAMA YESUS DALAM BUDAYA PELA

Menuju Kristologi Masyarakat Maluku

Pengantar

Delapan dekade lebih Gereja Protestan Maluku (GPM) meneruskan misi Allah di bumi Maluku. Apakah ini berarti misi Allah baru membumi di Maluku selama delapan puluh tahun lebih? Ungkapan meneruskan bermakna bahwa Allah sesungguhnya telah memulai karyaNya di dalam sejarah kehidupan masyarakat Maluku jauh sebelum gereja ada. Jika menggunakan perspektif teologis *panenteisme*, yang mengakar dalam bahasa Yunani – *pan* berarti semua, *en* berarti di dalam, *theis* atau *theos* berarti Allah, maka Allah dipahami sebagai *the soul of the universe*, atau *the universal spirit present everywhere* – Roh universal yang hadir atau berada di mana pun, termasuk di dalam sejarah dan kebudayaan masyarakat Maluku. Jadi, tulisan ini merupakan suatu upaya menggereja di dalam salah satu konteks kebudayaan masyarakat Maluku, yang sangat dikenal dan terlestarikan, yakni *Pela*. Menggereja adalah suatu proses mengada bagi yang lain (*being church for others*) – dengan meneladani jalan, ajaran dan tindakan Yesus. Menggereja memerlukan suatu refleksi kristologis – ajaran mengenai Kristus selaku kepala gereja di dalam ruang sosial-kultural di mana gereja berada dan bermisi. Itu sebabnya, menggereja dalam bersama Yesus dalam budaya *pela* merupakan suatu lintasan jalan menuju salah satu refleksi kristologis kontekstual di Maluku. Bukankan Yesus pernah mengajukan pertanyaan kepada para murid, menurut kamu, siapakah Aku? Tulisan ini adalah upaya merespons pertanyaan Yesus dari

perspektif konteks budaya masyarakat di Maluku. Tulisan ini dapat dikatakan sebagai satu proses membangun Kristologi kontekstual dari bahan baku sejarah kebudayaan masyarakat Maluku. Oleh karena itu, perkenankan saya membuka pintu utama memasuki ruang kristologi kontekstual ini dengan mengenali pemaknaan dan praktek budaya *pela* di dalam konteksnya.

Memaknai Budaya *Pela*

Pela adalah ikatan kekerabatan atau persaudaraan yang sangat berakar dalam kehidupan masyarakat Maluku (Maluku bagian Tengah). Ikatan ini telah ada sejak zaman para leluhur dan mengalami evolusi sesuai dengan dinamika konteks kehidupan masyarakat Maluku sampai saat ini. Hubungan *pela* mengarah pada hubungan kemanusiaan yang melampaui batas-batas agama, suku, negeri (*village*), dan golongan. Kata *pela* berasal dari dialek bahasa melayu Maluku yang bervariasi sesuai dengan kebiasaan masyarakat pada masing-masing negeri atau teritorinya. John Ruhulesin menyebutkan sekurang-kurangnya ada tiga macam pengertian mengenai kata *pela*. Pertama dalam lingkungan kebahasaan pulau Haruku, *pela* berarti "sudah". Kedua di pulau Ambon (ibu kota provinsi Maluku), *pela* berarti "cukup". Dan ketiga di Saparua, *pela* dari kata *peia* yang berarti "sampe" atau berhenti (Ruhulesin, 2005: 148).

Kata-kata ini muncul dalam ruang historisnya, bahwa pada saat itu terjadi konflik atau perang antarnegeri, suku dan keluarga. Untuk mengakhiri perang tersebut, maka dibuat suatu ikatan *pela* yang berarti, sudah cukup dan berhentilah berperang. Dalam kenyataan, kata *pela* memiliki daya ucap yang luar biasa sehingga dapat membarui konteksnya. Ikatan *pela* yang dibuat menandai suatu era baru pada hubungan orang bersaudara yang saling mengasihi dan tidak lagi berperang. Karena itu, kata *pela* mendapat arti lain dari masyarakat seram yaitu berarti saudara atau persaudaraan. Persaudaraan di sini tidak berhubungan dengan faktor geneologis, melainkan pada keanggotaan suku atau kampung yang disatukan menjadi saudara melalui ikatan *pela*, dan mereka biasanya disebut saudara *pela*. Ikatan *pela* ini juga diartikan sebagai ikatan perjanjian perdamaian (Leirissa & Pattikayhatu, 1983:44).

Terbentuknya Ikatan *Pela*

Secara historis, proses terbentuknya hubungan *pela* terjadi pada tiga fase, yaitu: masa pra-Islam dan Kristen (sebelum abad ke 13), masa kolonialisme (VOC, Belanda pada abad 17-18), dan pada abad ke 20. Pada fase pertama (pra-Islam-Kristen) hubungan *pela* terbentuk dalam konteks perang antarsuku atau negeri. Misalnya, antara negeri Passo dengan Batu Merah. Kemudian pada fase kedua (kolonialisme), yaitu sebagai persekutuan untuk melawan Belanda yang melakukan perang *hongi* di perairan Maluku pada tahun 1625-1650. Misalnya, ikatan *pela* antara negeri Ameth dan Ema, negeri Iha (Islam) dan Samasuru (Kristen). Fase ketiga pada abad ke 20 yang lebih bersifat *mutual assistance* karena kemerosotan ekonomi, maka *pela* bertujuan untuk saling membantu. Misalnya, hubungan *pela* yang terjadi pada tahun 1959 antara negeri Hitu Lama (mayoritas masyarakat Islam) dan negeri Galala (mayoritas masyarakat Kristen) (Ruhlessin, 2005:157-160).

Pembentukan ikatan *pela* (persaudaraan) biasanya dilakukan melalui upacara adat. Upacara ini dilakukan berdasarkan inisiatif dan kesepakatan antara masyarakat negeri yang satu dengan yang lain untuk membangun hubungan *pela* atau hubungan orang bersaudara. Bentuk tradisional dari upacara ikatan *pela* yaitu dengan mengorbankan salah seorang dari negeri tersebut. Orang itu disebut *Ata-a* (kurban). Para pemimpin negeri dan masyarakat berkumpul di satu negeri yang ditentukan, sementara itu masyarakat setempat sudah menggali sebuah lubang sedalam *Ata-a* (kurban itu), kemudian *Ata-a* dimasukkan ke dalam lubang tersebut lalu kepalanya dipancung dan diletakkan dalam buah kelapa yang dibelah menjadi dua. Sesudah itu, para pemimpin negeri mengelilingi satu lingkaran dan meminum darah kurban tersebut. Pada saat meminum salah seorang pemimpin mengucapkan sumpah "kita meminum darah sebagai persekutuan orang bersaudara untuk saling berdamai, membantu dan bekerja sama; bukan hanya dalam peperangan, tetapi juga dalam suka maupun duka, serta untuk membangun negeri dan rakyat kita, Samalohu Ririnita, Leamoni Kamasuni, Lealohy Samasuru". Selanjutnya belahan kelapa yang satu dihanyutkan ke laut dan lainnya diletakkan di atas batu yang dikuburkan dalam lubang tadi. Para pemimpin negeri mengucapkan janji bersama: jikalau dari empat negeri ini siapa yang berani

merombak perjanjian ini, maka dia harus membawa belahan kelapa yang dihanyutkan itu dan dihubungkan kembali dengan belahannya yang ada di lubang itu (Koentjaraningrat, 1971: 179). Ikatan *pela* seperti ini menurut Frank Cooley disebut sebagai *pela* keras atau *pela batu karang* yang dimeteraikan dengan darah, sehingga disebut juga sebagai *pela darah* (Cooley, 1987:183). Dengan meminum darah itu maka diharapkan tidak akan ada lagi penumpahan darah, dan itu berarti negeri-negeri tersebut harus berdamai. Jenis *pela darah* juga meliputi bentuk *pela-gandong*, yang didasarkan pada pemahaman bahwa antara satu negeri dengan negeri yang lain memiliki hubungan adik-kaka karena berasal dari rahim satu leluhur (kata *gandong* berarti kandungan atau rahim/uterus) (Bartles, 1997: 178).

Selain *pela keras* ada pula jenis lain yaitu *pela tempat sirih*. *Pela* ini lebih lunak karena dilakukan hanya dengan mengedarkan sirih-pinang, seperti menyuguhkan rokok dan minuman untuk dinikmati bersama semua masyarakat antarnegeri. Di samping itu, *pela* ini tidak ditetapkan dengan sumpah atau janji dan kewajiban-kewajiban secara ketat. Hubungan persaudaran dalam *pela* ini diwujudkan dengan kebiasaan saling membantu dalam pembangunan negeri atau juga dalam kebutuhan ekonomi. Walaupun bersifat lunak, namun negeri-negeri yang mengikat hubungan *pela* tetap saling mengakui sebagai saudara dan menjaga serta melestarikan hubungan persaudaraan tersebut hingga saat ini. Ikatan *pela* menjadi fakta budaya yang bertahan dan dilestarikan dari generasi ke generasi sebagai nilai budaya orang bersaudara yang luhur dan abadi. Semua negeri di Maluku Tengah memiliki bentuk ikatan *pela*-nya masing-masing. Hingga kini ikatan tersebut masih dilestarikan melalui upacara panas *pela*. Upacara panas *pela* umumnya dilakukan satu kali dalam waktu tiga tahun atau lima tahun. Dalam upacara tersebut semua masyarakat dari negeri yang ber*pela* berkumpul di satu negeri, kemudian para pemuka adat meneguhkan kembali sumpah *pela* dengan darah yang diambil dari jari-jari mereka dan dicampurkan dengan minuman tradisional lalu diminum sambil disaksikan oleh semua anggota masyarakat.

Nilai-Nilai Praktis Dari Budaya *Pela*.

Bagi masyarakat Maluku budaya *pela* memiliki nilai-nilai kebaikan yang mendasar untuk terus dikembangkan. Nilai-nilai itu adalah

nilai persaudaran, cinta-kasih, saling membantu, saling percaya, pengorbanan, dan lain-lain. Secara praktis nilai-nilai tersebut telah dimanifestasikan dalam kehidupan bersama masyarakat ber-*pela*. Mereka saling menghormati, saling membantu dalam membangun rumah-rumah ibadah (gereja dan masjid), menanggulangi kesulitan ekonomi bersama, dan saling menopang dalam mengatasi krisis kehidupan. Hubungan *pela* tidak hanya dipraktekan secara formal pada hubungan antarnegeri, tetapi juga dalam hubungan personal antarpribadi dari negeri-negeri yang ber-*pela*.

Ruhlessin menjelaskan bahwa ikatan *pela* dapat menjadi dasar untuk membangun etika publik yang permanen demi kebaikan dan kehidupan bersama masyarakat Maluku. Ikatan ini tidak dapat dihancurkan oleh permusuhan apapun. Ikatan ini pula dapat menjembatangi perbedaan iman dan keyakinan masyarakat Maluku. Dalam ikatan *pela* terdapat juga dimensi sakralitasnya, yaitu adanya keyakinan bahwa nilai-nilai kebaikan di dalam *pela* adalah nilai-nilai yang dikehendaki oleh Allah (*Upu*). Karena itu, pelestarian hubungan *pela* ini selalu disertakan pula dengan ritual ibadah. Demikian pelestariannya juga merupakan tanggung jawab agama yang mengajarkan tentang nilai-nilai kebaikan itu (Ruhlessin, 2005:252-260).

Orang-orang yang ber-*pela* atau mempunyai hubungan *pela* selalu disebut saudara *pela*. Sebagai saudara *pela*, tercipta relasi kemanusiaan yang empatik dan berbelarasa. Mereka akan selalu berupaya memberikan sesuatu yang terbaik bagi sesama saudara *pela*-nya, misalnya dalam hubungan saling membantu, saling berkorban, dan lain-lain. Semua itu dilakukan dalam kesadaran bahwa apa yang kita kehendaki saudara kita berbuat untuk kita, maka terlebih dahulu kita harus melakukan yang terbaik itu. Relasi persaudaraan ini mampu menembusi tembok-tembok pemisah, seperti agama, suku, negeri, ras atau golongan (Ajawaila, 2009:4). G. Ohorella menyebutkan bahwa ikatan *pela* merupakan pranata budaya yang telah menciptakan keharmonisan hidup masyarakat antarumat beragama di Maluku (Ohorella, 1999:2). Demikian ikatan *pela* telah menjadi pranata budaya yang khas dan sangat tinggi nilainya dalam membangun persekutuan dan persaudaraan di Maluku.

Kontekstualisasi Kristologi dalam Budaya *Pela*

Upaya kontekstualisasi Kristologi dalam budaya *pela* di Maluku tidak dapat dipisahkan dari konsep kontekstualisasi Kristologi di dunia, termasuk di Asia dan Indonesia. Disadari sungguh bahwa konstruksi Kristologi dalam budaya *Pela* di Maluku merupakan kajian baru, karena itu diperlukan suatu penguatan teoritik berdasarkan konsep-konsep kontekstualisasi Kristologi pada konteks yang berbeda.

Dalam konteks global, Veli-Matti Karkkainen menjelaskan bahwa sejak periode awal penulisan Alkitab dan melewati kurang-lebih dua ribu tahun hingga saat ini masih terdapat penafsiran dan perdebatan mengenai personalitas dan pekerjaan Yesus sebagai dasar teologi Kristen. Penafsiran dan perdebatan itu tidak terbatas pada pemberitaan Yesus di dalam Alkitab atau tradisi gereja, melainkan mencakup proses Kristologi yang menempatkan kehadiran Yesus pada konteks sosial-budaya setiap orang Kristen di dunia. Walau demikian, Ini menandakan bahwa Yesus Kristus tetap berada pada pusat iman dan teologi Kristen; *"Jesus Christ stand at the center of Christian faith and theology"*. Karena itu, studi Kristologi sangat penting dalam studi teologi atau pada pengantar iman Kristen. Teologi Kristen tidak akan lengkap tanpa refleksi mengenai Yesus Kristus. Tugas dari studi Kristologi yaitu menafsirkan signifikansi dan makna kehadiran Yesus yang diberitakan dalam Alkitab sesuai dengan konteks dan perkembangan sejarah.³⁹

Dalam konteks Asia, Sugirtharajah menegaskan mengenai pentingnya proses merancang bangun Kristologi kontekstual bagi masyarakat Asia. Menurutnya, kontekstualisasi Kristologi penting untuk membuat Yesus menjadi bermakna di sisi masyarakat Asia. Para teolog Asia telah melakukan upaya kontekstualisasi Kristologi dengan caranya yang berangkat dari konteks sosial, budaya dan politik masyarakat Asia. Kontekstualisasi Kristologi di Asia menolak setiap upaya memahami Yesus sebagai kebenaran kekal dan mapan. Bagi para teolog Asia, semua pemahaman mengenai Yesus muncul

39 Karkkainen juga menunjukkan beberapa contoh perbedaan penafsiran mengenai Yesus mulai dari para penulis Injil, surat Paulus dan penulis Alkitab yang lain, kemudian dalam pengakuan iman tradisi gereja abad ke 4-5, sampai dengan tafsiran Kristologi kontekstual atau interkultural sejak tahun 1960, serta dalam berbagai proses Kristologi di Afrika, Asia, Amerika Latin, dan lain-lain hingga abad ke 21. Proses Kristologi ini disebut "spectrum of Christologi" (Karkkainen, 2003: 9-15)

dari kebutuhan-kebutuhan kontekstual yang khusus. Keabsahan pemahaman mengenai Yesus tidak terletak pada klaim yang kekal atau pada kekuatan paham dogmatik, tetapi pada kecocokan gambaran mengenai Yesus dengan suatu konteks khusus tertentu. Konstruksi Kristologi kontekstual mengambil khasana penafsiran masyarakat Asia untuk menggambarkan Yesus bagi zaman dan tempat di mana masyarakat Asia berada. Konstruksi ini tidak terikat dengan konsep-konsep Kristologi di dalam Alkitab atau tradisi gereja. Kebutuhan kontekstual seperti persoalan kemiskinan dan kemajemukan mendesak para teolog Asia untuk dengan kuat dan bebas membuat gambaran mengenai Yesus berdasarkan pengalaman, perasaan, dan daya imajinasi mereka, tanpa menggunakan kemampuan teknis atau pengetahuan menjelemit yang dipakai para peneliti Yesus masa kini, seperti peneliti Yesus sejarah.

Hal lain yang menarik dari kontekstualisasi Kristologi di Asia menurut Sugirtharajah, adalah rumusan Kristologi Asia tidak harus memisahkan orang-orang Kristen dari sesama penguyuban keagamaan lainnya, tetapi malah harus memungkinkan mereka untuk bekerja sama dalam perjuangan untuk mendirikan masyarakat yang adil dalam pencarian masa depan yang lebih baik. Demikian Kristologi kontekstual di Asia mengacu pada tema-tema pokok, yaitu: kenyataan keberagaman agama, kebudayaan, sosial-politik, lambang-lambang, perasaan, desakan hati, pandangan filosofi, cerita rakyat, serta menyoal batas-batas pemisah berdasarkan jenis kelamin, suku bangsa, kasta, ras dan kelas sosial.⁴⁰

Selain di Asia, upaya kontekstualisasi Kristologi juga telah dilakukan di Indonesia. Upaya ini seiring dengan dinamika konteks sosial, budaya dan politik masyarakat Indonesia. A.A.Yewangoe menyebutkan bahwa di tengah masalah kesengsaraan yang dialami masyarakat Indonesia telah muncul gerakan-gerakan mesianis di hampir seluruh wilayah Indonesia; di Sulawesi, Sumatera, Kalimantan, Irian Jaya (misalnya, gerakan Koreri), Jawa Barat, Jawa Timur dan Tengah (gerakan Ratu Adil). Gerakan-gerakan ini tidak terlepas dari pengaruh keagamaan masyarakat Indonesia, termasuk agama Kristen. Alasan utama dari

40 Dalam bukunya kita dapat menemukan berbagai gambaran mengenai Yesus dalam konteks Asia, misalnya Yesus dan Krisna (hal 22), Kristus dan Budah (hal.47), Yesus dan Rakyat Minjung (hal.255), dan lain-lain (Sugirtharajah, 1994: 1-6)

gerakan ini yaitu mengwujudkan keselamatan dengan kesejahteraan materi dari satu masyarakat yang religius dan adil secara harmonis.⁴¹ Selain itu, Yewangoe juga mengkonstruksi salah satu Kristologi kontekstual yang berangkat dari tradisi agama suku di Indonesia, yakni Yesus sebagai Kurban. Konsepsi kontekstualisasi Kristologi selalu menempatkan Injil Yesus Kristus (*Euangelion* yang berarti kabar baik mengenai Yesus Kristus) sebagai pusat pemberitaan. *Euangelion* itu kemudian ditafsirkan di dalam konteks budaya, sosial, politik, dan lain-lain dari suatu masyarakat pada waktu dan tempat tertentu. Dengan dasar teoritik ini, maka bukanlah hal keliru bila penulis hendak membuat pemaknaan mengenai Yesus dalam konteks budaya *pela* di Maluku, atau berupaya mengkonstruksi Kristologi masyarakat Maluku, yaitu Yesus sebagai saudara *pela*.

Berdasarkan pengalaman dan pengamatan penulis, pratek budaya *pela* di Maluku seakan menjadi praktek budaya semata. Pratek ini terkesan sangat gersang dengan ajaran Kristen termasuk Kristologi, karena lebih mencondongkan aspek kebudayaan. Ini disebabkan oleh pemahaman bahwa *pela* merupakan produk kebudayaan masyarakat Maluku. Namun, Ayawaila menegaskan bahwa masyarakat Maluku merupakan masyarakat yang memiliki identitas ganda, sebagai masyarakat budaya dan masyarakat religius. Dua identitas ini melekat dalam kepribadian semua masyarakat Maluku. Menurutnya, pelestarian budaya ini juga merupakan tanggung jawab gereja, karena gereja berada di tengah masyarakat yang berbudaya (Ajawaila, 1999:3).

Dalam pengertian ini, maka konstruksi Kristologi kontekstual dalam budaya *pela* di Maluku bukan sesuatu yang tabuh. Sama halnya dengan para teolog lain di dunia (termasuk Asia dan Indonesia) yang sudahewartakan mengenai Yesus Kristus dalam konteks budaya, sosial dan politik. Konstruksi ini tidak bermaksud untuk mencampuradukan ajaran Kristen dengan budaya Maluku yang mengarah pada suatu *sinkritisme*. Melalui kontekstualisasi Kristologi, nilai-nilai prinsipil dari

41 Yewangoe juga memasukan beberapa konsep kristologi dari para teolog Indonesia terkait dengan tanggung jawab sosial gereja dalam proses pembangunan dan penanganan masalah kemiskinan dan penderitaan masyarakat Indonesia. Konsep dari para teolog Indonesia itu, antara lain: Liem Khiem Yang: Salib dan Allah sebagai Raja. Eka Darmaputera: Yesus berjuang melawan penderitaan dengan menunjukkan diriNya ke dasar penderitaan (Yewangoe, 1989: 282,287,303,310,312,318).

pratek budaya *pela* dapat ditafsirkan sesuai dengan injil Yesus Kristus. Ini bertujuan untuk membuat Yesus Kristus sebagai pusat iman dan teologi Kristen tetap bermakna dalam ruang kehidupan persaudaraan dari masyarakat Maluku. Selain itu, dengan sebutan Yesus sebagai saudara *pela* diharapkan pula dapat memperkuat integrasi masyarakat Maluku (Islam dan Kristen) yang pernah diluluh-lantakan oleh konflik kemanusiaan pada tahun 1999-2004 (Pieris, 2004; Parella, 2007). Kristologi ini pun sekiranya dapat membangun masa depan yang lebih baik bagi semua masyarakat Maluku sebagai orang bersaudara, yang saling menghargai, mengasihi, dan lain-lain.

Menggereja Bersama Yesus sebagai Saudara *Pela*.

Nama Yesus mulai mengema dalam kehidupan masyarakat Maluku seiring dengan masuknya agama Kristen yang dibawa oleh para misionaris (Portogis tahun 1512 dan Belanda tahun 1602). Mereka memberitakan Injil dengan pendekatan yang tidak bersahabat dengan kebudayaan masyarakat Maluku. Semua sistem kepercayaan pada leluhur dalam agama suku masyarakat Maluku dianggap kafir, dan dimusnakan. Lebih dari itu, para misionaris juga menanamkan sikap yang antipatik terhadap kebudayaan Maluku. Mereka menggunakan metode suka melarang (*main larang*) setiap unsur kebudayaan, dan lebih menekankan hafalan rumusan-rumusan ajaran Kristen (Cooley, 1973:118-120). Demikian gambaran mengenai Yesus juga dipengaruhi oleh doktrin serta kebudayaan para misionaris barat, seperti Yesus adalah Raja, Tuhan, Penguasa Tunggal, Juruselamat orang Kristen, dan lain-lain. Akan tetapi jauh sebelum masa pekabaran Injil itu, Yesus telah ada di dalam dunia, Ia ada sebelum dunia diciptakan, dan dunia diciptakan di dalam Dia. Ia adalah Firman yang menjadi manusia dan diam di antara manusia. Demikian Ia pun telah lama hidup dalam persekutuan persaudaraan "*pela*" dengan semua orang.

Memaknai Yesus dalam persekutuan budaya *pela* mengantarkan Yesus keluar dari zaman kolonialis pada zaman kontekstualisasi di Maluku. Kontekstualisasi bertujuan membawa Yesus datang kembali di tengah kehidupan yang riil dalam hidup orang bersaudara di Maluku. Sesungguhnya, Yesus dalam masa hidup dan pelayanan menampilkan diri sebagai seorang saudara "*pela*" yang tidak terbatas hanya pada hubungan geneologis, religius – Yudaisme sebagai agama maupun

suku bangsa. Yesus membangun persaudaraan *pela* lintas batas dengan semua orang. Ia duduk makan dan membangun persekutuan hidup yang penuh kasih dengan mereka. Yesus juga membangun hubungan persaudaraan yang empatik dan berbelarasa dengan orang-orang miskin, berdosa, para perempuan, atau orang-orang yang termarginal dari struktur sosial dan budaya masyarakat pada waktu itu (Luk.5:27-30). Ia malah meredefenisi arti saudara dengan mengatakan bahwa saudaraKu adalah orang-orang yang melakukan kehendak Allah (Mat.12.50). Ini berarti bahwa saudara tidak sebatas dalam pengertian geneologis, tapi juga dalam relasi dengan sesama sesuai kehendak Allah. Kehendak Allah yang diajarkan Yesus yaitu mengasihi Allah dan mengasihi sesama manusia, termasuk para musuh. Kasih bukan ungkapan pemanis bibir melainkan suatu interupsi sosial-teologis terhadap relasi humanis yang diskriminatif, yang Polaris dan eksklusif. Bahasa kasih menjadi bahasa persekutuan *pela*, sekaligus menjadi imperative moral bagi semua orang sebagai orang bersaudara. Di dalam kasih dan persaudaraan itu, semua orang dituntut menjadi pembawa damai, karena dengan melakukan semua itu mereka akan disebut anak-anak Allah (Mat.5:9,44-45).

Arti hubungan persaudaraan (*pe/a*) juga dimaknai sebagai ibadah atau persembahan kurban. Yesus mengajarkan bahwa "...tinggalkan persembahanmu di depan mezbah dan pergilah berdamai dahulu dengan saudaramu, lalu kembali untuk mempersembahkan korbanmu itu" (Mat.5:23-24). Demikian nilai-nilai kehidupan yang diajarkan Yesus adalah nilai-nilai kebaikan, cinta kasih, perdamaian dan persaudaraan yang harus diwujudkan, dan itu adalah ibadah. Nilai kebaikan itu harus dimanifestasikan dalam kehidupan bersama secara riil. Ini dapat dilihat dalam perumpamaan Yesus mengenai orang Samaria yang murah hati (Luk.10:25-37). Perumpamaan ini mengartikan tentang mengasihi sesama yang diwujudkan melampaui batas-batas eksklusivitas agama, suku, ras, golongan dan kelas sosial. Arti mengasihi sesama tidak hanya dilakukan kepada orang-orang yang seiman, sesuku, atau memiliki latar belakang yang sama, melainkan kepada semua orang. Apa yang dilakukan orang samaria itu adalah perbuatan baik yang sangat terpuji, dibandingkan dengan Imam (dalam hal ini adalah gambaran pemimpin agama Yahudi) dan orang Lewi.

Ikatan persaudaran (*pela*) yang dibangun oleh Yesus tidak hanya dalam ajaran, tetapi juga dimeteraikan melalui darah dan tubuhNya yang dikorbankan demi banyak orang. Yesus dapat disebut *Ata-a* (Kurban) yang merelakan tubuh dan darahNya sendiri untuk mewujudkan pendamaian antara sesama manusia, dan lebih dari itu antara manusia dengan Allah. Darah dan tubuhNya pun dibagi-bagikan kepada semua orang yang mau bersekutu dalam jamuan persaudaraan denganNya. Darah dan tubuh Yesus memiliki makna persekutuan, cinta-kasih, persaudaraan, perdamaian dan penebusan. Demikian semua orang yang hidup dalam persekutuan dengan Yesus, hendaknya selalu mewujudkan makna persaudaraan yang dikukuhkanNya. Makna persaudaraan tersebut sekaligus merobohkan batas-batas agama, suku, ras, golongan dan kelas sosial yang membedakan antara sesama manusia. Karena itu pada saat kematian Yesus, seorang asing yang bukan pengikut Yesus yakni kepala pasukan yang menyalibkanNya mengakui bahwa Yesus adalah seorang yang benar, Anak Allah (Mat.27:54; Mrk.15:39; Luk.23:47).

Manifestasi ikatan *pela* melalui ajaran, pelayanan dan pengorbanan Yesus mengartikan bahwa Yesus Kristus adalah saudara *pela* dalam konteks masyarakat Maluku. Ajaran dan pelayanan Yesus menunjukkan pada nilai-nilai luhur yang terkandung dalam budaya *pela* itu sendiri. Sedangkan pengorbanan Yesus yang mencurahkan darah dan memecahkan tubuhNya bagi semua manusia membuktikan suatu ikatan *pela* yang abadi dan kudus. Ikatan *pela* bersama Yesus tidak dapat diputuskan oleh kekuatan apapun, sebab Yesus sendiri yang mengikat ikatan tersebut sesuai dengan kehendak Allah. Ikatan *pela* bersama Yesus tidak terbatas pada ikatan antarnegeri atau suku, dan personalitas, tetapi dengan semua orang (laki-laki dan perempuan). *Pela* lintas batas.

Ikatan *pela* bersama Yesus tidak berarti mempertebal tembok pemisah antara orang Kristen dan Islam di Maluku. Sebaliknya, ikatan ini hendaknya lebih mempererat hubungan persaudaraan tersebut, sebagaimana yang diajarkan oleh Yesus mengenai cinta kasih dan persaudaraan kepada semua orang. Ajaran mengenai cinta-kasih dan persekutuan orang bersaudara adalah ajaran yang sesuai dengan kehendak Allah dan diwujudkan oleh Yesus. Ketika dalam budaya *pela* dipraktekkan nilai-nilai persaudaraan itu, maka orang

Maluku yang ber-*pela* (Islam dan Kristen) telah mempratekkan ajaran Yesus dan melakukannya sesuai dengan kehendak Allah. Demikian siapapun yang berusaha untuk melanggar dan menghancurkan ikatan persaudaraan dalam budaya *pela*, maka ia telah melanggar kehendak Allah serta merusak ikatan *pela* yang diajarkan dan diwujudkan oleh Yesus.

Melalui ikatan *pela*, masyarakat Maluku dapat membebaskan Yesus dari penjara doktrin eksklusivitas Kristen, dan menghadirkanNya kembali untuk membangun persekutuan hidup orang bersaudara (Kristen dan Islam) di Maluku. Persekutuan itu adalah persekutuan yang saling mengasihi, saling menopang, saling berdamai dan saling percaya demi tercipta masa depan masyarakat Maluku yang lebih damai dan bersekutu. Demikian Yesus tidak hanya menjadi Tuhan yang memanusiakan dan menyelamatkan orang Kristen, tapi juga semua orang yang mau hidup sebagai anak-anak Allah, tanpa harus menjadi Kristen. Menerima Yesus sebagai saudara *pela* tidak harus melunturkan keyakinan iman masyarakat Muslim. Yang dikehendaki oleh Yesus sebagai saudara *pela* adalah meneladani ajaran dan pelayanan hingga makna pengorbananNya yaitu untuk membangun persekutuan yang saling mengasihi, saling menolong, berdamai, atau persekutuan sebagai anak-anak Allah. Karena itu, Yesus adalah saudara *pela* yang sejati bagi semua orang di Maluku.

Referensi

A.A. Yewangoe, *Theologia Crucis di Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989).

Dieter Bartles. *Guarding the Invisible Mountain: Intervillages Alliance, Religious Syncretism, and Ethics Identity Among Ambonese Christians and Moslems in the Mollucas*. Cornell University Press, 1997.

Frank L. Cooley. *Mimbar dan Takhta* (Terj. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), 183

Cooley, "Persentuhan Kebudayaan di Maluku Tengah", 1475-1675. dalam. A. Paramitha,

John. Chr. Ruhlessin. *Etika Publik: Menggali dari tradisi Pela di*

- Maluku*. Salatiga: Satya Wacana University Press, 2005.
- J.A. Ajawaila. "makalah". *GPM dan Perspektif Sosial Budaya: Perspektif Antropologi*. Ambon, 2009
- John Pieris, *Tragedi Maluku* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004).
- R.Z. Leirissa dan John Pattikayhattu. *Sejarah Sosial Daerah Maluku*. Jakarta: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1983.
- Koentjaraningrat. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta: Jembatan 1971), 179.
- M.G. Ohorella. "Membangun Maluku", dalam: Tifa Siwalima. Edisi 46. 1999.
- Veli-Matti Karkkainen. *Christology A Global Introduction* (Grand Rapid: Baker Academic, 2003),9-15.
- R. Sugirtharajah, *Wajah Yesus di Asia* (Terj. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994)
- R.Z.Leirissa, dan C.P. Luhulima (ed.), *Bunga Rampai Sejarah Maluku* (Jakarta: LPSM, 1973),118-120.

Bagian Delapan.

DISKUSUS TEOLOGI PEMBEBASAN DAN REKONSILIASI⁴²

Dialektikal Pemikiran James H. Cone dalam Konteks Maluku

James H. Cone adalah seorang Profesor teologi sistematik pada Union Theological Seminary di New York. Dalam buku ini, ia menyatakan dirinya, *I am a black theologian!* Pernyataan Cone sekaligus menentukan perspektif serta pendiriannya sebagai seorang teolog hitam yang menggumuli persoalan orang-orang hitam. Pemikiran teologi Cone terkait dengan persoalan orang-orang hitam ini, yang disebut sebagai teologi hitam.

Teologi hitam muncul sebagai jawaban atas persoalan yang terjadi di Amerika utara. Kenyataan tentang orang-orang hitam yang terjajah, tertindas secara sosial-politik oleh dominasi orang-orang putih. Di samping itu, teologi hitam hendak membaharui konsep teologi putih yang menyatakan bahwa, *"God created black people to be white people's servant"*. Atau teologi yang menekankan penderitaan sebagai kehendak Allah seperti yang dialami oleh Yesus. Konsep teologi semacam ini telah sekian lama membuat orang-orang hitam memuliakan penderitaan dan ketertindasan sebagai budak orang putih.

Terhadap hal itu, Cone menyebutkan bahwa teologi hitam adalah teologi dari dan untuk orang-orang hitam. Teologi itu menjadi teologi hitam karena dapat merefleksikan makna teologi itu bagi orang hitam yang tertindas. Refleksi teologi hitam lahir dari interpretasi historis berdasarkan pengalaman dan perspektif orang hitam dalam

42 Topik ini disadur dari buku James H. Cone, *God of the Oppressed*. New York: Orbis Books, 1997.

terang Alkitab. Demikianlah, teologi hitam adalah *black theology of liberation*. Bahasa teologi hitam memiliki daya ucap yang kuat untuk menyemangati perjuangan orang-orang hitam demi menggapai keadilan dan kebebasan. Perjuangan itu diwujudkan melalui perlawanan terhadap kejahatan dan penindasan oleh orang-orang putih.

Cone menjelaskan bahwa perlawanan sengit orang-orang hitam, memunculkan pertanyaan dari orang-orang putih mengenai konsep rekonsiliasi dan pengampunan berdasarkan ajaran Kristen. Namun, pertanyaan itu hanya menimbulkan kejijikan bagi orang hitam. Permasalahannya bukan pada ajaran rekonsiliasi atau pengampunan, melainkan pada motif orang-orang putih untuk berdamai. Mereka yang telah menimbulkan penindasan, permusuhan ras, serta kebencian menginginkan agar orang-orang hitam dapat mengampuni dan melupakan semua tragedi itu, tanpa mengubah struktur kekuasaan yang ada. Mereka mengharap agar orang-orang hitam dapat mengasihi mereka, sekalipun telah ditindas.

Menurut Cone, rekonsiliasi seperti itu adalah kemunafikan karena didasarkan hanya pada nilai-nilai atau keinginan orang putih. Mereka tidak menyadari bahwa betapa sakitnya penderitaan orang-orang hitam, dan itu sangat sulit dilupakan. Ia juga menolak pandangan rekonsiliasi palsu yang menganggap bahwa perbudakan, ketidakadilan, dan penindasan tidak pernah terjadi.

Selanjutnya, Cone menegaskan bahwa kebenaran mengenai rekonsiliasi dan pembebasan bukan soal konsep atau ide yang ditemukan dalam pemikiran filosofi atau buku-buku teologi. Kebenaran itu pun tidak dapat disuarakan oleh para teolog atau gereja di luar konteks pengumpulan orang-orang hitam, sebab mereka tidak merasakan apa yang dialami orang-orang hitam. Dengan demikian, pemahaman rekonsiliasi yang sesungguhnya bersumber dari dialektika ajaran Alkitab dengan perjuangan untuk pembebasan orang-orang hitam. Perjuangan itu berlandaskan pada komitmen untuk menghancurkan semua bentuk kekuasaan orang-orang putih yang menindas. Dan tidak dapat dipungkiri, setiap perjuangan orang-orang hitam selalu bersimbah darah, air mata, dan keringat. Hal itu mengartikan bahwa rekonsiliasi dan pembebasan adalah mutiara yang berharga.

Cone mengemukakan bahwa rekonsiliasi dan pembebasan mencakup realitas objektif dan realitas subjektif. Realitas objektif bersumber pada ajaran Alkitab untuk memahami karya Allah terkait dengan rekonsiliasi dan pembebasan. Sedangkan realitas subjektif berdasarkan pada pengalaman, pemikiran, dan harapan orang-orang hitam, serta respons mereka terhadap tindakan rekonsiliasi dan pembebasan oleh Allah.

Berangkat dari Alkitab, Cone menyebutkan bahwa rekonsiliasi adalah tindakan Allah. Hal ini didasarkan pada kesaksian Paulus, yaitu "Allah dalam Yesus Kristus telah mendamaikan dunia dengan diri-Nya..." (2Kor.5:19), dan Allah telah mengutus Yesus Kristus "untuk menyatukan segala sesuatu di dalam Dia, baik di surga maupun di bumi" (Ef.1:10). Hal ini berarti bahwa rekonsiliasi terjadi bukan karena kemampuan manusia, walaupun itu berdampak pada relasi manusia. Rekonsiliasi adalah tindakan Ilahi yang merangkul seluruh dunia, dan memulihkan relasi manusia. Rekonsiliasi menjadikan manusia sebagai ciptaan baru. Dahulu kita menjadi budak, namun lewat rekonsiliasi berarti kita dibebaskan.

Rekonsiliasi merupakan realitas objektif dari sejarah Alkitab, dan benar-benar dinyatakan Allah dalam realitas yang konkret. Rekonsiliasi berhubungan dengan pembebasan manusia dari perbudakan ekonomi, sosial, dan politik. Bukti dari semua itu adalah pengakuan umat Israel yang pernah mengalami karya pembebasan Allah. Mereka dibebaskan dari perbudakan di Mesir. Hal ini menunjukkan bahwa Allah tidak berkenan dengan penindasan atas umat ciptaan-Nya.

Pembebasan dan rekonsiliasi merupakan karya keselamatan Allah bagi orang-orang miskin, menderita dan tertindas, sebagaimana yang dinyatakan oleh Yesus Kristus. Kehadiran Yesus Kristus dalam sejarah kehidupan manusia adalah manifestasi dari keberadaan Allah. Yesus lahir dan hidup bersama orang-orang miskin dan menderita, bahkan Ia pun turut menanggung penderitaan mereka. Ia tersalibkan dan mati, namun kuasa kejahatan dan kematian tidak dapat mencengkeram-Nya, karena Ia telah dibangkitkan Allah.

Menurut Cone, kematian dan kebangkitan Yesus memiliki makna rekonsiliasi antara Allah dengan manusia dan manusia dengan sesama. Kematian dan kebangkitan Yesus juga berarti pembebasan, di mana

kekuasaan yang menindas dan membunuh orang-orang lemah telah ditaklukkan. Demikian karya keselamatan Allah melalui Yesus Kristus adalah karya nyata, yang diwujudkan dalam kehidupan orang-orang tertindas. Hal ini bukanlah komuni yang mistik atau pernyataan pietis, melainkan benar-benar merupakan realitas objektif dari rekonsiliasi dan pembebasan.

Realitas objektif menurut Cone tidak bisa dipisahkan dari realitas subjektif. Karya rekonsiliasi dan pembebasan Allah harus direspons oleh manusia. Kebenaran mengenai tindakan pembebasan Allah mendorong orang-orang tertindas untuk berjuang melawan ketidakadilan dan penindasan. Rekonsiliasi tidak hanya mengenai apa yang Allah buat, tetapi apa yang orang-orang tertindas harus lakukan untuk tetap mempertahankan hadiah pembebasan dari Allah. Rekonsiliasi tidak sekadar pembebasan dari perbudakan atau penindasan, lebih dari itu adalah pembebasan untuk Allah. Hal ini adalah alasan dari perkataan Paulus, yaitu "supaya kita sungguh-sungguh merdeka, Kristus telah memerdekakan kita..." (Gal.5:1).

Rekonsiliasi yang dinyatakan oleh Yesus telah mewujudkan damai sejahtera bagi semua orang, mempersatukan kedua pihak menjadi satu (Yahudi dan Yunani, laki-laki dan perempuan, hitam dan putih), dan merubuhkan tembok pemisah, yaitu permusuhan (Ef.2:14). Namun menurut Cone, damai sejahtera itu dibuat menyimpang oleh orang-orang putih melalui penindasan dan perbudakan terhadap orang-orang hitam. Karena itu, perlu ketegasan gagasan teologi untuk mewujudkan rekonsiliasi antara orang-orang hitam dan putih.

Cone menawarkan dua gagasan mengenai rekonsiliasi dan pembebasan, yaitu dari pihak Allah dan dari pihak manusia. Gagasan pertama menegaskan posisi Allah yang berpihak bagi orang-orang hitam yang tertindas. Allah bersama dengan mereka dalam pergumulan untuk keadilan dan kebebasan. Demikian rekonsiliasi dari pihak Allah berarti menghancurkan semua bentuk perbudakan dan penindasan yang dilakukan orang-orang putih. Bila terdapat kekuasaan yang melawan rekonsiliasi dari pihak Allah, maka itu adalah *demonic forces*. Dalam karya pembebasan Allah, *demonic forces* telah ditaklukkan melalui kematian dan kebangkitan Yesus. Hal ini merupakan jaminan bahwa

rekonsiliasi dan pembebasan adalah suatu kenyataan yang akan terwujud melalui perjuangan orang-orang hitam.

Gagasan kedua, yaitu rekonsiliasi dari pihak manusia, menghendaki agar perjuangan untuk keadilan dan pembebasan harus terus dilanjutkan. Demikian Cone menegaskan buat orang-orang hitam, *"we must participate in God's revolutionary activity in the world by changing the political, economic and social structure so that distinction between rich and poor, oppressed and oppressor, are no longer a reality among people"*. Rekonsiliasi berarti perlawanan terhadap kekuasaan yang menindas orang-orang hitam. Perlawanan itu menunjukkan bahwa rekonsiliasi sangat berharga karena diperoleh dengan pengorbanan dan kematian. Orang-orang putih harus disadarkan untuk bertanggung jawab terhadap penderitaan orang-orang hitam. Keadilan harus ditegakkan, sehingga penindasan tidak harus terjadi lagi.

Rekonsiliasi hanya bisa ditentukan sesuai dengan pergumulan orang-orang hitam yang tertindas, dan bukan oleh bangsa putih. Karena itu, Cone menegaskan bahwa orang-orang hitam harus terlibat untuk mengkreasi struktur sosial yang dapat menyatukan semua orang. Rekonsiliasi yang sejati akan terjadi dengan sungguh-sungguh, bila tidak ada lagi penindasan, perbudakan, ketidakadilan terhadap orang-orang hitam dan semua orang yang miskin, lemah, dan tidak berdaya di mana pun dan kapan pun.

Tanggapan

Disadari bahwa pemikiran teologi James H. Cone tidak dapat dipisahkan dengan pergumulan konteks khusus yang dihadapinya. Suatu kenyataan penderitaan dan luka yang sulit terlupakan, akibat penindasan orang-orang putih terhadap orang-orang hitam. Motif utama dari pemikiran teologi Cone adalah *the meaning of the Gospel for human lives*. Pemikiran Cone menarik untuk disimak dan ditanggapi secara kritis dalam konteks kita sehingga tidak salah direlevansikan. Konteks yang dimaksudkan di sini yakni konflik Maluku.

Teologi Yang Menyembuhkan Luka Maluku

Dalam konteks konflik Maluku 1999, ketika muncul pertentangan, pertikaian bahkan pembantaian antarsesama manusia (baca: orang basudara⁴³) yang berbeda agama, maka akibatnya adalah trauma, luka, dan perasaan dendam yang berkepanjangan. Selain itu, ikatan persaudaraan yang terbingkai dalam pranata budaya Pela-Gandong,⁴⁴ telah terdistorsi dengan bentuk solidaritas baru yang berbasiskan nilai-nilai agama. Artinya, orang Kristen makin membangun solidaritas antaragama Kristen yang nyaris menutup pintu perjumpaan dan dialog dengan orang Islam, begitu pula sebaliknya dengan orang Islam. Fakta lainnya adalah pola pemukiman masyarakat Maluku, khususnya di Kota Ambon yang tersegregasi berdasarkan agama, membuat ruang dan intensitas perjumpaan lintas agama makin sempit dan berkurang. Ini adalah fakta sosiologis kultural yang menghidupi masyarakat Maluku hari ini.

Dalam konteks seperti ini, bagaimana merelevansikan pikiran Cone di atas? Memang ada kesenjangan sejarah yang cukup kontras antara konteks konflik Maluku dengan sejarah panjang diskriminasi terhadap orang kulit hitam (yang kemudian melahirkan teologi hitam ala Cone), namun pada prinsipnya kedua konteks tersebut (baca: konflik Maluku dan kulit hitam) mengkomunikasikan satu masalah yang sama, yakni perasaan terluka akibat sebuah benturan dan kesenjangan relasi yang adil. Orang Kristen di Maluku tidak mungkin dengan mudah memaafkan bahkan mengampuni sesama saudaranya yang beragama Islam, begitu pula sebaliknya. Namun seiring dengan perkembangan waktu, yang disertai perubahan-perubahan terkait dengan peningkatan mutu kehidupan, dari aspek ekonomi, politik, dan budaya, diharapkan

43 Terminologi "Orang Basudara" memiliki makna yang khas bagi masyarakat Maluku. Dalam terminologi ini, orang-orang Maluku yang berbeda latar belakang agama dan kampung, merasa diikat dan dipersatukan dalam sebuah sejarah bersama, sumber yang sama, yakni sebagaimana secara simbolis dikenal sebagai "Gandong" (artinya: kandungan). Maksudnya, dari kandungan ibu yang satu, terpecar anak-anak cucu Maluku yang mendiami bumi Maluku maupun yang terserak di mana-mana.

44 Pela-Gandong adalah aliansi persaudaraan lintas kampung/negeri, di mana negeri-negeri Muslim dan Kristen membangun ikatan persahabatan dan persekutuan yang saling menghargai dan mengasihi satu sama lain. Sebagai contoh, pada saat membangun Gereja, maka biasanya orang-orang Muslim dan Negeri berpela membantu mengerjakan Gereja tersebut. Hal yang sama berlaku kepada orang Kristen yang membantu orang Muslim dalam membangun Mesjid.

adanya kesadaraan, penerimaan, dan komitmen untuk membangun relasi dan rekonsiliasi yang permanen.

Dalam konteks ini, sangat diperlukan sebuah teologi yang dapat memulihkan hubungan-hubungan antarsesama dalam semangat penghargaan terhadap keberhargaan manusia di mata Allah. Teologi yang dimaksud hendak pula dengan hati-hati membaca luka masyarakat Maluku. Artinya, pendekatan teologi yang terlalu radikal dan fundamentalis tentu tidaklah relevan. Yang diperlukan adalah sebuah corak teologi yang secara cermat membaca konteks.

Black Theology ala Cone akan kontraproduktif jika terlalu radikal hendak memaksakan sebuah perubahan, tanpa kepekaan terhadap realitas sosial dan sejarah yang berkelok di masa lalu. Artinya, ada fakta diskriminasi dan marjinalisasi orang kulit hitam oleh orang kulit putih yang tak terbantahkan. Namun, harap diingat bahwa dalam durasi waktu tertentu, orang kulit hitam juga sudah – secara sadar maupun tidak – mengapropriasi⁴⁵ nilai-nilai bahkan ideologi putih sebagai miliknya sendiri. Oleh sebab itu, perlu sikap realistis dan selanjutnya kreatif untuk menyikapi fakta sosial yang ada.

Pada pihak lain, suatu kompromi (mungkin lebih tepat disebut negosiasi menuju konsensus) bukanlah berarti sama sekali mengabaikan luka yang dialami oleh orang-orang kulit hitam. Sebab bagaimana pun di ujung semua ‘protes’ itu ada sebuah ideal nilai bersama yang perlu terus diperjuangkan, yakni pembebasan dari ketertindasan serta membangun tatanan hidup bersama yang adil, egaliter, dan menghargai hak-hak asasi manusia.

Dalam konteks rekonsiliasi konflik Maluku, maka diperlukan satu ‘bacaan’ yang tepat terhadap fakta sosial masyarakat Maluku, termasuk sejarah konflik 1999, sebelum pada akhirnya menawarkan sebuah teologi yang relevan. Bahwa konflik 1999 telah menimbulkan trauma dan luka yang dalam, namun ada juga sejarah relasi antarorang basudara (pela-gandong) yang sudah terjalin ribuan tahun lalu oleh para leluhur Maluku. Singkatnya, teologi yang dibutuhkan bagi orang

45 Apropriasi merujuk pada pengertian kemampuan suatu kelompok masyarakat yang menyerap unsur-unsur budaya/tradisi tertentu dari luar, dan mengelolanya secara kreatif sehingga menjadi miliknya sendiri. Di Maluku, salah satu contoh apropriasi adalah musik Totobuang, yang sebenarnya berasal dari Jawa, namun kemudian diolah menjadi sebuah komposisi alat musik yang khas Maluku.

Maluku terkait dengan makna rekonsiliasi dan pembebasan adalah teologi yang mendamaikan dan menyembuhkan (makna rekonsiliasi) luka Maluku, sekaligus teologi pembebasan yang mentransformasi hidup masyarakat dari kecenderungan konflik kepada kehidupan persaudaraan sejati. Teologi ini menjiwai makna rekonsiliasi dan pembebasan sebagai makna hakiki hidup semua manusia yang diciptakan Allah. Rekonsiliasi dan pembebasan itu sama artinya dengan gagasan Cone, sebagai anugerah Allah yang harus direspons oleh manusia. Demikian rekonsiliasi dan pembebasan berarti tidak ada lagi penindasan, ketidakadilan, pertikaian, atau permusuhan. Yang ada ialah kehidupan saling merangkul sebagai orang basudara, dan sesama yang diciptakan Allah. Semua ini mungkin seperti melodi yang jauh lebih indah daripada gemuruh peperangan.

Bagian Sembilan.

DISKURSUS TEOLOGI PUBLIK

THE ETHIC OF JESUS

Meninjau Pemikiran Teologis Reinhold Niebuhr

*"God, give us grace to accept with serenity
the things that cannot be changed,
courage to change the things that should be changed,
and the wisdom to distinguish the one from the other"*

Serenity Prayer - Reinhold Niebuhr (1974)

Pengantar

Fenomena mempertanyakan relevansi agama di dunia modern semakin mengeliat. Umar Khayyam menghipotesiskan bahwa agama sudah cenderung dipinggirkan. Munculnya era modern bahkan terkait erat dengan usaha membersihkan masyarakat dari agama. Hak agama untuk hidup dipersoalkan. Agama diukur dari rasionalitas modern. Agama diakui dalam era modern sejauh agama tidak bertentangan dengan semangat modern (Khayyam, 2012:3).

Keith Ward malah melansir judul bukunya dengan suatu pertanyaan, *is religion dangerous?* Pertanyaan lainnya adalah apakah agama berbuat lebih jahat daripada kebaikan? Apakah agama merupakan kekuatan jahat, bahkan akar dari semua kejahatan – seperti judul serial pendek televisi Inggris yang dibawakan oleh Profesor Richard Dawkins? Apakah agama itu sesuatu yang seharusnya kita takuti, yang harus kita lawan karena merusak pikiran anak-anak serta mengarah kepada terorisme dan kekerasan? Untuk semua pertanyaan itu, Ward, seorang filsuf yang juga mempelajari berbagai perkembangan

pemikiran filsafat, teologi, psikologi, dan agama-agama, mengajukan suatu kesimpulan bahwa agama melakukan beberapa kejahatan, juga kebaikan, tetapi kebanyakan orang – yang dihadapkan pada bukti menyetujui bahwa agama berbuat lebih banyak kebaikan daripada kejahatan, dan kita menjadi lebih buruk sebagai manusia tanpa agama (Ward, 2009:7-8). Apa relevansinya dengan etika Yesus di dalam gagasan pemikiran teologis Niebuhr? Jika ingin menunjukkan salah satu bukti ajaran dan teologi Kristen yang berperan membangun peradaban publik (teologi publik), maka tulisan ini bermuara ke sana.

Latar Belakang dan Pemikiran Etika-Teologis Niebuhr

Reinhold Niebuhr (1892-1971), ialah seorang pendeta dari gereja Bethel Injili di Detroit, Amerika Serikat. Sejak ditahbiskan pada tahun 1915, Niebuhr melayani di gerejanya hingga tahun 1928. Selama 13 tahun melayani di kota industri yang besar ini, Niebuhr turut mencurahkan perhatiannya atas persoalan sosial, teristimewa yang dialami oleh para pekerja di Pabrik Henry Ford, yang bergerak di bidang industri mobil. Di sinilah, Niebuhr dengan jelas menyaksikan terjadinya proses ketidakadilan yang dilakukan oleh pemilik pabrik Ford dalam memberi upah kerja yang tidak seimbang dengan jam kerja para buruh pabrik. Hal ini menyebabkan banyak pekerja yang harus kehilangan tempat tinggal, dan banyak anak-anak mereka yang dikeluarkan dari sekolah karena tidak mempunyai cukup biaya (Livingstone, 2000:175).

Pengalaman berjemaat merupakan titik pangkal bagi Niebuhr mengembangkan karir akademik dalam dunia teologi, sebagai seorang Profesor bidang Etika Kristen dan Filsafat Agama di Union Theological Seminary, di New York. Di samping itu, Niebuhr tidak hanya mengurung kecerdasan intelektualnya di ruang-ruang kuliah, tetapi juga ia tidak pernah berhenti dalam berbagai urusan publik, seperti bergabung bersama dalam organisasi buruh, pemimpin gerakan sosial, ikut memperjuangkan demokrasi di Amerika dalam partai politik, dan ia pun sempat bergabung dengan persekutuan rekonsiliasi (Rice, 2009:4-7). Namun tidak lama setelah perang dunia II, Niebuhr meninggalkan persekutuan itu, dan memilih gerakan lain, yang disebut Realisme Kristen. Gerakan ini lebih *concern* dengan suatu kenyataan empiris sosial-politik, daripada idialisme. Dalam gerakan ini, Niebuhr

akhirnya mendukung tindakan Amerika dalam perang dunia II, yang anti komunis, dan disertai dengan pengembangan senjata nuklir (Niebuhr, 1959:267,269).

Livingstone menegaskan bahwa karya teologi Niebuhr telah memperlihatkan dirinya sebagai seorang apologet kontemporer yang membela prinsip ajaran Kristen. Ini dilakukan oleh Niebuhr dengan selalu medemonstrasikan relevansi iman Kristen dan kebenaran Alkitab di dalam sejarah kehidupan manusia.⁴⁶ Niebuhr sendiri dalam bukunya, *Christian Realism and Political Problems*, menyatakan bahwa tulisannya yang berkaitan dengan teologi, etika, dan politik, adalah suatu upaya merelevansikan iman Kristen pada persoalan-persoalan kontemporer dalam kehidupan bersama (Niebuhr, 1953:1). Untuk itulah, dalam tulisan ini, penulis akan menyajikan refleksi pemikiran etika-teologis Niebuhr mengenai Etika Yesus (*The Ethic of Jesus*), yang dikemukakan dalam bukunya, *An Interpretation of Christian Ethics*, dan juga dalam tulisannya yang lain.

Gagasan-Gagasan Utama Etika Yesus

Niebuhr mengawali paparannya dengan menyatakan bahwa etika Yesus merupakan buah yang sempurna dari agama para nabi. Etika ini menekankan pengajaran Yesus mengenai hukum kasih, yang berlaku mutlak dalam hidup manusia. Menurut Niebuhr, kasih merupakan karakter Allah yang tidak dibangun dengan argumen, tetapi diterima selaku yang benar (*taken for granted*). Karena Allah ialah Kasih. Kasih Allah itu sungguh imanen dan sekaligus transenden di dalam kehidupan manusia. Imanen dapat berarti bahwa Kasih Allah sungguh hadir di dalam kehidupan manusia melalui Yesus Kristus. Pada saat yang sama, kasih itu transenden atau kasih dari Allah yang tidak terjangkau oleh daya dan akal (*vitality and reason*) manusia (Niebuhr, 1935: 43-45).

Kasih Allah dimanifestasikan dalam karya pelayanan Yesus melalui ajaran-Nya, agar manusia dapat mengasihi Allah dan sesama manusia, termasuk mereka yang bercela, berdosa, bahkan para

46 Livingstone., 176. Bdk. Beberapa pemikiran Niebuhr yang telah dipublikasikan, antara lain, *Moral Man and Immoral Society* (1932); *Beyond Tragedy* (1937), *The Nature and Destiny of Man* (1941), *Faith and History* (1949).

musuh sekalipun. Ajaran untuk mengasihi semua manusia didasarkan pada keyakinan Yesus bahwa anugerah Allah dicurahkan bagi semua manusia, bagaikan matahari dan hujan yang dianugerahkan bagi mereka, yang baik maupun yang jahat. Menurut Niebuhr, kasih yang mengampuni musuh merupakan bentuk akhir dari kesempurnaan kasih. Melalui praktik kasih yang mengampuni, suatu permusuhan akan ditransmutasi menjadi persahabatan. Dari sudut pandang etika, kasih seperti ini dipandang sebagai simbol karakter *supra-moral* dari anugerah Allah. Karena itu, kasih yang mengampuni ini juga dianggap sebagai suatu landasan etika yang secara absolut dibutuhkan tanpa kompromi (*an absolute and uncompromising ethic*) (Niebuhr, 1956:45).

Etika Yesus yang menekankan mengenai hukum kasih kepada Allah dan sesama, termasuk juga mengasihi musuh, dimaksudkan antara lain untuk mengkritisi gaya hidup masyarakat yang sangat individual. Gaya hidup yang individual hanya lebih mementingkan diri sendiri daripada mementingkan Tuhan dan sesama. Gaya hidup seperti ini dipengaruhi oleh menonjolnya sikap ke"aku"an (*egoistic*), keangkuhan (*pride*), dan penonjolan diri (*self-assertion*), yang dapat bermuara pada permusuhan atau konflik antarindividu, atau antarmasyarakat dan antarbangsa. Gaya hidup individual merupakan warisan budaya modern yang dilakukan secara berlebihan dari seseorang atau masyarakat umumnya, sehingga turut mengeksklusikan eksistensi orang atau pihak lain dalam suatu peradaban kehidupan bersama. Di sini perilaku manusia hanya ditentukan oleh keinginan, pandangan, dan kebenaran yang berpusat pada diri sendiri. Oleh karena itu, tidak dapat dipungkiri dalam kehidupan masyarakat modern akan selalu terjadi benturan dan konflik antara mengasihi diri sendiri dengan kasih yang dinyatakan oleh Yesus.⁴⁷

Di samping itu, Niebuhr juga menegaskan bahwa kasih Allah yang Yesus nyatakan bersifat universal. Kasih Allah berlaku untuk semua manusia dan tidak terbatas bagi orang-orang Kristen. Kasih ini menuntun pada suatu kehidupan yang penuh kedamaian, keadilan, kebebasan, dan mencakup semua yang memunyai nilai-nilai kebaikan dalam hidup. Sebaliknya, masyarakat yang hidup tanpa memberlakukan hukum

47 Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, 47-57

kasih akan lebih mudah terseret dalam perlakuan yang egois, tidak adil, penuh dengan tirani dan anarki, yang semuanya merupakan ekspresi dari dosa. Demikian Niebuhr menyatakan, "egoism is always destructive. The destruction of our contemporary civilization through its injustice and through the clash of conflicting national will is merely one aspect and one expression of the national destruction of sin in the world". Dengan begitu, bagi Niebuhr, etika Yesus ini merupakan suatu imperatif moral, baik itu pada *socio-moral*, *politico-moral*, maupun *religio-moral system*, yang dapat mengarahkan perilaku hidup manusia untuk menjadi lebih baik.

The Law of Love in Politics and Economics

Hukum kasih yang diajarkan dan dipraktikan oleh Yesus memiliki daya terobosan yang kuat untuk menembusi seluruh tatanan kehidupan masyarakat, termasuk urusan politik dan ekonomi. Dalam hal ini, Niebuhr mencoba mengkritisi pandangan kekristenan yang mewarisi ajaran Yesus mengenai hukum kasih terkait dengan dimensi politik dan ekonomi. Kedua dimensi ini dinyatakan oleh Niebuhr sebagai suatu mekanisme penting yang mengatur kehidupan dan peradaban masyarakat modern. Melalui mekanisme ekonomi dan politik yang teratur maka kebahagiaan, keharmonisan, keadilan, dan nilai-nilai kebaikan lainnya dapat dicapai. Sebaliknya, jika terjadi ketidak-adilan dalam mekanisme ekonomi dan politik, maka akan turut merusak tatanan kehidupan masyarakat. Karena itu, Niebuhr menyebutkan "*the problem of politics and economics is the problem of justice*".⁴⁸

Terkait dengan masalah politik dan ekonomi, Niebuhr menilai bahwa kekristenan lebih sering menjadi sumber kebingungan daripada sumber inspirasi dan pemikiran yang konstruktif. Penilaian ini, menurut Niebuhr, terlepas dari kontribusi *Thomasian Chatolism* dalam bidang hukum dan perdamaian pada abad ke 13 di Eropa, juga kontribusi *Calvinism* dalam perjuangan demokrasi pada abad 17 dan 18. Niebuhr berpendapat bahwa dasar dari kegagalan kekristenan dalam bidang politik dan ekonomi disebabkan oleh adanya kecenderungan untuk menghancurkan dialektika visi kenabian (*prophetic vision*), yang diwariskan juga oleh Yesus mengenai perwujud-nyataan kasih dan

48 Ibid., 127-128.

keadilan Allah, di dalam sejarah kehidupan manusia. Kecenderungan ini kerap kali diperlihatkan baik oleh Kekristenan Ortodoks, yang selalu menunjukkan pesimismenya yang tidak pantas (*the undue pessimism*), maupun Kekristenan Liberal dengan sikap sentimen yang tidak semestinya (*the undue sentimentality*).⁴⁹

Pesimisme Ortodoks bertumpu pada pandangan mengenai keberdosaan dunia, yang dijadikan alasan untuk menerima dengan puas suatu keadilan yang tidak sempurna (*imperfect justice*), yang diciptakan oleh struktur sosial masyarakat. Sikap pesimis ini juga yang menyebabkan kekristenan sering melebarkan jarak dengan urusan politik dan ekonomi. Kedua urusan ini dipandang sebagai bagian dari urusan duniawi yang sangat mudah dirasuki dan diperintah oleh kekuatan jahat (*demonic force*). Pada akhirnya, sikap ini menyebabkan Kekristenan Ortodoks tidak mampu untuk merelevansikan hukum kasih dan keadilan di dalam realitas politik dan ekonomi. Lebih daripada itu, hukum kasih tidak dapat diintegrasikan dengan perjuangan manusia untuk keadilan. Pada hal, bagi Niebuhr, hukum kasih ada sebagai sumber dari norma keadilan (*the law of love is as the source of the norms of justice*).⁵⁰

Sementara itu, usaha Kekristenan Liberal untuk mengkritisi keterbatasan Gereja Ortodoks dipandang juga sebagai suatu sikap yang penuh dengan sentimen. Jika Gereja Ortodoks pesimis dalam mengintegrasikan atau merelevansikan hukum kasih dengan realitas politik dan ekonomi, maka Gereja Liberal mendeklarasikan diri untuk menjadi lebih relevan, tanpa harus terlalu terikat dengan ajaran Yesus. Dalam hal ini, Niebuhr menandakan bahwa Gereja Liberal lebih sering menggunakan berbagai teori politik dan teori sosial, atau teori lainnya, yang menekankan mengenai pemaksaan (*coercion*), tekanan (*pressure*), konflik, dan perimbangan kekuasaan untuk menangani masalah ketidakadilan.⁵¹

Hal ini, misalnya, dapat dilihat dalam penafsiran Gereja Liberal mengenai injil sosial (*social gospel*). Menurut Niebuhr, ajaran *social gospel* yang digunakan Gereja Liberal sangat menekankan bahwa

49 Ibid., 129.

50 Ibid., 128, 131.

51 Ibid., 131, 153.

keadilan dalam tatanan sosial masyarakat hanya dapat dicapai melalui pemaksaan dari kelompok (*the coercion of groups*) yang diperlakukan tidak adil. Untuk menunjukkan itu, Niebuhr mengutip pernyataan seorang penulis *social gospel*, Shailer Mathew, bahwa "the impulse to get justice is not evangelical; the impulse to give justice is". Lebih jauh lagi, Mathew juga menegaskan bahwa agar masyarakat yang memiliki hak-hak *privilege* dapat memberikan keadilan kepada masyarakat yang lain, maka dibutuhkan suatu pertarungan (*fighting to get justice*).⁵²

Teori sosial lain yang digunakan oleh Gereja Liberal ialah teori sosial Marxisme (Marxisme menunjuk pada teori resmi Karl Marx, yang merupakan tokoh utamanya). Marxisme sering kali tidak hanya dipandang sebagai suatu aliran pemikiran filsafat sosial, tetapi juga sering dianggap sebagai sebuah 'agama baru', dan strategi politik untuk mengupayakan keadilan dalam masyarakat. Salah satu dasar pemikiran Marx, yaitu bahwa keadilan dalam masyarakat modern lebih ditentukan bukan oleh politik atau ideologi, tetapi oleh mekanisme ekonomi. Demikian, Niebuhr mengutip pemikiran Marx bahwa "economic power is the most basic power".⁵³

Mekanisme ekonomi yang dimaksud menunjuk pada ekonomi kapitalistik yang ditentang oleh Marxisme. Kapitalisme seluruhnya terarah pada keuntungan para pemilik modal sebesar-besarnya, dan menghasilkan penghisapan tenaga kerja manusia secara besar-besaran. Oleh karena itu, Marxisme mendorong perkembangan masyarakat modern yang diwarnai dengan revolusi masyarakat buruh, yang ingin menghapus sistem kepemilikan dan hak milik pribadi untuk mewujudkan masyarakat sosialis tanpa kelas. Para Marxian, termasuk orang Kristen Liberal terus berupaya mewujudkan cita-cita *Utopia*-nya. Cita-cita ini mengasumsikan akan terbangunnya suatu tempat kehidupan bersama yang penuh keadilan di dalam dunia. Perlunya penghapusan hak milik pribadi yang membuat manusia menjadi egois dan menghancurkan keselarasan masyarakat. Dengan begitu, dasar keadilan sangat ditentukan oleh penghapusan hak milik pribadi, kewajiban semua orang harus bekerja, penyamaan pendapatan, dan

52 Ibid, 156-157.

53 Ibid., 165.

pengorganisasian produksi oleh negara sebagai sarana menghapus kemiskinan.

Teori sosial Marxisme ini memang bermaksud untuk mengupayakan keadilan dan kesejahteraan dalam masyarakat. Namun, maksud tersebut sering dicapai dengan lebih mengandalkan ajaran sosialnya, dan menyangkali dasar psikologis dari kehidupan spiritual masyarakat yang terdapat dalam agama.⁵⁴ Agama Kristen dipandang sebagai candu, yang hanya membius manusia dalam penderitaan. Pandangan ini sekaligus merupakan kritik keras terhadap pesimisme Kekristenan Ortodoks. Akan tetapi, persoalan yang tidak dapat dihindari dari para Marxian, yaitu lahirnya dorongan yang begitu kuat untuk memperoleh keadilan dengan melegalkan cara-cara yang beraroma kekerasan, tekanan, konflik, dan resistensi.

Menurut Niebuhr, Kekristenan Liberal yang terlibat dalam revolusi sosial dengan melegalkan resistensi, merupakan konsekuensi dari kurang-pemahaman mengenai etika Yesus. Niebuhr menyatakan, "*If Christians are to live by the 'way of the Cross' they ought to practice nonresistance*". Begitu juga sebaliknya, ketidakadilan yang dilakukan oleh masyarakat kapitalis merupakan penyimpangan terhadap ajaran Yesus. Etika Yesus sendiri dengan jelas telah menegaskan untuk mengasihi sesama manusia seperti mengasihi diri sendiri. Karena itu, bagi Niebuhr, semua orang Kristen harus terus-menerus merelevansikan hukum kasih di dalam pergumulan sosial. Gereja pun perlu terus menyuarakan kritik kenabiannya untuk mengupayakan kasih dan keadilan, sembari terus mengharapakan pembaharuan terhadap struktur sosial yang korup dan menyimpang.⁵⁵

Etika kasih (*love ethic*) oleh Niebuhr menjadi relevan untuk menilai apa yang dilakukan manusia. D. B Robertson yang menyunting tulisan-tulisan Niebuhr dalam bukunya *Love and Justice*, menyatakan bahwa kata kasih secara konsisten selalu digunakan oleh Niebuhr dalam analisis etika-nya. Kasih yang dimaksudkan tentunya adalah kasih Kristus yang rela berkorban (*agape*) (Robertson, 1957: 10). Dalam tulisannya, *Nature and Destiny of Man*, Niebuhr menyatakan bahwa kasih yang rela berkorban itu telah dinampakkan dalam peristiwa

54 Ibid., 162,166.

55 Ibid.,167,168,176.

penyaliban Yesus. Iman Kristen meyakini dan memaknai sungguh bahwa pengorbanan Yesus di salib tidak sebatas untuk menebus manusia dari dosa, tetapi salib juga menegaskan pemerintahan Allah, yang solider dan berpihak dengan semua orang yang menderita di dalam sejarah kehidupan manusia.

Kasih Yesus yang berkorban ini juga disebut oleh Niebuhr sebagai kasih yang sempurna, yang tidak sebanding dengan nilai-nilai kebaikan atau suatu tindakan yang tidak melanggar tuntutan berbagai aturan hukum. Niebuhr menulisnya demikian, *"The Christian faith affirms that the same Christ who disclose the sovereignty God over history is also perfect norm of human nature.... This perfection is not so much a sum total of various virtues or an absence transgression of various laws; it is the perfection of sacrifice love"* (Niebuhr, 1955:295). Memaknai pernyataan Niebuhr ini, Livingstone menyatakan bahwa salib Yesus yang dipahami oleh Niebuhr, tidak hanya menyibak akan hikmat dan kasih Allah, tetapi juga norma dan aturan yang mengarahkan kehidupan manusia. Hanya melalui salib, manusia dapat menemukan kasih Kristus yang menderita (*agape*) sebagai kasih yang sempurna dan tidak berkesudahan. Kasih Allah yang dinyatakan melalui penderitaan Kristus adalah kasih yang suci, yang menjadi puncak dari kehidupan moral. Kasih Yesus adalah kasih yang tidak menuntut balas, sebab kasih itu adalah kesempurnaan dari kasih yang berkorban.⁵⁶

Etika Yesus Masih Relevan dan Signifikan?

Dengan mempelajari mengenai latar belakang dan pemikiran Niebuhr, dapat disebutkan bahwa gereja, politik (lebih luas masyarakat), dan perguruan tinggi merupakan publik teologi yang tidak dapat dipisahkan dari jamahan pemikiran etika-teologisnya. Pemikiran etika-teologis Niebuhr dimaksudkan untuk merelevansikan pengetahuan dan keyakinan Kristennya dalam situasi konkrit. Sampai pada suatu keluasan horizon, Niebuhr tidak hanya menjadi pemikir tapi juga seorang aktor dalam perjuangan bersama masyarakat yang dibelanya, serta terlibat dalam partai politik untuk memperjuangkan demokrasi di Amerika waktu itu. Penekanan Niebuhr pada hukum kasih yang

56 Livingstone, *Modern Christian Thought*, 186.

diajarkan oleh Yesus bertujuan untuk mengkritisi kehidupan modern, yang pada sisi negatifnya cenderung individualis, egois, dan anarkis. Di samping itu, etika-teologis Niebuhr juga menyentuh rana politis dan ekonomis, teristimewa dalam mengkritisi sikap Kekristenan Ortodoks dan Liberal. Bagi Niebuhr, dengan memberlakukan hukum kasih, maka diharapkan dapat tercipta peradaban manusia modern yang lebih baik. Di dalamnya ada kedamaian, kebersamaan, kebebasan, keadilan, dan semua hal yang bernilai positif dalam kehidupan bersama. Bagi Niebuhr, kasih menjadi salah satu imperatif moral, yang sangat penting dalam seluruh sistem sosial, politik, maupun agama.

Pemikiran Niebuhr mengenai etika Yesus yang menekankan ajaran kasih, sekaligus turut menjawab beberapa pertanyaan fundamental yang sangat sering diajukan para etikawan Kristen kontemporer. Apakah signifikansi dari kehadiran dan karya Yesus Kristus untuk kehidupan moral manusia, teristimewa bagi umat Kristen yang merupakan para pengikut Yesus? Kemudian, apa yang seharusnya dilakukan oleh orang percaya dalam kaitan dengan ajaran moral yang diwariskan oleh Yesus Kristus? Dengan tipe pemikiran etika-teologis yang sama dengan Niebuhr, James Gustafson mengangkat beberapa citra Yesus, yang dapat menjadi pedoman bagi kehidupan moral umat Kristen, misalnya Yesus sebagai teladan dan guru moral (Gustafson, 2009:1,4).

Selain itu, Samuel Wels dan Ben Quash juga menyebutkan bahwa karya Yesus Kristus seluruhnya memperlihatkan bahwa Yesus Kristus dapat disebut sebagai "a great moral teacher". Lebih jauh lagi, Wels dan Quash menunjukkan bahwa mulai dari kisah inkarnasi dan kelahiran Yesus hingga kebangkitan dan kenaikan Yesus ke surga, semuanya memiliki makna atau signifikansi moral-etis bagi kehidupan manusia. Namun demikian, dengan mengutip Albert Schweitzer, Wels dan Quash menegaskan bahwa signifikansi karya etika Yesus memiliki keterbatasan sudut pandang, yang berkaitan dengan konteks kehidupan di zaman Yesus. Karena itu, proses hermeneutik dibutuhkan untuk dapat menafsirkan dan merelevansikan ajaran-ajaran Yesus mengenai etika dan moral dalam konteks sekarang ini (Wels & Quash, 2010: 14-20).

Relevansi Pemikiran Niebuhr dalam Konteks Indonesia

Menyikapi konteks kehidupan masyarakat Indonesia yang masih selalu terjerumus dalam berbagai pertikaian dan konflik, maka pemikiran Niebuhr dalam menerapkan hukum kasih menjadi sangat relevan. Persoalannya, gereja atau umat Kristen sangat mudah mengetahui ajaran Yesus mengenai hukum kasih. Tidak kurang ajaran ini dikhotbakkan atau diberitakan sebagai pedoman kehidupan baru dalam liturginya. Namun, ajaran ini tidak begitu mudah untuk dipraktikkan dengan benar, sehingga kebencian, konflik, egoisme, dan anarkisme semakin sulit berlalu dari kehidupan masyarakat. Terkait dengan konteks tersebut, maka sangatlah penting untuk mewujudkan apa yang dikatakan oleh Niebuhr, bahwa etika mengasihi mesti menjadi suatu imperatif moral yang secara absolut diperlukan dan tidak bisa dikompromikan. Oleh sebab itu, suatu interpretasi dan pandangan etika Kristen tidak hanya menegaskan suatu norma atau ajaran yang benar (*orthodoxy*), tetapi juga perlu diberlakukan sebagai suatu praksis yang benar (*orthopraxis*) dalam kehidupan masyarakat.

Etika mengasihi juga perlu diimplementasikan dalam dimensi politik dan ekonomi. Di Indonesia sebagai negara demokrasi, bidang ekonomi dan politik semestinya menjadi sarana pencapaian keadilan dan kesejahteraan rakyat. Namun, yang terjadi malah sebaliknya. Banyak pemimpin yang telah dipilih langsung oleh rakyat sangat sering menggunakan kekuasaan politiknya untuk melakukan korupsi, kolusi, dan nepotisme demi memperkaya diri sendiri atau kelompoknya. Sementara itu, kemiskinan tetap menjadi masalah akut yang tidak tertangani secara baik. Rakyat terus menderita, dan tertindas oleh tangan-tangan penguasa dan pengusaha yang lalim. Selain itu, keadilan yang terus diperjuangkan hanyalah menjadi retorika para pemangku kekuasaan.

Dalam konteks bangsa Indonesia yang demikian, maka pemberlakuan hukum kasih mesti terus diperjuangkan oleh gereja dan semua masyarakat. Hukum kasih menjadi prasyarat mutlak untuk menciptakan keadilan. Mengasihi sesama manusia sama seperti mengasihi diri sendiri. Robert P. Borrong menyatakan bahwa kasih memberikan kesempatan kepada kita untuk memusatkan perjuangan

kepada sesama atau pada kepentingan bersama. Menurutnya, dunia kita lebih membutuhkan kasih dari sekedar keadilan. Kalau kasih yang kita tonjolkan, manusia akan lebih peduli pada sesamanya. Kalau kasih menjadi yang pertama dan terutama, solidaritas antarsesama manusia akan terwujud. Kasih juga diperlukan dalam demonstrasi perjuangan penegakan HAM. Sebab, sangat sering tuntutan menegakan HAM seadil-adilnya diwarnai dengan meningkatnya berbagai tindak kekerasan terhadap sesama (Borong, 2007: 11). Selain itu, dalam menyikapi realitas masyarakat Indonesia yang menderita, maka perwujudan kasih yang rela berkorban juga menjadi sangat berarti. Masyarakat yang menderita tentunya memerlukan manusia-manusia yang rela mengorbankan sebagian dari kepunyaan dan kepentingannya untuk sesama. Bagi umat Kristen, kasih yang rela berkorban bukan lagi menjadi pilihan, melainkan suatu imperatif moral sebagai konsekuensi menjadi pengikut Yesus, yang telah lebih dulu berkorban di atas salib.

Etika Yesus mengenai kasih juga relevan diterapkan dalam konteks masyarakat Maluku pasca konflik. Konflik telah menceraikan masyarakat di Maluku berdasarkan agama, latar belakang sosial-budaya. Konflik makin mempertajam segregasi sosial. Seorang tukang becak, yang juga seorang pengurus masjid di Batumerah, Bapak La De yang berasal dari Buton dan telah bermukim di kota Ambon selama 60 Tahun, dalam suatu kesempatan wawancara penelitian, beliau mengatakan sekarang (menunjuk pada pengalaman pasca konflik) sudah sangat berbeda dengan dulu (sebelum konflik). Saya sebelum konflik punya banyak saudara di kota Ambon, dari berbagai negeri di Maluku, terutama yang beragama Kristen. Saya dapat berjalan *masuk-keluar* (pulang-pergi) membawa penumpang sampai ke lorong wilayah *basudara Kristen* dan bahkan masuk ke dalam rumah-rumah mereka. Dengan kebaikan hati, mereka memberikan saya makan dan minum setelah mengantarkan mereka dan barang-barang belanjaan dari pasar. Namun, sekarang, kita masih berkenalan, sering berjumpa di pasar, tetapi hanya sebatas saling menyapa dan melihat. Mereka tidak lagi berani menumpang becak saya, dan saya sendiri memiliki rasa takut pergi ke rumah atau wilayah mereka. Walau Maluku sudah aman, trauma konflik masih menghantui (La De, wawancara pribadi, 24-04-18).

Dalam konteks pasca konflik Maluku, pemikiran Niebuhr menjadi bermakna. Seperti ditegaskan oleh Niebuhr, kasih Allah yang Yesus nyatakan bersifat universal, merangkul semua orang tanpa terbatas hanya pada kehidupan orang Kristen. Dengan terus membangun kehidupan yang saling mengasihi, maka luka dan trauma konflik yang pernah terjadi dapat disembuhkan. Kasih mesti menjadi sebuah kata bersama bagi sebuah masa depan bersama (*a common word for a common future*).⁵⁷ Masa depan itu adalah masa depan masyarakat Maluku yang hidup saling mengasihi, penuh dengan keadilan dan kedamaian. Dengan kasih, konflik dan permusuhan di masa lalu dapat ditransformasikan sebagai pelajaran berharga untuk menciptakan perdamaian dan persaudaraan sejati di bumi Maluku – dan tidak akan pernah terprovokasi untuk menyalakan bara konflik yang menyakitkan itu.

Referensi

- Borrong, Robert P. *Antara Kasih dan Keadilan*. Tana Toraja, SULO. 2007
- Gustafson, James M.. *Christ and the Moral Life*. Louisville: WJK Press. 2009
- Livingstone, James C, dkk (ed.). *Modern Christian Thought*, volume II. New Jersey, Prentice Hall. 2000.
- Khayyam Umar, " Ekstasi Politiko – Religius dalam Nyanyian Angsa", dalam Sunardi, ST. (ed), *Vodka dan Birahi Seorang Nabi*. Yogyakarta. Jalasutra, 2012.
- Niebuhr, Ursula N. *Reinhold Niebuhr: Justice and Mercy*. Louisville: Westminster. 1974.
- Niebuhr, Reinhold. *The Structure of Nation and Empires*. New York: Charless Scribner's Sons. 1959.
- *Christian Realism and Political Problems*. New York: Charles Scribner's Sons. 1953.
- *An Interpretation of Christian Ethics*. New

57 Miroslav Volf & Ghazi bin Muhamad, *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans, 2010),18.

- York: Living Age Book. 1935-1960. ed.6th
- *Christianity and Power Politics*. New York: Charles Scribner's Sons. 1956.
- *Nature and Destiny of Man*. vol.2. New York: Charles Scribner's Sons. 1955.
- Rice, Daniel F. (ed.). *Reinhold Niebuhr Revisited*. Grand Rapids, Wm.B.Eerdmans. 2009.
- Robertson D.B.. *Love and Justice: Selection from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*. Louisville: Westminster. 1957.
- Ward Keith, *Benarkah Agama Berbahaya?* Terj. L. Prasetya, Yogyakarta: Kanisius. 2009.
- Wells, Samuel & Ben Quash. *An Introducing Christian Ethics*. Oxford: Willey Blackwell. 2010.
- Volf, Miroslav & Ghazi bin Muhamad. *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*. Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans. 2010.

Bagian Sepuluh.

MENGIKUT YESUS – SEBAGAI THE COST OF DISCIPLESHIP

Dari Dietrich Bonhoeffer Bagi Kekristenan di Indonesia

Pengantar

Tulisan ini berisikan catatan bibliografi singkat seorang teolog kontemporer, Dietrich Bonhoeffer. Bibliografi Bonhoeffer memuat suatu *image* dari perjuangan berharga seorang pengikut Yesus, yang mencerminkan suatu spirit menggereja yang pro hidup di zamannya, untuk berjuang membela harkat kemanusiaan yang terinjak-injak oleh suatu struktur kekuasaan yang tidak adil. Belajar dari praksis berteologi Bonhoeffer, kita dapat merekonstruksi kembali praksis teologis publik yang relevan terutama dalam konteks lokalitas kita di Indonesia.

Latar Belakang Historis

Dietrich Bonhoeffer disebut oleh para teolog sebagai seorang martir, pemikir dan atau teolog resistensi di abad ke 20. Ia hidup dan berkarya di antara dua peristiwa perang dunia pada abad ke 20. Ia dan saudari kembarnya, Sabine, lahir pada tanggal 04 Februari 1906 di Breslau, Silesia – beberapa tahun sebelum perang dunia I terjadi (1914). Dan pada tanggal 09 April 1945- beberapa hari sebelum perang dunia II berakhir, ia dibunuh oleh prajurit Hitler di Flossenbug, Jerman.⁵⁸

Dietrich Bonhoeffer adalah anak keenam dari delapan orang bersaudara. Ayahnya, Karl Bonhoeffer adalah seorang guru besar psikiatri dan neorologi di Breslau. Ibunya bernama Paula von Hasse,

58 Ferdinand Schlingensiefen, Dietrich Bonhoeffer 1906-1945; Martyr, Thinker, Man of Resistance (London: T&T Clark, 2010), 1

yang berprofesi sebagai Ibu rumah tangga merangkap sebagai guru rumah bagi anak-anaknya. Bonhoeffer hidup di tengah keluarga yang mempunyai hak-hak istimewa sebagai kelompok masyarakat kelas menengah atas. Mulai dari leluhurnya hingga kedua orang tuanya, merupakan orang-orang yang berpendidikan dan terpandang. Para leluhurnya ada yang menjadi teolog, professor, ahli hukum, dan seniman. Bahkan, ibunya berasal dari keturunan keluarga aristokrat.⁵⁹ Eberhard Betghe, seorang teman dekat yang kemudian menjadi bagian dari keluarga Bonhoeffer, karena menikahi Renate, kemenakan perempuan Bonhoeffer, menyatakan bahwa Bonhoeffer dibesarkan dalam keluarga yang sangat menekankan esensi dari pembelajaran yang benar tidak hanya terletak dalam suatu bentuk pendidikan formal, melainkan lewat perasaan yang berakar secara mendalam dari keluarga yang merupakan penjaga warisan historis agung dengan tradisi intelektualnya yang kuat.⁶⁰

Setelah Bonhoeffer menempuh seluruh proses studinya dalam tradisi Jerman klasik, hingga menyelesaikan ujian akhir sekolah (Abitur) pada tahun 1923, ia pun memutuskan untuk mengikuti studi teologi. Keputusan ini sangat mengejutkan keluarganya, sekaligus merupakan suatu keberatan. Sebab, keluarga Bonhoeffer adalah anggota gereja yang sangat kecewa terhadap Gereja Bersatu Prusia (Lutheran dan Calvinis) dan jarang mengikuti kebaktian Minggu. Mereka memandang gereja sebagai perluasan kebudayaan borjois, tertutup bagi tantangan intelektual dan tidak mampu menghadapi persoalan-persoalan yang hangat di tengah masyarakat.⁶¹ Sekalipun mereka jarang pergi ke gereja, Paula sangat sering memimpin kebaktian di rumah bersama anak-anaknya. Bagi keluarga Bonhoeffer, menjadi Kristen tidak harus berada di dalam gereja atau menjadi bagian dari satu institusi gereja,

59 G. Leibholz, "Memoir", dlm. Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, Terj. Reginald Fuller (London: SCM Press, 1948-1959 [6th]), 9.

60 Penjelasan ini diawali dengan penuturan panjang-lebar mengenai keluarga Dietrich, yang tidak terbatas pada kedua orang tuanya, melainkan berakar dari para leluhurnya yang memiliki tradisi intelektual sebagai orang-orang berpendidikan tinggi hingga beberapa di antara mereka dikukuhkan sebagai professor, termasuk ayahnya, Karl Bonhoeffer. Eberhard Betghe, Dietrich Bonhoeffer: *A Biography*, (Minneapolis: Fortress Press, 1967- 2000), 13.

61 John de Gruchy, *Saksi Bagi Kristus, Kumpulan Cuplikan Karya Dietrich Bonhoeffer*. Terj. Soedarmo (Jakarta: BPK GM, 1993-2003 [4th]), 2.

melainkan mampu menghayati dan melaksanakan pesan-pesan Alkitab dalam kehidupan nyata.⁶²

Keinginan menjadi teolog dan pendeta telah dimulai sejak Bonhoeffer berusia 14 tahun. Keinginan tersebut berakar dari motivasi dalam dirinya sendiri (inner motivation) untuk memilih jalan masa depan yang berbeda dengan saudara-saudaranya.⁶³ Semenjak itu, saudara-saudaranya berusaha meyakinkan dia, bahwa jalan yang dipilih untuk menjadi pendeta dan teolog adalah jalan yang penuh dengan persoalan dan resistensi. Menurut saudara-saudaranya, gereja yang akan menjadi tempat pelayanannya di kemudian hari adalah sesuatu yang membosankan, suram, remeh, miskin dan gereja itu pun telah dijadikan institusi bagi kaum borjuis. Terhadap semua persoalan mengenai gereja, Bonhoeffer pun menjawab saudaranya dengan penuh keyakinan, bahwa *"I shall reform it"*.

Tidak hanya saudara-saudaranya, bahkan orang tuannya, Karl dan Paula, berupaya meyakinkan Bonhoeffer bahwa keahliannya bukan untuk menjadi seorang teolog, tapi untuk menjadi seorang musisi atau seniman. Dengan mempertimbangkan kecakapan Bonhoeffer memainkan piano dan gitar, serta pandai menyanyikan lagu-lagu klasik, maka Karl dan Paula membawa Bonhoeffer kepada seorang ahli musik, Leonid Kreusir di Venna School untuk memperdalam pendidikan musiknya. Akan tetapi, Bonhoeffer tidak lagi tertarik untuk memperdalam pelajaran musik sebagaimana diakui oleh guru musik tersebut, dan ia lebih memilih untuk memperdalam studi teologi. Akhirnya, keputusan Bonhoeffer dihargai oleh keluarganya, dan ia memulai studi teologinya di Universitas Tübingen pada usianya yang ke 17 tahun.⁶⁴

Universitas Tübingen adalah almamater dari ayah dan beberapa saudara Bonhoeffer. Di sini, ia lebih banyak belajar filsafat dan sejarah agama. Selain itu, ia juga tertarik pada kuliah Perjanjian Baru dari Adolf Schlatter, yang hanya mengajar selama musim panas di tahun 1923. Dalam kelas ini, Bonhoeffer menjadi satu-satunya murid yang mampu memahami cara penafsiran Alkitab yang diajarkan oleh Schlatter.

62 Bethge, 35.

63 Ibid, 37,39.

64 Ibid, 36.

Pandangan Schalter yang menekankan makna Alkitab dalam konteks kekinian turut mempengaruhi tulisan-tulisan Bonhoeffer mengenai kristologi, yang menyoal tentang *Who is Jesus and Where Is Jesus Christ today?*⁶⁵ Ia juga diperkenalkan pada ajaran-ajaran teolog liberal- Friedrich Schleiermacher dan Albrecht Ritschl oleh dosennya, Karl Heim.

Sesudah mengikuti kuliah setahun di Tübingen, Bonhoeffer kembali mendaftarkan diri untuk menyelesaikan studi teologi di Universitas Berlin. Ia terdaftar sebagai mahasiswa sejak Juni 1924-Juli 1927. Pada masa studinya, Bonhoeffer memperoleh dasar-dasar pengetahuan yang diperlukan oleh seorang pendeta atau teolog Jerman. Para pakar teologi yang turut mengajarnya, yakni Karl Holl, ahli dalam teologi reformasi Reinhold Seeberg, ahli teolog sistematika konservatif yang berhaluan neo-Hegelian, Adolf Deismann, ahli Perjanjian Baru, dan seorang pakar teologi liberal yang sangat dihormati, Adolf von Harnack, yang juga ahli sejarah gereja. Selanjutnya di bawah bimbingan Seeberg, Bonhoeffer menyelesaikan disertasi doktoralnya mengenai *Sanctorum Communio* (persekutuan orang kudus).⁶⁶ Disertasi ini dikerjakan selama delapan bulan, dan pada tanggal 1 Agustus 1927 disertasi yang telah diuji dan diperbaiki itu diserahkan ke Fakultas Teologi Universitas Berlin sebagai pemenuhan syarat kelulusannya.

Bonhoeffer yang telah lulus studi teologi, mulai mengabdikan dirinya dalam pelayanan gereja. Mula-mula ia menjadi pengajar sekolah minggu dan pembina kelompok pemuda di Grunewald Church. Menjadi guru sekolah minggu dan pembina kelompok pemuda, bagi Bonhoeffer adalah langkah pertama dalam praktek pelayanan gereja yang dibutuhkan oleh seorang pelayan gereja. Kemudian pada tanggal 15 Februari 1928-17 Februari 1929, Bonhoeffer ditetapkan sebagai asisten pendeta atau menjadi vikaris pada Gereja Lutheran, yang berbahasa Jerman di Barcelona.⁶⁷ Selama setahun pelayanannya

65 Ibid, 54; Dietrich Bonhoeffer, *Christology*. Terj. John Bowden (London: Collins Press, 1966), 23.

66 Disertasi ini lebih pada suatu penyelidikan makna gereja sebagai suatu persekutuan, yang hanya dapat dimengerti dalam hubungan sosialnya dengan masyarakat. Karena itu, *Sanctorum Communio* merupakan karya teologi yang merintis suatu penyelidikan dogmatis tentang sosiologi gereja. Lih. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Dogmatic Inquiry Into the Sociology of the Church*. Terj. R. Gregor. Smith, (London: Collins, 1963), 13.

67 Bethge, 93-123.

di Barcelona, Bonhoeffer menemukan gagasan baru untuk menulis disertasi keduanya mengenai Act and Being (Berbuat dan Berada). Disertasi kedua ini dikerjakan sebagai isyarat untuk menjadi seorang dosen teologi di Berlin.⁶⁸

Gereja, Republik Weimar, dan Nazisme

Di tahun kepulangannya dari Barcelona, Bonhoeffer menghadapi persoalan politik negaranya yang semakin mencekam. Republik Weimar (Jerman pada periode 1919-1933), sejak berdiri pada bulan Agustus 1919 telah terpecah karena pemogokan sayap kiri dan kudeta-kudeta (putsches) sayap kanan, yang kemudian diperburuk dengan kemerosotan perekonomian Jerman pada tahun 1923. Kompromi demokrasi gagal menyelesaikan krisis yang terjadi. Baik kaum komunis maupun para elite sayap kanan yang didukung militer, tidak lagi mempercayai kaum demokrat sosial dan liberal yang memimpin Republik Weimar waktu itu. Mereka mulai percaya bahwa suatu pemerintahan yang kuat, terpusat, dan otoriterlah yang dapat mengatasi krisis.

Kemudian pada bulan Oktober 1929, sewaktu Wall Street tumbang dan berdampak pada krisis ekonomi dunia, situasi Jerman semakin memburuk karena terjadi pengangguran besar-besaran. Ketetapan melalui dekrit presiden menjadi tak terhindari ketika prosedur demokrasi ditolak oleh musuh lama pemerintahan di kalangan elite, yang ikut memobilisasi masa kelas menengah di bawah kepemimpinan Hitler. Kaum industrialis dan presiden Hudenburg menganggap Hitler sebagai pribadi yang tercela, namun merupakan pribadi yang sangat penting dalam menghancurkan pemerintahan parlementer. Di samping itu, banyak buruh yang semula berbaris di bawah bendera demokrasi mulai mengalihkan dukungan kepada Hitler ketika kepentingan mereka dijamin akan terjamin di bawah kekuasaan Hitler.⁶⁹

68 Dalam disertainya, Bonhoeffer yang sangat menyukai pemikiran Karl Barth, dan berupaya memecahkan keraguan kritis Barth yang ingin mempertahankan kebebasan anugerah Allah dan mendirikan eksistensi manusia di atasnya; serta menyelidiki tradisi filsafat ontologi dan trasendental yang terkandung dalam teologi dialektika Barth, dengan penekanan utamanya pada konsep berbuat dan berada. James C. Livingstones, *at all, Modern Christian Thought. Vol.II.* (New Jersey:Printice Hall,2000),112; de Gruchy,10.

69 Bethge, 125-126. John de Gruchy, *Agama Kristen dan Demokrasi.* Terj. Martin L.Sinaga, (Jakarta:BPK GM, 2003),125.

Situasi politik yang mencekam ini belum terlalu menyita perhatian Bonhoeffer, yang saat itu sedang berkonsentrasi untuk mengikuti studi teologi selama setahun di Union Theological Seminary, New York (1930-1931). Di masa studi ini, Bonhoeffer berkenalan dan belajar dari beberapa professor teologi terkemuka di Amerika, seperti Prof. Harry F Ward dan Prof. Reinhold Niebhuur, yang pandai membicarakan kekristenan dengan perspektif sosial; Prof John Baillie, ahli teologi liberal; Prof. Eugene Lyman dan Prof. H.S. Elliot, ahli filsafat sekuler, serta belajar bersama teman-teman sekelas dari Eropa dan Amerika. Di Amerika, Bonhoeffer juga belajar dan terkesan dengan perjuangan gereja, lebih khusus gereja kaum kulit hitam (Afro-Amerika), terhadap masalah kemiskinan, pengangguran, kebebasan, dan perjuangan untuk menegakkan hak asasi manusia. Selain itu, perjumpaan Bonhoeffer dengan seorang temannya dari Perancis, Jean Lassere, yang sering menekankan pesan-pesan perdamaian dan pro-keadilan dari ajaran Yesus turut menggugah sikap nasionalisme yang tersimpan dalam hatinya. Sikap inilah yang telah menyemangati Bonhoeffer dalam perjuangan melawan kekuatan Hitler.⁷⁰

Negeri Jerman, di saat Bonhoeffer kembali dari studinya di Amerika pada bulan Juli 1931 masih mengalami kelumpuhan politik dan krisis ekonomi. Mulai tanpilnya Adolf Hitler sebagai suatu kekuatan baru di panggung kekuasaan turut menggetarkan pilar-pilar demokrasi Jerman. Terlebih lagi ketika pada bulan Juli 1932, kursi partai Nazi (nasional socialist) di parlemen meningkat dari hanya 12 menjadi 230 kursi. Hitler dengan muka tebal memproklamasikan bahwa kekuasaannya di Parlementer akan digunakan untuk mengakhiri demokrasi. Sementara itu, pilar-pilar tradisional pemerintahan, presiden dan para penasehatnya, termasuk gereja-gereja dan kaum elite intelektual menolak jalan keluar dari parlementer atas persoalan Jerman. Dengan begitu, mereka menyadari bahwa mereka sudah tidak punya pilihan kecuali membuka pintu dan menyambut Hitler.

Sikap orang Kristen terhadap Republik Weimar beragam. Partai Sentral Katolik adalah salah satu pemain utama dalam republik itu. Hierarki gereja dan kaum awam Katolik berusaha membangun sebuah masyarakat yang lebih demokratis. Namun, kepemimpinan

70 Bethge, 128,153; Schlingensiepen, 66,75.

Paus yang kokoh bertolak belakang sama sekali, baik dengan Reich yang goyah maupun dengan gereja Protestan yang terpecah-pecah. Demikian, hierarki gereja secara khusus lebih mempertimbangkan kepentingan Katolik dalam demokrasi Jerman, dibandingkan dengan persoalan sosial yang luas. Pada tahun 1933 Partai Sentral Katolik dibubarkan oleh hierarki gereja, yang menandakan bahwa salah satu basis kekuatan politik, yang mungkin dapat menyerang Hitler akhirnya menyerah tanpa melepaskan satu tembakan apa pun. Dengan mencontohi hierarki gerejanya, orang-orang katolik memberikan dukungan kepada Hitler, dan Frans von Papen, pemimpin Partai Sentral sebelumnya, turut merancang strategi perebutan kekuasaan oleh Hitler.⁷¹

Sementara *Landeskirche* Protestan yang otonom (gereja persekutuan yang mempersatukan gereja Lutheran dan Calvinis) lebih memilih sikap acuh terhadap Republik Weimar. Bagi mereka, Weimar adalah simbol kebudayaan yang merosot. Kaum Protestan Jerman sejak dulu tidak hanya memiliki sikap antipati terhadap komunis, tetapi juga antidemokrasi dan anti-semitisme, sehingga penyesalan apapun terhadap Hitler atau propaganda Nazi dapat terlarutkan dalam kekaguman terhadap revolusi nasional yang dilakukan oleh Hitler.⁷²

Karir Teologi dan Perlawanan Bonhoeffer hingga Kematiannya.

Sebelum berhadapan dengan Hitler, bersamaan dengan kepulangan dari Amerika, Bonhoeffer menyempatkan waktunya untuk mengunjungi Karl Barth, yang pemikirannya sangat disukai olehnya. Menurut Bonhoeffer, pertama kali berjumpa dan berdiskusi langsung dengan Barth sangatlah berkesan dibandingkan bertemu Barth melalui tulisannya. Karl Barth sendiri ialah salah satu teolog yang juga mengambil posisi antipati dan resistensi terhadap pemerintahan Hitler, dan kemudian menjadi konseptor utama deklarasi Barmen dari gereja-gereja yang mengaku, yang isinya menentang pemutlakan dan pengidolatrian kekuasaan Hitler yang totaliter.

71 de Gruchy b, 128.

72 Ibid, 129.

Kemudian pada tanggal 1-5 September 1931, Bonhoeffer menjadi salah satu utusan resmi pemuda Jerman yang menghadri pertemuan Aliansi Persahabatan Sedunia yang dipromosikan oleh gereja-gereja oikomene di Cambridge, Inggris. Dalam keterlibatan oikomensinya yang pertama ini, Bonhoeffer gencar menyerukan agar gereja dapat berperan aktif untuk memperjuangkan keadilan dan perdamaian dunia. Kemudian ia dipilih menjadi sekretaris pemuda dari aliansi tersebut. Selanjutnya pada tanggal 15 Nopember 1931, Bonhoeffer ditabiskan menjadi pendeta, dan melayani sebagai pendeta mahasiswa di Perguruan Tinggi Teknik Berlin. Di samping itu, ia juga melayani jemaat-jemaat yang sangat miskin di Wedding.

Bersamaan dengan tugas kependetaannya, Bonhoeffer mulai mengemban karir akademik sebagai dosen teologi sistematika di Universitas Berlin. Selama dua tahun pengabdian (1931-1933), banyak sensasi yang dilakukan dosen muda ini terlebih di tengah kondisi yang sungguh menguatirkan. Ketika banyak mahasiswa teologi di kampusnya memilih untuk menjadi pengikut setia partai Nazi, Bonhoeffer malah mampu menarik kembali simpati mahasiswa teologi tersebut dengan kuliah-kuliahnya yang mencerahkan, antara lain, yang sangat menekankan panggilan kemuridan atau mengikut Yesus. Beberapa materi perkuliaan lain yang sempat diajarkan oleh Bonhoffer, yaitu; sejarah teologi sistematik abad ke 20, hakekat gereja (*das wesern der kirche*), etika kristen, penciptaan dan kejatuhan manusia dalam dosa, dan yang terakhir mengenai kristologi.⁷³

Dalam karir teologinya, Bonhoeffer merupakan salah seorang dari sedikitnya teolog Jerman yang menangkap sifat sesungguhnya dari ancaman Nazi sejak awal, bahkan ia sebenarnya merupakan satu-satunya teolog yang terlibat langsung dalam perlawanan terhadap Hitler. Semenjak Hitler diangkat sebagai kanselir ketiga (*Third Reich*) pada tanggal 30 Januari 1933, ia mulai menjalankan program menasionalisme-kan (revolusi) Jerman. Hitler menjadikan dirinya sebagai pusat kepemimpinan nasional (*Fuhrer*). Ia pun membuat Undang-undang (UU) diskriminatif, yang melarang semua keturunan Yahudi memegang jabatan apa pun di Jerman. Bahkan, UU tersebut berakibat fatal pada pengincaran dan pembunuhan atau pemusnahan

73 Bethge, 211-212

kaum Yahudi (*genocide*). Reformasi dalam organisasi gereja Jerman pun berlangsung , dengan memberhentikan semua pendeta yang berdarah Yahudi dari jabatannya melalui kebijakan "*Clausule Arian*". Reformasi ini didukung oleh sebagian besar pendeta dan warga gereja yang berkebangsaan Jerman atau yang menyebut dirinya "Orang Kristen Jerman" (*Deusche Christian*), di antara sedikit orang Jerman yang menentanginya.⁷⁴

Hitler juga mulai mengeluarkan kebijakan pembatasan hak sipil, yang disebut "perintah Hinborg". Kebijakan ini berisikan perintah pembatasan hak-hak bicara, hak media, hak milik, dan hak-hak pribadi lainnya. Segala sesuatu berada di bawah kontrol Negara. Begitu pula dengan usaha mengontrol gereja melalui penekanan atau pemaksaan terhadap semua aliansi gereja untuk menjadi gereja Negara. Dan semua pendeta yang melayani dalam gereja Negara adalah pegawai negeri, yang berada di bawah kepemimpinan Hitler. Dengan begitu, para pemimpin gereja Negara ikut memerintahkan semua pendetanya untuk mengangkat sumpah setia pada Hitler, yang berbunyi; "saya bersumpah akan selalu setia dan patuhi Adolf Hitler, Fuhrer Reich Jerman, akan saya patuhi hukum dan laksanakan tugas pelayanan. Siapapun yang melaksanakan sumpah ini adalah setia, dan siapaun yang tidak mematuhi akan dipecat". Pengangkatan sumpah ini menyebabkan sebagian besar kepemimpinan gereja tunduk dan mendukung kepemimpinan Hitler.⁷⁵

Kondisi demikian tidak membuat Bonhoeffer diam dan berpasrah. Ia melayangkan kritikan tajam dalam tulisan-tulisannya, antara lain, mengenai gereja dan masalah keyahudian. Menurut Bonhoeffer, tanpa pemberitaan dan kesaksian gereja maka Negara akan merusak dirinya sendiri. Gereja seharusnya bersikap tegas terhadap Negara. Gereja harus mengecam kejahatan Negara dan mengedepankan peran profetiknya. Gereja juga harus ikut membalut luka para korban (orang-orang Yahudi) dari kekejaman Negara. Dan lebih dari membalut luka, gereja harus terlibat 'memasukan sepotong kayu pada roda

74 Dietrich Bonhoeffer, *No Rusty Swords*. Terj. John Bowden, (London: Fortuna Library,1970),217. De Cruchy a, 24.

75 De Gruchy b, 125-128., Lih. Film *The Life Story of Dietrich Bonhoeffer, Memories and Perspective*. Part Two.

kekuasaan' yang melindas orang-orang tak bersalah agar roda itu pun dapat berhenti dan tumbang.⁷⁶

Bonhoeffer juga menyerang prinsip kepemimpinan (*Fuhrerprinzip*) Adolf Hitler melalui khotbahnya yang disiarkan langsung melalui radio. Katanya, "kepemimpinan sejati tak pernah dapat disamakan dengan kediktatoran dan ketaatan buta kepadanya". Tak heran bahwa ibadah itu dihentikan di tengah siaran. Di samping itu, Bonhoeffer ikut memimpin pembentukan perserikatan darurat pendeta-pendeta, untuk menolong para pendeta yang terluka akibat membangkang terhadap Nazi. Ia juga terlibat aktif merumuskan konsep 'Pengakuan Bethel', sebagai upaya awal sebelum deklarasi Barmen dari gereja-gereja yang mengaku untuk melawan ideologi Nazi. Perjuangan Bonhoeffer mengisyaratkan bahwa gereja sedang menghadapi *status confessionis*, di mana gereja perlu menentukan sikap yang tepat demi mempertahankan eksistensinya di tengah situasi yang mengancam.⁷⁷

Menjelang akhir tahun 1934, Bonhoeffer diminta oleh para pemimpin gereja yang mengaku untuk memimpin seminari pendeta di Finkenwalde. Kehadiran Bonhoeffer bertepatan pula dengan tekanan berat yang dihadapi oleh sinode gereja yang mengaku. Ketika itu, melalui pertemuan sinodenya yang kedua tahun 1935 di Dahlem, gereja yang mengaku menentukan sikap tegas terkait peraturan gereja, yaitu menolak pemerintahan gereja Negara dan mengambil sikap oposisi terhadap pemerintahan Hitler. Bersamaan dengan itu, Bonhoeffer pun dengan bersemangat mengajari mahasiswa/i-nya mengenai hakekat berharga dari sikap kemuridan atau mengikut Yesus sebagai suatu konfrontasi terhadap kekuasaan Hitler. Akibat dari perlawanan Bonhoeffer dan gereja yang mengaku terhadap Hitler, maka beberapa minggu sesudah draft buku Bonhoeffer, *Nachfolge (discipleship)* siap untuk diterbitkan, seminari teologi yang dipimpinnya ditutup pada akhir September 1937, dan sebanyak 27 mahasiswa senior dari seminari itu ditangkap oleh polisi Jerman.⁷⁸

Peristiwa ini terjadi di saat Bonhoeffer bersama rekannya, Eberhard Bethge sedang tidak berada di seminari tersebut. Sesudah itu,

76 De Gruchy a, 24.

77 De Gruchy b, 129.

78 Bethge, 583-584, Livingstone, 113.

ancaman terhadap Bonhoeffer terus berdatangan. Pada bulan Januari 1938, namanya mulai dimasukkan dalam daftar pencarian para pendeta yang berkonspirasi melawan Hitler. Ia pun dilarang mengajar atau berkhotbah, dan bahkan dicegat oleh prajurit Gestapo untuk bertemu dengan orang tuanya. Namun dengan mediasi ayahnya yang memiliki reputasi sebagai seorang Profesor, Bonhoeffer kemudian diijinkan bertemu orang tuanya di Berlin pada permulaan tahun 1938. Dari catatan diariinya dan beberapa dokumen yang kemudian hari ditemukan oleh prajurit Hitler, dijelaskan bahwa Bonhoeffer telah terlibat langsung bersama kaka iparnya, Hans von Dohnanyi, dalam gerakan politik resistensi Jerman dan melibatkan beberapa anggota badan intelejen Hitler, untuk melakukan kudeta dan rencana membunuh Hitler, dimulai dari tahun 1938-1944.⁷⁹

Di masa yang sulit ini, Bonhoeffer mencoba menghindari baik ancaman maupun tuntutan wajib militer yang diharuskan kepada semua pemuda Jerman dengan melakukan perjalanan ke luar negeri, yakni ke Inggris (Maret-April, 1939), dan melalui undangan Reinhold Niebhuur, ia pun ke New York (Juni-Juli, 1939) untuk melayani pengungsi Jerman dan mengajar di Union Theological Seminary. Namun keberadaannya di luar negeri tidak begitu membuatnya tenang, sebaliknya ia mengalami pergolakan batin, dan ia sendiri menyebut dirinya mengalami krisis identitas. Situasi sulit yang dihadapi gereja dan negerinya mendorong Bonhoeffer untuk segera kembali ke Jerman. Dan pada tanggal 27 Juli 1939, ia memutuskan pulang ke Jerman untuk ikut dalam pergumulan gereja dan masyarakatnya.⁸⁰

Sekembalinya di Jerman, Bonhoeffer mengalami peristiwa perang dunia ke II, yaitu ketika tentara Jerman menguasai Polandia pada September 1939. Bonhoeffer kemudian bergabung kembali dengan gerakan politik resistensi, dan melayani badan pengawasan dan intelejen tentara Jerman (Abwehr), yang secara ironis menjadi pusat perlawanan terhadap Hitler. Badan intelejen ini mengambil posisi strategis untuk mengumpulkan informasi-informasi dalam perlawanan melawan Hitler. Namun, pada tanggal 04 September 1940, penguasa di Koslin, tempat pelayanan Bonhoeffer melarangnya untuk melayani

79 Ibid, 598,622.

80 de Gruchy a., 36

dan melakukan percakapan publik, sebab ia telah dicurigai oleh kepolisian setempat sebagai aktivis bawah tanah untuk menentang Hitler. Ia pun diwajibkan untuk selalu melaporkan diri kepada polisi.

Selang beberapa tahun sesudah gerakan Bonhoeffer diketahui, maka pada tanggal 05 April 1943, lima hari sesudah perayaan ulang tahun ayahnya, Dietrich Bonhoeffer bersama dua anggota keluarganya, Hans dan Christine von Dohnanyi, ditangkap oleh tentara militer di bawah pimpinan kolonel Manfred Roeder di rumahnya. Sesudah ditangkap, Bonhoeffer kemudian dimasukkan dalam penjara Tegel untuk menjalani pemeriksaan bersama dengan 800 tawanan militer lainnya yang berusaha melawan rezim Nazi. Selama berada dalam penjara, Bonhoeffer telah menulis banyak surat kepada keluarga, teman-teman, dan juga kepada tunangannya, Maria von Wedemeyer (yang bertunangan pada tanggal 17 Januari 1943), serta ia pun mempersiapkan beberapa papers untuk diterbitkan sebagai bukunya. Semua naskah tersebut baru dapat diterbitkan sesudah kematiannya.⁸¹

Kematian Bonhoeffer terjadi sesudah pada tanggal 5 April 1943, ketika Hitler memerintahkan untuk mengeksekusi semua anggota gerakan resistensi, termasuk Bonhoeffer, Hans von Dohnanyi, Laksamana Wilhelm Canaris, Jenderal Hans Oster, dan juga Klaus Bonhoeffer. Pelaksanaan eksekusi pun berlangsung setelah Bonhoeffer dan rekan-rekannya dipindahkan dari penjara Tegel ke penjara Gestapo, kemudian ke kamp konsentrasi Buchenwald, dan akhirnya di Flossenburg. Pada tempat terakhir inilah Bonhoeffer menghembuskan nafas terakhirnya di atas tiang gantungan pada tanggal 9 April 1945, beberapa hari sebelum tentara Amerika menguasai dan membebaskan Flossenburg.

Diskursus Teologi Bonhoeffer: *The Cost of Discipleship* (1937).

The Cost of Discipleship hanyalah salah satu dari beberapa tulisan Bonhoeffer seperti yang sudah disebutkan sebelumnya. Judul *The Cost of Discipleship* diterjemahkan dari judul aslinya dalam bahasa Jerman, yakni *Nachfolge*, yang pertama kali diterbitkan pada bulan November 1937. Pada saat itu, seminari pendeta yang dipimpinnya

81 Lih. Karya-karya Dietrich Bonhoeffer: Ethics, Fiction from Prison, Letters and Papers from Prison, dan, Prisoner of God.

dari gereja yang mengaku di Finkenwalde, baru saja ditutup karena dianggap ilegal. Penutupan itu disertai dengan penangkapan sebanyak 27 mahasiswa senior yang adalah para murid Bonhoeffer.

Buku ini menjadi sangat familiar bagi kalangan pembaca yang berbahasa Inggris oleh karena penerjemahannya dalam bahasa Inggris, dengan judul *the cost of discipleship* (diterjemahkan oleh Reginald H. Fuller dan diterbitkan pertama kali tahun 1948 oleh SCM Press). Semenjak itu pula, buku ini telah dicetak kembali dalam banyak bahasa sebagai teks teologi klasik dari dunia Kristen abad kedua puluh. Dalam bahasa Indonesia, oleh Dr. R. Soedarmo, buku Bonhoeffer diterjemahkan langsung dari teks bahasa Jerman dengan judul Mengikut Yesus (BPK Gunung Mulia, 1988).⁸²

Judul Mengikut Yesus agaknya lebih tepat untuk menerjemahkan kata *Nachfolge*. Dalam beberapa buku utama mengenai Bonhoeffer, kata *Nachfolge* sendiri selalu diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan kata *Discipleship* atau *following after*, yang dapat berarti kemuridan atau mengikut [Yesus].⁸³ Namun, jika membaca keseluruhan isi buku ini dan rentetan kisah perjalanan hidup Bonhoeffer sebagai seorang Martir demi mempertahankan identitas diri sebagai pengikut Kristus, maka kita pun dapat menerima judul dari bahasa Inggrisnya, '*the cost of discipleship*' atau harga mengikut Yesus.

Buku ini memuat suatu interpretasi mendalam tentang hal mengikut Yesus yang diuraikan dari kesaksian Alkitab. Namun, tentunya buku ini menjadi sangat memikat dan bermakna karena sungguh-sungguh berakar dari perpaduan dialektis antara teks Alkitab dengan konteks pengalaman sang penulis dalam pergumulan bersama dengan kehidupan gereja sebagai persekutuan pengikut Kristus, yang harus menentukan pilihan eksistensinya di tengah rezim Nazi yang totaliter. Di satu sisi, sebagian pemimpin dan warga gereja mengambil sikap pasif dan lebih memilih untuk berada di bawah kekuasaan Negara

82 Jika membandingkan buku Mengikut Yesus dan *The Cost of Discipleship*, maka ditemukan perbedaan signifikan. Komposisi buku mengikut Yesus hanya terdiri dua bagian besar, sebagaimana dalam buku aslinya. Sementara, komposisi buku dalam versi bahasa Inggris terdiri dari dua bagian utama buku yang asli dan ditambahkan dua bagian lain. Lih. John de Gruchy a, 31.

83 de Gruchy a, 192. Bethge, 583-584, Schlingensiepen, 206; Geoffrey B. Kelly & F. Burton Nelson, *The Cost of Moral Leadership; The Spirituality of Dietrich Bonhoeffer* (Grand Rapids: Wm.B Eerdmans, 2003), 109.

yang dikontrol oleh Hitler. Namun di sisi lain, gereja harus dengan lantang menyatakan pengakuannya untuk mengikut Kristus, Anak Allah, sebagai satu-satunya pemimpin atau kepala gereja. Ini berarti gereja siap mengambil posisi resistensi dengan kekuasaan Negara.

Menurut Bonhoeffer keputusan gereja yang harus diambil tidak lain hanyalah setia pada panggilan Yesus – atau dengan perkataannya sendiri, *"No other road- only obedience to the call of Jesus"*. Keputusan ini sangatlah beralasan, sebab Yesus yang memanggil ialah Kristus, Anak Allah, yang memiliki otoritas penuh untuk memanggil setiap orang datang kepadaNya. Bukankah hal ini yang telah terjadi, ketika Yesus memanggil seorang Lewi, "ikutlah Aku", maka tanpa keraguan apapun berdirilah orang Lewi itu dan mengikut Yesus (Mrk.2:14).⁸⁴ Panggilan mengikuti Yesus merupakan suatu tantangan bagi gereja dalam pergumulannya melawan kekuasaan Nazi, yang ingin menaklukkan gereja.⁸⁵

Panggilan mengikut Yesus adalah suatu anugerah yang berharga (*costly grace*). Anugerah yang berharga sesungguhnya dihadirkan oleh Yesus, Anak Allah yang telah merelakan diriNya menjadi manusia, dan rela menanggung penderitaan di atas salib. Namun, dalam kenyataannya gereja terkadang membuat anugerah itu menjadi murah harganya (*cheap grace*). Anugerah yang murah menunjuk pada suatu sikap beriman yang pasif, yang hanya mau menerima penebusan dosa tanpa pertobatan, tanpa penyesalan atau tanpa kehendak untuk melepaskan dosanya. Dengan anugerah yang murah, gereja hanya membawa manusia untuk dibaptis, tanpa harus mengenal Yesus, dan mengikuti perjamuan kudus, tanpa mengakui dosanya. Ini sama artinya, bahwa anugerah yang murah adalah suatu penyangkalan terhadap Yesus, Firman yang hidup, Allah yang telah berinkarnasi di dalam dunia. Oleh karena itu, sesungguhnya anugerah yang demikian tidaklah berharga atau tanpa harga– *"grace without price or grace without cost!"* (Bonhoeffer.CD, 35).

Berbeda dengan anugerah yang murah, Bonhoeffer mengharapkan agar gereja dapat mewarisi anugerah yang berharga. Sebab, anugerah yang murah adalah musuh yang mematikan bagi gereja dan harus

84 Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* [CD], 48-49.

85 Geoffrey B. Kelly & F. Burton Nelson, 133.

dilawan. Dengan kata-kata Bonhoeffer, "*Cheap Grace is the deadly enemy of our Church. We are fighting today for costly grace*" (Bonhoeffer. CD, 35). Anugerah yang berharga menekankan sikap iman yang aktif. Anugerah itu seperti harta yang terpendam di ladang; orang yang ingin menemukannya ialah orang yang dengan senang hati menjual atau meninggalkan segala miliknya. Sama seperti para murid yang meninggalkan jala mereka lalu mengikut Yesus. Anugerah yang berharga harus diusahakan terus menerus, seperti pintu yang diketuk-ketuk baru akan dibuka. Anugerah itu berharga karena memanggil kita untuk mengikut Yesus. Anugerah itu sangat mahal, karena Allah mengurbankan hidup Yesus Kristus, AnakNya untuk menyelamatkan kehidupan manusia. Demikian anugerah yang mahal itu ditemukan dalam karya para pengikut Yesus atau mereka yang meneruskan karya Yesus di tengah dunia (Bonhoeffer. CD, 36-37).

Pembahasan mengenai anugerah yang berharga ini oleh Bonhoeffer dimaksudkan untuk mengkritisi sikap iman yang pasif dari Gereja Injili Jerman, dan juga sikap sebagian orang Katolik yang senang hidup menjauhi dunia dan terpenjara dalam biara (*monasticism*).⁸⁶ Sikap iman yang pasif mengantarkan orang Kristen pada kepasrahan di tengah situasi yang mencekam, dan tanpa disadari mereka sedang memelihara *status quo* dari kekuasaan yang memperbudak mereka. Selain itu, iman yang pasif cenderung mengutuki sekularisasi dunia sebagai sesuatu yang kotor, sehingga lebih memilih untuk tidak peduli dengan apa pun yang terjadi dalam dunia.

Sementara untuk menghindari kehidupan dunia yang sekuler, sebagian orang Kristen memilih hidup dalam biara. Mereka pun mengejar anugerah keselamatan yang berharga dengan meninggalkan harta duniawi mereka. Namun, kesalahan dari hidup di biara bukanlah pada upaya mengejar anugerah yang berharga, tetapi biara semakin lama menjadi tempat manusia memelihara ke-aku-annya yang saleh demi mendapat pahala yang istimewa. Mereka lebih mementingkan kehidupan rohanian. Di dalam biara, manusia tidak hanya meninggalkan dunia, tapi juga meninggalkan Yesus yang berkarya di dalam dunia. Karena itu, dengan kata-katanya sendiri, Bonhoeffer menyatakan,

86 Ibid, 130.

"the only way to follow Jesus was by living in the world", (Bonhoeffer. CD, 40).

Sama halnya dengan Marthin Luther. Sebelum menjadi seorang Reformator, Luther telah melangsungkan hidupnya dalam biara. Namun pada akhirnya, ia menyadari bahwa di dalam biara, mengikut Yesus akan menjadi pekerjaan yang menuntut pahala. Penyangkalan diri menjadi pembelaan diri. Dan manusia tidak akan dapat berdiri di hadapan Allah, sekalipun sangat religious, selama mereka masih mengejar kepentingan diri sendiri. Demikianlah dunia telah dipaksa masuk dalam hidup biara dan menjadi sangat berbahaya. Sementara itu, dunia sekarang sedang diserang oleh kekuasaan yang brutal. Sebab itulah, mengikut Yesus harus diaktakan di dunia. Ketaatan mutlak pada Yesus harus diwujudkan dalam perjuangan hidup setiap hari. Inilah anugerah yang berharga, seperti air yang menghilangkan dahaga, seperti mendapatkan kenyamanan dari kesengsaraan, dan memperoleh kebebasan yang menggantikan perbudakan (Bonhoeffer. CD, 40-41).

Dalam panggilan untuk mengikut Yesus, Bonhoeffer menegaskan pula mengenai menjadi taat dan percaya. *Hanya orang percayalah yang taat dan hanya orang taatlah yang percaya*, (Bonhoeffer. CD, 54). Percaya dapat menjadi dasar dari ketaatan, atau dasar dari percaya adalah ketaatan. Jalan menuju kepercayaan pada panggilan Kristus harus dilalui dengan penuh ketaatan. Gereja seringkali menuntut anggotanya untuk menaati berbagai ajaran atau aturan gereja. Namun, hal tersebut bukanlah jaminan bahwa anggota gereja telah sungguh-sungguh percaya pada Kristus sebagai kepala gereja. Yang perlu ditegaskan ialah orang yang tidak taat dapat menjadi orang yang tidak bisa percaya. Sebab, orang yang percaya harus menjadi orang yang taat.

Untuk menjadi taat dan percaya pada Kristus, seseorang harus berani menanggalkan segala sesuatu yang sangat berharga darinya atau sesuatu yang membuatnya nyaman. Sama halnya dengan kisah seorang pemuda kaya yang ingin mengikut Yesus (Mark. 10:17-27). Pemuda ini disuruh oleh Yesus untuk menjual harta kekayaannya dan dibagikan kepada orang miskin, lalu kembali mengikut Yesus. Namun, pemuda itu lebih memilih hartanya daripada mengikut

Yesus. Maksud kisah ini bukan untuk menistakan harta kekayaan, melainkan untuk menegaskan ketaatan seseorang kepada Yesus harus melampaui segala yang diidolatrikannya. Dan yang terpenting dalam hal mengikut Yesus ialah dapat berbelarasa dengan sesama yang menderita. Dalam hal ini, Bonhoeffer memberi penegasan mengenai arti sesama sebagaimana yang diumpakan Yesus dengan kisah orang samaria yang murah hati (Luk.10:25-29). Sesama adalah mereka yang menderita dan terancam di bawah tirani kekuasaan, dan kepada mereka kita pun dituntut untuk solid dan berbelarasa (Bonhoeffer. CD,66-67). Penegasan ini bak sebilah pedang yang menusuk jantung para pemimpin atau anggota gereja yang lebih mencari zona kenyamanan dengan berlindung di balik jubah kekuasaan Hitler.

Mengikut Kristus berarti siap untuk menyangkal diri dan memikul salib. Demikianlah, Yesus menegaskan hal ini kepada orang banyak dan para murid, bahwa "setiap orang yang mau mengikut Aku, ia harus menyangkal dirinya, memikul salibnya, dan mengikut Aku" (Mrk.8:34). Mengapa demikian? Sebab Yesus yang diutus Allah ke dalam dunia ialah Anak Allah yang telah lebih dulu menderita dan dibuang - untuk menggenapi apa yang telah difirmankan dalam Kitab Suci (bnd. Mzm,22; Yes.52:13-53:12). Di sini, penderitaan Yesus bukanlah suatu kehormatan atau kemuliaan, karena Ia menderita sebagai seorang yang dibuang dan ditinggalkan. Itulah salib. Ketika Yesus hendak disalib, para murid lari meninggalkannya (Mrk.14:50). Petrus yang adalah batu karang gereja menolak dan menyangkali Yesus yang menderita. Penolakan itu menunjukkan bahwa sejak awalnya gereja telah menolak Yesus. Gereja tidak menginginkan Yesus yang menderita. Ini sungguh ironis, bertentangan dengan hakekat mengikut Yesus, yaitu menyangkal diri, dan bersedia memikul salib. Salib sendiri bukanlah kesukaran atau kesulitan karena nasib atau secara alami, tapi karena memiliki ikatan sebagai pengikut Yesus.

Demikianlah, mengikut Yesus berarti tidak ada lagi penolakan terhadap beban salib yang akan ditanggung setiap orang. Memikul salib bersama Kristus merupakan suatu komitmen iman untuk rela menderita bersama dengan Kristus. Kita memikul salib, karena kita adalah orang Kristen atau pengikut Kristus. Salib menjadi tanda persekutuan kita dengan Kristus, sekaligus persekutuan dengan Allah yang mengutus Kristus. Inilah makna dari perkataan Bonhoeffer, "*Discipleship means*

allegiance to the suffering Christ" (Bonhoeffer. CD,76-79,80). Oleh sebab itu, bagi orang-orang Kristen yang menentang kekuasaan sewenang-wenang dari Nazi tidaklah seharusnya terkejut dan kuatir jika mereka harus menderita. Dengan kata lain, harga dari mengikut Kristus adalah penderitaan. Sebab yang terpenting ialah tetap taat pada panggilan mengikut Kristus sekalipun harus mati.⁸⁷

Dengan sikap resistensi terhadap tirani kekuasaan yang memperbudak umat manusia, sesungguhnya kita telah memilih untuk siap-sedia menderita. Pilihan ini paralel maknanya dengan permohonan Yesus kepada Allah agar membiarkan cawan penderitaan itu berlalu dariNya. Namun, Allah pun berkehendak lain. Bahwa cawan itu dapat berlalu hanya jika Yesus meminumnya. Ini berarti bahwa Yesus sungguh menyadari dikala Ia memikul salib, maka sesungguhnya ia telah mengalahkan penderitaan. Begitu pula dengan orang percaya, bahwa untuk mengalahkan penderitaan maka dengan penuh keberanian mereka harus menghadapi penderitaan itu (Bonhoeffer.CD,81). Penderitaan Yesus tidak lain karena Ia turut menanggung penderitaan kita. Itu sebabnya, kita pun harus bersedia menanggung beban sesama kita. Inilah arti dari ungkapan Paulus, "bertolong-tolonglah menanggung bebanmu! Demikianlah kamu memenuhi hukum Kristus" (Gal.6:2). Karena itu, tidak dapat disangkal bila salib telah menjadi simbol kekristenan yang "meng-ada bagi yang lain" (*being for others*).

Mengikut Yesus sesungguhnya adalah suatu kebahagiaan. Sebab, Yesus sendiri mengajarkan orang banyak dan para murid yang mengikutinya akan arti kebahagiaan itu melalui khotbah di bukit. Mereka yang disebut berbahagia ialah, mereka yang miskin demi mengikut Kristus, karena itu mereka adalah ahli waris kerajaan sorga. Mereka yang berbahagia ialah, mereka yang lemah lembut dan suci hatinya. Kelembutan dan kesucian hati adalah isyarat mutlak untuk hidup di dunia dan bersekutu dengan Allah. Mereka yang berbahagia ialah mereka yang menjauhkan diri dari penindasaan dan tindak kejahatan sehingga akan selalu membawa damai Kristus ke dunia. Mereka tidak hanya mengharapakan damai, tapi juga mesti mengupayakan kedamaian di tengah dunia yang penuh dengan kebencian dan kekerasan. Mereka yang bekerja untuk kedamaian, sekalipun harus

87 Ibid, 135.

terancam dan teraniaya akan menjadi anak-anak Allah. Demikian juga, para murid atau orang-orang yang demi mengikut Kristus harus menanggung fitnah, celah, teraniaya. Namun kepada mereka, Kristus menjanjikan kebahagiaan bersama denganNya (Bonhoeffer.CD,95-103).

Kebahagiaan di tengah penderitaan sama artinya dengan hidup di tengah ancaman kematian. Namun dalam spiritualitasnya, Bonhoeffer meneguhkan suatu keyakinan bahwa Yesus yang telah memanggil ialah Yesus yang akan memimpin ziarah hidup para pengikutNya. Spiritualitas sebagai pengikut Yesus bukanlah sesuatu yang pasif, tetapi sangat aktif - tidak tersembunyi. Karena itu, Bonhoeffer menegaskan bahwa orang percaya ialah suatu komunitas yang kelihatan (*the visible community*). Mereka hidup di tengah dunia dan berkarya di dunia. Mereka adalah garam dan terang dunia. Mereka adalah teladan atau pemimpin yang sekaligus menjadi hamba yang melayani.

Mereka memiliki kasih yang luar biasa, yang melampaui hukum Taurat, yaitu kasih kepada Allah dan kasih kepada sesama, termasuk yang memusuhi mereka. Inilah kasih Kristus, yang juga merupakan kebenaran Kristus atau kebenaran dari Allah yang mengutus Kristus. Kebenaran ini melekat dalam diri setiap orang yang tetap taat dan percaya pada panggilan mengikut Kristus untuk berada dan berbuat di dalam dunia. Dan dengan semua ini, kekristenan menjadi yang luar biasa (*perissoon*). Kekristenan yang luar biasa bersumber dari kasih Allah yang sempurna, yang merelakan Kristus menderita disalib. Menerima persekutuan dengan Yesus yang tersalib adalah kesempurnaan para murid Yesus. Dan orang-orang yang sempurna itu adalah orang-orang berbahagia yang diberkati - "*the perfect are none other than the blessed of the beatitudes*". Karena itulah, bagi Bonhoeffer, "*in Christ crucified and in his people the 'extraordinary becomes reality'*" (Bonhoeffer. CD,138).

Di akhir bukunya ini, Bonhoeffer menetapkan suatu tujuan pasti dari panggilan untuk setia mengikut Kristus. Menurut Bonhoeffer, tujuan akhir dari hal mengikut Yesus ialah bukan hanya menjadi murid yang meneladani gurunya, melainkan menjadi "sama seperti" Kristus (*katos Kristos*). Mereka akan disebut anak-anak Allah, yang telah dipilih dan ditetapkan sejak semula. Sebagaimana yang ditulis oleh

Paulus, "sebab semua orang yang dipilihNya dari semula, mereka juga ditentukanNya dari semula untuk menjadi serupa dengan gambaran AnakNya, supaya Ia, AnakNya itu, menjadi yang sulung di antara banyak saudara" (Rm.8:9). Demikian, hidup orang Kristen adalah hidup yang serupa dengan Dia yang telah disalibkan. Namun, salib bukanlah akhir dari segalanya, sebab Kristus yang tersalib ialah Kristus yang dibangkitkan oleh Allah.

Jangan Menjadi Pedang yang Berkarat

No Rusty Sword, adalah salah satu judul buku Bonhoeffer yang diterjemahkan dalam bahasa Inggris oleh John Bowden, dan diterbitkan oleh Fortuna Library tahun 1970. Judul ini memberikan kesan yang sangat mendalam agar hidup dan karya pemikiran teologi Bonhoeffer tidak dibiarkan menjadi pedang yang berkarat (*rusty sword*). Ini berarti bahwa pemikiran teologi Bonhoeffer yang tajam dapat digunakan untuk membedah setiap persoalan yang mengancam eksistensi kekristenan, serta setiap tindak kejahatan yang melawan kemanusiaan. Bukankah persoalan-persoalan itu telah dan sedang menjadi suatu kenyataan yang sulit dihindari oleh kita di Indonesia?

Pengalaman historis bangsa Indonesia juga mencatat bahwa bangsa ini pernah dipimpin oleh seorang pemimpin yang otoriter di masa Orde Baru, yakni Suharto sebagai presiden RI kedua. Dalam kepemimpinannya, Suharto mengkampanyekan rencana pembangunan nasional yang harus didukung oleh semua warga Negara, siapa pun orangnya, apa pun agama atau suku dan kebudayaannya. Dengan latar belakang sebagai seorang Jenderal, Suharto semakin gencar menekankan bahwa faktor yang sangat menentukan untuk kelancaran pembangunan ialah terjaminnya stabilitas dan keamanan nasional. Semua gerakan yang mengganggu stabilitas keamanan, seperti konflik atau benturan antara suku, daerah, konflik antara agama, dan juga termasuk protes yang sekecil pun akan dianggap ancaman terhadap stabilitas Negara. Mereka yang melakukan benturan atau konflik dan protes, dapat dicap pemberontak atau pembangkang terhadap Negara. Dan kepada mereka yang dicap ini, tidak dapat menghindari dari hukuman seberat apapun yang dijatuhkan oleh penguasa Orde Baru. Dengan dalil ini, Suharto mampu melanggengkan kekuasaannya selama kurang lebih 30 tahun, suatu periode yang sangat lama.

Pemerintahan Orde Baru juga menancapkan kekuasaannya di atas pilar-pilar kehidupan agama-agama di Indonesia. Agama-agama menjadi instrumen politik penguasa Orde Baru sebagai kekuatan legitimasi terhadap semua program yang dicanangkan. Andreas A. Yewangoe secara singkat menjelaskan posisi dan peran agama di era Orde Baru ini sebagai pemberi landasan moral, etika, dan spiritual bagi pembangunan nasional. Namun, peran itu disinyalir hanyalah isapan jempol semata. Sebab, agama lebih sering terjebak dalam sikap tidak kritis dan pasif. Agama lebih banyak hanya mendapat peran sebagai pemberi cap setuju kepada setiap upaya pembangunan, ketimbang menyuarakan adanya ketimpangan atau ketidakadilan dalam proses pembangunan itu. Dan dari pengalamannya sebagai seorang teolog, Yewangoe pun menyadari bahwa selama Orde Baru agama tidak berani berkulit di bawah mesin pembangunan Suharto.⁸⁸

Kekuasaan Suharto mulai goyah dikala krisis moneter melanda Negara Indonesia pada pertengahan tahun 1997. Saat itu pula, berbagai aliansi kepemudaan dan mahasiswa, aliansi masyarakat serta berbagai kelompok *civil society*, termasuk para pemuka dan pemeluk agama-agama di Indonesia, mulai bereaksi keras, mengajukan protes dalam aksi demonstrasi massal untuk menggulingkan Suharto dan pemerintahan Orde Baru dari takhtanya. Alhasil, perjuangan itu pun menorehkan suatu catatan historis, bahwa pemerintahan yang diktator atau totalitarian, yang dipimpin oleh Jenderal Suharto sesungguhnya dapat dilumpuhkan melalui gerakan serempak dan kompak dari seluruh organ atau elemen masyarakat.

Kondisi ini sungguh berbeda dengan yang dihadapi oleh Bonhoeffer. Dalam perjuangan yang sama melawan kediktatoran pemerintahan Nazi, Bonhoeffer hanya mewakili sebagian kecil masyarakat, dan lebih khusus kelompok minoritas gereja yang mengaku, untuk berani bersuara dan berjuang menentang Hitler. Ini sesungguhnya merupakan suatu anjungan jempol kepada Bonhoeffer. Di kala sebagian besar rakyat dan gereja Jerman menghamba di hadapan Hitler, Bonhoeffer menjadi seorang teolog, yang berdiri dan melakukan perlawanan terhadapnya. Sekalipun akhir dari perlawanan itu harus merengut jiwa-raganya. Namun, perjuangan Bonhoeffer menorehkan

88 Andreas Yewangoe, *Tidak Ada Negara Agama* (Jakarta: BPK GM, 2009), 35.

semangat seorang pengikut Kristus, sebagaimana yang diuraikan dalam tulisannya *"the cost of discipleship"*, untuk berani menentang kediktatoran Hitler, sekalipun nyawanya adalah taruhan".

Semangat dan pemikiran Bonhoeffer untuk berjuang melawan kediktatoran suatu bentuk kekuasaan perlu diwarisi pula oleh gereja-gereja di Indonesia. Sekalipun, gereja-gereja di Indonesia, secara kuantitas tergolong minoritas, namun dengan semangat gumul-juang yang tinggi, proses menggereja mesti dapat menggemakan suatu genderang perjuangan melawan setiap kejahatan, ketidakadilan, kediktatoran, demi menggapai keadilan, kebebasan, dan perdamaian. Penegasan ini penting, sebab akhir dari pemerintahan Orde Baru bukanlah jaminan akan berakhirnya atau musnahnya semua benih-benih kepemimpinan yang diktator serta masalah-masalah lainnya.

Frans Magnis Suseno, dalam bukunya, *Merebut Jiwa Bangsa*, menegaskan bahwa reformasi telah berlalu, dan Suharto telah lengser, namun masyarakat Indonesia masih belum sepenuhnya merasakan keluar dari krisis dan persoalan-persoalan yang membekas dari masa Orde Baru. Sebab, masih terlalu banyak penipuan, penderitaan, penindasan-kebrutalan, dan terlalu banyak pembohongan serta korupsi yang dialami bangsa ini. Sementara itu, sangat disayangkan pula, kalau kita memandang para elite politik baru, elite reformasi, mereka yang belum atau masih berambisi mendapatkan kedudukan di Pemerintahan, ialah orang-orang yang haus kekuasaan, fanatis-sektarian, dan para penikmat uang rakyat atau koruptor, maka tidak ada kesan bahwa situasi bangsa ini akan lebih baik daripada sebelumnya.⁸⁹

Pasca reformasi, secara khusus, persoalan agama semakin berada di titik nadir. Agama yang ditonjolkan untuk memberikan pemikiran solutif atau jalan keluar atas persoalan bangsa, malah menjadi bagian dari persoalan itu sendiri. Berbagai konflik horizontal, misalnya, yang pernah terjadi di Maluku, Maluku Utara, Poso, dan di berbagai belahan lain bumi pertiwi ini, kendati tidak diklaim sebagai konflik agama, namun kenyataannya nuansa-nuansa agama sangat berperan dalam konflik-konflik tersebut. Rumah-rumah ibadah dibumihanguskan, para pelaku konflik, yaitu antara umat Islam dan Kristen, dan

89 Frans Magnis Suseno, *Merebut Jiwa Bangsa* (Jakarta: Buku Kompas, 2007), ix, 25, 28.

bahkan untuk menenggarai konflik para pemuka agama yang bertikai dilibatkan oleh pemerintah untuk berdialog. Ini mengindikasikan bahwa konflik bernuansa agama telah menjadi salah satu trend yang sengaja ditutup-tutupi oleh pemerintah di era pasca reformasi. Entah apa pun motif di balik semua konflik yang berwajah agama ini, namun kenyataan konflik menunjukkan bahwa agama mungkin saja telah dipolitisasi atau dikoptasi untuk kepentingan segelintir orang yang memangku kekuasaan di negeri ini. Sebab, agama oleh para pemimpin dan penganutnya diyakini sebagai jalan penuh cinta-kasih, jalan penuh kebaikan dan perdamaian, bukan sebaliknya jalan kebencian, kekerasan, permusuhan dan pembantaian.

Andreas Yewangoe menuturkan secara khusus persoalan lain dari bangsa Indonesia yang masih menggelisahkan keberadaan umat Kristen hingga saat ini, yaitu semakin banyaknya penetapan berbagai peraturan daerah (perda) yang bernuansa syariat Islam, dan maraknya berbagai gerakan radikal yang berupaya menjadikan Indonesia sebagai Negara Islam. Munculnya perda syariat ini tidak lain untuk mengatur kehidupan masyarakat berdasarkan aturan-aturan atau norma-norma Islam. Pada saat yang sama, perda ini dijadikan suatu produk aturan yang mendiskriminasi anggota masyarakat non-muslim, termasuk yang beragama Kristen.⁹⁰ Dalam buku seri keduanya, Yewangoe juga mensinyalir berbagai pandangan yang semakin marak bahwa umat Kristen hanyalah penumpang gelap di dalam kreta yang bernama Indonesia. Agama Kristen dituding sebagai agama asing yang dibawah oleh penjajah, kendati tanpa disadari bahwa agama besar lainnya juga berasal dari luar.⁹¹

Pandangan Yewangoe ini semakin terbukti kebenarannya, dengan adanya banyak kasus yang dimuat dalam salah satu laporan bulanan dari kelompok Islam liberal, yaitu *The Wahid Institute Monthly Report on Religion Issues*, edisi 27 Februari 2010. Institusi ini dengan gamblang mempublikasikan sejumlah kasus terkait dengan masalah kebebasan beragama di Indonesia, yang sangat mendiskriminasi kelompok umat beragama yang minoritas, termasuk agama Kristen.

90 Yewangoe, 39, 51-61.

91 Andreas Yewangoe, *Tidak Ada Penumpang Gelap: Warga Gereja, Warga Bangsa*, (Jakarta: BPK GM, 2009), 7.

Beberapa kasus di antaranya, penyerangan oleh sejumlah anggota ormas Islam yang dikawal dan didukung oleh aparat kepolisian terhadap beberapa pusat peribadahan aliran agama tertentu, yang dianggap sesat berdasarkan syariat Islam (Misalnya, aliran Wali Syeh Mahlik atau kelompok Bentar, Ahmadiyah, A'maliya, Surga Eden di daerah Ciribon, yayasan pendidikan Fajrul, aliran Brayat Agung di Situbondo, dan lain-lain).

Selain itu, semakin maraknya para kiai yang berdakwah untuk menggantikan Pancasila sebagai ideologi bangsa Indonesia dengan syariat Islam. Dakwah ini pun disertai dengan berbagai fatwah yang mengharamkan atau menghalalkan segala sesuatu berdasarkan hukum syariat Islam. Kasus terakhir yang dipublikasikan juga adalah pembakaran Gereja HKBP dan GPDI di Padang, Sulawesi Utara pada 22 Januari 2010. Ironisnya, warga kedua gereja yang telah menjadi korban eksekusi ribuan umat Islam, oleh Bupati Padang dituding bersalah karena tidak mengindahkan perintah pengalihfungsian gereja menjadi rumah tinggal. Padahal, gereja tersebut telah berdiri sejak 20 Desember 1982.

Kasus lain yang serupa adalah adanya upaya paksa penutupan salah satu gereja Huria Kristen Batak Protestan Pondok Timur Indah (PTI) di daerah Bekasi, yang berujung pada penikaman seorang pendeta dan seorang warga jemaat gereja tersebut ketika hendak ke gereja pada hari minggu 12 September 2010. Menurut keterangan beberapa media masa, para pelaku yang telah ditangkap polisi sebanyak 9 orang ialah anggota organisasi Front Pembela Islam (FPI) daerah Bekasi, yang tidak menyetujui dan kecewa dengan keberadaan gereja HKBP di daerah Bekasi. Menurut para pelaku ini, keberadaan gereja tersebut juga telah dilarang oleh Pemerintah Bekasi karena tidak mengantongi ijin membangun gereja.⁹² Sementara itu, harian Suara Pembaharuan, Kamis 16 September 2010, memberitakan bahwa permohonan ijin tersebut telah diupayakan selama 20 tahun, namun hasilnya ibarat pungguk merindukan bulan, yaitu nihil. Harian ini juga membenarkan bahwa jemaat HKBP Pondok Indah Timur telah diminta untuk pindah lokasi oleh pemerintah setempat, namun mereka masih kuatir sebab

92 Lih. Jurnal Nasional, No.9/ Tahun ke 5, Rabu, 15 September 2010, " Polisi Tangkap Sembilan Pelaku Penusukan", hlm.1; Harian Koran Jakarta, edisi 802/ Tahun III, Rabu, 15 September, 2010, "Penyerangan Pendeta: Polisi Tetapkan 9 Tersangka", hlm.1.

lokasi baru yang dijanjikan belum ada kepastian, dan jangan sampai kasus Sekolah Tinggi Teologi Setia yang mengalami ketidakpastian relokasi oleh pemerintah terulang lagi bagi jemaat tersebut.

Tindakan eksekusi terhadap umat Kristen (termasuk kelompok minoritas lainnya) disertai pelarangan dan penutupan tempat-tempat ibadah mereka, telah menjadi wabah yang belum tertangani dengan tegas oleh Pemerintah Indonesia. Dalam hal ini, secara khusus eksistensi kekristenan di Indonesia juga semakin depertaruhkan dengan berbagai aksi kelompok radikal Islam, yang melakukan teror dan berbagai penyerangan terhadap umat Kristen. Sekalipun aksi-aksi itu tidak mengatasnamakan umat Muslim secara keseluruhan, karena masih ada para pemimpin Umat Islam (baik Muhamadiya maupun PBNU), yang mengutuki aksi-aksi radikal tersebut, namun umat Kristen masih terus kuatir karena pemerintah cenderung melakukan pembiaraan kelompok radikal ini melaksanakan aksinya.⁹³

Dengan kata lain, pihak yang berkuasa, dalam hal ini, aparat pemerintah menjadi sangat lesu, atau bahkan membiarkan gerakan-gerakan radikal ini mengancam eksistensi kaum minoritas. Pemerintah juga mengambil andil dalam penetapan berbagai aturan yang melarang umat Kristen (dan aliran minoritas lain) beribadah atau membangun tempat-tempat ibadahnya di antara komunitas Islam. Padahal, terkait kebebasan beragama, banyak sudah Undang-undang yang mengaturnya, antara lain, dalam amandemen UUD 1945 secara tegas memasukan unsur kebebasan agama dan berkeyakinan. Pada pasal, 28 E ayat 1,2 dan 3, pasal 28 dan pasal 29 ayat 2 UUD 1945, menyatakan dengan tegas kebebasan warga Negara untuk meyakini dan menjalankan keyakinannya masing-masing. Demikian pula pada tahun 2005, Indonesia telah ikut meratifikasi Kovenan Internasional tentang Hak-hak sipil dan politik melalui UU No.12/2005. Kovenan ini jelas menunjukkan dukungan terhadap kebebasan beragama, yang juga didasarkan atas resolusi PBB No.36/55/1981 tentang *Declaration of the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*.⁹⁴ Semua kenyataan ini menunjukkan adanya relasi kekuasaan (pemerintah dan kelompok /

93 Harian Suara Pembaharuan, Kamis, 16 september, 2010. hlm.9. Jurnal Indonesia.

94 Berita Oikomene, diterbitkan oleh PGI, edisi Agustus 2010. hlm.1.

komunitas tertentu) yang diskriminatif dan tidak adil terhadap seluruh seluruh warganya, termasuk umat Kristen.⁹⁵

Dalam konteks bangsa Indonesia seperti ini, bagaimana merelevansikan pemikiran Bonhoeffer? Memang perlu disadari, bahwa ruang, waktu dan konteks historis kedua negara ini berbeda. Namun, perbedaan itu tidak lantas harus menghapus gagasan-gagasan teologi Bonhoeffer, yang mungkin saja dapat direlevansikan di dalam pergumulan umat Kristen di Indonesia. Lagi pula, meski konteks historisnya berbeda, namun kedua masalah (baca: kebebasan beragama di Indonesia dan Kediktatoran Hitler di Jerman), mengkomunikasikan pesan yang sama, yakni adanya penindasan terhadap eksistensi dan hak asasi umat manusia (termasuk gereja atau umat Kristen di dalamnya yang menjadi korban), di bawah tirani kekuasaan yang tidak adil.

Gereja atau orang Kristen di Indonesia, sebagaimana pemikiran Bonhoeffer, juga merupakan orang-orang yang terpanggil untuk mengikut Kristus. Harga dari panggilan itu, yang tidak bisa dipungkiri adalah penderitaan. Sebagaimana, yang dikatakan oleh Yesus bahwa "siapa yang mau mengikut Aku harus menyangkal dirinya dan memikul salibnya" (Mrk.8:34). Ini bukan berarti bahwa gereja harus mencari-cari atau memuliakan penderitaan itu. Melainkan, penderitaan Kristus mengajarkan gereja agar selalu siap sedia untuk menderita karena berjuang demi membela kebenaran, keadilan, kebebasan, dan semua perjuangan menegakkan hak asasi manusia, termasuk demi mempertahankan eksistensinya kekristenan. Tidak ada jalan lain, yang ditawarkan Bonhoeffer, ketika gereja terancam eksistensinya, yaitu hanyalah setia pada panggilan mengikut Yesus yang tersalib. Ini sangatlah penting bagi pergumulan gereja-gereja di Indonesia, yang adalah kaum minoritas. Sedasyat apa pun ancaman terhadap eksistensinya, biarlah gereja tetap setia dan percaya akan pengakuannya kepada Kristus, sebagai kepala gereja. Jika tidak, seperti kata Bonhoeffer, gereja ikut menolak Kristus yang telah menderita di atas salib.

Mengikut Yesus adalah suatu tindakan iman yang aktif, dan bukan pasif. Penegasan ini ditujukan oleh Bonhoeffer pada gereja-gereja Injili dan Katolik, yang cenderung bersikap pasif dan memelihara

95 The Wahid Institute Monthly Report on Religious Issues, edisi, 27 Februari, 2010, hlm.3.

spiritualitas biara, yang memilih untuk menjauhi diri dari realitas dunia pada waktu itu. Bagi gereja di Indonesia, penegasan iman yang aktif dalam mengikut Yesus sangatlah penting untuk mengoreksi sikap hidupnya. Sebagaimana yang disebutkan oleh Yewangoe, bahwa kebanyakan warga gereja di Indonesia masih cenderung mengarahkan perhatiannya hanya pada urusan surga. Dan sangat mungkin hal ini disebabkan oleh pengaruh pandangan ‘pietisme’ yang pernah diwariskan para penginjil mula-mula. Pietisme yang dimaksudkan ialah suatu cara beriman yang lebih menonjolkan kesalehan individual, dan mengarahkan perhatian hanya pada persoalan-persoalan rohanian dan kehidupan di dunia seberang. Ini menyebabkan orang Kristen sangat sering mengabaikan perannya dalam memecahkan berbagai persoalan sosial. Dan teologi yang dihasilkan juga sering menabuhkan isu-isu sosial, seperti ekonomi, politik, dan sebagainya.⁹⁶

Bagi Bonhoeffer, tindakan mengikut Yesus berlangsung di tengah dunia. Sebab, Allah sendiri telah berinkarnasi melalui Yesus Kristus, yang berkarya hingga menderita di dalam dunia. Demikian, mengikuti Yesus berarti umat percaya berjuang di tengah dunia bersama dengan Kristus. Perjuangan itu tidak lantas menjadikan perjuangan orang Kristen bersifat eksklusif. Sebab, Bonhoeffer sendiri memaknai salib sebagai simbol kasih Allah kepada semua umat ciptaanNya. Bahkan, salib Yesus mesti menjadi simbol kekristenan yang meng-ada bagi orang lain (*Being for others*). Bonhoeffer telah membuktikan semua ini dalam pembelaan dan perjuangannya bersama orang-orang Yahudi yang disiksa dan dibunuh oleh Hitler. Dengan lantang, Bonhoeffer menyerukan agar gereja memainkan peran profetiknya untuk mengkritisi dan melawan kekejaman kediktatoran Hitler. Manakala itu, gereja dipanggil juga untuk membalut luka para korban, sambil tetap berjuang memasukan sepotong kayu pada roda kekuasaan yang terus melindas umat manusia.

Gagasan teologi Bonhoeffer mau mengingatkan gereja-gereja di Indonesia, agar tidak hanya berjuang untuk kepentingan eksistensi dirinya sendiri, melainkan juga untuk semua orang yang menderita, yang dirampas hak-hak asasinya, termasuk mereka yang bukan dari agama Kristen. Sebab, gereja ada bukan untuk diri sendiri, tapi

96 Yewangoe b,107-108.

juga yang lain (*Church for others*). Demikian pula diharapkan agar umat lain dapat memaknai bahwa kehadiran gereja bukanlah suatu ancaman bagi kehidupan bangsa ini. Untuk menegaskan makna mulia dari kehadiran gereja ini, Mirosal Volf, menekankan bahwa keputusan Bonhoeffer untuk membunuh Hitler, tidak harus menjadi suatu keputusan gereja dalam perjuangannya saat ini.

Gereja, menurut Volf, harus memaklumkan kehadiran keadilan dan kasih Allah untuk menghancurkan berbagai lingkaran kekerasan yang mengintarnya, sambil mengupayakan keadilan, kasih dan perdamaian di tengah dunia. Gereja pun harus dengan tegas menolak upaya melegitimasi tindakan kekerasan religious. Dengan begitu, Volf menawarkan caralain dari perjuangan gereja, yaitu berupaya merangkul dengan damai (*peaceful embrace*) mereka yang telah melakukan kekerasan. Dengan rangkulan penuh damai, diharapkan agar pelaku kekerasan dapat memilih jalan pertobatan, dan tidak mengulangi kembali aksi kekerasannya. Di sisi lain, gereja pun harus merangkul mereka yang telah menjadi korban tindak kekerasan.⁹⁷ Penegasan Volf ini seirama dengan yang dikatakan oleh Martin Luther King, kalau "kita harus menyadari bahwa perdamaian melambangkan musik yang indah, suatu melodi sorgawi yang jauh lebih indah daripada gemuruh peperangan". Berhargalah mereka yang membawa damai, sebab mereka akan disebut anak-anak Allah, para pengikut Yesus.

Referensi

- Bonhoeffer Dietrich. 1948-1959 [6th]. *The Cost of Dicipleship*. Terj. Reginald Fuller . London: SCM Press.
- Bonhoeffer Dietrich. *Christology*. Terj. John Bowden, London: Collins Press, 1966.
- Bonhoeffer Dietrich. 1963. *Santctorum Communio: A Dogmatic Inquiry Into the Sociology of the Church*. Terj. R.Gregor. Smith, London: Collins.
- Bonhoeffer Dietrich. 1970. *No Rusty Swords*. Terj. John Bowden. London: Fortuna Library.

97 Mirolav Volf. *Exclusion and Embrace*, (Nashville, Abingdon Press, 1996), 300, 306.

Betghe Eberhard.1967-2000.Dietrich Bonhoeffer: A Biography, Minneapolis: Fotrress Press.

Gruchy John de.1993-2003.Saksi Bagi Kristus, Kumpulan Cuplikan Karya Dietrich Bonhoeffer. Terj.Soedarmo.

Jakarta: BPK GM, 1993-2003.

Gruchy John de. 2003. Agama Kristen dan Demokrasi. Terj. Martin L.Sinaga. Jakarta:BPK GM.

Kelly Geoffrey B. & Nelson F. Burton. 2003. The Cost of Moral Leadership; The Sprituality of Dietrich

Bonhoeffer.Grand Rapids. Wm.B. Eerdmans.

Livingstones James C., at all.2000. Modern Christian Thought. Vol.II. New Jersey:Printice Hall.

Schlinggensiepen Ferdinand. 2010. Dietrich Bonhoeffer 1906-1945; Martyr, Thinker, Man of Resistance .

London: T&T Clark.

Suseno Frans Magnis. 2007. Merebut Jiwa Bangsa .Jakarta: Buku Kompas.

Yewangoe Andreas. A.2009.Tidak Ada Negara Agama.Jakarta: BPK GM.

Yewangoe.Andreas.A. 2009.Tidak Ada Penumpang Gelap: Warga Gereja, Warga Bangsa, Jakarta: BPK GM.

Jurnal, Koran dan Film Dokumenter:

Jurnal Nasional, No.9/ Tahun ke 5, Rabu, 15 September 2010, " Polisi Tangkap Sembilan Pelaku Penusukan".

Harian Koran Jakarta, edisi 802/ Tahun III, Rabu, 15 September, 2010, "Penyerangan Pendeta: Polisi Tetapkan 9Tersangka".

Harian Suara Pembaharuan, Kamis, 16 september, 2010.

Berita Oikomene, diterbitkan oleh PGI,edisi Agustus 2010. hlm.1

The Wahid Institute Monthly Report on Religious Issues, edisi, 27 Februari, 2010.

Film The Life Story of Dietrich Bonhoeffer, Memories and Perspective.
Part Two.

Bagian Sebelas.

CATATAN PENUTUP:

MENGGEREJA PRO-HIDUP MEMERLUKAN NYALI

Di salah satu persidangan Majelis Pekerja Harian Sinode Gereja Protestan Maluku, di Jemaat Wanibe, Klasis Buru – Kabupaten Buru Utara, suatu ungkapan yang bernas dilontarkan oleh seorang Pendeta, yang juga digelar sang Provokator Damai, Pdt. Jack Manuputty, yaitu gereja dalam perjuangan bagi keadilan sosial dan keadilan ekologis, sesungguhnya memerlukan *nyali* profetis. *Nyali* profetis mengantarkan gereja pada suatu keberanian yang pantang menyerah, selain untuk berteriak memperjuangkan hak hidup dan keadilan bagi seluruh ciptaan, tetapi sekaligus bernyali untuk terus melakukan refleksi-aksi profetis yang mentransformasi suatu kehidupan.

Ungkapan Pdt. Jack Manuputty – yang tepatnya disampaikan di samping membran telinga saya dalam suatu diskusi kecil – sesungguhnya adalah suatu energi stimulus yang terus mendorong praksis berteologi yang saya lakoni dalam interpretasi-interpretasi teks Alkitab maupun dalam diskursus teologis di ruang kelas dan di mimbar-mimbar gereja. Saya sungguh menyadari bahwa praksis teologis itu masih bersifat suatu refleksi diskursus – dan belum sampai pada tataran aksi-praksis yang *real*. Hingga kesepuluh tulisan yang boleh dibukukan ini disadari sungguh masih merupakan suatu proses tafsir-refleksi-dan diskursus. Namun, saya ingin menegaskan bahwa kesepuluh tulisan ini memiliki suatu daya dorong untuk proses refleksi dan aksi atau praksis menggereja yang benar-benar terlibat di dalam perjuangan membela dan merawat kehidupan seluruh ciptaan.

Tulisan-tulisan ini memberi suatu pendasaran teologis bahwa tindakan menggereja yang pro hidup, antara lain adalah dengan berjuang membela kaum terpinggirkan, membebaskan mereka yang terbelenggu oleh stigmatisasi diskriminatif, merangkul kembali anak-anak yang terusir dari panggung keceriaan, menjalin relasi persaudaraan lintas batas suku dan agama, bahkan relasi persaudaraan kosmik, membela kaum buru dan para pekerja yang terbudakkan, memperjuangkan keharmonisan hidup dalam arus partikularisme dan universalisme, menegakkan kembali etika Yesus yang mengasihi melampaui *ghetto*, dan meneguhkan komitmen sebagai pengikut Yesus, kemuridan yang berharga. Jika semua sari-sari refleksi berteologi ini terus dikonsumsi sebagai energi penggerak proses menggereja, maka akan lahir perjuangan-perjuangan konkrit dari para pengikut Yesus di masa kini untuk membela, berpihak dan merawat kehidupan seluruh ciptaan.

Menggereja yang pro hidup pada tataran praksis bukanlah suatu akta yang mudah diwujudkan semudah menelan secangkir kopi. Menggereja yang pro hidup sudah pasti dihadapkan dengan aktor, kultur dan sistem yang telah mengeras dan membatu demi mempertahankan *status quo*, realitas ketidakadilan, stigmatisasi diskriminatif, eksploitasi, kekerasan, radikalisme, dan berbagai kecenderungan yang gandrung menghancurkan kehidupan. Tantangan menggereja yang pro hidup dapat mengalir dari berbagai unsur eksternal seperti yang telah disebutkan – berkaitan dengan berbagai sistem dan aktor di luar gereja. Namun, tantangan internal yang lebih berat pula adalah suatu *habitus* spiritual menggereja – yang beorientasi pada berbagai dimensi yang bertentangan dengan spirit pro hidup. *Habitus* spiritual itu antara lain, adalah keasyikan menggereja yang mengejar surga, kepuasan batin dan rohani, lalu mencampakkan segala dimensi dunia, jasmani, dan perut. Pada tataran ini, penderitaan, kemiskinan, kehancuran semesta, pembinasan keji terhadap sesama, hanyalah bermakna semakin cepat mendekatkan bumi dan manusia kepada pengadilan Ilahi di surga. Surga dan kenyataan hidup sesudah kematian menjadi orientasi ritus dan *habitus* spiritual menggereja. Sementara bumi, yang diciptakan sungguh baik oleh Allah menjadi tempat yang terabaikan. Ini adalah akar kehancuran eksistensi menggereja, sekaligus akar dari krisis identitas dan relevansi menggereja di tengah dunia. *Habitus* spiritual lain yang menjadi tantangan sangat parah adalah orientasi

menggereja yang mengejar penguatan institusi, pembangunan fisik gedung-gedung gereja dan pengabaian pelayanan pemberdayaan umat. Kerap kali keberhasilan pelayanan menggereja diukur dengan keberhasilan membangun fasilitas gedung gereja dan rumah-rumah *pastori* yang megah di tengah kumuhnya rumah-rumah umat. Jika spiritualitas menggereja hanya terarah pada penghidupan institusi dan gedung gereja, maka bersama dengan itu, menggereja yang demikian sedang mematikan kehidupan umat dan seluruh semesta selaku ciptaan Allah, dan sekaligus sedang memutus selang saluran energi yang mendonorkan energi hidup bagi gereja itu sendiri.

Dalam realitas tantangan eksternal dan internal – menggereja yang pro hidup benar-benar memerlukan nyali – keberanian yang terlahir dari dorongan Roh, membakar semangat jiwa menggereja dalam berefleksi, membangkitkan kekuatan dalam bertindak hanya demi membela, merawat dan berpihak pada kehidupan seluruh ciptaan. Semoga Anda yang membaca habis buku ini menemukan spirit menggereja yang pro hidup sekaligus mendapati seberapa besar nyali pro hidup yang Anda miliki selama ini. Salam.

Tentang Penulis

Yohanes Parihala, lahir di Papanggo (Jakarta Utara) 10 September 1984. Menamatkan Pendidikan Sarjana Sains Teologi di Fakultas Teologi UKIM Tahun 2007. Menyelesaikan Pendidikan Magister Teologi di STT Jakarta dengan Predikat Cum Laude Pada Tahun 2011. Mendapatkan kesempatan mengikuti *Intensive Course di Global Institute Theology*, yang diselenggarakan oleh WCRC tahun 2010 di McCormick Theological Seminary di Chicago - Illinois dan Calvin Theological Seminary di Grand Rapids - USA. Saat ini, menjadi Pendeta yang dithabiskan di Gereja Protestan Maluku yang ditugaskan sebagai Dosen Perjanjian Baru di Fakultas Teologi UKIM, dan mendapatkan kepercayaan sebagai Sekretaris Program Pascasarjana Magister Teologi Kristen, UKIM. Buku lain yang pernah diterbitkan adalah Allah yang Turut Tersalib (Kanisius, 2014), "The Education of 'Orang Basudara' ": The Development of Multicultural Education in the Higher Education of Maluku Indonesian Christian University and Its Contribution to Maintain Peace in Maluku (Proceedings of ICRPC 2018, Atlantis Press).