

Leonardus Samosir

KRISTIANITAS DI ANTARA TEGANGAN TRADISI DAN RELEVANSI

ABSTRACT

The article discusses the identity of Christianity in Indonesia. The discrepancy between tradition and relevancy occurs when 'identity' is understood as static. On the contrary, when identity is viewed as dynamic, a dialectical balance between tradition and relevancy is required. Identity does not necessarily mean uniformity. It may instead mean 'united diversity'. The Church in Indonesia becomes 'Indonesian Church' only if she is capable of making significant interaction between the universal Church (tradition) and Indonesian peculiar situation (relevancy).

Key Words:

Identity • Dynamic • Uniformity • Diversity • Relevancy • Interaction • Church • Metaphor • Indonesian Church

Gereja Katolik pernah dikritik sebagai kelompok yang mengajarkan “teknik individual untuk melarikan diri dari dunia ini“. Karena itu, dalam bukunya *Catholicisme*¹ H. de Lubac berusaha menunjukkan, bahwa “Katolisitas” mempunyai aspek sosial. Menurut de Lubac, injil dipenuhi dengan gagasan kesatuan umat manusia. Namun,

kesalah-mengertian dan tuduhan seperti itu disebabkan antara lain oleh praktek-praktek keagamaan Katolik sendiri yang lebih banyak mengarah *ad intra* dan individualistik. Beberapa hal yang bisa disebut sebagai penyebab misalnya, kesalehan yang egoistik, cara pandang religius yang sempit, penolakan terhadap tugas umum dan kehidupan spiritual yang dibanjiri dengan kata “aku”, kegagalan menyadari, bahwa doa adalah doa untuk semua orang.² Dengan kata lain, praktek-praktek agama (Katolik) identik dengan kesalehan pribadi sebagai alat untuk mencapai keselamatan.

Meskipun de Lubac menulis bukunya pada tahun 1930-an, namun kritik yang melatar-belakangi tulisan tersebut bukan hanya bagian dari masa lalu. Kritik seperti tadi masih mungkin berlaku untuk masa sekarang, bahkan bukan hanya untuk Gereja Katolik, tetapi juga untuk kristianitas pada umumnya. “Kegiatan mencari keselamatan” berpusar pada ibadat intern, moralitas di dalam kelompok; dan paling banter kegiatan sosial karitatif yang merupakan “konsekuensi” atas iman, sering dianggap sebagai identitas esensial dari Kristianitas. Namun, sisi lain, yakni keterlibatan sungguh hanya terbatas pada tatanan permukaan, tanpa menyentuh “dosa” yang lebih dalam, yang menjalin di dalam struktur masyarakat. Minoritas tergodanya untuk tinggal di wilayah seperti ini, karena relatif lebih aman. Namun, dengan begitu Gereja tinggal dalam “pulau” sendiri; minimal hanya hidup dalam sebagian kecil wilayah dunia.

Kemunculan teologi-teologi, seperti Teologi-Teologi Pembebasan di Amerika Latin, teologi-teologi di Asia, atau bahkan Teologi Politik, adalah contoh ungkapan ketidak-puasan, baik terhadap teologi (kristiani) maupun terhadap Gereja. Misalnya, J.B. Metz, seorang tokoh Teologi Politik Jerman, mempertanyakan peranan Kristianitas dalam wilayah publik. Walaupun nyatanya Kristianitas yang sejak pencerahan - didesak keluar dari wilayah publik, Kristianitas tidak boleh membiarkan dirinya hidup dalam ghetto. Kalau tidak, Kristianitas terancam kehilangan identitasnya.

Namun, desakan untuk keluar dari diri sendiri dan berhadapan dengan dunia publik membuat Gereja harus berhadapan dengan pertanyaan tentang identitasnya sendiri. Gereja yang berhadapan dengan dunia publik ditarik dari rasa aman, rasa puas dengan dunianya sendiri; dengan ajaran, ritus, serta semua yang berkaitan dengan kehidupan beragama *ad intra*. Ketika berhadapan dengan publik, Gereja juga mesti sadar, bahwa dia ternyata tidak bisa berdiri “di atas” wilayah publik sebagai satu instansi yang meluaskan pengaruhnya, tanpa menjadikan wilayah publik bagian dari hidupnya (atau bahkan menjadikan dirinya menjadi bagian hidup wilayah publik). Dengan ditarik ke wilayah publik, Gereja berhadapan dengan “permasalahan kontekstual”, permasalahan yang lebih luas dari sekedar

masalah kultur etnik, tetapi permasalahan yang menyangkut seluruh kehidupan masyarakat.

Maka, Gereja yang mau masuk ke wilayah publik berdiri dalam tegangan antara *tradisi di mana dia berada* dan *pertanyaan aktual-partikular* yang membutuhkan jawaban-reflektif imani dalam cara berpikir yang juga aktual-lokal. Lalu, apa yang menjadi kriteria, bahwa kristianitas itu tetap kristianitas? Sejauh mana Gereja masih tetap setia pada warta Kristus?

Teolog seperti R. Schreier berhadapan dengan masalah globalisasi berusaha menemukan identitas “Katolik” dalam gerak interaksi antara tradisi dan relevansi. Dia menyebut istilah “New Catholicity” sebagai identitas Gereja Katolik. Pemahaman seperti ini mengandaikan “identitas” yang bersifat dinamis; tidak terperangkap oleh ruang dan waktu tertentu. Identitas tidak dilihat sebagai “substansi” tetap yang bergerak melampaui ruang dan waktu; seakan-akan identitas adalah sebuah barang jadi yang ditentukan sejak awal.

Identitas yang dinamis

Gerakan “kembali ke asal”, terutama dalam bidang agama - yang sering diberi label fundamentalisme atau ultra-konservatif mengungkapkan adanya kerinduan akan identitas yang jelas. Perjumpaan dengan realitas yang berubah-ubah membuat identitas tampak kabur. Identitas yang terkristal dalam tradisi tertentu hanya sekedar menjadi tawaran di antara tawaran yang lainnya. Maka, orang menjadi gamang dan takut; membutuhkan kepastian; dan mencarinya dalam perwujudannya yang konkret, bahkan kalau perlu perwujudannya dalam konteks lokal tertentu (ruang dan waktu tertentu).

Dengan demikian, pencarian identitas seperti ini akan berjalan seiring dengan proses uniformisasi. Namun, pertanyaan yang akan muncul terhadap identifikasi demikian adalah: Apakah proses pencarian identitas yang demikian tidak akan menjadi “imperialisme”? Identitas dengan demikian adalah sesuatu yang baku, jelas, pasti dan mengatasi ruang serta waktu. Identitas menjadi pengkristalan perjalanan “tradisi” yang terperangkap dalam wujud yang lahir dan partikular. Apa yang dihadapi kemudian dan apa yang berasal dari lokal lain (bahkan ruang tempat seseorang berdiri) dibuang karena dianggap mengganggu identitas.

Perluakah kita mengusulkan sebuah pemahaman atas identitas yang bersifat dinamis? Setiap kelompok memiliki sejumlah ciri atau karakter yang membedakannya dengan kelompok lain. Orang menyebut ciri dan karakter tersebut sebagai identitas kelompok.

Secara psikologis kelompok dengan identitasnya ini memberikan rasa aman; menumbuhkan “solidaritas” atau perasaan satu keluarga. Contohnya saja, kaum perantau senang berkumpul dengan perantau yang berasal dari daerah yang sama. Secara psikologis mereka membutuhkan kelompok dengan identitas “kedaerahan” tersebut. Atau seorang katolik akan merasa “at home” ketika berziarah ke Eropa dan mengikuti perayaan ekaristi yang mirip dengan perayaan ekaristi di tempat asalnya.

Persoalannya, apakah argumentasi psikologis di atas cukup untuk mendasari pernyataan, bahwa identitas itu uniform, dan dengan begitu bersifat statis? Pengandaian, bahwa identitas bersifat statis pun tidak mendapat konfirmasi dalam realitas sehari-hari. Pola tingkah laku, ritus, bahkan nilai tidak pernah murni merupakan hasil kelompok tertentu. Seringkali material tersebut diambil dari masyarakat sebelumnya (dan sekitarnya), dimodifikasi dan diberi makna baru. Identitas dengan begitu bergerak seiring dengan interaksi, sentuhan dengan masyarakat, dengan kelompok lain, dengan permasalahan di luar kelompok, dsb. Singkatnya, secara faktual identitas itu bersifat dinamis.

Kathryn Tanner bahkan mengatakan secara lapidar, bahwa tidak ada identitas kelompok yang sifatnya murni. Identitas kelompok itu bersifat campuran, hybrid.³ Alasannya, hal-hal konkret yang menjadi batasan identitas satu kelompok tertentu adalah percampuran dari hal konkret dari berbagai kelompok/masyarakat.

Pendapat seperti Kathryn Tanner sepertinya menggaris-bawahi apa yang terjadi secara konkret di sekitar kita. Kita ambil contoh “Bahasa Indonesia”. Bahasa Indonesia memuat berbagai kata yang berasal dari “luar”, misalnya kata “surga” (dari svarga, Sanskrit), “Televisi” (dari Television, Inggris), “buku” (dari “boek”, Belanda); atau masih banyak kata lain yang berasal dari berbagai bahasa, termasuk Arab. Apakah kita boleh mengatakan, itu tidak termasuk Bahasa Indonesia karena berasal dari Bahasa lain, dan dengan begitu dari daerah lain? Ternyata, hal yang sama bisa terjadi dalam pola tingkah laku. Kalau orang sesudah capai bekerja dari pagi sampai sore melepaskan lelah di café-café (yang pasti hasil “import” gaya hidup dari Barat) tidak disebut sebagai orang Indonesia?

Dengan begitu, boleh disimpulkan, bahwa identitas itu dinamis, bergerak karena merupakan persentuhan kelompok dengan lingkungannya. Identitas bukanlah sesuatu yang mati dan ditentukan oleh masa lalu, seakan-akan kelompok itu immun terhadap pengaruh dari luar. Karena itu yang menjadi ancaman laten dalam permasalahan ini adalah 1) pengidentikan identitas dengan identitas masa lalu atau dengan

kristalisasinya dalam tradisi yang baku dan kaku; dan 2) ketakutan untuk berhadapan dengan situasi yang bergerak, yang dianggap mengancam.

Lalu, apa yang salah dengan „kembali ke asal“, berpegang pada identitas yang terkristalisasi pada masa lalu? Dengan kata lain, mengapa identitas mesti dinamis (walaupun faktual bersifat dinamis)? Secara fungsional identitas statis bisa saja memberi rasa aman bagi anggota kelompok ketika berhadapan dengan „gerak di luar“. Namun, dari sisi lain, identitas yang statis mengandaikan penolakan terhadap gerak di luar dan persentuhan dengan kelompok lain. Konsekuensinya, identitas statis akan membawa kelompok ke pinggir (sektarian); atau kalau menjadi mayoritas kelompok ini akan menyingkirkan yang lain (imperialisme). Mayoritas atau minoritas identitas statis akan membuntungi gerak kelompok sehingga kelompok hanya „tinggal di masa lalu“.

Uniformitas Kontra Diversitas

Kejelasan identitas ternyata bukan hanya merupakan persoalan modern. Kisah Rasul bab 15 misalnya sudah mengindikasikan adanya persoalan ini. Para Rasul bertemu di Yerusalem untuk menyelesaikan perselisihan antara kelompok yang berpegang erat pada tradisi Yahudi dan kelompok yang terbuka pada kultur para pengikut baru. Pada akhirnya, para Rasul sepakat, bahwa identitas kekristenan tidak bergantung pada kesetiaan kepada tradisi Yahudi (seperti sunat), tetapi kesetiaan kepada iman yang diteruskan: percaya kepada Allah yang berkarya dalam (peristiwa) Yesus.⁴

“Tarik ulur” antara tradisi dengan pertanyaan (dilatarbelakangi oleh cara pandang serta refleksi lokal) juga tercermin dalam konsili-konsili pada awal Gereja. Konsili Nicea (325) berusaha mempertahankan keilahian Yesus Kristus di hadapan tendensi yang hanya menegaskan kemanusiaan Yesus. Konsili Chalcedon (451) mencerminkan persoalan tentang bagaimana keilahian dan kemanusiaan Yesus Kristus bekerja dalam satu pribadi yang sama. Di dalam konsili-konsili tersebut terumuskan “ajaran baku” dalam formulasi non-biblis, yang merupakan hasil “tarik ulur” antara tradisi biblis dengan persoalan di masa kemudian.

Dalam Gereja Katolik tarik ulur pada awal abad ke-20 nampak misalnya dalam sikap Gereja resmi terhadap Alfred Firmin Loisy,⁵ dan tokoh-tokoh *nouvelle théologie*. Teolog-teolog seperti H. de Lubac, J. Daniélou, M.D. Chenu, Y. Congar dimasukkan ke dalam “black-list”, karena pandangan mereka mengandaikan keterbukaan terhadap dunia modern. Namun, kecurigaan Gereja resmi terhadap mereka kemudian “digeset” menjadi kepercayaan sehingga para teolog tadi ikut berperan dalam Konsili

Vatikan II. Istilah “membaca tanda-tanda jaman” yang merupakan *blue-print* teologi mereka menjadi terminus baku dalam Dokumen Konsili Vatikan II.

Kemunculan Teologi Pembebasan di Amerika Latin pada tahun 60-70-an membuat Vatikan merasa “gerah”. Kongregasi Iman kemudian mempublikasikan sebuah Instruksi berjudul *Libertatis Nuntius* (6 Agustus 1984).⁶ Dalam Instruksi-nya ini Kongregasi iman mengomentari Teologi Pembebasan masih dengan nada negatif; menuduhnya menggunakan metode analisa marxistis untuk merefleksikan kemiskinan. Namun, dua tahun kemudian kongregasi yang sama mempublikasikan Instruksi dengan judul *Libertatis Conscientia* (22 Maret 1986).⁷ Kongregasi Iman melihat secara positif makna perjuangan yang ada dalam Teologi Pembebasan.

Teologi-teologi kontemporer lainnya⁸--sebagaimana Teologi Pembebasan-- memunculkan apa yang oleh R. Schreiter disebut *theological flows*. Dalam *theological flows* ini permasalahan partikular lokal diangkat ke tingkat universal-global. Dengan begitu, Gereja tidak bisa lagi menutup mata dan menjaga jarak terhadap permasalahan yang diajukan oleh teologi-teologi tersebut.⁹

Sejarah Kristianitas menunjukkan, usaha uniformitas adalah usaha untuk memegang teguh identitas yang seringnya identik dengan bentuk masa lalu. Kritik dari “adaptor terhadap situasi baru” membuat kristianitas merefleksikan ulang identitasnya.

Relevansi Kontra Identitas?

Tidak kurang teolog kondang seperti K. Rahner mempertanyakan kembali tendensi „privatisasi iman“; maksudnya tendensi yang menjadikan iman sebagai urusan pribadi. J.B. Metz salah seorang murid Rahner dengan Teologi Politiknya menegaskan hal yang sama. Bagi dia identitas kristiani justru nampak ketika Kristianitas tidak menarik diri dari wilayah publik.

Metz berusaha menemukan buang keladi „privatisasi iman“ ini pada penekanan pada subyek, yang merupakan dampak Pencerahan. Gerak ke arah subyek ini lah yang menumbuhkan krisis dalam Kristianitas, yakni: privatisasi, krisis tradisi, krisis otoritas dan krisis identitas Kristianitas sebagai agama. Bentuk masyarakat borjuis (Jerman: *Bürgertum*) yang ditopang oleh prinsip „pertukaran“ (Jerman: *das Tausch*) menentukan seluruh relasi sosial. Nilai-nilai yang sebelumnya mempengaruhi masyarakat makin didesak keluar. Agama sebagai institusi yang fungsi sosialnya dalam masyarakat bisa digantikan oleh instansi lain - makin disingkirkan ke wilayah privat. Dengan kata lain, agama menjalani proses privatisasi.

'Getragen weiß sich das Bürgertum von einem neuen, allen sozialen Beziehungen stützenden und regelnden Prinzip: dem des Tauschs. Produktion, Verkehr, und Konsum sind von ihm her bestimmt. Alle anderen Werte, die das Sozialwesen bisher prägten und nicht unmittelbar zum Funktionieren dieser bürgerlichen Tauschgesellschaft beitragen treten immer mehr zurück in die Sphäre des Privaten, d.h. in die Sphäre individueller Freiheit.'¹⁰

Ketersingkirannya ke wilayah privat ini menurut Metz - mendorong Kristianitas ke krisis identitas. Metz tidak menyetujui P.L. Berger yang membuat semacam teori untuk memperjelas situasi yang dihadapi Kristianitas. Menurut Berger, Kristianitas sebagai kelompok „kognisi minoritas“ berhadapan dengan dua pilihan: atau menyesuaikan diri dengan lingkungan atau menolak lingkungan. Keduanya membawa konsekuensi yang berat bagi Kristianitas. Alternatif pertama membahayakan isi rohani Kristianitas, yang sampai tahap tertentu bisa menghilangkan karakter Kristianitas. Alternatif kedua bertentangan dengan pemahaman diri Kristianitas yang sejak Konstantin merupakan Gereja Kristiani yang terbuka terhadap masyarakat.¹¹ Namun, Metz berpendapat, krisis historis Kristianitas tidak menyangkut warta dan isi iman seperti yang diandaikan oleh P.L. Berger. Krisis ini adalah krisis subyek dan institusi, yang makin menjauh dari makna praktis isi iman.¹²

Dengan ini jelaslah arah pemikiran Metz dalam konteks identitas: Kristianitas tidak bisa lepas dari masyarakat di mana dia berada. Kristianitas tidak bisa menarik diri dari masyarakat. Dengan kata lain, Kristianitas tanpa relevansi adalah Kristianitas tanpa identitas; seperti *contradictio in terminis*. Tanpa relevansi, Kristianitas kehilangan identitas. Itu pendapat Metz.

Pendapat ini bisa memunculkan konsekuensi lain: karena relevansi itu terkait dengan situasi lokal-partikular, maka identitas mengandaikan gerak dinamis. Dengan kata lain, identitas itu bergerak dan tidak membiarkan Kristianitas berkuat dalam ghetto, baik itu ghetto ruang maupun waktu.

“Gereja” sebagai Identitas Kristiani Tinjauan Ulang

Kristianitas mendefinisikan identitas dirinya dengan kata “Gereja”. Di dalam kata ini termuat gambaran, apa dan bagaimana Kristianitas semestinya. Tanpa mereduksi keseluruhan pesan Perjanjian Baru, di sini hanya akan dilihat dua gambaran Gereja, yakni dari Kisah Rasul dan Surat Paulus kepada Umat di Korintus.

Walaupun Kisah Rasul tidak secara eksplisit menyebut kata “jemaat” atau “Gereja”, namun Kisah Rasul memberikan gambaran tentang umat kristiani yang ideal. Kisah Rasul 2, 41-47 dan 4, 32-37 menyuguhkan satu gambaran, bagaimana semestinya komunitas kristiani. Keterlibatan anggota dalam kelompok, baik dalam hidup yang jasmani maupun yang rohani, keterpancaran “cahaya rohani” yang menarik orang di luar, antara lain menjadi identitas kristiani.

Rasul Paulus dalam Surat kepada Umat di Korintus menyuguhkan metafer “Tubuh Mistik Kristus”. Gereja adalah Tubuh Mistik Kristus yang bersatu dengan Kristus sebagai Kepala. Gereja dianalogikan dengan organisme dengan anggota-anggotanya yang saling menunjang, sesuai dengan karisma dan fungsinya masing-masing. Gereja memang bukan sekedar organisasi di mana anggotanya bekerja sesuai dengan fungsinya. Gereja berkaitan dengan peristiwa keselamatan Allah di dalam Yesus. Dalam kaitan ini: Allah lewat Roh-nya menganugerahkan berbagai karisma yang membangun kesatuan Gereja di bawah Kristus sebagai Kepala.

Baik Kisah Rasul maupun Surat Rasul Paulus kepada Umat di Korintus memberikan gambaran tentang identitas secara positif; dalam artian menyuguhkan nilai-nilai yang mestinya ada dalam komunitas kristiani. Tapi, dengan begitu perwujudan detail dan konkretnya menjadi terbuka. Keterbukaan ini terbukti dalam sejarah: ada sekian kelompok kristiani yang secara detail berbeda satu sama lain. Metafer Gereja sebagai “Tubuh Mistik Kristus” masuk ke dalam Dokumen Konsili Vatikan II.

Di samping ini masih ada metafer lain yang dianggap sebagai “pengimbang” metafer yang titik beratnya kristologis (dan hirarkis) ini, yakni metafer “Umat Allah”.¹³ Gereja adalah Tubuh Mistik Kristus yang diikat dan dibimbing oleh Kristus, tetapi Gereja tidak bisa menyamakan dirinya dengan tujuan terakhir umat beriman. Gereja adalah „Umat Allah“ yang berjalan bersama menuju ke tujuan bersama yakni kesatuan atau kebahagiaan bersama Allah.

Untuk menyambungkan Gereja dengan masyarakat, maka Dokumen Konsili Vatikan II menyodorkan metafer „tanda dan sarana“: Gereja adalah tanda dan sarana keselamatan yang dari Allah. Gereja tidak lagi digambarkan sebagai bahtera yang menjaring ikan sebanyak mungkin ketika berangkat menuju pantai abadi, tetapi menjadi penerang bagi bahtera lain yang berjalan menuju pantai abadi.

Sebuah metafer (atau gambaran) tetaplah sebuah metafer (atau gambaran). Metafer (atau gambaran) mau menggambarkan sebuah realitas, bukannya mau memberikan batasan sampai kepada wujud konkret. Karena itu, metafer (atau gambaran) mesti dilihat dalam konteksnya masing-

masing. Gambaran dalam Kisah Rasul memberikan sketsa tentang sebuah jemaat yang ideal. Namun, gambaran Gereja jaman sekarang tidak boleh dibatasi hanya dengan gambaran Kisah Rasul ini. Gambaran yang cenderung sektarian dalam Kisah Rasul tentunya tidak bisa sepenuhnya menjadi acuan di tengah Gereja yang memikirkan ulang posisinya dalam masyarakat.

Begitu juga dengan metafer dari Paulus yang dilatar-belakangi oleh perpecahan jemaat. Gereja yang “karismatis” adalah Gereja yang ideal. Namun, secara konkret manusia sebagai anggota Gereja yang konkret tidak bisa meninggalkan bentuk organisasi untuk menjaga kesolidan jemaat. Begitu juga halnya dengan metafer dalam dokumen-dokumen Konsili Vatikan II, seperti Tubuh Mistik Kristus yang kristologis dan hirarkis, metafer Umat Allah yang melihat aspek pengembaraan Gereja yang beranggotakan orang berdosa, dan terminus Tanda dan Sarana Keselamatan yang mau memberikan penekanan pada makna Gereja bagi dunia. Berbagai metafer tadi menunjukkan gerak identitas Gereja yang menyandang “essensi” tertentu tetapi sekaligus menjawab persoalan partikular, dan dengan begitu memunculkan metafer atau gambaran yang berbeda.

Gerak Menuju Gereja Indonesia

Pada tahun 1970-an kata „inkulturasi“ adalah kata kunci yang memperlihatkan usaha indigenisasi Gereja. Namun, akhir-akhir ini kata tersebut digeser oleh kata “kontekstualisasi”. Kata “inkulturasi” memberi kesan pengertian yang lebih sempit. Inkulturasi sering diasosiasikan dengan proses “inkarnasi Gereja” dalam wilayah budaya. Bisa dimengerti, mengapa inkulturasi pada akhirnya subur di wilayah liturgi. Namun, gerak Gereja untuk masuk ke dalam totalitas masyarakat membutuhkan satu kata lain yang punya daya jangkau luas: “kontekstualisasi”.

Gereja tidak ingin hanya menjadi Gereja di Indonesia, tetapi menjadi Gereja Indonesia. Menjadi Gereja Indonesia memang mencakup persoalan budaya, tetapi juga lebih luas dari itu, yakni persoalan sosial-politik-ekonomi yang ikut menentukan gerak hidup masyarakat.

Gerak ke arah ini pun mulai nampak dalam Nota Pastoral Konferensi Waligereja Indonesia (KWI) 2003 dan 2004. Walaupun dalam pertemuan FABC 1990 di Lembang, Bandung, sudah dicanangkan *the new way of being church*, Surat Gembala para Uskup masih terkesan *ad intra*. Isi yang terarah kepada persoalan dalam masyarakat Indonesia kemudian tampak dengan jelas dalam Nota Pastoral KWI.¹⁴ Nota Pastoral 2003 berbicara tentang

permasalahan politik (keadilan sosial); Nota Pastoral 2004 tentang sikap dan mental bangsa kita yang harus terarah ke satu “habitus baru”.

Gereja Indonesia tidak meninggalkan apa yang dicanangkan oleh *Ecclesia in Asia* (1999). Karitas dalam berbagai bidang seperti dicanangkan oleh *Ecclesia in Asia* tetap menjadi bagian kesaksian hidup dari Gereja. Namun, Gereja Indonesia menyadari, bahwa hidup menggereja lebih luas daripada tindakan karitatif.

Tantangan identitas Gereja Indonesia sebuah catatan akhir

Berakar di Indonesia:

Gereja tidak pernah lepas dari lingkungan di mana dia hidup. Gereja bukan sebuah instansi abstrak-universal yang tidak tersentuh oleh pertanyaan dan jawaban lokal. Peter C. Phan dalam artikelnya di *Majalah Theological Digest* mengulas arah berteologi dalam konteks Asia. Tentunya, teologi di sini dilihat sebagai alat bantu reflektif bagi Gereja di Asia untuk menjadi Gereja Asia.

Phan menyebut 6 sumber untuk teologi Asia, yakni 1) kisah kegembiraan dan penderitaan, harapan dan kekecewaan, cinta dan kebencian, kebebasan dan penindasan dari jutaan orang Asia yang tidak terekam dalam buku sejarah;¹⁵ 2) kisah kaum wanita dan gadis dalam kultur patriarkat; 3) kitab suci dan praktek hidup agama-agama Asia; 4) filsafat sebagai cara hidup; 5) tradisi monastik Asia dengan ritus, askese dan komitmen sosial; 6) kultur Asia secara umum dengan kekayaan kisah, mitos, cerita rakyat, simbol, puisi, lagu, seni visual dan tari.¹⁶

Keenam sumber ini mesti dihadapkan pada kenyataan Asia yang sering secara ringkas dirangkum dalam tiga hal: pluraritas agama, pluralitas kultural dan kemiskinan. Dengan begitu, Gereja Asia - yang *hidup di* dan *dihidupi oleh* Asia bukanlah sebuah Gereja hasil refleksi metode dan sumber dari luar yang dihadapkan pada kenyataan Asia.

Gerak yang sama mestinya menjadi model bagi gerak Gereja Indonesia. Gereja membangun sebuah refleksi dengan kekayaan Indonesia dan merefleksikan situasi di Indonesia.

Corong Kenabian:

Gereja sekaligus melampaui, tapi juga dibentuk di dalam partikularitas dan kelokalan. Gereja adalah bagian dari masyarakat di mana Gereja berada. Karena itu, masyarakat adalah “milik” Gereja; sebaliknya, Gereja adalah “milik” masyarakat. Segala keprihatinan masyarakat adalah juga keprihatinan Gereja.

Karena itu, mau tidak mau Gereja harus tampil dalam panggung masyarakat; masuk ke dalam wilayah publik. Tantangan ini memerlukan kebijaksanaan untuk tidak larut di dalam sistem yang justru mau ditentang. Gereja di tengah masyarakat membawa karakter profetik. Gereja adalah corong kenabian yang mau menunjuk ketidak-beresan, ketidak-adilan, di dalam masyarakat.

Pertemuan dengan yang lain:

Namun, dalam tugasnya ini Gereja mesti menyadari diri sebagai bagian kecil saja dari masyarakat. Kesolidan Gereja “di dalam” adalah modal utama “ke luar”, yakni memberikan kesaksian dan kritik terhadap yang salah. Namun, sebagai minoritas Gereja tidak akan bisa banyak berbicara tanpa kerja sama dengan yang lain. Komunikasi dengan komunitas religius lain adalah modal selanjutnya untuk bisa berbicara sebagai nabi. Kerja sama dan “pertemuan” dengan yang lain ini membuka pintu kemungkinan untuk membawa pengaruh yang lebih luas. Dengan kata lain bisa dikatakan, Gereja menjadi komunitas solid yang terbuka.

Mistik dan Aksi

Pandangan pemikir postmodern seperti J. Caputo yang mencanangkan agama hati,¹⁷ mesti dianggap sebagai kritik terhadap agama yang seringnya menonjolkan identitas lahiriah. Tapi, kritik seperti ini jangan dianggap sebagai ajakan hanya ke dalam atau penekanan sisi mistik. Sisi mistik adalah kedalaman yang memberikan *isi* kepada perbuatan di luar. Karena itu, keterlibatan dalam masyarakat tetap tak bisa dicoret dari Kristianitas. Terlebih kalau realitas dunia ini dilihat sebagai satu jejaring, maka Gereja tidak mungkin lolos dari jejaring ini.

Yang menjadi persoalan tetaplah: bagaimana Gereja menempatkan diri di antara tegangan tradisi dan relevansi. Pertemuan dengan lingkungan jangan menyerap pesan kristiani menjadi jawaban atas kebutuhan sosiologis. Sebaliknya, memegang tradisi tidak menjadi hambatan untuk bertemu dengan realitas lokal. Posisi seimbang hanya mungkin kalau identitas kristianitas tidak dilihat secara statis; dan ini mengandaikan bahwa tradisi pun tidak dilihat secara statis.

Leonardus Samosir

*Department of Philosophy
Parahyangan Catholic University,
Bandung, Indonesia*

End Notes:

1. De Lubac, H., *Catholicism Christ and the Common Destiny of Man*, London: Birn & Oats, 1962. Judul aslinya berbunyi *Catholicisme le aspectes sociaux du dogme* (1938).
2. *Ibid*, hlm. xiv-xvi.
3. K. Tanner, *Theories of Culture*, hlm. 114.
4. Konflik ini terungkap juga dalam Surat Rasul Paulus kepada Umat di Galatia bab 4.
5. Pemikirannya ditentang lewat *Pascendi Dominici Gregis*, 8 September 1907, yang anti “modernisme”. DH3475-3500.
6. DH 4730-4741.
7. DH 4750-4776.
8. Di wilayah Teologi Pluralisme Agama, J. Dupuis SJ dan R. Haight SJ, misalnya, bergelut dengan permasalahan posisi agama-agama dalam tatanan keselamatan. Permasalahan ini bukan sekedar permasalahan lokal, tetapi memuat theological flows yang menjadi issue global-universal. Kongregasi Ajaran Iman mengeluarkan notifikasi untuk Dupuis (buku *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*) pada 24 Januari 2001, dan untuk Haight (buku *Jesus Symbol of God*) pada 13 Desember 2004.
9. Bdk. R. Schreier, *New Catholicity*, 14-16.
10. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 32.
11. *Ibid*, 137.
12. *Ibid*, 149. Menurut Metz isi iman kristiani dijabarkan dengan tiga kategori: kenangan yang subversif (akan penderitaan, kematian dan kebangkitan Yesus Kristus), narasi dan solidaritas. Solidaritas yang dimaksud bukan hanya solidaritas ke depan, tetapi juga ke belakang, terutama dengan mereka yang *kalab*.
13. Salah satu teolog yang berbicara tentang metafer ini sebelum Konsili Vatikan II adalah Y. Congar.
14. Konferensi Waligereja Indonesia baru pertama kali menggunakan istilah ini pada tahun 2003 sebagai ganti dari *Surat Gembala Konferensi Wali Gereja Indonesia*.
15. Buku sejarah seringkali adalah rekaman data dalam kaca mata pemenang.
16. Peter C. Phan, “Theologizing in the context of cultural and religious pluralism: an Asian Perspective”, di *Theological Digest* (Summer 2003), vol. 50, Nm.2, hlm. 148-149.
17. J. Caputo, *On Religion*, New York 2001.

