



LOGO MGR. SIPRIANUS HORMAT

mengambil dua konteks tradisi, yaitu tradisi Gereja dan tradisi atau budaya Manggarai. Kedua tradisi ini, dan tentu perjumpaan antara keduanya perlu dilihat juga dalam konteks tanda-tanda zaman sekarang ini. Dalam hal ini, Mgr. Siprianus setia kepada Kristus, Sang Gembala Utama, bersatu dengan Tradisi Gereja universal, sambil berpijak pada tradisi lokal Manggarai, dengan tetap melihat tanda-tanda zaman sekarang. Semuanya itu dilakukan dalam kasih (*Omnia in Caritate*).

OBOR

Jl. Gunung Sahari No. 91 Jakarta Pusat 10610
Telp.: (021) 422 2396 (hunting) • Fax.: (021) 421 9054
Website: www.obormedia.com



Omnia in Caritate

Lakukanlah Semua dalam Kasih



Pengangkatan Mgr. Siprianus Hormat oleh Takhta Suci Vatikan sebagai Uskup Keuskupan Ruteng merupakan 'kabar baik' bagi Gereja Manggarai Raya-Flores, khususnya, dan Gereja sejagat pada umumnya. Sebagaimana Injil adalah kabar baik dan Yesus Kristus, Sang Gembala Agung, adalah Sang Kabar Gembira Utama, peristiwa ini memperlihatkan kebenaran iman yang selalu sama dan tetap—Allah yang mencintai manusia dan kehidupan. Dengan itu, moto Mgr. Siprianus, *Omnia in Caritate* (Lakukanlah segala pekerjaanmu dalam kasih—1Kor. 16:14), tepat meringkai keseluruhan momentum penuh rahmat ini.

Tentu saja, pada momentum seperti ini, ada banyak harapan yang terpatri dalam hati dan benak banyak orang (umat) berhubungan dengan pelayanan kegemalaan Mgr. Siprianus Hormat di Keuskupan Ruteng. Harapan-harapan itu juga pasti akan disampaikan dalam beragam cara dan suasana; oleh berbagai macam kalangan dan orang; dengan niat yang baik dan membangun. Seksi Publikasi Panitia Tahbisan Uskup Siprianus Hormat sepakat mengemas harapan-harapan itu dalam sebetuk buku. Diharapkan buku ini dengan keragaman kajian di dalamnya memuat benih-benih pemikiran yang mungkin bisa menjadi daging (nyata dan berwujud) dalam karya pastoral kegemalaan Mgr. Siprianus Hormat secara khusus, dan Gereja Keuskupan Ruteng secara umum, ataupun untuk jangkauan yang lebih luas lagi.

Editor:
DR. MAX REGUS & DR. FIDELIS DEN



Lakukanlah Semua dalam Kasih



Omnia in Caritate

Lakukanlah Semua dalam Kasih



Kerangan Tahbisan Uskup
MGR. SIPRIANUS HORMAT
Uskup Keuskupan Ruteng

OBOR

Editor:

DR. MAX REGUS & DR. FIDELIS DEN



Sejak saya pertama kali menerima tahbisan sebagai imam, sejak saat itu saya menyerahkan seluruh hidup saya, bahkan kebebasan saya ke pangkuan Bunda Gereja. Itulah rahasia imamat yang saya terima. Jika saat ini saya ditunjuk menjadi Uskup Ruteng sekalipun, semuanya itu saya siap jalani sebagai konsekuensi imamat saya. Di atas semua itu, saya percaya dalam iman, bahwa semuanya ini hanya mungkin terjadi karena kasih Tuhan yang bekerja dalam sejarah hidup saya melalui banyak cara dan perantara. Inilah yang menginspirasi saya memilih moto Uskup *Omnia in Caritate*, semuanya dikerjakan di dalam Kasih.

O m n i a i n C a r i t a t e

Lakukanlah Semua
dalam Kasih

O m n i a i n C a r i t a t e

Lakukanlah Semua
dalam Kasih

Kenangan Tahbisan Uskup
MGR. SIPRIANUS HORMAT
Uskup Keuskupan Ruteng

Editor:
DR. MAX REGUS & DR. FIDELIS DEN

OBOR

OB 40420002

Omnia in Caritate

*Lakukanlah Semua
dalam Kasih*

Editor:

Dr. Max Regus & Dr. Fidelis Den

© Dr. Max Regus & Dr. Fidelis Den

PENERBIT OBOR

Anggota **IKAPI** – Ikatan Penerbit Indonesia;
Anggota **SEKSAMA** – Sekretariat Bersama
Penerbit Katolik Indonesia

Jl. Gunung Sahari 91 – Jakarta 10610
• Telp.: (021) 422 2396 (hunting) • Fax.: (021) 421 9054
• E-mail: penerbit@obormedia.com
• Website: www.obormedia.com

Cet. 1 – Maret 2020

Penyunting – Rian Savio & Yon Leseq
Desain Sampul – Antoni Lewar
Penata Letak – Markus M.

Hak cipta dilindungi Undang-Undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh
isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit OBOR.

ISBN 978-979-565-868-9

DAFTAR ISI

PENGANTAR EDITOR	vii
SAMBUTAN MGR. SIPRIANUS HORMAT [Uskup Keuskupan Ruteng]	xi
DESKRIPSI LOGO USKUP MGR. SIPRIANUS HORMAT USKUP RUTENG	xv
MOTO DAN LOGO USKUP MGR. SIPRIANUS HORMAT: ANTARA TRADISI GEREJA, TRADISI LOKAL, DAN TANDA-TANDA ZAMAN SEKARANG [Oleh Dr. Inosensius Sutam].....	1
TINJAUAN YURIDIS TENTANG TANGGUNG JAWAB USKUP DIOSESAN SEBAGAI GEMBALA GEREJA PARTIKULAR [Oleh Dr. Rikardus Moses Jehaut].....	33
”GEMBALA BERBAU DOMBA” REFLEKSI BIBLIS-TEOLOGIS TENTANG GEMBALA [Oleh: Dr. Martin Chen].....	51
TINDAKAN MEMBERI (BERBAGI) SEBAGAI BAGIAN DARI KEHIDUPAN ANTARJEMAAT DALAM 2 KOR. 8-9 [Oleh Stanis Harmansi, Lic.Bib].....	66
OMNIA IN CARITATE, OTORITAS MENGAJAR GEREJA [Oleh Dr. Paulus Tolo SVD].....	87
KATEKESE UMAT SEBAGAI PROSES PEMANUSIAAN MANUSIA [Oleh Dr. Agustinus Manfred Habur]	98
KONTRIBUSI HUKUM PERKAWINAN ADAT TERHADAP PERKAWINAN KATOLIK DI MANGGARAI [Oleh Dr. Yohanes Servatius Lon]	110
GEREJA SEBAGAI ”GLOBAL PLAYER” DAN SOLIDARITAS GLOBAL DENGAN KAUM MISKIN [Oleh Dr. Mathias Daven]	127

PROVOKASI KASIH [Oleh Dr. Otto Gusti Madung SVD].....	153
PEREMPUAN "ATA PE'ANG" DALAM GEREJA MANGGARAI? [Oleh Dr. Fransiska Widyawati]	164
MENJADI GEMBALA BERWATAK MANAJER DAN MENJADI MANAJER BERHATI GEMBALA [Oleh Dr. Marselus R. Payong, M.Pd.]	179
MENGHARGAI DEVOSI SUCI: MELAMPAUI "WEEK-END -RELIGION" MENJADI "THE-WHOLE-WEEK-RELIGION" [Oleh: Dr.Fransiskus Borgias, MA.]	205
BUDAYA POPULER DAN GEREJA KATOLIK [Oleh Dr. Ans Prawati Yuliantari].....	219
TRINITAS DAN DIALOG DENGAN AGAMA LAIN [Oleh Dr. Fidelis Den]	237
"PUTUS SEKOLAH" DAN POLITIK PENDIDIKAN YANG VISIONER [Oleh Dr. Marianus Mantovanny Tapung].....	247
EKOSIDA, BUNUH DIRI EKOLOGIS DAN KEMESTIAN TEOLOGI EKOLOGI [Oleh Benny Denar].....	265
DOKUMEN ABU DHABI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP DIALOG INTERRELIGIUS DI INDONESIA [Oleh Fransiskus Sales Lega].....	289
DESA DAN GEREJA [Oleh Dr. Max Regus].....	309
PEMBANGUNAN PARIWISATA, ANCAMAN LOKALITAS, DAN PERAN SOSIAL GEREJA [Oleh Silvianus M. Mongko]	323

PENGANTAR EDITOR

Pengangkatan Mgr. Siprianus Hormat oleh Takhta Suci Vatikan sebagai Uskup Keuskupan Ruteng merupakan “kabar baik” bagi Gereja Manggarai Raya, Flores, khususnya, dan Gereja sejagat pada umumnya. Sebagaimana Injil adalah kabar baik dan Yesus Kristus, Sang Gembala Agung, adalah Sang Kabar Gembira Utama, peristiwa ini memperlihatkan kebenaran iman yang selalu sama dan tetap—Allah yang mencintai manusia dan kehidupan. Dengan itu, Moto Mgr. Siprianus, *Omnia in Caritate* (Lakukanlah segala pekerjaanmu dalam kasih” (1Kor. 16:14), tepat membingkai keseluruhan momentum penuh rahmat ini.

Peristiwa ini juga bisa dikatakan sebagai sebuah titik baru perjalanan pelayanan pastoral Gereja Keuskupan Ruteng di bawah kepemimpinan kegembaan Uskup Siprianus Hormat. Tentu saja, pada momentum seperti ini, ada banyak harapan yang terpatri dalam hati dan benak banyak orang (umat) berhubungan dengan pelayanan kegembaan Mgr. Siprianus Hormat di Keuskupan Ruteng. Harapan-harapan itu juga pasti akan disampaikan dalam beragam cara dan suasana; oleh berbagai macam kalangan dan orang; dengan niat yang baik dan membangun.

Seksi Publikasi Panitia Tahbisan Uskup Siprianus Hormat sepakat mengemas harapan-harapan itu dalam sebetuk buku. Kami, sebagai seksi publikasi, mengundang sejumlah saudara dan saudari untuk terlibat dalam penulisan buku ini. Mereka adalah sebagian dari begitu banyak pihak yang dianggap mampu menghadirkan perspektif-beragam dalam konteks dan suasana kontemporer karya Gereja masa kini.

Meski demikian, keragaman refleksi yang dihadirkan dalam buku ini tetap berada di bawah terang moto Mgr. Siprianus Hormat. Dengan kata lain, tulisan-tulisan yang dihadirkan dalam buku ini merupakan refleksi multi-perspektif atas moto Mgr. Siprianus Hormat. Buku ini merupakan salah satu sumbangan pemikiran awal bagi pelayanan kegembaan Mgr. Siprianus Hormat.

Kami, sebagai editor, dengan pertimbangan keterbatasan waktu dan kemudahan koordinasi, sudah berusaha menghubungi sejumlah penulis yang dianggap mampu memenuhi harapan kami di atas. Mereka telah berusaha menghadirkan pandangan-pandangan mereka dalam buku ini. Kami juga secara khusus telah meminta masing-masing penulis untuk mengulas tema khusus sesuai dengan keahlian keilmuan dan lapangan pelayanan. Namun, sekurang-kurangnya ada beberapa tema utama yang menjadi benang merah tulisan-tulisan dalam buku ini.

Tema pertama berkaitan dengan sudut pandang kanonis-teologis-biblis dalam memahami makna kegembaan dan spektrum praksis pelayanan kegembaan. Tema ini mengetengahkan beberapa elemen kunci dari profil kegembaan, seperti otoritas bagi tugas kegembaan, tanggung jawab kegembaan uskup, cinta sebagai roh dasar karya kegembaan, dan panggilan serta tantangan bagi praksis kegembaan (bdk. Rikardus M. Jehaut, Marthin Chen, Stanis Harmansi, Johannes S. Lon, Paulus Tolo, Agustinus M. Habur, Benny Denar).

Tema kedua bersentuhan dengan kebudayaan sebagai konteks dan core penting pelayanan kegembaan Gereja. Prospek pelayanan kegembaan Gereja juga ditentukan, bukan saja dengan kebutuhan seberapa dekat Gereja dengan kebudayaan, melainkan juga bagaimana Gereja melihat kebudayaan sebagai sumber inspirasi dalam pelayanan kasih. Gereja tidak bergerak dalam ruang kosong tetapi pada problem kultural yang menghadirkan tantangan, ancaman, sekaligus peluang konstruktif dalam seluruh keberadaannya. Perubahan-perubahan kultural pasti menghadirkan implikasi signifikan dalam formasi dan transformasi strategi dan sistematika pastoral Gereja (bdk. Fransiska Widyawati, Fransiskus Borgias, Ans Prawati Yuliantari, Inosensius Sutam).

Tema ketiga bergerak dalam dimensi sosial dan dialog lintas iman. Pelayanan kegembaan Gereja, jika bukan mengatakan seluruhnya, pasti berjalan begitu dekat bahkan menjadi bagian dari persoalan sosial dan kemanusiaan. Bahkan, dalam perspektif sosiologis, agama (Gereja) disebut sebagai salah satu *unit sosial* di antara sekian banyak unit sosial lainnya. Ruang sosial menghadirkan perkara yang unik serentak harapan bagi kemanusiaan yang masih harus dan terus digali dengan tekun. Pergumulan dengan konteks sosial akan menjadikan Gereja *berdaya guna* bagi kehidupan dan kemanusiaan. Di titik ini, kehadiran Gereja

selalu bergerak di atas satu pesan kunci yang selalu sama: melayani kemanusiaan dan kehidupan dalam kasih. Gereja harus menjadi bagian dari proses pemanusiaan manusia; menjadi pelopor tindakan kasih, dan menampilkan wajah penuh persahabatan dalam perjumpaan iman (Bdk. Mathias Daven, Otto Gusti Madung, Marselus R. Payong, Fidelis Den, Marianus M. Tapung, Frans S. Lega, Max Regus, Silvanus Mongko).

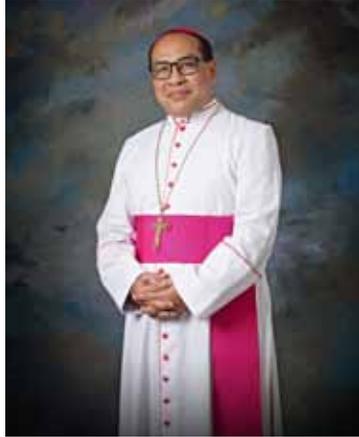
Kami, sambil mengucapkan selamat bertugas untuk Mgr. Siprianus Hormat sebagai Uskup Ruteng, hendak menawarkan buku ini dengan keragaman kajian di dalamnya sebagai benih-benih pemikiran yang mungkin bisa menjadi *daging* (nyata dan berwujud) dalam karya pastoral kegemalaan Mgr. Siprianus Hormat secara khusus dan Gereja Keuskupan Ruteng secara umum ataupun untuk jangkauan yang lebih luas lagi. Buku ini tentu diharapkan mampu menawarkan cara pandang yang dapat memekarkan kiprah Gereja yang *liberatif* bagi kemanusiaan yang terperangkap dalam penderitaan dan kemelaratan.

Akhirnya, kami mengucapkan terima kasih kepada Panitia Tahbisan Uskup Ruteng atas kepercayaan dan dukungan bagi kami menghadirkan buku ini. Kami mengucapkan terima kasih kepada rekan-rekan Seksi Publikasi Panitia Tahbisan Mgr. Siprianus Hormat yang telah bahu-membahu dalam menghasilkan karya buku ini: RD Bonefasius Rampung, RD Max Haber, RD Erik Ratu, RD Fidelis Den, RD Benny Denar, Marianus M. Tapung, Marianus S. Jelahun, Willy Gratias, Jimmy Carvalho, Frans Obon, John Manase. Kami juga mengucapkan limpah terima kasih kepada Penerbit OBOR–Milik KWI–yang berkenan menerbitkan buku ini. Semoga buku ini berguna bagi kita semua dalam menjadikan Tahbisan Uskup Mgr. Siprianus Hormat sebagai momentum membangun kehidupan yang beralaskan dan berselamatkan kasih dari Yang Ilahi.

Ruteng, Awal Februari 2020

Dr. Max Regus & Dr. Fidelis Den

SAMBUTAN MGR. SIPRIANUS HORMAT



Suatu hal yang pasti di dalam hidup adalah waktu. Kita terlempar ke dalamnya dan melintasi zaman dalam waktu yang menyejarah. Setiap kisah yang terajut dan aneka peristiwa yang terlintas sepanjang perjalanan ini selalu membekas dalam waktu yang menjadi sejarah kita. Itulah yang saya alami sepanjang jalan hidup saya. Saya melewati waktu sebagai sebuah rahmat yang terberi dari Sang Pemilik waktu itu. Di dalam kasih-Nya saya membawa perjalanan saya hingga waktu menghantar saya pada titik ini. Suatu titik di mana saya harus menjawab ya atas panggilan Tuhan untuk menjadi Uskup.

Sepintas tampak begitu singkat. Membuat hati terasa sepi dan jantung berdegub begitu kencang hingga pikiran berkelana di ruang kosong mencari jawaban atas pertanyaan Bunda Gereja yang dititipkan ke mulut Nunsio Apostolik Mgr. Piero Pioppo sebelum menerima penunjukan Paus Fransiskus untuk menjadi Uskup Ruteng: Apakah Saudara bersedia?

Dalam heningnya suasana Kapel, pikiranku berkecamuk, hatiku tak menentu, dan inilah saat pergulatan paling puncak yang saya alami sepanjang perjalanan hidup saya. Tuhan tidak akan membiarkan anak-

Nya seperti yatim piatu, saya membatin. Saat itu, saya merasakan Roh Kudus hadir dan menyelimuti saya hingga saya berani untuk menjawab: "Karena Engkau yang minta, ya saya bersedia".

Sejak saya pertama kali menerima tahbisan sebagai imam, sejak saat itu saya menyerahkan seluruh hidup saya, bahkan kebebasan saya ke pangkuan Bunda Gereja. Itulah rahasia imamat yang saya terima. Jika saat ini saya ditunjuk menjadi Uskup Ruteng sekalipun, semuanya itu saya siap jalani sebagai konsekuensi imamat saya. Di atas semua itu, saya percaya dalam iman, bahwa semuanya ini hanya mungkin terjadi karena kasih Tuhan yang bekerja dalam sejarah hidup saya melalui banyak cara dan perantara. Inilah yang menginspirasi saya memilih moto Uskup ***Omnia in Caritate***, semuanya dikerjakan di dalam Kasih.

Menyambut tahbisan saya sebagai Uskup, saya mengucapkan banyak terima kasih kepada Panitia tahbisan yang bekerja keras mengusahakan yang terbaik bagi kelancaran perayaan mulia ini. Teristimewa terkait penerbitan buku ini, ucapan terima kasih dan rasa hormat saya kepada para penulis dan editor yang telah berusaha mengelaborasi moto tahbisan saya dan kehadiran saya sendiri sebagai Putra Manggarai yang menjadi Uskup Ruteng. Menjadi Uskup di Keuskupan Ruteng, seorang Uskup siap untuk menjadi Gembala Tradisi Gereja Katolik universal sekaligus tradisi budaya lokal, sambil cerdas, cermat dan benar dalam menangkap tanda-tanda zaman. Semuanya itu hanya mungkin bisa dijalankan jika ada kasih yang menjadi dasar keutamaan dan kekuatan.

Sejarah yang diwarnai goresan kasih itulah yang mengiring langkah saya dan kita semua hingga sampai pada titik ini. Sekaligus kasih yang sama itulah yang menguatkan kita untuk terus melangkah menggapai hari esok yang lebih baik lagi. Mari berjalan bergandengan tangan bersama-sama di dalam kasih Tuhan kita Yesus Kristus Sang Gembala Agung yang mempersatukan kita dan tidak membiarkan kita bercerai berai. "***Omnia in Caritate***"- "Lakukanlah segala pekerjaanmu dalam kasih" (1Kor. 16:14).

Salam dan berkatku,

Mgr. Siprianus Hormat
Uskup Keuskupan Ruteng



Mgr. Siprianus Hordat, Uskup Keuskupan Ruteng.
Kelahiran Boncu Kode, Cibai, Manggarai (Flores),
16 Juli 1966. Tahbisan Imam 8 Oktober 1995.
Tahbisan Uskup 19 Maret 2020.

**LOGO USKUP
MGR. SIPRIANUS HORMAT**



DESKRIPSI LOGO USKUP MGR. SIPRIANUS HORMAT USKUP RUTENG

Logo Uskup Mgr. Siprianus HORMAT adalah **perisai** yang terbagi menjadi empat bagian: dua bagian di atas, kiri dan kanan, dan dua bagian di bawah, kiri dan kanan.

Pada bagian atas sebelah kiri, dengan latar belakang abu-abu keperakan, adalah setangkai **daun palma** berwarna hijau, sebuah **pedang** berwarna kuning keemasan, dan sebuah **buku** berwarna merah dan kuning keemasan. Kesemuanya ini melambangkan Santo Siprianus dari Kartago. *Buku* tebal melambangkan kumpulan karya-karya besar Siprianus, termasuk di antaranya "Persatuan dalam Gereja Katolik". *Daun palma* adalah lambang kemenangan Siprianus, yang menjadi martir setelah sebuah *pedang* mengakhiri hidupnya karena ia menolak menyembah dewa-dewi Romawi.

Di bagian atas sebelah kanan, dengan latar belakang kuning, adalah sebuah **rumah adat Manggarai** berwarna hitam. Rumah adat ini melambangkan tempat kelahiran Mgr. Siprianus di Manggarai.

Di bagian bawah sebelah kiri, dengan latar belakang merah, adalah setangkai **padi** berwarna kuning keemasan, dan sebuah **sarang laba-laba** berwarna putih dan **kayu teno** berwarna coklat di tengah-tengahnya. Kesemuanya ini melambangkan Manggarai dengan sawah *lingko*-nya, tempat di mana Mgr. Siprianus memulai karya pengembalaannya.

Di bagian bawah sebelah kanan, dengan latar belakang biru, adalah sebuah **mahkota ratu** berwarna kuning keemasan, dengan dua belas lingkaran berwarna putih dan hitam di bawahnya, melambangkan Santa Perawan Maria, Ratu Para Rasul, yang amat beliau kasihi, dan mohon selalu doa-doanya bagi beliau dan para imam yang mendukungnya dalam karya pengembalaan.

Di atas perisai ditempatkan sebuah **galero** atau topi khas klerus berwarna hijau, dengan enam jumbai pada masing-masing sisinya. Di bagian tengah belakang perisai adalah sebuah **salib pancang** berwarna kuning keemasan. Galero hijau dengan enam jumbai berikut salib pancang ini merupakan penanda bahwa sang empunya lambang adalah seorang uskup.

Akhirnya, di bagian bawah perisai terdapat pita berwarna kuning keemasan, bertuliskan **moto** penggembalaan Mgr. Siprianus dalam Bahasa Latin: "**Omnia in Caritate**", yang artinya "Lakukanlah segala pekerjaanmu dalam kasih" (1Kor. 16:14).

MOTO DAN LOGO USKUP MGR. SIPRIANUS HORMAT: ANTARA TRADISI GEREJA, TRADISI LOKAL, DAN TANDA- TANDA ZAMAN SEKARANG

Oleh Dr. Inosensius Sutam¹

Pendahuluan

Panitia meminta saya untuk membahas moto dan logo² Bapa Uskup baru Dioses Ruteng dari perspektif kebudayaan Manggarai. Pertama-tama, membahas moto dan logo penggembalaan Bapa Uskup Siprianus berartimeneropongharapanBapaUskupterhadaptugaspenggembalaan yang akan diembankannya di masa yang akan datang di Keuskupan Ruteng. Kedua, harapan-harapan Bapa Uskup yang terungkap dalam moto dan logo itu tentu berkaitan dengan konteks Keuskupan Ruteng sebagai lokus pastoral di mana harapan-harapan itu akan diterima dan dilaksanakan sebagai arahan umum kehidupan menggereja dan kehidupan bermasyarakat dalam setiap bidang kehidupan.

Tulisan ini dibagi dalam empat bagian, yaitu pertama: pendahuluan, kedua: logo dan moto Mgr. Siprianus dalam perspektif kebudayaan Manggarai, ketiga: gembala yang membaca semua tanda-tanda zaman dalam kasih, dan keempat: penutup. Logo Bapa Uskup Siprianus mengambil dua konteks tradisi, yaitu tradisi Gereja dan tradisi atau budaya Manggarai. Kedua tradisi ini, dan tentu perjumpaan antara keduanya perlu dilihat juga dalam konteks tanda-tanda zaman sekarang

¹ Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Institut Catholique de Paris, Perancis; Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

² Gambar logo dan moto, lihat hlm. xiv buku ini.

ini. Dalam hal ini, Mgr. Siprianus setia kepada Kristus, Sang Gembala Utama, bersatu dengan tradisi Gereja universal, sambil berpijak pada tradisi lokal Manggarai, dengan tetap melihat tanda-tanda zaman sekarang. Semuanya itu dilakukan dalam kasih (*Omnia in Caritate*).

Logo Penggembalaan Mgr. Siprianus: Model Inkulturasi Hidup antara Tradisi Gereja Universal dan Tradisi Lokal

Pertama-tama, logo tentu adalah simbol sering bersifat abstrak dan tidak secara detail mewakili fakta fisik, tetapi dia tetap menghantar imajinasi dan pikiran kita kepada realitas fisik dan memahaminya dengan interpretasi dan penjelasan yang diberikan. Logo Mgr. Siprianus Hormat adalah perisai yang dibagi dalam empat bagian. Yang menarik ialah dua bagiannya bernuansa lokal budaya Manggarai dan dua bagiannya bernuansa tradisi Gereja Katolik universal. Terdapat juga nuansa harmonis dan seimbang dua bagian di atas, kiri berisi nuansa tradisi Gereja universal dan kanan bernuansa tradisi Manggarai, dan dua bagian di bawah, kiri bernuansa tradisi Manggarai dan kanan bernuansa tradisi Gereja universal. Keharmonisan diagonal juga terlihat dari kiri atas ke kanan bawah bernuansa tradisi Gereja universal, sedangkan dari kanan atas ke kiri bawah bernuansa tradisi Manggarai. Keharmonisan yang terlihat dalam gambar ini tentu dibarengi dengan isi pesan yang disampaikan.

Dalam bagian ini, saya berupaya menerjemahkan dan menginterpretasi simbol, kata, dan frase/kalimat dalam logo dan moto Mgr. Siprianus dalam perspektif budaya Manggarai. Saya coba melihat titik temu sebagai jalan untuk inkulturasi. Ada hal dalam logo yang gampang dicari titik temunya dalam budaya Manggarai, dan tentu ada yang agak sulit. Tentu kajian pada bagian ini hanya sebuah pikiran awal yang masih mentah, yang bisa saja belum tepat, tetapi mungkin penting untuk sebuah kajian lanjutan yang lebih mendalam.

1. Perisai (*Nggiling/Toda*)

Perisai adalah pelindung dari segala macam serangan. Tuhan sering juga dilihat sebagai perisai hidup yang melindungi (bdk. Mzm. 28:1; 144:2). Dalam budaya Manggarai, perisai disebut *nggiling* atau *toda*, yang biasa digunakan pada saat *caci* (tarian Manggarai) atau pada saat *rampas/raha* (perang). Dia menjadi pelindung bagi pemakainya dari serangan senjata

tajam lawan. Dalam arti simbolis *nggiling/toda* dilihat sebagai kekuatan spiritual yang melindungi. Di sini, arwah leluhur dan *Mori Keraéng* sering dilihat sebagai *nggiling ata rinding* (perisai yang melindungi). Pelindung diri (*nggiling/toda*) yang baik juga dalam pandangan budaya Manggarai adalah *tombo ata molor, ba weki ata nepi, gauk ata naun, wintuk ata nipun* (tutur kata yang benar, bawa diri dan tingkah laku yang terpuji). *Nggiling/toda* yang dalam kebudayaan Manggarai berbentuk bulat bisa menjadi simbol dari bumi (Ibu Bumi), tempat kita berpijak dan yang menyangga hidup kita. Kita melihat ada titik temu antara makna perisai dalam tradisi Gereja dan tradisi Manggarai.

2. Pedang, Palma, dan Buku Berisi Ajaran Santu Siprianus

2.1. Tradisi Gereja (*Saké de Gereja*): *Toing agu Titong* (Pengajaran dan Bimbingan)

Daun palma, pedang, dan buku yang terdapat pada logo Mgr. Siprianus berasal simbol Santu Siprianus. Di sini, Bapa Uskup berada pada garis tradisi Gereja Katolik. Karya-karya St. Siprianus adalah sumber pengajaran, pendidikan, dan spiritualitas. Buku-buku yang mengumpulkan karya Santu Siprianus secara fisik memang tidak ada dalam kebudayaan Manggarai yang bersifat lisan. Tetapi, isinya adalah *toing agu titong* (pengajaran dan bimbingan/pendidikan) yang membuat *huru nuk, céngka lémas, nggelis weki, nggalas wakar, agu ngalis nai* (memotivasi dan membuka pikiran, menyehatkan badan, menghaluskan jiwa, dan melapangkan roh). Di antara *toing agu titong* itu adalah tentang "Persatuan dalam Gereja Katolik". Gereja Katolik seperti diajarkan oleh Santu Paulus kepada umat di Korintus (1Kor. 12:12-31) dibanding dengan tubuh (Tubuh Mistik Kristus). Ada banyak anggota, tetapi satu tubuh: *ca léléng do, do léléng ca* (*unus in pluribus, satu sama dengan banyak, banyak sama dengan satu*). Persatuan dan kesatuan antara umat, antara para pelayan/gembala, antara umat dan gembala di Keuskupan Ruteng, antara Gereja partikular Keuskupan Ruteng dan Gereja universal sangat penting.

2.2. Pedang (*Sempilang, Kopé*)

Dalam bahasa Manggarai, pedang diterjemahkan dengan *sempilang, banjar, surik*. Namun, dalam kebudayaan Manggarai ada juga jenis parang yang bisa disamakan dengan pedang, yaitu *kopé léwé* (parang panjang) atau ada yang disebut *kopé lombong nio* (parang berbentuk

pucuk daun kelapa muda). Parang jenis ini dapat kita samakan dengan pedang paling kurang secara simbolis. Parang panjang bermakna kultural dan simbolis: Dalam kehidupan sehari-hari, ia menjadi *kopé mo'éng/rinding mosé* (parang pelindung diri dan tanda keberuntungan), pada ritus *sélék kopé*, ia adalah *ucu weki* (identitas diri), pada ritus *kélas* (kenduri), ia menjadi *kopé paki poti* (parang yang memotong/mengusir setan/kekuatan jahat); pada ritus *wuat wa'i* dan *wagal* (perutusan dan perkawinan), ia menjadi *kopé cako karot, wé'ang salang, tetas cengkang* (yang membersihkan semak duri penghambat jalan dan pelindung), dan ia juga menjadi *kopé raha* (senjata perang) untuk membela dan menegakkan kebenaran dan keadilan, dan membasmi kejahatan.

Dalam Gereja Katolik pedang adalah simbol pengorbanan kemartiran dan simbol firman Tuhan yang menusuk jiwa dan membarui hidup kita dan menjadi senjata rohani yang melindungi diri kita. Di sini, kita melihat ada unsur kesamaan antara makna pedang dalam tradisi Gereja dan dalam kebudayaan Manggarai.

3. Daun Palma (*Saung Cigir*)

Daun palma untuk konteks orang Katolik dikaitkan dengan minggu palma/palem, yaitu hari Minggu sebelum minggu paskah, sebagai tanda dimulainya pekan suci. Hal itu tentu dirayakan juga oleh umat Katolik Keuskupan Ruteng. Daun yang digunakan saat itu bermacam-macam *saung pinggong* (sejenis pinang hutan), yang paling banyak adalah *saung cigir* (sejenis paku hutan), dan belakangan pohon palma ditanam. *Saung cigir* memang sangat mirip dengan daun palem yang ada di Timur Tengah atau Eropa. *Cigir* adalah sejenis paku hutan dan bukan seperti pohon palem/palma. Karena itu, daun palma (yang sebenarnya dari pohon palma) diterjemahkan dengan *saung cigir*, tentu karena kemiripan daunnya dan juga karena sudah digunakan pada saat perayaan minggu palma/palem. Ini tentu upaya adaptasi dari para misionaris awal di Manggarai.

Saung cigir yang diikat secara bersama sering digunakan sebagai payung pada saat hujan atau juga untuk membuat pondok sementara. Pada umumnya, daun paku-pakuan termasuk *cigir*, menjadi simbol kehidupan: tahan kering, bisa bertunas cepat, sulit mati, dan kalau patah bisa bertunas lagi. *Cing ného saung jigir, beka du lena, mai/cai kin du walis, uwa usang bok lena* (tumbuh dan berkembang seperti daun

palma, yang tetap bertunas dan tumbuh di musim kering dan hujan). *Saung jigir* adalah lambang ketahanan hidup, jika ini dipakai sebagai simbol kemenangan martir, hal ini bisa diamini dalam pandangan budaya Manggarai. Musim panas adalah simbol kekerasan hidup. Iman harus tetap bertumbuh walaupun ada hambatan, termasuk hambatan atau kekerasan fisik.

4. Warna: Abu Keperakan, Hijau, Merah, Biru, Putih, Hitam, dan Kuning Keemasan

Dalam logo terdapat warna-warna ini: abu keperakan, hijau, merah, biru, putih, hitam, dan kuning keemasan. Kita menjelaskan warna ini dan mencari padanannya dalam budaya Manggarai.

4.1. Warna Abu Keperakan

Ada dua hal yang dijelaskan, yaitu warna abu dan perak. Pertama, warna abu dalam budaya Manggarai sering dikaitkan dengan dengan abu dapur (*rawuk*), karena itu ayam yang berwarna abu disebut *manuk rawuk*. Kata *rawuk* dalam budaya Manggarai sering dikaitkan dengan kemiskinan (*pili latung wa rawuk= memilih jagung pada abu dapur; wa rawuk be wa= di bagian bawah abu dapur/tungku api; pesé rawuk ces = menyentuh abu dapur dingin*), lemah secara fisik/ekonomi (*wiku-wakut wa rawuk=tinggal terus di abu*). Tetapi, secara positif *rawuk* (abu dapur) adalah simbol kesederhanaan, kerendahan hati, dan perlindungan (digunakan untuk mengusir setan, hewan liar). Ungkapan-ungkapan di atas bisa digunakan untuk secara objektif menggambarkan situasi yang sebenarnya (miskin, lemah), namun bisa juga digunakan oleh seseorang untuk merendahkan orang lain/sekelompok orang, atau bisa juga digunakan oleh orang/sekelompok orang untuk merendahkan dirinya: *tombo wa rawuk, maik kali lobo watu* (berbicara merendah seolah-olah miskin dan lemah, tetapi sebenarnya dia/mereka kuat dan berada/kaya). Kedua, perak dalam bahasa Manggarai disebut *ringgi, réal*. Kedua arti ini berkaitan dengan uang, harga atau ukuran. Perak berkaitan dengan sesuatu yang berharga, bernilai.

Dari kedua arti di atas, dapat disimpulkan warna abu keperakan adalah warna yang menggambarkan kesederhanaan atau kerendahan hati, dan hal itu sangat berharga dan bernilai dalam hidup kita. Dalam Gereja warna perak berarti tahan uji (bdk. Mzm. 12:6). Warna abu dalam Alkitab sering dikaitkan dengan warna uban atau wol. Sedangkan,

abu dalam Gereja adalah simbol pertobatan, kerendahan hati untuk mau mengakui dosa dan kesalahan. Ini melambangkan hidup yang sederhana, dan tentunya tahan uji. Dengan demikian, kita melihat ada sedikit titik temu antara simbol abu (warna) dalam kehidupan Gereja dan kebudayaan Manggarai.

4.2. Hijau

Warna hijau dalam Bahasa Manggarai *ta'a*, dan hal ini menggambarkan kesuburan yang dilawankan dengan *dango* (kering). *Ta'a* menunjukkan tanah subur yang dilawankan dengan *satar ngkerang* (padang tandus) dan *tana bontong jarang* (tanah tandus yang tidak ditumbuhi apa-apa). Warna hijau untuk orang Manggarai yang sebagian besar petani dikaitkan dengan warna tanaman di kebun atau sawah yang tumbuh dengan subur dan memberi harapan akan panen yang bagus. Secara simbolis untuk manusia warna hijau digambarkan dengan kata *bolék*, *baca* atau *gancas*: *bolék loké*, *gancas/baca tara* (sehat, segar, dan bugar); *bok lena*, *uwa usang* (tetap bertunas pada musim kemarau, bertumbuh pada musim hujan). Ungkapan ini sering dilawankan dengan kata *longkong* (bentuk badan atau postur tubuh yang kurus/kecil= kurus), *dango* (kering), *rucuk* (kurus), *lasa/beti* (sakit) yang harus dijauhan dari manusia (*kando dango*, *ngo longkong*, *wur rucuk*, *keti beti*, *tapa lasa*=kering dibawa pergi; kecil-kurus = dienyahkan; kekurusan diusir, sakit/penyakit diputuskan dan dibakar). Jadi, warna hijau dalam kebudayaan Manggarai berarti kesuburan dan kesehatan, dan semua ini memberi harapan akan masa depan.

Dalam Gereja Katolik, warna hijau bermakna pengharapan. Karena itu, kita melihat ada kaitan antara makna simbolis warna hijau dalam liturgi Gereja Katolik dengan warna yang sama dalam kebudayaan Manggarai.

4.3. Merah

Warna merah dalam kebudayaan Manggarai sering dikaitkan dengan dua hal, yaitu api dan balung (*lalis manuk lalong*). Keduanya adalah simbol keberanian, kejantanan, dan kepahlawanan dalam membela kebenaran dan keadilan. Pemakaian kain warna merah (*geréng*) dalam kebudayaan Manggarai cukup banyak: pada *panggal* (penutup kepala pada saat tarian *caci*), *bali-bélo* (hiasan kepala wanita), *retu* (hiasan kepala wanita), *tubi-rapa* (hiasan dagu laki-laki), *tubi-mbéro* (hiasan

pada ujung bawah baju), pada topi, sisi luar tikar, sarung parang, dll. Para *pemaka* (penari laki-laki penerima tamu) pada umumnya juga berpakaian warna merah. Pemakaian warna merah ini memberikan kesemarakan dan motivasi untuk bersikap berani tetapi jujur.

Warna merah dalam logo tentu menggambarkan keberanian atau kermartiran dalam Gereja, khususnya Santu Siprianus, dan hal ini bisa disandingkan dengan makna simbolis warna tersebut dalam kebudayaan Manggarai seperti dijelaskan di atas.

4.4. Biru = *Ula, Ta'a, Bulung*

Warna biru (*ula, ta'a, bulung*) memang kurang terlalu terkenal dalam sebagai simbol dalam kebudayaan Manggarai. Warna biru sering disamakan dengan warna hijau (*ta'a*), sehingga kita mengenal *poco ta'a* (gunung biru/hijau), *awang ta'a* (langit biru), *tacik ta'a* (laut biru). Dalam arti demikian, makna warna biru bisa mengambil makna warna hijau di atas. Walaupun demikian, ada kata khusus juga yang dipakai untuk warna biru ini, yaitu *ula, bulung*. Warna biru dalam budaya Manggarai sering dikaitkan dengan warna gunung, laut (danau), dan langit. Dalam arti demikian, warna ini berarti ketakberhinggaan, kesempurnaan, tetapi juga sebuah misteri, simbol kekuatan kosmis dan ilahi yang tak terselami. Ada dua *go'ét* (ungkapan): *tanan wa, awangn éta, pocon lé, tacikn lau, parn awo, kolepn salé le Morin taung dédék, Diha taung ngaran* (Tanah di bawah, langit di atas, gunung di hulu/sebelah utara, laut di muara/sebelah selatan, Tuhanlah yang menciptakan dan memiliki semuanya). *Poco ta'a lé, tacik ta'a/ula lau, awing ta'a éta bom baé lité, itu tara condo agu Morin kaut dité* (Gunung biru/hutan hijau di hulu, laut biru di selatan, langit biru di atas, kita tidak mengetahuinya, karena itu kita serahkan saja pada Tuhan, Pemilik). Di sini, keberadaan unsur-unsur kosmos yang berwarna biru langsung dikaitkan dengan kekuasaan Tuhan yang menciptakan dan yang memilikinya.

Dalam Gereja, warna biru melambangkan kesetiaan dan kedamaian. Warna ini juga sering dikaitkan dengan mantel biru Santa Perawan Maria yang memberi kehangatan dan perlindungan. Tuhan yang setia dan mahakuasa selalu memberi kedamaian, kehangatan, dan perlindungan. Kita melihat apa yang dipercayai oleh orang Manggarai sebagai ketakberhinggaan, kesempurnaan, dan misteri tentu hanya ada dalam Tuhan yang setia dan memberi damai.

4.5. Warna Putih

Dalam kebudayaan Manggarai, warna putih yang adalah ibu dari semua warna melambangkan kesucian dan ketulusan hati, kemurnian, sukacita, penyertaan dalam perjalanan, keselamatan, persahabatan/kedekatan, dan kebenaran. Baju warna putih menjadi pakaian resmi orang Manggarai dalam ritus-ritus resmi dan besar. Warna putih juga menjadi warna *wuwus* (penutup) jenazah dalam kebudayaan Manggarai tanda harapan akan keselamatan. Demikian juga sebagian besar ritus bisa dilakukan dengan ayam warna putih. Ritus *wuat wa'i* (perutusan) selalu menggunakan ayam warna putih tanda penyertaan dan keselamatan. Penerimaan tamu juga menggunakan ayam warna putih sebagai tanda ketulusan dan persahabatan. Demikian juga sesajian untuk leluhur menggunakan ayam berwarna putih sebagai tanda kedekatan dengan mereka.

Dalam Gereja, warna putih atau kuning melambangkan sukacita dan kemenangan, kekudusan dan kemurnian, serta cahaya ilahi. Kita melihat bahwa dalam aspek tertentu ada kaitan antara makna simbolis warna putih dalam Gereja Katolik dengan budaya Manggarai.

4.6. Warna Hitam

Dalam kebudayaan Manggarai, warna hitam adalah lambang hidup yang penuh kegelapan dan misteri, penuh dengan dosa dan kerapuhan, penuh dengan masalah, kesedihan dan kedukaan. Namun, dalam kegelapan dan kemisterian itu, orang Manggarai menemukan tiga cahaya: *salang de nuk* (jalan pikiran), *salang de nai* (jalan dari hati), dan *salang de Morin* (jalan dari Tuhan). Hal ini terlihat dalam tenunan *songké*. Karena itu warna hitam mengajak orang bekerja keras, waspada, berhati-hati, berpikir matang dan mendalam, dan menjaga keharmonisan. Bersedihlah dalam kegembiraan, dan bergembiralah dalam kesedihan.

Dalam Gereja, warna hitam adalah warna sedih dan dukacita, namun dukacita dan kesedihan akan terlewati dalam iman akan Kristus yang bangkit, yang membawa terang dan mengalahkan maut. Jadi, ada hubungan antara makna simbolis warna hitam dalam tradisi Gereja Katolik dan dalam budaya Manggarai.

4.7. Warna Kuning Keemasan

Dalam kebudayaan Manggarai, warna kuning (*léros, ndéros*) selalu dikaitkan keagungan, keindahan, dan warna syukur berkaitan dengan kesuksesan, keberhasilan panen, banyaknya keturunan, kerja, atau usaha apa saja. Sedangkan, emas dalam kebudayaan Manggarai adalah simbol kebijaksanaan, kesuksesan, dan kepenuhan dari apa yang dicari/dicita-citakan. Emas sebagai simbol kebijaksanaan, kita lihat dalam ungkapan *luju mu'u lema emas* (mulut seperti rantai emas, lidah seperti emas) yang berarti mengeluarkan kata-kata yang bijak yang bisa mengatasi masalah. Emas sebagai simbol kesuksesan dan kepenuhan hidup dapat kita lihat dalam ungkapan berikut: *kolé tana, ba emas ta'a; kolé cé'é, kékep emas té'é; kolé kété, ba emas ndéréng; kolé béo, lérong emas ndéros* (Kembali ke tanah kelahiran, semoga membawa emas hijau; pulang ke sini, semoga membawa emas murni; kembali ke tempat asal, semoga membawa emas merah; pulang kampung, semoga membawa emas elok).

Warna kuning keemasan selalu dikaitkan dengan warna tanaman di ladang atau sawah yang siap untuk dipanen. Warna hewan kurban dalam kebudayaan Manggarai yang dikaitkan dengan warna kuning keemasan adalah *lalé* untuk ayam, *kondo* untuk kambing, dan *raé* untuk babi, kuda, dan kerbau. Hewan-hewan ini dikurban sebagai tanda syukur, sukacita, kesuksesan sambil memuji kebesaran Tuhan (*Morin*).

Dalam tradisi Gereja, warna kuning keemasan atau putih adalah tanda sukacita, kemenangan, kekudusan, kemurnian, kebesaran, dan kemuliaan Tuhan atau cahaya ilahi. Jadi, ada relasi antara warna kuning keemasan bagi Gereja dengan warna yang sama dalam kebudayaan Manggarai.

5. Rumah Adat dan Kebun: *Gendang Oné, Lingkon Pé'ang*

5.1. Penjelasan Umum tentang *Gendang Oné-Lingkon Pé'ang*

Di bagian kanan atas logo terdapat gambar rumah adat orang Manggarai dan kiri bawah terdapat gambar *lingko* bermotif sarang laba-laba. Apa yang disebut oleh orang Manggarai *kuni agu kalo* (tanah tumpah darah, tanah kelahiran) secara faktual dan konkret nyata dalam sepuluh tempat, yang terdiri dari dua kelompok, yaitu bagian dalam (*wéngké oné*) dan bagian luar (*wéngké pé'ang*). Yang bagian

dalam terdiri dari *mbaru/gendang* (rumah adat), *béo/golo* (kampung) di mana terdapat *natas* (halaman), *compang* (altar), *uma/lingko* (kebun), dan *waé téku* (sumber air). Sedangkan, bagian luar terdiri dari *lepa* (makam, pekuburan), *poco/puar* (gunung/hutan), *waé/sano* (sungai/danau selain *waé téku*), *satar* (padang), dan *nanga/tacik* (pesisiran/laut). Dwitunggal *gendangn oné-lingkon pé'ang* (rumah adat dan kebun) yang dikaitkan dengan bagian-bagian lain di atas tentu menjadi simbol tanah kelahiran, tanah tumpah darah dari Mgr. Siprianus sekaligus menjadi medan (*osang*) penggembalaannya sebagai seorang uskup.

Gendang dan *lingko* menggambarkan kesatuan ruang hidup, lingkungan hidup, kesatuan religius yang terwujud dalam ritus-ritus yang dilaksanakan secara berkelanjutan antara *gendang* (kampung, rumah) dan *lingko* (kebun), dan kesatuan sosio-politik dan ekonomi (*gendang* lebih menekankan kekuatan sosio-politis dan *lingko* lebih menekankan dimensi ekonomis).

Mgr. Siprianus dalam sebuah pembicaraan melalui telepon pernah menjelaskan bahwa umat Keuskupan Ruteng bermusyawarah, beristirahat, membangun persaudaraan, kerja kerajinan, mempersiapkan kerja dan program hidup di rumah/kampung, dan di kebun mereka bekerja bersama. Kiranya semuanya dilaksanakan dalam kasih (*Omnia in Caritate*, 1Kor. 16:14).

5.2. *Gendangn Oné (Mbaru Adak/Saké Manggarai = Rumah Adat)*

Rumah yang menjadi simbol dalam logo ini adalah *mbaru gendang* (rumah adat orang Manggarai, yang juga menjadi tempat tinggal). Hal ini selaras dengan simbol yang ada di bawah sebelah kiri, yaitu *lingko* (kebun tradisional orang Manggarai). *Mbaru gendang* yang dilihat sebagai induk dari semua rumah tentu mewakili kampung dan semua rumah yang ada di sebuah kampung atau yang terdapat dalam wilayah ulayat sebuah kampung/*gendang* itu, dan dengan sendirinya mewakili semua warga yang mendiami kampung/rumah-rumah itu. *Mbaru gendang* mempunyai banyak fungsi, dan salah satunya fungsi religius, yaitu pelaksanaan ritus-ritus. Pada masa-masa awal perkembangan Gereja di Manggarai, *mbaru gendang* juga menjadi tempat penerimaan misionaris dan pelaksanaan perayaan liturgi. *Mbaru gendang* bisa dibandingkan dengan tempat ibadah (kapela, gereja), pusat paroki, dan rumah keuskupan.

5.3. *Lingkon Pé'ang* (Kebun)

a. Nama dan Arti

Secara sederhana, *lingko* adalah sebidang tanah garapan yang dimiliki oleh setiap *béo* (kampung) dan merupakan kebun resmi (ritual) dan umum (komunal) yang berbentuk sarang laba-laba berpusatkan lodok dengan luas berkisar antara 5-10 ha. *Lingko* yang dimaksudkan dalam logo adalah *lingko ramé* (*lingko sembong*, *lingko randang oné*). *Lingko randang* mewakili semua *lingko* dan atau semua tanah yang menjadi lahan kerja dari semua warga kampung.

b. Alam Semesta seperti Sarang Laba-laba Raksasa

John M. Prior mencatat adanya paradigma *sarang laba-laba* dalam masyarakat NTT. Pada orang Manggarai, terlihat pada ladang tradisional (*lingko*) dan kerangka atap rumah adat (*mbaru gendang*) yang berbentuk sarang laba-laba. Bentuk ini memberi penjelasan tentang kompleksitas relasi manusia di tengah alam semesta dan konsep tentang alam semesta itu sendiri. Orang Manggarai melihat hidup dan realitas sebagai sebuah jaringan seperti sarang laba-laba dalamnya semua ciptaan, baik yang kelihatan maupun yang tidak kelihatan, saling berkaitan, dan membentuk sebuah sistem yang teratur, rumit dan sempurna dengan pusatnya *Mori Kraéng*. Dalam sarang laba-laba raksasa ini, manusia adalah makhluk lemah yang bergantung pada yang lain. Walaupun demikian, manusia mempunyai nilai dan peran unik yang tidak tergantikan. Hal ini ditandai dengan nama yang menjadi keterikatan manusia dengan masyarakat dan alam semesta.

Seluruh dimensi kehidupan manusia terikat dalam sebuah simpul—kabel-kabel komunikasi alam semesta—yang sangat sempurna dan sensitif dan bisa merekam seluruh jejak hidupnya, yang baik maupun yang buruk. Dosa manusia dapat mengguncang sarang laba-laba raksasa ini dan hal itu bisa mengganggu keseimbangan dan keharmonisannya. Para penghuni lain bisa marah. Pada saat itu juga manusia disanksi : dia tidak menerima berkat (*berkak*) dan rahmat (*nabit*). Setiap orang harus menaati seluruh aturan dalam masyarakat (suku, kampung) untuk menjamin keharmonisan alam semesta, dan memenuhi ritis-ritis pribadi dan bersama untuk merawat hubungan dan membangunnya kembali jika ia rusak oleh dosa (*wajo mora/ka'ér ulu waé*).

c. *Lodok* (Pusat Kebun)

Sebuah *lingko* terdiri dari lima bagian: *lodok* (pusat kebun, kepala), *landér lékong* (sebuah lingkaran kecil di luar *lodok* dari mana *lingko* dibagi berdasarkan ukuran jari tangan, bahu), *langang lékong* (lingkaran ketiga yang jaraknya antara 1-3 m dari *lodok*, dada), *weki/lé'as* (badan dari kebun), dan *cicing* (pinggiran luar, kaki). Lima bagian ini dikaitkan dengan bagian badan manusia, kampung (*béo*) dan bagian-bagian rumah adat (*mbaru gendang*). Semua hal ini tidak dijelaskan di sini. Dengan demikian, *lodok* adalah daerah pusat sebuah *lingko*. Selain itu, *lodok* memiliki dua arti lain, yaitu *haju teno* (kayu senu) yang ditancah pada pusat kebun dan (2) kegiatan membagi *lingko* ke dalam bagian-bagian yang disebut *moso*.

d. *Teno* (Kayu Senu)

Pada saat pembagian kebun, di pusat *lingko* (kebun) ditanam *haju teno* (kayu senu) yang telah ditajamkan dan bagian atas berbentuk gasing. Kayu senu (*haju teno*) di pusat kebun ini disebut *lodok* atau *landuk* yang menjadi simbol Tuhan (*Mori Keraéng*) atau pemimpin. Dalam rumah adat (*mbaru gendang*), *landuk* ini diibaratkan dengan tiang utama (*siri bongkok*). Penancapan *haju teno* ini ke tanah sebanyak lima kali adalah simbol perkawinan kosmis (Bapa Langit/*Éta*-Ibu Bumi/*Iné Wa*) yang nanti menghasilkan kesuburan bagi tanaman dan mendatangkan panen yang melimpah.

Mengapa kayu senu (*haju teno*) ini dijadikan simbol penting bagi orang Manggarai? Berikut penjelasannya:

- (1) *Teno* adalah sejenis pohon yang dalam bahasa Indonesia disebut senu, dan nama latinnya adalah *Melochia arborea*. Pohon ini tumbuh di Manggarai, khususnya di daerah yang agak tinggi di atas permukaan laut.
- (2) *Teno* itu lambang kesuburan, ia cepat berkembang biak. Hal ini sesuai dengan doa orang Manggarai: *ntewar wua, wécak wéla* (berbuah banyak, berbunga melimpah).
- (3) Tanah yang ditumbuhi *haju teno* juga subur. *Haju teno* mampu menyuburkan tanah.
- (4) *Haju teno* lambang kedinamisan dan keterbukaan, keluwesan dan kemudahan. Kayu ini bisa ditemukan di mana-mana di Manggarai. Ini

adalah simbol manusia yang gampang bergaul, mudah menerima, dan diterima, akhirnya memiliki banyak teman.

- (5) *Teno* mempunyai banyak kegunaan: kayunya bisa menjadi bahan untuk membuat pondok, kayu *teno* yang kering sangat bagus untuk kayu api, daunnya digunakan untuk membungkus bahan-bahan yang dimakan atau sirih pinang. Daunnya bisa juga dijadikan makanan hewan (kerbau, kuda, kambing). Kulitnya yang masih mudah bisa digunakan untuk tali; lendirnya bisa digunakan untuk mengobati luka.
- (6) *Haju teno* pada bagian tertentu bisa dibelah dengan mudah, tetapi di bagian cabangnya amat susah untuk dibelah. Karena itu, ungkapan (*go'ét*): *colé ného wungkut teno, landing lalas kin wekin* (keras seperti simpul *teno*, tetapi badannya masih bisa dibelah): dalam prinsip harus keras, tetapi dalam cara luwes.
- (7) Kayu ini termasuk jenis kayu kuat, tetapi juga gampang untuk dipotong. Ini adalah simbol sifat kepemimpinan yang mampu menerima *harat* (yang tajam) dengan sabar dan ulet. Yang tajam dan keras tidak dibalas dengan yang tajam dan keras, tetapi dengan kelembutan.

Dari penjelasan di atas, *lingko* bisa dibandingkan dengan kebun anggur Tuhan (bdk. Yes. 5:7; Mat. 20:1-16). Dalam kehidupan Gereja bisa disamakan dengan semua wilayah atau medan pastoral yang pusatnya paroki atau keuskupan (*Mbaru Gendang*). *Lodok, landuk, teno* bisa dibandingkan dengan salib Kristus atau Kristus sendiri, atau para gembala umat.

5.4. Laba-laba (*Ranggong*)

Lingko kebun orang Manggarai berbentuk sarang laba-laba. Apakah hal ini kebetulan atau ada kaitannya dengan laba-laba dengan sarangnya (*mbaru ranggong*)? Tentu hal ini membutuhkan penelitian yang detail dan mendalam. Namun, untuk sementara, kita dapat menulis beberapa fakta berikut:

Pertama, pada saat pembentukan sebuah *lingko* dan pada saat *lingko* itu dibagi, biasanya setelah dibersihkan dan ditancap *haju teno* (*landuk*), disajikan sebutir telur sebagai persembahan kepada sang penjaga tanah (*ata lami tana/naga tana*). Lalu dibiarkan selama tiga

atau lima hari. Setelah itu dilihat apakah ada serangga/binatang yang datang ke *lodok*, dan binatang yang ideal yang dinantikan adalah laba-laba (*ranggong*). Tentu bisa juga binatang/serangga lain. Dalam hal ini, laba-laba (*ranggong*) menjadi simbol atau wujud kelihatan dari penjaga tanah (*ata lami tana, naga tana*) yang merestui pembentukan atau pembagian *lingko* tersebut, sekaligus menjadi tanda hewan yang dikurban, supaya *lingko* itu mendatangkan hasil yang memuaskan.

Kedua, ada *go'ét* (ungkapan): *Ras ného ruha/anak rata, raos ného ruha/anak ranggong/salo* (Banyak seperti telur/anak ayam hutan, ramai/banyak seperti telur/anak laron/laba-laba). Dalam *go'ét* ini, laba-laba (*ranggong*) adalah simbol kesuburan, ia berkembang biak dengan cepat.

Ketiga, pada kain *songké*, kita menemukan motif *ranggong* (laba-laba) yang menjadi simbol dari sifat rajin, cerdas, teliti, benar, cepat, dan tepat dalam bekerja. Ada ungkapan (*go'ét*): *Anggom koé ného gori de ranggong, pélét ata mésén/léwén, holés/wolét ata koén, poto ata wokokn* (Bekerja secara integral seperti laba-laba melihat dan memperhatikan yang besar/panjang, yang kecil dan pendek).

Keempat, sarang laba-laba (*mbaru ranggong*) dilihat sebagai tempat tinggal yang ideal, karena bersifat multifungsi (selain menjadi tempat tinggal juga menjadi tempat menangkap mangsa yang menjadi sumber makanan). Rumah atau tempat tinggal yang mendatangkan rezeki digambarkan dalam *go'ét*: *Cabot ného mbaru ranggong* (Menangkap seperti sarang laba-laba). Selain itu, sarang laba-laba dianggap sebagai tempat tinggal yang sehat karena bergantung di antara pohon (*mbaru randi-awang=bergantungan di langit*).

Kelima, jenis sarang laba-laba tertentu (*mbaru de kaka rawak*) biasanya bagus untuk dijadikan obat ketika kita digigit oleh hewan yang lain (*babi hutan, kera*). Sarang laba-laba ini bisa menjadi simbol dialog dan jejaring yang Gereja bangun secara internal (*ad intra*) dan eksternal (*ad extra*).

5.5. Padi (*Woja*)

Padi (*woja*) dalam kebudayaan Manggarai adalah ibu dari segala makanan, ibu kehidupan (*Iné Ronggéng=Ibu Padi*). Dia menjadi simbol kesejahteraan dan kemakmuran yang menjadi bahan persembahan

utama. Karena itu, ada ritus khusus untuk mensyukuri padi (*iné ronggég*). Padi (beras, nasi) bisa disetarakan dengan gandum atau roti dalam liturgi Gereja.

6. Mahkota Santa Perawan Maria (*Bali-bélo de Endé Maria Nggeluk*)

Pada logo di bagian bawah sebelah kanan, ada sebuah mahkota ratu berwarna kuning keemasan, dengan dua belas lingkaran berwarna putih dan hitam di bawahnya, melambangkan Santa Perawan Maria, Ratu Para Rasul, yang amat beliau kasihi, dan mohonkan selalu doadoanya bagi Mgr. Siprianus dan para imam yang mendukungnya dalam karya penggembalaan. Mahkota untuk perempuan dalam bahasa Manggarai adalah *bali-bélo* yang disebut juga *lando andung* yang adalah simbol padi (Ibu Padi-*Iné Ronggég*). *Bali-bélo* atau *lando andung* adalah lambang kegemulaian, kebesaran, kesetiaan, pengorbanan, dan kesuburan untuk kehidupan semua orang. Santa Perawan Bunda Maria yang setelah naik ke surga dimahkotai oleh Tuhan, digelar Ratu Surga dan Dunia, Ratu Para Rasul. Mahkotanya adalah simbol kesetiannya untuk mendoakan Gereja, para gembala dan umat.

7. Topi Khas Klerus (*Songkok/Jongkong Potok Molor*)

Dalam logo Bapa Uskup, di atas perisai terdapat sebuah galero atau topi khas klerus berwarna hijau, dengan enam (6) jumbai pada masing-masing sisinya. Di bagian tengah belakang perisai adalah sebuah salib pancang berwarna kuning keemasan. Galero hijau dengan enam (6) jumbai berikut salib pancang ini merupakan penanda bahwa sang empunya lambang adalah seorang uskup. Dalam kebudayaan Manggarai topi (*songkok*, *jongkong*) adalah simbol kehormatan, naungan/perlindungan, kuasa, kebenaran, dan kebijaksanaan (*potok molor*). Memakai topi untuk diri sendiri atau mengenakan topi kepada seorang tamu adalah tanda penghormatan, perlindungan, dan bahwa seseorang atau seorang tamu membawa kebaikan dan kebijaksanaan bagi sesama atau bagi tuan rumah yang menerima.

8. Jumbai dengan Simpulan (*Dukut Réwés*)

Dalam logo terdapat galero topi khas para imam dengan enam jumbai yang bersimpul. Ada beberapa arti kata *jumbai* jika diterjemahkan ke dalam bahasa Manggarai, tetapi untuk konteks logo dan penjelasannya,

kata ini dapat diterjemahkan dengan kata *réwés* yang artinya bunga-bunga yang indah yang melambangkan keagungan, keperkasaan, dan martabat yang tinggi. Sedangkan, simpul (*dukut*) pada setiap jumbai itu adalah simbol ikatan untuk mempersatukan semua. Seorang imam dan uskup adalah pemimpin, yang salah satu gelarnya adalah *wasé wéngké*, *tiwu léwé* (tali yang digulung/tali panjang, kolam panjang). Tali panjang adalah simbol ikatan yang besar dan panjang sehingga semua ada dalam ikatan, sedangkan kolam simbol kehidupan. *Dukut* juga adalah simbol perjanjian dan kesetiaan terhadap janji itu: *ujung curup/pu'u*, *pongo tomo/lobo* (mengikat pembicaraan, yang dikatakan selaras dengan yang dikatakan). Inilah simpulan keagungan dan kehormatan seorang pemimpin (*dukut réwés*).

9. Moto *Omnia in Caritate* (1Kor. 16:14) dalam Perspektif Kebudayaan Manggarai

9.1. Moto dalam Logo Menjadi Kata-kata yang Membahasakan Logo secara Keseluruhan

Di bagian bawah perisai yang menjadi logo terdapat pita berwarna kuning keemasan, bertuliskan moto penggembalaan Mgr. Siprianus dalam bahasa Latin: *Omnia in Caritate*, yang artinya "Lakukanlah segala pekerjaanmu dalam kasih" (1Kor. 16:14). Moto Bapa Uskup terdapat dalam logo dan satu-satunya bahasa tertulis dalam logo tersebut. Hal itu berarti moto ini menjadi kata-kata yang membahasakan roh atau semangat dari logo secara keseluruhan, dan bisa juga sebaliknya semua simbol dalam logo menjadi corong atau jembatan yang menerjemahkan moto dalam konteks atau *locus* teologis dan pastoral penggembalaan di Keuskupan Ruteng. Penjelasan makna kata-kata moto ini dalam bahasa Manggarai kita lihat di bawah ini.

9.2. Moto dalam Bahasa Manggarai: *Pandé ga sanggén gori de méu oné momang!*

Jika moto Bapa Uskup Siprianus yang diambil dari Surat Pertama Rasul Paulus kepada Jemaat di Korintus 16:14 dibahas dalam perspektif kebudayaan Manggarai, maka hal pertama yang dilakukan adalah menerjemahkannya ke dalam bahasa Manggarai, lalu coba menjelaskan makna kata-kata dan kalimat terjemahannya secara keseluruhan dalam perspektif kebudayaan Manggarai. Terjemahan resmi 1Kor. 16:4 adalah *Pandé sanggén gori de méu le momang!* Terjemahan ini baik,

namun tampaknya tidak secara adekuat menunjukkan roh imperatif dari kalimat dalam bahasa Indonesia. Partikel *lah* sepertinya tidak diterjemahkan dalam bahasa Manggarai, yang seharusnya diterjemahkan dengan kata *ga*, *koé*, atau lebih keras dengan kata *paka*. Kata *dalam* pada frase *dalam kasih* diterjemahkan dengan *le*, hal ini bisa diterima, namun dalam konteks kalimat ini, jika kata *dalam* diterjemahkan dengan kata *oné* tidak menjadi masalah, malah lebih mendekati arti dalam bahasa Indonesia. Karena itu, terjemahan lain bisa diusulkan: *Pandé ga sanggén gori de méu oné momang!* Atau: *Paka pandé sanggén gori de méu oné momang!* (Haruslah kamu lakukan segala pekerjaanmu dalam kasih!) *Méu paka pandé goris oné momang!* (Kamu harus melakukan segala pekerjaanmu dalam kasih!).

Selanjutnya, kita dapat memberikan beberapa komentar tentang kata-kata dalam kalimat terjemahan ini.

a. Sebuah Imperasi Iman, Spiritual, dan Pastoral: *Jér, Jera, Wuat*

Pertama-tama kalimat biblis yang menjadi moto Bapa Uskup ini (1Kor. 16:14) adalah sebuah imperasi iman, spiritual, dan pastoral (Lakukanlah, *pandé ga*, atau *paka*=harus). Kata *imperasi* ini yang mengandung arti menyuruh, memerintah atau mungkin juga menasihati bisa diterjemahkan dengan kata *jera* atau *jér* dalam bahasa Manggarai. Dalam arti yang lebih luas, imperasi ini adalah sebuah penugasan, pemberian tugas umum yang dilakukan setiap saat untuk semua dan dalam semua hal. Ini adalah sebuah keputusan, dan dalam hal ini, kita menggunakan kata *wuat*. Kita lihat salah satu ungkapan (*go'ét*) berkaitan dengan kata-kata yang digunakan untuk menerjemahkan kata *imperasi* dan yang menekankan bahwa perintah itu penting: *séngét jér kudut manga wéléng, hena oné jera kudut manga lendar, tua oné wuat kudut manga uwa agu wua* (Dengarlah nasihat/suruhan, supaya sukses, tepatkan diri pada perintah supaya ada pertumbuhan, dekatkan/satukan diri dengan keputusan, supaya bertumbuh dan berbuah). Roh yang menjadi landasan dan arah, latar belakang dan tujuan dari imperasi ini adalah kasih (*momang*).

b. Sebuah Tindakan, Kegiatan, Kerja, dan Karya: *Pandé, Gori*

Moto ini adalah sebuah tindakan, kegiatan, karya, dan pekerjaan. Hal ini dinyatakan dengan kata *pandé* (lakukan, laksanakan, buat) dan *gori* (pekerjaan). Secara biblis dan teologis, eksistensi Allah dikaitkan

dengan kerja. Pewahyuan diri-Nya selalu nyata dalam kerja. Pada kisah penciptaan (Kej. 1), Allah menyatakan dirinya dalam karya penciptaan. Dahulu, sekarang, dan sampai selama-lamanya Allah bekerja terus untuk keselamatan manusia dan semua ciptaan. Yesus mengatakan, *"Bapa-Ku bekerja sampai sekarang, maka Aku pun bekerja juga"* (Yoh. 5:17). Dengan itu, eksistensi manusia juga adalah kerja, karena ia adalah gambar dan rupa Allah (bdk. Kej. 1:26), dan menjadi mitra-Nya. Paulus mengatakan, *"Jika seseorang tidak mau bekerja, janganlah ia makan"* (2Tes. 3:10). Karena itu, kerja mengandung beberapa arti. Pertama, secara personal, kerja adalah perwujudan diri. Kedua, secara sosial, kerja adalah sebuah upaya mendukung orang lain secara fisik, ekonomis, politis, dan budaya. Ketiga, secara historis, kerja adalah penyempurnaan sejarah kolektif manusia, kerja adalah perwujudan sejarah untuk menjadi lebih manusiawi. Keempat, secara ekologis, kerja adalah partisipasi dalam pengelolaan dan penyelamatan alam. Kelima, secara spiritual dan teologis, kerja adalah perwujudan diri dalam menjadi mitra kerja Allah dan berpartisipasi dalam karya penebusan Kristus (bdk. GS 67). Maka, memiliki dan melaksanakan pekerjaan adalah sesuatu yang manusiawi, karena manusia adalah makhluk yang bekerja (*homo faber*).

Dalam kebudayaan Manggarai, kita mengenal beberapa ungkapan yang menunjukkan pentingnya memiliki dan melaksanakan kerja.

- (1) *Raés pandé kudut haéng kawé, pagat manga* (Ikutlah/bersahabatlah dengan kerja, supaya pada saat mencari Anda bisa mendapat, saat menjengkal Anda memperoleh).
- (2) *Émé poli baé, paka pandé, néka dandéng talé; émé poli toing paka gori, néka losi* (Jika sudah mengetahui, laksanakan itu, jangan ditunda-tunda; jika sudah diajar, dikerjakan, jangan lari).
- (3) *Noing oné toing, ndorik oné gori, haéng oné pandé; dempul wuku, tela toni, darap ranga, nomber dara; néka mejéng hesé, néka ngondé holes; kudut tua hang gula, deko hang lesu, haéng hang mané, cikéng lompong wié* (Sadarlah dalam pengajaran, ikutilah dalam kerja, laksanakan dalam karya; kuku menjadi tumpul, punggung terbelah/retak, wajah terbakar; jangan lamban/lambat bangkit-berdiri, jangan malas berpaling, supaya muncul makan pagi, diperoleh makanan untuk siang hari, didapat makanan untuk sore, dan ada sandaran/sumber untuk makan malam).

c. Sebuah Totalitas Hidup: *Sanggén*

Kata *segala* (segala pekerjaan) dalam moto yang diterjemahkan dengan kata *sanggén* (*sanggén gori*) menunjukkan semua karya atau kerja dalam hidup. Jika kerja sudah menjadi eksistensi manusia, maka kata *sanggén* atau *seménan* ini bisa menunjukkan totalitas hidupnya. Ada banyak jenis pekerjaan berdasarkan bidangnya dengan berbagai jenis pelayanan terhadap kebutuhan masyarakat, juga berdasarkan kaitannya dengan cara perwujudan diri manusia. Dalam perspektif budaya, pekerjaan itu berkaitan dengan (1) hal-hal yang secara fisik tidak kelihatan langsung (spiritualitas, nilai, teori, konsep, ide, ideologi), (2) berbagai jenis aktivitas sosial (organisasi, sistem, struktur sosial), dan (3) berbagai jenis hal-hal fisik (pengolahan tubuh, benda berpola, infrastruktur, materi dasar untuk hidup, dll.).

d. Semua Umat Keuskupan Ruteng atau Umat Beriman: *Méu*

Kata ganti *mu/kamu* (pekerjaanmu) = *méu* (*gori de méu*) dalam konteks penulisan surat Santu Paulus adalah jemaat Korintus yang menjadi alamat tujuan suratnya. Dalam konteks kehidupan Gereja sekarang ini, *kamu* adalah semua orang beriman atau bisa juga semua orang yang berkehendak baik. Dalam konteks moto Uskup Ruteng, *kamu* adalah umat beriman Keuskupan Ruteng (*Ro'éng Serani oné Keuskupan Ruteng*).

e. Dalam (Kasih): *Oné (Momang)*

Kata *dalam* (*dalam kasih*) yang diterjemahkan *oné* (*oné momang*) bisa berarti ambil bagian, keterikatan. *Oné momang* (*dalam kasih*) bisa berarti penuh dengan kasih, berdasarkan kasih, karena atau dengan tujuan membuahkas kasih, masuk dan diinspirasi oleh roh kasih. *Oné-oné koé, kudut ita rowéng agu manga roés* (Masuk dan mendekatlah, supaya ada kehangatan dan persahabatan).

f. Kasih: *Momang*

Yang terakhir adalah kata *kasih*. Dalam Kitab Suci, kasih adalah perintah utama (bdk. Mat. 22:37-40; Mrk. 12:28-34; Yoh. 15:9-16), karena Allah adalah kasih (bdk. 1Yoh. 4:16). Dalam Bahasa Manggarai, kata *kasih* diterjemahkan dengan kata *momang*, yang antara lain dijelaskan dalam tiga pikiran berikut:

- a) *Paka londa agu londang oné momang kudut manga bobak, kudut condas taé rowa* (Haruslah bertumbuh dan beriringan dalam kasih, supaya ada kesuburan dan keindahan, dan semua marabahaya terusir). Di sini *momang* dilihat sebagai sebuah keutamaan dalam hidup yang harus dimiliki dengannya kita bertumbuh, berjalan bersama dengan orang lain untuk sampai pada tujuan, dan dengan itu kita dibebaskan dari segala macam marabahaya yang membawa kepada kematian.
- b) *Momang hitu ngong nabit ata ahir oné mai Jari kudut ité ngancéng cahir ati, pati nai kamping haé bari, waga rak cama haé ata, céngka lémas cama haé béndar* (Kasih adalah rahmat dari Sang Pencipta, supaya kita bisa membagi hati, membelah nafas untuk sesama tetangga, membelah paru-paru untuk sesama, membuka limfa untuk sesama di mana kita tinggal). Di sini, kasih berarti membagi dan memberi diri untuk orang lain (*agape*). Kasih menjadi landasan atau alasan untuk berkarya dan hidup. Seluruh karya dan hidup kita berselimutkan kasih. Semuanya dalam kasih. Awal dan akhir segala tindakan dan hidup kita ada dalam kasih.
- c) Karena itu, kasih adalah sebuah gambaran ideal manusia Manggarai: *manusia ata lumung laingn, ko manusia ata kawé laingn ngong manusia hitut pola momang toé loda dengkir tain* (Manusia yang dirindukan dan yang dicari adalah dia yang memikul kasih tanpa menjatuhkannya sampai selama-lamanya).

Moto dan logo di atas berkaitan dengan tugas penggembalaan Mgr. Siprianus Hormat sebagai Uskup Dioses Ruteng, sebagai seorang pelayan-gembala umat. Selain itu, tahun 2020 dalam konteks Gereja Keuskupan Ruteng adalah Tahun Penggembalaan, maka penting untuk dibicarakan tentang gembala secara umum dan dalam perspektif kebudayaan Manggarai.

Gembala yang Membaca *Semua* Tanda-tanda Zaman³ dalam Kasih

Gembala adalah sebuah konteks kultural-ekonomis. Ini sebuah mata pencaharian (ekonomi) dan tentu mempengaruhi kehidupan sosio-politik. Karena itu, para pemimpin di daerah Timur-Tengah kuno memberi gelar gembala kepada raja, pemimpin, atau dewa mereka. Orang Israel pun memberi gelar Yahwe kepada Tuhan. Sesuai dengan konteks tulisan ini, kita tidak membahas gembala secara panjang lebar gembala menurut Kitab Suci dan ajaran resmi Gereja, fokus kita adalah gembala dalam perspektif Manggarai.

1. Gembala dalam Kitab Suci

Kitab Nabi Yehezkiel 34, Mazmur 23, Kitab Nabi Zakharia 11, Yohanes 10 dan 21 berbicara tentang Tuhan sebagai gembala yang baik. Tugas gembala adalah merawat, memelihara, dan memberi makan. Ketiga kata ini sama dengan membangun, membimbing, menguduskan, memimpin, dan melayani. Merawat/memelihara berarti membalut yang luka, mencari yang hilang/tersesat, menegakkan keadilan antara domba-domba yang kuat/gemuk/besar dengan domba-domba yang kurus/lemah, melindungi mereka dari binatang buas atau pencuri, menemani keseharian mereka, dekat dengan mereka, mengenalnya dan memanggilnya dengan nama masing-masing, membuat kandang yang nyaman bagi mereka, dan menghitung jumlah mereka. Memberi makan berarti mencari rumput hijau, menanam rumput, mencari air yang tenang dan jernih bagi domba-domba.

Yesus Kristus sebagai gembala yang baik (bdk. Yoh. 10:1-18) menjadi Anak Domba Allah (bdk. Yoh. 1:29) dan mengganti kurban domba (bdk. Ibr. 9:11-28). Di sini, kita lihat ada proses pembebasan manusia dari semua struktur dehumanisasi (penindasan, eksploitasi), lalu ada proses humanisasi (manusia menjadi sungguh manusiawi dan lebih manusiawi) yang berpuncak pada proses divinisasi manusia (pengilahan manusia: Allah menjadi manusia, supaya manusia menjadi ilahi, kata St. Irenius dari Lyon).

³ Diambil dari judul makalah penulis yang dipresentasikan pada sidang post-natal Keuskupan Ruteng, 8 Januari 2019. Sebagian besar bagian ini diambil dan diubah dari makalah tersebut. Kata *semua* dan *frase* dalam kasih ditambahkan sesuai dengan moto Mgr. Siprianus, *Omnia in Caritate*.

2. Gembala dalam Ajaran Resmi Gereja

Ada beberapa dokumen Gereja (Konsili Vatikan II) yang secara khusus berbicara tentang tugas penggembalaan dalam Gereja, yaitu *Lumen Gentium* (LG), *Christus Dominus* (CD), *Optatam Totius* (OT), *Presbyterorum Ordinis* (PO), dan *Pastores Dabo Vobis* (1992). Menurut dokumen-dokumen ini, paling kurang ada empat gambaran tentang hakikat seorang gembala. Pertama, pembawa pribadi Kristus (menjadi Kristus yang lain) dan melaksanakan tugas-tugas-Nya (CD 1; PO 2; 4-6). Kedua, menjadi gembala jiwa-jiwa sambil berpijak dan memperhatikan kebutuhan nyata secara sosial, ekonomis, politik umat (bdk. PO 6; rumput hijau dan air tenang, Yeh. 34, Mzm. 23, Yoh. 10:1-18). Ketiga, terikat dan bersatu (inkorporasi) dalam dan dengan atau menjadi bagian dari kawanannya (komunitas) Gereja Katolik lokal/partikular dan universal (bdk. LG 14, 32) yang selalu terbuka terhadap persekutuan trinitaris dan kepada siapa saja dan komunitas apa saja di luar dirinya (kawanannya, kandang yang lain; bdk. LG 15-16). Keempat, gembala adalah pelayan (LG 19, 21, 24; PO 4-6).

Yang menjadi gembala adalah semua orang yang terbaptis dan tertahbis. Namun, semua menjadi domba di depan Sang Gembala Utama, Kristus. St. Agustinus berkata, "Bagi kamu (umat), saya ini uskup, tetapi bersama kamu saya kristiani/domba" (LG 32).

Pada umumnya, tugas-tugas penggembalaan terkonsentrasi dalam tritugas Kristus (imam, nabi, dan raja; PO 1) yang dikembangkan dalam pancatugas Gereja: liturgi, persekutuan (komunio-koinonia), pelayanan/diakonia, pewartaan/kerygma, kesaksian/martirya (PO 1; bdk. LG 17, 24-27, 32-36).

Tugas-tugas penggembalaan uskup adalah tugas mengajar (LG 25, CD 12), tugas menguduskan (LG 26, CD 15), tugas menggembalkan (LG 27, CD 16), memperhatikan pendidikan katekis (CD 14), mendorong terbentuknya kerasulan khusus (CD 17), dan keprihatinan terhadap kelompok-kelompok tertentu (CD 18).

3. Gembala dalam Konteks Budaya Manggarai: Upaya Reinterpretasi-Interkontekstualitas

Konteks mayoritas kebudayaan Manggarai tradisional yang kita bisa lacak dan masih hidup sekarang ini adalah kebudayaan agraris, dan

bukan penggembalaan. Namun, ternak adalah juga salah satu bentuk kekayaan, dan diminta dalam setiap doa dalam ritus-ritus tertentu. *Mori tegi dami paéng ata wasé, ita ata mila, ulurs Lité oné pumpuk, aruks wa ngaung, lanars oné galang, bobaks oné potang* (Kami mohon kepada-Mu Tuhan, agar kami memiliki yang diikat, melihat/mendapat [lagi] yang liar, berilah hasil di padang [kerbau/kuda], berkumpul banyak di kolong rumah [babi, ayam, anjing], seputar palungan [babi], dan bertumbuh terus yang di sangkar [ayam]). Berkaitan gembala, untuk melihat sedikit hubungannya dengan budaya Manggarai, kita melakukan beberapa hal berikut.

Pertama, upaya menerjemahkan kata *gembala* dengan kata yang sedekat mungkin dengan konsep semit, dan kata yang kita gunakan adalah *ata sawi*, *ata lami*, dan *ata émba*. *Ata sawi* berarti seseorang yang memelihara ternak orang lain, dan biasanya anaknya nanti akan dibagi, dan hewan itu disimpan/dipelihara di rumah atau kebunnya. *Ata lami* (penjaga hewan) berarti seseorang menjaga hewan orang lain, dan kemungkinan besar hewannya ada di rumah atau kebun, atau padang pemilik hewan itu, atau sesekali dibawa ke rumahnya. *Ata émba* berarti penggiring/penuntun/yang memerintahkan dan mengarahkan. Pekerjaan ini bagian dari pekerjaan *ata sawi* dan *ata lami*. Ungkapan *ata lami* dan *ata sawi* bisa juga ungkapan merendahkan diri dari pemilik hewan, terutama jika ditanya oleh orang yang lebih tua, berwibawa, dan lebih sukses darinya. Terbaca di sana bahwa hewan itu pemberian Tuhan (*nabit, berkak*), dan dia hanyalah pemelihara atau penjaga. Sedangkan, jika gembala dalam arti pelayan seperti dimaksudkan oleh *Lumen Gentium*, maka kata *gembala* bisa diterjemahkan dengan ungkapan atau kata/frase *ata sakong agu cakong* (pemberi makan, perawat, pemelihara biasanya untuk manusia), *ata intur* (dia yang melayani), *keturu* (pelayan, berbeda dari konsep *mendi/hamba*).

Kedua, upaya lain untuk bisa lebih dekat dengan realitas pemilik-gembala-domba seperti dalam Kitab Suci, kita mencari ungkapan metafor yang menggambarkan relasi pemilik, pemelihara dengan hewan peliharaan. Ini lebih upaya terjemahan bersifat substantif. Tuhan (*Mori Keraéng*), pemimpin (*adak, ata tu'a laing*), orang tua (*ata tu'a*) atau yang dituakan (*ata tu'an*), dan *anak rona* (pihak pemberi gadis) bisa dianggap sebagai pemimpin (gembala) dan kepada mereka dimohon

untuk memberikan kehidupan, pengetahuan, dan hasil kepada orang yang dipimpinya. Kita lihat go'ét ini:

- (1) *Mori kudut wéngko koé le cébos, pedeng le cedeks, pening le pecings, na'ang le mangas* (Tuhan semoga mereka diselimuti kesejahteraan, dibekali dengan kecerdasan, diberi makan berupa pengetahuan, diberi (makan) kesempatan untuk memiliki. Dua ungkapan terakhir menempatkan Tuhan, orang tua, pemimpin sebagai pemilik atau pemelihara ternak yang memberi makan.
- (2) *Émé lonto bongkok, cau landuk, paka ambi satar ngalis, pélét tiwu léwé, wasé wéngké (paka satar ngalis naim, wasé wéngké, tiwu léwé tuka mésém)*= Jika Anda duduk di tiang tengah, memegang kayu pusat kebun, maka Anda harus mencari padang besar, melirik kolam panjang dan tali yang banyak).
- (3) *Ker néténg gula, koing bilang mané, sésok néténg béo, lambar néténg satar, dekos oné lengkong* (panggilah ayam setiap pagi, panggil anjing setiap sore, bunyikan tempat simpan garam pada setiap kampung, tangkaplah yang liar di padang dan lembah). Ungkapan ini menggambarkan pemimpin yang dibandingkan dengan pemilik hewan selalu mendekati hewan peliharaannya (rakyat yang dipimpin).
- (4) *Caling bilang bari, roés cau doké, cikéng téng ci'é*=menggantikan tempat ikat hewan setiap hari, selalu membawakan tempat garam, dan selalu memberikan garam kepada hewan peliharaan, sehingga mereka jinak dan mengenal tuannya.

Selain itu, di pihak ternak/rakyat/yang dipimpin mereka harus dan seharusnya mengenal tuannya, dan taat kepadanya jika tidak mereka dianggap hewan dan tak bertuan (gambaran sinis untuk orang Manggarai yang tidak pernah melakukan kewajiban sosial-budaya kepada pihak yang seharusnya, dan hal itu menjadi kebiasaannya). Kita mengenal istilah *kaka puar* (hewan hutan, bukan manusia), *kaba borung* (kerbau liar), *jarang mour* (kuda liar), *ela ngoca/rua* (babi liar/perusak tanaman), *manuk mbere-mbong* (ayam yang bertelur di setiap rumah, tak mengenal tuannya), *acu toé mbaru* (anjing tak berumah). Hewan/ternak ini menjadi liar karena dirinya sendiri atau pengaruh orang lain, tetapi bisa juga karena tuannya yang malas dan tidak

mendekati mereka. Ketidakbecusan kelakuan orang Manggarai, juga dikaitkan dengan tidak kuatnya kepemimpinan masyarakat, termasuk juga pemimpin agama.

Ketiga, untuk arti gembala sebagai pemimpin kita bisa menggunakan gambaran kepemimpinan tradisional Manggarai atau juga simbol-simbol pertanian, seperti *landuk* (pusat kebun) atau *bongkok* (pusat rumah) yang telah disinggung di atas. Pada dunia pertanian, *bongkok* (*mbaru gendang*) dan *teno/landuk* (*lingko*), *gendang oné-lingkon pé'ang* adalah kiblat dan dasar dari keberadaan orang Manggarai. Kedua istilah ini sering secara simbolis juga dipakai untuk tua adat, pemimpin pemerintahan, dan agama. Kebun oleh orang Manggarai sering dilihat sebagai cermin dari dirinya dan keberadaan kebun menggambarkan pemiliknya. Di sini, kebun sering dilihat sebagai sesuatu yang hidup, yang harus “dipimpin” (digembalakan). Ungkapan *sor moso*, *nggélak nata*, *torok oné lodok*, *pidik oné cicing* berarti menerima bagian kebun dengan tangan, dan membuka telapak tangan untuk mengolahnya dengan prinsip 5G (*gori, gojing, gejur, getut, gempur=tekun, rajin, ulet*).

Selanjutnya, kita melihat prinsip 15 T berikut ini yang menjadi filosofi untuk pendidikan dan kepemimpinan orang Manggarai dan mungkin relevan untuk karya penggembalaan. Ungkapan tema biblis kita untuk tahun penggembalaan ini, *Gembalakanlah domba-domba-Ku* (Yoh. 21:15) dapat diwujudkan dan dioperasikan oleh konsep 15T di bawah ini.

No	Murid/Yang Dipimpin	Pendidik/Pemimpin	Semua
1	Toting/Tating = mendekat, memulai, mau berada bersama	Téing/tinu = memberi, merawat	Toé mbécik = tidak menghina
2	Tanang/tong = tahan, ulet, sabar, melekat pada kebersamaan	Toing = mengajar, menunjukkan	Toé pocu = tidak berbicara dan membicarakan orang di belakang
3	Tingeng = mengingat	Titong = membimbing, mendampingi	Toé pucu ce-koé/ toé cunggé= tidak berhati pendek, merajuk

4	Tamang/tingo = melekat, sedimentasi, internasionalisasi	Tatang/titing = memotivasi, mengidentifikasi	Toé kodo = tidak membenci
5	Toming/Tenung = meniru, menganyam	Tatong = menciptakan solidaritas	Toé tegi/toé tako = tidak meminta/tidak mencuri

Pandangan budaya Manggarai tentang gembala adalah sebuah upaya reinterpretasi konteks budaya gembala ke budaya pertanian. Ini yang disebut sebagai interkontekstualitas (intertekstualitas).

Tradisi dan budaya Manggarai yang berjumpa dengan tradisi/tradisi Gereja juga harus selalu dibaca dalam teks dan konteks yang baru, yang disebut dengan tanda-tanda zaman.

4. Membaca Semua Tanda-tanda Zaman (*Signa Temporis*) dalam Kasih

4.1. Arti

Ungkapan *tanda-tanda zaman* dipahami dari perspektif sosiologis dan teologis. Menurut perspektif sosiologis, tanda zaman adalah peristiwa penting yang dengannya kita dapat menangkap semangat seluruh sebuah era: karakter era modern adalah manifestasi kebanggaan manusia karena kecanggihan IPTEK, juga manifestasi dari keinginannya untuk berkuasa. Dalam pengertian teologis, tanda-tanda zaman adalah nilai yang menunjukkan "titik dampak dari rahmat Allah yang bekerja di dunia dan yang hasilnya dapat dilihat dalam karya pastoral. Sifat mistik perkembangan pada zaman modern menunjukkan bagaimana Allah, yang selalu hadir bagi manusia, menggerakkan hati nurani mereka untuk menjadikan mereka lebih peka terhadap karunia-Nya. Oleh karena itu, perlu mendengar suara Tuhan dalam suara zaman sedemikian rupa sehingga, dalam terang iman, nilai-nilai seperti kesengsaraan saat ini dapat melahirkan imperatif pastoral nyata dalam bentuk amal". Dalam arti demikian, "*Vox temporis, vox Dei*, suara zaman adalah suara Tuhan".

Melalui ungkapan tanda-tanda zaman, kita melihat bahwa waktu tidak kosong dari spiritual, Allah hadir dalam sejarah manusia (bdk.GS 4, 1; 11, 1). Kemudian, sebagai metode, ungkapan ini menyangkut manusia

konkret dalam sejarahnya (bdk. GS 2,2, 3,1, 4,1-2, 5,2) dan budayanya (GS 53-62). Budaya adalah tanda penting dari dinamika manusia dalam sejarah. Pada kenyataannya, suara zaman, tanda-tanda zaman, adalah "suara manusia", ekspresi kegembiraan dan kesedihannya yang harus didengarkan oleh gembala (GS 1).

4.2. Tanda-tanda Zaman Saat Ini

Saat ini, kita mengenal ungkapan zaman *now*, zaman milenial, era/zaman revolusi industri 4.0, era/zaman digital, zaman globalisasi/mondialisasi, zaman demokrasi dan keterbukaan, zaman *post-truth*, zaman di mana semua pusat dan pengaruh politik, ekonomi, sosio-ekonomi bersifat multipolar-polisentris, dll. Inilah kata-kata atau frase yang menandai dan menamai zaman kita saat ini. Tentu ada banyak hal positif yang membuat kita optimis pada saat ini, namun kita tidak bisa menutup mata terhadap beberapa hal negatif yang menjadi tanda-tanda zaman saat ini: (1) Neoliberalisme yang berbungkus globalisasi; (2) Terorisme, radikalisme, ekstrimisme, antipluralitas dan antimultikulturalisme; (3) Masalah ekologi; (4) Persaingan raksasa global; (5) Mesianisasi dan robotisasi manusia; (6) Dunia Maya (Medsos) dengan determinisme situasional. Di tingkat lokal, kita melihat beberapa tanda-tanda zaman: pariwisata yang merebak, masalah tanah, menurunnya jumlah awam yang tangguh, iman musiman (*na-pas*), persoalan sosial-kriminal (narkoba, HIV, bunuh diri, kekerasan, dll.), persoalan dualisme yang masih mencari bentuk inkulturasinya yang cocok, dll. Bagaimana menjadi gembala di tengah tanda-tanda zaman ini ?

4.3. Kristus Gembala Zaman, Alfa dan Omega (bdk. LG 48-51)

Tuhan itu Alfa dan Omega (bdk. Why. 1:1-8, 17; 21:6). Ia beserta kita, Imanuel (bdk. Yes. 7:14; 8:8; 8: 10; Mat. 1:23) dan Ia menyertai kita sampai akhir zaman (bdk. Mat. 28:20). Dengan itu, Tuhan adalah Gembala zaman dalam setiap dimensi waktu dan mempersatukan sejarah keselamatan dan sejarah manusia, sehingga semuanya berada dalam kasih (*Omnia in Caritate*). Kita pun dipanggil menjadi gembala zaman.

a. Menjadi Gembala Tradisi, Guru di Masa Kini, dan Nabi untuk Masa Depan

Sejak penciptaan, zaman/sejarah selalu dinamis dan terbuka. Gembala juga selalu bergerak dalam waktu (pagi, siang, malam) dan dalam ruang (kandang, pandang rumput, sumber air, lembah, gunung).

Derap gerak sejarah ditentukan derap kaki sang gembala. Itulah yang menentukan makna sebuah zaman dan sejarah (*kronos*) menjadi saat keselamatan (*kairos*). Kerajaan Allah sudah, dan sedang ada kini dan di sini (*hic et nunc*) tetapi kepenuhannya pada zaman eskatologis. Gereja yang sedang menggembara di dunia, Gereja peziarah (bdk. LG 14, 49, 57) melaksanakan tugas penggembalaannya untuk mewujudkan Kerajaan Allah. Sejarah keselamatan (penciptaan, inkarnasi, misteri paskah, dan eskatologi) selalu berjalan bersama dengan sejarah manusia dalam ruang dan waktu dengan berbagai masalahnya, dan disatukan dalam Kristus yang adalah Alfa dan Omega (bdk. GS 45). Dalam hal ini penting bagi kita untuk membuat cermin refleksif dengan *triple dimensi*: retropsektif (masa lalu), introspektif (masa kini), dan prospektif/proyektif (masa depan). Dengan itu, kita menjadi gembala tradisi, guru di masa kini, dan nabi di masa depan yang menghasilkan reproduksi sosio-kultural, dan semuanya dimungkinkan oleh dan dalam kasih (*Omnia in Caritate*).

b. Reproduksi Sosio-Kultural Model Gembala-Domba, Gembala-Pelayan di Zaman ini

Zaman dan tanda-tandanya akan selalu berubah secara horizontal dan vertikal. Secara horizontal, perjumpaan manusia adalah perjumpaan kebudayaan dan semua tradisi yang ada di dalamnya, dan perjumpaan ini bisa membawa perubahan. Secara vertikal, perubahan zaman adalah upaya membaca kembali tradisi secara baru dan juga membaca kembali hasil perjumpaannya dengan budaya dan tradisi lainnya, dan hal ini juga membawa perubahan. Di satu pihak kita menjadi gembala tradisi, dan di sini kita berhadapan dengan banyak tradisi, dan dua yang jelas, yaitu tradisi budaya lokal kita dan tradisi/Tradisi Gereja, dan keduanya harus diharmoniskan (diinkulturasi), di pihak lain kita harus membaca tanda-tanda zaman yang terkini dan di sini. Kebudayaan Manggarai tradisional berubah setelah kedatangan kebudayaan modern/Barat dan Gereja Katolik. Di pihak lain, Gereja Katolik juga bisa mengalami perubahan, ketika dia memasuki zaman yang baru dan kebudayaan yang baru.

Dalam hal ini, kita memasuki tradisi dan budaya yang berbeda dengan teks dan konteks berbeda, maka dalam perspektif hermeneutik diperlu beberapa proses berikut ini. (1) revitalisasi, restrukturisasi, reinterpretasi, reformasi, transformasi; (2) tekstualisasi konteks-

kontekstualisasi teks; (3) intertekstualitas-interkontekstualitas (metafor gembala dibaca dalam konteks lain); (4) *triple* hegelian: tesis, antitesis, sintesis; dan mungkin kita bisa tambah yang lainnya: orientasi, disorientasi, reorientasi; kontruksi, deskonstruksi, rekonstruksi. Semua proses ini akan menghasilkan reproduksi sosio-kultural, dan seperti apakah model reproduksi sosio-kultural itu? Jawabannya bersifat biblis, teologis, dan pastoral, yaitu gembala-domba, gembala-pelayan. Apa maksudnya?

Pertama, secara personal, model ini menciptakan sebuah struktur sosio-kultural di mana gembala dan domba dimungkinkan untuk mengetahui dan mengenal dirinya, menerima dirinya, percaya dirinya secara positif, membatasi dirinya, mengevaluasi dirinya, dan mengembangkan dirinya sesuai dengan tempat dan tugasnya.

Kedua, secara sosial, hal itu berarti menciptakan sebuah struktur sosio-kultural yang menciptakan relasi subjek-subjek yang bersifat egaliter dan demokratis, saling kenal satu sama lain secara personal sebagai saudara, menjadi pelayan bagi yang lain, sama seperti Kristus yang bukan saja menjadi gembala melainkan juga menjadi Anak Domba yang mengganti kurban domba untuk menghapus dosa dunia. Di sini, kita menghindari struktur sosio-kultural dengan relasi objek-objek yang bersifat masal, formal, legalistik, dan fungsional. Kita mengkritik dan menjauhi juga struktur sosio-kultural yang bersifat subjek-objek dengan relasi majikan-bawahan, bos-anak buah, tuan-hamba di mana yang lain bisa diperas, dibungkamkan, bahkan dimatikan.

Ketiga, secara historis, perlu sebuah struktur sosio-kultural di mana kita menjadi gembala zaman, menjadi anak zaman, dan menghasilkan zaman emas, dan bukannya hamba zaman. Untuk itu, kita perlu membuat jejak sejarah yang bagus, sebab waktu dan sejarah adalah hakim agung. Kita tidak dapat menipu dan membalikkannya: kita dapat menipu sebagian orang sepanjang sejarah, menipu semua orang dalam sebagian periode sejarah, tetapi tidak bisa menipu semua orang sepanjang sejarah (Abraham Lincoln).

Untuk menjalankan tiga dimensi di atas, peran ganda Kristus sebagai gembala dan domba, sebagai gembala dan pelayan yang penuh kasih, dan mungkin kita ingat ular dan merpati, sangat penting bagi kita

untuk membangun jejaring. Di sana, kita bisa berperan ganda sesuai dengan tuntutan konteks dan bidang kepentingan yang diperjuangkan. Tentu saja kekuatan utama untuk melaksanakan semua ini adalah kasih, semuanya harus dalam kasih (*Omnia in Caritate*), karena kasih melampaui sekaligus merangkum tanda-tanda zaman.

Penutup

Kita menutup tulisan ini dengan mengambil beberapa kesimpulan berikut.

Pertama, logo Mgr. Siprianus mengusung perjumpaan antara tradisi Manggarai dan tradisi Gereja sebagai *locus* teologis dan pastoral pengembalaannya. Beliau dan seluruh gembala terbaptis dan tertahbis serta seluruh umat Keuskupan Ruteng diajak beliau untuk menjadi gembala bagi tradisi, tetapi juga guru yang belajar dan mengajarkan serta mendalami keduanya, serta nabi yang mengharmoniskan keduanya sebagai dasar historis, kultural, dan sosial iman, sehingga semuanya akan berada kasih (*Omnia in Caritate*).

Kedua, tradisi Manggarai dan tradisi Gereja dimulai pada saat atau titik tertentu dalam perjalanan sejarah dan peredaran zaman. Momen tertentu historis terjadi dalam konteks sosial, budaya, politik dan religius tertentu yang bisa diidentifikasi. Konteks dan momen di masa lalu itu, mungkin juga sudah dipoles dalam aliran sejarah dan menghasilkan perubahan tertentu. Karena itu, tradisi diterima bukan sebagai fosil mati yang hanya layak untuk dimuseumkan, melainkan sebagai sebuah warisan dinamis yang senantiasa dipoles dan diasah, dengan cara dan elemen baru sebagai hasil produksi dan reproduksi zaman kini dan di sini sebagai kunci hermeneutik baru, tanpa menghilangkan isinya, justru sebaliknya, supaya isinya lebih berdaya guna. Di sini, kita melihat bahwa membaca tradisi harus selalu dikaitkan dengan upaya membaca tanda-tanda zaman, untuk memprediksi masa depan yang lebih baik, atau dapat mewartakan Injil keselamatan Allah dengan benar dan tepat. Kedinamisan dan menafsirnya dalam konteks moto Bapa Uskup dimungkinkan oleh kasih.

Ketiga, membaca tradisi yang satu dengan tradisi yang lain, di satu pihak, dan di pihak lain membaca kedua tradisi dan hasil perjumpaan keduanya dalam konteks tanda-tanda zaman terkini dan di sini

membutuhkan dan atau melahirkan proses reinterpretasi, revitalisasi, rekonstruksi, reformasi, transformasi, kontekstualisasi teks, dan tekstualisasi konteks. Semua proses terdahulu bisa melahirkan reproduksi sosio-kultural yang secara sederhana berarti pemaknaan dan penataan ulang terhadap budaya dan kehidupan sosial.

Keempat, model reproduksi sosio-kultural yang ditawarkan adalah model gembala-(anak) domba, gembala-pelayan yang menekankan struktur sosio-kultural subjek-subjek (pribadi-pribadi), dan melawan struktur sosio-kultural objek-objek (massal, formal), subjek-objek (majikan-bawahan, bos-anak buah, tuan-hamba), budaya kematian dalam bentuk dehumanisasi (bunuh diri, penindasan, eksploitasi, *human trafficking*, kerusakan ekologis, narkoba, aborsi, kekerasan, peminggiran kaum lemah, dll.).

Kelima, gagasan reproduksi demikian akan menyebabkan umat Keuskupan Ruteng menjadi manusia 100% dalam dimensi masa lalu, kini, dan masa yang akan datang: 100% Manggarai dan Katolik Manggarai, 100% warga Indonesia dan Katolik Indonesia, 100% anggota Gereja universal dan anggota umat manusia. Manusia dengan 100% yang menjadikan seseorang hidup dengan prinsip: *sit in necesariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* (Dalam hal-hal penting biarlah persatuan yang meraja, dalam hal-hal yang meragukan biarlah kebebasan yang meraja, dalam segala-galanya biarlah kasih yang meraja, GS 92). *Omnia in Caritate*. Kasih merangkum, menjembatani, dan melampaui semua.

Daftar Pustaka

Perjanjian Baru Bahasa Manggarai (Surak Nggeluk Reké Weru), 2014, Lembaga Alkitab Indonesia (LAI).

Dokumen dan Kamus

Dokumentasi dan Penerangan KWI. *Dokumen Konsili Vatikan II*. Jakarta: Obor, 2012.

Mgr. Siprianus Hormat. *Gambar Logo Penggembalaannya dan Teks Penjelasan Singkatnya*.

Verheijen, J.A. Jilis, *Kamus Manggarai I. Manggarai-Indonesia*. Netherland : Koninlijk Instituut Voor Taat-Land-en Volkenkunde, 1967.

Buku-buku dan Artikel

- Daniel, Moulinet. *Le Concile Vatican II... Tout Simplement*, Paris: Editions Ouvrières, 2002,
- Fowler, Donald L. *The Background to the Good Shepherd Discourse in John 10*, Liberty University, 1991.
- Marie-Dominique Chenu, “Les Signes Des Temps”, In Karl Rahner Et. Al., *L'église Dans Le Monde De Ce Temps, Constitution “Gaudium et spes”, commentaires du schéma XIII*, Paris: Mame, 1967, hlm. 95-115.
- Prior, J. M. SVD. *Bejana Tanah Nan Indah*. Ende: Nusa Indah, 1993.

Makalah dan Karya yang Tidak Diterbitkan

- Sutam, Inosensius. “Budaya Daerah dan Inkulturasi”, *Materi Kuliah*, 2013, STKIP St. Paulus, Ruteng.
- _____, *Gembala yang Membaca Tanda-tanda Zaman*, makalah yang dibawakan pada sidang post natal, 8 Januari 2020.
- _____, “Pandangan Asli Orang Manggarai tentang Manusia (Sebuah Tinjauan Filosofis –Antropologis)”, *Skripsi*, 1998, STFK Ledalero.
- _____, “Uma Rana dan Upacara-upacaranya”, *Karya Tulis*, 1991, Seminari Pius XII Kisol.

Website

<http://www.sarapanpagi.org/warna-warna-dalam-alkitab-vt6785.html>

TINJAUAN YURIDIS TENTANG TANGGUNG JAWAB USKUP DIOSESAN SEBAGAI GEMBALA GEREJA PARTIKULAR

Dr. Rikardus Moses Jehaut¹

Pendahuluan

Konsili Vatikan II dalam *Lumen Gentium* (LG) 27 menegaskan bahwa: "Para uskup membimbing Gereja-gereja khusus yang dipercayakan kepada mereka sebagai wakil dan utusan Kristus, dengan petunjuk-petunjuk, nasihat-nasihat dan teladan mereka, tetapi juga dengan kewibawan dan kuasa suci. Kuasa itu hanyalah mereka gunakan untuk membangun kawanannya dalam kebenaran dan kesucian, dengan mengingat bahwa yang terbesar hendaklah menjadi sebagai yang paling muda dan pemimpin menjadi sebagai pelayan. Kuasa yang mereka jalankan sendiri atas nama Kristus itu, bersifat pribadi, biasa dan langsung, walaupun penggunaannya akhirnya diatur oleh kewibawaan tertinggi Gereja, dan dapat dikenai batas-batas tertentu, demi faedahnya bagi Gereja atau umat beriman. Secara penuh mereka disertai tugas kegembalaan atau pemeliharaan biasa dan sehari-hari terhadap kawanannya mereka."² Dalam garis pemikiran yang kurang lebih sama, dekret tentang tugas pastoral para uskup *Christus Dominus* (CD) 16 mengingatkan para uskup akan tugas penggembalaan mereka: "Dalam menunaikan tugas mereka sebagai bapa dan gembala hendaklah para

¹ Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Universitas Urbaniana, Roma-Italia, Direktur STIPAS St. Sirilus, Ruteng-Flores.

² Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constituzione dogmatica Lumen Gentium* 21 Novembris 1964, *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1964) hlm. 5-85; Dokumentasi dan Penerangan (Dokpen), *Dokumen Konsili Vatikan II*, (terj. Robert Hardawiryana), Jakarta: Obor, 1993 hlm. 105-106.

uskup hadir di tengah umat mereka selaku pelayan, sebagai gembala baik yang mengenal domba-domba mereka dan dikenal oleh para domba.”³

Kitab Hukum Kanonik mengadopsi ajaran konsili di atas dan merumuskannya ke dalam bahasa normatif. Kanon 375 § 1 secara eksplisit menyatakan bahwa para uskup, termasuk uskup diosesan, berdasarkan penetapan ilahi adalah pengganti para rasul lewat Roh Kudus yang dianugerahkan kepada mereka, ditetapkan menjadi gembala dalam Gereja, agar mereka sendiri menjadi guru dalam ajaran, imam dalam ibadat suci, dan pelayan dalam pemerintahan. Sebagai gembala, mereka memiliki segala kuasa yang dibutuhkan berdasarkan jabatan, sendiri dan langsung untuk melaksanakan tugas penggembalaan di Gereja partikular atau keuskupan yang dipercayakan kepada mereka (bdk. kan. 381 § 1). Di samping itu, *ad normam iuris* mereka bertugas memerintah Gereja partikular yang dipercayakan kepada mereka dengan kuasa legislatif, eksekutif dan yudikatif (kan. 391 § 1).⁴ Kuasa yang dimiliki oleh uskup diosesan dimaksudkan untuk *melayani* umat Allah.⁵

Begitu sentralnya kedudukan uskup diosesan dan begitu besarnya kuasa yang ia miliki dalam menjalankan *munus pastoralis*-nya, pertanyaan menyangkut tanggung jawabnya⁶ sebagai gembala Gereja partikular

³ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de pastorali Episcoporum *menere Christus Dominus*, 28 Octobris 1965, dalam *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1965) hlm. 673-701. Terjemahan bahasa Indonesia, Robert Hardawiryana (Penerj.), *Dokumen Konsili Vatikan II*, hlm. 221.

⁴ Bdk. Thomas Green, "The Pastoral Governance Role of the Diocesan Bishop: Foundations, Scope and Limitations", *The Jurist* 49 (1989) hlm. 472-502; John Renken, "Diocesan Bishops", dalam John Beal et.al., *New Commentary on The Code of Canon Law* (New York/Mahwah: Paulist Press, 2000) hlm. 518-525; Juan I. Arrieta, *Governance Structures within the Catholic Church* (Canada: Wilson & Lapfeur, 2000) hlm. 205-210.

⁵ Bdk. Myriam Wijlens, "The Doctrine of the People of God and Hierarchical Authority as Service in Latin Church Legislation on the Local Church", *The Jurist* 68 (2000) hlm. 344-349; Velasio de Paolis, "Stile pastorale di governo e comunione diocesana, dalam Arturo Cattaneo, *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"* (Venezia: Marcianum Press, 2005) hlm. 23-30.

⁶ Dalam tulisan ini, gagasan tentang tanggung jawab dimengerti sebagai: "the state of being answerable for an obligation and includes judgment, skill, ability and capacity". Henry Campbell Black, *Black's Law Dictionary*, Fifth Edition, (St. Paul,

menjadi salah satu pertanyaan - di antara sekian banyak pertanyaan lain- yang penting untuk dijawab secara serius. Tulisan ini tidak bermaksud untuk memberikan jawaban komprehensif yang *aduhai* atas pertanyaan tersebut, tetapi hanya menyuguhkan beberapa gagasan sekenanya saja dari perspektif yuridis menyangkut tanggung jawab pastoral uskup diosesan terhadap umat beriman secara keseluruhan maupun yang tidak beriman, tanggung jawab terhadap dan untuk para imam, tanggung jawab dalam hal-hal legal dan pemerintahan, tanggung jawab dalam hal disiplin dan penyelesaian masalah.

Tanggung Jawab Pastoral

Hukum Gereja secara eksplisit menggarisbawahi tanggung jawab pastoral seorang uskup, baik terhadap umat beriman secara umum, umat beriman dari ritus yang berlainan, para saudara yang terpisah dari Gereja Katolik, maupun terhadap mereka yang tidak dibaptis (bdk. kan. 383, § 1-4).⁷

Dalam menjalankan tugas penggembalaanya, uskup diosesan hendaknya memperhatikan semua orang beriman yang dipercayakan kepada reksanya dari setiap usia, kedudukan atau bangsa, baik yang bertempat tinggal di wilayahnya maupun yang hanya sementara berada di situ. Ia juga hendaknya menunjukkan semangat kerasulan terhadap mereka yang karena kondisi hidupnya tidak dapat secukupnya mendapat reksa pastoral biasa⁸, dan juga terhadap mereka yang tidak mempraktikkan agamanya lagi⁹. Perhatian terhadap umat beriman

Minnesota: West Publishing Co., 1979) hlm. 1179.

⁷ Bdk. Michael Fitzgerald, "Bishops for all people", dalam *Congregation for The Evangelization of Peoples, Life and Ministry of the Bishop* (Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2005) hlm. 139-147.

⁸ Pedoman Pelayanan Pastoral Para Uskup, *Apostolorum Successores*, menyinggung secara khusus tanggung jawab uskup diosesan terhadap keluarga-keluarga, orang dewasa dan kaum muda, para pekerja, mereka yang menderita, mereka yang membutuhkan perhatian pastoral yang khusus seperti kaum migran, pelaut, militer. Bdk. Congregation for Bishops, *Directory for the Pastoral Ministry of Bishops "Apostolorum Successores"* n. 202-204 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004) hlm. 220-228.

⁹ Termasuk dalam kategori ini adalah mereka yang meninggalkan iman Katolik, yang memeluk ateisme. Bdk. Luigi Chiappetta, *Il Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale I* (Bologna: Edizione Dehoniane, 2011) hlm. 491.

ini antara dilakukan lewat kunjungan pastoral dengannya, ia sebagai gembala keuskupan dapat mengetahui keadaan umat dari dekat dan kebutuhan mereka, merasakan apa yang mereka rasakan, kegembiraan dan harapan, termasuk kecemasan dan keprihatinan.¹⁰ Bagi umat beriman, kunjungan pastoral seperti ini memberikan mereka keyakinan bahwa mereka tidak ditinggalkan sendirian, tetapi ada gembala di tengah-tengah mereka, yang hadir dan berjalan bersama mereka.¹¹

Juga menjadi tanggung jawab pastoral seorang uskup untuk memperhatikan kebutuhan-kebutuhan spiritual orang-orang beriman dengan ritus berlainan yang berada di wilayah keuskupannya. Perhatian kegembalaan ini dapat ia dijalankan sendiri maupun melalui para imam atau paroki-paroki ritus yang sama ataupun melalui vikaris episkopalis.

Sebagai gembala, seorang uskup juga diminta untuk bersikap manusiawi dan penuh kasih sayang terhadap para saudara yang tidak berada dalam persekutuan penuh dengan Gereja Katolik. Termasuk memupuk semangat ekumenisme sebagaimana dipahami Gereja.¹² Di samping itu, ia juga hendaknya menganggap orang-orang yang tidak dibaptis sebagai yang dipercayakan kepadanya dalam Tuhan, sehingga bersinar juga bagi mereka kasih Kristus, sebab uskup harus menjadi saksi-Nya di hadapan semua orang.¹³

Tanggung Jawab Terhadap dan Untuk Para Imam

Secara teologis hubungan antara uskup dan para imamnya serta tanggung jawabnya tertuang dalam berbagai dokumen Konsili Vatikan II. Dalam LG 28 dikatakan bahwa "Karena keterlibatan mereka dalam imamat dan perutusan itu hendaklah para imam memandang uskup sebagai bapa mereka, dan mematuhinya penuh hormat. Sedangkan

¹⁰ Bdk. Egidio Miragoli, "La visita pastorale: anima regiminis episcopalis", *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 6 (1993) hlm. 123-149; Gregory N. Smith, "The canonical visitation today", *Periodica* 98 (2009) hlm. 657.

¹¹ Kepada para uskup, Paus Fransiskus mengingatkan kembali pentingnya pastoral kehadiran ini: "Your presence is not secondary, it is indispensable. The people themselves who want to see their bishop walk with them and be near them". Pope Francis, "Bishops are pastors, not princes", *Origins* 43 (2013) hlm. 318.

¹² Bdk. *Christus Dominus* 16; *Apostolorum Successores* n. 207, hlm. 229; KHK, kan. 755, § 2.

¹³ Bdk. *Apostolorum Successores* no. 208, hlm. 230.

uskup, hendaknya memandang para imam, rekan-rekan sekerjanya, sebagai putra dan sahabat.”¹⁴ Hal yang sama ditekankan juga dalam CD 16: ”Hendaknya para uskup selalu merangkul para imam dengan kasih yang istimewa, karena mereka ikut menanggung sebagian tugas-tugas serta keprihatinan para uskup, dan dari hari ke hari menjalankannya penuh perhatian dan dengan begitu tekun. Hendaklah para uskup memandang imam-imam sebagai putra dan sahabat dan karena itu bersedia mendengarkan mereka, serta berusaha meningkatkan seluruh karya pastoral segenap keuskupan sambil memupuk hubungan kepercayaan dengan mereka.”¹⁵ Sebagai gembala, seorang uskup juga bertanggung jawab dalam memperhatikan keadaan rohani dan intelektual para imam lewat latihan-latihan rohani dan peningkatan pengetahuan di berbagai bidang.¹⁶ Di samping itu, kesejahteraan para imam harus mendapat perhatian serius sebagaimana diingatkan oleh bapa-bapa konsili dalam dekret tentang pelayanan dan kehidupan para imam, *Presbyterorum Ordinis (PO) 7*: ”...karena persekutuan dalam satu imamat dan satu pelayanan, hendaknya para uskup memandang para imam sebagai saudara dan sahabat serta sedapat mungkin memperhatikan kesejahteraan mereka baik jasmani maupun rohani.”¹⁷

Gereja menerjemahkan ajaran-ajaran konsili di atas ke dalam berbagai ketentuan normatif. Kanon 384 menegaskan bahwa uskup diosesan hendaknya dengan perhatian khusus mendampingi para presbiter, yang didengarnya sebagai pembantu-pembantu dan penasihatnya; ia hendaknya melindungi hak-hak mereka dan mengusahakan agar mereka memenuhi kewajiban-kewajiban yang khas bagi status mereka dengan semestinya, dan hendaknya bagi mereka tersedia sarana-sarana serta lembaga-lembaga yang mereka butuhkan untuk membina hidup spiritual dan intelektual; demikian pula hendaknya ia mengusahakan agar sustentasi layak bagi mereka dan bantuan sosial diselenggarakan menurut norma hukum. Penting untuk diingat bahwa tanggung jawab uskup tidak hanya terbatas pada imam yang berkarya

¹⁴ *Lumen Gentium* art. 28.

¹⁵ *Christus Dominus* art. 16.

¹⁶ Bdk. *Christus Dominus* art.16.

¹⁷ Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Presbyterorum Ministerio et Vita, *Presbyterorum Ordinis*, 7 Decembris 1965, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) hlm. 991-1024.

di dalam keuskupan, tetapi juga imam diosesan yang karena satu dan lain alasan yang legitim berada di luar keuskupan untuk jangka waktu tertentu¹⁸.

Dalam hubungan dengan remunerasi imam, kanon 281, § 1-2 secara eksplisit menegaskan bahwa para imam, karena membaktikan diri bagi pelayanan gerejawi, pantas menerima remunerasi yang sesuai dengan kedudukannya, dengan memperhitungkan hakikat tugasnya itu, maupun keadaan tempat dan waktu, agar dengan itu mereka dapat memenuhi keperluan-keperluan hidupnya sendiri dan memberi imbalan yang wajar kepada mereka yang pelayanannya mereka butuhkan. Demikian pula harus diusahakan agar para imam mempunyai bantuan sosial untuk memenuhi dengan wajar kebutuhan-kebutuhan mereka bila menderita sakit, invalid atau lanjut usia. Untuk maksud ini, perlu dibentuk di keuskupan suatu lembaga khusus yang mengumpulkan harta benda atau persembahan dengan tujuan untuk mendukung sustentasi para klerus yang memberi pelayanan untuk keuskupan.¹⁹

Apa yang ditegaskan dalam norma kanon di atas sesungguhnya berpijak pada apa yang dikatakan oleh para Bapa Konsili kepada para uskup: "Para imam tidak boleh berada dalam situasi kekurangan terhadap apa yang seharusnya ada untuk mempertahankan hidupnya secara pantas. Para klerikus, karena membaktikan diri bagi pelayanan gerejawi, pantas menerima remunerasi yang sesuai dengan kedudukannya, dengan memperhitungkan hakekat tugasnya itu, maupun keadaan tempat dan waktu, agar dengan itu mereka dapat memenuhi keperluan-keperluan hidupnya sendiri dan memberi imbalan yang wajar kepada mereka yang pelayanannya mereka butuhkan."²⁰ Pentingnya perhatian terhadap remunerasi para imam ini digarisbawahi kembali dalam pedoman pelayanan pastoral para uskup, *Apostolorum Successores (AS)* seraya menambahkan bahwa remunerasi yang layak dan wajar menghindari para imam mencari tambahan pendapatan di luar pelayanan pastoral yang dapat mengaburkan status hidup mereka

¹⁸ Bdk. Pierantonio Pavanello, "La condizione giuridica del chierico fuori diocesi di incardinazione", *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 15 (2002) hlm. 159.

¹⁹ Bdk. kan. 1274, § 1.

²⁰ *Christus Dominus* no. 16; *Presbyterorum Ordinis* no. 20-21.

dan mereduksi pelayan pastoral dan spiritual mereka ke hal-hal yang semata-mata duniawi.²¹

Hal yang tidak kalah pentingnya adalah perhatian terhadap para imam yang mungkin sedang mengalami persoalan dalam hidup dan pelayanannya, mereka yang mengalami kesepian dan merasa terisolasi.²² Perhatian yang sama harus juga diperlihatkan bagi para imam yang telah sekian lama menjalankan tugas pelayanan dengan memberikan mereka kesempatan untuk *on going formation* atau juga menganjurkan mereka mengambil tahun sabatikal,²³ termasuk memperhatikan mereka yang mengalami kelelahan mental karena beban tugas yang ditanggungnya dengan mengurangi sebagian tugasnya tersebut sesuai dengan situasinya.²⁴ Juga menjadi tanggung jawab seorang uskup untuk mendampingi imam yang meninggalkan pelayanan imamatnya dengan berusaha dengan sekuat tenaga untuk membantu imam yang bersangkutan bertobat dan mengatasi persoalan yang ia hadapi dan dengan demikian pada akhirnya dapat membawanya kembali ke jalan pelayanan semula atau sekurang-kurangnya membereskan situasinya di hadapan Gereja.²⁵

²¹ Bdk. *Apostolorum Successores*, no. 80, hlm. 89.

²² Bdk. *Apostolorum Successores*, no. 81a. Tentang pentingnya menyediakan waktu bagi para imam, khususnya yang sedang berada dalam situasi dan kondisi yang sulit, Paus Fransiskus mengimbau para uskup demikian: "I exhort you to cultivate within you, fathers and pastors, a quite time in which to allow space for your priests: receive them, welcome them, listen to them, guide them." Pope Francis, "Bishop should be Vigilant, Forgiving", *Origins* 44 (2014) hlm. 324-343. Hal yang sama ditegaskan kembali oleh Paus Fransiskus kepada para Uskup Korea dalam kunjungannya seraya menambahkan, "Non vescovi lontani o, peggio, che si allontanano dai loro preti" (bukan uskup-uskup yang "jauh" atau lebih buruk lagi, yang dijauhi oleh para imam mereka). Fransiscus PP, *Ad Episcopos Coreanos apud Coetus Episcoporum Coreanorum*, *Acta Apostolicae Sedis* 106 (2014) hlm. 696-697.

²³ Bdk. *Apostolorum Successores*, no. 81b.

²⁴ Bdk. *Apostolorum Successores*, no. 81c.

²⁵ Bdk. *Apostolorum Successores*, no. 81d; Synodus Episcoporum, I. Documentum de sacerdotio ministeriali *Ultimus Temporebus*, Pars altera, I, no. 4d 30 Novembris 1971, *Acta Apostolicae Sedis* 63 (1971) hlm. 898-922; Marino Mosconi, "Il Vescovo davanti al sacerdote che abbandona il ministero", *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 24 (2011) hlm. 390-392; Charles Scicluna, "Il Vescovo ed i sacerdoti con problemi", dalam *Congregazione per I Vescovi, Duc in altum: pellegrinaggio alla tomba di san Pietro: incontro di riflessione* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008) hlm. 405.

Tanggung Jawab dalam Hal-hal Legal dan Pemerintahan

Gereja partikular atau keuskupan yang didirikan secara legitim *ipso iure* memiliki status badan hukum (bdk. kan. 373). Semua urusan legal yang berkaitan dengan keuskupan, baik dalam bidang gerejawi maupun sipil, administratif maupun yuridis diwakili oleh uskup diosesan (bdk. kan. 393). Dalam memerintah Gereja partikular yang dipercayakan kepadanya dan dalam menjalankan tugas pastoralnya, seorang uskup memiliki segala kuasa yang dibutuhkan (kan. 381, § 1, kan. 391, § 1) yang dapat ia jalankan sendiri atau lewat orang lain yang ia percayai (bdk. kan. 391, § 2) seturut norma hukum.

Dalam hubungan dengan tanggung jawab legal sipil, seorang uskup diosesan, sendiri atau melalui orang lain, dapat tampil di pengadilan atas nama badan hukum yang berada di bawah kuasanya. Hal ini ia jalankan jika wakil yang legitim dari badan hukum tersebut tidak ada atau lalai (bdk. kan. 1480).

Tanggung jawab yang sama harus ia tunjukkan dalam menjalankan tugas pemerintahannya (*munus gubernandi*). Dengan kuasa legislatif yang dimilikinya, ia berwenang menetapkan norma-norma yang lebih rinci²⁶ berkaitan dengan sikap hidup dan pergaulan para klerikus dengan orang-orang tertentu yang dapat mengganggu selibat (bdk. kan. 277, § 2-3); menetapkan norma-norma berkaitan dengan penyimpanan, pemeliharaan dan hal-hal penting lain berkaitan dengan akta dan dokumen gerejawi (bdk. kan. 491, § 3); menetapkan norma-norma yang mengatur penyelenggaraan reksa pastoral paroki oleh imam yang dibekali fakultas yang semestinya selama kepergian pastor paroki (kan. 533, § 3); menetapkan berbagai ketentuan menyangkut buku-buku paroki, seperti buku baptis, perkawinan, kematian, dan lain sebagainya (kan. 535, § 1); menetapkan aturan menyangkut dewan keuangan paroki, termasuk pemilihan anggota dewan tersebut (bdk. kan. 537); menetapkan aturan menyangkut hak dan kewajiban vikaris parokial dalam statuta diosesan atau juga surat uskup diosesan (kan. 548, § 1); memberikan norma-norma praktis berkaitan dengan gerakan ekumenis di kalangan umat Katolik sambil memperhatikan berbagai

²⁶ Bdk. Gianpaolo Montini, "La diocese comunità capace di ricevere leggi, ossia il vescovo diocesano legislatore", *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20 (2007) hlm. 117-125.

ketentuan yang dikeluarkan oleh otoritas tertinggi Gereja (bdk. kan. 755, § 2); memberikan norma-norma mengenai liturgi yang harus ditaati oleh semua (bdk. kan. 838, § 4) dalam batas-batas kewenangannya dan dalam Gereja yang dipercayakan kepadanya.

Selain itu, berkaitan dengan kuasa eksekutif yang dimilikinya, tanggung jawab uskup diosesan antara lain ditunjukkan melalui perhatian pastoral terhadap semua orang beriman yang dipercayakan kepada reksa pastoralnya dari setiap usia, kedudukan atau bangsa, baik yang bertempat tinggal di wilayahnya maupun yang hanya sementara berada di situ (kan. 383, § 1); mengoordinasi semua karya kerasulan di wilayah keuskupanya dengan tetap memperhatikan sifat khas masing-masing kerasulan (kan. 394, § 1; mengusahakan agar semua perkara yang termasuk administrasi seluruh keuskupan dikoordinasi dengan semestinya dan diatur untuk mengurus dengan lebih tepat kebaikan dari umat Allah yang dipercayakan kepadanya (kan. 473, § 1); mengoordinasi kegiatan pastoral para vikaris (kan. 473, § 2) termasuk bertanggung jawab terhadap keabsahan akta kuria (kan. 474).

Dalam hubungan dengan kuasa yudikatif, tanggung jawab uskup diosesan, antara lain, berkaitan dengan administrasi keadilan yang dijalankan di tribunal. Atas dasar itu maka uskup diosesan, sebagaimana ditekankan oleh Paus Fransiskus, bertanggung jawab dalam menempatkan orang-orang yang tepat untuk melayani tribunal.²⁷ Di lain pihak, kendati segala urusan menyangkut tribunal, umumnya tidak ia jalankan sendiri melainkan melalui vikaris yudisial dan para hakim, namun ia tetap merupakan penanggung jawab utama keseluruhan pelaksanaan tugas yang mereka jalankan. Berkaitan dengan anulasi perkawinan, uskup diosesan bertanggung jawab dalam memastikan bahwa hal itu dilakukan menurut hukum proses (*ius processuale*) yang merupakan undang-undang konstitutif dan prosedural yang satu dan sama untuk seluruh Gereja Katolik di seluruh dunia.²⁸

²⁷ Bdk. Francesco, "Allocuzione Questa sessione alla sessione plenaria del Supremo tribunal della Segnatura apostolica", *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) hlm. 1152; Raymond L. Burke, "Ongoing Challenges in the Administration of Justice", *Studies in Church Law* 9 (2013) hlm. 80-81; *Apostolorum Successores*, no. 180.

²⁸ Terkait hal ini, Paus Yohanes Paulus II pernah mengingatkan para uskup: "Your responsibility as Bishops—about which I encourage you to be especially vigilant—it to ensure that diocesan tribunals exercise faithfully the ministry of truth and

Tanggung Jawab dalam Hal Disiplin

Sebagai gembala, uskup berkewajiban untuk melindungi kesatuan seluruh Gereja. Atas dasar itu maka ia bertanggung jawab memajukan disiplin umum untuk seluruh Gereja dan mendesakkan pelaksanaan semua undang-undang gerejawi (bdk. kan. 392 § 1). Dalam hubungan dengan hal itu, ia harus menjaga agar tidak ada penyalahgunaan yang menyusup ke dalam disiplin gerejawi, terutama menyangkut pelayanan sabda, perayaan sakramen-sakramen dan sakramentali, ibadat terhadap Allah dan para kudus.

Berkaitan dengan perayaan Sakramen Ekaristi, misalnya, seorang uskup harus menjaga agar disiplin menyangkut homili ditaati dengan mengingatkan para imam untuk tidak memberikan tugas homili kepada para awam termasuk kepada para seminaris atau mahasiswa teologi oleh karena hal ini direservasi kepada para imam dan diakon.²⁹ Bahwa mereka yang terkena ekskomunikasi dan interdik serta yang berkeras hati membandel dalam dosa berat yang nyata jangan diizinkan menerima komuni suci (*ad sacram communionem ne admittantur*).

Dalam hubungan dengan persiapan Sakramen Perkawinan, misalnya, uskup diosesan harus menjaga agar disiplin menyangkut reksa pastoral dan hal-hal yang harus mendahului perayaan perkawinan³⁰ serta penyelidikan kanonik perkawinan³¹ dipatuhi oleh pastor paroki demi menghindari terjadinya hal-hal negatif di kemudian hari.

Tanggung jawab seorang uskup juga berkaitan dengan disiplin dalam pengelolaan harta benda gerejawi. Mengingat pentingnya pengelolaan harta benda gerejawi khususnya berkaitan dengan tanggung jawab dalam pengelolaannya, maka dalam kanon 1276, § 1 ditegaskan bahwa Ordinaris harus mengawasi dengan saksama pengelolaan semua harta benda milik badan-badan hukum publik yang

justice”, Ioannes Paulus PP. II, Allocutio ad quosdam episcopos Civitatem Americae Septemtrionalis 17 Octobris 1998, no. 4, *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999) hlm. 935.

²⁹ Bdk. kan. 767, § 1; Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Redemptionis sacramentum* su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la santissima eucharistia, no. 64, 66, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004)

³⁰ Bdk. kan. 1063.

³¹ Bdk. kan. 1066.

dibawahkannya, dengan tetap berlaku dasar-dasar legitim yang memberinya hak lebih signifikan.³² Uskup diosesan, atas nama Paus, bertindak sebagai penanggung jawab utama dalam hal pengelolaan harta benda gerejawi di wilayah keuskupannya. Ia perlu menjamin sedemikian rupa supaya semuanya berjalan dengan baik sesuai dengan ketentuan hukum gereja, bahkan supaya jangan sampai harta benda gerejawi itu hilang ataupun menimbulkan kerugian dengan cara apa pun (bdk. kan. 1284 § 2, 1^o).³³ Di samping itu, ia perlu mengawasi agar disiplin menyangkut pengelolaan luar biasa sebagaimana tertuang dalam statuta keuskupan dipatuhi,³⁴ termasuk disiplin menyangkut kontrak dan pengalih-milikkan harta benda gerejawi harus diindahkan demi menghindari kerugian bagi Gereja.³⁵

Jika seorang pastor tidak disiplin dalam mengelola harta benda gerejawi, dan hal ini sangat merugikan Gereja, maka uskup diosesan harus mengambil tindakan tegas dengan memberhentikan yang bersangkutan secara legitim dari jabatannya sebagai pastor paroki (bdk. kan. 1741, 5). Bahkan, pencabutan jabatan itu dapat merupakan suatu hukuman gerejawi, jika pastor paroki tersebut sebenarnya cakap dan mampu, namun karena kelalaiannya yang mengandung kesalahan, melakukan atau melalaikan perbuatan kuasa, pelayanan, ataupun tugas gerejawi secara tidak legitim berkaitan dengan pengelolaan harta benda paroki (bdk. kan. 1389 § 2).

Tanggung jawab uskup juga berkaitan dengan disiplin selibat yang merupakan kewajiban yang harus dipenuhi oleh para klerus (bdk. kan.

³² Bdk. Angelo Caloia, "The Bishop and Diocesan Administrative and Financial Affairs", dalam Congregation for The Evangelization of Peoples, *Life and Ministry of the Bishop*, hlm. 88-90.

³³ Bdk. Luigi Misto, "La responsabilità del vescovo nell'amministrazione dei beni ecclesiastici", dalam Arturo Cattaneo, *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*, hlm. 117-119; Ian B. Waters, "Bishop's Responsibility in Parish Financial Matters", dalam Stephen Pedone (ed.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 2000*, Canon Law Society of America, Washington 2000, hlm. 134-135.

³⁴ Bdk. John P. Beal, "Ordinary, Extraordinary and Something in between: Administration of the Temporal Goods of Dioceses and Parishes", *The Jurist* 72 (2012) hlm. 109-129.

³⁵ Bdk. John A. Renken, "Contracts Threatening Stable Patrimony: the Discipline and Application of Canon 1295", *Studia Canonica* 45 (2011) hlm. 501-519.

277 § 1). Sebagai seorang gembala, ia perlu mengingatkan para klerus untuk bersikap arif dalam pergaulan dengan orang-orang tertentu yang dapat membahayakan kewajiban selibatnya atau dapat menimbulkan skandal bagi umat beriman (bdk. kan. 277 § 2). Dalam upaya untuk menjaga disiplin selibat, ia dapat mengeluarkan berbagai aturan yang lebih rinci yang bersifat obligatoris bagi para klerus yang berkarya di wilayah keuskupannya (bdk. kan. 277 § 3).³⁶

Klerikus yang mencoba menikah, juga secara sipil saja (bdk. kan. 1394, §1) atau yang konkubinat serta yang tetap berada dalam dosa lahiriah melawan perintah keenam dekalog dengan memberikan sandungan, hendaknya dihukum dengan suspensi. Dan jika sesudah diperingatkan, tindak pidana masih terus berlangsung, secara bertahap dapat ditambahkan dengan hukuman-hukuman lain (bdk. kan. 1395, § 1).³⁷

³⁶ Beberapa tahun lalu, Kongregasi Evangelisasi Bangsa-Bangsa, memberikan beberapa orientasi kepada para klerus, yang masih valid sampai sekarang, menyangkut sikap bijaksana dalam hubungan dengan para wanita: *"Comportment with women: in their relations with women, special care should be taken, because of the priestly state and the danger of scandalizing the faithful. This holds particularly for Sisters, who are closer to priests through their religious spirit, apostolic ideal and way of life. Priests, therefore, while they have a duty to have good relations with all women and to involve them in the apostolate, should avoid preferential attentions and anything that might create special bonds and diminish freedom of heart. Taking account of local culture, they should avoid all ways of behavior that might disturb the faithful and diminish the credibility of priests, such as being alone with woman for a considerable time, admitting women to private rooms, giving them presents, traveling alone with them, etc. In this whole matter, it is not enough that the priest himself should know that he is not guilty of anything.; he should also follow the criterion of St. Paul: "For our part, we avoid giving scandal to anyone, so that our ministry may not be brought into discredit"(2 Cor 6:3). As for women employed in priests' houses, the regulation of the bishop and of the Episcopal Conference should be observed".* Congregation for the Evangelization of Peoples, *Pastoral guide for diocesan priests in Churches dependent on the Congregation for the Evangelization of Peoples*, n. 29, Rome 1989; Egidio Miragoli, "Celibato sacerdotale: responsabilità del vescovo e funzione del diritto particolare", *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18 (2005) hlm. 116-140.

³⁷ Bdk. Marino Mosconi, "L'azione del vescovo a tutela del celibato dei chierici: il ricorso al precetto penale", *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18 (2005) hlm. 182-185.

Tanggung Jawab dalam Hubungan dengan Penyelesaian Masalah

Demi kebaikan Gereja secara keseluruhan, hukum Gereja menekankan bahwa semua orang beriman kristiani, terutama para uskup, hendaknya berusaha sungguh-sungguh agar, dengan tetap menjunjung tinggi keadilan, sengketa-sengketa di kalangan umat Allah sedapat mungkin dihindari dan secepat mungkin diselesaikan dengan damai (kan. 1446, § 1). Jadi, upaya penyelesaian masalah secara damai dalam kasus mana pun dalam gereja merupakan bagian dari tanggung jawab seorang uskup sebagai gembala umat.

Gereja sangat menekankan pentingnya pendekatan pastoral dalam menyelesaikan kasus tertentu di mana ada kemungkinan untuk menerapkan hukuman kanonik. Sebagai gembala, seorang uskup diingatkan bahwa prosedur peradilan atau administratif untuk menjatuhkan atau menyatakan hukuman, hanya dapat dimulai ketika ia menilai bahwa baik peringatan persaudaraan maupun teguran atau sarana-sarana keprihatinan pastoral lain tidak mencukupi lagi untuk memperbaiki skandal, memulihkan keadilan dan memperbaiki pelaku pelanggaran (kan. 1341).³⁸ Di samping itu, jika pelaku pelanggaran dibebaskan dari tuduhan atau tidak dijatuhi hukuman apa pun, uskup diosesan dapat memberikan peringatan-peringatan yang sesuai atau sarana-sarana lain keprihatinan pastoral (kan. 1348).

Jika pendekatan pastoral gagal untuk menyelesaikan masalah yang ada atau keseriusan kasus menuntut adanya upaya yang lebih besar, maka uskup diosesan harus mengambil langkah prosedural secara administratif dan yuridis. Langkah prosedural mana yang ditempuh sangat bergantung kepada ketajaman dalam menilai kasus per kasus. Setiap kasus berbeda satu sama lain dalam beberapa aspeknya dan karena itu tidak ada jawaban yang cocok untuk semua situasi. Namun demikian, tampaknya bahwa hal yang paling buruk adalah *do nothing* atau menunda-nunda dalam memberikan tanggapan yang seharusnya atau berusaha untuk menutup-nutupi persoalan. Hukum Gereja memberikan sangsi tegas kepada pimpinan gerejawi, termasuk uskup,

³⁸ Bdk. Augustin Mendonca, "The Bishop as the Mirror of Justice and Equity in the Particular Church", *Canon Law Society of British & Ireland*, no. 135 (2003) hlm. 5-29.

yang gagal mengambil tindakan yang seharusnya karena kelalaian yang mengandung kesalahan, melakukan atau melalaikan perbuatan kuasa, pelayanan, ataupun tugas gerejawi secara tidak legitim dengan mengakibatkan kerugian bagi orang lain, hendaknya dihukum dengan hukuman yang adil (bdk. 1389, § 2).³⁹

Penutup

Hukum Gereja menggarisbawahi berbagai tanggung jawab yang diemban oleh seorang uskup diosesan. Tanggung jawab tersebut sangat besar dan tidak mudah untuk dijalankan. Kita harus mengatakan bahwa sehebat atau sekudus apa pun seorang uskup, ia tidak dapat memikul tanggung jawab besar tersebut sendirian. Ia membutuhkan bantuan dan kerja sama dari para imam dan kaum awam.

Berkaitan dengan hal itu, maka sebagai gembala, seorang uskup perlu mendengar dan bekerja sama dengan berbagai organ kolegial partisipatif yang membantunya dalam menggembalakan umat beriman di keuskupan, seperti dewan kuria yang bertugas membantunya dalam memimpin seluruh keuskupan terutama dalam mengarahkan karya pastoral, mengatur administrasi dan menjalankan kuasa yudisial (kan. 469), dewan presbiteral yang bertugas membantunya dalam pemerintahan keuskupan (kan. 495, § 1),⁴⁰ kolegium konsultor (kan. 502);⁴¹ dewan pastoral yang bertugas untuk meneliti, mempertimbangkan hal-hal yang menyangkut karya-karya pastoral di

³⁹ Sebagai contoh kasus pemberhentian beberapa uskup dari jabatannya oleh Paus Fransiskus karena gagal atau lalai mengambil tindakan tegas terhadap para imam yang terlibat dalam kasus kejahatan seksual terhadap anak-anak di bawah umur.

⁴⁰ Dalam hubungan dengan dewan presbiteral, adalah tugas uskup memanggil dewan ini, mengetuainya dan menetapkan masalah-masalah yang harus dibahas, dan kendati hanya memiliki suara konsultatif, uskup hendaknya mendengarnya dalam perkara-perkara yang sungguh penting dan harus meminta persetujuan dewan imam untuk hal-hal yang ditetapkan dengan jelas oleh hukum (kan. 500, § 1-2).

⁴¹ Untuk mengambil tindakan-tindakan pengelolaan yang menurut keadaan ekonomi keuskupan termasuk lebih penting, uskup harus mendengarkan nasihat dewan kolegium konsultor (termasuk dewan keuangan). Persetujuan kolegium konsultores ini dibutuhkan untuk mengambil tindakan-tindakan pengelolaan luar biasa (bdk. kan. 1277), pengalih-milikan harta benda keuskupan (kan. 1292, § 1). Uskup diosesan perlu mendengarkan nasihat kolegium konsultores jika mengangkat seorang ekonom dan mendengarkan kolegium yang sama jika hendak memberhentikan ekonom sebelum masa waktu (kan. 494, §§ 1-2).

keuskupan dan mengajukan kesimpulan-kesimpulan praktis mengenai hal-hal tersebut (kan. 511). Di samping itu, uskup perlu membicarakan bersama dua pastor paroki yang dipilih dari kelompok yang ditentukan secara tetap oleh dewan imam jika hendak memberhentikan pastor paroki (kan. 1742) atau memindahkan pastor yang menolak untuk dipindahkan (kan. 1750).

Keberadaan berbagai organ kolegial partisipatif ini sangat penting dalam membantu tugas pengembalaan uskup di dalam Gereja partikular.⁴² Bagaimana melibatkan atau memberdayakan berbagai organ kolegial partisipatif ini, menjadi sebuah pernyataan reflektif yang senantiasa relevan dan aktual untuk digumuli lebih lanjut. Terutama, *salva reverentia*, oleh seorang uskup diosesan *in exersendo munere pastoris*.

Daftar Pustaka

Dokumen Konsili

Dokumentasi dan Penerangan KWI. *Dokumen Konsili Vatikan II* (terj. Robert Hardawiryana SJ). Jakarta: Obor, 1993.

Sumber Hukum

Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgates, dalam *Acta Apostolica Sedis* 75 (1983) pars. II. Sekretariat KWI (ed.). Kitab Hukum Kanonik, cet. 2. Jakarta: Obor, 2016.

Dokumen Kepausan dan Takhta Apostolik

Ioannes Paulus PP. II, *Allocutio ad quosdam episcopos Civitatem Americae Septemtrionalis* 17 Octobris 1998, no. 4, dalam *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999), hlm. 935.

⁴² Bdk. Robert T. Kennedy, "Shared Responsibility in Ecclesial Decision Making", *Studia canonica* 14 (1980) hlm. 10-20; John Beal, "Consultation in Church Governance: Taking Care of Business by Taking after Business?", *CLSA Proceedings* 29 (2006) hlm. 29; Giorgio Feliciani, "La dimensione collegiale del ministero del vescovo a livello locale", dalam Arturo Cattaneo, *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*, hlm. 53-61; Robert Kaslyn, "Accountability of Diocesan Bishops. A Significant Aspect of Ecclesial Communion", *The Jurist* 67 (2007) hlm. 109-152; Patrick S. Brennan, "Collaboration, Consultation and Communion Between Bishops and Priests: Structure and Issues", *CLSA Proceedings* 68 (2006) hlm. 87-108.

- Pope Francis. "Bishops are pastors, not princes". *Origins* 43 (2013) hlm. 318.
- _____, "Bishop should be Vigilant, Forgiving". *Origins* 44 (2014), hlm. 324-343.
- _____, "Allocuzione Questa sessione alla sessione plenaria del Supremo tribunal della Segnatura apostolica, 8 novembre. *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013), hlm. 1152.
- _____, "Ad Episcopos Coreanos apud Coetus Episcoporum Coreanorum". *Acta Apostolicae Sedis* 106 (2014), hlm. 696-697.
- Congregation for the Evangelization of Peoples, *Pastoral guide for Diocesan Priests in Churches Dependent on the Congregation for the Evangelization of Peoples*, Rome 1989.
- _____, *Directory for the Pastoral Ministry of Bishops "Apostolorum Successores"*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Redemptionis sacramentum* su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la santissima eucharistia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

Sinode Para Uskup

- Synodus Episcoporum, I. Documentum de sacerdotio ministeriali *Ultimus Temporibus*, 30 Novembris 1971, dalam *Acta Apostolicae Sedis* 63 (1971), hlm. 898-922.

Kamus

- Black, H. C., *Black's Law Dictionary*, Fifth Edition, St. Paul, Minnesota: West Publishing Co.

Buku dan Artikel

- Arrieta, Juan. *Governance Structures within the Catholic Church*. Canada: Wilson & Lapfeur, 2000.
- Beal, John. "Consultation in Church Governance: Taking Care of Business by Taking after Business?". *CLSA Proceedings* 29 (2006), hlm. 29.
- _____. "Ordinary, Extraordinary and Something in between: Administration of the Temporal Goods of Dioceses and Parishes". *The Jurist* 72 (2012), hlm. 109-129.
- Brennan, S. Patrick. "Collaboration, Consultation and Communio Between Bishops and Priests: Structure and Issues", dalam *CLSA Proceedings* 68 (2006), hlm. 87-108.

- Burke, L. Raymond. "Ongoing Challenges in the Administration of Justice", in *Studies in Church Law* 9 (2013), hlm. 71-89.
- Caloia, Angelo. "The Bishop and Diocesan Administrative and Financial Affairs". Congregation for The Evangelization of Peoples, *Life and Ministry of the Bishop*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2005.
- Chiappetta, Luigi. *Il Diritto Canonico. Commento giuridico pastorale I*. Bologna: Edizione Dehoniane, 2011.
- Feliciani, Giorgio. "La dimensione collegiale del ministero del vescovo a livello locale". Arturo Cattaneo, *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*. Venezia: Marcianum Press, 2005.
- Fitzgerald, Michael. "Bishops for all people". Congregation for The Evangelization of Peoples, *Life and Ministry of the Bishop*. Urbaniana University Press, Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2005.
- Green, Thomas. "The Pastoral Governance Role of the Diocesan Bishop: Foundations, Scope and Limitations". *The Jurist* 49 (1989), hlm. 472-502.
- Jehaut, Arthus. *Kawin Cerai Kawin Lagi. Inspirasi Solusi Pastoral dan Penegasan Kanonik Perkawinan Yang Tak Terceraikan*. Jakarta: Obor, 2018.
- _____, *Ekaristi dalam Kitab Hukum Kanonik. Teks dan Komentar*. Yogyakarta: Kanisius, 2019.
- Kaslyn, J. Robert. "Accountability of Diocesan Bishops. A Significant Aspect of Ecclesial Communion". *The Jurist* 67 (2007), hlm. 109-152.
- Mendonca, Augustin. "The Bishop as the Mirror of Justice and Equity in the Particular Church". *Canon Law Society of British & Ireland* 135 (2003) 5-29.
- Miragoli, Egidio. "La visita pastorale: anima regiminis episcopalis". *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 6 (1993), hlm. 123-149.
- _____. "Celibato sacerdotale: responsabilità del vescovo e funzione del diritto particolare". *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18 (2005), hlm. 116-140.
- Misto, Luigi. "La responsabilità del vescovo nell'amministrazione dei beni ecclesiastici". Arturo Cattaneo, *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*. Venezia: Marcianum Press, 2005.

- Montini, Gianpaolo. "La diocesi comunità capace di ricevere leggi, ossia il vescovo diocesano legislatore". *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 20 (2007), hlm. 117-125.
- Mosconi, Marino. "L'azione del vescovo a tutela del celibato dei chierici: il ricorso al precetto penale". *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18 (2005), hlm. 181-193.
- _____. "Il Vescovo davanti al sacerdote che abbandona il ministero". *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 24 (2011), hlm. 387-414.
- Pavanello, Pierantonio. "La condizione giuridica del chierico fuori diocesi di incardinazione". *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 15 (2002), hlm. 146-159.
- Paolis, de Velasio. "Stile pastorale di governo e comunione diocesana, dalam Arturo Cattaneo, *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'esortazione apostolica "Pastores gregis"*. Venezia: Marcianum Press, 2005.
- Renken, Jhon. "Diocesan Bishops". John Beal, et.al., *New Commentary on The Code of Canon Law*. New York/Mahwah: Paulis Press, 2000.
- _____. "Contracts Threatening Stable Patrimony: the Discipline and Application of Canon 1295". *Studia Canonica* 45 (2011), hlm. 501-519.
- Sciicluna, Charles. "Il Vescovo ed i sacerdoti con problemi". Congregazione per i Vescovi, *Duc in altum: pellegrinaggio alla tomba di san Pietro: incontro di riflessione*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.
- Smith, N. Giorgio. "The canonical visitation today". *Periodica* 98 (2009), hlm. 657.
- Wijlens, Myriam. "The Doctrine of the People of God and Hierarchical Authority as Service in Latin Church Legislation on the Local Church". *The Jurist* 68 (2000), hlm. 344-349
- Waters, B. Ian. "Bishop's Responsibility in Parish Financial Matters". Stephen Pedone (ed.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions* 2000. Washington: Canon Law Society of America, 2000.

”GEMBALA BERBAU DOMBA”: REFLEKSI BIBLIS-TEOLOGIS TENTANG GEMBALA

Oleh: Dr. Martin Chen¹

Pendahuluan

Ketika mempresentasikan program pastoralnya dalam surat Apostolik *Evangelii Gaudium* (EG), Paus Fransiskus berbicara tentang ”gembala berbau domba”. Istilah ini sangat tenar digunakan di mana-mana dan kini menjadi ”frasa magis” yang mengungkapkan jati diri ideal seorang gembala. Yang dimaksudkan Paus dalam istilah tersebut adalah gembala (pewartanya Injil) yang bersatu dengan umat dalam kesehariannya baik dalam kata maupun perbuatan, mengatasi jarak, merendahkan diri untuk merangkul kehidupan manusia, dan berjumpa dengan tubuh Kristus yang menderita dalam diri umat Allah (EG 24). Jadi, istilah ini bukan mengungkapkan hubungan kekuasaan antara ”gembala” dan ”domba” (pemimpin Gereja dan umat), melainkan menandakan kesatuan, kasih sayang, dan solidaritas antara keduanya yang bertumpu dalam kasih ilahi. Hal inilah yang menjadi karakter dasariah dari gembala Gereja menurut kesaksian Injil.

Dalam tulisan ini akan diuraikan secara biblis-teologis tentang identitas gembala Gereja tersebut. Pertama-tama diuraikan dasar teologis dan kristologis dari gagasan gembala dalam Perjanjian Lama (PL) dan Perjanjian Baru (PB). Setelah itu dijelaskan tentang siapa saja yang termasuk dalam kategori gembala Gereja. Selanjutnya, dipaparkan dasar dan perutusan holistik dari gembala Gereja.

¹ Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Universitas Ludwig Maximilliam, Munich-Jerman; Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

Akhirnya, ditampilkan konteks zaman dewasa ini yang menuntut pembaruan gembala Gereja.

Yahweh Gembala Setia Umat Israel

Istilah Ibrani dalam bentuk substantif gembala (*roe*) dalam PL menunjuk pada profesi atau pekerjaan gembala. Sedangkan, dalam bentuk kata kerja, menggembalakan (*reh*) berarti merawat dan melindungi hewan (bdk. Kej. 29:9; 46:32).² Istilah ini digunakan untuk menunjukkan relasi Allah (Yahweh) dengan umat Israel. Sesuai konteks nomaden dan agraris di Israel saat itu,³ simbol gembala digunakan untuk Allah dan simbol domba untuk umat-Nya. Ada dua cara penggunaannya. Pertama, Allah dapat langsung disebut sebagai gembala: "Tuhan adalah gembalaku" (Mzm. 23:1; bdk. Kej. 48:15; 49:24; Mzm. 80:1; Pkh. 12:11). Di sini, gembala menjadi gelar (titel) untuk Allah. Kemudian, Allah juga dibandingkan dengan gembala: "Seperti seorang gembala Ia menggembalakan kawanan ternak-Nya" (Yes. 40:11; bdk. Sir. 18:13).⁴ Di sini, istilah gembala digunakan secara metaforis untuk Allah.

Dalam konsep gembala ini yang ditampilkan bukan pertama-tama aspek kekuasaan melainkan aspek pelayanan, perhatian, dan kasih sayang Allah terhadap umat-Nya. Nabi Yesaya mengibaratkan relasi Allah dengan umat-Nya, seperti seorang gembala yang menghimpun ternak dengan tangan-Nya, memangku anak-anak domba dan menuntun induk-induknya dengan hati-hati (bdk. Yes. 40:11). Dia peduli dengan umat-Nya dan terlibat dalam suka-duka hidup mereka. Mazmur 23 dengan sangat indah dan menyentuh melukiskan pengalaman Israel yang dituntun, dirawat, dan dilindungi oleh Allah. Jadi, dalam gagasan gembala terungkap relasi personal penuh kasih setia Allah terhadap manusia. Karena itu, saat

² Bernd Willmes, "Hirt, Guter Hirt. I. Altes Testament", in: Walter Kasper (Hg.), LThK 5, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2006, hlm.155.

³ Peterjakan domba (dan kambing) sangatlah fundamental bagi ekonomi Israel saat itu, sebagaimana halnya di seluruh Timur Tengah (bdk. 2Sam. 12:1-6). Andrew Mein, "Profitable and Unprofitable Shepherds: Economic and Theological Perspectives on Ezekiel 34", in: *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 31,4; June 2007, hlm. 496.

⁴ Yang perlu dicatat bahwa istilah gembala tidak hanya digunakan oleh Israel tetapi dikenal juga oleh bangsa-bangsa lain di Mesopotamia dan Mesir. Gembala dikenakan kepada dewa-dewa atau raja-raja (termasuk Firaun) dengan peran melindungi dan merawat umat, *ibid*.

memberkati anaknya Yusuf, Yakub memberi kesaksian, "Allah itu, sebagai Allah yang telah menjadi gembalaku selama hidupku sampai sekarang dan sebagai Malaikat yang telah melepaskan aku dari segala bahaya" (Kej. 48:15-16). Sebagai gembala, Allah selalu peduli dan berkomitmen dengan umat-Nya. Dia selalu mencari domba-domba-Nya dan menyelamatkan mereka dari bahaya. Secara khusus Dia mencari domba yang hilang, membawa pulang yang tersesat, membalut yang terluka, menyembuhkan yang sakit dan menguatkan yang lemah (bdk. Yeh. 34:16).

Selain untuk Allah, istilah gembala dalam PL dikenakan juga untuk pemimpin Israel. Sebelum era kerajaan, Musa dan Yosua disebut sebagai gembala Israel (Bil. 27:17; bdk. Yes. 63:11), demikian pula halnya dengan para hakim (bdk. 2Sam. 7:7). Mereka adalah representasi kegemalaan Allah terhadap umat-Nya. Ketika Israel menjadi monarki, para rajanya khususnya Daud dipilih Allah menjadi gembala umat-Nya: "Dipilih-Nya Daud, hamba-Nya,... untuk menggembalakan Yakub, umat-Nya, dan Israel, milik-Nya sendiri. Ia menggembalakan mereka dengan ketulusan hatinya dan menuntun mereka dengan kecakapan tangannya" (Mzm. 78:70a, 71b-72). Namun, istilah gembala tidak dibatasi hanya pada raja tetapi digunakan juga untuk para pemimpin Israel seluruhnya, termasuk juga nabi-nabi sebagai bagian dari elite yang memerintah Israel saat itu (bdk. Yes. 56:10-11; Zak. 10:2-3).⁵

Dalam PL, gembala bukanlah sebuah status, melainkan tanggung jawab dan komitmen kasih atas kawanannya. Oleh sebab itu, penelantaran dan penghisapan terhadap domba-domba oleh pemimpin Israel mengakibatkan murka Allah.⁶ Nabi Yeremia mengkritik keras monarki Yudea yang mengakibatkan pembuangan umat ke perbudakan Babel (bdk. Yer. 23:1-2). Nabi Yehezkiel menelanjangi kejahatan para gembala, pemimpin Israel tersebut:

⁵ Wayne Baxter, "From Ruler to Teacher. The Extending of the Shepherd Metaphor in Early Jewish and Christian Writings", in: Craig A. Evans and H. Daniel Zacharias (eds.), *Early Christian Literature and Intertextuality. Volume 1: Thematic Studies*, London: T&T Clark, 2009, hlm. 211-212.

⁶ Khususnya tulisan-tulisan biblis dalam masa pembuangan Babel berbicara tentang monarki sebagai gembala Israel dengan konotasi negatif. Mereka diadili karena menjadi gembala yang jahat. Tidak hanya monarki Israel tetapi juga monarki (gembala) bangsa-bangsa kafir dihukum karena kejahatan mereka (Yer. 25:34). *Ibid.*, hlm. 212.

”Celakalah gembala-gembala Israel, yang menggembalakan dirinya sendiri! Bukankah domba-domba yang seharusnya digembalakan oleh gembala-gembala itu? Kamu menikmati susunya, dari bulunya kamu buat pakaian, yang gemuk kamu sembelih, tetapi domba-domba itu sendiri tidak kamu gembalakan. Yang lemah tidak kamu kuatkan, yang sakit tidak kamu obati, yang luka tidak kamu balut, yang tersesat tidak kamu bawa pulang, yang hilang tidak kamu cari, melainkan kamu injak-injak mereka dengan kekerasan dan kekejaman” (Yeh. 34:2b-4).

Dalam kegagalan para gembala jahat tersebut, Israel tidak kehilangan harapan. Menurut para nabi, Allah sendiri yang akan menyelamatkan umat-Nya. Sebagaimana seorang gembala, dia akan mengumpulkan kembali kawanan-Nya. Dia adalah gembala sejati yang akan menyelamatkan Israel (bdk. Yeh. 34:11-12; 15-16).

Yesus Gembala yang Baik

Kegagalan para pemimpin Israel kemudian diatasi Allah dengan mengirim utusan-Nya, Yesus, Sang Mesias, untuk menjadi gembala umat-Nya. Nubuat Nabi Yehezkiel tentang Allah yang turun tangan sendiri untuk menggembalakan Israel terwujud dalam diri Yesus.⁷ Hal ini, menurut Wayne Baxter, menjadi motif utama dalam Injil Matius. Motif gembala ini telah tampak dalam kisah kelahiran dan masa kanak-kanak Yesus. Hal ini dinarasikan Matius dalam dua hal. Pertama-tama, dia menegaskan identitas Yesus sebagai anak Daud (bdk. Mat. 1:1) yang lahir di kota Daud, Betlehem. Yesus adalah Sang Mesias, yang dinubuatkan oleh para nabi sebagai gembala Israel (bdk. Mat. 2:6; bdk. Mi 5:1; 2Sam. 5:2). Selanjutnya, Matius mengontraskan status sang bayi Betlehem dengan Herodes (bdk. Mat. 2:2-3). Yesus adalah Raja Israel sejati yang menggantikan Herodes, gembala palsu Israel. Dia adalah gembala mesianis yang menyelamatkan Israel.⁸ Hal ini kelak terwujud baik melalui pengajaran-Nya (bdk. khotbah di bukit, Mat. 5-7), maupun melalui karya-karya mukjizat-Nya (bdk. Mat. 8-9). Karya penggembalaan-Nya untuk menyembuhkan orang sakit,

⁷ Wayne Baxter, *Israel's Only Sepherd: Matthew's Sepherd Motif and His Social Setting*, London: T&T Clark International, 2012, hlm. 53.

⁸ *Ibid.*, hlm. 136.

memperhatikan yang terpinggirkan, dan membebaskan domba-domba dari ikatan merupakan pemenuhan nubuat Nabi Yehezkiel tentang Sang Gembala Mesianis. Dia adalah gembala penuh belas kasih yang menyelamatkan domba-domba yang lelah dan terlantar (bdk. Mat. 9:36; bdk. Yeh. 34:5).⁹ Injil Sinoptik menegaskan misi perutusan Yesus bagi domba-domba yang hilang dari umat Israel (bdk. Mat. 15:24; bdk. Mat. 10:6; Luk. 19:10; Mrk. 6:34; Yeh. 34:5). Namun, dimensi universal penyelamatan Yesus tampak melalui wafat, kebangkitan, dan kedatangan-Nya yang mulia pada akhir zaman untuk mengumpulkan semua bangsa dan mengadili mereka, seperti seorang gembala yang memisahkan domba dari kambing (bdk. Mat. 25:31).

Injil Yohanes menggarisbawahi bahwa dalam diri Yesus, potret gembala ideal terwujud secara sempurna. Dialah Sang Gembala yang baik, berbeda dengan pemimpin Yahudi yang menjadi gembala palsu bagi Israel.¹⁰ Manakah ciri gembala yang baik itu? Pertama, adanya relasi personal yang mendalam. Dia mengenal kawanan domba-Nya dan sebaliknya mereka mengenal Dia. Antarmereka tidak hanya terdapat relasi intelektual (kognitif) tetapi juga kesatuan personal.¹¹ Oleh sebab itu, ke mana pun dia memimpin, mereka mengikuti dia (Yoh. 10:3-4; bdk. Bil. 27:17; Mzm. 77:52; Yeh. 34:13). Sebaliknya, orang asing tidak memiliki relasi dengan domba. Karena itu, mereka tidak akan mengikutinya (bdk. Yoh. 10:5). Kedua, gembala yang baik memperhatikan (*care*) dan menyayangi domba-dombanya. Berbeda dengan orang upahan yang bekerja demi keuntungan ekonomis diri sendiri, seorang gembala sejati mengutamakan domba-domba-Nya. Dia tidak memakai kalkulasi untung rugi dalam karya penggembalaan-

⁹ "Domba tanpa gembala" yang diungkapkan Yesus dalam Injil Matius (Mat. 9:36) sesungguhnya memantulkan situasi kehancuran Israel akibat kebobrokan gembala-gembala palsunya yang dilukiskan oleh Nabi Yehezkiel (34:5 dstnya; bdk. Bil. 27:17). *Ibid.*, hlm. 144-145.

¹⁰ Kontras ini ditunjukkan pertama-tama dalam simbol memasuki kandang melalui pintu, dan yang memasukinya dengan menaiki tembok. Kontras kedua dalam simbol gembala yang baik dan orang asing (Yoh. 10:1-5). Michael T. Winsanley SDB., "The Sheperd Image in the Scripture", in: *The Clergy Review, No 6, Vol LXXI*, June 1986, hlm. 200.

¹¹ Mengenal di sini tidak dalam arti teoretis-rasional, tetapi relasi personal yang saling mempercayai dan mempersatukan. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. 2. Teil*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2001, hlm. 373.

Nya. Maka, menurut penginjil Lukas, bila seekor domba hilang, gembala yang baik akan mencarinya sampai dapat, meskipun untuk itu, dia harus meninggalkan sembilan puluh sembilan domba lainnya (bdk. Luk. 15:4-7). Yesus setia memperjuangkan kebaikan domba-domba-Nya serta tidak takut dengan risiko dan bahaya yang mengancam. Dia bahkan rela mengurbankan diri-Nya demi keselamatan domba-domba-Nya (bdk. Yoh. 10:11-15).¹² Ketiga, gembala yang baik ingin memberi kehidupan yang berlimpah kepada kawanannya (bdk. Yoh. 10:10; bdk. Mzm. 23:2; Yes. 49:9; Yeh. 34:12-15).¹³ Hal ini berbeda dari “pencuri” yang datang untuk merampok dan membunuh domba. Kehidupan yang diberikan-Nya adalah kehidupan ilahi, yang melampaui dunia fana yang terbatas (hidup kekal, bdk. Yoh. 10:28). Keempat, relasi Yesus dengan kawan domba-Nya bertumpu pada relasi-Nya dengan Bapa di surga (bdk. Yoh. 10:15,17-18). Pengurbanan diri Yesus bagi kawan-Nya berasal dari kasih Bapa dan dengan itu Dia merangkul mereka ke dalam pelukan kasih Bapa.

Selanjutnya, keselamatan yang ditawarkan oleh Yesus, Sang Gembala Sejati, bersifat holistik. Dia menyelamatkan manusia, baik dalam aspek jasmani maupun rohani. Karena itu, Injil mengisahkan tentang karya-karya Yesus untuk menyembuhkan orang sakit, memberi makan orang yang lapar, dan mengusir roh jahat. Jadi, tidaklah tepat untuk membatasi karya penggembalaan Yesus pada ranah religius saja. Namun, juga tidaklah benar bila orang menyempitkan karya penyelamatan-Nya dalam pembebasan jasmani dan politis belaka. Injil mengaitkan mukjizat penyembuhan Yesus dengan pengampunan dosa (bdk. Mat. 9:2). Alasannya, dosa mempengaruhi seluruh kehidupan manusia bahkan juga dalam ranah fisiknya. Maka, karya penyembuhan Yesus dalam ranah fisik-jasmani merupakan bagian intrinsik dari misi-Nya untuk menyelamatkan manusia dari dosa (bdk. Mat. 1:21). Kelak

¹² Simbol gembala dalam Injil Yohanes 10:11-15 bukanlah menggarisbawahi fungsi kepemimpinan, melainkan menampilkan tipe soteriologis. Gembala adalah penyelamat domba-domba. *Ibid.*, hlm. 371.

¹³ Penginjil Yohanes menggunakan simbol pintu, yang melaluinya domba-domba menemukan keamanan dan kenyamanan (Yoh. 10:7). Skenario ini terpantul dalam Mzm. 118:2 dan pintu surga dalam Perjanjian Lama (bdk. Kej. 28:17; Mzm. 78:23) serta masuk dalam Kerajaan Surga dalam Injil Sinoptik (bdk. Ma. 7:13). Winsanley, *Op. Cit.*, hlm. 200.

dalam kisah sengsara Yesus, Matius mengaitkan juga kurban-Nya di salib dengan pengampunan dosa.¹⁴ Dengan itu, ditegaskan penyelamatan Yesus yang holistik: riil terjadi dalam sejarah manusia sekaligus terarah kepada horison pemenuhan eskatologis.

Gembala Gereja: Hierarki dan Awam

Sejak awal, Yesus telah memanggil dan menetapkan kedua belas rasul untuk terlibat dalam karya penggembalaan-Nya (bdk. Mrk. 3:13-19; Mat. 10:1-4; Luk. 6:12-16). Mereka diutus-Nya untukewartakan injil dan diberi-Nya kuasa untuk mengusir roh-roh jahat (bdk. Mrk. 6:7). Sangatlah menarik bahwa simbol gembala dikenakan juga secara eksplisit kepada mereka. Hal ini sangat jelas dalam panggilan Rasul Petrus untuk menggembalan kawanan domba-Nya (bdk. Yoh. 21:15). Rasul Petrus menugasi para penatua jemaat (*presbyter* atau *episkopen*) untuk menjadi gembala bagi kawanan domba Allah (bdk. 1Ptr. 5:2). Demikian pula Rasul Paulus mengajak para penatua jemaat Efesus untuk menjaga kawanan umat dengan setia. Penilik jemaat ini ditetapkan oleh Roh Kudus sendiri untuk "menggembalakan jemaat Allah yang diperoleh-Nya dengan darah anak-Nya sendiri" (Kis. 20:28).

Konsili Vatikan II menandakan tentang keberlanjutan otoritas dan peran kegembalaan Kristus dalam diri para rasul dan hal ini kemudian berlanjut dalam diri para uskup, pengganti mereka: "Yesus Kristus Gembala kekal telah mendirikan Gereja Kudus, dengan mengutus para rasul seperti Ia sendiri diutus oleh Bapa (lih. Yoh. 20:21). Para pengganti mereka, yakni para uskup, dikehendaki-Nya untuk menjadi gembala dalam Gereja-Nya sampai akhir zaman" (*Lumen Gentium*-LG 18). Atas penetapan ilahi, mereka menggantikan para rasul (LG 20). Di antara para uskup, posisi khusus ditempati oleh Paus, yang sebagai pengganti Petrus menjadi kepala dewan para uskup dan memiliki kuasa primat terhadap semua (LG 22). Selain uskup, imam dan diakon, sebagai pembantu uskup, ditahbiskan untuk menjadi gembala Gereja. Mereka ini membentuk kepemimpinan Gereja (hierarki): "Sebagai wakil Allah, mereka memimpin kawanan yang mereka gembalakan, sebagai guru dalam ajaran, imam dalam ibadat suci, pelayan dalam bimbingan" (LG 20).

¹⁴ Darah kurban PB Yesus demi pengampunan dosa (Mat. 26:28; bdk. Yes. 53:4; Mat. 8:17). Wayne Baxter, *Israel's Only Sepherd, Op. Cit.*, hlm. 141.

Tetapi, peran kegembaan tersebut juga berlaku bagi para awam, sebab melalui Sakramen Baptis mereka juga telah dimeterai untuk menjadi gembala. Konsili Vatikan II melalui dekret *Apostolicam Actuositatem* (AA) menegaskan bahwa, "Kaum awam ikut serta mengemban tugas imamat, kenabian dan rajawi Kristus, menunaikan bagian mereka dalam perutusan segenap Umat Allah dalam Gereja dan di dunia" (AA 2). Tugas penggembaan awam ini bukan berasal dari delegasi hierarki melainkan dari persatuan mereka dengan Kristus. "Sebab melalui baptis mereka disaturagikan dalam Tubuh Mistik Kristus, melalui penguatan mereka diteguhkan oleh kekuatan Roh Kudus, dan dengan demikian oleh Tuhan sendiri ditetapkan untuk merasul (AA 3; bdk. Kan. 208).¹⁵

Peran kegembaan awam dilakukan dalam dua modus baik di dalam Gereja maupun di tengah masyarakat. Pertama, secara *ad intra*, mereka berpartisipasi dalam tugas penggembaan Gereja di paroki melalui peran konsultatif dan partisipatif. Hal ini dapat dilakukan melalui Dewan Pastoral Paroki (DPP) yang menurut hukum Gereja, bertugas membantu pastor paroki dalam reksa pastoral (bdk. kan. 536 § 1). Selain itu, melalui Dewan Keuangan Paroki, awam juga dapat terlibat dalam membantu pastor paroki untuk menangani harta benda Gereja (kan. 537, 1280). Selain melalui peran struktural di atas, awam juga terlibat dalam pelayanan liturgi Gereja melalui pelayan misa (misdinar), lektor, komentator, paduan suara (Sacrosantum Concilium-SC 29). Demikian pula, awam terlibat dalam karya pewartaan Gereja (AA 6) melalui peran sebagai katekis dan pengajar iman dalam keluarga dan di sekolah. Awam juga terlibat dalam karya diakonia amal kasih Gereja untuk melayani sesama yang miskin dan menderita (AA 8). Kedua, secara *ad extra*, awam memiliki peran untuk membarui tata dunia seturut nilai-nilai Injil (AA 7). Dalam kehidupan keluarga dan sosial, kaum awam menjalankan tugas sehari-hari dalam semangat injili (LG 31; AG 43). Mereka diutus khusus untuk menjadi gembala kristiani yang mengelola kehidupan ekonomi, politik, dan budaya sesuai dengan kehendak Allah. Dengan

¹⁵ Teologi pastoral mesti dimengerti sebagai ajaran praksis dari kehidupan seluruh Gereja, bukan hanya dari hierarki. Herman Stenger, "Im Zeichen des Hirten und Lammes. Fuenf Betrachtungen ueber das allgemeine Hirtentum", in: Josef Roemelt und Bruno Hidber, *In Christus zum Leben befreit*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1992, hlm. 275.

begitu, mereka sungguh menjadi garam dan terang di tengah-tengah dunia (Mat. 5:13-16). Partisipasi awam dalam karya seluruh kerasulan Gereja tersebut menurut Konsili Vatikan II bertolak dari identitas awam sebagai bagian intrinsik umat Allah dan anggota dari satu Tubuh Kristus (LG 33; AA 2).

Dasar dan Perutusan Holistik Gembala

Tugas dan tanggung jawab kegemalaan bersifat holistik. Seorang gembala tidaklah berperan hanya sebagai pemimpin spiritual. Dia juga bukan hanya pelayan liturgi. Tetapi, perutusannya mengaktualisasi dan mewujudkan seluruh aspek perutusan Kristus dan Gereja-Nya. Dasar identitas dan perutusan seorang gembala Gereja adalah Sang Gembala Agung Yesus Kristus, yang melalui Roh Kudus telah menahbiskannya (hierarki) atau membaptisnya (gembala awam) untuk bersatu dengan-Nya dan memimpin dan melayani umat-Nya (kristologis). Oleh karena itu, seorang gembala berpartisipasi dalam tritugas Kristus untukewartakan (nabi), menguduskan (imam), dan melayani (raja).¹⁶ Demikian pula, seorang gembala memperoleh jati diri dan tugas perutusan dalam Gereja. Setiap gembala adalah anggota umat Allah dan bagian intrinsik dari tubuh mistik Kristus. Panggilan dan martabat dirinya berasal dari Gereja (eklesiologis). Maka, dari itu itu dia bertugas dan bertanggung jawab untuk mewujudkan perutusan Gereja di tengah-tengah sejarah melalui pewartaan, pengudusan, dan pelayanan sosial.

Berkaitan dengan pelayanan manusia, Gembala Gereja tidak hanya melayani kebutuhan rohaninya (*cura animarum*), tetapi juga dia bertugas untuk mengasuh dan merawat domba dalam segala aspek kehidupan. Gembala mengurus manusia dalam keseluruhan dirinya, dalam aspek rohani dan jasmani, kognitif-afektif-psikomotorik, personal dan sosial (*cura hominum*). Dalam ensiklik *Populorum Progressio (PP)*, Paus Paulus VI mengingatkan pentingnya pembangunan yang menjawab kebutuhan manusia yang utuh dan menyeluruh (PP 14). Oleh sebab itu, beliau menandakan bahwa evangelisasi mesti meresapi manusia

¹⁶ Hal ini terungkap dalam tritugas uskup (LG 25-27), tritugas imam (LG 28, PO 4-6). Namun, Konsili Vatikan II juga menegaskan bahwa melalui Sakramen Baptis dan diteguhkan oleh Sakramen Krisma, awam juga berpartisipasi dalam tritugas Kristus (AA 2-3). Lih. Dokpen KWI, *Dokumen Konsili Vatikan II*, Jakarta: Obor, 2013.

seutuhnya dalam dimensi personal dan sosialnya, serta memperbarui kemanusiaan itu dari dalam dengan kekuatan sabda (EN 18).¹⁷ Maka, dari itu pastoral Gereja mesti berciri integral, dan jangan hanya terjebak dalam pelayanan doa dan sakramen (*liturgisentris*).¹⁸ Gembala Gereja mesti hadir dan terlibat dalam suka dan duka serta kecemasan dan harapan dunia dewasa ini (GS 1). Ia mesti menjadi mistikus yang menuntun manusia berjumpa dengan Allah sekaligus nabi yang meresapi kehidupan manusia sehari-hari dengan embun sabda ilahi. Berpastoral berarti membangun dan mengembangkan iman yang berciri mistik dan politik (EG 262).

Secara khusus seorang gembala bertugas untuk memperhatikan orang yang paling sengsara, miskin, sakit dan marginal. Dia memang bertugas untuk melayani seluruh umat tetapi selalu memperhatikan secara khusus yang miskin dan menderita. Gembala bertanggung jawab untuk mewujudkan misi Gereja dalam mendahulukan kaum miskin (*preferential option for the poor*). Sejak dalam PL, seorang Raja Israel memiliki tanggung jawab "memberi keadilan kepada orang-orang yang tertindas dari bangsa itu, menolong orang-orang miskin, tetapi memeremukkan pemerias-pemerias!" (Mzm. 72:4). Tugas seorang gembala menurut Nabi Yehezkiel adalah mencari domba yang hilang, membawa pulang yang tersesat, membalut yang terluka, menyembuhkan yang sakit dan menguatkan yang lemah (bdk. Yeh. 34:16). Dalam PB, Yesus mengungkapkan perutusan mesianisnya dalam pembebasan orang miskin, tertawan, dan tertindas (bdk. Luk. 4:18-19). Iman terhadap-Nya dan anugerah hidup abadi terkait dengan etos terhadap orang yang sengsara dan terpinggirkan (bdk. Mat. 25).

Yang Tidak kalah penting adalah gembala Gereja tidak hanya melayani manusia tetapi juga bertanggung jawab terhadap keutuhan ciptaan (integritas). Tugas perutusan gembala Gereja berdimensi ekologis, yakni merawat dan mengelola alam semesta sesuai kehendak

¹⁷ Pelbagai kutipan Ajaran Sosial Gereja (ASG) diambil dari Paepstlicher Rat fuer Gerechtigkeit und Frieden, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004.

¹⁸ Sinode III Keuskupan Ruteng, bertolak dari problem *liturgisentris*, menggagas pastoral kontekstual integral dalam kehidupan umat Allah Gereja setempat. Lih. Panitia Sinode III, *Dokumen Sinode III 2013-2015. Pastoral Kontekstual Integral*, Yogyakarta: asdaMEDIA, 2016.

ilahi. Hal ini memiliki dasar teologis dalam kesatuan penciptaan manusia dan alam semesta dalam Kitab Kejadian (bdk. Kej. 1:1-2:7) maupun landasan kristologis tentang segala sesuatu telah diciptakan dalam dan melalui Kristus (bdk. Kol. 1:16) serta terarah menuju kepenuhannya dalam Dia (bdk. Rm. 8:19). Alam semesta menurut Paus Fransiskus tidak sekedar bernilai ekonomis sebagai sumber kehidupan tetapi menjadi medan kehadiran Allah. Seluruh universum adalah "wujud kasih Allah, kelembutan-Nya yang tanpa batas bagi kita" (LS, 84). Karena itu gembala Kristiani memiliki tanggung jawab untuk merawat alam semesta dengan penuh kasih sayang sesuai kehendak Allah.

Gembala dalam Konteks Zaman

Gembala adalah anak zaman yang hidup sesuai perkembangan pesat yang terjadi sembari turut menuntun arah perkembangan tersebut. Pada umumnya, orang sepakat bahwa dewasa ini kita telah memasuki sebuah zaman baru yang diakibatkan oleh revolusi industri 4.0. Hal ini ditandai oleh bercampurnya teknologi-teknologi yang meleburkan batas fisik, digital, dan biologis.¹⁹ Era baru yang salah satunya ditandai oleh media sosial ini menyingkapkan tidak hanya perspektif baru tetapi juga telah membentuk kultur baru dalam kehidupan manusia. Kultur media sosial ini membawa perubahan dasyat dalam kehidupan personal, relasi sosial, dan ekologis. Gereja sebagai persekutuan umat beriman dan pribadi beriman ditantang keberadaan dan aktualisasi dirinya dalam situasi tersebut. Ia dapat terbawa arus dan tergerus identitasnya oleh pusaran media sosial. Tetapi, ia dapat juga berenang secara cerdas untuk mengatur liukan zaman. Dalam zaman milenial demikian mencuat pentingnya kehadiran gembala Gereja yang peka

¹⁹ Bila revolusi industri pertama ditandai oleh tenaga air dan mesin uap untuk menggerakkan produksi di pabrik-pabrik, maka revolusi industri kedua ditentukan oleh penggunaan kekuatan listrik yang menciptakan produksi massal. Revolusi industri ketiga digerakan oleh elektronik dan teknologi informasi untuk mengotomatisasi produksi. Adapun revolusi industri keempat bertolak dari yang ketiga merupakan revolusi digital yang mulai berlangsung sejak pertengahan abad ke-20. Beberapa contoh kemajuan teknologi era ini antara lain kecerdasan buatan, robot, blockchain, teknologi nano, komputer kuantum, bioteknologi, percetakan 3D, drone (kendaraan tanpa awak). Klaus Schwab, *The Fourth Industrial Revolution: what it means, how to respond*, <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-fourth-industrial-revolution-what-it-means....> Diunduh pada 14 November 2019.

dan berkembang seturut zaman. Tetapi, dia sekaligus mesti menjadi gembala tradisi yang menjaga dan mengelola perkembangan tersebut sesuai nilai-nilai Injil.

Masih dalam konteks global, dewasa ini dunia juga sedang diwarnai oleh gerakan fundamentalisme agama, radikalisme, terorisme, dan peperangan atas nama agama. Dalam situasi demikian, gembala Gereja perlu menjadi pionir dialog peradaban antaragama.²⁰ Konsili Vatikan II mengajarkan landasan dialog tersebut dalam kesatuan seluruh umat manusia pada diri Allah Sang Pencipta, sebagai dasar, roh, dan tujuan kepenuhan kehidupan. Selain itu, dialog tersebut berpangkal pada kesamaan dasariah agama-agama dalam menemukan jawaban dasariah manusia atas makna kehidupannya dan tujuan transendentalnya pada Allah (NA 1). Terlebih dalam konteks kehidupan bangsa Indonesia yang diwarnai oleh kemajemukan agama, suku, kultur dan bahasa, dialog antaragama merupakan imperatif pastoral. Tugas seorang gembala adalah mempromosikan toleransi dan hidup bersama yang damai dalam masyarakat majemuk. Dialog tersebut seperti yang terungkap dalam dokumen Abu Dhabi bertujuan tidak hanya demi kehidupan bersama yang damai tetapi juga mengajak umat Katolik dan Islam untuk membela martabat kehidupan manusia, memperjuangkan kesejahteraan umum khususnya yang miskin dan menderita serta membangun integritas ciptaan. Marwah religiositas mewajibkan setiap orang untuk "menemukan kembali nilai-nilai perdamaian, keadilan, kebaikan, keindahan, persaudaraan manusia, dan hidup berdampingan dalam rangka meneguhkan nilai-nilai ini sebagai jangkar keselamatan bagi semua, dan untuk memajukannya di mana-mana."²¹

Dalam konteks internal, sekarang ini Gereja Katolik mengalami berbagai masalah fundamental antara lain menurunnya secara drastis jumlah umat Katolik akibat perpindahan ke sekte-sekte di wilayah Amerika Latin, merosotnya kredibilitas gembala hierarki akibat

²⁰ Dokumen Abu Dhabi ditandatangani oleh Paus Fransiskus dan Imam Besar Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb di Abu Dhabi pada 4 Februari 2019. Dokumen itu menyepakati "budaya dialog sebagai jalan; kerja sama timbal balik sebagai kode etik; saling pengertian sebagai metode dan kriteria". Dokpen KWI, *Dokumen tentang Persaudaraan Manusia untuk Perdamaian Dunia dan Hidup Beragama*, Jakarta, 2019.

²¹ *Ibid.*, hlm. 11.

kejahatan pedofilia oleh sejumlah klerus di wilayah Amerika dan Eropa, melemahnya kesaksian nilai-nilai Kristiani dalam kehidupan keluarga, pekerjaan, dan masyarakat. Berbagai soal tersebut dapat berkaitan dengan arus sekularisasi, materialisme, konsumerisme, dan hedonisme yang juga melanda Gereja. Tetapi juga dapat berkaitan dengan persoalan sistem, struktur, dan aturan Gereja. Paus Fransiskus dalam surat apostolik *Evangelii Gaudium*, misalnya, mengingatkan, "Gereja memiliki aturan-aturan atau perintah-perintah yang mungkin cukup efektif pada masanya, tetapi tidak lagi memiliki daya yang sama sebagai saluran pendidikan kehidupan" (EG 43). Kebiasaan dan pola kerja dalam kalangan tertentu Gereja berciri *liturgisentris* dan *doktrinsentris* (EG 95). Hal ini berakibat pada praktik iman yang tidak kontekstual dan terasing dari kehidupan nyata. Oleh karena itu, Bapa Suci memproklamasikan pembaruan struktur Gereja, agar semakin dapat menjadi wadah penyelamatan Allah yang dinamis.²²

Secara terbuka Paus Fransiskus mengkritik gembala Gereja yang kehilangan roh injili:

Saat ini kita sedang menyaksikan dalam diri banyak pelayan pastoral, termasuk para biarawan dan biarawati, perhatian berlebihan akan kebebasan pribadi dan hidup santai, yang membuat mereka melihat karyanya sebagai suatu tambahan belaka pada hidup mereka, seolah-oleh karya itu bukanlah bagian dari identitas mereka sendiri. Pada saat yang sama, kehidupan rohani dipadukan dengan beberapa momen olah kerohanian yang dapat memberikan kenyamanan tertentu tetapi tidak mendorong perjumpaan dengan sesama, keterlibatan dengan dunia atau gairah untuk evangelisasi. Akibatnya, seseorang bisa mengamati pada banyak pelaku evangelisasi, meskipun mereka berdoa, penekanan pada *individualisme*, *krisis identitas*, dan *melemahnya semangat*. Ketiga hal buruk ini saling menyulut satu sama lain (EG 78).

²² Paus Fransiskus berbicara tentang perlunya pembaruan hidup paroki menjadi oase bagi umat untuk menghayati persekutuan, partisipasi dan perutusan (EG 28), pembaruan lembaga Gereja dan komunitas basis (EG 29), pembaruan Gereja partikular keuskupan (EG 30) dan uskup (EG 31), dan bahkan juga pembaruan kepausan (EG 32).

Pengaruh keduniawian tengah melanda hidup banyak klerus, meskipun mereka telah dibekali oleh pengetahuan dan ajaran yang mantap dan dipanggil untuk hidup ughari dan asketis. Paus Fransiskus berkata, "Sungguh mengagetkan bahwa bahkan beberapa orang yang dengan jelas memiliki keyakinan spiritual dan doktrinal yang solid sering kali jatuh ke dalam gaya hidup yang mengarah pada kelekatan pada keamanan finansial, atau keinginan untuk berkuasa atau kemuliaan manusiawi dengan cara apa pun" (EG 79). Beliau mengkritik gaya hidup gembala yang materialistis dan ambisius. Egoisme ini selanjutnya membuat mereka enggan terhadap tanggung jawab karya kerasulan yang dianggap "merampas waktu senggang mereka" (EG 81). Secara khusus, Paus Fransiskus mengangkat problem serius yang dia istilahkan sebagai "keduniawiaan rohani", yaitu segala usaha untuk mencari kebesaran manusiawi dan kesejahteraan diri dengan bersembunyi di balik penampilan kesalehan bahkan memanipulasi cinta kepada Gereja (EG 93). Orang demikian hanya mencari kepentingannya sendiri bukan Kristus Yesus (bdk. Flp. 2:21).²³

Konteks zaman lebih lanjut berkaitan dengan tuntutan manajerial terhadap gembala. Gembala Gereja tidak hanya memimpin orang-orang beriman, tetapi juga mengelola lembaga (keuskupan, paroki, stasi, KBG). Karena itu, ia perlu pula menguasai aspek organisatoris dan finansial kelembagaan. Terlebih dalam situasi dewasa ini yang menuntut profesionalitas, gembala Gereja mesti mengenal dengan baik aspek tata kelola institusional. Selain itu, karya pengembalaan bukanlah tindakan

²³ Keduniawian rohani ini tampak dalam "kehidupan menggereja berubah menjadi sebuah museum atau sesuatu yang menjadi milik beberapa orang terpilih". Selain itu, kelihatan dalam diri orang-orang yang "bersembunyi di balik pesona pencapaian sosial dan politik, atau kebanggaan pada kemampuan mereka untuk mengatur hal-hal praktis, atau obsesi dengan program-program kemandirian dan realisasi diri" atau menunjukkan keterlibatan sosialnya dengan "banyak perjalanan, pertemuan-pertemuan, makan malam dan resepsi". Keduniawian rohani terungkap dalam penekanan berlebihan pada fungsi manajerial. Orang "sibuk dengan manajemen, statistik, rencana dan evaluasi di mana penerima manfaatnya bukan umat Allah, melainkan Gereja sebagai institusi". Dalam segala kasus ini semangat evangelisasi dikedirikan dengan kesenangan hampa akan kepuasan dan pemuasan diri (EG 95). Keduniawiaan rohani berakibat pada munculnya konflik dan "perang antara kita sendiri", "perang" di tengah umat Allah dan pelbagai komunitas karena iri hati dan cemburu, bahkan juga "perang" dengan yang lain karena kekuasaan, gengsi, kesenangan dan keterjaminan ekonomi (EG 98).

spontan dan rutin belaka, tetapi harus diarahkan kepada pencapaian tujuan yang ditetapkan bersama. Karena itu, penggembalaan Gereja perlu didukung kompetensi dan kapabilitas manajerial. Reksa dan pelayanan pastoral mesti bertolak dari perencanaan yang tepat dan kontekstual, diorganisasi secara efisien dan efektif, dituntun oleh kepemimpinan yang komunikatif dan visioner serta dikendalikan oleh sistem pengawasan yang mantap.

Jadi, zaman ini menuntut gembala Gereja untuk berperan tidak hanya sebagai pemimpin kultus, tetapi juga manajer pastoral. Namun, di sini haruslah dihindari pastoral yang lebih mengurus administrasi dan aturan daripada yang melayani dan menyelamatkan manusia. Paus mengkritik gembala yang "kehilangan kontak nyata dengan orang-orang dan tidak memanusia-wikan karya pastoral mereka dengan memberikan perhatian lebih besar pada organisasi daripada orang-orang, sehingga mereka lebih peduli pada peta jalan daripada dengan perjalanan itu sendiri" (EG 82). Tata kelola pastoral yang profesional mesti diresapi pelayanan yang manusiawi dan dijiwai semangat belas kasih (*misericordia*).²⁴

Penutup

Paus Benediktus XVI berbicara tentang "pragmatisme abu-abu dalam hidup harian Gereja". Artinya: "semua kelihatan berlangsung secara normal, padahal kenyataannya iman sedang melemah dan merosot menjadi kepicikan" (bdk. EG 83). Karena itu, Gereja perlu bergerak aktif dan kreatif keluar dari zona nyaman dan memperbarui dirinya. Menurut Paus Fransiskus, Gereja perlu memikirkan dan memperbarui kemabli "tujuan, struktur, gaya, dan metode evangelisasi" (EG 33). Dan tidak kalah pentingnya, yang perlu memperbarui diri adalah subjek evangelisasi, yakni para gembala Gereja. Lebih-lebih dalam tantangan dunia sekular dewasa ini, baik klerus maupun awam mesti memperbarui kembali panggilannya untuk mengikuti Kristus menjadi gembala yang baik, yang merangkul kehidupan manusia yang lemah dan rapuh dalam pelukan kasih ilahi Allah.

²⁴ "Belas kasihan adalah dasar dari kehidupan Gereja. Semua kegiatan pastoral Gereja hendaknya diwarnai kasih sayang kepada umat beriman; setiap khotbah dan kesaksian Gereja kepada dunia hendaknya selalu dilengkapi dengan belas kasihan. Kredibilitas Gereja tampak dalam cara-cara ia menunjukkan kasih yang murah hati dan penuh belas kasih" (MV 10).

TINDAKAN MEMBERI (BERBAGI) SEBAGAI BAGIAN DARI KEHIDUPAN ANTARJEMAAT DALAM 2KOR. 8-9

Oleh Stanis Harmansi, Lic.Bib¹

Pendahuluan

Isu tentang memberi (berbagi) biasanya mengemuka dalam situasi dengan dua kategori, yaitu ada yang berkecukupan/berkelimpahan dan ada yang berkekurangan. Isu ini umumnya ditujukan kepada mereka yang masuk dalam kategori pertama. Dalam Kitab Suci, Paulus merupakan figur yang banyak menyinggung isu ini. Boleh dikatakan bahwa mengorganisasi pemberian (sumbangan) antarjemaat yang mempunyai latar belakang etnis dan kebangsaan yang berbeda merupakan salah satu pekerjaan besar Paulus dalam misi dan pelayanannya.² Salah satu yang mencolok digambarkan dalam 1Kor. 16:1-4 dan 2Kor. 8-9. Dua kelompok diperkenalkan dalam teks-teks ini. Kelompok yang berkecukupan (berkelimpahan), yaitu jemaat di Korintus dan kelompok yang berkekurangan, yaitu jemaat di Yerusalem (bdk. 2Kor. 8:14). Dalam teks-teks ini, Paulus mengajak dan menggerakkan jemaat di Korintus untuk memberikan sumbangan kepada jemaat di Yerusalem. Apa yang menarik tentang memberi (berbagi) dalam teks-teks ini?

¹ Imam Keuskupan Ruteng, MA Lulusan Institut Biblicum, Roma-Italia, Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

² A. J. M. WEDDERBURN, "Paul's Collection: Chronology and History", *NTS* 48 (2002), hlm. 97. Bdk. R.R. Melick, JR, "The Collection for the Saints: 2 Corinthians 8-9", *Criswell Theological Review* 4.1 (1989), hlm. 98.

Dalam 1Kor. 16:1-4, Paulus membentangkan isu tentang memberi (berbagi) kepada jemaat di Korintus. Dalam nada otoritatif, ia menyampaikan semacam maklumat kepada mereka untuk mengumpulkan sumbangan bagi jemaat di Yerusalem. Sedangkan, dalam 2Kor. 8-9 Paulus mengungkapkan tanggapan atas situasi "kemacetan" pengumpulan sumbangan di Korintus. Tahun sebelumnya mereka sudah berjanji untuk memberikan sumbangan secara sukarela, tetapi terjadi "kemacetan". Mereka belum menuntaskan apa yang mereka janjikan.³ Mereka menunjukkan ketidakkonsistenan, sebuah tindakan yang membawa mereka melawan diri sendiri, pilihan, dan program mereka sendiri.⁴ Situasi ini menjadi dasar bagi Paulus untuk menyinggung kembali persoalan sumbangan. Paulus mengingatkan jemaat tentang janji sebelumnya.⁵ Bagi Paulus, keinginan untuk memberi tidak akan menggantikan tindakan aktual memberi. Ia menekankan kemendesakan realisasi bantuan mereka karena jemaat Yerusalem sungguh membutuhkan.⁶ Ketimpangan antara janji dan realisasinya diangkat supaya diperhatikan secara sungguh-sungguh. Paulus sadar bahwa mereka sudah memulai tetapi semangat mereka kemudian berkurang dan karena itu mereka harus dipanaskan lagi.

Berhadapan dengan situasi ini, Paulus berusaha lagi untuk menggerakkan mereka. Ada dua hal umum yang langsung kelihatan yang bisa membedakan dua kelompok surat ini. Dalam 1Kor. 16:1-4, ketika Paulus pertama kali berbicara tentang sumbangan ini, ia memakai terminologi yang berhubungan langsung dengan "uang" (*logeia*).

³ Ada dugaan bahwa orang-orang Korintus membalikkan sikap mereka karena dipengaruhi oleh kunjungan para pengganggu yang datang dari luar yang menyepelkan Paulus dan segala sesuatu yang dikerjakannya. G. L. Borchet, "Introduction to 2 Corinthians", *Review and Expositor* 86 (1989), hlm. 315.

⁴ C. Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono. "Dio ama chi dona con gioia" (2Cor. 9,7)" *Donare. Egesis, teologia e altro* (ed. C. Bazzi - C. Amici) (Roma: Urbaniana University Press 2012), hlm. 139.

⁵ Pada masa Paulus, memenuhi janji merupakan sesuatu yang sangat penting. Banyak prasasti yang mengungkapkan pujian bagi orang-orang yang menepati janji. Keener, *1-2 Corinthians* (NCBC; Cambridge: Cambridge University Press 2005), hlm. 211-212.

⁶ Kemendesakan tampak dalam penggunaan frase $\nu\nu\nu\iota\ \delta\acute{\epsilon}$ yang dalam terjemahan Indonesiannya *maka sekarang* (8:11). Frase $\nu\nu\nu\iota\ \delta\acute{\epsilon}$ dalam bahasa Yunani umumnya menunjukkan waktu krisis yang harus segera disikapi. Keener, *1-2 Corinthians*, 206. Bdk. Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 109.

Saat menekankan pengumpulan sumbangan setelah "kemacetan", ia tidak lagi menggunakan terminologi "keuangan" atau hal-hal yang bersifat finansial secara langsung tetapi menggunakan terminologi dan gambaran lain yang pada hakikatnya mau menggambarkan seperti apa ideal tindakan memberi itu. Dengan kata lain, peristiwa "kemacetan" pengumpulan sumbangan yang terjadi di Korintus menjadi pintu masuk baginya untuk membentangkan konsepnya tentang memberi. Dari segi pendekatan, ia meninggalkan cara otoritatif dan mengadopsi cara persuasif. Apa saja terminologi dan gambaran yang ia pakai? Cara persuasif macam mana yang ia lakukan?

Istilah-istilah dan Gambaran untuk Mendeskripsikan Tindakan Memberi

1. Διακονία- διακονέω (*diakonia-diakoneō*; 8:4,19,20; 9:1,12,13)

Dua kata ini mempunyai makna yang sama. Bedanya, yang satu, *διακονία*, berupa kata benda dan yang lainnya, *διακονέω*, berupa kata kerja. Kedua kata ini merujuk pada pelayanan yang dilandasi oleh kasih yang dilakukan secara pribadi untuk kebaikan orang lain.⁷ Dengan kata lain, dalam *διακονία-διακονέω* kasih merupakan landasan dari tindakan tertentu yang ditujukan kepada orang lain. Tindakan itu dilakukan secara bebas, tanpa tekanan dan tidak bertujuan untuk mendapatkan keuntungan. Pengumpulan uang dan uang yang terkumpul didefinisikan sebagai *διακονία* dan setiap bentuk tindakan praktis mengumpulkan uang untuk kepentingan orang-orang miskin dan berkekurangan merupakan perwujudan dari *διακονέω*, tindakan melayani yang dilandasi kasih.

Dengan menggunakan *διακονία*, Paulus tidak menekankan aspek benda material (uang) tetapi spirit yang terkandung dalam benda material itu. Uang yang terkumpul merupakan ungkapan kasih. Paulus memaknai sumbangan yang akan mereka berikan sebagai bagian dari pelayanan kasih mereka terhadap jemaat di Yerusalem yang sangat mengharapkan bantuan jemaat lain.⁸

⁷ H.W. Beyer, "διακονέω, διακονία, διάκονος" dalam R. KITTEL (ed.), *Grande lessico del nuovo testamento II* (terjemahan Italia) (Brescia: Paidea, 1966), hlm. 951, 967. D. E. Hiebert, "Behind the Word "Deacon", *Biblioteca Sacra* 140 (1993), hlm. 153.

⁸ Hiebert, "Behind the Word "Deacon", hlm. 158.

2. κοινωνία (*koinōnia*; 8:4; 9:13)

Situasi yang melatari isu pengumpulan sumbangan untuk jemaat Yerusalem yang dalam 2Kor. 8-9 disebut *orang-orang kudus* adalah bencana kelaparan yang menimpa mereka.⁹ Paulus begitu prihatin dengan bencana ini sehingga ia sepertinya menetapkan status bencana ini sebagai bencana bersama. Hal ini bisa ditelusuri pada bagaimana ia mengetengahkan masalah ini kepada sejumlah jemaat yang ia bentuk di luar Yerusalem. Selain kepada jemaat di Korintus, persoalan yang sama diutarakannya kepada jemaat di Galatia (bdk. 1Kor. 16:1-4) dan Makedonia (bdk. 2Kor. 8:1-5; 9:1-5). Di tempat-tempat ini, Paulus berusaha menggerakkan jemaat untuk mengumpulkan sumbangan. Ia meletakkan pengumpulan sumbangan pada tingkatan relasi antarjemaat dan menjadikannya sebagai proyek bersama.¹⁰ Paulus mempromosikan keterlibatan jemaat-jemaat dan memperluas tanggung jawab untuk membangun kesatuan yang kuat dalam hubungan antarjemaat.¹¹

Spirit kebersamaan ini terlihat dari penggunaan terminologi *koinōnia* (8:4; 9:13), yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan *mengambil bagian* (8:4), *membagikan* (9:13). Terjemahan Indonesia sepertinya bukan terjemahan harfiah *koinōnia* tetapi lebih pada deskripsi kandungan makna *koinōnia*. *Koinōnia* ditandai oleh pengambilan bagian dalam kehidupan orang lain. Pengambilan bagian itu secara konkret terlihat dalam tindakan berbagi, memberi sesuatu kepada yang membutuhkan.

Dengan menggunakan kata *koinōnia* dalam arti berbagi lewat tindakan memberi, Paulus mau menegaskan bahwa sumbangan kepada komunitas lain yang membutuhkan merupakan tanda konkret keterhubungan antarjemaat sebagai satu-kesatuan atau satu persekutuan. Sumbangan yang diberikan merupakan simpul penghubung dan menjadi semacam jaring yang menyatukan jemaat

⁹ Menurut R.P. Martin, *terminus a quo* yang cocok sebagai latar belakang pengumpulan sumbangan untuk jemaat Yerusalem adalah bencana kelaparan sebagaimana yang dilukiskan dalam Kis. 11:27-30. R.P. Martin, "The Setting of 2 Corinthians", *Tyndale Bulletin* 37 (1986), hlm. 4. Bdk. Keener, *1-2 Corinthians*, 206. Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 98.

¹⁰ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono," hlm. 125, 130-131, 139.

¹¹ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono," hlm. 139. Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 99.

yang satu dengan jemaat yang lain. Pengumpulan dan pemberian sumbangan menunjukkan sikap "ada bersama" dengan jemaat yang dibantu dan terlibat dalam kehidupan mereka. Dalam konteks persoalan yang sedang dihadapi, penggunaan istilah *koinōnia* mau menggarisbawahi bahwa persoalan mereka merupakan persoalan bersama yang harus dituntaskan secara bersama-sama pula. Makna pengumpulan dan pemberian sumbangan sebagai sebuah tanda kesatuan dan persaudaraan antara jemaat mendapat tempat dalam misi pastoral Paulus.¹² Dalam berbagi terlihat unsur kebersamaan dan kesatuan.¹³

3. Ἀπλότης (*haplotes*, 8:2; 9:11,13), προθυμία (*prothumia*, 8:11, 12, 19; 9:2), σπουδή (*spoudē*, 8:7, 8,16,17), ἡλαρός (*hilaros*, 9:7)

Ἀπλότης (*haplotēs*) terjemahan Indonesianya *kemurahan hati* (8:2; 9:11,13). Kalau mau dideskripsikan lebih lanjut, *haplotēs* merujuk pada pemberian yang tulus, pemberian tanpa pamrih. Di dalamnya tidak ada motif tersembunyi, tidak ada keuntungan atau penghargaan pribadi yang dicari. Pemberian itu terarah pada mereka yang membutuhkan. Kepentingan pribadi dari orang yang memberi tidak lagi menjadi pusat perhatian. Fokusnya sungguh pada kepentingan orang yang sedang membutuhkan.¹⁴ Di sini terkandung makna keutuhan atau ketunggalan motivasi tindakan memberi: hanya untuk orang yang berkebutuhan, bukan untuk yang memberi. Pemberi memberi sesuatu dalam sebuah cara yang menunjukkan kebebasan. Perhatian yang terpusat hanya pada kepentingan orang yang membutuhkan akan menghasilkan pemberian penuh kemurahan hati.

Σπουδή (*spoudē*) terjemahan Indonesianya *kesungguhan* (8:7,8,16,17). *Spoudē* berkaitan erat dengan kepedulian terhadap suatu masalah/persoalan yang menggerakkan semangat orang untuk aktif

¹² J. Lambrecht, *Second Corinthians* (Sacra Pagina Series 8; Collegeville: The Liturgical Press 1999), hlm. 142. D. A. Desilva, "Measuring Penultimate Against Ultimate Reality", *JSNT* 52 (1993) 45. Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 138. Bdk. Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 98.

¹³ Contoh lain tentang persekutuan yang ditandai oleh tindakan berbagi dalam Kitab Suci tampak dalam deskripsi hidup jemaat perdana (Kis. 2:42).

¹⁴ Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 106, n. 36. O. Bauernfeind, "ἄπλοῦς, ἀπλότης", dalam R. Kittel (ed.), *Grande lessico del nuovo testamento I* (terjemahan Italia) (Brescia: Paideia 1965), hlm. 1031-1034.

terlibat dalam melakukan sesuatu untuk menanggapi persoalan itu. Ketika dikaitkan dengan orang, *spoudē* bisa dipahami sebagai gerakan cepat untuk kepentingan orang lain. Atau dalam bahasa yang lazim sikap cepat tanggap terhadap situasi orang lain. Saat berhadapan dengan orang-orang yang sedang bermasalah, *spoudē* ini menjadi sesuatu yang diharapkan muncul dan terlihat nyata. *Spoudē* ini juga bisa dipakai untuk menggambarkan keterlibatan yang intensif untuk kepentingan orang lain yang ditandai oleh usaha-usaha yang serius.¹⁵ Paulus melihat *spoudē* dalam ruang lingkup arti seperti ini ada dalam diri orang Korintus ketika mereka mulai mengumpulkan sumbangan untuk kepentingan jemaat Yerusalem. Namun, *spoudē* itu kemudian sepertinya layu yang mengemuka dalam "kemacetan" pengumpulan sumbangan. Bertolak dari situasi ini Paulus coba membangkitkan kembali kesadaran mereka akan *spoudē* mereka dengan tujuan agar mereka menuntaskan apa yang sudah mereka janjikan yang sesungguhnya sudah mereka mulai dengan baik. Paulus melihat *spoudē* ini sebagai unsur penting dalam tindakan memberi.

προθυμία (*prothumia*) terjemahan Indonesianya *kerelaan* (8:11, 12, 19; 9:2). *Prothumia* menunjuk pada pilihan untuk bertindak secara sukarela, tanpa paksaan.¹⁶ Di dalamnya terkandung kemauan untuk melakukan sesuatu dengan senang hati. Ketika kata ini dihubungkan dengan tindakan memberi, yang mau dikatakan adalah bahwa tindakan memberi harus sungguh lahir dari dalam diri dan merupakan buah dari keputusan yang dibuat sendiri.

Kebebasan dan kemurnian hati untuk memberi ditandai oleh kegembiraan dan sukacita (*ἡλάρος*, *hilaros*). Dalam Kitab Suci, terminologi *hilaros* (sukacita) sering dipertentangkan dengan *γογγυσμοί* (*gonggusmoi*, gerutuan) dan *διαλογισμοί* (*dialogismoι*, pertentangan).¹⁷ Menurut Paulus, kegembiraan dan sukacita hendaknya mewarnai

¹⁵ G. Harder, "σπουδάζω, σπουδή, σπουδασιος" dalam R. Kittel (ed.), *Grande lessico del nuovo testamento* XII (terjemahan Italia) (Brescia: Paideia 1979), hlm. 935-960.

¹⁶ K.H. Rengstorf, "πρόθυμος, πρόθυμία", dalam R. Kittel (ed.), *Grande lessico del nuovo testamento* XI (terjemahan Italia) (Brescia: Paideia 1977), hlm. 213-220.

¹⁷ R. Bultmann, "ἡλάρος, ἡλάρότης" dalam R. Kittel (ed.), *Grande lessico del nuovo testamento* IV (terjemahan Italia) (Brescia: Paideia 1968), hlm. 943-950. Bdk. Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 205.

tindakan memberi untuk membantu orang yang membutuhkan. Karena itu, ia menganjurkan supaya mereka memberi berdasarkan apa yang ada pada mereka. Ungkapan ini penting untuk menegaskan aspek kerelaan dan menghindari kesan mengeksploitasi mereka.¹⁸ Memberi dengan bebas tanpa paksaan merupakan tanda pemberian bermartabat yang membuat pemberinya menjadi pribadi terhormat.¹⁹

Dengan menggunakan kata-kata ini, Paulus mau menegaskan bahwa keterlibatan mereka dalam memberikan sumbangan bukanlah karena perintah atau hukum tetapi karena kemauan bebas yang berasal dari dalam diri sendiri. Mereka juga memberi bukan karena sudah sepakat dengan Paulus tetapi karena kesadaran dan kemauan bebas untuk terlibat dalam membantu mereka yang berkekurangan dan yang membutuhkan.²⁰ Di sini yang terpenting adalah kemauan hati, bukan soal besar kecil nominal sumbangan yang diberikan. Kemauan hati pribadilah yang memungkinkan pengumpulan sumbangan itu berjalan efektif.

Bagi Paulus tindakan memberi tidak ditentukan oleh banyak sedikitnya kepemilikan harta benda material tetapi lebih pada keterarahan hati, kesiapsediaan, dan kerelaan kepada orang lain.²¹ Dalam teks, ia mengambil contoh tentang apa yang dilakukan oleh orang Makedonia yang pada masa Paulus hidup lebih miskin daripada orang-orang Korintus. Dalam komentarnya tentang teks ini, Barclay mengemukakan bahwa tidak selalu otomatis orang yang paling kaya menjadi orang yang paling baik hati. Bahkan, sering terjadi bahwa orang yang mempunyai sedikit menjadi pribadi yang paling siap untuk memberi.²²

Dalam dunia Yunani dan Romawi kuno, ada satu prinsip kebijaksanaan terkait memberi, yaitu cara memberi sangat menentukan efek dan hasil dari setiap pemberian.²³ Ketika pemberian itu disertai dengan gerutuan, omelan, cemoohan, efeknya pada penerima cenderung negatif, seperti merasa dilecehkan, direndahkan, dan tidak

¹⁸ Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 205.

¹⁹ *Ibid.*, 213.

²⁰ Rengstorf, "πρόθυμος, πρόθυμῶς", hlm. 218-220.

²¹ Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 107.

²² W. Barclay, *Letters to the Corinthians*, (The Daily Study Bible; Philadelphia: The Westminster Press 1956), hlm. 255-256.

²³ B. B. Bruehler, "Proverbs, Persuasion and People: A Three Dimensional Investigation of 2Cor. 9.6-15", *NTS* 48 (2002), hlm. 213-214.

dihargai. Situasi seperti ini tentu saja mereduksi/mengurangi arti dan nilai pemberian. Bahkan, pemberian itu bisa menjadi tidak bermakna sama sekali. Karena itu, aspek kerelaan, kemurahan, dan sukacita harus menjiwai setiap bentuk pemberian. Tidak ada pemberian yang benar-benar bernilai pemberian kecuali pemberi memberinya secara sungguh-sungguh dengan hati yang tulus yang terlahir dari kedalaman dirinya.

Yang menarik dalam teks-teks ini adalah pengulangan penggunaan istilah-istilah ini (*haplotes*: 3x, *prothumia*: 4x, dan *spoudē*: 4x). Pengulangan ini mau menunjukkan bahwa hal-hal ini merupakan aspek penting dari setiap bentuk tindakan memberi. Dengan menggunakannya secara berulang, Paulus mau agar hal-hal ini terkandung dalam pemberian orang-orang Korintus untuk jemaat di Yerusalem.

4. ἰσότης (*isotēs*, 8:13,14).

Dalam teks Indonesia, *isotēs* diterjemahkan dengan *keseimbangan*. Kata lain yang mungkin adalah *kesamaan*. Salah satu kemungkinan arti ἰσότης adalah kesamaan kuantitatif. Kesamaan kuantitatif mengandung makna kesamaan ukuran atau jumlah, atau mungkin juga nilai atau kekuatan sesuatu.²⁴ Arti ini bisa dipakai dalam konteks pembicaraan tentang dua kelompok yang berada dalam kondisi yang berbeda seperti dalam 2Kor. 8-9. Frase penting yang bisa mendukung penggunaan kata ini dalam arti kuantitatif adalah *mencukupkan kekurangan* (8:13,14; 9:12).

Hal yang paling mendasar yang berlaku untuk semua manusia adalah pemenuhan kebutuhan dasar. Ada ukuran yang sama untuk bisa dikatakan hidup layak sebagai manusia. Orang yang berkekurangan adalah orang yang hidup di bawah standar yang wajar. Bagi Paulus, tugas dan tanggung jawab yang lain untuk membantu mereka sehingga mereka bisa berada dalam kondisi hidup yang pantas sebagai manusia. Paulus memperkenalkan dan menekankan spirit berbagi antara mereka yang punya lebih dari apa yang dibutuhkan untuk hidup dengan mereka yang berkekurangan dalam kehidupan antara jemaat Kristen.²⁵ Tujuannya bukanlah supaya seseorang/ sekelompok orang makmur dengan biaya orang lain, tetapi supaya kebutuhan dasar mereka yang berkekurangan terpenuhi.

²⁴ G. Stählin, "ἰσος, ἰσότης, ἰσότημος", dalam R. Kittel (ed.), *Grande lessico del nuovo testamento IV* (terjemahan Italia) (Brescia: Paideia 1968), hlm. 1066-1067.

²⁵ Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 206.

Kisah Perjanjian Lama yang dapat dipakai untuk mendukung spirit ini adalah peristiwa manna di padang gurun. Allah memberikan hal yang sama kepada semua orang Israel untuk memenuhi kebutuhan hidup mereka. Kalau Allah bersikap demikian, hendaknya orang Korintus juga melakukan hal yang sama terhadap anggota-anggota jemaat yang menderita.²⁶ Orang-orang Korintus memiliki tanggung jawab untuk bertindak seperti Allah dalam pengelolaan sumber daya mereka.²⁷

Aspek lain yang berkaitan dengan *isotēs* adalah ketimbalbalikan. Hal mendasar pada ketimbalbalikan ini adalah membayangkan diri berada dalam situasi orang yang berkekurangan atau situasi bertukar posisi.²⁸ Kalau orang yang berkecukupan berada dalam situasi orang yang sedang berkekurangan, tentu saja mereka akan mempunyai sikap seperti orang yang mengalami kekurangan itu, yaitu mengharapkan bantuan dari orang lain. Paulus mengetengahkan semangat ini untuk menyadarkan orang-orang Korintus supaya peduli terhadap saudara-saudara yang sedang menderita di Yerusalem. Paulus tidak bermaksud untuk memperkenalkan prinsip *do ut des*. Ia hanya mengingatkan orang-orang Korintus yang sementara berada dalam kondisi berkecukupan bahwa ada kemungkinan mereka berada dalam situasi seperti yang dialami oleh jemaat di Yerusalem.²⁹ Kalau berada dalam posisi mereka, tentu saja orang-orang Korintus juga seperti mereka.

5. *Χάρις (charis)*

Dalam 2Kor. 8-9, kata *χάρις (charis)* digunakan 10 kali (8:1,4,6,7,9, 16,19; 9:8,14,15) dengan cakupan makna yang luas. Pertama-tama *charis* ini dihubungkan dengan Allah. *Charis* adalah segala sesuatu yang Allah berikan yang lazim disebut rahmat (anugerah, kasih karunia). Allah adalah donatur pertama, contoh, dan sumber setiap pemberian.³⁰ Allah adalah penyedia segalanya dan Ia berikan itu pada manusia. Rumusan luar biasa dan impresif tentang Allah yang seperti ini tampak

²⁶ *Ibid.* Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 110.

²⁷ Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 109-110.

²⁸ Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 206.

²⁹ Bdk. J. Lambrecht, "Paul's Boasting on the Corinthians: A Study of 2Cor. 8:24-9:5", *NT 40* (1998), hlm. 364.

³⁰ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", 138. Bdk. Lambrecht, "Paul's Boasting on the Corinthians," hlm. 367.

dalam 9:8 melalui formula $\pi\acute{\alpha}\nu$ (*pan*), $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\iota$ (*panti*), $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$ (*pasan, 2x*)-yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan *segala* (*sesuatu*), *semua*, *setiap*- dan $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\tau\epsilon$ (*pantote*)-yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan *selalu*, *senantiasa*, *pada setiap waktu*, *pada segala waktu*.³¹ Terjemahan 2Kor. 9:8 yang menggarisbawahi formula ini bisa dirumuskan sebagai berikut: "Dan Allah sanggup melimpahkan *setiap bentuk* ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$) kasih karunia kepada kamu supaya kamu *pada setiap waktu* (*pantote*) berkecukupan dalam *setiap hal* ($\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu$) dan malah berkelebihan dalam *setiap bentuk* ($\pi\acute{\alpha}\nu$) pekerjaan yang baik."³²

Dengan menggunakan kata *charis*, Paulus mau mengingatkan orang-orang Korintus bahwa apa yang mereka miliki dalam kelimpahan semuanya berasal dari Allah. Karena itu, tindakan memberi tidak bisa dipisahkan dari hubungan dengan Allah. H.D. Best mengatakan bahwa jika memberi kehilangan asal dan tujuannya dalam Allah dan rahmat-Nya, baik pemberian itu maupun iman akan layu dan mati.³³ Memberi merupakan satu bentuk tanggapan manusia atas rahmat (anugerah) yang telah ia terima. Pemberian merupakan ungkapan yang kuat dari relasi dengan Allah. Pemberian yang berfungsi untuk perbaikan kondisi komunitas Kristen masuk dalam kategori ini.

Charis juga bisa dipakai untuk menyebut benda konkret (material) yang diberikan kepada orang lain. Ketika benda pemberian itu mau disebutkan, namanya tidak dimunculkan tetapi diganti dengan *charis*.

³¹ Lambrecht, *Second Corinthians*, 147. Teks Yunani 2Kor. 9:8: "δυνατεῖ δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν." (*donatei de ho theos pasan charin perisseusai eis humas, hina en panti pantote pasan autarkeian echontes perriseuete eis pan ergon agaton*).

³² Kata bahasa Yunani yang ditulis dalam kurung berasal dari adjektif yang sama, yaitu $\pi\acute{\alpha}\varsigma$. Ada sejumlah peraturan terkait penggunaan adjektif ini. Ketika digunakan tanpa menggunakan artikel, maka dalam bentuk tunggal, terjemahannya *setiap* (*each, every*) dan dalam bentuk jamak terjemahannya *semua, segala* (*all*). J. Swetnam, *An Introduction to the Study of New Testament Greek* (Subsidia Biblica 16/1; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1998), hlm. 119. Dalam teks Yunani untuk ayat ini, $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ dipakai tanpa artikel. Karena itu dalam terjemahan yang saya buat, saya menggunakan kata/frase yang ditulis miring. Bdk. Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 213.

³³ H.D. Best, *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress 1985), hlm. 87 dikutip oleh Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 100

Paulus mendeskripsikan apa yang orang Korintus berikan kepada jemaat di Yerusalem sebagai *charis*.

Charis selalu mengandung pengertian pemberian dengan cuma-cuma untuk kebaikan orang lain. Pemberian Allah tidak diragukan lagi sungguh merupakan *charis*. Allah memberi kepada manusia secara cuma-cuma. Pemberian manusia tidak secara otomatis termasuk *charis*. Semuanya tergantung pada motif dan cara memberi. Ketika motifnya untuk kebaikan orang lain dan diberi dengan tulus dan penuh sukacita, pemberian itu sungguh menjadi *charis*.

Kata *charis* muncul berkali-kali sebagai sinyal yang Paulus berikan kepada orang-orang Korintus untuk memeriksa motif dan cara mereka memberi. Paulus mau supaya pemberian mereka sungguh-sungguh menjadi pantulan pemberian Allah yang adalah donatur tertinggi yang memberi dengan cuma-cuma. Juga agar mereka memiliki kesadaran bahwa apa yang mereka berikan bukanlah kepunyaan mereka sendiri melainkan kepunyaan Allah yang dititipkan dan disalurkan lewat mereka. Dalam konteks orang Korintus, bencana yang dialami oleh jemaat Yerusalem menjadi kesempatan bagi mereka untuk menjadi pembawa *charis* Allah. Lewat *charis* (pemberian sumbangan) mereka, mereka membuat *charis* Allah dirasakan dan dialami secara konkret oleh jemaat di Yerusalem.

Tindakan memberi yang tulus, *charis*, selalu merupakan satu tindakan berdampak rangkap tiga, yaitu bagi orang lain (yang dibantu), bagi diri sendiri (orang yang membantu), dan bagi Tuhan. Bagi orang lain, bantuan akan meringankan beban mereka (9:12) dan melahirkan kesadaran akan kehadiran yang lain (9:14). Bagi diri orang yang memberi, hasil yang didapatkan berupa doa dari orang yang sudah menerima bantuan (9:14) dan pengakuan orang lain atas identitas mereka sebagai orang Kristen (9:13). Doa itu biasanya merupakan bagian dari ungkapan syukur penerima bantuan. Bagi Tuhan, tindakan memberi akan menggerakkan orang yang menerima bantuan untuk bersyukur kepada Tuhan (9:12). Ketika donatur manusiawi yang bergantung pada-Nya menyebarluaskan pemberian dalam nama-Nya, baik pemberi maupun penerima menghormati dan bersyukur kepada Allah, donatur tertinggi.³⁴ Syukur kepada Allah bisa dilihat sebagai buah spiritual dari

³⁴ Barclay, *Letters to the Corinthians*, 263-264. Bdk. Keener, *1-2 Corinthians*, 214.

pengumpulan dan pemberian sumbangan.³⁵ Selain itu, Allah dilihat sebagai sumber kreatif yang melahirkan dalam diri mereka tindakan memberi.³⁶ Dengan kata lain, Allah diposisikan sebagai sumber *charis* dan sumber inspirasi kemurahan hati untuk memberi³⁷ yang pada gilirannya membuat orang untuk tidak bisa tidak selain bersyukur kepada-Nya yang oleh Paulus disebut *charis* juga.³⁸

Charis yang dialirkan kepada orang lain selalu menghasilkan ucapan syukur kepada agen manusiawi yang mengalirkan (pemberi/donatur) dan kepada Allah sebagai sumber pertama. Paulus dalam 2Kor. 8-9 memperkenalkan bahwa syukur itu tidak disampaikan secara langsung kepada pemberi/donatur tetapi melalui Allah dalam ibadah atau doa karena Allah telah memberikan anugerah (*charis*) kepada mereka dan telah menggerakkan mereka untuk membagikan anugerah itu. Cara ini mau memberi gambaran kepada para pemberi/donatur bahwa apa yang mereka miliki bukanlah hasil usaha manusiawi semata tetapi terutama anugerah kasih dan kebaikan Allah. Dengan ini, Paulus mau mengingatkan baik yang menerima maupun yang memberi untuk selalu melihat setiap harta benda yang dimiliki dan setiap bentuk pemberian dalam hubungan dengan Allah.

Menarik bahwa dua kali kata *εὐχαριστία* (*eucharistia*) yang terjemahan Indonesiannya *syukur* muncul dalam teks ini (9:11,12). Dikatakan menarik karena kata yang sama kemudian digunakan untuk menamai perayaan mengenang dan menghadirkan Tuhan yang memberi diri, Tuhan yang mengorbankan diri untuk kebaikan manusia, yaitu perayaan ekaristi.³⁹

³⁵ G. LORUSSO, *Seconda Lettera ai Corinzi*. Introduzione, versione, commento (I libri biblici. Nuovo testamento 9; Bologna: EDB), hlm. 31.

³⁶ Lambrecht, *Second Corinthians*, hlm.151-152

³⁷ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", 134.

³⁸ Dari sisi pemberi *charis* berarti *rahmat, kebaikan, kemurahan hati, kehendak baik*. Sedangkan dari sisi penerima berarti *syukur, rasa syukur, terima kasih*. *An Intermediate Greek-English Lexicon Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon* (Oxford: Oxford University Press 1889), hlm. 882-883.

³⁹ *Εὐχαριστία* terbentuk dari dua kata yaitu *εὖ* dan *χάρις*. *εὖ* berarti baik/ dengan baik. Ketika *εὖ* dipakai dalam kata bentukan umumnya mengacu pada kebesaran, kelimpahan, kesejahteraan. *An Intermediate Greek-English Lexicon*, hlm. 321-322; 335. Dengan demikian *εὐχαριστία* bisa dipahami sebagai sesuatu yang berkaitan dengan rahmat yang besar, rahmat yang melimpah, rahmat

6. Gambaran Pemberian Diri Yesus sebagai Model dalam Memberi

Paulus menjadikan pemberian diri Yesus sebagai model ketika ia mendorong orang-orang Korintus untuk memberi (8:9; 9:13).⁴⁰ Pengosongan diri Yesus merupakan sebuah ungkapan khusus dari rahmat memberi (*the grace of giving*). Aspek yang terkandung di dalamnya adalah bagaimana mengubah kondisi hidup untuk kepentingan orang lain. Nilai yang mau diangkat di sini adalah pengorbanan. Tidak ada pemberian tanpa pengorbanan. Ketika seseorang memberi, ia mengorbankan sesuatu dalam hidupnya. Ia mengurangi sesuatu dari hidupnya untuk kebaikan orang lain. Pengambilan bagian dalam hidup orang lain selalu berjalan beriringan dengan pengorbanan. Yesus sudah menunjukkan itu dan Paulus mau supaya orang-orang Korintus menirunya yang diungkapkan lewat keterlibatan dalam memberi untuk perbaikan kondisi jemaat Yerusalem yang sementara menderita.⁴¹ Ketika memberi sumber daya yang mereka miliki, mereka sedang memenuhi tindakan yang sama seperti yang Yesus lakukan.

Strategi Penggalangan Dana

1. Retorika Deliberatif

Paulus menggunakan metode *deliberative syncrisis*, yaitu retorika deliberatif⁴² yang dilandasi oleh perbandingan (*syncrisis*). Dalam metode ini, pembicara berusaha membujuk, memengaruhi, dan menggerakkan kelompok sasaran untuk melakukan apa yang diinginkannya dengan cara membandingkan mereka dengan kelompok lain. Salah satu

yang menjejalkan; Ketika dihubungkan dengan kata kerja *εὐχαριστέω*, *εὐχαριστία* bisa berarti syukur untuk rahmat yang besar, rahmat yang melimpah, rahmat yang menjejalkan. Tidak ada perayaan syukur yang bermakna seperti ini selain perayaan ekaristi.

⁴⁰ D. G. Horell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence*. Interests and ideology from 1 Corinthians to 1 Clement (Studies of the New Testament and its World; Edinburgh: T & T Clark 1996), hlm. 230-232.

⁴¹ Desilva, "Measuring Penultimate Against Ultimate Reality", 45. Barclay, *Letters to the Corinthians*, hlm. 256.

⁴² Tujuan dari retorika deliberatif adalah memengaruhi dan meyakinkan pendengar untuk melakukan satu tindakan tertentu yang sesuai dengan keinginan pembicara. W. C. Booth, *The Rhetoric of Rhetoric*. The Quest for Effective Communication (Malden: Blackwell Publishing 2004), hlm. 17.

kemungkinan adalah kelompok pembanding berada pada kondisi lebih lemah dibandingkan dengan kelompok sasaran. Kalau kelompok yang lebih rendah mampu melakukan tindakan yang diinginkan oleh pembicara, apalagi kelompok yang disasar.⁴³ Dalam 2Kor. 8-9, hal ini tampak jelas ketika Paulus membandingkan kelompok sasarannya, yaitu orang-orang Korintus dengan orang-orang Makedonia.

Dalam 2Kor. 8:2-5 tergambar situasi hidup orang Makedonia dan apa yang mereka lakukan saat menanggapi gerakan Paulus untuk memberikan sumbangan. Hidup mereka sangat memprihatinkan. Sepertinya, Paulus tidak mengharapkan banyak dari mereka. Tetapi, dalam kenyataannya, mereka menunjukkan sesuatu yang mengejutkan Paulus. Mereka memberi lebih banyak dari yang Paulus bayangkan dengan semangat yang meluap-luap.

Ketika Paulus mau menggerakkan jemaat di Korintus, yang kondisi hidupnya lebih baik daripada jemaat di Makedonia seperti yang tergambar dalam 2Kor. 8:7, ia menjadikan orang-orang Makedonia sebagai contoh. Ia mempresentasikan gambaran positif tentang mereka untuk merangsang keterlibatan dan kesegeraan bertindak orang-orang Korintus dalam menuntaskan pelayanan kasih yang sedang digalakkannya. Apa yang ditunjukkan oleh orang-orang Makedonia menjadi bukan hanya alat untuk "menekan" orang-orang Korintus, tetapi juga menjadikan mereka sebagai model, penyebab, dan rekan kerja tokoh utama dari karya yang sama.⁴⁴ Kesuksesan kerja samanya dengan orang-orang Makedonia, ia bentangkan sebagai model di hadapan orang-orang Korintus.

Tentu saja ini sangat menarik karena ada perbedaan yang sangat mencolok secara sosio-ekonomi di antara keduanya. Secara umum, kondisi Makedonia lebih miskin daripada kondisi Korintus.⁴⁵ Paulus memanfaatkan latar belakang ini untuk menggugah orang-

⁴³ M. W. Martin-J. A. Whitlark, "Choosing What Is Advantageous: The Relationship between Epideictic and Deliberative Syncretism in Hebrews", *NTS* 58 (2012), hlm. 383-385.

⁴⁴ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", 132. Bdk. Borchet, "Introduction to 2 Corinthians", hlm. 317. Bdk. Lambrecht, "Paul's Boasting on the Corinthians", hlm. 363-364.

⁴⁵ Pada masa Paulus, Korintus dikenal sebagai kota yang makmur. Lambrecht, *Second Corinthians*, 2. Borchet, "Introduction to 2 Corinthians", hlm. 313-314.

orang Korintus. Dalam kekurangan dan keterbatasan,⁴⁶ orang-orang Makedonia cepat tanggap terhadap situasi. Mereka menunjukkan semangat yang berapi-api untuk terlibat dan tidak menunda-nunda untuk menyumbang dengan sukarela (8:2,4). Bukan hanya itu, mereka juga memberikan lebih dari ukuran yang pantas untuk keadaan mereka (8:3,5). Paulus mengidentifikasi pemberian mereka sebagai "kaya dalam kemurahan" (*πλοῦτος τῆς ἀπλότητος*, *plutos tēs haplotēs*, 8:2). Ungkapan ini menunjukkan bahwa pemberian mereka merupakan tanda kemurahan hati dan perhatian yang sungguh terarah kepada yang membutuhkan.⁴⁷ Dengan mengungkapkan ini secara eksplisit, pesan yang mau disampaikan Paulus begitu jelas bahwa kalau jemaat-jemaat Makedonia yang miskin saja bisa melakukan sesuatu untuk sesama saudara yang menderita apalagi jemaat Korintus yang dalam banyak hal lebih baik.

Orang-orang Korintus punya kapasitas lebih untuk menjadi donatur. Hal ini ditunjukkan oleh frase *ἐκ τοῦ ἔχειν* (*ek tou ekhein*-dari apa yang ada, 8:11). Pada zaman Paulus, rumusan ini biasa dipakai sebagai rujukan untuk orang kaya, orang yang mempunyai sesuatu yang lebih dari standar untuk hidup yang layak, sebagaimana yang tampak dalam ungkapan serupa dalam prasasti tentang donatur yang mendonasikan sesuatu dari kepunyaannya sendiri (*ἐκ τῶν ἰδίων*-*ek tōn idiōn*-dari kepunyaan sendiri).⁴⁸ Pernyataan Paulus tentang memberi dari apa yang dimiliki bisa bermakna pengakuan Paulus atas keadaan mereka yang lebih baik dibandingkan dengan yang lain dan pada saat yang bersamaan menunjukkan upayanya menginjeksi semangat menjadi donatur dalam diri mereka. Paulus percaya bahwa mereka sanggup untuk melakukannya.⁴⁹

⁴⁶ Dibandingkan dengan komunitas Korintus yang secara substansial kaya, komunitas Kristen Makedonia sangat kurang mampu. F. Manzi, *Seconda Lettera ai Corinzi*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici. Nuovo testamento; Milan 2002) 238. Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 106-107.

⁴⁷ Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 106-107.

⁴⁸ G. Theissen, "Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J.J. Megitt, Paul, Poverty and Survival", *JSNT* 25.3 (2003), hlm. 379. Di antara anggota jemaat Kristen di Korintus, diperkirakan ada yang termasuk dalam kelompok elite dalam masyarakat. D. W. J. Gill, "In Search of the Social Elite in the Corinthian Church", *Tyndale Bulletin* 44.2 (1993), hlm. 323-337. Horell, *The Social Ethos*, hlm. 91-101.

⁴⁹ Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 211.

2. Pendekatan Persuasif

Paulus mengedepankan pendekatan persuasif. Dalam teks yang terdiri dari 39 ayat, Paulus hanya sekali menggunakan bentuk perintah (8:11). Hal ini berbeda dengan 1Kor. 16:1-4 yang begitu kuat nuansa otoritatifnya karena dalam teks yang sangat singkat ia menggunakan dua kali bentuk perintah (16:1-2). Dalam teks singkat ini, kurang terlihat adanya upaya memotivasi. Jemaat yang dituju benar-benar diposisikan sebagai pelaksana apa yang Paulus inginkan.⁵⁰

Kelihatannya ketika Paulus mendefinisikan pengumpulan uang sebagai pelayanan kasih (*διακονέω, διακονία*), ia meninggalkan pendekatan otoritatif dan mengadopsi gaya persuasif yang menghargai kebebasan orang lain dengan tujuan untuk melibatkan orang lain hanya berdasarkan keyakinan bersama. Paulus tidak menampilkan diri sebagai orang penuh kuasa yang mengharuskan orang lain mengikuti kemauannya. Ia tampaknya mengajak mereka untuk memosisikan diri tidak hanya sebagai eksekutor tetapi juga sebagai promotor dan mitra dari tindakan memberi sumbangan.⁵¹ Perubahan gaya ini bisa jadi dilandasi oleh kesadaran bahwa hanya mengandalkan otoritas tidak menjamin keberhasilan sebuah rencana, malah mungkin menghasilkan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang mau dicapai.⁵²

Pendekatan persuasif lain adalah dengan mengungkapkan kebanggaannya atas kesediaan orang Korintus (sebelumnya) dan tindakan memberi orang Makedonia. Ini merupakan cara cerdas Paulus, sebuah cara yang ia angkat dari kultur masyarakat zamannya. Penerima manfaat dari pemberian itu (entah penggagas maupun penerima langsung bantuan) perlu membanggakan secara publik orang yang memberi dengan segala kebajikannya. Ungkapan kebanggaan itu pada masyarakat kuno tampak dalam prasasti-prasasti.⁵³

⁵⁰ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", hlm. 125.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Kelihatannya orang Eropa masih menghidupi kebiasaan ini yang tampak dalam prasasti nama orang yang memberi sesuatu untuk pembangunan sebuah gedung atau monumen. Di gereja-gereja selalu ada prasasti-prasasti kecil berisi nama donatur yang membangun bagian tertentu dari gereja itu. Atau di sebuah paroki yang pernah saya kunjungi, terdapat bangku-bangku yang ukurannya sama dengan

3. Transparansi dan Kredibilitas Pribadi dan Tim

Aspek lain yang ditekankan oleh Paulus berkaitan dengan pengumpulan sumbangan yang ia sebut sebagai *διακονία* adalah transparansi dan kredibilitas yang terungkap dalam kerja sama tim.⁵⁴ Indikasinya tampak dalam pendelegasian tugas pengumpulan sumbangan kepada orang lain dan mereka yang didelegasikan itu berangkat dan bergerak dalam tim. Tim yang dibentuk tidak ditentukan oleh Paulus sendiri tetapi juga oleh jemaat. Dari lingkaran dalam yang dekat dengan dirinya, Paulus mengutus Titus yang ia lukiskan sebagai teman (*κοινωνός-koinōnos*) dan rekan kerja (*συνεργός- sunergos*). Titus ditemani oleh orang-orang yang dipilih oleh jemaat sebagai perwakilan mereka.⁵⁵

Paulus tampaknya sangat berhati-hati karena pengumpulan sumbangan bisa dengan begitu mudah membangkitkan sindiran dan kecurigaan.⁵⁶ Ia mengusung manajemen pengumpulan dan pengelolaan sumbangan yang mencegah setiap hipotesis jahat tentang keuntungan ekonomi baginya. Ia berusaha membentuk sistem yang transparan dan kredibel di hadapan Tuhan dan sesama (8:21) untuk menghindari setiap bentuk kecurigaan bahwa ia sedang berusaha memperkaya diri (8:20).⁵⁷

Kalau dilihat secara khusus dalam konteks jemaat di Korintus, sikap Paulus mengusung transparansi ini bisa dipahami. Di Korintus terdapat persoalan di mana sejumlah orang yang mengaku diri sebagai pewarta sabda Allah mengambil keuntungan untuk diri mereka sendiri. Mereka meminta uang kepada jemaat untuk kepentingan pribadi mereka (2:17). Bisa jadi kenyataan ini melahirkan kecurigaan terhadap setiap upaya pengumpulan uang (8:20). Selain itu, ada yang menduga bahwa perhatian Paulus pada sumbangan untuk jemaat di Yerusalem dijadikan

nama yang berbeda-beda pada bagian tengah permukaannya. Atau yang menarik lainnya, salah satu jalan dari basilika utama St. Fransiskus di Asisi menuju Basilika Maria degli Angeli disusun dari semacam bata-bata kecil yang padanya tertera nama yang berbeda-beda dari berbagai belahan dunia.

⁵⁴ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", hlm. 127-129.

⁵⁵ Titus dilukiskan sebagai seorang rekan kerja terpercaya Paulus yang memainkan peran menentukan dalam situasi-situasi yang sangat sulit. Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", hlm. 128-129. Bdk. Keener, *1-2 Corinthians*, hlm 209.

⁵⁶ Lambrecht, *Second Corinthians*, hlm. 142.

⁵⁷ Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", 127, 130-131. Bdk. W. Barclay, *Letters to the Corinthians* (The Daily Study Bible; Philadelphia 1956) 257. Bdk. Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 137, 209. Bdk. Melick, "The Collection for the Saints", hlm. 113-116.

oleh orang-orang yang datang dari luar yang tidak suka dengan dirinya sebagai dasar untuk menuduhnya sebagai pribadi yang sedang mendesain cara untuk memperkaya diri sendiri. Indikasi tuduhan ini secara implisit tampak dalam pembelaan Paulus yang dilukiskan dalam 2Kor. 11:7-15.⁵⁸ Sepertinya Paulus mengetahui dan menyadari sungguh kehadiran orang-orang yang mencurigai dirinya dan mendegradasi upayanya ke tingkat untuk kepentingan dirinya semata. Untuk menanggapi situasi ini, Paulus membangun kerja sama dan mengirim delegasi dalam tim. Ia berbagi tugas dengan yang lain dalam mengurus sumbangan untuk jemaat Yerusalem.⁵⁹ Paulus berusaha menjaga integritas diri⁶⁰ dan seluruh tugas pelayanannya.

Umumnya orang mengirim utusan berpasangan. Dalam 2Kor. 8-9, Paulus melakukan sesuatu yang berbeda. Ia mengirim tiga orang.⁶¹ Jumlah delegasi yang lebih dari yang lazim bisa merefleksikan betapa soal transparansi menjadi perhatian penting Paulus. Selain itu, mereka yang dikirim itu memiliki integritas. Mereka sudah teruji sebagai orang baik sehingga layak dipercayai. Dengan kata lain, mereka yang didelegasikan tidak dipilih secara asal-asalan. Yang dipilih adalah orang-orang yang punya nilai lebih dibandingkan dengan yang lain. Dari sisi Paulus, ia percaya kepada Titus karena Titus sudah lama bekerja bersamanya, sedangkan anggota-anggota jemaat percaya kepada perwakilan yang mereka pilih sendiri karena mereka sudah mengenal mereka sebagai yang terkemuka dalam kehidupan jemaat.⁶²

Berkaitan dengan ini W. Barclay mengatakan bahwa adalah sesuatu yang sangat menarik bahwa Paulus yang sama yang bisa menulis seperti seorang penyair lirik dan berpikir seperti seorang teolog bisa ketika dibutuhkan, bertindak dengan ketelitian yang cermat dan perhatian seorang akuntan sewaan.⁶³ Ia memberi ruang untuk kehadiran auditor eksternal. Ia tidak takut terhadap kehadiran yang lain dan melibatkan mereka secara aktif demi terciptanya sistem yang transparan dan kredibel di hadapan Tuhan dan sesama.

⁵⁸ Borchet, "Introduction to 2 Corinthians", hlm. 316. Bdk. Manzi, *Seconda Lettera ai Corinzi*, 237. Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 209.

⁵⁹ Bdk. Barclay, *Letters to the Corinthians*, hlm. 257.

⁶⁰ Lambrecht, "Paul's Boasting on the Corinthians", hlm. 364.

⁶¹ Keener, *1-2 Corinthians*, hlm. 209.

⁶² Bazzi, "La dialettica Paolina tra colletta e dono", hlm. 128-129.

⁶³ Barclay, *Letters to the Corinthians*, hlm. 258.

Penutup: Relevansi 2Kor. 8-9 bagi Karya Pastoral Kita

Pertama, dalam pengalaman pastoral kita, kita menjumpai banyak situasi dan kondisi ketidakseimbangan, di mana terdapat orang yang berkecukupan (bahkan berkelimpahan) pada satu sisi dan orang yang berkekurangan (menderita) pada sisi lain. Dalam situasi seperti ini kita diharapkan menjadi motivator untuk menghubungkan dua kutub yang berbeda ini terutama untuk menggerakkan mereka yang berkecukupan.

Kedua, kita perlu terus menyadarkan umat tentang pentingnya tindakan memberi dan memotivasi (menggerakkan) mereka untuk menjadikan tindakan memberi sebagai bagian integral/tak terpisahkan dari hidup kekristenan mereka karena betapa agung nilai yang terkandung di dalamnya. Memberi merupakan tanda pelayanan (*διακονία-διακονέω*), tanda persekutuan (*κοινωνία*), tanda memiliki hubungan dengan Allah (*χάρις*) entah dalam posisi sebagai agen penyalur rahmat Allah pun sebagai bentuk ucapan syukur atas rahmat Allah, tanda Allah yang berbagi hidup dengan kita yang tampak secara nyata dalam pengosongan diri Yesus. Dalam setiap pemberian terkandung makna eklesiologis dan teologis hidup orang Kristen.

Ketiga, untuk menggerakkan umat, kita hendaknya menggunakan pendekatan persuasif. Kita mengajak umat dengan kata-kata yang menyentuh rasa. Artinya, bukan sekadar hamburan kata-kata melainkan juga kata-kata yang menggugah. Bukan hanya sekadar *λόγος* (*logos*) melainkan *logos* yang menyentuh *πάθος* (*pathos*). Kita yakin *logos* positif selalu menghasilkan *pathos* positif, termasuk di dalamnya kata-kata pujian yang disampaikan kepada publik bagi orang-orang yang telah memberi. Ini penting diperhatikan sebab ketika ada yang terluka, butuh waktu untuk menyembuhkan dan ada kehilangan potensi dalam membangun kehidupan jemaat.

Keempat, dalam setiap gerakan memberi, penting adanya transparansi dalam pengadministrasian pengumpulan sumbangan dan pengelolaan hasil pemberian. Pengorganisasian dan pengelolaan material harus dilakukan dalam tim. Anggota tim haruslah yang berintegritas. Tim yang dibentuk bukanlah sekadar tim atau tim kamufase, seolah-olah ada tim, tetapi tim yang sungguh diyakini mampu bekerja secara efektif demi terciptanya transparansi yang bermuara pada kredibilitas orang-orang yang terlibat di dalamnya baik di

hadapan Tuhan maupun sesama. Dengan kata lain, adanya manajemen pengorganisasian dan pengelolaan itu sangat penting karena, sebagaimana pengalaman Paulus, soal beri-memberi merupakan area rawan yang gampang memunculkan kecurigaan. Hal ini perlu disadari sungguh sebab ketika kecurigaan muncul, roda pergerakan memberi menjadi pincang dan kalau kecurigaan kian menebal kemacetan akan terjadi. Kecurigaan selalu memproduksi keengganan untuk memberi. Paulus peka dengan persoalan ini sehingga ia membentuk tim di luar kelaziman pada masa itu. Kiranya kepekaan Paulus menjadi kepekaan kita juga, para pelaku pastoral masa kini.

Daftar Pustaka

- An Intermediate Greek-English Lexicon Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon.* Oxford: Oxford University Press, 1889.
- Barclay, W. *Letters to the Corinthians*, The Daily Study Bible. Philadelphia: The Westminster Press, 1956.
- Bazzi, C. – AMICI, C. (ed.), *Donare. Egesesi, teologia e altro*, Studia 63: Roma: Urbaniana University Press, 2012.
- Betz, H. D. *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*, Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Booth, W. C. *The Rhetoric of Rhetoric. The Quest for Effective Communication.* Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Borchet, G. L. "Introduction to 2 Corinthians", *Review and Expositor* 86, 1989, hlm. 313-324.
- Bruhler, B. B. "Proverbs, Persuasion and People: A Three Dimensional Investigation of 2 Cor 9.6-15", *NTS* 48, 2002, hlm. 209-224.
- Desilva, D. A. "Measuring Penultimate Against Ultimate Reality: an Investigation on the Integrity and Argumentation of 2 Corinthians", *JSNT* 52, hlm. 1993, hlm. 41-70.
- Gill, D. W. J. "In Search of the Social Elite in the Corinthian Church", *Tyndale Bulletin* 44.2, 1993, hlm. 323-337.
- Hiebert, D. E. "Behind the Word "Deacon": A New Testament Study", *Biblioteca Sacra* 140, 1983, hlm. 151-162.
- Horell, D. G. *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement*, Studies of the New Testament and its World; Edinburgh: T & T Clark, 1996.

- Keener, C.S. *1-2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Kittel, R. (ed.), *Grande lessico del nuovo testamento* I,II,IV,VI,XI,XII,XIV,. Brescia: Paideia, 1965,1966,1968,1970,1977,1979,1984.
- Lambrecht, J. "Paul's Boasting on the Corinthians: A Study of 2 Cor 8:24-9:5", *NT* 40, 1998, hlm. 352-368.
- _____. *Second Corinthians*, Sacra Pagina Series 8; Collegeville: The Liturgical Press, 1999.
- Lorusso, G. *Seconda Lettera ai Corinzi*. Introduzione, versione, commento, Scritti delle origini cristiane 8. Bologna: EDB, 2007.
- Manzi, F., *La Seconda Lettera ai Corinzi*. Nuova versione, introduzione e commento, I libri biblici. Nuovo testamento. Milan: Paoline, 2002.
- Martin, M. W. WHITLARK, J. A. "Choosing What Is Advantageous: The Relationship between Epideictic and Deliberative Syncretism in Hebrews", *NTS* 58, 2012, hlm. 379-400.
- Martin, R. P. "The Setting of 2 Corinthians", *Tyndale Bulletin* 37, 1986, hlm. 3-19.
- Melick, JR, R. R.. "The Collection for the Saints: 2 Corinthians 8-9", *Criswell Theological Review* 4.1, 1989, hlm. 97-117.
- Swetnam, J. *An Introduction to the Study of New Testament Greek*, Subsidia Biblica 16/1. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1998.
- Theissen, G., "Social Conflicts in the Corinthian Community: Further Remarks on J.J. Megitt, Paul, Poverty and Survival", *JSNT* 25.3, 2003, hlm. 371-391.
- Wederburn, A. J. M., "Paul's Collection: Chronology and History", *NTS* 48, 2002, hlm. 95-110.

OMNIA IN CARITATE, OTORITAS MENGAJAR GEREJA

Oleh Dr. Paulus Tolo SVD¹

Pendahuluan

Tugas mengajar dalam Gereja Katolik berada di tangan Sri Paus dan para uskup. Mereka ini disebut Magisterium Gereja. Istilah magisterium berarti mengajar sehingga di dalam istilah tersebut terkandung ajaran dan pengajar. Ajaran yang disampaikan dapat berasal dari hasil keputusan bersama para uskup secara kolegal dengan Sri Paus sebagai kepalanya ataupun berasal dari seorang uskup di wilayah diosisnya. Pengajar yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah uskup sebagai otoritas Gereja di keuskupan dan Sri Paus sebagai kepala Gereja universal bersama para uskup secara kolegal.

Tulisan ini hendak menyoroti otoritas mengajar dalam Gereja Katolik. Kekuasaan mengajar yang dimaksudkan di sini adalah uskup. Tugas tersebut adalah tugas utama yang melekat erat dalam jabatannya sebagai gembala. Oleh karena itu, mesti diketahui apa yang menjadi dasar dari kuasa mengajar tersebut dan bagaimana hal tersebut dilaksanakan dalam perkembangan sejarah Gereja. Penelusuran ini penting untuk dapat menerima ajaran yang disampaikan oleh para uskup dengan ketaatan yang pantas sebagai perwujudan iman.

Dasar Biblis dan Historis-Teologis

Dasar biblis otoritas mengajar Gereja dapat ditemukan dalam Perjanjian Baru. Hal ini berkaitan erat dengan Gereja sebagai penjaga kebenaran (bdk. 1Tim. 3:15) dan uskup sebagai pengganti para rasul yang mengurus

¹ Imam Kongregasi SVD, Doktor lulusan Akademia Alfonsiana-Universitas Lateran, Roma-Italia; Pengajar STIPAS St. Sirilus, Ruteng-Flores.

jemaat Allah (Gereja). Gereja diyakini dan diimani oleh orang Katolik sebagai penjaga dan penerus ajaran yang telah disampaikan oleh Yesus. Rasul-rasul yang dipilih Yesus sebanyak dua belas orang ditugaskan oleh Yesus untuk mengajar semua orang agar bertobat dan percaya pada Injil yang tidak lain adalah Yesus sendiri. Untuk membantu para rasul dalam melaksanakan tugas tersebut, Yesus menjanjikan Roh Kudus (bdk. Yoh. 16:13-15). Roh inilah yang menjadi penjamin kesetiaan para rasul dalam melaksanakan tugas mengajar dan menggembalakan jemaat. Dengan demikian tugas mengajar melekat erat dengan jabatan sebagai rasul.

Teks kitab suci yang dengan jelas menugaskan para rasul untuk mengajar tampak terutama dalam Injil Matius 28:20. Perhatian pada kehidupan Gereja perdana yang meneruskan tradisi keagamaan Yahudi amat tampak dalam Injil Matius. Oleh karena itu, segala hal yang berkenaan dengan kehidupan umat perdana dan tata aturan di dalamnya, tugas-tugas yang mesti dikerjakan disampaikan oleh Yesus kepada para rasul. Selain Penginjil Matius, Kisah Para Rasul dan surat Paulus juga melukiskan apa yang terjadi dalam jemaat perdana dan peran para rasul di dalamnya. Penulis Kisah Para Rasul yang diyakini oleh Gereja Katolik adalah Santu Lukas melukiskan peran Petrus dan Paulus serta beberapa rasul lainnya.

Laporan Lukas dalam Kisah Para Rasul dengan jelas menunjukkan tugas utama para rasul adalah mewartakan Sabda Allah (mengajar). Tugas ini dianggap sebagai tugas utama para rasul sehingga tugas lain tidak boleh menghalangi tugas utama ini (bdk. Kis. 6:1-4). Pusat pengajaran para rasul adalah ajaran Yesus yang telah mereka dengar dan hidup Yesus yang mereka saksikan (bdk. Kis. 4:20; 1Yoh. 1:1). Apa yang diajarkan oleh para rasul tidak lain dari apa yang Yesus ajarkan kepada mereka. Mereka meneruskan secara setia ajaran Yesus kepada orang lain yang tidak sempat berjumpa dengan Yesus. Jaminan atas kesetiaan mereka dalam meneruskan ajaran Yesus adalah Roh Kudus.

Ketika para rasul masih hidup, proses pembentukan struktur dalam Gereja atau jemaat sudah dimulai. Rasul yang secara tegas membentuk struktur organisasi dalam jemaat adalah Santo Paulus. Sebagai rasul yang dipilih khusus, Paulus membentuk kelompok jemaat Kristen yang tersebar di Asia Kecil dan Yunani. Dalam jemaat-jemaat tersebut, dia

memilih penatua-penatua yang bertugas untuk mengatur hidup jemaat tersebut berkenaan dengan ibadah dan mendengarkan kesaksian atau pewartaan para rasul. Lukisan Kis. 2:42 dapat memberikan kepada kita gambaran mengenai kehidupan jemaat pada zaman para rasul masih hidup. Ketekunan atau kesetiaan pada ajaran para rasul merupakan kekhasan hidup dalam jemaat tersebut. Kita dapat membayangkan bahwa ajaran para rasul yang diingat dan direkam dalam hati setiap orang diperdengarkan lagi dalam pertemuan jemaat sehingga melahirkan tradisi dalam jemaat tersebut.

Dalam jemaat-jemaat yang terbentuk ada struktur tertentu yaitu penatua, diakon. Disebutkan juga hal-hal berkenaan dengan penatua yaitu bahwa orang tersebut harus memiliki kualitas tertentu sebagaimana tampak dalam syarat yang diberikan Paulus kepada Titus (bdk. Tit. 1:5-9), sedangkan bagi diakon diberikan juga kualitas yang dibutuhkan (bdk. 1Tim. 3:8-13). Dalam Kis. 6 dilukiskan mengenai pengangkatan tujuh orang untuk membantu melayani meja dan para janda. Tugas ini disebut juga diakon walau tidak secara langsung menggunakan istilah tersebut. Tampak bahwa penatua dan diakon yang diangkat oleh Paulus rupanya diikuti oleh jemaat lain yang dibentuk oleh rasul lain (bdk. Kis. 14:23). Sekurang-kurangnya dari beberapa teks tersebut kita mengetahui bahwa penatua memiliki peranan yang besar dalam jemaat.

Peran penatua dalam jemaat amat penting karena mereka mempertahankan hubungan dengan rasul yang telah membentuk jemaat tersebut. Dalam perkembangan kemudian, para penatua ini disebut uskup. Merekalah yang mengepalai jemaat di mana mereka diangkat. Para uskup adalah pengganti para rasul sehingga tugas yang diberikan kepada para rasul dengan sendirinya diberikan juga kepada para uskup. Seiring dengan perkembangan dan perluasan Gereja, penatua di tiap tempat jemaat dibentuk semakin banyak. Para penatua yang disebut uskup tersebut tersebar di berbagai tempat di mana ada jemaat Kristen. Oleh karena itu, jumlah penatua atau uskup semakin hari semakin banyak. Bila pada zaman Yesus, rasul terbatas hanya dua belas orang, maka kini para rasul yang digantikan oleh para uskup berjumlah ribuan. Besarnya jumlah pangajar dalam Gereja Katolik tersebut melahirkan pembentukan badan atau institusi yang bertugas mengeluarkan ajaran bersama.

Badan atau institusi yang tersebut terwujud dalam konferensi para uskup dalam berbagai tingkatan. Tingkatan konferensi para uskup dimulai dari tingkat yang paling kecil, yaitu konferensi provinsi gerejani (misalnya Konferensi Gereja Nusra), konferensi di tingkat negara (misalnya KWI), konferensi di tingkat benua (FABC), sinode para uskup sedunia (yang diadakan untuk membahas pokok tertentu), dan konsili. Pada umumnya dalam konferensi di berbagai tingkatan itu dibicarakan satu hal yang hasil keputusannya merupakan ajaran bersama yang berlaku dengan sifat mengikat bagi semua orang Katolik dalam wilayah tersebut. Sekalipun demikian adanya badan atau institusi ini tidak menghilangkan peran dan tugas setiap uskup dalam mengajarkan kebenaran iman dan moral. Setiap uskup memiliki wewenang untuk mengajarkan karena melekat pada jabatannya sebagai pengganti para rasul (bdk. *Lumen Gentium* (LG), 24).

Konsili Vatikan II dalam dokumen tentang Gereja (LG) mendeskripsikan tugas uskup dalam mengajar kebenaran iman dan moral. Tugas mengajar dalam bidang ini mesti dijalankan dengan kesetiaan dan penuh tanggung jawab dalam kebersamaan dengan para uskup dan Sri Paus. Perbendaharaan iman dan moral yang dimiliki oleh Gereja mesti diajarkan, dijelaskan dan dilaksanakan dengan setia oleh uskup dan umat gembalaanya. Otoritas mengajar yang dimiliki oleh uskup memiliki dasar yang kuat baik dari kesaksian kitab suci dan tradisi maupun dari Konsili Vatikan II.

Otoritas Mengajar Seorang Uskup

Wewenang mengajar setiap uskup sebagaimana diuraikan pada bagian sebelumnya memiliki dasar yang kuat. Otoritas tersebut dijalankan dalam rangka tugas penggembalaan. *Lumen Gentium* juga menekankan bahwa otoritas tersebut dijalankan sebagai satu pelayanan (*diakonia*). Pelayanan yang dijalani oleh uskup dalam hal mengajarkan mesti dilakukan dengan tulus hati. Pelayanan tersebut ditujukan kepada jemaatnya. Gereja atau jemaat bertumbuh dan berkembang berkat pelayanan pengajaran ini.

Otoritas mengajar yang dimiliki oleh seorang uskup mendapat deskripsi yang kurang labih jelas dalam Konsili Vatikan II. Otoritas itu

ditandakan oleh *Lumen Gentium* 24², di mana dinyatakan dengan tegas bahwa otoritas tersebut menyangkut kebenaran iman dan moral. Hal ini perlu mendapat perhatian khusus. Penekanan pada dua hal ini hendak mengingatkan kita bahwa seorang uskup memiliki otoritas yang patut diberikan rasa hormat dan ketaatan yang penuh ketika ia mengajarkan kebenaran iman dan moral. Seorang uskup tidak diberikan otoritas mengajar dalam hal ekonomi atau politik misalnya. Dalam bidang-bidang seperti itu dan bidang-bidang lainnya seorang uskup memberikan ajaran yang bersifat anjuran karena bidang-bidang tersebut bersentuhan langsung dengan manusia. Berkenaan dengan martabat manusia, Gereja melalui para uskup mengajarkan dengan gigih kebenaran iman dan moral tentangnya. Dengan demikian menjadi jelaslah bahwa tidak semua hal yang diajarkan oleh seorang uskup memiliki otoritas yang sama.

Pembicaraan mengenai otoritas ini juga menyentuh pokok ketidaksesatan (*infallibilitas*) ajaran magisterium. Hal ini menjadi sumber persoalan yang muncul dalam Gereja sejak Abad Pertengahan hingga saat ini. Perbedaan pendapat pun muncul terus-menerus dalam hidup Gereja. Dengan demikian, perlulah dibahas mengenai perbedaan pendapat yang timbul terhadap ajaran iman dan moral yang dikeluarkan oleh magisterium. Perbedaan pendapat ini menyita banyak diskusi di kalangan para teolog dan umat juga. Perbedaan pendapat mengenai satu ajaran iman dan moral dapat membawa konsekuensi yang tidak sedikit bagi Gereja dan juga masyarakat umum lainnya. Hal ini sudah dialami dalam perkembangan sejarah Gereja dan sejarah dunia.³

Perbedaan pendapat dapat muncul dalam Gereja karena bertolak dari pandangan bahwa segala sesuatu di atas bumi ini tunduk pada hukum perubahan. Demikian juga soal iman moral mengalami perubahan. Perubahan tersebut bisa terjadi dalam inti satu ajaran ataupun perumusannya. Dalam banyak hal inti satu ajaran bisa tetap diakui kebenarannya, namun perumusan atas inti ajaran tersebut

² Bdk. Dokumentasi dan penerangan KWI, *Dokumen-dokumen Konsili Vatikan II*, Jakarta: Obor, 2008, hlm. 104-105.

³ Bdk. Richard M. Gula S.S., *Reason Informed by Faith : Foundations of Catholic Morality*. New York: Paulist Press, 1989, hlm. 207.

tunduk pada cita rasa bahasa dan konteks perkembangan peradaban manusia. Oleh karena itu, yang sering diperdebatkan adalah rumusan inti satu ajaran yang sering tidak mengungkapkan seluruh kebenaran inti iman tersebut.

Inti ajaran iman yang tidak banyak perubahan adalah ajaran yang diwahyukan Allah sebagaimana ditemukan dalam Kitab Suci. Ajaran iman dan moral yang diwahyukan tersebut dianggap sebagai kebenaran iman yang tidak dapat salah. Kebenaran iman dan moral yang terdapat dalam Kitab Suci sebagai wahyu Allah disebut "*depositum fidei*".⁴ Wahyu yang dikumpulkan dalam Kitab Suci tersebut juga tunduk pada panafsiran yang dilakukan oleh magisterium. Dengan demikian, magisterium memiliki otoritas untuk menafsirkan wahyu tersebut dan diajarkan kepada umat. Itu berarti magisterium mengajarkan apa yang sudah dipelihara oleh Gereja dalam bentuk tradisi atas ajaran iman dan moral yang diambil langsung dari Kitab Suci. Bila uskup sebagai pribadi atau bersama-sama dengan Sri Paus sebagai kepalanya, mengajarkan apa yang terdapat dalam "*depositum fidei*", maka ajaran tersebut tidak dapat salah.

Gereja tidak hidup isolir dari dunia. Gereja ada dalam dunia sehingga kontak dan saling pengaruh antara Gereja dan dunia tidak dapat dihindari. Akibat dari saling pengaruh antara Gereja dan dunia adalah hal-hal baru yang membutuhkan tanggapan dari Gereja. Terhadap hal-hal baru yang mesti ditanggapi, Gereja mengeluarkan pendapatnya dalam bentuk ajaran. Ajaran ini dikenal sebagai Ajaran Sosial Gereja (ASG). Disebut demikian karena ajaran tersebut berkenaan dengan masalah sosial yang timbul sebagai akibat saling pengaruh satu sama lain dan kemaslahatan yang muncul di tengah umat. Isi ajaran dalam hal-hal sosial selalu berkaitan dengan manusia. Dalam hal ini, Gereja memahami dirinya sebagai penjaga martabat manusia. Ajaran mengenai martabat manusia yang dimiliki oleh Gereja tidak selalu sama dengan pandangan yang dimiliki oleh orang yang ada di luar Gereja. Oleh karenanya, apa yang diajarkan oleh Gereja mengenai manusia merupakan satu anjuran untuk dipertimbangkan dalam segala keputusan yang mempengaruhi hidup manusia. Dalam hal ini, Gereja tidak mengklaim ajarannya mengenai manusia sebagai kebenaran

⁴ Bdk. Sullivan, Francis A., "Magisterium" in *Dictionary of Fundamental Theology*, Rino Fisichella and René Latourelle (ed.), New York: Crossroad, 1994, hlm. 614-620.

mutlak. Sekalipun demikian ajaran gereja tentang manusia merupakan yang terbaik untuk menjaga martabat manusia.

Ajaran Gereja berkenaan dengan masalah sosial yang ada di tengah umat menghantar kita pada pembicaraan mengenai kerja sama otoritas magisterium dengan para ahli di bidang ilmu pengetahuan lain. Hal ini merupakan keharusan karena seorang uskup bukanlah ahli dalam segala bidang ilmu pengetahuan. Dalam menjalankan tugas mengajarnya, seorang uskup mesti meminta bantuan para ahli di bidang tertentu. Di sinilah ruang yang dimungkinkan untuk bekerja sama dengan otoritas magisterium dalam merespons permasalahan yang timbul di tengah umat. Umat Allah yang memiliki keahlian dalam bidang tertentu didorong untuk membantu uskup setempat berkaitan dengan bidang ilmu yang menjadi kompetensinya. Ahli tersebut dituntut untuk mempersembahkan keahliannya demi perkembangan umat Allah dalam usaha memenuhi panggilannya. Dari pihak uskup diharapkan memiliki kerendahan hati untuk mendengar, menampung, dan mengonfrontasikan dengan wahyu ilahi agar dapat memberikan jawaban yang sesuai terhadap permasalahan yang timbul.⁵

Bantuan dari tenaga ahli dalam bidang-bidang ilmu tertentu dapat dilakukan bila ada perkumpulan-perkumpulan atau organisasi para ahli sesuai dengan bidang ilmu. Dalam pertemuan para ahli di bidang tertentu, mereka dapat secara bersama-sama memberikan pendapat yang dapat dipertanggungjawabkan seturut bidang ilmunya kepada Magisterium Gereja. Pendapat para ahli tersebut bersifat konsultatif sehingga uskup perlu mempertimbangkan pendapat para ahli tersebut sambil terus-menerus menyandingkannya dengan wahyu ilahi. Bila pendapat yang disampaikan kepada uskup tidak diterima karena berbeda dengan ajaran magisterium maka para ahli tersebut tidak dapat menyebarkan ketidaksamaan pendapat tersebut kepada umat. Para ahli tersebut mesti menempatkan kesatuan umat sebagai hukum tertinggi di dalamnya. Godaan untuk menyebarkan pendapat yang berbeda dengan ajaran resmi Gereja amat kuat. Keinginan untuk menawarkan sesuatu yang berbeda dari apa yang sudah biasa diajarkan begitu kuat dan menjawab keinginan orang akan sesuatu yang baru dan berbeda.

⁵ Bdk. Bernhard Häring C.Ss.R., *Free and Faithful in Christ : Moral Theology for Priests and Laity, Vol 2*, Middlegreen (Slough): Saint Paul Publications, 1978, hlm. 269.

Sikap terhadap Ajaran Magisterium

Otoritas mengajar Gereja diarahkan kepada anggota Gereja Katolik. Kekuasaan ini, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, bertujuan untuk membantu anggota Gereja menjalani hidup di dunia ini. Bantuan ini sangat diperlukan karena anggota Gereja mengharapkan tuntunan dalam menata hidup agar sesuai dengan maksud ilahi yang telah diwahyukan.⁶ Oleh karena ajaran itu merupakan tuntunan yang amat penting bagi anggota gereja maka setiap anggota Gereja selayaknya memberikan tanggapan yang pantas atas tuntunan tersebut.

Tanggapan yang pantas di sini maksudnya ketaatan iman atas kebenaran yang disampaikan oleh Magisterium Gereja. Dasar ketaatan adalah keyakinan bahwa Roh Kudus membimbing Magisterium Gereja dalam mengajarkan kebenaran iman dan moral kepada umat. Apa yang diajarkan tersebut disambut dengan ketaatan iman sehingga sikap tersebut adalah sikap iman. Ketaatan iman yang dimaksudkan di sini tidak menyingkirkan kemungkinan untuk memeriksa ajaran tersebut secara rasional. Pemeriksaan tersebut bertujuan agar penerimaan atas ajaran dan ketaatan dalam melaksanakannya sungguh dapat dipertanggungjawabkan. Dengan kata lain, umat menaati kebenaran iman dan moral tersebut secara rasional sehingga menerimanya dan melaksanakannya dalam kehidupan setiap hari.

Tugas untuk memeriksa secara saksama ajaran yang diberikan oleh magisterium ada dalam diri setiap anggota Gereja. Tugas tersebut secara istimewa ada dalam diri para ahli yang sungguh berkehendak baik untuk meneliti secara mendalam ajaran yang disampaikan oleh magisterium. Mereka adalah para teolog yang berkompeten untuk meneliti ajaran tersebut seturut disiplin ilmu teologi yang digelutinya. Para teolog memiliki tugas dan panggilan untuk meneliti setiap ajaran agar ajaran itu dapat dipahami dengan akal sehat dan dapat diwartakan kepada umat dengan meyakinkan. Tugas ini mesti dijalankan dengan penuh tanggung jawab dan tulus sebagai pengungkapan iman atas ajaran yang telah disampaikan oleh otoritas magisterium. Dengan demikian, Magisterium Gereja amat dibantu oleh para teolog dalam

⁶ Bdk. William E. May and James A. Hickey Card., *An Introduction to Moral Theology; Foreword by Cardinal James A. Hickey.*, Revised edition (Huntington (IN): Our Sunday Visitor, 1994), pp. 24–25.

usaha menjelaskan satu ajaran iman dan moral kepada umat secara meyakinkan dan masuk akal. Hal ini memudahkan proses menerima ajaran tersebut.

Umat Allah yang tidak atau belum disiapkan secara memadai dalam ilmu-ilmu yang berkaitan dengan iman dan kesusilaan memperoleh manfaat yang amat besar dari bantuan para teolog.⁷ Para teolog yang mempresentasikan hasil studi yang mendalam dan luas akan satu ajaran kepada Magisterium Gereja (uskup) perlu diberikan apresiasi yang layak. Merekalah yang memiliki tugas khusus untuk membantu uskup dalam meneliti secara mendalam satu ajaran. Tugas untuk menyebarkan ajaran resmi tersebut kepada umat terletak pada pundak uskup. Dengan demikian, para teolog tidak dapat menyebarkan hasil studi yang mendalam akan satu ajaran tanpa mendapatkan persetujuan dari uskup. Hal ini penting diingat karena studi yang mendalam akan satu ajaran dapat menghantar pada kesimpulan yang bisa berbeda dari maksud ajaran yang dikeluarkan oleh Magisterium Gereja. Bila hal ini terjadi maka kesimpulan tersebut tidak dapat disebarluaskan kepada umat. Kesimpulan yang berbeda tersebut dapat mengganggu kesatuan dan kedamaian di tengah umat. Dalam hal ini, prinsip kesatuan iman mesti mendapat tempat utama.

Sebagaimana sudah dijelaskan pada bagian sebelumnya bahwa pengajaran oleh uskup bertujuan untuk membantu umat melaksanakan panggilan hidupnya menuju kekudusan. Di sini, peran kegembalaan seorang uskup amat tampak. Pengajaran tersebut untuk menerangi jalan hidup umat sekaligus melindungi umat, domba gembalaanya dari ajaran yang menyesatkan. Uskup melaksanakan tugas ini dengan sekuat tenaga karena didorong oleh kasih yang penuh demi keselamatan umat atau domba gembalaanya. Uskup akan melakukan segala sesuatu karena kasih sehingga umatnya sungguh terlindung dari berbagai bahaya kesesatan dalam menjalani hidupnya. Ketaatan yang iman akan ajaran uskup dimaksudkan untuk menghindari diri dari kesesatan yang berakibat buruk bagi orang tersebut dan juga bagi jemaat secara keseluruhan.

⁷ Bdk. Häring, *Free and Faithful in Christ : Moral Theology for Priests and Laity*, 269–72.

Penutup

Otoritas mengajar Gereja yang melekat erat dalam diri seorang uskup dilaksanakan dalam rangka pelayanan kepada umat Allah. Pelayanan ini dilakukan dengan sepenuh hati untuk menjaga kesatuan umat Allah dalam kebenaran iman dan moral. Kesatuan ini perlu dijaga dan diusahakan oleh uskup dengan menuntut umat untuk memiliki ketaatan iman akan ajaran yang disampaikan. Setiap umat menaati ajaran tersebut sebagai pengungkapan iman. Tanpa iman akan kuasa mengajar yang diwariskan oleh Kristus kepada para rasul, ketaatan tersebut dianggap sebagai beban. Sebaliknya, bila ditempatkan dalam kerangka iman maka ketaatan kepada ajaran magisterium merupakan suatu tindakan yang terpuji.

Setiap umat dalam sebuah keuskupan (cq Ruteng), khususnya yang memiliki kompetensi dalam bidang apa saja khususnya teologi, memiliki tanggung jawab penuh untuk setia pada ajaran iman dan moral yang diwartakan oleh magisterium. Tanggung jawab lain dari para ahli tersebut adalah membantu otoritas mengajar Gereja, yaitu uskup untuk menemukan jawaban yang tepat terhadap persoalan-persoalan yang muncul di tengah umat. Keuskupan Ruteng patut berbangga karena memiliki banyak ahli di berbagai bidang kehidupan.

Kemungkinan untuk tidak setuju pada ajaran yang disampaikan oleh magisterium selalu ada. Ketidaksetujuan tersebut tidak dapat diungkapkan secara publik atau dengan menggerakkan secara publik melalui media massa. Prinsip kesatuan umat mesti mendapat tempat utama dalam situasi demikian. Hal ini mesti disadari selalu khususnya pada masa ini karena godaan untuk menyebarkan pendapat pribadi amat mudah dilakukan dan sulit dikontrol. Kewaspadaan terhadap hal ini mutlak perlu dimiliki oleh setiap orang Katolik di wilayah keuskupan ini. Di atas segalanya, kita melakukan itu sesuai dengan moto uskup kita "OMNIA IN CARITATE" (Lakukanlah segala sesuatu dalam kasih).

Daftar Pustaka

- Dokumen dan Penerangan KWI. *Dokumen Konsili Vatikan II*. Jakarta: Obor, 2008.
- Gula, S.S., Richard M. *Reason Informed by Faith : Foundations of Catholic Morality*. New York: Paulist Press, 1989.
- Häring, Bernhard, C.Ss.R. *Free and Faithful in Christ : Moral Theology for Priests and Laity, Vol 2*, Middlegreen (Slough): Saint Paul Publications, 1978.
- May, William E. and James A. HICKEY Card., *An Introduction to Moral Theology ; Foreword by Cardinal James A. Hickey.*, Revised edition (Huntington (IN): Our Sunday Visitor, 1994.
- Sullivan, Francis A. "Magisterium" in *Dictionary of Fundamental Theology*, Rino Fisichella and René Latourelle (eds.), New York: Crossroad. 1994.

KATEKES UMAT SEBAGAI PROSES PEMANUSIAAN MANUSIA¹

SEBUAH KAJIAN TEOLOGIS,
EMPIRIS, KRITIS, DAN PROJEKTUAL

Oleh Dr. Agustinus Manfred Habur²

Pendahuluan

Katekese umat adalah bagian integral dari keseluruhan reksa pastoral Keuskupan Ruteng. Katekese tersebut adalah model khas katekese Indonesia, yang mengarahkan katekese pada tindakan cinta kasih. Katekese bukan sekadar pengajaran melainkan pergumulan iman yang menutut umat untuk "melakukan segalanya dalam cinta".

Sesuai disiplin ilmu yang penulis tekuni, yakni kateketik, dalam tulisan ini hendak dikembangkan satu cara berteologi praktis tentang katekese umat di Indonesia. Dalam PKKI I-X (Pertemuan Kateketik antar-Keuskupan seluruh Indonesia), Gereja Indonesia memilih katekese umat sebagai model khas katekesenya. Arahnya adalah pendidikan iman untuk memanusiaikan manusia. Pertanyaannya: Benarkah katekese tersebut telah menjamin proses pemanusiaan manusia umat kristiani?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, dalam tulisan ini akan dikembangkan sebuah kajian ilmiah dengan metode teologis, empiris, kritis, dan projektual. Metode ini terdiri dari tiga tahap dalam menganalisis sebuah praksis pastoral, yakni tahap deskriptif, tahap krite-

¹ Bahan ini diedit seperlunya dari bahan presentasi seminar *colloquium launching* program doktorat bidang Teologi di STFT Widya Sasana, Malang.

² Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Universitas Salesiana, Roma-Italia, Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores

riologis, dan tahap projektual. Metode ini disebut teologis karena perspektif yang digunakan dalam setiap tahap adalah teologis. Disebut empiris karena mengacu pada praksis pastoral tertentu, dalam hal ini katekese umat di Indonesia. Kritis berarti berlandaskan pada kriteria yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dari berbagai sudut pandang ilmu. Projektual berarti memberi orientasi baru kepada praksis katekese umat demi efektivitas tugasnya dalam menggemakan sabda dan mendidik iman umat, dalam rangka pemanusiaan manusia (Bdk. Midali, Roma, LAS, 2011, 106; Ruta, 2010, 375-376).

Arah Katekese Umat di Indonesia–Tahap Deskriptif

Katekese umat yang disepakati oleh PKKI I-X sebagai model khas katekese Indonesia dipahami sebagai musyawarah iman (tinjauan antropologis), komunikasi iman (tinjauan teologis), dan analisis sosial dalam terang Kitab Suci (tinjauan sosiologis) (Lalu, 2007:85-92). Katekese umat menekankan musyawarah, analisis sosial bersama, dan sharing pengalaman iman untuk menyelesaikan masalah konkret sehari-hari. Sangat penting dalam katekese umat adalah partisipasi aktif peserta. Pendamping hanya berperan sebagai fasilitator. Katekese ini sejak awal disebut sebagai katekese dari umat, oleh umat, dan untuk umat (Komkat KWI, 1979:1).

Tujuan katekese umat adalah agar dalam terang Injil umat semakin meresapi arti pengalamannya sehari-hari; dan mereka bertobat (metanoia) kepada Allah dan semakin menyadari kehadiran-Nya dalam kenyataan hidup sehari-hari; dengan demikian mereka semakin sempurna beriman, berharap, mengamalkan cinta kasih, dan makin dikukuhkan hidup kristianinya; mereka makin bersatu dalam Kristus, makin menjemaat, makin tegas mewujudkan tugas Gereja setempat dan mengokohkan Gereja semesta; sehingga mereka sanggup memberi kesaksian tentang Kristus dalam hidupnya sehari-hari di tengah masyarakat (Komkat KWI, 1984: 1-3). Secara sederhana, katekese umat berupaya memanusiaikan manusia kristiani Indonesia.

Katekese umat berlangsung dalam KBG-KBG baik yang teritorial maupun kategorial (Komkat KWI, 2002: 40-80). Prosesnya mengikuti tiga tahap penting, yakni melihat situasi, menimbanginya dalam terang Kitab Suci, dan memutuskan pilihan aksi sebagai rencana tindak lanjut

(Lalu, 2007: 98-100). Dalam tahap melihat situasi, umat bersama-sama melihat masalah yang sedang dihadapi. Dalam kerangka ini, tema katekese lazimnya telah ditentukan berdasarkan masalah yang terjadi di tengah umat. Pada tahap menimbang dalam terang Kitab Suci, umat menimba inspirasi dari Kitab Suci dan tradisi Gereja. Dalam tahap ini diharapkan umat dapat menemukan dan memahami kepedulian Allah terhadap masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakatnya. Dengan kata lain, inspirasi dari Sabda Allah diharapkan membantu mereka untuk mengerti serta meresapkan pandangan dan sikap Allah atas peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam masyarakatnya (Lalu, 2007: 99-100). Dalam tahap rencana tindak lanjut, peserta menjadi lebih sadar akan tanggung jawabnya untuk memperbaiki keadaan dengan pilihan-pilihan aksi konkret.

Dalam penelitian kualitatif yang dibuat tahun 2014, penulis mewawancarai para fasilitator di Keuskupan Ruteng, Ende, Larantuka, Kupang, Denpasar, Semarang, Palembang, dan Pangkalpinang tentang praktik berkatekese umat di lapangan. Gambaran umum hasil penelitian menunjukkan bahwa katekese umat dijalankan di setiap keuskupan walau ada variasi nama untuknya. Katekese umat dijalankan dalam KBG dan umumnya didampingi para fasilitator sukarelawan. Tema-tema katekese mengikuti tema pastoral tahunan keuskupan dan umumnya berkaitan dengan masalah konkret sehari-hari. Proses katekese selalu dimulai dengan pembeberan masalah yang dihadapi, lalu dicari akar masalahnya secara bersama. Selanjutnya mencari inspirasi penyelesaian dalam terang Kitab Suci, yang kemudian diikuti dengan kesepakatan untuk merumuskan rencana kegiatan sebagai tindak lanjut. Dalam proses seperti itu, Kitab Suci umumnya dipakai sebagai peneguh, inspirasi untuk memperoleh jalan keluar, dan sebagai jawaban atas persoalan yang dihadapi oleh peserta katekese (Bdk. Habur, Roma, UPS, 2014: 159).

Rata-rata responden mengakui adanya pengaruh positif katekese umat dalam kelompok. Dengan katekese, umat menjadi lebih solider, berpartisipasi dalam kegiatan pembangunan, berelasi baik dengan sesama termasuk yang berkeyakinan lain, dan hidup rukun dalam KBG. Namun, responden juga mempertanyakan mengapa katekese itu belum bisa menghilangkan mental pragmatis dalam diri umat, terus merajalelanya perjudian dan kemabukan, lemahnya perasaan berdosa, krisis spiritualitas, dan adanya krisis moral pasangan muda dalam

perkawianan. Mereka lalu menyarankan perlunya evaluasi yang terus-menerus terhadap praksis katekese umat di Indonesia (Bdk. Habur, Roma, UPS, 2014: 159).

Katekese sebagai Pemanusiaan Manusia–Tahap Krieteriologis

Katekese dalam artinya yang sangat klasik, berkaitan dengan kata *catechein* yang berarti gema sabda (Bdk. Alberich, 2001: 70). Katekese dipahami sebagai pelayanan sabda untuk mendidik iman. Tugas utamanya adalah untuk menggemakan sabda agar didengar. Mereka yang mendengar akan mengenal suara sabda, dan tertarik olehnya dalam satu "ketaatan iman". Dalam hal ini, iman tidak hanya dipandang sebagai rumusan kebenaran yang harus diakui (*fides quae*), tetapi juga sikap manusia yang mau menyerahkan dirinya kepada Allah (*fides qua*) (bdk. Fisichela, 2005: 91-96). Dalam kerangka keseimbangan antara *fides quae* dan *fides qua*, katekese menjadi proses pendidikan iman yang berkelanjutan, dan memanusiaikan manusia. Dalam dokumen *Ad Gentes* ditekankan bahwa kegiatan katekese tidak "melulu penjelasan ajaran-ajaran Gereja dan perintah-perintah melainkan pembinaan dalam hidup Kristen..." (AG 14). Pembinaan dalam hidup Kristen berkaitan dengan hidup iman sehari-hari, yakni iman yang diakui, dirayakan, dan diwujudkan dalam konteks pergumulan hidupnya. Pembinaan iman seperti ini tidak melihat manusia sekadar objek katekese tetapi terutama sebagai subjek katekese itu sendiri (bdk. Meddi, 2017: 28). Melalui katekese, manusia dengan seluruh pergumulan kesehariannya mengembangkan dirinya menuju kedewasaan kristiani.

Katekese yang melihat manusia (peserta) sebagai subjek, bercorak humanis. Dia menghargai manusia yang dari kodratnya rindu berjumpa dengan Allah. Manusia yang sama diyakini mengalami kepenuhan kemanusiaannya dalam persekutuan dengan Allah. Dia dipanggil menuju kesempurnaan, menuju persahabatan dengan Allah. Manusia yang matang dan dewasa adalah manusia yang bersatu dengan Kristus, berpikir seperti Dia, merasa seperti Dia, menilai segalanya seperti Dia, dan bertindak seperti perintah-perintah-Nya (CT 20; EG 8). Katekese, dengan demikian memberi ruang agar terjadi perjumpaan personal antara Allah dan manusia. Dalam katekese, manusia berdialog dengan Allah sebagai pribadi yang bebas, yang terbuka terhadap tawaran Allah dan dengan penuh cinta menyatakan "ya" terhadap panggilan-Nya.

Katekese memberi ruang agar dalam kegiatan kateketis, Allah sungguh berbicara sebagai Allah, dan bukan Allah yang diinginkan oleh manusia. Dia tidak memberi tempat terhadap manipulasi Allah dan ajaran-Nya untuk kepentingan egoistik manusia.

Proses katekese yang memanusiation manusia berlandas pada analisis tentang keberadaan (eksistensi) manusia. Interesnya yang utama adalah manusia. Allah tentu penting, tetapi dalam proses katekese, langkah pertama bermula dari manusia. Proses katekese tidak boleh mengabaikan manusia dengan seluruh pencariannya tentang makna hidup. Seluruh aktivitas katekese adalah bentuk pelayanan Gereja bagi manusia. Harus dijamin bahwa manusia menjadi pusat katekese. Dia merupakan jalan katekese itu sendiri, melaluinya Allah berbicara dan berkarya (Bdk. Curro', 2011: 69; RH 14). Manusia pada dasarnya terbuka terhadap yang transenden, dan pendengar sabda. Dia terbuka terhadap panggilan Allah yang sejatinya memang sejak semula mencari dan memanggil manusia untuk bersekutu dengan-Nya (Bdk. Curro', 2011: 76).

Bagaimanakah proses katekese yang memanusiation manusia itu? Kendati katekese berpusat pada manusia, namun harus tetap dihindari proses katekese yang berbasis antropologi yang terlalu menekankan otonomi manusia secara berat sebelah. Kecenderungan antropologi yang berat sebelah tersebut nyata dalam proses katekese yang menggunakan hermeneutika eksistensial dan praktis. Dalam hermeneutik eksistensial dan praktis, manusia cenderung terlalu percaya pada dirinya sendiri, pada rencana-rencananya, pada pemahamannya, pada kebebasannya, dan sering kali sabda yang tersembunyi dalam Kitab Suci dan tradisi Gereja dipakai sesuai kehendak dan pemahaman manusia. Di sini, Sabda tidak dibiarkan bersabda sebagai Sabda tetapi bersabda seperti yang diinginkan manusia. Hidup diyakini sebagai rencana manusia (*progetto*), dan karena itu harus diperjuangkan sekuat kemampuannya. Manusia berdiri di pusat proses hermeneutika dan Allah cenderung sebagai pelengkap. Prinsip "setia kepada Allah dan kepada manusia" (PUK, 149) dalam katekese seperti ini tidak sungguh terjamin.

Proses katekese yang memanusiation manusia harus berlandaskan pada hermeneutika Paskah. Hermeneutika Paskah tetap mengandaikan hermeneutika eksistensial, namun sifatnya adalah diskontinuitas. Di

sini, hidup dipahami sebagai panggilan. Allah selalu berinisiatif untuk memanggil manusia, untuk masuk dalam relasi yang hidup dengan-Nya, demi perwujudan kemanusiaannya yang sejati. Proyek hidup manusia mendapat maknanya dalam penyerahan diri kepada rencana Allah. Proyek hidup itu mengalami kepenuhannya dengan menyangkal proyek itu sendiri dan menerima rencana Allah. Di sini, manusia harus keluar dari dirinya (eksodus) untuk menemukan dirinya, harus mati terhadap dirinya sendiri untuk bangkit bersama Kristus manusia sejati (Paskah). "Barang siapa berusaha memelihara nyawanya, ia akan kehilangan nyawanya, dan barang siapa kehilangan nyawanya, ia akan menyelamatkannya" (Luk. 17:33). Dengan penyangkalan diri, proyek manusia bukannya diabaikan melainkan mengalami peruntuhan dalam prosesnya, untuk ditemukan kembali dalam kepenuhannya yang sejati.

Dalam hermeneutika Paskah ini, katekese tetap mulai dari pengalaman manusiawi. Pengalaman tidak didekati sebagai masalah, tetapi sebagai misteri kehidupan, di dalamnya tersembunyi jejak-jejak Allah atau gema sabda. Ketika disapa oleh gema sabda ini, manusia sebenarnya bukan terutama mencari melainkan berusaha menjawab pemberian diri Sang Sabda yang terungkap sekaligus tersembunyi dalam Injil dan tradisi Gereja. Di sini, Injil tidak dipandang sebagai buku pintar yang bisa menjawab semua pertanyaan manusia, bukan pula pesan yang bisa memenuhi kebutuhan dan keinginan manusia. Injil adalah jejak dari sebuah kejadian, jejak yang membawa dalam cara-cara tertentu kehadiran sebuah kejadian. Lebih tegas, Injil adalah jejak dari Paskah Kristus yang berbicara ketika orang melakukan "Paskah atau eksodus". Dia berbicara kepada subjek yang sedang menjawab panggilan, yang sedang menyerahkan dirinya, yang sedang mencintai.

Secara lebih radikal, Injil berbicara kepada subjek yang sedang menyangkal dirinya karena cinta, yang menyerahkan diri untuk menerima hadiah, yang sedang melakukan eksodus, yakni keluar dari dirinya sendiri untuk menerima kepenuhan hidup. "Injil memperlihatkan maknanya yang paling dalam pada saat subjek manusia menyangkal dirinya." Dan, ketika manusia menyangkal dirinya, sesungguhnya dia menemukan dirinya yang sejati. Di sini, Injil memperlihatkan mutiara berharga, yang ketika ditemukan orang, orang itu lalu menjual segala harta miliknya dan membeli mutiara tersebut (Bdk. Mat. 13:44-46).

Dalam perspektif hermeneutika seperti ini, prinsip "setia kepada Allah dan manusia" dalam katekese mendapat tempatnya yang benar.

Tinjauan Kritis terhadap Katekese Umat

Bertolak dari kriteria sebuah proses katekese yang memanusiakan manusia di atas, dapat dinilai hal-hal yang sudah positif dalam katekese umat, tapi juga hal-hal yang belum memadai. Tak dapat dipungkiri bahwa terdapat hal-hal yang sudah baik dalam katekese umat. Pertama, dari segi isi, katekese umat selalu berangkat dari pengalaman konkret. Tema-temanya selalu berkaitan dengan masalah hidup jemaat. Umat tidak menggumuli tema-tema Katekismus yang sering kali terasa jauh dari kehidupan konkret, namun tema-tema aktual yang riil mereka alami.

Kedua, yang berktekese dalam katekese umat benar-benar umat. Umat menjadi subjek katekese, bukan sekadar menjadi objek katekese. Mereka secara bersama-sama membahas aspirasi mereka dalam kehidupan beriman. Katekese tidak bersifat satu arah dari katekis ke umat tetapi multiarah, dari umat ke umat, umat ke katekis, dan katekis ke umat. Peran katekis hanya sebagai fasilitator yang mempermudah lalu lintas pembicaraan dan bukan corong Gereja untuk menginformasikan dan mensosialisasikan ajaran dan program-program Gereja. Keputusan akhir desepakati oleh semua peserta, dan bukannya secara sepihak ditentukan oleh fasilitator.

Ketiga, katekese umat selalu dilanjutkan dengan rencana aksi. Masalah yang diangkat dalam pertemuan mesti diselesaikan. Penyelesaian selalu berimplikasi pada tindakan konkret yang harus dilaksanakan. Dengan aksi konkret, iman tidak hanya berkaitan dengan hal batiniah melainkan nyata dalam perbuatan. "Iman tanpa perbuatan pada hakikatnya mati." Iman sejati adalah iman yang terwujud dalam aksi. Iman serentak berdimensi kognitif, afektif, dan operatif.

Kendati memiliki hal-hal positif, katekese umat juga tak luput dari kelemahan. Kelemahan utama bertautan dengan kecenderungan antropologi yang berat sebelah dalam cara pikir kontemporer sekarang ini. Katekese umat, dipengaruhi antropologi yang berat sebelah, cenderung memberi tekanan pada subjek manusia: pada konteks, permasalahan, usaha dan perencanaanya. Model penafsiran

yang digunakan adalah hermeneutika eksistensial atau praktis. Yang diutamakan dalam penafsiran eksistensial dan praktis adalah pemahaman manusia. Kitab Suci dituntut untuk berbicara sesuai pemahaman manusia (kontinuitas). Kitab Suci atau inspirasi kristiani harus mampu memberi jawaban terhadap setiap persoalan konkret manusia. Tak jarang Kitab Suci dipandang sebagai buku pintar yang menyediakan segala jawaban atas pertanyaan manusia. Akibatnya, Kitab Suci harus berbicara sesuai keinginan dan kebutuhan manusia. Yang menentukan adalah manusia yang bertanya, dan bukannya Allah yang mau berbicara. Allah berbicara menurut kondisi yang dikontrol oleh pemahaman manusia. Pertobatan sering berarti bertindak sesuai pemahaman manusia yang sudah menafsir bahwa memang pesan sabda Allah itu logis untuk dilakukan.

Risiko dari proses katekese seperti ini adalah hilangnya ruang dalam mana Sabda Allah sungguh-sungguh berbicara sebagai Sabda Allah (Curro', 2014: 87-89). Kabar gembira Injil sering direduksi menjadi pesan moral untuk perbaikan hidup pribadi dan sosial. Ruang untuk rasa kagum dan takjub terhadap sapaan Allah kurang tercipta. Lebih jauh, hal ini menyebabkan jemaat bisa jatuh dalam apa yang disebut "aktivisme"—orang banyak berbuat namun tanpa didasari oleh persahabatan yang mendalam dengan Allah. Allah harus bertindak sesuai kesepakatan dan pemahaman manusia. Sering kali hal ini bermuara pada sikap pragmatis dan lebih jauh krisis dan pendangkalan iman.

Proses Katekese Umat ke Depan—Tahap Projektual

Ke depan tentu perlu pembenahan dalam proses katekese umat agar efektif dalam upaya memanusikan manusia kristiani. Hal-hal yang sudah positif, sebagai mana diulas sebelumnya perlu dipertahankan. Kelemahannya perlu diperbaiki.

Mengatasi kecenderungan hermeneutika eksistensial dan praktis yang digunakan dalam katekese umat selama ini, ke depan perlu diutamakan model hermeneutik Paskah. Secara konkret, proses katekese umat yang bergerak dalam kerangka hermeneutika Paskah mengikuti alur sebagai berikut: menyadari dan menemukan makna religius pengalaman konkret manusiawi, membimbing ke arah perjumpaan pribadi dengan Kristus yang memberikan kepenuhan

hidup, dan merasakan panggilan untuk terlibat dalam pembangunan Kerajaan Allah di tengah dunia (bdk. Currò, 2011: 94-97; Trenti, 1999: 30-33).

Dalam tahap menyadari dan menemukan makna religius pengalaman konkret, peserta katekese umat ditolong agar dengan penuh cinta, keberanian, dan keyakinan mendalami pengalaman konkret manusiawinya. Langkah ini merupakan langkah penting dalam pertumbuhan menuju kematangan pribadi karena peserta didorong untuk mengungkapkan dan memberi makna terhadap setiap peristiwa hidupnya (bdk. Trenti, 1999: 30). Penekanan dalam proses ini adalah pada pencarian makna dan pada kemampuan untuk mengarahkan diri pada hal-hal yang indah, baik, dan benar. Proses ini menempatkan seseorang sebagai tokoh utama kehidupannya dan melihat hidup sebagai sebuah panggilan yang menuntut darinya kemampuan untuk menganalisis, memilih dalam sekian banyak kemungkinan, serta mengarahkan hidupnya kepada kepenuhan (bdk. Currò, 2011: 94-95; Amapani, 2011: 48-49).

Selanjutnya, mereka dibantu untuk menemukan makna religius pengalaman konkretnya, yakni berusaha menemukan suara yang menyapa hidup manusia dalam keseharian. Proses penemuan yang dimaksud merupakan usaha sadar untuk mengenal dan mendengar dengan hati sapaan dari Sang Sabda yang datang melalui pengalaman manusia. Itulah sebetulnya yang sering disebut sebagai dimensi religius kehidupan (bdk. Trenti, 1999: 31). Tak dapat dipungkiri bahwa Allah sesungguhnya berbicara kepada manusia antara lain melalui pengalaman konkret sehari-hari. Adalah tugas pewarta (katekis) untuk membantu pribadi-pribadi merasakan sentuhan Allah dan mendengarkan panggilannya dalam keseharian mereka. Pertanyaan yang diajukan dalam tahap ini bukanlah pertanyaan superfisial, seperti apa, kapan, dan di mana sesuatu terjadi, melainkan pertanyaan fundamental yang menerobos hal-hal kelihatan dan menjangkau jejak-jejak Allah di balik peristiwa. Tentu di sini tetap digaribawahi rencana dan pencarian manusia akan makna kehidupan, akan tetapi dalam perspektif kristiani diyakini bahwa pencarian tersebut sebetulnya adalah sebuah jawaban terhadap panggilan Allah yang senantiasa mau terlibat dengan kehidupan manusia (bdk. Currò, 2011: 95-96). Sebelum manusia mencari Allah, Allah telah lebih dahulu mencari manusia.

Dalam tahap membimbing ke arah perjumpaan pribadi dengan Kristus yang memberikan kepenuhan hidup, peserta diarahkan untuk menjumpai Kristus di balik pengalaman religius kehidupannya. Mereka dibantu untuk bertemu dengan Injil dan dengan kekayaan tradisi Gereja yang menghadirkan wajah Kristus di dunia. Di sini dapat diwujudkan proses perjumpaan dengan Kristus yang hidup (bdk. Biemmi, 2011: 71). Tentu proses ini berjalan secara bertahap. Seseorang atau komunitas menerima Yesus Kristus sebagai pribadi yang memperluas horizon kehidupan dan sebagai mutiara yang berharga yang menjadi kepenuhan hidupnya. Mereka menerima Kristus sebagai pribadi yang datang dari Allah, yang ingin terlibat dengan hidupnya. Kepada Kristus inilah peserta katekese dapat mempercayakan dirinya. Kristus secara perlahan menjadi pusat dalam mana mereka mengorganisasi kepribadian, tingkah laku, dan cara berpikirnya. Proses ini merupakan inisiasi ke dalam kehidupan kristiani dengan seluruh dimensinya: doa, liturgi, persekutuan, dan pelayanan cinta kasih. Di sini, individu akan mengalami Gereja sebagai komunitas, tempat dia bertumbuh dan berkembang di dalam Kristus (bdk. Currò, 2011: 96).

Dalam tahap merasakan panggilan untuk terlibat dalam pembangunan Kerajaan Allah di tengah dunia, peserta katekese diarahkan untuk mengikuti panggilan Kristus agar menjadi garam dan terang dunia dalam berbagai dimensi kehidupan: keluarga, dunia kerja, dan pelayanan sosial. Iman kristiani tidak dapat tidak terlibat dalam pergumulan dunia. Iman senantiasa bersifat publik dan politis karena diarahkan kepada pembangunan Kerajaan Allah di tengah dunia (Bdk. Toso, 1996: 63). Iman yang terlibat adalah iman yang solider dengan sesama dalam kancah kehidupan sehari-hari.

PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa proses katekese umat perlu dibenahi agar benar-benar menjalankan tugasnya untuk pemanusiaan manusia kristiani Indonesia. Pembenahan terutama berkaitan kecenderungan hermeneutika eksistensial dan praktis dalam katekese tersebut. Ke depan harus diutamakan penggunaan secara tepat proses hermeneutika Paskah dalam katekese umat. Prosesnya secara umum adalah sebagai berikut: menyadari dan menemukan makna religius pengalaman konkret manusiawi, membimbing ke arah

perjumpaan pribadi dengan Kristus yang memberikan kepenuhan hidup, dan merasakan panggilan untuk terlibat dalam pembangunan Kerajaan Allah di tengah dunia.

Tentu untuk pembenahan dimaksud, dibutuhkan fasilitator (katekis) yang berkarakter dan terampil dalam mengolah alur umum katekese umat. Keberhasilan katekese, dalam hal ini, tidak hanya ditentukan oleh model katekese melainkan terutama oleh para katekis. "Tidak ada metodologi, tidak ada masalah betapa pun teruji baik, dapat membuang pribadi katekis dari proses katekese pada setiap fasenya. Karisma yang diberikan kepadanya oleh Roh, spiritualitasnya yang kokoh dan kesaksian hidup yang transparan, menjiwai setiap metode. Hanya mutu manusiawi dan mutu kristianinya menjamin pemakaian yang baik dari teks-teks dan alat-alat kerja yang lain" (PUK 156). Tantangan ke depan adalah bagaimana mempersiapkan fasilitator (katekis) yang handal, yang kompeten baik dari segi personal, sosial, maupun dari segi pedagogis-kateketis.

Daftar Pustaka

- Alberich E., *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale*. Leumann (Torino): Elledici, 2001.
- Amapani A., *Animazione: educazione alla fede? Un percorso di analisi del metodo dell'animazione dalla prassi ecclesiale all'esperienza laica*, Roma, Viverein 2011.
- Bianchi E., *Fede e fiducia*. Torino: Einaudi, 2013.
- Biemmi E. *Il secondo annuncio. La grazia di ricominciare*, Bologna: Dehoniane, 2011.
- Curro' S., *Il senso umano del credere. Pastorale dei giovani e sfida antropologica*. Leumann (Torino): Elledici, 2011.
- De Rosa G., *Fede cristiana e senso della vita*, Leumann (Torino): Elledici, 1999.
- Fischela R., *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al mistero*. Milano: Paoline, 2005.
- Habur A. M., *La catechesi del popolo in Indonesia. Per un ripensamento dell'itinerario di educazione alla fede in prospettiva ermeneutica*. Roma: UPS, 2014.
- , *Katekis yang Berkarakter di Era Postmodern*, Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Missio, Volume 7. No 1, Januari 2015, hlm. 155-161.

- , Model "Lonto Leok" dalam Katekese Kontekstual Gereja Lokal Manggarai, *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Missio*, Volume 8. No 2, Juni 2016, hlm. 217-226.
- Komkat KWI, *Arah Katekese di Indonesia?* Yogyakarta: Kanisius, 1979.
- , *Katekese Umat*, Yogyakarta: Kanisius, 1981.
- , *Menuju Katekese Kontekstual Tahun 2000*, Jakarta: Obor, 1989.
- , *Membina Iman yang Terlibat dalam Masyarakat*, Jakarta: Obor, 1993.
- , *Menggalakkan Karya Katekese di Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- , *Katekese Umat, Komunitas Basis Gerejani, Evaluasi Kurikulum PAK*, Jakarta: Komkat KWI, 2002.
- , *Hari-hari Studi Kateketik para Uskup KWI 2011*, Yogyakarta: Kanisius, 2013.
- Kongregasi untuk Imam, *Petunjuk Umum Katekese (terj.)*, Jakarta: Dokpen KWI, 2000.
- Lalu Y., *Katekese Umat*, Jakarta: Komkat KWI, 2007.
- Manicardi L., *Per una fede matura*, Leumann (Torino): Elledici, 2012.
- Meddi L., *La catechesi oltre il catechismo. Saggi di catechetica fondamentale*, Citta' del Vaticano: Urbaniana University Press, 2017.
- Paulus VI, *Evangelii Nuntiandi (Mewartakan Injil) (terj.)* Jakarta: Obor, Dokpen KWI, 1993
- Ruta G., *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, Leumann (Torino): Elledici, 2010.
- Toso M., *Dottrina sociale oggi. Evangelizzazione, catechesi e pastorale nei piu' recente Magistero sociale della Chiesa*, Torino: SEI, 1996.
- Trenti Z., *L'esperienza religiosa*, Leumann (Torino): Elledici, 1999.
- , *Il linguaggio nell'educazione religiosa. La parola alla fede*, Leumann (Torino): Elledici, 2008.
- Yohanes Paulus II, *Catechesi Tradendae (Penyelenggaraan Katekese) (terj.)*, Jakarta: Dokpen KWI, 1992.

KONTRIBUSI HUKUM PERKAWINAN ADAT TERHADAP PERKAWINAN KATOLIK DI MANGGARAI

Oleh Dr. Yohanes Servatius Lon¹

Pendahuluan

N*ulla salus extra Ecclesiam* (di luar Gereja tidak ada keselamatan) pernah menjadi salah satu dogma Gereja Katolik yang memicu perdebatan terkait hubungan Gereja Katolik dengan budaya masyarakat lokal. Pada mulanya, dogma ini bertujuan untuk menyatakan keyakinan Gereja Katolik sebagai sarana keselamatan (sakramen) dan mendorong orang untuk bersatu dengan Gereja Katolik. Paus Bonifasius VIII dalam *Bulla Una Sanctam* pada 1302 menegaskan bahwa "... Kami percaya akan Gereja dengan teguh dan kami mengakui dengan segala kesederhanaan bahwa di luar Gereja tidak ada keselamatan dan pengampunan dosa." Pernyataan dogmatis ini ditegaskan ulang oleh Paus Pius IX dalam ensiklik *Quanto Conficiamur Moerore* pada 1863 untuk melawan sikap *indifferent* terhadap agama. Dalam perkembangannya, dogma ini sering dipahami secara keliru sehingga menganggap semua budaya dan agama di luar agama Kristen adalah kafir. Konsekuensinya, banyak misionaris abad ke-19–20 yang datang ke Asia dan Afrika memperlakukan semua tradisi dan budaya lokal sebagai penghalang untuk mengikuti Kristus. Mereka memiliki pemahaman yang keliru tentang budaya setempat dan bahkan menyamakan budaya lokal dengan animisme (penyembahan berhala).²

¹ Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Universitas Ottawa, Kanada; Rektor UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

² Anne Ruck, *Sejarah Gereja Asia*. Jakarta: Gunung Mulia, 2008.

Adalah Paus Yohanes XXIII yang membuka jendela Gereja Katolik terhadap kebenaran yang ada pada setiap budaya. Dengan semangat pembaruan (*aggiornamento*), Paus ini mempengaruhi Konsili Vatikan II membarui sikap dan pandangannya terhadap kebenaran dan keselamatan yang ada di luar Gereja. Konsili Vatikan II malah menegaskan bahwa Allah sendiri telah bersabda menurut kebudayaan yang khas bagi pelbagai zaman (GS 58). Gereja di sepanjang zaman dan pelbagai situasi telah memanfaatkan sumber-sumber aneka kebudayaan, untuk menyebarkan dan menguraikan pewartaan Kristus kepada semua bangsa, untuk menggali dan makin menyelaminya, serta mengungkapkannya secara lebih baik dalam perayaan liturgi dan dalam kehidupan jemaat beriman yang beraneka ragam. Paus Yohanes Paulus II menulis: *"At the heart of every culture lies the attitude man takes to the greatest mystery: the mystery of God"* (Evanglium Nutiandi - EN 96). Olehnya, Paus Fransiskus berkata: *In this sense, it is essential to show special care for indigenous communities and their cultural traditions ... For "cultures are in fact quite diverse and every general principle... needs to be inculturated, if it is to be respected and applied."*³

Saat ini, persepsi dan sikap positif Gereja terhadap kebudayaan didasarkan pada sejumlah argumentasi teologis. Sesuai dengan kesaksian Kitab Suci dan tradisi, Gereja yakin bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini diciptakan oleh Allah. Kebudayaan bukan sekadar hasil kreasi atau produk daya cipta manusia melainkan juga merupakan perwujudan diri Sang Pencipta. Allah menciptakan manusia sesuai dengan citra-Nya; dengan mengambil bagian dalam citra Allah manusia mampu menciptakan kebudayaan. Dengan demikian, Allah sejak awal penciptaan telah menghendaki adanya kebudayaan. Allah memberikan kebebasan kepada manusia sehingga manusia berkembang dalam kreativitasnya yang luar biasa. Hasil dari kreativitas tersebut termanifestasi dalam berbagai kebudayaan yang kaya raya. Selanjutnya, Gereja juga yakin bahwa karena kasih-Nya yang agung, Allah mengutus Yesus Kristus untuk menebus manusia dari dosanya. Melalui kelahiran Yesus Kristus, Allah menjelma menjadi manusia dan menyatakan diri-Nya melalui ciptaan-Nya (bdk. Ibr. 1:1). Peristiwa inkarnasi menyatakan kehadiran Allah secara empiris-historis. Dengan demikian, Allah hadir

³ *Laudato Si (LS)* 146; *Amoris Laetitia (AL)* 202.

dan menjadi bagian dari kehidupan dan kebudayaan manusia. Lebih dari itu Allah juga menyucikan kehidupan dan kebudayaan manusia. Di sini tidak ada lagi polarisasi yang rohaniah dan duniawi, yang sakral dan profan karena semuanya telah disucikan sebagai satu keutuhan ciptaan Allah.

Dari hakikatnya setiap kebudayaan mengemban unsur-unsur dan nilai-nilai positif yang turut membentuk moral dan etika warganya. Kebiasaan dan adat istiadat dalam suatu masyarakat mampu membangun keharmonisan relasi antara manusia dan yang ilahi, sesama, dan lingkungan. Kebudayaan juga membentuk keyakinan, sikap dan pandangan warga masyarakat tentang dunia dan dirinya. Sikap dan pandangan tersebut sangat erat kaitannya dengan tatanan hukum dan aturan moral yang membentuk hati nurani manusia. Selain itu, kebudayaan dapat membangun persepsi tentang sesuatu yang rohaniah. Di sini, unsur-unsur dan nilai-nilai kebudayaan mendukung manusia bertemu dengan yang ilahi.

Tulisan ini hendak menyoroti kontribusi kebudayaan terhadap agama Katolik. Studi seperti ini telah dilakukan oleh banyak ahli sebelumnya. Luzbetak L.J., misalnya, menyoroti kesucian setiap kebudayaan dalam relasinya dengan lembaga Gereja Katolik.⁴ Sementara K. Norget (2009) berusaha mengeksplorasi dasar teologi dari budaya asli.⁵ Di Indonesia sendiri juga terdapat beberapa studi tentang kontribusi kebudayaan asli terhadap kehidupan Gereja. H. Boelaars, dalam bukunya, mendorong Gereja Indonesia untuk melakukan inkulturasi terhadap budaya setempat.⁶ Togar Nainggolan secara khusus meneliti hubungan adat Batak dengan Gereja Kristen.⁷ Yosep Harbelubun mendalami persaudaraan lintas iman berdasarkan kearifan lokal budaya Kei.⁸ Stephanus Djunatan mengangkat kearifan

⁴ L.J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives*, in *Missiological Anthropology*. Maryknoll: Orbis Books, 2015.

⁵ K. Norget. "Decolonization and The politics of Syncretism: The Catholic Church, Indigenous Theology and Cultural Autonomy in Oaxaca, Mexico. In *Education, Decolonization and Development*, January 1, 2009, hlm. 75-93.

⁶ Huub. J.W.M. Boelaars. *Indonesianisasi, dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.

⁷ Togar Nainggolan, "Adat dan Iman Kristen di Tanah Batak. *Journal Logos*, Januari 2007.

⁸ Yosep Harbelubun, "Membangun Persaudaraan Lintas Iman dengan Berbasis pada

lokal pada budaya Sunda ke dalam kehidupan komunitas umat Katolik di Bandung.⁹

Berbeda dengan studi di atas, artikel ini akan secara khusus mengeksplorasi hubungan Gereja Katolik dan kebudayaan Manggarai di Flores Barat, NTT. Fokus perhatiannya adalah kontribusi hukum adat Manggarai terhadap perkawinan Katolik. Pertanyaan yang hendak dijawab: Bagaimanakah hukum adat Manggarai mengatur perkawinan? Bagaimanakah kontribusi aturan adat terhadap perkawinan Katolik? Patut dicatat bahwa banyak studi telah dilakukan misionaris Barat tentang kebudayaan Manggarai termasuk dalam hal perkawinan. Namun, belum ada yang menulis tentang kontribusi hukum adat terhadap perkawinan Katolik. Ruang lingkup sorotannya mencakupi persiapan perkawinan, perjanjian dan legalitas perkawinan, keluhuran martabat perkawinan, tanggung jawab perkawinan, dan semangat rekonsiliasi dalam menyelesaikan masalah perkawinan.

Studi ini merupakan studi kepustakaan dan studi lapangan. Studi kepustakaan dilakukan pada semua sumber-sumber pustaka tentang perkawinan menurut adat Manggarai dan aturan Gereja Katolik. Data-data relevan pada sumber-sumber tersebut akan dicatat, dianalisis, dan disusun kembali dalam rangkaian pemikiran yang sesuai dengan perspektif studi ini. Sedangkan, studi lapangan dilakukan dengan membuat wawancara pada tokoh-tokoh adat. Kepada mereka ditanyakan informasi penting tentang aturan adat perkawinan Manggarai.

Persiapan Perkawinan

Pada masyarakat Manggarai perkawinan merupakan sebuah proses yang panjang. Ketika seorang pemuda hendak menikah, maka dia wajib melaporkan kepada orangtuanya. Selanjutnya, orangtua akan mengumpulkan seluruh keluarga besar untuk berbicara tentang niat menikah tersebut. Pada kesempatan pertemuan keluarga ini mereka akan saling memberikan informasi dan pendapat tentang calon pasangan serta rencana pernikahannya. Jika disepakati maka keluarga

Kebudayaan Masyarakat Adat Kei. *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, Vol 2 No 1 (2017), hlm. 75-96.

⁹ Stephanus Djunatan, "Silih Asah, Silih Asih, Silih Asuh: Inspirasi Budaya Lokal untuk Gereja, *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 11, No. 1 (2011), hlm. 115-127.

besar akan secara bersama-sama datang ke rumah orangtua dari calon istri (*weda rewa tukē mbaru*). Juru bicara (*tongka*) dari keluarga si pemuda akan menyampaikan niat untuk melamar si pemudi. Dalam bahasa adat akan disampaikan: *ita kala lē pa'ang, tuluk pu'u batu mbau* (kami telah melihat gadis di gerbang kampung dan kini kami mendatangi tuannya). Jika lamaran diterima maka diresmikan masa pertunangan mereka. Sesudah itu orangtua si pemuda akan mengadakan acara *kumpul kopē* dan *bekang* dalam rangka pengumpulan dana secukupnya untuk urusan pernikahan tersebut.

Semua kegiatan di atas dilakukan sebagai persiapan agar si pemuda dan si pemudi dapat memasuki pernikahan secara baik. Persiapan yang baik dan memadai dianggap krusial dan merupakan sebuah keharusan untuk kebaikan sebuah perkawinan. Persiapan yang baik memungkinkan calon pasutri (pasangan suami istri) untuk mengembangkan relasi harmonis dalam hidup perkawinan dan mewujudkan kesejahteraan keluarga (bdk. Suharyanto, 2007: 15; Khairudin, 2002: 25). Menurut Redd (2004), nilai-nilai yang ditanamkan selama persiapan perkawinan sangat kuat mempengaruhi keharmonisan, kesejahteraan, dan kelanggengan sebuah keluarga.

Berdasarkan pengalaman mengurus pembatalan perkawinan pada Tribunal Keuskupan Ruteng selama belasan tahun, ditemukan banyak kasus perkawinan yang dilakukan tanpa adanya persiapan nikah secara baik dan memadai. Sesudah bertemu untuk pertama kali, si laki-laki dan si perempuan langsung terlibat dalam hubungan sebagai suami-istri dan hidup bersama. Selanjutnya, mereka menikah hanya dengan alasan bahwa mereka sudah melakukan hubungan intim sebagai suami-istri atau karena si perempuan hamil atau karena telah melahirkan anak. Mereka sesungguhnya belum mengenal satu sama lain secara baik dan memadai serta belum siap untuk hidup dalam rumah tangga. Perkawinan serupa ini sering diwarnai oleh konflik yang tidak dapat diatasi sehingga berakhir dengan "perceraian" atau perpisahan satu dengan yang lain (*Data Tribunal Keuskupan Ruteng, tahun 2000-2019*). Semua data ini menunjukkan adanya korelasi positif antara persiapan nikah yang baik dan kelanggengan sebuah perkawinan. Dalam kaitan dengan Kursus Persiapan Perkawinan Katolik (KPP), Suharyanto (2007:15) menegaskan bahwa kursus persiapan perkawinan sangat penting sebagai momen rekoleksi dan permenungan bagi si calon

nikah sehingga mempersiapkan diri lebih baik dan memantapkan niat memasuki jenjang perkawinan. Kursus pernikahan juga membuat calon nikah memahami dengan jelas hakikat, makna, dan martabat perkawinan.

Tuntutan akan persiapan perkawinan yang memadai sesungguhnya telah menjadi imperatif yuridis dalam Gereja Katolik. Kan. 1063 Kitab Hukum Kanonik (KHK) 1983 mewajibkan uskup dan imam untuk mempersiapkan perkawinan secara baik. Dalam kanon tersebut ditegaskan bahwa: "Para gembala jiwa-jiwa wajib mengusahakan agar komunitas gerejawi masing-masing memberikan pendampingan kepada umat beriman kristiani supaya status perkawinan dipelihara dalam semangat kristiani serta berkembang dalam kesempurnaan." Kanon yang sama juga menekankan berbagai bentuk persiapan perkawinan. Hal itu dapat dilakukan secara bersama atau personal, dalam kegiatan liturgis atau non-liturgis. Persiapan perkawinan diarahkan untuk membentuk pemahaman yang tepat tentang hakikat perkawinan Katolik, tugasnya sebagai suami-istri, liturgi perkawinan serta kelanggengan perkawinan Katolik.¹⁰

Di Manggarai, persiapan perkawinan Katolik dapat dilaksanakan sejalan dengan proses perkawinan adat. Kanon 1064 meminta uskup untuk mendengar nasihat orang berpengalaman atau para ahli.¹¹ Di

¹⁰ Kanon 1063: Para gembala jiwa-jiwa wajib mengusahakan agar komunitas gerejawi masing-masing memberikan pendampingan kepada umat beriman kristiani, supaya status perkawinan dipelihara dalam semangat kristiani serta berkembang dalam kesempurnaan. Pendampingan itu terutama harus diberikan: 1^o dengan khotbah, katekese yang disesuaikan bagi anak-anak, kaum muda serta dewasa, juga dengan menggunakan sarana-sarana komunikasi sosial, agar dengan itu umat beriman kristiani mendapat pengajaran mengenai makna perkawinan kristiani dan tugas suami-istri serta orangtua kristiani; 2^o dengan persiapan pribadi untuk memasuki perkawinan, supaya dengan ituмпелай disiapkan untuk kesucian dan tugas-tugas dari statusnya yang baru; 3^o dengan perayaan liturgi perkawinan yang membawa hasil agar dengan itu memancarlah bahwa suami-istri menandakan serta mengambil bagian dalam misteri kesatuan dan cinta kasih yang subur antara Kristus dan Gereja-Nya; 4^o dengan bantuan yang diberikan kepada suami-istri, agar mereka dengan setia memelihara serta melindungi perjanjian perkawinan itu, sampai pada penghayatan hidup di dalam keluarga yang semakin hari semakin suci dan semakin penuh.

¹¹ Ordinarius wilayah harus mengusahakan agar pendampingan tersebut diatur dengan semestinya, bila ia memandang baik juga dengan mendengarkan nasihat dari orang-

dalam event tahapan pernikahan adat, ada banyak orang tua yang berpengalaman dalam pernikahan. Momen kebersamaan keluarga besar dari kedua calon pasangan tentunya dapat dijadikan sarana pastoral persiapan perkawinan Katolik. Dalam kegiatan tersebut, para petugas Gereja dapat melakukan katekese atau khotbah tentang hakikat perkawinan Katolik. Selain itu, Gereja juga dapat memanfaatkan orang tua- orang tua yang berpengalaman dalam kehidupan keluarga. Bahkan, dalam kegiatan tersebut dapat juga digali kearifan lokal tentang kehidupan perkawinan.

Sejauh ini, Gereja Katolik Manggarai sesungguhnya telah mengadopsi kearifan lokal *turuk empo* sebagai sarana untuk penelitian kanonik. Kata *turuk empo* berarti bercerita tentang nenek moyang atau berkisah tentang pohon keluarga. Sudah menjadi kebiasaan di banyak paroki bahwa ketika *anak rona* dan *anak wina* sepakat menentukan hari nikah maka mereka melakukan *turuk empo*. Pada saat ini keluarga melaporkan rencana pernikahan antara kedua calon pasangan suami-istri dan juga menceritakan pohon keluarga dari keduanya. Dalam banyak kasus, kegiatan *turuk empo* ini dipahami sebagai kegiatan penyelidikan kanonik.

Tentu ruang lingkup penyelidikan kanonik tidak sebatas pada kisah pohon keluarga dari calon pasangan. Yohanes S. Lon menjelaskan bahwa penyelidikan kanonik diarahkan untuk 1) memastikan bahwa para calon nikah tidak mempunyai rintangan dan atau halangan untuk menikah satu sama lain. Salah satu halangan menikah adalah hubungan darah yang sangat dekat. Di sini pentingnya informasi tentang pohon keluarga (*turuk empo*); 2) penyelidikan kanonik juga dilakukan untuk memastikan bahwa kedua calon nikah sudah saling mengenal satu sama lain secara memadai sehingga pantas dan layak untuk dikukuhkan perkawinannya dalam Gereja Katolik; 3) penyelidikan kanonik juga bertujuan untuk memastikan bahwa calon nikah berada dalam keadaan sehat rohani-jasmani sehingga mampu membuat kesepakatan nikah secara sehat, benar, bebas, dan bertanggung jawab; 4) penyelidikan kanonik penting untuk memastikan bahwa calon nikah memiliki pemahaman yang tepat dan benar tentang hakikat perkawinan

orang, laki-laki dan perempuan, yang teruji karena pengalaman dan keahliannya.

Katolik.¹² Kanon 1096¹³ menuntut calon nikah untuk memahami bahwa a) perkawinan Katolik hanya terjadi antara seorang laki-laki dan seorang wanita, b) perkawinan Katolik merupakan persekutuan kasih yang total dan eksklusif, c) terarah pada kesejahteraan suami-istri yang terbuka kepada kelahiran anak, dan d) perkawinan Katolik itu sakramental, monogami, dan tidak terceraiakan.

Dewasa ini Kursus Persiapan Perkawinan (KPP) dirasakan sangat penting karena banyak calon nikah yang tidak disiapkan di dalam keluarganya untuk menghadapi pernikahan. Sementara itu, masalah kehidupan keluarga makin kompleks. Ketika mengikuti KPP, para calon suami-istri diberikan informasi, pemahaman, dan pencerahan tentang hakikat perkawinan Katolik, kesehatan dalam keluarga, ekonomi keluarga, gender, moral perkawinan dan keluarga, psikologi, seksualitas, dan sebagainya. Dengan melibatkan keluarga besar kedua calon mempelai, KPP akan lebih kontekstual, relevan, dan signifikan.

Perjanjian dan Legalitas Perkawinan

Secara umum ada kesamaan antara hukum Gereja dan hukum adat Manggarai tentang sahnya sebuah perkawinan. Baik hukum Gereja Katolik maupun hukum adat Manggarai menuntut tiga syarat agar perkawinan itu sah. *Pertama*, perkawinan yang sah mensyaratkan adanya kesepakatan para pihak dalam sebuah perjanjian nikah. Dalam hukum Gereja Katolik, kesepakatan nikah harus dilakukan oleh seorang laki-laki dan seorang wanita yang hendak menikahi satu sama lain. Isi kesepakatannya adalah perjanjian untuk menjadi suami-istri, kesetiaan satu sama lain dalam suka dan duka untuk seumur hidup.¹⁴ Dalam

¹² Yohanes S. Lon. *Hukum Perkawinan Sakramental dalam Gereja Katolik*. Yogyakarta: Kanisius, 2019, hlm. 192-196.

¹³ Kanon 1096: Agar dapat ada kesepakatan nikah, perlulah para mempelai sekurang-kurangnya mengetahui bahwa perkawinan adalah suatu persekutuan tetap antara seorang laki-laki dan seorang perempuan yang terarah pada kelahiran anak, dengan suatu kerja sama seksual.

¹⁴ Kanon 1057: 1) Kesepakatan pihak-pihak yang dinyatakan secara legitim antara orang-orang yang menurut hukum mampu, membuat perkawinan; kesepakatan itu tidak dapat diganti oleh kuasa manusiawi manapun. 2) Kesepakatan perkawinan adalah tindakan kehendak dengannya seorang laki-laki dan seorang perempuan saling menyerahkan diri dan saling menerima untuk membentuk perkawinan dengan perjanjian yang tak dapat ditarik kembali.

hukum adat Manggarai kesepakatan terjadi antara dua keluarga besar yang diwakili oleh juru bicara (*tongka*). Isi kesepakatan adalah relasi *woënelu* sebagai *anak rona* dan *anak wina* yang dikukuhkan dengan pemberian belis.¹⁵

Dengan demikian, ada perbedaan antara kesepakatan dan perjanjian nikah menurut hukum adat Manggarai dengan hukum Gereja Katolik. Namun, antara keduanya tidak ada pertentangan ataupun tidak harus dipertentangkan. Keduanya dapat saling mendukung dalam rangka terwujudnya kesejahteraan perkawinan tersebut. Dalam hukum adat, kesepakatan personal antara calon pasutri diasumsikan ada atau akan ada; sementara dalam hukum Gereja kesepakatan keluarga besar yang diasumsikan ada atau akan ada. Hukum adat sesungguhnya tidak menafikkan perlunya kesepakatan personal antara kedua mempelai. Sebaliknya, hukum Gereja juga tidak menafikkan perlunya kesepakatan antara kedua keluarga besar. Menurut Kanon 1108, pernikahan yang sah harus disaksikan oleh banyak umat beriman. Kehadiran umat beriman secara yuridis diwakili oleh bapa-mama saksi. Di sini, hukum Gereja memandang perlu kehadiran dan kesaksian dari umat beriman termasuk keluarga besar kedua mempelai. Di dalam hukum adat Manggarai, kehadiran dan kesaksian kedua keluarga besar diwujudkan secara lebih kuat dalam kesepakatan *wagal* di mana mereka mendeklarasikan diri sebagai *anak rona* dan *anak wina*. Ikatan relasi kekeluargaan *anak rona* dan *anak wina* ini bertujuan untuk mengukuhkan perkawinan antara mempelai laki-laki dan mempelai perempuan. Dengan demikian, kesepakatan antara kedua keluarga besar dalam pernikahan adat sungguh bernilai positif bagi kesepakatan personal antara kedua mempelai.

Kedua, baik hukum adat maupun hukum Gereja menegaskan bahwa perkawinan yang sah terjadi pada mereka yang tidak mempunyai halangan untuk menikah. Hukum adat menyebut halangan nikah itu dalam ungkapan *toe ndoro*, *jurak*, *toko toe kop*, *toko paluk*, dan sebagainya. Ungkapan-ungkapan ini membangun persepsi dan kesadaran bahwa pernikahan hanya terjadi bagi mereka yang bebas

¹⁵ Yohanes S. Lon, "The Legality of Marriage According to Customary, Religion and State Laws: Impacts on Married Couples and Children in Manggarai," dalam *Jurnal Dinamika Hukum*, Volume 19, issue 2, May 2019, hlm. 302-317

dari halangan, apa pun jenis halangannya. Halangan hukum adat membentuk disposisi batin pada orang Manggarai untuk menghargai aturan tentang halangan untuk menikah. Dalam hukum Gereja Katolik jumlah dan jenis halangan untuk menikah jauh lebih banyak dan mencakupi halangan kodrati (seperti halangan umur, impotensi), halangan hukum (beda agama, tahbisan, kaul), dan halangan kriminal seperti pembunuhan, penculikan, dll. (bdk. Kanon 1083-1092).

Ketiga, kedua hukum adat dan hukum Gereja Katolik mengharuskan adanya tata peneguhan nikah untuk legalitas sebuah perkawinan. Pada hukum adat, pengukuhan perkawinan dilakukan dalam acara *wagal*, yang berpuncak pada acara *tudak ela wagal* atau *sikat sai kina* (*cikat kina wagak* atau *wagal kaba*).¹⁶ Sementara, dalam hukum Gereja Katolik, tata peneguhan nikah terjadi di Gereja, dalam upacara resmi Gereja dan oleh wakil resmi Gereja (Kanon 1108-1120). Tentu ada perbedaan antara keduanya namun tata peneguhan nikah yang berbeda tidak boleh dipertentangkan. Tata peneguhan nikah adat sesungguhnya menjadi persiapan bagi tata peneguhan nikah gereja. Pada waktu *wagal* banyak orang yang hadir dan diwarnai oleh suasana kekeluargaan dan persaudaraan serta kegembiraan. Suasana ini tentunya sangat bagus untuk membangun dan mempersiapkan hari pernikahan yang bahagia. Suasana yang sama memberi peneguhan dan kekuatan bagi calon mempelai untuk maju ke altar pernikahan tanpa cemas dan ragu. Dukungan psikologis dan sosial sesungguhnya sangat dibutuhkan ketika seseorang membuat perjanjian nikah yang bersifat seumur hidup.¹⁷

Keluhuran Martabat Perkawinan Katolik

Bagi orang Katolik perkawinan merupakan sesuatu yang suci....*marriage is more than a sacred covenant with another person. It is a spiritual discipline designed to help you know God better, trust him more fully, and*

¹⁶Yohanes S. Lon dan Fransiska Widyawati, "Bride-Wealth: Is there Respect for Women in Manggarai, Eastern Indonesia?" dalam *Journal Humaniora, Volume 30, Number 3, October 2018*, hlm. 271-278.

¹⁷Utomo Yudhanto, dkk., Hubungan Dukungan Sosial dengan Tingkat Kecemasan pada Pasangan yang Akan Menikah pada Tahun 2014 di Kantor Urusan Agama Yogyakarta (Skripsi), Yogyakarta: Gajah Mada, 2015.

*love him more deeply.*¹⁸ Perkawinan merupakan sebuah sakramen, tanda dan sarana keselamatan. Melalui perkawinan kedua mempelai makin mengenal dan mencintai Allah, sumber keselamatan. Santu Paulus berkata: Karena suami yang tidak beriman itu dikuduskan oleh istrinya dan istri yang tidak beriman dikuduskan oleh suaminya (bdk. 1Kor. 7: 14). Perkawinan sesungguhnya bukanlah hasil kreasi manusia semata melainkan direncanakan Allah sejak awal penciptaan manusia. Manusia diciptakannya laki-laki dan perempuan agar mereka hidup bersama dalam perkawinan (bdk. Kej. 1:26-28). Perkawinan juga melambangkan persekutuan cinta Allah Tritunggal Mahakudus. Paus Yohanes Paulus II menulis: *Our God in his deepest mystery is not solitude but a family, for he has within himself fatherhood, sonship and the essence of the family, which is love. That love, in divine family, is the Holy Spirit.*¹⁹

Pada era globalisasi, keluhuran martabat perkawinan Katolik seakan-akan diuji oleh berbagai tantangan hidup yang makin kompleks. Kasus perceraian, kekerasan dalam rumah tangga, perkawinan sesama jenis, dan sebagainya memunculkan keprihatinan akan penghormatan terhadap keluhuran martabat perkawinan. Ada kesan dan tren di mana keluhuran martabat perkawinan direlativisasi, direduksi, dan didegradasi oleh gaya hidup yang hedonistis, konsumeristis, materialistis, dan sebagainya. Hakikat perkawinan yang suci direduksi menjadi sebuah lembaga sosial semata, sehingga memudahkan perceraian atau poligami. Desakralisasi perkawinan tentunya merusak hakikat perkawinan yang monogami dan tak tercerai.²⁰

Perkawinan adat Manggarai sangat kuat dengan nuansa kultural, sosial, dan spiritual. Hukum adat Manggarai juga melihat perkawinan bukan sekadar peristiwa manusiawi semata. Dalam doa pernikahan adat (*tudak wagal*) biasanya disampaikan permohonan akan kehadiran nenek moyang dalam perkawinan tersebut, permohonan akan restu dan doa nenek moyang bagi keluarga baru, pernyataan tentang kesepakatan kedua keluarga besar terhadap pernikahan tersebut, permohonan agar

¹⁸ Yohanes S. Lon, *Hukum Perkawinan Sakramental dalam Gereja Katolik*, hlm. 11.

¹⁹ Homily at the Eucharistic Celebration in Puebla de los Angeles (28 January 1979), 2: AAS 71 (1979), hlm. 184.

²⁰ AL 30-40.

keluarga baru dianugerahi berkat keturunan, kekayaan, kesehatan, dan kelanggengan dalam perkawinan, serta kekuatan bagi suami-istri agar tertib dalam kehidupan keluarga (*neka wedis ceki, néka lagé saké*) (bdk. Sudi, 2017; Basilius, 2017; Tatul, 2017).²¹ Inti dari doa ini adalah agar kehidupan perkawinan tersebut akan langgeng dan dikarunia berbagai berkat yang dibutuhkan. Dalam doa nikah adat, terkandung dimensi spiritual dan sosial dari perkawinan. Aspek-aspek ini tentunya mendukung ajaran Gereja Katolik tentang keluhuran martabat perkawinan yang suci, monogami, dan tidak terceraiakan.

Tanggung Jawab Perkawinan

Tanggung jawab mempertahankan kelanggengan perkawinan merupakan sebuah keharusan dalam perkawinan Katolik. Kanon 1151 dengan tegas menyatakan bahwa suami-istri mempunyai kewajiban dan hak untuk memelihara hidup bersama perkawinan, kecuali ada alasan legitim yang membebaskan mereka. Demikianlah mereka bukan lagi dua, melainkan satu. Karena itu apa yang telah dipersatukan Allah, tidak boleh diceraikan manusia (bdk. Mat. 19:3-6). Allah yang setia memanggil manusia untuk hidup setia termasuk dalam hal perkawinan. Kesetiaan menjadi aspek krusial dalam melanggengkan sebuah perkawinan.²²

Calhoun dan Acocella berpendapat bahwa kunci bagi kelanggengan perkawinan adalah keberhasilan melakukan penyesuaian di antara pasangan. Penyesuaian ini bersifat dinamis dan memerlukan sikap dan cara berpikir yang luwes. Penyesuaian adalah interaksi yang kontinyu

²¹ *Dengé le méu empo, ho'o ami neki weki manga ranga, nai ca anggit tuka ca léléng lonto léok woé-nelu, ho kudu adakn ga, te cikat sai kina wagak kaba te nipu sanggéd toambo. Tegé dami, wa koé étan tu'a, kudut ité kéta te kolon ngaji kamping Mori Jari, sémbén Mori dédék, toambo agu Mori Wowo. Latang hi enu anak dami, kudut néka lérong kolé ceki de endé ema landing lut ruku weru hitu kali ga, hau enu paka lorong wa'u de ronam ga. Ného taé kali ga porong ka'éng jari, cébo léwé mosé ka'éng golo, beka agu buar tai anak lanar, wing do ného taé kali ga, raés bali racap rés baling lélé agu borék oné bocél. Tesuan kolé, aram manga nggaut agu nggut de asé kaé latang te pandé cuar wina rona disé cua, olélé..., tadang koés situ ta, poro te méu empo sua, paka jaga agu sémbéng kid lité. Néka koé cumang dungka agu pala cala one ka'éng kilo koéd* (Regus dan Deki, 2012, hlm. 107).

²² Yohanes S. Lon, *Hukum Perkawinan Sakramental*, hlm. 108-112.

dengan diri sendiri, orang lain, dan lingkungan. Menurut Glenn, ada tiga indikator untuk sebuah penyuaian yang berhasil: konflik, komunikasi, dan pembagian tugas rumah tangga. Penyesuaian yang berhasil ditandai oleh sikap dan cara yang konstruktif dalam menyelesaikan konflik.²³

Dalam pernikahan adat Manggarai biasanya pasutri atau kedua mempelai diwanti-wanti tentang beberapa tanggung jawab perkawinan. Pertama, mereka diingatkan akan tanggung jawabnya untuk mempertahankan kelanggengan perkawinan. Dikatakan dalam doa adat: ... *aram manga nggaut agu nggut de asé kaé latang te pandé cuar wina rona disé cua, oléé...; tadang koés situ ta, poro te méu empo sua, paka jaga agu sémbéng kid lité. Néka koé cumang dungka agu pala cala one ka'éng kilo koéd* (Semoga nenek moyang menjauhkan kedua mempelai dari bahaya gosip dan kecemburuan yang dapat menghancurkan perkawinannya). Dalam doa ini tidak saja dimohonkan agar para mempelai dijauhkan dari bahaya perceraian tetapi juga diingatkan untuk menjauhkan semua gosip dan kecemburuan yang membahayakan sebuah perkawinan. Selanjutnya, kedua mempelai diberitahu tentang sanksi yang akan mereka terima jika menyebabkan perkawinan itu gagal atau berakhir dengan perceraian. Kepada mempelai wanita dikatakan: *Enu, eme rambang mata agu ata rona bana, raja rum de hitu agu ca keta ela wase lima te podo waun* (Saudari...jika engkau jatuh cinta pada pria lain, maka itu urusanmu sendiri dan engkau harus menyiapkan satu ekor babi yang besar untuk mengembalikan suamimu ini). Kepada mempelai laki-laki disampaikan: *Nana, eme rambang mata agu inewai bana, raja rum de hitu, agu ca keta kaba latang te pande weta laing hi enu agu nara laing hi nana* (saudara... jika engkau jatuh cinta pada wanita lain maka itu urusanmu sendiri dan engkau harus siapkan kerbau untuk mengembalikan istrimu ini).

Kedua, tanggung jawab orangtua terhadap anak. Bagi orang Manggarai, tujuan perkawinan erat kaitan dengan keberlangsungan eksistensi suku, klan atau keluarga. Mempunyai anak adalah sebuah keharusan. Jika tidak ada anak maka laki-laki diperkenankan untuk ambil istri baru. Dalam doa pernikahan adat selalu disampaikan:

²³ Sri Lestar, *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga*, Jakarta: Gramedia, 2012.

..beka agu buar tai anak lanar, wing do ného taé kali ga, raés bali racap rés baling lélé agu borék oné bocél. Isi doa ini sejalan dengan Kitab Kejadian 2:24: Beranak cuculah dan bertambah banyak; penuhlah bumi. Tanggung jawab prokreasi merupakan amanat Allah kepada manusia dan anugerah istimewa (bdk. Mzm. 127:3). Mahkota orangtua-orangtua adalah anak cucu dan kehormatan anak-anak ialah nenek moyang mereka (bdk. Ams. 17:6). Di sini, anak dilihat sebagai mahkota cinta dari suami-istri. Olehnya, orangtua bertanggung jawab untuk mendidik dan membesarkan mereka. Menurut Kanon 1136, orangtua mempunyai kewajiban sangat berat dan hak primer untuk sekuat tenaga mengusahakan pendidikan anak, baik fisik, sosial, dan kultural, maupun moral dan religius. Menurut Ihromi, jika suami-istri tidak dapat menjalankan tugasnya sebagai orangtua yang baik, maka hal itu akan menggoyahkan sebuah perkawinan.²⁴

Sangatlah menarik bahwa dalam adat Manggarai ditekankan semangat rekonsiliasi dalam menyelesaikan masalah perkawinan. Ungkapan *onē leso salē, onē waēs lau* (pergi bersama terbenamnya matahari di barat dan bersama air ke laut) mengajak untuk tidak menyimpan dendam dan sebaliknya mengutamakan nilai pemaafan atau pengampunan seperti yang dinyatakan dalam Mzm. 37:8: janganlah matahari terbenam sebelum padam amarahmu. Ungkapan ini diperkuat dengan adat penyelesaian perkawinan dengan cara *weta laing agu nara laing* (jadikan saudara dan saudari), yaitu penyelesaian perkawinan yang meresmikan perceraian (*kole ramin laki, kole oka mokang*) dalam suasana persaudaraan dan kekeluargaan sebagai saudara dan saudari. Semangat rekonsiliasi demikian sesungguhnya menjadi imperatif yuridis bagi umat Katolik yang hendak berpisah atau bercerai dengan pasangannya. Dalam Kanon 1152 ayat 1-2 dikatakan sebagai berikut:

1. Sangat dianjurkan agar pasangan, tergerak oleh cinta kasih kristiani dan prihatin akan kesejahteraan keluarga, tidak menolak mengampuni pihak yang berzinah dan tidak memutus kehidupan perkawinan. Namun, jika ia tidak mengampuni kesalahannya secara jelas atau diam-diam, ia berhak untuk memutus hidup

²⁴ T.O. Ihromi, *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1999, hlm. 145.

bersama perkawinan, kecuali ia menyetujui perzinahan itu atau menyebabkannya ia sendiri juga berzinah.

2. Dianggap sebagai pengampunan diam-diam jika pasangan yang tak bersalah, setelah mengetahui perzinahan itu, tetap hidup bersama secara bebas dengan sikap sebagai seorang pasangan; hal itu diandaikan jika ia meneruskan hidup bersama sebagai suami-istri selama enam bulan, tanpa membuat rekursus pada otoritas gerejawi atau sipil.

Tuntutan hukum ini dapat mempengaruhi hubungan suami-istri dan kestabilan sebuah perkawinan. Ketidakkampuan untuk memaafkan atau dimaafkan akan menjadi sumber kehancuran sebuah perkawinan.²⁵ Fincham & Beach (dalam Allemand, dkk, 2000) berpendapat bahwa pemaafan memiliki potensi untuk memfasilitasi relasi yang intim.²⁶

Penutup

Hukum adat Manggarai memandang perkawinan sebagai sebuah ikatan kedua keluarga besar (*woenelu*) *anak rona* dan *anak wina*. Ini berbeda dengan pandangan Hukum Gereja Katolik yang melihat perkawinan sebagai sebuah ikatan personal antara seorang laki-laki dan seorang perempuan. Perbedaan ini tentunya mewarnai proses persiapan perkawinan, proses keabsahan sebuah perkawinan dan tanggung jawab terhadap perkawinan. Namun, perbedaan ini tidak harus dipertentangkan satu dengan yang lain. Keduanya dapat saling mendukung.

Ada beberapa kontribusi dari hukum perkawinan adat terhadap perkawinan Katolik. Pertama, proses persiapan perkawinan adat Manggarai dapat dijadikan sarana pastoral untuk mempersiapkan calon mempelai untuk memahami perkawinan Katolik dan menerimanya sebagai sebuah sakramen. Kedua, pertukaran kesepakatan perkawinan di antara kedua keluarga besar pada acara *wagal* menjadi kekuatan dan motivasi bagi calon mempelai memasuki Sakramen Perkawinan Katolik. Kesepakatan tersebut memberi tanggung jawab yang lebih besar

²⁵ P. Subiyanto, *The handbook of Marriage: Menuju Perkawinan Langgeng*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2011.

²⁶ F.D. Fincham & Beach, S.R.H. "The Kiss of the Porcupines: From Attributing Responsibility to Forgiving", *Personal Relationships*, 7, 2000, hlm. 1-23.

kepada keluarga besar ketimbang kedua hadir sebagai saksi pernikahan dalam perkawinan Katolik. Ketiga, nuansa sosial, kultural, dan religius dari perkawinan adat Manggarai mendukung terwujudnya hakikat perkawinan Katolik yang sakramental, monogami, dan tak terceraiakan. Keempat, tuntutan hukum adat akan tanggung jawab perkawinan dan pendidikan anak sesuai dan menjawab imperatif yuridis dalam Kitab Hukum Kanonik atau Hukum Gereja Katolik.

Oleh karena itu, Gereja Katolik Manggarai sebaiknya mengakomodasi dan memaksimalkan kontribusi hukum perkawinan adat Manggarai untuk mewujudkan perkawinan Katolik yang sakramental, monogami, dan tak terceraiakan.

Daftar Pustaka

- Allemand, M. Amberg, I. Zimprich, D., & F.D. Fincham. "The role of trait forgiveness and relationship satisfaction in episodic forgiveness", *Journal of Social and Clinical Psychology*, Volume 26, No. 2 (2007), hlm. 199–217.
- Boelaars, Huub. J.W.M. *Indonesianisasi, dari Gereja Katolik di Indonesia menjadi Gereja Katolik Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Djunatan, Stephanus, "Silih Asah, Silih Asih, Silih Asuh: Inspirasi Budaya Lokal untuk Gereja". dalam *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 11, No. 1 (2011), hlm. 115-127.
- Fincham, F.D. & Beach, S.R.H. "The kiss of the porcupines: From attributing responsibility to forgiving" in *Personal Relationships*, Volume 7, (2000), hlm. 1-23.
- Harbelubun, Yosep. "Membangun Persaudaraan Lintas Iman dengan Berbasis pada Kebudayaan Masyarakat Adat Kei. *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian*, Vol. 2, No. 1 (2017), hlm. 75-96.
- Khairuddin, H. *Sosiologi Keluarga*. Yogyakarta : Liberty, 2002.
- Ihromi, T.O. *Bunga Rampai Sosiologi Keluarga*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, hlm. 145
- Lestari, Sri. *Psikologi Keluarga: Penanaman Nilai dan Penanganan Konflik dalam Keluarga*. Jakarta: Gramedia, 2012.
- Lon, Yohanes S. "The Legality of Marriage According to Customary, Religion, and State Laws: Impacts on Married Couples and Children in Manggarai", *Jurnal Dinamika Hukum*, Volume 19, issue 2, Mey 2019, hlm. 302-317.

- . *Hukum Perkawinan Sakramental dalam Gereja Katolik*, Yogyakarta: Kanisius, 2019.
- Lon, Yohanes S. dan Fransiska Widyawati. "Bride-Wealth: Is there Respect for Women in Manggarai, Eastern Indonesia?" in *Journal Humaniora*, Volume 30, Number 3, October 2018, hlm. 271-278.
- Luzbetak, L.J. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll: Orbis Books, 2015.
- Nainggolan, Togar. "Adat dan Iman Kristen di tanah batak. *Journal Logos*, (January 2007).
- Norget.K. "Decolonization and The politics of Syncretism: The Catholic Church, indigenious Theology and cultural autonomy in Oaxaca, Mexico", *Education, Decolonization and Development*, (January 1, 2009), hlm. 75-93.
- Paulus II, Yohanes. "Homily at the Eucharistic Celebration in Puebla de los Angeles" (28 January 1979), 2: AAS 71 (1979).
- Redd, Z. "Attitudes, Norms, and Values in Healthy Marriages", www.childtrends.org, 2004.
- Ruck, Anne, *Sejarah Gereja Asia*. Jakarta: Gunung Mulia, 2008.
- Subiyanto, P. *The handbook of Marriage: Menuju Perkawinan Langgeng*, Jakarta: PTElex Media Komputindo, 2011.
- Suharyanto, Carolus. *Kursus Persiapan Hidup Berkeluarga*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Utomo, Yudhanto, dkk. "Hubungan Dukungan Sosial dengan Tingkat Kecemasan pada Pasangan yang akan Menikah pada tahun 2014 di Kantor Urusan Agama Yogyakarta" (*Skripsi*). Yogyakarta: Gajah Mada, 2015.

GEREJA SEBAGAI "GLOBAL PLAYER" DAN SOLIDARITAS GLOBAL DENGAN KAUM MISKIN¹

Oleh Dr. Mathias Daven²

Pendahuluan

Globalisasi yang meresapi segala bidang kehidupan merupakan fenomena yang ambivalen. Hal itu berlaku juga pada dampak ekonomi dari proses globalisasi, terutama bila faktor pembagian kerja dan pembagian pendapatan global turut diperhitungkan. Beberapa studi terbaru memperlihatkan bahwa di era globalisasi jurang antara kaya dan miskin bertendensi semakin "sempit", namun kenyataan lain menunjukkan, 20% warga penduduk makmur menikmati 82,7% pendapatan dunia, sedangkan 20% warga miskin hanya 1,4 % menikmati pendapatan dunia secara keseluruhan.³ Kondisi ini semakin membenarkan tesis bahwa globalisasi telah membelah kelompok umat manusia ke dalam kelompok pemenang dan kelompok kalah. Kondisi ini diperkeruh oleh kenyataan bahwa negara-negara industri mempertahankan tatanan global yang sedikit banyak membela kepentingan mereka sendiri sembari membebani negara-negara miskin dan terutama kaum miskin. Ketimpangan global ini bukan saja merupakan ancaman nyata bagi perdamaian internal negara-negara miskin, melainkan juga mempertajam masalah-masalah global, seperti kerusakan alam, migrasi, HIV/AIDS, dan kriminalitas internasional seperti terorisme.

¹ Artikel ini merupakan hasil pengolahan atau penyempurnaan kembali tulisan yang pernah dimuat dalam Majalah *Biduk* Ed.1 XLXIII, Juli-Desember 2015; hlm. 10-27.

² Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Hochschule für Philosophie München, Jerman; Pengajar STFK Ledalero, Maumere.

³ Johannes Müller, "Kultur der Armut" - Mythos oder Wirklichkeit? Armutsbekämpfung zwischen lokaler Kultur und globaler Politik", dalam: Johannes Wallacher/Mattias Kiefer (Hrsg.), *Globalisierung und Armut*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, hlm. 37-58, 51.

Problem moral dari kemiskinan global terletak di dalam kenyataan bahwa kematian dari 1/3 penduduk dunia dipulangkan pada realitas kemiskinan, seperti kelaparan, kehausan, kekurangan gizi, lingkungan hidup yang tidak sehat, ketiadaan tempat tinggal yang sehat dan layak, ketiadaan akses pada akses jaminan kesehatan. Setiap tahun hampir 18 juta penduduk dunia meninggal karena situasi kemiskinan, termasuk di antaranya hampir 11 juta anak-anak.⁴ Tragedi ini amat terpaut dengan orang-orang yang harus hidup di bawah garis kemiskinan absolut. Tak memadainya kepemilikan hal-hal penting untuk penghidupan yang layak pada kenyataannya menghasilkan angka kematian anak yang tinggi dan rendahnya harapan hidup bagi orang-orang miskin.⁵

Tantangan bagi agama-agama adalah sejauh mana mereka memainkan peranan penting dalam hal mempertanyakan secara kritis pendekatan ekonomisme (pemutlakan dimensi ekonomi) dalam proses globalisasi dan mendorong ke arah pilihan alternatif yang lebih manusiawi, suatu pilihan alternatif yang sebetulnya telah sejak lama menjadi salah tugas pokok agama-agama, terutama Gereja Katolik. Dengan tepat Franz-Xaver Kaufmann melihat Gereja Katolik sebagai “Global Player” tertua, karena sejak lama Gereja mendefinisikan diri dan misinya melampaui batas-batas teritorial untuk mengabdikan pada manusia terutama yang menderita.⁶

Seperti halnya agama-agama pada umumnya, Gereja Katolik memahami diri sebagai pengemban misi universal yang hendak meresapi semua bangsa dan kebudayaan. Pada saat yang sama mereka juga mengakui keanekaragaman ekspresi budaya yang mereka miliki. Dengan demikian, dan paling tidak secara implisit, mereka menganggap

⁴ Bdk. World Health Organization, *Health and the Millennium Development Goals*, Geneva, 2005, hlm. 16, Lih. <http://www.who.int/hdp/publications/mdg_en.pdf>, diakses pada 06/01/2020.

⁵ Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München: Carl Hanser Verlag, 2000, hlm. 110–138 (diterjemahkan dari versi bahasa Inggris, Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York: Anchor Books, 1999)

⁶ Lihat Franz-Xaver Kaufmann, “Globalisierung und Christentum”, dalam: Peter Hünermann (Hrsg.), *Das II. Vatikanum - christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn: Schöningh, 1998, hlm. 15-30, 21.

semua budaya bercorak ambivalen karena di satu sisi mengakui segi-segi positif kebudayaan yang mereka masuki dan dengan lapang dada menerima koreksi dari kebudayaan setempat, di sisi lain tetap berpegang pada ajaran universal mereka sebagai sesuatu yang bisa dan harus mengoreksi dan menyempurnakan kebudayaan setempat.

Formula Gereja sebagai "Global Player" hendak menegaskan bahwa di samping globalisasi ekonomi dan politik, juga ada globalisasi kerja sama antara lembaga-lembaga *civil-society* untuk mendorong kemitraan dan solidaritas global. Hal ini semakin penting karena problem berskala global, seperti kemiskinan, kerusakan lingkungan hidup, migrasi global, dan ancaman nyata HIV/AIDS, hanya dapat diatasi dengan kerja sama lintas budaya dan lintas agama serta solidaritas global. Di balik ungkapan Gereja sebagai "Global Player" termuat suatu harapan akan adanya perubahan dari "globalisasi ekonomi" menuju "globalisasi solidaritas" dengan kaum miskin.

Beberapa Tantangan Global

Masyarakat dunia saat ini berhadapan dengan pelbagai masalah utama yang hanya bisa diatasi dengan solidaritas global: kerusakan alam, migrasi, HIV/AIDS, dan kemiskinan.

Pertama, sejauh menyangkut problem kerusakan alam, globalisasi yang ditentukan oleh logika ekonomi saat ini memungkinkan penyebaran gaya hidup dan model pembangunan Barat demi kepentingan ekonomi Barat: melalui teknik periklanan atau turisme, nilai-nilai Barat, pola-pola konsumsi dan produksi serta pola hidup Barat disebarluaskan sedemikian rupa ke negara-negara berkembang sehingga menimbulkan keinginan sebegini besar elite di negara-negara berkembang untuk meniru model yang sama. Namun, pengambil-alihan gaya hidup dan pola ekonomi Barat merupakan suatu ilusi berbahaya mengingat globalisasi model itu hampir pasti akan menyebabkan ambruknya tatanan bumi secara ekologis sehingga sudah barang tentu globalisasi peradaban Barat tak boleh diuniversalisasikan. Bumi ini sudah akan musnah jika semua orang menikmati kemakmuran yang kurang lebih sama dengan orang-orang di negara industri yang sangat beruntung. Johannes Müller memperjelas betapa seriusnya masalah ini dengan sebuah pengandaian: "Andaikan China dengan

jumlah penduduk 1,4 miliar atau Pulau Jawa dengan 120 Juta penduduk mempunyai kepadatan mobil yang sama, maka di China akan ada 650 juta mobil dan di Jawa 60 juta mobil yang membutuhkan baha bakar dan mengemisikan CO₂.”⁷ Pengandaian tersebut hendak mengatakan bahwa taraf hidup ”makmur” yang dipamerkan oleh negara-negara industri maju dan sebagian besar para elite negara berkembang hanya bisa dipertahankan selama mayoritas penduduk dunia tetap miskin dan menderita.

Kondisi tersebut bukannya tanpa risiko bagi Barat sendiri. Jalan buntu itu akan mempertajam sejumlah masalah berskala global seperti gelombang migrasi ke negara-negara makmur dan terorisme internasional serta jenis kriminalitas lainnya. Masalah yang oleh banyak orang di Barat dianggap jauh lebih mengancam dan yang sekarang terasakan akibat-akibatnya adalah migrasi orang-orang miskin dan pencari kerja dari negara-negara miskin atau berkembang. Salah satu alasan mendasar dari migrasi adalah jurang yang semakin lebar antara negara-negara industri dan negara-negara miskin. Migrasi tak lain dari ungkapan tuntutan akan pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pokok dan tata dunia yang lebih adil.⁸

Tantangan global jenis kedua yang hadapi oleh negara-negara miskin terutama orang-orang miskin adalah penyebaran HIV/AIDS. Aids, (*Acquired Immune Deficiency Syndrome*) merupakan kumpulan gejala dan penyakit yang diakibatkan oleh menurunnya kekebalan tubuh akibat infeksi HIV (*Human Immunodeficiency Virus*). Penyebaran HIV berlangsung cepat sedemikian sehingga HIV/AIDS menjadi sebuah *Pandemie*⁹, yang bisa merebak di seluruh pelosok dunia. Penyebaran AIDS juga dipercepat oleh migrasi global. Hidup dalam kemiskinan menyebabkan para suami meninggalkan istri anak, pergi merantau untuk mendapatkan pekerjaan layak buat penghidupan keluarga yang ditinggalkan. Di tempat perantauan para suami berperilaku tidak sehat berusaha mendapatkan hiburan dari wanita-wanita yang terinvestasi

⁷ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat Lintas Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 2006, hlm. 65.

⁸ *Ibid.*, hlm. 64.

⁹ Penyebaran HIV/AIDS disebut sebagai *Pandemie* jika penyebaran epidemi HIV/AIDS menjangkau pelosok dunia (global). Sedang term *Epidemie* mengacu pada wabah penyakit yang terbatas pada tempat dan waktu tertentu.

HIV. Ketika kembali mengunjungi keluarga yang dibawa pulang tidak hanya uang, tetapi juga HIV/AIDS.¹⁰

Nuscheler memperlihatkan bahwa antara kemiskinan dan HIV/AIDS mempunyai hubungan timbal balik. Di satu pihak, penyebaran HIV/AIDS yang begitu cepat dipulangkan pada faktor kemiskinan sehingga penyakit ini disebut sebagai "penyakit kemiskinan". Lebih dari 95 % penderita HIV/AIDS berasal dari negara-negara yang relatif miskin, 70% di antaranya hidup di Afrika, di mana kurang lebih 6000 penduduk meninggal setiap hari.¹¹ Nelson Mandela pada kesempatan konferensi internasional tentang HIV/AIDS tahun 2000 menegaskan: "Dalam konteks Afrika korban jiwa akibat AIDS jauh lebih banyak dibandingkan dengan korban segala jenis perang, kekeringan, bencana alam atau penyakit seperti malaria."¹² Tak berlebihan jika Nelson Mandela melihat AIDS sebagai tragedi terbesar dalam sejarah manusia. Sebaliknya, HIV/AIDS menjadi ancaman bagi pembangunan nasional bila pandemi tersebut menyebabkan suatu negara kehilangan tenaga kerja produktif. Kondisi ini menyebabkan terhambatnya usaha ekonomi baik pada konteks keluarga maupun konteks pembangunan nasional. Kesimpulan sementara yang bisa diambil adalah bahwa usaha pengentasan kemiskinan tak mungkin berhasil tanpa usaha penanggulangan pandemi HIV/AIDS terutama di negara-negara berkembang.

Di pihak lain, penanggulangan ancaman pandemi HIV/AIDS di negara-negara berkembang semakin menemukan hambatan serius ketika negara-negara industri agak "enggan" berinvestasi dalam usaha penanggulangan pandemi AIDS. Utusan khusus PBB untuk bidang HIV/AIDS Stephen Lewis membuat komentar sinis atas situasi

¹⁰ Uwe Schulz/Kilian Köbrich, "Kinder und HIV/AIDS – Ursachen, Auswirkungen und Chancen der Prävention", dalam: Holm, Karin/Schulz, Uwe, *Kindheit in Armut weltweit*, Opladen: Leske + Budrich, 2002, hlm. 321-343, 325.

¹¹ Lih. Franz Nuscheler, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik: Eine grundlegende Einführung in die zentralen entwicklungspolitischen Themenfelder Globalisierung, Staatsversagen, Hunger, Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt*, Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachf., 2005, hlm. 158.

¹² Dagmar Wittek, "Tötet AIDS den Kontinent? Wie Krankheiten Staaten verändern", dalam: Böhler, Katja/Hoeren, Jürgen 2003: *Afrika. Mythos und Zukunft. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung*. Band 426, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2003, hlm. 151-159.

ini: “3000 jiwa korban teror 11 september 2001, dan satu hari kemudian dunia menyepakati miliaran dollar untuk usaha menanggulangi terorisme. Namun, pada tahun yang sama sejumlah 2,3 juta penduduk di Afrika meninggal dunia korban AIDS dan kami harus mengemis untuk mendapatkan beberapa ratus juta dollar.”¹³

Akhirnya, harus disebutkan di sini realitas kemiskinan: Kurang lebih 1,2 miliar manusia (23% penduduk dunia) dipaksa hidup dalam kondisi kemiskinan absolut dan tidak dapat memenuhi kebutuhan mereka yang paling dasar dan terpaksa mencukupi diri dengan satu dollar per hari.¹⁴ Sekalipun demikian, kemiskinan merupakan fenomena multidimensi, tidak hanya terpaut dengan indikator ekonomi (penghasilan bruto dalam negeri, pertumbuhan ekonomi, persediaan pangan), tetapi juga indikator sosio-budaya dan politik seperti halnya juga indikator tingkat kematian anak-anak, kebebasan politik, partisipasi dalam setiap keputusan penting terutama bagi kaum perempuan. Tentang hal ini ada baiknya pandangan Amartya Sen¹⁵ tentang kemiskinan dijelaskan secara singkat.

Kemiskinan sebagai Ketiadaan Kapabilitas (Amartya Sen)

Dalam pandangan Sen kemiskinan bukan terutama menyangkut rendahnya pendapatan, melainkan amat berpautan dengan ketiadaan kapabilitas. Sen menggarisbawahi relevansi pendekatan kapabilitas atas kemiskinan sebagai berikut: *Pertama*, pendekatan kapabilitas berkonsentrasi pada bentuk ketidakberdayaan yang nyata-nyata sangat

¹³ Sonja Weinreich/Christoph Benn, *Aids- Eine Krankheit verändert die Welt. Daten-Fakten-Hintergründe*. 3. Auflage, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2005, hlm. 48.

¹⁴ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat Lintas Ilmu... Op. Cit.*, hlm. 28.

¹⁵ Amartya Sen lahir pada 3 November 1933 di Santiniketan, Bengal Barat, Kota Universitas yang didirikan oleh Penyair Rabindranath Tagore. Tahun 1998, ia dianugerahi Penghargaan Nobel atas karyanya dalam *Ekonomi Kesejahteraan* pada 1998. Pada 2003, ia dianugerahi Penghargaan Keberhasilan Seumur Hidup (Lifetime Achievement Award) oleh Kamar Dagang India. Saat ini, ia menjadi salah satu dari 18 orang elite professor dari Universitas Harvard. Pada tahun 1989, Amartya Sen bersama Mahbub ul Haq mendukung Program Pembangunan PBB (United Nation Development Program) dalam menyusun “Index Pembangunan Manusia”. Penilaiannya tentang standar hidup mendapatkan perhatian dunia internasional dan menjadi sumber internasional yang paling otoritatif dalam perbandingan kesejahteraan antarnegara.

penting (intrinsik), sementara pendekatan pendapatan hanya pada unsur instrumen-instrumen; *kedua*, bahwa ada pengaruh ketiadaan kapabilitas pada kemiskinan yang nyata, selain dari rendahnya pendapatan (rendahnya pendapatan bukan satu-stunya penyebab kemiskinan); *ketiga*, hubungan instrumental antara tingkat pendapatan yang rendah dan kapabilitas yang rendah bervariasi dan bergantung pada personal/kelompok dan konteks permasalahan.¹⁶

Amartya Sen memahami kemiskinan sebagai akibat ketiadaan kapabilitas (*capability deprivation*), bukan karena rendahnya pendapatan. Perampasan kapabilitas mengakibatkan orang mengalami ketidakmampuan (*inability*) mendapat kebutuhan dasar, seperti tidak mampu memperoleh makan dengan gizi cukup, tak mampu memiliki rumah, termasuk tidak mampu mendapatkan akses pada pendidikan dan kesehatan. Betul bahwa rendahnya pendapatan sebagai salah satu penyebab utama kemiskinan, karena rendahnya pendapatan dapat berpengaruh terhadap ketiadaan kapabilitas seseorang. Namun, menurut Sen, pendapatan hanyalah sarana untuk sebuah tujuan. Pendapatan sebuah keluarga yang tinggi, misalnya, tidak otomatis mencerminkan tingkat standar hidup (*Verwirklichungschancen*). Dalam konteks masyarakat di mana akses pada pendidikan lebih memihak anak laki-laki ketimbang anak perempuan, pendapatan keluarga akan lebih diberikan untuk membiayai pendidikan anak laki-laki dengan risiko bahwa kebebasan dan kapabilitas anak-anak wanita diabaikan (ketidakadilan gender).¹⁷

Pendekatan kapabilitas terhadap kemiskinan akan menekankan aspek *intrinsik* dalam upaya pengentasan kemiskinan, bukan pada aspek *instrumental*. Sebaliknya, pendekatan (pertumbuhan) ekonomi atau tingkat pendapatan cenderung menekankan aspek *instrumental* dari kemiskinan. Menurut Sen, orang menjadi miskin terutama karena ruang kapabilitas mereka kecil, bukan terutama karena mereka memiliki pendapatan yang rendah. Orang menjadi miskin karena mereka tidak bisa **melakukan** sesuatu, bukan karena mereka tidak **memiliki** sesuatu. Implikasinya: kesejahteraan tercipta bukan karena barang yang kita miliki, melainkan karena aktivitas yang memungkinkan kita memiliki

¹⁶ Lih. Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York: Anchor Books, 1999.

¹⁷ Lih. Amartya Sen, *On Economic Inequality*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

barang tersebut. Kapabilitas di sini dipahami sebagai kemampuan individu untuk memilih dari tujuan-tujuan yang bisa ia pilih.

Terlihat jelas di sini bagaimana Sen memperkenalkan konsep *human capability* yang tidak boleh disederhanakan dan disamakan dengan konsep *human capital* (*Sumber Daya Manusia*). Konsep *human capital* hanya memfokuskan perhatian kepada upaya untuk meningkatkan produksi atau cara agar manusia lebih produktif sehingga mampu memberi sumbangan besar bagi pertumbuhan ekonomi. Konsep *human capital* (modal manusia/ SDM) mengasumsikan bahwa manusia tak lebih dari modal (benda mati) yang dikelola oleh pemilik modal (manusia lain) untuk mendapatkan *resources* sebanyak-banyaknya atau untuk melayani produksi. Dengan demikian, manusia menjadi objek pembangunan yang oleh Sen dinilai sebagai pijar-pijar ide panjajahan post-kolonial atau neo-imperialisme. Penindasan atas martabat manusia lebih mudah diterima dalam konsep dan bingkai pembangunan seperti itu. Maka, tidak heran jika dunia kemudian menyaksikan gencarnya pelanggaran HAM demi pembangunan.¹⁸

Sedangkan, konsep *human capability* lebih mengacu kepada kebebasan manusia untuk mampu memenuhi kehendaknya terutama untuk bebas. Kapabilitas merupakan elemen fundamental manusia karena semakin besar kapabilitas seseorang, makin besar pula kebebasan untuk merespons peluang-peluang yang ada. Selain itu, kapabilitas juga mampu mempengaruhi perubahan sosial dan ekonomi, hal ini sesuai dengan yang diungkapkan Sen bahwa kemiskinan terjadi karena adanya perampasan kapabilitas (*capability deprivation*). Dengan pemikiran ini, Amartya Sen lebih mengedepankan pentingnya pengembangan potensi manusia. Bagi Sen, ekonomi seharusnya lebih mengembangkan kemampuan yang melekat dalam diri manusia, ketimbang berusaha memproduksi lebih banyak barang atau memaksimalkan kepuasan sebagaimana berlaku dalam utilitarianisme.¹⁹

¹⁸ Amartya Sen, *Poverty and Femines: an Essay on Entitte and The Privation*, Oxford: University Press, 1981, hlm. 78.

¹⁹ Utilitarianisme adalah suatu teori segi etika formatif yang menyatakan bahwa suatu tindakan yang patut adalah yang memaksimalkan penggunaan (*Utility*), biasanya didefinisikan sebagai memaksimalkan kebahagiaan dan mengurangi penderitaan. Prinsip *Utility* atau prinsip *greatest-happiness* menegaskan ketika memilih suatu tindakan, maka pilihlah selalu tindakan yang akan memaksimalkan kebahagiaan

Selanjutnya, Sen membedakan antara konsep *pertumbuhan ekonomi* dan konsep *perkembangan ekonomi*. Konsep pertumbuhan berarti memproduksi lebih banyak barang terlepas dari apa yang terjadi pada orang-orang yang memproduksi dan mengonsumsi barang-barang ini; sedangkan konsep *perkembangan* meliputi "pengembangan kemampuan manusia". Tujuan utama paradigma pertumbuhan ekonomi adalah menaikkan pendapatan per kapita. Sedangkan, paradigma *perkembangan ekonomi* menyangkut pengembangan kemampuan manusia yang berkaitan dengan peningkatan harapan hidup, bebas buta huruf, kesehatan, dan pendidikan dalam masyarakat. Dengan demikian, *perkembangan* selalu berkenaan dengan peningkatan harkat manusia sebagai makhluk yang bebas. Sehubungan dengan hal tersebut, Sen berpendapat bahwa negara seharusnya berfokus pada tujuan yang nyata, yakni perkembangan potensi manusia.²⁰ Bisa jadi *pertumbuhan ekonomi* dan *perkembangan ekonomi* sering berjalan bersamaan. Namun, Sen berpendapat bahwa negara seharusnya fokus pada tujuan yang nyata, yaitu pengembangan potensi manusia dan tidak sekadar pertumbuhan ekonomi. Lagi pula, kesuksesan perkembangan ekonomi seharusnya dinilai berdasarkan meningkatnya tingkat warga yang bebas buta huruf dan harapan hidup ketimbang berdasarkan pertumbuhan dalam produksi atau tingkat pendapatan.

Sen menjelaskan bahwa persoalan kelaparan bukan persoalan kekurangan pangan, tetapi lebih disebabkan oleh adanya ketidakadilan dalam hal akses pada makanan. Pendirian tersebut diungkapkan Sen dengan kisah berikut ini: Pada umur 9 tahun (1943), Sen menyaksikan wabah kelaparan di Bengal. Pada saat itu di India tersedia cukup suplai bahan makanan untuk semua orang, tapi yang terjadi adalah adanya hambatan yang menyebabkan beberapa kelompok masyarakat, dalam hal ini adalah buruh pedesaan, kehilangan pekerjaannya sehingga mengakibatkan hilangnya kemampuan untuk mengakses bahan pangan. Ia menyatakan bahwa pada banyak kasus kelaparan, suplai bahan makanan justru melimpah.²¹ Sen tiba pada kesimpulan bahwa kelaparan adalah cerminan ketidakmampuan seseorang untuk memiliki

dan meminimalkan ketidakbahagiaan bagi jumlah paling besar orang.

²⁰ Amartya Sen, *Resources, Values and Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1984, hlm. 497.

²¹ Amartya Sen, *Poverty and Feminies...loc.cit.*

cukup makanan. Kelaparan bukanlah terutama perihal ketiadaan makanan.²²

Lebih jauh Sen bercerita bahwa penyebab dari langgengnya kemiskinan, ketidakberdayaan, maupun keterbelakangan adalah persoalan aksesibilitas. Keterbatasan akses mengakibatkan manusia tak ada pilihan untuk mengembangkan hidupnya. Manusia hanya menjalankan apa yang terpaksa dapat dilakukan, bukan apa yang seharusnya bisa dilakukan. Dengan demikian, potensi manusia mengembangkan hidup menjadi terhambat dan kontribusinya pada kesejahteraan bersama menjadi lebih kecil. Aksesibilitas yang dimaksud Sen adalah terfasilitasinya kebebasan politik, kesempatan ekonomi, kesempatan sosial (pendidikan, kesehatan, dan lain-lain), transparansi, serta adanya jaring pengaman sosial.²³

Dalam pandangan Sen, demokrasi berperan sentral dalam pembangunan terutama dalam usaha pengentasan kemiskinan.²⁴ Beberapa alasan. *Pertama*, demokrasi memberikan kepada seorang individu lebih banyak kebebasan dan menjaminkannya untuk menikmati kebebasannya tanpa halangan. Jaminan ini diberikan oleh hak-hak politik dan hak-hak sipil seorang individu demi perkembangan yang wajar dan matang seorang individu. *Kedua*, mekanisme demokrasi mendorong pemerintah untuk memberikan respons cepat terhadap aspirasi rakyatnya. Demokrasi merupakan sarana bagi pemerintah untuk mendapatkan legitimasi dari rakyatnya. Terkait dengan hal ini, Sen mengemukakan tesis bahwa kelaparan tidak disebabkan oleh kekurangan makanan, melainkan oleh absennya demokrasi. Dalam sistem demokrasi rakyat dimungkinkan melalui partai-partai atau perwakilannya di parlemen dapat memaksa dan menekan pemerintah untuk memberikan perhatian kepada penderitaan kelaparan yang melanda rakyatnya. Hal ini tidak dialami oleh rezim otoriter: penguasa tidak dipaksa untuk memberikan respons untuk itu sekalipun dalam negara tersebut persediaan makanan memadai.²⁵

²² *Ibid.*

²³ Amartya Sen, *Resources, Values and Development... Op. Cit.*, hlm. 108.

²⁴ Amartya Sen, *Beyond the Crisis: the Development Strategies in Asia*, Singapore: Institute of South East Asian Studies, 1999, yang kemudian diterjemahkan menjadi *Demokrasi Bisa Memberantas Kemiskinan* oleh Penerbit Mizan (2000).

²⁵ Lih. uraian Ignas Kleden dalam: *Masyarakat dan Negara. Sebuah Persoalan*, Magelang: IndonesiaTera, 2004, hlm. 66-72.

Menurut Sen, indikator produksi pangan per kapita bukanlah indikator penting. Sen memperlihatkan bahwa kekurangan pangan di Bengal tahun 1943 terjadi justru ketika jumlah produksi pangan per kapita meningkat, seperti juga halnya di Cina tahun 1958-1961. Soalnya bukanlah pada jumlah produksi pangan per kapita, melainkan lebih pada masalah akses terhadap makanan itu. Kelaparan merupakan kondisi ketika orang tidak bisa memiliki akses terhadap makanan dan bukan sekadar kondisi tidak adanya makanan.²⁶ Kasus Cina tahun 1958-1961 memperlihatkan bahwa sistem pemerintahan yang otoriter turut bertanggung jawab atas meninggalnya jutaan orang, karena kontrol serta kritik terhadap kekuasaan dan segala kebijakan dimustahilkan. Pandangan Sen ini merupakan sanggahan langsung terhadap konsep Malthus yang menegaskan bahwa kelaparan akan terjadi jika jumlah makanan lebih sedikit dibandingkan dengan jumlah penduduk. Karena itu, indikator produksi pangan per kapita, seperti yang kerap disampaikan pemerintah kita, menjadi indikator utama. Dalam pemerintahan yang otoriter dan tidak terbukanya kebebasan pers sangat mudah ditemukan kemunduran ekonomi dan kelaparan. Ini merupakan kritikan tajam yang diberikan Sen kepada "hipotesa Lee" yang mengatakan bahwa untuk membangun ekonomi maka diperlukan sebuah pemerintahan yang otoriter.²⁷

Ketiga, demokrasi menjamin transparansi dalam masyarakat yang memungkinkan pelbagai elemen masyarakat untuk melakukan pelbagai dialog, diskusi, pertukaran pikiran, perdebatan, kompetisi, dan aneka bentuk interaksi sosial politik lainnya. Hal ini menjadi penting

²⁶ Amartya Sen, *Poverty and Famines ...Op. Cit.*, hlm. 6, 82

²⁷ Dalam perdebatan di seputar keunggulan nilai-nilai Asia dalam pembangunan, Mahathir Mohamad dan Lee Kuan Yew tampil membela sistem politik otoriter yang sedang mereka jalani serta menggarisbawahi "poros Asia" untuk menentukan bagaimana bangsa atau negara mereka masing-masing dibangun dan menegaskan bahwa tuntutan demokrasi dan hak asasi manusia dalam konteks Asia merupakan sesuatu yang kontraproduktif. Menurut kedua tokoh ini, pertumbuhan ekonomi tidak dapat dijalankan bersamaan dengan tuntutan demokrasi dan hak asasi manusia; Pertumbuhan demokrasi akan dengan sendirinya muncul jika pertumbuhan dan pembangunan ekonomi mencapai tahapan yang memungkinkan terjaminnya pemenuhan kebutuhan dasar rakyat banyak. Lih. Amartya Sen (1999). "Democracy as a Universal Value" dalam *Journal O f Democracy* 10. 3 (1999): 3-17.; Leena Avonius dan Damian Kingsbury, *Human Rigts in Asia A Reassessment of The Asian Values Debate*, New York: Palgrave Mamillan, 2008, hlm. 4.

untuk membentuk konsensus, penentuan prioritas, agar pembangunan sungguh-sungguh membebaskan orang dari derita kemiskinan.

Apa relevansi pemikiran Sen tersebut di atas bagi suatu etika politik pembangunan yang bercorak universal? Amartya Sen memahami pembangunan sebagai usaha untuk memperluas kebebasan substantif atau kemampuan manusia (*human capabilities*), bukan sekadar memaksimalkan pendapatan. Pembangunan dilihat sebagai ekspansi perluasan kebebasan manusia dan bukan hanya sekadar peningkatan pendapatan atau pertumbuhan. Pembangunan, menurutnya, mesti dipahami sebagai tindakan pengurangan ketidakbebasan yang membatasi ruang dan peluang bagi individu untuk memilih dan bertindak. Pembangunan semestinya lebih mengembangkan kemampuan yang melekat dalam diri manusia, dan memperbanyak opsi yang terbuka untuk mereka, ketimbang berusaha memproduksi lebih banyak barang atau memahami bagaimana cara untuk memaksimalkan kepuasan.

Hal yang baru dalam konsep Sen tentang pembangunan adalah bahwa ia memberikan kita horizon baru bahwa pembangunan tidak dilihat sebagai problem tinggi-rendahnya pendapatan atau harta milik, melainkan seberapa jauh kebebasan nyata bagi manusia diperluas. Dengan peningkatan kebebasan, manusia semakin mampu untuk mengungkapkan dan berusaha memenuhi kebutuhannya dalam pembangunan. Keberhasilan pembangunan sepenuhnya tergantung pada manusia yang bebas. Dengan kebebasan yang dimilikinya, manusia menentukan tujuan dan cara pemenuhan kebutuhannya.

Diformulasikan secara negatif, pembangunan berarti peniadaan ketidakbebasan, yang menghambat manusia untuk melakukan sesuatu. Peniadaan tersebut mesti mencakup kediktatoran atau despotisme, minimnya dan terhambatnya akses pada kekuasaan politik dan ekonomi, ketidaksamaan kesempatan mendapatkan akses pada kekuasaan ekonomi, ketidaksetaraan gender, kelaparan, dan lain-lain. Pembangunan diartikan sebagai ikhtiar pengurangan ketidakbebasan yang menghambat pelbagai kemungkinan tindakan dan pilihan manusia. Dan pengurangan ketidakbebasan ini tidak dapat ditempuh nelalui peningkatan pendapatan. Yang mutlak dilakukan adalah terbukanya akses bagi kaum miskin pada jaminan sosial dasar seperti sekolah dan pelayanan kesehatan dan juga hak-hak dasar warga negara sebagai prasyarat bagi partisipasi dalam

proses sosial. Perluasan kebebasan dalam pelbagai dimensi ekonomi sosial dan politik merupakan tujuan utama dan sekaligus sarana penting dalam pembangunan.

Pembangunan sebagai perluasan kebebasan substantif, mengharuskan adanya peniadaan berbagai sumber utama nonkebebasan, yaitu kemiskinan dan tirani, minimnya peluang ekonomi, penelantaran sarana umum, intoleransi atau campur tangan rezim represif yang berlebihan. Dalam suatu kasus tiadanya kebebasan adalah akibat langsung dari hilangnya hak politik dan sipil karena tindakan pemerintah otoriter. Juga karena pembatasan terhadap kebebasan untuk berperan serta dalam kehidupan sosial, politik, dan ekonomi.

Politik Pembangunan sebagai Politik Pencegahan

Pembahasan yang serba singkat ini hendak menunjukkan bahwa kerusakan lingkungan, migrasi, HIV/AIDS, dan terutama kemiskinan global merupakan indikator kegagalan pembangunan, yaitu suatu politik yang tak sanggup memenuhi kebutuhan dasar manusia, seperti makanan, pakaian, kesehatan, rumah tempat tinggal, pekerjaan dan pendidikan, namun juga kebutuhan dasar lainnya seperti kebebasan dasar, partisipasi dan identitas budaya. Pelbagai masalah global ini bisa dikembalikan pada faktor-faktor dalam negeri di negara-negara berkembang itu sendiri, toh tidak bisa dipisahkan dari faktor eksternal seperti sistem internasional dan negara-negara industri maju.

Untuk menyikapi pelbagai tantangan global tersebut harus ditemukan strategi politik untuk mencegah bahaya pengrusakan lingkungan hidup, migrasi dan HIV/AIDS. Gagasan berikut ini mengacu pada pengertian politik pembangunan sebagai upaya mengatasi atau paling tidak mengurangi sedapat mungkin penderitaan manusia dalam semua bentuk dan dimensinya. Jadi, pembangunan harus bertitik tolak dari segala apa yang membuat manusia menderita secara konkret. Bentuk yang paling nyata adalah kelaparan, penyakit, kemelaratan, peniksaan, penggusuran, diskriminasi atau penindasan; semua ini merupakan faktor pendorong yang memungkinkan orang bermigrasi atau mengungsi.²⁸

²⁸ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat...*, *Op. Cit.*, hlm. 169.

Penderitaan selalu merupakan pengalaman manusiawi, yang tidak begitu saja diterima, melainkan pada dirinya sendiri mengandung imperatif supaya dihilangkan. Dalam penderitaan sebagai pengalaman negatif terungkap secara dialektis apa yang hendak diupayakan. Dan ciri khas penderitaan manusiawi adalah kesanggupan manusia untuk mengambil bagian dalam penderitaan orang lain (*compassion*). Kesanggupan mengambil bagian dalam penderitaan sesama berakar dalam pengalaman derita sendiri dan mengandung dorongan kuat untuk bersolider dengan orang lain yang menderita.²⁹

Posisi dan pendekatan ini mempunyai kelebihan, yaitu membenarkan baik tujuan pembangunan maupun kewajiban kerja sama pembangunan atau solidaritas internasional. Sehubungan dengan tujuan solidaritas global, posisi ini memperlihatkan pengalaman konkret dari penderitaan yang disebabkan oleh ketidakadilan global. Kisah derita konkret dari belahan bumi lain jauh lebih kuat daya motivasinya daripada segala prinsip abstrak keadilan. Perjumpaan langsung dengan lingkungan hidup korban sering kali jauh lebih menggerakkan untuk bertindak lebih solider daripada segala imbauan moral yang bermaksud baik. Karena kemiskinan global amat terkait dengan struktur politik global, maka tujuan pembangunan untuk kesejahteraan bersama hanya bisa tercapai melalui kemitraan global dan solidaritas global. Kerja sama global untuk mengatasi penderitaan manusia, yang menjadi pengalaman dan kepedulian bersama, kiranya merupakan dasar paling kokoh bagi dialog antara negara-negara berkembang dan negara-negara industri maju, juga dialog antaragama.

Pemahaman yang realistis tentang pembangunan yang bertitik-tolak dari pengalaman derita manusia dapat mendorong dan memacu solidaritas global, karena pengalaman derita itu merupakan suatu kategori trans-budaya, suatu pengalaman yang mencakup seluruh manusia. Penderitaan itu sendiri mengandung tuntutan supaya diubah dan diatasi. Tuntutan ini pun bersifat langsung dan spontan, artinya mendahului segala penalaran kita dan pada pokoknya tidak disanksikan oleh siapa pun. Dalam penderitaan menjadi tampak secara dialektis apa yang harus ditunjukkan dan diusahakan.³⁰

²⁹ *Ibid.*, hlm. 170.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 178.

Konsep pembangunan sebagai ikhtiar pengurangan derita dalam pelbagai bentuk dan dimensinya memuat beberapa pengandaian dasar. *Pertama*, dalam pengertian pembangunan seperti ini tersirat suatu filsafat manusia yang pusatnya adalah manusia konkret dan nyata dengan aneka ragam penderitaannya. Dengan begitu, titik pangkal dan tujuan, subjek dan pengemban segala kebijakan politik seharusnya adalah manusia yang tak boleh diperalat demi tujuan lain di luar dirinya. *Kedua*, dalam pengertian dan logika antropologis itu tersirat juga semacam pilihan yang mendahulukan orang yang menderita yang memberikan warna khas pada solidaritas lintas budaya dan agama. Dengan demikian, segala politik pembangunan harus dikerahkan untuk memberantas kemiskinan atau lebih tepat pada pendayagunaan orang miskin karena mereka yang paling menderita. *Ketiga*, jika manusia adalah pangkal dan tujuan pembangunan, maka pembangunan semestinya selalu berupa pembangunan dari bawah, yaitu bahwa segala kebijakan pembangunan harus bertujuan membantu dan mendukung usaha-usaha swadaya. *Keempat*, kriterium “derita manusia” tidak mengizinkan kebijakan yang berusaha mewujudkan tujuannya dengan upaya yang menyebabkan penderitaan berat dalam bentuk lain, kecuali kalau hanya dengan upaya itu dapat dihindari penderitaan yang lebih besar lagi.³¹

Agama dan Etika Derita

Suatu tatanan politik global yang hendak menempatkan kebutuhan dasar kaum miskin sebagai prioritas, jelas tidak hanya mengandalkan solusi politik. Lebih dari itu, dibutuhkan suatu kekuatan dan modal budaya-religius serta *kesepakatan minimal universal* di mana manusia serta deritanya menjadi tolok ukur penilaian terhadap setiap usaha ekonomi dan politik. Pada titik inilah “modal sosial” agama-agama memainkan peran.

Pertanyaan yang harus digeluti oleh agama-agama adalah sejauh mana agama-agama ikut menunjang atau merintangangi pembebasan manusia dari penderitaan, atau barangkali ia ikut menyebabkan dan melanggengkan penderitaan. Hal ini amat terpaut dengan kenyataan bahwa agama-agama sejauh mereka mengambil bentuk sosio-budaya³²

³¹ *Ibid.*, hlm. 168-169.

³² Sebagai suatu sistem kebudayaan semua agama selalu merupakan agama

selalu bercorak ambivalen, artinya agama-agama mencerminkan *kekuatan* dan *kelemahan* kebudayaan yang dimasukinya, juga ketika mereka tidak begitu saja harus melebur dalam kebudayaan bersangkutan. Setiap kebudayaan bercorak ambivalen: Di satu pihak setiap kebudayaan menyiapkan suatu kerangka orientasi yang merupakan hasil proses sejarah yang lama, yang memberikan makna pada kehidupan serta mengarahkan tingkah laku dan tindakan seseorang yang hidup di dalamnya dan karena itu perlu dilindungi. Sebaliknya, tak boleh menutup mata terhadap aspek-aspek negatif yang merugikan perkembangan manusia. Banyak orang di dunia ketiga, misalnya, merasakan kebudayaan mereka, paling tidak dalam hal tertentu, sebagai belenggu dan ketidakbebasan, misalnya kaum dalit (tidak berkasta) di India. Banyak elite yang berkuasa pura-pura menjunjung tinggi nilai-nilai tradisional hanya untuk mempertahankan privilese mereka sendiri.³³

Dengan kata lain, setiap agama mengandung sekaligus elemen-elemen yang mendukung dan menghambat perkembangan budaya kemanusiaan universal, termasuk posisi agama-agama terkait dengan masalah kemiskinan. Agama—meminjam ungkapan Wilhelm F. Graf—dapat mengubah dan menghantar manusia ke alam *peradaban* dan juga sekaligus mengubah manusia menjadi makhluk *barbar*.³⁴ Sejarah menunjukkan bahwa semua agama (pernah) menjadi pembela kemanusiaan, perdamaian di satu pihak dan sumber atau pendukung kekerasan (perang) atau melanggengkan kemiskinan di pihak lain.

Agama-agama di satu pihak bisa menjadi kekuatan yang membebaskan manusia dari segala penderitaan. Di pihak lain mereka bisa menjadi legitimasi atau sekurang-kurangnya disalahgunakan untuk membenarkan penderitaan atau kemiskinan manakala kemiskinan

manusia dan amat berkaitan erat dengan upaya manusia membangun dunianya (kebudayaan). Usaha manusia membangun dunia sosialnya dilakukan manusia sebagai kompensasi bagi keterbatasan naluri-nalurnya dan sekaligus merupakan upaya tanpa henti untuk bisa beradaptasi dengan lingkungannya. Tanpa memasuki konteks sosio-budaya tertentu suatu agama tak pernah mewujudkan dirinya yang nyata bagi manusia yang menganutnya. Peter L. Berger, *Langit Suci. Agama sebagai Realitas Sosial*, Jakarta: LP3ES, 1991; C. Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

³³ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat Lintas Ilmu... Op. Cit.*, hlm. 151.

³⁴ F. Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: Beck Verlag, 2004, hlm. 205.

diinterpretasikan sebagai "nasib" atau diinterpretasikan sesuai dengan kehendak Allah.³⁵ Konstruksi sosio-religius, misalnya, bisa memberikan legitimasi bagi diskriminasi dan penderitaan kaum perempuan dalam semua budaya dan masyarakat di seluruh dunia. Ada banyak unsur dalam tradisi agama-agama yang mendukung diskriminasi terhadap kaum perempuan dalam masyarakat.³⁶ Pemangkasan dan diskriminasi terhadap perempuan dalam setiap kebudayaan merupakan akar dari apa yang disebut "feminisasi kemiskinan" dalam setiap masyarakat negara-negara berkembang.³⁷ Selain itu, konstruksi sosio-religius bisa melahirkan penderitaan bila sekelompok umat atau tokoh agama mengembalikan penderitaan HIV/AIDS pada faktor perilaku amoral dan selanjutnya para penderita HIV/AIDS didiskriminasi sebagai pendosa yang pantas "dihukum" Allah.³⁸

Di pihak lain, agama-agama dapat mengambil peran sebagai katalisator bagi upaya pengurangan derita dan pemberantasan kemiskinan. Pengertian pembangunan sebagai upaya pengurangan derita dalam segala dimensinya tidak saja bertentangan dengan ajaran agama-agama besar, tetapi juga memiliki banyak kesamaan sehingga juga bisa didalilkan dan bahkan diperdalam oleh teologi masing-masing agama. Usaha semacam itu bisa memperkuat motivasi orang beragama untuk melayani sesama manusia yang menderita. Berkaitan dengan hal itu, prinsip *option for the poor* dan tindakan setia kawan memainkan peranan besar dalam semua agama. Jika Tuhan sendiri penuh belas kasih, manusia pun harus menaruh sikap yang sama dan berkewajiban meringankan penderitaan sesamanya.³⁹

Kesadaran akan ambivalensi agama akan sangat membantu umat beragama mengembangkan potensi konstruktif dalam agama-agama untuk menopang wawasan kemanusiaan universal, serta menyikapi

³⁵ Johannes Müller, "Kultur der Armut"..., *Op. Cit.*, hlm. 51.

³⁶ Tentang hal ini, lih. George Kirchner, Diskriminasi Perempuan, Emansipasi perempuan dan Peran Agama, dalam: *Jurnal Ledalero*, Vol. 10, No.1 Juni 2011, hlm. 69-82

³⁷ Lihat Johannes Müller, "Kultur der Armut" ... *Op. Cit.*, hlm. 48-51.

³⁸ Lih. Carsten Klöpfer, *Aids und Religion. Der psychologische Beitrag von Buddhismus und Christentum zu Präventionsstrategien gegen die psychosozialen Folgen von HIV/Aids*, Göttingen: V&R Unipress, 2012, hlm 348.

³⁹ Johannes Müller, *Perkembangan Masyarakat Lintas Ilmu...*, *Op. Cit.*, hlm .188

secara kritis aspek *inhuman* dalam tradisi mereka masing-masing. Terutama pada konteks globalisasi sekarang ini kesadaran akan ambivalensi agama dan kebudayaan akan bermanfaat bagi kerja sama dan solidaritas global. Umat beragama dihadapkan dengan pertanyaan yang mendasar, apakah kerja sama dengan umat beragama lain, dapat dibenarkan di hadapan Allah yang mereka imani.

Agama-agama dewasa ini, terlebih lagi Gereja Katolik, ditantang untuk menjadikan pandemi HIV/AIDS sebagai pusat refleksi teologis dengan harapan bahwa "opsi untuk kaum miskin" akan selalu berarti "opsi untuk kaum penderita HIV/AIDS". Perlu disinggung di sini bahwa kaum perempuan merupakan kelompok yang paling rentan dengan penularan HIV/AIDS, dan kenyataan ini amat terkait dengan *faktum* diskriminasi terhadap kaum perempuan, yang sering mendapat pembenarannya secara kultural-religius.⁴⁰ Gereja Katolik sebagai "Global Player" tertua—karena ia sudah hadir jauh sebelum kehadiran "Global Player" modern seperti lembaga-lembaga ekonomi dunia yang kini amat berpengaruh menentukan arah globalisasi—mesti memastikan bahwa tidak ada sekelompok manusia yang diklaim sebagai pantas mengalami penderitaan atau pantas dikutuk oleh Allah dan karena itu dibiarkan melarat atau kalah serta dikucilkan dalam proses globalisasi.⁴¹ Dengan jumlah umat Katolik lebih dari satu miliar serta memiliki perangkat infrastruktur organisasional yang tersusun secara hierarkis hingga tingkat lokal di setiap negara serta institusi kepausan yang berbicara atas nama umat Katolik di seluruh dunia, Gereja Katolik dapat diandalkan sebagai suatu kekuatan *Zivilgesellschaft* yang amat berpengaruh. Sebutan Gereja sebagai "Global Players" dipahami dalam arti bahwa selain ada globalisasi ekonomi dan politik, juga ada globalisasi solidaritas terutama bagi kaum miskin dan menderita.

⁴⁰ Bdk. AKM Ahsan Ullah/Ahmed Shafi qul Huque, *Asian Immigrants in North America with HIV/AIDS. Stigma, Vulnerabilities and Human Rights*, Singapore: Springer Science+Business Media, 2014, hlm. 6.

⁴¹ Franz-Xaver Kaufmann, *Globalisierung und Christentum...*, *Op. Cit.*, hlm. 21.

Solidaritas Global sebagai Modal Sosial Gereja

1. Menjadi Gereja yang "Misionaris"

Gereja selalu memahami dirinya sebagai Gereja *misionaris*, dalam arti bahwa tugas perutusan Gereja bersifat universal, yaitu membawa dan menghadirkan karya keselamatan bagi semua umat manusia, dan hal itu melampaui sekat budaya, suku atau bangsa. "Tradisi melayani manusia" sebagai inti perutusan Gereja merupakan modal sosial Gereja yang bersifat global. Muncul pertanyaan, bagaimana umat beragama di era globalisasi memahami perutusan mereka yang bersifat universal? Pertanyaan ini mesti disikapi karena semua agama memahami perutusannya sebagai "tawaran universal" yang melampaui sekat agama, suku, dan bangsa. Mereka meyakini memiliki kebenaran yang harus diwartakan kepada semua umat manusia seperti halnya juga Gereja Katolik memahami dirinya sebagai pembawa kabar gembira bagi semua bangsa di dunia. Pemahaman diri agama-agama demikian kembali menciptakan situasi persaingan, yang amat mungkin menjurus kepada apa yang oleh Huntington disebut sebagai "benturan" antara agama-agama.

Untuk menghindari "benturan" ada baiknya terlebih dahulu mesti dipahami apa itu misi. Franz Magnis-Suseno, seorang pastor Yesuit yang berkecimpung dalam dialog antaragama di Indonesia memberikan jawaban yang meyakinkan atas pertanyaan tersebut: Misi bukanlah usaha mengkristenkan orang. Jumlah orang yang dibaptis bukanlah tolok ukur keberhasilan misi. Misi berarti memberikan kesaksian hidup. Memberikan kesaksian berarti dengan kehidupan dan perkataan di dalam keluarganya dan tetangganya, orang kristiani sebagai orang yang mengikuti Kristus, diutus untuk memancarkan keberpihakan dan kasih sayang Yesus bagi orang-orang miskin, berusaha mengurangi penderitaan, termasuk penderitaan musuh-musuh mereka, pun pula jika tidak ada keuntungan politis atau ekonomis dari cara hidup seperti itu. Kesaksian macam itu tidak mendesakkan sesuatu apa pun pada orang lain.⁴²

Dalam skala global, usaha Gereja Katolik selalu harus bertujuan mencegah serta mengatasi penyingkiran orang-orang miskin dari proses globalisasi. Globalisasi yang manusiawi harus menuju pada

⁴² Franz Magnis-Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*, Jakarta: Obor, 2004, hlm. 20.

kesejahteraan bersama seluruh umat manusia, termasuk generasi yang akan datang. Karya-karya gerejawi yang saling membantu seperti *Caritas Internasional*, Aksi Puasa, dan lain-lain sudah merupakan langkah nyata ke arah usaha seperti itu.⁴³

Dalam hal usaha penanggulangan HIV/AIDS, perlu disinggung di sini perihal isu yang "tak nyaman", yaitu Gereja Katolik sering dituduh sebagai bagian dari problem, dan bukan bagian solusi. Kesan ini terungkap dalam konferensi dunia tentang HIV/AIDS di Bangkok pada Juli 2004, terutama menyangkut tema pemakaian kondom. Dalam konteks ini perlu dibedakan secara jelas antara pemakaian kondom sebagai tindakan preventif melawan penyakit atau kematian dan pemakai kondom sebagai alat kontrasepsi. Pada kenyataannya, Gereja Katolik dengan pelbagai perangkat kelembagaan atau komisi di seluruh keuskupan ataupun paroki di seluruh dunia memperlihatkan usaha-usaha serius menanggulangi pandemi HIV/AIDS terutama mengayomi para korban HIV/AIDS.⁴⁴

Selain itu, Gereja juga mempunyai tanggung jawab struktural sehubungan dengan kebijakan politik yang menyusun tata aturan permainan untuk negara dan terutama ekonomi. Ajaran Sosial Gereja (ASG) memuat banyak petunjuk penting ke arah usaha mendorong terciptanya proses globalisasi yang berpihak pada manusia terutama kaum miskin. Sejak penegasan Paus Pius XI dan Pius XII tentang bantuan pembangunan ekonomi, problem kemiskinan global dan keadilan global telah menjadi tema utama dalam pelbagai Ajaran Sosial Gereja sejak tahun 1960-an.⁴⁵ Untuk menyebut beberapa saja: *Mater et Magistra* (1961); *Pacem in terris* (1963); *Gaudium et spes* (1965); *Populorum progressio* (1967); *Octogesima adveniens* (1971); *Laborem exercens* (1981); *Sollicitudo Rei Socialis* (1987); *Centesimus Annus* (1990). *Populorum Progressio* bertitik tolak dari pengertian pembangunan yang menyeluruh, yang tidak

⁴³ Bdk. Johannes Müller, "Gereja Dunia sebagai Persekutuan Belajar Bersama. Sebuah Model bagi Proses Globalisasi yang berwajah Manusiawi?", dalam: J.B. Banawiratma (ed.), *Gereja Indonesia, Quo Vadis? Hidup Menggereja Kontekstual*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hlm. 39-55, 47.

⁴⁴ Lih. Carsten Klöpfer, *Aids und Religion...*, *Op. Cit.*, hlm. 349.

⁴⁵ Bdk. Peter Langhorst, "Entwicklungsförderung in der kirchlichen Sozialverkündigung", dalam: Joachim Wiemeyer u. a. (Hrsg.), *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung*, Paderborn: Schöningh, 2006, hlm. 13-28, 16.

saja melihat pembangunan sebagai pertumbuhan ekonomi sekalipun itu penting, tetapi juga pembangunan yang menempatkan manusia sebagai pusat segala upaya ekonomi dan politik (PP 14, 20).

Dalam aneka Ajaran Sosial Gereja tersebut termuat pandangan kristiani yang melihat derita manusia dalam pelbagai bentuknya terutama kemiskinan dan kemelaratan, selain sebagai skandal yang bertentangan martabat serta persamaan antara manusia (PP 22-24), juga merupakan undangan untuk bersolider dengan sesama yang menderita (SRS 42; 33). Solidaritas dengan kaum miskin dan menderita (sakit) berakar pada keberpihakan Allah dalam inkarnasi. Dan solidaritas selalu berarti juga solidaritas global (kasih terhadap sesama baik yang ada di sekitar maupun sesama di belahan bumi lain).

2. Gaya Hidup Bersahaja

Karena kemiskinan global beserta dampaknya bukanlah nasib, melainkan hasil dari sebuah tindakan politik global, maka Gereja Katolik sebagai "Global Player" terpanggil mendorong kemitraan global untuk menciptakan suatu dunia yang lebih adil. Tetapi, hal itu mengandaikan bahwa manusia tetap merupakan pusat semua kegiatan ekonomi dan politik sebagai lawan dari ekonomisme, yang menjadikan nilai-nilai ekonomi dan kemajuan teknologi sebagai satu-satunya ukuran. Ekonomi, mekanisme pasar, kemajuan teknologis, dan globalisasi tidak mempunyai tujuan dalam dirinya sendiri, melainkan berkarakter instrumental: Semua upaya itu mesti bermuara pada upaya mewujudkan keadilan global yang juga mencakup generasi masa mendatang.⁴⁶

Namun, tugas dan tanggung jawab Gereja untuk menyuarakan perubahan struktur sosio-ekonomi dan sosio-politik global amatlah tidak meyakinkan jika Gereja sendiri tidak mampu menampilkan tata ekonomi yang menghemat dan pola hidup yang lebih bersahaja ketimbang kebanyakan "Global Player" yang lain. Pola dan model ekonomi semacam itulah yang bisa diglobalisasikan dan dengan demikian jurang yang lebar antara kaya dan miskin semakin dipersempit. Hal ini perlu ditegaskan mengingat Gereja juga memiliki aset ekonomi yang tidak kecil, bahkan dia merupakan pemberi kerja yang melibatkan banyak pekerja di seluruh dunia.

⁴⁶ Johannes Müller, "Gereja Dunia sebagai Persekutuan Belajar Bersama...", *Op. Cit.*, hlm. 48.

Secara filosofis mungkin dapat dikatakan di sini bahwa seluruh upaya pembangunan umumnya dan pemberantasan kemiskinan—meminjam terminologi Erich Fromm—tidak hanya berarti *memiliki lebih* (*having more*), tetapi juga *menjadi lebih* (*being more*). Masalahnya, apakah tujuan seperti itu tercermin dalam pola hidup, terutama dari orang-orang yang karena status sosialnya atau karena memiliki akses pada kekuasaan dan sumber-sumber ekonomi, lalu memiliki kesempatan pertama untuk menikmati buah-buah upaya pembangunan. Kenyataannya, setiap upaya ekonomi hanya berhubungan dengan *memiliki lebih* dan bukan terutama *menjadi lebih*, dan karena itu menjadi sia-sia atau tidak relevan untuk meminta, misalnya, para ekonom untuk menaruh perhatian terhadap kualitas hidup yang bagi kebanyakan orang tercermin dalam gaya hidup.

Seperti juga dalam aneka agama-agama, Gereja Katolik mengenal apa yang dinamakan "budaya kemiskinan sukarela" sebagai alternatif terhadap "budaya kemiskinan yang dipaksakan secara struktural". "Kemiskinan sukarela" dimaknai sebagai suatu pilihan pola hidup yang sadar, tidak saja merupakan protes terhadap pola hidup materialistis, tetapi juga sebagai tanda solidaritas dengan kaum miskin dan menderita.⁴⁷ Tantangannya adalah pilihan dan tuntutan pola hidup sederhana itu lebih merupakan keinginan moral, karena jarang sekali diusulkan bagaimana memaksa sebagian anggota Gereja termasuk para klerus yang sudah sedemikian jauh "diuntungkan" oleh tatanan ekonomi *having more*. Konsumerisme yang memberi ciri kepada gaya hidup banyak anggota masyarakat pada kenyataannya hanya merupakan sisi lain dari mata uang yang sama: pembangunan yang berorientasi pada produksi dan peningkatan produksi. Selanjutnya, produksi tidak dapat diperluas secara terus-menerus jika kebutuhan penduduk tetap sama serta tetap mempertahankan sifatnya yang antropologis. Metode yang dipergunakan untuk mengubah kebutuhan menjadi keinginan adalah dengan menggunakan pelbagai macam teknik periklanan. Iklan merupakan sarana untuk menimbulkan keinginan terhadap barang yang sering tidak terlalu dibutuhkan.⁴⁸

⁴⁷ Johannes Müller, *Kultur der Armut...*, *Op. Cit.*, hlm. 52.

⁴⁸ Bdk. Ignas Kleden, "Transnasionalisasi Gaya Hidup", dalam: *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1987, hlm. 259-276, 263.

Jika benar bahwa *kebutuhan* dengan mudah diubah menjadi *keinginan*, maka suatu nilai eksistensial paling dasar juga berubah secara mendasar: dari modus *being* ke *having*. *Having more and more* bukan saja memberikan status, melainkan sekuriti sosial. Sekalipun keduanya semu, ia cukup merupakan faktor yang menumbuhkan norma sosial yang memberi corak pada perilaku sosial umumnya. Kekuatan teknik iklan yang mampu mengubah kebutuhan menjadi keinginan, tendensi *having more* akan lebih mendorong pola hidup yang berorientasi pada status. Seorang wanita elite, misalnya, merasa berwibawa kalau gonta-ganti arloji mahal sekalipun dia selalu terlambat masuk jam kerja. Atau seorang pastor paroki berganti-ganti kendaraan (atau *Handphone*) sekalipun frekuensi kunjungan pastoral ke stasi-stasi kampung semakin sedikit dengan pelbagai apologi. Setidaknya, ia mencapai "kemenangan" karena ia pun memiliki apa yang menjadi simbol status sebagaimana diujakan dalam iklan komoditi itu. Tanpa disadari terjadi pacuan untuk memiliki apa yang menjadi perlambang. Pemilikan menjadi aspirasi. Apakah komoditi itu akan fungsional bagi pemilikinya atau tidak, tak relevan. Yang penting, *having more and more*. Di sini, godaan berperilaku koruptif amat terbuka.

Kalau sikap ini kian menyolok dalam pola konsumsi, makin kuatlah kecenderungan untuk menganggap *what I have* lebih memberi *standing* daripada *what I am*. Dan *what I am* lebih ditentukan oleh *what I have*, dengan demikian identitas seseorang dalam persepsi sosial sangat ditentukan oleh apa yang dimilikinya. Dalam skala global, maka penyebaran pola hidup dan model ekonomi seperti itu hampir pasti akan menyebabkan hancurnya tatanan bumi secara ekologis. Oleh karena itu, globalisasi pola hidup seperti itu merupakan tindakan pengrusakan diri sendiri.

Hal yang hendak dikatakan di sini adalah bahwa Gereja tidak bisa memperjuangkan orang miskin secara meyakinkan kalau tidak didukung oleh pola hidup sederhana, pola hidup konsumtif dan koruptif serta materialistis. Kredibilitas Gereja dalam keberpihakannya terhadap kaum miskin dan menderita amat sangat bergantung pada kesetiaan Gereja, lebih tepat, kesetiaan kaum klerus, petinggi Gereja, para imam, rohani-rohaniwati mengikuti Yesus Sang Guru yang mengidentifikasi diri dengan mereka yang miskin dan menderita.

Penutup

Penulis menutup tulisan ini dengan beberapa penegasan. *Pertama*, tampaknya tantangan yang dihadapi agama-agama umumnya dan Gereja Katolik khususnya pada dasarnya juga adalah tantangan yang dihadapi manusia.⁴⁹ Artinya, apabila agama berurusan dengan usaha mengatasi serta mengurangi penderitaan dalam segala dimensinya, maka hal yang sama sebetulnya ingin dicapai oleh manusia, juga sebelum dan tanpa dia diperanggotakan pada suatu agama tertentu. Titik pertemuan agama-agama terletak dalam cita-cita mereka untuk menjanjikan dan memungkinkan keselamatan bagi tiap penganutnya dan membebaskan manusia dari penderitaan dengan segala dimensinya. Bentuk fundamental dan yang kelihatan dari penderitaan manusia adalah kelaparan, penyakit, kemiskinan, dan penindasan. Namun, manusia juga amat menderita jika dia didiskriminasikan berdasarkan keyakinan. Bila keselamatan dan upaya mengurangi penderitaan dibenarkan tiap agama, maka tujuan itu, yaitu keselamatan itu sendiri akan menjaga agar cara yang ditempuh jangan sampai merugikan keselamatan orang lain. Diungkapkan dengan sederhana: Hidup keagamaan saya sendiri hanyalah wajar, kalau saya dalam teori dan praktik mengakui kesamaan derajat kemanusiaan orang yang berkeyakinan lain.

Kedua, pada dasarnya solidaritas kristiani juga berarti: Orang tidak dapat menjadi sungguh-sungguh orang Kristen, jika hanya memikirkan diri dan kepentingannya sendiri, melainkan hanya jika menanggapi secara etis derita dan kemelaratan sesama. Penderitaan manusia tetap merupakan kriteria dasar untuk menilai dampak kehadiran agama-agama, terutama Gereja Katolik. Dalam derita terungkap apa yang hendak ditunjukkan dan diupayakan. Karena ciri khas derita adalah kesanggupan manusia untuk ikut menderita, atau ikut ambil bagian dalam derita orang lain, maka solidaritas global merupakan peluang bagi Gereja Katolik untuk mewujudkan misinya sebagai sakramen keselamatan yang universal.

⁴⁹ Bdk. Ignas Kleden, "Dialog Antaragama: Kemungkinan dan Batas-batasnya", dalam: *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*. Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 152-167.

Daftar Pustaka

- Avonius, Leena/ Kingsbury, Damian, *Human Rigts in Asia A Reassessment of The Asian Values Debate*. New York: Palgrave Mamillan, 2008.
- Berger, Peter L. *Langit Suci. Agama sebagai Realitas Sosial*. Jakarta: LP3ES, 1991.
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Graf, F. Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck Verlag, 2004.
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Globalisierung und Christentum*. Dalam: Peter Hünermann (Hrsg.), *Das II. Vatikanum - christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*. Paderborn: Schöningh, 1998, hlm. 15-30, 21.
- Kirchberger, George, *Diskriminasi Perempuan, Emansipasi perempuan dan Peran Agama*, dalam: *Jurnal Ledalero, Vol. 10, No.1 Juni 2011*, hlm. 69-82.
- Kleden, Ignas, *Dialog antar-Agama: Kemungkinan dan Batas-Batasnya*, dalam: *Agama dan Tantangan Zaman. Pilihan Artikel Prisma 1975-1984*. Jakarta: LP3ES, 1985, hlm. 152-167.
- , *Masyarakat dan Negara. Sebuah Persoalan*. Magelang: IndonesiaTera, 2004.
- , *Transnasionalisasi Gaya Hidup*. dalam: *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES, 1987, hlm. 259-276,
- Klöpfer, Carsten, *Aids und Religion. Der psychologische Beitrag von Buddhismus und Christentum zu Präventionsstrategien gegen die psychosozialen Folgen von HIV/Aids*. Göttingen: V&R Unipress, 2012.
- Langhorst, Peter, *Entwicklungsförderung in der kirchlichen Sozialverkündigung*. Dalam: *Joachim Wiemeyer u. a. (Hrsg.), Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung*. Paderborn: Schöningh, 2006, 13–28.
- Magnis-Suseno, Franz, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk*. Jakarta: Obor, 2004.
- Müller, Johannes, "Kultur der Armut" - Mythos oder Wirklichkeit? *Armutsbekämpfung zwischen lokaler Kultur und globaler Politik*. dalam: *Johannes Wallacher/Mattias Kiefer (Hrsg.), Globalisierung und Armut*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006, hlm. 37-58.
- , *Perkembangan Masyarakat Lintas Ilmu*. Jakarta: Gramedia, 2006.
- , *Gereja Dunia sebagai Persekutuan Belajar Bersama. Sebuah Model bagi Proses Globalisasi yang berwajah Manusiawi?* dalam: *J.B.*

Banawiratma (ed.), *Gereja Indonesia, Quo Vadis? Hidup Menggereja Kontekstual*. Yogyakarta: Kanisius, 2000, hlm. 39-55.

Nuscheler, Franz, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik: Eine grundlegende Einführung in die zentralen entwicklungspolitischen Themenfelder Globalisierung, Staatsversagen, Hunger, Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt*. Bonn: Verlag J.H.W. Dietz Nachf, 2005.

Schulz, Uwe/Köbrich, Kilian, *Kinder und HIV/AIDS – Ursachen, Auswirkungen und Chancen der Prävention*, dalam: Karin Holm/ Uwe Schulz, *Kindheit in Armut weltweit*. Opladen: Leske + Budrich, 2002, hlm. 321-343.

Sen, Amartya, *Beyond the Crisis: the Development Strategies in Asia*. Singapore: Institute of South East Asian Studies, 1999.

—————, *Development as Freedom*. New York: Anchor Books, 1999 (Sen, Amartya, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. München: Carl Hanser Verlag, 2000.

—————, *On Economic Inequality*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

—————, *Poverty and Femines: an Essay on Entitte and The Privation*. Oxford: University Press, 1981

—————, *Resources, Values and Development*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

—————, *Democracy as a Universal Value*, dalam: *Journal O f Democracy* 10. 3 (1999): hlm. 3-17.;

Ullah, Akm Ahsan/Ahmed Shafi qul Huque, *Asian Immigrants in North America with HIV/AIDS. Stigma, Vulnerabilities and Human Rights*. Singapore: Springer Science+Business Media, 2014.

Weinreich, Sonja/Benn, Christoph, *Aids- Eine Krankheit verändert die Welt. Daten-Fakten-Hintergründe*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2005..

Wittek, Dagmar, *Tötet AIDS den Kontinent? Wie Krankheiten Staaten verändern*, dalam: Böhler, Katja/Hoeren, Jürgen 2003: *Afrika. Mythos und Zukunft. Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung*. Band 426. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2003, hlm. 151-159.

World Health Organization, *Health and the Millennium Development Goals*, Geneva 2005, 16, Lih. <http://www.who.int/hdp/publications/mdg_en.pdf>, diakses pada 06.01.2020.

PROVOKASI KASIH

Oleh Dr. Otto Gusti Madung SVD¹

Pendahuluan

Akhirnya, setelah masa penantian sekian lama, umat Keuskupan Ruteng mendapatkan seorang uskup baru, yakni Mgr. Siprianus Hormat. Moto tahbisannya sebagai uskup berbunyi "Omnia in Caritate" yang artinya "Lakukanlah segala pekerjaanmu dalam kasih" (1Kor. 16:14). Moto ini akan menjadi tuntunan bagi uskup baru dalam menjalankan tugas kegembalaan dan kenabian di wilayah Keuskupan Ruteng.

Dalam wawancara dengan penulis, uskup terpilih menyatakan bahwa tak sulit baginya untuk menentukan moto ini, sebab hampir seluruh tugas pelayanan yang dijalankannya entah sebagai dosen di STFK Ledalero, formator untuk para calon imam di Seminari Tinggi Ritapiret atau sekretaris eksekutif KWI, selalu berlandaskan pada kasih. "Kita boleh berbeda dalam cara pandang, tapi dalam kasih perbedaan itu akan berlabuh pada kepentingan yang lebih besar, yakni *bonum commune*."²

Hukum cinta kasih adalah imperatif etis tertinggi dalam kekristenan. Pada pengadilan akhir zaman seperti dikisahkan dalam Injil Matius 25, takaran keselamatan manusia sangat ditentukan oleh sikap peduli terhadap penderitaan sesama. Bahkan, pertanyaan tentang agama dan posisi sosial dalam agama tidak muncul sama sekali dalam pengadilan akhir zaman. Semua pertanyaan berkaitan dengan solidaritas terhadap penderitaan sesama: "Sebab ketika Aku lapar, kamu memberi Aku makan; ketika Aku haus, kamu memberi Aku minum; ketika Aku seorang

¹ Imam Kongregasi SVD, Doktor Lulusan Hochschule für Philosophie München, Jerman; Ketua STFK Ledalero, Maumere.

² Wawancara dilakukan secara *online* pada 9 Januari 2020.

asing, kamu memberi Aku tumpangan; ketika Aku telanjang, kamu memberi Aku pakaian; ketika Aku dalam penjara, kamu mengunjungi Aku” (Mat. 25:35).

Kasih kristiani itu pertama-tama tidak diarahkan kepada orang benar, tetapi orang menderita. Hal ini ditunjukkan secara kasat mata lewat sikap Yesus yang terkesan berempati kepada orang-orang yang dianggap berdosa menurut takaran agama Yahudi. Yesus, misalnya, tak canggung-canggung bertandang ke rumah Zakeus, si pegawai pajak yang sudah sejak masa Yesus dikenal sangat korup. Yesus juga menunjukkan empatinya dan rela duduk berjam-jam mendengarkan Maria Magdalena yang pekerjaannya melayani para lelaki hidung belang di tempat tidur dan karena itu menjadi sasaran razia para polisi moral masa itu. Yesus berempati dengan Zakeus atau Maria Magdalena bukan karena ia menganggap perbuatan mereka benar secara etis, tetapi pada tempat pertama karena mereka adalah korban dari sebuah sistem masyarakat dan agama patriarkat-ritualistik yang jauh dari wajah kemanusiaan dan cinta kasih.

Radikalitas kasih Yesus terhadap para korban ini dianggap sangat provokatif dalam konteks agama Yahudi dan untuk para teolog Yahudi waktu itu dipandang sebagai bentuk penistaan terhadap kemurnian agama. Sikap Yesus yang radikal ini akhirnya berujung pada peristiwa penyaliban. Karena itu benar apa yang dikatakan Uskup Oscar Romero: *”Mantötet den, der stört”*—*”Orang membunuh di yang memprovokasi”*. Peristiwa penyaliban adalah konsekuensi dari cinta Yesus yang radikal terhadap manusia terutama mereka yang terpinggirkan. Dan sikap ini dianggap sebagai sebuah provokasi oleh para pemimpin agama dan politik Yahudi pada masa itu. Tulisan ini coba mengemukakan dimensi provokatif kasih kristiani tersebut sebagai bentuk penghormatan penulis terhadap Mgr. Siprianus Hormat sebagai Uskup Ruteng.

Belas Kasih dan Gereja yang Terlibat

Apa yang disampaikan Uskup Ruteng terpilih di atas tentang kasih mendapat legitimasi dalam seluruh teologi Kristen. Paus Fransiskus dalam *Amoris Laetitia* menyebut belas kasih (*mercy*) sebagai *”the*

fullness of justice and the most radiant manifestation of God's truth.”³ Sejalan dengan Paus Fransiskus, teolog John Sobrino juga menegaskan bahwa *“the principle of mercy is the basic principle of the activity of God and Jesus, and therefore ought to be that of the Church”*—“belas kasih adalah prinsip dasar karya Allah dan Yesus, dan karena itu harus menjadi prinsip dasar seluruh karya Gereja.”⁴ Karena itu, Sobrino mengartikan teologi sebagai sebuah pemahaman intelektual tentang cinta (*intellectus amoris*), yang terungkap dalam praksis berbela rasa (*compassion*), belas kasih (*mercy*) dan keadilan (*justice*) Allah dalam dunia yang penuh penderitaan, terutama dunia orang-orang miskin.⁵

Teologi selalu mulai dengan realitas kehadiran Allah dalam sejarah, sambil mengkonfrontasi dan mentransformasi penderitaan dengan iman, harapan, bela rasa, cinta, dan keadilan. Gereja sebagai tanda kelihatan dari kehadiran Allah yang tak kelihatan di tengah dunia harus mampu menghadirkan Allah yang berbela rasa, berbelas kasih, dan berpihak pada kaum miskin itu, seperti diungkapkan dalam kisah berikut ini.⁶

“Empat ratus sembilan puluh tujuh tahun yang lalu, tepatnya pada tahun 1523, seorang pelukis dari Florenz, Italia, datang ke Roma hendak menghadiahkan kepada Bapa Suci waktu itu, Sri Paus Adrianus VI, sebuah lukisan yang ia beri judul *Bahtera Paus*. Pada lukisan berukuran besar itu tergambar: Bahtera paus yang megah, tidak sedang mengarungi samudera, tetapi melayang jauh di atas permukaan laut, dipikul oleh empat malaikat. Semua layar itu tergulung rapi, hanya bendera kepausan saja yang tampak berkibar di puncak tiang agungnya. Air di bawah bahtera itu tenang tanpa gelombang, sedangkan laut di sekitarnya mengganas diamuk taufan. Dalam bahtera tampak umat awam duduk berbaris di bawah geladak, asyik menyaksikan orang-

³ Paus Fransiskus, “Post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia*” (19 Maret 2017), no. 311, dalam: <https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf >

⁴ Jon Sobrino, *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*, New York: Orbis Books, 1994, hlm. 17.

⁵ *Ibid.*, hlm. 27 dst.

⁶ Kisah ini seluruhnya diambil dari John Prior, *Bejana Tanah Nan Indah. Refleksi Sosio-Budaya atas Jemaat-jemaat Basis Nusa Tenggara sebagai Wujud Evangelisasi Baru*, Ende: Nusa Indah, 1993, hlm. 6-7.

orang dari agama lain mati lemas ditelan amukan gelombang di sekitar bahtera. Sementara itu, Bapa Suci sendiri dilukiskan di anjungan kapal, bersemayam anggun di atas takhtanya lagi khusuk berdoa dengan mata terarah ke langit, didampingi para kardinal yang berlutut mengelilinginya seraya berdoa.

Di buritan bahtera tampak alat pengemudinya yang tak terpakai, ikut terangkat jauh dari permukaan laut. Pada kemudi itu dilukiskan empat orang malaikat sedang memegang buku Alkitab yang persis terbuka pada ayat yang berbunyi: "Engkaulah Petrus, dan di atas batu karang ini akan Kudirikan Gereja-Ku."

Sang pelukis menanti tanggapan Bapa Suci dengan hati berdebar-debar. Ternyata reaksi Paus Adrianus VI lain sekali dari yang disangkanya. Beliau kecewa, bahkan amat marah, dan memerintahkan pelukis itu agar segera juga mengubah lukisannya, katanya: "Kembalikan para malaikat itu ke surga, dan taruhlah bahtera Petrus pada tempatnya, yaitu di tengah arus dan gelombang samudera. Bukalah semua layar agar dapat menerima tiupan angin. Bangunkan saya dari meditasi, dan biarkan saya sendiri berdiri memegang kemudi. Angkatlah orang-orang beragama lain dari tengah amukan gelombang, dan kumpulkan mereka juga ke dalam bahtera, agar saya dapat membawa seluruh umat manusia menuju pelabuhan keselamatan." Sayang cita-cita bagus ini tidak terwujud karena Paus Adrianus VI keburu meninggal dunia. Ada yang menduga bahwa ia diracuni oleh sekelompok kardinal fundamentalis.

Dalam cerita tadi Paus Adrianus VI memerintahkan pelukis dari Florenz untuk menempatkan *Bahtera Paus* di tengah lautan dengan amukan gelombang yang ganas. Artinya, Gereja tidak pernah boleh melarikan diri dari pergulatan konkret hidup manusia dan hanya bersembunyi dalam keheningan kontemplasi. Namun, kekuatan doa dan kontemplasi hendaknya menjadi dasar untuk terlibat dan mengarungi samudera raya perjuangan hidup manusia di dunia ini. Dasar keterlibatan Gereja adalah Allah sendiri. Kita tidak percaya pada Allah yang bersembunyi di balik menara singgasana kekuasaan-Nya. Kita percaya pada Allah yang menjelma menjadi manusia dan mengambil bagian dalam hidup dan pergulatan hidup umat manusia.

Hal ini ditekankan oleh Paus Fransiskus dalam *Evangelii Gaudium*: "I prefer a Church which is bruised, hurting and dirty because it has been out on the streets, rather than a Church which is unhealthy from being confined and from clinging to its own security"—"Saya lebih bersimpati pada Gereja yang rapuh, terluka, dan kotor karena menceburkan diri ke jalan-jalan ketimbang sebuah Gereja yang sakit lantaran tertutup dan mapan mengurus dirinya sendiri."⁷ Seruan apostolik ini merupakan program kerja Paus Fransiskus di mana ia merumuskan cita-cita tentang sebuah Gereja yang lebih terbuka, mampu menampilkan diri sebagai sebuah budaya tandingan (*counter culture*) bagi gambaran manusia *homo economicus* yang tengah terpasung perangkat budaya konsumerisme.

Akar dari konsumerisme adalah kapitalisme tanpa kendali yang tengah menghancurkan dunia dan menebarkan malaikat maut ke segala penjuru kehidupan manusia. Tak ada sistem sosial yang tidak tunduk pada imperatif ekonomi pasar bebas, yakni *profit*. Yang tak mendatangkan *profit* dianggap tidak ada atau harus ditiadakan. Dalam sebuah tatanan sosial yang tunduk pada logika profit sebagai prinsip sakral, term-term seperti solidaritas, keadilan sosial, dan subsidiaritas tak mendapat tempat. Karena itu, atas nama efisiensi, persaingan bebas dan kalkulasi untung rugi, pelayanan-pelayanan publik di bidang kesehatan, pendidikan, air bersih, pangan, transportasi umum semuanya diprivatisasi.

Kapitalisme terutama dalam wajahnya yang paling ekstrem, yakni neoliberalisme bertanggung jawab atas ketidakadilan, kemiskinan, peperangan, dan kematian massal. Sistem ekonomi kapitalis adalah mesin pembunuh umat manusia. Kapitalisme berfungsi berdasarkan hukum rimba. Sistem kapitalisme telah menciptakan bentuk-bentuk perbudakan baru, seperti sindikat perdagangan manusia untuk kepentingan tenaga kerja murah di pabrik-pabrik, prostitusi dan pekerja anak di bawah umur. Persoalan-persoalan ini harus mengganggu ketenangan nurani kemanusiaan setiap orang beriman. Karena itu,

⁷ Paus Fransiskus, apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* (EG) on the proclamation of the Gospel in Today's World (24 November 2013), no. 49, dalam: <http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>

Paus meminta semua orang Kristen agar dengan cara-cara damai menentang sistem ekonomi yang eksploitatif tersebut.

Gereja tidak boleh menarik diri dari dunia, tetapi harus masuk ke tengah dunia. Gereja harus menjadi Gereja misioner. Itu berarti, Gereja harusewartakan Sabda Allah yang membebaskan. Ia harus mampu mendengarkan jeritan para tawanan, menyembuhkan yang sakit, mengadvokasi para korban yang dirampas hak-haknya, dan menurunkan semua yang congkak dari singgasana kekuasaan termasuk singgasana imperium ekonomi yang dibangun di atas piramida kurban manusia.

Keterlibatan misioner Gereja ini harus dibangun atas basis spiritualitas yang kokoh, yakni iman akan inkarnasi. "Lewat peristiwa inkarnasi Putra Allah telah mengundang kita menuju revolusi cinta yang mesra."⁸ Yesus adalah seorang revolusioner dan sekaligus panutan satu-satunya bagi semua orang Kristen. Dalam nada teologi pembebasan dan pisau analisis marxian Paus Fransiskus berpandangan bahwa seorang Kristen yang tidak revolusioner sudah pasti bukan Kristen. Perubahan dunia menuju yang lebih baik hanya mungkin lewat revolusi gaya hidup yang radikal baik pada tataran individual maupun struktural.

Revolusi cinta itu hanya mungkin tercapai jika kita menjadi simbol harapan bagi dunia dan tidak terjerumus ke dalam bahaya pesimisme yang radikal. Pesimisme radikal adalah ciri khas masyarakat yang menggantungkan seluruh hidupnya pada "yang duniawi" semata dan menutup diri terhadap hal-hal adikodrati. Pesimisme radikal adalah karakter dasar orang-orang yang hidup tanpa Allah. Hal ini tampak dalam patologi sosial seperti pragmatisme, individualisme, krisis identitas dan raibnya idealisme. Dalam situasi ini orang cenderung menarik diri dari dunia dan mencari rasa aman dalam spiritualitas kesenangan (*spirituality of well-being*)" minus hidup komunitas atau teologi kemakmuran tanpa solidaritas sosial bagi kaum miskin. Spiritualitas dan teologi seperti ini tidak pernah mencari kehendak Allah, tetapi keamanan dan kebesaran dirinya sendiri.⁹

⁸ EG 88.

⁹ EG 90-93.

Belas Kasih versus Patologi Privatisasi Iman

Pada Juli 2013, Paus mengunjungi Pulau Lampedusa guna mengenang para pengungsi yang mati karena tenggelam di dalam laut ketika melarikan diri dari Afrika Utara dan Timur Tengah menuju Eropa. Mengenang para korban tersebut, Paus Fransiskus mengingatkan bahwa dunia sedang dilanda "globalization of indifference" (globalisasi ketidakpedulian) yang berdampak pada ketidakmampuan untuk menangis dan mengambil bagian dalam penderitaan orang lain. Di tengah dunia yang diwarnai dengan apatisme dan ketidakpedulian, Gereja harus tampil sebagai budaya tandingan yang mempromosikan sikap bela rasa (*compassion*) dan belas kasih (*mercy*).

Menurut Paus Fransiskus, belas kasih adalah puncak atau kepenuhan dari keadilan dan manifestasi yang paling sempurna dari kebenaran Allah. Belas kasih melampaui perasaan iba terhadap penderitaan sesama. Menurut Thomas Aquinas, rasa belas kasih memungkinkan seseorang secara bebas memberikan kepada orang lain apa yang ia butuhkan, harapkan, dan rindukan. Belas kasih berarti mengakui yang lain sebagai ciptaan Allah, sebagai ekspresi kebaikan Tuhan. Allah menciptakan segala sesuatu dengan tujuan agar kebaikan-Nya dapat dikomunikasikan lewat ciptaan itu. Dan karena kebaikan Allah itu tidak dapat direpresentasikan hanya oleh satu ciptaan, maka Ia menciptakan banyak dan beranekaragam ciptaan. Artinya, setiap ciptaan terutama manusia memberikan kontribusi yang unik kepada kebaikan bersama. Belas kasih (*mercy*) di sini berarti menemukan apa yang kurang pada orang lain agar dapat disempurnakan seperti yang dikehendaki oleh Allah ketika dia diciptakan.¹⁰ Berbelas kasih berarti menyediakan kesempatan bagi sesama untuk berkembang sebagai ciptaan Tuhan. Karena itu, menurut Paus Fransiskus, belas kasih berkontribusi untuk menciptakan masyarakat yang lebih baik.

Gereja yang mempromosikan dan menghidupi nilai bela rasa (*compassion*) dan belas kasih (*mercy*) merupakan gerakan *counter-culture* terhadap kecenderungan sekularisme dan masyarakat modern yang mendomestifikasi agama atau bahkan Allah di ruang privat. Allah

¹⁰ Erik Borgman, "A Field Hospital after Battle: Mercy as a fundamental Character of God's Presence", dalam: *Concilium* 2017/4 (6–75), hlm. 70.

yang dikurung di ruang privat adalah Allah yang tidak diberi kemungkinan untuk mengganggu atau menggugat keamanan dan kenyamanan pribadi.¹¹ Di sini, beriman atau hidup menggereja dipandang sebagai urusan personal semata tanpa memperhatikan relevansi sosio-politis.

Spiritualitas direduksi menjadi kesalehan ritualistik personal minus keterlibatan dan pertanggungjawaban sosial. Maka, fenomena paradoksal berikut pun bermunculan dan tak terlalu mengherankan: rajin beribadah dan pada saat yang sama korup, ziarah ke tanah suci atau memberikan sumbangan untuk pembangunan rumah ibadat dengan menggunakan uang hasil korupsi atau keuntungan usaha tambang tanpa NWPP dan yang merusak lingkungan hidup. Gereja atau agama akhirnya tak lebih dari obat penghibur batin seperti ditulis teolog J.B. Metz: "Agama seperti ini tidak lebih dari sekadar nama untuk impian akan kebahagiaan tanpa penderitaan, obsesi mistis jiwa atau khayalan psikologis-estetis tentang ketidakbernodaan manusia."¹²

Hal senada juga diserukan oleh Paus Fransiskus untuk umat Katolik sejagat dalam seruan apostolik *Evangelii Gaudium*. Paus menekankan pentingnya aspek politis dan keterlibatan sosial dari iman. Keterlibatan tersebut harus lahir dari relasi pribadi dengan Allah yang diperoleh dari hidup doa. Tentang pentingnya hidup doa Paus Fransiskus menulis: "Gereja sungguh-sungguh membutuhkan nafas doa yang dalam, dan saya sungguh bersukacita karena di semua lembaga Gereja berkembanglah kelompok-kelompok doa, kelompok-kelompok para pemohon, kelompok-kelompok pembaca sabda Allah dalam suasana doa dan adorasi abadi Ekaristi."¹³

Akan tetapi, doa hanyalah satu aspek dari kehidupan spiritual. Dia harus diwujudkan dalam tindakan kasih. "Selalu ada risiko bahwa saat-saat doa bisa menjadi alasan untuk tidak mempersembahkan hidup pribadi bagi perutusan. Gaya hidup yang menekankan lingkup privat dapat mendorong umat kristiani untuk lari ke dalam spiritualitas

¹¹ Bdk. Adrianus Sunarko, "Berteologi bagi Agama di Zaman Post-Sekular", dalam: *DISKURSUS*, Vol. 15, No. 1, April 2016, hlm. 27.

¹² Johann Baptist Metz, "Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation der Zeit", in: *Diagnosen zur Zeit* (mit Beiträgen von Johann Baptist Metz, Jürgen Habermas u.a.), Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, hlm. 78.

¹³ EG 262.

palsu.”¹⁴ Hidup doa tanpa tindakan kasih dan keterlibatan sosial adalah sebuah bentuk pelarian. Karena itu, Paus menggarisbawahi pentingnya aspek politis iman. Politik dalam arti perjuangan untuk mewujudkan Kerajaan Allah yang membebaskan.

Gereja tidak boleh menarik diri dari dunia, tetapi harus masuk ke tengah dunia. Gereja harus menjadi Gereja missioner. Itu berarti, Gereja harusewartakan Sabda Allah yang membebaskan. Ia harus mampu mendengarkan jeritan para tawanan, menyembuhkan yang sakit, mengadvokasi para korban yang dirampas hak-haknya, dan menurunkan semua yang congkak dari singgasana kekuasaan termasuk singgasana imperium ekonomi yang dibangun di atas piramida kurban manusia.

Gereja yang misioner dan terlibat memiliki basis teologis pada peristiwa inkarnasi, peristiwa Allah menjadi manusia dan mengambil bagian dalam sejarah hidup manusia. Dalam peristiwa inkarnasi Allah menunjukkan radikalitas solidaritas-Nya dengan manusia dan terutama dengan orang-orang miskin dan para korban yang terpinggirkan. Ia meninggalkan kebesaran dan masuk ke dalam kerapuhan sejarah manusia yang fana. Keterlibatan Allah dalam sejarah manusia bertujuan untuk mengangkat martabat manusia dan memancarkan sinar pengharapan.

Dimensi politis iman berakar pada solidaritas Allah dalam diri Yesus. Solidaritas ini harus menjadi basis solidaritas Gereja terhadap kaum miskin. Kaum miskin dan terpinggirkan mendapat prioritas bukan karena mereka benar tapi karena mereka menderita. Secara etis, yang menderita sudah sepatutnya mendapat perhatian khusus. Paus Fransiskus menekankan pentingnya keberpihakan Gereja untuk orang-orang miskin. Bukan saja karena orang-orang miskin membutuhkan bantuan, tetapi juga terutama karena orang-orang miskin mampu menobatkan Gereja dari Gereja yang triumfalistik menuju Gereja yang melayani dan dialogal. Karena itu, bagi Gereja, orang miskin pada tempat pertama merupakan sebuah kategori teologis, baru pada tahap berikutnya dipandang sebagai kategori sosiologis dan politis. ”Karena itu saya mencita-citakan sebuah Gereja yang miskin untuk orang-orang miskin.”¹⁵ Dan setiap komunitas dalam Gereja yang melupakan kaum

¹⁴ EG 262.

¹⁵ EG 198.

miskin akan berada dalam bahaya menghancurkan dirinya sendiri, sebab tanpa keberpihakan pada kaum miskin kegiatan religius tidak menghasilkan buah dan akan mabuk sempoyongan dalam *candu spirituality of well-being*.¹⁶

Penutup

Bertolak dari moto tahtabisan Uskup Ruteng *omnia in caritate*, tulisan ini membahas dua aspek penting hukum cinta kasih, yakni bela rasa (*compassion*) dan belas kasih (*mercy*). Kedua aspek hukum cinta kasih ini mendorong Gereja untuk terlibat dan mengambil bagian dalam sejarah perjuangan umat manusia. Di samping itu, Gereja yang berbela rasa dan memancarkan wajah belas kasih akan memberi penekanan pada kesalehan publik dan melawan patologi privatisasi iman yang mendomestifikasi Allah di ruang privat semata. Dengan itu, Gereja menghidupi solidaritas yang diamanatkan dalam salah satu dokumen Vatikan II, *Gaudium et Spes*: "Kegembiraan dan harapan, kesedihan dan ketakutan umat manusia zaman ini, terutama kaum miskin dan terpinggirkan, merupakan kegembiraan dan harapan, kesedihan dan ketakutan murid-murid Kristus juga."

Gereja yang berbela rasa dan menampilkan wajah belas kasih juga merupakan penangkal terhadap tendensi menguatnya *globalization of indifference* dan raibnya kemampuan untuk mengambil bagian dalam penderitaan sesama. Di sini, Gereja akan menjadi sumber inspirasi untuk terlibat di ruang publik guna memperjuangkan dan mewujudkan cinta kasih, keadilan, kesetaraan dan hak-hak asasi manusia. Gereja yang terlibat secara publik akan melampaui kasih sebagai perasaan privat semata dan memprovokasi kekuasaan yang lalim. Hal ini menjadi nyata dalam seluruh cara hidup Yesus sendiri seperti ditunjukkan dalam peristiwa paskah.

Peristiwa paskah menunjukkan dimensi politis iman dan juga kasih. Dalam proses pengadilan, Yesus secara *politically* dituduh sebagai musuh Kaisar. Ia dituduh menghasut masyarakat untuk tidak membayar pajak (Luk. 23:2; Yoh. 19:12-15). Atas nama kasih, semasa hidupnya Yesus selalu menentang kekuasaan yang lalim. Karena itu, kematian Yesus dalam kerangka hukum yang berlaku masa itu bukan sebuah kekeliruan. Itu

¹⁶ EG 207.

adalah konsekuensi dari radikalitas cara hidup dan inkarnasi ke tengah dunia yang bertentangan dengan Kerajaan Allah.

Penyaliban dan kematian Yesus merupakan konsekuensi logis dari cara hidup, kasih dan keberpihakannya yang radikal kepada orang-orang miskin. Pewartaan dan praksis hidup Yesus adalah ancaman besar bagi para pemimpin agama dan politis masa itu. Yesus adalah seorang figur kontroversial. Hidupnya mengganggu keamanan para penguasa, maka ia dibenci dan dihukum mati. Dalam bahasa Oscar Romero: "orang membunuh dia yang suka mengganggu, memprovokasi." Provokasi Yesus tidak bersifat artifisial untuk sebuah pencitraan, tetapi eksistensial. Sebab, Yesus atas nama Allah yang membebaskan dan berpihak pada orang-orang miskin membongkar teologi maut para ahli Taurat, orang-orang Farisi dan kaum Saduki. Dengan jalan itu, Yesus membawa hidup dan kemerdekaan yang sesungguhnya bagi anak-anak Allah.

Daftar Rujukan

- Borgman, Erik. "A Field Hospital after Battle: Mercy as a fundamental Character of God's Presence", dalam: *Concilium* 2017/4, hlm. 6—75.
- Metz, Johann Baptist. "Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation der Zeit", in: *Diagnosen zur Zeit* (mit Beiträgen von Johann Baptist Metz, Jürgen Habermas u.a.), Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994.
- Paus Fransiskus. apostolic exhortation *Evangelii Gaudium* (EG) on the proclamation of the Gospel in Today's World (24 November 2013), no. 49, dalam: <http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>
- _____. Post-synodal apostolic exhortation *Amoris Laetitia* (19 Maret 2017), no. 311, dalam: <https://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf>
- Prior, John. *Bejana Tanah Nan Indah. Refleksi Sosio-Budaya atas Jemaat-Jemaat Basis Nusa Tenggara Sebagai Wujud Evangelisasi Baru*, Ende: Nusa Indah, 1993.
- Sobrinho, Jon. *The Principle of Mercy: Taking the Crucified People from the Cross*, New York: Orbis Books, 1994.
- Sunarko, Adrianus. "Berteologi bagi Agama di Zaman Post-Sekular", dalam: *DISKURSUS*, Vol. 15, No. 1, April 2016.

PEREMPUAN "ATA PE'ANG" DALAM GEREJA MANGGARAI?

TANTANGAN KEGEMBALAAN GEREJA MASA KINI DAN MASA DEPAN

Oleh Dr. Fransiska Widyawati¹

Pendahuluan

Budaya Manggarai memosisikan perempuan sebagai *ata pé'ang* yang berarti orang luar. Disebut demikian karena perempuan tidak dihitung sebagai bagian dari klan ayahnya. Ketika seorang perempuan menikah ia pergi meninggalkan suku ayahnya dan menjadi anggota suku suaminya. Perempuan harus keluar dari keluarga ayahnya dan masuk dalam keluarga suaminya.² Perempuan harus melepaskan *ceki*³ klan ayah dan menerima *ceki* klan suaminya. Status perempuan sebagai *ata pé'ang* membuat haknya di dalam keluarga ayahnya dibatasi, khususnya jika dibandingkan dengan hak dari laki-laki sebagai orang dalam (*ata oné*) di dalam budaya Manggarai. Demikian juga posisi perempuan dianggap lebih rendah dari kaum pria.

¹ Doktor Lulusan Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), Universitas Gadjah Mada University, Yogyakarta; Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

² Yohanes S. Lon dan Fransiska Widyawati, "Bride-Wealth: Is There Respect for Women in Manggarai?" *Jurnal Humaniora* 30 (3), 2018, hlm. 271-278 DOI: <https://doi.org/10.22146/jh.v30i3.29216>

³ *Ceki* dapat diartikan sebagai tabu dan dapat pula dimaknai sebagai *totem*. *Ceki* biasanya berwujud hewan atau tanaman yang menjadi simbol keluarga yang oleh karena sifatnya yang sakral dan khusus, anggota klan tidak diperkenankan untuk merusak, membunuh atau menyantapnya. Pelanggaran terhadap hal ini dapat berakibat buruk bagi pribadi dan seluruh keluarga. Sebagai contoh, klan di Ruteng-Runtu memiliki landak sebagai *cekinya*. Artinya, mereka harus menghargai landak dengan tidak membunuh dan menyantapnya. Jika disantap bisa membawa kesialan, sakit atau bahaya lainnya.

Posisi perempuan yang lebih rendah adalah hal yang khas dalam komunitas yang bersifat patriarkal di mana peran keluarga ayah atau anak laki-laki lebih besar dari pada perempuan. Laki-laki dianggap lebih istimewa, kelas satu dan berharga. Sebaliknya, perempuan hanya punya arti ketika ada di dalam lingkaran laki-laki saja. Perempuan dalam bahasa Simon Beauvoir dianggap sebagai *the second sex*.⁴

Gereja Katolik Manggarai hidup di dalam konteks budaya Manggarai. Selama satu abad ini, Gereja telah menjadi bagian dari komunitas orang Manggarai.⁵ Apakah Gereja Katolik Manggarai juga memperlakukan perempuan sebagai *ata pé'ang*, sebagaimana budaya memperlakukan perempuan Manggarai? Bagaimana sesungguhnya Gereja memosisikan kedudukan dan peran perempuan di dalam Gereja? Bagaimana pula kontribusi Gereja dalam pemuliaan perempuan dan sebaliknya bagaimana pula perempuan Manggarai memosisikan dirinya di dalam kehidupan bergereja? Inilah pertanyaan-pertanyaan yang hendak dikaji dalam artikel ini.

Artikel ini juga didedikasikan dalam rangka pentahbisan uskup baru Keuskupan Ruteng, Mgr. Siprianus Hormat. Beliau memilih moto "*Omnia in Caritate*", *All in Love*, semuanya di dalam cinta. Moto ini sangat *powerful* karena kata "semua" (yang saya artikan sebagai semua umat, semua aktivitas, semua sistem, semua struktur, semua situasi, semua program) bersifat terbuka dan merangkul. *Semua* menegaskan tiadanya lingkaran dalam dan luar, semuanya bersatu dan setara. Selanjutnya, kata semua ini diperkuat oleh kata *cinta* sebagai fundamen utama dalam menjalankan tugas kegembaan dan pelayanan Gereja. Cinta dekat dengan kesetaraan, keadilan, penghormatan, penghargaan, merangkul ke dalam dan bukan membuang keluar. Di dalam moto ini, pertanyaan bagaimana Gereja memosisikan perempuan dan tugas kegembaan Gereja lokal Keuskupan Ruteng di bawah kepemimpinan Mgr. Siprianus Hormat di masa kini dan masa depan menjadi juga fokus kajian artikel ini.

Gereja adalah lembaga yang menjalankan misi kegembaan Kristus dan melanjutkan pelayanan Gereja perdana. Yesus sejak awal telah menjadi teladan yang membebaskan. Ia berani bertindak *out of*

⁴ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Middlesex U.K: Harmondsworth, 1949.

⁵ Untuk sejarah Gereja di Manggarai, dapat dibaca pada, Fransiska Widyawati, *Catholics in Manggarai, Eastern Indonesia*, Geneva, Swiss: Globethics.net, 29, 2018.

box, keluar dari tradisi lama yang mengungkung dan meminggirkan kelompok kecil dan tersingkir. Yesus memperlihatkan keberpihakan pada perempuan dan menempatkan perempuan dalam lingkaran dalam. Maka, Gereja yang mengemban misi Kristus sudah seharusnya juga seperti Yesus yang memosisikan perempuan bukan sekadar sebagai objek pelayanan, melainkan subjek kehidupan menggeraja.

Namun sayangnya, Gereja yang adalah lembaga sosial, dibentuk oleh manusia tidak selalu bebas dari aroma patriarkalisme. Bahkan, Gereja perdana dan para rasul yang dekat dengan Yesus saja masih tidak konsisten dalam memandang perempuan, terkadang perempuan diposisikan *equal* namun kadang juga mereka diposisikan lebih rendah/*inequal* dibandingkan dengan laki-laki. Olehnya, Gereja di masa kini dan mendatang harus terus-menerus disirami dengan pewartaan yang mampu mengeluarkan dirinya sendiri dari patriarkalisme dan eksklusivisme berbasis gender. Apalagi ketika Gereja hidup di dalam budaya yang patriarkal, ia jangan sampai larut dan turut melanggengkan budaya penyingkiran perempuan. Dengan mengambil lokus Gereja Manggarai, artikel ini mempertanyakan apakah Gereja juga menjadikan perempuan sebagai *ata péang* atau model kegemalaan macam mana yang ia tawarkan?

Berikut ini berturut-turut dibahas konsep patriarkalisme dalam budaya Manggarai. Budaya lokal ini adalah konteks dan lokus di mana Gereja hidup dan bertumbuh. Perempuan di dalam budaya ini ditempatkan sebagai yang pinggir. Bagaimana persisnya peminggiran perempuan di dalam budaya ini dikaji dalam bagian berikut. Selanjutnya, pada bagian berikutnya disajikan konsep patriarkalisme di dalam Gereja. Gereja adalah lembaga yang bersifat sosial. Ia dikonstruksikan oleh manusia pada waktu dan tempat tertentu. Gereja bukan hanya lembaga rohani yang dipengaruhi oleh Roh Kudus. Ia juga organisasi sosial yang juga dapat memiliki wajah negatif. Salah satunya adalah Gereja yang juga patriarkal, yang berpusat pada laki-laki, yang tidak atau belum sempurna bersifat *equal* terhadap perbedaan, termasuk perbedaan gender. Perjumpaan dua entitas yang patriarkal menjadi tantangan bagi tugas kegemalaan Gereja lokal Manggarai. Olehnya, perlu dicari model kegemalaan dan wajah Gereja ideal yang dibutuhkan agar baik Gereja maupun budaya bisa berspiritkan *equality*. Model ini harus dicari dari dalam kekayaan Gereja itu sendiri, misalnya dari inspirasi biblis yang berkeadilan ataupun juga dari spirit moto uskup baru.

Patriarkalisme dalam Budaya Manggarai

Manggarai adalah komunitas yang patriarkal. Menurut Johnson, patriarki yang berasal dari kata *pater* atau bapa adalah ideologi yang menekankan organisasi sosial dan dominasi kekuasaan ada di tangan laki-laki.⁶ Di dalam model ini, perempuan dan garis keturunan ibu bukanlah pusat. Ia diposisikan sebagai *periphery*, pinggiran yang berfungsi untuk menyokong dan mendukung laki-laki. Dalam sistem kebudayaan orang Manggarai, garis keturunan ayah dianggap sebagai pemilik kekuasaan keluarga. Laki-laki memiliki peran sentral. Lebih khusus lagi laki-laki yang senior. Maka, kebudayaan Manggarai termasuk dalam kategori budaya yang patriarkal.

Secara tradisional, keluarga Manggarai mengganggunkan keberadaan dan kehadiran anak laki-laki di dalam sebuah rumah tangga. Ketika satu keluarga tidak mempunyai anak laki-laki, keluarga tersebut dianggap kurang sempurna. Keluarga juga dianggap terancam punah manakala anak laki-laki sebagai pemilik klan tidak dilahirkan keluarga tersebut. Perempuan/istri dahulu kerap kali dipaksa untuk terus-menerus hamil dan melahirkan sampai ia memperoleh anak laki-laki. Lebih baik lagi jika anak laki-laki yang dimiliki lebih dari satu. Olehnya, dalam masyarakat tradisional lama, suami/pria diizinkan menikah lagi dengan perempuan lain agar bisa mendapatkan anak laki-laki walaupun mereka telah memiliki sejumlah anak perempuan.

Laki-laki disebut sebagai orang dalam atau *ata oné*. Sebagai orang dalam, laki-laki adalah pemilik dan pewaris klan. Secara sosiologis ungkapan *ata oné* merujuk pada seseorang yang akan tetap tinggal di dalam rumah, di dalam kampung dan di dalam klan. Sementara, *ata pé'ang* merujuk pada orang yang akan keluar meninggalkan rumah, kampung, dan keluarga besar. Dia akan pergi bergabung dengan keluarga suami di rumah dan kampung suaminya. Kedua ungkapan ini muncul dari paradigma masyarakat patriarkal yang memandang laki-laki sebagai pemimpin dan pemilik klan.

Dalam masyarakat Manggarai, konsekuensi status sebagai *ata one* adalah hanya laki-laki yang boleh menjadi kepala kampung (*tu'a golo*),

⁶ Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1994: hlm.23-24.

tu'a teno (pemimpin yang membagi tanah), *tu'a panga* (kepala klan), *tu'a kilo* (kepala keluarga), *tongka* (juru bicara urusan adat) dan *ata tura tudak* (pemimpin doa adat). Semua keputusan dalam kehidupan bermasyarakat dan beragama dibuat oleh laki-laki.

Sebagai *ata oné* anak laki-laki dipersiapkan untuk menjalankan peran-peran pemimpin, pemilik dan penguasa dalam klan atau sukunya. Mereka dididik untuk mewariskan adat dan milik keluarganya. Ungkapan *mbaté disé amé*, *serong disé empo* (pusaka dari ayahmu, warisan nenek moyangmu) atau *serong de empo*, *mangkéng de amé* (warisan nenek moyangmu; (Verheijen, 1967: 598) atau *letang de emam* (bagian atau harta dari bapamu) sesungguhnya menegaskan status dan peran anak laki-laki sebagai pemilik dan pewaris keturunan dan semua harta kekayaan yang dimiliki sebuah klan.

Berbeda dengan anak laki-laki, anak perempuan diarahkan untuk menjadi milik klan pihak lain. Anak perempuan adalah orang luar (*ata pé'ang*). Di masa kecil, ia hanya menjadi milik "sementara" keluarganya. Kelak ia akan keluar dari keluarganya dan akan menjadi milik keluarga suaminya. Di dalam keluarga, mereka diperlakukan sebagai orang yang menumpang sementara sampai dipinang oleh laki-laki dari klan lain. Olehnya, mereka tidak diikutsertakan dalam merencanakan atau mengambil keputusan dalam kehidupan bersama. Jika mereka memberikan suara maka suaranya bersifat konsultatif dan bukan deliberatif. Dengan kata lain, hak suaranya tidak harus didengar. Pada umumnya mereka menjadi pendengar saja dan bahkan sering dinasihati untuk belajar dari ayah dan saudaranya agar tidak ditinggalkan suami di kemudian hari. Mereka diajarkan untuk mengetahui semua pekerjaan rumah tangga dan tahu menghargai, menghormati suami, dan keluarga besarnya.

Ketika perempuan meninggalkan keluarga orangtuanya dan hendak pergi ke keluarga laki-laki maka sering dilakukan acara khusus yang disebut *podo* (menghantarpergikan). Dalam acara ada kesan di mana anak perempuan tidak rela dilepaskan kecuali kalau keluarga suaminya memberi uang kepada keluarga besar dari perempuan tersebut. Sebagai contoh, ketika di tengah jalan ada jalan cabang, maka penghantarnya membelokkan anak perempuan itu ke arah lain. Pada saat itu, keluarga suami harus memberi uang kepada pengantarnya agar pulang ke arah yang benar. Demikian juga, ketika sampai di kampung,

penghantar sering masuk rumah lain sehingga keluarga suaminya harus memberi uang lagi.

Semua hal ini dapat menjadi indikasi bahwa perempuan bisa jadi dimanfaatkan untuk kepentingan ekonomi dari keluarga besarnya. Pada akhir dari semua acara *podo* ini ada upacara di mana perempuan menginjak telur yang diletakkan di atas rumput tertentu di pintu masuk rumah suami. Acara ini merupakan simbol resmi bahwa si perempuan telah masuk dalam keluarga suaminya. Kemudian dilanjutkan dengan acara *pentang pitak* (pembersih debu/lumpur). Acara ini menyatakan secara resmi bahwa perempuan itu meninggalkan semua keluarganya dan dengan segala tradisi kebiasaannya. Mulai saat itu perempuan harus mengikuti adat dan kebiasaan keluarga suaminya. Adat keluarganya harus ditinggalkan dan ia harus mengadopsi kebiasaan baru dari keluarga suaminya.

Cap perempuan sebagai *ata pé'ang* dan laki-laki sebagai *ata oné* tidak sekadar sebuah kategori dan pendefinisian. Ia mengandung interpretasi yang sangat potensial bias gender dan konsekuensi yang sifatnya *inequal*. Laki-laki selalu menjadi sentral, pengambil keputusan, yang diutamakan, yang memimpin dan mengatur. Sebaliknya, perempuan bersubordinasi pada laki-laki, dipinggirkan, di belakang, domestik belaka, lemah, tak berdaya, tidak rasional, tidak pantas, dan tidak penting. Maka, hak-hak istimewa didominasi laki-laki. Perempuan menunggu dari laki-laki atau menunggu sisa atau belas kasihan. Hal ini membuat ruang perempuan kerap kali terbatas pada urusan dapur, memelihara anak dan melayani laki-laki dan seluruh keluarga.

Dalam ilmu sosial, inilah yang disebut sebagai posisi yang tidak seimbang. Perempuan dipinggirkan atau dimarginalisasikan, disubordinasi, dimiskinkan, mudah diperlakukan kasar dan rentan mendapat kekerasan. Aneka aspek penting yang sifatnya ekonomis, kultural, sosial dan religius sangat dibatasi bagi *ata pé'ang* dan terbuka luas bagi *ata oné*.

Zaman dan waktu terus berjalan dan berubah. Demikian pula budaya dan pemikiran manusia juga berubah. Sejauh pengamatan dan analisis yang dilakukan terhadap budaya Manggarai, budaya patriarki juga mengalami beberapa perubahan namun sama sekali tidak hilang. Bahkan, ada aspek yang makin menguat dan ada juga model-model patriarkalisme baru yang tumbuh di dalam budaya ini. Sebagai contoh,

konsep perempuan sebagai *ata pé'ang* dengan banyak konsekuensinya, pada umumnya masih menguat. Hanya saja, beberapa hak perempuan secara umum, misalnya hak atas pendidikan, kemerdekaan dan pekerjaan lebih terbuka dari masa sebelumnya atau dari konsep yang tradisional. Namun, penelitian yang dilakukan mengenai perkawinan khususnya terkait belis⁷, mengenai hak atas warisan tetap saja kuat berwajah patriarki. Demikian pula dalam kepemimpinan adat, peran dan posisi perempuan sebagai yang subordinatif masih sangat dominan.

Kehadiran Gereja di Manggarai sejak awal abad ke-20 juga memberi warna baru dalam budaya Manggarai. Hak-hak perempuan dan perlakuan terhadap perempuan yang sangat patriarkal dikoreksi. Gereja banyak mempromosikan hak perempuan atas pendidikan, hak untuk menentukan jodoh, hak untuk bekerja di luar rumah, dan beberapa peran publik lainnya.⁸ Gereja juga mempromosikan perkawinan monogami yang memberi penghargaan terhadap perempuan. Hanya saja, kepemimpinan Gereja yang juga berwarna patriarkal, berpusat pada laki-laki kurang kuat mempengaruhi kepemimpinan perempuan di dalam Gereja maupun masyarakat. Tak bisa diingkari, wajah Gereja yang patriarkal sendiri, di mana pemimpin Gereja dan aneka posisi penting di dalam Gereja dikuasai laki-laki, belum menjadi model yang sempurna bagi kesetaraan perempuan di dalam budaya lokal. Berikut ini dijelaskan konsep mengenai Gereja yang patriarkal.

Gereja Berwajah Patriarkal

Kritik Gereja sebagai yang berwajah patriarkal bukan hal baru di dalam sejarah Gereja Katolik. Pada akhir tahun 1960-an, ada kebangkitan gelombang kedua yang memperjungkan perubahan sosial dengan penekanan pada pembebasan perempuan dan emansipasi. Gerakan yang disebut sebagai feminisme ini sebenarnya sudah dirintis gelombang pertama sejak akhir abad ke-19. Gerakan gelombang kedua semakin kuat menyuarakan pembebasan dari patriarkalisme di dalam semua bentuknya, termasuk di ranah agama yang dianggap sakral. Maka, lahirnya teologi feminis yang khusus menyoroti simbol

⁷ Yohanes Lon dan Fransiska Widyawati, *Op. Cit.*.

⁸ Fransiska Widyawati, *Op. Cit.*.

dan praktik yang bias gender dan meminggirkan perempuan di dalam tradisi Gereja.⁹

Teolog feminis mengkritik bahwa Gereja tidak bebas dari karakteristik dan praktik yang meminggirkan perempuan yang membuat mereka menilai agama Kristen termasuk *sexist religion* (agama seksis). Hal ini diwujudkan dalam patriarkalisme dan androsentrisme simbol-simbol agama, hierarki dan struktur sosial dan aneka praktik lainnya.¹⁰ Bahkan, teolog-teolog besar dalam Gereja juga ada yang memiliki pemikiran yang *sexist*. Ada yang memandang perempuan sebagai *Imago Dei* yang tidak utuh sebagaimana kaum pria. Ada pula pandangan yang melihat perempuan sebagai *misbegotten male*, makhluk pria yang salah dibentuk/diciptakan. Ada yang memandang perempuan sebagai *the second in creation*. Perempuan tidak sama derajatnya dengan laki-laki, ia adalah makhluk yang inferior baik pada segi fisik/tubuh, moral maupun akal budi dan kehendak. Pandangan-pandangan ini membuat perempuan tidak layak menjadi bagian inti dalam Gereja.¹¹

Teolog-teolog feminis dan pembebasan bahkan mengkritik Kitab Suci sebagai buku yang tak bebas dari aspek patriarkalisme yang turut andil dalam peminggiran perempuan. Kitab Suci yang ditulis oleh laki-laki di dalam budaya yang patriarkal tentu saja tak bisa lepas dari konteksnya yang bias gender. Teks-teks Kitab Suci mengenai relasi dan kedudukan perempuan dibandingkan dengan laki-laki kerap dijadikan rujukan pola relasi dan pemosisian perempuan di dalam kehidupan Gereja dan masyarakat umumnya.

Kitab Suci, contohnya, menggambarkan perempuan yang diciptakan setelah (*afterthought*) laki-laki. Adam diciptakan lebih awal, sebagai manusia pertama, sedangkan Hawa diciptakan susulan untuk membantu Adam. Kisah penciptaan laki-laki sebagai yang pertama dan perempuan (Hawa) untuk membantu laki-laki (Adam) yang diceritakan

⁹ Letty M. Russel, *Church in the Round: Feminis Interpretation of the Church*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993: hlm. 23; Elisabeth Moltman-Wendel dan Melanie A. May, "Feminis" dalam *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC Publication, 2002, hlm. 471.

¹⁰ Carop P. Christ dan Yudit Plaskow (eds.), "Introduction" dalam *Women Spirit Rising: A Feminis Reader in Religion*, San Fransisco: Harper Collin, 1988, hlm. 1.

¹¹ Rosemary Radford Ruether, *Women adn Redemption: A Theolgical History*, Menneapolis: Fortress Press, 2012, hlm. 59.

dalam Kitab Kejadian terus diulang-ulang dalam pewartaan Gereja, misalnya dalam 1Tim. 2:13, Paulus menekankan khusus, "Adam yang pertama dijadikan, kemudian baru Hawa".

Santu Paulus dalam pengajarannya kepada umat di Korintus juga melukiskan bahwa perempuan diciptakan dari unsur laki-laki, artinya keberadaannya sangat tergantung dari keberadaan laki-laki. Hal ini mengacu pada Kitab Kejadian yang mengisahkan bahwa perempuan berasal dari tulang rusuk laki-laki. Kisah-kisah ini kerap kali menjadi dasar pola relasi laki-laki-perempuan, sebagaimana dalam Ef. 5: 22-24, Paulus mengatakan, *"Hai istri, tunduklah kepada suamimu seperti kepada Tuhan, karena suami adalah kepala istri sama seperti Kristus adalah Kepala Jemaat yang menyelamatkan tubuh, karena itu sebagaimana jemaat tunduk kepada Kristus, demikian jugalah istri kepada suami dalam segala sesuatu."*

Teks-teks ini kerap dipakai untuk membenarkan perendahan status perempuan di dalam hierarki Gereja maupun di dalam kehidupan sosial umat/Gereja. Tafsir yang tidak ramah gender memperkuat budaya patriarki di dalam masyarakat dan di dalam Gereja itu sendiri. Lebih buruk lagi jika teks biblis dan pemikiran teolog dipakai begitu saja secara eksklusif, dominan, untuk menyingkirkan dan mengeksklusifkan perempuan dari lingkaran Gereja.

Pada tataran ini tidak heran jika Gereja yang dianggap kudus dan sakral juga memiliki cacat cela karena berwajah patriarkal. Sama seperti budaya lokal atau organisasi sosial non religius yang bisa berwajah patriarkal, demikian pula Gereja yang salah menginterpretasikan dan sesat berpikir soal relasi perempuan dan laki-laki juga sangat mungkin berwajah patriarkal. Gereja semacam ini harus terus-menerus diperbarui. Ia harus pulang kepada insiprasi pokoknya, pada Yesus dan misi kerajaannya yang bersifat inklusif, adil, merangkul, dan terbuka bagi semua.

Perempuan Seputar Yesus dan dalam Gereja Perdana: Mencari Inspirasi

Bahwa Kitab Suci, teologi, dan aneka tradisi yang ada dalam sejarah dan praktik hidup Gereja punya wajah buruk androsentrisme dan patriarkalisme, tidak berarti bahwa seluruhnya telah rusak. Fiorenza, salah satu teolog feminis, memperlihatkan bahwa Kitab Suci kaya akan

perspektif yang baik soal kedudukan perempuan dan laki-laki. Injil Yohanes, Markus, dan bahkan surat proto-Paulus mengandung pesan kesetaraan perempuan dan laki-laki. Paulus kepada umat di Galatia (3:28) misalnya, mengatakan, "... tidak ada laki-laki atau perempuan, karena semua adalah satu di dalam Kristus." Dengan ini jelas perbedaan gender, ras, kelas dan bangsa seharusnya tidak berarti.¹²

Sebagai salah satu pelopor dalam teologi feminis yang rekonstruksinis, Fiorenza, mengatakan bahwa Kitab Suci memang lahir dari dan berasal dari kebudayaan patriarkat namun ia hadir justru membawa kabar pembebasan bagi semua makhluk termasuk bagi kaum perempuan yang tertindas.¹³ Hal ini terutama karena Kitab Suci, teologi, dan tradisi Gereja, buku dan kisah mengenai Allah Yang Mahacinta, yang menempatkan semua orang sebagai yang sama dan menginginkan kebaikan dan keselamatan bagi semua tanpa perbedaan suku, bangsa, jenis kelamin, dan latar belakang lainnya. Hanya saja manusia di dalam konteks budaya dan kesadaran yang masih terbatas, kerap menggunakan kisah, narasi, dan ajaran untuk kepentingan yang tidak berpihak pada kepentingan perempuan. Olehnya, mencari inspirasi dari teks-teks biblis yang berpihak pada kepentingan yang adil sangatlah penting.

Yesus kepala Gereja sejak awal telah melibatkan perempuan dalam pelayanannya. Di masa hidup Yesus, budaya Yahudi berwarna patriarkal yang sangat dominan dan keras. Perempuan setara dengan budak, bukan milik diri mereka sendiri dan hidupnya sangat tergantung laki-laki di sekitarnya. Di dalam rumah ibadah, perempuan tidak mempunyai kesempatan menjadi pemimpin liturgi. Bahkan, ketika beribadah pun ruang mereka berada di belakang laki-laki. Hal ini menandakan posisi mereka yang subordinatif pada laki-laki.

Namun dalam karya-Nya, Yesus memilih perempuan menjadi bagian dari lingkaran karya-Nya. Perempuan ikut mendengarkan pengajaran dan pelayanan Yesus. Mertua Simon Petrus yang disembuhkan mendengarkan pewartaan Yesus. Yesus bahkan melibatkan perempuan bukan dari dalam

¹² E.S. Fiorenza, *E.S., In Memory of Her: A Feminis Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Herder and Herder, 1983; Albert Curry, *The Reformed Tradition and Liberation Theology dalam Major Themes in the Reformed Tradition*, Donald Mc Kim, ed, Orlando: Wipe & Stock, 1998, hlm. 401.

¹³ E.S. Fiorenza, *Op. Cit.*

sukunya, melainkan dari luar klan mereka yang dianggap tidak berharga. Ia memberi kesempatan kepada perempuan Samaria mendengarkannya. Yesus membawa perempuan dalam lingkaran pelayanannya.

Lebih dari itu, pelayanan Yesus justru ditopang oleh bantuan material kekayaan perempuan seperti kisah mengenai Maria Magdalena, Susana, Yohana, dan beberapa perempuan lainnya. Lebih istimewa lagi, perempuan justru dipilih Yesus sebagai saksi Dia yang bangkit. Ia memperlihatkan kehidupan baru setelah kematian-Nya pertama-tama kepada perempuan. Ia menjadikan perempuan sebagai pewarta hidup baru.

Peristiwa-peristiwa ini memperlihatkan Yesus yang berani membalikkan budaya yang meminggirkan perempuan. Yesus berani mengubah budaya patriarkal yang menempatkan perempuan di luar lingkaran sentral kehidupan sosial. Yesus membawa perempuan ke dalam dan bukannya menjauhkan mereka ke luar.

Maria, ibu Yesus, menjadi tokoh penting perempuan di dalam sejarah keselamatan umat manusia. Oleh kerelaannya menjadi ibu Tuhan, karya keselamatan Allah dan rencana Allah menjadi manusia terwujud. Ia mau bekerja sama dengan Allah untuk mengandung dan melahirkan Yesus bagi segenap umat manusia. Ia adalah figur murid sejati Yesus. Ia hadir sejak Yesus di dalam rahimnya dan menemani Putranya saat mengalami penderitaan. Ia juga hadir dalam sukacita Paskah dan menjadi saksi bagi hidup baru. Bersama para jemaat Gereja perdana, Maria terus menjadi murid yang mewartakan karya keselamatan Sang Putra. Ia tekun berdoa menantikan Roh Kudus yang dijanjikan.

Kualitas Maria bukan datang hanya karena tubuhnya telah dipakai Allah untuk mengandung dan melahirkan Yesus. Ia bukan perempuan pasif. Ia telah menjadi murid. Ia berpartisipasi dengan seluruh kesadarannya dalam aneka karya Kristus. Ia telah memperlihatkan kontribusi nyata dalam pelayanan Yesus dengan menjadi murid aktif.

Gereja perdana juga kaya akan cerita terlibatnya perempuan-perempuan dalam pelayanan Gereja. Perempuan aktif dalam pelayanan liturgi dan kegiatan amal. Kisah mengenai pasangan Priskila dan Aquila (bdk. Rm. 16:3; Kis. 18:18-26) memperlihatkan mereka yang membantu Paulus dalam pemberitaan Injil dan Kerajaan Allah. Ada juga Dorkas

yang melakukan pelayanan bagi para janda (bdk. Kis. 9:36-42). Paulus menyebut tiga perempuan pemimpin yang terkemuka di dalam pelayanan jemaat, yaitu: Kloe, Priska, dan Febe.¹⁴

Kisah biblis Perjanjian Baru, hadirnya perempuan sekitar kehidupan Yesus dan dalam pelayanan Gereja perdana memperlihatkan adanya kemitraan yang setara dalam lingkaran Tuhan dan Gerejanya. Perempuan bukan kelompok di luar dan tidak dikeluarkan dari lingkaran pusat. Hal ini menjadi bagian pokok dalam sejarah keselamatan dan perjalanan Gereja. Olehnya, Gereja-gereja dewasa ini juga menjadikan kisah dan nilai ini sebagai rujukan dan inspirasi. Tentu saja, kajian teolog-teolog feminis atau pembebasan atau teologi lainnya yang mengedepankan semangat egaliter, kesatuan, dan keadilan dalam relasi antara perempuan dan laki-laki dalam kehidupan Gereja juga menjadi sumber inspirasi Gereja dewasa ini, termasuk Gereja Manggarai. Gereja lokal harus terus-menerus belajar dan merekonstruksi pemikiran dan praksis-praksis yang bebas patriarkalisme dan androsentrisme.

Tantangan Kegembalaan Gereja Manggarai ke Depan: Perempuan *Ata Oné*

Melihat konteks budaya lokal Manggarai yang punya wajah patriarkal dan Gereja yang bisa saja tidak bebas dari karakteristik yang sama, Gereja lokal Manggarai ditantang untuk menghadirkan wajah Gereja seperti yang dikehendaki Yesus sendiri. Argumentasi dan pemikiran yang ditawarkan ialah Gereja lokal Manggarai harus bisa mengubah posisi perempuan sebagai *ata pé'ang* dalam budaya dan di dalam Gereja menjadi *ata oné*.

Fakta memperlihatkan bahwa dari segi kuantitas jumlah perempuan sebagai anggota Gereja Manggarai lebih banyak dari jumlah laki-laki. Dengan fakta ini, tidak perlu lagi pertanyakan segi kuantitas keanggotaan perempuan di dalam Gereja Manggarai. Bukan hanya soal jumlah di dalam angka umum, jika tekun melakukan observasi aneka kegiatan gerejani, perempuan di dalam Gereja Manggarai juga telah menjadi anggota Gereja yang sangat aktif dan dominan hadir sebagai peserta

¹⁴ Danie L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Michigan: William B. Eerdmans, 1991, hlm. 16.

dalam aneka kegiatan liturgis dan non-liturgis Gereja. Misa di banyak Gereja didominasi oleh kehadiran perempuan. Doa-doa rosario, katekese, koor, aneka perayaan liturgi, dan devosi di seluruh Manggarai dihadiri oleh jauh lebih banyak perempuan dari laki-laki. Hal ini bukan karena jumlah perempuan lebih banyak, melainkan karena kesadaran berpartisipasi perempuan dalam kehidupan Gereja sesungguhnya lebih tinggi.

Dari aspek ini, sepintas memang tampak bahwa perempuan bukan kelompok di luar atau *ata pé'ang*-nya Gereja. Perempuan selalu berada di lingkaran dalam Gereja. Hanya saja jika dilakukan kajian yang lebih dalam, partisipasi perempuan masih terbatas dan dibatasi pada level yang lebih rendah. Mereka lebih banyak berfungsi hanya sebagai anggota, sebagai sasaran daripada sebagai pemimpin dan pengambil keputusan penting dan posisi strategis dalam hidup dan struktur Gereja.

Maka, tantangan konkret kegemballan Gereja Manggarai dalam isu ini adalah bagaimana meningkatkan level keterlibatan dan peran perempuan pada posisi yang lebih strategis dan publik. Jika sejauh ini Gereja masih belum siap mentahbiskan perempuan, Gereja bisa memberi dan mendorong perempuan menjadi pemimpin awam di dalam Gereja. Dari penelitian kami, dari 86 paroki di Manggarai, belum ada satu pun paroki yang memberanikan dan membuka peluang lebih lebar bagi kepemimpinan perempuan sebagai Ketua Dewan Paroki. Pada level KBG juga, dari ratusan KBG di seluruh keuskupan, ketua KBG yang berjenis kelamin perempuan masih dapat dihitung dengan jari saja. Bahkan, di keuskupan, komisi-komisi juga berada di tangan imam dan laki-laki. Kebanyakan perempuan masih diposisikan pada urusan domestik saja. Peran itu memang bukan sederhana dan mudah, namun jika diberikan peluang untuk peran-peran yang lebih strategis maka wajah Gereja yang dominan laki-laki bisa berkurang.

Selain berkaitan dengan posisi perempuan dalam bidang strategis pengambilan keputusan dan kepemimpinan di dalam Gereja, Gereja lokal Manggarai juga harus setia pada program dan bujet yang berpihak pada kepentingan perempuan. Jangan sampai, selain kepemimpinan yang didominasi laki-laki, program dan bujet juga lebih banyak untuk menyokong laki-laki pula. Ini adalah tantangan bagi Gereja kini dan masa depan, menjadikan perempuan benar-benar sebagai *ata oné* di dalam rumahnya sendiri.

Penutup

Pertanyaan, apakah perempuan Manggarai adalah *ata pe'ang* dalam Gereja Manggarai dapatlah dijawab pada bagian akhir ini. Jika dilihat dari kontribusi dan presentasi perempuan dalam aneka kegiatan yang dilakukan gerejani, sangat jelas bahwa perempuan adalah *core group* atau kelompok kunci dalam berjalan dan hidupnya Gereja Manggarai. Perempuan adalah kelompok yang sangat aktif secara religius. Mereka menjadi andalan dalam pelaksanaan aneka program Gereja baik yang sifatnya rohaniah, sakramental seputar gedung gereja maupun dalam karya pewartaan, karitatif, diakonia di lingkungan Komunitas Basis Gerejani (KBG).

Namun, jika melihat praktik dan karakteristik Gereja dalam hal kepemimpinan dan pengambil keputusan penting dalam Gereja, haruslah diakui dengan rendah hati bahwa Gereja Manggarai masih dominan berwajah patriarkal. Minimnya perempuan pada posisi sentral Gereja, menandakan bahwa peran perempuan yang sifatnya domestik, asesoris dan sekadar sebagai anggota masih dominan. Dengan ini jelas bahwa tantangan ke depan adalah bagaimana Gereja makin terbuka pada kepemimpinan perempuan di dalam aneka aspek kehidupan Gereja.

Tahun 2020 Gereja Manggarai merayakannya sebagai tahun kegemalaan. Di tahun ini, uskup baru putra Manggarai juga ditahbiskan sebagai gembala bagi umat di Keuskupan Ruteng. Dengan moto "*Omnia in Caritate*", cinta di dalam semuanya, atau semuanya di dalam cinta, Gereja Manggarai ditantang untuk menjalankan fungsi kegemalaan yang berdasarkan cinta. Gereja, di bawah pelayanan dan kepemimpinan Mgr. Siprianus Hormat ditantang untuk menjadi Gereja yang berbasis pada cinta; yang tidak mengeksklusikan dan membuat anggotanya tersingkirkan dan terpinggirkan.

Di tangan kepemimpinan uskup baru, Gereja Manggarai ditantang untuk memberi kesempatan maupun peluang dan kepercayaan kepada kaum perempuan untuk mengambil bagian yang lebih substantif dalam pelayanan dan khususnya lagi aneka bidang kepemimpinan Gereja lokal. Gembala tertinggi Gereja lokal diharapkan dapat mendorong keuskupan untuk lebih berpihak pada kepentingan perempuan,

memperhatikan program yang memajukan perempuan dan membuat perempuan memperoleh tempat yang lebih strategis di dalam arus keimbangan dan kepemimpinan di dalam Gereja Katolik.

Uskup baru juga diharapkan dapat mendorong paroki-paroki dan KGB-KGB menempatkan perempuan pada posisi sentral, pada pemegang kebijakan dan bukan sebagai asesoris dan pelengkap saja. Gereja mempromosikan cinta bagi semua khususnya bagi pemuliaan perempuan dan pemulihan martabat perempuan menjadi lebih baik. Hanya dengan perjuangan pro-keadilan dan kesetaraan, Gereja boleh menemukan signifikansi iman dan karyanya.

Daftar Pustaka

- Albert Curry. *The Reformed Tradition and Liberation Theology dalam Major Themes in the Reformed Tradition*, Donald Mc Kim, ed, Orlando: Wipe & Stock, 1998.
- Beauvoir, de S.. *The Second Sex*, Middlesex U.K: Hardmondworth, 1949.
- Christ, P.P. dan Plaskow, Y. (eds.). "Introduction" dalam *Women Spirit Rising: A Feminis Reader in Religion*, San Fransisco: Harper Collin. 1988.
- Danie L Migliore. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, Michigan: William B. Eerdmann, 1991.
- Fiorenza, E.S.. *In Memory of Her: A Feminis Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Herder and Herder, 1983.
- Johnson, A. E.. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad, 1994.
- Lon, Y.S dan F. Widyawati. "Bride-Wealth: Is There Respect for Women in Manggarai?" *Jurnal Humaniora* 30 (3), DOI: <https://doi.org/10.22146/jh.v30i3.29216>, 2018.
- Ruether, R.R.. *Women adn Redemption: A Theolgical History*, Menneapolis: Fortress Press, 2012.
- Russel, L.M.. *Church in the Round: Feminis Interpretation of the Church*, Louisville, Kentucky: Westminter/John Knox Press, 1993.
- Wendel, M.W dan M. May. "Feminis" dalam *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva: WCC Publication, 2002.
- Widyawati, F.. *Catholics in Manggarai, Eastern Indonesia*, Geneva, Swiss: Globethics.net, 29, 2018.

MENJADI GEMBALA BERWATAK MANAJER DAN MENJADI MANAJER BERHATI GEMBALA

KAJIAN MANAJEMEN PASTORAL DI KEUSKUPAN RUTENG

Oleh Dr. Marselus R. Payong, M.Pd.¹

Pendahuluan

Tulisan ini bertolak dari satu permasalahan yang muncul dalam Sinode III Keuskupan Ruteng (2013–2015), yakni lemahnya manajemen pastoral terutama yang berkaitan dengan aspek perencanaan pastoral yang berbasis konteks atau kebutuhan riil umat sehingga kegiatan pastoral lebih bersifat rutin, tanpa inovasi dan tidak menyentuh pemecahan masalah pada berbagai bidang kehidupan umat (jasmani dan rohani).² Permasalahan ini memunculkan pertanyaan berikut: Model manajemen pastoral macam apakah yang dapat secara efektif dan efisien melayani kebutuhan umat baik jasmani dan rohani? Atau: Bagaimana mewujudkan visi-misi Kerajaan Allah secara kontekstual dalam konteks Gereja lokal Keuskupan Ruteng secara efektif dan efisien sehingga warta Kerajaan Allah dapat menyentuh kebutuhan umat dan dapat membangkitkan kesadaran untuk mewujudkan diri sebagai Gereja yang solid, mandiri, dan solider di tengah masyarakat kontemporer dewasa ini?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, salah satu strategi pastoral yang perlu diberi perhatian adalah mengoptimalkan model manaje-

¹ Doktor Lulusan Universitas Negeri Jakarta (UNJ), Jakarta; Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

² Panitia Sinode III 2013-2015 Keuskupan Ruteng, *Pastoral Kontekstual Integral*, Yogyakarta: Asdamedia, hlm. 287-288.

men pastoral yang lebih berdaya guna yang memudahkan pelayanan pada berbagai bidang tugas perutusan Gereja menjadi semakin efektif, efisien, dan bermanfaat bagi umat kebanyakan. Fokus pembahasan penulis adalah aspek manajerial terutama terkait dengan fungsi dan proses manajerial yang penting yang bisa diterapkan dalam pelayanan pastoral kita.

Manajemen dan Pastoral sebagai Bidang yang Kontradiktif

Sampai tahun 1990-an, belum ada publikasi spesifik tentang manajemen pastoral. Di beberapa perguruan tinggi teologi atau kateketik yang ada hanyalah administrasi paroki atau administrasi pastoral, bidang yang sebetulnya lebih bersifat teknis terkait dengan pengumpulan data dan pengarsipan dan dokumentasi data-data kegiatan pastoral dan keadaan umat Allah di paroki. Ini beralasan karena karakter organisatoris dan institusional Gereja³ yang memiliki hierarki yang sangat solid dari Gereja lokal sampai Gereja sejagat sehingga sistem administrasinya sangat rapi. Semua informasi tentang keadaan umat, perkembangan dari waktu ke waktu terdokumentasi dengan baik bahkan diamanatkan secara spesifik dalam Kitab Hukum Kanonik (KHK).⁴ Begitu juga berbagai kegiatan pastoral, pelayanan-pelayanan sakramental didokumentasikan secara teratur baik di paroki maupun keuskupan. Di semua paroki terdapat buku induk (buku *stamboek*) yang berisi data umat sejak lahir sampai mati, termasuk berbagai pelayanan sakramental yang telah diterima (baptis, komuni pertama, krisma, nikah, imamat, dsb.).

Meskipun belum ada bidang ilmu manajemen pastoral yang spesifik dalam kajian-kajian pastoral namun praktik-praktik pastoral yang mengambil prinsip-prinsip ilmu manajemen modern sudah dijalankan dengan baik terutama sejak Konsili Vatikan II. Sejak akhir tahun 1960-an, pengelolaan paroki dan keuskupan-keuskupan serta lembaga-lembaga Katolik lainnya sudah mengadopsi fungsi-fungsi manajemen dalam berbagai kegiatan pastoralnya. Misalnya, adanya rencana-rencana kerja tahunan maupun rencana kerja jangka menengah bahkan jangka panjang,

³ Avery Dulles, *Model-model Gereja* (terjemahan Kirchberger, dkk.), Ende: Nusa Indah, 1986, hlm. 32-43.

⁴ *Kitab Hukum Kanonik*, Kan. 535.

adanya evaluasi terhadap pelaksanaan berbagai program pastoral baik di keuskupan, paroki maupun lembaga-lembaga pada setiap tahun.

Implementasi manajemen pastoral diperkuat lagi dengan keterlibatan dan peran serta kaum awam dalam kehidupan menggereja. Sejak Konsili Vatikan II, peran awam sangat dirasakan terutama dalam tugasnya membantu para gembala menggembalakan domba-domba-Nya.⁵ Kehadiran awam dalam fungsi organisatoris Gereja kemudian melahirkan adanya dewan pastoral baik di tingkat keuskupan maupun paroki dengan berbagai struktur dan fungsinya yang khas.⁶ Pada tahun 2000-an, bidang dan praktik-praktik manajemen modern praktisnya sudah diadopsi dan diimplementasikan dalam berbagai pelayanan pastoral Gereja di seluruh paroki maupun keuskupan. Peran-peran manajerial ini semakin kuat dan intensif terutama ketika adanya dewan pastoral baik di keuskupan maupun di paroki yang bertugas melaksanakan semua reksa pastoral.

Meskipun belum ada evaluasi dan riset yang komprehensif terkait efektivitas dari pengadopsian model-model manajemen modern dalam pelayanan-pelayanan pastoral namun secara teoretik manajemen dan pastoral memiliki karakter yang sangat berbeda. Karena itu, sangat mungkin dalam implementasinya terdapat ketidakcocokan dalam aspek-aspek tertentu. Salah satu contoh perbedaan dapat dilihat dalam posisi dan cara pandang terhadap perilaku penabur (bdk. Luk. 8:4-15). Meskipun perumpamaan ini menggambarkan kasih dan kebaikan Allah serta tawaran keselamatan yang diberikan kepada siapa saja, namun secara harfiah, jika seorang pastor/gembala dan manajer melihat hal ini, maka akan menimbulkan perbedaan sikap.

Bagi seorang manajer, apa yang dilakukan oleh penabur dalam kisah perumpamaan tersebut adalah pekerjaan yang sia-sia karena tidak melakukan analisis dan kajian yang baik, pekerjaan yang tidak efisien dan tidak efektif. Menabur tanpa memperhatikan media atau tanah sebagai wadah untuk tumbuh adalah penghamburan terhadap sumber daya yang dimiliki (bibit disia-siakan karena ditabur di sembarang tempat, tenaga dan waktu juga disia-siakan, dsb). Ini adalah cara pandang seorang manajer.

⁵ Lih. *Lumen Gentium* (LG) 30-31. Bdk. *Apostolicam Actuositatem* (AA)2-4.

⁶ *Kitab Hukum Kanonik*, Kan. 511 dan 512.

Sementara bagi seorang pastor atau gembala, kisah perumpamaan penabur adalah kisah kebaikan pemilik kebun yang dengan sukacita mewartakan keselamatan itu kepada siapa saja, apakah ia bersedia untuk menerimanya atau menolaknya. Bagi seorang gembala, bukan soal berapa besar sumber daya yang telah dihabiskan dan berapa hasil yang bisa didapat, namun misi untuk mewartakan keselamatan harus disampaikan kepada siapa saja, baik kepada orang yang bersedia untuk mendengarkan maupun yang sama sekali menolak. Ini sungguh bertentangan dengan cara pandang manajer.

Perbedaan yang lain dapat dilihat juga pada posisi terhadap gembala pada cerita domba yang hilang (Mat. 18:12-14). Bagi seorang manajer, satu domba yang hilang dapat diabaikan karena tidak signifikan dan jauh lebih baik menyelamatkan 99 yang ada daripada menghabiskan waktu, tenaga, dan biaya untuk mendapatkan satu ekor yang hilang atau tersesat. Dengan kata lain, bagi manajer, 99 ekor domba jauh lebih penting dibandingkan dengan satu ekor domba yang hilang atau tersesat. Sebaliknya, seorang gembala akan melihat bahwa satu ekor domba itu sangat berharga, karena itu ia bisa mengambil risiko meninggalkan 99 ekor dan mencari satu ekor yang hilang atau tersesat.

Dari kedua ilustrasi tersebut, dapat dilihat bahwa manajer menggunakan kriteria efisiensi dan efektivitas, sedangkan gembala menggunakan kriteria kasih yang jauh melampaui efisiensi dan efektivitas. Dengan adanya kontradiksi di atas, pertanyaannya, mungkinkah teori dan prinsip-prinsip manajemen dapat diterapkan dalam bidang pelayanan pastoral secara efektif? Dimensi atau aspek-aspek apa sajakah dari teori-teori manajemen modern yang dapat digunakan untuk membuat pelayanan pastoral menjadi lebih efektif dan efisien?

Gembala Berwatak Manajer: Mengadopsi Model Manajemen Modern dalam Pastoral

Istilah "manajemen" menurut Robbins, Decenzo, dan Coulter⁷ berarti proses menyelesaikan sesuatu, secara efektif dan efisien, dan dengan melalui orang lain. "Proses" mengacu pada serangkaian kegiatan yang

⁷ Stephen Robbins, David A. Decenzo, and Mary Coulter, *Fundamental of Management*, Boston: Pearson, 2013, hlm. 6.

berlangsung dan saling terkait. Efisiensi dan efektivitas berkaitan dengan hasil dari pekerjaan yang dilakukan dan bagaimana hal itu dilakukan. "Efisiensi" berarti melakukan tugas dengan benar dan mendapatkan hasil yang terbanyak dengan *input* atau sumber daya yang sedikit atau terbatas. Sedangkan, "efektivitas" berarti melakukan hal-hal yang benar sehingga membantu organisasi mencapai tujuannya. Efisiensi berkaitan dengan cara menyelesaikan sesuatu (melalui pemanfaatan sumber daya yang tersedia) sedangkan efektivitas berkaitan dengan tujuan yang dicapai.

Definisi lain dikemukakan oleh Koontz dan Weihrich⁸ yang mengatakan bahwa manajemen adalah proses merancang dan memelihara suatu lingkungan di mana individu-individu dapat bekerja sama di dalam kelompok untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu secara efisien. Lingkungan dimaksud tidak lain adalah organisasi. Sementara itu, Jones dan George⁹ mengatakan, manajemen adalah perencanaan, pengorganisasian, pengarahan, dan pengendalian terhadap manusia dan sumber-sumber lain untuk mencapai tujuan-tujuan organisasi secara efisien dan efektif. Definisi terakhir ini sekaligus menggambarkan manajemen dari fungsinya sebagaimana dikemukakan oleh Koontz dan Weihrich¹⁰ maupun Robbins, Decenzo, dan Coulter.¹¹ Bagi para penulis ini, fungsi manajemen terdiri atas lima yakni: 1) fungsi perencanaan (*planning*), 2) fungsi pengorganisasian (*organizing*), 3) fungsi pembagian tugas (*staffing*), 4) fungsi pengarahan (*leading*), dan 5) fungsi pengendalian (*controlling*) atau bisa diringkas menjadi empat fungsi manajemen yakni 1) fungsi perencanaan, 2) fungsi pengorganisasian, 3) fungsi pengarahan/kepemimpinan, dan 4) pengendalian. Fungsi-fungsi ini bisa diterapkan juga dalam manajemen pastoral.

Manajemen pastoral adalah proses untuk merencanakan, mengorganisasikan, mengarahkan, dan mengendalikan manusia dan sumber

⁸ Harold Koontz and Heinz Weihrich, *Essentials of Management, An International and Leadership Perspective*, New York: McGraw-Hill, 2012, hlm. 3.

⁹ Gareth R. Jones, & Jennifer M. George, *Essentials of Contemporary Management*, New York: McGraw-Hill, 2017, hlm. 5.

¹⁰ Harold Koontz and Heinz Weihrich, *Essentials of Management, An International and Leadership Perspective*, hlm. 26-27.

¹¹ Stephen Robbins, David A. Decenzo, and Mary Coulter, *Fundamental of Management*, hlm. 8-9.

daya lainnya dalam organisasi Gereja baik di keuskupan, paroki, stasi, wilayah, kelompok basis atau juga di lembaga dan organisasi pastoral lainnya agar tercipta efisiensi dan efektivitas pelayanan pastoral. Manajemen pastoral menjadikan kegiatan-kegiatan pastoral menjadi proses yang rasional, purposif, transparan, objektif, dan akuntabel.

1. Perencanaan (*Planning*)

Perencanaan adalah fungsi manajemen pertama dan paling mendasar dari semua fungsi manajemen. Perencanaan adalah menentukan apa yang terjadi atau apa yang akan dilakukan di masa depan dengan mempertimbangkan berbagai peluang, sumber daya dan kemungkinan-kemungkinan yang akan terjadi di masa depan. Perencanaan pastoral terkait dengan pelayanan-pelayanan pastoral di kemudian hari dengan berbasis pada bidang atau matra tugas Gereja (diakonia, koinonia, kerygma, leiturgia, dan martiria).

1.1. Kriteria Perencanaan yang Baik

Suatu perencanaan yang baik hendaknya mempertimbangkan tujuh kriteria berikut untuk memastikan kelayakannya,¹² yakni:

- a. Signifikansi (*significancy*). Suatu perencanaan yang baik harus memiliki nilai manfaat khususnya terhadap pemecahan masalah tertentu. Oleh karena itu, dalam perencanaan harus mempertimbangkan apa nilai kegunaan dari kegiatan yang direncanakan. Nilai guna sebuah kegiatan dilihat dari manfaatnya terhadap pemenuhan kebutuhan dari kelompok-kelompok sasaran.
- b. Fisibilitas (*feasibility*). Suatu perencanaan yang baik harus dapat direalisasikan minimal sebagian besar dari apa yang direncanakan. Artinya, jika apa yang direncanakan itu tidak dapat dilaksanakan atau tidak tercapai maka nilai fisibilitasnya rendah. Kriteria ini mensyaratkan bahwa perencanaan yang baik harus mempertimbangkan ketersediaan sumber daya untuk mendukung pelaksanaannya.
- c. Relevansi (*relevancy*). Suatu perencanaan yang baik memiliki keterkaitan dengan kebutuhan riil yang dihadapi khususnya berkaitan dengan pemecahan masalah yang diharapkan. Dalam kaitan

¹² Marselus R. Payong, *Perencanaan Pembelajaran*, Ruteng: STKIP Santu Paulus, 2007, hlm. 2-4.

dengan perencanaan pastoral, aspek relevansi ini dapat dilihat dari kesesuaiannya dengan kebutuhan pastoral umat.

d. Kepastian (*certainty*). Tujuan perencanaan adalah untuk mengurangi ketidakpastian (*uncertainty*) sehingga perencanaan yang baik harus memiliki derajat kepastian, khususnya dalam hal kelengkapan, keterlaksanaannya, keterurutannya, keberimbangannya, dan keterlibatan semua komponen organisasi. Rencana-rencana umum harus dispesifikasikan ke dalam rencana-rencana operasional yang konkret.

e. Ketelitian (*parsimoniousness*). Perencanaan yang baik juga harus mempertimbangkan berbagai aspek secara cermat, keterkaitan antara komponen yang satu dengan yang lain, jalinan kegiatan yang satu dengan yang lain, alokasi waktu dan pemanfaatan sumber daya yang tersedia hendaknya diatur secara cermat. Semakin cermat suatu perencanaan akan semakin mudah implementasinya.

f. Adaptabilitas (*adaptability*). Perencanaan yang baik juga harus bersifat dinamis, artinya selalu memberikan ruang yang fleksibel bagi tuntutan-tuntutan baru yang mungkin tidak diakomodasi dalam detail perencanaan. Dalam kaitan dengan perencanaan pastoral, dimensi adaptabilitas ini dapat diperlihatkan melalui kelenturan dalam penggunaan sumber daya, penyesuaian dengan kebutuhan umat, dan waktu pelaksanaan.

g. Dapat diukur (*measurable*). Perencanaan yang baik hendaknya juga bisa diukur ketercapaiannya. Oleh karena itu, dalam perencanaan perlu dimasukkan indikator-indikator keberhasilan baik dalam bentuk luaran (*output*) maupun dampak atau hasil-hasilnya (*outcome*).

1.2. Jenis-jenis Perencanaan

Dari segi waktu, perencanaan dapat dibagi atas tiga macam, yakni: perencanaan jangka panjang (10-20 tahun), perencanaan jangka menengah (4-5 tahun), perencanaan jangka pendek (1 tahun). Dari segi sifatnya, perencanaan dapat dibagi menjadi tiga macam, yakni: 1) perencanaan induk, sering disebut rencana induk pengembangan (RIP) yang berisi visi jangka panjang, dan tonggak-tonggak pencapaian pada setiap kurun waktu, 2) perencanaan strategis (Renstra) yang berkaitan dengan visi jangka menengah, misi, tujuan dan sasaran, kebijakan umum, pendekatan, strategi-strategi untuk mencapai sasaran serta indikator-indikator kinerja kunci; 3) perencanaan operasional (Renop)

yang berisi program-program aksi atau rencana kerja nyata untuk mengimplementasikan strategi-strategi pencapaian sasaran.¹³

1.3. Faktor-faktor Penting yang Diperhitungkan dalam Perencanaan

Dalam melakukan perencanaan, seorang manajer pastoral hendaknya menggunakan pendekatan sistem. Dalam pendekatan sistem, semua komponen baik internal maupun eksternal yang berdampak pada organisasi pastoral diperhitungkan dengan seksama. Secara umum, komponen itu dikelompokkan dalam tiga komponen utama, yakni: *input*, proses, dan *output*.

a. *Input*

Dalam konteks bisnis dan produksi, *input* adalah masukan, bahan mentah atau berbagai sumber daya yang dapat digunakan untuk melaksanakan proses produksi. Dalam konteks pelayanan pastoral, *input* dapat dikelompokkan atas tiga macam, yakni:

- (1) ***Input mentah*** (*raw input*): yakni umat Allah dari segala lapisan yang akan mendapatkan pelayanan. *Input* mentah bisa dispesifikasikan berdasarkan kriteria tertentu (jenis kelamin, rentang usia, status sosial ekonomi, atau kelompok-kelompok khusus yang membutuhkan perhatian). Karena fokus pelayanan pastoral tertuju kepada *input* ini maka analisis kebutuhan mesti dilakukan dengan cermat terhadap kebutuhan-kebutuhan khas mereka baik jasmani dan rohani, juga kebutuhan-kebutuhan dasar lainnya.
- (2) ***Input instrumental***, yakni segala sumber daya di dalam organisasi yang dapat digunakan untuk mengolah *input-input* mentah agar menghasilkan luaran tertentu. Yang termasuk *input* instrumental adalah sarana, prasarana, dana dan sumber daya manusia yang dapat digunakan untuk melaksanakan program atau kegiatan untuk mencapai luaran tertentu.

¹³ Uraian yang cukup bagus dapat dilihat pada Hitt, Michael A., Ireland, Duane R., Hoskisson, Robert E., *Strategic Management, Competitiveness and Globalization, Concepts and Cases*, Australia: Cengage Learning, 2017; bdk. Michael Alisson and Kaye Jude, *Strategic Planning for Nonprofit Organization, A Practical Guide for Dynamic Times*, New Jersey: John Wiley and Son, 2015.

- (3) **Input lingkungan** berkaitan dengan lingkungan sosial, ekonomi, budaya, politik, bahkan pertahanan dan keamanan (*ipoleksosbudhankan*) yang melingkupi organisasi. Input lingkungan bisa mengandung potensi dan peluang-peluang yang dapat dimanfaatkan tetapi juga bisa berisi ancaman-ancaman potensial yang dapat mengganggu jalannya roda organisasi pastoral maupun semua jenis pelayanan pastoral yang disediakan.

b. Proses

Komponen kedua berkaitan dengan strategi, metode, rencana aksi, program kerja, atau kegiatan yang dilakukan untuk "mengolah" berbagai *input* untuk dapat menghasilkan luaran tertentu. Proses dapat dikelompokkan menjadi proses teknis dan proses manajerial. Proses teknis adalah segala strategi, metode atau kegiatan yang dirancang untuk melaksanakan atau mengimplementasikan rencana kerja spesifik yang melibatkan keterampilan dan keahlian teknis, dukungan sumber daya, dan alokasi waktu. Sedangkan, proses manajerial adalah berbagai kegiatan pengelolaan dan pengadministrasian semua kegiatan teknis. Perpaduan antara proses teknis dan proses manajerial ini menghasilkan aktivitas transformasi, yakni mengubah struktur, bentuk, bobot, dan kualitas dari *input-input* mentah untuk menjadi sesuatu luaran yang baru. Dalam konteks pastoral, komponen proses mencakup berbagai program kerja, kegiatan, rencana aksi yang menggunakan berbagai metode dan strategi untuk memberdayakan umat dalam kelompok-kelompok spesifik sehingga terjadi transformasi atau perubahan-perubahan tertentu dalam hal pengetahuan, keterampilan, sikap atau penghayatan nilai-nilai Kerajaan Allah tertentu sehingga semakin hari umat semakin menyadari perannya dalam kehidupan menggereja dan masyarakat serta bertanggung jawab atas seluruh matra tugas Gereja.

c. Output

Komponen ini berkaitan dengan luaran dari proses transformasi. *Output* berisi target atau sasaran-sasaran tertentu yang dapat dilihat dari ukuran-ukuran kuantitatif maupun ukuran-ukuran kualitatif. *Output* bisa diramalkan karena itu hendaknya ukuran-ukurannya sudah dirumuskan secara objektif pada tahap perencanaan dalam bentuk indikator-indikator pencapaian atau indikator-indikator kinerja. Dalam

proses pendidikan atau pemberdayaan, misalnya ukuran terhadap *output* dapat dilihat dari bobot pencapaian pengetahuan, keterampilan, kesadaran, atau perubahan-perubahan sikap dan perilaku individu.

Secara umum, *output* dapat diukur pada tiga kriteria penting yaitu: efektivitas, efisiensi, dan daya tarik. Efektivitas berkaitan dengan kesesuaian antara tujuan-tujuan yang dirumuskan dan hasil yang dicapai. Dalam konteks pelayanan pastoral, kriteria efektivitas dapat dilihat dari adanya pengetahuan, keterampilan, atau perubahan sikap dan perilaku dalam konteks matra tugas Gereja (*koinonia*, *diakonia*, *leiturgia*, *kerygma*, maupun *martiria*). Kriteria efisiensi sering juga disebut kriteria ekonomis terkait dengan rasio atau perbandingan antara sumber daya yang telah digunakan ($3M = \text{man} - \text{money} - \text{machine}$) untuk mendapatkan hasil. Suatu program atau strategi bersifat efisien apabila menggunakan sumber daya yang terbatas tetapi mendapatkan hasil yang maksimal atau sekurang-kurangnya sesuai dengan target capaian minimalnya. Kriteria efisiensi juga dapat diukur dari tingkat produktivitas, yakni banyaknya barang atau jasa yang dihasilkan akibat intervensi program atau kegiatan tertentu.

Kriteria daya tarik berkaitan dengan keberlanjutan dari program atau intervensi tersebut. Suatu program atau intervensi yang memiliki daya tarik akan cenderung dipertahankan dan diulang-ulang dalam program-program rutin tahunan. Daya tarik juga tampak pada kepuasan dari konsumen atau penerima layanan terhadap program atau kegiatan yang dilaksanakan. Beberapa dimensi atau kriteria ini hendaknya juga diperhitungkan dan diukur dalam program-program pelayanan pastoral.

1.4. Beberapa Bias dalam Perencanaan yang Perlu Dihindari

Dalam membuat keputusan tentang perencanaan, baik jangka panjang (RIP), jangka menengah (*renstra*), maupun jangka pendek (*Renop*), perlu diperhatikan beberapa kesalahan umum berikut yang bisa menjadi "jebakan" dan membuat perencanaan menjadi tidak fokus dan hasilnya bisa meleset. Robbins, Decenzo, dan Coulter¹⁴ mengidentifikasi beberapa bias atau kesesatan berikut ini yang bisa saja terjadi selama proses perencanaan:

¹⁴ Stephen Robbins, David A. Decenzo, and Mary Coulter, Coulter, Mary, *Fundamental of Management*, hlm. 75-77.

- (1) Bias percaya diri yang berlebihan (*over-confidence bias*). Bias ini muncul bila pembuat rencana atau pengambil keputusan terlalu yakin bahwa mereka tahu banyak hal tentang segala kebutuhan dan permasalahan dari para pengguna atau penerima layanan sehingga pilihan-pilihan yang ditetapkan dianggap sebagai yang terbaik. Kesalahan ini sering terjadi karena para perencana tidak dibekali dengan data yang cukup tentang situasi dan keadaan para penerima layanan. Penggunaan asumsi-asumsi teoretik sering menyesatkan. Untuk menghindari bias ini, maka perencanaan yang baik hendaknya berbasis data objektif tentang kebutuhan dan permasalahan yang dihadapi. Penggunaan teknik-teknik pengukuran yang cermat bisa mengurangi bias ini.
- (2) Bias cepat puas (*immediate gratification bias*). Sering para perencana cepat puas terhadap berbagai rancangan, desain, dan strategi tertentu tanpa berusaha untuk mendalami dengan sungguh-sungguh berbagai pilihan tersebut terutama terkait dengan pemecahan masalah jangka menengah dan jangka panjang. Ada strategi yang dirasa efektif untuk jangka pendek, namun kontraproduktif untuk jangka menengah atau jangka panjang. Bias ini muncul karena para perencana gagal menemukan akar-akar permasalahan yang dihadapi oleh para penerima layanan. Misalnya, problem aktual yang dihadapi umat adalah kurangnya penghayatan sakramental, lalu program-program strategisnya adalah katekese sakramental.
- (3) Efek sauh (*anchoring effect*). Bias ini muncul bila para perencana hanya mendasarkan informasi awal atau informasi di atas permukaan sebagai dasar untuk membuat keputusan dan perencanaan-perencanaan strategis tanpa mendalaminya dengan sebaik-baiknya.
- (4) Bias persepsi selektif (*selective perception bias*). Bias ini muncul bila perencana hanya memberikan perhatian pada bidang-bidang tertentu yang lebih diminati dan mengabaikan bidang-bidang yang lain. Akibat minat yang bias semacam ini maka pengumpulan data dan informasi, juga pendalaman terhadap permasalahan dan kebutuhan lebih terfokus pada bidang-bidang tersebut.

- (5) Bias konfirmasi (*confirmation bias*). Bias ini muncul ketika para perencana berusaha untuk menggali data dan informasi untuk mengkonfirmasi keputusan dan rencana atau rancangan yang sudah dibuat. Bias ini muncul apabila penetapan rencana dibuat mendahului kajian dan analisis terhadap fakta atau data. Namun, karena tuntutan bahwa perencanaan yang baik harus berbasis pada data maka pengumpulan data hanya dimaksudkan untuk menjustifikasi pilihan-pilihan rencana yang sudah dibuat atau bahkan sudah dilaksanakan. Bias ini juga masih berkaitan dengan bias persepsi selektif di atas, karena pengumpulan data untuk konfirmasi difokuskan pada bidang-bidang yang diminati.
- (6) Bias representasi (*representation bias*). Para perencana sering tergotha dengan rencana-rencana sejenis yang sudah diterapkan di lembaga atau organisasi lain dan menganggap bahwa permasalahan yang dihadapi di lembaga atau organisasi lain mirip dengan apa yang dihadapi dalam organisasi sendiri. Karena itu, pilihan-pilihan strategi, program dan sebagainya sering diambil alih begitu saja.
- (7) Bias "kaca spion" (*hindsight bias*). Bias ini terjadi ketika para perencana terlalu yakin bahwa pilihan strategi untuk pemecahan masalah tidak berbeda dengan apa yang sudah diterapkan dahulu. Seolah-olah bahwa pemecahan terhadap permasalahan bisa diramalkan berdasarkan pengalaman-pengalaman terdahulu. Padahal tantangan dan permasalahan yang dihadapi saat ini dan di masa depan mungkin berbeda walaupun dengan simptom yang sama.

2. Pengorganisasian (*Organizing*)

Sebuah perencanaan yang baik dan sistematis akan menjadi sebuah dokumen mati jika tidak diimplementasikan. Untuk mengimplementasikan rencana-rencana tersebut baik jangka panjang, jangka menengah maupun jangka pendek, seorang manajer perlu melakukan desain organisasi tertentu sehingga bisa melaksanakan fungsi-fungsi yang sejalan dengan apa yang direncanakan.¹⁵ Untuk rencana-rencana

¹⁵ Stephen Robbins, David A. Decenzo, and Mary Coulter, *Fundamental of Manage-*

jangka panjang dan jangka menengah, manajer bisa melakukan restrukturisasi, membentuk struktur baru, merombak atau melikuidasi struktur-struktur tertentu yang tidak mendukung pelaksanaan program dalam rangka implementasi rencana. Jika program-program tertentu akan dilaksanakan secara rutin maka struktur baru bisa saja dibentuk untuk menanganinya. Jika program-program tidak rutin maka manajer dapat membentuk panitia-panitia *ad hoc*, tim kerja, atau satuan tugas (satgas) tertentu untuk menangani kegiatan-kegiatan spesifik yang sifatnya temporer. Hubungan kerja antara unit yang satu dengan unit yang lain, diatur melalui garis komando dan garis koordinasi.

Secara normatif, struktur yang bagus harus dilengkapi dengan uraian tugas yang jelas dari masing-masing unit kerja serta kualifikasi dan kompetensi personalia yang tepat untuk menduduki unit-unit tersebut. Dalam konteks pelayanan pastoral, kualifikasi dan kompetensi personalia perlu diperjelas tidak hanya kompetensi teknis tetapi juga mencakup variabel-variabel kepribadian yang mendukung, seperti loyalitas, kesediaan, kemauan untuk berkorban, memiliki integritas iman yang terpancar dalam sikap dan perilaku hidup harian. Uraian tugas sangat penting karena akan menjadi acuan untuk merumuskan tugas pokok dan fungsi dari masing-masing personalia pada berbagai unit dan posisinya. Selain itu, perlu ditetapkan norma-norma atau aturan yang mengatur tugas pokok dan fungsi serta hubungan kerja antarunit sehingga menjadi panduan bersama untuk melakukan segala tugas pokok dan fungsi dengan sebaik-baiknya.

Fungsi pengorganisasian juga berhubungan dengan pengelolaan sumber daya manusia yakni bagaimana memilih dan menempatkan personalia-personalia pada berbagai unit kerja sebagaimana diatur dalam struktur organisasi.¹⁶ Terkait dengan hal ini, ada tiga hal penting yang selalu menjadi kriteria utamanya: 1) kompetensi personalia, 2) beban kerja, 3) *reward*.

Kompetensi personalia adalah faktor pertama dalam manajemen sumber daya manusia. Prinsipnya adalah *the right man and the right place*, yakni menempatkan orang yang sesuai dengan bidang keahlian

ment, hlm. 132.

¹⁶ Gareth R. Jones, & Jennifer M. George, *Essentials of Contemporary Management*, hlm. 233.

atau kompetensi yang dimilikinya. Orang yang menduduki posisi, jabatan atau unit tertentu harus memiliki kompetensi yang mendukung. Setidaknya ada kompetensi teknis dan kompetensi kepribadian. Kompetensi teknis terkait dengan fungsi yang dijalankan dalam unit atau bidang itu, sedangkan kompetensi kepribadian berkaitan dengan variabel-variabel personal yang mendukung, seperti integritas, dedikasi, kesetiaan, kerja sama tim, dan sebagainya.

Dalam praktik pastoral, ini menjadi masalah, karena penempatan personalia dalam berbagai seksi, komisi atau unit-unit pelaksana tidak selalu didasarkan pada pertimbangan kompetensi teknis tetapi lebih kepada kesediaan, kerelaan, dedikasi, bahkan kepatuhan dan relasi personal dengan hierarki atau pejabat. Situasi ini sangat problematis karena mendapatkan personalia yang kompeten untuk bidang tugas tertentu dan memiliki kemauan untuk berbakti dan menyerahkan diri kepada tugas pelayanan yang tidak memiliki *reward* secara ekonomis tidaklah mudah. Namun, masalah kompetensi bersifat relatif, karena bisa diatasi dengan pelatihan, pendampingan, dan pengembangan berkelanjutan untuk fungsi-fungsi tersebut. Pengalaman juga menunjukkan bahwa cukup banyak orang yang tidak memiliki kualifikasi dan kompetensi yang memadai namun bisa melaksanakan tugas-tugas pada unit-unit tertentu dengan hasil yang luar biasa.

Pengelolaan personalia juga harus memperhitungkan beban kerja dari para personalia atau pelayan pastoral. Pelayanan pastoral yang efektif sangat tergantung pada besar kecilnya beban kerja yang dimiliki oleh para pelayan pastoral. Bagi seorang manajer, hal ini harus dipertimbangkan dengan sebaik-baiknya agar tidak terjadi penumpukan pelayan atau personalia pada unit tertentu dan terjadi kelangkaan pelayan pada unit-unit yang lain. Dalam pelayanan pastoral, beban kerja bisa diukur dari volume pekerjaan atau juga medan pastoral yang dilayani dan jumlah anggota tim yang melayani. Sering terjadi, medan pastoral yang cukup luas dan akses yang sulit, hanya dilayani oleh satu orang pastor sehingga kebutuhan umat terutama pelayanan sakramental tidak ditangani dengan baik. Di pihak lain, ada unit tertentu yang kelimpahan tenaga pelayan sehingga beban kerja mereka menjadi ringan. Jika masalah beban kerja tidak ditangani dengan baik maka lama-kelamaan akan terjadi kecemburuan dari para

pekerja atau pelayan yang bisa berakibat konflik atau pengunduran diri dari para karyawan.

Reward atau imbalan juga penting dalam pengelolaan sumber daya manusia. Para pekerja/pelayan pastoral berhak atas upah dan jaminan hidup yang layak, minimal kebutuhan-kebutuhan dasarnya terpenuhi. Imbalan yang layak berpengaruh secara langsung terhadap kinerja karyawan/personalia (disiplin kerja, motivasi dan kepuasan kerja, serta produktivitas). Imbalan hendaknya disesuaikan dengan beban kerja, tingkat kerumitan pekerjaan, dan prestasi-prestasi yang didapat.

3. Pengarahan (*Leading*)

Fungsi pengarahan dalam manajemen mencakup beberapa aspek penting: kepemimpinan, motivasi dan pembimbingan, komunikasi dan penyelesaian konflik.¹⁷ Seorang manajer yang baik haruslah memiliki watak kepemimpinan yang baik sehingga mampu membawa organisasi itu untuk mencapai tujuan-tujuan yang telah ditetapkan. Dari berbagai riset terhadap efek dari watak kepemimpinan di berbagai wilayah dan negara diketahui bahwa watak kepemimpinan demokratis merupakan kepemimpinan yang ideal dan efektif untuk memelihara kelangsungan organisasi dan kapasitasnya untuk mencapai tujuan-tujuan organisasi.

Fungsi pengarahan ini termasuk penting karena berurusan dengan aspek-aspek manusiawi dari organisasi karena berkaitan dengan mengelola manusia. Dibandingkan dengan ketiga fungsi lainnya, fungsi ini cukup menentukan apakah organisasi atau lembaga itu akan stabil dan mampu mencapai tujuan-tujuannya atau sebaliknya mengalami kesulitan-kesulitan. Dalam kajian terhadap perilaku organisasi ditemukan bahwa organisasi itu sendiri terdiri dari aspek-aspek yang kelihatan (*visibel*) dan aspek-aspek yang tidak kelihatan (*invisibel*).¹⁸ Aspek yang *visibel* nampak dalam struktur, personalia, strategi, kebijakan dan kegiatan-kegiatan atau operasinya, serta otoritas formal dan norma/

¹⁷ Robbins, Decenzo, dan Coulter, *Fundamental of Management*, hlm. 6-7; 272-340; bdk. Koontz & Weihrich, *Essentials of Management, An International and Leadership Perspective*, hlm. 312-379;

¹⁸ Robbins, Decenzo, dan Coulter, *Fundamental of Management*, hlm. 222-223; bdk. Stephen Robbins, (2006), *Perilaku Organisasi*, (terjemahan Benyamin Molan), Jakarta: Indeks.

aturan, interaksi formal dan rantai komando yang ada. Namun, ada unsur-unsur yang tidak kelihatan tetapi sangat berpengaruh terhadap jalannya organisasi, yakni unsur-unsur manusiawi (sikap, persepsi, ekspektasi, interaksi informal, norma-norma informal, hubungan antarpribadi, konflik-konflik terselubung, dan sebagainya). Unsur-unsur yang tidak kelihatan ini kemudian melahirkan perilaku-perilaku organisasi, seperti: produktivitas karyawan, tingkat kemangkiran (*absenteeism*), pengunduran diri karyawan, serta perilaku yang tidak sesuai di tempat kerja (*workplace misbehavior*).

Peran manajer berurusan dengan aspek-aspek organisasi yang kelihatan (*visibel*) namun peranan kepemimpinan cukup banyak berurusan dengan aspek-aspek yang tidak kelihatan (*invisibel*) karena esensi dari kepemimpinan adalah kemampuan mempengaruhi orang lain dalam organisasi untuk melaksanakan fungsi-fungsinya dengan semestinya guna mencapai tujuan-tujuan organisasi.¹⁹

Karena organisasi itu terdiri berbagai unit, bagian atau seksi yang saling berhubungan satu sama lain maka pemimpin yang baik juga harus mampu membangun semangat kerja tim dan selalu melakukan koordinasi dan sinkronisasi terhadap berbagai aktivitas unit/bagian. Dalam manajemen pastoral, fungsi koordinasi dan sinkronisasi ini harus dilaksanakan secara rutin dan berkesinambungan terutama untuk menyelaraskan berbagai program dan kegiatan serta capaian-capaiannya. Fungsi ini dapat dilaksanakan pada awal tahun ketika akan menyusun program kerja, pada pertengahan tahun, atau bahkan setiap bulan. Untuk memastikan semua program dan rencana terlaksana maka perlu ada jadwal/*timeline* program yang harus dimiliki bersama oleh semua unit atau bagian dan manajer memiliki tugas penting untuk selalu mengingatkan unit atau bagian untuk melaksanakan program-program kerja sesuai dengan alokasi waktu yang telah ditetapkan.

Kunci penting lain dalam kepemimpinan adalah komunikasi. Karena itu, harus tersedia saluran-saluran dan medium komunikasi yang cukup bagi pemimpin dan bawahan/personalia di bawahnya atau antara unit yang satu dengan unit yang lainnya untuk bisa berinteraksi

¹⁹ *Ibid.*,

dan berkomunikasi. Forum-forum seperti rapat koordinasi, rapat konsultasi, rapat evaluasi adalah penting sebagai saluran formal bagi semua komponen di dalam organisasi untuk saling berinteraksi terutama berkaitan dengan pelaksanaan tugas pokok dan fungsi yang diemban. Selain itu, saluran-saluran komunikasi seperti surat menyurat, email, WA, SMS, buletin, website, merupakan medium komunikasi yang efektif. Melalui berbagai saluran komunikasi ini, pemimpin dan pelaksana dapat saling meneguhkan, memotivasi, dan menyemangati untuk tetap berjalan menuju tujuan dan cita-cita bersama.

Fungsi pengarahan juga berkaitan penyelesaian konflik. Interaksi manusiawi dalam berbagai ranah atau unit sering juga menemukan ketidakselarasan yang berujung pada konflik-konflik tertentu. Tentang konflik dalam organisasi, terdapat dua pandangan yang bertolak belakang. Di satu sisi, ada yang menghendaki agar konflik dibutuhkan dalam suatu organisasi untuk menimbulkan dinamika tertentu sehingga dapat membawa organisasi kepada perubahan dan pembaruan atau transformasi. Organisasi yang tenang, statis, mapan, jauh dari keributan dianggap organisasi yang stagnan dan tidak tanggap terhadap perubahan dan inovasi. Pandangan ini melihat konflik secara positif (sering disebut konflik fungsional). Namun, ada juga pandangan lain yang mengatakan bahwa konflik harus dihindari atau diminimalkan untuk mencegah gangguan terhadap jalannya organisasi. Konflik yang berkepanjangan bisa bersifat kontraproduktif terhadap organisasi (konflik disfungsional).²⁰

Namun, satu hal yang jelas bahwa meskipun semua anggota organisasi memiliki norma atau aturan yang sama, dengan tugas pokok dan fungsi masing-masing, dan tersedia saluran-saluran komunikasi, konflik tidak dapat dihindarkan karena individu-individu yang berinteraksi di dalamnya berasal dari berbagai latar belakang yang berbeda-beda. Manajer yang inovatif justru memelihara konflik dalam taraf tertentu terutama terkait dengan perbedaan pendapat dan pilihan-pilihan tertentu untuk membangkitkan semangat untuk berkompetisi dan berinovasi, dengan catatan bahwa semua atau sebagian besar tim kerja memiliki kedewasaan untuk menerima konflik sebagai sesuatu keniscayaan dalam berorganisasi. Jika tim belum memiliki kedewasaan

²⁰ Stephen Robbins, *Perilaku Organisasi*, hlm. 310-313.

dalam menerima konflik atau kultur organisasi menghendaki dijauhkan dari konflik maka pemimpin/manajer perlu menetapkan norma-norma yang jelas terutama hubungan-hubungan manusiawi dalam organisasi sehingga terhindar dari konflik atau gangguan-gangguan.

4. Pengendalian (*Controlling*)

Fungsi manajemen yang terakhir adalah pengendalian. Fungsi ini berkaitan dengan aktivitas untuk mengetahui capaian-capaian dalam pelaksanaan tugas pada berbagai unit dengan menggunakan ukuran dan standar tertentu.²¹ Ada tiga hal penting dalam pengendalian, yakni: standar sebagai kriteria keberhasilan atau ketercapaian, pengukuran sebagai kegiatan untuk mengetahui ketercapaian hasil dengan kriteria-kriteria keberhasilan, perbandingan capaian secara keseluruhan dari berbagai unit dan aspek organisasi, serta tindakan-tindakan perbaikan.²² Fungsi ini bisa dilaksanakan pada setiap tahun atau pada setiap akhir tonggak tertentu. Namun, karena salah satu prinsip dalam manajemen adalah perbaikan berkelanjutan maka pengendalian dapat dilakukan secara terus-menerus, bahkan bisa dibuat pada setiap bulan asalkan data-data tentang capaian tersedia.

4.1. Standar atau Ukuran

Dari mana mendapatkan standar atau ukuran untuk menentukan capaian keberhasilan? Standar ini tidak dibuat pada saat pengendalian tetapi sudah ditetapkan pada awal perencanaan. Standar atau ukuran keberhasilan dapat diambil dari indikator-indikator kinerja utama yang telah dirumuskan dalam RIP, renstra atau renop. Standar keberhasilan atau capaian tahunan dapat diambil dari indikator kinerja tahunan dalam rencana operasional, Standar keberhasilan atau capaian pada suatu periode dapat diambil dari indikator kinerja dalam rencana strategis, sedangkan standar keberhasilan atau capaian untuk pencapaian visi misi secara umum dapat diambil dari indikator kinerja utama dalam rencana induk pengembangan (RIP).

²¹ Robbins, Decenzo, dan Coulter, *Fundamental of Management*, hlm. 348.

²² *Ibid.*, hlm. 349.

4.2. Instrumen Pengukuran

Standar-standar keberhasilan ini kemudian dirumuskan dalam instrumen-instrumen pengukuran yang operasional dengan menggunakan teknik pengukuran tertentu. Sangat dianjurkan untuk menggunakan teknik-teknik kuantitatif yang lebih objektif dibandingkan dengan deskripsi-deskripsi kualitatif yang bisa saja bersifat subjektif. Ukuran kuantitatif dapat dilihat dari frekuensi dan persentase kemunculan atau berkurangnya fenomena atau perilaku tertentu, frekuensi atau persentase keterlibatan dalam kegiatan, perubahan pada jumlah (bertambah atau berkurang), volume, angka produksi, pendapatan, pemasukan, skor peringkat, dan lain-lain. Sedangkan, ukuran-ukuran kualitatif dapat diukur dengan penilaian-penilaian persepsional (pandangan, sikap, motivasi, keyakinan, penilaian, perasaan, dsb.) baik yang dinyatakan secara bebas maupun diungkapkan melalui skala-skala pengukuran tertentu (Likert, Gutmann, semantik diferensial, dsb.).

4.3. *Balanced Scorecard*

Salah satu teknik pengendalian dalam manajemen yang bisa digunakan adalah teknik *balanced scorecard*. Istilah *balanced scorecard* terdiri dari dua kata, yakni "*balanced*" (berimbang) dan "*scorecard*" (kartu skor). Kata berimbang (*balanced*) dapat diartikan sebagai kinerja yang terukur secara berimbang dari dua sisi utama, yakni sisi keuangan dan non-keuangan. Sedangkan, kartu skor (*scorecard*) adalah suatu kartu yang digunakan untuk mencatat skor hasil kinerja baik untuk kondisi sekarang maupun untuk perencanaan di masa depan.²³ Teknik ini semacam alat kendali yang berisi ukuran-ukuran yang dapat memberikan petunjuk tentang keunggulan dan kegagalan sistem secara keseluruhan. Menurut Kaplan & Norton,²⁴ ada empat perspektif yang dapat menjadi ukuran untuk pengendalian keseluruhan manajemen organisasi, yakni: 1) perspektif pelanggan/penerima layanan, 2) perspektif

²³ Freddy Rangkuti, *SWOT Balanced Scorecard, Teknik Menyusun Strategi Korporat yang Efektif Plus Cara Mengelola Kinerja dan Risiko*, Jakarta: Gramedia, 2011, hlm. 13.

²⁴ Robert S. Kaplan dan David P. Norton, *Balanced Scorecard, Translating Strategy into Action*, Harvard: President and Fellows of Harvard College, 1996, hlm. 23. Bdk. Paul R. Niven, *Balanced Scorecard Evolution, A Dynamic Approach to Strategy Execution*, New Jersey: John Wiley and Son, 2014, hlm. 3-8.

proses bisnis internal, 3) perspektif keuangan, dan 4) perspektif belajar dan pertumbuhan. Meskipun ukuran-ukuran tersebut digunakan dalam dunia bisnis, namun dapat diadaptasikan untuk digunakan juga dalam manajemen pastoral gereja.²⁵

a. Perspektif Pelanggan / Penerima Layanan

Pastoral kita berurusan dengan keseluruhan kebutuhan umat Allah dalam dimensi jasmani dan rohani baik di lingkup KBG, stasi/wilayah, paroki, kevikapan, keuskupan. Semua program pastoral menempatkan umat Allah ini sebagai pelanggan/penerima layanan. Karena itu, pengendalian terhadap keberhasilan pelaksanaan program-program pastoral terletak pada kepuasan umat Allah yang dilayani. Rasa puas akan pelayanan menjadi salah satu ukuran keberhasilan dari berbagai program dan strategi dan dapat mendorong mereka untuk tetap setia (retensi) dan bahkan memberikan kontribusi-kontribusi positif bagi kemajuan paroki atau keuskupan. Dalam konteks bisnis, kesetiaan pelanggan membuat mereka tetap menyukai produk-produk atau layanan-layanan yang disediakan dan secara langsung atau tidak langsung dapat menaikkan angka penerimaan atau pendapatan perusahaan.

b. Perspektif Keuangan

Dalam konteks *balanced scorecard*, perspektif keuangan dapat dilihat dari dua hal yakni: ongkos produksi yang dikeluarkan (modal) dan pendapatan yang diperoleh. Konsep yang sama juga dapat diterapkan dalam pelayanan pastoral kita. Perspektif ini membuat para pelayan pastoral untuk selalu mempertimbangkan efisiensi penggunaan anggaran di satu sisi dan di sisi lain harus memiliki strategi-strategi tertentu untuk mendongkrak pemasukan. Tentu saja pemasukan tidak hanya bersumber dari umat melalui derma, intensi dan iuran-iuran lainnya tetapi juga dengan mengoptimalkan berbagai aset atau sumber daya yang tersedia di paroki/keuskupan yang bernilai ekonomis. Misalnya, lahan-lahan tidur milik

²⁵ Untuk kebutuhan ini kami merujuk kepada Paul R. Niven dalam bukunya, *Balanced Scorecard, Step by Step for Government and Nonprofit Agencies* (2008).

paroki/keuskupan atau lembaga-lembaga dapat dimanfaatkan selain untuk mendapatkan nilai tambah keuangan paroki atau keuskupan tetapi juga untuk menolong umat di paroki atau keuskupan karena dapat memberikan kesempatan kerja kepada mereka yang membutuhkan.

c. Perspektif Proses Bisnis Internal

Perspektif ini berkaitan dengan mutu proses produksi atau layanan yang disediakan. Agar rantai atau ikatan dengan pelanggan atau penerima layanan tidak terputus maka proses bisnis internal harus terus melakukan inovasi-inovasi agar dapat menumbuhkan kebutuhan-kebutuhan baru bagi pelanggan. Ini dimaksudkan agar mereka tetap setia dan tidak beralih kepada pelayan-pelayan yang lain. Mutu pelayanan harus terus ditingkatkan melalui kreativitas dan inovasi sehingga tercipta keunggulan-keunggulan baru dalam proses produksi dan layanan yang disediakan. Untuk mendukung proses bisnis internal maka mesti tersedia unit-unit seperti penelitian dan pengembangan yang setiap saat selalu melakukan inovasi baru melalui riset dan pengembangan secara terus-menerus. Kita berharap Puspas, STIPAS St. Sirilus, dan Prodi Pendidikan Teologi Unika Santu Paulus bisa menjadi lembaga yang memproduksi inovasi-inovasi baru dalam praktik-praktik pelayanan pastoral kita.

d. Perspektif Belajar dan Pertumbuhan

Perspektif ini berkaitan dengan pelayanan internal terhadap para pekerja dan pelayan-pelayan pastoral di dalamnya. Sangat tidak adil untuk hanya menggenjot proses produksi dan layanan untuk kebutuhan pelanggan-pelanggan atau penerima layanan di luar namun melupakan pelayanan kepada para pelayan di dalam. Perspektif ini berhubungan dengan kepuasan para pekerja dan pelayan pastoral dalam melaksanakan tugas fungsi pastoral serta ketersediaan peluang bagi mereka untuk mengembangkan diri melalui pendidikan, pelatihan atau berbagai program peningkatan kompetensi. Kepuasan pelayan dan pekerja pastoral ditentukan oleh *reward*, imbalan, serta lingkungan kerja yang kondusif bagi mereka untuk bertumbuh dan berkembang dalam profesionalitasnya.

Manajer Berhati Gembala: Menimba Spirit Kegembalaan

Seorang manajer pastoral yang baik selain memusatkan perhatian pada masalah efisiensi dan efektivitas pelaksanaan pastoral, ia harus mampu melampaui fungsi-fungsi manajerial dalam keseluruhan proses pelayanannya (*going beyond*). Ia harus mampu mengenal domba-dombanya dan menuntun mereka kepada Allah. Ia harus mampu mengetahui kebutuhan-kebutuhan mereka, berjalan bersama mereka, membimbing dan mengarahkan mereka serta setia mendengarkan mereka. Dalam konteks pelayanan pastoral dan kegembalaan seperti ini, dibutuhkan manajer yang berhati gembala. Agar ia mampu mengenal domba-dombanya secara individu serta merasakan kebutuhan-kebutuhan mereka maka alat manajemen yang dibutuhkan adalah: sistem informasi yang akurat dan pusat kendali mutu pastoral.

1. Sistem Informasi Manajemen Pastoral

Manajemen pastoral yang efektif, efisien, dan berdaya guna juga ditentukan oleh ketersediaan informasi. Fungsi-fungsi manajemen bisa berjalan dengan baik jika sistem informasi yang menjamin transparansi dan akuntabilitas data dan informasi tersedia. Dalam era informasi saat ini, ketersediaan data dan informasi tentang situasi, kondisi dan fenomena, serta perubahan-perubahan dalam pelayanan pastoral menjadi sangat penting. Dengan memanfaatkan teknologi komunikasi dan informasi dewasa ini, keuskupan dan juga paroki-paroki serta lembaga atau komisi-komisi pada keuskupan dapat menyediakan data penting yang dapat diakses oleh siapa saja untuk kebutuhan pelayanan maupun untuk kebutuhan-kebutuhan pengambilan keputusan. Sistem informasi yang bagus akan sangat memudahkan para pengambil kebijakan dapat membuat keputusan-keputusan yang tepat yang berbasis data.

Menurut Laudon & Laudon,²⁶ sistem informasi adalah serangkaian komponen yang berinterelasi yang mengumpulkan, memproses, menyimpan dan mendistribusikan informasi untuk mendukung pembuatan keputusan dan kontrol di dalam suatu organisasi. Sementara itu, O'Brien & Marakas²⁷ mengatakan sistem informasi

²⁶ Kenneth C. Laudon & Jane P. Laudon, *Management Information Systems, Managing the Digital Firm*, Boston: Pearson, 2014, hlm. 48.

²⁷ James A. O'Brien & George M. Marakas, *Management Information Systems*, New York: McGraw-Hill, 2011, hlm 4.

adalah kombinasi terorganisasi dari orang, perangkat keras, perangkat lunak, jaringan komunikasi, sumber data, serta kebijakan dan prosedur untuk menyimpan, menarik kembali, mentransformasi, dan mendiseminasikan informasi di dalam suatu organisasi. Dari kedua pendapat ini maka sistem informasi terdiri dari komponen-komponen: manusia (*brainware*), perangkat keras (*hardware*), perangkat lunak (*software*), jaringan komunikasi (*networks*), serta sumber dan penyimpanan data (*data resources and storage*).

Dalam konteks pelayanan pastoral, hendaknya perlu tersedia pangkalan data yang berisi tentang berbagai hal yang terjadi dari tingkat atau unit pelayanan yang paling rendah seperti KBG, stasi, paroki, kevikapan, seperti tentang keadaan umat dengan berbagai kondisi, karakteristik dan perkembangannya, keadaan para pelayan dan gembala, pelayanan-pelayanan yang disediakan, program-program kerja, hasil-hasil yang sudah dicapai, serta berbagai indikator lainnya. Kebutuhan akan informasi menjadi sangat penting terutama bagi pengambilan kebijakan pada berbagai level (keuskupan, kevikapan, paroki, bahkan stasi atau KBG) sehingga kebijakan-kebijakan pastoral yang diambil bernar-benar berbasis data dan menyentuh kebutuhan umat secara riil. Karena itu, sejalan dengan keterbukaan informasi publik, keuskupan hendaknya menyediakan unit khusus yang mengelola pangkalan data untuk memberikan informasi yang akurat, objektif dan terkini tentang keadaan keuskupan, paroki-paroki, lembaga-lembaga kepada publik yang dapat diakses oleh publik melalui internet. Keuskupan perlu mengembangkan desain sistem informasi dengan memanfaatkan teknologi komunikasi dan informasi.

Jika sistem informasi semacam ini dibuat dengan baik dan semua umat ada dalam database keuskupan dan semua keuskupan di Indonesia memiliki sistem informasi dan database yang sama maka pelayanan-pelayanan pastoral juga akan semakin mudah. Inilah fasilitas yang mendukung tugas kegemalaan itu menjadi efisien sehingga jika ia mencari salah satu domba yang tersesat, dapat dengan mudah ditelusuri tanpa harus mengorbankan pelayanan kepada domba-domba yang lain.

Melalui database umat yang terekam dengan akurat maka layanan seperti pernikahan yang melibatkan umat antarparoki atau antarkeuskupan akan menjadi lebih mudah, tidak harus menunggu surat

status liber sampai berminggu-minggu. Demikian juga layanan-layanan yang lain bisa dipermudah. Begitu juga dengan adanya database umat yang miskin, sakit atau yang membutuhkan perhatian dan pendampingan yang terekam dengan akurat maka para gembala dapat berkoordinasi dengan para donatur, orang tua angkat, atau sukarelawan-sukarelawan bisa memberikan pelayanan yang tepat dan mudah dan efisien tanpa melewati hambatan-hambatan akses dan sebagainya.

2. Pusat Kendali Mutu Pastoral

Hal terakhir dalam manajemen pastoral adalah pusat kendali mutu pastoral. Pertanyaannya, apakah perlu pusat kendali mutu dalam konteks pelayanan pastoral? Bagi seorang imam atau gembala, pusat kendali mutu mungkin tidak dibutuhkan. Tetapi, bagi seorang manajer, pusat kendali mutu justru sangat diperlukan untuk membantu meningkatkan dan memperbaiki kualitas pelayanannya.²⁸ Bahkan, gembala yang efektif perlu mengetahui hasil-hasil pelayanannya dan dampak-dampaknya bagi kesejahteraan dan perkembangan iman umat. Tentu saja, mutu dalam konteks pelayanan pastoral tidak menggunakan ukuran dan standar-standar normatif dalam dunia bisnis, tetapi lebih terkait dengan tingkat kepuasan umat dalam pelayanan karena terpenuhi kebutuhan-kebutuhannya atau tercapainya standar dan kriteria objektif lainnya.

Pusat ini dapat melakukan pemantauan mutu secara berkelanjutan melalui survei-survei, pemantauan terhadap pencapaian indikator-indikator dalam rencana-rencana strategis, rencana operasional tahunan baik untuk tingkat keuskupan maupun paroki atau lembaga. Dengan memanfaatkan kemudahan teknologi komunikasi dan informasi yang sudah sangat penetratif sampai ke pelosok-pelosok, pelaksanaan survei-survei kepuasan umat dapat dilakukan dengan mudah bahkan bisa bekerjasama dengan unit sistem informasi manajemen di atas untuk pelaksanaannya.

Melalui dukungan data dan informasi dari unit sistem informasi serta survei-survei kepuasan yang dilakukan secara berkala, maka pusat kendali mutu dapat melakukan pemantauan dan audit mutu secara berkesinambungan terhadap kinerja keuskupan, paroki-paroki,

²⁸ David L. Goetsch & Stanley Davies, *Quality Management for Organizational Excellence, Introduction to Total Quality*, Boston: Pearson, 2014.

kevikepan dan lembaga-lembaga secara optimal. Dengan ini pula maka dapat dilakukan *benchmarking* terhadap kinerja pelayanan pastoral dari satu paroki dengan paroki lainnya sekaligus sebagai dasar bagi keuskupan untuk merumuskan dan mengambil kebijakan tentang pemerataan dan distribusi pelayanan yang optimal kepada semua umat Allah di keuskupan ini. Jika ada paroki tertentu yang berkinerja rendah dalam pelayanan pastoral maka menjadi tugas keuskupan untuk melakukan intervensi program tertentu kepada paroki tersebut. Dengan demikian, semakin hari kita akan merasakan bahwa kita sedang berjalan bersama menuju cita-cita dan visi bersama kita, yakni "menjadi Gereja yang mandiri, solid, dan solider".

Penutup

Demikianlah beberapa catatan sederhana tentang manajemen pastoral yang dapat menjadi acuan atau pertimbangan untuk meningkatkan mutu pelayanan pastoral di Keuskupan Ruteng. Catatan ini sangat teknis dan jauh dari refleksi teologis dan biblis, namun catatan ini mencoba membumikan berbagai refleksi teologis dan biblis terutama yang menjadi amanat dari Sinode III Keuskupan Ruteng (2013-2015). Saya mendasarkan diri pada satu *statement* dalam arah dasar pada puncak sinode itu bahwa Gereja Katolik Keuskupan Ruteng ingin mengubah diri dan "bertransformasi dari pelayanan jiwa (*cura animarum*) kepada pelayanan kepada manusia seutuhnya (*cura hominum*).²⁹ Karena itu, catatan kecil ini mencoba membantu kita untuk memiliki wawasan tentang bagaimana mengelola berbagai pelayanan pastoral kita agar semakin berdaya guna dan dirasakan manfaatnya oleh umat Allah di keuskupan ini.

Daftar Pustaka

- Alisson, Michael dan Kaye Jude. *Strategic Planning for Nonprofit Organization, A Practical Guide for Dynamic Times*. New Jersey: John Wiley and Son, 2015.
- Dokpen KWI. *Dokumen Konsili Vatikan II. Tonggak Sejarah Pedoman Arah*, (terjemahan J. Riberu). Jakarta: Obor, 1983.

²⁹ Panitia Sinode III 2013-2015 Keuskupan Ruteng, hlm. 391.

- Dulles, Avery. *Model-model Gereja* (terjemahan Kirchberger, dkk.). Ende: Nusa Indah, 1986.
- Goetsch, David L. & Stanley Davies. *Quality Management for Organizational Excellence, Introduction to Total Quality*, Boston: Pearson, 2014.
- Hitt, Michael A., Duane R. Ireland, and Robert E. Hoskisson. *Strategic Management, Competitiveness and Globalization, Concepts and Cases*. Australia: Cengage Learning, 2017.
- Jones, Gareth R. & Jennifer M. George. *Essentials of Contemporary Management*. New York: McGraw-Hill, 2017.
- Kaplan, Robert S. dan David P. Norton. *Balanced Scorecard, Translating Strategy into Action*. Harvard: President and Fellows of Harvard College, 1996.
- Kenny, Graham. *Strategic Planning and Performance Management*. Lincoln House: Elsevier, 2005.
- Koontz, Harold and Heinz Weihrich. *Essentials of Management, An International and Leadership Perspective*. New York: McGraw-Hill, 2012.
- Laudon, Kenneth C. & Jane P. Laudon. *Management Information Systems, Managing the Digital Firm*. Boston: Pearson, 2014.
- MAWI. *Kitab Hukum Kanonik (Code Iudex Canonic)*. Jakarta: Obor, 1983.
- Niven, Paul R.. *Balanced Scorecard, Step by Step for Government and Nonprofit Agencies*, New Jersey: John Wiley and Son, 2008.
- _____. *Balanced Scorecard Evolution, A Dynamic Approach to Strategy Execution*. New Jersey: John Wiley and Son, 2014.
- O'Brien, James A. & George M. Marakas. *Management Information Systems*. New York: McGraw-Hill, 2011.
- Panitia Sinode III 2013-2015 Keuskupan Ruteng. *Pastoral Kontekstual Integral*. Yogyakarta: Asdamedia.
- Payong, Marselus R. *Perencanaan Pembelajaran*. Ruteng: STKIP Santu Paulus.
- Rangkuti, Freddy. *SWOT Balanced Scorecard, Teknik Menyusun Strategi Korporat yang Efektif Plus Cara Mengelola Kierja dan Risiko*. Jakarta: Gramedia, 2011.
- Robbins, Stephen. *Perilaku Organisasi*, (terjemahan Benyamin Molan). Jakarta: Indeks, 2006.
- Robbins, Stephen, David A. Decenzo, and Mary Coulter. *Fundamental of Management*, Boston: Pearson, 2013.

MENGHARGAI DEVOSI SUCI: MELAMPAUI "WEEK-END- RELIGION" MENJADI "THE-WHOLE-WEEK-RELIGION"

Oleh Dr. Fransiskus Borgias, M.A.¹

Pendahuluan

Kalau kita membaca teks *Sacrosanctum Concilium* (SC) 10, maka hampir secara otomatis mata dan pikiran kita tertuju kepada sebuah pernyataan yang sangat terkenal tentang Ekaristi, bahwa Ekaristi adalah *fons et culmen* liturgi Gereja. Pakar liturgi umumnya mengarahkan perhatian kepada pernyataan itu. Jarang ada yang memberi perhatian kepada sesuatu yang lain yang sebenarnya disebutkan dengan jelas dalam SC itu (pada nomor lain), yaitu *pia exercitia*, yang boleh diterjemahkan secara longgar sebagai latihan-latihan yang saleh, atau latihan-latihan atau praksis kesalehan, atau singkatnya devosi. Adalah teolog Peter C. Phan yang mendorong saya untuk mendalami hal ini ketika dalam salah satu bukunya ia berbicara tentang liturgi kehidupan sebagai puncak dan sumber dari liturgi Ekaristi.²

Karena itu, dalam tulisan ini saya mencoba memberi perhatian serius terhadap hal itu, juga memberi apresiasi teologis yang memadai akan praksis hidup devosional dalam tradisi Gereja Katolik. Hal itu saya lakukan karena menurut saya praksis devosi itu penting juga dalam

¹ Doktor Lulusan Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta; Pengajar Universitas Katolik Parahyangan, Bandung.

² Lih. Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously, Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. New York: Maryknoll, Orbis Books, 2004, hlm. 257-278. Di sana, ia mengulas pandangannya soal *popular-religion*, agama kerakyatan, yang dipandanginya sebagai simbolisasi paralel dari "liturgi kehidupan". Lih. *Ibid.*, hlm. 274-279.

kehidupan iman dan menggereja. Bahkan, dalam pengamatan saya, khususnya setelah saya mendalami beberapa tilikan dari sejarah Gereja di beberapa kawasan di dunia ini,³ saya akhirnya sungguh menyadari bahwa praksis hidup devosional itulah yang memberi daya hidup, yang memberi ‘daging’ yang nyata kepada ajaran-ajaran resmi Gereja yang cenderung bersifat spekulatif dan dogmatis, dan karena itu bisa saja menjadi sangat kaku dan maaf, terasa kering dan mati. Tanpa isi dan ‘daging-daging’ praksis devosional (kesalehan yang sering dipandang sepele dan sederhana) itu, maka ajaran itu bisa saja terasa kering, menjadi seperti kerangka-kerangka (*skeleton*) yang mati saja. Bahkan ada risiko ia menjadi tidak indah juga justru kering, karena tidak ada daging yang bisa memperindah tulang-tulang kerangka itu.

Pendekatan Devosional

Setelah mempelajari sejarah karya misi Katolik di seluruh dunia, akhirnya saya sampai pada kesimpulan dan keyakinan yang kuat bahwa para misionaris dari Eropa dahulu datang ke tanah misi dengan terlebih dahulu memperkenalkan aspek-aspek devosional dari hidup iman Kristiani itu. Mereka tidak datang langsung dengan pengajaran dogmatik dan kateketik yang berat-berat, melainkan mulai dengan memperkenalkan praksis hidup kesalehan devosional. Di atas praksis hidup devosional yang tumbuh subur itu, barulah mereka mengembangkan ajaran-ajaran yang lebih bersifat resmi dan dogmatis, dan spekulatif. Maka, saya pun bertanya kritis-reflektif, mengapa mereka melakukan pendekatan seperti itu? Apakah ada dasar-dasar pertimbangan teologis tertentu? Walau saya yang merumuskan pertanyaan ini, saya harus mengakui bahwa pertanyaan itu tidak mudah dijawab. Untuk menjawab pertanyaan ini, saya mencoba menggali beberapa data pengalaman karya misionaris di beberapa tempat di dunia ini.

Kiranya pendekatan devosional itu ditempuh oleh para misionaris, karena mereka yakin bahwa praksis hidup devosional itu bisa dengan lebih mudah disambung, didialogkan dengan tradisi-tradisi religius

³ Misalnya, sebagaimana dilukiskan Henry Daniel-Rops (ahli sejarah Gereja), terkait dengan fakta bahwa pernah pada abad ke-17–19 orang Katolik di Jepang bisa bertahan hidup tanpa imam dan hanya mengandalkan pengembangan hidup devosi. Daniel-Rops, *The Church in the Eighteenth Century*, Garden City, New York: Image Books, 1964, hlm. 120-122.

setempat dan dengan pelbagai hikmat lokal yang hidup di sana. Itu keyakinan personal saya. Untuk membuktikan hal itu saya lihat beberapa data di bawah ini.

Pertama, tatkala orang Spanyol datang ke Amerika Latin, khususnya ke Mexico, mereka gencar membawa praksis devosi marial ke sana. Praksis devosi itu dengan cepat dan mudah menyambung dan berdialog dengan tradisi-tradisi religius setempat. Proses yang terjadi di sini bukan lagi terutama *religious or cultural conversion*, melainkan justru *religious and cultural conversation*, sebuah dialog yang hidup, dialog yang saling menghidupkan dan menyuburkan secara timbal balik. Hasilnya ialah muncullah praksis dan tradisi devosi marial yang kuat di dunia Katolik Amerika Latin (khususnya Mexico) yang diyakini memuncak dalam penampakan Bunda Maria di Guadalupe. Teolog Protestan, Harvey Cox, memberi pengamatan seperti itu dan memberi catatan kritis terhadapnya. Bahkan, ia memberi ulasan itu dengan judul bab menarik, *Carnival Faith, People's Religion, and Postmodern Theology*.⁴

Kedua, tatkala para misionaris Yesuit (bahkan Yesuit juga yang biasanya dianggap sangat rasionalis dan intelektualis dan karena itu dianggap kurang memberi perhatian kepada hidup devosi) mewartakan iman Kristiani ke Vietnam pada abad ke-16, mereka juga mengembangkan hidup devosi marial itu kepada umatnya sebelum mereka memberi pelajaran katekismus yang berat-berat sebagaimana dipraktikkan oleh Alexander de Rhodes itu.⁵ Berkat upaya seperti itu, hidup devosi marial di Vietnam bertumbuh subur dan berkembang pesat dan memuncak dalam sosok Maria, Bunda La Vang yang terkenal itu, yang merupakan sebuah perjumpaan yang subur dan indah antara mariologi dan seorang Dewi dalam kepercayaan setempat. Adalah teolog Amerika berdarah Vietnam, Peter C. Phan yang memberi kesaksian tentang hal itu.⁶

⁴ Lih. Harvey Cox, *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology*, New York: A Touchstone Book, 1984, hlm.243-248.

⁵ Lih. Peter C. Phan, *Mission and Catechesis, Alexandre de Rhodes and Inculturation in Seventeenth-Century Vietnam*, New York: Maryknoll, Orbis Books, 1998.

⁶ Tentang "Our Lady of La Vang", lih. Peter C. Phan, *In Our Own Tongue, Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, New York: Maryknoll, Orbis Books, 2003, hlm. 92-108. Saya belum sampai ke sana. Tetapi, saya pernah berkunjung ke replica chapel Bunda La Vang itu di Basilica Sancta Maria di Catholic University of America, DC.

Ketiga, masih kurang sezaman dengan sejarah karya misi di Vietnam ialah karya misi Portugis di Nusantara (sebelum disebut Indonesia, kiranya lebih baik disebut Nusantara). Terkenallah catatan perjalanan Fransiskus Xaverius yang datang dari Portugis melalui Goa (India), lalu ke Malaka. Lalu dari sana ia ke Banten, lalu ke Batavia, menuju ke Blambangan, melintasi dan diyakini singgah juga Flores (Larantuka, Maumere), Timor Leste lalu ke Utara dan tiba di Maluku dan Ternate dan Tidore.⁷ Sebuah catatan perjalanan yang indah.

Tetapi, di sini secara khusus saya mau memberi perhatian pada apa yang terjadi di Flores Timur. Orang Portugis yang tiba di sana pada abad ke-16, pertama-tama mengembangkan hidup devosional di sekitar praksis pekan suci, yang dalam bahasa Portugis disebut *Semana Sancta* dengan peranan *Tuan Ma* (Bunda Maria yang berdukacita, dengan lagu *Stabat Mater* yang terkenal itu dan dengan ibadat lamentasi yang lirih itu) yang sangat menonjol dalam seluruh proses itu. Rupanya hal itu diterima baik oleh masyarakat setempat sehingga seluruh hidup iman dan menggereja pun diatur di sekitar praksis devosi Pekan Suci tersebut. Rupanya hal itu begitu kuat, sehingga tatkala orang Portugis dan imam mereka meninggalkan Larantuka pada abad ke-18, orang Larantuka (umat Katolik hasil bentukan Portugis) terus bertahan dalam iman Katolik juga tanpa kehadiran imam sebab para imam baru hadir lagi saat pemerintah Kolonial Belanda memberi izin untuk berkarya di sana.⁸ Para imam baru hadir lagi pada akhir abad ke-18, yaitu para Yesuit Belanda dan kemudian digantikan oleh SVD yang juga kebanyakan dari Belanda. Atas dasar fakta sejarah itu, saya membayangkan betapa kuatnya daya pengaruh hidup devosional itu sehingga orang tetap bisa bertahan hidup sebagai orang Katolik juga tanpa ada kehadiran para imam.

⁷ Lih. Dr. M.P.M. Muskens (ed.), *Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Jilid 1, Umat Katolik Perintis, ±645-±1500, Awal Mula, Abad ke-14 – abad ke-18*, Dokpen KWI, Arnoldus Ende, 1974, hlm.57-322.

⁸ Muskens (ed.), *Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Jilid 3b*, hlm. 843-902 yang berbicara tentang perkembangan di Keuskupan Agung Semarang, termasuk Yogyakarta. Karel Steenbrink, *Orang-orang Katolik di Indonesia, Jilid 1*, hlm. 649-651. Di sana dilukiskan bahwa Sultan Yogya memberi izin orang bertobat menjadi Katolik, termasuk abdi dalem. Tetapi, orang Katolik baru bisa mendirikan gereja tahun 1922, lih. *Ibid.*, hlm. 651.

Sayang sekali harus diakui bahwa di beberapa titik dari peta perjalanan itu kita tidak bisa lagi mencari jejak-jejak hidup devosi itu di sepanjang peta perjalanan Santu Fransiskus Xaverius.⁹ Misalnya di Blambangan, ataupun di Maluku (Ambon) dan Ternate. Semuanya sudah tidak berbekas lagi.¹⁰ Namun, sekarang *Semana Sancta* Larantuka menjadi sebuah perayaan tahunan saat pekan suci yang sangat terkenal di dunia Katolik di Indonesia. Banyak peziarah saleh dari tanah Jawa yang datang untuk menyaksikan dan mengalaminya. Beberapa tahun lalu beberapa orang teman dari Bandung datang ke Larantuka dan berjanji untuk datang lagi pada kesempatan lain. Benar-benar indah dan menantang katanya.¹¹

Menyucikan Tanah Jawa

Bagaimana di Jawa? Ternyata karya misi ke Jawa memakai pendekatan devosi marial juga. Memang terkadang muncul *joke* di Jawa dahulu bahwa orang Flores itu kuat sekali devosinya kepada Maria. Coba periksa saku baju atau celananya, hampir dapat dipastikan bahwa di sana ada rosario. Kalau tidak disimpan dalam saku pasti dikenakan di leher sebagai kalung. Secara khusus di Manggarai, pemakaian rosario sebagai kalung juga mengendap dalam salah satu ungkapan peribahasa yang memperlihatkan betapa kuatnya iman kristiani (Katolik) itu tertanam dalam hati dan pikiran *Catholica Manggaraiana*. Ungkapan itu berbunyi demikian: *serani nai (sa'i)*, *kontas bokak*, yang artinya, jiwa sudah kristiani, pada leher (*bokak*) tergantung kalung rosario (*kontas*).

⁹ Bahkan dalam *Jubilate* lama, ada lagu khusus untuk Fransiskus Xaverius. *Jubilate, Kitab Njanjian Serani Katolik*, Ende, Flores: Arnoldus, 1967, no.174, hlm.193. Lagu ini sudah tidak ada lagi dalam *Jubilate* baru (2016).

¹⁰ Lih. catatan jejak-jejak itu dalam Eddy Kristiyanto, *Khresna Mencari Raga*, Jakarta: Lamalera, 2009, hlm.57-80. Terkait hal ini, menarik kesaksian Ben Mboi bahwa saat dia menikah dengan Ibu Nafsiah, keluarganya yang berdarah Bugis membuka pusaka leluhur yang di dalamnya ada Alkitab, salib, patung suci; itu tidak mengherankan, demikian penjelasan mereka, karena leluhur mereka dahulu pernah ada yang Katolik. Lih. Ben Mboi, *Ben Mboi, Memoar Seorang Dokter, Prajurit, Pamong Praja*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2011, hlm. 200.

¹¹ Saya belum sempat mengalaminya. Tetapi, praksis devosional sekitar pekan suci itu saya alami di Manggarai dalam bentuk ibadat lamentasi Trihari Suci dengan lagu ratapan yang pada masa kecil diterjemahkan ke bahasa Manggarai: *Wangkan tilir di Yeremias, propheta (nabi nggeluk)*; saya ingat para guru menyanyikan lagu ratapan itu dengan sangat indah dan menyentuh perasaan.

Jiwa kristiani itu kira-kira sama seperti ungkapan Tertullianus: *homo est naturaliter christiana*. Bahkan, ada yang berseloroh bahwa iman orang Flores itu iman mariologis. Seloroh itu diucapkan dengan nada tertawa. Biasanya, orang Flores mengatakan untuk membela diri dan memberi penjelasan: kami masih lebih baik, kami tidak menyebut Maria dengan sebutan Dewi. Terjemahan resmi bahasa Jawa untuk doa Salam Maria ialah Sembah Bakti Dewi Maria. Saya tidak sedang mempersoalkan terjemahan itu di sini. Saya hanya mau mengatakan bahwa terjemahan itu menunjukkan sesuatu, yaitu betapa Bunda Maria mendapat tempat sangat tinggi dalam kehidupan iman devosional orang Katolik Jawa, sehingga bahkan Maria pun disebut dewi Maria yang disembah (kata yang dalam teologi resmi hanya dipakai untuk Tuhan, *adoratio* yang berbeda dari *veneratio*, penghormatan). Jadi, diakui atau tidak, di Jawa pun pendekatan mariologis itu sangat kuat dan kentara dan hal itu seakan-akan jatuh ke atas tanah subur yang berlatar belakang hinduisme sintesis ala pandangan Merle C. Riklefs itu,¹² dalam mana kita menemukan praksis kepercayaan akan dewa-dewi Hindu. Dewi paling terkenal ialah Dewi Sri yang dikaitkan dengan padi yang adalah sumber makanan, sumber kehidupan.

Secara khusus saya menyoroti apa yang terjadi dengan Kesultanan Mataram-Yogya, yang kemudian menjadi Daerah Istimewa Yogyakarta dalam tata kenegaraan Republik Indonesia modern yang merdeka dan berdaulat. Karel Steenbrink memberi informasi kepada kita bahwa Gereja Katolik baru boleh masuk secara resmi ke dalam kota Yogyakarta dan wilayah Kesultanan Yogya pada 15 September 1915.¹³ Tentu sebelum tahun tersebut sudah ada gereja di Yogyakarta, tetapi itu adalah gereja Protestan untuk memberi pelayanan kepada pegawai pemerintah kolonial yang Protestan. Sedangkan, yang beragama Katolik dianaktirikan. Tetapi, mari kita lihat dengan teliti. Jauh sebelum izin 1915 itu diberikan Pemerintah Belanda, sebenarnya Gereja Katolik, melalui para imamnya (terutama Yesuit seperti Franciscus van Lith) seperti sedang menunggu dan mengintip dari pinggiran Kesultanan Mataram-Yogya. Mereka tidak hanya menunggu secara pasif dengan

¹² M.C. Riklefs, *Mystic Synthesis in Java, A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries*, Norwalk: EastBridge, 2006, hlm.195-220, yang memuncak dalam produksi *Serat Centhini* yang terkenal itu.

¹³ K. Steenbrink, *Orang-orang Katolik Indonesia, jilid 2*, hlm. 617-689.

berdiam diri, melainkan mereka secara aktif menanamkan kehidupan devosional marial di sana. Itulah sebabnya, sudah sejak awal abad ke-20 muncul sebuah gua Maria yang sangat terkenal di daerah Promasan, yaitu Gua Maria Sendangsono. Sampai sekarang, gua Maria itu sangat terkenal dan berperan besar dalam mengembangkan hidup devosional orang Katolik khususnya di Jawa Tengah. Begitu izin resmi diberikan pemerintah Kolonial, maka misionaris Katolik yang sudah menunggu di perbatasan itu, seakan-akan mengalir seperti air dari bendungan jebol dan masuk ke wilayah Kesultanan Yogya, khususnya Yogyakarta. Begitu mendapat tempat di Yogya, maka misionaris khususnya imam Yesuit mulai mengembangkan paroki-paroki dan pusat pendidikan Kanisius yang dengan segera bertumbuh dan berkembang sangat pesat di sana. Begitu juga halnya dengan pelayanan kesehatan rumah sakit yang ditangani oleh Suster-suster CB dan akhirnya muncul Rumah Sakit Panti Rapih yang terkenal itu di Yogyakarta.¹⁴

Dewasa ini, entah sudah berapa jumlah gua Maria yang ada di Pulau Jawa. Yang jelas ada banyak. Bahkan, ada penulis yang menulis kisah gua Maria di Jawa.¹⁵ Buku ini menyebut sejumlah gua Maria yang besar saja di Jawa. Kiranya yang paling terkenal dan populer ialah yang berikut ini. Saya daftarkan dari Barat (bukan urutan kronologis, melainkan urutan topologis). Di Rangkas Bitung (Banten) ada Gua Maria Kanada (Kampung Narimbang Dalam) yang dirintis oleh Fransiskan dan Fransiskanes dan kini terus dihidupkan oleh imam Projo dan juga Suster Fransiskanes Sukabumi yang bekerja di sana. Kemudian, di Cibadak-Sukabumi ada sebuah taman doa yang sekarang oleh Uskup Bogor (Mgr.Paskalis Bruno Syukur OFM) diberi nama Taman Doa Santo Antonius Padua (karena dahulunya itu adalah paroki Fransiskan dan kini diserahkan kepada imam Projo). Kemudian di Keuskupan Bandung bisa disebut beberapa contoh: Gua Maria di Subang, Taman Doa di

¹⁴ Muskens (ed.), *Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Jilid 3b*, hlm. 847-860. Steenbrink, *Orang-orang Katolik di Indonesia, Jilid 2*, hlm.667-673 (tentang Van Lith).

¹⁵ Saya berusaha mencari buku ini tetapi tidak berhasil. Buku itu melukiskan, lengkap dengan gambar serta latar belakang, masing-masing gua. Karena kehadirannya yang hampir merata di seluruh Jawa, maka muncullah pemikiran dalam diri saya untuk berkata bahwa kita bisa menyucikan Jawa dengan gua-gua Maria. Kehadiran gua itu pasti bisa mengubah persepsi ruang (tempat) dalam kalbu orang yang melihatnya.

Cirebon, dan Gua Maria Sawer Rahmat di Cigugur, Kuningan.¹⁶ Di Jawa Tengah ada Gua Maria dan Taman Doa Kaliori di Purwokerto, ada taman doa di Paroki Tegal, ada gua Maria di Paroki Kendal, ada Sendang Sriningsih, ada Sendang Jatiningih, ada Gua Tritis, dan Sendangsono yang terkenal itu, juga ada taman doa di Ganjuran dengan devosi Hati Kudusnya. Yang terkenal di Jawa Timur ialah Gua Maria Puh Sarang di Kediri.¹⁷ Pasti masih ada juga di Malang dan Surabaya tetapi saya kurang mendapat banyak informasi yang memadai. Atas dasar itulah saya bahkan pernah berani menulis bahwa kita bisa menyucikan tanah Jawa dengan kehadiran gua-gua Maria, dengan kehadiran taman-taman doa yang hening dan bening, yang menawarkan alternatif hening sebagai imbalan bagi kebisingan di luar sana, juga termasuk kebisingan di dalam upaya berelasi dengan langit.

Pendekatan Devosional Manggarai

Lalu bagaimana Manggarai? Apa yang terjadi di Manggarai? Pendekatan seperti apakah yang dilakukan Misionaris di Manggarai dahulu? Rupanya Manggarai pun bukan merupakan suatu kekecualian dalam tradisi membangun misi dalam sejarah Gereja Katolik. Setelah melakukan penelitian historis yang serius saya akhirnya juga sampai pada simpulan dan penegasan bahwa sejarah karya misi di Manggarai juga diawali dengan pendekatan devosional-marial itu. Apa buktinya?

Walau dalam *Dere Serani* tercatat dengan jelas bahwa lagu pertama yang diciptakan oleh komponis Manggarai adalah lagu Masa Puasa dari Bapa Filipus Manti. Lagu yang dimaksud ialah *Doing Koe ga* yang menurut catatan dokumenter dikarang tahun 1936. Itulah lagu tertua. Lagu kedua, masih dari pengarang yang sama, disusun tahun 1937.¹⁸ Itu adalah lagu yang berjudul *Gelang Koe Wa'u ta*. Ini adalah lagu masa *Adwentus* (ditulis begitu dalam *Dere Serani*, seharusnya ditulis masa Advent). Jadi,

¹⁶ Muskens (ed.), *Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Jilid 3b*, hlm. 812-841, yang berbicara tentang keuskupan Bandung.

¹⁷ Karel Steenbrink, *Orang-orang Katolik di Indonesia, jilid 2*, hlm. 611-615.

¹⁸ Karel Steenbrink, *Orang-orang Katolik di Indonesia, Jilid 2*, hlm. 196-197. Bonefasius Jehandut, *Uskup Wilhelmus van Bekkum dan Dere Serani*, Tangerang: Pustaka Nera, 2012. Ada uraian tentang hal itu dalam Fransiskus Borgias, *Manggarai Myths, Rituals, and Christianity: Doing Contextual Theology in Eastern Indonesia*, Disertasi Doktoral, UGM, 2016, hlm. 202-207.

kita dengan mudah menarik simpulan bahwa para misionaris memakai pendekatan masa-masa tahun liturgis, yaitu dengan memperkenalkan perayaan, pesta, peringatan di sepanjang tahun liturgis dalam rangka mengubah persepsi waktu dalam kehidupan orang Manggarai.

Tetapi, rupanya tidak demikian. Sebab, ternyata lebih dari satu dasawarsa sebelum kedua lagu di atas tadi disusun, sesungguhnya misionaris SVD di Manggarai sudah melakukan pendekatan devosi marial juga. Ini adalah pendekatan mariologis seperti yang terjadi di pelbagai belahan lain dunia Katolik secara global. Mana petunjuk historisnya? Tepatnya pada 1923, misionaris SVD yang pernah bekerja di Kongo (Afrika) datang ke Manggarai. Mereka ini mengambil inisiatif kreatif, inovatif dan berani mengadaptasi dan menerjemahkan beberapa lagu Maria ke bahasa Manggarai. Salah satu lagu Maria yang diterjemahkan ke dalam Manggarai pada waktu itu ialah lagu *Mai Momang Maria*. Dari sejarah Gereja, kita mendapat informasi bahwa para misionaris SVD masa itu, menerjemahkan lagu Maria tersebut ke bahasa Manggarai dengan bantuan beberapa guru Manggarai dan juga guru yang berasal dari Larantuka tetapi yang sudah bisa berbahasa Manggarai. Kita harus ingat betul bahwa lagu itu dicoba beberapa kali untuk dinyanyikan oleh anak-anak Manggarai di Ruteng.

Setelah diuji coba beberapa kali, akhirnya untuk pertama kalinya lagu itu dinyanyikan secara resmi dalam ibadah di Gereja pada Mei 1923. Jadi, ulang tahun pengenangan akan peristiwa historis besar itu tinggal tiga tahun lagi, pada 2023 yang akan datang.¹⁹ Memang tidak ada data resmi dan jelas mengenai berapa jumlah lagu Maria yang diterjemahkan pada tahap awal itu. Tetapi, bagi saya, walaupun hanya satu lagu itu saja, toh satu lagu itu juga menjadi sangat penting sebagai tonggak historis yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Tetapi, menurut dugaan saya, selain lagu *Mai Momang Maria* tadi, masih ada beberapa lagu-lagu Maria lain yang digubah dan diterjemahkan ke bahasa Manggarai. Jadi, bagi orang Manggarai pun, para misionaris memakai pendekatan devosi marial juga.

¹⁹ Muskens, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, hlm. 1269-70. Steenbrink, *Orang-orang Katolik di Indonesia*, hlm. 195-96. Borgias, *Op. Cit.*, hlm. 202-207. Jehandut, *Op. Cit.*, hlm. 40-43.

Dalam salah satu wawancara dengan Bapa Josef Kama di Pagal dan dengan Bapa Stanis Jomar di Perang (keduanya sudah almarhum), saya mendapat jawaban bahwa pendekatan devosional mariologis ini sangat tepat sebab mereka berpandangan bahwa pendekatan itu seperti langsung terasa menyambung pada religio-sitas-maternal dalam "agama asli" Manggarai. Bahkan, beberapa lagu Maria yang merupakan hasil komposisi asli Manggarai (yang saya bedakan dari hasil adaptasi dan translasi), menunjukkan adanya jejak keakraban dengan cinta bunda dan cinta kebundaan itu dalam lagu-lagu tersebut. Cinta bunda dan cinta kebundaan dalam agama asli itu kemudian dengan mudah disambung dan disatukan dengan cinta bunda dan cinta kebundaan Maria. Simak saja kata-kata lagu Maria berikut ini:

Yo Ende, candang wakar dami anak, boto pa'u one ngampang ga. Yo ende, mai ga ende mai ce'e ami anakd bate lami de. Yo ende, wur koes sangged rucuk kando koes sangged dango dami ge. Kalimat pertama, dan kalimat ketiga kiranya diangkat dari kata-kata ritual dalam ritual adat lama Manggarai yang dengan mudah dipadukan dengan tradisi devosi marial dalam Gereja Katolik.²⁰ Coba lihat lagi beberapa contoh syair lagu Maria lainnya: *Yo ende raja mese bail, Maria.... Yo campe ami te lut agama du susa taung, du mata daat, Maria.*²¹ Atau contoh lain: *Yo Ende Maria, campe kami ge. Oa e a o ende ge, ende Maria nggeluk. Yo pili ite. Jiri ende, kudut campe.... ami anakme. Yo... yo ende ge... ende Maria nggeluk.* Peran *ende campe* adalah peran Maria yang juga ada dan hidup dalam religio-sitas asli Manggarai.

So What Gitu Lho?

Lalu pertanyaannya ialah mau apa dengan informasi praksis dan pendekatan devosi marial seperti itu? *So what gitu lho?* Mungkin ada yang meremehkan begitu saja fakta historis seperti itu dengan memberi pendapat *nyeleneh* seperti itu. Tetapi, bagi saya, tidak demikian masalahnya. Di sana ada sebuah perkara yang penting. Hal penting yang saya maksudkan erat terkait dengan apa yang sudah saya

²⁰ Lih. Fransiskus Borgias, Disertasi, *Op. Cit.*, hlm. 202-207.

²¹ Lagu ini berasal dari khasanah lagu-lagu rohani tradisional Gereja Barat. Tatkala diadaptasi ke dalam konteks Manggarai, lagu itu mendapat isi dalam bahasa Manggarai.

singgung pada paragraf pertama di atas tadi, yaitu terkait dengan apa yang disebut *pia exercitia* di dalam SC 13 itu. Begini komentar Peter C. Phan tentang artikel ini: "Article 13 singles out popular devotions (*pia exercitia*) for special consideration as a "highly recommended" means for spiritual life."²² Jadi, betapa pentingnya hidup devosi itu untuk kehidupan rohani. Bahwa selama ini perhatian kita hanya tertuju kepada *fons et culmen* saja dan melupakan sesuatu yang lain yang juga ada dalam dokumen yang sama (nomor berbeda), bagi saya hal itu sudah pasti menandakan sesuatu yang serius, yang perlu disikapi dengan serius juga secara teologis. Dan hal itulah yang ingin saya upayakan di sini.

Seorang peneliti Manggarai yang berasal dari *London School of Economics*, seorang Antropolog, Catherine Allerton, pernah mensinyalir bahwa religiositas yang dihayati oleh orang Manggarai sebenarnya bukan religiositas kristiani murni melainkan hanya sekadar religiositas animis-agrikultural (*agricultural animism*) yang dibungkus dan dibumbui dengan aroma-aroma kristianitas belaka. Sesungguhnya, orang Manggarai (khususnya di Waerebo, lokus riset dia) hampir sepanjang pekan menghayati religiositas animisme-agrikultural itu. Baru pada akhir pekan mereka menghayati dan menjalankan pelbagai ritual Gereja Katolik. Dari kenyataan itu, ia sampai pada simpulan bahwa iman Katolik (Kristiani) dan pelbagai praksis penghayatan religiositasnya, hanyalah agama akhir-pekan saja, *week-end religion*.²³ Dia memakai istilah yang diangkatnya dari riset lapangannya: agama *ata piha/pisa lesu koe* (agama yang hanya dihayati, diikuti hanya beberapa hari saja, yaitu di akhir pekan, pada hari Minggu. Pada hari-hari lain sepanjang pekan, agama itu dilupakan, diabaikan). Saya sendiri tidak sepenuhnya sepakat dengan hasil studi Allerton itu. Kritik dan keberatan saya ialah bahwa beliau terlalu menekankan pada distingsi yang terkenal di kalangan antropolog dan teolog antara agama resmi-institusional dan agama-kerakyatan (*popular religion*).²⁴

²² Peter C. Phan, *Being Religious Interreligiously*, hlm.258.

²³ Ulasan Allerton tentang *week-end religion* itu, lih. *Potent Landscapes, Place and Mobility in Eastern Indonesia*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2013, hlm.123-124. Fransiskus Borgias, "The Transformation of Space...", *Op. Cit.*, hlm. 284-286.

²⁴ Fransiskus Borgias, "The Transformation of Space: Place Perception in Manggarai, Flores, East Nusa Tenggara, NTT," dalam *Sumbangan Pemikiran Sekolah*

Saya berpandangan bahwa kehidupan devosional orang Manggarai pada umumnya (tidak hanya di Waerebo) ditandai dengan kuat oleh praksis devosional termasuk devosi Maria. Sudah sejak sangat dini, orang Manggarai berkenalan dengan praksis doa Rosario yang dikenal dengan sebutan *ngaji giliran* itu. Pada masa kecil saya dahulu, doa Rosario secara bergilir dari rumah ke rumah terutama dijalankan pada Bulan Oktober (Bulan Rosario). Baru rada belakangan, doa Rosario juga dilaksanakan pada bulan Mei (bulan Maria) bahkan dengan perarakan patung Bunda Maria dari rumah ke rumah. Bahkan, sudah sejak sangat dini juga ada gua Maria yang terkenal di Manggarai, yaitu di Golo Curu. Sesudah Golo Curu, muncul banyak gua Maria lain di pelbagai paroki di Manggarai yang sekarang juga sudah menjadi pusat kegiatan peziarahan. Misalnya, ada di Rekas, ada di Wae Nakeng, ada di Labuan Bajo, ada di Melo, ada di Waerana (sangat populer di kalangan siswa seminari Pius XII Kisol), ada di Borong, dan ada juga di Reo khususnya di Torong Besi.

Menurut hemat saya, kehadiran gua-gua Maria itu dan juga tentu saja kehadiran gedung atau bangunan gereja dan kapel turut mengubah persepsi orang Manggarai akan ruang (*space*), akan tempat (*location*). Ruang atau tempat tertentu tidak lagi terutama tempat angker dan serem seperti dalam tata persepsi ruang dan religiositas lama, melainkan sudah menjadi ruang aura-suci karena kehadiran gereja, kapel, dan bahkan kehadiran gua Bunda Maria. Atas dasar itu, berbeda dengan Allerton yang mempostulasikan animisme-agrikultural sebagai cara penghayatan religiositas orang Manggarai, saya pun mempostulasikan apa yang saya istilahkan sebagai *agricultural-Christianity*,²⁵ artinya kristianitas yang dipadukan dan dirajut dengan ritual kehidupan asli *agricultural-manggaraiana* yang memang sudah lama mendasari dan mewarnai kehidupan orang-orang Manggarai itu sendiri.

Yang saya bayangkan dengan Kristianitas *agricultural* ialah penghayatan hidup Kristianitas yang dirajut sangat erat dengan pelbagai ritus siklus kehidupan agraris orang Manggarai, baik siklus

Pascasarjana, Berbasis Multikultural dan Kearifan Lokal sebagai Fondasi Kemandirian dan Kedaulatan Bangsa, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2016, hlm.286-288.

²⁵ Lih. Fransiskus Borgias, *Op. Cit.*, hlm. 288-290.

hidup manusia itu sendiri maupun siklus kehidupan bertani sebagai penopang kehidupan orang Manggarai sampai sejauh ini.

Ketika saya menulis tentang hal ini, saya membayangkan pelbagai upaya dari Mgr. Wilhelmus van Bekkum dahulu yang mencoba melakukan upaya inkulturasi kehidupan liturgis di Manggarai, dengan mengangkat hal-hal luhur di dalam kehidupan budaya Manggarai itu sendiri, bahkan sampai membuat istilah *misa-kaba* segala. Selain itu, saya juga membayangkan upaya kreatif dari orang seperti Bapak Petrus Djanggur yang menerbitkan beberapa koleksi buku doa Manggarai yang dikaitkan dengan siklus pertanian Manggarai dan siklus hidup orang Manggarai.²⁶ Jauh sebelum Petrus Djanggur menerbitkan buku-buku ini di awal tahun 90-an, pada waktu kecil dahulu saya sangat terbiasa dengan *Surak Ngaji Manggarai eme toe manga ema pastor* yang dibawakan oleh guru-gama di kampung-kampung. Dari buku-buku itulah saya menghafal beberapa doa ulangan (semacam jawaban) yang menarik seperti "*bentas Mori ga sangged ata becang*". Bapa Petrus Djanggur kiranya hanya mengumpulkan kembali doa-doa lama itu dahulu. Tetapi yang jelas semuanya sangat berguna bagi pembentukan religiositas Manggarai sebagai sebuah bentuk kristianitas yang muncul menyembul keluar dari konteks budaya tertentu, seperti pernah dikatakan Liana Chua dalam bukunya, *Christianity out of Culture* (2012). Model kristianitas seperti itu punya hak untuk disebut kristianitas dalam caranya sendiri sebagaimana pernah dicanangkan oleh Loraine V. Aragon dalam bukunya *Fields of the Lord, Animism, Christian Minorities* (2000).

Catatan Akhir

Gereja, di bawah bimbingan, naungan, tuntunan Bapa Uskup, hendaknya membina kehidupan devosional itu terus-menerus, agar kehidupan devosional itu bisa bertumbuh subur menjadi 'daging' yang menghidupkan agama resmi, agama institusional yang tanpa kehadiran dimensi devosional tersebut cenderung menjadi kering dan mati. Saya

²⁶ Dari tangan Bapak Petrus Djanggur kita menemukan buku doa seperti *Surak Ngaji Manggarai latangt Ata Mata, Bate Serong Dise Empo, Surak Ngaji Manggarai* yang terkait dengan siklus hidup manusia (kawin, hamil, lahir, dewasa, mati), dan terkait dengan siklus pertanian, seperti *ngaji wuat/weri wini* di kebun.

sebenarnya berharap secara pribadi agar Bapa Uskup melalui karya para imamnya dan juga para katekis dan para guru agama (kalau fungsi itu masih ada) bisa menjadikan kehidupan devosional itu sebagai basis religiusitas yang subur dan mendalam bagi penghayatan hidup Gereja Katolik Manggarai sebagaimana yang sudah terjadi hingga saat ini, tetapi yang mudah-mudahan bisa diusahakan dengan lebih baik lagi ke masa depannya, sehingga agama dan iman Katolik itu, dalam kategori Allerton tadi, tidak hanya sekedar menjadi agama akhir pekan saja, melainkan agama sepanjang pekan itu sendiri (*the whole week religion*). Lalu terjadi pergeseran dari *week-end religion* ke *the-whole-week religion*. Agama tidak lagi, sekedar "agama-ata-piha-leso-koe" (istilah Allerton), melainkan "agama-lete-bari", agama setiap hari, agama yang dihayati setiap hari, dari hari ke hari, agama yang bisa diandalkan setiap hari, sebagaimana pernah dinyanyikan dengan sangat indah dalam sebuah lagu *Dere Serani*: "Mori titong ami lete bari, Mori sembeng ami dengkir tain, lembu nai ge."

Semoga dengan cara itu, dengan perhatian dan pendampingan Gereja (uskup, para imam, katekis, guru agama) Manggarai dan orang-orangnya bisa terhindar dari gejala kemerosotan yang melanda Eropa pascagelombang sekularisasi tahun 60-an itu. Menurut hemat saya, gejala kemerosotan Eropa itu antara lain terjadi karena sikap yang melecehkan segi devosional dari hidup iman, agama terlalu mencari rasional, kurang devosional. Padahal, orang seperti Louis Pasteur dan Karl Rahner, juga sebagai ilmuwan dan teolog, sangat terkenal sebagai manusia dengan hidup devosi yang kuat. Konon keduanya rajin sekali berdoa Rosario di waktu senggangnya, misalnya menunggu waktu di stasiun, atau menunggu waktu memberi kuliah ataupun ceramah. Jangan sampai devosi seperti itu hilang. Manggarai bisa luput dengan mengembangkan *the-whole-week-religion* tadi, lewat perhatian yang memadai dan mendalam akan hidup devosi itu sendiri.

BUDAYA POPULER DAN GEREJA KATOLIK

Oleh Dr. Ans Prawati Yuliantari¹

Pengantar

Natal baru saja berlalu, tetapi lantunan lagu-lagu khas hari istimewa itu masih terdengar di setiap radio, televisi, bahkan toko-toko yang dipenuhi pembeli untuk menyambut tahun baru. Tak hanya tempat-tempat publik dan media massa yang dibanjiri lagu maupun tontonan bernuansa Natal, telepon genggam pun tak henti berdenting dengan beragam pesan yang menyertakan lagu, video, kartu ucapan, dan berbagai emotikon bergambar pohon pinus, Santa Claus, kijang, dan bintang-bintang. Begitu beranjak ke media sosial seperti *facebook* atau *instagram*, lebih banyak lagi tampilan sejenis yang menyita perhatian. Kita pun tidak selalu menyambut atau bertemu dengan kerabat dan keluarga yang mudik di rumah tetapi memilih untuk duduk di *café-café* trendy yang mulai menjamur di Ruteng atau makan pizza di salah satu restoran *cozy* dengan penataan bergaya industrial. Itulah budaya populer yang ada di sekitar kita. Tak dapat dipungkiri, pada era globalisasi ini, setiap orang dikepung oleh budaya populer. Sesuatu yang menjadi perhatian para pemuka agama di seluruh dunia karena berdampak langsung pada kehidupan manusia.

Budaya populer telah menjadi bidang kajian yang menarik perhatian kalangan akademisi pada berbagai bidang ilmu. Perkembangan internet yang melahirkan sistem produksi, distribusi, dan konsumsi budaya populer menjadi kanal bagi semakin luasnya jangkauan produk-produk itu. Budaya populer yang sebelumnya hanya dinikmati oleh masyarakat perkotaan, kini dapat diakses oleh orang yang berada di

¹ Doktor Lulusan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta; Pengajar Unika St. Paulus, Ruteng-Flores.

wilayah terpencil sekalipun. Masifnya penyebaran budaya populer tentu saja membawa dampak bagi setiap individu. Produk-produk yang disebarkan bersama narasi-narasinya membentuk konsep pemikiran baru bagi para konsumen atau orang yang secara langsung menikmati produk budaya itu.

Salah satu kajian tentang budaya populer dan agama dilakukan oleh R. Jared Staudt yang mengaitkannya dengan evangelisasi baru.² Dalam tulisannya, Staudt mengemukakan pemikiran pro dan kontra tentang budaya populer dalam Gereja Katolik. Salah satu kunci dalam tulisan itu adalah pemosisian budaya populer dalam hidup orang Katolik dan Gereja. Tulisan lain dilakukan oleh James D. Conley,³ yang mengatakan bahwa budaya populer merupakan tantangan zaman yang harus dihadapi oleh Gereja Katolik, bahkan juga agama-agama lainnya, karena cenderung melakukan misinterpretasi terhadap konsep-konsep keagamaan. Salah satu bentuk misinterpretasi adalah tulisan tentang Paus Fransiskus pada majalah *The Rolling Stone*, di mana Paus Fransiskus dianggap sebagai pemimpin yang membebaskan dan mendesakralisasi Gereja Katolik, sementara Paus Emeritus Benediktus XVI mewakili pemikiran yang konservatif.⁴

Pembahasan tentang budaya populer tidak terlepas dari budaya Amerika. Richard Maltby seperti dikutip oleh Storey mengatakan, *"If popular culture in its modern form was invented in any one place, it was . . . in the great cities of the United States, and above all in New York."*⁵ Pentingnya mengaitkan Amerika dengan budaya populer juga terlihat dari pendapat Andrew Ross *"Popular culture has been socially and institutionally central in America for longer and in a more significant way than in Europe."* Selain itu, *"Although the availability of American culture worldwide is undoubted, how what is available is consumed is at*

² R. J. Staudt, (2014, Mei 28). *Pop Culture and the New Evangelization*. Diambil dari <https://catholicexchange.com>: <https://catholicexchange.com/pop-culture-new-evangelization>, diunduh pada 22 Desember 2019.

³ J. D. Conley, (2014, Maret 2). *Our Pop Culture Moment*. Diambil dari <https://www.firstthings.com/>: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2014/02/our-pop-culture-moment>. Diunduh 22 Desember 2019.

⁴ *Op. Cit.*.

⁵ J. Storey, *Cultural Theory and Popular Culture : An Introduction*. Edisi delapan, London; New York: Routledge, 2018, hlm. 8.

the very least contradictory.”⁶ Dari pendapat beberapa pemikir di atas dapat diketahui posisi Amerika dalam budaya populer. Bahkan, budaya populer sering identik dengan Amerika dan sebaliknya. Kekuatan industri film, televisi, dan rekaman serta munculnya internet dan teknologi komputer membuat Amerika berpengaruh dalam budaya populer dunia. Berdasarkan kenyataan itu maka kajian tentang budaya populer pada bagian ini menekankan pada budaya populer yang berasal dari Amerika, meskipun kondisi di berbagai negara dan Indonesia juga disinggung di dalamnya.

Dua hal yang dibahas dalam artikel ini adalah konsep dan pengaruh budaya populer dalam kehidupan sehari-hari dan pandangan Gereja Katolik terhadap budaya populer. Budaya populer di sini bukan hanya produknya, seperti musik, film, video, dan media sosial, tetapi juga konsep-konsep pemikiran yang merupakan representasi dari budaya populer dalam setiap individu. Berdasarkan kedua hal ini maka dapat dilihat letak budaya populer dalam masyarakat, yang di antaranya beragama Katolik, dan pandangan Gereja Katolik dalam menyikapi budaya yang merasuki setiap lapisan dan bangsa di dunia.

Relasi Budaya Populer dengan Agama dan Kehidupan Sehari-hari

Studi budaya populer mulai marak tahun 1980-an, meskipun demikian konsep-konsep tentang budaya populer dapat dirunut dari para pemikir Eropa maupun Amerika sejak beberapa dekade sebelumnya. Pemikiran Johan Huizinga dalam buku *Homo Ludens* (1938), *Mythologies* (1957) karya Roland Barthes, dan surat-surat dari penjara tulisan Antonio Gramsci (1920-1930 tetapi baru dipublikasikan pada 1970) telah meletakkan batas-batas, strategi, dan arti budaya populer.⁷ Studi tentang budaya populer mulai dikenal secara luas dan dikaji secara khusus ketika para pemikir, seperti Raymond Williams dan Stuart Hall mendirikan *Centre for Cultural Studies* tahun 1950-1960-an di Birmingham.

⁶ Storey. *ibid.* hlm. 8.

⁷ Lih. T. Pendergast & S. Pendergast, *St. James Encyclopedia of Popular Culture Vol. 1: A-D*. Farmington Hills: St. James Press, 2000; bdk. Dittmer & Bos, 2019; Cullen, 2000; dan Guins & Cruz, 2005.

Selain kontribusi para pemikir di Eropa, para pemikir Amerika sebagai wilayah penyokong budaya populer, juga terlihat dari buku *The Seven Lively Arts* (1924) karya Gilbert Seldes yang berbicara tentang film, kartun, dan musik pop sebagai upaya eksplorasi tentang budaya populer Amerika di zamannya. Karya lainnya adalah *American Humor* (1931) dan *The Roots of American Culture* (1942) oleh Constance Rourke dan *The Astonished Muse* (1957) yang ditulis oleh Rael Denny. Kajian budaya populer Amerika juga terdapat pada karya monumental Henry Nash Smith yaitu *The Virgin Land* (1950), sementara pendekatan pada karya sastra populer dilakukan oleh Leslie Fiedler dalam analisis terhadap novel *Gone with the Wind*. Kajian terhadap praktik budaya dan hiburan di kalangan masyarakat kulit hitam dilakukan oleh Herbert Gutman dan Lawrence Levin, dan perkembangan yang signifikan pada kajian populer terlihat dengan berdirinya *Popular Culture Association* yang berpusat di Universitas Bowling Green. Berbasis pada pusat-pusat kajian inilah lingkup budaya populer berkembang dari kajian terhadap produk budaya populer menjadi studi terhadap keseluruhan proses budaya populer dengan konsep "*Circuit of Cultures*" yaitu produksi, konsumsi, identitas, regulasi, dan representasi.

Penjelasan lebih detail dikemukakan oleh Storey (2018), menurutnya, budaya populer memiliki beberapa pengertian:⁸ Pertama, sesuatu yang disukai oleh banyak orang. Konsekuensi dari pandangan ini adalah jumlah menjadi patokan utama. Konsep ini mempunyai kekurangan karena jumlah penjualan sebuah produk rekaman dapat dihitung, tetapi produk budaya yang dipertunjukkan di pentas atau gedung teater, televisi, atau radio tidak dapat dihitung secara akurat. Dengan demikian, definisi budaya populer dengan menunjuk pada sesuatu yang disukai oleh banyak orang tidak terlalu tepat untuk mendefinisikan budaya populer.

Kedua, budaya populer sering dianggap sebagai kategori residu, yaitu sisa-sisa dari "*high culture*" atau budaya adiluhung atau budaya tinggi, sehingga posisi budaya populer menjadi budaya inferior terhadap lainnya. Sesuatu yang berbudaya dalam konteks budaya adiluhung harus rumit, eksklusif, dan tidak gampang dinikmati oleh sembarang orang. Dalam hal ini selera menjadi sesuatu yang bersifat

⁸ J. Storey, *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. Edisi delapan.

ideologis untuk membedakan kelas-kelas sosial dalam masyarakat. Pada kenyataannya, di era globalisasi, sesuatu yang masuk dalam kriteria budaya adiluhung sering dipertunjukkan di televisi atau kanal-kanal video sehingga dapat diakses oleh masyarakat umum.

Ketiga, definisi budaya populer adalah hasil budaya yang diproduksi secara massal, sementara budaya adiluhung adalah kreativitas individu. Pendapat ini dapat dimentahkan setelah batas-batas antara budaya populer dan budaya adiluhung tidak dapat ditarik dengan ketat. Produk budaya adiluhung seperti aria dalam opera-opera dinyanyikan pada acara-acara untuk masyarakat luas. Acara paling fenomenal adalah konser Pavarotti di Hyde Park London yang disaksikan oleh ratusan ribu orang. Konser seperti itu biasanya hanya dapat disaksikan di gedung-gedung teater yang memuat ratusan orang. Sama halnya dengan lagu "Nessun Dorma" karya Puccini yang menduduki puncak tangga lagu-lagu populer di Inggris.

Keempat, budaya populer dikatakan sebagai budaya massa (*mass culture*). Storey berpendapat bahwa orang yang mengatakan bahwa budaya populer adalah budaya massa berusaha mengatakan bahwa, "*popular culture is a hopelessly commercial culture.*" Budaya ini diproduksi secara massal untuk konsumsi masyarakat. Penikmatnya berasal dari berbagai golongan, dan budaya itu sendiri bersifat formulatik, manipulatif, dan dikonsumsi oleh orang yang tidak berpikir panjang atau bersifat pasif terhadap hasil budaya yang dinikmatinya. Padahal, menurut Fiske, antara 80-90 persen produk budaya populer gagal di pasaran, dan 80 persen lagu-lagu populer yang dipasarkan, menurut Frits, gagal di pasaran.⁹ Kenyataan ini membantah argumen bahwa para penikmat budaya populer adalah orang-orang yang otomatis dan pasif menerima hasil budaya yang dipasarkan oleh para produsen.

Kelima, budaya populer adalah budaya yang berasal dari masyarakat. Hal ini ditujukan untuk menolak anggapan bahwa budaya dipaksakan dari atas. Budaya populer dalam definisi ini adalah budaya masyarakat (*folk culture*), budaya dari dan untuk masyarakat. Persoalannya, siapa saja yang dianggap "masyarakat" dalam konsep ini tidak dapat

⁹ *Ibid.* hlm. 8

didefinisikan secara jelas.¹⁰ Kedua, pandangan ini menafikan kenyataan bahwa masyarakat tidak menciptakan karya secara serta-merta dari bahan mentah yang dibuatnya sendiri, melainkan menggunakan hal-hal yang sudah dikomersialisasikan. Contohnya adalah produk *jeans* yang diiklankan di televisi. Iklan itu merupakan budaya massa. Dalam penayangannya digunakan lagu yang didefinisikan sebagai budaya populer. Dalam hal ini budaya massa ditempatkan berseberangan dengan budaya populer. Padahal musik itu dapat terkenal setelah menjadi latar lagu produk komersial yang berupa *jeans*.

Budaya populer juga didefinisikan dalam kaitannya dengan pemikiran Gramsci tentang hegemoni. Menurutnya, "*Popular culture as a site of struggle between the 'resistance' of subordinate groups and the forces of 'incorporation' operating in the interests of dominant groups.*"¹¹ Berdasarkan pandangan ini, budaya populer merupakan arena pertukaran dan negosiasi antara kelompok subordinat dan kelompok dominan. Wilayah yang telah ditandai dan dinyatakan melalui resistensi dan penggabungan. Teks dan praktik budaya populer selalu berusaha mencapai "*compromise equilibrium*", yaitu sebuah keseimbangan yang menitikberatkan pada kepentingan kelompok yang berkuasa. Dicontohkan oleh Storey bahwa tetirah di pinggir laut awalnya merupakan gaya hidup para aristokrat, tetapi dalam seratus tahun kegiatan itu telah menjadi bagian dari budaya populer.¹² Jadi, seseorang yang melihat budaya populer dari perspektif teori hegemoni menganggap bahwa budaya populer adalah ranah pertarungan ideologi antara kelas dominan dan subordinat, budaya dominan dan subordinat.

Definisi terakhir tentang budaya populer berkaitan dengan pandangan postmodernis yang menganggap tidak ada lagi batas antara budaya populer dan adiluhung. Budaya telah melampaui batas-batas konstruksi elitisme pada perbedaan budaya yang dibuat secara sewenang-wenang. Di sisi lain, hal ini merupakan hilangnya harapan pada kemenangan perdagangan terhadap budaya. Sebagai contoh adalah iklan dan lagu populer di televisi, di mana banyak artis

¹⁰ S. Hall, *Essential Essays Volume 1: Foundations of Cultural Studies*. Durham dan London: Duke University Press, 2019.

¹¹ *Op. Cit.*, hlm. 10.

¹² *Ibid.* hlm. 10.

memperoleh kesuksesan setelah lagunya tampil sebagai latar bagi iklan tertentu. Batas antara keduanya telah kabur, sehingga muncul pertanyaan, sebenarnya yang dijual adalah lagu atau produk yang diiklankan? Terdapat hubungan sirkular antara lagu dan produk, yaitu sebuah lagu menjadi terkenal karena iklan dari sebuah produk dan produk itu menjadi terkenal juga karena lagu yang mengiringinya.

Apa pun definisi budaya populer yang dikemukakan oleh beberapa ahli terdapat satu benang merah, yaitu budaya populer lahir karena industri dan urbanisasi. Budaya di Inggris, sebelum Revolusi Industri, terbagi menjadi budaya masyarakat umum yang dinikmati bersama-sama oleh berbagai kelas dan budaya elite yang diproduksi dan dinikmati oleh kelompok penguasa. Industri dan urbanisasi juga memunculkan kompleks hunian yang hanya ditempati oleh kaum pekerja. Dan kepanikan yang ditimbulkan oleh Revolusi Perancis-ketakutan terhadap kemungkinan hal itu dibawa ke Inggris-mendorong pemerintah secara terus-menerus memberlakukan berbagai tindakan represif yang ditujukan untuk mengalahkan radikalisme. Radikalisme politik dan serikat buruh tidak dihancurkan, tetapi didorong ke bawah tanah untuk berorganisasi di luar pengaruh campur tangan dan kontrol kelas menengah. Ketiga faktor ini menyebabkan terciptanya ruang budaya bagi generasi budaya populer yang tidak berada di bawah kekuasaan kelas dominan.

Relasi antara budaya populer dan agama juga telah diteliti oleh para pemerhati budaya populer. Salah satunya adalah Andrew Weintraub yang melihat bahwa Islam di Indonesia dan Malaysia tidak terlepas dari budaya populer,

*"Mass mediated, commercialized, pleasure-filled, humorous, and speaking for large segments of a society or community, popular forms and practices are central to the contemporary definition and meaning of Islam. These forms and accompanying practices of production, circulation, marketing, and interpretations of Islam are all part of everyday lived Islam in Southeast Asia today."*¹³

¹³ A. N. Weintraub, Introduction: The study of Islam and Popular Culture, dalam A. N. Weintraub, *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, (hlm. 1-18). London and New York: Routledge, 2011, hlm. 1.

Pandangan Wientarub ini seiring dengan definisi budaya populer yang dikemukakan oleh Lynch sebagai, "*The shared environment, practices, and resources of everyday life.*"¹⁴ Budaya populer yang terdapat atau merepresentasikan Islam merupakan wujud dari segala tindakan dan perilaku keseharian masyarakat dan menjadi sumber daya bagi warga Muslim di Indonesia dan Malaysia. Dengan budaya populer, agama dapat dimaknai secara baru melalui berbagai wujudnya.

Kelindan antara budaya populer dan agama memang telah terjadi sejak lama. Kelindan itu mempengaruhi satu dengan lainnya. Berdasarkan pendapat Forbes (2005) terdapat empat relasi antara agama dan budaya populer, yaitu agama dalam budaya populer, budaya populer dalam agama, budaya populer sebagai agama, dan dialog antara budaya populer dan agama.¹⁵ Keempat hal ini dapat terepresentasikan dalam berbagai produk atau kegiatan budaya populer maupun satu produk mewakili beberapa bentuk relasi itu.

Bentuk agama dalam budaya populer dapat terlihat dalam karakter, struktur plot, maupun tema dalam film. Karakter itu ditampilkan baik secara eksplisit maupun implisit. Tokoh nabi, orang suci, pemuka agama, maupun representasi dari figur yang dikenal sebagai tokoh agama tertentu ditampilkan dalam film. Demikian juga, struktur plot menampilkan cerita tentang seseorang yang mempunyai kekuatan supranatural untuk menyembuhkan, disukai oleh banyak orang tetapi dibenci oleh para penguasa, dibunuh, tetapi hidup kembali. Struktur plot ini merepresentasikan kehidupan Yesus meskipun terlihat dalam tokoh yang berbeda. Bentuk lainnya adalah tema dalam film yang sesuai dengan nilai-nilai agama, misalnya cinta, arti hidup, pengampunan, dosa, kematian, dan kebangkitan. Tema-tema ini diolah dalam beragam bentuk dan tampilan tanpa harus secara langsung menampilkan tokoh-tokoh agama yang telah dikenal oleh masyarakat.

¹⁴ G. Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture*, Malden, Oxford, dan Carlton: Blackwell Publishing, 2005, hlm. 15.

¹⁵ B.D. Forbes, Introduction: Finding Religion in Unexpected Places. dalam B.D. Forbes, & J.H. Mahan, *Religion and Popular Culture in America* (hlm. 1-20). Barkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 2005.

Meskipun lebih mudah dikenali melalui film, representasi tokoh, plot, dan tema keagamaan ini juga terdapat dalam produk budaya populer lainnya, seperti lagu, musik, acara televisi maupun radio, cerita bergambar, novel populer, cerita pendek pada majalah dan koran, dan lain-lainnya. Acara dan teks-teks budaya populer itu mengangkat tema yang bersumber pada kitab suci atau ajaran agama tertentu secara eksplisit maupun implisit.

Bentuk kedua, yaitu budaya populer dalam agama, terlihat dari apropriasi yang dilakukan terhadap budaya populer oleh kelompok agama tertentu. Beberapa kelompok keagamaan menggunakan *style* musik populer untuk lagu-lagu dalam acara keagamaan. Selain itu, mereka juga menjalankan teknik-teknik pemasaran dan organisasi seperti sistem yang terdapat dalam budaya populer. Menurut Neil Postman yang dikutip oleh Forbes, era televisi merupakan "*The age of Show Business.*"¹⁶ Pada masa ini segala sesuatu yang ditayangkan di televisi bertujuan untuk menghibur dan harus memenuhi kriteria sebagai hiburan. Demikian pula acara keagamaan diformulasikan sesuai dengan format siaran televisi atau radio. Formulasi itu termasuk tema, bentuk penyajian, selingan hiburan, dan lain-lainnya sehingga cocok untuk pangsa yang disasar televisi atau radio itu. Setiap radio dan televisi tentu mempunyai target *market* masing-masing sehingga acara-acara yang ditayangkan harus sesuai dengan kebijakan pemasaran medianya. Dalam pandangan Postman, kondisi ini memunculkan kekhawatiran, yaitu "*The danger is not that religion has become the content of television shows, but that television shows may become the content of religion.*"¹⁷

Bentuk ketiga adalah budaya populer berfungsi seperti agama atau berlaku seperti agama. Ada ritual publik maupun maupun privat dan sistem simbol dan mitos yang dilakukan oleh para penggemar atau praktisi yang mempercayainya. Bagi para penggemar Elvis Presley, pergi ke *Graceland* menjadi dambaan. Mereka mengunjungi makan raja *Rock and Roll* itu secara perorangan maupun kelompok. Demikian juga para penggemar sepak bola di Argentina memuja Maradona dengan mendirikan kuilnya. Mereka menciptakan ritual untuk menghormati Maradona dalam acara-acara di kuil itu.

¹⁶ *Ibid.* hlm. 13

¹⁷ *Ibid.*

Bentuk terakhir adalah dialog antara budaya populer dan agama. Hal itu terjadi ketika sebuah produk atau tema budaya populer menyentuh hal-hal yang bersifat etis. Salah satu contoh adalah lirik dalam lagu-lagu *gangsta rap* Amerika yang mengedepankan kekerasan, pembunuhan, objektifikasi perempuan, perdagangan obat terlarang, dan hipermaterialisme. Para pemimpin agama, orangtua, pemerintah, dan tokoh-tokoh publik memprotes penggunaan kata-kata vulgar dalam lirik karena tidak sesuai dengan etika dan nilai-nilai agama. Di sisi lain, para *rapper* mengatakan, berdasarkan filosofi "*keepn't it real*," lirik lagu yang ditulis harus mencerminkan kondisi masyarakat di perkotaan.¹⁸

Dialog antara budaya populer dan agama dapat terjadi juga ketika budaya populer mengilhami praktik agama tertentu, menjadi alat promosi, dan mentransformasikannya ketika dianggap tidak sesuai dengan agama. Budaya populer, seperti yang dikatakan Hall, bersifat cair dan selalu menjadi ajang negosiasi, resistensi, renegotiasi dan penyatuan, sehingga struktur, nilai, dan bentuknya dapat berubah dari waktu ke waktu sesuai dengan perkembangan zaman.¹⁹

Budaya Populer dan Gereja Katolik

Gereja Katolik dan para tokoh Katolik mempunyai beberapa pendapat tentang budaya populer. Paus Benediktus XVI menyatakan pandangannya tentang musik populer, yaitu "*On the one hand, there is pop music ... aimed at the phenomenon of the masses, is industrially produced, and ultimately has to be described as a cult of the banal.*"²⁰ Budaya populer tidak mendorong orang untuk mencari makna yang lebih dalam, seperti kebaikan, keindahan, dan kebenaran. Budaya populer menghilangkan hubungan transendental dan menjadi representasi sesuatu yang dangkal, sehingga keindahannya adalah sebuah tipuan. Isi budaya populer lebih mengedepankan kepentingan, keuntungan, dan

¹⁸ M. Hess, Introduction: "It's Only Right to Represent Where I'm From": Local and Regional Hip Hop Scenes in the United States. dalam M. Hess. (ed.), *Hip hop in America : A Regional Guide* (hlm. vii-xxx). Santa Barbara: Greenwood Press, 2010; Lih. M. Hess, Hip-hop Realness and the White Performers. *Critical Studies in Media Communication* Vol. 22 No. 5 Desember 2005, hlm. 372-389.

¹⁹ Hall, *Op. Cit.*. hlm. 356.

²⁰ Staudt, *Op. Cit.*.

tujuan dari pembuatnya. Oleh sebab itu, hal-hal yang bersifat vulgar dan mengandung pesan-pesan destruktif, seperti kekerasan, penipuan, peminggiran terhadap kaum lemah, hipermaterialisme, eksploitasi, dan pembunuhan sering dipertontonkan kepada konsumennya, selama hal itu menguntungkan produsen. Dalam konteks ini, jumlah penjualan menjadi penentu dari isi budaya populer. Mengambil contoh pada perkembangan musik *rap* Amerika, awalnya musik itu menjadi penyalur aspirasi masyarakat kulit hitam, tetapi ketika kekerasan dan kehidupan *ghetto* menarik minat para penggemar, maka muncullah *gangsta rap* yang menekankan pada tema-tema kekerasan dan hipermaterialisme.²¹ Tidak mengherankan jika Paus Benediktus XVI menyebutnya musik populer menjadi bagian dari "Culture of the Ugly."

Di sisi lain, masyarakat masa kini termasuk penganut agama Katolik, telah dikepung dan mempraktikkan budaya populer dalam kehidupan sehari-hari. Penggunaan teknologi informasi, media massa, transportasi, dan alat komunikasi membuat setiap orang bersentuhan dan menjalani kehidupan tanpa dapat menghindar dari budaya populer. Bahkan, Roger Scruton, meskipun menganggap budaya adiluhung tidak terbandingkan dengan budaya populer, mengakui bahwa budaya populer membantu seseorang untuk membentuk identitas dirinya.²²

Masyarakat modern pada kenyataannya lebih mengenal sesuatu yang berasal dari budaya populer dibandingkan teks ilmiah atau sumber-sumber informasi sahih. Menurut Conley, "[...] our country's political and social opinions come more often from the world of Lorne Michaels and Jon Stewart than from the staid pages of even the New York Times or the Wall Street Journal."²³ Masyarakat lebih mudah dijangkau oleh sumber-sumber budaya populer dibandingkan sumber informasi konvensional yang sebelumnya berperan besar dalam kehidupan mereka. Paradigma masyarakat modern menginginkan sesuatu serba cepat, menarik, menghibur, mendasarkan pada kenikmatan, dan imaji,²⁴ sehingga format informasi yang diinginkan harus sesuai dengan

²¹ T.H Johnson, Outkast, dalam M. Hess (ed.), *Icon of Hip Hop: An Encyclopedia of the Movement, Music, and Culture*, Westport: Greenwood Publishing, 2007, hlm. 457-480.

²² Staudt. *Op. Cit.*.

²³ Conley. *Op. Cit.*.

²⁴ R.F Betts, *A History of Popular Culture : More of Everything, Faster, and Brighter*.

kondisi itu. Paus Fransiskus melihat budaya populer bukan sesuatu yang harus dihindari melainkan diterima sebagai sebuah kondisi faktual, meskipun beliau melihat persoalan-persoalan yang dapat muncul akibat pengaruh budaya populer bagi orang dan agama Katolik. Paus Fransiskus mengatakan,

*"We must be bold enough to discover new signs and new symbols, new flesh to embody and communicate the word, and different forms of beauty, which are valued in different cultural settings, including those unconventional modes of beauty, which may mean little to the evangelizers, yet prove particularly attractive for others."*²⁵

Budaya populer mungkin tidak sepenuhnya cocok dengan tujuan Gereja, tetapi terbukti lebih mudah untuk mengkomunikasikan pesan-pesan pada berbagai kalangan saat ini. Meskipun demikian, ada aspek-aspek dalam budaya populer yang harus dipahami sebelum menggunakannya sebagai alat menyampaikan pesan-pesan dan pandangan Gereja. Pertama, berdasarkan pandangan Gramsci, budaya populer tanpa disadari merupakan alat hegemoni dari kelompok dominan atau berkuasa terhadap kelompok minoritas atau tersubordinat.²⁶ Dalam konsep pemikiran Gramsci, para penguasa atau golongan elit menanamkan ideologinya melalui berbagai cara sehingga masyarakat umum menerima ide itu dan menganggapnya sebagai ide mereka sendiri.

Kedua, Storey mengatakan bahwa budaya populer tidak dapat dilepaskan dari ideologi, bahkan kedudukan ideologi setara dengan konsep budaya itu sendiri, "[Popular culture is] a site where 'collective social understandings are created': a terrain on which 'the politics of signification' are played out in attempts to win people to particular ways of seeing the world."²⁷ Dalam film-film, lagu, atau acara televisi

London: Taylor & Francis e-Library, 2004.

²⁵ Staudt. *Op. Cit.*.

²⁶ D. Hebdige, D. (2006). (i) From Culture to Hegemony; (ii) Subculture: The Unnatural Break. dalam M. G. Durham, & D. M. Kellner, *Media and Cultural Studies : Keywords* (hlm. 144-162). Malden: Blackwell Publishing. Lih. juga: D.M. Kellner & M.G. Durham, "Adventures in Media and Cultural Studies", dalam D.M. Kellner, & M.G. Durham, *Media and Cultural Studies : Keywords* (hlm. ix-xxxviii). Malden: Blackwell Publishing, 2006.

²⁷ Storey. *Loc.cit.* hlm. 4

di Amerika Serikat sering ditampilkan figur, simbol, atau pandangan Gereja Katolik yang sering direpresentasikan bertolak belakang dengan kepercayaan Katolik. Hal itu bukan serta-merta muncul karena pandangan modern seseorang atau ketidaktahuan produsen sehingga menginterpretasikan ajaran agama atau keberadaan agama Katolik berbeda dari seharusnya. Penggambaran tokoh, simbol, atau perilaku tokoh yang berseberangan dengan katolisisme dalam budaya populer di Amerika mempunyai latar belakang sejarah sejak kedatangan para "first settlers" ke "Dunia Baru."²⁸ Para pendatang yang merupakan pengikut *the Church of England* menganggap katolisisme sebagai ancaman bagi kebebasan berpikir dalam masyarakat akibat prasangka bahwa para penasihat militer yang berasal dari Spanyol dan Perancis dapat menyebabkan kebebasan agama dan politik terganggu. Pandangan ini muncul karena tokoh Catherine de Medici dalam sejarah Perancis melakukan pembasmian terhadap orang-orang Protestan.

Alasan lainnya adalah rencana pemboman gedung parlemen ketika Raja James I berpidato oleh Guy Pawkes, seorang Katolik, pada 5 November 1605. Peristiwa itu dikenal dengan *The Guy Fawkes Day* dan diperingati di seluruh Inggris dengan membakar patung Guy Fawkes. Acara itu juga dibawa ke Dunia Baru, terutama wilayah New England, di mana pengaruh kaum Puritan sangat kuat. Sentimen anti-Katolik itu selalu ada dalam masyarakat Amerika, terlebih setelah kedatangan imigran dari Irlandia, Italia, Jerman, maupun negara-negara Eropa Timur. Ideologi anti-Katolik tercermin dari pandangan teologis, praktik keseharian, maupun budaya populer. Orang dan ajaran agama Katolik menjadi "the other" atau selalu dihubungkan dengan "foreignness" dalam masyarakat Amerika.

Simbol-simbol yang sering digunakan dalam budaya populer adalah pastor, suster, salib, ritus dalam Gereja, dan institusi Gereja itu sendiri. Pastor menjadi tokoh yang banyak ditampilkan dalam film Amerika karena sikap yang dianggap disloyal terhadap pemerintah dan liminal karena dapat masuk ke berbagai sektor kehidupan. Suster menjadi tokoh yang lebih baik penggambarannya dibandingkan pastor

²⁸ R.M. Payne, Roman Catholicism, dalam J.C. Lyden, & E.M. Mazur, *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture*, London dan New York: Routledge, 2015, hlm. 419-439.

sampai tahun 2000-an, meskipun beberapa film terakhir menunjukkan penggambaran suster sebagai kekuatan jahat seperti dalam film *The Nun* (2018) atau *The Crucifixion* (2017). Film menjadi media yang paling mudah menarik perhatian khalayak karena mudah diakses melalui bioskop, video, maupun internet. Banyaknya film, lagu, acara televisi, novel, atau berbagai produk budaya populer yang menggunakan simbol-simbol Katolik disebabkan karena agama Katolik "*has the most richly developed popular tradition [of any religion] because it is the least afraid of the imaginative dimension of religion*" yang dieksploitasi oleh budaya populer dan dipergunakan dalam berbagai hal yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari.²⁹

Ketiga, alat penanaman ideologi paling efektif adalah propaganda melalui media. Dengan propaganda masyarakat digiring untuk melakukan sesuatu yang diinginkan oleh propagandis. Di era globalisasi, institusi konvensional yang tidak menggunakan budaya populer untuk menyampaikan informasi kepada khalayak tidak terdengar gaungnya. Hal itu karena masyarakat lebih mudah mendapatkan informasi dan mengakses media sosial atau media *online*. Salah satu kekuatan budaya populer adalah penyebarannya bersifat masif dan mudah diakses oleh banyak orang, sehingga budaya populer dipakai sebagai ajang untuk mempengaruhi pandangan konsumen secara tidak kentara dan melakukan hegemoni terhadap pemikiran publik.³⁰ Melalui propaganda ini para produsen mempunyai tujuan tertentu pada pangsa yang disasarinya. Begitu besarnya propaganda yang terdapat dalam budaya populer menyebabkan masyarakat tidak dapat membedakan secara jelas antara kebenaran dan propaganda yang dilakukan oleh produsen, "*The difference between 'propaganda' and 'truth' often depends on where you stand and perhaps on the intentions of the producer, which are difficult to assess in the world of popular culture.*"³¹ Kebenaran tergantung pada pengaruh yang diperoleh oleh individu dan seberapa besar pengaruh itu membentuk pola pikir seseorang. Kebenaran yang diutarakan dalam budaya populer dapat diciptakan oleh propagandis sehingga para pendengar, penonton, atau pembaca menerima konsep

²⁹ Payne, *Ibid.*, hlm. 422.

³⁰ Kellner & Durham, *Op. Cit.*, hlm. xv.

³¹ Dittmer & Bos, *Op. Cit.*, hlm. xviii.

kebenaran dalam propaganda itu, sehingga kebenaran yang diciptakan dapat dianggap sebuah kenyataan bagi individu yang awam terhadap persoalan yang dikemukakan. Barthes mengatakan, "[...] *this would be a classic example of the operations of ideology, the attempt to make universal and legitimate what is in fact partial and particular; an attempt to pass off that which is cultural (i.e. humanly made) as something which is natural (i.e. just existing).*"³² Ideologi, dalam budaya populer, sering mendistorsi kenyataan dalam teks-teksnya, menyebabkan "kesadaran semu" bagi khalayak. Tentu saja ideologi dalam budaya populer ini berhubungan dengan relasi kekuasaan antara penguasa dan pihak yang dikuasai. Penguasa dapat saja mengambil wujud pencipta, produser, atau jaringan pengedar produk budaya, sementara yang dikuasai adalah masyarakat pendengar, pemirsa, pembaca, dan pengguna budaya populer.

Hal terakhir yang perlu mendapat perhatian adalah sifat budaya populer menurut Maltby, secara alamiah memberikan akses untuk melarikan diri bagi seseorang. Bukan lari dari atau menuju sesuatu, melainkan pelarian dari impian kita sendiri, "*Popular culture provides 'escapism that is not an escape from or to anywhere, but an escape of our utopian selves.*"³³ Jadi, berbagai praktik budaya, seperti Natal, perayaan *Valentine*, *Saint Patrick's Day*, dan lainnya dalam konteks budaya populer mempunyai fungsi semacam mimpi, yaitu mengartikulasikan harapan dan keinginan kolektif dalam bentuk yang tersamar. Hal ini seturut pendapat Postman bahwa di era hiburan, segala sesuatu difungsikan untuk menghibur, yang artinya seseorang berusaha keluar dari rutinitas dan kenyataan hidup melalui media yang diaksesnya. Persoalannya, ketika hiburan itu bersifat dangkal, vulgar, tidak menghargai kemanusiaan, dan berisi pesan-pesan yang merusak. Hal itu dapat dianggap sebagai konfirmasi terhadap keinginan atau impian terpendam seseorang, sehingga lambat laun dapat dipandang sebagai kebenaran.

Gereja Katolik harus melihat tantangan budaya populer sekaligus menggunakannya sebagai peluang untuk mengabarkan kebenaran dan sukacita. Budaya populer selama ini menggunakan format dan

³² Storey, *Loc. Cit.*, hlm. 4.

³³ *Ibid.*, hlm. 9.

interpretasi sendiri terhadap simbol-simbol dan ajaran agama Katolik. Sebaliknya, Gereja juga dapat menggunakan format budaya populer tetapi mengisinya dengan ajaran-ajaran kekatolikan sehingga para konsumen budaya populer dapat memperoleh informasi yang lebih beragam tentang Gereja dan agama Katolik.

Media Katolik selama ini sudah berperan dalam menyiarkan ajaran agama Katolik, tetapi pengajaran tentang agama Katolik tidak harus menggunakan film, lagu, atau acara televisi yang menampilkan acara keagamaan secara khusus. Nilai-nilai kekatolikan dapat ditampilkan dalam setiap karya yang dibuat oleh orang-orang Katolik. Simbol-simbol, tokoh-tokoh, perilaku keagamaan yang selama ini dieksploitasi budaya populer dari sisi negatif dan dangkal, bahkan disalahartikan, dapat dipergunakan juga untuk menyampaikan pesan-pesan iman Katolik. Menurut Stadt, *"We have to translate the Gospel into a language that makes sense today, but it also means that we have to purify this language so that it can support the Gospel message."*³⁴

Budaya populer sudah menjadi bagian dari kehidupan setiap orang, tetapi pendekatan terhadap budaya itu harus didasarkan pada ajaran keagamaan yang dianut. Budaya populer tersaji bagi setiap orang, tetapi kewenangan individu untuk memilih budaya populer yang sesuai dengan nilai-nilai hidupnya. Oleh sebab itu, Gereja dan pengikut ajaran agama Katolik berkesempatan menggunakan setiap media dalam budaya populer untuk menyebarkan kebenaran dari ajaran yang diimaninya.

Penutup

Budaya populer telah menjadi bagian keseharian manusia di era globalisasi. Budaya ini memiliki kekuatan untuk menyampaikan informasi dan mempengaruhi pemikiran dengan jangkauan yang besar. Kekuatan budaya populer ini menjadi tantangan bagi Gereja dan orang Katolik, karena informasi yang disampaikan sering dangkal dan bertolak belakang dengan kebenaran ajaran agama. Hal itu menyebabkan banyak pandangan negatif terhadap Gereja dan orang Katolik. Meskipun demikian, budaya populer juga menyediakan peluang bagi

³⁴ Stadt, *Op. Cit.*,

Gereja dan umat Katolik untuk menyampaikan nilai-nilai kekatolikan dengan menggunakan budaya populer. Format penyampaian nilai-nilai itu dapat melalui berbagai bentuk tanpa harus menggunakan label keagamaan secara spesifik.

Daftar Pustaka

- Betts, R.F. *A History of Popular Culture : More of Everything, Faster, and Brighter*. London: Taylor & Francis e-Library, 2004.
- Conley, J.D. (2014, March 2). *Our Pop Culture Moment*. Diambil dari <https://www.firstthings.com/>: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2014/02/our-pop-culture-moment>. Diunduh 22 Desember 2019.
- Dittmer, J. & D. Bos. *Popular Culture, Geopolitics and Identity*. Lanham, Boulder, New York dan London: Rowman & Littlefiel.
- Forbes, B. D. Introduction: Finding Religion in Unexpected Places. dalam B. D. Forbes, & J. H. Mahan, *Religion and Popular Culture in America* (hlm. 1-20). Barkeley, Los Angeles, dan London: University of California Press, 2005.
- Guins, R. & O.Z Cruz. Entangling the Popular: An Introduction to Popular. dalam R. Guins, & O. Z. Cruz, *Popular Culture: A Reader* (hlm. 1-19). London, Thousand Oaks, dan New Delhi: SAGE Publication Ltd, 2005.
- Cullen, J. Introduction. dalam Pendergast, T., & Pendergast, St. *James Encyclopedia of Popular Culture Vol. 1: A-D* (hlm. xi-xiv). Farmington Hills: St. James Press, 2000.
- Hall, S. What is this 'Black' in Black Popular Culture? dalam R. Guins & O.Z. Cruz, *Popular Culture: A Reader* (hlm. 285-293). London: SAGE Publication Ltd, 2005.
- _____. *Essential Essays Volume 1: Foundations of Cultural Studies*. Durham dan London: Duke University Press, 2019.
- Hebdige, D. (i) From Culture to Hegemony; (ii) Subculture: The Unnatural Break. dalam M. G. Durham, & D. M. Kellner, *Media and Cultural Studies : Keywords* (hlm. 144-162). Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- Hess, M. Hip-hop Realness and the White Performers. *Critical Studies in Media Communication Vol. 22 No. 5 Desember 2005*, 2005, hlm :372-389.

- _____. Introduction: "It's Only Right to Represent Where I'm From": Local and Regional Hip Hop Scenes in the United States. dalam M. Hess. (ed.), *Hip hop in America : A Regional Guide* (hlm. vii-xxx). Santa Barbara: Greenwood Press, 2010.
- Johnson, T.H. Outkast. Dalam M. Hess (ed), *Icon of Hip hop: An Encyclopedia of the Movement, Music, and Culture* (hlm. 457-480). Westport: Greenwood Publishing, 2007.
- Kellner, D.M. & M.G. Durham. Adventures in Media and Cultural Studies:. dalam D. M. Kellner, & M. G. Durham, *Media and Cultural Studies : Keyworks* (hlm. ix-xxxviii). Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Lynch, G. *Understanding Theology and Popular Culture*. Malden, Oxford, dan Carlton: Blackwell Publishing, 2005.
- Payne, R.M. Roman Catholicism. dalam J. C. Lyden, & E. M. Mazur, *The Routledge Companion to Religion and Popular Culture* (hlm. 419-439). London dan New York: Routledge, 2005.
- Pendergast, T. & S. Pendergast. *St. James Encyclopedia of Popular Culture Vol. 1: A-D*. Farmington Hills: St. James Press, 2000.
- Staudt, R.J. (2014, May 28). *Pop Culture and the New Evangelization*. Diambil dari <https://catholicexchange.com>: <https://catholicexchange.com/pop-culture-new-evangelization>, diunduh pada tanggal 22 Desember 2019.
- Storey, J. *Cultural Theory and Popular Culture : An Introduction*. Edisi delapan. London; New York: Routledge, 2018.
- Weintraub, A. N. Introduction: The study of Islam and Popular Culture. dalam A. N. Weintraub, *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia* (hlm. 1-18). London and New York: Routledge, 2011.

TRINITAS DAN DIALOG DENGAN AGAMA LAIN

Oleh Dr. Fidelis Den¹

Pendahuluan

Orang Kristen percaya kepada satu Allah dalam tiga pribadi, yakni Allah Bapa, Allah Putra, dan Allah Roh Kudus. Tiga dalam satu komunitas kasih, ketiganya berada dalam korelasi kekal, saling resap dalam cinta kekal, sehingga mereka merupakan Allah Yang Esa.”² Keyakinan akan eksistensi Allah Tritunggal yang membentuk komunitas kasih ini menjadi inspirasi dan prinsip untuk dialog dengan orang-orang yang menganut kepercayaan lain.

Di dalam tulisan ini, penulis akan menunjukkan argumentasi yang berbasis pada keyakinan trinitaris untuk meneguhkan prinsip tersebut. Karena itu, tulisan ini akan dimulai dengan menjelaskan tentang pemahaman orang Kristen tentang trinitas sebagai satu persekutuan kasih (*communio caritatis*). Pemahaman ini selanjutnya menjadi basis untuk sikap keterbukaan dan pengakuan serta sikap penerimaan orang Kristen terhadap eksistensi agama-agama lain. Dengan demikian, tulisan ini tidak berpretensi untuk menjelaskan atau membuktikan kebenaran konsep trinitas kepada orang-orang yang menganut keyakinan lain. Sebaliknya, pretensi tulisan ini hanya mau menjelaskan tentang latar belakang sikap keterbukaan Gereja (orang-orang Kristen) terhadap keberadaan agama-agama lain.

¹ Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Hochschule für Philosophie München, Jerman; Pengajar STIPAS St. Sirilus, Ruteng-Flores.

² Leonardo Boff, *Allah Persekutuan. Ajaran tentang Allah Tritunggal* (Armanjaya Aleksius dan Georg Kirchberger-Penerj.), Maumere: LPBAJ: 2004, hlm. 1.

Trinitas sebagai *Communio Caritatis*

1. Trinitas Dimengerti sebagai Kesatuan dan Kebhinekaan Sekaligus

Kesatuan mengacu terutama pada sesuatu yang ada. Sejauh sesuatu itu ada, maka itu adalah satu kesatuan yang utuh. Ada berarti satu, suatu kenyataan yang utuh dalam dirinya sendiri. Kalau kita berbicara tentang sesuatu yang ada berarti kita berbicara tentang sebuah kesatuan. Demikian juga sebaliknya, kesatuan mengandaikan sesuatu yang sudah ada dan sudah pasti yang ada itu merupakan suatu kesatuan yang utuh dan tidak terbagi-bagi (*indivisum in se*) dan berbeda dari yang lain (*divisum a quolibet alio*).³ Tetapi, ada sebagai satu kesatuan yang utuh tidak saja berarti berada dalam dirinya sendiri, tetapi juga sekaligus ada dalam yang lain, artinya ada yang mengandaikan adanya ada yang lain. Dengan demikian, ada itu selalu memiliki karakter intensional. Ada sesungguhnya tidak pernah eksklusif tetapi selalu inklusif. Adanya yang lain selalu menjadi prasyarat untuk adanya yang lain lagi. Ia ada, utuh dalam dirinya sendiri, tetapi sekaligus terbuka untuk ada yang lain. Karena itu ada tidak saja patuh di bawah prinsip *omne ens est unum* atau *omne ens est unum se cum*, tetapi juga *omne ens est unum cum aliis entibus*.⁴

Kebhinekaan atau keragaman dipandang sbagai lawan dari kesatuan dan keutuhan. Kalau kesatuan dimengerti sebagai ada, maka keberagaman dimengerti sebagai tidak ada, tidak utuh, terpecah-pecah dan terbagi-bagi. Tetapi, keragaman dalam konsep trinitas dimengerti sebagai keterbukaan yang mengarah kepada kesempurnaan. Dengan demikian, kebhinekaan tidak saja dimengerti sebagai kekurangan dari yang ada, atau ada yang tidak utuh, terbagi-bagi, tetapi juga berarti sebuah kesempurnaan. Di sini, keragaman dan kesatuan dimengerti sebagai realitas metafisis. Keanekaan metafisis di dalam Allah adalah sesuatu yang absolut. Dengan demikian, trinitas dimengerti sebagai kesatuan dan keanekaan sekaligus.

³ Béla Weissmahr, "Einheit", In: *Philosophisches Wörterbuch*, Brugger, Walter/Schöndorf, Freiburg im Breisgau:Harald (Hg.), 2010, hlm. 97.

⁴ *Ibid.*, hlm. 98.

Kebhinekaan di dalam Allah tidak dimengerti sebagai pluralitas fisis yang tidak terbatas, tetapi dimengerti sebagai keanekaragaman trinitaris. Itulah keanekaan yang dimengerti sebagai realitas metafisis. Karena itu, keanekaan dan kesatuan di dalam Allah tidak dipandang sebagai realitas yang saling bertentangan (kontradiktoris). Tetapi sebaliknya, keanekaan dan kesatuan itu dimengerti sebagai suatu kenyataan yang saling melengkapi dan tidak terpisahkan. Di dalam Allah Tritunggal pertentangan antara realitas menemukan titik batasnya. Allah adalah keesaan dan kebhinekaan sekaligus. Ada dan tidak ada, tunggal dan jamak sekaligus adalah hakikat Allah. Di dalam Allah, setiap identitas yang berbeda mendapat tempat yang wajar, keunikan dibiarkan bertumbuh dan berkembang.

Bentuk kesatuan trinitaris yang tertinggi justru terjadi tatkala perbedaan antara pribadi-pribadi semakin besar. Semakin besar perbedaan, maka semakin kuatlah persatuan itu. Itulah prinsip kesatuan dan kebhinekaan sekaligus di dalam Allah Tritunggal. Leonardo Boff merumuskan hal ini secara tepat, ketika ia mengatakan:

“Tiga sebetulnya tak dapat dipahami sebagai hitungan matematis, tetapi lebih sebagai penegasan bahwa nama “Allah” dapat dipakai untuk pribadi berbeda, yang tidak saling mengeksklusikan, tetapi saling merangkum, yang tidak bertentangan satu sama lain, tetapi saling mendukung dalam persekutuan. Jadi, perbedaan ada demi penyatuan. Sebagai kenyataan yang terbuka Allah Trinitas juga merangkum perbedaan-perbedaan yang lain.”⁵

2. Memahami Trinitas sebagai *Communio*

Communio di sini dimengerti terutama sebagai sebuah persekutuan, paguyuban, sebuah kelompok manusia dan paguyuban itu terbentuk karena ada rasa senasib. Pengalaman merasa senasib membentuk satu ikatan emosional sebagai satu kelompok. Dalam sejarahnya, kelompok itu terbentuk karena sama-sama berada di dalam tembok kota yang sama. Tembok-tembok kota umumnya dibangun untuk menjamin rasa aman warganya dari gangguan musuh. Orang-orang yang sama-sama pernah merasa terancam, takut dan cemas sebelum berada di balik tembok yang kokoh dan kuat membentuk satu kelompok.

⁵ Leonardo Boff, *Ibid.*, hlm. x.

Dengan demikian, perasaan senasiblah yang mengikat kebersamaan mereka. Selanjutnya, dalam perjalanan waktu, mereka yang terikat secara emosional juga menunjukkan rasa saling bertanggung jawab. Dalam arti, mereka saling membagi dan menolong dalam kekurangan, saling memberi dan menerima yang bermuara pada upaya untuk mempertahankan eksistensi dari kehidupan bersama tersebut. Dengan demikian, ikatan emosional, perasaan berkembang ke ikatan kesadaran yang menumbuhkan rasa tanggung jawab. Tiga karakter khas ini kemudian menandai sebuah komunitas: pemberian (memberi dan menerima), tugas dan pengabdian (*Gabe, Aufgabe und Hingabe*). Artinya, setiap komunitas diwarnai oleh karakter setiap anggota yang menyadari tanggung jawabnya untuk selalu memberikan yang terbaik bagi kehidupan bersama. Memberi dan menerima untuk memberi menjadi rangkaian yang tak berujung, sehingga setiap pemberian dan menerima sekaligus merupakan tugas dan tanggung jawab untuk melanjutkan pemberian itu kepada yang lain. Memberi dan menerima ini berpuncak pada kerelaan untuk memberi diri, mengorbankan diri untuk yang lain dan selanjutnya memberi diri untuk kelangsungan hidup komunitas. Setiap anggota tidak saja bertanggung jawab untuk dirinya sendiri, tetapi juga secara sadar menunjukkan tanggung jawabnya terhadap yang lain. Ia harus berani keluar dari kemapanan dirinya dan secara konkret menunjukkan tanggung jawabnya untuk yang lain melalui peran aktif dalam setiap tugas pelayanan dan pengabdian. Hanya dalam kesadaran memberi dan menerima, eksistensi sebuah komunitas akan bertahan.

Kehidupan bersama yang ditandai dengan kesadaran bertanggung jawab dan ditunjukkan dengan pengabdian yang total dari setiap anggotanya akan menyandang identitas sebagai komunitas kasih (*communio caritatis*). Kemandirian yang penuh dan sekaligus saling bergantung di antara anggota komunitas menjadi corak khas dari sebuah komunitas kasih. Otonomi setiap pribadi di dalam komunitas kasih tidak bersifat eksklusif tetapi inklusif. Setiap orang ada untuk dirinya sendiri tetapi sekaligus ada bersama dan untuk orang lain. Di dalam sebuah *communio caritatis*, keunikan setiap pribadi diberi ruang untuk bertumbuh dan berkembang. Setiap perbedaan dimaknai sebagai harta yang bernilai dan mesti dikelola sehingga menjadi sarana yang memperkaya serta memperkuat keutuhan komunitas. Dengan kata

lain, Kesatuan dan kebhinekaan dalam sebuah *communio* tidak dilihat sebagai dua hal yang saling bertentangan. Sebaliknya, hal itu dimaknai sebagai peluang untuk saling melengkapi. Greshake, seorang teolog Jerman menamai *communio* sebagai salah satu bentuk relasi yang sangat intens yang melibatkan seluruh aspek kemanusiaan, seperti kedekatan emosional, persekutuan kasih yang tampak dalam rasa dan sikap saling bertanggung jawab secara radikal.⁶ Dengan ini, *communio* bisa dihubungkan dengan komunitas ilahi.

2. *Communio Caritatis* bercorak Perikhoretis

Komunitas ilahi sebagai suatu *communio caritatis* tidak saja ditandai dengan ciri ada untuk dirinya, dengan dan bersama serta untuk yang lain, tetapi lebih dari itu, yakni ada bersama dan di dalam yang lain secara radikal. Dalam komunitas ilahi itu, “mereka berada satu dalam yang lain, satu dengan yang lain, satu dari yang lain dan satu untuk yang lain.”⁷ Ketiga pribadi ilahi ini satu dalam relasi perikhoresis. Ungkapan Yunani ini secara harfiah berarti “satu pribadi mengandung dua pribadi yang lain (arti statis) atau setiap pribadi meresapi yang lain, dan dengan itu saling resap secara timbal balik (arti aktif)...”⁸ Itu berarti setiap pribadi ilahi adalah representasi sempurna dari pribadi-pribadi ilahi lainnya. “Setiap pribadi bertindak dalam kesatuan [yang sempurna] dengan yang lain, juga kalau tindakannya itu khas bagi pribadi tertentu, seperti penciptaan menjadi kekhasan Allah Bapa, inkarnasi kekhasan Putra, dan pengrohanian kekhasan Roh Kudus.”⁹ Hal ini terungkap secara jelas dalam teologi penciptaan. “Baiklah kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa kita” (Kej. 1:26).

Kekitaan Allah tentu tidak saja baru terjadi di saat penciptaan makhluk yang setara dengan-Nya, tetapi sudah terjadi di dalam seluruh proses penciptaan semesta. Tentu dalam proses penciptaan manusia, lukisan trinitaris kekitaan Allah tampak sangat jelas. Allah Bapa menciptakan manusia dari debu tanah dan Roh Kudus tampak dalam aktus Bapa memberi nafas kehidupan kepada barang fana tadi

⁶ Bdk. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau, 1997/2007, hlm. 177.

⁷ Leonardo Boff, *Ibid.*, hlm. ix.

⁸ *Ibid.*, hlm. 294.

⁹ *Ibid.*, hlm. xiii.

sehingga kefanaan itu berdaya dan mempunyai hidup. Kehadiran Putra bisa ditafsir dari kegesitan jari-jari Allah yang merangkai debu tanah yang membentuk figur manusia (bdk. Kej. 2:7).

Setiap pribadi ilahi tidak pernah bertindak, bekerja sendirian. Mereka selalu berada dalam tim kerja sama yang sangat sempurna. Itulah kesatuan sempurna, yang hanya terjadi dalam kesatuan di antara pribadi-pribadi ilahi. Dalam kesatuan ini, karakter khas setiap pribadi tidak diabaikan atau dibiarkan hilang. Persatuan yang radikal antara Bapa, Putra, dan Roh Kudus tidak menghilangkan identitas khas Bapa, demikian juga Putra dan Roh Kudus. “Trinitas adalah wahyu Allah, sebagaimana Dia adanya, sebagai Bapa, Putra, dan Roh Kudus dalam hubungan timbal balik yang abadi, saling meresapi, dalam cinta dan persekutuan, hal yang menjadikan trinitas itu Allah Yang Sungguh Esa. ‘Allah Tritunggal’ berarti kesatuan dalam perbedaan.”¹⁰ Mereka berbeda-beda tetapi tetap satu dalam ada bersama yang saling meresapi. Keberadaan yang saling meresapi antara pribadi-pribadi ilahi itu yang disebut juga *communio caritatis*.

***Communio Caritatis* sebagai Basis Pemahaman untuk Dialog dengan Para Penganut Agama Lain**

1. Dialog Berarti Siap Berkomunikasi dengan yang Lain

Dialog di sini merujuk pada pemahaman yang mengacu kepada sikap terbuka dan kesiapan untuk berdiskusi secara terbuka dan jujur dengan para penganut agama lain. Karena itu, dialog selalu mengandaikan keberadaan yang lain dan keberadaannya itu diakui sebagai partner yang sejajar untuk berdiskusi. Lebih lanjut dialog dimengerti dalam konteks ini sebagai suatu kesempatan untuk saling membagi pemahaman tentang suatu tema sehingga sampai pada tujuan untuk saling mengakui kebenaran yang diyakini masing-masing mitra dialog.¹¹ Dialog hanya mungkin terjadi kalau syarat-syarat berikut terpenuhi, yakni adanya interese bersama atas tema yang mau didiskusikan, saling mendengarkan dan ingin belajar tentang sesuatu yang belum diketahui, dan siap menyampaikan gagasan secara terbuka dan jujur. Jadi, dialog

¹⁰ *Ibid.*, hlm. ix.

¹¹ Gerhard Haeffner, Dialog, In: *Philosophisches Wörterbuch*, Brugger, Walter/Schöndorf, Freiburg im Breisgau: Harald (Hg.), 2010, hlm. 86.

harus berbasis pada keterbukaan sikap dan saling menghargai secara wajar serta saling mengakui posisi masing-masing. Dalam dialog yang jujur tidak ada ruang untuk sebuah monopoli kebenaran. Tak seorang yang bisa mengklaim kebenaran mutlak menurut agamanya sendiri. Menghargai yang lain sebagai yang lain adalah filosofi yang mesti dipatuhi oleh semua mitra dialog.

2. *Comunio Caritatis* yang Mengakomodasi Perbedaan

Sikap dasar Gereja terhadap keberadaan agama-agama lain adalah keterbukaan dan pengakuan yang wajar terhadap eksistensi mereka. Gereja mengakui bahwa agama-agama lain juga adalah jalan menuju kebenaran, Allah. Di dalam agama-agama lain juga terdapat kebenaran. Penegasan ini didasarkan pada dokumen resmi Gereja *Nostra Aetate*. Saya merasa perlu untuk mengutip dokumen ini secara lengkap:

“Gereja Katolik tidak menolak apa pun, yang dalam agama-agama itu serba benar dan suci. Dengan sikap hormat yang tulus, Gereja merenungkan cara bertindak dan hidup, kaidah-kaidah serta ajaran-ajaran, yang memang dalam banyak hal berbeda dari apa yang diyakini dan diajarkan sendiri, tetapi tidak jarang toh memantulkan sinar kebenaran yang menerangi semua orang. Namun, Gereja tiada hentinya mewartakan dan wajib mewartakan Kristus, yakni jalan, kebenaran, dan hidup (Yoh. 14:6); dalam Dia manusia menemukan kepenuhan hidup keagamaan, dalam Dia pula Allah mendamaikan segala sesuatu dengan diri-Nya (2Kor. 5:18-19).”¹²

Isi dokumen ini amat tegas menunjukkan pengakuan dan penghargaan Gereja atas hal-hal yang benar dan suci di dalam tradisi religius setiap agama. Gereja juga mengakui eksistensi agama-agama lain, bahwa agama-agama lain itu juga mengusahakan keselamatan umat manusia termasuk memperjuangkan keutuhan ciptaan dan kedamaian di atas bumi. Tentu sebuah penafsiran yang berlebihan, kalau dokumen ini dinilai hendak menyamakan semua agama di bawah kolong langit ini. Gereja mengakui kebenaran di dalam agama-agama lain tidak berarti bahwa jalan kebenaran yang diakui atau diimani Gereja sama dengan jalan kebenaran yang diyakini oleh penganut agama-agama

¹² *Nostra Aetate* (NA), 2

yang lain. Gereja tetap yakin akan keunikan imannya sendiri yang menyelamatkannya, tetapi ia juga tetap terbuka terhadap kebenaran-kebenaran yang diyakini oleh orang lain menurut ajaran agamanya. Pengandainya adalah, bahwa sebuah realitas metafisis (Allah) Yang Mahasempurna, yang melampaui akal budi tentu tidak bisa direduksikan hanya dalam sebuah keyakinan tertentu saja dan menutup diri terhadap kemungkinan lain. Gereja juga bahkan harus terbuka bahwa realitas metafisis itu bisa diinterpretasi, dimengerti secara lain oleh yang lain dan diyakini juga sebagai kebenaran. Selanjutnya, sikap keterbukaan dan pengakuan Gereja terhadap kebenaran yang diyakini oleh penganut-penganut agama yang lain, juga bisa dimengerti sebagai sebuah inisiatif membuka jalan damai dengan yang lain, untuk bisa hidup berdampingan secara harmonis (*peacefull coexistence*).

Kalau kita hendak menjadikan persekutuan kasih (*communio caritatis*) ilahi sebagai basis untuk prinsip dialog dengan penganut-penganut agama lain, maka kita harus berpijak pada karakter dasar dari *communio caritatis* itu. Komunitas kasih ilahi berkarakter terbuka dan selalu menciptakan ruang yang bebas untuk keberadaan yang lain secara mandiri tetapi sekaligus dalam ikatan yang intens dengan yang lain. Eksistensi Allah *in se* telah menciptakan ruang untuk kehadiran yang lain, yang berbeda dengan diri-Nya. Allah, dalam hakikat-Nya terbuka untuk kehadiran pribadi-pribadi ilahi yang lain, yang tidak saja sehakikat dengan dirinya tetapi juga dalam relasi dengan-Nya berbeda dari diri-Nya. Allah Bapa berbeda dari Allah Putra dan berbeda pula dari Allah Roh Kudus. Hanya Bapa yang tidak dilahirkan karena ia tidak berasal dari yang lain, sedangkan Putra berasal dari Bapa dan Roh Kudus berasal dari Bapa melalui Putra. Itu perbedaan yang didasarkan pada asal-usul dari masing-masing pribadi ilahi.

Mereka memiliki hakikat ke-Allah-an yang sama. Mereka sama-sama sempurna dalam kemahakuasaan, mereka semua sama-sama mahatahu dan mahabijaksana, tetapi setiap pribadi memiliki keunikan atau perbedaan dalam memberi dan menerima hakikat ke-Allah-an itu. Hanya Bapa yang memiliki hakikat ke-Allah-an dari diri-Nya sendiri dan hanya bisa memberi hakikat ilahi kepada pribadi ilahi yang lain. Lalu, Putra menerima hakikat ilahi dari Bapa dan memiliki karakter untuk memberi, melanjutkan hakikat ilahi kepada pribadi lain, yaitu

memberinya kepada pribadi ketiga, Roh Kudus. Sedangkan, Roh Kudus, Ia menerima hakikat ilahi dari Bapa melalui Putra dan karena itu Ia sehakikat dengan Bapa dan Putra, tetapi Ia tidak mempunyai karakter untuk memberikan hakikat ilahi kepada pribadi yang lain. Dengan demikian, kita hanya memiliki satu Allah dalam tiga pribadi dan tidak ada kemungkinan untuk kehadiran pribadi ilahi yang keempat atau pribadi-pribadi ilahi selanjutnya tanpa batas.

Pribadi-pribadi ilahi itu sama sekaligus berbeda. Kesatuan berarti kebhinekaan sekaligus. Perbedaan dan keanekaan mendapat tempat istimewa, bisa ada bersama secara harmonis dalam komunitas ilahi. Kamejemukan, perbedaan-perbedaan itu bukan pemicu keretakan tetapi perekat kesatuan. Konsekuensi dari keyakinan ini adalah bahwa mengimani eksistensi Allah Trinitas berarti bersikap terbuka, siap memberi tempat dan mengakui kehadiran orang-orang yang berbeda keyakinan dengan kita.

Penutup

Allah orang Kristen itu singular dan plural sekaligus. Setiap pribadi ilahi itu sama, tetapi juga berbeda. Dalam Dia ada kebhinekaan, tetapi tetap satu. Setiap perbedaan bisa ada bersama, berdampingan secara damai dan harmonis. Pribadi-pribadi ilahi yang sama sekaligus berbeda itu berada dalam sebuah komunitas kasih (*communio caritatis*) yang saling melengkapi.

Iman akan Allah Tritunggal memiliki konsekuensi sosial. Kalau orang-orang Kristen percaya bahwa Allah itu esa dalam tiga pribadi dan ketiganya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan, ada bersama secara harmonis, maka hal ini bisa menjadi inspirasi dan prinsip bagi orang Kristen untuk ada bersama secara damai bersama orang lain. Dengan kata lain, kalau kita percaya kepada Allah Tritunggal, yang dalam dirinya sendiri menciptakan ruang untuk eksistensi yang lain, yang berbeda dengan diri-Nya, maka orang-orang Kristen adalah orang-orang yang toleran, terbuka terhadap siapa saja, agama apa saja, terhadap perbedaan dan menjadi inisiator untuk setiap ada bersama secara damai, membentuk komunitas kasih (*communio caritatis*). Sikap terbuka orang Kristen terhadap kehadiran agama-agama lain adalah sebuah keharusan trinitaris.

Daftar Pustaka

- Boff, Leonardo. Allah Persekutuan. Ajaran tentang Allah Tritunggal (Aleksius Armanjaya dan Georg Kirchberger-Penerj.). Maumere: LPBAJ, 2004.
- Dokumentasi dan Penerangan KWI. Dokumen Konsili Vatikan II (terj. R. Hardawirya). Jakarta, Obor, 2004 (cet.8).
- Greshake, Gisbert. *Der dreieine Gott. Eine Trinitarische Theologie*. Freiburg im Breisgau, 1997/2007.
- Haeffner, Gerhard. Dialog. In: *Philosophisches Wörterbuch*, Brugger, Walter/Schöndorf, Freiburg im Breisgau:Harald (Hg.), 2010.
- Weissmahr, Béla. Einheit. In: *Philosophisches Wörterbuch*, Brugger, Walter/Schöndorf, Freiburg im Breisgau:Harald (Hg.), 2010.

”PUTUS SEKOLAH” DAN POLITIK PENDIDIKAN YANG VISIONER¹

Oleh Dr. Marianus Mantovanny Tapung²

Pendahuluan

Saya meyakini bahwa yang menjadi tantangan terbesar Gereja Katolik Manggarai ke depan, selain peningkatan kesejahteraan dan derajat kesehatan Masyarakat, aspek yang perlu diperhatikan adalah pendidikan. Pendidikan, kesehatan, dan kesejahteraan masyarakat merupakan tiga batu tungku (*triple helix*) utama dalam menentukan Indeks Pembangunan Manusia (IPM). Perhatian Gereja selama hampir satu abad ini sudah cukup membuktikan peran dan andil sentralnya dalam mengupayakan peningkatan kualitas sumber daya manusia. Peran ini sudah dilembagakan dalam bentuk Yayasan Sukma dan Yayasan Santu Paulus Ruteng (Yaspar). Oleh karena itu, peran-peran lembaga yayasan pendidikan ini sebagai bentuk perpanjangan tangan Keuskupan Ruteng, tentu diharapkan semakin optimal pada masa mendatang, terutama berhadapan berbagai tantangan pendidikan abad ke-21. Pendidikan abad ke-21 dengan segala pernak-pernik tuntutananya (elektronifikasi dan digitalisasi), perlu direspons dengan membangun berbagai perspektif kebijakan pendidikan yang visioner.

¹ Tulisan ini merupakan elaborasi dari buku saya, 2018. Narasi Bangsa yang Tercecer (Elaborasi Filosofis, Pedagogik Kritis, Sosial dan Politik. Bandung:Cendikia. Artikel saya dengan judul. ”Potret Kritis Pendidikan Manggarai dalam Perspektif Pedagogi Visioner” dalam buku Yohanes S. Lon, 2019. Membangun Manusia Seutuhnya (Unika St. Paulus Ruteng). Tulisan pengantar saya pada buku Rahmads Nazir, 2018. Pendidikan dan Politik dalam 1 Narasi. Ruteng: Perennial Institute.

² Doktor Lulusan Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung; Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

Pendekatan kebijakan pendidikan Gereja Katolik, tentu berbeda dengan pendekatan kebijakan pendidikan pemerintah dan para pihak yang berkepentingan. Kalau pendekatan kebijakan pendidikan pemerintah lebih bersifat struktural formal, maka sesuai dengan spirit misionernya, pendekatan kebijakan pendidikan Gereja lebih pada humanistik-kultural dengan beberapa penekanan, antara lain:

- (1) Sebagaimana kesehatan dan kesejahteraan, pendidikan juga merupakan aspek yang perlu diperhatikan sebagai salah satu sarana penyelamatan nyata bagi manusia di muka bumi ini. Siapa yang terlibat dalam pendidikan, dicerahkan akal budinya, diterangi imannya, dan dibebaskan dari belenggu kebodohnya. Mereka yang mengalami pencerahan akal budi diyakini akan mengalami penyelamatan yang hakiki.
- (2) Para pihak yang dengan serius dan “punya hati” memperhatikan pendidikan, pasti akan mendapat berkat berlimpah dan merasakan penyelamatan yang tak terduga, sebagaimana yang telah diwartakan oleh guru sejati Yesus Kristus. Dengan demikian, mengurus pendidikan sama pentingnya ketika mengurus bentuk-bentuk pelayanan Gereja yang lain. Tujuan satu, agar umat/masyarakat mengalami keselamatan “kini” dan “di sini”. Dan, bagi mereka yang terlibat serius dalam melakukan pelayanan di bidang pendidikan akan menjadi kudus dan terberkati, baik di mata manusia maupun di mata Allah.
- (3) Begitu pentingnya pendidikan bagi peningkatan kecerdasan intelektual (IQ), emosional (EQ), dan moral-spiritual (SQ), maka mengurus pendidikan tidak bisa berjalan parsial dan sektoralistik. Gereja Katolik Manggarai perlu terbuka menjalin kerja sama, sinergisitas, dan konektivitas dengan para pihak yang berkepentingan (Pemerintah, Masyarakat, LSM, dll.) untuk membangun pendidikan yang berkualitas dan mampu menjawab tuntutan kebutuhan abad ke-21. Membuat jejaring kerja sama yang terbuka akan sangat membantu Gereja Katolik untuk membangun kualitas sumber daya manusia melalui pendidikan ini.

Problem “Putus Sekolah” dan Tantangan bagi Gereja

Pendidikan merupakan salah satu indikator penting dalam pembangunan nasional. Sumber daya manusia berkualitas sangat ditentukan oleh pendidikan dan proses pembelajaran yang bermutu, yang menjadi tonggak penting dalam memajukan pembangunan nasional. Pendidikan merupakan investasi yang sangat menentukan bagi kehidupan individu, masyarakat, bangsa, dan negara. Perhatian dalam pengembangan sumber daya manusia harus diberikan oleh pemerintah dan masyarakat. Pendidikan merupakan upaya strategis untuk meningkatkan kemampuan sumber daya manusia tersebut. Aspek pengembangan sumber daya manusia merupakan isu utama dalam menghadapi globalisasi dan tuntutan revolusi industri 4.0, sehingga perlu menjadi prioritas dalam pembangunan negara.

Data BPS Manggarai (2019)³ pada tahun 2018 menyebutkan bahwa jasa pendidikan menyumbang sebesar 7,46% terhadap total perekonomian Kabupaten Manggarai. Tentu kontribusi ini masih sangat kecil dibandingkan nasional yang hampir mencapai 18-19%. Kontribusi yang sangat kecil ini tentu berhubungan dengan beberapa kondisi riil yang terjadi di Kabupaten Manggarai. Dari 333.910 jiwa penduduk Manggarai (BPS, 2018) terungkap bahwa angka usia produktif antara 15-64 di Manggarai mencapai 59,24%. Sementara yang belum produktif 36,92% (umur 0-14 tahun) dan sudah tidak cukup produktif sekitar 3,84% (umur 65 tahun ke atas). Namun, pada sisi lain, 35.000 penduduk Manggarai yang bekerja dan berumur 15 tahun ke atas, adalah tenaga kerja yang tamat Sekolah Dasar (SD) saja. Hal ini menunjukkan, hampir sebagian besar penduduk usia produktif dipenuhi tenaga kerja yang belum terdidik dan terlatih (*uneducated and unskilled labour*).

Tingginya angkatan kerja yang tidak terdidik dan terlatih ini, tentu tidak terlepas dari isu mengenai tingginya angka putus sekolah yang terjadi secara nasional. Terdapat 1,2 juta tenaga kerja di Indonesia tidak tamat sekolah dasar (*Kompas.Com*, 2018). Selanjutnya, menurut data Survei Ekonomi Sosial Nasional (Susenas, 2018)⁴, terdapat 5,3 juta anak usia 7-18 tahun mengalami putus sekolah dan tidak memiliki keterampilan hidup

³ Badan Pusat Statistik Manggarai dan NTT, 2018. <https://manggaraikab.bps.go.id>.

⁴ Survei Sosial Ekonomi Nasional, 2016, 2017. Kementerian Kesehatan Republik Indonesia dan Badan Pusat Statistik Nasional.

(*life skill*) sehingga menimbulkan masalah ketenagakerjaan. Berdasarkan hasil riset Badan Pusat Statistik (BPS, sejak 2005), faktor dominan yang menyebabkan tingginya angka putus sekolah, 76% karena alasan ekonomi (67,0%, karena biaya sekolah dan 8,7% harus bekerja harus bekerja dan mencari nafkah). Angka putus sekolah juga masih dipengaruhi sekitar 7-8% faktor budaya, antara lain efek hegemoni paternalisme yang masih kental di beberapa wilayah (anggapan perempuan tidak perlu sekolah tinggi), dan kebiasaan konsumtif akibat banyaknya urusan adat.

Tidak bisa sangkal bahwa siklus putus sekolah bermata rantai dengan persoalan lain seperti kemiskinan, pengangguran dan masalah sosial. Putus sekolah mengakibatkan bertambahnya jumlah angka kemiskinan, pengangguran, kenakalan anak dan tindak kejahatan dalam kehidupan sosial masyarakat. Data BPS 2018, dari total 333.910 penduduk di Kabupaten Manggarai, sebanyak 58.667 jiwa dikategorikan orang sangat miskin. 63.849 jiwa berkategori miskin; kategori hampir miskin 2.524 jiwa, dan 560 jiwa bertatus rentan miskin. Dari total empat kategori data kemiskinan ini dipersentasikan 43,27% dari total 344.159 penduduk di Kabupaten Manggarai, atau 52,18% dari 84.770 Kepala Keluarga (KK) di Manggarai (Vox NTT, 25/02/2017). Berdasarkan data ini, hampir 20-30 % sumbangan kemiskinan di NTT muncul dari Manggarai. Per Maret 2018, orang miskin NTT sejumlah 1.134,74 ribu (21,38%). Jumlah penduduk miskin di daerah perdesaan 1.020,21 ribu; dan di perkotaan 121.95 ribu) (BPS NTT, 2018).

Secara nasional, kontribusi dari angka putus sekolah terhadap tingkat pengangguran suatu wilayah bisa berkisar 60-70%. Sekitar 80-90% pengangguran berkontribusi pada tingginya tingkat kemiskinan suatu wilayah. Data BPS (2018) menunjukkan angka pengangguran terbuka di Indonesia berjumlah 7 juta jiwa (5,34%). Pengangguran lulusan SD 2,67%; SMP, 5,18%; SMA, 7,19%, SMK, 7,19%, Diploma I-III, 7,92% dan D-IV/S-1, 6,31%. Sementara menurut Data BPS Manggarai (2017), tingkat pengangguran mencapai 4,09% (Perempuan, 4,88%; Laki-laki, 3,51%). Sementara, indeks kriminalitas di Manggarai mengalami peningkatan 5-7% setiap tahunnya (Tapung, 2018). Tingginya angka kemiskinan, pengangguran dan masalah sosial, menjadi beberapa indikator penguat bagi prediksi status Kab. Manggarai sebagai salah satu wilayah tertinggal di Indonesia berdasarkan Perpres RI No. 131 tahun 2015.

Di beberapa negara berkembang, problem kemiskinan, pengangguran, kriminalitas, kekurangan gizi, dll., sangat memengaruhi secara signifikan kualitas dan daya saing sumber daya manusia.⁵ Keadaan ini juga terjadi pada bangsa Indonesia umumnya, dan di Provinsi NTT khususnya. Berdasarkan laporan *Education for All Global Monitoring Report* yang dirilis UNESCO 2011, tingginya problem kemiskinan, pengangguran, kriminalitas, kekurangan gizi, menyebabkan peringkat Indeks Pembangunan Manusia (IPM) Indonesia masih tertinggal jauh dibandingkan dengan negara-negara berkembang lainnya. Indonesia hanya berada di peringkat 69 dari 127 negara, di bawah Malaysia (posisi 65) dan Brunei (posisi 34). Sementara IPM NTT tahun 2017, berada pada skor 63.73. Skor ini masih jauh dari IPM Nasional sebesar 70.81, atau berada pada peringkat dua terakhir secara nasional. Sedangkan, IPM Manggarai 2016, dengan skor 61,67, berada pada peringkat enam besar terbawah di NTT.

Masalah "putus sekolah" ini memberi beberapa gambaran penting: *Pertama*, masalah ini adalah masalah serius yang sangat membutuhkan intervensi. Masalah tingginya angka putus sekolah ini tentu tidak berdiri sendiri. Masalah ini sudah pasti berhubungan erat dengan masalah lain, seperti biaya pendidikan, tingkat kesejahteraan, kesehatan dan dukungan lingkungan keluarga/masyarakat. Selanjutnya, tingginya angka putus sekolah ini sudah pasti menyebabkan rendahnya nilai produktivitas, pertumbuhan ekonomi, kesejahteraan, kebahagiaan dan harapan untuk hidup yang lebih baik di masa depan. *Kedua*, perhatian kolektif para pihak, seperti Gereja dan pemerintah, perlu dioptimalkan dalam menekan angka putus sekolah ini. Politik kebijakan pendidikan yang berpihak pada pemberdayaan dan peningkatan kualitas sumber daya manusia, dengan elaborasi antara pendekatan struktural dan kultural-humanis dapat menjadi salah satu solusi dalam menangannya, selain hal-hal yang normatif seperti peningkatan anggaran pendidikan, pemberian beasiswa atau pendidikan gratis, penambahan dan penguatan sarana dan sarana pendidikan. Pendekatan kultural-humanis dalam perspektif visioner pendidikan, antara lain bisa dilakukan

⁵ J.W. Kinch, *Social Problems in the World Today's*, London: Addison-Wesley Publishing Company, 1974. Bdk. Yeremias Jena, *Critical Thinking: Membangun Pemikiran Logis*. Jakarta: Sinar Harapan, 2012.

dengan promosi pendidikan yang terintegrasi dengan kegiatan pelayanan (diakonia) Gereja. Selain berbicara pentingnya kesehatan dan kesejahteraan ekonomi, Gereja juga perlu aktif berbicara tentang isu-isu pendidikan. Bila masalahnya ada pada kesadaran masyarakat tentang pendidikan yang masih rendah, maka fokus kegiatan adalah penyadaran yang intensif dan berkelanjutan, yang dilakukan dari dari keluarga ke keluarga. Sementara, bila masalahnya pada biaya/ekonomi yang rendah, maka bisa melibatkan pemerintah (sekolah-sekolah), LSM, BUMN/D, dan Koperasi untuk memrogramkan skema-skema beasiswa dan pendidikan gratis bagi masyarakat yang tidak mampu. Selain itu, perlu adanya pendampingan demi mengupayakan peningkatan pendapatan masyarakat dengan memaksimalkan potensi pertanian, perkebunan, kebudayaan, dan industri rumah tangga. Sudah pasti perhatian pada kegiatan pendidikan untuk menekan angka putus sekolah ini tidak berjalan sendiri, harus terintegrasi dengan kegiatan pelayanan Gereja yang lain.

Politik Pendidikan "Gereja" yang Responsif

Fenomena "putus sekolah" adalah sebagian dari gambaran masalah sosial pendidikan, yang menuntut perhatian serius dari Gereja. Saat ini, Gereja sebagai institusi dan Gereja sebagai umat Allah tidak bisa berdiam dengan persoalan pendidikan. Dari sudut gagasan moral sosial, Gereja wajib menyelesaikan masalah pendidikan ini karena menyangkut kemaslahatan kehidupan banyak orang. Namun, gerakan moral sosial Gereja ini mesti dibangun dalam kontruksi kebijakan politik yang kuat dan fundamental. Politik bisa menjadi praksis pelayanan Gereja kuat dalam membongkar silang sengkabut dunia pendidikan ini. Karenanya, salah satu instrumen yang efektif dalam menyelesaikan masalah pendidikan ini, Gereja mesti berani membangun desain politik pendidikan yang responsif, yang bisa menjadi semacam lokomotif yang enerjik dalam menarik gerbong pendidikan sehingga dapat membuat pendidikan di Manggarai lebih maju.

Bila Gereja turut serta berupaya membangun desain politik pendidikan yang visioner ini, maka sekurang-kurangnya Gereja juga sudah membantu pemerintah dan masyarakat untuk bisa keluar dari silang sengkabutnya permasalahan pendidikan ini. Bertolak dari munculnya berjamak permasalahan yang diduga turut menghambat

perkembangan bangsa dan fenomena degradasi kemanusiaan, maka urgensi politik pendidikan Gereja yang visioner menjadi mengedepan. Politik pendidikan visioner ini keharusan untuk membantu mengurai kompleksitas permasalahan yang kerap melanda umat dan masyarakat setempat.

Langsung atau tidak langsung, masalah "putus sekolah" bertalian dengan permasalahan kebangsaan lainnya, seperti degradasi lingkungan hidup, kemiskinan, pengangguran, tindakan kriminal, bunuh diri, pergaulan bebas, penggunaan obat-obat terlarang, kapitalisme ekonomi, desintegrasi, radikalisme, terorisme, hedonisme dan konsumerisme, maka perlu ada upaya untuk menyelesaikan semuanya. Setidaknya, ketika dikaitkan dengan kegiatan pendidikan, sudah pasti persoalan-persoalan ini secara langsung atau tidak langsung berimbas pada melemahnya upaya pengembangan dan peningkatan mutu pendidikan. Bila ditilik dari perspektif 'akibat', kualitas pendidikan dapat mengalami kemunduran, berikut upaya pengembangan dan peningkatannya mengalami kendala. Sebab, energi pendidikan harus membagi konsentrasi dalam menyelesaikan berbagai persoalan tersebut. Sementara pada negara-negara yang sudah maju, fokus dan modus kegiatan pendidikan tidak lagi berkuat dengan permasalahan-permasalahan sosial seperti ini. Masalah-masalah itu sudah berkurang bahkan tidak ada. Pendidikan negara-negara maju sudah fokus pada upaya membentuk karakter dan keterampilan yang mumpuni dalam menyambut perubahan-perubahan besar (*sudden shift*) pada abad ke-21. Negara-negara maju tersebut melihat bahwa karakter yang kuat dan keterampilan yang andal menjadi garansi utama dalam menghadapi perubahan dunia yang begitu cepat (*speed*), tiba-tiba (*sudden*), dan mengejutkan (*surprise*).

Dengan demikian, dalam pendidikan kritis, yang perlu dihilangkan dari masyarakat bangsa adalah sikap dan perilaku yang kurang kritis, kurang optimis, apatis, pasif, acuh tak acuh, daya saing lemah. Sikap dan perilaku seperti ini harus terus direduksi. Setiap warga perlu menyadari bahwa berbangsa dan bernegara tidak cukup hanya berada dalam aliran angin berhembus, tanpa ada pemaknaan, perjuangan, simpati dan empati. Dengan semakin kuatnya gelombang perkembangan dan tuntutan akan perubahan sebenarnya memaksa warga masyarakat agar berusaha memberi pemaknaan yang lebih tinggi terhadap kehi-

dupannya. Dalam konteks menguatnya kompleksitas persoalan kebangsaan saat ini, sudah barang tentu yang ditagih adalah sikap simpati, empati, dan tanggung jawab kebangsaan yang lebih radikal, namun tentunya tetap membalutnya dengan kekuatan kritis, selektif, kreatif, dan optimis.

Masalah "putus sekolah" secara langsung berhubungan dengan rendahnya mutu pendidikan. Bila dianalisis lebih lanjut, rendahnya mutu pendidikan dapat menjadi faktor munculnya berbagai permasalahan kebangsaan. Namun, keadaan rendahnya mutu pendidikan, tentu tidak berdiri sendiri. Menurut penulis, ada beberapa faktor tidak langsung yang turut memberi pengaruh, antara lain:

- (1) Rendahnya perhatian dan bimbingan dari orang tua, guru, dan masyarakat terhadap perkembangan dan pertumbuhan anak.
- (2) Kualitas Indeks Pembangunan Manusia (pendidikan, kesehatan dan kesejahteraan) yang masih cukup rendah.
- (3) Fenomena tergerusnya identitas adat istiadat, nilai-nilai kearifan lokal dan agama. Fenomena ini berdampak pada berkembangnya sikap *ignorant*, *indiferens*, dan permisif terhadap bentuk-bentuk penyimpangan sosial dan penyakit sosial. Rendahnya antusiasme masyarakat dalam ritus-ritus agama dan adat serta minimnya partisipasi dalam memelihara budaya, memberi gambaran mengenai kecenderungan hilangnya identitas religius dan kultural.
- (4) Adanya gejala disorientasi praksis pendidikan sebagai satu tonggak kehidupan yang seharusnya bertanggung jawab dalam membentuk kecerdasan anak bangsa. Orientasi pada penguasaan konten materi (*hard skills*) yang tinggi dan lantas menyepelkan karakter diri (*soft skill*), seperti berpikir kritis, rasional, selektif dan analitis, menyebabkan masyarakat mudah terjebak dalam pola pikir dan tindakan yang merusak dan menyimpang. Padahal, pendidikan baik secara ontologis, epistemologis maupun aksiologis bertujuan untuk menjadikan manusia memahami tentang keberadaannya di tengah dunia. Pendidikan seharusnya membantu mengemansipasi manusia tentang cara berada dan mengada di tengah dunia dan bagaimana mengembangkan nilai-nilai dan keterampilan hidupnya.

Faktor “penyebab tidak langsung” seperti krisis identitas dalam diri generasi muda, rendahnya perhatian orangtua, masyarakat, lembaga adat dan agama, dan kondisi IPM yang rendah, mungkin tidak bersentuhan langsung dengan realitas keseharian dunia pendidikan. Faktor-faktor tersebut hadir sebagai pemicu, tetapi tetap berkontribusi bagi munculnya berbagai permasalahan sosial. Sedangkan, yang menjadi faktor “penyebab langsung” adalah masih rendahnya kualitas pendidikan, yang berujung pada rendahnya prestasi keilmuan dan penghayatannya dalam keseharian. Padahal, yang diharapkan dari dunia pendidikan adalah terbentuknya generasi yang siap untuk menghadapi masalah, memecahkan dan menyelesaikannya. Ini berarti, pendidikan nasional masih harus tetap memiliki tugas dan tanggung jawab besar dalam membentuk dan memberdayakan generasi bangsa sehingga dapat menghadapi, memecahkan dan menyelesaikan permasalahan kebangsaan, baik yang terjadi di tingkat lokal, nasional maupun global. Salah satu tanggung jawabnya adalah membentuk dan membangun kualitas manusia yang mesti seimbang dari segi pengetahuan, sikap, dan keterampilan.

Di sisi lain, pendidikan kita masih terjebak untuk menggunakan pendekatan konvensional dan monologis dalam pembelajaran. Pendekatan ini dengan sendirinya mengekang aktivitas, kreativitas, inovasi dan kritisitas. Kegiatan pembelajaran kita kurang menantang, kurang bermakna dan berdaya kuat sehingga berdampak pada mengendurnya kuriositas dan inkuirisitas dalam diri masyarakat sekolah. Model, pendekatan, metode dan strategi pembelajaran yang digunakan masih berorientasi pada penguasaan materi, dan belum cukup kuat dalam mengeksplorasi hubungan konten materi dengan permasalahan riil kehidupan masyarakat. Padahal, keadaan lingkungan dan kondisi bangsa yang riil sudah dapat menjadi “laboratorium” yang strategis dalam mengembangkan pembelajaran kritis (*critical learning*) dan hadap masalah (*problem posing*). Kegiatan pendidikan dan pembelajaran kita belum cukup ideal dalam memberdayakan siswa untuk berpikir kritis, kreatif, inovatif, dan interdisipliner serta mampu mengendalikan atau memecahkan berbagai persoalan yang melanda diri dan masyarakatnya. Pengelolaan kelas yang kurang demokratis dan dialogis, membuat siswa kurang berani untuk berbicara terbuka,

kritis dan mandiri, memiliki rasa ingin tahu, mengambil keputusan, dan kemampuan mengembangkan kehidupan yang bermartabat. Guru menjadi satu-satunya sumber belajar, sementara lingkungan dengan berbagai permasalahannya kurang dimanfaatkan. Lingkungan dan masyarakat sosial belum dipandang sebagai sumber belajar yang mudah dan murah bagi pengembangan pembelajaran yang bertujuan untuk membangun sikap peduli dan rasa tanggung jawab masyarakat didik terhadap diri sendiri, sesama, dan lingkungan.

Politik Pendidikan Visioner dan Kemendesakannya

Problematika "putus sekolah" sudah pasti mengundang kegelisahan semua pihak. Kegelisahan yang baik dan positif akan mengarah pada upaya membangun diskursus konstruktif tentang bagaimana bisa keluar dari permasalahan yang mendera. Demi menghidupkan kegelisahan yang positif ini dan berujung pada pemecahan masalah, salah satu tema yang bisa menjadi rujukan konseptual dan bahkan praksis adalah perspektif politik pendidikan visioner. Dalam perspektif politik visioner, pendidikan merupakan proses berkelanjutan untuk menjaga dan meningkatkan keluhuran martabat manusia. Dengan pendidikan, manusia semakin menyadari hakikat dan martabat personal, sosial-politik, kultural, ekologis, dan ekonominya. Dari kesadarannya itu manusia mampu memperbarui diri dan lingkungannya tanpa kehilangan kepribadian dan tidak tercerabut dari akar tradisinya.⁶

Upaya pengarusutamaan pendidikan bertolak dari kesadaran kritis bahwa pendidikan menjadi dimensi yang sangat strategis bagi pengembangan kualitas manusia di suatu negara.⁷ Kesadaran kritis tersebut berdimensi sosial, budaya, ekonomi, dan politik. Kesadaran sosial merupakan basis untuk menumbuhkembangkan jiwa-jiwa terpelajar dan kritis (*critical mass*) guna berperan dalam proses perubahan sosial di dalam masyarakat⁸ (Jena, 2012). Kesadaran kultural merupakan *piranta* atau *medium* yang efektif untuk membelajarkan norma, nilai dan etos dalam berkehidupan di kalangan

⁶ Renstra Kemendikbud 2015-2019.

⁷ Riant Nugroho, *Merancang Strategi Pendidikan yang Visioner*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

⁸ Yeremias Jena, *Critical Thinking: Membangun Pemikiran Logis*. Jakarta: Sinar Harapan, 2012.

warga masyarakat. Kesadaran ekonomi pembangunan menjadi ruang pembentukan sumber daya manusia yang memiliki visi dan idealisme ekonomi masa depan, memiliki jiwa wirausaha, kompetitif dan komparatif dalam membangun kualitas hidup. Kesadaran politik berupaya mengembangkan pendidikan sebagai aktivitas penguatan kapasitas individu untuk menjadi warga negara yang baik (*good citizens*), yang memiliki hak dan tanggung jawab dalam bermasyarakat dan bernegara bangsa⁹ (Calhoun, 1995).

Namun, kesadaran kritis ini tidak tumbuh begitu saja. Perlu ada upaya lecuk yang kuat dari semua pihak sehingga kesadaran kritis ini menjadi kesadaran kolektif. Kesadaran kritis-kolektif ini sangat dibutuhkan agar tidak ada yang dipersalahkan secara sepihak bila tujuan dan manfaat pendidikan jauh api dari panggangnya.¹⁰ Kesadaran kritis-kolektif perlu dibangun dalam diri setiap orang yang terlibat dalam pendidikan, mengingat sejumlah tantangan serius yang akan dihadapi oleh warga masyarakat,¹¹ antara lain:

- (1) Kemajuan teknologi informasi yang melampaui rata-rata kecepatan berpikir kritis masyarakat berkembang;
- (2) Loncatan perkembangan masyarakat Industri 4.0 menuju masyarakat post-humanis 5.0, serta ekonomi global berbasis digital;
- (3) Kecenderungan relativisme dan permisivisme norma dan budaya;
- (4) Era *post-truth* yang menggugat berbagai bentuk kebenaran dan keyakinan;
- (5) Loncatan komunikasi dari yang konvensional (oral, literal) menuju virtual dan digital.

Sementara, dalam dekade terakhir, narasi politik pendidikan Indonesia masih berhadapan dengan berbagai tantangan serius,¹² yakni:

⁹ C. Calhoun, *Critical Social Theory*. Cambridge, MA: Blackwell, 1995.

¹⁰ John S. Brubacher, *A History of The Problems of Education*. New York and London: McGraw –Hill Book Company, Inc, 1947.

¹¹ Francis Fukuyama & Samuel P. Huntington, *The Future of The World Order (Masa Depan Peradaban dalam Cengkeraman Demokrasi Liberal versus Pluralisme)*, Yogyakarta: IRCISod, 2005.

¹² S. Suryana, "Permasalahan Mutu Pendidikan dalam Perspepektif Pembangunan Pendidikan", Fakultas Ilmu Pendidikan Universitas Negeri Semarang, 2005.

(a) pemerataan dan perluasan akses; (b) peningkatan mutu, relevansi, dan daya saing; (c) penataan tata kelola, akuntabilitas, dan citra publik; (d) peningkatan pembiayaan; (e) peningkatan layanan pendidikan (berbasis digital). Berbagai tantangan ini tentu membutuhkan kajian kritis yang mengarah pada tindakan-tindakan praktis dalam membereskannya. Jelas, butuh proses dan kemauan baik (*good will*) dari semua pihak yang “merasa diri” harus bertanggung jawab dalam meningkatkan mutu pendidikan, baik di tingkat lokal maupun nasional.

Dalam tataran refleksi pedagogis yang visioner, saya membuat beberapa sintesis sebagai bentuk dukungan dan penguatan terhadap langkah dan niat baik pemerintah dalam membebaskan masyarakat bangsa Indonesia dari situasi “tidak menyenangkan”, seperti hasil potret empiris di atas. Sintesis ini terangkum dalam tiga poin berikut ini (Tapung, 2016): *Pertama*, semua pengambil kebijakan dan pembuat keputusan pendidikan dari tingkat pusat sampai daerah, bahkan sampai tingkat sekolah untuk berani keluar dari kerangkeng tata kelola pendidikan yang buruk (*poor education governance*). Dewasa ini, berbagai informasi tentang penerapan tata kelola pendidikan yang baik dan benar dari negara-negara yang sudah maju pendidikannya bisa menjadi model penerapan tata kelola pendidikan di negara kita dalam berbagai tingkatannya. Pada tingkat pusat, tata kelola pendidikan yang terintegrasi dan representatif (*integrated and representative education governance*) dengan mempertimbangkan berbagai kebutuhan dan kondisi riil tiap wilayah NKRI, perlu dipertimbangkan untuk dirancang dan diimplementasikan. Sementara itu, pada tingkat daerah dan sekolah, tata kelola pendidikan yang berbasis sekolah seperti Manajemen Berbasis Sekolah (MBS) dengan melibatkan *stakeholders* pendidikan, sebaiknya diterapkan secara komprehensif dan bila sudah menerapkannya, perlu ditingkatkan intensitas dan kualitasnya.

Dalam perspektif pedagogis visioner, dengan adanya perubahan tata kelola pendidikan yang terintegrasi, representatif, dan berbasis sekolah, maka akan menghindari kecenderungan tata kelola yang sentralistik, formalistik, sektarianistik, tidak transparan dan akuntabel (Nugroho, 2008). Tipikalitas tata kelola yang destruktif seperti ini bisa diduga menjadi salah satu penyebab terjun bebasnya mutu pendidikan kita. Karenanya, perubahan tata kelola pendidikan begitu mendesak untuk dilakukan. Dari sudut piramidak normal, baik buruknya tata kelola pendidikan nasional

ini sangat berpengaruh signifikan dan sistemik terhadap tata kelola di tingkat daerah, tingkat sekolah, dan praksis pembelajaran di kelas. Sementara dari segi piramidal terbalik, kualitas pembelajaran di kelas secara sangat signifikan dan sistemik menentukan kualitas pendidikan di tingkat sekolah, tingkat daerah dan tingkat nasional. Penerapan prinsip-prinsip manajemen yang transparan, akuntabel, dan fleksibel akan mengkonstruksi tata kelola pendidikan yang bebas dari konflik kepentingan dan keterjerumusan perilaku koruptif, di mana akhir-akhir ini begitu menggejala dalam dunia pendidikan kita.

Kedua, sudah saatnya pendidikan kita dibebaskan dari intervensi politik dan menjadikan pendidikan sebagai komoditas politik baik oleh negara, partai politik ataupun oknum-oknum elitis tertentu. Bahaya laten dari intervensi politik dan menjadikan pendidikan sebagai komoditas politik bisa berakibat pada dua hal, yakni:

- (1) Pendidikan akan menjadi zona perang kepentingan pragmatis kaum elitis, yang menyebabkan terkooptasinya nilai-nilai luhur visi-misi pendidikan. Dampak turunannya, pendidikan menjadi mainan politik bagi segelintir oknum untuk mendapatkan keuntungan dalam bentuk proyek dan kepentingan melanggengkan kekuasaan. Politisasi pendidikan kerap membuat masyarakat pada umumnya dan masyarakat didik khususnya, dieksploitasi dan dikamuflese melalui sistem, kebijakan kurikulum dan berbagai regulasi.
- (2) Dalam banyak dimensi, perilaku pragmatis, instan dan bahkan tindakan koruptif dari para praktisi pendidikan, menjadi akibat langsung atau tidak langsung dari gejala dan fakta 'pendidikan sebagai komoditas politik'. Cukup banyak para praktisi pendidikan yang terjunjkal pada pelanggaran hukum dan moral, karena 'mencontoh', 'meniru' dan bahkan 'mempraktikkan' cara pikir dan bertindak dari kaum yang memanfaatkan pendidikan sebagai komoditas politik.

Ketiga, bila ada kemauan politik dan niat yang tulus dari pemerintah untuk memperbaiki kondisi masyarakat melalui pendidikan, maka seharusnya bebas dari cara pandang dikotomis dan diskriminatif. Pemerintah perlu dengan arif untuk memperhatikan kesamaan, kesetaraan dan keadilan akses kebijakan, regulasi, informasi dan kesejahteraan antara sekolah di kota dan di desa, sekolah negeri dan

swasta, guru negeri dan guru swasta. Dalam kerangka perbaikan kualitas masyarakat melalui pendidikan, sekat-sekat dikotomis dan diskriminatif tidak relevan dan seyogyanya dihilangkan, baik dalam tataran regulasi maupun praksis. Dikotomi dan diskriminasi dalam pendidikan justru tetap akan mengekalkan penindasan dan pembelengguan dalam diri masyarakat, dan sudah pasti menghambat upaya luhur pendidikan untuk membebaskan manusia sebagai manusia.

Politik Pendidikan Visioner di Abad ke-21

Pendidikan Indonesia menjadi bagian dari perkembangan peradaban dunia. Ketika peradaban dunia sudah berada dalam fase-fase penanjakan, maka serta merta pula konsep berikut praksis pendidikan nasional mengikuti sembari beradaptasi. Sebab jika tidak beradaptasi, maka pendidikan kita akan mengalami kecenderungan *downgrade*, yang berdampak pada rendahnya daya tarik, daya saing dan daya tahan dari sumber daya manusia. Dengan demikian, berbagai upaya membuka wawasan pendidikan yang progresif visioner merupakan kemendesakan dan sangat imperatif.

Perspektif pedagogis visioner selaras dengan adanya tuntutan keterampilan yang wajib dimiliki masyarakat di abad ke-21,¹³ yakni:

- (1) *Learning skills* dengan sub-keterampilan: *communicating, critical thinking, creative thinking, collaborating*;
- (2) *Literacy skills* dengan sub keterampilan: *information literacy, media literacy, technology literacy*;
- (3) *Life skills* dengan sub keterampilan: *flexibility, initiative, social skills, productivity, leadership*.

Ketiga keterampilan dengan sub-sub turunannya ini merupakan bagian dari konstruksi kesadaran visioner, di mana satu dengan yang lain saling mendukung dalam pengembangannya, terutama dalam membangun peradaban dunia yang lebih manusiawi pada masa mendatang. Tiga keterampilan ini didukung oleh tiga tujuan pembelajaran abad ke-21,¹⁴ yakni:

¹³ Edmund O'Sullivan, *Learning Transformative: Educational Vision for 21st Century*, UK: Zed Books Ltd., 7, 2007.

¹⁴ Jack Zevin, *Social Studies for The Twenty-First Century; Methods and Materials*

- (1) Tujuan didaktif berkaitan dengan pencapaian dan penguasaan sejumlah pengetahuan, sikap dan keterampilan;
- (2) Tujuan afektif berkaitan dengan pemberdayaan kemampuan peserta didik dalam mengambil keputusan yang tepat terkait isu-isu strategis dan kontroversial, serta sikap yang tepat terkait norma, moral dan etika dalam relasi manusia dengan manusia, manusia dengan lingkungan alam.
- (3) Tujuan reflektif berhubungan dengan kemampuan berpikir kritis, analitis, sintesis, analogis, berdasarkan data/fakta, serta kemampuan memproyeksi masa depan berdasarkan kekuatan penentu yang ada pada masa sekarang.

Ketiga tujuan ini dapat menjadi dasar dalam merumuskan kompetensi pembelajaran yang visioner dan responsif terhadap berbagai bentuk perkembangan dan perubahan.

Dalam konteks pendidikan Indonesia, perspektif politik visioner mengarah pada tiga ikhtiar berikut¹⁵: *Pertama*, menghilangkan segala bentuk ‘zona nyaman’ yang telah membenamkan cara berpikir kritis, kreatif dan alternatif. Pendidik harus berani berpikir kritis, alternatif dan kreatif agar membuka ruang pembaruan dan perubahan. Pendidikan adalah dunia pengembangan di mana segala upaya membangun manusia berawal dari inisiasi kreatif dan konstruktif yang tidak ada hentinya. Mengikuti saja sistem kurikulum pendidikan yang sudah berlaku umum menjadi pilihan yang baik, tetapi “tidak cukup baik” dalam konteks pengembangan pendidikan yang kontekstual, selaras tuntutan global dan kebutuhan lokal. Kurikulum tentu dibutuhkan agar pengembangan pendidikan tetap “on the track” dan terarah, namun tidak berarti memasung bentuk-bentuk inisiasi dan kreativitas. Karenanya, berpikir dan bertindak “out of the box” seorang pendidik dapat menjadi pilihan agar suasana pendidikan semakin dinamis dan memberikan kepuasan jiwa (katarsis) bagi yang terlibat di dalamnya. Memanfaatkan dan memberdayakan lingkungan dan sumber daya yang ada di sekitar sekolah secara kreatif akan menjadikan pembelajaran lebih

for Teaching in Middle and Secondary Schools, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2007.

¹⁵ S. Suryana, “Kebijakan Mutu Pendidikan: Analisis Model Indikator Pendidikan”; *Edukasi Tahun XVII No. 3 hlm. 1-16. Edisi September-Desember 2007.*

bermakna (*meaningful*) dan berdaya kuat (*powerful*), dan membuat materi terkoneksi secara integratif dengan dunia nyata (*real world*).

Kedua, memberangus tendensi yang memaksa pendidikan untuk diabdikan pada kebutuhan pasar dan kepentingan ideologi-ideologi tertentu. Politik pendidikan mesti terus “dimandikan” agar bersih dari upaya penjajahan terselubung dari kelompok, golongan dan rezim budaya, yang secara laten telah mereduksi makna dan nilai luhur pendidikan. Saya sangat setuju bila negara memanfaatkan pendidikan sebagai instrumen untuk melestarikan ideologi pembangunan yang bertujuan untuk kesejahteraan, persatuan dan kesatuan negara bangsa. Namun, saya sangat tidak merasa “sreg” bila negara membiarkan pendidikan dijadikan sebagai ajang melancarkan proyek-proyek ekonomi dengan menggusur program-program kemanusiaan yang merupakan substansi pendidikan. Pengadaan fasilitas pendidikan seperti buku pelajaran, alat tulis, sarana prasarana teknologi, perangkat evaluasi nasional, dana operasional sekolah, dana untuk siswa dan guru, menjadi sasaran dan target proyek ekonomi dari tingkat pusat sampai daerah. Pada titik tertentu proyek ekonomi ini akan menggeser substansi makna pendidikan ketika tidak dikontrol dan diawasi dengan ketat dalam pelaksanaannya. Beberapa penyimpangan yang pernah terjadi dalam menjalankan proyek-proyek ini telah mencoreng makna sejati dari tujuan pendidikan nasional.

Dalam sudut pandang pedagogis visioner, kemauan dan kehendak politik yang baik dari pemerintah sangat menentukan kemajuan pendidikan. Kehendak politik ini bukan saja pada skala kebijakan kurikulum dan perangkat-perangkat turunannya, tetapi juga pada keadilan dan pemerataan pendidikan. Keadilan dan pemerataan pendidikan, selain pada distribusi dan alokasi, tetapi juga berkorelasi dengan rasionalitas tingkat kesejahteraan dari para pendidiknya. Rasio kesenjangan kesejahteraan antara guru negeri dan swasta di daerah terpencil menjadi agenda yang belum terselesaikan oleh pemerintah sampai saat ini. Sudah pasti ketika berbicara tentang kesadaran visioner, maka kita akan beririsan dengan kesadaran material (kesejahteraan) dari para pendidikan. Kesadaran visioner tidak muncul begitu saja tanpa dibangun di atas kesadaran material yang matang dan mapan. Kesadaran visioner ini akan terbangun dengan sendirinya bila pemerintah bisa menyudahi urusan-urusan material para pendidik

secara adil dan merata. Pada negara-negara yang sudah maju peradaban pendidikannya, kesadaran visioner ini bertumbuh dengan baik ketika urusan-urusan material pendidikannya sudah diselesaikan dengan tuntas.

Ketiga, keberlanjutan kosmos harus menjadi tema/topik utama dalam aktivitas pendidikan, ketika fenomena kerusakan alam sangat nyata sekaligus mengancam sistem kehidupan global. Sungguh tidak mungkin berbicara tentang keadaan lingkungan pada masa sekarang tanpa membayangkan profil keadaannya pada masa mendatang. Pendidikan dan perangkat-perangkat yang terkait padanya harus berperspektif ekologis dan *sustainable*. Isu-isu ekologis dan keberlanjutan sangat menggeliat pada kegiatan pendidikan negara-negara yang maju pendidikannya. Mereka “sudah selesai dengan dirinya”, lantas berkomitmen memikirkan keadaan lingkungan bangsa lain karena bertolak dari asumsi bahwa persoalan lingkungan negara lain adalah bagian dari persoalannya. Perspektif pendidikan visioner yang berbasis ekologis ini sangat ramah dengan konsep pemberdayaan dan rekonstruksi potensi dan kearifan lokal yang “memanusiakan alam” dan “mengalamkan manusia” (*eco-humanism*). Pengembangan kurikulum berbasis lingkungan hidup dan keberlanjutan kehidupan alam dunia senantiasa diwacanakan sebagai bagian dari kematangan kesadaran visioner tersebut. Karena itu, membentuk perilaku kognitif, afektif, dan psikomotor yang berkarakter ekologis dan *sustainable* hendaknya menjadi bagian dari rumusan tujuan pembelajaran pada setiap mata pelajaran dari jenjang usia dini sampai perguruan tinggi.

Penutup

Fenomena “putus sekolah” menjadi fenomena umum di masyarakat berkembang, termasuk Indonesia. Jika dipandang sebelah mata, masalah akan membias dan menjadi pemicu pada masalah kualitas pendidikan dan masalah sosial lainnya. Untuk itu, perlu ada penanganan yang intensif dan komprehensif. Salah satu instrumen yang perlu digagas adalah membangun politik pendidikan yang visioner, dengan mengedepankan cara pandang pendidikan yang holistik dan integratif. Fenomena “putus sekolah” hanyalah sebagian dari gambaran empiris tentang kondisi buruknya pendidikan kita. Gambaran empiris ini harus menjadi catatan penting dalam membuat kebijakan politik pendidikan yang berorientasi pada kualitas sumber daya manusia di masa mendatang.

Daftar Pustaka

- Badan Pusat Statistik Manggarai dan NTT, 2018. <https://manggaraikab.bps.go.id>.
- Brubacher, John S. *A History of The Problems of Education*. New York and London: McGraw –Hill Book Company, Inc, 1947.
- Calhoun, C. *Critical Social Theory*. Cambridge, MA: Blackwell, 1995.
- Francis Fukuyama & Samuel P. Huntington, *The Future of The World Order* (Masa Depan Peradaban dalam Cengkeraman Demokrasi Liberal versus Pluralisme), Yogyakarta: IRCiSod, 2005.
- Jena, Yeremias. *Critical Thinking: Membangun Pemikiran Logis*. Jakarta: Sinar Harapan, 2012.
- Kinch, J.W. *Social Problems in the World Today*, London: Addison-Wesley Publishing Company, 1974. Bdk. Yeremias Jena, *Critical Thinking: Membangun Pemikiran Logis*. Jakarta: Sinar Harapan, 2012.
- Nugroho, Riant. *Merancang Strategi Pendidikan yang Visioner*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- O’Sullivan, Edmund. *Learning Transformative: Educational Vision for 21st Century*, UK: Zed Bookks Ltd., 7, 2007.
- Renstra Kemendikbud 2015-2019.
- Survei Sosial Ekonomi Nasional, 2016, 2017. Kementerian Kesehatan Republik Indonesia dan Badan Pusat Statistik Nasional.
- Suryana, S. "Kebijakan Mutu Pendidikan: Analisis Model Indikator Pendidikan"; *Edukasi* Tahun XVII No. 3 hlm. 1-16. Edisi September-Desember 2007.
- Zevin, Jack. *Social Studies for The Twenty-First Century; Methods and Materials for Teaching in Middle and Secondary Schools*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2007.

EKOSIDA, BUNUH DIRI EKOLOGIS, DAN KEMESTIAN TEOLOGI EKOLOGI

Oleh Benny Denar¹

Pendahuluan

Kemisikinan, pluralitas agama dan budaya, serta faktum semakin masifnya kerusakan lingkungan hidup adalah konteks berteologi di Asia. Oleh karena itulah, dibutuhkan teologi Katolik khas Asia di mana Allah direfleksikan dalam konteks hidup umat Asia.² Teologi khas Asia ditantang untuk merefleksikan kehadiran Allah dalam konteks kemiskinan, kemajemukan agama dan budaya, serta fakta semakin terdegradasinya keseimbangan ekologi akibat orientasi pembangunan yang semakin antroposentris dan berjangka pendek.

Tulisan ini secara khusus merefleksikan konteks degradasi ekologis sebagai salah satu kemestian keprihatinan teologi saat ini. Menjadi kemestian karena dalam kenyataan politik pembangunan yang berorientasi semata-mata pengejaran pertumbuhan ekonomi telah menyebabkan ekosida atau kerusakan lingkungan yang kian masif dan pada akhirnya memperburuk posisi kaum miskin. Pembangunan

¹ Imam Keuskupan Ruteng, M.A Teologi STFK Ledalero, Maumere-Flores; Pengajar Pendidikan Lingkungan Hidup di STIPAS St. Sirlus, Ruteng-Flores.

² Stephen B. Bevans menyebutkan bahwa tidak ada sesuatu yang disebut sebagai teologi. Teologi yang ada adalah teologi kontekstual: teologi hitam, teologi feminis, teologi asia, teologi pembebasan, dan lain-lain. Di sini dibutuhkan usaha kontekstualisasi teologi, yaitu suatu imperatif untuk memahami iman Kristen dalam konteks tertentu. Maka, kita dapat mengatakan teologi asia adalah usaha untuk memahami iman kristiani dalam konteks hidup orang Asia dengan segala kekhasan dan kerumitannya. Bdk. Stephen B. Bevans, *Model-model Teologi Kontekstual*, Cetakan ke-2, terj. Yosef Maria Florisan, Maumere: Ledalero, 2013, hlm. 1

tidak menjadi jalan bagi perbaikan kualitas hidup manusia dengan daya dukung lingkungan yang memadai, tetapi malah menjadi senjata untuk melakukan bunuh diri secara ekologis. Oleh karena itulah, teologi Katolik mesti menjadikan tragedi bunuh diri ekologis sebagai sebuah keprihatinan dalam berteologi, sekaligus menyiapkan fondasi bagi pastoral ekologi.

Jebakan Pembangunan

Retorika pembangunan kian patut dicurigai, karena memang konsep pembangunan itu sendiri berwajah ganda. Berwajah ganda karena bagi kelompok tertentu pembangunan memang sukses mendatangkan kemakmuran, namun bagi banyak kelompok lain pembangunan tidak saja gagal mendatangkan kesejahteraan, tetapi justru melahirkan kemiskinan sistemik, kehancuran ekologis, dan destruksi budaya. Bahkan, secara kasat mata, pembangunan tampak hanya berujung pada dominasi, pencaplokan sumber daya, marginalisasi, subordinasi, eksploitasi, dan kekerasan dalam berbagai bentuknya.³

Pembangunan kini semakin tampak antagonis⁴ karena jebakan *global development* yang indah diopinikan tetapi sarat dengan kepentingan kelompok liberalis untuk meraih kepentingan pragmatis tanpa mengindahkan daya dukung lingkungan. Dalam jebakan *global development*, pembangunan memang sukses memberikan “karpet merah” bagi pemodal dan segala kepentingannya, namun mencampakkan masyarakat lokal dalam kebangkrutan ekonomi, sosial, budaya, dan lingkungan hidup. Atas nama kemajuan dan pertumbuhan ekonomi, penguasa politik dengan segala kekuatan oligarkinya justru berada pada pihak pemodal (korporasi) dan mendukung agenda liberalisasi dan privatisasi. Tirani kapitalisme atas nama pembangunan yang ditopang secara kuat oleh kepentingan rezim politik tertentu pasti akan memicu pertumbuhan ekonomi

³ Cypri Jehan Paju Dale, *Kuasa, Pembangunan, dan Pemiskinan Sistemik*, Labuan Bajo: Sunspirit Books, 2013, hlm. x-xi.

⁴ Benny Denar, “Sisi Antagonis Pembangunan dan Opsi Dekolonial dalam Teologi Katolik”, dalam Matias Daven dan Georg Kirchberger (eds.), *Hidup Sebuah Pertanyaan Kenangan 50 Tahun STFK Ledalero*, Maumere: Ledalero, 2019, hlm. 454-455.

yang dibarengi oleh parahnya kerusakan sosial, sekaligus degradasi lingkungan hidup.⁵

Ekosida dan Bunuh Diri Ekologi

Dalam jebakan kapitalisme global, pembangunan kian gagal menghantar rakyat menuju "tanah terjanji" tetapi lebih sebagai jalan bagi munculnya ekosida dan lebih sebagai tindakan bunuh diri ekologis. Ekosida merupakan istilah yang diperkenalkan oleh Arthur W. Galston, seorang ahli biologi dan ahli botani Amerika, dalam Konferensi Pertanggungjawaban terhadap Perang di Washington. Seminar tersebut sebenarnya menyoal kebrutalan tentara Amerika yang menggempur tentara Viet Cong dengan menyebarkan 19.000 ton bahan kimia di hutan-hutan persembunyian mereka. Penyebaran bahan kimia berbahaya tersebut tak hanya menghancurkan tanaman, flora, dan fauna, tetapi juga diperkirakan mengubah gen manusia.⁶ Sejak itu, ekosida menjadi istilah populer di kalangan aktivis lingkungan untuk menyebut penghancuran lingkungan besar-besaran.⁷

Secara tegas ekosida dapat dikatakan sebagai tindakan pemusnahan sumber daya alam secara terstruktur, sistematis, dan masif.⁸ Dalam bentuk lain, ekosida juga terjadi karena masyarakat dan bahkan

⁵ Max Regus, "Membongkar Aib Pembangunan", dalam Paul Budi Kleden, Otto Gusti Madung, dan Anselmus Meo (eds.), *Allah Menggugat Allah Menyembuhkan*, Maumere: Ledalero, 2012, hlm. 371-376.

⁶ Istilah *ecocide* secara politis digunakan pada 1972 di Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada Konferensi Lingkungan hidup di Stockholm-Swedia. *Stockholm Conference* adalah konferensi internasional pertama yang fokus pada isu-isu lingkungan hidup, terutama dalam kaitannya dengan degradasi lingkungan hidup dan polusi lintas batas. Bdk. Ridha Saleh, dkk., *Ecocide: Memutus Impunitas Korporasi*, Jakarta: Wahana Lingkungan Hidup Indonesia, 2019, hlm. 32-34.

⁷ Dewi Candraningrum, Ekosida, dalam <https://www.jurnalperempuan.org/blog/ekosida1>, diakses pada 5 Januari 2020.

⁸ Polly Higgins, perempuan aktivis dan pengacara dari London pernah mengajukan sebuah proposal hukum kepada PBB pada April 2011. Dalam proposal itu, dia memasukkan pemusnahan lingkungan secara besar-besaran—disebut ekosida (*ecocide*)—sebagai kejahatan kelima terhadap perdamaian. Pengadilan Kejahatan Internasional (ICC) dibentuk tahun 2002 untuk mengadili kasus-kasus yang menyangkut empat kejahatan terhadap perdamaian: genosida, kejahatan perang, kejahatan agresif, dan kejahatan terhadap kemanusiaan. Bdk. <https://madealikade.wordpress.com/2016/08/29/ekosida/>, diakses pada 5 Januari 2020.

aktor pengambil keputusan politik sengaja membiarkan dan bahkan menjadi pelaku perusakan lingkungan. Tindakan ekosida di antaranya berupa alih fungsi hutan yang tak terkendali—misalnya untuk kepentingan pertambangan, pariwisata, perkebunan dan lain-lain—, perusakan habitat binatang, pengurusan populasi ikan, buruknya manajemen air bersih, kegagalan pengelolaan sampah, perusakan laut, serta berbagai bentuk perusakan lingkungan lainnya.

Ekosida merupakan eksploitasi masif terhadap lingkungan dan sumber daya alam yang mengarah pada pemusnahan sumber daya kehidupan manusia dan ekosistem di dalamnya.⁹ Jadi, tindakan ekosida tidak saja merusak lingkungan, tetapi juga akan mengancam eksistensi manusia, terutama golongan masyarakat yang paling miskin. Sebagai contoh, studi-studi di wilayah lingkaran tambang memperlihatkan bahwa investasi pertambangan yang dilakukan di dekat wilayah mereka, selain telah merusak lingkungan, juga merusak sumber-sumber ekonomi warga yang mayoritas petani, meretakkan kohesi sosial antarwarga, mendestruksi budaya, termasuk menimbulkan beragam penyakit yang mematikan.

Secara singkat, kejahatan lingkungan (ekosida) khususnya terkait investasi pertambangan membawa dampak nyata baik bagi lingkungan maupun bagi masyarakat lokal.¹⁰ *Pertama*, dampak lingkungan. Studi-studi pada masyarakat lingkaran tambang memperlihatkan investasi pertambangan yang banyak dilakukan secara serampangan pasti merusak lingkungan hidup. Pengalihan fungsi hutan yang dimulai dari penebangan hingga penggalan dan pembuangan limbah hasil tambang secara otomatis mengubah lahan dan merusak ekosistem. Walaupun, misalnya, ada reklamasi, namun hal tersebut tidak akan mampu mengembalikan keadaan lingkungan seperti sedia kala. Setidaknya akan tetap tersisa wilayah dengan lubang bekas tambang. Namun, investor-investor nakal biasanya pergi begitu saja tanpa

⁹ Ridha Saleh, dkk., *Op. Cit.*, hlm. 56.

¹⁰ Benny Denar, *Mengapa Gereja (Harus!) Tolak Tambang?*, Maumere: Ledalero:2015, hlm. 173-180. Hal-hal ini ditemukan juga dalam wilayah dan masyarakat bekas lingkaran tambang. Bdk. Benny Denar, Keristian Dahurandi, dan Vinsensius Nase, *Kiprah Gereja Katolik dalam Mendampingi Masyarakat Pasca-tambang di Kabupaten Manggarai Flores Barat*—Laporan Penelitian Dosen PTAKS di Lingkungan Ditjen Bimas Katolik Kementerian Agama Republik Indonesia, hlm. 39-40.

berusaha melakukan perbaikan. Lubang bekas tambang dibiarkan menganga. Tidak ada usaha penghijauan. Hal itu menyebabkan curah hujan menurun dan debit air berkurang. Dampak yang berdekatan adalah timbulnya berbagai penyakit dan kualitas kesehatan masyarakat semakin menurun. Padahal mereka adalah orang-orang miskin yang tak memiliki kesanggupan untuk membayar biaya kesehatan yang kian mahal karena rumah sakit dan fasilitas kesehatan kita juga pelan-pelan masuk dalam perangkap kepentingan kapitalisme liberal.

Kedua, dampak ekonomi. Kerusakan lingkungan yang ditimbulkan oleh adanya industri pertambangan tentu saja akan amat berpengaruh terhadap kondisi perekonomian warga. Sebagai petani, mereka lebih banyak hidup dari kemurahan alam. Oleh karena itu, kerusakan lingkungan amat berpengaruh terhadap penghasilan mereka di sektor pertanian. Masyarakat lingkaran tambang biasanya mengakui bahwa setelah beroperasinya pertambangan lahan-lahan pertanian milik warga menjadi kering dan kesulitan mendapatkan air, karena curah hujan berkurang. Kondisi ini menyebabkan penghasilan warga dari sektor pertanian kian menurun. Hal ini berdampak panjang. Sebab lahan kritis bekas wilayah tambang sangat sulit dikembalikan lagi sesuai fungsi awalnya. Sementara itu, warga yang menggantungkan hidupnya dari hasil-hasil laut juga pasti dirugikan sebab limbah pertambangan kerap mematikan ekosistem laut.

Sangat jelas bahwa industri pertambangan menyebabkan banyak warga kehilangan lahan pekerjaannya. Pertambangan menyebabkan kekayaan alam dan lingkungan yang seharusnya diperuntukkan bagi semua orang, telah dimonopoli dan dirusakkan oleh keserakahan segelintir orang yang terus mengejar keuntungan pribadi.¹¹ Di pihak lain, terdapat kecenderungan terjadinya pola hidup konsumtif-materialistik pada masyarakat di sekitar daerah industri pertambangan. Hal ini ditandai oleh ketergantungan luar biasa pada ekonomi uang tunai karena semua kebutuhan mereka telah terintegrasi pada sistem pasar. Investasi pertambangan dan berbagai investasi di bidang lingkungan hidup yang serampangan sering merupakan model pemiskinan paling masif karena membuat masyarakat menggantungkan hidupnya kepada

¹¹ Bob Goudzwaard dan Harry de Lange, *Di Balik Kemiskinan dan Kemakmuran*, Yogyakarta: Kanisius, 1998, hlm. 25.

investor. Masyarakat diakali sehingga masuk dalam mekanisme pasar yang justru menempatkan mereka pada posisi tawar lemah berhadapan dengan kekuatan korporasi.

Ketiga, dampak sosial dan budaya. Industri pertambangan juga amat berdampak buruk terhadap kehidupan sosial dan budaya masyarakat lokal, terutama menyebabkan rontoknya tatanan sosial dan ikatan kekeluargaan antarwarga. Hal tersebut rentan memunculkan perpecahan, persengketaan, dan bahkan konflik yang mengarah kepada usaha menyalakan eksistensi mereka sendiri satu sama lain. Di sisi lain, mekanisme resolusi konflik tradisional yang telah lama hidup dalam masyarakat tidak lagi dijadikan kontrol dalam kehidupan sosial. Sebab, investor biasanya mengacak-acak struktur kelembagaan masyarakat lokal untuk kepentingan investasi mereka. Masyarakat tercabut dari realitas sosial dan kulturalnya sendiri yang membuat mereka seolah menjadi orang asing di tanah leluhur mereka. "Perasaan terusir dari lingkungannya sendiri, ketidakmampuan untuk ikut menikmati hasil bumi yang dipijaknya, dampak ekonomi dan sosial yang tidak selalu positif, semuanya menjadi dampak yang harus ditanggung oleh masyarakat."¹²

Sampai di sini dapat terlihat bahwa ekosida atau perusakan lingkungan secara masif dan sistematis, termasuk atas nama politik pembangunan pada akhirnya mencampakkan masyarakat miskin dan sederhana dalam pemiskinan yang sistemik dan kegersangan kultural. Studi-studi seputar investasi terutama di bidang lingkungan menunjukkan bahwa masyarakat lokal adalah korban paling rentan dari investasi-investasi di bidang lingkungan. Mereka adalah orang-orang miskin yang gampang dilahap oleh tipu daya investasi yang rakus dan serampangan. Sebab, ekosida hampir pasti selalu merusakkan lahan pertanian masyarakat miskin, merusakkan pemukiman, menghilangkan mata pencaharian, merusakkan lingkungan, juga menyebabkan hilangnya nilai-nilai budaya yang diwariskan para leluhur mereka. Dengan demikian pembangunan gagal membawa masyarakat kepada cita-cita kemakmuran, namun pembangunan dengan jalan ekosida justru lebih sebagai tindakan bunuh diri secara ekologis.

¹² Komisi Keadilan, Perdamaian dan Pastoral Migran-Perantau KWI, *Animasi Keadilan dan Perdamaian*, Jakarta: KWI, 2008, hlm.35.

Bunuh diri ekologis merupakan istilah dari Jared Diamond dalam bukunya, *Collapse; How Societies Choose to Fail or Succeed*, untuk menunjukkan pesan kegagalan masyarakat dalam mengelola dan merawat lingkungan hidup. Jared Diamond menemukan ada 12 kesalahan pengelolaan lingkungan yang dapat dikategorikan sebagai bentuk tindakan bunuh diri secara ekologis.¹³ Adapun kesalahan-kesalahan tersebut adalah menguatnya deforestasi dan perusakan habitat, perusakan tanah yang menyebabkan terjadinya erosi, salinasi dan lahan tandus, kesalahan pengelolaan sumber daya air, tindakan perburuan yang berlebihan, penangkapan ikan yang tak terkendali, pertumbuhan populasi yang tak terkendali, usaha meningkatkan pendapatan per kapita dengan mengeruk kekayaan alam, perubahan iklim yang lebih banyak karena manusia, tindakan membuang bahan kimia beracun ke lingkungan yang tak semestinya, pemakaian sumber daya energi yang tak terkendali, dan pemanfaatan fotosintesa bumi secara berlebihan.

Sampai di sini dapat terlihat bahwa pembangunan dengan jalan merusakkan lingkungan justru merupakan bagian dari tindakan bunuh diri ekologis. Di Keuskupan Ruteng, berdasarkan hasil Sinode III tindakan bunuh diri ekologis itu tampak dalam tiga hal utama, yaitu kegiatan pertambangan yang merusak kehidupan manusia dan keseimbangan lingkungan, perusakan hutan akibat model pengelolaan tak berkelanjutan, dan masalah sampah yang cukup menemarkan lingkungan serta membahayakan kesehatan.¹⁴ Tindakan bunuh diri ekologis akan semakin nyata apabila pemerintah semakin mengejar target investasi atas nama pembangunan tanpa mempertimbangkan aspek keutuhan ciptaan dan nasib warga lokal.

¹³ Jared Diamond, *Collapse; How Societies Choose to Fail or Succeed*, USA: Penguin Books, 2005, hlm. 486-496.

¹⁴ Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng, *Dokumen Sinode III 2013-2015 Keuskupan Ruteng Pastoral Kontekstual Integral*, Yogyakarta: AsdaMEDIA, 2017, hlm. 242-245.

Tantangan Aktual: Radikalisasi dan Korupsi Sektor Investasi¹⁵

Radikalisasi investasi menjadi bahasa yang paling tepat untuk membahasakan konsen pemerintahan Jokowi-Maruf Amin untuk mendongkrak perekonomian Indonesia. Namun, investasi yang kian diradikalisasi tanpa memperhatikan aspek keutuhan ciptaan dan daya dukung lingkungan, juga disertai pembungkaman suara kritis warga, justru akan menyebabkan terjadinya degradasi ekologis dan memperburuk citra demokrasi di negeri ini.

Masuknya investasi asing di Indonesia mengalami pasang surut. Fakta sejarah menunjukkan bahwa modal asing sudah masuk sejak zaman kolonial. Pada masa kolonial, melalui Undang-Undang Agraria 1870, pemerintah membuka pintu bagi masuknya modal asing di sektor perkebunan. Namun, pasca-kemerdekaan terutama pada pemerintahan Presiden Sukarno, investasi asing tak lagi masuk Indonesia. Proklamator Sukarno dikenal sebagai Presiden yang dengan tegas menolak penanaman modal asing. Bahkan, dia menolak investasi dengan ungkapan terkenal; "Persetan dengan bantuanmu, go to hell your aid." Sikap Sukarno dilatari oleh visi dasarnya membangun negeri ini, yakni, berdaulat dalam politik, berdikari dalam ekonomi, dan berkepribadian dalam kebudayaan.

Namun, cita-cita kemandirian Sukarno diubah oleh Presiden Suharto. Dengan alasan memperbaiki perekonomian nasional, Indonesia di bawah kendali Suharto membuka pintu selebar-lebarnya terhadap masuknya investasi asing. Orientasi ekonomi Suharto yang pro-investasi asing tersebut dikukuhkan dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1967 tentang Penanaman Modal Asing (UU PMA) yang diterbitkan pada April Tahun 1967. Terhitung tiga bulan sesudah pemberlakuan undang-undang tersebut, *Freeport Sulphur Incorporated* menandatangani sebuah kontrak karya untuk melakukan kegiatan penambangan emas dan tembaga di Papua. Berbeda dengan Sukarno, Presiden Suharto dikenal sebagai presiden yang amat terbuka terhadap penanaman modal asing. Kebijakan Presiden Suharto tersebut terus dijalankan oleh presiden-presiden selanjutnya hingga saat ini. Maka,

¹⁵ Bagian ini diolah dari artikel penulis sendiri berjudul: Radikalisasi Investasi dan Nasib Keseimbangan Lingkungan, dimuat dalam Harian *Flores Pos*, Sabtu 14 Desember 2019.

dapat dikatakan bahwa sejak Presiden Suharto, Indonesia jadi negara yang amat bergantung kepada kekuatan modal asing/investasi untuk membangun perekonomian nasional.

Deregulasi Jokowi

Kebijakan membuka pintu selebar-lebarnya bagi investasi semakin kencang dalam masa pemerintahan Jokowi. Dalam periode pertama pemerintahannya, Jokowi mengeluarkan begitu banyak paket deregulasi¹⁶ untuk mempermudah masuknya investasi. Kebijakan tersebut semakin gencar dalam periode kedua ini. Pemerintahan Jokowi ingin melanjutkan agenda deregulasi, yaitu dengan memberangus berbagai regulasi yang menghambat, termasuk regulasi dan birokrasi berbelit di daerah. Secara tegas, Presiden Jokowi menyampaikan hal itu dalam Rapat Koordinasi Nasional Forum Komunikasi Pimpinan Daerah di Sentul International Convention Center, Bogor, Jawa Barat, Rabu (13/11/2019).

Dalam kesempatan itu, Jokowi meminta para kepala daerah dan para pimpinan DPRD untuk mempermudah masuknya investasi di daerah. Secara khusus, Jokowi meminta kepala daerah untuk mengurangi dan tidak membuat regulasi-regulasi yang justru mengurangi investasi. Yang paling menarik adalah Jokowi bahkan memerintahkan aparat penegak hukum untuk mendukung iklim investasi. Menarik karena bagi pejuang demokrasi, hal tersebut menimbulkan tanda tanya, apakah pemerintah bermaksud mempermudah investasi dengan menggunakan aparat hukum untuk membungkam kebebasan sipil.

¹⁶ Deregulasi tidak dimaknai sebagai peniadaan atau pengurangan aturan. Deregulasi pada hakikatnya hanya sekadar pengalihan wewenang terhadap pengaturan tersebut. Jika regulasi umumnya (sebelum dilakukan deregulasi) dikeluarkan oleh pemerintah, maka deregulasi mengalihkan wewenang tersebut menjadi *self-regulation*. *Self-regulation* bermakna pengaturan oleh diri sendiri. Diri sini dapat berbentuk individu, lembaga, perusahaan nasional maupun multinasional, maupun oleh pemerintah daerah. Dengan konteks semacam ini, jika dahulu regulasi hanya diciptakan oleh pihak yang berwenang dan ditujukan untuk semua pihak, sekarang karena *self* memegang kekuasaan membuat aturan, maka kemungkinan terbesar adalah aturan tersebut akan saling berbenturan. Dan tentunya aturan yang memiliki kekuatanlah yang akan menang. Kekuatan yang sangat menentukan sekarang ini adalah modal, dan hal itu menjadi modal utama *Multi National Corporation* (MNC). Dialah yang berhak memenangkan permainan regulasi ini. Lebih lengkap mengenai definisi deregulasi dan seluk beluknya, lih. Herry B. Priyono, "Filsafat Deregulasi" dalam *Kompas* 1 Juni 2005.

Nasib Keutuhan lingkungan

Isu lain yang juga penting adalah perihal nasib keutuhan ciptaan. Sebab, investasi yang kian diradikalisasi tanpa memperhatikan aspek keutuhan ciptaan dan daya dukung lingkungan, juga disertai pembungkaman suara kritis warga, justru akan menyebabkan terjadinya degradasi ekologis. Fakta empiris menunjukkan bahwa pemutlakan keuntungan demi akumulasi modal sebagai senjata mengejar kemakmuran yang menjadi corak khas investasi telah banyak merusakkan lingkungan hidup. Cita-cita meraih kemakmuran digapai dengan mengorbankan keutuhan ciptaan.

Ancaman degradasi kian nyata tatkala pemerintah merencanakan penghapusan dokumen Izin Mendirikan Bangunan (IMB) dan Analisis Mengenai Dampak Lingkungan (Amdal) sebagai persyaratan melakukan investasi. Penghapusan syarat adanya Amdal dan IMB tersebut sudah dimulai dengan dimunculkannya Peraturan Menteri Lingkungan Hidup dan Kehutanan (Permen LHK) Nomor P.38/MEBLHK/SETJEN/KUM.1/7/2019. Dalam Pasal 6 peraturan tersebut dinyatakan bahwa tidak ada lagi kewajiban Amdal bagi eksplorasi pertambangan, minyak dan gas bumi termasuk panas bumi.

Pemerintah berdalih bahwa penghapusan tersebut merupakan bentuk penyederhanaan izin bagi investasi. Pemerintah berkeyakinan bahwa karena terlalu banyak peraturan, termasuk keharusan Amdal dan IMB justru menghambat laju investasi. Investasi yang terhambat akan menyebabkan laju ekonomi melambat dan agenda penciptaan lapangan kerja terhalang. Dengan argumentasi seperti itu, maka komitmen pemerintah terhadap keutuhan ciptaan amat patut dipertanyakan. Sebab, IMB dan Amdal merupakan instrumen yang amat penting sebagai proteksi terhadap lingkungan. IMB dan Amdal merupakan perangkat yang diamanatkan konstitusi yang berperan untuk memastikan adanya keseimbangan ruang, keutuhan ekologis, sekaligus sebagai bentuk proteksi dan penghormatan terhadap budaya dan masyarakat lokal. Maka, tatkala pemerintah menghapus syarat tersebut demi kemudahan investasi, maka ancaman kerusakan ekologis dan degradasi budaya menjadi kian nyata. Ketundukan pemerintah terhadap kekuatan modal merupakan berita buruk bagi perjuangan keutuhan ciptaan. Saat ini, populasi manusia secara geometris

berkembang pesat, sementara banyak lahan mengalami erosi, hutan merosot, spesies sedang menghadapi pemusnahan, suplai air bersih berkurang, perikanan menurun, dan polusi mengancam kesehatan manusia.¹⁷ Cita-cita pembangunan berkelanjutan kian menguap.

Lahan Korupsi

Jika pemerintah mau jujur, sebenarnya buruknya iklim investasi di Indonesia tidak terutama disebabkan oleh berbagai regulasi terkait perlindungan keutuhan lingkungan, tetapi lebih besar disebabkan oleh kultur korupsi yang amat mengakar dalam setiap pelayanan publik kita. Studi lapangan menunjukkan bahwa birokrasi yang lamban dan cenderung koruptif justru menjadi sebab utama terhambatnya investasi. Dalam banyak kasus amat jelas terlihat bahwa banyak dokumen yang dikeluarkan untuk izin investasi termasuk IMB dan Amdal tidak lepas dari praktik-praktik layanan pemerintahan yang cenderung koruptif.

Bahkan, dalam banyak kasus terkait investasi ditemukan bahwa banyak sekali izin investasi yang diberikan oleh para kepala daerah dengan mahar yang tak sedikit. Tak sedikit kepala daerah yang menggadaikan dokumen IMB dan Amdal kepada investor untuk menjadi modal dalam kontestasi politik. Jadi, sebenarnya bukan IMB atau Amdal yang menghambat investasi. Penghambat utama investasi adalah kultur birokrasi dan politik kita yang sudah terlanjur jatuh dalam kubangan korupsi yang amat mengakar. Saking dalamnya kubangan korupsi, sampai-sampai kita susah membayangkan ada pengurusan izin investasi yang dikerjakan tanpa korupsi dan manipulasi.

Kemestian Teologi Ekologi

Mengapa teologi ekologi menjadi sebuah kemestian? Pertama, karena ancaman ekosida atau perusakan lingkungan terjadi secara masif saat ini. Perusak lingkungan bukanlah orang-orang kecil dan sederhana, tetapi oleh kuasa politik dan kekuatan korporasi. Kenyataan menunjukkan bahwa ambisi mengejar kemajuan dan kemakmuran digapai dengan pilihan politik pembangunan yang merusakkan lingkungan hidup. Kedua, karena perusakan lingkungan yang masif (ekosida) pada akhirnya pasti

¹⁷ S. Graves and Waddock S. (1999), "Institutional Owners and Corporate Responsibility", *Social Review and Management Journal*, Vol. 37.

mengorbankan orang miskin dan sederhana. Maka, jika Gereja mengikuti Yesus Kristus yang mengidentikkan diri-Nya dengan orang miskin dan amat peduli dengan mereka, maka Gereja seharusnya membumikan teologi ekologi dan menggiatkan pastoral (diakonia) ekologi.

Teologi ekologi yang dimaksudkan adalah teologi yang merefleksikan lingkungan hidup dalam terang iman dan wahyu. Secara tegas dapat dikatakan bahwa teologi ekologi ingin merefleksikan maksud Allah berkaitan dengan alam ciptaan di satu sisi, sekaligus merefleksikan alam ciptaan dengan segala keindahan dan kerusakannya bukan semata sebagai fakta duniawi semata, tetapi dalam terang pewahyuan dan iman akan Tuhan.¹⁸ Teologi ekologi dapat terlihat dan diterangkan melalui Kitab Suci dan ajaran Gereja.

Lingkungan Hidup dalam Pandangan Kitab Suci Kristiani

Pertama-tama dapat ditegaskan bahwa lingkungan hidup memiliki martabat yang besar dan mulia dalam perspektif Kitab Suci. Menurut Kitab Suci, dunia dan segala isinya sungguh dikehendaki oleh Allah dan karena itu semua baik adanya (bdk. Kej. 1:31).¹⁹ Alam ciptaan sungguh baik karena pertama-tama diciptakan oleh Allah sendiri. Allah adalah Sang Pencipta. Dialah "awal dan akhir, asal dan tujuan seluruh alam ciptaan".²⁰ Kitab Suci, baik Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, melihat alam secara fisik sungguh baik adanya dan bahwa alam semesta ini sanggup merefleksikan penciptaannya.

Karena dunia diciptakan Allah dengan berfirman dan manusia diciptakan seturut gambar Allah, maka ciptaan merupakan pernyataan diri Allah, wahyu Allah yang pertama dan melalui dunia, dengan memandang dunia dan pelbagai fenomena di dalam dunia, manusia bisa mengenal Allah sebagaimana kita lihat dalam pelbagai agama alam yang terutama memandang Allah seturut apa yang tampak dalam ciptaan.²¹

¹⁸ Stephen B. Bevans, *Loc.cit.*

¹⁹ Georg Kirchberger, *Allah Menggugat Sebuah Dogmatik Kristiani*, Maumere: Ledalero, 2007, hlm. 258.

²⁰ Berthold A. Pareira, Guido Tisera, dan Martin Harun, *Keadilan, Perdamaian, dan Keutuhan Ciptaan*, Jakarta: Lembaga Biblika Indonesia, 2007, hlm.136.

²¹ Georg Kirchberger, *Allah Menggugat, Op. Cit.*, hlm. 259.

Dengan demikian, semua makhluk, dengan segala keanekaragaman dan keunikannya sungguh menggambarkan keagungan dan kemahakuasaan Allah. Pemazmur katakan; "Kemuliaan Tuhan dalam pekerjaan tangan-Nya dan dalam taurat-Nya. Langit menceritakan kemuliaan Allah, dan cakrawala memberitakan pekerjaan tangan-Nya" (Mazmur 19:1-2). Namun, selain untuk kemuliaan Tuhan, ciptaan juga bertujuan agar semua makhluk bahagia. "Kemuliaan Allah dan kebahagiaan makhluk rohaniah merupakan kedua tujuan karya penciptaan dan sebenarnya bukan dua, melainkan satu tujuan yang rangkap."²² Namun, kebahagiaan manusia yang diberikan Allah ini menuntut tanggung jawab dari manusia sendiri.

Secara singkat, pandangan Kitab Suci Kristen tentang ciptaan dan mengenai tanggung jawab manusia di dalamnya mengerucut kepada dua aspek penting, yaitu kepemilikan Allah dan pelayanan manusia. Dua aspek penting ini memperlihatkan bahwa Allah sebagai Sang Pencipta menempatkan manusia sebagai ciptaan-Nya yang hidup bersama makhluk ciptaan-Nya yang lain.²³ Di antara segala ciptaan, manusia adalah satu-satunya makhluk yang secitra dengan Allah (bdk. Kej. 1:27). Sebagai citra Allah, manusia mempunyai martabat sebagai pribadi yang mampu mengenali dirinya sendiri, menyadari kebersamaan dirinya dengan orang lain, dan bertanggung jawab atas makhluk ciptaan yang lain. Manusia adalah rekan kerja Allah dalam menata, menjaga, memelihara, dan mengembangkan seluruh alam semesta ini. Allah memberikan kepercayaan kepada manusia untuk memelihara dan mengolah dengan bijaksana alam semesta ini serta berupaya menciptakan hubungan yang harmonis di antara semua ciptaan (bdk. Kej. 2:15).²⁴ Oleh karena itu, manusia harus mengelola bumi dengan segala isinya ini dalam kesucian dan keadilan. Manusia tidak berhak memboroskan dan merusak alam serta sumber-sumbernya dengan alasan apa pun.

Kehadiran Allah di dunia dalam diri Yesus Kristus ingin menyatakan bahwa kasih-Nya amat besar terhadap manusia dan semua ciptaan. Karya penebusan Allah dalam diri Yesus Kristus juga ingin menjangkau

²² *Ibid.*

²³ William Chang, *Moral Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2001, hlm. 46.

²⁴ Bdk. Paus Fransiskus, *Laudato Si*, Terj. Martin Harun, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 2015, Artikel. 66-68, hlm. 41-43.

semua ciptaan. Dengan darah salib Kristus, segala sesuatu di bumi dan di surga diperdamaikan oleh Allah (bdk. Kol. 1:19-20). Rasul Paulus dengan tegas menyatakan bahwa karya penyelamatan Allah tidak hanya untuk manusia yang berdosa tetapi meliputi segala makhluk dan seluruh alam semesta. Oleh karena itu, sikap pemberian diri yang disertai dengan kerendahan hati manusia terhadap yang lain sebagaimana telah dilakukan oleh Yesus Kristus (bdk. Flp. 2:1-11) mesti diperluas untuk semua makhluk ciptaan.

Pengelolaan Alam Ciptaan Menurut Ajaran Gereja

Ada beberapa pertimbangan kunci dari ajaran Gereja perihal pengelolaan lingkungan hidup. Pertimbangan-pertimbangan tersebut akan diuraikan secara singkat dalam beberapa pokok selanjutnya.

Alam Ciptaan sebagai Sakramen dan Perlunya Pertobatan dari Kesesatan Antropologis

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa Kitab Suci menempatkan alam ciptaan sebagai tanda kehadiran dan cinta kasih Allah kepada dunia dan manusia. Sementara segala kerusakan dalam alam lebih banyak dipengaruhi oleh keserakahan manusia. Terdapat kekacauan relasi antara manusia dengan Allah, manusia dengan sesama, dan manusia dengan alam ciptaan akibat dosa manusia. Ada semacam kesesatan antropologis terutama berkaitan dengan konteks dan maksud awal ciptaan.²⁵ Kesanggupan manusia dalam arti tertentu "mengubah dan menciptakan dunia" membuat dia lupa bahwa segala kemampuan dan kegiatannya itu selalu didasarkan pada pengaruhaan segalanya oleh Allah menurut maksud-Nya semula. Manusia telah bertindak salah kaprah seolah dia boleh seenaknya menaklukkan bumi tanpa syarat. Manusia bukannya menjalankan tugasnya bekerja sama dengan Allah, tetapi malahan ia menggantikan tempat Allah dan hal itu justru membangkitkan pemberontakan alam yang telah diatur Allah secara teratur tetapi dirusakkan oleh manusia sendiri.²⁶

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Yohanes Paulus II, *Centesimus Annus*, Terj. R. Hardawiryana, Cetakan II, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 1992, Artikel 37, *Op. Cit.*, p. 50.

Menyadari semakin meluasnya kerusakan alam ciptaan, maka manusia diminta untuk kembali menghargai dan mengikuti maksud awal ciptaan. Gereja melalui ajaran sosialnya menegaskan bahwa Allah telah mengaruniakan segalanya (alam ciptaan) kepada manusia dan manusia hanya diminta untuk menghormati kebaikan Allah itu.

Allah tidak saja mengaruniakan bumi dan segala harta benda kepada manusia, tetapi manusia sendiri adalah karunia Allah sendiri. Oleh karena itu, manusia wajib juga menghormati struktur kodrati dan moril yang diterimanya dari Allah.²⁷

Secara lebih jelas, ensiklik *Sollicitudo Rei Socialis* artikel 34 menggariskan;

Kekuasaan yang dianugerahkan kepada manusia oleh Sang Pencipta bukanlah suatu kekuasaan mutlak. Orang juga tidak dapat berbicara tentang kebebasan untuk "menggunakan dan menyalahgunakan" atau menghabiskan barang-barang menurut kesenangan seseorang. Pembatasan yang diberikan sejak permulaan oleh Sang Pencipta sendiri dan secara simbolis diungkapkan dengan larangan untuk tidak "makan dari buah pohon itu" (Kej. 2:16-17) dengan cukup jelas menyatakan bahwa dalam kaitannya dengan dunia alami, kita takluk bukan saja pada hukum-hukum biologis tetapi hukum moral yang tidak dapat diperkosa tanpa keraguan.²⁸

Perlunya Tanggung Jawab dan Solidaritas Lintas Generasi

Kepedulian terhadap lingkungan hidup menyajikan sebuah tantangan kepada setiap orang untuk menghormati alam lingkungan sebagai harta milik bersama yang diperuntukkan bagi semua orang dengan mencegah siapa pun yang merusakkan lingkungan, termasuk yang bermotif ekonomi sekadar untuk menumpulkan kekayaan. Tanggung jawab terhadap lingkungan hidup tidak saja karena kebutuhan-kebutuhan saat sekarang tetapi juga kebutuhan-kebutuhan generasi mendatang.

²⁷ Artikel 38, *Ibid.*, hlm. 52.

²⁸ Yohanes Paulus II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Terj. Petrus Turang, Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 1988, Artikel 34, hlm. 53.

Tentang pentingnya tanggung jawab untuk menyiapkan lingkungan yang nyaman bagi generasi mendatang, Paus Paulus VI dalam ensiklik *Populorum Progressio* menulis;

Kita menjadi ahli waris angkatan-angkatan sebelum kita dan kita menuai keuntungan dari usaha-usaha orang-orang sezaman. Kita mempunyai kewajiban terhadap semua orang. Oleh karena itu, kita tidak dapat mengabaikan kesejahteraan mereka yang akan menyusul kita untuk menumbuhkan bangsa manusia.²⁹

Inilah tanggung jawab yang mesti dipegang oleh generasi-generasi sekarang terhadap generasi-generasi yang akan datang.³⁰ Gereja dalam ajaran sosialnya juga amat menekankan pentingnya tanggung jawab yang harus tertuang dalam produk dan penegakan hukum yang mem-bela keutuhan ciptaan.

Pembangunan Ekonomi Tanpa Merusak Lingkungan

Sikap Gereja yang dinilai terlalu kritis terhadap investasi sering dianggap sebagai penghambat masuknya investasi ke wilayah Nusa Tenggara Timur (NTT). Gereja bahkan dinilai anti investasi dan karena itu menghalangi pertumbuhan ekonomi di NTT. Padahal, sebagai daerah miskin, NTT seharusnya “ramah” menerima investasi yang dapat mendongkrak pertumbuhan ekonomi. Dengan terlalu kritis terhadap dunia investasi, Gereja dituduh justru melanggengkan kemiskinan yang sudah lama mendera daerah ini. Pertanyaan kita, benarkah Gereja anti investasi? Betulkah Gereja menentang pertumbuhan ekonomi dan karena itu membenarkan langgengnya kemiskinan?

Terhadap tuduhan seperti ini pertama-tama perlu dijelaskan bahwa cita-cita utama keberadaan Gereja adalah untuk keselamatan dunia dan manusia, baik jasmani maupun rohani. Maka, Gereja tidak semata berkonsentrasi kepada keselamatan jiwa manusia yang bersifat eskatologis, tetapi juga ingin berperan menghadirkan kesejahteraan manusia di dunia (sekarang). Dengan demikian, Gereja sama sekali tidak “ramah” terhadap faktum kemiskinan, namun Gereja justru

²⁹ Yosef Maria Florisan, Paul Budi Kleden, dan Otto Gusti Madung (Penerj.), *Kompendium Ajaran Sosial Gereja*, Maumere: Ledalero, 2009, hlm. 317.

³⁰ Yohanes Paulus II, *Centesimus Annus*, Artikel 37, *Op. Cit.*, hlm. 52.

ingin aktif memerangi kemiskinan. Oleh karena itu, Gereja sudah pasti mendukung segala usaha yang membantu membawa masyarakat menuju kesejahteraan. Sebaliknya, Gereja menentang segala upaya termasuk yang “berkedok pembangunan” yang justru membawa masyarakat/umat kepada kemiskinan dalam segala bentuknya. Gereja memberi catatan khusus terkait pola pengembangan ekonomi yang berdampak langsung bagi lingkungan hidup. Melalui ajaran sosialnya, Gereja mengharapkan agar program-program pengembangan ekonomi mesti secara saksama memperhatikan perlunya menghormati keutuhan serta irama-irama alam karena sumber-sumber daya alam itu terbatas dan beberapa darinya tidak dapat diperbarui. Di sini, ada kebutuhan untuk menentang irama eksploitasi yang membahayakan ketersediaan beberapa sumber daya alam, baik untuk saat ini maupun untuk masa yang akan datang.

Secara tegas Ajaran Sosial Gereja (ASG) menggariskan agar segala kegiatan ekonomi mesti menghormati lingkungan.

Sistem ekonomi yang menghormati lingkungan hidup tidak akan menempatkan maksimalisasi keuntungan sebagai satu-satunya tujuannya, karena perlindungan atas lingkungan hidup tidak dapat dijamin semata-mata berdasar pada perhitungan finansial menyangkut biaya dan laba.³¹

Di sini harus ada keseimbangan antara usaha pembangunan ekonomi dengan kebutuhan-kebutuhan perlindungan lingkungan hidup. Setiap kegiatan ekonomi yang mendayagunakan sumber-sumber daya alam mesti juga peduli untuk melindungi lingkungan hidup. Untuk itu Gereja melalui ajaran sosialnya berharap agar kekuatan pasar tidak terlalu mendominasi sistem ekonomi. Sebab, dalam keyakinan ASG, lingkungan hidup adalah salah satu harta milik yang tidak dapat dilindungi atau dikembangkan secara memadai oleh kekuatan pasar.³²

Mempertimbangkan Nasib Masyarakat Adat (Lokal)

Terkait dengan usaha menjaga keutuhan ciptaan, Gereja melalui ajaran sosialnya juga berusaha memberikan perlindungan terhadap

³¹ Kompedium Ajaran Sosial Gereja, *Op. Cit.*, hlm. 323.

³² Yohanes Paulus II, *Centesimus Annus*, Art. 40, *Op. Cit.*, hlm. 54-55.

masyarakat adat dari kepentingan industri/ekonomi. Sebab, menurut ASG, hubungan suku-suku pribumi dengan tanah serta sumber daya merupakan sebuah ungkapan yang hakiki tentang jati diri mereka.³³ Dengan demikian, perlindungan terhadap masyarakat adat penting dilakukan sebab kepentingan industri sering kali sangat kuat mengusir mereka dari tanah mereka sendiri yang merupakan simbol jati diri mereka. Orang Manggarai katakan; *Long ata lonto, lonto ata long*. Oleh karena itu, berhadapan dengan investasi ekonomi yang semakin masif, hak-hak suku pribumi mesti tetap dilindungi sewajarnya.

Bahkan, menurut ASG, suku-suku pribumi menyajikan teladan tentang satu kehidupan yang dilakoni dalam keselarasan dengan lingkungan hidup yang telah mereka kenal dengan sangat baik dan telah mereka pelihara pula.³⁴ Pengalaman mereka yang luar biasa yang merupakan sumber daya yang tak tergantikan bagi semua umat manusia, terancam risiko akan punah dengan lingkungan hidup dari mana mereka berasal.

Pastoral Ekologi

Kian menguatnya dosa-dosa ekologis membawa daya rusak luar biasa bagi alam ciptaan. Bencana alam di berbagai tempat dan perubahan iklim yang kian nyata adalah akibat kecerobohan manusia merusakkan alam ciptaan secara serampangan. Oleh karena itulah, pembumian teologi ekologi dalam kebijakan dan tindakan pastoral ekologi mendesak dilakukan. Tindakan pastoral ekologi yang dilakukan perlu dimulai dari usaha tanpa henti untuk menyerukan perlunya pertobatan ekologis.

Menyerukan Pertobatan Ekologis

Menyadari semakin rusaknya relasi manusia dengan alam ciptaan, maka seruan untuk segera dilakukannya pertobatan ekologis kian lantang diperdengarkan akhir-akhir ini. Editorial *Media Indonesia* tercatat pernah mengusung tema pertobatan ekologis. Latar aktual dari topik editorial tersebut adalah banyaknya bencana alam di berbagai tempat di tanah air dengan latar bencana tragis yang sama, bedah editorial tersebut menyerukan adanya pertobatan ekologis yang ditandai

³³ Komentarium Ajaran Sosial Gereja, *Op. Cit.*, hlm. 324.

³⁴ *Ibid.*

oleh penghargaan sewajarnya terhadap alam ciptaan. Pentingnya pertobatan ekologis karena ada indikasi signifikan yang menunjukkan semakin menguatnya dosa-dosa ekologis yang dilakukan manusia dewasa ini. Dosa ekologis itu banyak dilatari oleh motif-motif ekonomi dan politik; hanya untuk memenuhi hasrat tak terbendung manusia akan kuasa dan harta.

Paus Fransiskus dalam Ensiklik *Laudato Si* Art. 8 mengutip pidato Patriark Bartolomeus di Santa Barbara, California;

Bagi manusia yang menghancurkan keanekaragaman hayati ciptaan; bagi manusia yang mengurangi keutuhan bumi dengan menyebabkan perubahan iklim, dengan menggunduli hutan alamnya atau menghancurkan lahan-lahan basahnya; bagi manusia yang mencemari perairan di bumi, tanahnya, udaranya dan hidupnya—semuanya ini adalah dosa. Kejahatan terhadap alam adalah dosa terhadap diri kita sendiri dan dosa terhadap Allah.³⁵

Dengan pendasaran ini, maka amat tepat jika Paus Fransiskus dalam dokumen yang sama menyerukan pertobatan ekologis. Sebab, akar krisis ekologis saat ini bersumber dari dosa kerakusan manusia. Karena itu, diperlukan pertobatan ekologis. Pertobatan ekologis adalah pertobatan personal serentak pertobatan komunal. Pertobatan ini mensyaratkan pergumulan rangkap tiga.³⁶ Pertama, pertobatan adalah ungkapan rasa syukur dan kemurahan hati terhadap dunia yang merupakan “hadiah” dari Allah. Manusia secara spontan berpihak pada keutuhan alam dan lingkungan. Kedua, pertobatan mengisyaratkan bahwa manusia hanyalah salah satu (bukan satu-satunya) makhluk yang ada dalam persekutuan universal ini. Manusia tidak terputus dari makhluk lainnya, tetapi dengan seluruh jagat raya tergabung dalam persekutuan universal yang indah. Ketiga, pertobatan ekologis mendorong orang beriman untuk mengembangkan semangat dan kreativitasnya untuk menghadapi masalah dunia dengan menawarkan diri kepada Allah “sebagai persembahan yang hidup, yang kudus, dan yang berkenan” (Roma 12:1). Kelebihan dan keutamaan tidak dipakai

³⁵ *Laudato Si*, hll. 11.

³⁶ *Laudato si*, Artikel 216-221, hlm. 121-124.

untuk mendominasi alam, tetapi untuk berbagi dan merawat alam sebagai tanggung jawab yang lahir dari iman.

Memperkuat Kesadaran Ekologis³⁷

Tentu saja tugas Gereja dalam menolak berbagai pilihan pembangunan dan investasi yang merusak lingkungan belum selesai. Tantangan ke depan masih sangat kuat. Kolusi sesat antara penguasa dan kekuatan korporasi masih sangat kuat mengintai berbagai wilayah terutama di Flores untuk dijadikan lahan pengerukan. Oleh karena itu, menjadi tugas mendesak yang Gereja perlu lakukan adalah terus-menerus menyerukan dan menggalakkan kesadaran ekologis yang mendorong umat Allah agar melakukan gerak peralihan dari ketidakpedulian menuju sikap peduli terhadap lingkungan hidup.

Krisis ekologi sebagai akibat dari perilaku manusia harus mendorong semua pihak untuk menata ulang hubungan dengan ciptaan. Penataan ulang ini dimaksudkan untuk membangkitkan kesadaran akan tanggung jawab atas kepentingan bersama semua manusia dan semua ciptaan. Penataan itu dapat dimulai dengan menyadari bahwa lingkungan hidup mempunyai peran amat penting bagi semua kehidupan sehingga harus dilindungi dari berbagai pencemaran dan perusakan. Oleh karena itu, amat penting pelayanan pastoral lingkungan hidup tidak hanya terbatas menyangkut masalah teknis, tetapi juga menyangkut proses penanaman nilai melalui pendidikan. Pendidikan nilai dimaksud bertujuan untuk membangun kesadaran manusia bahwa menghargai alam harus menjadi prioritas utama dalam usaha mencegah dan memulihkan lingkungan hidup.

Mempromosikan Pembangunan Berkelanjutan

Pembangunan berkelanjutan yang dimaksudkan adalah bahwa usaha untuk memenuhi kebutuhan sekarang tidak boleh mengorbankan pemenuhan kebutuhan generasi masa depan. Pembangunan berkelanjutan penting karena dia memiliki cita-cita dan agenda dasar yang diarahkan agar terjadi sinkronisasi, pengintegrasian dan memberi perhatian serta bobot yang sama bagi tiga aspek pembangunan, yaitu

³⁷ Bagian ini diolah dari artikel penulis sendiri berjudul: Pertobatan Ekologis dan Gerakan Ekopastoral, dimuat dalam *Harian Flores Pos*, Senin 24 Februari 2014.

aspek ekonomi, aspek sosial budaya dan aspek lingkungan hidup.³⁸ Pada tempat inilah agenda pembangunan seharusnya mengikuti tiga prinsip pokok, yaitu prinsip demokrasi, prinsip keadilan, dan prinsip keberlanjutan.

Prinsip demokrasi menghendaki agar pembangunan yang dilaksanakan benar-benar merupakan perwujudan kehendak bersama dan demi kepentingan bersama seluruh rakyat. Sementara, prinsip keadilan dalam pembangunan adalah agar semua orang dan semua kelompok masyarakat memperoleh peluang yang sama untuk ikut dalam proses pembangunan dan kegiatan-kegiatan produktif, termasuk selanjutnya ikut juga dalam menikmati hasil-hasil pembangunan. Sementara, prinsip berkelanjutan menuntut agar agenda pembangunan dirancang dalam dimensi yang visioner dan berjangka panjang. Dengan demikian, dampak pembangunan baik positif maupun negatif dapat dideteksi dan dievaluasi dalam segala aspeknya. Sebab, dalam kenyataan sumber daya ekonomi terbatas, sedangkan aspek sosial budaya dan lingkungan hidup adalah aspek yang berdimensi jangka panjang. Untuk menunjang model pembangunan berkelanjutan, maka harus dipilih model pembangunan alternatif, yaitu pembangunan yang lebih hemat sumber daya dan mampu mensinkronkan aspek konservasi dengan aspek pemanfaatan secara arif. Salah satu cara mempromosikan pembangunan berkelanjutan adalah dengan memperkuat gerakan ekopastoral.

Menggiatkan Gerakan Ekopastoral

Selain seruan pertobatan dan pendidikan ekologis, Gereja juga amat perlu dengan gencar menggalakkan gerakan ekopastoral yang selama ini sudah dimulai di beberapa tempat. Gerakan ekopastoral penting

³⁸ Sebenarnya agenda politik lingkungan hidup telah mulai dipusatkan pada paradigma pembangunan berkelanjutan sejak tahun 1980-an. Istilah pembangunan berkelanjutan muncul pertama kali dalam *World Conservation Strategy* dari *The International Union For The Conservation Of Nature* pada 1980. Secara politik, paradigma pembangunan berkelanjutan ini sebenarnya telah diterima sebagai sebuah agenda politik pembangunan untuk semua negara di dunia dalam kesempatan KTT Bumi di Rio de Janeiro, pada 1992. Sayangnya hingga kini gagasan ini tidak banyak diimplementasikan secara global termasuk di Indonesia. Bdk. Soni Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010, hlm. 190-192.

untuk melawan sistem ekonomi/pembangunan (termasuk pertanian) eksploitatif yang tidak ramah terhadap lingkungan hidup.

Ada beberapa gerakan yang bisa dibuat untuk mengembangkan ekopastoral.³⁹ *Pertama*, menggali dan menemukan kembali praktik-praktik pertanian yang didasarkan pada kearifan lokal. Ada banyak praktik pertanian yang dibuat masyarakat lokal kita yang sangat menghargai keutuhan ciptaan. Bahkan, dalam masyarakat Manggarai, misalnya, ada keyakinan bahwa tanah garapan merupakan sesuatu yang sakral sehingga tidak pantas dieksploitasi secara membabi buta.

Kedua, Gereja perlu mengajak umat dan masyarakat untuk menghormati, menghargai, dan memuliakan sumber-sumber pangan (air, tanah, dan tanaman) sebagai bagian dari perwujudan hidup beriman dan beragama. Di sini, pewartaan iman harus juga menyentuh usaha penyelamatan lingkungan hidup dari keserakahan manusia.

Ketiga, membangun dan memperkuat kelompok-kelompok tani yang bersahabat dengan alam (pertanian organik/pertanian lestari). Kelompok-kelompok tani seperti inilah yang diharapkan mampu menjadi teladan bagi model pertanian berwawasan lingkungan. Untuk mendukung petani-petani seperti ini maka perlu diambil langkah-langkah advokasi menghadapi kebijakan-kebijakan publik yang tidak berpihak kepada kepentingan petani dan dunia pertanian yang berwawasan lingkungan.

Penutup

Dalam jebakan kapitalisme global, pembangunan kian gagal menghantar warga dan umat kepada kemakmuran dan kesejahteraan, namun lebih sebagai jalan suram yang melahirkan pencaplokan, destruksi budaya, pemiskinan sistemik dan perusakan lingkungan hidup. Tirani kapitalisme atas nama pembangunan yang ditopang secara kuat oleh kepentingan rezim politik tertentu pasti akan memicu pertumbuhan ekonomi yang dibarengi oleh parahnya kerusakan sosial, sekaligus degradasi lingkungan hidup. Pembangunan kian antagonis karena munculnya ekosida (perusakan lingkungan yang masif). Ekosida atau

³⁹ Bagian ini diolah dari artikel penulis sendiri berjudul: Pertobatan Ekologis dan Gerakan Ekopastoral, dimuat dalam Harian *Flores Pos*, Senin 24 Februari 2014

perusakan lingkungan secara masif dan sistematis, termasuk atas nama politik pembangunan pada akhirnya mencampakkan masyarakat miskin dan sederhana dalam pemiskinan yang sistemik dan kegersangan kultural. Dengan demikian pembangunan gagal membawa masyarakat kepada cita-cita kemakmuran, namun pembangunan dengan jalan ekosida justru lebih sebagai tindakan bunuh diri secara ekologis.

Berkenaan dengan jebakan pembangunan tersebut, maka amat perlu Gereja Katolik membumikan teologi ekologi, di mana Allah direfleksikan dalam konteks kerusakan lingkungan yang kian masif. Gereja mesti terus hadir secara relevan dan signifikan, dengan terus-menerus menjadi kekuatan dekolonial dengan menggiatkan pastoral ekologi, melawan tarikan badai kapitalisme global dengan kepelbagaian wajahnya yang eksploitatif atas nama pembangunan.

Daftar Pustaka

- Bevans, Stephen B. *Model-model Teologi Konstekstual*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2002.
- Candraningrum, Dewi. Ekosida, link: <https://www.jurnalperempuan.org/blog/ekosida1>, diakses pada 5 Januari 2020.
- Chang, William. *Moral Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Dale, Cypri Jehan Paju. *Kuasa, Pembangunan dan Pemiskinan Sistemik*. Labuan Bajo: Sunspirit Books, 2013.
- Denar, Benny. *Mengapa Gereja (Harus!) Tolak Tambang?*. Maumere: Ledalero, 2015
- Denar, Benny. "Sisi Antagonis Pembangunan dan Opsi Dekolonial dalam Teologi Katolik". dalam Matias Daven dan Georg Kirchberger (Eds.), *Hidup Sebuah Pertanyaan Kenangan 50 Tahun STFK Ledalero*. Maumere: Ledalero, 2019.
- Denar, Benny Keristian Dahurandi, dan Vinsensius Nase. *Kiprah Gereja Katolik dalam Mendampingi Masyarakat Pasca-tambang di Kabupaten Manggarai Flores Barat – Laporan Penelitian Dosen PTAKS di Lingkungan Ditjen Bimas Katolik Kementerian Agama Republik Indonesia*. Ruteng: STIPAS St. Sirilus Ruteng, 2019.
- Diamond, Jared. *Collapsee; How Societies Choose to Fail or Succeed*. USA: Penguin Books, 2005.
- Fransiskus. *Laudato Si*. Terj. Martin Harun. Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 2015.

- Goudzwaard, Bob dan Harry de Lange. *Di Balik Kemiskinan dan Kemakmuran*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Graves, S., and S. Waddock (1999), "Institutional Owners and Corporate Responsibility", *Social Review and Management Journal*, Vol. 37.
- Keraf, Sonny. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Kirchberger, Georg. *Allah Menggugat Sebuah Dogmatik Kristiani*. Maumere: Ledalero, 2007.
- Komisi Kepausan Untuk Keadilan dan Perdamaian. *Kompendium Ajaran Sosial Gereja*. Terj. Yosef Maria Florisan. Maumere: Ledalero, 2009.
- Panitia Sinode III Keuskupan Ruteng. *Dokumen Sinode III 2013-2015 Keuskupan Ruteng Pastoral Kontekstual Integral*. Yogyakarta: asdaMEDIA, 2017.
- Pareira, Berthold A, Guido Tisera, dan Martin Harun. *Keadilan, Perdamaian dan Keutuhan Ciptaan*. Jakarta: Lembaga Biblika Indonesia, 2007.
- Priyono, Herry B. "Filsafat Deregulasi". Opini dalam *Kompas*, Rabu 01 Juni 2005.
- Regus, Max. "Membongkar Aib Pembangunan", dalam Paul Budi Kleden, dkk (ed.). *Allah Menggugat Allah Menyembuhkan*. Maumere: Ledalero, 2012.
- Saleh, Ridha, dkk. *Ecocide: Memutus Impunitas Korporasi*. Jakarta: Wahana Lingkungan Hidup Indonesia, 2019.
- Yohanes Paulus II. *Centesimus Annus*. Terj. R. Hardawiryana. Cetakan II. Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 1992.
- _____. *Sollicitudo Rei Socialis*. Terj. Petrus Turang. Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KWI, 1988.

DOKUMEN ABU DHABI DAN IMPLIKASINYA TERHADAP DIALOG INTERRELIGIUS DI INDONESIA¹

Oleh Fransiskus Sales Lega²

Pendahuluan

Akhir dekade kedua milenium ke-3, Paus Fransiskus membuat suatu terobosan fenomenal dalam konteks pertemuan antara Katolik dan Muslim. Paus Fransiskus mengadakan kunjungan apostolik ke Uni Emirat Arab (UEA) yang dikenal sebagai negeri kelahiran agama Islam pada 3 Februari 2019. Kunjungan ini patut ditorehkan pada sejarah Gereja milenium ke-3. Paus Fransiskus menciptakan sejarah baru hubungan Katolik dan Muslim. Ia meretas jalan baru untuk memantapkan relasi Katolik dan Muslim yang sudah diinisiasi oleh para pendahulunya. Kunjungan bersejarah ini membuat Paus Fransiskus tercatat sebagai Paus pertama dalam sejarah Gereja Katolik yang menjejakan kakinya ke teluk Arab, tanah kelahiran Islam.

Paus Fransiskus dan Imam Besar Al-Azhar Sheikh Ahmed el-Tayeb, dalam kesadaran yang sama sebagai anak-anak Allah, membicarakan secara intens dan komprehensif berbagai persoalan yang melanda manusia dewasa ini. Hasil diskursus yang intens dan humanis ini tertuang dalam sebuah dokumen yang dikenal dengan sebutan "Dokumen Abu Dhabi". Intipati dari dokumen ini adalah dialog antaragama,

¹ Tulisan ini pernah dipresentasikan dalam seminar ilmiah yang diselenggarakan oleh Program Studi Pendidikan Teologi, FKIP Universitas Katolik Indonesia Santu Paulus, Ruteng, pada 14 Desember 2019.

² MA Teologi STFK Ledalero, Maumere-Flores; Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng, Flores.

khususnya Katolik dan Muslim. Penulis merasa tertarik untuk membaca dan merefleksikan dokumen ini. Dokumen ini memantik beberapa pertanyaan kritis. **Pertama**, mengapa dialog antaragama itu urgen dan mendesak dewasa ini? Kedua, pembicaraan tentang dialog sebenarnya bukan hal baru dalam dokumen-dokumen Gereja. Sejak Konsili Vatikan II Gereja sudah merevisi berbagai macam pandangan tentang agama dan budaya lain. Bahkan, Gereja Katolik mendirikan satu institusi khusus untuk menangani urusan dialog antaragama. Pertanyaannya, apa yang baru dari pembicaraan tentang dialog antaragama dalam dokumen Abu Dhabi?

Menurut Kleden (2002:viii), dialog antaragama menjadi suatu yang mendesak dewasa ini karena "berbagai konflik dan ketegangan benuansa agama, maka wajar apabila dalam upaya penyelesaian konflik itu agama-agama didorong dan merasa diri tergerak untuk meningkatkan dialog di antara mereka. Dialog antaragama yang dibutuhkan dunia tidak cukup hanya sebagai sebuah program kerja untuk diwujudkan pada suatu kesempatan tertentu... Dialog mesti dipahami sebagai hakikat agama itu sendiri". Dialog antaragama menjadi suatu yang niscaya di tengah konflik yang dipicu oleh perbedaan keyakinan. Dokumen Abu Dhabi berisikan gagasan-gagasan etis global dan paradigma-paradigma lintas batas agama-agama. Paus Fransiskus dan Ahmad Al-Tayyeb menjadi dua sosok fenomenal dan berani melampaui batas-batas agama. Mereka menunjukkan kepada dunia khususnya kepada segenap penduduk bumi ini yang sering kali membangun *ghetto* dan bersikap eksklusif karena agama bahwa perbedaan agama tidak merintangai perjumpaan antarmanusia. perbedaan agama tidak mengucilkan kita dari yang lain. Mereka meretas sekat-sekat yang merintangai cita-cita untuk mewujudkan kesatuan anak-anak Allah. Paus Fransiskus menandakan bahwa "iman kepada Allah mempersatukan dan tidak memecah belah. Iman itu mendekatkan kita, kendatipun ada berbagai macam perbedaan, dan menjauhkan kita dari permusuhan dan kebencian" (Dokumen Abu Dhabi, 2019).

Hemat penulis, Dokumen Abu Dhabi memiliki implikasi penting terhadap dialog interreligius di Indonesia. Pada tataran wacana, dialog antaragama di Indonesia sebenarnya bukan wacana baru. Demikian juga pada tataran praktis, masyarakat Indonesia di beberapa tempat tertentu sudah mempraktikkan dialog antaragama. Meskipun

demikian, penulis melihat bahwa kesadaran dan pemahaman yang memadai tentang dialog antaragama umumnya masih terbatas. Dialog antaragama belum dipahami sebagai cara berada agama-agama yang ada di Indonesia. Ini terbaca lewat berbagai konflik yang bernuansa agama. Masyarakat beragama di Indonesia begitu mudah dimobilisasi untuk kepentingan politik dengan isu-isu agama. Pada tataran praktik, dialog antaragama belum menjangkau ikhwal membangun kerja sama lintas agama untuk mengatasi persoalan kemiskinan, ketidakadilan, krisis lingkungan hidup, perdagangan manusia dan isu-isu gender. Dokumen Abu Dhabi berisi terobosan-terobosan yang memperkaya konsep dan praktik dialog antaragama. Dokumen ini meretas sikap-sikap yang merintang hubungan yang hamornis antaragama.

Refleksi tentang implikasi Dokumen Abu Dhabi ini sebagai bagian dari upaya mendukung karya kegemballaan Mgr. Siprianus Hormat. Penulis melihat bahwa konteks karya kegemballaan Yang Mulia Uskup Sipri adalah pluralisme agama. Umat yang digembalakan oleh Uskup Ruteng adalah umat yang hidup dalam pengalaman ada bersama dengan umat yang beragama lain. Karena itu, penguatan kesadaran dan pemahaman dialogis serta praktik dialog antaragama yang otentik tentu bisa menjadi salah satu bahan refleksi dan perhatian pastoral. Apalagi dalam Dokumen Abu Dhabi, ada imperatif etis dan pastoral untuk para gembala atau para pemimpin agama di berbagai tempat dan level untuk memupuk dan mempromosikan semangat dialog antaragama. "Melalui kerja sama timbal balik, Gereja Katolik dan Al-Azhar mengumumkan dan berjanji untuk menyampaikan Dokumen ini kepada pihak-pihak berwenang, pemimpin yang berpengaruh, umat beragama di seluruh dunia, organisasi regional dan inter- nasional yang terkait, organisasi dalam masyarakat sipil, lembaga keagamaan dan para pemikir terkemuka" (Dokumen Abu Dhabi, 2019). Uskup Sipri tentu memiliki tanggung jawab etis dan pastoral untuk mengembangkan dialog antaragama di Keuskupan Ruteng demi menciptakan masyarakat yang damai.

Gereja Katolik Keuskupan Ruteng dalam kesehariannya berhadapan dengan kemajemukan agama dan budaya. Wilayah Keuskupan Ruteng yang mencakup tiga kabupaten, yakni Manggarai, Manggarai Barat, dan Manggarai Timur, tidak hanya dihuni oleh orang Katolik, tetapi juga agama lain seperti Islam, Hindu, Protestan, dan Buddha.

Di berbagai kecamatan yang terdapat pada tiga kabupaten ini, kita menemukan kemajemukan ini. Di Kabupaten Manggarai, misalnya, berdasarkan data BPS Tahun 2018, jumlah umat Katolik sebanyak 353.441 orang, Islam sebanyak 23.390 orang, Protestan sebanyak 2.659 orang. Dari sisi jumlah tempat ibadah di Kabupaten Manggarai, tempat ibadah orang Katolik sebanyak 232, sedangkan tempat ibadah orang Islam sebanyak 33.

Sikap Gereja terhadap Agama Lain

Sikap Gereja terhadap agama-agama lain pada masa lalu tercatat kurang elok, meskipun secara sporadis banyak tokoh dalam sejarah Gereja yang menunjukkan sikap positif terhadap agama-agama lain. Semboyan *extra Ecclesiam nulla salus* yang pada dasarnya bersifat apologetik kemudian berubah menjadi eksklusif. Hal ini ditandai dengan pandangan yang kurang bersahabat terhadap agama Islam. Perjumpaan dengan agama Islam menyebabkan sebuah perubahan radikal dalam sikap Gereja terhadap agama-agama lainnya. Tidak seperti perjumpaan lainnya, perjumpaan dengan agama Islam ini merupakan sebuah persetujuan antara dua kekuatan sosio-politis yang dikerahkan untuk mendukung kedua agama itu. Hal ini bermuara pada permusuhan agama serta penolakan total atau eksklusivisme (Ikatan Teologi India dalam Kirchberger dan Prior, 1997: 22).

Pembaruan dan perubahan sikap Gereja terhadap agama-agama lain terjadi secara fundamental dalam Konsili Vatikan II dan juga ensiklik-ensiklik dan dokumen Gereja pasca Konsili Vatikan II. Gereja tidak lagi bersikap negatif terhadap agama-agama lain, tetapi memandang agama-agama lain juga sebagai jalan keselamatan. Konsili Vatikan II dapat dikatakan sebagai titik tolak kehidupan Gereja yang dialogis. Meskipun demikian, tidak berarti dialog sebagai hal yang baru. Gagasan dialog dalam Konsili Vatikan II berinspirasi dari ajaran-ajaran pendahulu dalam Gereja. Para rasul seperti Paulus adalah tokoh yang mengedepankan prinsip menghargai agama dan kebudayaan lain (Riyanto, 1995: 23).

Sejak Konsili Vatikan II, Gereja Katolik menjadikan dialog sebagai sikap dasar Gereja berhadapan dengan agama-agama lain. Dokumen *Nostra Aetate (NA)* No. 1 Konsili Vatikan II membabarkan dasar

historis sekaligus teologis Gereja berdialog. Basis historis Gereja berdialog adalah keterbukaan Gereja membaca tanda-tanda zaman bahwa dewasa ini umat manusia semakin disatukan sama lain. Dasar teologisnya mencakup tiga hal: *pertama*, tugas dan tanggung jawabnya sebagai sakramen keselamatan harus memajukan persatuan dan kasih di antara umat manusia berdasarkan kasih Sang Pencipta. *Kedua*, Gereja percaya bahwa bangsa-bangsa hanya membentuk satu komunitas karena semuanya mempunyai asal dan tujuan yang sama, yakni Allah. *Ketiga*, umat manusia sendiri telah lama menantikan jawaban dari agama-agama atas aneka persoalan hidup yang mendasar seperti tentang hakikat manusia, arti dan tujuan hidup, apa yang baik dan dosa (Riyanto, 2010: 5).

Sikap positif Gereja terhadap agama-agama lain juga ditandaskan dalam *Lumen Gentium* (LG). Dalam LG 16 ditandaskan bahwa "mereka yang tanpa salah tidak mengenal Injil Kristus dan Gereja-Nya, tetapi mencari Allah dengan hati jujur, serta mencoba melaksanakan kehendak-Nya, yang diketahuinya berdasarkan perintah suara hati dalam kegiatan yang dipengaruhi rahmat, dapat memperoleh keselamatan abadi." Ajakan untuk berdialog dengan agama lain dinyatakan dalam dekret NA 2: "Gereja mendorong para putranya, supaya dengan bijaksana dan penuh kasih, melalui dialog dan kerja sama dengan para penganut agama lain, sambil memberi kesaksian tentang iman serta perihidup kristiani, mengakui, memelihara dan mengembangkan harta-kekayaan rohani dan moral serta nilai-nilai sosio-budaya, yang terdapat pada mereka." Penghargaan dan penghormatan terhadap agama lain didasarkan atas kenyataan bahwa setiap agama memiliki kekayaan ajaran yang membawa orang kepada keselamatan. *Evangelii Nuntiandi* (EN) 53 menyatakan bahwa "Agama-agama itu memiliki warisan naskah-naskah keagamaan mendalam yang sangat mengesankan. Agama-agama itu mengajarkan orang-orang dari generasi ke generasi bagaimana caranya berdoa. Agama-agama itu sarat diresapi oleh 'benih-benih sabda' yang tak terbilang banyaknya dan dapat menciptakan persiapan yang tampan bagi Injil" (Kirchberger, 1999: 99-101).

Kemajemukan memang menghadirkan suatu tantangan dalam cara beragama dewasa ini. Ada keragaman yang sangat besar dalam berbagai kebudayaan dan masyarakat manusia, tentangnya dewasa ini kita telah menjadi semakin sadar manakala berbagai sarana komunikasi

sosial memasok semakin banyak informasi tentang kehidupan kita. Bagaimanakah kita sebagai Gereja dapat mempertahankan kesatuan dan sekaligus memperagakan kekatolikan yang sejati? Bagaimana kita menafsirkan dan mengkomunikasikan pokok-pokok utama iman kristiani tentang finalitas Yesus Kristus serta keselamatan yang ditawarkan-Nya? (Schreiter, 2002: 56).

Bagaimana Gereja Katolik bereksistensi dan memaknai jati diri, panggilan dan misinya dalam konteks keberagaman agama-agama di Asia? Gereja Katolik di Asia adalah Gereja yang ber-koekistensi dengan agama-agama lain. Gereja Katolik Asia adalah Gereja yang menghayati panggilan dan misinya dalam pengalaman ada berada bersama dengan agama lain. FABC III Tahun 1982 merumuskan eksistensi Gereja Asia sebagai Gereja yang mengabdikan semua orang dari segala macam latar belakang budaya, tradisi religius, agama, sosial, dan budaya. Orang-orang beragama lain bukan musuh, melainkan partner dalam mewujudkan panggilan dan misi Gereja. Karena itu, di tengah kemajemukan itu, Gereja Katolik Asia memaknai jati dirinya sebagai Gereja yang mengabdikan. Pengabdian itu harus berakar dalam budaya setempat. Keberakaran terjadi kalau Gereja terbuka untuk berdialog dengan tradisi-tradisi keagamaan Asia. Karena pada prinsipnya Gereja itu bersifat dialogal. Dialog dengan tradisi kebudayaan, religiusitas maupun agama-agama setempat menjadi imperatif etis dan misioner bagi Gereja Katolik Asia. Dengan cara seperti ini, Gereja memantapkan pembangunan jati dirinya di Asia (Armada, 2010: 1-2).

Hakikat Dialog Antaragama

1. Pengertian Dialog Antaragama

Dialog adalah cara berada Gereja di tengah dunia yang dicirikan oleh kemajemukan agama dan budaya. Dialog menjadi bagian fundamental dari keberadaan Gereja karena dialog adalah cara berada Allah sendiri. Allah berinisiatif untuk mendialogkan diri-Nya kepada manusia. Yesusewartakan Kerajaan Allah atau Kabar Gembira dengan cara-cara dialogis. Demikian juga para rasul, ketikaewartakan Kabar Gembira di luar lingkungan kebudayaan masyarakat Yahudi. Mereka menjadikan dialog sebagai cara hidup sehingga pewartaan mereka diterima dan berakar di dalam diri para pendengar. Sejak Konsili Vatikan II,

Gereja menandakan dialog sebagai cara baru menggereja. Gereja meninggalkan pola eksklusivisme, fundamentalisme, dan triumfalisme. Gereja membuka diri terhadap kebenaran-kebenaran dan kebijaksanaan-kebijaksanaan yang ada dalam agama-agama dan kebudayaan lain. Gereja bahkan mengajak para anggotanya untuk belajar dari hal-hal positif dalam agama dan kebudayaan lain. Gereja mengakui bahwa agama-agama lain juga mengajarkan jalan keselamatan karena itu patut dihormati dan dihargai.

Christian Conference of Asia memahami dialog sebagai hubungan timbal balik antara orang-orang Kristen dan sesama yang beriman lain dalam mana keduanya masuk ke dalam sebuah proses mendengarkan dan saling memperkaya. Dialog menolak pemahaman bahwa sesama yang beriman lain merupakan sasar tugas perutusan Kristen, akan tetapi menerima mereka sebagai mitra demi terbentuknya masyarakat baru di Asia. Maka, dialog menyediakan sebuah konteks hidup bagi kesaksian timbal balik (Kirchberger dan Prior, 1997: 58). Dalam FABC Papers, dialog dilihat sebagai suatu kemendesakan dalam konteks Gereja Katolik Asia. Dialog dipahami sebagai sebuah komunikasi dua arah di antara pribadi dengan pribadi atau kelompok atau kelompok dengan kelompok. Dialog adalah sebuah pemberian diri—siapa aku dan apa yang kumiliki—sehingga terjadi proses saling memperkaya diri. Dialog berarti keterbukaan untuk mengetahui, mencintai dan mengormati seseorang dengan segala iman kepercayaan ataupun ideologinya (Amalorpavadas, 1997, 62). Pernyataan Akhir Musyawarah Paripurna FABC ke-7 di Samphan, Thailand, pada 3-13 Januari 2000 merumuskan delapan pembaruan Gereja di Asia. Salah satunya adalah sebuah pergerakan menuju dialog rangkap tiga dengan iman kepercayaan yang lain, dengan kaum miskin dan dengan kebudayaan-kebudayaan (Kirchberger dan Prior, 2001, 21).

Kongregasi Evangelisasi Bangsa-Bangsa dan Dewan Kepausan untuk Dialog Antaragama memabarkan makna dialog antaragama dalam dokumen Dialog dan Wartaan artikel 9 yang berbunyi:

Dialog dapat dimengerti dengan bermacam-macam cara. *Pertama*, pada tingkat manusiawi semata-mata, dialog berarti komunikasi timbal balik, yang terarah ke suatu tujuan bersama, atau pada tingkat yang lebih dalam, terarah ke persatuan antarpribadi. *Kedua*, dialog

dianggap sebagai suatu sikap hormat dan persahabatan yang meresapi atau hendaknya meresapi semua kegiatan yang membentuk perutusan evangelisasi Gereja. Hal ini dengan tepat dapat disebut "semangat dialog". Ketiga, dalam konteks keragaman agama, dialog berarti "semua hubungan antaragama yang positif dan konstruktif dengan pribadi-pribadi dan jemaat-jemaat dari agama lain, yang diarahkan untuk saling memahami dan saling memperkaya, dalam ketaatan kepada kebenaran, dan hormat terhadap kebebasan. Hal ini mencakup baik kesaksian maupun pendalaman keyakinan keagamaan masing-masing.

Ikatan Teologi India memaknai dialog sebagai sebuah cara berada dan sebuah pandangan hidup. Ia merupakan sebuah bela rasa dan sebuah proses saling memperkaya. Sama seperti semua kenyataan, dialog pun merupakan sebuah paradoks tentang keberakaran dan mobilitas, keyakinan dan keterbukaan, komitmen terhadap cita-cita sendiri, penghargaan terbuka dan penerimaan orang-orang lain. Ia mengandaikan keterbatasan dan kesempurnaan, penderitaan dan harapan. Ia merupakan proses mendengarkan dan menemukan orang lain; dan sebuah jalan penataan kembali serta pemugaran hidup manusia dan masyarakat (Kichberger dan Prior, 1997: 30-31). Menurut Amalorpavadas (dalam Kirchberger dan Prior, 1997: 62), dialog adalah sebuah komunikasi dua arah di antara pribadi dengan pribadi atau kelompok atau kelompok dengan kelompok. Dialog adalah sebuah pemberian diri—siapa aku dan apa yang kumiliki—sehingga terjadi proses saling memperkaya diri. Dialog berarti keterbukaan untuk mengetahui, mencintai dan mengormati seseorang dengan segala iman kepercayaan atau pun ideologinya.

Pernyataan bersama *Christian Conference of Asia* (CCA) dan *Federation of Asian Bishops Conference* (FABC) yang dirumuskan di Singapura pada 5-10 Juli 1987 menandakan bahwa dialog pada tempat pertama merupakan suatu sikap/perilaku, suatu keterbukaan terhadap sesama, sebuah sharing sumber-sumber spiritual ketika orang berhadapan dengan krisis yang besar, yaitu kehidupan dan kematian, ketika mereka berjuang untuk menegakkan keadilan dan martabat manusia, ketika mereka merindukan perdamaian. Dalam dialog, orang-orang Kristen dan sesama mereka yang beragama lain masuk ke dalam sebuah hubungan timbal balik yang menjadi sebuah proses saling

belajar dan saling berkembang. Dialog memberikan peluang-peluang untuk memberikan kesaksian kristiani. Orang-orang Kristen, seraya mensharingkan gagasan-gagasan yang berasal dari iman mereka, akan lebih peka terhadap gagasan-gagasan dari pada saudari dan saudaranya yang berasal dari tradisi-tradisi keagamaan lain. (Kirchberger dan Prior, 1997: 71-72).

Menurut Paus Fransiskus dan El-Tayeb (Dokumen Abu Dhabi, 2019), Dialog antarumat beragama berarti ”berkumpul bersama dalam ruang luas nilai-nilai rohani, manusiawi, dan sosial bersama dan, dari sini, meneruskan keutamaan-keutamaan moral tertinggi yang dituju oleh agama-agama. Hal ini juga berarti menghindari perdebatan-perdebatan yang tidak produktif”.

Dialog adalah cara yang paling manusiawi untuk menjawab berbagai persoalan dan perbedaan dalam masyarakat. Dialog tidak menghilangkan perbedaan, tetapi menyadarkan dan mengajarkan kita akan adanya realitas perbedaan dan menghargai serta menghormati perbedaan itu. Dialog bukan untuk membangun harmoni yang palsu, tetapi kebersamaan yang dinamis... Indonesia di masa depan harus dibangun melalui dialog yang kreatif. Dialog tidak menghilangkan perbedaan. Dialog justru menjadi ruang untuk menyumbangkan yang terbaik dari khazanah iman untuk membangun peradaban (Setiawan dan Soetapa, 2010: x-xi).

Menurut Whitehead (Kleden, 2002: 181-182), dialog antaragama adalah pertukaran pengalaman dan pemahaman akan Allah, pertama-tama bermanfaat bagi peningkatan intensitas pencerapan dan pemakluman ajaran agama itu sendiri. Sebab, apabila satu agama hanya mencerap ajaran agama lainnya secara dangkal pada taraf perasaan, dia tidak akan menangkap agama itu secara keseluruhan. Namun, apabila dalam dialog, melalui kesediaan saling mendengar dan saling membagi, agama-agama itu dapat masuk ke dalam pengalaman rohani, maka keduanya mengalami perubahan. Lebih lanjut Whitehead menjelaskan bahwa dialog antaragama merupakan cara agama itu menjadi dirinya sendiri. Dialog itu bukan sebuah tindakan yang ditambahkan pada agama dan karena itu dapat juga dicopot kembali. Agama akan menjadi diri sendiri, sejauh dia menjalankan dialog dengan semua unsur di alam semesta, termasuk di dalamnya agama-agama lainnya.

2. Tingkatan Dialog Antaragama

Dialog antaragama dapat dilakukan dalam empat tingkat. *Pertama*, dialog kehidupan, di mana orang-orang berusaha hidup dalam suatu semangat keterbukaan dan bertetangga, saling membagi kegembiraan dan dukacita mereka, persoalan-persoalan mereka yang manusiawi dan keprihatinan-keprihatinan mereka. *Kedua*, dialog karya, di mana orang-orang Kristen dan orang-orang lain bekerja sama demi perkembangan seutuhnya dan pembebasan manusia. *Ketiga*, dialog tukar-menukar pandangan teologis, di mana para ahli berusaha memperdalam pemahaman mereka mengenai warisan religius agamanya masing-masing, dan saling menghargai nilai-nilai rohani agama mereka. *Keempat*, dialog mengenai pengalaman keagamaan, di mana pribadi-pribadi yang berakar dalam tradisi agama mereka sendiri, saling berbagi dalam hal kekayaan rohani mereka, misalnya sehubungan dengan doa dan kontemplasi, iman dan cara-cara mencari Allah atau Yang Mutlak (Dialog dan Pewartaan, artikel 42).

3. Syarat Dialog Antaragama

Dialog sejati mengandaikan bahwa para mitra dialog saling menghormati, bahwa mereka secara ikhlas terlibat di dalam pencarian bersama, bahwa mereka ingin saling mempelajari dan bahwa mereka menyampaikan apa yang terdalem dalam diri mereka. Tidak ada dialog tanpa menerima kesederajatan mitra dialog. Di dalam dialog, tidak ada agenda terselubung, selain keterbukaan, hormat dan kasih. Dialog bukan sekadar sebuah proses intelektual, melainkan merupakan sebuah proses pembebasan dan sebuah pintu masuk ke dalam pengalaman religius, komitmen iman dan peribadatan serta mengakarkan diri kita dan masyarakat kita ke dalam lingkungan religio-kultural rakyat (Ikatan Teologi India dalam Krichberger dan Prior, 1997: 31).

Dialog menuntut suatu sikap yang seimbang, baik dari pihak-pihak orang Kristen maupun dari pihak pengikut tradisi-tradisi keagamaan lainnya. Mereka hendaknya jangan bersikap tidak jujur, pun pula jangan suka mengkritik, tetapi terbuka dan siap menerima. Sikap tidak ingat dan tidak berprasangka, menerima perbedaan-perbedaan dan kontradiksi yang mungkin ada, telah disebutkan. Kehendak untuk bersama-sama terlibat dalam komitmen kepada kebenaran dan kesediaan untuk

membiarkan diri diubah oleh perjumpaan, merupakan sikap-sikap lainnya yang dituntut (Dialog dan Pewartaan, artikel 47).

Menurut Whitehead, (Kleden, 2002:182-188) dialog antaragama menuntut beberapa hal berikut: *pertama*, keterbukaan para pesertanya. Keterbukaan memungkinkan dialog antaragama menghantar orang kepada pengalaman yang intensif akan kedalaman dan keluasan Allah dan kekayaan dunia. Keterbukaan para peserta dialog memunculkan penghargaan terhadap kekhasan masing-masing agama. Agama lain diterima dalam kekhasannya. *Kedua*, dialog adalah proses seumur hidup dengan dinamika yang tinggi. Karena itu, dialog menuntut banyak pengetahuan dan mengandaikan kesediaan belajar terus-menerus. Meskipun demikian, dialog tidak berhasil hanya dengan mengandalkan pengetahuan. *Ketiga*, dialog menuntut keleluasaan hati untuk dapat menanggung dan menjalani dialektika yang dapat menyakitkan namun yang penting antara identitas dan pluralitas. *keempat*, keberanian agama-agama untuk mewartakan dan mengamalkan nilai-nilai kemanusiaan yang sudah dikenal sebagai berlaku universal.

4. Tantangan Dialog Antaragama

Dialog antaragama tentu tidak selalu berjalan mulus. Ada banyak tantangan yang dihadapi. Dokumen Dialog dan Pewartaan artikel 52 mengidentifikasi hambatan-hambatan dialog antaragama. *Pertama*, tidak cukupnya dasar iman seseorang. *Kedua*, tidak mempunyai pengetahuan dan pemahaman yang cukup mengenai kepercayaan dan praktik-praktik agama-agama lain. *Ketiga*, perbedaan-perbedaan kebudayaan yang muncul karena perbedaan tingkat pendidikan atau karena penggunaan bahasa yang berbeda. *Keempat*, faktor-faktor sosio-politik atau beberapa beban di masa lampau. *Kelima*, pemahaman yang salah mengenai arti beberapa istilah. *Keenam*, merasa diri cukup, kurang keterbukaan sehingga menyebabkan sikap-sikap defensif atau agresif. *Ketujuh*, kurang yakin akan nilai dialog antaragama. *Kedelapan*, curiga terhadap motif-motif orang lain dalam dialog. *Kesembilan*, suatu semangat berpolemik apabila mengungkapkan keyakinan-keyakinan agama. *Kesepuluh*, sikap tidak toleran.

Banyak dari kesulitan-kesulitan ini muncul karena kurangnya pemahaman mengenai hakikat dan tujuan yang sebenarnya dari dialog antaragama (Dialog dan Pewartaan, artikel 53). Kendala-kendala

dialog menghadirkan kepada kita sebuah tantangan untuk diatasi guna memanen hasil-hasil dialog sebagai buah-buah roh. Gaya dialogis dalam hubungan manusiawi menguntungkan hidup kita bersama di dalam dunia yang semakin rapuh, namun saling bergantung ini. Dialog dengan saudara dan saudari yang berlainan agama menantang kita untuk memurnikan diri agar kita membiasakan diri lebih baik dengan warisan religious mereka yang memiliki apa yang bernar dan baik.

5. Tujuan Dialog Antaragama

Dialog antaragama bermuara pada beberapa hal berikut:

Pertama, dialog dimaksudkan untuk memperoleh lebih banyak informasi, pengetahuan dan pemahaman yang lebih baik mengenai keyakinan dan praktik religius jemaat-jemaat beragama lain.

Kedua, dialog juga dimaksudkan untuk menjalin kerja sama di antara jemaat-jemaat beragama demi mencapai tujuan bersama di dalam masyarakat. Kerja sama di antara orang-orang yang beragama dan berkeyakinan ideologis lain ini hendaknya dalam dirinya sendiri sudah dianggap sebagai dialog.

Ketiga, dialog antaragama dimaksudkan untuk membidikkan sumber-sumber daya spiritual yang mendasar dari berbagai agama di atas pijakan masalah-masalah kehidupan manusia (Samartha dalam Kirchberger dan Prior, 1997: 288).

Keempat, dialog antaragama dimaksudkan untuk mewujudkan perdamaian dunia. Konflik antaragama berdampak pada instabilitas politik. Hans Kung menyatakan bahwa tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian antara agama-agama, dan tidak ada perdamaian antara agama-agama tanpa adanya dialog antaragama (Kleden, 2002: 7). Dengan demikian, dialog menjadi syarat mutlak terciptanya perdamaian antara agama-agama. Dialog sejati harus bermuara kemantapan keyakinan setiap pribadi yang terlibat di dalam dialog. Dengan demikian, dialog tidak bermaksud untuk meleburkan keyakinan-keyakinan yang dimiliki oleh setiap peserta dialog. Dialog membuat orang sadar dan melek akan keunikan masing-masing peserta dialog. Kesadaran dan kemelekan ini diharapkan mengantarkan mereka pada suatu sikap respek yang tulus dan membiarkan sesama secara bebas menghayati kebenaran-kebenaran dalam agamanya masing-masing.

Kelima, dialog membuat orang semakin menyadari kekayaan Allah. Allah Yang Mahabesar tentu tidak hanya hadir dalam satu agama saja. Setiap agama memahami Allah dari perspektif tertentu. Ajaran dalam setiap agama sangat bergantung pada intuisi religius para pendirinya. Pengalaman iman para pendiri agama tidak terlepas dari lingkungan di mana ia mengalami Allah dan mempraktikkan pengalaman akan Allah dalam kehidupannya. Meskipun mereka memiliki kemampuan religius yang tinggi, namun mereka tidak pernah melepaskan diri seutuhnya dari lingkungannya. Karena itu, agama selalu ditentukan oleh suatu perspektif tertentu. Dengan demikian, tidak ada satu agama pun yang mampu mengungkap secara tuntas misteri diri Allah. Dialog antaragama tentu membantu memperkaya perspektif tentang Allah. Dengan demikian, orang menjadi semakin sadar bahwa Allah itu sungguh besar.

Dokumen Abu Dhabi: Sebuah Paradigma Etis Lintas Batas

Perjumpaan antaragama menuntut adanya paradigma etis yang melampaui sekat-sekat dan batas-batas agama. Setiap agama tentu memiliki prinsip-prinsip etis yang dijadikan landas pijak perilaku para pemeluknya. Perbedaan prinsip etis yang disusun oleh setiap agama dalam konteks pluralisme agama bisa saja menimbulkan benturan-benturan tertentu. Karena itu, dalam situasi seperti ini ada kebutuhan akan suatu paradigma lintas batas agama-agama. Paradigma lintas batas ini diharapkan menjadi landasan bersama untuk membangun hubungan yang harmonis antaragama.

Penulis membaca bahwa prinsip-prinsip dasar yang disepakati oleh Paus Fransiskus dan Imam Besar Alzhar Ahmad Al-Tayyeb adalah paradigma etis lintas batas. Prinsip-prinsip ini menjadi kaidah atau pedoman tingkah laku orang Katolik dan Islam dalam membangun dialog antaragama. Muda dan Bele (2011) menyatakan bahwa "Berangkat dari kenyataan pluralisme agama yang tidak dapat dibantah ini maka dapat disimpulkan bahwa ada kebutuhan menciptakan sebuah paradigma relasi antaragama namun bukanlah paradigma relasi yang bersifat dominatif melainkan yang bersifat kolaboratif." Prinsip-prinsip hubungan antaragama yang ditunen dan diracik oleh Paus Fransiskus dan Imam Besar Al-Azhar adalah sebuah tenunan dan racikan prinsip etis

kolaboratif. Dengan demikian, apa yang digagaskan dalam Dokumen Abu Dhabi membantu memantapkan dialog antara Katolik dan Islam.

Secara keseluruhan, ada dua belas prinsip etis yang digagaskan oleh Paus Fransiskus dan Imam Besar Al-Azhar dalam meracik hubungan antaragama yang bermuara pada terciptanya perdamaian dunia.

Pertama, dialog antaragama harus dilandasi oleh suatu keyakinan bahwa setiap agama mengajarkan manusia hidup dalam perdamaian. Dokumen Abu Dhabi menandakan bahwa ajaran fundamental setiap agama adalah manusia hidup dalam damai. Kedamaian itu terwujud bila orang menghargai kemanusiaan, menghidupkan kebijaksanaan, keadilan dan cinta kasih. Tidak ada agama yang mengajarkan perpecahan atau konflik. Agama justru menjadi sarana yang membuat semua manusia hidup bersama secara damai.

Kedua, dialog antaragama harus didasarkan pada suatu keyakinan bahwa pluralisme adalah kehendak dan karunia Allah. Dalam konteks pluralisme agama, setiap pemeluk agama mempunyai kebebasan. Pemaksaan keyakinan agama kepada orang lain dipandang sebagai sesuatu yang melawan kehendak Allah. Pluralisme agama justru menampilkan kekayaan Allah yang diimani setiap agama. Karena itu, setiap pemeluk agama tidak boleh memiliki fobia terhadap agama lain.

Ketiga, keadilan yang berlandaskan kasih adalah jalan untuk hidup yang bermartabat. Dialog antaragama harus mengusung dan memperjuangkan keadilan. Setiap orang harus diperlakukan secara adil karena itu menjadi hak setiap pribadi manusia.

Keempat, menghidupi dan mengembangkan budaya toleransi. Toleransi membantu mengatasi pelbagai masalah ekonomi, sosial, politik, dan lingkungan.

Kelima, dialog antaragama bertujuan untuk bersama-sama mencari keutamaan moral tertinggi dan menghindari perdebatan tanpa maknanya. Dialog antaragama harus dilandasi oleh kerendahan hati dan kesediaan hati untuk berjalan bersama mencari nilai-nilai fundamental yang menyatukan setiap perbedaan. Dialog antaragama harus menyisihkan sikap-sikap arogan yang menganggap agama sendiri yang paling benar, sedangkan lain sebaliknya. Dialog antaragama tidak bertujuan melucuti dan menelanjangi kelemahan-kelemahan agama

lain, tetapi perjumpaan antaragama harus menjadi peristiwa manusiawi yang bertujuan untuk menemukan nilai-nilai dasariah yang bisa menjadi pijakan dan tumpuan bersama di atas berbebagai perbedaan.

Keenam, dialog antaragama harus juga mempertimbangkan perjuangan setiap agama untuk menjalankan ibadah keagamaan dalam ruang ibadah yang nyaman atau bebas dari berbagai gangguan dan ancaman. Perlindungan terhadap tempat ibadah adalah tugas yang diemban oleh agama, nilai kemanusiaan, hukum, dan perjanjian internasional. Setiap serangan terhadap tempat ibadah adalah pelanggaran terhadap ajaran agama dan hukum internasional.

Ketujuh, dialog antaragama harus mengusung program bersama melawan terorisme. Terorisme adalah tindakan tercela dan mengancam kemanusiaan. Terorisme bukan diakibatkan oleh agama, melainkan kesalahan interpretasi terhadap ajaran agama dan kebijakan yang mengakibatkan kelaparan, kemiskinan, ketidakadilan, dan penindasan. Stop dukungan pada terorisme secara finansial, penjualan senjata, dan justifikasi. Terorisme adalah tindakan terkutuk.

Kedelapan, dialog antaragama juga harus mengusung program perjuangan hak kewarganegaraan. Hal ini adalah wujud kesamaan hak dan kewajiban. Penggunaan kata "minoritas" harus ditolak karena bersifat diskriminatif, menimbulkan rasa terisolasi dan inferior bagi kelompok tertentu.

Kesembilan, dialog antaragama menuntun orang untuk saling belajar. Perbedaan antara Timur dan Barat bukan untuk saling memusuhi atau mengancam, tetapi sebagai suatu kekayaan untuk saling melengkapi. Timur dan Barat adalah terminologi yang sarat makna, terminologi yang menggambarkan kekayaan Ilahi, bukan terminologi yang dikotomis. Dokumen Abu Dhabi menekankan bahwa hubungan baik antara negara-negara Barat dan Timur harus dipertahankan. Dunia Barat dapat menemukan obat atas kekeringan spiritual akibat materialisme dari dunia Timur. Sebaliknya, dunia Timur dapat menemukan bantuan untuk bebas dari kelemahan, konflik, kemunduran pengetahuan, teknik, dan kebudayaan dari dunia Barat.

Kesepuluh, dialog antaragama harus memberikan perhatian pada perjuangan kesetaraan gender dan respek terhadap martabat manusia.

Hak kaum perempuan dan anak-anak dan perlindungan terhadap yang lemah seperti para lanjut usia, penyandang disabilitas, dan kaum tertindas. Adalah sebuah keharusan untuk mengakui hak perempuan atas pendidikan dan pekerjaan, dan untuk mengakui kebebasan mereka untuk menggunakan hak politik mereka sendiri. Selain itu, berbagai upaya harus dilakukan untuk membebaskan perempuan dari pengkondisian historis dan sosial yang bertentangan dengan prinsip-prinsip iman dan martabat mereka. Juga penting untuk melindungi perempuan dari eksploitasi seksual dan dari diperlakukan sebagai barang dagangan atau objek kesenangan atau keuntungan finansial.

Kesebelas, dialog antaragama hendaknya memberikan perhatian pada perlindungan anak-anak. Peperangan atau konflik yang terjadi di suatu negara berdampak buruk pada anak-anak. Mereka tidak dapat bertumbuh dan berkembang dengan baik karena ketiadaan jaminan dan topangan hidup yang baik. Dokumen Abu Dhabi menyatakan bahwa perlindungan hak-hak dasar anak untuk bertumbuh kembang dalam lingkungan keluarga, untuk memperoleh gizi yang baik, pendidikan dan dukungan, adalah tugas keluarga dan masyarakat.

Kedua belas, dialog antaragama juga hendaknya memberikan perhatian pada orang-orang lemah, seperti para lansia, penyandang disabilitas dan kaum marginal. Perlindungan hak-hak orang lanjut usia, mereka yang lemah, penyandang disabilitas, dan mereka yang tertindas adalah kewajiban agama dan sosial yang harus dijamin dan dibela melalui undang-undang yang ketat dan pelaksanaan perjanjian internasional yang relevan

Implikasi Dokumen Abu Dhabi bagi Dialog Antaragama di Indonesia

Pada awal tulisan ini, penulis secara tegas menandakan bahwa Dokumen Abu Dhabi memiliki implikasi terhadap dialog antaragama di Indonesia. Orang Katolik dan Islam di Indonesia juga menjadi kelompok yang dituju oleh deklarasi Abu Dhabi. Penulis melihat beberapa implikasi dari deklarasi ini bagi praktik dialog antaragama di Indonesia.

- a. Dialog harus menjadi cara berada orang-orang beragama. Dialog adalah suatu keniscayaan yang lahir dari makna terdalam agama itu sendiri. Agama-agama harus berdialog dengan agama lain.

Dialog bukan sesuatu yang fakultatif, tetapi sesuatu yang mutlak dilakukan. Setiap agama berada dalam ziarah menuju Allah yang sempurna dan paripurna. Dalam ziarah itu, setiap orang beragama harus terbuka terhadap kebenaran-kebenaran agama lain untuk memperkaya pengetahuan akan Allah tidak terdefinisi secara tuntas dalam setiap agama.

- b.** Gerakan solidaritas dan preferential *option for the poor and the oppressed* dalam setiap agama harus menjadi gerakan bersama agama-agama. Setiap agama harus bahu-membahu menyelesaikan persoalan-persoalan kemanusiaan yang pelik. Melalui dialog, setiap agama saling belajar tentang cara-cara yang efektif untuk membebaskan orang-orang miskin, lemah dan tertindas. Kemiskinan, ketidakadilan, dan marginalitas bukan persoalan agama tertentu, tetapi persoalan kemanusiaan universal yang melampaui batas-batas agama. Masalah kemiskinan, ketidakadilan, dan marginalisasi menjadi persoalan abadi karena setiap agama membangun *ghetto* dan bersikap eksklusif. Persoalan kemanusiaan universal harus menjadi magnet yang menyatukan perbedaan antaragama dan memungkinkan setiap agama duduk bersama dengan pemeluk agama lain merancang gagasan-gagasan programatif mengatasi persoalan-persoalan kemanusiaan yang menggurita.
- c.** Setiap pemimpin agama pada berbagai tingkat atau level harus menjadi promotor dialog antaragama. Pemimpin memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap perilaku umat. Ketika setiap pemimpin agama memiliki pandangan dan sikap-sikap yang positif terhadap agama-agama lain, maka pandangan dan sikap positif itu dapat ditularkan kepada umat yang dipimpinnya. Demikian sebaliknya, pemimpin yang berpandangan negatif dan selalu menaruh curiga terhadap agama lain akan mempengaruhi perilaku umatnya. Mereka bisa memobilisasi umatnya melakukan tindakan-tindakan destruktif terhadap agama lain. Deklarasi Abu Dhabi mendorong para pemimpin agama untuk menjadi orang yang berada pada garda terdepan mempromosikan dialog antaragama.
- d.** Setiap keuskupan hendaknya menyiapkan komisi khusus untuk menangani dialog antaragama. Komisi harus menjadi dapur dan laboratorium untuk memajukan dialog antaragama. Komisi dialog antaragama hendaknya tidak hanya diisi oleh orang-orang Katolik

tetapi juga perwakilan dari agama lain. Komisi dialog antaragama ini tidak menjadi satu wadah yang eksklusif tetapi inklusif. Penulis melihat bahwa kerja sama yang intens lintas agama yang diwadahi belum muncul pada setiap keuskupan di Indonesia.

- e. Pendidikan para calon pemimpin agama harus berorientasi pembentukan pribadi yang bisa diandalkan sebagai promotor dialog masa depan. Pendidikan khusus bagi para calon pemimpin pada setiap agama hendaknya tidak membuat mereka menjadi pribadi yang tertutup terhadap kebenaran agama-agama lain, tetapi menjadi pribadi yang terbuka terhadap kebenaran agama-agama lain.

Penutup

Paus Fransiskus dan Imam Besar Al-Azhar telah meracik dan menenun konsep-konsep etis yang melampaui batas-batas agama untuk mewujudkan perdamaian abadi. Dialog antaragama adalah keniscayaan karena itu setiap agama harus memahami eksistensinya sebagai agama yang berdialog. Dialog harus menjadi cara berada orang-orang beragama. Dialog adalah masa depan agama-agama. Agama-agama mempertanggungjawabkan jati dirinya melalui dialog. Agama-agama akan bertahan di masa depan bila terbuka terhadap dialog.

Dialog antaragama adalah tanggung jawab semua pemeluk agama. Para pemimpin agama hendaknya menjadi promotor dialog. Dokumen Abu Dhabi akan menjadi dokumen mati dan akan hancur dalam waktu bila tidak dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Gagasan-gagasan bernas dalam dokumen ini baru merupakan langkah awal untuk merajut dan merangkai relasi antaragama yang harmonis. Tugas kita adalah menghidupi nilai-nilai yang dijabarkan dalam Dokumen Abu Dhabi ini. Selamat berkarya dalam semangat dialogis Mgr. Siprianus Hormat.

Daftar Pustaka

- Amalorpavadas, D.S. "Kelompok FABC: Laporan Sidang Pleno" dalam Kirchberger Georg dan Prior Mansford John (Eds.). 1997. *Antara Bahtera Nuh dan Kapal Karam Paulus*. Jilid I. Ende: Nusa Indah.
- Amanat Apostolik *Evangelii Nuntiandi* dari Paus Paulus VI tahun 1975
- Dokpen KWI, *Dokumen tentang Persaudaraan Manusia untuk Perdamaian Abadi dan Hidup Beragama*. Jakarta: Dokpen KWI, 2019.
- _____. *Dokumen Konilii Vatikan II* (terj. R. Hardawiryana) Jakarta: Obor, 1993
- Kirchberger, Georg dan John Mansford Prior (eds.). *Hidup Menggereja secara Baru di Asia*. Ende: Nusa Indah, 2001.
- Kirchberger, Georg. *Misi Gereja Dewasa Ini*. Maumere: LPBAJ, 1999.
- Kleden, Paulus Budi. *Dialog Antargama dalam Terang Filsafat Proses Alfred North Whitehead*. Maumere: Ledalero, 2002.
- Kongregasi Evangelisasi Bangsa-bangsa dan Dewan Kepausan untuk Dialog Antaragama, *Dialog dan Pewartaan*. diterjemahkan oleh LPBAJ. Maumere: LPBAJ.
- Kroeger, James H. "Tahap-tahap Perkembangan Dialog Antaragama" dalam Georg Kirchberger dan John Mansford Prior (eds.). 2004. *Misi Evangelisasi Penghayatan Iman*. Maumere: Ledalero.
- Muda, Hubertus dan Anton Bele. "Fenomenologi Historis Agama Agama" (Modul DMS Guru Agama Katolik). Jakarta: Dirjen Bimas Katolik, Kementerian Agama RI, 2011.
- Pernyataan Ikatan Teologi India, 1988. "Menuju Sebuah Dialog Agama-agama: Sebuah Pespektif Kristen India", dalam Kirchberger Georg dan Prior Mansford John (Eds.). 1997. *Antara Bahtera Nuh dan Kapal Karam Paulus*. Jilid I. Ende: Nusa Indah.
- Pernyataan Ikatan Teologi India, 1989. "Menuju Sebuah Teologi Kristen India tentang Kemajemukan Agama" dalam Kirchberger Georg dan Prior Mansford John (eds.). 1997. *Antara Bahtera Nuh dan Kapal Karam Paulus*. Jilid I. Ende: Nusa Indah.
- Pernyataan Konferensi Agama Kristen Asia, "Mencari Hubungan Baru dengan Sesama yang Beragama Lain di Asia" dalam Kirchberger Georg dan Prior Mansford John (eds.). 1997. *Antara Bahtera Nuh dan Kapal Karam Paulus*. Jilid I. Ende: Nusa Indah.
- Riyanto, Armada F.X.E. *Dialog Interreligius: Historisitas, Tesis, Pergumulan, Wajah*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.

- _____. Dialog Agama dalam Pandangan Katolik, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Samartha, Stanley J. "Orang-orang Kristen dan Sesama yang Beragama Lain di Asia: Suatu Upaya Pencarian Atas Hubungan-hubungan Baru" dalam Georg Kirchberger dan John Mansford Prior (eds.). *Antara Bahtera Nuh dan Kapal Karam Paulus*. Jilid I. Ende: Nusa Indah. 1997.
- Schreiter, Robert J. "Misi untuk Abad Kedua Puluh Satu: Sisi Tilik Katolik" dalam Bevans Stephen B. dan Schroede Roger (eds.) 2001. *Misi untuk Abad ke-21*. Maumere: Puslit Candraditya.
- Setiawan, M. Nur Cholis dan DJaka Soetapa. 2010 "Pengantar Editor", dalam Setiawan, M. Nur Cholis dan Soetapa, DJaka . 2010. *Meniti Kalam Kerukunan: Beberapa Istilah Kunci dalam Islam dan Kristen*. Jakarta: Gunung Mulia, 2010.

DESA DAN GEREJA

Oleh Dr. Max Regus¹

Pendahuluan

Mgr. Siprianus Hormat, sesudah menghabiskan hampir 25 tahun masa pelayanan imamatnya ‘di luar Keuskupan asal’, pada 13 November 2019, diangkat Takhta Suci Vatikan menjadi Uskup Keuskupan Ruteng, Manggarai Raya, Flores, NTT. Mgr. Siprianus, dengan memilih moto tahbisan, *Omnia in Caritate*, yang artinya ”Lakukanlah segala pekerjaanmu dalam kasih” (1Kor. 16:14), akan ‘pulang’ ke tanah kelahirannya.

Dalam kisah ‘pulang’ ini, Mgr. Siprianus akan menjadi gembala umat yang sebagian besar dari antara mereka berdiam dan bergulat di kawasan ‘pedesaan’. Pedesaan, dalam diskursus politik pembangunan, selalu dianggap sebagai ‘titik pinggiran’. Bagaimanapun, desa menjadi salah satu ‘locus’ pelayanan kegemalaan Mgr. Siprianus dan Gereja Keuskupan Ruteng. ‘Desa’ sedang berdinamika dengan begitu banyak isu krusial dan kompleks seperti demokrasi, pembangunan, dan ketidakadilan sosial.

Menghubungkan desa dan Gereja niscaya *koheren* dengan tren-tren baru politik pembangunan. Membangun dari pinggiran merupakan garis merah yang ditarik dari geliat politik pembangunan pada sejumlah negara-bangsa di dua dekade terakhir ini. Tentu saja, tesis politik pembangunan ini muncul dari satu konstruksi kesadaran global atas kesenjangan sosial dan ekonomi (disparitas) yang semakin lebar antara wilayah *pusat* (*the center*) dan wilayah *pinggiran* (*the periphery*).²

Pembalikan cara pandang ini sudah diikuti dengan rentetan uji coba dan inovasi politik dan kebijakan pembangunan. Di Indonesia, cara politik

¹ Imam Keuskupan Ruteng, Doktor Lulusan Universitas Tilburg, Belanda; Pengajar UNIKA St. Paulus, Ruteng-Flores.

² J.O.N. PASCHEN KNUDSEN, “Culture, power and periphery—the Christian lay movement in Norway.” 1986: hlm.1-14.

ini telah didukung dengan langkah-langkah kebijakan politik dan regulasi yang progresif. Selain dukungan di ranah ‘negara’, perkembangan baru ini niscaya menjadi ‘titik berangkat’ baru bagi peran dan partisipasi institusi-institusi sosial, budaya, dan agama (*non-politik*).

Pada level global, para pengkaji studi sosial dan pembangunan juga menempatkan peran kunci agama (Gereja) dalam konteks pembangunan pedesaan (*rural development*).³ Di sini, pedesaan, bisa pula dikatakan, merupakan ruang kontestasi pastoral dan teologi Gereja. Di Indonesia, isu-isu pelik yang melekat pada sejarah keberadaan desa seperti kesenjangan sosial, ketidakadilan, keterbelakangan, kemiskinan serentak memberi ruang panggilan pelayanan bagi Gereja. Gagasan ini mengacu pada satu kebenaran bahwa Gereja telah lama dikenal sebagai institusi sosial yang aktif berpartisipasi bagi kemanusiaan dengan mendasarkan kiprahnya pada nilai-nilai utama kehidupan.⁴

Tulisan ini memberikan analisis kritis terhadap tantangan yang dihadapi desa ketika warga menavigasi struktur politik dalam mempercepat tujuan akhir dari demokratisasi yaitu terciptanya kesejahteraan sosial. Desa, sebagai arena baru demokratisasi juga berhubungan dengan eksplorasi lebih jauh dan mendalam berbagai cara kreatif mempercepat tujuan bernegara dan berbangsa. Para pemimpin lokal, anggota masyarakat, pranata-pranata sosial niscaya meraih kesempatan untuk membangun pemahaman bersama atas lingkungan tata kelola lokal mereka. Diskursus ini dapat dipandang sebagai undangan langsung bagi Gereja dalam memperkaya kawasan pedesaan sebagai ruang kehidupan beradab dan manusiawi.

Desa, Gereja, dan Formulasi Baru Demokrasi

Demokrasi Indonesia pernah berada di antara patahan-patahan sejarah yang disesaki dengan konflik, pertentangan, dan pemberontakan politik. Rezim-rezim politik pada setengah abad pertama Indonesia

³ Amy Liu Qiaoming, Vernon Ryan, Herbert Aurbach, and Terry Besser. "The influence of local church participation on rural community attachment." *Rural sociology* 63, no. 3 (1998): hlm. 432.

⁴ Stephen Morse and Nora McNamara. "Creating a greater partnership: analysing partnership in the Catholic Church development chain." *Area* 40, no. 1 (2008): hlm. 65-78.

merdeka datang dengan corak politik unik. Rezim Soekarno dan Rezim Soeharto memiliki kisah berbeda dalam konteks penyelenggaraan kekuasaan politik. Salah satu hal mencolok adalah usaha membangun *hegemoni* dan *dominasi* politik tanpa batas hingga kekuasaan terdampar pada watak otoriter-represif.

Berakhirnya era setengah abad pertama keindonesiaan kita serentak menghadirkan gelombang baru demokratisasi di Indonesia. Indonesia masuk dalam kategori negara-negara demokrasi muda (*young democracies*) dengan dilema sosial-politik dan ketegangan kekuasaan antarfaksi politik yang penuh risiko.⁵ Dapat dikatakan, kisah demokrasi di Indonesia memiliki kemiripan dengan pengalaman sejumlah negara dalam konteks pasca-otoriterianisme kekuasaan. Kemiripan ini dapat dirangkum dalam tiga gagasan berikut.

Pertama, demokrasi yang dikenal dan dipraktikkan di sejumlah “negara demokrasi muda” ini pada umumnya merupakan tanggapan atau reaksi terhadap praktik politik dan kekuasaan otoriter pada fase-fase politik kekuasaan sebelumnya. Tanggapan ini tampak dalam proses pelembagaan demokrasi, meluasnya ruang demokratisasi, sekaligus kultur politik yang terbangun pada masing-masing ruang politik. Di situ, ada peluang dan prospek—sekali-gus tantangan dan jebakan. Suasana rezim politik baru menghadirkan optimisme yang besar serentak *euforia politik* yang dapat berujung pada *kesemrawutan* praktik-praktik politik—yang diwarnai dengan korupsi politik dan kekerasan sosial.

Kedua, sebagai bentuk dari tanggapan reaktif terhadap cara-cara politik lama yang bergerak dalam garis *otoriterianisme-monolitik*, maka demokrasi dalam wajah baru ini memiliki corak faksionalistis yang begitu cair. Selain polarisasi politik yang muncul, jaringan politik dalam bentuk faksionalisme politik bergerak begitu liar. Keliaran yang menimbulkan kerapuhan bangunan mekanisme dan etika politik-kekuasaan. Pengelompokan “politik ideologis” seperti ini tidak banyak ditemukan dalam pelembagaan sistem dan budaya politik. Tanpa penandaan ideologi politik yang ketat, politik akan dikendalikan kepentingan-kepentingan sempit dan penuh kerakusan.

⁵ Douglas Webber. “A consolidated patrimonial democracy? Democratization in post-Suharto Indonesia.” *Democratization* 13, No. 3 (2006): hlm. 396-420.

Ketiga, ruang bagi demokratisasi juga makin beragam tidak hanya dalam aspek tingkatan praktik demokrasi (pusat, daerah, desa) tetapi juga dalam sisi ekstensifikasi demokratisasi (lembaga formal, media sosial, ruang kewargaan voluntaristik). Dengan itu, sumber-sumber kekuasaan juga menyebar pada banyak ruang dan aktor. *Digital democracy*, sebagai contoh, menghadirkan gerakan demokrasi yang muncul berbasiskan *kesukarelaan* publik.

Secara umum, wajah demokrasi ini, dalam cara pandang kajian Egreteau,⁶ dapat dibagi ke dalam dua sisi yang saling menjelaskan satu sama lain. *Pertama*, demokratisasi dapat dianggap sebagai pendekatan transisional dari atas ke bawah (*top down approach*) juga *kedua*, demokratisasi juga merefleksikan gerakan sukarela dari bawah ke atas (*bottom up movement*). Kerja-kerja demokrasi, dalam pengertian formal demokrasi liberal, bersinggungan dalam dua sisi ini. Sisi mana yang paling menonjol sangat bergantung pada konteks geografis-kultural pada masing-masing ruang politik.⁷

Desa, dalam kajian paska-kolonial, dikenal sebagai pusat perlawanan terhadap kolonialisme di satu sisi, sekaligus sumbu utama proses ‘pembangunan negara-bangsa’ (*nation-state building*) di sisi lain.⁸ Gagasan ini menemukan titik penekanan yang relevan ketika Gereja di Indonesia, untuk sebagian kalangan, justru mewakili wajah kolonial sejarah keindonesiaan. Dalam konteks lahirnya formulasi baru demokrasi, Gereja dapat mengambil peran kunci dalam proses pembangunan negara-bangsa Indonesia.

Pada ranah lokal, Gereja bisa menjadi satu simpul sosial penting dalam mewujudkan dan mempercepat maksud baik di balik transformasi-demokratik dewasa ini. Gereja mesti menyambut baik politik dan praksis pembangunan yang berada semakin dekat dengan keberadaan dan pergulatannya juga. Gereja ‘berperspektif desa’ bisa

⁶ Renaud Egreteau. "Transition, praetorian politics, and the prospects for democratic change." *Routledge handbook of Southeast Asian democratization* (2014): hlm. 410.

⁷ Tamas Wellsand Kyaw Thu Aung. "Village networks, land law, and Myanmar's democratization." *Debating Democratization in Myanmar 233* (2014): hlm. 75.

⁸ Deborah Cummins. *Local Governance in Timor-Leste: Lessons in postcolonial state-building*. Routledge, 2014.

menjadi ‘katalisator’ demokratisasi dengan menjembatani pengelolaan gerakan demokrasi dari pusat-pusat politik dan memperjuangkan ‘suara batin’ rakyat dari pinggiran.

Selain itu, dalam perkembangan sejarah, salah kaprah dalam memahami seperti apa desa juga tidak terhindarkan. Sejarah pemerintahan desa di Indonesia justru menggerus sekian banyak makna, nilai, dan kearifan tradisional desa. Munculnya pemerintah desa, sebagai contoh untuk kasus Indonesia, kemudian secara perlahan melenyapkan pranata-pranata kekuasaan adat (lokal) pada sekian banyak komunitas adat. Dalam konteks ini, Gereja sekali lagi perlu melihat kehadirannya, entahkan sebagai entitas sosial yang memperkuat pola pemusnahan unsur-unsur kelokalan (termasuk orang lokal) atau kemudian muncul sebagai sebuah kekuatan alternatif-konstruktif yang mau merevitalisasi kehidupan pedesaan dalam panduan nilai-nilai keadaban.⁹

Desa dalam Bingkai Demokrasi Lokal

Para pengkaji politik dan pembangunan pada umumnya sepakat untuk mengedepankan salah satu tren terpenting demokratisasi dalam wacana ‘demokrasi lokal’. Meskipun sebutan demokrasi lokal ini juga tidak cukup ketat dan solid karena penyelenggaraan mekanisme demokrasi pada level lokal dalam praktik pilkada, misalnya, juga tidak sepenuhnya berada dalam kendali “lokal”. Ada banyak hal, baik infrastruktur regulasi dan aturan main proses politik, masih berada pada tangan kendali ‘Pusat’. Aksentuasi ”desa” sebagai arena politik dan demokrasi baru berada dalam gelombang demokrasi ‘domestik’ ini.

Kata kunci desentralisasi adalah otonomi lokal (*local autonomy*). Indonesia diperkenalkan dengan istilah ”otonomi desa” pada 1970-an. Namun, selama tahun-tahun terakhir pembentukan desa otonom di Indonesia, para pemangku politik dan kekuasaan belum dapat menggambarkan secara jelas konsep ini. Pasal 18B dan 28I amandemen kedua Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (UUD 45) memang menyebutkan bahwa desa-desa dapat memiliki pemerintahan independen—sembari mengedepankan alternatif otonomi desa. Meski demikian, desa belum memiliki *independensi*

⁹ Robert J. Schreiter. *Constructing local theologies*. Orbis Books, 2015.

yang cukup kuat untuk mewakili diri mereka sebagai unit komunitas otonom dalam sistem administrasi negara Indonesia.

Pada titik ini, UU No. 6 Tahun 2014 adalah sebagian dari upaya politik mewujudkan pesan konstitusi ini.¹⁰Tentu saja, di balik kehadiran UU ini ada *idealisme politik* di mana desa mesti muncul sebagai salah satu kekuatan utama proses maturisasi (pematangan) demokrasi dan kesejahteraan sosial di Indonesia. Salah satu isu paling mencolok dari sekian banyak perubahan yang bersentuhan dengan desa adalah penyelenggaraan mekanisme demokrasi di desa (Pilkades) dan akumulasi dana desa yang semakin bertambah dari tahun ke tahun. Intervensi politik ini dipandang sebagian kalangan dapat mengubah mengubah arah dan tujuan regulasi ini.

Di Indonesia, sejak era reformasi hingga sekarang, lembaga-lembaga demokrasi baru seperti pemilihan langsung presiden, kepala daerah dan desa, dewan desa dan perencanaan pembangunan partisipatif hadir sebagai bagian dari upaya demokrasi untuk memperbaiki situasi rusak terutama dalam konteks hubungan antara pejabat terpilih dan warga politik. Pada saat yang sama, lembaga-lembaga demokrasi baru ini hadir dengan sejumlah konsep—banyak dari antaranya adalah *term-term* yang dipinjamkan dalam bahasa asing (Inggris)—seperti demokrasi (demokrasi), desentralisasi (desentralisasi), otonomi daerah (otonomi daerah), partisipasi (partisipasi), keterbukaan (transparansi), dan akuntabilitas (akuntabilitas).

Meskipun berasal dari luar negeri dan bersifat teknis, kata-kata ini telah digunakan, sering kali tanpa terjemahan lokal atau penjelasan lebih lanjut, dalam peraturan pemerintah daerah, pedoman dan kampanye politik di tingkat lokal. Dengan diperkenalkannya lembaga dan bahasa yang demokratis, penduduk desa diharapkan bertindak sebagai warga negara dengan menggunakan hak mereka untuk berpartisipasi dalam proses pengambilan keputusan politik dan membahas kebijakan dan masalah yang mempengaruhi kehidupan mereka secara langsung dan dekat. Desa dapat menjadi ruang elaborasi lebih lanjut dan

¹⁰ Sutrisno Mulyono Purwohadi. "Sinergitas Penyelenggaraan Pemerintahan Desa Pasca Pemberlakuan UU No. 6 Tahun 2014 Tentang Desa." *Masalah-masalah Hukum* 43, no. 3 (2014): hlm. 438-444.

lebih kontekstual demokrasi liberal. Desa menjadi aras yang dapat ‘merakytakan’ demokrasi.

Bangsa di dalam desa (*Nation in the village*)¹¹ adalah sebuah deskripsi akademik dan saintifik yang mendedahkan posisi sentral desa dalam konteks pembangunan negara-bangsa. Dalam konteks pembangunan negara-bangsa pasa-otoriterianisme, desa dimengerti sebagai salah satu poros penting berjalannya proses-proses sosial-politik dalam bingkai demokratisasi. Desa dilihat sebagai arena baru demokratisasi. Kontekstualisasi demokratisasi yang sebelumnya hanya berlangsung di ranah yang lebih tinggi sekarang mendapatkan, tidak saja aksentuasi, tetapi juga kemungkinan efikasi demokratis bagi pembangunan sosial dalam menjamin soliditas pembangunan negara-bangsa.

Secara kontemporer, di Indonesia, desa menjadi bagian penting dari wacana pembangunan. Di titik ini, wacana yang ada juga berkelindan dengan sejarah politik kekuasaan dan bagaimana negara-bangsa menjadi wadah bagi proses akselerasi dan pemenuhan nilai-nilai dasar kehidupan manusia. Desa diperlakukan, bukan saja dalam sudut pandang politik melainkan juga dalam konteks keterlibatan elemen-elemen sosial lainnya, sebagai ruang baru pemerdayaan *optio fundamentalis* komunitas politik dalam pemanusiaan rakyat (umat). Sebagian dari kisah Gereja-gereja di Indonesia sebetulnya menggambarkan pergulatan mereka dalam konteks hidup masyarakat pedesaan (akar rumput).

Desa, Gereja, dan Kewarganegaraan Politik

Kewarganegaraan (citizenship) dikenal sebagai konsep kunci dalam strategi global bagi promosi demokrasi.¹² Dalam tataran demokrasi yang kuat dan berfungsi dengan baik (well-function), gagasan mendasarnya adalah orang-orang biasa harus merasa peduli dan mampu berpartisipasi di dalam proses pembuatan kebijakan dan keputusan yang mempengaruhi hidup mereka sebagai warga pemegang hak.

¹¹ Peter Sahlins. "The nation in the village: State-building and communal struggles in the Catalan borderland during the eighteenth and nineteenth centuries." *The Journal of Modern History* 60, no. 2 (1988): hlm.234-263.

¹² Ward Berenschot, HGC Henk Schulte Nordholt, and Laurens Bakker. *Citizenship and democratization in Southeast Asia*. Brill, 2016.

Dalam satu dekade terakhir ini, lembaga-lembaga donor internasional memiliki fokus program untuk merombak model kultur relasi sosial-politik tradisional dan vertikal termasuk model dan praktik hubungan ‘patron-klien’ yang dianggap tidak kompatibel dengan demokrasi.

Subjek-subjek politik dibutuhkan untuk ditransformasi ke dalam konsep “warga negara pemegang hak” (*right holder citizens*). Salah satu inti target yang hendak dijangkau dari praktik demokratisasi di desa adalah pergeseran dari klientelisme politik menuju kewarganegaraan politik. Klientelisme, dalam kajian politik, adalah mekanisme pertukaran “barang dan jasa” (*goods and services*) untuk dukungan politik, sering kali melibatkan “quid-pro-quo” (*take and give*) secara eksplisit. Klientelisme melibatkan hubungan asimetris¹³ antara kelompok aktor politik yang digambarkan sebagai patron, broker, dan klien.¹⁴ Pada tataran ini, rakyat desa dianggap sebagai klien dari patron politik mereka (pejabat daerah dan pusat). Warga desa hanya menjadi ‘hamba’ mekanisme demokrasi dan pertarungan politik yang sebagian besar skenarionya ada di tangan tengkulak politik di daerah dan pusat.

Sementara, kewarganegaraan dimengerti sebagai “proses relational” yang dibentuk oleh interaksi sehari-hari antara negara dan warga.¹⁵ Dalam konteks Indonesia dan negara-negara demokrasi muda, konsep dan praktik kewarganegaraan tidak melulu dilihat dalam kerangka perspektif and sisi normatif ideal *liberal demokrasi* yang dengan mudah kemudian memandang proses demokrasi lokal (desa) sebagai luapan “deficit demokrasi” atau deviasi demokrasi.

Sejumlah peneliti dalam bidang politik dan pembangunan memahami gerak kewarganegaraan sehari-hari terkait erat dengan strategi politik kaum miskin di pedesaan. Di masa lalu, penetapan hak, status hukum, dan kewarganegaraan tergantung terutama pada kapasitas negara, sekarang bentuk kewarganegaraan sehari-

¹³ Wolfgang Muno. “Conceptualizing and measuring clientelism.” In *Paper to be presented at the workshop on Neopatrimonialism in Various World Regions*, GIGA German Institute of Global and Area Studies, Hamburg. 2010.

¹⁴ Susan C. Stokes, Thad Dunning, Marcelo Nazareno, and Valeria Brusco. *Brokers, voters, and clientelism: The puzzle of distributive politics*. Cambridge University Press, 2013.

¹⁵ James Holston. “Insurgent citizenship in an era of global urban peripheries.” *City & Society* 21, no. 2 (2009): hlm. 245-267.

hari diperebutkan dan dibuat kembali oleh interaksi antara berbagai pelaku dengan berbagai tingkat akses ke kekuasaan dan sumber daya melalui lembaga formal dan informal. Bentuk kewarganegaraan sehari-hari yang dialami oleh kaum miskin pedesaan tidak diformulasi oleh seberapa baik hak-hak warga negara ditentukan, tetapi oleh bagaimana kaum miskin pedesaan terlibat dalam politik untuk bertahan setiap hari, termasuk hubungan klientelistik dengan pemegang kekuasaan langsung di komunitas mereka.

Demokrasi desa sedapatnya menarasikan dan memperkuat cerita tentang kewarganegaraan sehari-hari yang dialami oleh orang miskin pedesaan, dan mengeksplorasi hubungan kompleks antara klientelisme, kewarganegaraan, dan demokrasi dengan merujuk pada posisi partisipatif-konstruktif warga pedesaan.¹⁶ Praktik demokrasi lokal (desa) niscaya memperkuat kaum miskin pedesaan untuk merasakan, mengalami, dan mempraktikkan status kewarganegaraan dengan cara yang sangat berbeda dari tipe ideal demokrasi liberal.

Kewarganegaraan tidak hanya dilihat dalam konteks hak (*right*) dan tugas (*duties*) melainkan juga dalam konsteks perjumpaan relasional yang bergerak dalam pola interaksi adil, terbuka, akuntabel antara negara dan warga.¹⁷ Dalam konteks pembangunan desa (UU Desa dan dana desa), muncul pertanyaan fundamental ini—apa makna demokratik baik bagi negara maupun warga negara dari proses interaksi antar-keduanya. Bagaimana wajah negara berubah sebagai dampak dari proses interaksi dan perubahan seperti apa dan apakah perubahan itu membawa dampak bagi konstruksi konsep dan praktik kewarganegaraan di desa?

Interaksi negara dan warga dalam ”mendemokrasikan” Indonesia dengan fokus pada peran pejabat desa dalam menghubungkan penduduk desa dengan negara dan dampaknya pada tingkat kewarganegaraan bagi penduduk miskin pedesaan. Fokus pada peran lembaga-lembaga ”lokal” dalam demokratisasi adalah penting karena mereka

¹⁶ Steven Robins, Andrea Cornwall, and Bettina Von Lieres. ”Rethinking ‘citizenship’ in the postcolony.” *Third World Quarterly* 29, no. 6 (2008): hlm. 1069-1086.

¹⁷ Andrea Cornwall, Steven Robins, and Bettina Von Lieres. ”States of citizenship: Contexts and cultures of public engagement and citizen action.” *IDS Working Papers* 2011, No. 363 (2011): hlm. 1-32.

adalah lembaga informal yang paling langsung dan secara langsung membentuk dan mendukung ekspresi politik-konstruktif kewarganegaraan. Gereja, dalam konteks spesifik, niscaya berada di garis kebutuhan sosial politik ini. Gereja mesti mengambil bagian aktif dalam menjawab pertanyaan fundamental ini: sejauh mana institusionalisasi kewarganegaraan sebagai hak dan status hukum mengubah bentuk-bentuk politik patronase dan hubungan "clientelistic" yang ada di masyarakat?

Gereja niscaya menghadirkan opsi-opsi paling asasi yang dimilikinya dalam memekarkan kualitas kewarganegaraan masyarakat desa. Pergeseran ini niscaya menghadirkan dampak transformasi bagi potret kehidupan masyarakat desa. Kewarganegaraan dipersepsikan, dialami, dan dipraktikkan sebagai ruang kesejahteraan sosial yang makin meluas dan mendalam di kalangan *grassroot* (*desa*). Demokrasi desa mesti mampu mendorong praktik kewarganegaraan sehari-hari (*everyday citizenship*).¹⁸

Desa, Gereja, dan Reformulasi Demokrasi

Jalan politik demokrasi lokal, tidak saja dalam pengalaman Indonesia tetapi juga pada sejumlah negara, mencuat dari ketidakpuasan dan perlawanan politik terhadap praktik-praktik politik kekuasaan masa lalu yang penuh kebusukan. Demokrasi politik dianggap sebagai antitesis politik bagi penyelenggaraan politik sentralistik-hegemonik yang destruktif. Dengan kondisi semacam ini, demokrasi lokal kemudian dengan mudah menjadi kendaraan politik para 'pemburu rente' politik (*rent seeking*). Itulah sebabnya demokrasi lokal selalu dianalogikan dengan desentralisasi korupsi.

Ketika desa dimengerti sebagai lokus baru bagi demokratisasi dalam bingkai demokrasi lokal maka seluruh proses politik dan pembuatan keputusan di level lokal harus merupakan bagian dari proses *pendalaman* (*deepening democracy*). Praktik demokrasi desa tidak boleh lagi diperlakukan sekadar sebagai *lakon politik* yang *mengekor* atau *membeo* di belakang riuh-gemuruh proses demokrasi di level lebih

¹⁸ Takeshi Ito. "Everyday Citizenship in Village Java." In *Citizenship and Democratization in Southeast Asia*, hlm. 51-67. Brill, 2017.

tinggi (daerah dan nasional). Pada titik ini sekurang-kurangnya ada sejumlah makna penting.

Pertama, hubungan renggang antara penduduk desa dan domain negara (daerah dan pusat) menunjukkan bahwa bentuk kewarganegaraan sehari-hari yang dialami penduduk desa tidak terikat oleh hak dan status hukum, tetapi lebih erat oleh hubungan pribadi dengan kekuasaan secara langsung (pejabat politik desa). Dengan demikian, bentuk kewarganegaraan sehari-hari terkait erat dengan strategi politik kaum miskin pedesaan yang mengutamakan manfaat nyata daripada cita-cita abstrak. Kaum miskin pedesaan menerapkan berbagai strategi dan taktik hak, suara, dan perlindungan ilmiah karena mereka mengalami kewarganegaraan dalam hubungan kekuasaan.

Kedua, membesarnya konstruksi kewarganegaraan penduduk miskin desa bukan finalitas dari proses interaksi antara warga dan negara. Kewarganegaraan yang semakin kuat menjadi titian menuju pemenuhan cita-cita kesejahteraan sosial. Demokrasi akan berakhir pada *political chaos* tanpa memiliki intensi pembangunan kesejahteraan sosial (*social welfare*).

Ketiga, pendelegasian pengurusan praktik demokrasi hingga ke level desa sesungguhnya mengungkapkan kisah lain tentang proses pembangunan negara-bangsa yang tidak atau belum selesai. Proses pematangan pengalaman negara-bangsa (Indonesia) merupakan bagian dari perjalanan sejarah Keindonesiaan yang diwarnai dengan ketegangan, kontestasi, konsensus, dialektika politik pada semua ranah dan level pengalaman bernegara dan berbangsa. Meskipun demokrasi desa tetap menyisakan peran pusat dan daerah yang tidak kalah pentingnya, kiprah desa dalam proses-proses politik lokal niscaya mengerucut pada penguatan pembangunan negara-bangsa (Indonesia).

Demokrasi lokal belum sepenuhnya mempunyai fondasi filosofis-kultural yang merefleksikan kedalaman nilai lokal pada masing-masing *region* politik. Kekosongan aspek filosofis-kultural yang kuat bagi pembangunan kawasan pedesaan niscaya menjadi ruang partisipasi bagi Gereja. Sebagaimana yang terjadi di beberapa kawasan, Gereja bisa menjadi salah satu kekuatan demokratisasi. Kekuatan yang mampu mengembalikan demokratisasi desa pada aras yang sebenarnya.

Demokratisasi sebagai refleksi kewarganegaraan pedesaan yang masih terhimpit dalam keterbelakangan dan kemiskinan.¹⁹

Penutup

Di Indonesia pasca-kolonial dan pasca-otoriterianisme politik, hubungan dialektik antara negara dan warga semakin diperkuat dengan menjadikan desa sebagai "unit pemberdayaan" politik dan demokrasi melalui standarisasi struktur pemerintahan desa. Pengenaan bentuk standar pemerintah desa tidak menggantikan lembaga kekuasaan yang ada, tetapi menciptakan lapisan kekuasaan di mana lembaga baru sedimen kekuasaan pada lapisan kekuasaan lama.

Perubahan institusional di bawah payung demokrasi lokal yang semakin meluas bertujuan memekarkan dan memelihara kewarganegaraan sebagai lapisan-lapisan utama peradaban politik dan pembangunan. Sebagai arena demokratisasi yang baru, desa tidak hanya menjadi ruang perselingkuhan kepentingan kekuasaan dengan baju yang baru tapi dengan bau menyengat yang sama. Racikan yang semakin kontekstual dari inovasi-inovasi pembangunan dan politik pada unit terkecil penyelenggarakan demokrasi ini niscaya menyumbang gelombang perubahan besar dalam mempercepat kesejahteraan sosial sebagai pengalaman kewargaan politik penduduk desa.

Perubahan-perubahan politik terutama dalam menggeser posisi kunci desa dalam membangun demokrasi yang beradab di Indonesia bisa dibaca dalam perspektif 'Gerejawi'. Desa adalah arena pastorasi Gereja yang sangat dekat dan nyata. Sejalan dengan harapan bahwa desa akan memekarkan politik kesejahteraan bermartabat, desa juga dapat menjadi ruang pemekaran cinta dan pembebasan kemanusiaan.

¹⁹ Chang Yun-Shik. "The progressive Christian church and democracy in South Korea." *Journal of Church and State* 40, No. 2 (1998): hlm. 437-465.

Daftar Pustaka

- Berenschot, Ward, HGC Henk Schulte Nordholt, and Laurens Bakker. *Citizenship and democratization in Southeast Asia*. Brill, 2016.
- Cornwall, Andrea, Steven Robins, and Bettina Von Lieres. "States of citizenship: Contexts and cultures of public engagement and citizen action." *IDS Working Papers* 2011, no. 363 (2011): hlm. 1-32.
- Cummins, Deborah. *Local Governance in Timor-Leste: Lessons in postcolonial state-building*. Routledge, 2014.
- Egreteau, Renaud. "Transition, praetorian politics, and the prospects for democratic change." *Routledge handbook of Southeast Asian democratization* (2014): hlm. 410.
- Holston, James. "Insurgent citizenship in an era of global urban peripheries." *City & Society* 21, no. 2 (2009): hlm. 245-267.
- Liu, Qiaoming Amy, Vernon Ryan, Herbert Aurbach, and Terry Besser. "The influence of local church participation on rural community attachment." *Rural sociology* 63, no. 3 (1998): hlm. 432.
- Morse, Stephen, and Nora McNamara. "Creating a greater partnership: analysing partnership in the Catholic Church development chain." *Area* 40, No. 1 (2008): 65-78.
- Muno, Wolfgang. "Conceptualizing and measuring clientelism." In *Paper to be presented at the workshop on Neopatrimonialism in Various World Regions*, GIGA German Institute of Global and Area Studies, Hamburg. 2010.
- PASCHEN KNUDSEN, J. O. N. "Culture, power and periphery—the Christian lay movement in Norway." (1986): hlm. 1-14.
- Purwohadi, Sutrisno Mulyono. "Sinergitas Penyelenggaraan Pemerintahan Desa Pasca Pemberlakuan Uu No. 6 Tahun 2014 Tentang Desa." *Masalah-masalah Hukum* 43, No. 3 (2014): hlm. 438-444.
- Robins, Steven, Andrea Cornwall, and Bettina Von Lieres. "Rethinking 'citizenship' in the postcolony." *Third World Quarterly* 29, No. 6 (2008): hlm. 1069-1086.
- Sahlins, Peter. "The nation in the village: State-building and communal struggles in the Catalan borderland during the eighteenth and nineteenth centuries." *The Journal of Modern History* 60, No. 2 (1988): hlm. 234-263.
- Schreiter, Robert J. *Constructing local theologies*. Orbis Books, 2015.

- Susan, C. Stokes, Thad Dunning, Marcelo Nazareno, and Valeria Brusco. *Brokers, voters, and clientelism: The puzzle of distributive politics*. Cambridge University Press, 2013.
- to, Takeshi. "Everyday Citizenship in Village Java." In *Citizenship and Democratization in Southeast Asia*, hlm. 51-67. Brill, 2017.
- Webber, Douglas. "A consolidated patrimonial democracy? Democratization in post-Suharto Indonesia." *Democratization* 13, no. 3 (2006): 396-420.
- Wellsand, Tamas Kyaw Thu Aung. "Village networks, land law, and Myanmar's democratization." *Debating Democratization in Myanmar* 233 (2014): hlm. 75.
- Yun-Shik, Chang. "The progressive Christian church and democracy in South Korea." *Journal of Church and State* 40, no. 2 (1998): hlm. 437-465.

PEMBANGUNAN PARIWISATA, ANCAMAN LOKALITAS, DAN PERAN SOSIAL GEREJA

Oleh Silvianus M. Mongko¹

Pendahuluan

Pertanyaan fundamental yang hendak dijawab dalam tulisan ini ialah bagaimana Gereja menunjukkan pengaruh dan perannya di tengah geliat pembangunan pariwisata super-premium di Labuan Bajo yang kian bergerak kencang? Apakah Gereja masih relevan dan dapat dipercaya sebagai sebuah kekuatan sosial yang dapat mendorong kemajuan dan mengkritik pembangunan demi kesejahteraan umat manusia, khususnya untuk konteks pembangunan pariwisata yang berkeadilan dan berkelanjutan?

Tulisan ini bertolak dari pengalaman, keterlibatan penulis sebagai bagian kecil dari poros kehadiran Gereja lokal di Labuan Bajo, yang diberi tugas untuk menjalankan pastoral khusus di bidang pariwisata dan budaya. Disadari betul bahwa mungkin semua yang tertuang dalam tulisan ini lebih sebagai pengalaman subjektif, tetapi betul sebuah pengumpulan konkret penulis berhadapan dengan geliat pembangunan pariwisata di Labuan Bajo.

Tantangan Turisme Super-Premium Labuan Bajo

Terhitung sejak terpilihnya Taman Nasional Komodo (TNK) sebagai situs warisan dunia (*the world heritage site*) oleh UNESCO pada tahun 1991, menyusul pengakuan *The New7Wonders Foundation* pada

¹ Imam Keuskupan Ruteng, Lulusan Sekolah LEMHANAS Republik Indonesia, Jakarta; Pegiat Pastoral Pariwisata Manggarai Barat, Keuskupan Ruteng.

tahun 2012 sebagai salah satu dari *New Seven Wonders of Nature*, dan dipromosikan secara gegap gempita melalui Sail Komodo 2013, perhatian dunia swasta dan pemerintah terhadap Labuan Bajo sebagai destinasi wisata semakin meningkat. Gerakan pembangunan dari pemerintah pusat terus dilancarkan. Mereka membawa berbagai konsep, program, dan slogan pembangunan yang menggiurkan. Data Dinas Perizinan Kabupaten Manggarai Barat menunjukkan tren peningkatan arus investasi Penanaman Modal Dalam Negeri (PMDN) dan Penanaman Modal Asing (PMA) di Labuan Bajo. Sampai triwulan III tahun 2019, ada 118 perusahaan asing dan 107 perusahaan dalam negeri yang mengantongi izin investasi di Labuan Bajo dan sekitarnya.²

Kebijakan Pemerintah Pusat terus mengalami perhatian intens di tangan pemerintahan Presiden Jokowi sejak periode pertama. Program-program pembangunan pariwisata sangat dominan pada sektor infrastruktur atas nama percepatan pembangunan. Labuan Bajo masuk dalam Kawasan Strategis Pariwisata Nasional (KSPN), dan dalam tempo yang begitu singkat, sejumlah slogan atau kategori pembangunan dinobatkan kepada Labuan Bajo oleh interese kepentingan pusat, seperti Pariwisata Kelas Dunia, Satu dari Bali Baru, super-prioritas, dan super-premium. Untuk mencapai semua obsesi itu maka diciptakan Badan Otorita Pariwisata Labuan Bajo-Flores (BOPLBF), yang diatur menurut Perpres Nomor 32 tahun 2018. Sampai saat ini usianya sudah setahun, tetapi seperti apa visi-misi dan pergerakannya masih misterius untuk khalayak ramai.

Tantangan *pertama* dan utama untuk pariwisata Labuan Bajo, menurut kaca pengamatan penulis, setidaknya pengalaman langsung selama satu tahun terakhir (Januari 2019–Januari 2020) ialah apa yang penulis sebut sebagai *tourism shock* (gegar pariwisata). Gegar semacam ini bermula dari "kegagapan daerah" dengan segala instrumen kekuasaannya untuk mendefinisikan secara konseptual visi-misi dan kiblat pariwisata, sampai pada program-program strategis implementasinya. Meski juga sudah ada, namun belum beroperasi

² Data dari Dinas Perizinan Kabupaten Manggarai Barat, diperoleh pada tanggal 21 Januari 2020.

secara terintegrasi. Lantas, pusat lebih melihat ini sebagai kesempatan untuk mencekoki daerah dengan program-program yang masih jauh dari basis potensi dan karakteristik lokal.

Kebanjiran konsep dan program pariwisata ciptaan pusat menyebabkan Labuan Bajo mengalami semacam *shock akut* secara sosial, ekonomi, politik, budaya, bahkan religius. Gejar konseptual karena desakan dan pemaksaan konsep-konsep pariwisata ”berkelas dunia” dari luar membawa ancaman tersendiri bagi masyarakat dan pemerintahan lokal untuk secara berdaulat menggagas konsep dan program pembangunan pariwisata sesuai dengan karakteristik lokalitas Labuan Bajo dan sekitarnya. Akibatnya, muncul resistensi masyarakat lokal.

Narasi perlawanan di tingkat lokal (*local resistance*) terekam dalam sederet penolakan masyarakat terhadap berbagai kebijakan pemerintah dalam beberapa tahun terakhir. Untuk diingat lagi, kisah perlawanan Gereja dan aktivis pariwisata pada beberapa tahun lalu terkait polemik privatisasi Pantai Pede³; aksi demonstrasi dan penolakan masyarakat dan berbagai asosiasi pelaku usaha terkait sosialisasi wisata halal dari Kementerian Pariwisata dan BOPLBF; Penolakan Forum Masyarakat Pemerhati Pariwisata terkait sosialisasi 400 ha lahan untuk BOPLBF; demonstrasi dan penolakan masyarakat terhadap kebijakan pemindahan rencana pembangunan Dermaga Niaga dari Bari ke Menjerite/Rangko. Beberapa aksi penolakan tersebut hanya sebagian dari resistensi lokal terhadap kebijakan pusat yang terlampau sentralistik.

Kedua, gempuran rezim neo-kapitalistik. Para oligark berusaha memboncengi otoritas politik daerah dan badan-badan negara untuk melancarkan proyek investasi di Labuan Bajo dan sekitarnya. Manakala Presiden Jokowi membaptis Labuan Bajo sebagai destinasi super-prioritas dengan kategori bisnis *pariwisata super-premium*, maka itu merupakan berita gembira bagi para investor untuk berlomba-lomba melakukan investasi di Labuan Bajo, yang dalam pengamatan

³ Bdk. Dokumentasi dari aktivis Bernadus Barat Daya & Peter Dabu, dalam buku *Pede Skandal Korporasi, Rakyat Lawan Penguasa!*, Labuan Bajo: Yakomindo, 2016.

penulis banyak menabrak undang-undang dan melanggar hak publik. Sudah menjadi fakta publik bahwa hotel-hotel bintang sepanjang bibir pantai di Labuan Bajo juga mencaplok ruang publik, bahkan memagari perairan laut dengan dermaga buatan sendiri yang sangat eksklusif. Artinya, investasi yang berkembang mengabaikan hak-hak publik dan keseimbangan ekologis. Investasi masih terkunci pada hukum *profit-oriented*.

Sementara itu, sistem regulasi dan kontrol pemerintah lokal terhadap serangan investasi ekonomi ini masih sangat terbatas. Bukan saja pada sisi pemetaan kawasan strategis melalui regulasi tentang Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) yang mendukung hak-hak publik, tetapi juga bagaimana mengatur distribusi keuntungan ekonomis dari industri pariwisata yang berkeadilan. Kondisi seperti ini mempertajam kesenjangan antara kaum elite politik dan kelas atas ekonomi dengan masyarakat kecil yang terabaikan. Pengalaman membagi sembako natal 2019 kemarin banyak merekam kondisi ironis sosial ekonomi umat di tengah geliat pertumbuhan ekonomi di Labuan Bajo. Banyak sekali orang-orang miskin di gubuk reot yang bertetangga dengan orang-orang kaya di Labuan Bajo dan sekitarnya.

Meningkatnya eskalasi serangan kebijakan dan program dari pusat, juga diikuti oleh serangan investor-investor swasta yang boleh jadi memanfaatkan badan-badan legal ciptaan negara. Berbagai kritik dan bahkan penolakan terhadap program dan kebijakan BOPLBF sejauh ini juga dipicu oleh minimnya pengetahuan dan informasi publik terkait apa visi-misi dan agenda-agenda badan ini, dan siapa-siapa aktor yang bermain dalam badan ini untuk memajukan pariwisata Labuan Bajo.

Ketiga, perampasan lahan (*land-grabbing*). Ekseks paling kelihatan dari kerja-kerja ekonomi neolib-kapitalistik di Labuan Bajo terlihat pada sejumlah konflik lahan. Sebut saja, konflik lahan di Menjerite-Rangko beberapa waktu lalu, melibatkan bukan saja aktor negara, melainkan juga pihak swasta. Ada gurita perebutan dan perampasan lahan sebagai salah satu properti utama ekonomi kapitalistik. Tidak saja menelan korban jiwa, tapi hingga saat ini konflik lahan tersebut menimbulkan

benturan sosial di tengah masyarakat. Ada indikasi konspirasi aktor negara (*state actors*) dan swasta (*non-state actors*) untuk merampas hak-hak ulayat masyarakat. Demikian kerja kapitalisme menurut David Harvey (2003), tidak saja dalam proses akumulasi profit tetapi juga akumulasi melalui perampasan (*accumulation by dispossession*) ruang hidup publik untuk dikelola secara sepihak oleh perselingkuhan pengusaha dan penguasa.

Di wilayah Desa Golo Mori, ada perang perebutan lahan sekitar 160 hektar tanah ulayat masyarakat yang diburu investor. Ada kelompok masyarakat adat yang hendak melakukan perlawanan, namun ada indikasi pelibatan aparat pemerintahan desa untuk mengembosi forum dengan menghambat proses legal dari forum masyarakat.⁴ Bisnis lahan semakin menggiurkan sehingga banyak juga masyarakat yang berprofesi sebagai *broker* tanah dan menjanjikan penghasilan yang fantastis. Bahkan, profesi *broker* menciptakan kelas ekonomi baru dalam konteks pembangunan pariwisata Labuan Bajo. Bukan saja perampasan lahan yang diaktori oleh pihak swasta, melainkan juga melibatkan badan negara, seperti konflik lahan untuk kepentingan BOPLBF yang ingin menguasai lahan seluas 400 hektar.

Begitu juga konflik lahan seluas 200 hektar terjadi antara warga Desa Nangalili dengan Desa Surunumbeng, Kecamatan Lembor Selatan, bisa jadi juga merupakan eksekusi dari pembangunan pariwisata yang ingin menguasai properti lahan sebanyak-banyaknya. Belum lagi konflik lahan di Kranga, Batu Gosok, yang tidak saja melibatkan oknum, melainkan negara dan orang-orang penting di republik ini.

Ancaman Pengusuran Lokalitas

Serangan kebijakan pusat untuk "menentukan" seperti apa pembangunan pariwisata di Labuan Bajo, dan perampasan lahan yang terus melibatkan konspirasi besar dengan para calo tanah, bahkan melibatkan pihak fungsionaris adat, pelan tetapi pasti terus menggeser hak-hak masyarakat lokal. Lebih dari sekadar perampasan dan

⁴ Hasil wawancara dengan Sekretaris Forum Peduli Masyarakat Golo Mori (FPMGM), bahwa kepala desa tidak memberikan Surat Izin Domisili terhadap FPMGM, sehingga semua proses legal forum terhambat. Data wawancara diperoleh pada tanggal 25 November 2019.

penguasaan lahan, kalau dikaji lebih kritis justru banyak mengancam lokalitas kultural, sosial, dan religi-kemanggarajaan.

Pertama, ancaman ekologis. Bukan barang baru, bahwa serangan kapitalisme dan mesin neoliberal pembangunan telah mengancam eksistensi lingkungan. Basis-basis akumulasi modal para kapitalis tidak terlepas dari penguasaan lahan sebagai salah satu properti utama. Labuan Bajo dengan kapasitas ruang yang sangat terbatas namun "dipaksa" mengalami percepatan pertumbuhan bisnis akomodasi tanpa pengontrolan tata ruang yang kuat. Pertumbuhan vila dan penginapan ke kawasan Pegunungan Mbeliling mengancam keseimbangan ekologis. Bencana alam pada awal Maret 2019 di Culu, Desa Tondong Belang, Mbeliling telah menelan korban jiwa dan potensi ekonomi masyarakat. Peristiwa ini tercatat menjadi sebuah bencana nasional, dan menjadi salah satu bukti sejarah bahwa alam berada pada fase kritis.

Kecuali itu, masalah kebersihan dan sampah di Labuan Bajo nyaris tak ada penyelesaian. Bukan saja mencemari lingkungan darat, melainkan juga mengotori perairan laut. Fakta ini menjadi keluhan wisatawan sepanjang tahun, dan belum ada langkah strategis sebagai solusi politik. Ada kelompok peduli sampah atau usaha untuk memulihkan kebersihan lingkungan oleh dinas terkait, namun masih bergerak sektoral, parsial dan bukan gerakan masif oleh sebuah kontrol dan keputusan politik. Situasi ini sudah barang tentu mengganggu pengalaman amenities para wisatawan di Labuan Bajo.

Kedua, ancaman budaya. Arus turisme dengan segala tren dan brandingnya sudah mulai menguasai jagat sosial, ekonomi dan budaya di Labuan Bajo. Kehadiran branding semacam starbucks, CFC, KFC, Marina, dan cafe-cafe yang terus menjamur tentu saja menandai minimal satu hal: perubahan pola komsumtif masyarakat. Belum lagi pertumbuhan hotel dan jasa akomodasi yang dari segi nama dan arsitekturnya nyaris tidak menggambarkan karakteristik lokal. Sementara itu, pihak daerah sendiri kelihatannya agak enggan dan kesulitan menampilkan simbol-simbol budaya yang dominan di Labuan Bajo.

Dari sisi pemasaran pariwisata, unsur lokalitas kemanggarai belum hadir secara kuat dan menekan, entah dalam bentuk simbol-simbol budaya, maupun atraksi budaya. Termasuk *hand-craft* yang berbasis budaya masyarakat. Semua itu belum dikerjakan secara serius dan masih sangat sektoral untuk kepentingan bisnis semata. Kekuatan budaya lokal ini belum digarap sebagai bagian penting untuk menaikkan posisi tawar pariwisata sekaligus dijadikan referensi nilai untuk mengontrol dan mengendalikan laju pembangunan dan industri pariwisata yang dominan didikte (*drive*) oleh kebutuhan kapitalistik dan konsumtif dari pihak luar. Kita belum berdaulat menentukan arah pariwisata dengan basis budaya yang kuat. Maka, daerah begitu cepat terbuai oleh tren dan branding ekonomi konsumtif budaya global. Dengan kata lain, daerah belum serius memberikan dampak amenities bagi wisatawan dari sisi budaya Manggarai.

Ketiga, ancaman terhadap hak-hak masyarakat (lokal). Penguasaan lahan yang kian masif untuk kepentingan industri pariwisata berdampak pada semakin terbatasnya lahan untuk kepentingan usaha dan ruang publik bagi masyarakat. Krisis ruang publik dan ruang kreasi untuk pengembangan kreativitas orang-orang muda juga menjadi sebuah fakta terkini di Labuan Bajo. Hak-hak masyarakat lokal tidak saja dalam kaitan dengan sektor pengembangan ekonomi yang mesti diberi jaminan khusus dalam usaha, khususnya kelompok UMKM berbasis masyarakat lokal, tapi juga ruang hidup dan ekosistem pariwisata yang memberi kemudahan akses bagi masyarakat lokal. Namun, justru banyak hotel berbintang di Labuan Bajo yang tidak memenuhi ketentuan garis sepadan pantai, sehingga merampok ruang-ruang publik. Kenyataan ini semakin menjadi-jadi oleh karena kontrol politik dan intervensi regulasi yang sangat lemah.

Demikian halnya dalam bidang pelaku usaha pariwisata dan hak-hak tenaga kerja lokal. Banyak tenaga kerja yang bekerja melampaui jam kerja minimal dengan upah rendah. Ada fenomena pemerasan tenaga kerja dan distribusi tenaga kerja yang kurang adil antara tenaga kerja lokal dan tenaga kerja dari luar daerah. Bahkan, ada instansi tertentu, yang sekitar separuh tenaganya berasal dari luar daerah

dengan kompetensi yang tidak memadai. Di sisi lain, belum ada asosiasi atau forum yang serius memperjuangkan hak-hak tenaga kerja lokal di industri pariwisata ini.

Peran Sosial Profetis Gereja

Menghadapi berbagai ancaman mematikan di sektor pariwisata, dan kompleksitas isu yang terus berkembang, Gereja perlu hadir dan menunjukkan peran sosial-politisnya. Di tahun kegemballaan 2020, tantangan Gereja ialah bagaimana menghadirkan kegemballaan profetis yang tidak saja menyuarakan nilai-nilai yang mendasari kepentingan semua orang, tetapi juga ikut memberi contoh sebagai institusi yang benar-benar hidup oleh nilai-nilai itu. Dibutuhkan karya kegemballaan yang betul-betul menjawab tantangan zaman dan kompleksitas persoalan pariwisata yang melibatkan kerja sama lintas sektoral.

Pertama, kegemballaan lintas batas. Labuan Bajo adalah sebuah lokus pastoral yang kompleks dan lintas perbedaan sosial, budaya, agama, profesi, dll. Gereja ditantang untuk menegaskan jati dirinya, bukan saja secara simbolik, tetapi terutama hemat saya ialah melalui karya-karya nyata kegemballaan, termasuk pemberdayaan umat manusia dalam berbagai pergumulan sosial, ekonomi, politik, dll. Melalui karya kegemballaan lintas batas, Gereja bisa merasakan dan terlibat dalam derap perjuangan masyarakat, terutama untuk konteks Labuan Bajo yang diwarnai oleh persaingan bisnis pariwisata. Kegemballaan dituntut untuk masuk pada ruang kepentingan semua orang, dan ikut memperjuangkan hak-hak masyarakat lintas perbedaan. Penting di sini kehadiran gembala kemanusiaan, gembala yang memiliki kepekaan humanistik, sehingga bisa masuk pada poros keprihatinan semua elemen sosial yang berbeda.

Sejauh ini, karya karitatif Gereja, terutama pada saat membantu meringankan duka dan kecemasan para korban bencana alam tanah longsor dan banjir pada Maret 2019 di beberapa titik di Manggarai Barat, menegaskan identitas kemanusiaan dari Gereja.⁵ Dibutuhkan

⁵ Bersama Romo Vikep Labuan Bajo, Tim Karitas Keuskupan Ruteng, dan OMK-OTK Paroki Roh Kudus Labuan Bajo, Sant Egidio Labuan Bajo, saya terlibat langsung dalam pastoral bencana, mulai dari hari pertama kejadian untuk mengambil data

Gembala yang tidak bisa tidak memiliki sensitivitas kemanusiaan dan keberpihakan pada pergulatan para korban. Gembala di sini mesti hadir secara langsung di lokasi korban dan menjadi inspirator untuk memancing keperhatian dan bantuan yang sama dari pihak-pihak lain. Dengan kata lain, peran kegemalaan di sini dapat menjadi jembatan penghubung antara korban dan segala bentuk pengumpulannya dengan pusat-pusat sumber daya yang bisa dimanfaatkan untuk mengatasi masalah.

Kedua, kegemalaan profetis. Kehadiran dan peran gembala profetis untuk konteks Labuan Bajo adalah bagian dari kebutuhan sosial yang sangat mendesak. Di tengah arus persaingan bisnis yang terus berkembang pesat, orang terancam kehilangan orientasi pada nilai-nilai keadilan, kejujuran, dan cinta kasih. Dibutuhkan figur dan kehadiran aspek kegemalaan Gereja yang bisa mendorong pertobatan sosial di tengah masyarakat. Minimal, masyarakat luas atau para pelaku usaha dan instansi pemerintahan serta semua elemen sosial dapat menunaikan tanggung jawab masing-masing secara jujur dan adil. Dengan kata lain, kegemalaan Gereja mesti hadir sebagai penawar nilai-nilai keadilan dan cinta kasih pada ruang kehidupan yang gelap karena kerja-kerja persaingan sosial-ekonomi oportunistis.

Sementara itu, di kalangan generasi muda, banyak yang mengalami kegamangan sosial dan jatuh pada *life style* yang hanya sekadar menjawab kebutuhan rekreatif dan sensasional. Demikian halnya generasi muda usia sekolah, banyak juga terjebak dalam relasi yang tidak sehat dan kehilangan orientasi, karena tidak ada perhatian serius pada aspek pendampingan di luar jam sekolah. Anak-anak usia sekolah tinggal di asrama-asrama dan kos-kos yang tidak didampingi. Banyak dari mereka menciptakan kelompok sosialnya sendiri, yang boleh dibilang menjadi "*floating generation*" (generasi mengambang). Kegembalaan profetis mesti sanggup menyadarkan mereka untuk bisa secara lebih fokus melihat masa depan, dan membangkitkan *passion* yang sesuai dengan fokus itu.

hingga pada penyaluran bantuan bagi korban di Culu, Desa Tondong Belang, dan di Weor, Macang Tanggar dan di Desa Golo Pongkor pada Maret 2019.

Juga, kegembalaan profetis di sini mendesak untuk menyadarkan kekuasaan. Banyak kritik terhadap kepemimpinan lokal oleh karena lemahnya otoritas dan kerja regulasi untuk melindungi kepentingan masyarakat, dan menciptakan keadilan sosial-ekonomi. Kelemahan pada otoritas kekuasaan di tingkat lokal, di tengah gemuruh bisnis pariwisata, dapat dimanfaatkan dengan amat licik oleh pihak luar yang ingin mendapatkan keuntungan dari posisi tawar Labuan Bajo. Potensi pariwisata baik alam, laut, budaya, dll, jika tidak dikelola dalam kendali otoritas kekuasaan dan kontrol regulasi yang kuat, maka bisa jadi, kita ikut menciptakan peradaban dan sejarah yang gelap bagi generasi akan datang.

Labuan Bajo sedang berada pada fase yang sangat krusial untuk menentukan masa depannya. Dan tanggung jawab itu ada di tangan kita semua. Gereja mesti ikut bertanggung jawab untuk menjaga keutuhan daerah dengan segala kekayaan lokalitas sosial, budaya, alam dan religi masyarakat. Jangan sampai karena kelalaian melaksanakan tugas profetis ini, Gereja justru ikut menggusur kedaulatan masyarakat kita sendiri. Kegembalaan profetis mesti mampu melakukan otokritik ke dalam institusi Gereja sendiri, dan ikut menyadarkan semua pihak akan bahaya-bahaya ini. Pada konteks yang agak krusial dan persoalan yang sangat mempengaruhi kehidupan banyak orang, Gereja mesti hadir sebagai kekuatan sosial yang bisa menggerakkan perubahan dan mendorong transformasi sosial, ekonomi, dan politik.

Ketiga, kegembalaan politik. Gereja tidak cukup hanya bersuara untuk keadilan, tapi mesti ikut bertanggung jawab melahirkan pemimpin/gembala politik. Posisi Gereja sebagai salah satu *stakeholder sosial* sangat strategis pada tahun kegembalaan 2020 ini karena bertepatan dengan peristiwa suksesi kekuasaan di Manggarai Barat dan di Manggarai. Hampir semua kandidat adalah warga Gereja, dan terlihat memang "semakin dekat" dengan Gereja. Hemat saya, ini kesempatan terbaik untuk melakukan penggembalaan politik, menyiapkan calon-calon pemimpin agar bisa berpolitik secara bermartabat dengan basis nilai-nilai kristiani. Bahwa, Gereja tentu saja tidak boleh menjadi pelaku aktif untuk mempromosikan kandidat tertentu kepada umat, atau mempengaruhi umat untuk memilih kandidat tertentu melalui

intimidasi spiritual, namun Gereja mesti mempromosikan prinsip-prinsip moral dalam berpolitik, dan prasyarat-prasyarat mana yang mesti dimiliki oleh seorang pemimpin politik.

Tugas kegembaan ini mendapat tantangan khusus pada tahun 2020, mengingat kebutuhan akan kehadiran sosok pemimpin lokal dan transformasi politik di Manggarai Barat amat mendesak untuk mengendalikan dan mengurus banyak hal demi hajat hidup kepariwisataan. Bahwa, otoritas politik yang kuat dan intervensi regulasi yang tegas dapat menjadi kekuatan penting untuk mengendalikan daya liar bisnis pariwisata premium yang masih sangat oportunistik dan sektoral. Kita membutuhkan "gembala politik" yang tidak sekadar menjadi orang baik, tetapi juga orang yang lebih "gila dari Ahok". Figur macam itu mempunyai kualifikasi yang jauh di atas rata-rata, mengingat benturan sosial, ekonomi, dan budaya di Labuan Bajo menuntut sosok pemimpin lokal yang memiliki pemahaman makro tentang isu-isu yang berkembang, dan sanggup menemukan solusi atas persoalan-persoalan yang terjadi di tengah masyarakat.

Penutup

Gegar turisme kian memuncak pada masa Presiden Jokowi. Hingga saat ini, Presiden Jokowi sudah mengunjungi Labuan Bajo sebanyak tiga kali. Selama itu, Jokowi selalu membawa obsesi besar dari pemerintahan pusat untuk menjadikan pariwisata Labuan Bajo ke level pariwisata kelas dunia dengan konsentrasi pada kategori destinasi super-premium. Kalau tidak ditanggapi secara kritis, maka cita-cita besar ini membawa serta banyak ancaman untuk Labuan Bajo, karena upaya-upaya percepatan pembangunan justru merupakan pemaksaan untuk daerah, dan ancaman penggusuran terhadap lokalitas dengan segala kedaulatannya.

Gereja hadir bukan saja memberikan kekuatan spiritual, melainkan mampu memberikan pertobatan sosial, ekonomi dan politik, agar seluruh pembangunan pariwisata berbasis masyarakat lokal, berkeadilan, dan berkelanjutan. Peran kegembaan Gereja sebagai fokus karya pada tahun ini mesti sanggup mendorong advokasi

terhadap hak-hak masyarakat lokal dari bahaya penggusuran sosial dan ekonomi kapitalistik. Kehadiran Gembala Gereja dengan segala bentuk pelayanannya, hendaknya membuat orang merasakan kehadiran Gereja, membutuhkan Gereja, dan percaya pada Gereja. Moto Gembala Baru Keuskupan Ruteng, Mgr. Siprianus Hormat, "**Omnia in Caritate**" dapat menjadi inspirasi bagi kita semua untuk terus mendasarkan karya pelayanan apa pun pada nilai cinta kasih. Karya keembalaan pada tahun ini mendorong revitalisasi semua basis etis, moral, dan kultural agar semua umat manusia dapat hidup secara berdaulat, adil, damai dan berkelanjutan di tengah gegar pembangunan pariwisata super-premium Labuan Bajo.

