

# STUULOS

## Jurnal Teologi

### ARTIKEL

PROVIDENSI ALLAH DI BALIK PENDERITAAN  
PENGALAMAN AYUB

*Sudianto Manullang*

MASA DEPAN PLURALISME AGAMA DI INDONESIA:  
DALAM KEBIJAKAN “PENODAAN AGAMA”

*Binsar Antoni Hutabarat*

EKLESIOLOGI PROFETIK PADA ISU-ISU ETIS  
KERAKYATAN KRISTEN: REFLEKSI INJILI

*Togardo Siburian*

KAUM INJILI DALAM DIALOG TETRA-AKSI  
DI INDONESIA

*Adrianus Yosia*

PERJUMPAAN DAN TANGGUNG JAWAB DALAM  
KEBERAGAMAN DI INDONESIA:  
PERSPEKTIF EMMANUEL LEVINAS

*Kamilus Pati Doren*

## **STULOS: JURNAL TEOLOGI**

Penerbitan *STULOS: Jurnal Teologi* dari Sekolah Tinggi Teologi Bandung adalah untuk memperkembangkan studi teologis dalam pemikiran-pemikiran kekinian yang kritis dan aktual dalam konteks melayani umat Tuhan (gereja-gereja) di Indonesia.

### **Dewan Redaksi:**

Togardo P. Siburian, D.Th. (Ketua)

Herlise Y. Sagala, D.Th (Anggota)

Dr. Heriyanto, M.Th. (Anggota)

Desiana M. Nainggolan, M.Th. (Anggota)

### **Staf Redaksi:**

Tintin Kristiana, S.S.

### **Mitra Bebestari:**

Dr. Robert P. Borrong (STT Wesley), Dr. Ivan Th. Weismann (STFT Jaffray), Dr. Binsar A. Hutabarat (Universitas Kristen Papua, Sorong), Dr. Tan Giok Lie (STT Bandung), Dr. Togardo Siburian (STT Bandung), Dr. Hans A. Harmakaputera (Boston College), Dr. Farsijana Adeney-Risakotta (UK Duta Wacana)

Alamat Penerbit: Jl. Dr. Junjuran 105, Bandung, 40173, Indonesia. Telp. 022-6016454, 6077920. Faks. 022-6077921.

Bagi para pembaca yang ingin berpartisipasi dapat mengirim ke BCA Maranatha 282-300-5555 a.n Yayasan STT Bandung.

Bagi yang ingin berpartisipasi tulisan dapat mengirimkan naskahnya ke alamat E-mail: [jurnalstulos@sttb.ac.id](mailto:jurnalstulos@sttb.ac.id), Homepage: [www.sttb.ac.id](http://www.sttb.ac.id). Online: [jurnalstulos.sttb.ac.id](http://jurnalstulos.sttb.ac.id). Ketentuan penulisan ada di halaman belakang.

Tulisan-tulisan dalam jurnal ini merupakan pandangan-pandangan pribadi penulis dan tidak selalu merupakan posisi resmi Jurnal Stulos atau pandangan STT Bandung. Dewan redaksi memiliki hak penuh atas pemuatan dan penyuntingan seperlunya tanpa mengurangi maksud penulis.

**STULOS: JURNAL TEOLOGI**  
**VOLUME 18 • NOMOR 2**  
**JULI 2020**

DAFTAR ISI

EDITORIAL

PROVIDENSI ALLAH DI BALIK PENDERITAAN  
DALAM PENGALAMAN AYUB 147

*Sudianto Manullang*

MASA DEPAN PLURALISME AGAMA DI INDONESIA  
DALAM KEBIJAKAN “PENODAAN AGAMA” 172

*Binsar Antoni Hutabarat*

EKLESIOLOGI PROFETIK PADA ISU-ISU ETIS  
KERAKYATAN KRISTEN: REFLEKSI INJILI 187

*Togardo Siburian*

KAUM INJILI DALAM DIALOG TETRA-AKSI  
DI INDONESIA 217

*Adrianus Yosia*

PERJUMPAAN DAN TANGGUNG JAWAB DALAM  
KEBERAGAMAN INDONESIA: PERSPEKTIF  
EMMANUEL LEVINAS 239

*Kamilus Pati Doren*

KONTRIBUTOR 265

## EDITORIAL

Jurnal Stulos kali ini mempublikasi lima artikel dari orang-orang yang mencintai kehidupan dan kemanusiaan. Pertama, Pdt. Sudianto Manullang merefleksi penderitaan manusia, khususnya pada situasi wabah Covid-19 sekarang dari perspektif pengalaman Ayub.

Berdasarkan kitab Ayub dia melihat bahwa iman dapat mengatasi kesulitan yang paling hebat sekalipun. Banyak orang Kristen sekarang memberi kesan bahwa iblislah di balik semua pandemi yang terlihat ini. Dalam kisah Ayub kita melihat seorang saleh yang menderita karena “dikerjai” iblis, namun itupun seizin Allah. Secara filosofis, Sudianto ingin melihat bahwa penderitaan adalah suatu yang biasa. Kalaupun terkesan iblis sedang memporak-porandakan gereja dan jemaat, itu semata-mata untuk menunjukkan bahwa Allah hadir di sini dan tetap memegang kendali dalam pemeliharaan dan pemerintahan-Nya atas dunia.

Kemudian Dr. Binsar Antoni Hutabarat melihat masa depan pluralisme, khususnya pluralisme agama di Indonesia. Keraguan ini memang dapat diterima mengingat intoleransi agama masih marak, terutama kebijakan-kebijakan publik yang diskriminatif terhadap minoritas. Ini bahkan terus mendorong kekerasan atas nama agama mayoritas kepada yang berbeda agama. Kelihatannya memang manusia beragama tidak mau toleransi kepada yang lain, sehingga masa depan kehidupan beragama memang suram. Ini akan terus membuat peradaban dunia semakin hancur, karena agama adalah penyumbang kehancuran umat manusia. Apalagi kalau dicampur dengan sentimen etnik dan politik kekuasaan. Kita mengingat toleransi digunakan hanya sepihak. Sehingga tidak ada perdamaian dunia tanpa kedamaian agama. Secara mendasar ini benar sekali, terlepas dari pendapat orang beragama tentang perdamaian dan agama.

Sedangkan Togardo Siburian melihat orang-orang beragama Kristen dalam pergumulannya sebagai anggota gereja dan warga Negara. Penulis sengaja membuka kembali apa yang pernah disebut olah Abraham Kuyper sebagai konsep koordinasi dalam hubungan Negara dan gereja

sebagai lembaga yang dibuat oleh Allah sendiri. Dan melanjutkannya bahwa titik koordinatnya ada di dalam individu-individu Kristen tersebut sebagai pelaku politik dan bergereja dalam masyarakat. Di sini hubungan koordinasi yang diserukan oleh kaum Reformed dapat dipakai sebagai terobosan untuk menjembatani relasi gereja dan Negara, sehingga dwi kewarga-negeraan sebagai titik koordinatnya dapat tercapai. Namun demikian eklesiologi itu harus dari perspektif etis daripada politis sehingga tidak jatuh ke dalam interes kekuasaan. Dengan demikian ada kemungkinan bisa merumuskan secara segar eklesiologis kenabian pada krisis-krisis kenabian masa kini.

Selanjutnya, rekan Adrianus Yosia melihat tentang dialog agama dari kaum injili yang menurutnya sepi dan terlambat. Sebenarnya bukan terlambat, tetapi kurang diekspos saja dan kalah promosi dengan kaum non injili. Dialog adalah tukar informasi antar umat beragama yang berlainan saja bukan berusaha menarik orang lain. Namun yang unik rekan ini menyodorkan tiga sudut berdialog ala injili masa kini yang masih ketinggalan peradaban karena akan merusak pluralisme agama dan mensuramkan masa depannya. Sebenarnya ketiga aksi dialog tersebut adalah hal lama dari misi Barat masa lalu, khususnya dalam “perbandingan agama” dalam kegiatan misioner. Elentika, misalnya, yang dulu disebut “ilmu berbantahan” biasanya dipakai untuk mendebat dalam mental persaingan, demi mengalahkan ajaran agama lain. Bahkan berdialog antar agama dipakai untuk “penginjilan” juga, dalam bersiprit menarik orang datang kepada Kristus; yang diakui sebagai ciri khas gerakan injili sepanjang zaman. Apalagi dengan apologetika lama yang masih dalam perbandingan agama, lengkaplah sudah bahwa saran injili ini akan dikritik banyak orang, termasuk kaum injili itu sendiri. Inilah kelemahan pemikiran injili dan ekses dari eksklusivisme agama. Namun kita tetap mencoba untuk menyimak dulu.

Selanjutnya, Kamilus Pati Doren melihat persaudaraan antar manusia dari perspektif pandangan Levinas dengan “the others: atau yang lainnya. Ini hal yang mungkin dapat dipertimbangkan sebagai suatu perspektif yang lebih baik di Indonesia di dalam dialog antar umat beragama untuk agama-agama masa kini.

Kiranya ini dapat menjadi pengayaan diri dan penguatan serta pemberdayaan masyarakat dan dunia beradab. Selamat membaca!

Editor,  
Dr. Togardo Siburian

## PROVIDENSI ALLAH DI BALIK PENDERITAAN DALAM PENGALAMAN AYUB

*Sudianto Manullang*

Dosen STT SAPPI, Cianjur

sudi.manullang@yahoo.com

**Abstrak:** *Tulisan ini ingin melihat dan memahami penderitaan menjadi sarana Allah untuk membawa perjumpaan manusia dengan Allah, secara pribadi. Penderitaan yang Tuhan ijinkan menjadi alat Tuhan untuk memurnikan iman setiap umat manusia yang mempercayai Tuhan dalam hidupnya. Penderitaan dan kemalangan yang dialami oleh umat manusia membawa pengertian dan pemahaman imannya siapa Allah yang sesungguhnya dan siapa umat manusia sebagai ciptaan Allah yang pada akhirnya membawa cerita tentang Allah yang berdaulat atas semua situasi dan kondisi terhadap ciptaan-Nya. Yang penting bagi orang percaya, bukan seberapa berat dan seberapa lama mengalami penderitaan dalam kehidupannya, tetapi seberapa dalamnya ia menikmati Tuhan di situasi penderitaan tersebut. Peristiwa penderitaan orang percaya sebagai sarana Tuhan untuk memuliakan nama-Nya.*

**Kata Kunci:** Providensi, penderitaan, kemanusiaan, pengalaman Ayub, wabah

**Abstract:** *This article wants to see and understand that suffering becomes God's tool for mankind to bring personal encounter with God. Suffering that God allows becomes God's tool to purify the faith of every human being who believes in God in his life. The suffering and adversity experienced by mankind brings understanding and understanding of his faith who is the real God and who mankind as God's creation, which in turn brings the story of God who is sovereign over all the situations and conditions of His creation. What is important for a believer, is not how hard and how long he experiences suffering in his life, but how deeply he enjoys God in that situation of suffering. Believers suffer as a means of God to glorify His name.*

**Kata Kunci:** Providence, suffering, humanity, job's experience, plague

## PENDAHULUAN

Tulisan ini akan melakukan penyelidikan secara filosofis dari pengalaman Ayub. Dengan refleksi ini diharapkan mendorong orang percaya mencari pemikiran-pemikiran kreatif dan solusi bagi kehidupan sosial bersama. Karena orang percaya tahu bahwa untuk mengatasi penderitaan merupakan usaha terus-menerus yang tidak pernah berakhir sampai dunia yang penuh penderitaan ini diganti dengan “langit baru dan bumi baru”.

Pertama, sampai saat ini, keseluruhan uraian di atas sebenarnya terdapat sebuah asumsi teologis bahwa semua kemalangan merupakan hukuman dari Tuhan. Ayat-ayat yang digunakan sebagai dukungan biasanya seputar kematian orang-orang yang dihukum oleh Allah: Saul (1Sam. 31), Akhan (Yos. 7), Ahab (1Raj. 22:36-40), dst. Untuk hukuman dalam cakupan yang lebih besar ayat favorit yang diajukan adalah kehancuran Kerajaan Israel dan Yehuda. Ketidaktaatan pada Taurat telah menyebabkan kehancuran bangsa mereka sendiri. Intinya, teologi dibaliknya adalah teologi retributif yang sempit: jika taat pasti diberkati, jika tidak taat pasti dikutuk. Hal ini dianggap sebagai mekanisme ilahi; tidak ada variasi atau modifikasi, sehingga tidaklah heran, ketika sesuatu yang buruk terjadi – seperti wabah Covid-19 – hal itu dipandang sebagai hukuman dari Tuhan.

Penyelidikan Alkitab yang lebih teliti dan menyeluruh menunjukkan bahwa teologi retributif tidak boleh diterapkan pada semua kasus. Tidak semua yang buruk merupakan hukuman, demikian pula tidak semua yang terlihat baik adalah berkat Tuhan. Interaksi Allah dengan manusia tidak boleh dibatasi pada relasi yang retributif. Ada penderitaan yang justru menjadi sarana untuk memuliakan Allah. Ketika murid-murid Yesus melihat seorang buta sejak lahir, mereka bertanya: “Rabi, siapakah yang berbuat dosa, orang ini sendiri atau orang tuanya, sehingga ia dilahirkan buta?” (Yoh. 9:2). Yesus menjawab: “Bukan dia dan bukan juga orang tuanya, tetapi karena pekerjaan-pekerjaan Allah harus dinyatakan di dalam dia” (Yoh. 9:3). Penderitaan Yusuf juga bisa dimasukkan ke dalam kategori ini. Dia harus mengalami berbagai ketidakadilan karena Allah sedang menyiapkan dia untuk memelihara



kehidupan bangsa Israel (Kej. 45:5-8). Allah mereka-rekakan yang baik di balik semua kemalangan yang menimpa dia (Kej. 50:20).

Ada pula penderitaan yang bertujuan untuk memurnikan dan menumbuhkan iman seseorang. Contoh yang baik untuk poin ini adalah Ayub dan Asaf. Semua penderitaan yang menimpa Ayub (Ay. 1-2) dimaksudkan supaya dia mampu melihat Allah dengan cara yang baru (Ay. 42:1-6). Dia akhirnya menyadari bahwa Allah ternyata jauh lebih besar daripada teologi retributif yang selama ini dia yakini (Ay. 42:5). Asaf sempat bingung menerapkan teologi retributif (Mzm. 73:1) pada keberuntungan orang fasik dan kemalangan dirinya (Mzm. 73:2-14). Akhirnya dia belajar bahwa yang terpenting bukanlah berkat-berkat Allah tetapi diri Allah sendiri (Mzm. 73:25-26). Menikmati persekutuan dengan Allah jauh lebih berharga daripada menikmati pemberian-pemberian-Nya (Mzm. 73:27-28).

### **BAGAIMANA MANUSIA MENGHADAPI PENDERITAAN ALAMIAH**

Problem klasik<sup>1</sup> penderitaan manusia rupanya tidak pernah kunjung selesai. Sejak wabah Corona Covid-19, wabah ini menjadi perhatian seluruh dunia secara masif, dan berbagai spekulasi penjelasan telah diberikan para tokoh agama juga turut berbicara. Ada seorang ustad yang menganggap virus ini sebagai tentara Allah untuk menghukum masyarakat China yang menganiaya umat Islam di Uighur. Pandangan senada diungkapkan oleh seorang pendeta di Amerika ketika virus ini membuat banyak pengunjung rumah ibadat orang Yahudi (synagoge)

---

<sup>1</sup> Masalah ini pertama kali dirumuskan oleh Epikuros (342-270 SM) dan menghangat lagi setelah Perang Dunia II karena dipengaruhi oleh pengalaman warga Yahudi yang mengalami pengalaman pahit kebiadaban Nazi (the Holocaust) oleh A. Hitler. Adapun Epikuros berkata, “Apakah Allah ingin mencegah penderitaan dan kejahatan, namun Ia tak mampu? Kalau demikian, Ia tidak berdaya dan bukan Mahakuasa. Atau Allah mampu mencegah penderitaan dan kejahatan tetapi tidak melakukannya? Dengan begitu, Ia adalah Mahajahat dan bukan Mahabaik. Atau juga Allah tidak mampu dan tidak mau mencegah penderitaan dan kejahatan? Jika begitu, apa gunanya disebut Allah?” Bdk. Kenneth Surin, *The Turning of Darkness and Light: Essay in Philosophical and Sistimatic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 73.

terpapar dan menderita. Seorang pendeta lain - yang mengakui mendapatkan wahyu khusus dari Allah – berbagi keyakinan yang sama. Jadi, benarkah wabah ini hukuman dari Allah agar umat manusia mengalami penderitaan? Atau bisa jadi wabah corona Covid-19 ini menjadi sarana di tangan Allah bagi umat manusia agar memurnikan imannya kepada Tuhan. Atau, oleh Anugerah-Nya semakin banyak umat manusia berjumpa secara pribadi dengan Allah sendiri. sebagai manusia ciptaan memerlukan refleksi filosofis atas masalah penderitaan agar dapat lebih memahami dan menerimanya dalam terang iman.

Sebagai pengalaman negatif, penderitaan merupakan suatu kenyataan yang secara spontan ingin dihindari oleh setiap umat manusia. Penderitaan pada dirinya sendiri mengandung tuntutan dan desakan untuk dilenyapkan. Hal ini oleh Adorno dalam bukunya *Negative Dialectics*<sup>2</sup> disebut sebagai “negation negationis”: peniadaan dari peniadaan. Artinya, upaya untuk mengatasi keadaan negatif dari apa yang semestinya ada atau menjadi hak umat manusia. Dengan ini ada sesuatu yang secara dialektis hendak diarahkan dan diupayakan.

Fakta adanya banyak penderitaan dapat menimbulkan kesulitan konseptual dan keberatan moral sampai pada pemberontakan. Sikap ini hendak menunjukkan bahwa Allah harus bertanggung jawab secara langsung, bahkan bersalah secara moral atas adanya penderitaan. Padahal Allah sendiri diyakini sebagai penyelenggara dunia yang Mahakuasa sekaligus Mahabaik. Apakah ini justru tidak akan semakin menimbulkan banyak kesulitan dalam menjawab pertanyaan: apa artinya hidup? Masih pantas, penting, dan berhargakah bagi manusia hidup yang penuh dengan penderitaan? Lantas apa gunanya Allah disebut Mahakuasa dan Mahabaik? Sungguhkah Ia Mahakuasa dan Mahabaik?<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup>Bdk. Th. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. by. E.B. Ashton (London: Routledge, 1973).

<sup>3</sup> Dunia ini seakan-akan mengisyaratkan adanya dua bagian, yaitu bagian baik dan jahat, gelap dan terang. Di samping Allah seolah-olah ada kekuasaan lain yang sederajat dengan-Nya, yang menjadi penyebab negatif segala penderitaan di dunia ini. Inilah pandangan khas kaum manikeisme yang pernah muncul semasa Augustinus.

Banyak studi klasik umumnya berkisar pada usaha melakukan rasionalisasi mengapa Allah yang Mahabaik dan Mahakuasa membiarkan penderitaan menimpa manusia. Misalnya, bagi Augustinus, penderitaan tidak diciptakan oleh Allah tetapi oleh manusia sendiri. Namun, bagi John Hick penderitaan di dunia ini merupakan medan olahraga untuk meningkatkan kualitas hidupnya dari *bios* menuju *zoe*. Sampai saat ini penilaian-penilaian terhadap fakta penderitaan di dunia ini mencerminkan pembelaan untuk membersihkan nama baik Allah. Dengan kata lain, fakta penderitaan di dunia ini merupakan kenyataan yang masuk akal.

Secara ontologis dapat diketahui bahwa kebaikan dan kejahatan tidak berada dalam keadaan setara. Kebaikan dapat hadir mandiri, sedangkan kejahatan tidak mungkin ada tanpa kebaikan. Dengan kata lain, sebagai manusia ciptaan Allah akan tahu bahwa hal itu jahat atau tidak baik bila manusia itu sendiri lebih dahulu mengetahui kebaikannya. Bukankah dengan mengungkapkan penderitaan, kejahatan dan ketidakadilan tercipta jalan dan harapan untuk mengetahui apa sesungguhnya kebahagiaan, kebaikan, dan keadilan itu sendiri?

### **Apa itu Penderitaan?**

Pertama-tama, yang dimaksud penderitaan dalam keseluruhan kitab Ayub ialah sesuatu yang tidak baik, atau sesuatu yang sama sekali berlawanan dengan apa yang dikehendaki baik adanya. Ayub sendiri memandang penderitaan sebagai suatu bentuk hukuman, lantaran itu adalah dosa, atau sebagai sebuah teguran, sekaligus pemurnian terhadap manusia oleh Tuhan. Dalam kerangka doktrin ortodoks, penderitaan kerap kali dilihat sebagai akibat dosa manusia itu sendiri; melalui penderitaan itu, Allah hendak memurnikan manusia.<sup>4</sup>

Adapun arti kedua penderitaan adalah hilangnya situasi atau keadaan yang baik. Situasi ini bukan hanya menjadikan manusia merasa tidak senang, tetapi sekaligus merasa ditolak, atau minimal merasa tidak berkenan di hadapan Allah sehingga ia mesti bertobat. Penderitaan dilihat sebagai sesuatu yang secara langsung atau tidak langsung memiliki kaitan

---

<sup>4</sup> John T. Wilcox, *The Bitterness of Job: A Philosophical Reading* (USA, 1992), 14.

dengan Tuhan. Dengan begitu, penderitaan dapat membuat orang menerima atau berontak terhadap Allah. Dalam prolog, setan mengatakan: seandainya Ayub menderita, maka ia akan memberontak kepada Allah, yaitu dengan cara mengutuk Allah di hadirat-Nya. Inilah arti ungkapan Ayub manakala dirinya mengalami suatu pencobaan.

Penderitaan bukan hanya mengacu pada bentuknya yang fisik meskipun hal ini juga dialami oleh Ayub. Seperti diketahui, Ayub tidaklah sekedar menderita secara fisik, tetapi juga secara batiniah. Ayub tidak hanya menderita karena anaknya mati, hartanya lenyap begitu saja, dan kesehatannya menjadi memburuk. Jadi, penderitaannya lebih daripada yang ia yakini sebagai suatu keadilan Allah. Justru masalah ini merupakan signifikansi atas cara seseorang memandang hidup, sekaligus atas apa yang dialami olehnya. Sebab dengan cara memandang menurut perspektif iman seperti termuat dalam doktrin ortodoks, Ayub mulai mengutuk dan menghujat Tuhan. Lalu, dalam hal ini dapat membagi penderitaan itu dalam berbagai ragam bentuk sebagai berikut.

1. Penderitaan fisik. Jenis penderitaan ini akan dialami manusia dan hewan.
2. Penderitaan emosional, misalnya rasa ditinggalkan sehingga membuat seseorang menderita, atau rasa frustrasi karena sesuatu yang mau dikejar tidak tercapai.
3. Penderitaan yang disebabkan karena di dalam batin seseorang terjadi keadaan yang tidak enak atau tidak baik. Misalnya, orang yang iri akan menderita akibat iri hatinya.
4. Penderitaan yang disebabkan oleh orang lain. Di sini orang berbicara tentang masalah penindasan atau orang yang menderita secara tidak adil.<sup>5</sup>

### **Filosofi Penderitaan**

Boenhoffer membedakan ‘penderitaan umum’ dan ‘penderitaan kristiani’. Semua orang mengalami penderitaan, hanya bentuk dan keragamannya yang berbeda-beda. Penderitaan umum, termasuk kesengsaraan, penyakit,

---

<sup>5</sup> Richard Swimburne, *The Problem of Evil, Reason and Religion*, Brown C. Stuart, eds., (Ithaca and London: Cornell University Press, 1977), 81-83.

rasa sakit dan kematian, adalah bagian kehidupan umat manusia yang umum meskipun sulit dijelaskan. Menurut Boenhoffer<sup>6</sup> hal ini terjadi bukan karena kehendak Allah, melainkan karena dosa dan kejahatan yang timbul akibat kejatuhan manusia ke dalam dosa.

Mengapa penderitaan menjadi penderitaan? Apakah penderitaan mempunyai suatu eksistensi objektif? Ataukah merupakan sesuatu yang berkaitan dengan perasaan kehilangan hak asasi manusia, perasaan kehilangan kenyamanan yang dulunya nikmati? Jadi, bisa dikatakan demikian bahwa yang dimaksudkan dengan penderitaan adalah *perasaan kehilangan kenyamanan yang dulunya di nikmati*. Di sini dapat melihat adanya relativisme yang ada.

Penderitaan orang Kristen adalah penderitaan khusus, yang digambarkannya terbagi tiga: pertama, yang dialami secara sukarela; kedua karena menanggung beban sesama; dan ketiga, dialami demi Kristus. Penderitaan seperti ini dialami sebagai akibat menjadi pengikut Yesus yang aktif di dalam dunia yang suka menyakiti dan bermusuhan ini, melakukan sesuatu karena dorongan Roh Kristus. Galatia 6:2 mengatakan: “*Bertolong-tolonganlah menanggung bebanmu! Demikianlah kamu memenuhi hukum Kristus*”. Itu bukan berarti bahwa seseorang harus mencari salib untuk dipikulnya kesana kemari. Kesempatan untuk memikul salib akan datang sepanjang hidup orang Kristen. Yang dibutuhkan hanyalah kesediaan untuk bertindak bila masanya tiba. Kebutuhan sesama yang membutuhkan, khususnya mereka yang lemah dan terinjak-injak, yang dikorbankan dan diburu, yang sakit dan sendirian, tentulah lebih besar dibanding yang lain. Orang-orang yang bukan Kristen, atau mereka yang tidak menyebut dirinya Kristen, juga harus dirangkul dengan sukacita.

Penderitaan bersama Tuhan dan untuk sesama akan membuahkan berkat Tuhan. Bonhoeffer menulis: ‘Melalui penderitaanlah orang Kristen dapat mengubah hasil akhir dari perbuatan mereka kepada Tuhan, satu-satunya yang dapat menyempurnakan mereka di dalam kemuliaan.

---

<sup>6</sup> D. Bonhoeffer, *Letter and Papers from Prison* (London: SCM Press, 1967), 361.

Dalam kematianlah mereka dapat menemukan kemerdekaan yang sesungguhnya, seperti mereka bertemu muka dengan Tuhan.’

### **PENGALAMAN AYUB SEBAGAI POLA MEMAHAMI PENDERITAAN**

Ayub adalah orang yang “*benar, jujur, takut akan Tuhan, dan menjauhi segala kejahatan*” (Ay.1:8; 2:3). Ayub menjadi model bagi siapapun yang bersedia mengabdikan kepada Allah. Kemudian setan datang menghampiri Allah, serta menantang-Nya demikian: Dengan cara dicobai, pastilah Ayub akan mulai mengutuk Allah di hadirat-Nya. Tuhanpun kemudian menyetujuinya. Tuhan hendak melihat reaksi Ayub ketika dirinya dicobai. Ini berarti datangnya cobaan atas diri Ayub. Awalnya seluruh harta yang dimiliki Ayub musnah tak berbekas, lalu diikuti dengan kematian anaknya, dan yang terakhir menimpa kesehatan dirinya, dengan mengidap suatu penyakit borok. Barulah kemudian, teman-temannya segera berbondong-bondong mendatanginya guna turut berbelasungkawa atas nasib yang menimpa diri Ayub. Mereka itu antara lain Elifas, Zofar, dan Bildad. Maksud kedatangan mereka sekedar untuk menghibur diri Ayub. Namun, dapat diketahui yang terjadi justru mereka tidak hanya sekedar menghibur, tetapi setidaknya menurut Ayub, mereka makin membuat dirinya susah. Mengapa hal ini bisa terjadi?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut di atas mesti ditelusuri pembicaraan ketiga teman Ayub sebagai upaya menghiburnya. Dapat diketahui bahwa mereka sangat berharap agar Ayub bersedia menerima dengan rela dan sabar menanggung penderitaan yang dialaminya. Bagi teman-teman Ayub, hal itu semata-mata disebabkan oleh dosa Ayub sendiri. Dan Tuhan sesungguhnya hendak pula menegur dirinya, sekaligus juga berusaha memurnikan dirinya. Dengan begitu Ayub bersedia bertobat. Dengan kata lain, Ayub diperintahkan untuk menerima saja semua hal yang menimpa dirinya dengan rela, sebab sekali lagi hal itu memang disebabkan oleh dosa-dosa yang dilakukannya. Namun bagi Ayub, argumen semacam itu tentu saja tidak dapat diterima olehnya. Ia merasa yakin sekali bahwa dirinya sama sekali tidak melakukan hal yang tidak patut di hadapan Tuhan. Lebih lanjut diketahui dalam bagian prolog

telah diuraikan sosok Ayub sebagai orang yang benar, jujur, takut akan Allah dan menjauhi kejahatan. Ayub sungguh-sungguh baik di hadapan Tuhan. Dan dalam prolog, Allahpun memuji Ayub sebagai orang beriman yang sangat benar di hadapan-Nya. Hal ini sekaligus menunjukkan ketidaksepakatan Ayub terhadap perkataan penghiburan teman-temannya, yang bagi Ayub sebaliknya sangatlah menyebalkan, terlebih pula amat menyakitkan.

Latar belakang teologi yang diyakini oleh Ayub, yaitu perihal bagaimana Allah bertindak (doktrin ortodoks) , akhirnya menimbulkan pada dirinya suatu kekecewaan atau kepahitan moral. Berarti, orang semacam Ayub seharusnya memperoleh penghargaan bukan penderitaan ataupun hukuman. Yang pantas dihukum adalah orang-orang fasik. Namun dalam pengalamannya yang nyata terdapat banyak orang benar seperti dirinya justru menderita, dan tidak dilindungi oleh Tuhan. Maka berdasarkan teologi tertentu yang bersifat amat moralis, Ayub juga mengalami kepahitan moral. Akhirnya, ia mulai mengutuk dan menghujat Allah. Juga setelah itu, Ayub berkesimpulan bahwa Tuhan tidaklah adil terhadap dirinya. Padahal dalam doktrin ortodoks, dapat diketahui bahwa orang benar seharusnya diberi ganjaran/hadiah, dilindungi dari malapetaka, bukan sebaliknya. Dalam terminologi teologis dapat dikatakan demikian: “Tuhan membuat orang benar menjadi orang berdosa, yaitu dengan menyodorkan padanya suatu penderitaan. “Kutukan atau hujatan yang disampaikan Ayub terhadap Tuhan menandakan seolah-olah ia lebih adil dan benar dibandingkan dengan Tuhan. Di sinilah letak dosa Ayub mesti dipahami: sebagai ciptaan, Ayub berani menyalahkan Sang Penciptanya. Secara eksplisit juga dapat diketahui bahwa berulang kali Ayub menghujat Tuhan. Ia mengatakan bahwa Allah tidaklah adil terhadap orang benar. Kemudian, dirinya menantang Tuhan untuk berbicara mengenai penderitaan dirinya. Akhirnya, Tuhan memenuhi tantangan tersebut. Tuhan menampakkan diri-Nya kepada Ayub, sekaligus berbicara kepadanya.

Namun perlu dipahami di sini bahwa pada waktu menderita dan sengsara, Ayub tidak jatuh menjadi seorang ateis. Ia tidak memakai mulutnya untuk meniadakan keberadaan TUHAN di dalam

pengakuannya. Justru ia memuji TUHAN di dalam kesulitannya. Di dalam kesulitan ia tetap menganggap bahwa ia adalah orang yang tidak mengerti, tetapi mengetahui bahwa walaupun ia tidak mengerti, ia tahu TUHAN adalah TUHAN yang tidak mungkin tidak baik kepada dirinya. Ia tidak mengerti mengapa ia diberi kesusahan, tetapi ia mengerti bahwa kalau TUHAN memberikan kesusahan, maka pasti TUHAN mempunyai suatu pengertian yang benar yang tidak ia ketahui.

Jadi, iman seseorang yang taat kepada Tuhan seperti Ayub, tidak diganggu oleh penderitaan. Pada waktu ia mengalami pergumulan, maka yang keluar dari mulutnya sebenarnya suatu jeritan: “Di manakah aku boleh menemukan Tuhan?” Ia tidak berkata bahwa Allah tidak ada, tetapi hanya seruan bahwa ia ingin bertemu dengan Tuhan untuk memaparkan semua pemikiran dan argumennya, agar Tuhan menyatakan keadilan-Nya karena ia menderita, padahal ia tidak bersalah.

### **Memuliakan Tuhan di atas Dasar Penderitaan**

Menurut Wilcox<sup>7</sup>, tindakan Ayub mengutuk atau menghujat Tuhan didasarkan pada suatu pemikiran tertentu, yaitu prinsip moral bagaimana semestinya Tuhan bertindak. Doktrin ortodoks mengajarkan adanya suatu paham balas jasa secara moral antara manusia. Kemudian, dari situ dipraktekkan kepada Allah. Berdasarkan paralelisme atau analogi antara Allah dan manusia, Tuhan dikatakan memiliki kewajiban moral seperti halnya manusia, yaitu menolong orang yang lemah, mengganjar orang yang baik, dan menghukum orang yang jahat. Tambahan pula, doktrin tersebut mengajarkan bahwa sebagaimana manusia memiliki moral yang baik, otomatis Allah yang baik harus menghukum mereka yang jahat, membalas atau mengganjar yang baik, dan melindungi yang lemah. Di samping itu, masih diingatkan akan apa yang termuat dalam prolog, bahwa Ayub dinilai “benar, jujur, takut akan Allah dan menjauhi kejahatan”, yang juga suatu penilaian moral. Jadi, posisi Ayub terletak pada doktrin ortodoks tersebut. Dengan kata lain, atas nama doktrin tertentu (ortodoks), yang lebih bersifat moral daripada teologis, Ayub

---

<sup>7</sup> John T. Wilcox, *The Bitterness of Job: A Philosophical Reading* (USA: The University of Michigan Press, 1992).



menghujat atau mengutuk Allah. Secara singkat, asumsi Ayub dapat diuraikan sebagai berikut;

1. Jika Tuhan itu baik, maka Ia pasti akan menyingkirkan penderitaan dari orang yang benar, atau menghukum orang yang jahat, dan melindungi orang yang lemah dari malapetaka. Tetapi kenyataannya orang benar (seperti Ayub) menderita, orang jahat sejahtera, dan orang lemah tidak terlindungi.
2. Maka dalam kerangka doktrin ortodoks (yang bersifat moral), Tuhan tidak adil atau membuat orang benar menjadi orang berdosa.
3. Karena Ayub sendiri benar dan adil, maka Tuhan tidaklah lebih baik daripada Ayub, jika Tuhan mengizinkan penderitaan terjadi pada orang benar (yang menurut doktrin ortodoks seharusnya tidak pantas menderita). Moralitas Tuhan lebih buruk daripada Ayub.
4. Bisa saja terjadi orang tidak hanya mengutuk Tuhan atau menghukum Allah, ia bisa menolak adanya Allah, yaitu dengan menjadi ateis. Elihu melihat bahwa dengan mengutuk Allah, Ayub bisa masuk dalam golongan orang fasik.

Pada saat tertentu, seandainya tindakan Ayub mengutuk dan menghujat Tuhan terus menerus dilakukan, posisinya dapat diletakkan sebagai seorang ateis. Posisi semacam ini dapat mewakili kaum ateis yang menolak adanya Allah. Ataupun juga melihat teisme tertentu sebagai hal yang bersifat inkonsisten, atas dasar adanya penderitaan orang-orang yang tidak berdosa atau tidak bersalah di dunia ini. Memang, semestinya orang atas nama prinsip moral membinasakan segala penderitaan, ataupun mengusahakan sebanyak mungkin kebaikan di dunia ini. Atas dasar pertimbangan moral, orang mestilah (dalam hal ini, orang dapat berbicara tentang hati nurani) berjuang keras agar penderitaan di muka bumi ini tidak ada, atau sedikitnya berkurang, lebih-lebih penderitaan yang muncul lantaran manusia itu sendiri, misalnya manusia menindas sesamanya. Namun, apakah manusia secara sah dapat menolak Allah, dengan alasan prinsip moral tertentu, atas dasar adanya penderitaan?

Menurut Louis Leahy<sup>8</sup>, menyangkal Tuhan atas dasar adanya penderitaan di dunia ini tidaklah masuk akal, bahkan merugikan manusia dalam usahanya untuk membebaskan diri dari penderitaan di atas bumi ini. Hal ini dapat dicermati sebagai berikut:

1. Apakah dapat dibenarkan secara epistemologis bahwa orang, atas dasar prinsip moral dan teologi tertentu, mengutuk atau menghujat Tuhan? Apakah dari pengamatan akan adanya penderitaan, orang begitu saja bisa menolak Tuhan dan mengutuk-Nya? Fakta penderitaan di dunia ini, bahkan yang terburuk sekalipun, tidaklah dapat membuat seseorang secara sah mengutuk Tuhan atau menolaknya atas dasar teologi atau prinsip moral tertentu.
2. Perlu juga dipertanyakan apakah prinsip moral yang digunakan dalam menilai realitas, termasuk Allah, itu di dalam dirinya sudah benar. Doktrin ortodoks yang digunakan oleh Ayub untuk menilai realitas memiliki keterbatasan secara prinsipil di dalam dirinya sendiri. Doktrin ini melihat realitas hidup manusia dari segi ganjaran-hukuman saja. Doktrin ortodoks mau menilai segala sesuatu dalam kacamata moral. Hidup sendiri lebih luas daripada masalah moral saja. Moralitas hanya merupakan sebagian kecil dari iman. Doktrin ortodoks mau mereduksi iman atau agama pada bidang moralitas. Ini sesuatu yang salah secara prinsipil. Dalam pemahaman injili, harus hati-hati agar jangan dengan prinsip teologis atau prinsip moral tertentu mau menilai Allah.
3. Manusia dengan segala moralitasnya (serta teologinya) tidaklah bersifat mutlak. Kemutlakan hanyalah bisa dicari di luar diri manusia yang terbatas. Begitu pula kemutlakan mengandaikan adanya suatu nilai “transenden”, yang bisa menuntut sedemikian mutlaknya sehingga manusiapun takluk padanya. Sesuatu yang diluar ini mesti berupa suatu “Zat” yang bisa memberi fondasi yang mutlak bagi manusia untuk menilai secara moral (atau secara teologis). Itulah Tuhan dalam paham orang beriman. Jadi, menolak atau menghujat

---

<sup>8</sup> Lih. Louis Leahy, *Esai Filsafat untuk Masa Kini: Telaah Masalah Roh-Misteri Berdasarkan Data Empiris Baru* (Jakarta: Kanisius, 1991), 114.

Tuhan, demi memusnahkan suatu penderitaan, amatlah merugikan diri manusia itu sendiri.

Maka dari itu, dalam arah ini penulis sendiri telah melihat bahwa di satu pihak atas nama Allah dan hati nurani (baca:moral) orang mesti memusnahkan penderitaan di dunia ini. Namun, atas nama prinsip moral dan teologi tertentu orang tidak dapat secara sah mengutuk ataupun menolak Allah. Manusia akan rugi sendiri seandainya atas nama prinsip moral dan teologi tertentu menolak Allah, demi memprotes ataupun melawan penderitaan di dunia ini. Jika Allah sendiri menjadi fondasi kemutlakan moral ditolak, maka atas nama prinsip moral dan teologi tertentu protes ataupun perlawanan manusia terhadap penderitaan itu akan menjadi *absurd* adanya.

### **Keterbatasan Umat Manusia Memahami Penderitaan**

Penderitaan sebagai suatu misteri Tuhan sama sekali tidak akan dapat dimengerti oleh manusia. Demikian juga umat manusia tidak dapat mengerti segala hal ikhwal tindak tanduk-Nya. Tuhan tampak sebagai Tuhan dalam kebebasan-Nya. Kebebasan Tuhan sungguh-sungguh sempurna. Yang pasti, manusia akan terus menerus merasa tidak puas manakala ia hendak bersikeras berusaha menyingkap permasalahan serupa ini secara pasti. Satu-satunya jalan bagi Ayub, dan juga bagi umat manusia adalah menyerahkan diri secara total kepada kasih Tuhan, seraya berusaha secara gigih untuk melenyapkan penderitaan tersebut atas nama moral dan hati nurani. Sebagai manusia mesti mengakui keagungan penyelenggaraan ilahi, sekaligus mengakui kebebasan-Nya yang luhur dan tak terselami. Satu-satunya jalan adalah menyerahkan diri dalam kasih Tuhan sehingga penderitaan tidak lagi menjadi suatu skandal. Sebab di sinilah umat manusia membiarkan Tuhan menjadi wujud-Nya yang sejati. Jadi, bukan Tuhan yang dipikirkan atau yang ada dalam ideologi tertentu. Pada zaman akhir pun, yaitu saat manusia sudah berada di dalam kemuliaan melihat Allah dari muka dengan muka (Beatific

Vision) tetaplah tidak akan dimengerti apapun secara penuh, mengapa ada penderitaan di dunia ini daripada sebaliknya.<sup>9</sup>

Dengan demikian, jelaslah sudah bagi umat manusia permasalahan adanya penderitaan manusia, yaitu terlebih bagi mereka yang tidak bersalah atau tak berdosa. Sesuatu yang sungguh-sungguh misterius, melampaui kemampuan manusia, dan tidak terpecahkan. Meskipun masalah penderitaan manusia begitu misterius dan manusia dengan kekuatan akalbudinya tidak dapat mengerti atau memecahkan masalah tersebut, tidaklah sah apabila berdasarkan fakta adanya suatu penderitaan seseorang menolak atau mengutuk Tuhan. Hal ini akan merugikan manusia itu sendiri secara total.

Maka sikap yang baik, mengikuti Karl Rahner, dan juga Louis Leahy, adalah tidak mengutuk Tuhan atau menolak-Nya, atau mengatakan Ia tidak adil, ataupun ia tidak ada, tetapi menerima atau menyerah pada Tuhan di dalam kasih sehingga masalah penderitaan bisa lebih diterangi, sambil dengan sekuat tenaga memerangi penderitaan di atas bumi ini. Inilah sikap seorang manusia sejati. Di sini, Rasul Paulus mengatakan bahwa penderitaan di dunia ini tidak ada apa-apanya jika dibandingkan dengan kemuliaan yang kelak akan diterima manusia.

### **MEMAHAMI PROVIDENSI DI BALIK PENDERITAAN**

Dalam kitab Ayub penulis bisa menemukan pergulatan hidup manusia yang begitu dalam tentang Allah khususnya ketika harus menjalani penderitaan hidup. Banyak hal yang orang percaya bisa pelajari dalam kitab ini khususnya berkaitan dengan Ayub sendiri yang dalam akhir kisahnya mengalami sendiri perjumpaan dengan Tuhan yang mengubah perspektifnya tentang Allah dan juga tentang penderitaan yang dia alami.

Providensi merupakan suatu jawaban yang berasal dari Allah. Providensi ini bertujuan untuk meredam kekecewaan dan kemarahan Ayub yang terwujud dalam tindakannya mengutuk Allah. Tuhan sendiri sesungguhnya hendak menjadikan diri Ayub memiliki suatu sikap rendah hati sehingga dengan demikian dirinya mampu menerima penderitaannya

---

<sup>9</sup> Lih. Karl Rahner, *“Why Does God Allow Us To Suffer”*, *Theological Investigations*, Vol.XIX, Terj. Edward Quinn (London, 1984).

dengan penuh kesabaran. Providensi juga hendak memperlihatkan kenyataan diri Ayub, yang sesungguhnya kecil. “Sesungguhnya aku ini kecil dan hina (Ay. 40:4). Dia tidak memiliki daya atau kekuatan apa-apa di hadapan Tuhan, sekaligus hubungannya dalam keseluruhan tatanan tatanan ciptaan-Nya.

Paralel dengan hal tersebut di atas, orang percaya dapat juga bertanya: apa sesungguhnya arti Ayub dikatakan kecil di hadapan Allah, sekaligus terhadap tatanan ciptaan lain yang bukan manusia. Jawaban atas hal tersebut berkaitan dengan pengertian atau pengetahuan yang dimiliki Ayub. “Siapakah dia yang menggelapkan keputusan dengan perkataan-perkataan yang tidak berpengetahuan? Bersiaplah engkau sebagai laki-laki! Aku akan menanyai engkau, supaya memberitahu aku.” (Ay. 38:2-4).

Apa yang dikatakan Tuhan kepada Ayub adalah demikian: Engkau, Ayub tidak mengetahui apapun, dan engkau sekaligus juga tidak memiliki pengertian. Akhirnya, Ayub sendiri harus mengakui ketidaktahuannya. Lalu ia berucap: “Siapakah dia yang menyelubungi keputusan tanpa pengetahuan? Itulah sebabnya, tanpa pengertian aku telah berbicara hal-hal yang terlalu ajaib bagiku dan besar bagiku yang tak kuketahui.” (Ay. 42:3).

Jika demikian, apa yang Tuhan tanyakan kepada Ayub? Pada permulaannya, muncul suatu hal yang kelihatannya tidak penting, ataupun memiliki arti, sehubungan dengan manusia: “Apakah engkau mengetahui ketika gunung dijadikan....? Dimanakah engkau ketika aku memberi dasar pada bumi. Katakanlah jika engkau tahu. Siapakah yang menetapkan ukurannya, apakah engkau tahu? (Ay. 38:4-6).

Penulis dapat memahami, bahwa ketika Tuhan bertanya kepada Ayub di manakah dia ketika bumi diciptakan, sudah pasti Ayub dapat menjawab bahwa saat itu ia belum ada. Lalu berkaitan dengan pertanyaan siapa yang memberi dasar pada bumi, dapatlah juga Ayub menjawab bahwa Tuhanlah yang memberi dasar atas bumi ini. Dengan begitu, terlihat pertanyaan Tuhan memang mudah terjawab. Namu, seandainya dilihat secara lebih mendalam, pertanyaan tersebut sesungguhnya memiliki suatu permulaan yang lebih dalam. Bila diajukan pertanyaan,

bagaimana Tuhan melakukannya dan dengan apa ia melakukannya atau memberikan dasar pada bumi ini? Sudah tentu siapa pun tidak dapat menjawab sebab saat itu pula manusia belum ada di dunia ini. Apabila manusia itu sendiri belum ada pada waktu dunia dijadikan, akan sangat sulit bagi manusia untuk menjawab pertanyaan yang memiliki jangkauan yang sangat luas tersebut, tentu hal itu bukan dimensi antropologis.<sup>10</sup>

Begitupun, bahasa yang dipergunakan saat itu bukanlah memiliki bentuk yang bersifat metaforis? Dengan jelas dan gamblang, manusia bisa saja dapat berbicara apa yang tidak manusia ketahui di dalam realitas penciptaan. Kata “fondasi” dipergunakan untuk melihat dasar bumi ini. Namun, apakah ada “fondasi” bumi, seperti halnya dengan fondasi rumah di dalam kenyataan? Akhirnya manusia menghadapi atau menemukan kesulitan sekarang, yaitu bukan hanya manusia seperti Ayub yang tidak mampu untuk menjawab pertanyaan Tuhan, bahkan ia juga tidak dapat mengerti, apabila hal itu tidak diungkapkan melalui bahasa manusia yang sifatnya metaforis. Jadi, siapapun telah menemukan ketidaktahuan yang semata-mata bukan hanya pada waktu penciptaan ia belum ada, namun ia juga tidak dapat mengerti atas banyaknya tatanan ciptaan Tuhan dan kegiatannya seandainya tidak digunakan bahasa yang bersifat metaforis, atau antropomorfis. Begitu juga, bukan semata-mata karena Ayub belum lahir, atau ada di dalam proses waktu penciptaan, namun dirinya juga belum pernah melihat itu semua. Hal ini terungkap demikian:

Tuhan berkata kepada Ayub, “Apakah engkau pernah turun ke sumber laut atau berjalan-jalan di dasar samudera raya? Apakah pintu mau tersingkap bagimu atau pernahkah engkau melihat pintu gelap pekat? (Ay. 38:16-17) “Apakah engkau pernah masuk sampai ke perbendaharaan salju, atau melihat perbendaharaan salju batu? Di manakah jalan ke tempat terang berpancar, ke tempat angin timur bertebaran di atas bumi?” (Ay. 38:22, 24).

Nampak pertanyaan itu mudah dijawab, namun apabila dijawab, akan menimbulkan masalah yang tetap tidak akan bisa dijawab oleh Ayub. Juga penekanan baru muncul, yaitu bukan hanya merupakan

---

<sup>10</sup> René Girard, *Ayub Korban Masyarakatnya* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 208.

tindakan Tuhan dalam penciptaan yang melampaui pikiran manusia, tetapi banyak pula yang berasal dari tindakan Tuhan di dalam kosmos, yang tidak memiliki kaitannya dengan manusia. Di sini penulis melihat bahwa Ayub tidak selalu ada, maksudnya hikmat Ayub tidaklah kekal. Ia bukanlah ciptaan yang teramat agung sehingga menjadi satu-satunya ciptaan yang mesti diperhatikan. Ayub juga tidak mampu mengerti adanya tatanan dunia ciptaan Tuhan. Maka saat ini dirinya harus tahu, sekaligus sadar bahwa tidak seluruh ciptaan Tuhan merupakan semata-mata demi tujuan dirinya (manusia).

Kitab ini meyakini adanya hubungan yang erat antara ketidaktahuan dan ketidakmampuan diri manusia dalam rencana Allah. Seseorang dikatakan tidak mampu berbuat sesuatu, yang berarti dalam dirinya sesungguhnya tidak mengetahui sesuatupun. Sesungguhnya, pengetahuan merupakan suatu kekuatan (*knowledge is power*). Mengetahui berarti tidak hanya sekedar mengetahui, namun sekaligus pula mampu melakukan sesuatu. Kemudian, Tuhan mengambil suatu langkah dengan tujuan agar dapat masuk pada tema yang berhubungan dengan kelemahan dan ketidakberdayaan Ayub. Dikatakan demikian: “Dapatkah engkau menyaringkan suaramu sampai ke awan-awan, sehingga banjir meliputi engkau, dapatkah engkau melepaskan kilat sehingga sambung menyambung, sambil berkata kepadamu ‘Ya’ (Ay. 38:34-36). Atas pertanyaan semacam ini, dengan terpaksa Ayub mesti bersikap merendahkan diri di hadapan Tuhan. Hanya Tuhan yang mampu berbuat dan menjawab apa yang dipertanyakan oleh-Nya.

Reaksi Ayub adalah reaksi yang mewakili manusia yang sungguh-sungguh mengerti bahwa kedaulatan Allah jauh lebih tinggi daripada hak asasi manusia. Reaksi Ayub adalah suatu wujud iman yang menaungi di dalam kegelapan. Dalam Ayub 35, ada satu ayat mengatakan: “Mereka menyanyi di dalam malam gelap.” (ay. 10). Orang beriman memuji Allah di dalam gelap. Ini merupakan reaksi manusia kepada Allah yang mengizinkan penderitaan datang kepada manusia, yang secara lahiriah kelihatan seolah-olah mengikis habis hak asasi manusia, tetapi yang melampaui itu ternyata memberikan suatu proses yang membawa manusia menuju pada kelimpahan kesempurnaan yang luar biasa.

Pengertian semacam ini menjadi refleksi bagi orang beriman pada Yesus Kristus, sesuai dengan apa yang dituliskannya II Korintus 1:3 di mana Paulus mengatakan: “Terpujilah Allah, Bapa Tuhan kita Yesus Kristus, Bapa yang penuh dengan belas kasihan dan Allah sumber segala penghiburan.” Pengertian “hiburan”<sup>11</sup> di sini adalah semacam kekuatan dan kemenangan atas segala penderitaan, oleh karena mengerti kebenaran dan rencana kekal Tuhan. Pada waktu Tuhan bertujuan menjadikan orang percaya lebih sempurna dan Ia memakai proses untuk memberikan penderitaan kepada umat-Nya, maka itu merupakan suatu kasih yang dalam dan luar biasa. Pengertian semacam ini menjadi semacam penghiburan, yaitu pengertian yang melewati lorong-lorong awan gelap, mengerti bahwa sejin Allah yang sedang memakai segala kesulitan dan sengsara serta penderitaan untuk membentuk menuju pada kesempurnaan.

Melalui penderitaan, barulah orang percaya mendapatkan penghiburan bahkan mengalami perjumpaan dengan Tuhan serta bertumbuh dalam pengenalan yang benar tentang siapa Allah dan siapa dirinya sendiri. Orang yang tidak melewati penderitaan, tidak mempunyai pengertian dan pengalaman tentang apakah maksud Tuhan membentuk orang percaya melalui penderitaan-penderitaan yang diijinkan menimpa umat-Nya. Penderitaan menyadarkan orang percaya sendiri akan bagaimana pentingnya pertolongan dari Allah. Setelah penderitaan tiba, umat-Nya baru sadar tidak dapat menolong dirinya sendiri, juga tidak dapat membantu diri sendiri, sehingga akhirnya datang dengan rendah hati kepada Tuhan. Penderitaan pada akhirnya menyadarkan umat-Nya akan anugerah Tuhan yang menolong dalam menjalani kehidupan ini.

Di sinilah terlihat adanya kemahakuasaan ataupun keluhuran Tuhan atas tatanan ciptaan, dimana manusia sama sekali tidak akan mampu untuk memahami ataupun menguasainya. Seluruh penggambaran itu dilukiskan dalam kitab Ayub dengan amat indah. Tepatnya, seluruh hal ini ada di dalam sebuah *himne pujian* akan kebesaran Tuhan. Kitab ini pun menyajikan keseluruhan hal, yaitu dalam kerangka bahasa yang

---

<sup>11</sup> Stephen Tong, *Iman, Penderitaan dan Hak Asasi Manusia* (Surabaya: Momentum, 1999), 46.



bersifat keindahan alam ciptaan-Nya, meskipun itu tampak asing bagi manusia. Oleh Tuhan, cakrawala pemikiran Ayub lebih diperluas lagi, yaitu dalam bagian providensi dari kitab tersebut. Tuhan memperlihatkan kepada Ayub bahwa dunia ini amatlah luas dan kompleks. Suatu dunia yang tidak akan mampu dipahami, dikuasai oleh dirinya. Meskipun Ayub tidak dapat mengerti dan menguasainya, alam semesta ini tetap merupakan sesuatu yang indah dan pantas dipuji oleh dirinya. Di sini pulalah ia mengalami kekuatan dan penghiburan dari Tuhan sejalan dengan hikmat yang ia terima dalam menanggapi segala hal yang telah ia alami. Dengan demikian, apabila Ayub sendiri nantinya bersedia mengakui kekecilannya di hadapan Tuhan, dan ketidaktahuannya mengenai banyak hal yang melampaui dirinya di dalam kosmos, sekaligus juga mengakui bahwa dirinya adalah kecil di hadapan dunia ciptaan Tuhan, maka sesungguhnya ia hendak mengakui keagungan ciptaan Tuhan yang lain, yang sungguh-sungguh merupakan sesuatu yang mengagumkan meskipun ciptaan tersebut tidak memiliki kaitan dengan kehidupan manusia.

Dalam bagian providensi, Tuhan menjawab Ayub. Tuhan menelanjangi segala hal ketidaktahuan Ayub akan misteri-misteri Tuhan yang amat dalam dan luas, termasuk perihal penyelenggaraan ilahi-Nya. Setelah itu dibongkar Tuhan, Ayub menjadi bungkam tak berdaya apa-apa. Ternyata, perkiraannya bahwa selama ini ia dapat mengetahui segala hal tentang misteri penyelenggaraan ilahi, sekaligus seolah-olah tahu bagaimana Tuhan mestinya bertindak terhadap manusia dan alam semesta, membawanya pada suatu kebuntuan. Lalu, Ayub sadar akan dirinya yang mesti bertobat. Tuhan mengatakan bahwa kasus penderitaan manusia, yaitu khususnya mereka yang tidak berdosa atau bersalah, tidaklah dapat dimengerti oleh manusia. Masalah ini melampaui kemampuan manusia untuk dapat mengerti. Artinya, ini adalah suatu “misteri iman”. Manusia hanyalah dapat sekedar mendekati keseluruhan atas misteri ilahi Allah. Berarti pula, manusia tidak akan pernah dapat mengetahui hal tersebut secara keseluruhan. Pada akhirnya, Ayub memang benar-benar bertobat, sekaligus rela menerima penderitannya. Inilah rekonsiliasi yang digambarkan dengan amat dramatis, yaitu kisah

mengenai Tuhan yang mengembalikan kekayaan Ayub tiga kali lipat dari semula. Sekaligus juga, Tuhan berkenan kepada anak-anak Ayub yang telah terbunuh dalam cobaan tersebut. Tuhan memulihkan keadaan Ayub secara berlipat-lipat.

Di sinilah letak adanya dua aspek providensi: di satu pihak, Ayub sendiri berubah menjadi rendah hati, sekaligus bersedia mengakui bahwa dirinya memang kecil; di lain pihak, hendak dikatakan bahwa pada akhirnya Allah saja yang dimuliakan.

### IMAN MENGHADAPI PENDERITAAN

Dalam perspektif iman Kristen, bagaimana melalui penderitaan, manusia dapat belajar untuk dibentuk oleh Tuhan untuk menuju kesempurnaan yang disediakan Allah bagi orang percaya. Ini merupakan salah satu puncak kesadaran dan pengertian pembentukan diri yang sangat penting. Dalam Mazmur 119:67, 71, 75 dituliskan: *“Sebelum aku tertindas, aku menyimpang, tetapi sekarang aku berpegang pada janjimu.... Bahwa aku tertindas itu baik bagiku, supaya aku belajar ketetapan-ketetapan-Mu... Aku tahu, ya Tuhan, bahwa hukum-hukum-Mu adil, dan bahwa Engkau telah menindas aku dalam kesetiaan.”* Di sini kita melihat tiga aspek penindasan tersebut.<sup>12</sup>

1. Perbedaan sebelum dan sesudah penindasan,
2. Faedah penindasan, dan
3. Perubahan yang terjadi setelah ditindas dan motivasi Tuhan.

Dapat dikatakan bahwa dalam ayat-ayat tersebut mengandung tiga hal penting yaitu: pendidikan melalui penderitaan, faedah penderitaan, dan motivasi Tuhan yang tidak boleh dan tidak akan dapat dimengerti. “Sebelum aku ditindas, aku menyimpang.” Ini merupakan gejala normal dari semua orang yang merupakan keturunan Adam, yang sudah membawa dosa asal. “Bahwa aku tertindas itu baik bagiku, supaya aku belajar ketetapan-ketetapan-Mu.” Itu berarti sifat penindasan bukannya tidak baik, tetapi baik adanya. Jadi, orang percaya tidak seharusnya melarikan diri atau cepat-cepat menghindarkan diri, atau berusaha minta

---

<sup>12</sup> Stephen Tong. *Iman, Penderitaan dan Hak Asasi Manusia*, 86.

Tuhan menghilangkan penderitaan atau penindasan karena penindasan itu bersifat baik. “Engkau telah menindas aku umat-Nya dalam kesetiaan,” berarti Allah jujur kepada umat-Nya.

Ayat-ayat ini membongkar, mengoreksi, dan memutarbalikkan pikiran umat-Nya yang tidak mengerti mengapa orang suci dan yang cinta Tuhan tetap memerlukan penderitaan. Ayat-ayat ini membentuk pikiran teologi untuk mampu menjawab pertanyaan: Mengapa orang benar tetap harus menderita? Di sini sebagai orang percaya mengerti bahwa penindasan-penindasan itu mengubah situasi orang berdosa untuk dibentuk menjadi lebih baik. Ini merupakan suatu kuasa koreksi dan suatu kunci untuk membawa umat manusia kembali ke jalan yang benar.

Penderitaan itu bagaikan obat yang sangat baik bagi umat-Nya, tetapi terasa amat pahit di mulut, untuk mengobati kesalahan-kesalahan yang tidak disadari. Dalam kesetiaan-Nya, Tuhan mengizinkan berbagai penderitaan menindas umat-Nya, untuk menyempurnakan hidup orang percaya. Pengertian semacam inilah yang membuat orang benar kuat di saat mereka harus memikul salib yang teramat berat. Ini menjadi suatu penghiburan bagi berbagai kepahitan yang seolah melampaui kemungkinan orang percaya itu menang.

Ketika orang percaya mengalami penderitaan, seperti juga yang dialami oleh Ayub, hal itu sepertinya melampaui kekuatan orang percaya untuk menanggungnya, tetapi pada saat itu Allah akan memberikan kekuatan melalui kebenaran-Nya sendiri, rencana dan kehendak-Nya. Ini merupakan suatu dalil yang penting, yaitu : Seberapapun besarnya kesengsaraan yang menimpa orang percaya, sebagai umat-Nya tidak boleh menerimanya dengan pengertian yang lebih kecil daripada kesengsaraan yang diterima itu.<sup>13</sup> Kemenangan bukan dilihat dari seberapa hebatnya seseorang, berapa ampuhnya senjata yang ada di tangannya, atau berapa banyak pengalamannya, tetapi tergantung dari pengertiannya tentang makna, tujuan dan proses penderitaan ini. Jika pengertian kita tentang tujuan Tuhan mengizinkan penderitaan melebihi kuantitas penderitaan yang umat-Nya tetap mempercayai Dia, maka esensi iman itu sendiri akan menang. Jadi, kemenangan juga tergantung

---

<sup>13</sup> Ibid., 88.

pada pengertian tentang isi hati dan tujuan Tuhan. Ini menjadi kunci kemenangan dalam menghadapi berbagai-bagai pencobaan dan ujian dalam kehidupan itu sendiri.

Selama wabah ini melanda seluruh dunia, reputasi gereja sudah tercoreng di mana-mana. Kenaifan teologi, kecerobohan pastoral dan ketidakpedulian sosial dari sebagian pemimpin gereja telah menyebabkan beberapa gereja dan pertemuan Kristiani sebagai sumber penularan. Orang-orang yang tidak bersalah harus menanggung akibat dari kesalahan gereja. Ini sangat ironis! Bukankah seharusnya gereja meneladani Kristus yang rela menanggung kesalahan manusia pada diri-Nya? Mengapa yang terjadi justru sebaliknya? Bukankah gereja seharusnya lebih sibuk memberikan kunjungan dan pertolongan kepada para korban sama seperti Kristus yang rela datang ke dunia untuk merengkuh dan mengalahkan penderitaan manusia? Gereja dipanggil bukan untuk menghakimi dunia. Kita dipanggil untuk membawa kasih karunia Kristus kepada mereka. Jangan sampai dunia justru muak dengan keberadaan gereja. Kiranya kemurahan Yesus Kristus, Sang Gembala Agung, cukup bagi gereja-Nya.

### **PEMAHAMAN KRISTEN MENGATASI WABAH COVID 19**

Berangkat dari kekayaan perspektif Alkitab tentang penderitaan, kita tidak boleh gegabah menganggap wabah Covid-19 sebagai hukuman dari Allah. Beberapa pertimbangan berikut ini tampaknya menentang anggapan tersebut. *Pertama*, Allah tidak mungkin melenyapkan orang benar bersama-sama dengan orang fasik (Kej. 18:23). Hakim seluruh bumi tidak akan melanggar keadilan (Kej. 18:25). Buktinya adalah perlindungan ilahi atas Lot dan keluarganya (Kej. 19). Jika sebuah wabah memang hukuman dari Allah, Dia akan meluputkan orang benar dari kemalangan itu (Mzm. 91:5-8).

Covid-19 ini mengenai siapa saja. Dampaknya juga ke mana-mana. Tidak ada kelompok masyarakat tertentu yang dikecualikan, termasuk anak-anak Tuhan. Entah berapa banyak anak-anak Tuhan yang menderita karena wabah ini. Beberapa yang meninggal dunia adalah orang Kristen

yang sangat mengasihi Allah. Apakah ini berarti bahwa semua sedang dimurkai oleh Allah? Tentu saja tidak. *Kedua*, hak untuk menilai baik atau buruk berada di tangan Allah. Sejak awal penciptaan, Alkitab mengajarkan bahwa hanya Allah yang berhak menilai sesuatu itu baik (Kej. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31) dan tidak baik (Kej. 2:18). Iblis menggoda Hawa untuk memiliki hak ini juga (Kej. 3:5-6). Dari situlah dimulai segala keburukan.

Godaan yang sama tampaknya beredar di mana-mana. Beberapa orang Kristen mencoba merampas hak itu dari Allah. Mereka merasa diri tahu dan pantas memberikan penghakiman. Apakah wabah ini sesuatu yang buruk? Tergantung bagaimana seseorang menilainya. Dari sisi kematian dan dampak ekonomi, wabah ini jelas buruk. Dari sisi tumbuhnya solidaritas antar manusia dan kesadaran tentang kebersihan, wabah ini patut disyukuri. Mungkin masih banyak kebaikan-kebaikan lain yang muncul dari situasi yang buruk ini. Sebagai manusia kita tidak mungkin dapat menimbang seluruh faktor yang ada. Kita terbatas dalam melihat segala sesuatu sebagai sebuah sistem kehidupan global yang digerakkan oleh Allah. Biarlah kita menahan diri dari sikap sok tahu. Hanya Allah yang berhak untuk menentukan apakah situasi ini baik atau buruk.

Jika menilai situasi sekarang sebagai kebaikan atau keburukan saja kita tidak mampu, bagaimana kita dapat memastikan bahwa wabah ini adalah hukuman dari Allah? Siapa tahu hal ini merupakan berkat terselubung dari Dia? Siapa tahu jumlah kebaikan yang dimunculkan akan melampaui jumlah keburukannya? Hendaklah orang yang bijaksana menahan penghakimannya!

*Ketiga*, mengupayakan pertolongan bagi “yang terhukum” merupakan perlawanan terhadap Allah. Konsekuensi ini tampaknya jarang dipikirkan secara serius oleh mereka yang menganggap wabah ini sebagai hukuman. Seandainya wabah ini benar-benar hukuman dari Allah, maka siapa saja yang memberikan pertolongan kepada korban pada dasarnya sedang melawan rencana Allah. Mereka menjadikan diri mereka sebagai musuh Allah! Apakah mereka yang meyakini wabah ini sebagai hukuman ilahi benar-benar siap untuk mengatakan bahwa para

tenaga medis yang mati-matian menolong pasien sedang memusuhi Allah? Bagaimana dengan Badan Kesehatan Dunia (WHO) dan para pemerintah yang berjuang sekuat tenaga untuk mengatasi wabah ini? Konsekuensinya bisa diperpanjang lagi tanpa batas. Sebagai contoh: Apakah gereja perlu memberikan pertolongan bagi para korban yang sedang “dihukum” oleh Allah? Jika wabah ini adalah hukuman, bentuk sumbangsih apa yang seharusnya dilakukan oleh gereja?

Demi konsistensi, mereka yang memegang keyakinan di atas seharusnya bersukacita atas “hukuman ini”. Keadilan Allah telah dinyatakan. Mereka juga tidak usah takut akan tertimpa dampaknya. Wabah ini bukan untuk mereka. Mereka bahkan tidak perlu repot-repot membantu para korban. Biarlah para korban menanggung akibat dari kesalahan mereka sendiri. Apakah kita akan mengambil posisi ini? Tentu saja tidak. Ini jelas bukan kekristenan, tetapi kekonyolan.

### **KESIMPULAN**

Pada akhirnya, penulis memahami bagaimana akhirnya Ayub sadar pada keterbatasan dirinya untuk memahami seluruh tata ciptaan Allah. Pemberontakan Ayub yang bermakna ontologis ini menyentuh keadaan dan ketiadaan, mati hidupnya manusia. Pengalaman kekecewaan atau kepahitan moral Ayub memang menimbulkan nuansa kekaguman bagi manusia. Meski dalam nuansa kekaguman itu terdapat perasaan ketersayatan hati yang mendalam antara keindahan dan keagungan yang berpaut menjadi suatu keharuan. Mengapa segala hal yang indah, agung, baik, mesti bercampur atau bergandengan dengan kepahitan yang tampak kotor dan berbau?

Refleksi dalam kitab Ayub ini tidak mengklaim untuk menemukan satu jawaban atau pemecahan yang rasional atau penjelasan yang sifatnya definitif terhadap masalah penderitaan. Sebab masalah penderitaan bukan sekedar masalah epistemologis yang menuntut pemahaman rasional tapi masalah eksistensial yang harus dijalani dalam hidup sehari-hari. Pengalaman Ayub ini mengantar umat-Nya untuk menemukan cara berkomunikasi dengan Allah melalui keterlibatan total terhadap kesusahan, kemiskinan dan penderitaan. Keberpihakan kepada yang

berkesusahan dan menderita bukan bersandar bahwa mereka lebih baik dari yang lain secara moral dan religius, namun semata-mata karena mereka hidup dalam keadaan yang tidak manusiawi yang bertentangan dengan kehendak Allah. Sejauh mana manusia menanggapi panggilan Allah secara nyata dengan terlibat di dalam hidup konkret sehari-hari?

### DAFTAR PUSTAKA

- Adorno, Th. W. *Negative Dialectics*. E.B. Ashton. Trans. London, Routledge, 1973.
- Biebel, David B. *Kebaikan Allah vs Penderitaan*. Bandung: Penerbit Kalam Hidup, 2008.
- Bonhoeffer, D. *Letter and Papers from Prison*. London: SCM Press, 1967.
- Girard Rene, *Ayub Korban Masyarakatnya*. Terj. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003.
- Habel, Norman C. *The Book of Job*. Philadelphia: The Westminster Press, 1985.
- Ira C, Ph.D. *Semakin Dibabat Semakin Merambat*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.
- Robini, Johanes, *Penderitaan dan Problema Ketuhanan; Suatu Telaah Filosofis Kitab Ayub*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002.
- Swimburne, Richard. *The Problem of Evil, Reason and Religion*. Brown C. Stuart. Eds. Ithaca and London, Ithaca and London: Cornell University Press, 1977.
- Tong, Stephen, *Iman, Penderitaan dan Hak Azasi Manusia*. Surabaya: Penerbit Momentum, 1999.
- Wilcox, John.T, *The Bitterness of Job: A Philosophical Reading*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989.

## MASA DEPAN PLURALISME AGAMA DI INDONESIA DENGAN KEBIJAKAN PENODAAN AGAMA

*Binsar Antoni Hutabarat*

Dosen Universitas Kristen Protestan (UKP), Sorong

binsarantonihutabarat@yahoo.com

**Abstrak:** *Tulisan ini mencoba untuk menganalisis kembali masa depan pluralisme agama di Indonesia terkait hadirnya kebijakan diskriminatif khususnya Penetapan Presiden Republik Indonesia Nomor 1/PNPS Tahun 1965 tentang "Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan agama" Faktanya kebijakan ini dilestarikan dengan kebijakan-kebijakan di bawahnya sebagai penampakan hegemoni agama tertentu. Metode yang digunakan adalah metode kepustakaan untuk mengevaluasi isi kebijakan tersebut dengan membandingkan kebijakan-kebijakan lainnya. Hasilnya adalah kebijakan penodaan agama yang tertuang dalam PNPS 1965 dengan turunan-turunannya adalah bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 45 dan telah berhasil memenjarakan banyak orang dengan alasan penodaan agama. Indonesia bukan negara agama yang didasarkan pada agama tertentu, dan juga bukan negara sekular yang menegasikan kehadiran agama di ruang publik. Akhirnya kebijakan-kebijakan diskriminatif tentang penodaan agama dan turunannya akan mengancam masa depan pluralisme agama, yang telah lama bersemayam di Indonesia. Untuk merawat pluralisme agama di Indonesia, pemerintah perlu mencabut kebijakan penodaan agama dan merevisi kebijakan turunannya.*

**Kata Kunci:** Indonesia, agama, pluralisme, penodaan agama, kebijakan diskriminatif

**Abstract:** *This article attempts to re-analyze the future of religious pluralism in Indonesia in relation to the presence of discriminatory policies, especially Presidential Decree No. 1/PNPS of 1965 concerning "Prevention of Religious Abuse and/or Blasphemy". In fact, this policy is preserved by the policies below as a display of hegemony. certain religion. The method used is the literature method to evaluate the contents of the policy by comparing other policies. The result is*



*that the blasphemy policy stipulated in the PNPS 1965 with its derivatives is contrary to the 45 Constitution and has succeeded in imprisoning many people for blasphemy. Indonesia is not a religious state based on a particular religion, nor is it a secular country which negates the presence of religion in the public sphere. Finally, discriminatory policies regarding blasphemy and its derivatives will threaten the future of religious pluralism, which has long resided in Indonesia. To treat religious pluralism in Indonesia, the government needs to repeal the blasphemy policy and revise its derivative policies.*

**Keywords:** Indonesia, religion, pluralism, blasphemy, discriminative policies

## PENDAHULUAN

Indonesia adalah negara yang tersohor dengan keragaman agama-agama. Semua agama-agama besar yang masuk ke Indonesia hadir dengan cara damai. Indonesia menjadi negeri yang subur bagi persemaian agama-agama. Karena itu merawat hubungan agama dan negara demikian juga hubungan antar agama, serta hubungan dalam kelompok antar agama tertentu dalam negara Indonesia yang bukan negara sekuler dan juga bukan negara agama adalah sesuatu yang harus terus diusahakan.

Salah satu cara merawat keragaman agama-agama di Indonesia dengan pluralisme agamanya yang memberikan hak yang sama untuk agama-agama di Indonesia dalam pemerintahan adalah dengan menghadirkan kebijakan unggul terkait agama. Kebijakan unggul terkait agama itu sejatinya hanya mengatur nilai-nilai publik, dan tidak perlu membelenggu nilai-nilai privat agama yang menjadi domain agama-agama. Tidak mudahnya memisahkan nilai-nilai privat dan nilai-nilai publik secara ketat, apalagi untuk nilai-nilai yang pada saat tertentu menjadi nilai privat dan pada waktu kemudian karena kebutuhan bersama dapat diangkat menjadi nilai-nilai publik karena dorongan individu atau kelompok yang berpengaruh bisa menjadikan nilai-nilai privat menjadi nilai-nilai publik untuk kepentingan individu atau kelompok tertentu.

Tulisan ini akan fokus meneliti kebijakan penodaan agama dan turunannya untuk kemudian membuat prediksi bagaimanakah masa

depan pluralisme agama di Indonesia jika kebijakan deskriminatif penodaan agama itu tetap dilestarikan. Pada bagian akhir tulisan ini penulis akan memberikan rekomendasi terkait perumusan kebijakan terkait agama di Indonesia, sebagaimana umumnya yang dilakukan dalam metode penelitian evaluasi kebijakan. Penelitian ini penting dan menjadi kebutuhan bagi semua masyarakat Indonesia untuk merawat Pluralisme agama di Indonesia mengingat semua agama memiliki nilai-nilai eksklusif, dan secara bersamaan juga mengandung nilai-nilai inklusif. Membuat sintesis nilai-nilai inklusif agama sebagai dasar untuk hidup bersama itulah yang perlu diperhatikan dalam merumuskan sebuah kebijakan publik. Ironisnya, perumusan kebijakan publik di Indonesia yang tidak luput dari pertarungan kepentingan individu atau kelompok tertentu itu telah menghadirkan kebijakan publik terkait agama yang deskriminatif. Akibatnya, kebijakan terkait agama itu bukannya merukunkan agama-agama, sebaiknya melahirkan konflik antaragama.

### **AGAMA-AGAMA DALAM PERJUANGAN KEMERDEKAAN INDONESIA**

Pemosisian agama-agama pada tempat terhormat sejatinya tidak lepas jasa agama-agama dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia. Semua kelompok agama bahu-membahu di bawah kepemimpinan tokoh agama telah berusaha mengusir penjajah, dan semangat persatuan Indonesia itu sesungguhnya juga tidak terlepas dari semangat agama-agama dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia.

Tekad dan perjuangan rakyat Indonesia untuk merdeka lahir dari kesadaran bahwa kemerdekaan adalah hak segala bangsa, dan penjajahan di muka bumi harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan peri kemanusiaan dan peri keadilan. Pernyataan perjuangan kemerdekaan Indonesia itu dituangkan dalam Pembukaan UUD 1945.<sup>1</sup> Perjuangan kemerdekaan Indonesia diraih dengan susah-payah, dan dibayar dengan harga yang mahal, yaitu darah para pejuang di pelosok tanah air

---

<sup>1</sup>A.A. Yewangoe, *Iman Agama Dan Masyarakat* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002), 217, 8.

Indonesia. Kemerdekaan Indonesia adalah hasil perjuangan seluruh rakyat Indonesia yang berasal dari berbagai suku, budaya dan agama. Perjuangan rakyat Indonesia pada mulanya dilakukan secara tradisonal, secara kedaerahan. Sehingga selalu mengalami kegagalan. Dalam proses modernisasi Indonesia belajar dari Barat, sehingga nasionalisme yang terbentuk di Indonesia adalah sesuatu yang dihasilkan dari proses belajar dari Barat, dan secara bersamaan merupakan reaksi terhadap kolonialisme Barat.<sup>2</sup> Tepatlah apa yang dikatakan Nazarudin Syamsuddin, “Kemudian rasa satu bangsa itu terus bertumbuh dalam perjuangan kemerdekaan, maka dapat dimengerti mengapa bangsa Indonesia yang sangat beragam tersebut akhirnya dapat menjadi bangsa yang bersatu.

Kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945 di sini saya sengaja menggunakan istilah “dipersatukan” kembali tentu saja dengan pengertian bahwa bangsa kita sudah pernah bersatu dalam bentuk “persatuan” dan persatuan itu pernah berantakan, persatuan yang diproklamasikan pada tahun 1945 itu kita beri nama negara Kesatuan Republik Indonesia. Saya ingin memandang negara kesatuan Republik Indonesia itu sebagai negara Nusantara yang ketiga.”<sup>3</sup>

### **Kebijakan Deskriminasi Tentang Penodaan Agama**

Pemahaman Indonesia sebagai bukan negara agama dan bukan negara sekuler telah diakui sejak lama. Namun dalam perjalanan sejarah, usaha untuk menjadikan Indonesia negara sekuler yang menegasikan agama dan negara agama yang memberikan kekhususan pada agama tertentu terus berlangsung. Munculnya partai-partai agama di Indonesia secara tidak langsung juga mengindikasikan adanya usaha untuk menggantikan ideologi negara yang berdasarkan Pancasila. Memang partai-partai agama tersebut ada yang menyatakan diri berasaskan Pancasila. Meski demikian,

---

<sup>2</sup> Lihat T.B. Simatupang, *Iman Kristen dan Pancasila* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1998), 7, 8.

<sup>3</sup> Nazarudin Syamsuddin, “Melestarikan Negara Nusantara Ketiga” dalam *Pembangunan Politik Situasi Global Dan Hak-Hak asasi Manusia di Indonesia*, Haris Munandar, ed. (Jakarta: Gramedia, 1994), 244.

kerinduan untuk mendirikan partai-partai yang bernafaskan keagamaan lebih didorong oleh semangat agama untuk menguasai negara. Partai-partai keagamaan tersebut lebih memperjuangkan kelompok agama tertentu serta mengabaikan nilai-nilai Pancasila.

Salah satu perjuangan partai keagamaan yang nyata-nyata berusaha untuk mewujudkan nilai-nilai kelompok agama tertentu adalah Partai Masyumi. Affan Gaffar berujar, sebagai partai Islam yang besar, Masyumi mencoba memperjuangkan agar Islam merupakan nilai yang harus diwujudkan dalam kehidupan bernegara di Indonesia melalui forum konstituante. Itulah sebabnya Masyumi mendapat tantangan dari kalangan nasionalis, komunis, serta Kristen/Katolik.<sup>4</sup> Pengalaman Masyumi sebagai partai yang pernah meraih suara terbanyak namun tidak berhasil melakukan penetrasi nilai-nilai Islam untuk menggantikan Pancasila sebagai ideologi negara, tidak pernah dijadikan pelajaran berharga oleh semua kelompok agama yang ada di Indonesia. Sehingga motivasi pendirian partai-partai yang bernafaskan keagamaan tetap sama hingga saat ini. Hal itu terlihat jelas dalam janji-janji kampanye yang kerap dikumandangkan pada masa-masa kampanye pemilihan umum, maupun pemilihan kepala daerah. Ideologisasi agama jenis ini bisa jadi akan menghantam balik agama-agama yang pada dasarnya memiliki niat suci tadi, jika nilai-nilai agama yang dipenetraskannya justru tidak dapat membawa Indonesia pada kehidupan yang lebih baik. Kondisi ini akan membuat agama-agama kehilangan justifikasi moralnya.<sup>5</sup>

Kenyataan di Indonesia saat ini tampak bahwa negara dan agama saling bersaing. Agama tidak lagi menjadi partner yang baik bagi negara, begitu sebaliknya. Hal ini terjadi karena memang agama-agama sering kali mengalami pemasungan dari pemerintah yang berusaha untuk memanfaatkannya demi kepentingan untuk mempertahankan kekuasaan.

Islam bukanlah agama yang dianut oleh seluruh daerah di Indonesia, walaupun Islam adalah agama terbesar di Indonesia. Adanya daerah-

---

<sup>4</sup> Afan Gaffar, *Politik akomodasi: Islam Dan Negara Di Indonesia*, dalam, *Agama, Demokrasi Dan Keadilan*, Imam Azis dkk editor (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 101.

<sup>5</sup> Viktor Tanya, *Pluralisme Agama Dan Problema Sosial* (Jakarta: Pustaka Cidersindo, 1998), xv.

daerah yang mayoritas pemeluk agamanya bukan Islam, membuat Islam tidak mungkin, menjadi agama negara. Jadi disamping Pancasila memisahkan agama dari negara, Pancasila juga mengakui bahwa tidak ada satu agamapun yang dapat di jadikan agama negara, yang akhirnya agama bisa menguasai negara.

Pemisahan antara agama dan negara dalam NKRI juga berarti bahwa negara dan agama di akui memiliki kodrat yang berbeda sehingga negara tidak boleh mencampuri urusan negara dan agama tidak boleh menguasai negara. Agama terpisah dari negara karena pada kodratnya negara memang berbeda dengan agama. Wewenang keduanya berbeda. Namun negara tidak boleh menguasai negara, demikian juga agama tidak boleh menguasai negara. Apabila negara ingin menguasai negara atau sebaliknya negara ingin menguasai agama, sebagaimana terjadi di Indonesia. Maka keduanya, baik agama maupun negara tidak berjalan pada kodratnya. Akibatnya kedua-duanya tidak maksimal berkarya bagi kemanusiaan.

Agama-agama juga tidak boleh tidak peduli dengan tindakan salah pemerintah. negara dan agama harus memiliki hubungan koordinasi yang memungkinkan keduanya berjalan sesuai dengan kodratnya. Pada waktu negara tidak melakukan wewenangnya dengan tepat, atau tidak menjalankan keadilan Allah, dalam mengusahakan kesejahteraan rakyat, maka agama harus berani mengarahkan pemerintah untuk kembali pada kodratnya.

Indonesia dengan Pancasilanya menyatakan diri sebagai negara demokrasi yang bukan negara agama dan bukan negara sekuler. Mengenai keunikan Indonesia yang berdasarkan Pancasila ini, Simatupang menerangkan demikian:

Negara modern yang bukan negara sekuler, bukan negara agama, dalam arti diidentikkan dengan salah satu agama, tetapi di mana dalam rangka Pancasila, beberapa agama mempunyai kedudukan resmi dan hidup berdampingan bahkan memikul tanggung jawab bersama dalam upaya untuk mendirikan suatu model yang tidak sekuler tetapi tetap menjunjung tinggi nilai moral, etik dan spiritual. Eksperimen yang berlangsung di Indonesia ini tidak ada duanya di negara lain dan sepanjang sejarah umat manusia, dan oleh sebab itu

tidak usah mengherankan bahwa upaya untuk menjalankan hal yang belum pernah terjadi itu, tidak selalu mudah. Pihak-pihak yang bersangkutan sendiri yaitu golongan-golongan beragama dan berkepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa, kadang-kadang cenderung untuk kembali ke dalil-dalil yang mereka bawa dari negara asalnya ke Indonesia dan menghadapi masalah-masalah baru.<sup>6</sup>

Perbedaan pandangan agama-agama yang ada tidak harus menyangkali negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila sebagai negara yang memisahkan agama dengan negara. Tetapi sebagaimana dijelaskan dalam bagian terdahulu terjadi heterogenitas tafsir Pancasila yang didasarkan oleh pandangan agama-agama. Heterogenitas tafsir tersebut juga mencakup tentang demokrasi yang menjadi pemikiran Pancasila.

Mungkin ada benarnya bahwa tidak adanya undang-undang kebebasan beragama yang merupakan penjabaran dari UUDS 45 tentang kebebasan beragama telah menghadirkan perlakuan diskriminatif terhadap agama tertentu. Kebijakan terkait agama tidak ada dalam bentuk undang-undang. Kebijakan tertinggi terkait agama baru ada pada PNPS 1965 tentang penodaan agama. Kebijakan ini telah menjadi undang-undang bagi kebijakan di bawahnya. Maka berdasarkan teori perundang-undangan kebijakan PNPS 65 sebenarnya tidak memiliki pijakan hukum, namun telah menjadi pijakan hukum bagi kebijakan dekriminatif seperti Kebijakan Peraturan Bersama dua Menteri (PBM) terkait pendirian rumah ibadah yang kini sedang digugat banyak orang karena peraturan bersama menteri juga tidak memiliki landasan hukum dalam perundang-undangan di Indonesia.

Sejak ditetapkannya PNPS 1965 tentang penodaan agama, maka semua peraturan terkait agama, bahkan Peraturan Pemerintah Nomor 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama juga mengacu pada PNPS 1965. Dengan demikian jelaslah PNPS 1965 yang hadir pada masa Presiden Soekarno dan terus dilestarikan hingga saat ini.

---

<sup>6</sup>T.B. Simatupang, *Membuktikan Ketidak Benaran Suatu Mitos* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1991), 236-237.

Menurut pengamatan penulis hampir semua kebijakan terkait agama didasarkan pada penetapan Presiden No. 1/Pn.ps/1965. Aturan mengenai Pendirian rumah ibadat yang diskriminatif, dan diskriminasi terhadap bidat-bidat agama di dasarkan pada kebijakan itu. Bahkan kebijakan PNPS 1965 tentang penodaan agama mendapat peneguhannya di dalam KUHP. Itulah sebabnya banyak kriminalisasi terkait agama di Indonesia, karena memang kebijakan penodaan agama adalah kebijakan diskriminatif, atau biasa disebut pasal karet, yang dapat digunakan kelompok yang kuat untuk menjerat siapa saja.

Pasal 156a yang sering dijadikan rujukan hakim untuk memutus kasus penodaan agama berasal dari PNPS1965 yang diskriminatif dan tidak sesuai dengan Pancasila. PNPS 65 berkali-kali diperjuangkan untuk dicabut, bahkan perang diajukan Ke Mahkamah Konstitusi, tapi kekuatan besar berhasil mengokohkannya hingga saat ini, meski sebenarnya tidak mempunyai pijakan hukum di atasnya. Pasal 156a berbunyi: “Dipidana dengan pidana penjara selama-lamanya lima tahun barang siapa dengan sengaja di muka umum mengeluarkan perasaan atau melakukan perbuatan: a. yang pokoknya bersifat permusuhan, penyalahgunaan atau apenodaan terhadap suatu agama yang dianut di Indonesia; b. dengan maksud agar supaya orang tidak menganut agama apapun juga, yang bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa.”

Kebebasan beragama di Indonesia yang dijamin oleh konstitusi tidak memiliki turunan undang-undang, dan hanya berupa Peraturan Pemerintah. Peraturan Pemerintah tentang penodaan agama tampak tidak mengacu pada Undang-Undang Dasar (UUD) 1945. Pasal 28 (e) ayat 1 dan 2 UUD 45 hasil amandemen menegaskan :

- 1) “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali”;
- 2) “Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Tim Redaksi Eska Media, *UUD 1945 Amandemen Pertama-Keempat* (Jakarta: Eska Media, 2005), 23.

Pengakuan hak kebebasan beragama dalam konstitusi negeri ini semakin dikokohkan dalam pasal 29 UUD 45 yang menyatakan: (1) Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.", (2) "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."<sup>8</sup> Selanjutnya dalam UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, kebebasan beragama sebagai hak dasar yang pemenuhannya tidak bisa ditunda ditegaskan dalam pasal 22 demikian: (1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; 2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."<sup>9</sup>

Pengakuan kebebasan beragama sebagai hak-hak asasi yang bersifat universal secara tegas juga dinyatakan pada ratifikasi kovenan hak-hak sipil dan politik, *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICPPR), yang menjadi tuntutan internasional. Indonesia sudah meratifikasi tentang ICCPR melalui Undang-Undang No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik).

Berdasarkan penjabaran di atas terlihat jelas bahwa Kebijakan PNPS 65 dan kebijakan turunan dari PNPS 65 bukan merupakan turunan dari UUD 1945, demikian juga UU tentang Hak Asasi Manusia.

### **Evaluasi Terhadap Rumusan Kebijakan Penodaan Agama**

Pemerintah Indonesia perlu menyimak apa yang dikatakan Wayne Parson terkait kebijakan publik yang menyiratkan adanya suatu ruang atau domain dalam kehidupan yang bukan privat atau murni individual, tetapi milik bersama atau milik umum. Ruang publik merupakan aktivitas manusia yang dipandang perlu untuk diatur atau diintervensi oleh pemerintah atau aturan sosial, atau setidaknya perlu adanya aturan

---

<sup>8</sup> Ibid., 25.

<sup>9</sup> Yudha Pandu (*ed.*), UU HAM (Jakarta: Indonesia Legal Center Publishing, 2010), 9.



bersama.<sup>10</sup> Karena itu kebijakan publik yang nondiskriminatif hanya mungkin hadir jika dilandasi pemahaman ruang publik dan privat yang jelas. Memutuskan kebijakan publik terkait agama-agama perlu kehati-hatian, apalagi demi agama ada banyak individu atau kelompok rela mengorbankan diri mereka, itulah sebabnya konflik-konflik terkait agama bisa menimbulkan konflik yang besar dan tidak mudah untuk didamaikan. Pandangan yang menetapkan perbedaan yang jelas antara kekuasaan publik dan dunia privat berpendapat bahwa peran negara adalah menciptakan kondisi dimana kepentingan publik dapat terjamin. Pemerintah lebih baik tidak terlalu campur tangan dalam ruang publik. Apalagi kebijakan terkait agama.<sup>11</sup> Gagasan mengenai perbedaan yang tegas antara ruang publik dan privat mulai runtuh sejak abad ke-19. Penetrasi kebijakan publik ke dalam ruang yang oleh para ahli ekonomi sebagai ruang privat mulai terjadi di hampir semua bidang kehidupan sosial. Perumusan kebijakan publik pada saat ini memerlukan keterlibatan yang lebih luas dari sebelumnya, dan tidak hanya terbatas pada lembaga eksekutif dan legislatif. Itulah sebabnya perumusan kebijakan terkait agama perlu dilakukan dengan sabar dengan mengikutsertakan semua pihak agar kebijakan yang dilahirkan adalah kebijakan yang baik untuk semua agama.

Kebijakan PNPS 1965 yang dirumuskan demi melindungi agama tertentu jelas tidak sesuai dengan rumusan sebuah kebijakan publik yang unggul dan nondiskriminatif. Tidak sedikit mereka menyaksikan agama dan kepercayaan yang dilindungi oleh kebijakan hak-hak asasi manusia harus mendekam di penjara karena terjerat pasal penodaan agama. Pasal penodaan agama yang tersohor dengan sebutan pasal karet telah menjadi instrumen untuk menjerat mereka yang menjadi sasaran kelompok tertentu. Karena mereka yang dipidana menggunakan pasal ini umumnya didukung oleh kelompok tertentu yang kerap menggunakan kekerasan untuk memaksakan kehendak mereka. Kasus ini pernah menjerat Gubernur DKI Jakarta (Ahok) yang sukses dipidana melalui desakan massa besar yang membanjiri persidangan.

---

<sup>10</sup> Wayne Parsons, *Public Policy* (terj.), (Jakarta: Prenada Group, 2014), 4-5.

<sup>11</sup> *Ibid.*

Hadirnya kebijakan penodaan agama bukannya menjadikan Indonesia negara yang menghargai pluralisme agama yang menempatkan semua agama memiliki hak yang sama di hadapan hukum, tapi sebaliknya telah mendiskriminasi agama tertentu. Pertarungan yang terjadi dalam perumusan kebijakan terkait agama dengan mengusahakan suara terbanyak atas nama demokrasi telah menghadirkan kebijakan diskriminatif penodaan agama dan kebijakan turuannya seperti Peraturan Bersama Menteri tentang pendirian Rumah Ibadah, demikian juga Peraturan Pemerintah Nomor 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama dan pendidikan keagamaan yang memaksakan sekolah-sekolah agama menghadirkan guru agama yang berbeda dengan agama sekolah agama itu.

Kebijakan penodaan agama dan kebijakan turunannya merupakan kebijakan elite yang tidak menjawab persoalan masyarakat, apalagi ketika kebijakan tersebut jelas-jelas menguntungkan kelompok agama tertentu. Kebijakan elite yang kerap dirumuskan untuk kepentingan kelompok tertentu menunjukkan tidak konsistennya elite di negeri ini untuk berpegang pada konstitusi, khususnya terhadap hak kebebasan beragama.

Kehadiran perda-perda bernuansa agama di berbagai daerah di Indonesia, khususnya pada daerah-daerah di mana agama-agama tertentu menjadi mayoritas membuat interdependensi antar agama makin tergerus, dan intoleransi agama makin menguat di negeri yang terkenal dengan kerukunannya. Dan semua kebijakan peraturan daerah terkait agama-agama itu juga tidak memiliki landasan hukum berupa undang-undang yang menjadi turunan UUD 1945, kecuali PNPS 1965 tentang penodaan agama.

Kementerian agama yang sejatinya harus merupakan kementerian agama-agama, dan bukan kementerian agama tertentu yang hanya menguntungkan agama tertentu masih belum dapat menghindarkan keutamaan agama tertentu dibanding agama-agama lain. Hadirnya Undang-undang Pesantren tahun 2019 semakin menambah rumitnya pengelolaan kebijakan terkait agama di negeri ini.

## MASA DEPAN PLURALISME AGAMA DI INDONESIA

Berdasarkan kajian di atas jelaslah bahwa PNPS 1965 tentang penodaan agama dan kebijakan turunannya telah menghadirkan Indonesia sebagai negara yang mengutamakan kelompok tertentu yang secara langsung mendiskriminasi agama-agama tertentu. Kebijakan penodaan agama telah mengancam masa depan pluralisme agama di Indonesia. Apabila kebijakan penodaan agama dan kebijakan turunannya tidak direvisi atau dicabut, maka kehidupan antar agama di Indonesia akan terus mengalami persoalan. Apalagi, penegak hukum kerap tidak mampu bersikap tegas dalam menangani konflik antar agama dengan alasan tidak adanya undang-undang kebebasan beragama yang mengatur kehidupan antaragama di Indonesia.

Merumuskan kebijakan terkait agama untuk merawat pluralisme agama di Indonesia memang bukan merupakan suatu hal yang mudah. Karena semua agama merasa memiliki jalan terbaik untuk terciptanya hubungan antar agama dalam sebuah negara yang beragama. Apalagi pada daerah-daerah di mana konflik bernuansa agama telah terjadi. Konflik kekerasan antaragama itu telah menimbulkan kecurigaan antarpemeluk agama yang berbeda, dan perasaan curiga tersebut tidak mudah dihapuskan. Namun perjuangan semua rakyat Indonesia yang menyadari arti pentingnya negara Indonesia bagi mereka menjadi modal dalam usaha mencapai Indonesia yang lebih baik. Perjuangan Indonesia yang lebih baik sesungguhnya tidak terlepas dari usaha menghadirkan kebijakan unggul terkait agama yang akan merawat pluralisme agama di Indonesia.<sup>12</sup>

Demokrasi Pancasila adalah negara demokrasi yang menghargai pluralisme agama. Perumusan sebuah kebijakan publik dalam negara demokrasi sejatinya disusun berdasarkan model kebijakan pluralisme yang melibatkan semua anggota masyarakat atau kelompok masyarakat, dan bukannya sebuah kebijakan elite yang sarat kepentingan politik tertentu.

---

<sup>12</sup> Eka Darmaputera, *Pergulatan Kehadiran Kristen Di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 324.

Masa depan pluralisme agama di Indonesia bergantung pada bagaimana kelompok-kelompok yang ada di Indonesia itu memaknai keberagaman yang ada di Indonesia berdasarkan Pancasila dan semangat *Bhinneka Tunggal Ika*. Jika kelompok-kelompok yang berbeda di Indonesia menyadari bahwa Indonesia sebagai negara yang memisahkan antara agama dan negara sebagai sesuatu yang final maka sebuah rumusan kebijakan publik seperti PNPS 1965 harus dicabut, karena terbukti menghadirkan hegemoni bagu agama tertentu.

Pada hakikatnya agama-agama memang harus memberikan kritik kepada negara yang tidak lagi dapat menjalankan fungsi pemerintahannya dengan benar. Namun agama-agama tersebut tidak boleh menguasai negara. Karena apabila agama-agama itu menguasai negara yang terjadi adalah dominasi agama tertentu dan menimbulkan pemerintahan yang otoriter kembali, karena agama yang menguasai pemerintahan tidak akan dapat menerima kritik dari agama-agama yang berbeda. Terjadilah hegemoni agama, sehingga agama-agama yang berbeda harus mengalami diskriminasi.

Perjuangan kelompok-kelompok seharusnya tetap berpegang pada keadilan yang telah ditetapkan pada keputusan untuk memisahkan negara dan agama. Pada hakikatnya, agama memiliki daerah kekuasaan yang berbeda dengan negara. Walaupun agama-agama membutuhkan negara, kepentingan agama tidak boleh diwujudkan nyatakan dengan memakai tangan negara. Dan perjuangan agama-agama untuk mendapatkan kedudukan harus merupakan perjuangan universal tanpa diskriminasi terhadap agama-agama yang lain.

Pemerintahan tidak dapat menggunakan kekuasaannya untuk kepentingan agama atau kelompoknya, walaupun ia dipilih dengan mendapatkan suara terbanyak yang berasal dari kelompok tertentu. Karena tugas seorang pejabat negara adalah menjalankan hukum-hukum yang adil dalam pemerintahan, demi kebaikan semua elemen masyarakat yang ada di dalamnya. Jadi, siapa pun yang memegang kepemimpinan tertinggi dalam pemerintahan, seharusnya bersikap adil tanpa harus mengutamakan kepentingan kelompok agama tertentu, karena

perjuangannya adalah perjuangan demi menegakkan keadilan yang bersifat universal, bukan kepentingan kelompok tertentu.

Agama perlu memainkan peranannya dalam menyumbangkan nilai-nilai moral etiknya dengan bebas. Proses pembentukan opini yang dihasilkan dari sumbangsih agama-agama ini dapat berjalan dengan baik apabila negara memberikan proteksi terhadap hak-hak sipil, kebebasan mengeluarkan pendapat, kebebasan berserikat, beragama dan perlindungan akan ruang pribadi dan intimitas.<sup>13</sup>

Dengan adanya peran agama-agama dalam memberikan arah moral dan etik bagi negara melalui pembentukan opini yang merupakan sumbangsih agama-agama, maka agama-agama tidak akan melepaskan kontrolnya dari pemerintah. Dan pemerintah secara bersamaan juga harus menjaga proses pembentukan masyarakat sipil tersebut berjalan dengan baik melalui proteksi terhadap hak-hak sipil. Kemudian politisasi agama yang timbul karena diskriminasi agama dapat ditekan. Pemakaian agama untuk mendapatkan kekuasaan pribadi juga akan menjadi sulit karena agama-agama telah turut berperan dalam pembangunan bangsa. Jadi agama-agama menjadi agama publik yang terbuka. Agama tidak dipisahkan total dari negara, namun agama tidak boleh berkeinginan menguasai negara. Agama bukan hanya ada dalam dunia privat, tetapi ada dalam dunia publik yang memiliki peran dalam dunia publik.

## KESIMPULAN

Masa depan Pluralisme agama di Indonesia bergantung pada bagaimana agama-agama di Indonesia dapat duduk bersama untuk merumuskan sebuah kebijakan publik agama yang memberikan hak yang sama terhadap agama-agama di hadapan hukum dan pemerintahan. Dengan demikian jelaslah bahwa kehadiran kebijakan penodaan agama yang dituangkan PNPS 1965, demikian juga kebijakan turunannya mengancam masa depan pluralisme agama-agama di Indonesia.

---

<sup>13</sup> Martin Lukito Sinaga, *Pikiran-Pikiran Reformasi yang Terabaikan: Hidupnya Pikiran-Pikiran Reformasi*, (ed.) Viktor Silaen, (Jakarta: UKI Press, 2003), 178.

Pemerintah Indonesia dan semua elemen bangsa perlu berani merevisi atau mencabut undang-undang penodaan agama yang telah membelenggu kebebasan beragama di Indonesia. Dan usaha merumuskan kebijakan terkait agama yang memiliki posisi khusus di Indonesia perlu dilakukan secara hati-hati dan melibatkan semua kelompok masyarakat. Hanya dengan kebijakan unggul terkait agama pluralisme agama di Indonesia dapat terawat dengan baik.

### DAFTAR PUSTAKA

- Darmaputera, Eka. *Pergulatan Kehadiran Kristen Di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.
- Gaffar, Afan. *Politik Akomodasi: Islam Dan Negara Di Indonesia*, dalam, *Agama, Demokrasi Dan Keadilan*, Imam Azis dkk editor, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Nazarudin Syamsuddin, Nazaruddin. “Melestarikan Negara Nusantara Ketiga”, dalam *Pembangunan Politik Situasi Global Dan Hak-Hak asasi Manusia di Indonesia*, di edit oleh Haris Munandar, Jakarta: Gramedia, 1994.
- Pandu, Yudha (ed.), UU HAM, Jakarta: Indonesia Legal Center Publishing, 2010.
- Parsons, Wayne. *Public Policy*, Jakarta: Prenada Group, 2014.
- Simatupang, T.B. *Iman Kristen dan Pancasila*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1998.
- Simatupang, T.B. *Membuktikan Ketidak Benaran Suatu Mitos*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1991.
- Sinaga, Martin Lukito. dalam, Viktor Silaen, *Pikiran-Pikiran Reformas*, Jakarta: UKI Press, 2003.
- Tanya, Victor. *Pluralisme Agama Dan Problema Sosial*, Jakarta: Pustaka Cidersindo, 1998
- Tim Redaksi Eska Media, *UUD 1945 Amandemen Pertama- Ke empat*, Jakarta: Eska Media, 2005.
- Yewangoe, A.A. *Iman Agama Dan Masyarakat*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002.

## **EKLESIOLOGI PROFETIK PADA ISU-ISU ETIS KERAKYATAN KRISTEN: REFLEKSI INJILI**

*Togardo Siburian*

Dosen Sekolah Tinggi Teologi Bandung

togardo\_siburian@yahoo.com

**Abstrak:** *Tulisan ini ingin berefleksi injili atas relasi negara dan gereja di dalam situasi masyarakat profetik yang menderita, teraniaya, termarginal, terabaikan, dll. Selama ini, pemahaman doktrinal warga gereja gamang mengenai status dan peran orang Kristen secara politis. Ada tiga pandangan hubungan negara dan gereja: (1) Pandangan subordinasionisme gereja di bawah negara memposisikan ketaatan gereja sebagai posisi bawah atau sebaliknya negara di bawah Gereja karena alasan taat kepada Allah. (2) Pandangan dualisme di mana jalan sendiri-sendiri, baik secara paralel dan konfrontatif. (3) Pandangan koordinasi di antara keduanya di bawah kuasa Allah dengan natur dan tujuan sendiri namun berhubungan secara proporsional. Sebagai titik koordinat relasi pada pribadi-pribadi Kristen sebagai warga gereja dan Negara. Berdasarkan relasi koordinasi pada dwi kewargaan itulah ada penghubung antara dua lembaga buatan Allah itu secara dialog konsultatif mengenai masyarakat dan dunia. Inilah kesempatan bereklesiologi injili lanjutan pada isu-isu kemanusiaan melalui nilai-nilai etis Injil Kerajaan. Kajian ini dilakukan dengan metode pustaka.*

**Kata kunci:** Hubungan, koordinasi gereja-negara, kristiani, dwi kewargaan, masyarakat, profetik

**Abstracts:** *This article wants to have an evangelical reflection on the relationship between the state and the church in a situation of a prophetic society, which is suffering, persecuted, marginalized, neglected, etc. So far, the doctrinal understanding of church members is giddy about the political status and role of Christians. There are three views of the relationship between the state and the church: (1) The subordinationism view of the church under the state positions church obedience as the lower position or vice versa, the state is under Greja for reasons of*

*obeying God. (2) The dualism view where the path itself is both parallel and confrontational. (3) The coordination view between the two is under the power of God with its own nature and purpose but is proportionately related. As the coordinate point of the relationship in the Christian person as a member of the church and the State. Based on the coordination relationship between the two citizenship, there is a link between the two institutions made by God in a consultative dialogue about society and the world. This is the opportunity for an advanced evangelical ecclesiology on humanitarian issues before the church and the state, based on the ethical values of the Kingdom's gospel. This study was conducted using the library method.*

**Keywords:** Relationship, church-state coordination, christianity, dual citizenship, community, prophetic

## PENDAHULUAN

Secara sisi institusional gereja hidup berdampingan dengan institusi dunia lain seperti negara. Di mana kedua institusi itu dibentuk oleh Allah sendiri dengan natur dan tugas serta cara kerjanya masing-masing di dalam dan bagi dunia. Namun eklesiologi selama ini kurang membawa pemahaman doktrin gereja yang konprehensif pada isu-isu sosial politik. Selama pemahaman dua hakekat keberadaan orang Kristen ini kurang terpahami secara jernih dan jelas, maka warga gereja akan gamang terus dalam bersuara profetiknya. Terlepas dari pilihan paham doktrinalnya, banyak orang Kristen gagal paham melihat posisinya sebagai warga gereja di dalam dunia politik. Untuk itu dibutuhkan pengertian teologis yang sehat tentang status dan hubungan keduanya.

Gereja lokal tidak bisa dibangun tanpa kehidupan bermasyarakat yang multi dimensional. Pelayanan profetik adalah salah satu peran gereja di tengah-tengah dunia dan masyarakatnya, didasarkan pada realisme ajaran firman alkitabiah yang berfokus pada inkarnasi Kristus dan pemeliharaan Allah. Tugas kenabian bukanlah soal historik masa lalu dan apokaliptik masa depan saja,



namun soal kekinian peradaban ini. Kaum injili harus berani mengartikulasikan ulang eklesiologinya dalam pergumulan sosial politik, sehingga warga gereja dapat memahami posisi secara sehat.

Kajian ini akan melihat prinsip koordinasi negara dan agama atau pemerintah dan gereja sebagai kesempatan bagi panggilan masuk tugas kenabian gereja, demi kemanusiaan. Prinsip politik ini membutuhkan pemikiran terbuka dari kaum injili untuk berjuang dan menderita. Tulisan ini mau masuk melalui perspektif etis untuk pembebasan bagi yang tertindas, termasuk gereja-gereja sendiri.

### **KONTEKS PROFETIK BAGI GEREJA-GEREJA KEKINIAN**

Konteks profetik di sini adalah situasi masyarakat di mana gereja-gereja berdiri sebagai komunitas yang unik —sosial dan spiritual— menghadapi krisis kemanusiaan dalam ketertindasan, keteraniayaan, terpinggirkan, terabaikan, terbuang, dan lain lain yang menyedihkan rasa kemanusiaan.

### **Karakteristik Bermasyarakat dari Gereja**

Menurut Kirkpatrick “Since ‘Community’ means essentially a group of some kind living together, we all live in multitude of communities. We use the word “community in everyday discourse to refers to any social grouping”.<sup>1</sup> Dari jalan pikir itu, gereja-gereja adalah suatu komunitas sosial. Selanjutnya, ada tiga model dasar komunitas yang dapat ditarik secara historis dari filsafat sosial dan agama: (1) “Atomistic/contractarian” sebagai atom-atom independen yang berkontrak satu dengan lainnya untuk menguatkan relasi. (2) “Organic/ functional” sebagai organ-organ interdependen secara fungsional berhubungan satu dengan lainnya di dalam organisme yang lebih besar. (3) “Mutual/personal” person-person unik dan saling menemukan pemenuhan yang dimengerti sebagai komunitas secara mutualistik melalui kehidupan untuk yang lainnya dalam suatu

---

<sup>1</sup> Frank Kirkpatrick, *Community: A Trinity Models* (Georgetown University Press, 1986), 2.

persekutuan.<sup>2</sup> Namun pengertian ketiga ini lebih cocok gereja sebagai komunitas sosial yang rohani, seperti yang digambarkan sebagai Tubuh Kristus. Ini adalah komunitas unik yang ada di tengah-tengah dan bersama komunitas lainnya secara mutual dan fungsional dalam suatu masyarakat bangsa dan negara. Apalagi komunitas jenis pertama, ternyata muncul kegagalan fungsi dari komunitas atomistik dalam memenuhi kebutuhan sosial anggotanya, maka model organik menjadi pilihan yang paling memadai untuk menciptakan komunitas keseluruhan dari bagian-bagiannya.<sup>3</sup>

Secara khusus, komunitas gereja berada dalam masyarakat (society) yang lebih luas dan plural, di mana gereja sebagai kumpulan dari dua atau lebih individu dalam suatu daerah tertentu harus berinteraksi dengan kelompok sub agama Kristen. Sebagai anggota masyarakat harus terlibat secara interaktif dengan komunitas lain yang lebih besar secara demografis, geografis, dan historis. Walau komunitas gereja tetap mengingat identitas kekhususan sebagai kelompok iman tertentu, di mana orang Kristen menjadi “rakyat” yang menekankan aspek tujuan penduduk suatu negara yang mementingkan kehendak umum dari keseluruhan penduduk. Term ini terkait langsung sebagai “warga-negara” dalam suatu Negara berdaulat yang biasanya ditandai oleh tanda identitas secara legal dan konstitusional. Artinya, unsur warga gereja adalah warga negara yang terkait pada soal nasib bersama dalam kesatuan hidup saudara sebangsa, disebut nasionalisme. Singkatnya, perjuangan gereja-gereja di masyarakat bergerak dalam politik etis bukan politik praktis yang menekankan nilai moral daripada kuasa (power).

### **Gereja sebagai Komunitas Profetik dalam Masyarakat**

Secara khusus di dalam masyarakat bangsa, gereja berfungsi sebagai suatu komunitas profetik, di mana secara umum dimengerti sebagai umat Allah yang peka dan simpati akan situasi kepada individu dan

---

<sup>2</sup> Ibid., 2.

<sup>3</sup> Ibid., 233.

komunitas “lain”. Pelayanan profetik gerejawi adalah sejenis panggilan khusus untuk memperjuangkan hak-hak yang tertindas, kaum marginal, dan minoritas karena mengalami ketidakadilan sosial, politik, ekonomi sama seperti Yesus di zaman-Nya. Bahkan realitas komunitas profetik bagi gereja adalah menderita dan teraniaya karena imannya kepada Kristus. Itu sudah terjadi sejak permulaan gereja, di dalam sejarahnya. Sejak dulu kondisi penganiayaan gereja diungkapkan sebab-sebabnya sebagai berikut: agama, politik, ekonomi, dan sosial.<sup>4</sup> Dari empat bidang perspektif kenabian gereja sekarang, kekerasan karena agama lebih dominan dan alasan politik hanya pelengkap dan penguat agar penganiayaan dapat berjalan mulus demi menolak kekristenan dan menyingkirkan gereja. Itulah sebabnya, dalam bahasa Inggris kata “*prophetic*” diartikan sebagai keadaan menyedihkan, menghinakan, atau memperlakukan karena suatu hal yang mengejek. Namun bagi pejuang profetik Kristen, ini mengagumkan dan mulia berdasarkan pengorbanan Kristus.

Belajar dari orang non Kristen, kita mendapatkan pengertian keagamaan “kenabian” yang kuat karena diperlawanan tidak sama dengan “keimaman”. Di dalam komunitas agama, pendekatan profetik bergerak “dari bawah ke atas” berlawanan dengan pendekatan keimaman yang bergerak “dari atas ke bawah”<sup>5</sup> sebagai sesuatu yang berbeda dan berlawanan arah operasionalnya dalam masyarakat agama. Walau Syahputera dalam tema komunikasi hanya menyamakan “profetik” dengan “persuasif” semata, (berdasarkan QS Ali Imran 104 dan 11).<sup>6</sup> Penyamaan itu terlalu menyederhanakan dan mengurangi kekentalan makna kesaksian perjuangan bagi masyarakat tertindas. Namun pendekatan keimaman

---

<sup>4</sup> David H Adenay, “Penganiayaan Gereja,” *Gereja Zaman Perjanjian Baru dan Masakini*. terj., (Malang: Gandum Mas: 1997), 314.

<sup>5</sup> Lih. “Pendahuluan” HM Amin Abdulah dalam Iswandi Syahputera, *Komunikasi Profetik: Konsep dan Pendekatan* (Yogyakarta: Simbiosis Rekatama Media, 2007), iii-v.

<sup>6</sup> Syahputera, *Komunikasi Profetik*, 104 selanjutnya membedakan persuasif dari verbal, gosip dan debat (105 dst).

memang tidak produktif dalam masyarakat sipil yang menderita dan tertindas, sekaligus rawan dipakai oleh para imam agama untuk menekan umat, karena interes sentimen pribadi terhadap orang yang berbeda. Hal ini pun pernah dihadapi oleh Yesus sendiri dari para Ahli Taurat dan menjadi korban oleh para imam-imam petinggi lembaga tersebut karena dianggap “orang lain”.

Selanjutnya pada masa kini, gereja yang benar harus dilihat secara khusus pada “prophets crying in the wilderness rather than church councils preoccupied with survival on the church as a social institution.”<sup>7</sup> Memang pelayanan kenabian selalu terhina dalam pembelaan orang-orang terhina, sama seperti yang dialami Kristus sendiri sebagai “Kepala Gereja” ketika di bumi. Bahkan sebenarnya gereja-gereja sebagai “yang lemah” adalah penderita karena mengikut Kristus. Jabatan kenabian Kristus masih ditinggalkan dalam gereja-gereja sampai masa kini, setelah kenaikan-Nya ke sorga sebagai Tuhan; sekaligus sebagai teladan praksis pengorbanan-Nya dan gereja mula-mula untuk disuarakan berdasarkan belas kasihan Kristus. Doktrin gereja sekarang memasukan keprihatinan hidup manusia dalam pengakuan-pengakuan kontemporer demikian:

“A confession of faith may well involve critique of both society and religion. It will seek not only to hear the word of God in the scripture but also to discern the hand of God in the tomes. It will proceed from the Words to the world, refusing to drived its agenda from the world but rather endeavoring to apply Gods agenda to the world.”<sup>8</sup>

Di sini tugas kenabian injili memang harus menimbang bahwa “Gospel had to be more than evangelism.”<sup>9</sup> Pendapat ini bukannya tidak beralasan dalam gerakan misi injili, khususnya di Perjanjian Lausanne, melihat *evangelism* adalah bagian kecil dari *world evangelization*. Ini tidak sama seperti anggapan ekstrim injili yang kurang membaca perjanjian secara konprehensif, khususnya dalam

---

<sup>7</sup> Donald G. Bloesch, *The Church: Sacraments, Worship, Ministry and Mission* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2002), 268.

<sup>8</sup> Bloesch, *The Church.*, 268.

<sup>9</sup> John Perkins *With Justice for God* (Ventura: Regal Books, 1984), 22-23.

frasa yang menyentak injili, “evangelism is not enough”. Beberapa dosen misi yang ketinggalan pemikiran, berpandangan bahwa Injil gerejawi tereduksi menjadi *evangelism* saja sebagai satu-satunya tugas gereja sehingga mengabaikan pentingnya tugas lain, seperti: kerygma, koinonia, diakonia, dan marturia pada konteks krisis kenabian masyarakat.

Ini adalah soal pemberitaan firman Injil untuk menantang denominasionalisme sempit yang didasarkan pada eksklusivisme gereja dan mengkhianati hakikat gereja universal dalam persekutuan organik Tubuh Kristus. Paling tidak, masalah kenabian masyarakat ini pernah membahas situasi krisis masyarakat secara panjang lebar oleh negarawan seperti Abraham Kuyper dengan menggambarkan lengkap, tanpa menyebutkan istilahnya (“kenabian”).

“Pemerintah bertanggungjawab secara langsung mengenai hal-hal ini melalui berbagai kebijaksanaan [internal], mengatur masyarakat sipil... Manusia memerlukan pimpinan dalam mengarahkan diri pada kesejahteraan hidup bersama. ... namun demikian... — kita tidak boleh lupa bahwa kepemimpinan manusia — seringkali didasarkan atas prinsip-prinsip yang salah, sehingga mengakibatkan problema-problema sosial yang tidak semestinya. “Ketidakadilan di antara manusia telah menghasilkan dunia di mana yang kuat menindas yang lemah sedemikian rupa, sehingga seolah-olah kita hidup di tengah-tengah dunia yang tidak beradab ketimbang kehidupan yang beradab. Mereka yang kuat, tanpa kecuali, selalu tahu bagaimana cara membengkokkan hukum dan undang-undang, sehingga mereka dapat meraih keuntungan yang sebesar mungkin tanpa mempedulikan kerugian yang dialami mereka yang lemah. Memang manusia, tidak secara harafiah memakan manusia lainnya, seperti masyarakat kanibal...Di dalam masyarakat yang tidak lagi menghargai keadilan, mereka yang lebih kuat memanfaatkan yang lebih lemah dengan cara-cara yang sering kali tidak dapat dihindari oleh kelompok yang lebih lemah. Dan setiap kali penegak hukum berusaha mengatasi hal ini, dengan kesadaran akan tanggungjawab kepada Allah untuk melindungi yang lemah, maka semakin hal ini membuat kelompok yang lebih kuat tahu bagaimana cara memanipulasi

pemerintah, — yang semestinya melindungi yang lemah — untuk menjadi boneka ditangan mereka.”<sup>10</sup>

### **Gereja sebagai Komunitas Misional**

Aspek misional gereja adalah kaitan langsung dari aspek profetis di atas. Apa yang disebut oleh John Driver sebagai pentingnya untuk memunculkan kembali “misi profetik”<sup>11</sup> di atas yang terkait sekaligus dengan konsep “teologi misional”<sup>12</sup> bagi gereja-gereja, untuk merefleksi secara baru bidang-bidang kehidupan kritis sekarang. Di sini pentingnya memanggil kembali prinsip-prinsip misional bagi gereja di tengah-tengah dunia yang penuh dengan orang-orang tersisih, minoritas, dan lapar, serta tertindas. Ini adalah panggilan misi peradaban manusia yang mencakup unsur mandat budaya dan mandat Injil secara holistik dan seimbang tentang “syalom”. Gereja-gereja injili yang mengutamakan aktivitas misi keselamatan dianggap gagal untuk memahami pemberitaan Injil yang otentik, karena hanya melayani diri sendiri demi menguatkan internalnya.

Kata “misional” adalah suatu sifat kehidupan gereja di dalam kesehariannya. Ini adalah gerakan anggota komunitas gerejawi sebagai murid Kristus. Artinya, mobilisasi kehidupan di tengah lingkungan gereja adalah misi Allah yang bersifat menjangkau orang luar secara wajar, karena terkesan akan kasih Kristus dalam sikap anak-anak gereja, lalu masuk ke dalam gereja karena iman anugerah.<sup>13</sup> Inilah makna singkat gereja misional masa kini. Walau

---

<sup>10</sup> Abraham Kuyper, [*Agama*] *Kristen dan Problematika Sosial*, terj. (Surabaya: Momentum, 2004), 34 bahkan dikatakannya, “Situasi ketidakadilan seperti digambarkan di atas telah terjadi sejak dulu. Bahkan Alkitab telah berulang kali menyerukannya [kenabian]” (35-36) (tanda kurung dari saya dengan memperhatikan seluruh halaman).

<sup>11</sup> John Driver, *Gambaran Gereja dalam Misi* (Bandung: Penerbit STT Bandung, 2010), 226 dst.

<sup>12</sup> Howard A. Snyder, *Global Good News Mission in A New Context* (Nashville: Abingdon Press), 54 dst.

<sup>13</sup> Neil Hudson, *Gereja Idaman Gereja Pemuridan*, terj., (Surabaya: Perkantas Jatim, 2017), 14-21.

konsep ini dipandang sebagai proyek utopia dan khayalan oleh pascakristen Eropa, namun ini adalah suatu yang benar secara ajaran alkitabiah dan sangat beradab dalam misi masa kini yang penuh konflik antar umat beragama. Konsep misional bukanlah selalu misioner, pergi keseberang lautan dan suku-suku terpencil, tetapi juga di kota dan masyarakat sekitar gereja, sebagai suatu strategi misi yang baru mengenai “Pergilah jadikan segala bangsa” dan “sampai ke ujung bumi”. Sekarang ini, bangsa-bangsa dari ujung bumi dapat datang ke kota-kota besar dan menjadi tempat menjadikan murid Kristus.

Sifat misional adalah karakter dasar gereja-gereja di dalam dunia, bukan kehendak eksklusivisme sebagai suatu agama yang hanya mengupayakan penambahan kuantitas. Gerakan misional gereja adalah promosi solidaritas sosial masyarakat luas, khususnya dapat terkait dengan tri tugas gereja (diakonia, marturia, dan koinonia). Di sini keberadaan gereja-gereja melayani sebagai agen kontrol sosial dan keprihatinan sosial pada situasi riil yang dihadapi masyarakat. Semuanya itu dalam pengaruh moral Kristen bukan pengaruh kekuasaan politik. Kalaupun aksi sosial Kristen dilakukan harus memahami tugasnya bukan sekedar provokasi dan ‘kaget-kagetan’ untuk kepentingan sesaat saja, tetapi keprihatinan mendalam dan jangka panjang. Di sini konsep kenabian gereja yang ditangkap dari kritik Ron Sider terhadap negara Kristen kaya, “in the age of hunger Christians of necessity must be radicals nonconformist. But nonconformity is painful, only if we are thoroughly grounded in the scriptural view of possessions wealth and poverty will we be capable of living in obedient lifestyle”<sup>14</sup>. Kaum injili memahami apa yang dikatakan Sider sebagai peringatan untuk kembali pada sifat misional gereja di masyarakat, “The powerful evangelistic impact of economic sharing at Jerusalem indicates that god approved and blessed the practice of Jerusalem Church.”<sup>15</sup> Kesaksian komunitas Injil yang

---

<sup>14</sup> Ronald J. Sider, *Rich Christian in The Age of Hunger* (Downers Groove: InterVarsity, 1977), 27.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 110.

demikian tentu berbeda dengan konteks pekabaran Injil yang penuh dengan egoisme transaksional pada dunia yang kelaparan sekarang, oleh Sider dituduh sebagai “a hindrance to evangelism” dan “a desecration of the body of Christ.”<sup>16</sup> Secara keseluruhan, kenabian injili harus menimbang ulang sifat misional gereja mula-mula, di Yerusalem (Kis 2:1-9 4:31-37) ketika di tengah-tengah penindasan sebagai minoritas. Di sini pentingnya wawasan dunia Kristen.

### **Dalam Eksistensi Gereja Militan**

Gereja Kristen sebagai lembaga ilahi bersisi dua sekaligus, spiritual dan sosial, sehingga selalu ada dimensi yang kelihatan dalam dunia ini digambarkan sebagai “gereja militan” adalah gereja yang berjuang sejalan dengan gereja-gereja yang menderita karena mengikut Yesus di dunia.<sup>17</sup> Dan ini sekaligus dapat dinilai sebagai kebalikan dari keberadaan gereja-gereja makmur atau sukses masa kini yang cenderung bisa ikut sebagai penindas. Gereja yang berjuang ditandai dengan gereja teraniaya, berbeda dari “gereja jaya” di sorga kelak. Namun di gereja yang berjuang sebagai “peperangan rohani dengan senjata-senjata rohani” dan “menolak memerangi hak siapapun, termasuk pemerintah yang memaksakan kuasanya atas lembaga-lembaga yang berlainan.”<sup>18</sup> Namun ini bukan berarti di dalam perjuangannya tentang keadilan gereja-gereja tidak dapat menantang pemikiran etisnya di dalam “civil disobedience”, khususnya ketika “pedang pemerintah yang diberikan Allah dipergunakan secara despotic di luar kewenangannya. Ada celah “pembangkangan sipil” yang secara teoritis etis bukan politik praktis kekuasaan, dalam protes soft intelektual, non kekerasan.”<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Louis Berkhof, *Teologi Sistematis: Doktrin Gereja*, terj., (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), 25.

<sup>18</sup> Abraham Kuyper, *Ceramah-Ceramah mengenai Calvinisme*, terj., (Surabaya: Momentum, 2005), 121.

<sup>19</sup> Togardo Siburian, “Civil Disobedience: Kasus untuk Etika Sosial Kristen” dalam *Jurnal Teologi Stulos*, Vol. 9 No. 1 (April, 2010): 41.



Eklesiologi injili memandang gereja sebagai “gereja yang berjuang” sejalan dengan “gereja yang menderita” yang harus dilihat sebagai gereja teraniaya di dunia dalam metafora “domba di tengah-tengah serigala.” Sayangnya, dalam gereja-gereja pun bisa jadi ada banyak “serigala di kalangan domba”. Di mana para pengikut palsu menekan pada kondisi “lalang di antara gandum” oleh karena kekuasaan uang dan politik. Ini bukan hanya ketika gereja diperhadapkan pada penganiayaan intoleransi dari mayoritas agama atau pemerintah. Penderitaan karena aniaya adalah sejalan dengan apa yang dikatakan Tuhan sendiri bagi pengikut-Nya akan dibenci dan dianiaya karena nama-Nya (Luk.21:12), dan menganggap sebagai penguatan dan penghiburan dalam tugas gereja. Di sini kaum injili dapat memahami tema penderitaan gereja yang berjuang di dunia ini, sebelum menjadi “gereja yang mulia” di sorga. Ini bukanlah sebagai suatu utopia gereja yang tidak bertanggung-jawab. Maka dalam tugas kenabian injili, “teologi pembebasan” masih dapat dicanangkan sepanjang tidak bersifat revolusiner ala Marxisme. Di sini Hanson dan Hanson menasehatkan pentingnya identitas gereja untuk eklesiologi kekinian kita, demikian:

“The Christian church is always called to be critical of society in the name of Christ, as it as to be critical of itself. The church must be protest against social opression ang fight against it with such weapon as are available and appropriate. But it must do so whithout the hatred, bitterness and undruppulousness of communism... if he did not the world not really be a Christian. So the challenge of liberation theology is a real one, motivated by the best intentions. But it must be faced and overcome.”<sup>20</sup>

Artinya, gereja harus tetap berdasarkan nilai-nilai moral-etis bukan sosial politis dalam perjuangan kenabiannya dalam pengaruh kebajikan Injil Kerajaan Allah pada masyarakat umum. Gereja-gereja harus menahan keinginan untuk berpolitik praktis demi kekuasaan pemerintah. Berdasarkan panggilan kenabiannya gereja-gereja harus berotokritik, khususnya ketika interes politik warganya

---

<sup>20</sup> A.T Hanson and RPC Hanson, *The Identity of The Church: A Guide to Recognizing the Contemporary Church* (London: SCM Press, 1987), 68.

menunggangi institusi gereja, bahkan para pejabat gereja yang haus kekuasaan juga.

## **ORANG KRISTEN DALAM BERGEREJA DAN BERNEGARA**

Ada kesalahpahaman warga gereja dalam bersikap politik, karena kelemahan memahami ajaran skriptural dan memberlakukan huruf-huruf Alkitab secara terpisah-pisah, tanpa mencari prinsip-prinsip ajaran firman secara keseluruhan dalam sistem teologisnya. Banyak pemimpin Kristen hanya menggunakan kata-kata Alkitab secara literalisme dan menolak makna teologis Alkitab. Tanpa pemahaman wahyu proposisional dalam iman Kristen maka penggunaan kosakata deskriptif Taurat PL akan rawan dijadikan hukum Negara teokrasi.

### **Relasi Gereja dan Negara**

Negara dan Gereja adalah dua institusi yang terpisahkan di dalam masyarakat dan berbeda dalam posisi, tugas, dan sarana pengelolaannya (Lukas 20:25). Namun keduanya dilegitimasi oleh Tuhan dan kuasanya berasal dari Allah (Roma 13:1-6). Bahkan rakyat termasuk orang Kristen harus tunduk kepada pemerintah (2 Pet 2:13,14). Artinya, secara teologis, Gereja terpisah dari Negara. Namun karena kedua institusi itu berada dalam satu tempat yang sama maka harus terdapat hubungan yang sehat dan proporsional. Di sini berdasarkan pemahaman bahwa ada dua kerajaan di atas bumi ini (gereja dan negara) dengan otoritas masing-masing dari Allah.<sup>21</sup>

Dalam sejarah pemikiran Kristen, relasi Gereja dan Negara adalah suatu isu yang rawan namun menggairahkan sampai sekarang. Walau warga gereja masih sering ambigu dalam bersikap, tidak terkecuali pemimpinnya yang ambivalen. Kedua lembaga buatan Allah itu sudah mengalami ketegangan problematik sejak dulu sampai kini, dalam kategori berikut: 1) kebingungan (in confusion), 2) persaingan (in competition), 3) permusuhan (in conflict). Poin

---

<sup>21</sup> Lih.R.K. Harrison, gen. ed., *Encyclopedia of Biblical & Christian Ethics* (Grand Rapids: Baker Book, 2001), 227.

pertama sudah ada sejak abad pertengahan, terkait pengalaman Bizantin dan Eropa modern. Poin kedua berkaitan dengan pengaruh positif dan negatif dari pemikiran dualisme St Agustinus tentang *City of God*.<sup>22</sup> Pada poin ketiga konfliknya aktif antara badan lembaga ini, bukan soal worldview antara iman dan non iman saja.

Hal itu dihubungkan dengan pernyataan-pernyataan alkitabiah tentang hubungan antara Kerajaan Allah dan Kerajaan Kaisar dalam prinsip-prinsip both/and antara: 1) Kerajaan Allah sudah datang” dan “berikanlah kepada Kaisar apa yang dimilikinya, 2) Perkataan Yesus tentang keagamaan dulu dan sekarang sudah berbeda dalam gambaran anggur baru dalam kantong baru, 3) Prinsip pembebasan dari tekanan hukum Torat dan biarlah tiap-tiap orang menundukan diri pada penguasa di atasnya dengan alasan pejabat sipil sebagai penguasa di atasnya<sup>23</sup> atau bahkan ada yang menyebutnya “wakil Allah”.<sup>24</sup> Memang secara tertentu mungkin pendapat ini betul namun sebagian ayat saja dalilnya, karena wakil Allah di dunia ini adalah Kristus. Sama seperti pejabat gereja sekalipun, pejabat pemerintah adalah mewakili “suara” Allah, walau pemerintah diakui sebagai “melaksanakan penghakiman Allah.”<sup>25</sup> Semuanya terkait identitas dan otoritasnya sebagai gereja di dunia dalam isu-isu loyalitas dan integritasnya berhadapan dengan pemerintahan sipil.

Beberapa teori hubungan gereja dan negara yang berakibat pada kehidupan warganegara dalam etika sosialnya, apakah berprinsip berdampingan atau berlawanan atau berbeda saja. Pada masa kini menjadi percakapan kontroversial di kalangan awam gereja, khususnya ketika menghadapi pemilu. Namun ada satu hal yang dapat didalilkan awal, terlepas menerima doktrin “two kingdom”, bahwa keterlibatan gereja dalam “civil affairs” diwakili

---

<sup>22</sup> Clarence L Lee, “Church and State in Tension,” *The Left Hand of God* William H Lazareth, ed., (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 31-70.

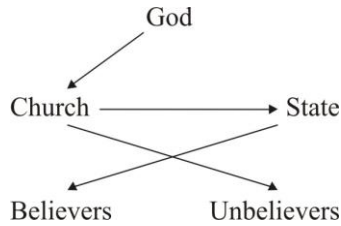
<sup>23</sup> Gerhard A Crodell, “Kingdom of Caesar and Kingdom of God” dalam *Ibid.*, 71-112.

<sup>24</sup> David W Hall, *Calvin di Ranah Publik, Demokrasi Liberal dan Hak Asasi Manusia dan Kebebasan Sipil*. terj., (Surabaya: Momentum, 2011), 90.

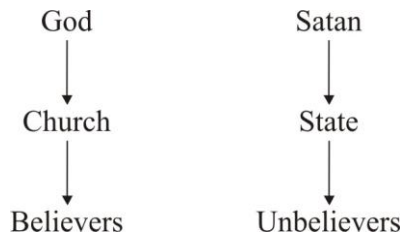
<sup>25</sup> *Ibid.*, 93.

oleh “ecclesiastical authorities” dalam “their coordination with civil authorities”<sup>26</sup> adalah sesuatu yang dapat dipandang koheren dengan pandangan bahwa pekerjaan pemerintah sipil bersifat rohani juga, sejak dua lembaga dalam masyarakat itu adalah buatan Allah.

John Eidsmoe pernah melihat sistem-sistem politik hubungan gereja dan Negara dalam bagan-bagan berikut ini.<sup>27</sup> Pertama, “Gereja di atas negara” dalam arti otoritasnya berasal dari gereja dalam prinsip “dua pedang”, sehingga berakces munculnya agama negara. Secara teologis orang Kristen memandang ada dua kerajaan di atas bumi ini: Kerajaan Allah (diwakili gereja) dan kerajaan dunia (diwakili negara).



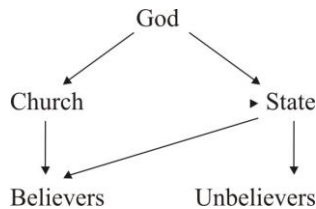
Kedua, pandangan konfrontatif yang melihat Negara sebagai musuh dan alat iblis sehingga melahirkan pandangan: tidak perlu pemilu, tidak jadi pejabat publik atau tentara dan tidak terlibat apapun dalam pemerintahan. Sebaliknya Negara tidak punya kuasa yang riil terhadap orang percaya, walau bukan berarti tidak ada otoritasnya. Secara umum bagannya menjadi:



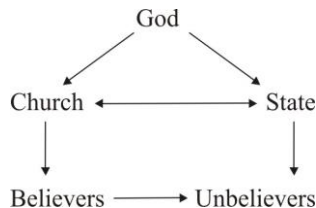
<sup>26</sup> Lih. David Van Drunen, *Natural Law and The Two Kingdom : A Study in the Decelopment of Reformed Social Thought* (Grand Rapids: Wm Eerdmans, 2010), 85.

<sup>27</sup> Lih. John Eidsmoe, *God & Caesar: Christian Faith and Political Action* (Westchester: Crossway, 1984), 13-15.

Ketiga, ada juga yang memandang Gereja dan Negara masing-masing secara paralel yang terpisah karena berasal dan disahkan oleh Allah. Orang percaya memiliki dua kewargaan: gereja dan negara. Namun gereja tidak berurusan dengan negara dan juga kepada orang tidak percaya. Namun orang Kristen mempunyai hak untuk menggunakan negara dalam mempromosikan kekristenan dan dapat melibatkan prinsip Kristen dalam urusan pemerintahan, sepanjang dapat dibenarkan dengan akal alamiah. Bagan Model menjadi.



Keempat, dalam hal ini orang percaya adalah penduduk dari dua kerajaan tersebut, gereja dan negara, namun otoritas negara atas orang percaya dibatasi pada apa yang Allah berikan kepada Negara, yaitu menjaga ketertiban dan menghukum kriminal. Misi gereja adalah membaharui dunia termasuk negara di dalam batas konsep Kristen dan gereja-gereja dapat memproklamasikan nilai-nilai kenabian Kristen kepada orang lain. Bagannya seperti di bawah.



### **Prinsip Warga Gereja sebagai Warga Negara**

Selanjutnya pandangan Kristen, secara etis pemerintah dibutuhkan untuk: 1) mencegah hukum dosa (Roma 13:3, 4), 2) menghukum orang jahat secara kriminal, 3) memelihara ketertiban (1 Tim 2:1.2)<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Eidsmoe, *God & Caesar*. 3, 4.

namun satu poin lagi untuk masa kini, 4) mensejahterakan rakyatnya secara sosial ekonomi. Ketiga tugas umum itulah, pemerintah mengorganisir Negara dan rakyat di dalam bangsa modern dan pluralistik. Tambahan keempat adalah untuk tugas khusus gereja-gereja dalam kenabiannya di masyarakat yang tertindas dan termarginal. Di sini diperlukan keadilan dan perlakuan kesetaraan bagi warga Negara berbeda golongan.

Selanjutnya, konsekuensi logis dari hubungan koordinasi kedua lembaga –Gereja dan Negara—bagi orang Kristen dalam prinsip yang disebut “dwi kewargaan” sebagai warga Negara dan warga gereja di dalam di masyarakat dan secara politik. Artinya, ketika kajian ini harus diteruskan sampai menemukan titik koordinat kedua lembaga itu dalam suatu kuadran yang bersumbu Y (lembaga gereja garis vertical ke atas) dan sumbu X untuk (negara dalam garis horizontal ke samping). Dalam bidang kuadran itulah didapat titik, XY yang diasosiasikan sebagai individu orang Kristen sebagai warga negara dan warga gereja.

Dalam prinsip Negara sekular, warga negara dan pejabat Negara harus beragama, namun bukan berarti negara dan pemerintahan menganut agama tertentu, karena entitas Negara dan pemerintah sebagai lembaga tidak bisa beragama apapun selain memaksakan suatu agama negara dalam Negara agama. Negara sebagai lembaga umum dan kebangsaan nasional melindungi agama apapun yang dianut warganya. Ini yang disebut negara sekular.

Kekristenan memahami prinsip Negara sekular tidaklah bermakna anti agama, tetapi bermakna urusan agama dipisahkan dari urusan politik dan politik tidak menggunakan agama, khususnya dalam “politik identitas” yang diusung juga oleh gereja-gereja tertentu untuk memperjuangkan hak-hak sipilnya. Faktanya, politik warga gereja bukanlah monolitik tetapi pluralistik dalam sejarah, ajaran, denominasi, dan afiliasi gerakan. Tidak ada satupun golongan dan zaman yang dapat mengklaim diri mewakili suara politik Kristen sendirian, kecuali kepercayaan iman akan ketuhanan Kristus. Di sinilah prinsip Gereja yang esa, universal, suci itu berimplikasi dalam

tanda-tanda gereja benar dan terlihat dalam persatuan tugasnya di gereja lokal.

Dengan demikian, warga Kristen dapat menerobos keberadaan kekristenan dalam prinsip kekhususan multireligionisme dari pluralisme agama di masyarakat berdasarkan fakta kesatuan kemanusiaan dan keilahian. Masyarakat modern yang mengakui fakta multi dimensi memperlihatkan adanya kesatuan (unity) di dalam setiap kemajemukan (diversity). Untuk itu prinsip pluralisme agama dalam masyarakat harus ditransform menjadi multi religionisme yang didasarkan dalam Allah Pencipta dan Pemelihara. Dan gereja-gerejanya akan selalu siap untuk prinsip itu, karena berdasarkan ajaran Alkitab tentang Allah, manusia, dan dunia ini. Dengan demikian, gereja-gereja dapat ikut menapaki era reformasi politik ini dengan lebih berani, tanpa fanatisme sempit yang dihasilkan oleh gagasan eksklusivisme Kristen.

Namun pada situasi berkontradiksi prinsip “bukan Negara agama dan bukan Negara sekular” sebagai semboyan absurd, karena ternyata sekarang hanya ada dua pilihan dasar politik yang berlawanan yang harus dipilih, Negara sekular atau Negara agama? Ternyata prinsip ambivalen “bukan Negara agama dan bukan Negara sekular” rawan dipergunakan salah ketika dalil separuh “bukan Negara sekular” untuk aksi intoleransi mayoritas terhadap minoritas. Pancasila ada poin religius pada sila pertama, tetapi bukanlah pada satu agama tertentu, sehingga prinsip dapat ditarik “prinsip bukan Negara agama” tetapi “Negara sekular” yang oleh Nasution dikatakan “kekuasaan Negara harus terpisah secara diametral agar terhindar dari kekuasaan negara yang berdasarkan kedaulatan Allah (theocracy).”<sup>29</sup> Walau beliau sendiri mengaku bahwa negara sekular yang konsisten tidak ada sepenuhnya, karena mengakui kebebasan beragama bagi rakyatnya.<sup>30</sup> Pendapat terakhir ini suatu kesalahan berpikir, karena eksistensi Negara sekular bukan menolak agama,

---

<sup>29</sup> Lih. Krisna Harahap, *Konstitusi Republik Indonesia sejak Proklamasi hingga Reformasi* (Jakarta: Grafitri Budi Utami, 2004), 262.

<sup>30</sup> Ibid.

hanya memisahkan urusan agama dari politik, sehingga Negara sekular berdasarkan Pancasila yang berketuhanan itu bukanlah diartikan “bukan Negara sekular bukan Negara agama”.<sup>31</sup>

Di sini warga gereja tidak perlu alergi dengan natur negara sekular karena dimengerti sebagai “urusan agama dipisahkan dari urusan negara” dan “tugas gereja terpisah dari pemerintah”. Bila dilihat dari konstitusi, Negara sekular harus dimaknai nasionalisme yang mencakup semua kelompok agama di masyarakat dalam prinsip-prinsip pluralisme kebangsaan. Namun warga gereja harus kritis terhadap prinsip negara agama didasarkan hukum agama tertentu yang diadopsi hukum Negara, lalu menjadikannya sebagai agama Negara. Bahkan harus kritis akan yang dinamakan “parpol (identitas) Kristen”.

## **DWI KEWARGAAN KRISTEN DALAM BERMASYARAKAT PROFETIK**

### **Pribadi-Pribadi Kristen sebagai Titik Koordinat**

Berdasarkan kerangka pemikiran injili mengenai agama dan politik dimulai dengan keberadaan warga gereja di dalam Negara. Namun di tengah-tengah proses bermasyarakat, hakikat Gereja tetaplah penting untuk dimengerti secara benar demi mengatasi interes oknum pejabat gereja-gereja yang berpandangan politis sempit. Untuk itu saya menolak relasi “atas bawah” dalam prinsip superiorisme saling subordinasi dan memilih prinsip koordinasi pemerintahan sipil dengan gereja-gereja di dalam kesetaraan dan berkonsultasi secara moral etis.

Secara institusi diakui bahwa lembaga Gereja dan Negara dapat mengambil tugas dalam bidangnya masing-masing, Dalam tulisan Abraham Kuyper, hubungan kesetaraan dalam prinsip “gereja yang bebas di dalam negara yang bebas” dalam prinsip “koordinasi gereja

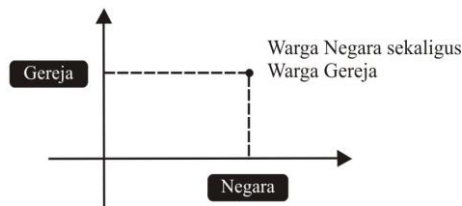
---

<sup>31</sup> Ditempat yang berbeda saya telah melihat hal yang sama dalam *Teologi Religionum [Misional]: Pendekatan Injili pada Agama-Agama Lain* (Bandung: Penerbit STT Bandung: 2005).



dan negara.”<sup>32</sup> Relasi koordinasi diyakini paling sesuai dengan proporsi kedua lembaga itu masing masing secara proporsional, termasuk peran warga gereja sebagai warga Negara. tersebut. Artinya, Gereja terpisah dari Negara, masih dapat berhubungan konsultatif moral pada titik koordinat pada individu dan komunal Kristen di masyarakat. Di dalam hubungan koordinasi ini dilakukan secara konsultatif etis dalam moral umum dan bersifat kerjasama dialogis untuk kemanusiaan dan kebangsaan, tanpa niat kristenisasi dan penginjilan Di sini titik koordinat untuk berdialog sebagai peran dan tugas kewarganegaraan Kristen, seperti digambarkan di bawah ini.

Hubungan Koordinasi Gereja dan Negara



Bagan di atas melihat titik koordinatnya di dalam perorangannya, antara warga negara sekaligus warga gereja, secara logis mengasumsikan semakin besar pemahaman akan kekristenan maka semakin tinggi atau semakin lebar titik koordinatnya. Paling ideal adalah keseimbangan pemahaman tentang negara dan gereja, sehingga kebaktian dan ketaatannya kepada pemerintah dapat serasi. Dengan pola di atas, dapat membantu pemahaman teologis warga gereja untuk bersikap dan bertindak secara politiknya.

Namun tidak semua gereja-gereja mau berpandangan demikian, karena ada yang berpaham subordinasi di antara keduanya, apakah itu Negara di bawah gereja dalam prinsip “dua pedang” atau Gereja di bawah Negara agar terlindungi Negara di dalam prinsip “dua Kerajaan”. Jadi kaum Injili menghindari prinsip subordinasi di antara kedua lembaga dalam saling menundukkan pada konflik kekuasaan

<sup>32</sup> Abraham Kuyper, *Ceramah-Ceramah mengenai Calvinisme*, 113.

dan juga bukan terpolarisasi dalam paham penyangkalan hubungan sama sekali, karena natur keduanya dianggap berlawanan asalnya — dari Setan versus dari Allah—. Jadi, kedua dunia ini tidak selalu harus berkonflik termasuk di tingkat warga Negara dalam masyarakat, walau ada kebingungan dan kegamangan praktis.

### **Relasi Koordinasi sebagai Titik Temu Perjuangan Gereja**

Khusus untuk negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila, secara logis berimplikasi pada prinsip Negara sekuler dan bukan prinsip “bukan Negara agama dan bukan Negara sekular” seperti yang selama ini didengungkan sejak Orde Lama. Negara sekuler bukan berarti anti agama, karena banyak negara sekuler berdasarkan kebangsaan dan kemanusiaan tetap dapat mengedepankan prinsip-prinsip ketuhanan atau agama terpisah dari campur tangan berpolitik praktis. Selayaknya hanya ada dua bentuk pilihan: “Negara sekular” atau Negara agama” dalam semangat nasionalisme, mencakup semua umat beragama apapun dari negara bangsa tersebut. Prinsip teologis injili adalah agama terpisah dari politik dan peran gereja berbeda dari Negara dengan hubungan koordinasi dalam peran dan tanggungjawabnya. Jadi, harus memilih apakah negara berdasarkan agama atau berdasarkan prinsip-prinsip sekular.

Di sini termasuk suara kenabian gereja mengenai keadilan sosial bagi masyarakat dengan nilai-nilai etis Kerajaan Allah. Kenabian adalah tugas penting gereja modern yang direduksi dari ajaran-ajaran Alkitab secara keseluruhan bagi tugas marturia gereja. Marturia kenabian menyangkut keprihatinan, pemikiran, juga aksi kenabian pada situasi ketidakadilan yang ada di luar maupun di dalam gereja. Keberadaan nabi-nabi yang dipanggil Allah untuk memproklamasikan kembali hukum Torat langsung menunjuk sifat teokratis, seperti dalam pemerintahan Negara agama masa kini juga.

Reformed harus “to be claim a prophetic church and religion”<sup>33</sup>. Selanjutnya seorang bernama Donald G Bloesch menekankan,

“Our choice today between a prophetic religion and a culture religion. The first is anchored in holy God who infinitely transcends every cultural and religious form that testified to him. The second absolutizes the cultural or mythological garb in wich God supposedly meets us. Prophetic religions will keep a nation humble but at the same time hopeful, knowing that its destiny is the hands of a living and sovereign God. A cultural religion makes a nation vain and ultimately foolish . tempting it to yeald to deception that god are in the ists power and service.”<sup>34</sup>

Ini terkait dengan agama sebagai *priestic* (keimaman) saja yang mengandalkan fatwa dari atas kebawah dan dikuasai oleh orang-orang tertentu yang diakui sebagai pemimpin imam yang harus dipatuhi secara tradisional. Semuanya dibarengi dengan pengucilan sebagai hukuman atas ketidaktaatan. Untuk itu pentingnya dialog antara *critical social theory* dan *protestant prophetic imagination* seperti yang diusahakan Gary Simpson,<sup>35</sup> antara kondisi reformasi keagamaan yang mandeg dengan pelayanan kenabian injili yang wajar dalam gereja. Ini adalah dialog teologis bukan dialektika agama yang akan mensintesis dua hal keilmuan yang berbeda dan berlawanan.

Sebenarnya dalam pengertian teologis alkitabiah, kenabian Kristen bersifat integral dalam suatu usaha filosofis injili, dikerjakan sebagai jalan apologetis untuk pendaratan kebenaran-kebenaran Kristen pada konteks yang tantangan zaman atau jalan etis dalam mencari sesuatu kebajikan niscaya pada pergumulan dilematis

---

<sup>33</sup> Dirk Smith, “Can We Still Reformed? Question from South African” *Reformed Theology Identity and Ecumenicity*. Wallace M. Alston, Michael Walker, eds., (Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 2003), 237.

<sup>34</sup> Donald G, Bloesch, *Freedom for Obedience Evangelical Ethics in Contemporary Time* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 242.

<sup>35</sup> Paul Lakeland ‘Foreward’ dalam Gary Simpson, *Critical Social Theory: Prophetic Reason and Civil Society and Christian Imagination: Guides to Theological Inquiry* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), vii.

masyarakat. Di sinilah eklesiologi injili dapat memikirkan pemikiran lanjutan dalam pergumulan setempat dan kekinian dari “rahim Asia” yang sangat banyak isu spesifik, seperti kemiskinan, perbudakan, gender, diskriminasi, emansipasi untuk bereklesiologi kenabian bagi masakini. Namun kesadaran injili belum muncul sepenuhnya bahkan diantisipasi sebagai kecenderungan tersesat.

Dari penjelasan di atas dapat ditarik pentingnya panggilan kenabian sebagai suara kebenaran Allah yang berdampak dalam pembelaan kaum lemah di tengah-tengah penindasan dalam kehidupan riil. Untuk itu kaum injili biasanya menggumuli hal ini dari perspektif politik etis dan bukan politi praktis, karena tugas kenabian gereja bersifat rohani dan moral, bukan untuk kepentingan kekuasaan sesaat dan setempat. Jadi, suara kenabian gereja harus berdasarkan firman Injil di dalam pemberitaan gereja yang tugasnya diteruskan dari Kristus sebagai Kepala gereja dalam jabatan-Nya sebagai Nabi, berbarengan jabatan Raja dan Imam, bagi gereja.

### **Komunitas Kenabian untuk Pembelaan Ketidakadilan**

Ada yang penting kita tangkap dari tulisannya tentang apakah pertama ia harus mengenali bahwa, “the task of prophet is ...nurture dan nourish and evoke a vision oa an alternative to the dominant system. The prophet must generate hope for something that lies beyond the present orther. We need a vision of an alternatives future vision of possibilities that wil make our blood run hot and give us the courage to revolt against the way things are”<sup>36</sup>

Pembelaan keadilan dalam suara dan tindakan kenabian gereja yang utama adalah melayani sebagai hati nurani sosial dalam prinsip garam dan terang dari Injil Kerajaan. Jabatan kenabian gereja untuk mempertajam kesadaran sosial warga gereja dalam nilai-nilai Kerajaan Allah, di mana gereja bertindak sebagai referensi sosial, khususnya dari sudut etis. Prinsip “mercusuar” berdasarkan Injil Kerajaan, yaitu menghadirkan diri sebagai agen perubahan sosial:

---

<sup>36</sup> Tony Campolo, *Wake Up America: Answering God's Radical Call while Living in the Real World* ( New York; Harper San Fransisco, 1991), 19.

melibatkan diri sendiri dalam kehadiran proses perubahan di masyarakat. Ini adalah perjuangan kebenaran dan keadilan dari gereja yang tertindas dan teraniaya disertai termaginalkan dalam masyarakatnya.

Hak inilah ide dasar dari keadilan dalam masyarakat manusia yang selanjutnya, dan dapat dipakai iman Kristen dalam pelayanannya kepada dunia sebagai prinsip: *saving justice* dan *loving justice*. Pertama, terkait dengan kebenaran (*righteousness of God*), yang kedua terkait dengan *mercy of God in Christ*<sup>37</sup>. Di sinilah *justice* dalam kekristenan melampaui keadilan rasional ala John Rawl dan keadilan natural ala Stuart Mill. Karena keadilan Allah bersifat supranatural. Walau keduanya mencakup prinsip keadilan ilahi namun selalu harus diikuti oleh kasih pengampunan, bukan hanya kebenaran yang menghakimi dan menghukum. Dalam krisis dunia ini, tidak ada salahnya kaum injili bersama dengan yang lain dalam “new partnership” antara “conservative” dan “liberal” dalam “new social visions ... formed from all sectors of society... must involved everyone.”<sup>38</sup> Jacques Ellul pernah menegaskan hal menjadi Kristen dan sebagai “*revolusinary Christian*” di dalam dunia,

“ ... are not meant to live together in closed groups, refusing to mix with other the Christian community, must never be a closed body. Thus if Christian is necessarily *in* the world, his not *of* it. This means that his thought, his life, and his heart are not controlled by the world, and do not depend upon the world, for they belong to another Master.”<sup>39</sup>

Ini yang juga dikenal kaum injili sebagai “terpisah dalam dunia namun tidak terisolasi dari dunia, dalam arti *menggetho*. Namun jelas tugasnya sebagai “garam dan terang dunia”, yang memelihara dan melindungi dunia dari tindakan luar, dan sebagai “pelita dunia” yang kehadirannya melenyapkan kegelapan dan memberi arah dan makna

---

<sup>37</sup> Ibid., 43 dst.

<sup>38</sup> Jim Wallis, *Who Speaks for Gods?*, 49.

<sup>39</sup> Jacques Ellul, *The Presence of The Kingdom* (New York: Seaburrry Press, 67), 9.

bagi masyarakat dan dunia. Dan juga sebagai “domba di tengah srigala” yang adalah tanda berkorban dan tidak mendominasi orang lain. Kesemuanya itu menunjukkan natur Gereja tidak sama dengan dunia, namun pada saat yang sama menolong dunia berdasarkan prinsip kebajikan Kristus.

Pada tahap tertentu memang dapat diterima bahwa “law needs the church” “...and morality can’t be taught to a society without religion.”<sup>40</sup> Itu ada benarnya, terkait panggilan kenabian masa kini sejalan dengan situasi dunia: “totalitarian wars, dictatorships, famine administratively organized the complete moral disintegration of social institution (like nation and family), and personal life (individual morality), the fabulous growth of wealth which does not help people at all, the enslavement or the greater part of humanity under the control of state, or of individual (capitalism), depersonalized of man both as a whole and at particular points—all this is only familiar.”<sup>41</sup> Namun itu harus dimaknai melampaui agama menuju iman dalam menghadapi kerusakan peradaban global dan lokal, di sini gereja harus melakukan sesuatu namun sering tidak mau karena egoisme.

Perjuangan etis Kristen bukan berdasarkan perjuangan manusia semata-mata, tetapi berdasarkan pada ketundukan pada maksud Allah dalam nilai-nilai Injil Kerajaan. Kasih Allah bagi seluruh dunia harus mengalir dari gereja-Nya juga. Selama ini karya misioner Kristen ke ujung-ujung bumi hanya memperlihatkan superiorisme ekonomik dalam perhatian transaksional yang sering dituduh sandungan bagi penginjilan dan penghinaan terhadap Kristus dan gereja-Nya, serta kurang nilai etika kebajikan dan kemurahan pada kesejahteraan dan perdamaian manusia.

---

<sup>40</sup> Esther Byle Bruland, Stephen Charles Mott, *A Passion for Jesus A Passion for Justice* (Valey Forge: Judson Press, 1983), 92.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 31.

## MENUJU EKLESIOLOGI PROFETIK PADA POLITIK ETIS

Perspektif etika sosial adalah sarana bagi eklesiologi injili untuk mengembangkan panggilan kenabian gereja-gereja di dalam krisis kemanusiaan. Artinya diperlukan perspektif etis bukan politis; yaitu unsur moral bersamaan dengan unsur sosial Injil Kerajaan.

### Pentingnya Dimensi Etis dalam Eklesiologi Kekinian

Eklesiologi injili selama ini bersifat doktrinal dalam perdebatan konseptual antar denominasi gereja-gereja sehingga kurang membawa dimensi etis di dalam kajiannya yang holistik. Secara etis (baik sosial dan personal) isu-isu kemasyarakatan tidak terhindari oleh gereja-gereja lokal yang situasi, peristiwa, fakta-fakta bertempat tinggal di bumi yang sudah dikategorikan sebagai “gereja berjuang”. Di sini memang diperlukan sistem kajian etika sistemik dan sistematis dalam memahami ajaran Alkitab untuk mendapatkan kehendak dan isi hati Allah sebagai kerangka etika kebajikan yang niscaya. Bagi eklesiologi kekinian, sarana etis itu dipakai untuk mempertimbangkan dilema situasional dalam isu-isu kasuistik. Namun konteks situasional itu bukanlah seperti paham “etika situasi” Joseph Fletcher yang terjatuh ke dalam kemutlakan situasi dengan dalil kasih yang mutlak yang secara duniawi terdiri dari faktor *eros* dan *philia* yang berpamrih, bukan *agape* yang tulus ikhlas.

Pada titik kritis ini, warga gereja dalam “Ibadah yang benar” hanya terkait pada peribadatan sempit dalam liturgi formal, sama sekali tidak terkait inti ibadah ”yang mencakup penerapan kasih, keadilan, kebaikan, dan belaskasihan Allah dalam dunia ini”... “untuk menjadi pewujudan kehendak Allah dalam dunia.”<sup>42</sup> Untuk itu gereja profetik sekarang, “harus berani untuk menjadi tidak lazim karena ia mengimitasi Yesus” karena “apa yang dunia cari adalah apa yang sungguh dapat diupayakan [oleh] orang otentik yang pernyataan imannya di dalam Yesus, [dan] ditopang pengorbanan yang penuh

---

<sup>42</sup> Mark Lebberton, *Bahaya Ibadah Sejati: Sebuah Panggilan Memerangi Ketidakadilan*, terj., (Surabaya: Perkantas Jatim, 2011), 17, 18.

dengan kasih karunia, keadilan, dan belaskasihan.”<sup>43</sup> Ketidakadilan dalam bidang agama sangat dirasakan sekarang, walaupun mengklaim ide dasar demokrasi adalah kesetaraan hukum dan keadilan sosial dalam hal memberi masyarakat apa yang mereka butuhkan dan layak mereka dapatkan. Jadi, *justice* adalah “rational rather than impulsive or emotional walau dalam apa yang dikatakan justice as a fairness dalam dua prinsip equal liberty dan social economic sharing.”<sup>44</sup> Ini terkait prinsip “natural justice is not quantity but quality” yang juga bermakna “promoting the common God for humanity.”<sup>45</sup> Atau dalam bahasa lain dari seorang non injili dikatakan “Justice requires equal treatment for all, because they are human being –whatever their differences.”<sup>46</sup> Ini adalah tanda keadilan dalam posisi kesetaraan dan kesamarataan perlakuan di dalam masyarakat yang adil.

Pentingnya beriman Kristen yang berkeadilan bagi orang lain, khususnya yang lemah dalam prinsip keadilan di dalam kebenaran Allah yang menyelamatkan dan dalam hal belaskasihan yang berkorban.

### **Tanggungjawab Etis Warga Gereja sebagai Rakyat**

Gereja berelasi koordinasi dengan Negara secara selayaknya pada keberadaan warganegara sebagai titik koordinatnya dalam sifat konsultatif antar pemimpin gereja dan pejabat pemerintahan. Di sini perspektif teologis yang disarankan adalah prinsip “apolitical system deduced from the gospel” dengan cara “make the Kingdom of God into an ethical system by trying to outline the form in which it should be reproduced upon earth!”<sup>47</sup> Dalam hal ini, warga gereja harus

---

<sup>43</sup> Mark Labberton, *Dipanggil: Krisis dan Janji dalam Mengikuti Yesus pada Masakini*. terj. (Surabaya: Perkantas Jatim, 2015), 48, 49 dalam perkataan selanjutnya dia menyebutnya “panggilan kita adalah di sini dan hari ini”.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 43, 44.

<sup>46</sup> Brian Wren, *Education for Justice: Pedagogical Principles* (Maryknoll: Orbis Book, 1982), 32.

<sup>47</sup> Ellul, *The Presence of the Kingdom*, 55.



berperan aktif sebagai terang dunia di dalam peran dan tugas kenabian di dalam kerakyatan. Belajar dari pemikiran Aristoteles tentang Negara (polis) yang diejewantahkan dalam koinonia, di mana secara alamiah rakyat Kristiani sebagai “koinonia unik” mengharuskan keterlibatan dua aspek: persahabatan dan keadilan. Di sini yang terpenting dalam keadilan dan kebenaran demi kebahagiaan sebagai kebajikan tertinggi.

Pemahaman yang benar akan berita Kerajaan Allah yang seimbang antara keselamatan rohani dan keprihatinan sosial, seperti yang dicanangkan dalam Lausanne Covenant (1974) sebagai poin keprihatinan sosial yang sering terabaikan dalam misi injili, lalu dikembangkan lagi dalam Manila Manifesto (1989) dalam suatu tema besar “Whole Church” dan Whole World”, kemudian difokuskan lagi secara analitis dalam isu-isu kemanusiaan kristis menjadi (Capetown Commitment, 2000) dalam apa yang dikenal sebagai “Call to Action”. Amanat Agung tidak boleh hanya dilihat secara sempit pada mandat keselamatan belaka yang diperlawankan dengan mandat peradaban yang lebih besar untuk masa kini. Walau kenyataannya politik itu jahat dan kejam, tetapi mandat rohani gerejawi tidak boleh menghindari urusan-urusan sosial-politik warga gereja sebagai hal bukan rohani lalu menghindari jebakan politik sayap kanan ekstrim, ala Fundamentalisme Kristen dengan koalisi *moral majority* (seperti pengalaman beragama mayoritas Kristen Amerika). Kaum injili memang memastikan diri untuk menolak sekularisasi Injil menjadi “Injil sosial” yang beritanya terjerumus ke dalam politisasi Injil, belaka,<sup>48</sup> termasuk pada teologi pembebasan agama ala Marxisme yang berpolitik sayap kiri. Ekstrim kedua bersifat politik syariat agama ala teokrasi dan ekstrim pertama mengajak gereja berpolitik kekerasan senjata. Diduga, kedua konsep itu rawan diikuti dan diambil alih oleh minoritas Kristen di mana pun untuk membentuk

---

<sup>48</sup> Seperti disarankan para teolog radikal. Misalnya: Walter Rauschenbusch, *Theology for The Sosial Gospel* (Nashville: Abingdon, 1987), 1-10; lih juga Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster/John Knox, 1964).

Parpol Identitas Kristen. Eklesiologi profetik etis adalah jalan moderat berdasarkan suara kenabian dapat dipertimbangkan untuk mengatasi kedua ekstrim tersebut.

### **KESIMPULAN**

Ada tiga segmen yang saling terkait dari dimensi sosial gereja lokal, yaitu dunia, masyarakat, negara. Warga gereja di dunia yang berkonflik dan penuh dilema etis yang terimbas dalam kontroversi relasi subordinasi antara gereja dan Negara. Untuk itu pentingnya gereja-gereja Kristen mempunyai pemahaman komprehensif mengenai masyarakat dan pemerintahan dari perspektif sistem sosial.

Gereja-gereja harus menyadari kondisi dan situasinya secara prinsip-prinsip teologi, khususnya terkait dengan sejauh mana batas-batas tindakan sosial etis warga gereja atau lingkup yang lebih besar lagi adalah batas-batas fungsi rohani gereja-gereja dalam bermasyarakat. Sehingga secara individual Kristen dapat menghadapi suatu pemahaman dan penilaian moral yang didasari pada sistem etika yang memadai, khusus dalam menghadapi dilema bergereja dan berpolitik.

Secara ringkas suara kenabian gereja pada masa kini terdiri dari berita peringatan, penghukuman, penghiburan, dan pengharapan. Kurangnya pemahaman internal warga gereja mengenai hakikat Gereja dan peran kenabian pada fenomena ketidakadilan sebagai “peristiwa kenabian” pada masa kini. Kesadaran akan lemahnya pembelaan kepada orang-orang yang tertindas dan minoritas sambil mengusahakan kedamaian bagi semua orang, apapun golongannya. Ini dapat menjadi tanda bangkitnya kesadaran kenabian gereja karena pengalaman pahit yang dialami dalam ketidakadilan sosial, untuk mengaktualisasikan perannya, khususnya membela nasib orang tertindas, sama seperti gereja yang juga tertindas. Gereja harus terus melanjutkan berita kenabian ini, sebagai wakil Suara Kristus di dalam dunia. Tentu dalam pemberitaan kenabian mengandung penderitaan dan penganiayaan atas nama kebenaran Injil dalam membela orang profetik termasuk gereja sendiri.

**DAFTAR PUSTAKA**

- Bloesch, Donald G., *Freedom for Obedience Evangelical Ethics in Contemporary Time*. San Fransico Harper & Row, 1987.
- Bruland, Esther Byle and Stephen Sharles Mott. *A Passion for Jesus a Passion or Justice*. Valley Forge: Judson Press, 1983.
- Campolo, Tony. *Wake up America: Answering God's Radical Call while Living in the Real World*. New York; Harper San Fransisco, 1991.
- Carson, David A. (Dkk.) *Gereja Zaman Perjanjian Baru dan Masa kini*. Terj., Malang: Gandum Mas: 1997.
- Ellul, Jacques, *The Presence of The Kingdom*. New York: Seaburry Press, 1967.
- Esther, Byle Bruland, Stephen Charles Mott, *A Passion for Jesus A Passion for Justice* . Valey Forge: Judson Press, 1983.
- Gish, Arthur G. *The New Left and Christian Radicalism*. Grand Rapids: Wm Eerdmans Pub., 1970.
- Glenn H Stassen & David P Gushee, *Etika Kerajaan: Mengikuti Yesus dalam Konteks Masa Kini*. Terj., Surabaya: Momentum, 2008.
- Hanson and Hanson RPC. *The identity of the Church: A Guide to Recognizing the Contemporary Church*. London: SCM Press, 1987.
- Hudson, Neil. *Gereja Idaman Gereja Pemuridan*. Terj., Surabaya: Perkantas Jatim, 2017.
- Jim Wallis, *Who Speaks for Gods?*, New York: Delacorte Press, 1996.
- Kirkpatrick, Frank. *Community: A Trinity of Models*. Washington DC: Georgetown University Press, 1986.
- Lebberton, Mark. *Bahaya Ibadah Sejati: Sebuah Panggilan Memerangi Ketidakadilan*. Terj. Surabaya: Perkantas Jatim, 2011.

- \_\_\_\_\_. *Dipanggil: Krisis dan Janji dalam Mengikuti Yesus pada Masakini*. Terj. Surabaya: Literatur Perkantas Jatim, 2015
- Randall L. Frame & Allan Tharpe, *How the Rights is the Right? A Biblical Balance Approach*. Grand Rapid: Zondervan Pub. House, 1996.
- Siburian, Togardo. *Teologi Religionum [Misional]: Pendekatan Injili pada Agama-Agama Lain*. Bandung: STT Bandung: 2005.
- Sider, Ronald J. *Rich Christian in The Age of Hunger*. Downers Groove: InterVarsity, 1977.
- Snyder, Howard A *Global Good News: Mission in A New Context*. Nashville: Abingdon Press.1989.

## KAUM INJILI DALAM DIALOG TETRA-AKSI DI INDONESIA

*Adrianus Yosia*

adrianus.yosia2305@gmail.com

**Abstrak:** *Tujuan artikel ini adalah mengkonstruksi model dialog agama yang injili berdasarkan sumber-sumber yang digali di dalam kalangan injili sendiri. Ada anggapan bahwa selama ini dianggap kaum injili abai dan tertinggal dalam dialog antar agama. Melalui studi pustaka dari sumber injili sendiri terlihat bahwa keterabaian konsep dialog agama- agama itu tidak selalu benar, karena memang cara pandang dan pendefinisian kaum injili agak berlainan dengan cara pandang non injili. Selanjutnya dapat juga diformulasikan partisipasi kaum injili dalam dialog agama-agama dalam apa yang disebut model dialog tetra-aksi. Suatu dialog yang terwujud dari empat sisi: 1) persahabatan dan kerja sama, 2) penginjilan, 3) apologetika 4) elenktika. Konstruksi dialog tetra-aksi ini adalah hasil sumbangsih pemikir-pemikir injili dunia selama ini yang dapat disumbangsihkan demi mewujudkan partisipasi kaum injili dalam dialog antar-iman di Indonesia.*

**Kata Kunci:** Dialog tetra-aksi, partisipasi kaum injili, persahabatan dan kerjasama, apologetika, elenktik, penginjilan.

**Abstract:** *The aim of this article is to construct an evangelical model of religious dialogue based on sources extracted from within evangelical circles themselves. There is an assumption that so far evangelicals have been ignorant and left behind in interfaith dialogue. Through literature study from evangelical sources itself, it can be seen that the neglect of the concept of dialogue between religions is not always correct, because indeed the perspective and definition of evangelicals is somewhat different from the non-evangelical perspective. Furthermore, the participation of evangelicals in religious dialogue can also be formulated in what is called the tetra-action dialogue model. A dialogue that manifest from four sides: 1) friendship and cooperation, 2) evangelism, 3) apologetics, 4) elenctic. The construction of this tetra-action dialogue is the result of the contribution of world evangelical thinkers that can be contributed to*

*realizing the participation of evangelicals in inter-faith dialogue in Indonesia.*

**Keywords:** Tetra-action dialogue, evangelical participation, friendship and cooperation, apologetics, elenctics, evangelism.

## PENDAHULUAN

Tampaknya, di Indonesia sendiri, kaum injili pun tampak abai dengan topik-topik yang berhubungan dengan dialog. Misalkan saja, Gerith Singgih pernah menyatakan, mengutip pemikiran dari Alwi Shihab, bahwa golongan yang dikategorikan sebagai “injili” tidak tertarik dengan dialog.<sup>1</sup> Pada satu sisi, pengamatan dari Tennent dan Singgih tepat di dalam arti memang kaum injili tidak memfokuskan inti pengajaran mereka pada dialog. Namun, pada sisi yang lain, dengan melihat sejarah dari pemikiran dialog dari kaum injili, sebenarnya sudah ada sebagian kelompok injili yang memikirkan mengenai dialog bahkan pada kurun waktu 1980-1990an. Terlebih lagi, terdapat juga perubahan cara pandang dari kaum injili mengenai dialog terutama pasca dokumen Manifesto Manila (akan penulis jelaskan pada bagian berikutnya). Dengan demikian, lewat artikel ini, penulis juga ingin mengusulkan suatu wujud model berdialog dari kaum injili, yaitu dialog tetra-aksi yang dapat dilakukan oleh kaum injili di Indonesia.

Artikel ini merupakan penjabaran etis dari kaum injili di dalam dialog di Indonesia. Terlebih lagi, penulis juga sadar bahwa percakapan mengenai dialog antar agama pun sudah beralih kepada teologi komparasi teologi pada agama-agama.<sup>2</sup> Dengan mengulas ragam pemikiran kaum injili mengenai dialog dan mengonstruksi pandangan dari ragam pemikiran mereka. Sebagai tambahan, penulis akan

---

<sup>1</sup>Gerith Singgih, “Tema Kerukunan Umat Beragama di dalam Diskusi Pakar Agama,” dalam *Agama dalam Dialog*, ed. Balitbang PGI (Jakarta: Gunung Mulia, 1999), 39. Golongan injili adalah antitesis dari golongan ekumenis. Dengan demikian, penulis meyakini bahwa konsep golongan injili ini dapat dikategorikan sama dengan golongan injili yang dimaksud oleh artikel ini.

<sup>2</sup> Salah seorang tokoh injili yang melakukan perbincangan pada teologi komparasi ini adalah Veli-Matti Kärkkäinen, *Doing the Work of Comparative Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020).

memposisikan diri sebagai seorang teolog konstruktif injili dan mengutarakan pengakuan yang diutarakan dalam buku *Awake the Moment* oleh *The Workgroup on Constructive Theology* di Amerika. Demikian,

“Kami adalah para teolog yang tidak takut untuk mengkritik peranan dari tradisi-tradisi agama sendiri yang telah berperan dalam menciptakan masalah-masalah di dalam dunia kita sekarang. Keluar dari kemarahan dan protes dari penyalahgunaan kekristenan di masa lampau dan berdasarkan kasih yang muncul dari tradisi kekristenan, kami terinspirasi untuk ikut serta dalam tradisi-tradisi dengan lebih bersemangat dan konstruktif. Kami melihat di dalam semua tradisi-tradisi agama—dan di dalam tradisi-tradisi kekristenan sendiri secara spesifik—banyak bibit-bibit pengharapan dan hikmat bagi dunia yang mana kita bekerja penuh hasrat, sebuah dunia yang damai dan adil, sebuah dunia yang mana seksisme, kemiskinan, degradasi ekologi, dan penindasan dapat dihadapi. ... Dengan kaki kami yang secara kokoh mengakar pada masa kini, di dalam seluruh pemahaman yang sains, sastra, dan ilmu sosial tawarkan, kami yakin bahwa apa yang kami harus pelajari dari tradisi agama adalah suatu jalan menuju kesembuhan dunia, keadilan dan perbaikan dari hal-hal buruk yang pernah terjadi di masa lalu.”<sup>3</sup> (terjemahan langsung oleh penulis).

Untuk mencapai tujuan tersebut, akan dibahas dalam empat bagian: pertama akan melihat dahulu mengapa kaum injili enggan untuk berdialog antar agama agama, selama ini. Kedua melihat pandangan pandangan mengenai konsep dialog agama dan perubahan sikap yang ada sampai kini. Ketiga, penulis akan mencoba mengontrusksi satu model dialog dari empat sisi untuk membantu kaum injili mewujudkan tindakan tetra-aksi.

---

<sup>3</sup> The Workgroup on Constructive Theology, *Awake to the Moment: An Introduction to Theology* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 2016), 11–12;.

## MENGAPA KAUM INJILI ENGGAN BERDIALOG?

Vinnay Samuel dan Chris Sugden mencoba menjawab pertanyaan ini dengan memberikan empat penyebab.<sup>4</sup> Namun, penulis melihat bahwa hanya tiga hal saja yang relevan di Indonesia.

Penyebab yang pertama adalah ketakutan akan adanya sinkretisme. Samuel dan Sugden mengamati bahwa cara pandang kaum injili terpengaruh oleh Hendrik Kraemer (yang terpengaruh Barth) yang menyatakan bahwa kaum injili perlu berhati-hati agar tidak tercemar dengan budaya. Senada dengan Sugden dan Samuel di dalam poin ini, Tennent pun menyatakan hal yang serupa, bahwa “dialogue is discouraged because non-Christian religions are dismissed out-of-hand as examples of human blindness and the fruit of unbelief. Sometimes non-Christian religions are regarded as the direct work of Satan.”<sup>5</sup> Sebagai dampaknya, kaum injili tidak mau “menyatu dengan dunia.” Pengamatan ini juga dilihat oleh Schrottenboer yang berpendapat bahwa bagi kaum berdialog berarti memasukkan elemen dari agama lain ke dalam kekristenan dan dapat membuat suatu agama yang baru.<sup>6</sup>

Penyebab yang kedua adalah ketakutan untuk disalah mengerti. Samuel dan Sugden menghubungkan penyebab ini dengan kegamangan identitas dari kaum injili.<sup>7</sup> Penulis akan menjelaskan maksud dari Sugden dan Samuel lebih dalam lagi. Dengan melihat problem yang pertama di atas, Sugden dan Samuel menyimpulkan bahwa kebanyakan kaum injili masih tidak tertarik untuk membahas isu mengenai dialog ini. Dengan demikian, apabila ada segelintir dari kaum injili yang mencoba menyuarakan hal ini, mereka akan disalahpahami. Tuduhan untuk melanggengkan sinkretisme pun dapat dilayangkan kepada orang-orang

<sup>4</sup> Samuel Vinay, Chris Sugden, “Dialogue With Other Religions-An Evangelical View”, *Sharing Jesus in the Two Thirds World* (Bangalore: Partnership in Mission-Asia, 1982), 132-5.

<sup>5</sup> Tennent, *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam*, 108, kindle e-book.

<sup>6</sup> Paul Schrottenboer, “Inter-Religious Dialogue,” *Evangelical Review of Theology* 12, no. 3 (1988): 217.

<sup>7</sup> Samuel dan Sugden, “Dialogue With Other Religions - An Evangelical View,” 134.



injili yang mau membahas dialog. Sebagai dampaknya, suara minoritas ini pun tertutup oleh suara yang tidak peduli terhadap dialog.

Penyebab yang ketiga adalah takut bahwa dialog akan menghilangkan penginjilan. Tentu, dapat dipahami bahwa ketakutan ini sebenarnya dialaskan pada konsep relativisme kebenaran. Penginjilan berlandaskan suatu kebenaran bahwa karya keselamatan Yesus berlaku secara universal. Dengan demikian, relativisme membuat pengakuan terhadap kebenaran ini menjadi hilang. Bahkan, senada dengan Sugden dan Samuel, Netland pun menyatakan bahwa kaum injili melihat bahwa dialog antar iman seringkali tidak dapat berjalan beriringan dengan penginjilan dan kesaksian.<sup>8</sup> Schrottenboer pun mengamati isu yang sama bahwa bagi kaum injili, dialog seringkali dilakukan dengan menggunakan pandangan relativisme ini di dalam pra-pemahaman dari partisipan yang mengikutinya.<sup>9</sup> Dengan demikian, ada kesan bahwa penginjilan (dan juga kebenaran) akan dihilangkan ketika memasuki dialog. Mungkin problema ini dengan tepat diutarakan oleh Glasser: “Can one be a true disciple of Jesus and not engage in the struggle for truth?”<sup>10</sup> Lebih jauh lagi, bagaimanakah seorang injili dapat menjadi injili di dalam dialog tanpa perwartaan injil?

Inilah tiga keberatan dari kaum injili mengenai dialog menurut Samuel. Di dalam konteks kaum injili Amerika Utara, Terry C. Muck merangkum empat keberatan dari kaum injili terhadap dialog.<sup>11</sup> Empat isu keberatan dari kaum injili ini adalah kebenaran, komitmen, sikap, dan penginjilan.<sup>12</sup> Bagi Muck, empat perihal ini sangatlah penting untuk dibahas sebagai postur atau sikap dari seorang injili di dalam dialog dan

---

<sup>8</sup> Harold Netland, *Christianity and Religious Diversity: Clarifying Christian Commitments in A Globalizing Age* (Grand Rapids: Baker, 2015), 240.

<sup>9</sup> Schrottenboer, “Inter-Religious Dialogue,” 217.

<sup>10</sup> Arthur Frederick Glasser, “A Paradigm Shift: Evangelicals and Interreligious dialogue,” *Missiology* 9, no. 4 (Oktober 1981): 399.

<sup>11</sup> Muck, “Evangelicals and Interreligious Dialogue,” 529.

<sup>12</sup> *Ibid.*

juga isu-isu krusial bagi kaum injili di dalam dialog. Di Indonesia sendiri, tiga dari postur yang diusulkan oleh Muck juga diutarakan oleh Lukito.<sup>13</sup>

Melihat keempat isu yang diusulkan oleh Muck dan Lukito lalu membandingkannya ke dalam tiga ketakutan seorang injili ala Sugden dan Samuel, tampaknya empat postur dan tiga keberatan itu tampak saling berkaitan dan berjalanan satu dengan yang lainnya. Dengan demikian, melihat empat postur dan tiga keberatan di atas, penulis akan mencoba mengonstruksi model dialog yang memperhatikan empat postur dan tiga keberatan di atas. Alur yang penulis akan lakukan adalah melakukan pembahasan terlebih dahulu konsep dialog di dalam kacamata orang injili dan juga melihat ada empat aspek dalam dialog yang dapat dikembangkan darinya, yaitu: persahabatan, kerja sama, elenktik, dan apologetika. Dari empat aspek ini, orang injili dapat berpartisipasi di dalam dialog tetra-aksi di dalam ruang publik Indonesia.

### **PEMIKIRAN INJILI MENGENAI DIALOG ANTAR AGAMA**

Pada tahun 1975, David E. Hesselgrave mengusulkan empat model dialog dari kaum injili.<sup>14</sup> Namun, sebagaimana yang diutarakan oleh Waldron Scott, tampaknya model dialog dari Hesselgrave ini tidak diterima oleh kalangan kaum Injili di Amerika Utara, bahkan pada waktu dia memrepresentasikan idenya pada konsultasi misi tahun 1976. Demikianlah ujaran dari Scott:

At a recent consultation on theology and mission, David Hesselgrave ... called on evangelicals to review their attitude of disinterest and non-participation in dialogue ... Hesselgrave had several types of dialogue in mind. ... the response that participants in the consultation—all evangelicals—made to Hesselgrave's call ... was virtually nil. Consequently,

---

<sup>13</sup> Lukito, "Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme, dan Dialog Antar Agama," 270–278.

<sup>14</sup> David J. Hesselgrave, "Interreligious Dialogue—Biblical and Contemporary Perspectives," *Theology and Mission: Papers and Responses Prepared for the Consultation on Theology and Mission*, ed. David J. Hesselgrave (Grand Rapids: Baker Book House, 1978).

Hesselgrave concluded that: “for whatever reasons, evangelicals are not really ready for any of the five types of interreligious dialogue proposed in my paper.”<sup>15</sup>

Dengan demikian, ada kesan bahwa kaum Injili Amerika memang tidak tertarik untuk berdialog pada masa itu.

Amatan tersebut juga diberikan oleh kaum Injili non-Amerika Utara pada waktu itu. Misalkan saja, Vinay Samuel, tokoh injili dari India, dan juga Chris Sugden, tokoh injili-Anglikan dari Inggris juga utarakan di dalam esai mereka.<sup>16</sup> Tentunya, apa yang Sugden, dan juga Samuel seakan ingin mengafirmasi bahwa kaum injili memang abai dengan dialog dan hanya segelintir teolog saja yang memperhatikan konsep ini.<sup>17</sup> Namun, apakah benar kaum injili memang abai dengan dialog?

Perihal yang menarik, di dalam manifesto Manila yang diorbitkan pada tahun 1989, terdapat pengakuan demikian:

In the past we have sometimes been guilty of adopting towards adherents of other faiths attitudes of ignorance, arrogance, disrespect, and even hostility. We repent of this. We nevertheless are determined to bear a positive and uncompromising witness to the uniqueness of our Lord, in his life, death, and resurrection, in all aspects of our evangelistic work including inter-faith dialogue.<sup>18</sup>

Tentunya, pengakuan yang diutarakan oleh Manifesto Manila ini dapat menjadi gambaran mengenai sikap dari kaum injili. Dengan demikian,

---

<sup>15</sup> Waldron Scott, “No Other Name—an Evangelical Conviction,” *Christ’s Lordship and Religious Pluralism*, ed. Anderson, Gerald H. dan Thomas F. Stansky (New York: Orbis Books, 1981), 66–67.

<sup>16</sup> Samuel, Vinay, dan Christ Sugden, *Dialogue With Other Religions—an Evangelical View*, in *Sharing Jesus in the Two Thirds World* (Bangalore: Partnership in Mission-Asia, 1982), 190–191.

<sup>17</sup> Tentunya, problem abainya kaum Injili di Amerika Utara yang abai akan dialog pun masih menjadi permasalahan sampai saat ini, mengingat Harold Netland, lewat bukunya *Dissonant Voice* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991), 284; Timothy Tennent *Christianity at the Religious Roundtable*, 13.

<sup>18</sup> “The Manila Manifesto,” A.3, diakses September 8, 2016, <http://www.lausanne.org/content/manifesto/the-manila-manifesto>.

pengakuan ini dapat dilihat sebagai gambaran umum mengenai sikap dari kaum injili selama ini.

Bagaimana dengan kaum injili di Indonesia? Apabila kaum injili di Indonesia dapat dilihat sebagai “turunan” dari kaum injili di Amerika Utara, sebagaimana pengamatan sejarawan Jan S. Aritonang dan Karel Steenbrink,<sup>19</sup> tampaknya sikap abai terhadap dialog ini pun turut diturunkan pada gerakan injili di Indonesia.<sup>20</sup> Sulistio lebih jauh lagi menyatakan bahwa Aritonang belum memperhatikan peranan gerakan kaum Reformasi pada perkembangan kaum injili di Amerika. Namun, penulis melihat bahwa Sulistio melupakan bahwa Aritonang, sebagai seorang sejarawan, sudah melihat bahwa memang organisasi-organisasi injili yang di Indonesia merupakan hasil “perpanjangan tangan” dari zending kaum injili di Amerika, yang memiliki karakteristik “fundamentalis.” Perkembangan teologi injili, bagaimana pengaruh dari ragam pandangan teologi sendiri merupakan gerak terkemudian. Walaupun demikian, organisasi injili sendiri sejatinya mempunyai karakteristik yang fundamentalis. Tentunya, pengakuan dari Singgih pada bagian awal tulisan cukup mewakili juga ketidakpedulian kaum injili di Indonesia terhadap konsep dialog. Padahal, dialog merupakan perihal penting yang perlu dilakukan oleh orang injili di dalam konteks keberagaman agama di Indonesia.

Ada tiga organisasi besar yang memayungi gereja-gereja di Indonesia yaitu, PGI (Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia), PGLII (Persekutuan Gereja-gereja dan Lembaga-lembaga Injili di Indonesia) dan juga PGPI (Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta di Indonesia). Ketiganya pun mewakili tiga arus utama dari organisasi gereja di Indonesia yaitu, ekumenis (PGI), injili (PGLII) dan pentakosta (PGPI). Sebagai catatan, tiga organisasi ini tidak membagi organisasi-organisasi gereja di Indonesia menjadi tiga bagian, mengingat bahwa ada juga

---

<sup>19</sup> “A History of Christianity in Indonesia,” 869–879.

<sup>20</sup> Christian Sulistio. “Identitas Kaum Injili dan Perannya dalam Memperkembangkan Teologi,” *Stulos: Jurnal Teologi* Vol 18, no. 1 [Januari 2020]: 1–25, mengklaim bahwa kaum injili di Indonesia bukanlah “hanya” turunan dari gerakan fundamentalisme di Amerika lih

gereja yang masuk ke dalam tiga organisasi ini. Penulis melihat bahwa PGI yang paling banyak membuat publikasi mengenai dialog antaragama, PGLII masih belum banyak mempublikasikan karya mengenai dialog. Dengan demikian, penulis melihat bahwa memang konsep dialog masih belum menjadi perhatian utama dari PGLII, organisasi injili di Indonesia. Penulis sadar bahwa pendekatan “organisasional” ini tidak dapat merengkuh seluruh keberadaan kaum injili di Indonesia, namun, lewat perihal ini, minimal *via* karya organisasional ini menjadi hal yang dapat menyatakan maksud yang ingin penulis utarakan. Lantas, apakah kaum injili benar-benar tidak membahas konsep dialog sama sekali?

Tentunya, absennya kaum injili di dalam dialog tidak dapat diartikan bahwa kaum injili sama sekali tidak memikirkan mengenai dialog sama sekali. Sebagaimana yang disampaikan pada bagian sebelumnya, tokoh-tokoh seperti Stott, Hesselgrave, Sugden, ataupun Samuel sudah menulis tentang dialog. Pada masa kini, sudah ada beberapa pengakuan mengenai pentingnya berdialog di dalam kalangan injili. Misalkan saja, di dalam *the Cape Town Commitment* II.C.1, sudah ada anjuran bagi seorang injili untuk mengasihi penganut agama lain, dengan demikian untuk berdialog.<sup>21</sup> *The Cape Town Commitment* itu sendiri adalah salah satu organisasi injili di dunia. Contoh lainnya, dokumen gabungan dari WEA, WCC, dan juga Vatikan, *Christian Witness in a Multi-Religious World*, juga sudah merekomendasikan pentingnya dialog di dalam kehidupan seorang Kristen.<sup>22</sup> Dengan demikian, kaum injili sebenarnya sudah memikirkan mengenai dialog walaupun porsi pembahasannya cukup minim. Lantas, bagaimana dengan pemikir-pemikir injili di Indonesia?

---

<sup>21</sup> “The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and A Call to Action,” *International Bulletin of Missionary Research* 35, no. 2 (April 2011): 72.

<sup>22</sup> John Prior, “Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct,” *International Bulletin of Missionary Research* 35, no. 4 (2011): 195–196, <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a6h&AN=ATLA0001869010&site=ehost-live>.

Di Indonesia sendiri, tampaknya pergumulan untuk memikirkan kembali identitas dari kaum injili di dalam konteks pluralitas<sup>23</sup> di Indonesia pun sudah dipikirkan di dalam perihal misi,<sup>24</sup> pentingnya berdialog,<sup>25</sup> ataupun toleransi di dalam keberagaman agama,<sup>26</sup> ataupun makna pluralisme itu sendiri.<sup>27</sup> Namun, penulis belum melihat adanya suatu usulan dari model berdialog, sebagaimana yang diusulkan oleh Hesselgrave lebih dari lima puluh tahun silam di Amerika Utara. Sebelum penulis membahas lebih jauh lagi mengenai dialog, penulis ingin membahas pertanyaan mengapa kaum injili enggan untuk berdialog?

### KONSTRUKSI DIALOG ANTAR AGAMA YANG INJILI

Pada bagian ini, penulis akan mencoba mengumpulkan informasi mengenai konsep dialog dari kaum injili. Penulis sudah mengutarakan pada bagian sebelumnya bahwa kaum injili tidak menganggap dialog sebagai konsep yang penting untuk dipikirkan. Walaupun demikian, ada beberapa tokoh seperti Harold Netland, I. Howard Marshall, Terry C. Muck, ataupun John Stott yang membahas konsep dialog.<sup>28</sup> Hanya saja, penulis melihat bahwa konsep mereka mengenai dialog masih perlu dikontekskan kembali di dalam konteks Indonesia. Jadi, penulis akan mencoba untuk mengonstruksi wujud partisipasi kaum injili dengan menggunakan pemikir-pemikir tersebut.

---

<sup>23</sup> Penulis meminjam istilah ini dari definisi pluralitas dari Theo Kobong. Lih. "Pluralitas dan Pluralisme Agama" (Jakarta: Gunung Mulia, 2010), 123–134.

<sup>24</sup> Roedy Silitonga, "Amanat Agung dan Kemajemukan Agama: Suatu Refleksi," *Jurnal Teologi Stulos* 16, no. 1 (2018): 69–89.

<sup>25</sup> Daniel Lucas Lukito, "Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme, dan Dialog Antar Agama," *Veritas : Jurnal Teologi dan Pelayanan* 13, no. 2 (Oktober 1, 2012): 251–79.

<sup>26</sup> Dewi Magdalena Rotua, "Toleransi Agama dan Motif Misi Kristen," *Missio Ecclesiae* vol 3, no. 2 (2014): 145–161.

<sup>27</sup> Marthen Nainupu, "Pluralisme Oikumenis dan Implikasi Pelayanan Pastoral," *Jurnal Teologi Aletheia* vol 15, no. 4 (2013): 45–64.

<sup>28</sup> Lih. Terry C Muck, "Interreligious dialogue: conversations that enable Christian witness," *International Bulletin of Missionary Research* 35, no. 4 (Oktober 2011): 187–92.

Kata dialog mempunyai pengertian yang kompleks, mengingat kata ini digunakan secara lintas disiplin ilmu. Tidak hanya itu, kata dialog ini pun sulit untuk didefinisikan di dalam golongan intra-Kristen sendiri mengingat definisi dialog yang diusulkan oleh para teolog tidak terlepas dari pemahaman teologis dari teolog tersebut.<sup>29</sup> Lebih jauh lagi, tujuan dari dialog itu sendiri sudah tercakup di dalam definisi dialog yang diutarakan oleh para ahli tersebut.<sup>30</sup> Ragam cara pikir ini pun dimiliki oleh para pemikir injili secara khusus di dalam dialog.

Bagi beberapa pemikir dari kaum injili, dialog dimaknai sebagai suatu sarana berkomunikasi untuk mencapai suatu pemahaman tertentu. Stott menyatakan bahwa dialog adalah suatu “conversation in which each party is serious in his approach both to the subject and to the other person, and desires to listen and learn as well as to speak and instruct”<sup>31</sup> Senada dengan Stott, Bruce J. Nicholls pun memberikan pengertian bahwa dialog adalah “two-way process of listening and speaking and speaking and listening.”<sup>32</sup>

Definisi yang digunakan oleh Stott dan Nicholls pun senada dengan definisi dialog yang digunakan oleh Muck yaitu, dialog sebagai suatu media berkomunikasi dua arah. Muck sebenarnya menjadikan dialog hanya sebagai salah satu “mode” percakapan walaupun mengakui bahwa dialog adalah komunikasi<sup>33</sup> Namun, penulis tidak sepaham dengan pandangan Muck, mengingat konsep dialog pun dapat “lentur” dan dialog dalam percakapan pun dapat mencakup setiap mode yang diusulkan oleh Muck sendiri. Penulis tidak membahas kritik ini lebih jauh lagi. Dengan demikian, berdasarkan pandangan dari Stott, Nicholls, dan Muck, dialog (hanya) merupakan suatu proses komunikasi, suatu proses pertukaran ide dan pemikiran di dalam percakapan. Dengan demikian, penulis dapat menyatakan bahwa bagi kaum injili, dialog sejatinya adalah suatu wadah untuk menyatakan dan juga menerima ide di dalam percakapan. Lantas,

---

<sup>29</sup> Netland, *Dissonant Voice*, 285.

<sup>30</sup> Lih. juga Muck, “Interreligious dialogue,” 187.

<sup>31</sup> Stott, *Christian Mission in the Modern World*, 911.

<sup>32</sup> Bruce J. Nichols, “The Witnessing Church in Dialogue,” *Evangelical Review of Theology* 16, no. 1 [1992]: 49.

<sup>33</sup> Muck, “Interreligious dialogue,” 189.

penulis akan mencoba untuk menjelaskan bagaimana kaum injili dapat berpartisipasi di dalam dialog ini.

### **Dialog Sebagai Media Persahabatan dan Kerjasama**

John Stott menyatakan dengan gamblang bahwa di dalam dialog antaragama, seorang injili dapat menjadi berkat bagi penganut agama lain dengan menjadi seorang sahabat.<sup>34</sup> Di dalam dialog antaragamalah seorang injili dapat belajar secara autentik menjadi diri sendiri di tengah-tengah pluralitas agama yang ada.

Hal yang menarik, David J. Bosch, seorang misiolog, memperhatikan bahwa dialog sebagai komunikasi untuk berbicara dari hati ke hati. Di dalam konteks pertukaran informasi yang mendalam ini, Bosch menyatakan demikian:

Pada level yang paling dalam, dialog adalah pertemuan dari orang-orang yang mempunyai perhatian yang sama bahkan sangat berbeda—berbagi kisah di dalam suatu perjumpaan. Dan seseorang hanya dapat berbagi dengan orang lain yang mempunyai relasi dan mempunyai sikap yang saling menerima dan juga saling menghormati. Kita harus berusaha untuk “duduk” di mana orang lain “duduk” dan mulai secara simpatik masuk ke dalam rasa sakit dan juga kesedihan dan juga sukacita dari pengalaman orang lain tersebut dan juga melihat bagaimana sejarah kehidupan mereka ini mempengaruhi pandangan mereka saat ini.<sup>35</sup> (Terjemahan langsung oleh penulis.)

Lewat pandangan dari Bosch, dialog bukan hanya suatu sarana untuk mengomunikasikan ide, namun juga perasaan dan juga problem kehidupan. Dengan demikian, penulis melihat bahwa konsep dialog dari Bosch ini sebagai suatu media untuk menjalin persahabatan dari dua orang yang berkomunikasi ini. Di dalam spektrum pemikiran kaum injili yang lain, dialog bertujuan untukewartakan Injil.

---

<sup>34</sup> John Stott dan Ajith Fernando, “Christian Mission in the Modern World” (Downer Grove: Inter Varsity, 2008), loc. 1108, <http://books.google.co.in/books?id=3vh-778I5noC>.

<sup>35</sup> David J. Bosch, “The Church in Dialogue: From Self-Delusion to Vulnerability,” *Missiology: An International Review* 16, no. 2 (1988): 140.



Penulis melihat bahwa pandangan Bosch dan juga Stott ini berselarasan (walau Bosch seringkali dilihat sebagai pemikir ekumenis). Minimal, apa yang ingin Stott utarakan mengenai dialog sebagai media persahabatan dapat dipertajam oleh pandangan dari Bosch. Lantas bagaimana dengan dialog sebagai media kerja sama?

Penulis melihat bahwa kerja sama ini dapat dibangun setelah seorang injili dapat membangun persahabatan dengan penganut agama lain. Misalkan saja, dokumen *Christian Witness in a Multi-Religious World* memberikan usulan mengenai kerja sama yang dilandaskan kepada persahabatan dari seorang kaum injili di dalam ruang publik.<sup>36</sup> Dengan demikian, penulis melihat bahwa sejatinya, dialog sebagai media komunikasi untuk membangun persahabatan dapat berselarasan dengan kerja sama dengan penganut agama lain. Penulis tidak akan membahas bagaimana wujud kerja sama yang dapat diambil, namun dalam tulisan ini, penulis ingin menyatakan bahwa konsep persahabatan dan kerja sama dapat dilakukan bersamaan.

### **Dialog sebagai Sarana Penyebaran Injil**

Menurut I. Howard Marshall, penginjilan merupakan bagian yang penting di dalam dialog dengan penganut agama lain. Metode yang Marshall gunakan adalah mencari kata dan konsep dialog yang muncul pada seluruh Perjanjian Baru.<sup>37</sup> Konteks penting yang mendasari pemikiran Marshall adalah konsep dialog dari WCC yang melupakan tujuan ini di dalam konsep yang dibangunnya pada waktu itu. Sebagai hasilnya, Marshall mengamati penggunaan kata *dialegomai* (hanya muncul 13 kali) di seluruh Perjanjian Baru, penggunaan perumpamaan oleh Yesus pada pendengarnya, percakapan Paulus pada Kisah Para Rasul dan pendengarnya dan juga konteks perjumpaan Yesus dengan karakter-karakter yang ada pada kitab Yohanes. Hasil pencariannya menyatakan bahwa dialog adalah suatu sarana yang digunakan untuk

---

<sup>36</sup> John Prior, "Christian Witness in a Multi-Religious World.," 195, 196.

<sup>37</sup> Dalam Terry C Muck, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," *Journal of the Evangelical Theological Society* 36, no. 4 [Desember 1993]: 525).

mengomunikasikan injil.<sup>38</sup> Dengan demikian, bagi Marshall, tujuan dari dialog adalah proklamasi Injil, sedangkan dialog sendiri dimaknai sebagai suatu proses komunikasi Injil.

### **Dialog sebagai Media Berapologetika**

Netland menyatakan bahwa apologetika merupakan aspek yang penting untuk dilakukan di dalam dialog.<sup>39</sup> Konsep apologetika yang dimaksud oleh Netland bukanlah satu arah pembicaraan di dalam arti menyerang ketidak koherenan konsep dari kepercayaan penganut kepercayaan lain ataupun mencari pembenaran diri sendiri. Netland menyatakan bahwa apologetika sebagai suatu tindakan menjawab berbagai keberatan-keberatan intelektual terhadap kekristenan yang mengacu kepada 1 Petrus 3:15.<sup>40</sup> Dengan demikian, apologetika yang dimaksud oleh Netland lebih diarahkan untuk menjawab keberatan-keberatan yang diajukan oleh penganut agama lain di dalam konteks komunikasi untuk menambah pengertian bersama (penulis akan lebih jauh lagi menjelaskan konteks ini pada bagian berikutnya). Selain apologetika, di dalam proses dialog ini, terdapat juga suatu kesadaran untuk melakukan elenktik bagi seorang injili

### **Dialog sebagai Media Elenktika**

Stott, menggunakan konsep J. H. Bavinck menyatakan bahwa di dalam dialog seorang injili juga perlu menyertakan elenktika di dalam percakapan. Elenktik berasal dari kata *elenchein* yang berarti meyakinkan ataupun menantang dengan tujuan membawa orang lain menuju pertobatan.<sup>41</sup> Tentu, pertobatan yang dimaksudkan ini bukan berbicara mengenai memaksa orang lain untuk menjadi Kristen (proselitisme). Pertobatan yang dimaksudkan di sini adalah membawa orang lain untuk menyadari keberdosaan dirinya dan sebagai catatan tambahan pertobatan

---

<sup>38</sup> Marshall, "Dialogue with Non-Christian in the New Testament," 45–46.

<sup>39</sup> Harold Netland dan Gerald R. McDermott, *A Trinitarian Theology of Religions: An Evangelical Proposal* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 283-4.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 284.

<sup>41</sup> Stott, *Christian Mission in the Modern World*, 1055.

ini pun berlaku bagi seorang Kristen. Untuk menjelaskan poin ini lebih jauh, Stott menyatakan bahwa ada tiga catatan penting mengenai konsep elenktik yang diusulkan oleh Bavinck.

Pertama, tujuan dari elenktik bukanlah untuk menyatakan menghina atau merendahkan penganut agama lain.<sup>42</sup> Stott mengutip Bavinck menyatakan bahwa tujuan dari elenktik bertujuan untuk mempertanyakan: “apakah yang telah kamu perbuat dengan Allah?”<sup>43</sup> Dengan melihat klausul ini, elenktik sebenarnya memusatkan kritiknya kepada dosa yang dilakukan oleh manusia terhadap Allah. Kedua, dasar dari elenktik sendiri adalah Alkitab sendiri. Dari awal sampai akhir, salah satu tema yang terus berulang di dalam Alkitab adalah kritik terhadap agama dan korupsi air agama baik di Israel ataupun di luar Israel. Lebih jauh lagi, penulis melihat bahwa kritik ini berhubungan dengan penyembahan berhala (*idolatry*), baik kepada figur yang bukan Allah ataupun kepada diri sendiri. *Ketiga*, dasar dari elenktik sendiri adalah relasi kasih itu sendiri, sebagaimana yang diutarakan oleh Stott:

As long as I laugh at his foolish superstition, I look down upon him; I have not yet found the key to his soul. As soon as I understand that what he does in a noticeably naïve and childish manner, I also do and continue to do again and again, although in a different form; as soon as I actually stand next to him, I can in the name of Christ stand in opposition to him and convince him of sin, as Christ did with me and still does each day.<sup>44</sup>

Hal yang penting di sini, Stott tidak menyatakan bahwa agama-agama adalah hasil dari dosa, tapi Stott meyakini bahwa setiap manusia itu berdosa, sehingga penganut agama lain pun jatuh di dalam dosa, sama seperti orang Kristen. Dengan demikian, bukti dari kasih seorang Kristen terhadap penganut agama lain (*via* elenktik) dapat terwujud *via* menegur kesalahan yang dimilikinya. Panggilan pertobatan (dengan elenktik) merupakan bukti bahwa seorang injili mengasihi penganut agama lain.

---

<sup>42</sup> Ibid., 1060.

<sup>43</sup> Ibid., 1061.

<sup>44</sup> Stott dan Fernando, “Christian Mission in the Modern World,” 1080; kindle ebook.

Apakah elenktik perlu disertai dengan konversi? Penulis ingin menyatakan tidak. Penulis akan membahas mengenai konversi ini pada bagian berikutnya.

### **PARTISIPASI INJILI MELALUI DIALOG TETRA-AKSI**

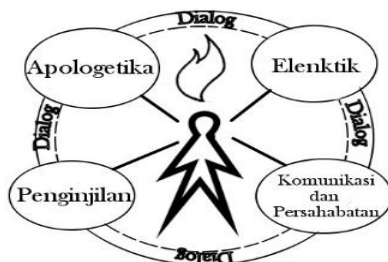
Pada bagian sebelumnya, penulis sudah menjelaskan empat aspek dalam dialog sebagai bagian dari model dialog seorang kaum injili, yaitu persahabatan dan kerja sama, penginjilan, elenktik, dan apologetika. Dengan demikian, tujuan dialog yang ada di dalam percakapan seorang injili dengan partnernya dapat dilihat pada gambar 1 di bawah ini. Dengan melihat gambar berikut, penulis ingin menyatakan bahwa empat problem dan juga tiga kekuatiran dari kaum injili yang sudah penulis utarakan pada bagian sebelumnya sejatinya telah dijawab.

Di dalam dialog tetra-aksi ini, identitas kaum injili tidaklah luntur, mengingat sisi penginjilan, elenktik, dan apologetika tetap memainkan peranan di dalam aksi dialogis seorang injili. Tidak hanya itu, dialog sendiri menjadi ruang “inklusif” bagi yang lain karena dialog yang dilakukan oleh seorang injili tetap dapat menjadi media komunikasi dan juga persahabatan. Melihat empat postur yang diutarakan oleh Lukito dan juga Muck, penulis melihat bahwa dialog tetra-aksi ini dapat menjawab empat tantangan yang diberikan.

Pertama, dialog tetra-aksi ini tetap berpegang kepada kebenaran<sup>45</sup> karena apologetika, elenktik, penginjilan yang dilakukan didasarkan kepada firman Allah tersebut. Kedua, dialog tetra-aksi ini pun tetap mempertahankan komitmen untuk berpartisipasi dengan penuh di dalam pewartaan injil, elenktik dan apologetika *via* komunikasi dan persahabatan. Ketiga, sikap untuk tetap mempertahankan identitas injili dan juga memberikan ruang bagi yang lain pun dapat tetap dijaga dengan model ini. Dengan demikian, penulis melihat bahwa dialog tetra-aksi ini dapat menjawab empat perihal yang diungkapkan Lukito dan Muck, secara sederhana.

---

<sup>45</sup> Penulis menggunakan definisi kebenaran dari *the Cape Town Commitment* butir II.C. Selengkapnya, lih. “The Cape Town Commitment.”



Gambar 1. *Empat mode dialog*

Terlepas dari empat postur dan tiga keberatan, penulis menambahkan satu faktor (dapat dilihat pada gambar 1) Roh Kudus yang akan memberikan seorang injili hikmat untuk berkata-kata, menjalin persahabatan, berapologetika, penginjilan ataupun melaksanakan elentik.<sup>46</sup> Pada gambar 1, penulis ingin menyatakan bahwa di dalam komunikasi inilah terdapat empat aspek yang dapat menjadi “opsi” yang dibimbing oleh Roh Kudus di dalam percakapan seorang injili. Lantas bagaimana dengan pertobatan dan juga konversi? Apakah dialog yang dilakukan oleh kaum injili memerlukan konversi di dalamnya? Tentu, konversi merupakan bagian dari penginjilan tapi konversi bukanlah *tujuan* dari dialog ini sendiri. Di sinilah terdapat perbedaan antara penginjilan dan juga proselitisme.

Penulis perlu menjelaskan dahulu perbedaan antara proselitisme dan juga penginjilan. Menurut TCTC IIC, didapatkan pendapat demikian mengenai perbedaan dua kata tersebut: Kita dipanggil untuk membagikan kabar baik (Injil) di dalam penginjilan, tapi tidak menjangkau mereka dengan proselitisme. Penginjilan, yang termasuk di dalamnya mempersuasi argumen rasional sebagaimana yang dilakukan oleh rasul Paulus, adalah ‘membagikan suatu argumen yang jujur dan terbuka mengenai injil yang membuat pendengarnya dengan bebas dapat memutuskan untuk merespons atas percakapan itu. Kita mengharapkan agar kita dapat lebih sensitif terhadap penganut agama lain dan kita

<sup>46</sup> Sebenarnya poin mengenai karya Roh Kudus di dalam kehidupan seorang injili ini sudah dibahas oleh Larsen (Larsen, “Defining and Locating Evangelicalism,” 1–2).

menolak cara-cara yang memaksa mereka untuk melakukan konversi. Proselitisasi, secara kontras, adalah suatu cara untuk memaksa orang lain agar menjadi ‘bagian dari kami,’ untuk ‘menerima agama kami,’ atau ‘masuk ke dalam denominasi kami.’<sup>47</sup>

Dengan demikian, pemaksaan untuk menjadi bagian dari seorang Kristen bukanlah bagian dari proses berdialog dari kaum injili. Penginjilan yang dimaksudkan oleh kaum injili adalah untuk membawa orang lebih dekat lagi kepada Kristus. Dengan demikian, konversi di dalam arti proselitisasi atau memaksa penganut agama lain untuk masuk ke dalam “agama” Kristen bukanlah menjadi suatu pilihan. Konversi merupakan karya Roh Kudus di dalam kehidupan seorang manusia. Roh Kuduslah yang memungkinkan seseorang untuk bertobat dan membuka hatinya pada Yesus Kristus.

Lantas, apakah dampak ketika seorang injili melakukan dialog? Stott menyatakan bahwa dialog adalah manifestasi dari etiket kekristenan sendiri di dalam ruang publik. Stott menyatakan demikian:

“true dialogue is a mark of authenticity. . . . We begin to be seen and known for what we are. It is recognized that we too are human beings, equally sinful, equally needy, equally dependent on the grace of which we speak. . . . true dialogue is a mark of humility. . . . Humility in evangelism is a beautiful grace. . . . true dialogue is a mark of integrity. For in the conversation we listen to our friend’s real belief and problems, and divest our minds of the false images we may have harboured. And we are determined also ourselves to be real. . . . “I may not hope and ask for him anything less than i ask and hope for myself.” . . . true dialogue is a mark of sensitivity.

---

<sup>47</sup>Lih. “The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and A Call to Action,” *International Bulletin of Missionary Research* 35, no. 2 [April 2011]: 71 “We are called to share good news in evangelism, but not to engage in unworthy proselytizing. *Evangelism*, which includes persuasive rational argument following the example of the Apostle Paul, is ‘to make an honest and open statement of the gospel which leaves the hearers entirely free to make up their own minds about it. We wish to be sensitive to those of other faiths, and we reject any approach that seeks to force conversion on them.’ *Proselytizing*, by contrast, is the attempt to compel others to become ‘one of us’, to ‘accept our religion’, or indeed to ‘join our denominator” .

Christian evangelism falls into disrepute when it degenerates into stereotypes.<sup>48</sup>

Di dalam mendengarkan dan berkomunikasi dengan orang lainlah, penulis dapat menunjukkan autentisitas, kerendahhatian, kejujuran dan juga solidaritas. Tanpa adanya dialog, orang-orang di sekitar kaum injili tidak dapat mengetahui etiket Kristen yang sebenarnya. Tanpa adanya dialog, kaum injili tidak dapat menunjukkan rasa asin garam di tengah-tengah dunia dan juga terang kebenaran Allah di dalam kegelapan dunia. Penulis juga meyakini bahwa dialog adalah panggilan bagi kaum injili pada masa kini.

### KESIMPULAN

Sebagaimana pandangan-pandangan yang sudah penulis utarakan pada tulisan ini, dengan melihat perkembangan pandangan dari para pemikir kaum injili, seharusnya kaum injili tidak perlu takut untuk berdialog. Dengan melihat pandangan dari kaum injili mengenai dialog pun, penulis dapat memastikan bahwa kaum injili sebenarnya sudah mempunyai konsep yang kokoh untuk berdialog (salah satunya) *via* dialog tetra-aksi tersebut. Dengan demikian, dialog justru tidak menghilangkan identitas dari kaum injili. Dialog justru dapat mempertajam identitas dari kaum injili di tengah-tengah ruang publik Indonesia. Sebagai kesimpulan akhir, ada dua hal yang dapat ditekankan yaitu: dialog merupakan salah satu wujud etiket seorang injili di dalam dunia ini dan juga dialog merupakan panggilan bagi seorang injili untuk bersaksi pada zaman ini.

Dengan demikian, menjadi saksi dalam wujud berdialog dengan agama lain merupakan panggilan yang perlu dipenuhi oleh kaum injili di Indonesia. Dengan cara pandang ini, penulis dapat memastikan bahwa kaum injili harus berani untuk berdialog.

---

<sup>48</sup> Stott dan Fernando, "Christian Mission in the Modern World," loc. 1081-1124.

### DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Gerald H. dan Thomas F. Stansky. In *Christ's Lordship and Religious Pluralism*. New York: Orbis Books, 1981.
- Bosch, David J. "The Church in Dialogue: From Self-Delusion to Vulnerability." *Missiology: An International Review* 16, no. 2, 1988.
- Hesselgrave, David J. (Ed.). *Theology and Mission: Papers and Responses Prepared for the Consultation on Theology and Mission*. Grand Rapids: Baker Book House, 1978.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Doing the Work of Comparative Theology*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 2020.
- Kobong, Theo. "Pluralitas dan Pluralisme Agama." Jakarta: Gunung Mulia, 2010.
- Lukito, Daniel Lucas. "Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme, dan Dialog Antar Agama." *Veritas : Jurnal Teologi dan Pelayanan* 13, no. 2 Oktober 2012.
- Muck, Terry C. "Evangelicals and Interreligious Dialogue." *JETS* 36, no. 4 (Desember 1993): 517–529. Diakses November 12, 2015.
- Nainupu, Marthen. "Pluralisme Oikumenis dan Implikasi Pelayanan Pastoral." *Jurnal Teologi Aletheia* 15, no. 4, 2013.
- Netland, Harold A. *Dissonant Voice: Religious Pluralism & The Question of Truth*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1991.
- Prior, John. "Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct." *International Bulletin of Missionary Research* 35, no. 4 (2011): 194–196.
- Riyanto, E Armada. *Dialog Interreligijs*. 2 ed. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Rotua, Dewi Magdalena. "Toleransi Agama dan Motif Misi Kristen." *Missio Ecclesiae* 3, no. 2, 2014.
- Samuel, Vinay, dan Christ Sugden. "Dialogue With Other Religions—an Evangelical View." *Sharing Jesus in the Two Thirds World*, Bangalore: Partnership in Mission-Asia, 1982.



- Schrotenboer, Paul. "Inter-Religious Dialogue." *Evangelical Review of Theology* 12, no. 3, 1988.
- Silitonga, Roedy. "Amanat Agung dan Kemajemukan Agama: Suatu Refleksi." *Jurnal Teologi Stulos* 16, no. 1, 2018.
- Stott, John, dan Ajith Fernando. *Christian Mission in the Modern World*. Downer Grove: Inter Varsity, 2008. <http://books.google.co.in/books?id=3vh-778I5noC>.
- Stott, John R W. *Christian Mission in the Modern World*. Downer Grove, IL: Inter Varsity Press, 1975.
- Sulistio, Christian. "Identitas Kaum Injili dan Perannya dalam Memperkembangkan Teologi." *Jurnal Teologi Stulos* Vol 18 No. 1, (Januari 2020).
- Tennent, Timothy C. *Christianity at the Religious Roundtable: Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam*. Grand Rapids: Baker Book, 2002.
- The Workgroup on Constructive Theology. *Awake to The Moment: An Introduction to Theology*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 2016.

## PERJUMPAAN DAN TANGGUNG JAWAB DALAM KEBERAGAMAN INDONESIA: PERSPEKTIF EMMANUEL LEVINAS

*Kamilus Pati Doren*

kamilus.doren@yahoo.com

**Abstrak:**

*Refleksi konsep tanggung jawab Levinas yang unik ini, diharapkan menjadi fondasi bagi relasi kehidupan beragama dan bermasyarakat Indonesia, yang sering mengalami benturan oleh karena alasan-alasan kemajemukan. Sikap yang dimaksud di sini adalah “tanggung jawab” dalam perspektif Levinas yang tentunya berbeda dengan pemahaman sehari-hari yang diimplikasikan ke dalam kehidupan masyarakat kita, apalagi pemikiran Levinas sebetulnya juga terdapat di dalam falsafah. Dengan metode penelitian kepustakaan, penulis mencoba menjabarkan konsep tanggung jawab Levinas. Ini mengasah nurani setiap pribadi untuk mengambil sikap saat berhadapan dengan “orang lain.” Pemikiran ini kemudian coba dileburkan dengan keberagaman di Indonesia terutama sikap yang diambil penganut agama ketika berhadapan dengan penganut agama lain. Agar momen bertemu dengan orang lain dalam keseharian sungguh-sungguh menjadi momen etis menuju “perjumpaan” yang dilandasi oleh sikap “tanggung jawab.” Setiap perbedaan mampu dilihat sebagai anugerah dan kekayaan bersama terutama dalam konteks beragama masyarakat Indonesia, setiap orang dapat mampu memaknai “orang lain” tersebut.*

**Kata Kunci:**

Tanggung jawab, pluralitas, agama, orang lain, "wajah", perjumpaan

**Abstract:**

*Am i my brother's guard (Genesis 4:9)? "being a reflective question for individuals as social beings who always met with" others. " This question sharpens the conscience of every person to take a stand when dealing with "other people." The attitude referred to here is "responsibility" in the perspective of Levinas, which is certainly different from everyday understanding. This thought is then tried to be fused with diversity in Indonesia, especially the attitude taken by*

*religious adherents when dealing with adherents of other religions. So that the moment of meeting other people on a daily basis truly becomes an ethical moment towards an "encounter" based on an attitude of "responsibility." With the method of library research, the writer tries to explain the concept of Levinas responsibility. This is intended so that any difference can be seen as a gift and shared wealth, especially in the context of the Indonesian religious community, everyone can be able to interpret "the other person". This reflection on Levinas's unique concept of responsibility is expected to be the foundation for the relation of Indonesian religious and social life, which often collides with pluralistic reasons. It is very appropriate, if the Levinas-style responsibilities are implied in the lives of our people, moreover Levinas thinking actually also exists in the philosophy of our country.*

**Keywords:** Responsibility, plurality, religion, others, "face", encounter

## PENDAHULUAN

Akar dari penindasan, pemerkosaan, pembunuhan terhadap sesama adalah kegagalan dalam melihat *orang lain* sebagai yang lain, kegagalan melihat keunikan orang lain. Kisah Auswitch, genosida Rwanda, pembantaian Nanking, konflik Timur Tengah, tragedi Holodomor, brutalisasi Khmer Merah, tragedi Trisakti, Rohingnya, dll., memperlihatkan krisis kemanusiaan sepanjang abad. Semua diskriminasi itu menegaskan hilangnya rasa tanggung manusia terhadap orang lain.

Suatu faktisitas umum menyatakan bahwa manusia tidak bisa lepas dari yang lain. Manusia menjadi manusia sejauh dia mengakui bahwa dirinya selalu ada dalam relasi dengan yang lain.<sup>1</sup> Dalam relasi itu, manusia harus menerima orang lain dengan baik bukan justru menguasai hidupnya, menindas, menganiaya ataupun membunuhnya melainkan harus memelihara kehidupannya. Hilangnya tanggung jawab mengakibatkan orang sulit melihat dan memaknai keunikan yang ada pada setiap pribadi sebagai sebuah kekayaan bersama. Keunikan atau

---

<sup>1</sup> Anton Bakker, *Antropologi Metafisik: Manusia Mengakui Diri dan Yang-Lain sebagai Substansi dan Subjek* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 38-43.

“keberlainan” itu pada hakikatnya perlu dirawat (dijaga). Merawat atau menjaga merupakan salah satu bentuk rasa tanggung jawab.

Hanya saja, egoisme sering menjadi momok pengagungan diri yang berujung pada peniadaan martabat kehidupan. Membatasi yang lain itu hanya pada sesama suku, agama, atau golongan tertentu saja adalah akar dari segala bentuk penindasan. Konflik-konflik yang telah mengakar sepanjang peradaban manusia hingga hari ini, mengajak setiap pribadi untuk merenung kembali dirinya di hadapan Tuhan dan sesama. Konflik yang telah mengakar kuat ini menggugah berbagai refleksi kritis dan praksis dari beragam disiplin ilmu, pakar dan masyarakat.

Emmanuel Levinas, salah satu dari sekian banyak filsuf yang turut menyuarakan nilai kemanusiaan, berusaha mengulas makna “yang lain” (*l'autrui* atau *the other*). Bagi Levinas, “orang lain” adalah pembuka horizon keberadaan kita, bahkan pendobrak menuju ketransendenan kita. Bagi dia, “orang lain” ada dan indah. Bahwasanya, manusia pada hakikatnya terasing atau *alien* satu sama lain. Maka untuk menjembatani itu pertemuan atau perjumpaan menjadi suatu momen etis untuk saling melihat nilai intrinsik dan keputusan yang diambil setelah perjumpaan tersebut. Perjumpaan yang dimaksud adalah perjumpaan dengan yang lain dalam konteks pluralitas keberagamaan.

Berbasis pada pemikiran Emanuel Levinas tentang “orang lain dan tanggung jawab”, telaah ini dijabarkan sebagai refleksi kolektif untuk lebih menyadari bahwa setiap orang berada dalam lingkaran interdependensi. Konsep Levinas yang melihat “orang lain” sebagai momen etis (tanggung jawab) ternyata “masih jauh panggang dari api” dengan kehidupan sehari-hari masyarakat kita.

Dalam hal ini, mengaktualisasikan *tanggung jawab* Levinas ke dalam konteks perjumpaan di Indonesia yang beragam keyakinan, masih cenderung sebagai basa-basi retorik ketimbang tindakan nyata. “Keperbedaan” masih cenderung dipandang sebagai sebuah masalah daripada sebagai sebuah anugerah. Maka, persoalan yang mau digarisbawahi di sini adalah, upaya memaknai orang lain dalam konteks keberagamaan Indonesia, apakah kehadiran agama lain bermakna dan menyokong keimanan pribadi atau justru menjadi ancaman? Jika

kehadiran mereka di sekeliling menjadi anugerah untuk berbagi pengalaman maka “saya” siap bertanggung jawab?

## EMANUEL LEVINAS DAN KONTEKS PEMIKIRANNYA

### Biografi Singkat

Emmanuel Levinas adalah seorang filsuf Perancis kontemporer.<sup>2</sup> Filsafat Levinas merupakan perpaduan unik antara tradisi agama Yahudi, tradisi Filsafat Barat, dan pendekatan fenomenologis.<sup>3</sup> Dia terkenal sebagai filsuf etika dengan sebutan Etika Tanggung jawab, bahkan disebut juga satu-satunya moralis dalam pemikiran pada tahun 1981.<sup>4</sup> Dua karya besarnya berjudul *Totalitas dan Tak Berhingga* dan *Lain daripada Ada* atau di seberang Esensi.<sup>5</sup>

Emmanuel Lévinas lahir 12 Januari 1906 di Kaunas (Kovno), Lithuania. Meninggal 25 Desember 1995 pada umur 89 tahun. Ia merupakan keturunan Yahudi.<sup>6</sup> Pada tahun 1923, ia mendaftarkan diri untuk belajar di University of Strasbourg di Perancis. Tahun 1930 ia memperoleh kewarganegaraan Perancis. Orang tuanya mendidiknya dalam bahasa dan sastra Rusia ketimbang bahasa Lithuania, sehingga dia mempelajari bahasa Rusia dan bahasa Ibrani. Dia juga belajar teologi Yahudi.<sup>7</sup> Teori etikanya diperoleh dari membaca karya-karya Dostoyevsky, Tolstoy, Pushkin, dan Gogol. Kemudian dia pergi ke Perancis untuk belajar filsafat pada tahun 1923 di bawah bimbingan Blondel dan Maurice Pradines.<sup>8</sup>

Sejak Tahun 1923 ia menetap di Prancis. Ia mulai dengan studi filsafat.<sup>9</sup> Tahun 1928-1929 ia mengikuti kuliah Husserl di Freiburg dan

---

<sup>2</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 309-328.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Fenomenologi Eksistensial (Jakarta: Gramedia, 1987).

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> K. Bertens, 309-328.

<sup>7</sup> John Letche, *50 Filsuf Kontemporer* (Yogyakarta: Kanisius, 2001).

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Frans Magnis-Suseno, *Etika Abad ke Dua Puluh, 12 Teks Kunci* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 85.

juga membaca karya Heidegger, *Ada dan Waktu*, yang menjadi amat penting baginya dalam menemukan “panggilannya” dalam filsafat.<sup>10</sup> Selain dipengaruhi Husserl dan Heidegger, pengaruh Dostoyevsky juga memperkuat pandangan etikanya. Selain itu, filsuf besar lain yang mempengaruhinya adalah Immanuel Kant dan Bergson. Kemudian pada tahun 1930 ia mendapat kewarganegaraan Perancis bersamaan dengan tesisnya *doctorat de troisieme cycle*.

Tahun 1939, pada permulaan Perang Dunia II, ia harus masuk tentara Prancis dan setahun kemudian menjadi tahanan perang di Jerman. Sementara itu seluruh keluarganya di Lituania yang diduduki tentara Jerman dibunuh karena mereka Yahudi.<sup>11</sup> Pengalaman selama ia dipenjara dan melihat pembantaian orang-orang Yahudi memengaruhi filsafat Levinas di kemudian hari. Setelah Perang Dunia II usai, Levinas bekerja sebagai dosen filsafat di beberapa universitas di Perancis dan menulis berbagai buku. Tahun 1961 terbitlah buku besar pertama Levinas *Totalite et Infiniti (Totalitas dan Yang Tak Berhingga)*, yang secara umum disambut sebagai karya filosofis yang sangat original, yang mengangkat nama Levinas secara Internasional. Dengan buku ini ia mendapat gelar “dokter negara”. Pada tahun yang sama, ketika berusia 55 Tahun, ia diangkat menjadi professor di Poitiers. Tahun 1967, ia dipanggil ke Paris untuk menjadi professor di Universitas Paris X di Nanterre. Tahun 1973, ia diangkat menjadi professor di Sorbonne, tempat ia menyelesaikan studi sarjana hingga doktoralnya, hingga masa pensiunnya (1976).

Tahun 1974 terbit karya utama kedua *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence (lain daripada Ada atau di seberang Esensi)*. Ia meninggal dunia pada tanggal 25 Desember 1995.

### **Konteks Pemikiran**

Etika Levinas amat berbeda dari etika-etika kebanyakan filsuf. Ia tidak mempertanyakan prinsip-prinsip moral, cara mengatur kelakuan manusia

---

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

atau bahasa etika. Etikanya lebih tepat disebut etika fundamental: ia mencoba menunjukkan bahwa manusia dalam segala penghayatan dan sikap-sikapnya didorong oleh sebuah impuls etis, oleh tanggung jawab terhadap sesama. Dengan kata lain, penting untuk dipahami agar tidak keliru mengenai maksud Levinas yaitu, *pertama*, tanggung jawab yang dimaksud Levinas sudah mendahului, atau mendasari, sikap yang dalam bahasa sehari-hari kita sebut “tanggung jawab” (misalnya tanggung jawab orang tua terhadap anak). Levinas mau mengatakan bahwa begitu seorang menghadap saya dan sebelum saya mengambil sikap terhadapnya (menerima baik atau menolak orang itu) saya sudah dibebani tanggung jawab atasnya, *kedua*, Levinas tidak berbicara secara normatif tetapi secara fenomenologis. Artinya dia menunjuk pada sebuah realitas dalam kesadaran kita yang umumnya tidak kita perhatikan. Realitas itu adalah tanggung jawab primordial tadi yang adalah dorongan dasar segala perhatian dan keprihatinan kita.<sup>12</sup>

Tanggung jawab merupakan hal pokok dalam pemikiran Levinas sebagai tindakan etis manusia kepada orang lain. Dengan beragam inspirasi, Levinas mengajak setiap pribadi untuk melihat “keberlainan orang lain” sebagai pembuka horizon cara berpikir dan bertindak. Tanggung jawab menjadi data paling mendasar dan titik tolak segala sikap dan tindakan, yakni “saya ada demi orang lain.” Karakteristik tanggung jawab Levinas yang sama sekali berbeda dengan pemahaman tanggung jawab dalam kehidupan sehari-hari menawarkan dan mengajak setiap individu untuk lebih sadar bahwa eksistensi atau keberadaan kita adalah tanggung jawab. Tanggung jawab itu adalah tanggung jawab yang bukan dimulai dari suatu komitmen dan keputusan, tanpa prinsip (*arche*) dan asal usul (*origin*), karena tanggung jawab itu berada di luar pengetahuan.<sup>13</sup> Artinya saat kita bertemu dengan *orang lain* dalam keseharian kita, yang menampakkan diri melalui wajah/muka secara otomatis kita sudah terbebani dengan tanggung jawab. Kisah tentang

---

<sup>12</sup> Frans Magnis-Suseno, *Etika Abad ke Dua Puluh, 12 Teks Kunci*, 86-87.

<sup>13</sup> Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1978), 10.

orang Samaria yang murah hati dalam Lukas 10:25-37 hemat saya, menjadi rekomendasi tepat memaknai praksis tanggung jawab.

Pemikiran filosofis Levinas mempunyai tiga sumber utama yakni inspirasi dari tradisi Yahudi, seluruh sejarah filsafat Barat dan pendekatan fenomenologis.<sup>14</sup> Ketiga sumber ini menjadi dasar filsafat manusianya. Levinas menegaskan bahwa setiap filsafat seharusnya berkaitan dan menyentuh langsung nilai dan makna manusia, “his philosophical problem understood as the meaning of the human, as the search for the famous’ meaning of life”<sup>15</sup>

Pengalaman langsung hidupnya, dalam situasi yang ditandai peristiwa tragis (penderitaan, pembantaian, penganiayaan dan penindasan terhadap orang Yahudi) menyentuh unsur-unsur esensial dari kehidupan manusia. Martabat manusia dilucuti dan nilai serta makna hidup seseorang dihancurkan. Pengalaman traumatik tersebut menjadi salah satu referensi refleksinya tentang *otherness*. Pengalaman itu tidak lain adalah, menjadi tahanan perang di Jerman pada permulaan Perang Dunia II Tahun 1939 dan terbunuhnya semua anggota keluarganya (di Lituania yang pada saat itu diduduki tentara Jerman) karena mereka Yahudi. Selain pengalaman hidupnya, pemikirannya pun dijiwai oleh inspirasi Yudaisme.<sup>16</sup> Dalam artian, seluruh pemikirannya Levinas tentang “tanggung jawab” pun diinspirasi oleh Talmud. Maka seringkali Levinas memakai istilah bahasa keagamaan dalam menyampaikan pemikirannya. Atas dasar inilah, filsafatnya menjadi perpaduan antara refleksi religius Yahudi dan refleksi filosofis. Tak heran, ia sering menjelaskan etika filosofisnya dengan menggunakan kata-kata religius.<sup>17</sup> Perjanjian Lama bagi Levinas mendapat tempat istimewa dalam refleksi filsafatnya. Pengalaman religius yang ditimba dari Kitab Suci menjadi sumber

---

<sup>14</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Prancis (Jakarta: Gramedia, 1985), Jilid II : 459.

<sup>15</sup> Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, translated by Richard A. Cohen (Pittsburgh: Dusquesne University Press, 1985), 22.

<sup>16</sup> Davis Collin, *Levinas: An Introduction* (Oxford: Politer Press, 1996), 100-6.

<sup>17</sup> Frans Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke 20: Emanuel Levinas, Tanggung Atas Orang Lain*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 96.



refleksi filosofisnya. Dengan kata lain, Levinas mengangkat pengalaman religius pada taraf rasional.

Kritik tajam juga dilontarkan Levinas atas filsafat Barat (hanya beberapa karakteristik saja). Bagi Levinas, konsep pemikiran filsafat barat menekankan pada ego. Maka atas dasar itu, filsafat Barat seringkali disebut egologi: semua berpusat pada aku (keakuan). Perspektif egologi inilah yang coba didobrak oleh Levinas melalui konsepnya tentang “Yang Tak Berhingga. “Yang Tak Berhingga” bagi Levinas adalah realitas yang secara prinsipil tidak bisa dimasukkan dalam lingkup diri saya. Dan realitas “yang tak berhingga” ini tampil dalam diri “orang lain”. “Orang lain” itu dapat dijumpai karena penampakan muka/wajah. Muka/wajah ini bukan dalam arti fisis melainkan muka dalam keadaan polos. Maka ketika berhadapan dengan muka tersebut -secara langsung- kita dipanggil untuk bertanggung jawab atas keselamatannya. Tanggung jawab yang disebut primordial itu membebani kita setiap kali kita berhadapan dengan “orang lain”.<sup>18</sup> Bagi Levinas, kenyataan paling mendasar adalah peristiwa keseharian seseorang saat bertemu orang lain.

Kehadiran “orang lain” tampak melalui muka. Maka pertanyaannya, “apakah yang terjadi apabila muka seseorang muncul di hadapan kita?”<sup>19</sup> Keputusan apa yang akan kita ambil ketika berhadapan dengan muka yang *notabene* unik? Orang lain menyatakan dirinya lewat muka yang betul-betul berlainan dengan saya. Di sinilah tindakan etis diuji. Apakah harus dilenyapkan atau diterima? Realitas keseharian mungkin akan berbicara dengan bahasa yang berbeda tetapi Levinas justru memberi penekanan yang sangat menarik, yang sebetulnya menjadi nilai dan makna bagi setiap pribadi saat berjumpa dengan orang lain. Penampakan muka itu mempertahankan totalitasnya dan otonominya sendiri. Menurut Levinas, orang lain itu adalah eksterioritas dalam eksistensinya. Ia bukanlah *alter ego* (aku yang lain) tetapi sebagai orang yang asing sama sekali (*l'Etranger*). Orang asing tampak sepenuhnya melalui muka namun ia mempertahankan ke-aku-annya sendiri. Oleh

---

<sup>18</sup> Frans Magnis-Suseno, *Etika Abad ke Dua Puluh: 12 Teks Kunci* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 86.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 88.

karena itu, untuk mengenalnya, kita harus keluar dari diri kita atau ego kita, menyeberang batas untuk bisa menangkap keseluruhan makna kehadirannya.

Dalam kenyataan bahwa muka -sebuah realitas fisik-indrawi- mengatasi segala keterbatasan dan menjadi sebuah himbuan mutlak, bagi Levinas tampak “transendensi”: dalam “ketelanjangannya”, tanpa daya hantam apapun, muka itu melampaui segala unsur duniawi. Maka menurut Levinas, dalam setiap pertemuan dengan orang lain, dan sebelum segala sikap dan komunikasi yang disengaja, kita berhadapan dengan tuntutan dasar etika “jangan membunuh aku!”<sup>20</sup>

Di sini Levinas berbicara soal tanggung jawab terhadap orang lain namun bukan sikap yang dalam bahasa sehari-hari kita sebut “tanggung jawab” misalnya tanggung jawab orang tua terhadap anak mereka melainkan lebih ke arah fenomenologis yang menunjuk pada membangunkan realitas kesadaran kita.

Pendekatan fenomenologis banyak didapatkan dari Husserl dan Heidegger. Akan tetapi, Lévinas tidak serta merta mencomot mentah-mentah pemikiran mereka berdua. Lévinas bahkan berani menolak dan mengkritisi pemikiran mereka berdua. Dari Husserl, Lévinas mengambil alih metode fenomenologi. Fenomenologi dipandang oleh Lévinas sebagai seni untuk melihat apa yang sebenarnya ada, namun tidak pernah kita perhatikan. Sedangkan dari Heidegger, Lévinas memperoleh ketajaman pengamatan fenomenologis yang mendobrak kerangka sempit subjek-objek Husserl. Heidegger menunjukkan bahwa kita menangkap sebuah objek selalu dalam cakrawala kemeng-ada-an. Penolakan Levinas sifatnya dialektis. Ia menolak kerangka dasar pemikiran Husserl dan Heidegger, namun tetap bertolak darinya dan malah mengembangkannya. Levinas tidak menyangkal metode mereka, melainkan menunjukkan bahwa mereka memakai metode fenomenologi dengan tidak cukup

---

<sup>20</sup> Ibid., 89.

radikal. Ia melihat bahwa fenomenologi Husserl sifatnya terlalu intelektualisme<sup>21</sup>.

Kerangka berpikir Lévinas menegaskan bahwa data paling dasar wawasan manusia bukanlah cakrawala kemeng-ada-an melainkan munculnya orang lain di depan kita. Berhadapan dengan *orang lain*, (siapa pun, di mana pun dan kapan pun) tanpa tawar kita sudah mesti merasa ada keterikatan tanggung jawab untuk mempraktekan kebaikan dan keadilan sehingga tidak ada alasan untuk beralih, "Apakah aku penjaga adikku (Kejadian 4:9)?" Tanggung jawab atas orang lain adalah kekuatan yang menjiwai (*animates*) dan menyemangati (*inspires*) saya. Orang lain adalah jiwa saya (*my spirit*). Dengan melakukan dan memberikan sesuatu bagi orang lain, saya menampilkan diri saya "berada sebagai roh manusiawi". Dengan begitu, tanggung jawab menjadi suatu sikap kepedulian yang penuh dengan perhatian. Dan relasi ini hanya mungkin terjadi dalam pelayanan bagi orang lain.<sup>22</sup> Hubungan ini bersifat primordial tetapi terbuka untuk diaplikasikan ke dalam banyak konteks sosial luas yang berbeda.

### **KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN KEBERAGAMAAN**

Keragaman agama di Indonesia selalu menjadi topik menarik untuk dikaji. Titik keberangkatan diskusi tentang kehidupan beragama tidak lain adalah perihal pluralitas. Indonesia termasuk salah satu negara pluralis dalam artian terdapat aneka macam kebudayaan, adat istiadat dan juga agama baik itu konvensional maupun non-konvensional. Berhadapan dengan realitas ini, mau tidak mau, semua komponen mesti sadar dan peka. Melalui semboyan sakral *Bhineka Tunggal Ika* masyarakat kita senantiasa diingatkan secara terus-menerus. Ini merupakan sebuah kebanggaan sekaligus prasyarat kesanggupan hidup berdampingan dalam keberagaman.

Sebelum lebih jauh menyoal "memaknai orang lain" dalam keberagaman Indonesia terlebih dahulu kita telusuri beberapa masalah

---

<sup>21</sup> Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Andre Orianne (Evanston: Northwestern University Press, 1979), 123.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 178-9.

umum yang merupakan satir keseharian dalam keberagaman Indonesia. Ada banyak macam spesifikasi dan ide tentang realitas hidup beragama di negara kita. Tetapi pada tataran ini, penulis mengajak untuk melihat dua (2) hal lazim yang sering dijumpai namun sedikit disadari, yaitu:

### **Faktor Pengkondisian**

Dalam banyak hal kita berbeda. Demikian pun hidup beragama. Itu kenyataan dan harus diterima. Namun di balik tuntutan untuk menerima ketidaksamaan tersebut mesti ada nilai yang menjadi tujuan. Nilai yang dimaksud adalah penghargaan atas perbedaan. Menurut Magnis-Suseno, bangsa Indonesia yang multikultur mutlak harus dipandang dari kacamata multikulturalisme, Indonesia hanya dapat bersatu, bila pluralitas yang menjadi kenyataan sosial dihormati<sup>23</sup>. Menghargai tidak hanya sekadar menghargai secara buta tetapi melihat perbedaan sebagai sebuah kekayaan bersama (harta) yang harus dijaga. Kalau konteks menghargai dilihat sebatas tuntutan (bukan nilai) maka akan ada tendensi untuk jatuh pada pola pluralitas pasif. Konsekuensinya, yang mayoritas akan "menguasai" yang minoritas. Atau sebaliknya, minoritas dipaksa untuk "menghormati" mayoritas. Secara tidak langsung, menghargai dan menghormati bukan lagi menjadi nilai melainkan karena pengkondisian.

Sebagai contoh, karena mayoritas, maka setiap *event* keagamaan boleh dilakukan sebebannya meski harus mengganggu aktivitas umum. Katakanlah, dalam salah satu perayaan keagamaan ada ritus perarakan. Lazimnya, jalan raya menjadi sarana memperlancar kegiatan keagamaan tersebut. Maka mau tidak mau, transportasi darat diperlambat atau bahkan dihentikan sejenak. Atas peristiwa ini, orang lalu memaknainya sebagai bentuk penghargaan terhadap pluralitas keberagaman. Padahal sebaliknya. Justru kenyataan ini mengartikan kalau fenomena tersebut bukan mencerminkan konteks yang dimaksud.

Pengkondisian sedemikian rupa hendak berbicara bahwa ada pertentangan makna. Seharusnya kalau itu pluralitas maka tidak terjadi

---

<sup>23</sup> Frans Magnis-Suseno, *Pijar-pijar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 216.

oleh suatu kondisi. Pluralitas mengandaikan sikap menghargai tanpa pengkondisian dari pihak yang merasa mayoritas. Selalu diharapkan kesadaran dari kedua belah pihak. Yang mayoritas, dalam hal apapun, tetap menghargai yang minoritas. Demikian pun halnya minoritas. Tetap ada penghargaan tetapi bukan penghargaan buta seperti “kerbau dicocok hidung.” Artinya, apa pun itu kegiatan yang dilakukan, tidak mesti mengkondisikan orang lain berhenti melakukan aktivitasnya karena suatu momen/acara sedang berlangsung. Yang sedang menjalankan kewajiban agamanya (misalnya: puasa) tidak perlu harus melarang orang berbeda keyakinan untuk ikut sebagai bentuk penghargaan. Ini tidak dikategorikan sebagai tanggung jawab sosial dalam lingkup hidup beragama kecuali jika “orang lain” -atas dasar kesadarannya sendiri-mengekspresikan sikapnya sebagai bentuk menghargai *saya* yang berpuasa. Dalam konteks ini, ada baiknya melihat kembali maksud resiprositas dari Levinas. Bahwa bagi Levinas, saya bertanggung jawab bagi orang Lain tanpa mengharapkan balasan. Apakah dia akan bertanggung jawab juga atas saya atau tidak, itu adalah urusan dia. Dengan tegas Levinas mengatakan “Saya bertanggung jawab atas orang lain tanpa menunggu [mengharapkan] balasan, saya mati karena hal itu. Resiprositas adalah urusannya.”<sup>24</sup>

Pluralitas juga bukan berarti pasif. Kadang kala kebiasaan yang melebur dalam keseharian dimaknai sebagai bentuk normalitas. Dualisme antara mayoritas dan minoritas menjadi bagian normalisasi tersebut. Kebanggaan adanya penghargaan dalam hidup beragama tidaklah lebih dari sekedar penghayatan akan kelaziman. Artinya, ketika mayoritas dan toleransi antara agama telah dijadikan panutan orang cenderung untuk tidak merefleksi lebih jauh apakah habitus itu benar-benar mewakili sebuah konteks pluralitas yang dimaksud. Secara kasat mata terwakili. Tapi secara hakiki, mungkin bisa memperlihatkan kalau pluralitas dalam pluralisme keberagamaan di masyarakat yang menjadi panutan seringkali dibungkus oleh faktor pengkondisian. Secara jujur aspek ini tak disadari. Entah sengaja dilupakan karena terlena dalam kenyamanan keseharian

---

<sup>24</sup> Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity* transl. by Richard A. Cohen (Pittsburgh: Dusquesne University Press, 1985), 98.

atau cukup disimpan sebagai konsep dalam ingatan. Mungkin inilah yang mesti direfleksikan kembali bukan hanya untuk yang menyanjung diri sebagai mayoritas. Perlu selalu terbersit pertanyaan dalam diri, apakah kebanggaan atas pluralitas keberagaman yang selama ini *adem-ayem* tidak menganut pola pluralitas pasif? Ini salah satu kemungkinan.

### **Menjadi Penurut**

Sisi lain, pluralitas pun tidak bermaksud hanya menjadi penurut. Banyak peristiwa dan pengalaman-pengalaman hidup beragama di Indonesia persis tak jauh berbeda dengan contoh di atas. Jangankan masyarakat panutan, di daerah lain di Indonesia, fenomena ini biasa terjadi. Jika ditelusuri secara saksama mungkin tidak sedikit orang menghargai perbedaan bukan sebagai nilai tetapi disebabkan faktor kondisi. Kelompok A misalnya, menghargai kelompok B karena menetap di pulau yang sama. Atau, kelompok B terpaksa harus menghargai kelompok A yang *nota bene* mayoritas dengan alasan takut disingkirkan dari daerah bersangkutan. Atau lebih baik cari aman, kelompok minoritas terpaksa menutup mulut meskipun benar di hadapan kelompok mayoritas. Ilustrasi tersebut merupakan satir kehidupan yang tak pernah disadari.

Perbedaan mestinya dilihat sebagai kekayaan bersama. Kalau saudari-saudara yang tak seiman menyangkal konsep keyakinan iman yang lain, mengapa perlu diperdebatkan. Juga sebaliknya, jika ada doktrin tertentu yang ditolak oleh orang beragama lain, mengapa harus dipermasalahkan. Memang sejatinya berbeda. Adalah lebih baik konsep pluralitas tidak dijadikan titik tolak pengklaiman akan superioritas suatu kelompok apalagi terhadap kebenaran. Kalau pun setiap agama itu khas memang sudah sepatutnya demikian. Kekhasan adalah entitas bukan ajang perlombaan meraih superioritas. Karena yang superior itu ada pada Tuhan. Oleh karena yang superior hanyalah Tuhan, maka dalam hidup keberagaman tidak perlu seseorang atau sekelompok orang merasa lebih hebat atau lebih baik meskipun unggul secara kuantitatif. Secara kualitatif setiap agama sama sebab di sana selalu ada kekurangan dan kelebihan namun tidak berarti menyamaratakan karena sejatinya tetap ada perbedaan. Tetap melihat orang lain sebagai *yang lain*. Oleh sebab

itu, dalam arti ini pluralitas jangan dilihat sebagai akses mencari superioritas tetapi kesempatan untuk saling menjaga dan menghargai. Menjaga dan menghargai masuk dalam kategori bertanggung jawab. Indonesia dengan pluralitas agama dan budayanya harus dikembangkan dengan penuh kesadaran etis. Hal ini penting “agar tidak terjadi dominasi antar etnis apalagi kecenderungan menempatkan etnis tertentu lebih unggul dari yang lainnya. Jika struktur demikian dimungkinkan, itu artinya, akan menggerogoti dan merusak sendi kehidupan masyarakat, yang pada akhirnya akan mengganggu keutuhan bangsa dan negara.”<sup>25</sup>

Masyarakat plural adalah masyarakat yang terfragmentasi ke dalam berbagai kelompok ras, agama atau bahasa yang berbeda-beda.<sup>26</sup> Untuk itu dibutuhkan suatu struktur sosial sebagai model dalam membedakan serta mengkonseptualisasikan berbagai bagian dari suatu sistem sosial dan hubungan antarbagian-bagian.<sup>27</sup> Di sini tanggung jawab memainkan peranan penting. Artinya, sebelum ada sebuah struktur sosial pun, seharusnya setiap orang (dengan segenap kesadarannya) sudah memiliki sebuah dorongan dari dalam diri sebagai dasar segala perhatian dan keprihatinan. Ada sebuah struktur yang dibangun dari segenap kesadaran tanpa harus menunggu struktur sosial yang *paten*. Karena setiap hari seorang individu selalu berpapasan dengan *orang lain* dalam aktivitas sosialnya. Dan menurut saya tanggung jawab Levinas tidak cukup menjadi sebuah pesan moral tetapi menjadi cara hidup karena;

Manusia dalam segala penghayatan dan sikap-sikapnya didorong oleh sebuah impuls etis, oleh tanggung jawab terhadap sesama. Tanggung jawab yang disebut primodial itu membebani kita setiap kali kita berhadapan dengan “orang lain” (*autrui*/'l'autre, 'the other'). Itulah posisi inti Levinas. Maka bagi Levinas kenyataan paling mendasar adalah peristiwa yang terjadi setiap hari: saya bertemu dengan seseorang. Begitu orang itu menatap saya, saya mau tak mau sudah bertanggung jawab

---

<sup>25</sup> Lihat, Firdaus M Yunus, “Agama dan Pluralisme,” *Jurnal Ilimiah Islam Futura*, Volume 13, Nomor 2 (2014): 74

<sup>26</sup> Bryan S. Turner, Nicholas Abercrombie, Stepheb Hill, *Kamus Sosiologi*. Terj. Desi Noviyani, dkk (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 413.

<sup>27</sup> David Kaplan, Albert A Menners, *Teori Budaya*. Terj. Ladung Simatupang (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 139.

atasnya. Keterikatan tanggung jawab total terhadap sesama itu adalah data paling pertama dalam segala orientasi kita.<sup>28</sup>

Untuk itu model yang paling baik dari segala sistem sosial dan hubungan antara individu adalah tanggung jawab setiap kali saat kita bertemu seseorang.

### **MEMAKNAI "ORANG LAIN" DALAM KEBERAGAMAN**

Dalam konteks Indonesia, ketegangan antara identitas primordial seperti kesukuan, budaya, ras, golongan, agama dll., dengan identitas nasional ke-Indonesia-an pun nyata, bahkan menimbulkan berbagai gejala konflik. Hubungan antarmanusia dalam ruang lingkup yang paling primordial pun menampakkan ketidakharmonisan di sana; hubungan gender di antara laki-laki dan perempuan, hubungan antaragama, dan berbagai jenis hubungan sosial lainnya. Lebih spesifik dalam konteks keberagaman Indonesia, bagaimana kita mampu memaknai keberagaman tersebut?

Dalam masyarakat selalu terungkap suatu ekterioritas di mana relasi aku dengan yang lain menemukan tempat. Maka tidak tepat membatasi orang lain itu hanya pada sesama suku, agama, atau golongan tertentu saja. Keberagaman adalah kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa memedulikan perbedaan budaya, etnis, gender, bahasa, ataupun agama. Dalam hal ini, setiap keunikan "individu dilihat sebagai refleksi dari kesatuan sosial dan budaya".<sup>29</sup> Mengapa dilihat sebagai refleksi kesatuan sosial dan budaya? Karena keberbedaan menjadi sebuah kekayaan, yang darinya, setiap individu akan saling memperkaya dan melengkapi, saling mengisi dan meneguhkan serta memungkinkan pertumbuhan keseimbangan dalam relasi sosialnya. Dalam bahasanya Levinas "saya ada demi orang lain" (lihat sub bab uraian tentang "Konteks Pemikiran") Bahkan manusia, secara pribadi selalu terikat dengan dan membutuhkan sesama yang

---

<sup>28</sup> Frans Magnis-Suseno, *Etika Abad Ke Dua Puluh* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 86.

<sup>29</sup> Mohammad Mulyadi, *Membangun NKRI Dengan Multikulturalisme*, Majalah Info Singkat Kesejahteraan Sosial, Vol.IX, No.10/IIPuslit/Mei/2017.



artinya “secara ontologis manusia selalu berelasi dengan orang lain” “sebab tidak ada seorang pun di antara kita yang hidup untuk dirinya sendiri (Roma 14:7).” Tiap pribadi selalu membutuhkan orang lain tetapi tetap sebagai yang lain, yang berbeda, yang unik. Bukan yang lain sebagai *alter ego*, atau “aku yang lain”, melainkan yang lain dalam “keyanglainannya”.<sup>30</sup> Meskipun idenya rumit untuk dipahami tetapi pemikiran Levinas sangat relevan bagi dunia sekarang yang selalu cenderung jatuh pada kubangan individualitas.

Yang paling sering terjadi adalah polemik yang yang tak pernah selesai di negara kita, berkaitan dengan pluralitas terutama perihal kehidupan beragama. Keberagaman ini seharusnya menjadi ajang saling melengkapi bukan mengadili. Melengkapi hanya akan mungkin terjadi jika ada pertemuan. Pertemuan itu baru akan tercapai jika masing-masing pribadi dalam kelompok-kelompok di atas punya dorongan dasar tanggung sebagai orientasi dan cara hidup.

Jika ingin beranjak jauh ke dalam pertemuan, keberagaman itu harus terlebih dahulu dihargai dengan segala keunikannya. Bagaimana kita bisa berjumpa dengan yang lain sementara secara pribadi tidak bisa menerima perbedaan. Artinya setiap orang beragama harus mampu melihat kaum agamis lain sebagai yang lain dengan segala keunikannya. Jika setiap orang beragama mampu melihat keberbedaan yang lain, di sana akan muncul respek terhadap pengungkapan diri yang lain di saat pertemuan.

Dengan daya refleksi yang mendalam, Levinas membongkar rasionalisasi sempit sekaligus mendorong setiap individu terutama yang berada di tengah masyarakat pluralis (Indonesia) membuang segala idealis naif yang cenderung menjadikan orang lain sebagai musuh. Kita bukan kaum *homo homini lupus* sebagaimana dilontarkan oleh Thomas Hobbes melainkan sebagai “citra Allah”. Manusia diciptakan menurut “gambar dan rupa Allah” (Kej 1:26), berarti di satu pihak terkandung gambaran manusia yang luhur, istimewa di hadapan Allah dan unggul di antara ciptaan, di lain pihak terkandung pula tanggung jawab manusia

---

<sup>30</sup> Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

atas seluruh ciptaan. Dari sini tampak bahwa citra Allah menghubungkan manusia dengan Allah, dengan sesama manusia, dan dengan seluruh alam semesta sebagai makhluk cinta Allah. Jika setiap orang diyakini sebagai citra Allah maka selayaknya atribut-atribut Allah senantiasa terpancar di dalamnya dirinya. Kebaikan, Kebenaran dan Keindahan merupakan atribut Allah. Maka setiap dinamika kehidupan manusia harus menuju kepada Kebaikan, Kebenaran dan Keindahan. Jika setiap pribadi mampu menghidupi atribut tersebut, tidak akan ada keraguan, bahwa setiap orang bisa melihat yang lain sebagai yang baik, benar dan indah di matanya. Simpulnya orang lain adalah *saudara*. Ini sejalan dengan apa yang diungkapkan oleh Hintze bahwa kehadiran wajah (orang lain) mendorong saya untuk melakukan sikap persaudaraan terhadap sesama.<sup>31</sup>

Konflik yang sering dijumpai di Tanah Air -secara umum- adalah tentang kehidupan beragama. Jika ada konflik politik, itu pun selalu bernuansa agama. Kalaupun itu konflik sosial tak sedikit terjadi karena benturan keyakinan. Semuanya terkait. Fenomena ini terjadi bukan karena nafsu pada kekuasaan dan jabatan belaka, tetapi lebih mendasar karena kegagalan masyarakat kita melihat keunikan dalam diri orang lain. Gagal melihat perbedaan maka yang terjadi adalah hilangnya respek pada hakikat dan nilai intrinsik setiap pribadi. Juga, gagal menelusuri hal yang sama dari keperbedaan keberagaman setiap kelompok akan menimbulkan pengkotak-kotakan bahkan gap antara mayoritas minoritas semakin melebar. Karena gagal melihat keberlainan itu maka timbul kecenderungan relasi tidak sehat karena faktor kondisi dan hanya sekadar penurut.

Direnungkan lebih dalam, orang lain dalam konteks kehidupan beragama di Indonesia adalah para penganut agama. Dalam artian, tanggapan kelompok yang satu terhadap kehadiran kelompok yang lain. Kehadiran agama lain bagi saya sebagai seorang Muslim, Kristiani, Buddha, Hindu dan penganut Konghucu harus benar-benar bermakna dan menyokong keimanan pribadi bukan justru menjadi ancaman. Jika

---

<sup>31</sup> Denna Hintze, "Between You and Me: A Comparison of Proximity Ethics and Process Education, International" *Journal of Process Education*, Volume 7, Issue 1, June 2015: 7.

kehadiran mereka di sekeliling menjadi anugerah untuk berbagi pengalaman maka sudah selayaknya *saya* siap bertanggung jawab.

Pertanyaan-pertanyaan fundamental ini mesti menjadi kiblat bagi masyarakat kita untuk lebih sadar pada kehadiran orang lain. Pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan. Namun, yang dimaksud adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Pluralisme agama dan budaya dapat dijumpai di mana-mana. Di dalam masyarakat tertentu, di kantor tempat kita bekerja, di sekolah tempat kita belajar, bahkan di pasar tempat kita berbelanja. Tapi seseorang baru dapat dikatakan menyandang sifat tersebut apabila ia dapat berinteraksi positif dalam lingkungan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinnekaan.

### **TITIK PERJUMPAAN**

Bagi Levinas, perjumpaan dengan “orang lain” ini adalah momen paling primordial di dalam kehidupan. Selain kehadirannya menuntut tanggung jawab dari saya, kehadiran “orang lain” juga membuat saya menemukan identitas dan keunikan saya. Dengan bertanggung jawab terhadapnya, identitas diri sebagai subyek tidak dapat dicabut. Keunikan sebagai subjek terletak pada tanggung jawab total pada orang lain.

“Tanggung jawab saya tidak dapat pindahkan, tidak seorang pun dapat menggantikan saya. Tanggung jawab adalah apa yang merupakan kewajiban atas saya secara tepat, dan apa yang secara manusiawi, saya tidak dapat menolak. Perintah ini merupakan suatu martabat tertinggi dari keunikan. Saya adalah saya dalam tindakan utama bahwa saya bertanggung jawab, seorang tidak boleh menggantikan saya. Saya dapat menggantikan dirinya atas saya. Dengan demikian identitas saya sebagai subjek tidak dapat dicabut”<sup>32</sup>

Dengan mampu memaknai tanggung jawab sebagai identitas (eksistensi) diri konsekuensinya adalah tercipta momen perjumpaan dengan “yang

---

<sup>32</sup> Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, 100-101.

lain.” Perjumpaan dengan “orang lain” membuka cakrawala transendensi bagi manusia, “kemuliaan dari Yang-Tak-Terhingga.” Allah hadir dalam diri “orang lain.” Oleh karena itu, dengan bertanggung jawab terhadap kehadiran “orang lain”, kita mewujudkan penghayatan iman kita akan Allah. Pelayanan kita dalam tanggung jawab akan kehadiran orang lain, berarti juga kita melayani Allah yang hadir dalam diri sesama. Pemikiran ini kiranya sejalan dengan pendapat kaum agamis bahwa melayani sesama berarti melayani Allah dan sebaliknya mengabaikan orang lain berarti mengabaikan Allah yang hadir di dalam diri sesama tersebut. Dalam memaknai pluralitas keberagamaan, setiap kelompok mesti mampu melihat "orang lain" sebagai momen etis jika ingin menjadikan pluralitas tidak sekedar wacana retorik. "Orang lain" di sini berarti yang secara hakiki berbeda dengan pribadi atau kelompok saya. Maka momen etis yang dimaksud adalah bentuk apresiasi atas perbedaan bukan sarana untuk membentuk eksklusivisme yang berujung pada gap antara mayoritas dan minoritas.

Dengan melihat yang lain sebagai momen etis maka gap antara mayoritas dan minoritas diminimalisir. Ide Levinas barangkali tidak seideal dengan realitas sekarang. Paling kurang momen etis itu bisa menuntuk jadi roh penggerak mewujudkan perjumpaan yang sungguh-sungguh bukan karena dilatarbelakangi oleh beragam faktor. Misalnya menolong umat agama lain membangun rumah ibadah namun sembari berharap mereka pun melakukan hal saya sama terhadap saya (di masa yang akan datang). Dalam konteks pluralitas agama di Indonesia, bagaimana bisa memaknai tanggung jawab (dalam konteks keberagamaan) sebagai momen perjumpaan? Sederhana dan tidak terlalu berat untuk dipraktekkan. Yang diperlukan adalah terus-menerus sadar bahwa “adaku selalu terkait orang lain.” Kesadaran interpedensi tersebut akan menggugah hati dan rasio kita untuk tidak “membunuh” orang lain yang hadir di hadapan kita lewat penampakan muka.

Pemahaman Levinas tentang tanggung jawab, secara signifikan berbeda dengan tanggung jawab dalam bahasa sehari-hari. Dan inilah yang membuat konsep tanggung jawab Levinas menjadi unik. Karena unik, konsep tanggung jawab Levinas ini pun memiliki karakteristik yang

berbeda dengan prinsip tanggung jawab filsuf lain. Sebagai contoh, Buber menggarisbawahi prinsip resiprositas atau mutualitas dalam relasi antar manusia, “sesamaku bertindak padaku sebagaimana saya bertindak padanya”. Levinas justru mengkritisi pemahaman Buber. Juga, seringkali tanggung jawab muncul karena adanya keinginan atau dorongan pemenuhan kebutuhan dalam diri untuk melengkapi apa yang masih kurang.<sup>33</sup> Ini berbeda dengan pemahanan Levinas yang memaknai tanggung jawab sebagai eksistensi diri. Untuk gambaran yang lebih jelas, berikut ini dipaparkan karakteristik tanggung jawab Levinas;

### **Tanggung Jawab Bersifat Konkret**

Levinas mengatakan, pada saat orang lain memandang saya, saya bertanggung jawab terhadap dia dan tanggung jawab itu bertumpu pada saya.<sup>34</sup> Tanggung jawab sudah diatributkan pada saya sebelum atau mendahului inisiatifku. Saya sudah dibebani tanggung jawab atas orang lain. Maka tanggung jawab bertumpu pada saya. Saya yang bertanggung jawab adalah saya yang benar-benar konkret. Oleh karena itu arah tanggung jawab pun harus bersifat konkret pula. Misalnya, tanggung jawabku pada Allah harus mendapat bentuk konkretnya dalam tanggung jawabku kepada sesama, orang lain.<sup>35</sup> Saya yang konkret harus bertanggung jawab terhadap orang lain secara konkret. Saya harus menunjang dan melengkapi kehidupannya. Karena orang lain itu mewahyukan diri sebagai yang melarat, miskin, telanjang dan lapar,<sup>36</sup> maka saya harus mengambil sikap tanggung jawab atasnya dengan seluruh keberadaannya. Saya tidak mungkin tinggal diam atau membiarkannya begitu saja, karena dia selalu memohon bantuan dari saya. Mengakui orang lain sebagai yang konkret berarti saya harus mendekatinya dan memberikan sesuatu sesuai kebutuhannya. Artinya, saya tidak boleh mendekatinya dengan tangan kosong. Karena diinspirasi oleh Talmud, Levinas dengan tegas mengatakan, “saya

---

<sup>33</sup> Nico Syukur Dister, *Filsafat Kebebasan* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 152

<sup>34</sup> Levinas, *Ethics and Infinity*, 96.

<sup>35</sup> Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, 75.

<sup>36</sup> Ibid.

adalah Mesias.”<sup>37</sup> Inspirasi dalam alkitabiah tentang Mesias yang menderita untuk orang lain (Yesaya 53) kemudian dimknai secara filosofis sehingga tanggung jawab atas “orang lain” mengandung arti sebagai penebusan. Tanggung jawab menjadi tindakan penebusan karena kesediaan mengangkat orang lain keluar dari kesalahannya.

Penjabaran di atas memperlihatkan konsep tanggung jawab dengan cara yang sama sekali berbeda. Levinas memahami tanggung jawab sebagai fakta eksistensial dan itulah yang menggerakkan seseorang untuk selalu bertanggung jawab atas orang lain bahkan menjadi penebus bagi sekalipun.

### **Tanggung Jawab Bersifat Asimetri**

Dalam konteks tanggung jawab, Levinas mengatakan, “Saya mengerti tanggung jawab sebagai tanggung jawab atas Orang Lain, jadi seperti tanggung jawab pada apa yang adalah bukan perbuatan saya, atau untuk apa yang bahkan bukan persoalan atas saya; atau yang mana justru melakukan persoalan pada saya, adalah bertemu dengan saya seperti Wajah”<sup>38</sup>. Levinas ingin menegaskan bahwa subjek bukanlah bagi dirinya (*pour-soi*), tapi seorang untuk Orang Lain (*l’unpour-l’autre*). Subjek menjadi subjek karena bertanggung jawab atas Orang Lain. Saya memberi perhatian bukan bagi diriku sendiri namun pertama-tama bagi orang yang mendatangi dengan wajahnya.<sup>39</sup> “Saya bertanggung jawab atas orang lain tanpa menunggu (mengharapkan) balasan, saya mati karena hal itu. Resiprositas adalah urusan-nya.”<sup>40</sup> Maka boleh dikatakan bahwa Levinas ingin menunjukkan hubungan interpersonal antara aku dan orang lain selalu bersifat asimetris dan bukan berpola resiprositas. Artinya aku boleh memberikan hidupku bagi orang lain tanpa aku menuntut orang lain dan menjadikan mereka sebagai keuntungan bagiku. Ini bersifat pamrih, *unconditional love*. Singkatnya, relasi itu enantiasa *being-for* karena itu asimetris. Aku-bagi-Kamu tidak boleh dibalik

---

<sup>37</sup> Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, 468.

<sup>38</sup> Levinas, *Ethics and Infinity*, 95.

<sup>39</sup> Bertens, *Filsafat Barat XX*, 467.

<sup>40</sup> Levinas, *Ethics and Infinity*, 98.

menjadi Kamu-bagi-Aku.<sup>41</sup> Kewajiban etis yang muncul dengan muka harus dipahami secara asimetris. Apa yang diberikan pada orang lain, tidak boleh dituntut balasan.

‘Perjumpaan’ akan kokoh direalisasi bila ada tindakan konkret dan tak menuntut balasan dari pihak sebelah. Maka dari itu, titik temu -bagi saya- yang memungkinkan perjumpaan yang sungguh-sungguh dalam pluralitas hidup beragama di Indonesia adalah tanggung jawab. Namun perlu digarisbawahi bahwa tanggung jawab itu mesti bersumber pada kesediaan secara pribadi, menghayati inti ajaran agama yang dianut (tanggung jawab iman) sehingga menjadi inspirasi tindakan nyata dalam keadaan apapun saat bertemu penganut agama lain. Dengan menghayati ajaran imannya, pribadi akan selalu diingatkan, bahwa "saya adalah orang yang harus melakukan kebaikan, tidak menuntut dan menunggu orang lain".

Menghayati dan mengaktualisasikan ajaran masing-masing agama akan terasa lebih kuat pesannya (tegas) jika disertai dengan kesediaan orang per orang mengubah nilai-nilai Pancasila sebagai falsafah hidup berbangsa dan bertanah air Indonesia menjadi cara hidup. Tidak cukup hanya sebagai ajaran yang bersifat retorik tetapi menjadi kiblat perilaku setiap orang. Tanggung jawab terhadap pluralitas keberagaman akan semakin berakar kuat jika masyarakat mampu menghidupi sila-sila Pancasila. Karena merupakan pijakan bermasyarakat dan beragama yang akan mengarahkan pada dimensi “perjumpaan”.

Penulis yakin bahwa tanggung jawab yang dimaksud oleh Levinas, secara signifikan tertuang dan melebur dalam butir-butir Pancasila. Dalam arti kesadaran primordial tentang tanggung jawab dalam konteks beragama masyarakat Indonesia mencakup kesadaran ber-Tuhan, kemanusiaan (manusia mesti diperlakukan sebagai manusia), persatuan sebagai kesadaran akan pluralitas, gotong-royong (merujuk pada hakikat sosial manusia) dan keadilan (ekspresi tujuan dari perbedaan). Difusi dari butir-butir Pancasila bisa menjadi fondasi impuls etis bagi cita-cita

---

<sup>41</sup> Joas Adiprasetya, “Ya Aku Penjaga Adikku! Etika Postmodern dari Kacamata Emmanuel Levinas” *Berakar di dalam Dia dan dibangun atas Dia*, ed. Latuihamallo P.D, Robert P. Borrang, dkk (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 151-2.

bersama berbangsa dan bernegara seluruh rakyat Indonesia. Jika semua ini disadari dan diimplementasikan oleh setiap komponen bangsa, maka jargon Pancasila sebagai *common platform*, *common demonitor* (rujukan bersama), titik temu, dan kontrak sosial yang belakangan dikenal dengan istilah “agama sipil” (*civil religion*) bagi masyarakat Indonesia bukanlah hal yang mustahil. Dengan begitu maka akan melahirkan manusia baru Indonesia yang menyadari keberagaman identitas dan kekayaan budaya sebagai sesuatu yang harus dipelihara dan dirawat tanpa harus mengkontraskan satu sama lain.

### KESIMPULAN

Tanggung jawab sebagaimana yang dipahami oleh Levinas, sudah mendapat fondasi dan termaktub dalam butir-butir falsafah Pancasila sebagai kiblat berbangsa dan bernegara. Yang diperlukan hanyalah, mengkolaborasikan “tanggung jawab” tersebut dengan butir-butir Pancasila sebagai cara hidup. Meskipun sulit namun perlu dilakukan secara kolektif secara terus-menerus agar “perjumpaan” antar umat beragama terwujud.

Tanggung jawab itu perlu menjadi eksistensi (setiap) pribadi sehingga sungguh-sungguh berakar tanpa faktor-faktor tertentu. Pada akhirnya, tanggung jawab atas “orang lain” dalam relasi keseharian, memanggil setiap pribadi dan kelompok agama dalam masyarakat Indonesia untuk memaknainya sebagai cara hidup yang baru, menjadi impuls etis untuk merawat kemajemukan sehingga harapan akan suatu “perjumpaan” dalam keberbedaan bisa terealisasi secara konkret, bukan hanya menjadi kata-kata retorik. Jika kemanusiaan dan keutuhan Indonesia adalah taruhannya, maka tanggung jawab Levinas menjadi salah satu jawaban atau solusi. Memulainya bisa dari siapa pun, dari tempat mana pun dan kapan pun. Ini PR bersama, untuk Indonesia yang lebih etis.



### DAFTAR PUSTAKA

- Adiprasetya, Joas. “Ya Aku Penjaga Adikku! Etika Postmodern dari Kacamata Emmanuel Levinas” *Berakar di Dalam Dia dan dibangun atas Dia*, Latuihamallo P.D, Robert P Borrong, dkk, ed. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II Prancis*. Jakarta: Gramedia, 1985
- Buber, Martin. *I and Thou* Translated by Ronal G. Smith, Whiltshire: The Cromwell Press, 1996.
- Collin, Davis. *Levinas: An Introduction*. Oxford: Politer Press, 1996.
- Dister, Nico Syukur. *Filsafat Kebebasan*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Hintze, Denna. *Between You and Me: A Comparison of Proximity Ethics and Process Education*, June 2015, Volume 7 Issue 1.
- Kaplan, David, Albert A Menners, *Teori Budaya*, Terj. Ladung Simatupang, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Lechte, John. *50 Filsuf Kontemporer* Terj A. Gunawan Admiranto. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Levinas, Emmanuel. *Ethics and Infinity*, Translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Dusquesne University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Translated by Alphonso Lingis: The Hague: Martinus Nijhoff Publishere, 1978.
- \_\_\_\_\_, *The Theory of Intuition in Husserl’s Phenomenology*, Translated by Andre Orianne, Evanston: Northwestern University Press, 1979.
- M Yunus, Firdaus. *Agama dan Pluralisme*. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, Vol. 14 No. 1 2014.
- Magnis-Suseno, Frans. *Pijar-Pijar Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- \_\_\_\_\_, *12 Tokoh Etika Abad ke 20: Emanuel Levinas, Tanggung Atas Orang Lain*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.

- \_\_\_\_\_, *Etika Abad Ke- 20*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Mulyadi, Mohammad. *Membangun NKRI Dengan Multikulturalisme*, *Majalah Info Singkat Kesejahteraan Sosial*, Vol.IX, No.10/IIPuslit/Mei/2017.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkley: University of California Press, 1984.
- S. Turner, Bryan., Nicholas Abercrombie, Stepheb Hill, *Kamus Sosiologi*, Terj. Desi Noviyani, dkk, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

## KONTRIBUTOR

**SUDIANTO MANULLANG, M.Div.** Dosen di STT SAPPI Palalangan, Cianjur. Beliau menyelesaikan STh. (STT Sangkakala dan M.Div. (STT Bandung) dan sekarang sedang studi M.Th. bidang PL di STT Cipanas, serta melayani juga di Youth With A Mission (YWAM) Denpasar, Bali.

**Dr. BINSAR ANTONI HUTABARAT, M.Th.** Dosen Universitas Kristen Papua (UKIP) Sorong. Beliau meraih gelar Doktor Program Studi Penelitian dan Evaluasi Pendidikan dari Universitas Negeri Jakarta (UNJ).

**TOGARDO SIBURIAN, D.Th.** Dosen bidang Teologi Sistematika STT Bandung.

**ADRIANUS YOSIA, M.Div.** menyelesaikan M.Div. di STT SAAT sekarang sedang studi lanjut.

**KAMILUS PATI DOREN, S.Fil.** adalah lulusan Filsafat di Universitas Katolik Parahyangan Bandung dan sekarang sedang menyelesaikan studi S2 Jurusan Teologi di universitas yang sama.

## PEDOMAN PENULISAN ARTIKEL

1. Jurnal STT Bandung terbit dua kali per tahun (Januari dan Juli). Karya tulis yang risetnya dapat memakai metode apa saja dan sejauh apa saja, yang didasarkan pada: 1) penelitian empirik (survei, studi kasus, eksperimen, analisis arsip); 2) kajian pendalaman konsep yang ditujukan untuk memajukan teori yang sudah ada atau mengadaptasi teori tersebut pada suatu tempat, 3). penelaahan teoritis dengan tujuan mengulas dan mensintesis teori-teori yang ada dalam rangka pengaplikasian pada suatu situasi dan kondisi tertentu di masyarakat yang lebih luas.
2. Setiap naskah yang dikirim akan dinilai oleh sekumpulan pakar di bidangnya. Adapun penilaiannya adalah: 1) mengeksplorasi ide penulis 2) melihat koherensi kandungan (*content analysis*) menurut prosedur keilmiah naskah 3) membuat penilaian dan terhadap calon naskah yang akan diterbitkan, 4) membuat rekomendasi seperlunya terkait gaya selingkung STULOS.
3. Naskah artikel yang diserahkan haruslah esai akademis dalam bidang teologis. Naskah belum pernah terbitkan dan belum pernah diserahkan penerbit manapun dan dalam bentuk apapun. Bila ingin dikumpulkan kembali harus mendapatkan izin kepada redaksi Stulos.
4. Semua referensi identitas penulis tidak boleh disertakan baik dalam teks maupun catatan kaki naskah yang diserahkan. Di halaman terpisah dari naskah, penulis harus menyertakan profil singkat yang berisikan: nama lengkap, gelar akademis, jabatan atau posisi akademis, afiliasi institusional, alamat tempat tinggal dan alamat email. Naskah beserta halaman profil singkat dapat dikirimkan via email dalam bentuk lampiran (*attachment*).
5. Penelaahan artikel oleh Mitra Bebestari dilakukan secara anonim. Penulis juga akan menerima masukan dalam bentuk komentar-komentar dari Mitra Bebestari secara anonim melalui Dewan Penyunting Jurnal Stulos. Proses evaluasi oleh Dewan Penyunting dan Mitra Bebestari memakan waktu sekitar sebulan. Keputusan akhir publikasi setiap artikel merupakan hak Dewan Redaksi.
6. Semua naskah haruslah diketik rapi dengan spasi ganda dan sedikitnya mengikuti aturan Turabian yang terbaru. Panjang tulisan kira kira 5000 kata diketik Times New Romans, font 12, spasi rangkap. Lengkap dengan abstrak (terdiri dari: maksud, skop dan lingkup kajian, metode yang digunakan, hasil dan kesimpulan 1 alinea 6-10 kalimat, *keyword* (3-6 kata).

7. Catatan kaki ditulis lengkap dan tidak boleh disingkat akronim. Contoh:

<sup>1</sup>Bruce Ballinger, *The Curious Researcher: A Guide to Writing Papers* (Boston, London, etc: Allyn & Bacon, 1999), 2

<sup>3</sup>David K. Naugle, *Wawasan Dunia: Sejarah Sebuah Konsep*. (Terj. Surabaya: Momentum, 2010), 239.

<sup>4</sup>*Ibid.*, 341.

<sup>5</sup>Ballinger, *The Curious Researcher*:3

<sup>7</sup>Joseph Tong, "Teologi Sebagai Arah, Motivasi dan Jaminan Studi Ilmiah dan Ilmu Pengetahuan" dalam *Jurnal Teologi Stulos*, 4/1 (Juni 2005), 43.

<sup>8</sup>Lih. Abraham Kuyper, *Lecturer on Calvinism: Ceramah-ceramah Mengenai Calvinisme*. (Terj., Surabaya: Momentum, 2005), 131

8. Daftar pustaka mulai dari nama keluarga secara alfabetis, contoh:

Ackerman, David A. *Lo, I Tell You A Mystery: Cross, Resurrection, and Paraenesis in the Rhetoric of 1 Corinthians*. Eugene: Wipf & Stock Pub., 2006.

Collins, Raymond F. *First Corinthians*. Sacra Pagina Series. Minnesota: Liturgical Press, 1999.

Conzelmann, H. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Terjemahan oleh James W. Leitch. Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1975.

Grosheide, F. W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. The New International CNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Kennedy, George A. *Classical Rhetoric & Its Christian & Secular Traditions from Ancient to Modern Times* (2<sup>nd</sup> ed.; London: The University of North Carolina Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

## **UCAPAN TERIMA KASIH**

Redaksi Jurnal Teologi STULOS mengucapkan terima kasih kepada para Bebestari yang telah menyumbangkan waktu, tenaga, dan pemikirannya untuk mengevaluasi tulisan-tulisan edisi ini (Volume 18 Nomor 2 Juli 2020) ini.

Dr. Binsar A. Hutabarat,

Dr. Farsijana Adeney - Risakotta

Dr. Ivan T.J. Weissman,

Dr. Robert P. Borrong,

Dr. Togardo P. Siburian.