

REVITALISASI GEREJA

Bunga Rampai Pemikiran Kristen Kekinian



Penyunting:

Ferry Y. Mamahit & Andreas Hauw

REVITALISASI GEREJA

Bunga Rampai Pemikiran Kristen Kekinian

Penyunting:

Ferry Y. Mamahit & Andreas Hauw



LP2M LEMBAGA PENELITIAN
DAN PENGABDIAN
KEPADA MASYARAKAT

Malang

2021

REVITALISASI GEREJA:

Bunga Rampai Pemikiran Kristen Kekinian

Copyright © 2021 oleh Sekolah Tinggi Teologi SAAT

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Penyunting Isi: Ferry Y. Mamahit dan Andreas Hauw
Penyunting Naskah: Widya Damayanti dan David Alinurdin
Penata Letak: David Alinurdin
Desain Sampul: Tim SAAT Ministry Center

Cetakan Pertama, Februari 2021

ISBN: 978-623-94129-2-0

Diterbitkan oleh:

LP2M STT SAAT

Jl. Bukit Hermon No. 1, Tidar Atas,

Malang 65151

Telp.: (0341) 559400

Fax: (0341) 559402

LP2M STT SAAT adalah Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat yang berada di bawah naungan Sekolah Tinggi Teologi (STT) SAAT. LP2M STT SAAT dibentuk dengan tujuan untuk mengembangkan penelitian dan pengabdian kepada masyarakat yang dilakukan oleh dosen dan mahasiswa dengan fokus untuk melayani gereja-gereja, khususnya di Indonesia. Salah satu bentuk pelayanan LP2M STT SAAT adalah dengan menerbitkan hasil penelitian dan pengabdian kepada masyarakat yang telah dilakukan agar hasilnya dapat disebarluaskan dan dimanfaatkan bagi pelayanan dan pertumbuhan gereja-gereja di Indonesia. Informasi lebih lanjut mengenai hasil terbitan LP2M STT SAAT dapat diperoleh melalui *e-mail*: lp2m@seabs.ac.id.

Kata Pengantar

Sekolah Tinggi Teologi SAAT (STT SAAT) memiliki visi dan komitmen untuk menjadi lembaga pendidikan tinggi teologi yang mumpuni dalam mempersiapkan, memperlengkapi, dan mengembangkan para pemimpin rohani Kristen. Tujuannya adalah agar mereka dapat meneladani Yesus Kristus, melayani-Nya sesuai dengan konteksnya, dan memiliki pemikiran teologis yang kritis berdasarkan otoritas Alkitab. Selain itu, STT SAAT juga berupaya untuk melatih para pemimpin rohani tersebut agar dapat menerapkan keilmuannya secara efektif dan maksimal di tengah-tengah masyarakat, khususnya gereja dan komunitas Kristen.

Dalam rangka mewujudkan tujuan tersebut, STT SAAT menetapkan “Revitalisasi Gereja” sebagai tema besar institusi untuk periode 2019-2024. Tema ini sangat krusial di tengah semakin beratnya tantangan dan pergumulan gereja serta komunitas Kristen masa kini dalam melayani masyarakat/dunia yang terus berubah dengan cepat dan dinamis. Oleh karena itu, STT SAAT melalui Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) berupaya mewujudkan tema tersebut dengan cara melakukan berbagai penelitian dan pengabdian kepada masyarakat yang kontekstual dengan pergumulan tersebut.

Sejalan dengan itu, pada awal 2020, LP2M telah merencanakan penyelenggaraan simposium teologi yang bertajuk “Revitalisasi Gereja.” Pelaksanaan simposium ini diharapkan dapat menjadi ajang bagi para pemikir dan intelektual Kristen untuk berkontribusi dalam menggali dan meletakkan dasar-dasar pemahaman teologis, liturgis, dan praktis bagi gereja-gereja yang sedang berupaya untuk melakukan revitalisasi di tengah-tengah pergumulan mengenai stagnasi bahkan deklinasi gereja. Namun, simposium yang sedianya diselenggarakan pada tanggal 20–21 April 2020 harus dibatalkan karena pandemi COVID-19 yang melanda Indonesia sejak bulan Maret 2020. Panitia kemudian memutuskan untuk mengganti kegiatan simposium tersebut dengan menerbitkan buku bunga rampai teologi dengan tema yang sama dengan simposium, yaitu “Revitalisasi Gereja.”

Saya melihat adanya kolaborasi yang indah dari para penulis, baik rohaniwan, praktisi pelayanan gerejawi, mahasiswa maupun dosen yang telah berkontribusi dalam penerbitan buku bunga rampai ini. Semoga berbagai tulisan yang sangat baik ini dapat menjadi berkat bagi para akademisi, praktisi, gereja, serta komunitas Kristen di Indonesia. Kami berterima kasih kepada setiap penulis yang sudah memberikan kontribusi, para dosen dan mahasiswa pascasarjana STT SAAT yang sudah bekerja keras dalam kepanitiaan dan penyusunan bunga rampai ini, dan khususnya kepada Dr. Ferry Y. Mamahit, selaku Ketua Program Studi Magister Teologi yang telah mengkoordinasikan penyusunan buku bunga rampai ini.

Saya bersyukur kepada Tuhan, karena LP2M STT SAAT telah berhasil meletakkan batu pertama dalam diseminasi penelitian melalui penerbitan buku bunga rampai ini. Buku ini dapat menjadi pembuka *roadmap* penelitian sebagai penyemangat bagi kegiatan-kegiatan penelitian selanjutnya. Melalui buku *Revitalisasi Gereja* ini, baik dalam pemikiran teologis, liturgis, dan praktis, diharapkan arah penelitian dan pengabdian masyarakat ke depan dapat dibangun berdasar pemahaman teologis yang benar menuju pertumbuhan gereja yang semakin memuliakan Allah.

Saya merekomendasikan buku ini untuk dibaca dan dipelajari oleh para pemikir Kristen, praktisi pelayanan, mahasiswa dan dosen di sekolah-sekolah tinggi teologi, pemimpin gereja, dan orang-orang Kristen di Indonesia, sehingga mereka dapat mendasarkan setiap pengajaran di atas dasar pemahaman teologis yang kuat. Harapannya, berbagai konsep pemikiran teologi yang baik dan relevan dapat diterapkan ke dalam pelayanan praktis. Dengan demikian, semua pemikiran ini kemudian dapat merevitalisasi gereja secara nyata.

Akhir kata, selaku Ketua LP2M STT SAAT, saya berharap semangat kolaborasi dalam penelitian dan diseminasi hasil penelitian dapat terus ditularkan di berbagai institusi pendidikan teologi di Indonesia. Dengan demikian, penelitian teologis dan pengembangan keilmuan yang relevan dengan kehidupan dan pelayanan Kristen dapat semakin berkembang, berkualitas, dan terdokumentasi dengan baik. Semoga semua hal ini dapat bermuara pada: bagi Kristus, bagi Gereja, bagi Dunia, dan bagi Kemuliaan Allah.

Junianawaty Suhendra, Ph.D.
Ketua LP2M STT SAAT

Daftar Isi

Kata Pengantar	v
Daftar Isi	vii
Prolog	1
Gereja dengan “Sepasang Sayap” dapat Terbang! <i>Ferry Y. Mamahit</i>	3
1 Aspek-Aspek Teologis	13
Theology and Human Flourishing: A Thomistic Account <i>Leonard Sidharta</i>	15
Gereja di antara Pendekatan Rasionalistik dan Afektif: Meninjau Ulang Konsep <i>Imago Dei</i> dan Imamat Rajani serta Implikasinya bagi Revitalisasi Gereja <i>Hendra Yohanes</i>	43
Roh Kudus-Firman-Komunitas dalam Metode Berteologi Amos Yong: Sebuah Usulan bagi Pengajaran Doktrin pada Gereja Pentakosta-Karismatik di Indonesia <i>Antonius</i>	69
2 Aspek-aspek Liturgis	91
Revitalisasi Liturgi Gereja <i>Joas Adiprasetya</i>	93
Signifikansi Atribut Keindahan Allah terhadap Teologi Ibadah yang Formatif <i>Misael Prawira</i>	109
Disrupsi Liturgi dan Ibadah Gereja dalam Era 4.0 <i>Sonny Eli Zaluchu</i>	135

Revitalisasi Ibadah: Ruang Bagi Pelayanan Pastoral dalam Ibadah Hari Minggu <i>Lefrandy Praditya & Willy K. Setyobudi</i>	151
Signifikasi Komunitas Basis Gerejawi sebagai Komunitas Lokal Berhadapan dengan Virtualisasi Ruang Liturgis: Sebuah Relasi <i>Both-And</i> di Tengah Pandemi <i>Nurchahyo Teguh Prasetyo</i>	171
3 Aspek-aspek Praktis	205
Revitalisasi Gereja Melalui Pemberdayaan Jemaat Berbasis Rekoleksi Pengalaman: Upaya Mengintegrasikan Pengalaman ke dalam Kehidupan Gerejawi <i>Michael Alexander</i>	207
Mengembalikan Kitab Suci ke dalam Gereja: Pembacaan Komunal terhadap Kitab Suci dan Kontribusinya bagi Revitalisasi Gereja <i>Carmia Margaret</i>	235
Menjadi Gereja Misional dan Oikumenis: Rekonstruksi Teologi Misi-Oikumenis Berdasarkan Tafsiran Matius 28:16-20 dan Yohanes 17:20-23 <i>Grets Janialdi Apner</i>	265
Komoditas atau Prioritas? Meneropong Ulang Pelayanan Anak Muda secara Teologis <i>Febrianto</i>	287
Epilog	311
Gereja dengan “Sayap Apokaliptis” <i>Andreas Hauw</i>	313
Para Penyunting dan Kontributor	317

Prolog

Gereja dengan “Sepasang Sayap” dapat Terbang!

Ferry Y. Mamahit

Secara alamiah, seekor burung hanya dapat terbang lurus dan tinggi dengan dua, atau lebih tepat, sepasang sayapnya. Ia tidak mungkin dapat terbang jika hanya memiliki satu, atau bahkan, tak ada sayap sama sekali. Analogi burung dengan dua atau sepasang sayap dapat dipakai sebagai gambaran untuk gereja (*two-winged church*). Analogi ini sudah digunakan oleh gerakan pertumbuhan gereja di era 1990-an, yang dimotori oleh Bill Beckham (model Gereja Sel), Joel Comiskey (model G-12), dan para eksponen pertumbuhan gereja lainnya, untuk menggambarkan gereja yang tumbuh sehat. Gerakan ini mengibaratkan pertumbuhan gereja yang sehat seperti burung yang memiliki sepasang sayap, yang satu adalah kelompok-kelompok kecil (sel) dan yang lainnya adalah pertemuan-pertemuan raya (selebrasi). Gereja dengan “sepasang sayap” telah menginspirasi gerakan ini untuk menghasilkan banyak gereja berkelas mega.

Meminjam istilah serupa, saya akan menggunakan analogi tersebut untuk menggambarkan revitalisasi gereja dalam buku ini. Namun, konsep “revitalisasi” yang dimaksud tidak akan disangkutpautkan dengan pertumbuhan gereja, apalagi pertumbuhan secara numerik atau kuantitas. Analogi ini merujuk pada revitalisasi gereja yang berupaya kembali memiliki “sepasang sayap,” yang satu adalah sayap teologis, dan yang lainnya sayap praktis. Ini adalah analogi yang sejalan dengan prinsip ortodoksi dan ortopraksi di dalam tradisi gereja-gereja Reformed Protestan.¹ Memahami keduanya begitu penting karena, bagaimana pun, “sepasang sayap” ini berbicara soal relasi yang integral dan dinamis antara doktrin dan kehidupan, iman dan karya, dan teologi dan etika. Ini seperti satu koin mata

¹ Bdk. John Bolt, ed., *Orthodoxy and Orthopraxy in Reformed Community Today*, Christian Reformed Perspective, vol. 1 (Jordan Station, ON: Paideia, 1986).

uang dengan dua sisi. Menekankan yang satu dan mengabaikan yang lain, atau sebaliknya, merupakan sebuah kemustahilan.

Penekanan kembali pada kedua sayap ini sangat penting bagi revitalisasi gereja. Pasalnya, persoalan stagnasi gereja (gereja yang tidak mengalami pertumbuhan baik secara kualitas mau pun kuantitas) dan deklinasi (gereja yang telah kehilangan anggota-anggota gerejanya karena berbagai alasan) sedikit banyak berakar pada polarisasi yang terjadi, entah bergerak ke kutub teologis atau, sebaliknya, ke kutub praktis. Gereja yang sangat menekankan pengajaran doktrinal sering mengalami pergumulan di mana jemaat hanya diarahkan kepada akumulasi pengetahuan secara kognitif (proposisional) dan cenderung menjadi sangat rasionalistis. Sebaliknya, gereja yang sangat menekankan tindakan praktis akan sangat beorientasi kepada aktualisasi manusia (humanistis) dan cenderung sangat pragmatis. Salah satu sayap burung tersebut bisa saja disfungsi atau patah.

Mungkin bagi sebagian orang, asumsi polarisasi ini terkesan terlalu menyederhanakan persoalan (*oversimplifying*) dan mengada-ada. Mana ada gereja yang seperti itu? Namun, fenomena polarisasi ini setidaknya sudah diamati keberadaannya dan disuarakan dengan keras oleh Schaeffer beberapa dekade lalu, di mana ia mengulik persoalan polarisasi yang telah memisahkan “*love and concern for truth*” dan “*love and pray for your enemies*.”² Hal ini, menurutnya, adalah sebuah bencana yang besar bagi gereja (apa pun kelompok atau denominasinya, termasuk yang injili). Identifikasi persoalan yang serupa juga bergaung kembali di kemudian hari. Melihat dari sudut yang berbeda, Woodbridge memahami persoalan polarisasi ini sebagai “teologi yang terfragmentasi” (*fragmented theology*) dan ini berkontradiksi dengan teologi yang ideal, “teologi yang terintegrasi” (*integrated theology*).³ Burung ini tidak dapat terbang lurus dan tinggi hanya dengan satu sayap.

Buku bunga rampai *Revitaliasi Gereja* ini adalah sebuah respons terhadap persoalan polarisasi ini. Kumpulan tulisan ini merupakan sebuah upaya menolong gereja-gereja yang sedang mandeg dan menukik karena

² Lih. Francis Schaeffer, *The Great Evangelical Disaster* (Westchester, IL.: Crossway, 1984), 82-83.

³ Noel B. Woodbridge, “Living Theologically—Towards a Theology of Christian Practice in Terms of the Theological Triad of *Orthodoxy*, *Orthopraxy*, and *Orthopathy* as Portrayed in Isaiah 6:1-8: A Narrative Approach,” *HTS Theologese Studies* 66, no. 2 (2010): 1-6, <https://doi.org/10.4102/hts.v66i2.807>.

tersandera oleh persoalan polarisasi ini. Cara yang dipakai adalah dengan mengajak gereja-gereja Kristen untuk terbang dengan sepasang sayap, sayap teologis dan sayap praktis. Meletakkan dasar-dasar teologis dalam bergereja adalah hal yang sangat fondasional. Setelah itu, bangunan-bangunan praktis diletakkan secara integratif di atasnya. Dengan demikian, gereja tidak akan diombang-ambing oleh berbagai tantangan zaman. Dengan kedua sayapnya, sang burung dapat terbang tinggi menantang angin, atau badai sekali pun, yang datang menerjang.

Mendiskusikan sayap teologis gereja dapat dimulai dari manusia. Gereja pada hakikatnya bukan gedung atau fasilitas. Gereja, sebagai tubuh Kristus, adalah manusia. Karena itu, dalam “Theology and Human Flourishing: A Thomistic Account,” Sidharta mencoba menekankan hal ini melalui sebuah eksposisi dan refleksi terhadap antropologi teologis Thomas Aquinas. Aquinas percaya bahwa pertumbuhan atau perkembangan manusia (*human flourishing*) hanya dapat terjadi ketika manusia menyatu dengan Allah (*union with God*). Penyatuan ini mengambil tempat dalam kehidupan manusia di sini dan kini. Ini dapat dialami dengan cara mengenal dan mengasihi Allah melalui wahyu-Nya, dan disempurnakan di dalam kekekalan melalui kesempurnaan visi Allah. Ketika intelektual (*intellectual*) dan kehendak (*volitional*) manusia bertumbuh dalam wahyu ilahi, maka kebajikan-kebajikan (*virtues*) seperti pengharapan, iman, dan kasih juga ikut bertumbuh. Ini adalah upaya berteologi yang digerakkan oleh latihan-latihan dari berbagai kebajikan tersebut. Dengan demikian, Aquinas mampu menyatukan pemisahan antara otak dan hati, penyangkalan diri dan pemenuhan diri, dan teologi dan kebahagiaan. Penyatuan ini adalah potensial bagi revitalisasi gereja.

Masih berkaitan dengan isu polarisasi, tulisan Yohanes, “Gereja di antara Pendekatan Rasionalistik dan Afektif: Menjadi *Imago Dei* dan Imamat Rajani bagi Revitalisasi Gereja” menyoroti dikotomi antara aspek akal budi (rasio-nalistik) dan rasa (afektif) di dalam gereja. Di satu ekstrem, gereja sedang terkooptasi oleh sekularisme, berikut turunan-turunannya seperti konsumer-isme dan rasionalisme. Di ekstrem lain, gereja terjangkau oleh emosionalisme, khususnya di tengah era pasca-kebenaran (*post-truth*) seperti sekarang ini. Orang lebih memercayai perasaan dan pemenuhan terhadapnya ketimbang kebenaran Alkitab dan kehidupan sebagai umat Tuhan. Jadi, gereja tampak sedang terperangkap di antara dua hal tersebut. Untuk menjawab persoalan ini, ia menekankan ulang konsep manusia

sebagai “citra Allah” (*imago Dei*) dan “imamat rajani” (*royal priesthood*). Dari studi terhadap beberapa teks yang terkait dengan kedua hal tersebut, ia melihat bahwa keduanya berkaitan erat dengan panggilan umat Allah (gereja) untuk menyembah, menyerupai, dan mewakili Allah di muka bumi ini. Semua panggilan ini merupakan reaksi resistensial gereja terhadap ekstrem-ekstrem di atas, sekaligus revitalisasinya.

Menyoroti tradisi Pentakosta-Karismatik, Liu memahami bahwa gereja-gereja dalam perspektif ini sering distigmatisasi sebagai antiintelektual dan kurang teologis. Penekanan pada hal-hal yang bersifat spektakuler, khususnya pada karunia-karunia rohani, tanda-tanda dan mukjizat, dan ajaran kemakmuran dianggap sebagai ketimpangan karena sangat subjektif-eksperiensial. Karena itu, dari dalam kalangan Pentakosta-Karismatik sendiri, muncul upaya untuk merevitalisasi aspek doktrinal atau teologisnya sebagai penyeimbang terhadap penekanan pada aspek pengalaman praktis. Dalam “Roh Kudus-Firman-Komunitas dalam Metode Berteologi Amos Yong: Sebuah Usulan Pengajaran Doktrinal kepada Gereja Pentakosta-Karismatik di Indonesia,” ia mengajak gereja-gereja tersebut untuk dapat berteologi dengan benar. Liu menggunakan paradigma berteologi seorang teolog Asia dari kalangan itu, Amos Yong, yang paradigma berteologinya berorientasi pada trialektika: Roh Kudus–firman Tuhan–komunitas orang percaya. *Triad* ini secara teologis-praktis dianggap mampu meregulasi orientasi subjektif kalangan ini. Ketiga aspek integral ini menjembatani kesenjangan antara teologi dan kehidupan itu sendiri.

Revitalisasi gereja juga tidak dapat dilepaskan dari aspek teologis-liturgis. Aspek ini begitu penting karena berada pada jantung lalu-lintas relasi antara Allah dan gereja-Nya. Ketika jalur ini terganggu, maka relasi tersebut menjadi berantakan. Karena itu, di awal diskusi aspek ini, Adiprasetya, dalam “Revitalisasi Liturgi Gereja” menekankan pentingnya gereja untuk kembali memahami hakikat teologis manusia sebagai makhluk penyembah (*homo adorans*). Makhluk ini melabuhkan sauh penyembahannya pada Allah Tritunggal yang hidup. Ini yang membuat sebuah liturgi menjadi berkarakter dan berstruktur secara mendalam dan dinamis. Manusia dengan segala aktivitasnya (apalagi saat beribadah dalam gereja) akan selalu berdiri di hadapan Allah Tritunggal, *Coram Deo*. Kebenaran ini berdampak pada bentuk ibadah yang terevitalisasi: ibadah yang indah (*aesthetic*) sekaligus rapuh (*vulnerable*), merespons teks (*consecrational*) sekaligus konteks (*counter-cultural*), dan bersifat

pengorbanan (*sacrificial*) sekaligus pengutusan (*misional*). Di sisi lain, dalam “Signifikansi Atribut Keindahan Allah terhadap Teologi Ibadah yang Formatif,” Prawira justru ingin mengarahkan fokus liturgi gereja kepada Allah, khususnya pada atribut keindahan-Nya. Gereja seharusnya lebih berfokus dan terpikat pada atribut ilahi yang sudah pudar ini di dalam liturginya, ketimbang performans yang atraksional. Fokus yang demikian akan mengajak seluruh jemaat penyembah membangkitkan sekaligus membangun spiritualitas mereka melalui bentuk liturgi yang formatif yang berakar pada atribut ini. Ketika revitalisasi rohani terjadi melalui ibadah yang formatif, maka revitalisasi gereja menjadi konkuensi logisnya.

Gereja yang terevitalisasi dalam aspek ibadahnya bukan saja berorientasi pada relasi vertikal, Allah-manusia, tetapi juga pada relasi horizontal, manusia-konteks kehidupannya atau manusia-manusia lain. Menyoroti relasi antara manusia dan konteks kehidupannya, Zaluchu mengingatkan gereja soal realita kehidupan di era 4.0, yang ditandai dengan perubahan yang sangat cepat sekaligus disruptif, yang disebabkan oleh pesatnya perkembangan teknologi otomatisasi dan digitalisasi. Dalam “Disrupsi Liturgi dan Ibadah Gereja dalam Era 4.0,” ia menegaskan bahwa karakteristik disruptif era ini setidaknya telah memengaruhi ibadah dan liturgi gereja. Gereja dapat terjebak dalam lubang eksistensial dan ekosistem digital. Karena itu, gereja (termasuk ibadah dan liturginya) harus beradaptasi dengan perubahan-perubahan ini. Namun, ibadah dan liturgi seharusnya tetap dapat memertahankan esensi rohani dari kehadiran Allah (sebagai pusat ibadah) dan komunitas.

Selain memertahankan hakikat rohani ini, revitalisasi ibadah gereja juga dapat terjadi melalui perluasan fungsinya. Melalui “Revitalisasi Ibadah: Mempertimbangkan Ibadah sebagai Ruang Pelayanan Pastoral dalam Ibadah Hari Minggu,” Praditya dan Setyobudi menyoroti berbagai pelayanan pastoral, seperti konseling, visitasi, katekisasi dan sebagainya, yang lumrahnya dilakukan terpisah dari ibadah hari Minggu. Persoalannya, menjalankan pelayanan dengan cara seperti ini memerlukan banyak sumber daya manusia yang terspesialisasi (dan dana juga) dan menciptakan segregasi sosial di dalam jemaat. Karena itu, belajar dari prinsip dan apa yang dilakukan oleh bapa-bapa gereja, yang menekankan fungsi pastoral di dalam ibadah, para penulis ini mengusulkan format ibadah yang bersifat pastoral. Dalam ibadah, seharusnya ada cukup ruang yang disediakan untuk menjalankan fungsi-fungsi pastoral yang berhubungan dengan pemulihan, penopangan,

pembimbingan, perdamaian (rekonsiliasi), peratapan, pengharapan, dan persekutuan. Fungsi-fungsi ini dapat diintegrasikan dalam berbagai elemen dalam ibadah gereja. Dengan demikian, ketika ibadah terrevitalisasi secara pastoral, maka gereja, sebagai umat Allah, secara keseluruhan akan terrevitalisasi pula.

Terinspirasi oleh konteks, tradisi, dan praksis kalangan Katolik, Prasetyo, dalam “Signifikansi Komunitas Basis Gerejawi (KBG) sebagai Komunitas Lokal Berhadapan dengan Virtualisasi Ruang Liturgis: Sebuah Relasi *Both-And* di Tengah Pandemi,” mengangkat persoalan kegamangan yang sering dihadapi oleh gereja tentang ruang virtual dalam beribadah, apakah menolak atau menggunakannya (*either-or*). Pandemi Covid-19 sekarang ini, yang seolah “memaksa” gereja untuk memindahkan ibadah ke ruang virtual, menuntutnya untuk mengambil sikap, ya atau tidak. Masalahnya, jika masih bergantung pada struktur besar dan formal gereja (mis. paroki atau kongregasi, dengan ibadah kolektif massal), maka ruang virtual akan mengubah struktur sehingga terjadi delokalisasi. Karena itu, untuk beradaptasi dengan keadaan, struktur besar tersebut perlu disesuaikan menjadi struktur kecil dan informal, seperti yang terdapat dalam Komunitas Berbasis Gereja (KBG). Melalui sifatnya yang fleksibel, relasional, dan dinamis, maka struktur ini dapat menghadapi berbagai tantangan yang muncul dari virtualisasi ruang liturgis, termasuk merangkulnya untuk mengedifikasi kehidupan rohani jemaat. Keduanya adalah kompatibel dan dapat berjalan bersamaan (*both-and*), ketimbang *either-or*.

Mendiskusikan sayap praktis gereja, buku bunga rampai ini berfokus kepada bagaimana merevitalisasi gereja melalui tiga hal: rekoleksi pengalaman, pembacaan kitab suci secara komunal, rekonstruksi teologi misional-ekumenis, dan pelayanan anak muda. Dalam “Revitalisasi Gereja melalui Pemberdayaan Jemaat Berbasis Rekoleksi Pengalaman: Sebuah Upaya untuk Mengintegrasikan Pengalaman ke dalam Kehidupan Gerejawi,” Alexander menegaskan bahwa pengalaman otentik manusia yang terekoleksi dan diintegrasikan dalam kehidupan jemaat dapat menjadi elemen penting bagi revitalisasi gereja. Gereja dapat melakukannya dengan beberapa langkah praktis, seperti membentuk kultur gereja yang inklusif terhadap pengalaman, membekalinya dengan kemampuan merefleksi pengalaman personal-eksistensial, memfasilitasi perjumpaan dialogis-kolaboratif pengalaman personal dan komunal, mendampingi perumusan narasi kolektif, dan

memberdayakan perjumpaan itu dengan realita kejatuhan dan upaya transformasinya. Dengan demikian, revitalisasi gereja terjadi ketika jemaat berpartisipasi melalui transformasi hidup mereka sebagai ciptaan yang dibarui terus menerus.

Pembacaan Kitab Suci yang bersifat satu arah (dari mimbar khotbah, atau pemahaman Alkitab yang monolog seperti perkuliahan atau ceramah) dan secara individualis, atau lebih tepatnya elitis (maksudnya, para hamba Tuhan, sarjana teologi, dan orang-orang yang terlatih dalam hermeneutika atau eksegesis Alkitabiah), telah menimbulkan persoalan di dalam gereja, di mana hal-hal ini telah menjadikan jemaat awam berperan hanya sebagai penerima pasif, dan membuat Alkitab (Kitab Suci) terpinggirkan di dalam gereja. Dalam “Mengembalikan Kitab Suci ke dalam Gereja: Pembacaan Komunal terhadap Kitab Suci dan Kontribusinya bagi Revitalisasi Gereja,” Margaret mengajak pembacanya untuk mempraktikkan pembacaan Kitab Suci secara komunal, di mana jemaat tidak lagi menjadi pihak yang pasif tetapi pihak yang aktif. Pembacaan seperti ini menyediakan ruang-ruang interaksi langsung dan mendalam antara jemaat sebagai pembaca dan Kitab Suci. Menurutnya, ini akan menjadi sebuah katalisator yang sangat penting bagi revitalisasi gereja, karena melalui aktivitas tersebut, Allah akan menyatakan kebenaran-Nya dan menawan setiap orang untuk dibentuk dan diubahkan seturut teladan Kristus. Kehidupan umat dibentuk sesuai kehendak Kristus ini yang akan menjadi daya utama bagi vitalitas dan pertumbuhan gereja.

Dalam “Menjadi Gereja Misional dan Ekumenis: Rekonstruksi Teologi Misi-Ekumenis Berdasarkan Matius 28:16-20 dan Yohanes 17:20-23,” Apner mengangkat persoalan-persoalan politis dan ekologis kekinian di Indonesia, yang kurang mendapat perhatian dan sentuhan dalam gereja Kristen. Padahal, kehadiran dan karya gereja berikut misinya dapat mengisi ruang-ruang interaksi dalam berbagai persoalan tersebut. Persoalannya adalah bagaimana gereja sekarang dapat membangun paradigma misinya yang bersifat ekumenis. Karena itu, berdasarkan studi terhadap teks-teks misional, seperti Matius 28:19-20 dan, yang dipakai juga sebagai dasar Alkitabiah diskursus teologi misi-ekumenis oleh Commission in World Mission and Evangelism (CWME), Yohanes 17:20-23, ia mengajak pembaca memikirkan ulang makna teks-teks tersebut secara mendalam. Studinya ini menemukan bahwa gereja terpancang untuk menjadi komunitas yang diutus keluar untuk memberitakan kerajaan Allah (Mat. 28:19-20) dan yang dirancang dalam kasih

Allah (Yoh. 17:20-23). Gereja ekumenis seharusnya hadir terlibat di ruang publik (seperti politik, ekonomi, dan ekologi) untuk menjalankan panggilannya, sebagai tubuh misional Allah di tengah dunia yang serba majemuk ini.

Akhirnya, mengikuti pola pemikiran Andrew Root dan Kenda Creasy Dean dan mengembangkannya dalam konteks Indonesia, Febrianto menulis “Komoditas atau Prioritas? Meneropong Ulang Pelayanan Anak Muda secara Teologis-Praktis.” Dalam tulisan ini, ia menyoroti persoalan anak muda Kristen yang sering hanya dijadikan komoditas karena adanya ketakutan atau kekuatiran terhadap merosotnya statistik kehadiran dan pertumbuhan rohani mereka. Karena itu, gereja perlu mengevaluasi kembali fokus sekaligus fondasi teologis utama pelayanan anak muda ini, apakah kepada dan pada Allah sendiri atau anak muda. Ketika fokus dan fondasi dikembalikan kepada dan pada Allah dan karya pelayanan-Nya, maka pelayanan anak muda adalah sebuah partisipasi praktis di dalam fokus dan fondasi tersebut. Partisipasi ini dapat mengambil bentuk mengikuti proses yang benar (dari pengalaman ke refleksi dan evaluasi, dan kemudian menuju aksi), merumuskan identitas anak muda dan pelayan anak muda, dan melakukan praksisnya (seperti keterlibatan praktis dalam aktivitas antar-generasi dalam keluarga, kamp-kamp rohani, dan perjalanan misi).

Seorang penyair, teolog, dan pendeta Gereja Anglikan, George Herbert (1593–1633), pernah menulis sebuah puisi berjudul *Easter Wings*.⁴ Puisi ini ditulis sebagai bagian dari refleksi teologis dan ekspresi artistisnya tentang Allah dalam pola siklus kalender gerejawi, khususnya Paskah, sebagai perayaan atas Yesus Kristus dan kemenangan melalui kebangkitan-Nya. Di paruh stanza terakhir puisi itu, ia menulis,

*With thee
Let me combine,
And feel thy victorie:
For, if I imp my wing on thine,
Affliction shall advance the flight in me.*

Syair puisi ini menekankan bagaimana, “bersama Allah” (“*With Thee*”), ia dapat terbang dan mengalami kemenangan. Di dalam kondisi ras manusia yang lemah dan berakar pada dosa, ia memerlukan pertolongan Allah untuk

⁴ George Herbert, *The Temple: The Poetry of George Herbert*, ed. Henry L. Carrigan (London: Penguin, 2017).

dapat terbang di atas keadaan itu. Dengan cara bagaimana? Memperbaikinya dengan cara menempelkan sayap-sayap (“*to imp*”) ilahi yang baru pada sayap-sayapnya yang rusak, lemah, dan rontok.⁵

Seekor burung memang hanya dapat terbang dengan sepasang sayap, tetapi bulu-bulunya adalah rapuh, sehingga sayap-sayapnya (meski lengkap) dapat tidak berfungsi. Puisi Herbert di atas ingin mengingatkan kita bahwa Gereja yang *liminal*, dengan ketidaksempurnaan dan ketidakseimbangannya (secara teologis dan praktis), tidak mungkin dapat merevitalisasi dirinya sendiri. Ia tidak dapat terbang dengan sayap-sayap yang rapuh. Ia memerlukan daya dari Kristus, Sang Kepala Gereja, dan kuasa kebangkitan-Nya untuk dapat merevitalisasi dirinya. Ia membutuhkan sepasang sayap—kebenaran-kebenaran teologis dan praktis (realita utuh tentang Allah–gereja–dunia dan relasi antar ketiganya)—yang diberdayakan oleh sayap-sayap ilahi untuk dapat terbang lurus dan tinggi. Sesungguhnya, hanya *the (divine empowered) two-winged church can fly!*

Kepustakaan

- Bolt, John, ed. *Orthodoxy and Orthopraxy in Reformed Community Today*. Christian Reformed Perspective. Vol. 1. Jordan Station: Paideia, 1986.
- Herbert, George. *The Temple: The Poetry of George Herbert*. Diedit oleh Henry L. Carrigan. London: Penguin, 2017.
- Schaeffer, Francis. *The Great Evangelical Disaster*. Westchester: Crossway, 1984.
- Wilcox, Helen, ed. *The English Poems of George Herbert*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Woodbridge, Noel B. “Living Theologically—Towards a Theology of Christian Practice in Terms of the Theological Triad of *Orthodoxy*, *Orthopraxy*, and *Orthopathy* as Portrayed in Isaiah 6:1-8: A Narrative Approach.” *HTS Theologese Studies* 66, no. 2 (2010): 1-6. <https://doi.org/10.4102/hts.v66i2.807>.

⁵ Menurut Kamus Merriam Webster, sebagai verba, *to imp*, berarti 1) *to graft or repair (a wing, tail, or feather) with a feather to improve a falcon's flying capacity*; 2) *to equip with wings*. Lih. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/imp>, diakses pada 30 November 2020; Helen Wilcox, ed., *The English Poems of George Herbert* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 143-148.

1 Aspek-aspek Teologis

Theology and Human Flourishing: A Thomistic Account

Leonard Sidharta

Introduction

This article aims to provide a Thomistic argument for theology's importance in its academic and ecclesial contexts. It tries to unpack Aquinas's theological anthropology, which views union with God as the actualization of human flourishing. For Aquinas, union with God in this life is experienced by knowing and loving God in His revelation. In the afterlife, the union will be perfected in the perfect vision of God. It will begin by presenting Aquinas's philosophical account of happiness and its theological significance. For Aquinas, happiness lies in the perfection of human intellect and will through union with the Trinity. Next, it will explain how the union is realized in this life through the perfection of intellect and will, by divine revelation, which results in the virtues of faith, hope, and love. Lastly, it will outline some suggestions on how to do theology that aims at flourishing by the exercises of faith, hope, and love. The article will show that Aquinas's thought can help overcome or at least alleviate the brain-heart split, as well as the tension between self-denial and self-fulfillment, both of which have caused widespread Christian misgiving on the nature of theology and happiness.

Before continuing, it is necessary to note the use of Aquinas for an evangelical audience briefly. Recent developments of evangelical scholarship have 'exonerated' Aquinas to a large degree from Protestant prejudices against him and shown that his thought is an integral part of the undivided Western Christendom's theological legacy.¹ Aquinas is rooted

¹ See Manfred Svenson and David VanDrunen, eds. *Aquinas among the Protestants* (Hoboken: Wiley Blackwell, 2018). For an earlier Protestant "rehabilitation" of Aquinas, see Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, & Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views on the Thought of Thomas Aquinas* (Washington, DC: Christian University Press, 1985).

firmly in the Patristic, especially the Augustinian, tradition. He also anticipates or advocates some of the Reformers themselves' views. Herman Bavinck's memorable statement is worth quoting here: "Irenaeus, Augustine, and Thomas do not belong exclusively to Rome; they are Fathers and Doctors to whom the whole Christian church has obligations."² Intriguingly, in the Reformation and the (pre-Enlightenment) post-Reformation eras, many theologians from the Calvinist and the Lutheran camps were more receptive to Aquinas's ideas than modern Protestants.³ It is my hope that the present church can benefit from the Spirit's providential guidance in the past, especially as it was embodied in the teachings of theological luminaries like Aquinas.

The Metaphysical Background of Flourishing: "Being and Goodness"

In common with Augustine and other church fathers, Aquinas believes that God is the source of happiness, and Christian life aims to enjoy genuine happiness in God. In Aquinas's thought, "the divine economy—creation, salvation (culminating in the incarnation), and deification—is nothing but the inclusion of rational creatures in the Trinitarian communication, reception, and return of divine happiness."⁴ According to the biblical faith

² Herman Bavinck, "Foreword to the First Edition (vol. 1) of the *Gereformeerde Dogmatiek*," trans. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 9-10. Recently, Evangelical theologians, especially those who come from the Reformed background, have stressed the need to retrieve the theological resources of the catholic church ("catholic, but not Roman"), because: (i) the Reformation faith could not spring up *ex nihilo* or in isolation from the preceding theologies, and (ii) we need to be faithful to the Lord's promised guidance for His church through His Spirit. On this catholic retrieval, see Michael Allen & Scott R. Swain, *Reformed Catholicity: the Promise of Retrieval for Theology and Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015); Craig Carter, *Interpreting Scripture with the Great Tradition: Recovering The Genius of Premodern Exegesis* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018); and Gavin Ortlund, *Theological Retrieval for Evangelicals: Why We Need Our Past to Have a Future* (Wheaton: Crossway, 2019).

³ Theologians like Peter Vermigli, Girolamo Zanchi, and John Owen studied Aquinas and actively used his methods or concepts in their systems. Please consult: Manfred Svensson and David VanDrunen, eds., *Aquinas Among the Protestants* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2018); Willem Van Asselt and Eef Dekker, eds., *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker, 2001); Carl Trueman, *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man* (Aldershot: Ashgate, 2007).

⁴ Reinhard Hütter, *Bound for Beautide: A Thomistic Study in Eschatology and Ethics* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2019), 9.

and the ancient philosophy, which were the intellectual wellsprings of the early church's theologians, the human quest for wisdom and morality is inseparable from the pursuit of a happy life. That is why, for most church fathers and medieval theologians, the problem does not lie in the desire for happiness itself but the pursuit of false happiness. The same emphasis is also seen in the works of the Reformers. Calvin, for instance, writes that humans need to find "that they are nourished by [God's] fatherly care. . .[and] that he is the Author of their every good."⁵ It is clear that the integrity of happiness and faith is an essential part of Christian heritage.

Aquinas uses robust philosophical arguments to present the theological character of happiness. Following his medieval predecessors like Boethius and Albert the Great, Aquinas treats goodness (*bonum*) and being (*ens*) as fundamental concepts that explain all things in reality.⁶ In brief, every kind of thing, insofar as it has being or exists, is good. In line with Aristotle, Aquinas defines being in terms of actuality and goodness as desirability.⁷ So, to say that a thing *x* has being or exists and thus *x* is good is to say that *x*'s actualizing its potentials is a desirable state of affairs. For instance, to say that a cat has being and so that the cat is good is to say that the cat's actualizing of the kitten's potentials is desirable. Here, to actualize potentials is to actualize nature, so in actualizing its potentials, a kitten, which will grow to be a cat, is actualizing its cat-ness or felinity. Aquinas argues further that "good and being are the same in reality and differ only conceptually."⁸ In other words, although goodness and being have different meanings, they have the same referents. The convertibility between being and goodness entails the mutual explicability between them, namely, while goodness should be objectively based on the reality of being, being should be objectively evaluated based on its growth or perfection. To understand this claim more clearly, we need to know the value-laden ontological hierarchy that Aquinas and his predecessors accept. In that hierarchy, which is quite Platonic, the degree of goodness of every being is proportionate to

⁵ Calvin, *Institutes*, I.ii.1.

⁶ For an in-depth study on this topic in Aquinas and other Christian philosophers, see Scott MacDonald ed., *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

⁷ *ST I*, q. 5, a. 1. Here are the abbreviations of Aquinas's works in this paper: *ST* (*Summa Theologiae*), *SCG* (*Summa Contra Gentiles*), *In Psalmos* (*Postilla super Psalmos*), *In Ioan.* (*Super Evangelium S. Ioannis*), *Ad Rom.* (*Super Epistolam ad Romanos*), *In Gal.* (*Super ad Galatas*), *Comp. Theol.* (*Compendium Theologiae*), *Sent.* (*Scriptum Super Libros Sententiarum*). For information of the translations used, please see the bibliography.

⁸ *ST I*, q. 5, a. 1.

its actualization level. The more a being actualizes its potentials, the better it is. For Christian theology, just as life is superior to death, a being is better than nothingness. A being that fully actualizes its potentials is more desirable than a being that is only partly actualized. Aquinas also thinks that to be fully actualized is to have being in its fullness, while to be partly actualized is to lack some being, which entails a degree of badness.⁹

In Aquinas's system, the convertibility of being and goodness has theological ramifications. The hierarchy of being and goodness clearly presupposes the highest levels of being and goodness that can be the standard that evaluates different degrees of actuality and desirability. To say that the evaluating standard is the highest level of being is to say that the standard is the fullest being that does not have any unactualized potentials. In Aquinas's view, that being should be purely and constantly actual, and so it does not have any lack of being or badness, nor can it cease to be. As a result, considering that a being entails goodness, the fully actual being must have the highest goodness, which means that it is the most desirable. Aquinas identifies this being as the most perfect being or God. As the fully actual being, God's existence does not depend on other beings.¹⁰ As the most desirable being, God's excellence contains and surpasses the excellence of all beings. So, it is reasonable to say that God is the source of all beings, for in possessing His own existence, God can be the source of all other beings' existence, and in having all kinds of excellence, God can be the source of all other beings' goodness.¹¹ Also, since the highest kind of excellence or goodness is found in rationality and personality, God must be the most perfect or the most remarkable mind who has intellect and will. Briefly, in thinking about being and goodness, one naturally thinks about the greatest being and the highest good, which, due to the convertibility between being and goodness, refers to the same being, i.e., the most perfect being or God.

Aquinas argues that the concept of desirability, which defines goodness, entails goal, or purpose. To desire *x* is to make the attainment of *x* a goal. Accordingly, the concepts of goodness and goal are mutually explanatory,¹² and this has further implications. First, since goodness entails the concept of goal, then, as the highest goodness, God is the ultimate goal of all beings.¹³

⁹ See *ST I*, q. 5, a. 3.

¹⁰ In other words, as Aquinas says, God's essence entails God's existence; if the most perfect being depends on other beings, then it at least has the potentiality to be affected by another being, and so not fully actual or imperfect.

¹¹ See *ST I*, q. 6, a. 2.

¹² See *ST I*, q. 5, a. 4.

¹³ See *ST I*, q. 6, a. 4.

Next, since God is the only fully actual being, all beings by existing are already like God. By actualizing their nature, they are increasingly like God. That is why, in God's design and line with God's nature as the most perfect being, all creatures desire their fullness or perfection.¹⁴ Hence, all creatures pursue God by becoming like God. Lastly, while nonrational beings imitate God non-consciously or instinctively, rational beings imitate God consciously and freely through their intellect and will, and hence more excellently. In other words, rational beings like angels and human beings actualize their beings in a way that reflects God's image more directly. Consequently, rational beings possess fuller beings and higher goodness compared to other creatures, thereby expressing God's perfection more clearly.

Aquinas's Anthropological Understanding of Flourishing

Against the aforesaid backdrop, for Aquinas, happiness (*beatitudo*) consists of *both* the actualization of human nature and the imitation of God.¹⁵ In this light, *beatitudo* is better translated as human flourishing than happiness. However, in this paper, I will use both words interchangeably.¹⁶ Following Aristotle, Aquinas thinks that since a being's nature or essence is defined through its primary functions, to actualize human nature is to function well or perfect humanity's main functions.¹⁷ To be a human being is to receive from the creator the well-designed but not fully actualized capacities that constitute human nature. The endowed capacities must be activated or actualized and made excellent through consistent exercises, the

¹⁴ *ST I-II*, q. 1, a. 5. For Aquinas, 'desire' or appetite does not always refer to conscious striving, but more to natural movement, as non-rational beings can be said to 'desire' or instinctively move to their full growth.

¹⁵ Christopher Shields and Robert Pasnau, *The Philosophy of Aquinas* (New York: Oxford University Press, 2016), 255. For Aquinas, "a question about the ultimate good for any kind of thing in a question already constrained by something given in the question, namely the kind of thing whose good is being sought...judgments of goodness are held to be sortal relative."

¹⁶ It is actually more suitable to translate *beatitudo* as blessedness, but in this paper, I opt to use flourishing instead, because I want to stress how *beatitudo* perfects human nature.

¹⁷ "When a thing has a proper operation, the good of the thing and its well-being consist in that operation Accordingly, the final good of everything must be found in its operation." Aquinas, *In NE I.10.119*, quoted in Shields & Pasnau, *The Philosophy of Aquinas*, 256.

goal of which is the perfection of human nature.¹⁸ Hence, to flourish, humans should perform well and actively pursue excellence. It appears here that flourishing is mainly understood not in a biological sense but in artistic or even athletic ways of speaking. Being identical to perfection or excellence,¹⁹ flourishing is more like an achievement that brings God's design to completion. As rational beings, humans are called to participate in God's project to reflect His image in their nature. This, in a nutshell, is the main content of Aquinas's ethics, which fittingly belongs to what Timothy Chappell calls 'the ethics of glory.'²⁰ Further, in line with Augustine's Christianized Platonism, Aquinas views human activities to pursue perfection or excellent functioning as the way to move further away from the privation of being and come increasingly closer to the fullness of being.

However, what is this human nature, the perfection of which makes human beings more real? In Aquinas's view, consistent with scripture and yet distinct from Platonism, human nature is not to be identified with the bodiless soul but with the soul-body compound. Yet, the soul and the body are not on a par, as the soul is the organizing principle that rules the body, that is to say, the soul is the form of the body as its matter.²¹ Since the human soul is rational, it consists of the rational faculties of cognition and volition. So, human nature's integrity lies in the regulation of the human body by intellect and will. If one is a human, then actualizing one's being is to realize one's rational nature in one's body.²² Differently put, in God's design, being a rational animal is the essence of human being. Thus, similar to other animals, humans have bodies, but, unlike them, humans' main functions lie in intellect and will. Accordingly, to flourish, humans should actualize and make their intellects and wills excellent. Human flourishing can be defined then as the perfection of human intellect and will.²³ To attain this goal, humans should consistently

¹⁸ It is important to note that to activate one's nature or main functions is to engage in activities that perfect those functions. "For beatitude is a man's ultimate perfection. But each thing is perfect to the extent that it is actual since a potentiality is unperfected in the absence of its [corresponding] actuality. Therefore, beatitude must consist in man's ultimate actuality." *ST I-II*, q. 3, a. 2.

¹⁹ See *ST I-II*, q. 3, a. 2.

²⁰ Timothy Chappell, "Glory as an Ethical Idea", *Philosophical Investigations* 34, no. 2 (April 2011): 105-134, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.2011.01435.x>.

²¹ See Aquinas, *SCG II*, 51.

²² Shields & Pasnau, *The Philosophy of Aquinas*, 191.

²³ "This does not mean, however, that flourishing is just about the soul, as the renewal of intellect and will by the Word of God will renew bodily activities too. The realized highest good in the end of time will also be experienced in bodily resurrection." *ST I-II*, q. 3, a. 3.

exercise their reasons and wills in all areas of life, including those that pertain to their bodily needs. The habitual uses of human cognition and volition will result in the excellence of intellect and will, enabling humans to function well. Aquinas, following Aristotle, calls the excellence of human capacities ‘virtues.’ Virtues are the main elements of flourishing, for “they are themselves perfections...[that is,] stable dispositions towards the full and proper developments...of the distinctive faculties of a rational creature.”²⁴ To recap, if happiness “consist in the ultimate activity of human beings,”²⁵ then that activity must lead to or come from virtues as the perfections of human nature.

Nonetheless, to say that flourishing comes from the excellent use of intellect and will is still insufficient, since most humans rely on their intellects and wills, but this does not mean that they live flourishingly. How can this be so? The cause, as Aquinas seems to think, lies in using intellect and will for wrong sorts of purposes. For instance, people can use intellect and will to pursue riches. However, this cannot bring forth flourishing, for material wealth is just a means to serve humanity. Therefore humans cannot live for something lower than their nature.²⁶ Many others use reason and will to pursue honor. However, honor is only a consequence of excellence and not the excellence or the happiness itself (a similar argument applies to the pursuit of pleasure).²⁷ Exercising intellect and will for physical satisfaction can not bring flourishing either, for human fulfillment does not just depend on fulfilling bodily needs. In this respect, other animals can even outperform human beings.²⁸ This does not mean that wealth, honor, pleasure, and bodily goods are bad, for they are conducive to human flourishing, insofar as they are treated not as the final goals or the rulers of one’s life,²⁹ but as the ‘vassals’ of one’s rational powers. To treat those objects as the final goals is to treat humanity merely as a means or to demean it. For this reason, it is not the mere exercise of intellect and will that perfect humanity, but the exercise that amounts to the *rule* of intellect and will. However, is not this a form of rationalism or humanism?

Not necessarily. Aquinas does not think that human intellect and will are the measure of all things. However, he believes that (1) the adoption of

²⁴ Jean Porter, “Happiness,” in *Cambridge Companion to the Summa Theologiae*, ed. Philip McCosker and Denys Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 189.

²⁵ *ST I-II*, q. 3, a. 2.

²⁶ *ST I-II*, q. 2, a. 1. See also *SCG III*, 30.

²⁷ *ST I-II*, q. 2, a. 2, 6; *SCG III*, 28.

²⁸ *ST I-II*, q. 2, a. 5.

²⁹ “A man’s affections are dominated by what he reposes in as an ultimate end; for it is from this end that he derives the rules for his whole life.” *ST I-II*, q. 1, a. 5.

all goals in life should be decided by the use of intellect and will, and (2) to attain flourishing, the perfection of intellect and will should be the ultimate goal of human life.³⁰ Now, one can *both* perfect intellect and will and use them to examine various life goals, only if intellect and will aim at truth and goodness. In other words, it is only truth and goodness that can suitably become the pursuits of intellect and will. More precisely, to make the perfection of intellect and will, one's ultimate goal is to view truth and goodness as the final goals of one's intellectual and volitional activities.³¹ Although there seem to be two kinds of ultimate goals here, both are essentially two aspects of one ultimate goal: one can perfect intellect and will, only when one's intellect and will aim to know the truth and loving goodness. Differently put, intellect and will are activated into knowing and loving by their truth and goodness discoveries. Because of that, human life's ultimate goal has two aspects: truth and goodness as the final objects of pursuit, and the perfection of intellect and will, which refers to the attainment of truth and goodness.³² We can also say that intellect and will are the receptacles of truth and goodness so that the one cannot function without the other. So, to say that intellect and will rule all life goals is to say that it is truth and goodness that have the highest authority, while intellect's and will's rule is only instrumental in character.³³

Truth, which is aimed at the intellect, is about thinkability or intelligibility, which presupposes thinkable things or beings, and thus, truth presupposes being. Therefore, 'being' is not only about actuality, but it is also about intelligibility. So, the concepts of 'being' and 'truth' presuppose each other. As a result, the fundamental concepts of being and goodness can be defined in terms of intelligibility and desirability. To say that *x* has being or exists and thus *x* is good is to say that *x* is intelligible and desirable. It is natural then that in the actualization of their intellects and wills, humans are keen to discover the truths and goodness of various beings in reality, i.e.,

³⁰ This reminds us of Kant, who argues that to view humans as rational beings is to respect them, so that the failure to examine one's desires with reason is a case of self-disrespect.

³¹ What is more, truth and goodness by themselves have ultimate character. Truth cannot be compromised by or subsumed under other considerations, and goodness in its fullest sense cannot be subjected to lesser goods.

³² *ST I-II*, q. 2, a. 7. Aquinas writes that the concept of goal "has two senses, viz., (a) the thing itself that we desire to obtain, and (b) the having, i.e., the attaining or the possessing, of that thing."

³³ Human pursuits of truth and goodness correspond to the theoretical and the practical employments of reason. Theoretical reason lies in intellect, while practical reason consists of the rational use of will.

to render them intelligible and find out their desirability. Most Christian theologians believe that human pursuits of truth and goodness, regardless of the pursuers' faiths, show and advance the excellence of intellect and will, and thereby image God's likeness. Yet, the truth and goodness of created beings are limited and partial, and consequently, they cannot actualize human intellect and will to the fullest and cannot fully bring human flourishing. This is also to say that created beings and their goodness cannot be the ultimate goal of human life.

The Trinitarian Basis of Flourishing

Human intellect and will are characterized by the pursuits of all-encompassing truth and goodness, which can fully actualize human nature.³⁴ That is, the intellect can only be perfected by the ultimate truth that underlies and explains all kinds of truths or beings, and human will can only be perfected by the ultimate goodness that is the source of all sorts of goodness. To know truths only partially cannot make the whole reality intelligible, and to desire goodness only fragmentally cannot give rest to human longing.³⁵ The ultimate truth and goodness (or, in Aquinas's terms, universal truth, and goodness) can only be found in the most perfect being who is both the greatest truth and the highest good. In other words, to perfect intellect is to know the most essential truth, which is about the greatest being. To perfect the will is to love the most desirable being, who is the source of all kinds of perfections. Therefore, God is the ultimate goal of human life, and human flourishing lies in knowing and loving God.³⁶ As Truth, God is the most known, and as Goodness, God is the most desired; so in knowing and loving God, one puts one's intellect and will to their greatest functions. However, as Aquinas contends, the greatest truth and the highest good exceed human nature, even pre-fall humanity.³⁷ After the fall, human beings are both limited and sinful, making the ultimate goal become much further away from their reach. That is why it is necessary for post-fall human beings "to be instructed in divine things through divine revelation" so that

³⁴ See *ST I-II*, q. 2, a. 8.

³⁵ See *ST I-II*, q. 1, a. 5.

³⁶ "For man...[attains] the ultimate end by knowing and loving God." *ST I-II*, q. 1, a. 7.

³⁷ *ST I*, q. 1, a.1. Even those truths about God that are discoverable by reason "would come to man only from a few, and after a long time, and mixed in with many errors."

their salvation or flourishing can be guaranteed.³⁸ Intriguingly and paradoxically, human nature can only be perfected by being transcended.

Nevertheless, Aquinas believes that revelation is merely necessary but insufficient for knowing and loving God. Although revelation discloses divine mysteries in a written form, due to the supernatural and holiness of revelation, limited and sinful human beings cannot fathom and love God just by reading scripture. Humans need first to renew or enhance their intellects and wills, which enable them to read scripture and obtain salvation fruitfully. For Aquinas, the enhancement is the working of grace, which is given through the indwelling of the Son and the Spirit in the soul. Nevertheless, why should the enhancing grace be given via the Son and the Spirit? Because first, the Son, as the Father's Word or Wisdom, is eternally generated from the Father as the Father's self-knowledge, and thus, the enhancement of believers' intellects is given through their union with the Son; second, the Spirit eternally proceeds from the Father and the Son as their mutual Love, and so, the enhancement of believers' wills is given in their union with the Spirit. Briefly, the Son and the Spirit's presence in the soul supernaturally activates (i.e., enhances) the faculties of intellect and will into the graced acts of knowing and loving God. Thus, God's objective presence with believers is mediated internally by the Son and the Spirit and externally by scripture so that it can be subjectively perceived in the acts of knowledge and love. I hinted above that the way human rational powers (intellect and will) relate to their objects (truth and goodness) is like the way receptacles relate to their contents. Thus, human life's ultimate goal consists of the union between the *perfected* rational powers of human beings and their *perfecting* objects of pursuit. This union is cognitive and volitional, as human intellect and will are united with truth and goodness. In knowing and loving God as the greatest truth and the highest good, the union is materialized more closely or directly, since God is also truth and goodness in person, who can inhabit and perfect human intellect and will.

The aforesaid Trinitarian aspect of knowing God is based on Aquinas's doctrine of the divine missions.³⁹ Aquinas teaches that in God's redemptive economy, the Father sends His Son and Spirit to the world in the visible and the invisible missions. The visible mission consists of the Son's incarnation and the Spirit's outpouring on the Pentecost day. The invisible mission,

³⁸ *ST I*, q. 1, a.1.

³⁹ *ST I* q. 43, a. 3. See Giles Emery, *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, trans. Francesca A. Murphy (Oxford: Oxford University Press, 2007), 369.

which is more pertinent to our present topic, is about the Son and the Spirit's being sent into the souls of the elect, so that believers can personally appropriate the fruits of redemption. In this invisible mission, the Son is present in the soul's knowing and the Spirit is present in the soul's loving, and through the Son and the Spirit's intellectual and volitional presences, the Father is also present in the soul.

I want to add some clarifying points. First, to say that the Son is present in intellect is to say that the closeness of the Son's presence is experienced in the form of cognitive encounter. God is invisible but rational, so one can sense God's presence in this life is by being directly aware of God's own intellectual life (i.e., what God thinks and knows). The cognitive encounter contains two elements: first, the Son's presence in the soul makes the Son or the Word, who is externally written in scripture, becomes an internally experienced object. For instance, in reading about Christ's obedience amidst temptations, the soul peeks directly into Christ's mind and vividly grasps Christ's faithfulness to the Father. Second, the direct presence of the Word or God's Wisdom, leaves a strong imprint in forming similar wisdom in the soul. This may partly explain Aquinas's view that the Son's invisible mission generates the gift of wisdom.⁴⁰ Thus, the power of Christ's obedience in the text grips the soul and generates Christlike obedience in it. Briefly, knowing God in His Word supernaturally actualizes the potentiality of the human intellect, so that human intellect can participate in the Word's own mind, and it can thereby be transformed into the Son's likeness.

Second, to say that the Spirit is present in the will is to say that the closeness of the Spirit's presence is felt in the form of volitional encounter. God is invisible but spiritual. One can sense God's presence in this life by being directly aware of God's own volitional or affective life. The volitional encounter entails two occurrences: first, in reading God's written word, the Spirit or God's love is breathed through scripture so that the soul can will or love directly what God wills or loves as it is revealed in the text. This is analogous to music: in musical performance, the composer's feeling, which is externally written in the musical notes, becomes internally felt by listeners. Second, the direct presence of the Spirit or God's Love leaves a strong imprint in forming a similar, Godlike love in the soul. This may partly explain Aquinas's view that the Spirit's invisible mission generates the gift of charity or love.⁴¹ For instance, in meditating on the temptation stories,

⁴⁰ *ST I* q. 43, a. 3; *ST III*, q. 7, a. 3.

⁴¹ *ST I* q. 43, a. 3; *ST III*, q. 7, a. 3.

the loveliness of Christ's obedience fills the soul and then replicates a Christlike loving obedience in it. Briefly, loving God in His Spirit supernaturally actualizes the potentiality of will so that human will can participate in the Spirit's own affection, and it can then be transformed into the Spirit's likeness.

Third, more precisely, though, the Son's and the Spirit's invisible missions are inseparable, for the Son's mission is enacted through the Spirit's mission. The soul can directly encounter the Son's mind because the Son is present in the soul *through* the Son's Spirit. Hence, since Love or the Spirit aims at union, so that, just as it is through the Spirit that the Father and the Son are united and mutually transparent, it is also through the Spirit that believers and the Son (and via the Son, the Father) are united and mutually transparent. In view of this, the Spirit's role is twofold: first, the Spirit's cognitive role in the Spirit's mediation of the Son's presence, which includes the Son's mind or wisdom;⁴² second, the Spirit's volitional role, namely, the Spirit-infused love that makes the Son's mind lovable and moving to the soul.⁴³ At any rate, the Spirit's mission is focused on the Son's mission.

To recap, for Aquinas, these inseparable factors are necessary for human flourishing: union with the Trinity, the supernatural perfection of the soul, and learning the written revelation. The first factor is the basis of the other two, and the first two factors are the basis of the last one.

Aquinas also bases the attainment of human flourishing upon the structural similarity between God's interpersonal relationships and the actualization of intellect and will. That is, the soul's act of knowing God resembles the Father's act of knowing Himself, as the Father's cognitive act generates the Son and breathes out the Spirit, and the soul's knowing the Son's wisdom is inseparable from by the Spirit's love. For Aquinas, to flourish is to image God, which is to image the Trinity. In other words, one lives flourishingly, only if one knows and loves God and thereby images God, as intellect and will in knowing and loving God mimic the Son and the Spirit's processions.⁴⁴ It is clear that Aquinas gives a Trinitarian content to the claim that human happiness lies in humans imitating and being united with God.⁴⁵ This also implies that just as the generation of the Son is

⁴² Aquinas, *In Ioan.*, XIV, 26, no. 1958; *SCG IV*. 21.

⁴³ Aquinas, *In Rom.*, VIII, 16, no. 645.

⁴⁴ *ST I*, q. 38, a.1.

⁴⁵ "God brings this about by the gift of grace with the consequent habits of wisdom and charity, the appropriated effects of the Word and Love, which the soul uses at the same

undetachable from the procession of the Spirit, the Son's mission cannot happen without the Spirit's mission, and thus it is unnatural to say that intellect can be perfected by the Son without the will's being perfected by the Spirit. Therefore, the Son's presence in the intellect entails the Spirit's presence in the will so that truly knowing God and rightly loving God entails each other.⁴⁶ That is why Aquinas says that unlike natural wisdom, supernatural wisdom that comes from revelation is an affective knowledge or it "implies a sort of tasting".⁴⁷

On Aquinas's view, the soul's union with the Trinity via scripture brings forth the perfection of the intellect, faith, and the perfection of will, resulting in hope and love.⁴⁸ Thus, faith, hope, and love are the virtues or the excellences of the soul that perfect human nature, and so in this life, human flourishing is expressed in the life that believes in, hopes, and loves God. Unlike natural virtues (knowledge, prudence, bravery, etc.), which are acquired through practices that rely on human efforts, faith, hope, and love are called theological virtues, for they are directed to God and are graciously infused by God.⁴⁹ Those virtues are granted to believers by their union with God in the Spirit. However, this does not mean that believers are not responsible for developing them. Also, for Aquinas, in terms of the order of generation, faith precedes hope and love, since the movement of will can only be based on the knowledge of intellect; yet, in terms of perfection, love is ahead of faith and hope, as believers is fully united with God in love, while faith and hope anticipate that perfect union.⁵⁰ Let us now discuss these theological virtues.

time as it enjoys those divine Persons in the acts of knowing and loving God as He shows Himself to man." D. Juvenal Merriell, "Trinitarian Anthropology," in *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. R. van Nieuwenhove and J. Wawrykow (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 137.

⁴⁶ This does not imply in learning scripture, one must always display strong feelings. For Aquinas, love or charity is the basic affect that underlies various passions, see *III Sent.* d. 27, q. 1, a. 3. Charity is a basic orientation toward goodness that manifests itself in attractions and repulsions. Charity is then like a value system, which, being inseparably attached to wisdom, becomes the basis of value judgments and actions.

⁴⁷ *ST II-II*, q. 43, a. 5, q. 45, a. 2; Aquinas, *In Psalmos XXXIII*, n. 9.

⁴⁸ "Both hope and love belong to the will, since it is the task of one and the same power both to love something and to strive for it when it is not possessed." *ST I-II*, q. 4, a. 3.

⁴⁹ *ST I-II*, q. 62, a.1.

⁵⁰ *ST I-II*, q. 62, a. 4.

The Signs of Flourishing: Faith, Hope, and Love

Faith contains the highest and the most vital kind of knowledge, as it is about God and human salvation. More concretely, for Aquinas, saving faith's central contents are the Trinity (the nature of God) and the incarnation (including Christ's death and resurrection, as the way God saves human beings).⁵¹ Aquinas believes that these contents cannot be discovered and affirmed by human reason that acts independently from the divine revelation and enablement. Faith can come only from God's written word and the soul's union with the Word of God in person. As the perfected form of intellect in this life, faith participates in the Son's 'seeing and hearing' of the Father and should accordingly become the motor of every act of theological thinking and knowing. What is more, the greatest truth that inspires faith is also the highest good that fulfills human longing so that faith works through both intellect and will.⁵² For Aquinas, faith comes from the mission of the Son, and yet, since the Son "[is] not just any sort of word, but the Word who spirates Love," the Son is sent to generate knowledge "by which one breaks forth into the affection of love."⁵³ Here, faith entails the soul's attraction to God as its happiness and the experience of the Father's love of the Son and vice versa. Through faith, the written revelation becomes directly knowable and enjoyable, as believers in the Spirit participate in God's self-knowledge and self-love. For Aquinas, this is the difference between God's right knowledge in faith, which comes from union with the Son, from the merely theoretical knowledge about God, which does not require union with God and can even be had by demons.⁵⁴

It is clear then that faith perfects intellect, because faith implies a privileged access to God's own cognitive and volitional life, which is open only to those who are willing to receive the Son in the Spirit. As a result, faith underlies and precedes hope and love, because knowing God should logically come before hoping for and loving God. On the other hand, faith is an imperfect supernatural cognition, that is to say, faith is a temporary mode of intellectual perfection for those who are still on the way to their heavenly home.⁵⁵ In this life, faith is the initial fulfillment and anticipation of God's

⁵¹ *ST II-II*, q. 2, a. 7, 8.

⁵² Jean P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, *Spiritual Master*, trans. Robert Royal (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003), 6.

⁵³ *ST I*, q. 43, a. 5.

⁵⁴ *ST I*, q. 64, a. 1.

⁵⁵ Although imperfect, faith still denotes a kind of perfection that is relative to believers' status as pilgrims on the way. Besides, regardless of its incompleteness, knowledge by

beatific vision in the afterlife. As a result, faith operates in the lack of full evidence or divine truths' direct sight. However, this lack is supplemented by the authority of God's testimony that moves the soul's will. In faith, "the assent of the intellect is commanded by the will in virtue of the respect and trust that the person speaking elicits and the credentials the person has."⁵⁶ Aquinas accordingly writes that faith consists of *credere Deo* (believing God's truthfulness) and *credere Deum* (believing God's revelation), which lead to *credere in Deum* (faith that pursues God in love). They are not three kinds of faith but threefold relationship between faith and the divine revelation,⁵⁷ and so in every act of faith, *credere in Deum* presupposes *credere Deum*, which is based on *credere Deo*. Like Calvin, Aquinas holds that faith in God is externally rooted in scripture but internally based on the Spirit's testimony, not on external evidence or rational arguments (although the Spirit can use them). To recap, faith is a unique, supernatural perfection of intellect that, through its privileged access to God's inner life, enables the soul *to know and love* God by God's own Knowledge and Love, and, amid unclarity that characterizes this earthly life, *to rely on* the authority of God's testimony.

Through faith, the Spirit perfects human will by orienting it to God, and this movement or seeking after God as the fountain of happiness is called hope.⁵⁸ Hope presupposes the Spirit's work of regeneration that gives birth to the soul's "rectitude of will,"⁵⁹ which refers to the soul's correct orientation to its true end in God. Although limited and sinful human beings can be aware of their need for ultimate happiness, they cannot know its nature and whereabouts. Through faith in revelation, regenerated human beings can know their ultimate goal, and by being moved in the Spirit, they long for or move towards it in hope. Here, following Augustine, Aquinas views hope as the middle point between presumption and despair.⁶⁰ Unlike presumptuous self-sufficiency that leads to indifference to God, believers refuse to be unsatisfied by earthly goods and yet humbly admit their inability to attain heavenly goods without God. Unlike despair that can cause bitterness and fatalism, believers are confident that their hope is not

faith is very much valuable. Quoting Aristotle, Aquinas says that "the least cognition that can be had of the highest things is more desirable than the most firm cognition that is had of the lowest things." *ST I*, q. 1, a. 5.

⁵⁶ Hütter, *Bound for Beatitude*, 315.

⁵⁷ Hütter, *Bound for Beatitude*, 210.

⁵⁸ See *ST I-II*, q. 62, a.3.

⁵⁹ *ST I-II*, q. 4, a. 4. See Aquinas, *In Gal.*, V, 16, no. 308.

⁶⁰ *ST II-II*, q. 17, a. 5.

wishful thinking since God's Word and Spirit, who works in them, testify to God's willingness to eventually make all things right. Now, faith ineluctably leads to hope, for in this life, believers as pilgrims only imperfectly know God, and consequently, their sufferings spur them to look forward to their final liberation in God. Interestingly, it is this imperfect world that becomes the context of God's work to start the perfection of intellect and will in faith and hope; God in His Word and Spirit 'stretches' human intellect and will and enables them to look beyond the confinement of earthly experiences.

The third infused excellence of the soul is love or charity. Similar to hope, love is essentially a perfection of human will. However, unlike hope, which underlines the 'not yet' aspect of happiness, love stresses more of its 'already' aspect. More precisely, the Spirit-infused love in the soul evidences the union of the divine and human persons, and love in this way already actualizes the highest good, albeit incompletely.⁶¹ Actually, love amounts to the union itself, as love interiorizes the beloved in the lover and vice versa.⁶² Therefore, love as the evidence of union with God becomes the motor of faith and hope. Given this, although faith logically precedes love (one cannot love what one does not know), love to some extent also moves faith (one does not want to know what one does not desire).⁶³ Although hope logically precedes love (one hopes for the consummation of love), love to some degree also moves hope (one does not hope for what one does not love). Love here evidences divine empowerment, since to say that love moves faith and hope is to say that the Spirit moves the soul to believe and hope in God through love. One can accordingly say that love moves love itself, namely, love as the fruit of union with God moves believers to love God even more. Moreover, love can refer to the very end of the journey of faith, namely, the consummation of believers' union with God, which has not happened yet. So, the 'already' part of love (in union with God) moves the soul to hope for the 'not yet' consummation of love. Hence, love encompasses both the 'already' and the 'not yet' aspects of eternal life.

Finally, since the Spirit, who brings forth love, is inseparable from the Word, to say that love moves faith and hope is to say that God's Word instills faith and hope. In this light, the priority of love does not negate the priority of faith, as Aquinas says, "loving is preeminent over knowing as far as effecting movement [toward the end] is concerned, but knowing precedes

⁶¹ This is because union with God, which is evidenced by love, is the very essence of eternal life that believers can already enjoy on this earth.

⁶² Aquinas, *III Sent.* d. 27, q. 1, a. 1.

⁶³ *ST I-II*, q. 3, a. 4.

loving in the attainment [of the end].”⁶⁴ That is, through faith, one knows the end, and via charity, one desires it.⁶⁵ We can say that whereas faith is the epistemic basis of union with God, love is its volitional or moving basis, and hope is the connection between faith and love and the increasingly perfect faith or knowing and loving.

Faith, hope, and love enhance rational powers and bring humanity closer to perfection, but this does not mean that humans possess higher Intelligence and Emotional Quotients in having those excellences. For Aquinas, faith, hope, and love bring forth flourishing, for the reasons that they mediate union with the Trinity, and humans can only attain the fullness of being in union with God. Without revelation and its fruits (faith, hope love), humans cannot be as real as they should be. It is in line with this belief that Aquinas closely links theology with human flourishing.

Theological Learning for Flourishing: General Guidelines

Theology can be defined as the systematic reflection of the content of faith, namely, the content that is also the reason for hope and love. Hence, theological activities should be naturally based on the exercises of faith, hope, and love, and not merely on cognitive learning.⁶⁶ For Aquinas, theology or *sacra doctrina* is distinguished as a divine discipline, “both as to its subject and to the mode of receiving.”⁶⁷ In other words, theology is not just a science about God but also a science through which human intellect and will are perfected by the infused knowledge and love.⁶⁸ Aquinas’s claim implies that theology is God’s means to perfect faith, hope, and love, and thereby actualize human flourishing.

Consequently, doing theology is an integral part of sanctification, if not one of the main parts of sanctification, for to be sanctified is to grow in faith,

⁶⁴ *ST I-II*, q. 3, a. 4. Aquinas also writes that wisdom, which comes from faith, “has a cause in the will, viz., charity, but it has its essence in the intellect.” *ST II-II*, q. 45, a. 2.

⁶⁵ Aquinas, *III Sent.* d. 23, q. 1, a. 5.

⁶⁶ Consequently, theology is rooted in faith and not reason *per se*, and yet the faith is not irrational but a faith that perfects reason. This is quite similar with the Reformed theology, which stresses that while revelation is the external epistemic foundation (*principium cognoscendi externum*) of theology, it is faith, and not reason, that is the internal epistemic foundation (*principium cognoscendi internum*) of theology. See Louis Berkhof, *Introduction to Systematic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1979), 96, 97.

⁶⁷ Aquinas, *I Sent.*, “Prologue,” q.1, a.3.

⁶⁸ *I Sent.* “Prologue,” q. 1, a. 1, ad. 2.

hope, and love through God's Word in the Spirit. Thus, all believers who enormously grow in the knowledge and love of God inevitably do theology, albeit in varying degrees and forms. Now, suppose sanctification is understood not in a narrowly moral sense but as the unfolding of eternal life. In that case, theology can be seen as a means and a fruit of human flourishing. Theology is a means, as it actualizes God-given excellences and brings forth happiness. Theology is a fruit, as theological knowledge results from human flourishing, which consists of union with God through intellect and will.

Here I want to propose some guidelines for theological learning in accord with Aquinas's account of human flourishing. These guidelines are quite general, so readers can easily modify them or think about their more concrete implementations. First, faith perfects intellect by revealing the greatest truth. So, in learning scripture theologically, one must aim to present it in the ways that approximate God's viewpoint (*sub specie Dei*). One such way is organic systematicity, i.e., presenting the contents of revelation holistically without neglecting the need to explain the coherence or the interconnections of their components.⁶⁹ Another way is to penetrate the biblical concepts that have become commonplace in the church (faith, love, life, etc.) by defining them accurately, probing their richness, and examining their use. Having scripture-based critical eyes is a result of believers' participation in the Son's wisdom through faith, which enables them to always see beyond superficiality and grasp the essences of everything in life. In short, because believers should ideally think and know in union with the Son or God's very Wisdom, they should facilitate the Son's enlightening work by developing the skills to see things holistically, analytically, and critically.

Second, on the other hand, seeing that faith is the infused but imperfect mode of knowing that awaits final consummation, theological learning should avoid trying to give comprehensive answers to all problems. Humility is a primary fruit of faith, as faith combines knowledge and mystery in itself. The mystery element in faith is indispensable because the object of faith is not an abstract theory but the ultimate reality that is both transcendent and

⁶⁹ Consider this ideal of doing theology in the Reformed tradition: "God certainly sees the truth as a whole, and it is the duty of the theologian to think the truths of God after Him. There should be a constant endeavor to see the truth as God sees it, even though it is perfectly evident that the ideal is beyond the grasp of man in his present condition." Louis Berkhof, *Systematic Theology: New Combined Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

personal,⁷⁰ so that entering into relationship with God requires trust. This is why, for medieval theologians and the reformers, trust (*fiducia*), in addition to knowledge (*notitia*) and assent (*assensus*), is a necessary condition of faith.⁷¹ To nurture trust, teachers and students of theology need to eschew rigid denominationalism, aversion to theological challenges, and unwillingness to wait patiently for God amid uncertainty or confusion. At any rate, to nurture faith, the church needs to evade rationalism and anti-intellectualism, as both extremes are just different sides of fanaticism, which attempt to seek self-security and undermine trust.

Third, if theology is rooted in faith and faith inevitably leads to hope, then doing theology is inseparable from the exercise of hope. Nevertheless, how to do theology in hope? An Aquinas scholar writes, “hope is the most autobiographical of all the virtues. Hope regards always my own story, stretching it forward to its possible ending.”⁷² In this light, learning theology should address people’s natural concern to make sense of life. One way to do it is by placing one’s life story inside God’s salvation history. We can call this the personalization of the biblical worldview. The biblical plots of creation, fall, redemption, and glorification are appropriated as the plots of one’s own life story, so that one can interpret one’s past and present and hope for the future through God’s perspective. Learning scripture correctly reinforces hope since it is through revelation that believers can increasingly recognize their true goodness. Hence, doing theology involves explicating the biblical worldview or God’s redemptive narrative and placing one’s life story inside it.

Fourth, another way to exercise hope in theological learning is to let oneself be hurt by the brokenness and miseries in this world. In entering more deeply into the various sufferings of other people and their own, believers are letting their theological beliefs face severe challenges. This will necessitate their reviewing of their theology and longing for God’s final deliverance, both of which can activate the virtue of hope. *In rethinking their theology*, believers can find that a complete understanding of truth is not achievable in their pilgrimage, but they can hope for it in their ‘fatherland.’ To do theology is itself an act of hope, as it anticipates the full realization of

⁷⁰ Faith “is elicited by and is directed toward its object, the first truth, who is not some abstract truth, but subsistent truth, the Trinity.” Hütter, *Bound for Beatitude*, 219.

⁷¹ See Richard Muller’s historical analysis of the concept of faith in his *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2001), chapter 9.

⁷² Charles Pinches, “On Hope,” in *Virtues and Their Vices*, ed. Kevin Timpe and Craig Boyd (Oxford: Oxford University Press, 2014), 362.

flourishing, in which faith is consummated in the perfect vision of God, hope in the full presence of God, and love in the pure delight in God.⁷³ For Aquinas, theology is done in the context of believers' journey home. Namely, it is the soul's effort to gaze at the face of God from afar, which can only be satisfied in the *eschaton*. Besides, *in expecting God's deliverance*, believers can steer clear of both presumption and despair with the help of their incomplete but firm theological knowledge. Here, as Aquinas points out, hope is inseparable from courage and action,⁷⁴ which are strengthened by believers' love for God as their highest good and their longing for the fulfillment of their life stories, including the life stories of those whom they love. Hopeful courage empowers believers to cling to faith against all odds, while hopeful actions, which include prayers, are based on the faith in God's conservation of all good acts that He Himself inspires.

Fifth, if theology is rooted in faith and faith is moved by and engenders love, then doing theology is empowered by and empowers love. How can love empower theology? Seeing that knowing God comes from *both* revelation and the Spirit's mission (for uniting the soul and the Word), theology can be energized by combining Bible reading and praying,⁷⁵ which resembles the practice of *lectio divina*.⁷⁶ While Bible reading provides the objective basis for listening to the Son, praying provides the subjective basis for it: the Spirit uses prayer to interiorize the Word in the soul. Here, prayer aims at two main goals: (a) preparing a listening ear or a disciple's heart, as praying attunes believers' minds with God's mind; (b) in studying scripture with praying heart, the third-personal information in the text is transformed into God's second-personal (I-You) address to believers, and second-personal communication is indicative of a union between persons.⁷⁷ It is

⁷³ *ST I-II*, q. 4, a. 3; *ST I*, q. 38, a.1.

⁷⁴ "Like its cousin fear which sends me running in flight, hope sends me forward, stretching forth to an arduous good." Pinches, "On Hope," 362.

⁷⁵ It is theologically apt to say that prayer is inspired by the Spirit, as prayer is motivated by loving desire for God and oneself, and it is therefore a main means of union. See Aquinas, *Comp. Theol.*, I. 23, II.2. "To pray is for us to be taken over, possessed by the Holy Spirit, which is the life of love between Father and Son." Herbert McCabe, "Prayer", *The McCabe Reader*, ed. B. Davies & P. Kucharski (New York: T&T Clark, 2016), 152.

⁷⁶ See these theologically sensitive books on *lectio divina*: Mario Magrassi, *Praying the Bible*, trans. E. Hagman (Collegeville: Liturgical, 1998); Raymond Studzinski, *Reading to Live* (Trappist: Cistercian, 2009); Duncan Robertson, *Lectio Divina* (Trappist: Cistercian, 2011).

⁷⁷ On how the notion of second-personal communication explains the phenomenology of union with God in the Spirit, see Andrew Pinsent, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics* (New York: Routledge, 2012); Eleonore Stump, "The Non-Aristotelian

quite clear then that the study of God's words through prayer can occasion believers' union with God, for believers in prayer open themselves to God who opens Himself in His Spirit, and union between persons cannot happen without mutual openness or presence.⁷⁸

Sixth, if prayer empowers theology, then how theology can empower prayer? The answer is similar: by uniting learning and praying but in a different direction. Suppose prayer energizes theology by interiorizing God's Word in the soul. In that case, theology energizes prayer by interiorizing the soul in the Word. That is, theology gives rise to prayer when believers not only know God but also know themselves through knowing God. In prayer, one digests God's Word by honestly relating the Word with one's situations, confessing one's failures to obey, and asking for grace to become a Christlike person. As many theologians from various church traditions underline, healthy theology should engender self-knowledge because human beings cannot know themselves rightly without God's mediation. Theology enhances one's self-knowledge and shows that one's previous self or being is made superficial and bad by the attachments to transitory beings and impermanent goodness.⁷⁹

Seventh, if theology is done in faith, hope, and love, which are the perfections of intellect and will that rule human body, then, learning theology should lead to concrete actions. Generally speaking, as love transforms the lover into the beloved's likeness,⁸⁰ the love-empowered study of the Word transforms believers into the Son's likeness, which is expressed in Christlike behaviors. It is crucial then that theological educators or mentors in seminaries and churches inspire believers' intellects and affections and train their actions to be more consistent with the Word in all areas of living (family, ministry, workplaces, society, etc.). Furthermore, Aquinas thinks that faith contains wisdom, which is knowledge about the highest cause of things, and wisdom entails the skill to order life priorities

Character of Aquinas's Ethics," *Faith & Philosophy* 28, no. 1 (January 2011): 29-43, <https://doi.org/10.5840/faithphil201128114>.

⁷⁸ See Eleonore Stump's insightful account on the conditions for union with God in her *Wandering in Darkness* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 109-120.

⁷⁹ Michael Allen, "The Active and Contemplative Life: The Practice of Theology," in *Aquinas Among the Protestants*, ed. M. Svenson & D. VanDrunen, 201. A Reformed theologian explains the Thomist ideal of doing theology this way: "Theology is meant to draw us away from lesser goods or less potent ways of knowing the ultimate good...and to draw us to the most potent and primal source of truth, goodness, and beauty. In other words, theology is meant to further our intellectual communion with the triune God."

⁸⁰ *III Sent.* d. 27, q. 1, a. 1; *ST I-II*, q. 62, a. 3.

and act well.⁸¹ One reason for this is that theological wisdom revolutionizes believers' value systems, and as a result, they are enabled to judge and rank the goodness of beings rightly by having the Highest Good as their standard. The change of value systems will affect behavioral transformation because human actions basically come from human attachments to things that they deem good.

It is evident that the suggestions mentioned above envision a holistic understanding of theology that integrates the head and the heart, knowledge of God and self-knowledge, as well as being and acting.⁸² This holistic vision is rooted in the Trinitarian anthropology, which sees humanity's fullness in the imaging of God by participating in the Father's life through the Son and the Spirit. In this self-fulfillment process, human intellect and will are expanded and more actualized in their unions with God's Wisdom or the Word and God's Love or the Spirit. As a result, human beings are constantly receiving their Godlike true being and great goodness from the Triune God, who is the truest being and the highest goodness.

Lastly, since to receive more being and more goodness is to know and love God more, the unity between learning and praying is a practice that underlies all the suggestions above. This is because praying transforms the study of God's Words into second-personal communication, which unifies God's openness to the soul and the soul's openness to God. Moreover, in the union between prayer and study, believers can participate in the life of the Trinity, for, as Aquinas says, the unity between knowing and loving God is rooted in the inseparability between the generation of the Son and the procession of the Spirit. Thus, the Trinitarian basis and structure of theology may very well explain why for Aquinas, "there was no need to elaborate a spirituality *alongside* his theology. His theology itself is spiritual theology."⁸³

⁸¹ See *ST* II-II, q. 45, a. 3.

⁸² Thus, it may well be advisable to introduce the writings of church fathers and other classical theologians to the seminarians, as those writings were inspired by a more holistic approach to theology that does not separate learning and praying, theological knowledge and love, as well as loving God and loving oneself. This practice is very helpful for immersing seminarians in the Christian mindset or biblical culture, considering also that seminaries are the places where spiritual treasures of the church are transmitted and preserved.

⁸³ Jean P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, *Spiritual Master*, 18.

Concluding Remarks

This paper aims at changing the way people see theology. Instead of viewing theology as cerebral gymnastics for mastering Christian dogmas, theology is seen here as an experience of flourishing or the fullness of being. Of course, theology is not about the whole areas of life, but if theology is the exercise of the infused excellences of faith, hope, and love, then theology can be seen as a condensed form of new life in Christ. For this reason, doing theology brings delight or joy. More precisely, doing theology is delightful, because delight indicates a fuller or more lively form of life, and theology that enriches intellect and will brings forth the fullness of being for humanity. Also, joy is caused by God's presence, and studying scripture is joyful, as knowing and loving God's Word presupposes the presence of the Word in the Spirit.⁸⁴

In brief, living flourishingly and joyfully consists of the union with the Triune God through knowledge and love. This is the Christian version of self-actualization or self-fulfillment, which is not based on egocentrism, but on the exercise of "self-forgetful self-realization,"⁸⁵ since believers in union with God are not self-focused but immersing themselves in the delightful knowledge and love of God. Thus, strictly speaking, the center of everything, including human happiness, is God. So the cause and the object of flourishing is the Triune God, and humans are happy, insofar as they enjoy God in intellect and will.⁸⁶ If that is the case, then human flourishing essentially manifests God's being and goodness. We can affirm with Irenaeus that God's glory is found in fully alive human beings, and to be fully alive is to see God.

References

- Allen, Michael. "The Active and Contemplative Life: The Practice of Theology." In *Aquinas Among the Protestants*, edited by Manfred Svenson and David VanDrunen, 189-206. Oxford: Wiley-Blackwell, 2018.
- Allen, Michael, and Swain, Scott R. *Reformed Catholicity: The Promise of Retrieval for Theology and Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.

⁸⁴ *In Gal.*, V, 22, no. 308.

⁸⁵ This is Reinhard Hütter's terms, see his *Bound for Beatitude*, 225.

⁸⁶ *ST I-II*, q. 2, a. 7; q. 3, a. 1.

- Aquinas, Thomas. *Commentary on the Gospel of John 9-21*. Translated by Fabian R. Lacher. Lander: Aquinas Institute, 2013.
- . *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Translated by F.R. Lacher. Lander: Aquinas Institute, 2012.
- . *Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. Translated by F. Lacher. Albany: Magi, 1966.
- . *Compendium of Theology*. Translated by Richard J. Regan. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *On Love and Charity: Readings from the "Commentary on the Sentences of Peter Lombard."* Translated by Peter Kwasniewski. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008.
- . *I Sententiarum*, "Prologue." Translated and edited by Ralph McInerny. In *Thomas Aquinas: Selected Writings*, New York: Penguin, 1998.
- . *Summa Theologiae*. Translated by Alfred J. Freddoso. <https://www3.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC.html>
- . *Summa Contra Gentiles: Book One, God*. Translated by Anton C. Pegis. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
- . *Summa Contra Gentiles: Book Three, Providence Part 1*. Translated by Vernon Bourke. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.
- Bavinck, Herman. "Foreword to the First Edition (Volume 1) of the *Gereformeerde Dogmatiek*." Translated by John Bolt. *Calvin Theological Journal* 45 (2010): 9-10.
- Berkhof, Louis. *Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- . *Systematic Theology: New Combined Edition*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Budiman, Kalvin. "A Protestant Doctrine of Nature and Grace as Illustrated by Jerome Zanchi's Appropriation of Thomas Aquinas." PhD. diss., Baylor University, 2011.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by Ford Lewis Battles, Louisville: Westminster John Knox, 1960.
- Carter, Craig. *Interpreting Scripture with the Great Tradition: Recovering the Genius of Premodern Exegesis*. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.
- Chappell, Timothy. "Glory as an Ethical Idea." *Philosophical Investigations* 34, no. 2 (April 2011): 105-134. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.2011.01435.x>
- Emery, Giles. *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*. Translated by Francesca A. Murphy. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- Hütter, Reinhard. *Bound for Beatitude: A Thomistic Study in Eschatology and Ethics*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2019.
- MacDonald, Scott, ed. *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Magrassi, Mario. *Praying the Bible*. Translated by E. Hagman. Collegeville: Liturgical, 1998.
- McCabe, Herbert. *The McCabe Reader*. Edited by B. Davies & P. Kucharski. New York: T&T Clark, 2016.
- McCosker, Philip, and Turner, Denys. ed. *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Merriell, D. Juvenal. "Trinitarian Anthropology." In *The Theology of St. Thomas Aquinas*. Edited by Rick van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.
- Muller, Richard A. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ortlund, Gavin. *Theological Retrieval for Evangelicals: Why We Need Our Past to Have a Future*. Wheaton: Crossway, 2019.
- Pinches, Charles. "On Hope." In *Virtues and Their Vices*. Edited by K. Timpe and C. Boyd, 349-368. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Pinsent, Andrew. *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics*. New York: Routledge, 2012.
- Porter, Jean. "Happiness," in *The Cambridge Companion to the Summa Theologiae*. Edited by Phillip McCosker & Denys Turner. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Robertson, Duncan. *Lectio Divina*. Trappist: Cistercian, 2011.
- Shields, Christopher, and Robert Pasnau. *The Philosophy of Aquinas*. NY: Oxford University Press, 2016.
- Studzinski, Raymond. *Reading to Live*. Trappist: Cistercian, 2009.
- Stump, Eleonore. *Wandering in Darkness*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . "The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics." *Faith & Philosophy* 28, no. 1 (January 2011), 29-43. <https://doi.org/10.5840/faithphil201128114>
- Svenson, Manfred, and David VanDrunen, eds. *Aquinas Among the Protestants*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2018.
- Timpe, K., and C. Boyd, eds. *Virtues and Their Vices*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Torrell, Jean P. *Saint Thomas Aquinas*. Vol. 2, *Spiritual Master*. Translated by Robert Royal. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003.
- Trueman, Carl. *John Owen: Reformed Catholic, Renaissance Man*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Van Asselt, Willem, and Eef Dekker, eds. *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*. Grand Rapids: Baker, 2001.
- Vos, Arvin. *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views on the Thought of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Christian University Press, 1985.

Gereja di antara Pendekatan Rasionalistik dan Afektif: Meninjau Ulang Konsep *Imago Dei* dan Imam Rajani serta Implikasinya bagi Revitalisasi Gereja

Hendra Yohanes

Pendahuluan

Dewasa ini, gereja menghadapi banyak tantangan dari berbagai penjur. Gereja berada di dalam dunia yang semakin kompleks problematikanya. Hal ini menjadi semakin menantang bagi para rohaniwan dan pengerja gerejawi.¹ Guinness mengamati salah satu problematika yang memengaruhi gereja adalah sekularisasi; bahkan sekali pun gereja konservatif menentang sekularisme, tanpa sadar mereka telah terkena pengaruh sekularisasi seperti ditandai dengan “pendewaan angka dan teknik.”² Nash juga memiliki pengamatan yang serupa ketika melihat bagaimana sekularisme telah masuk dan menyedot tenaga rohani gereja dengan konsumerisme dan rasionalismenya.³ Dengan kata lain, sekularisme telah menyusupi gereja dengan mengangkat nilai-nilai keduanya yang menjadi pusat dari wawasan dunia sekularisme.⁴

¹ Lih. Chad Lakies, “The New Religious Context in the North Atlantic World: God’s Mission in a Secular Age,” *Lutheran Mission Matters* 24, no. 1 (2016): 68.

² Mark Dever, *Sembilan Tanda Gereja yang Sehat*, terj. Ichwei G. Indra dan Jessy Siswanto, ed. ke-2 (Surabaya: Momentum, 2014), 17–18.

³ Robert N. Nash, “Reaching Secular People,” *Review & Expositor* 101, no. 3 (2004): 512.

⁴ Fenomena sekularisme sendiri bersifat kompleks dan berdampak kepada masyarakat dalam berbagai bentuk, termasuk perubahan dari konteks monokultural ke konteks multireligius dan multikultural. Lih. Roderick R. Hewitt, “The Changing Landscape of Christianity and the Challenging Context of Secularism,” *The Ecumenical Review* 67, no. 4 (2015): 549, <https://doi.org/10.1111/erev.12188>. Umat Kristen kontemporer memang menghadapi tantangan “*an age of a plurality of views*,” di mana banyak kisah akbar (*grand stories*) yang dipertandingkan. Lihat Lakies, “The New Religious Context,” 74.

Dalam pengamatan Smith, gereja dan kekristenan telah mengadopsi definisi rasionalistik dari Rene Descartes tentang natur manusia.⁵ Menurut rasionalisme, manusia didefinisikan semata-mata berdasarkan rasio (*reason*) sebagai makhluk intelektual sehingga emosi dan moralitas tidak esensial dalam natur manusia.⁶ Namun, apakah Alkitab sendiri mengajarkan bahwa manusia merupakan citra Allah (*imago Dei*) karena manusia semata-mata adalah makhluk rasional? Gereja yang menganut pendekatan rasionalistik cenderung menekankan pengajaran doktrin-doktrin yang benar kepada warga jemaatnya agar tidak terpengaruh oleh ajaran yang tidak alkitabiah. Pembinaan doktrinal, seminar-seminar teologi, dan pendidikan teologi untuk jemaat awam menjadi program prioritas dari gereja demikian. Namun, apakah revitalisasi gereja hanya semacam proyek “mengisi rasio” warga gereja dengan doktrin-doktrin Kristen?

Selain rasionalisme, gereja juga menghadapi tantangan konsumerisme yang mengejar pemenuhan kepuasan jemaat sebagai konsumen.⁷ Budaya dan roh zaman yang konsumeristik telah mengkhancurkan umat Kristen ketimbang iman Kristen yang membentuk pola konsumsi kita.⁸ Scotland menyindir bahwa memilih gereja sekarang seperti memilih barang di toko, tergantung daftar belanja apa yang ada pada minggu itu.⁹ Gereja tanpa disadari dipersepsikan menjadi salah satu produk atau komoditas di pasar dunia yang konsumeristik. Contoh yang eksplisit adalah bagaimana membuat jemaat atau hadirin ibadah *merasa nyaman dan puas* dengan pelayanan yang diberikan oleh gereja. Program gereja sengaja dirancang agar kebutuhan emosional jemaat dapat disalurkan dalam bentuk ibadah,

⁵ James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 30.

⁶ Anthony T. Vento, “Christian Theistic Anthropology” (disertasi, Liberty University, 2018), 10.

⁷ Lih. *ibid.*, 24–25, 58. Konsumerisme merupakan perwujudan hedonisme, aliran filsafat yang mengutamakan kenikmatan (*pleasure*) sebagai kebaikan tertinggi (*summum bonum*). Implikasinya adalah konsumerisme yang memandang bahwa segala sesuatu dapat dikonsumsi demi kenikmatan dan segala sesuatu dapat dibeli.

⁸ Lih. Craig Bartholomew, “Christ and Consumerism: An Introduction,” dalam *Christ and Consumerism: Critical Reflections on the Spirit of Our Age*, ed. Thorsten Moritz dan Craig G. Bartholomew (Carlisle: Paternoster, 2000), 2, 9–10.

⁹ Nigel Scotland, “Shopping for a Church: Consumerism and the Churches,” dalam *Christ and Consumerism: Critical Reflections on the Spirit of Our Age*, ed. Thorsten Moritz dan Craig G. Bartholomew (Carlisle: Paternoster, 2000), 136.

pembinaan, dan acara-acara gerejawi yang menyasar afeksi (*affections*) jemaat.¹⁰

Penekanan terhadap aspek emosional ini juga berkorelasi dengan semangat era pascakebenaran (*post-truth*). Survei Barna mengidentifikasi karakteristik masyarakat pascakebenaran, antara lain: ketidakpercayaan terhadap otoritas, erosi terhadap yang sakral, pertarungan antara perasaan dan fakta, berita palsu (*fake news*), dan kemunculan tribalisme.¹¹ Meskipun survei ini dilakukan di Amerika Serikat, geliat fenomena *post-truth* ini juga terlihat di Indonesia.¹² Bagaimana gereja menghadapi *zeitgeist* pascakebenaran yang membuat orang-orang lebih mempercayai perasaan (*emotional appeal*) dan mengejar pemenuhan kepuasan emosional ketimbang mempercayai kebenaran Alkitab dan hidup sebagai umat Tuhan?

Tulisan ini akan mengkaji bagaimana revitalisasi gereja berada di antara dua ekstrem, yakni pendekatan rasionalistik dan afektif. Di balik setiap pembinaan warga gereja pasti ada antropologi teologis di mana sekumpulan asumsi tentang natur pribadi manusia diyakini.¹³ Arah revitalisasi gereja sangat berhubungan dengan pemahaman antropologi teologis dan visi alkitabiah yang hendak dicapai. Pendekatan rasionalistis berangkat dari konsep *imago Dei* yang dipengaruhi oleh rasionalisme dan akan

¹⁰ Lih. *ibid.*, 149. Meskipun demikian, bukan berarti gereja yang menerapkan pendekatan rasionalistik luput dari semangat konsumerisme. Gereja yang mengutamakan kepuasan intelektual jemaat untuk mendengarkan diskursus teologi yang *sophisticated* namun abai terhadap disiplin rohani maupun pelayanan kepada kaum marginal, sesungguhnya tetap dipengaruhi oleh konsumerisme karena menyasar selera intelektual dari kelompok tertentu. Strategi pemasaran terhadap segmen tertentu seperti ini disebut *niche marketing*.

¹¹ Roxanne Stone, ed., "The Truth about a Post-Truth Society: Barna Identifies Five Reasons the World Is No Longer in Agreement about Anything," dalam *Barna Trends 2018: What's New and What's Next at the Intersection of Faith and Culture* (Grand Rapids: Baker, 2017), 116–121.

¹² Dalam kurun waktu dua kali pemilihan umum di Indonesia, fenomena *hoax* membanjiri media sosial yang memengaruhi masyarakat, termasuk umat Kristen. Masyarakat pascakebenaran cenderung mempercayai berita tanpa mencerna dengan teliti terlebih dahulu sebelum disebarluaskan kepada orang lain (bdk. Roxanne Stone, ed., "Post-Truth Society," 119–120). Berkenaan dengan topik berteologi di era *post-truth*, lih. Hendra Yohanes, "Model Ortodoksi-Ortopraksi-Ortopati: Sebuah Usulan Model Berteologi sebagai Cara Hidup Kaum Injili di Dunia Pascakebenaran," *Jurnal Amanat Agung* 15, no. 1 (2019): 77–110, <https://doi.org/10.47754/jaa.v15i1.376>.

¹³ Bdk. Smith, *Desiring the Kingdom*, 37.

mengutamakan pemahaman doktrin dengan rasio.¹⁴ Sebaliknya, pendekatan afektif cenderung mengutamakan atau memuaskan aspek emosional atau perasaan (*affections*).¹⁵ Pendekatan afektif yang berlebihan selaras dengan semangat konsumerisme dan pascakebenaran.

Dengan meninjau ulang konsep *imago Dei* dan imamat rajani, penulis menawarkan pemahaman yang alkitabiah berkenaan dengan revitalisasi gereja. Pemahaman tentang manusia sebagai gambar Allah di dalam dunia ini akan membantu menanggapi kedua ekstrem di atas. Manusia merupakan citra Allah yang diciptakan untuk menyembah kepada Allah, menyerupai dan mewakili pemerintahan Allah di dalam dunia. Gereja sebagai imamat rajani dipanggil untuk menjalankan peran liturgis, cara hidup umat yang kudus, dan menaati mandat budaya dan Amanat Agung. Visi alkitabiah tentang citra Allah dan imamat rajani ini yang akan mengarahkan gereja menuju revitalisasinya.¹⁶ Karena itu, penulis akan memaparkan sumber-sumber biblikal dan ekstrabiblikal dalam mengonstruksi pemahaman bahwa manusia adalah gambar dan rupa Allah (*imago Dei*). Selanjutnya, konsep gereja sebagai imamat rajani (*royal priesthood*) di 1 Petrus 2:9 akan dibahas melalui studi biblikal, termasuk alusi kepada Perjanjian Lama (PL). Akhirnya, penulis akan menarik implikasi teologis dari kedua konsep alkitabiah ini bagi revitalisasi gereja di antara ekstrem pendekatan rasionalistis dan afektif.

Meninjau Konsep *Imago Dei* melalui Studi Biblikal dan Ekstrabiblikal

Manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah (Kej. 1:26-28, *imago Dei*) atau citra Allah. Ungkapan ini muncul di tiga tempat dalam kitab

¹⁴ Lih. Vento, "Christian Theistic Anthropology," 67-68. Ekstrem rasionalistik cenderung skeptik terhadap perasaan atau afeksi. Descartes bahkan memandang sumber terkuat kekeliruan atau kesalahan manusia adalah kehendak, hasrat, dan perasaan; sedangkan rasio dianggap sebagai satu-satunya instrumen yang dapat menuntun kita untuk mencapai kebenaran.

¹⁵ *Ibid.*, 90. Sebagian pengkhotbah hanya menekankan bahwa yang penting adalah jemaat percaya dan "merasa" baik dengan kekristenan serta tidak perlu berpikir mengenai kebenaran Alkitab dengan sungguh-sungguh.

¹⁶ Di dalam tanda kedelapan dari gereja yang sehat, Dever mengutip Kejadian 1:28 dalam menjelaskan ide pertumbuhan dalam Alkitab dengan teks penciptaan (bdk. Dever, *Sembilan Tanda Gereja yang Sehat*, 256, 259, 263). Akan tetapi, ia tidak menjelaskan lebih lanjut bagaimana pemahaman *imago Dei* bersumbangsih bagi pertumbuhan gereja.

Kejadian 1:26-28; 5:1-3; dan 9:6. Tafsir terhadap manusia sebagai citra Allah mempunyai sejarah yang panjang. Agustinus merujuk citra Allah kepada tiga serangkai dari intelektualitas, emosi, dan kehendak manusia yang menyerupai hakikat tritunggal dari Allah sendiri (*De Trinitate* 7-15).¹⁷ Sementara itu, Irenaeus memandang bahwa gambar Allah mencakup rasionalitas manusia dan kebebasan manusia untuk membuat keputusan dan bertanggung jawab atas keputusannya.¹⁸ Sedangkan, Thomas Aquinas merujuk gambar Allah terletak di dalam kecerdasan, rasio atau pikiran manusia.¹⁹ Dari penafsiran ketiga tokoh ini, rasio manusia dirujuk sebagai dasar yang menentukan manusia untuk menyanggah gambar Allah.

Dalam PL, kata Ibrani yang digunakan untuk “gambar” dan “rupa” di Kej. 1:26 adalah *šēlēm* dan *d^emût*. Kata “gambar” (*šēlēm*) dapat merujuk kepada replika objek penyembahan atau persembahan (1Sam. 6:5, 11); lukisan (Yeh. 16:47; 23:14); gambaran, siluet atau bayangan orang (Mzm. 39:7; 73:20); umumnya merujuk patung, khususnya patung dewa atau berhala (Bil. 33:52; 2 Raj. 11:18; Am. 5:26).²⁰ Sebelas dari ketujuh belas kemunculan kata “gambar” di Daniel pasal 2-3 mengacu kepada patung kultis yang didirikan oleh raja Nebukadnezar II.²¹ Berdasarkan analisis kata “gambar” ini, setidaknya dapat ditemukan makna yang mengacu kepada patung dalam konteks penyembahan dan berkaitan pula dengan otoritas kerajaan.

Sedangkan, kata *d^emût* merupakan istilah yang lebih umum untuk “keseperuaan” (*resemblance*) yang jenis kemiripannya dapat disimpulkan sesuai konteks kemunculan kata tersebut.²² Beberapa contoh penggunaan kata ini antara lain: malaikat disebutkan sebagai “sesuatu yang menyerupai

¹⁷ J. Richard Middleton, *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1* (Grand Rapids: Brazos, 2005), 19, catatan kaki no. 15.

¹⁸ Bdk. pandangan filsuf Yunani klasik (Plato, Aristoteles dan kaum Stoik) yang juga mengajarkan tentang rasio sebagai karakteristik tertinggi manusia. Lih. *ibid.*; Anthony A. Hoekema, *Manusia: Ciptaan Menurut Gambar Allah*, terj. Irwan Tjulianto (Surabaya: Momentum, 2015), 45.

¹⁹ Lih. Hoekema, *Manusia*, 46-47.

²⁰ Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (London: T&T Clark, 2011), 27-28. Bdk. juga Richard Lints, *Identity and Idolatry: The Image of God and Its Inversion*, *New Studies in Biblical Theology* 36 (Downers Grove: InterVarsity, 2015), 75.

²¹ Middleton, *Liberating Image*, 130.

²² C. John Collins, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg: P&R, 2006), 65.

manusia” dalam penglihatan Daniel (Dan. 10:16),²³ manusia diciptakan menurut rupa Allah (Kej. 1:26); dan kemiripan antara anak dengan ayah (antara Set dan Adam) seperti Adam menyerupai Allah (Kej. 5:3). Wenham mengategorikan kata ini sebagai kata benda abstrak dan sangat berkaitan dengan kata kerja *המך* yang berarti: seperti, menyerupai atau mirip (*to be like, resemble*).²⁴ Analisis kata “rupa” ini menunjuk kepada keserupaan atau kemiripan secara umum.

Pada 1979, ditemukan patung Raja Adad-iti (Had-yit’i) dari abad ke-9 SM di Tell Fekheriyeh (Syria timur laut), yang memuat inskripsi dwibahasa dalam bahasa Akkadia dan Aram yang ekuivalen dengan ungkapan *šelem* dan *dēmût* di Kej. 1.²⁵ Dari temuan arkeologis ini, makna kedua kata ini dapat saling dipertukarkan dan mengacu kepada makna yang sama.²⁶ Para pemimpin masa kuno memiliki kebiasaan menempatkan patung-patung yang menyerupai raja di wilayah yang telah ditaklukkan untuk melambangkan kedaulatan pemerintahan, meskipun raja tersebut tidak hadir secara langsung di wilayah taklukan tersebut.²⁷ Dalam literatur Timur Dekat Kuno, khususnya teks Mesir dan Asyur, raja dirujuk sebagai citra Allah. Uniknya, Mazmur 8 mendemokratisasi dan mengandung alusi tentang manusia yang dimahkotai Allah dengan kemuliaan untuk memerintah atas ciptaan-Nya.²⁸ Karena itu, citra Allah bermakna representatif, yakni Allah mendelegasikan dan menempatkan manusia sebagai perwakilan-Nya untuk memerintah dunia ciptaan; atau, sebagai wali-raja (*viceroys*) sebagaimana raja Mesopotamia merupakan representatif atau wakil (*vicegerent*) dari dewanya.²⁹

Selain bermakna representatif, citra Allah memiliki makna representasional yang merangkul aspek keserupaan antara manusia yang

²³ Ibid.

²⁴ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary 1 (Waco: Word, 1987), 29.

²⁵ Lih. Middleton, *Liberating Image*, 106-107; Collins, *Genesis*, 65; Wenham, *Genesis*, 29.

²⁶ Nahum M. Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 12.

²⁷ Lih. Lints, *Identity and Idolatry*, 69, 82. Bahkan, tindakan merusak atau memindahkan patung raja dapat dipandang sebagai tindakan pemberontakan terhadap penguasa dan menerima akibat yang serius. Lihat Eugene H. Merrill, *Everlasting Dominion: A Theology of the Old Testament* (Nashville: Broadman & Holman, 2006), 170.

²⁸ Lih. Wenham, *Genesis*, 30-31. Lihat juga Sarna, *Genesis*, 12. Sebagai contoh, raja Mesir bernama Tutankh-amun disebut sebagai “gambar yang hidup dari dewa Amun” dan raja-raja Mesopotamia disebut “citra” dari dewa Bel, Shamash, atau Marduk.

²⁹ Lih. Blenkinsopp, *Creation*, 26; Middleton, *Liberating Image*, 118-120.

menyerupai dan Allah yang diserupai.³⁰ Menurut Walton, citra bapa yang dimiliki oleh seorang anak semakin terlihat seiring dengan pertumbuhan anak yang semakin dewasa. Ini tidak hanya sebatas penampilan lahiriah, tapi juga meliputi sikap, ekspresi, dan tabiat si anak yang semakin mencerminkan bapanya.³¹ Dengan demikian, gambaran “anak” sebagai citra Allah menunjukkan kemiripan atau keserupaan antara anak dengan bapanya (Set sebagai citra Adam/Adam sebagai citra Allah) yang mengandung kapasitas untuk menjadi seperti dan bertindak seperti Allah (Kej. 5:1-3).³²

Dalam salah satu bagian dari Instruksi Ani (salah satu teks hikmat Mesir Kuno), dicantumkan dialog mengenai citra ilah. Middleton menunjukkan bahwa ungkapan “citra ilah” dalam dialog tersebut digunakan dalam fungsi keserupaan tindakan (manusia mendengarkan sebagaimana dewa mendengarkan) dan fungsi penegasan martabat yang diterapkan kepada seluruh umat manusia (bukan hanya kepada orang bijaksana).³³ Keserupaan tindakan juga dicatat dengan bentuk simile dalam sebuah literatur Mesopotamia, yakni petisi agar raja berbelas kasih kepada rakyat *seperti* dewa berbelas kasih kepada penyembahnya.³⁴ Jadi, dari petunjuk-petunjuk Alkitab maupun di luar Alkitab, dapat disimpulkan bahwa selain bermakna representatif, *imago Dei* juga bermakna representasional di mana manusia mencerminkan atau menyerupai Allah dalam tabiat dan tindakan.³⁵

Penggunaan bahasa “gambar” yang merujuk kepada patung ilah atau berhala menunjukkan Kejadian 1 merupakan polemik terhadap kosmogoni

³⁰ Middleton, *Liberating Image*, 88. Istilah “representasional” dipinjam dari Middleton yang didefinisikan sebagai “keserupaan fungsional atau analogi antara manusia dan Allah.” Sedangkan, Lints memaparkan bahwa bahasa “gambar” dan “rupa” menunjukkan bahwa “citra” (*image*) bergantung kepada “asli” (*original*) untuk menjelaskan bahwa manusia mencerminkan (*reflects*) Allah. Lih. Lints, *Identity and Idolatry*, 59–60.

³¹ Manusia diciptakan dengan potensi atau kapasitas untuk dapat mencerminkan karakter Allah karena diciptakan dalam citra Allah. Lihat John H. Walton, *Genesis: From Biblical Text to Contemporary Life*, NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 131.

³² Ibid. Lih. juga G. K. Beale, *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry* (Downers Grove: IVP Academic, 2009), 131.

³³ Instruksi Ani mengandung nasihat-nasihat dari Ani (seorang guru hikmat) kepada Khonsuhotep (putranya) mengenai kehidupan yang sepatutnya. Lih. Middleton, *Liberating Image*, 100.

³⁴ Lih. kutipan di *ibid.*, 121.

³⁵ Kedua makna citra Allah ini, baik representatif maupun representasional, bersifat saling melengkapi (komplementer). Selengkapnya, lih. *Ibid.*, 88.

politeistis di dalam dunia Timur Dekat Kuno.³⁶ Sebagaimana patung ilah merupakan “gambar dewa” atau cakram bersayap yang melambangkan dewa Asyur, Kejadian 1 justru melambangkan hadirat Pencipta secara fisik di bumi melalui manusia.³⁷ Menariknya, tahap akhir dari pembangunan sebuah kuil Timur Dekat Kuno adalah saat patung ilah memasuki kuil sebagai tanda dewa hadir dan mendiami kuil tersebut.³⁸ Allah menguduskan hari ketujuh sebagai puncak dari pekan penciptaan setelah menempatkan citra-Nya di dalam kosmos, yakni manusia.

Pengudusan hari ketujuh ini juga berhubungan erat dengan pembangunan Tabernakel yang diinaugurasi dengan pengudusan keseluruhan Tabernakel sebagai tempat kudus di mana kehadiran Allah dinyatakan.³⁹ Menurut Middleton, bait semesta (*cosmic sanctuary*) merupakan tempat kudus di mana Allah tinggal seperti gambaran istana darimana Allah memerintah keseluruhan kosmos.⁴⁰ Lints mendefinisikan kosmos adalah semacam bait suci (*temple*) yang ditata secara intensional sebagai ruang sakral karena dipenuhi dengan hadirat Raja Ilahi sebagaimana tujuan bait Allah didirikan.⁴¹ Ia menjelaskan *šēlēm ʾēlōhîm* sebagai sebuah konstruk hadirat Allah, dalam liturgi penciptaan, yang memenuhi dan menguasai kosmos (bdk. Kej. 1:26 “berkuasa”; 1:28 “penuhilah,” “berkuasa-

³⁶ Crispin H.T. Fletcher-Louis, “God’s Image, His Cosmic Temple and the High Priest: Towards an Historical and Theological Account of the Incarnation,” dalam *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander dan Simon Gathercole (Carlisle: Paternoster, 2004), 83. Sebagai contoh, penyembahan berhala lembu emas yang dilakukan orang Israel berhubungan dengan penyembahan dewa Mesir (Ptah) yang diwakili dengan patung lembu (bdk. Kel. 32 dengan Kel. 20:3–5). Untuk analisis selengkapnya, lih. Beale, *We Become*, 84–86.

³⁷ Lih. Sarna, *Genesis*, 12. Fletcher-Louis menjelaskan intensi polemik bernuansa liturgis dari kata “gambar” demikian: “*Deliberate subversion must then be the intention: the Israelite view of the cosmos has at its apex the human being—not the sun, moon, stars, animals or other created realities—as the concrete physical form and manifestation of the one creator God.*” Fletcher-Louis, “God’s Image,” 83.

³⁸ Walton menyebut ini sebagai “inaugurasi kuil” dan hari ketujuh dalam Kejadian 1 merujuk kepada “inaugurasi bait semesta.” Lihat John H. Walton, *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove: IVP Academic, 2009), 87–89.

³⁹ Lih. *ibid.*, 89; Lints, *Identity and Idolatry*, 54. Walton dan Lints memperhatikan tautan antara dunia ciptaan (Kej. 1) dengan Kemah Suci (Kel. 39–40) yang memiliki pola yang sama, yakni penyelesaian pembangunan (Kel. 39:32), berkat sebagai tanda kekudusan ruang sakral (Kel. 39:43), dipenuhi hadirat atau kemuliaan Allah (Kel. 40:34), dan pemeliharaan Sabat sebagai puncak dari liturgi penciptaan maupun tujuan konstruksi Tabernakel sebagai tempat kudus.

⁴⁰ Lih. Middleton, *Liberating Image*, 82.

⁴¹ Lints, *Identity and Idolatry*, 53.

lah”).⁴² Dimensi kultus atau liturgis makna citra Allah ini menunjukkan bahwa humanitas menjadi “mata, telinga, mulut, keber-adaan, dan tindakan dari Allah Pencipta di dalam dunia ciptaan-Nya.”⁴³ Jadi, *imago Dei* merujuk kepada manusia sebagai lambang kehadiran Allah yang bertakhta atas segenap bait semesta (*cosmic temple*) untuk menyembah-Nya.

Meninjau Konsep Gereja sebagai Imam Rajani

Gereja merupakan komunitas orang yang percaya pada Yesus Kristus sebagai Tuhan dan Juruselamat. Gereja seringkali dirujuk dengan kata *ekklēsia*, kata Yunani yang sepadan dengan kata Ibrani, *qāhāl*. Kata ini berhubungan dengan verba “memanggil untuk berkumpul” (*to call together*). Artinya, Israel dipanggil untuk beribadah kepada Tuhan.⁴⁴ Kata ἐκκλησία merujuk kepada perkumpulan atau perhimpunan jemaat (Kis. 5:11; 11:26; 1Kor. 11:18; 14:19, 28, 35) dan juga gereja sekalipun saat orang Kristen tidak sedang berkumpul (Rm. 16:4; 1Kor. 16:1; Gal. 1:2; 1Tes. 2:14).⁴⁵ Gereja, baik secara keseluruhan maupun masing-masing bagiannya secara khusus, merupakan umat Allah (Rm. 9:25; 1Ptr. 2:9-10) yang terdiri dari orang-orang yang telah berkomitmen dan berbalik kembali kepada Tuhan (Kis. 5:14; 14:15) serta menyandang nama “murid” atau “murid-murid Tuhan” (Kis. 6:1; 9:1), “saudara-saudara” (Kis. 1:15), “yang dipanggil” dan “orang kudus” (Kis. 9:32; Rm. 1:7; 1Kor. 1:2).⁴⁶ Selain itu, gereja juga disebut sebagai “tubuh Kristus” (1Kor. 12:27; Ef. 5:23; Kol. 1:18), “bait Allah” atau “rumah rohani” (2Kor. 6:16; Ef. 2:21; 1Ptr. 2:5), dan “umat Allah” (Rm. 9:25; 2Kor. 6:16; Ibr. 8:10; 1Ptr. 2:9-10).⁴⁷

⁴² Ibid., 74.

⁴³ Fletcher-Louis, “God’s Image,” 84. Sebaliknya, penyembahan berhala membuat si penyembah menyerupai berhala yang bisu, buta, dan tuli (Mzm. 115:4-8). Lih. Beale, *We Become*, 16, 45-46.

⁴⁴ Lih. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Holy Spirit, Church, and New Creation*, ed. John Bolt, terj. John Vriend, vol. 4 (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 296. Menurut Bavinck, di dalam PB, umat Israel digantikan oleh gereja Kristus yang kini merupakan “bangsa yang kudus, bangsa pilihan, imam rajani” milik Allah.

⁴⁵ Lih. *ibid.*, 4:280. Bdk. juga Ryan S. Dennis, “The Temple of God and the Early Christian Church” (tesis, Reformed Theological Seminary, 2016), 60.

⁴⁶ Lih. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:281.

⁴⁷ Lih. *ibid.*, 4:298.

Secara khusus, 1 Petrus 2:9 menyebut gereja atau jemaat Tuhan dengan empat frasa: “bangsa yang terpilih,” “imamat rajani,” “bangsa yang kudus,” dan “umat kepunyaan Allah.” Pada bagian ini, penulis akan memfokuskan analisis pada keempat frasa yang dipakai 1 Petrus 2:9 untuk merujuk identitas gereja Tuhan sebagai umat pilihan Allah. Rujukan gereja dalam keempat gelar kehormatan di ayat ini memiliki latar belakang Perjanjian Lama, yakni Israel sebagai umat pilihan Allah yang ditebus dari perbudakan di negeri Mesir (Kel. 19:5-6) dan pembaruan kovenan dengan umat pilihan Allah (Yes. 43:20-21).⁴⁸

Gelar pertama ditunjukkan oleh frasa “bangsa yang terpilih” (*genos eklekton*) telah diperkenalkan dengan tema eleksi di 1:1.⁴⁹ Frasa ini merupakan kutipan dari Yesaya 43:20 LXX (*to genos mou to eklekton*) yang menubuatkan bahwa Israel akan dipulihkan menjadi ciptaan yang baru (Yes. 43:18-19).⁵⁰ Di dalam konteks Israel dalam pembuangan di Babel, Yesaya merujuk kepada janji penyelamatan bahwa Allah sendiri satu-satunya Juruselamat bagi Israel (43:3).⁵¹ Berabad-abad sebelumnya, bangsa Israel sendiri merupakan bangsa yang diperbudak. Setelah ditebus dari perbudakan di Mesir sebagai penggenapan janji kepada Abram (Kej. 15:13-14; Kel. 6:4-8), Tuhan melalui Musa mengikat perjanjian dengan umat yang ditebus-Nya ini di gunung Sinai (Kel. 19:1-6).⁵² Seperti Israel merupakan umat pilihan yang diselamatkan Allah dari perbudakan di Mesir maupun pembuangan di Babel, demikian juga gereja merupakan umat pilihan yang diselamatkan Allah di dalam Kristus (1Ptr. 1:18-19).⁵³ Gereja yang ditebus oleh darah Kristus yang tidak bernoda dan tidak bercela (1Ptr. 1:18-19)

⁴⁸ Lih. Duane F. Watson dan Terrance Callan, *First and Second Peter*, Paideia Commentaries on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 51.

⁴⁹ Lih. Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, The New American Commentary 37 (Nashville: Broadman & Holman, 2003), 114.

⁵⁰ Lih. G.K. Beale, *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 741; Karen H. Jobes, *1 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 158; Wayne A. Grudem, *1 Peter: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries 17 (Nottingham: InterVarsity; Downers Grove: IVP Academic, 2009), 117.

⁵¹ Jobes, *1 Peter*, 158.

⁵² Lih. Merrill, *Everlasting Dominion*, 128.

⁵³ Bdk. tipologi yang diamati di Jobes, *1 Peter*, 159–160.

mengingat kembali gambaran penebusan umat Israel dengan darah domba Paskah yang ditumpahkan (bdk. 1Kor. 5:7; Rm. 3:24; Tit. 2:14).⁵⁴

Gelar kedua yang diberikan kepada gereja adalah “imamat rajani” (*royal priesthood*). Keluaran 19:6 menyebut Israel sebagai “kerajaan imam” (*mamleket kōhānīm*), sedangkan 1 Petrus 2:9b menyebut “imamat yang rajani” (*basileion hierateuma*).⁵⁵ Frasa “kerajaan imam” tidak dimaksudkan bahwa seluruh orang Israel menjadi imam dalam pengertian teknis, melainkan bangsa ini secara keseluruhan dan kolektif melayani Tuhan dengan menjalankan peran keimamannya.⁵⁶ Sebagaimana imam berfungsi menjadi perantara antara umat dan Allah, demikian pula Israel sebagai kerajaan imam yang memperantarai bangsa-bangsa dengan Allah. Dengan cara demikian, Israel menjadi keturunan Abraham yang akan menggenapi janji Allah kepada Abraham untuk menjadi berkat bagi bangsa-bangsa (Kej. 12:2-3).⁵⁷

Gagasan orang percaya sebagai imamat rajani mengandung baik gagasan keimaman (*priesthood*) maupun gagasan kerajaan (*kingship*) dari Keluaran 19:6.⁵⁸ Jobes menjelaskan penerapan frasa ini bagi orang Kristen, “*The kingdom of God is composed of believers who must think themselves as holy with respect to the world, set apart for purity and a purpose demanded by God. This is the priesthood that serves the King of the universe.*”⁵⁹ Tugas gereja sebagai imamat rajani mencakup: membawa persembahan rohani (2:5), proklamasi perbuatan Allah yang berkuasa (2:9-10), panggilan kehidupan yang kudus di antara sesama yang tidak mengenal Allah (2:12), dan juga memberitakan Injil sebagai mediasi anugerah Allah kepada orang-orang yang belum percaya (2:12, 24-25).⁶⁰ Gereja mengemban fungsi sebagai

⁵⁴ Beale, *NT Biblical Theology*, 484.

⁵⁵ Bdk. Watson dan Callan, *First and Second Peter*, 51; Schreiner, *1, 2 Peter*, 114.

⁵⁶ Merrill, *Everlasting Dominion*, 271. Demikian juga, orang-orang yang percaya kepada Kristus tidak berarti dipanggil kepada tugas keimaman menurut jabatan tradisional melainkan lebih kepada tugas yang bersifat spiritual. Lih. Thomas Scott Caulley, “Rehabilitating a Theological Stepchild? Reconsidering the ‘Priesthood of All Believers’ and 1 Peter,” *Restoration Quarterly* 61, no. 1 (2019): 5.

⁵⁷ Bdk. Douglas K. Stuart, *Exodus*, *The New American Commentary* 2 (Nashville: Broadman & Holman, 2006), 423; Merrill, *Everlasting Dominion*, 128.

⁵⁸ Beale, *NT Biblical Theology*, 741.

⁵⁹ Jobes, *1 Peter*, 161.

⁶⁰ Bdk. Caulley, “Priesthood of All Believers,” 5; Schreiner, *1, 2 Peter*, 115.

kerajaan imam di tengah-tengah dunia ini dengan menjalani cara hidup umat Allah di dalam ketaatan dan kekudusan (1:14-16).⁶¹

Gelar ketiga yang dialamatkan kepada gereja adalah “bangsa yang kudus” (*ethnos hagion*) di 1 Petrus 2:9 sejajar dengan ungkapan *gôy qādôš* di Keluaran 19:6. Menurut Merrill, kata sifat “kudus” (Ibr.: *qdš*) di sini mengandung makna: sangat berbeda (*being distinctly different*), dikhususkan (*being consecrated for*) atau menunjukkan kemurnian moral dan etis.⁶² Sebagaimana Tuhan itu kudus, Israel dipanggil sebagai bangsa yang kudus mesti menunjukkan tingkah laku yang mencerminkan kekudusan Allah yang disembah (Im. 11:44-45; 19:2; 1Ptr. 1:15-16).⁶³ Surat 1 Petrus 1:15-16 menyatakan karena Allah itu kudus, maka gereja sebagai umat Allah juga mesti hidup kudus sebagaimana 2:5 juga mengingatkan identitas sebagai “imamat kudus.”⁶⁴ Pembukaan surat 1 Petrus sendiri menunjuk identitas umat yang kudus kepada pengudusan oleh Roh Kudus dan pemercikan darah Kristus (1:2).⁶⁵

Frasa “umat kepunyaan Allah” dirujuk dari Keluaran 19:5-6 LXX.⁶⁶ Meskipun seluruh bangsa di bumi adalah milik Allah, namun Israel dipisahkan menjadi umat yang dikhususkan sebagai sarana penggenapan rencana penebusan Allah.⁶⁷ Bangsa Israel memang merupakan bangsa yang dipilih Allah sebagai umat yang dikhususkan menjadi milik kepunyaan Allah yang istimewa atau “harta kesayangan” (Kel. 19:5; Ul. 7:6; 14:2).⁶⁸ Sebagai “harta kesayangan” (Ibr.: *səgullâ*), umat ini mengemban status

⁶¹ Lih. Watson dan Callan, *First and Second Peter*, 33.

⁶² Merrill, *Everlasting Dominion*, 271.

⁶³ Lih. *ibid.*, 271–272; Caulley, “Priesthood of All Believers,” 4.

⁶⁴ Watson dan Callan, *First and Second Peter*, 51. Rujukan “imamat kudus” (2:5) ini kembali menegaskan motif Keluaran Baru (*New Exodus*) di dalam surat 1 Petrus yang menegaskan identitas penerima surat ini yang unik dan istimewa oleh karena eleksi ilahi. Lihat Nijay K. Gupta, “A Spiritual House of Royal Priests, Chosen and Honored: The Presence and Function of Cultic Imagery in 1 Peter,” *Perspectives in Religious Studies* 36, no. 1 (2009): 72.

⁶⁵ Lih. Gupta, “A Spiritual House,” 64; David Peterson, *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*, New Studies in Biblical Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 62–63. Pemercikan darah Kristus menghubungkan kembali dengan pemercikan darah dalam pengikatan kovenan Musa di Keluaran 24:3-8. Di dalam perjamuan terakhir, Yesus melambangkan darah perjanjian baru dengan anggur (Mrk. 14:24). Bdk. Gupta, “A Spiritual House,” 64–65; Jobes, *1 Peter*, 161; Peterson, *Possessed by God*, 64–65.

⁶⁶ Beale, *NT Biblical Theology*, 741.

⁶⁷ Bdk. Stuart, *Exodus*, 422; Jobes, *1 Peter*, 162.

⁶⁸ Merrill, *Everlasting Dominion*, 255.

kekudusan yang unik di antara bangsa-bangsa oleh karena pilihan Allah yang berdaulat, supaya mereka menjadi bangsa imam (*a priestly nation*) yang membawa bangsa-bangsa untuk menyembah kepada Tuhan yang kudus.⁶⁹ Di dalam konteks 1 Petrus 2:9, pemahaman “umat kepunyaan Allah” dijelaskan oleh frasa “imamat rajani” dan “bangsa yang kudus.”⁷⁰ Penggunaan kata *exangellō* di sini sejajar dengan *diēgeomai* di Yesaya 43:21 LXX yang menunjukkan bahwa tujuan umat Allah adalah mendeklarasikan atau memproklamasikan pujian atas karya perbuatan Allah.⁷¹ Konteks kemunculan kata *aretas* (“kemasyhuran” Yes. 43:21 LXX//“perbuatan-perbuatan yang besar” 1Ptr. 2:9) juga menunjukkan bahwa Allah menebus umat-Nya dari Babel sehingga kemuliaan-Nya diproklamasikan sejajar dengan Allah menebus orang Kristen dari kegelapan untuk mendeklarasikan perbuatan-perbuatan-Nya.⁷² Jadi, peran keimaman gereja sebagai umat Tuhan ditunjukkan dengan mediasi penebusan melalui deklarasi berita Injil (*mediation of redemption through declaration*).⁷³

Seperti *imago Dei* yang memiliki peran wali raja dan keimaman, gereja juga memiliki peran yang serupa. Menurut Beale, 1 Petrus 2 menegaskan gagasan bahwa gereja merupakan umat Allah yang bertindak sebagai raja dan imam dalam bait zaman akhir, atau dengan kata lain, memiliki peran keimaman yang memperantarai (*mediatorial priesthood*) sekaligus peran pemerintahan rajani (*kingly reign*).⁷⁴ Dalam penggalan terhadap Wahyu 1:6, 5:10 dan 1 Petrus 2:9; Beale mengamati alusi yang jelas kepada Keluaran 19:6.⁷⁵ Beale menyimpulkan bahwa kematian dan kebangkitan Kristus tidak hanya menegakkan jabatan rangkap-dua untuk diri-Nya sendiri tetapi juga untuk orang-orang percaya sebagai kerajaan imam.⁷⁶ Penulis surat 1 Petrus

⁶⁹ Lih. *ibid.*, 128–129, 270; Stuart, *Exodus*, 423.

⁷⁰ Jobes, *1 Peter*, 162.

⁷¹ Bdk. dengan ungkapan “mempersembahkan persembahan rohani” (2:5) dan “memuliakan Allah” (2:12). Kata εὐαγγελῶ sendiri seringkali dipergunakan dalam kitab Mazmur LXX untuk jenis proklamasi yang dilakukan oleh penyembah Yahweh dalam ibadah (LXX Mzm. 9:15; 55:9; 70:15). Bdk. Watson dan Callan, *First and Second Peter*, 51–52; Gupta, “A Spiritual House,” 74.

⁷² Grudem, *1 Peter*, 118; bdk. Schreiner, *1, 2 Peter*, 115–116.

⁷³ Gupta, “A Spiritual House,” 75; bdk. Schreiner, *1, 2 Peter*, 115.

⁷⁴ Beale, *NT Biblical Theology*, 645.

⁷⁵ *Ibid.*, 678. Pengamatan serupa juga ditunjukkan di Grudem, *1 Peter*, 117, catatan kaki no. 54; Schreiner, *1, 2 Peter*, 115.

⁷⁶ Beale, *NT Biblical Theology*, 678. Lihat juga Lints, *Identity and Idolatry*, 122. Lints juga menarik kesimpulan yang serupa dari teologi Paulus. Lints memandang bahwa Allah memiliki maksud untuk mencipta ulang manusia di dalam gambar Kristus sebagaimana

bertujuan membantu penerima surat untuk memahami kekudusan dan keterpisahan mereka dari masyarakat sebagai imam rajani guna mengantisipasi godaan untuk berasimilasi serupa dengan cara hidup orang luar maupun untuk mengasingkan diri sebagai umat Allah, karena mereka dipanggil keluar dari kegelapan untuk memberitakan terang kepada mereka yang masih “duduk dalam gelap” (1Ptr. 2:10; Yes. 42:7).⁷⁷ Dengan demikian, konsep *imago Dei* dan imam rajani sama-sama memiliki dimensi rajani (*royal*) dan dimensi imam (*priesthood*).

Implikasi *Imago Dei* dan Imam Rajani bagi Revitalisasi Gereja

Lalu, apa implikasi teologis dari citra Allah dan imam rajani terhadap revitalisasi gereja? Penulis menarik tiga implikasi teologis berkenaan dengan tujuan revitalisasi gereja, yaitu citra Allah dan imam rajani dipanggil untuk menyembah Allah, menyerupai Allah yang kudus, dan mewakili Allah di tengah dunia ini.

Citra Allah dan Imam Rajani Menyembah Allah

Untuk *telos* (tujuan) apa manusia diciptakan di dalam penciptaan dunia? Lints menjawab, “*The image bearer finds purpose in worship, quite obviously not as an object of worship but as the one whose significance and security are defined by the reflection and representation of God.*”⁷⁸ Manusia menemukan tujuan di dalam penyembahan atau peribadatan kepada Allah karena manusia diciptakan sebagai gambar Allah yang tidak dapat lepas dari relasi dengan Allah yang diserupai.⁷⁹ Pemahaman *imago Dei* yang bernuansa *liturgis* perlu dipahami di dalam konteks dunia ciptaan sebagai bait semesta.⁸⁰ Manusia merupakan *imago Dei* yang diciptakan untuk menyembah Allah sebagai Raja yang bertakhta atas segenap dunia ciptaan.

diwujudkan dalam kehidupan, kematian, dan kebangkitan Yesus yang menebus umat kepunyaan Allah untuk memasuki tatanan ciptaan yang baru.

⁷⁷ Gupta, “A Spiritual House,” 75.

⁷⁸ Lints, *Identity and Idolatry*, 42.

⁷⁹ Dengan kata-kata Lints sendiri, “*The image (humankind) finds its telos in the honouring relationship to the original (God the Creator)*” (ibid., 61; penegasan asli).

⁸⁰ Lints menyebut teks Kejadian 1 sebagai “*liturgy of creation*” (lih. ibid., 48–49).

Untuk *telos* (tujuan) apa manusia berdosa ditebus Allah di dalam darah Kristus? Surat 1 Petrus 2:9 menunjukkan bahwa manusia yang dikuasai kegelapan dosa ditebus untuk memberitakan perbuatan Allah yang menyelamatkan mereka. Gereja sebagai imam rajani memediasi berita penebusan agar mereka yang duduk di dalam kegelapan dosa berbalik dan menyembah kepada Allah dalam Kristus. Manusia berdosa memerlukan penebusan dalam Kristus karena darah Kristus yang melayakkan mereka untuk dapat beribadah kepada Allah (1Ptr. 1:2, 18-19; 2:5, 12).⁸¹ Dengan demikian, gereja menjalankan tugasnya sampai “orang-orang yang dahulu bukan umat Allah” menjadi umat yang menerima belas kasihan Allah dan turut menyembah kepada-Nya (1Ptr. 2:5, 9-10).

Salah satu implikasi teologis konsep *imago Dei* dan imam rajani terhadap revitalisasi gereja adalah mengenai liturgi atau peribadatan. Smith mendefinisikan liturgi sebagai berikut:

*The liturgy is a “hearts and minds” strategy, a pedagogy that trains us as disciples precisely by putting our bodies through a regimen of repeated practices that get hold of our heart and “aim” our love toward the kingdom of God ... That’s the kind of animals we are, first and foremost: loving, desiring, affective, liturgical animals who, for the most part, don’t inhabit the world as thinkers or cognitive machines.*⁸²

Menurutnya, hasrat terdalam manusia dibentuk melalui liturgi, termasuk peribadatan Kristiani yang menjadi sarana anugerah dari Allah Tritunggal.⁸³ Dengan kata lain, manusia perlu dibentuk melalui liturgi yang berpusatkan kepada visi Kerajaan Allah. Sedangkan, di sisi sebaliknya, Smith juga menjelaskan tentang “liturgi sekuler” yang mencoba mengalihkan manusia dari Kerajaan Allah:

⁸¹ Persembahan rohani (2:5) mencakup ibadah dan cara hidup yang kudus (bdk. 1:15-16), serta di dalam PL merujuk doa, ucapan syukur, dan hati yang bertobat (bdk. Mzm. 50:13-14, 23; 51:17). Lih. Watson dan Callan, *First and Second Peter*, 49. Berbeda dengan Yudaisme dan paganisme, gereja tidak lagi membawa persembahan berupa kurban binatang sebab Kristus adalah kurban penghapus dosa yang sempurna dan final (bdk. Ibr. 9:22, 28; 10:4; 1 Ptr. 1:2, 18-19). Lih. Dennis, “Temple of God,” 57, 59.

⁸² Smith, *Desiring the Kingdom*, 33-34. Di bagian lain dari bukunya, Smith mendefinisikan liturgi sebagai “praktik-praktik ritual yang berfungsi sebagai pedagogi terhadap hasrat hakiki.” *Ibid.*, 87.

⁸³ Secara khusus, Smith memaparkan peribadatan sebagai *means of grace*. Smith, *Desiring the Kingdom*, bab 4.

*... secular liturgies will often constitute a mis-formation of our desires—aiming our heart away from the Creator to some aspect of the creation as if it were God. Secular liturgies capture our hearts by capturing our imaginations and drawing us into ritual practices that “teach” us to love something very different from the kingdom of God.*⁸⁴

Di sini, ia memberikan salah satu contoh liturgi sekuler adalah *mall*, di mana orang dibentuk dengan liturgi konsumerisme dan hasratnya dipuaskan dengan berbelanja.⁸⁵ Menurutnya, praktik-praktik budaya tidak bersifat netral melainkan merupakan liturgi sekuler yang membentuk cinta manusia bagi kerajaan lain.⁸⁶

Dalam kajiannya terhadap kaitan liturgis antara citra Allah dan penyembahan berhala, Lints memberikan pemaparan yang menarik, “*Humans are made in such a way as to **yearn** for something beyond themselves that grants them significance, most notably the God who made them as his image.*”⁸⁷ Bagi Lints, penyembahan berhala pada dasarnya merupakan upaya manusia memenuhi kerinduannya akan Allah yang benar tapi malah “menggantikan”-Nya dengan berhala. Maka tidak heran sepanjang sejarah bangsa Israel bergulat dengan bahaya penyembahan berhala sebab berhala “menarik hati manusia kepada ilah-ilah yang keliru.”⁸⁸ Senada dengan Lints, Smith membahasakan kutipan Agustinus yang terkenal sebagai berikut: kegelisahan (*restlessness*) hati manusia karena difrustasikan oleh objek hasrat yang keliru (berhala) dan baru akan tenang saat hasrat itu tinggal sepenuhnya di dalam Allah yang menjadi tujuan hati manusia diciptakan.⁸⁹

Permasalahan yang diangkat dalam pendahuluan artikel ini adalah dua ekstrem pembinaan warga gereja, yakni: pendekatan yang terlalu rasionalistik atau sebaliknya terlalu afektif. Dengan kata lain, tesis artikel ini bertujuan mengkritisi agar tujuan revitalisasi gereja tidak sekadar menyasar

⁸⁴ Ibid., 88.

⁸⁵ Ibid., 95.

⁸⁶ Ibid., 90–91.

⁸⁷ Lints, *Identity and Idolatry*, 62. Penegasan ditambahkan.

⁸⁸ Ibid., 75–76. Untuk survei penyembahan berhala sepanjang PL, lih. Beale, *We Become*, 71–126.

⁸⁹ Smith mengutip pernyataan Agustinus, “*You have made us for yourself, and our hearts are restless until they rest in you*” (*Confessions* 1.1.1) . Lih. Smith, *Desiring the Kingdom*, 77. Lihat juga Beale, *We Become*, 166. Beale juga menyampaikan hal yang senada tentang obyek hasrat yang keliru, “*Whatever is substituted for God as the object of desire is an idol, whether it be a stone image, money or anything else*”

rasio ataupun sekadar memuaskan afeksi (*affections*) dengan bertolak dari konsep alkitabiah mengenai *imago Dei* dan imamat rajani. Di satu sisi, revitalisasi gereja tidak hanya mengutamakan aspek intelektual dan mengabaikan aspek lainnya dari natur manusia, yakni hasrat manusia untuk menyembah Allah. Lagipula pembinaan yang hanya sekadar menanamkan pengetahuan doktrin Kristen ke dalam rasio jemaat tidak serta-merta menghasilkan kehidupan jemaat yang menaati dan berpadanan dengan ajaran dan perintah Alkitab.⁹⁰

Smith memang mengkritisi penekanan reduksionistik terhadap aspek rasional dari natur manusia. Namun, penekanan yang terkesan mengabaikan aspek rasional manusia juga tentu saja bukan antropologi yang alkitabiah dan holistik sebab citra Allah tidak hanya meliputi aspek rasional semata ataupun sekadar aspek afektif saja.⁹¹ Smith juga dikritik karena tesisnya dianggap terlalu menekankan aspek afektif dari natur manusia (hasrat) dan mengabaikan dimensi kognitif.⁹² Pembinaan yang dilakukan kepada warga gereja perlu menysar baik aspek rasio dengan pengajaran doktrinal yang alkitabiah maupun aspek afektif dengan liturgi yang mengarahkan kembali kepada visi *imago Dei* dan imamat rajani yang menyembah dan melayani Allah.

Dengan pemahaman demikian, gereja perlu mengkritisi liturgi ibadah yang dilaksanakan. Scotland memberikan analisis yang tajam mengenai konsumerisme dan pelayanan liturgis gereja:

*Thus the starting point of many has become my needs, my self-interest and my satisfaction. Much of contemporary evangelism tells people Jesus will make them happy and fulfilled. People therefore look for a church that meets their needs and they go to worship for what they can get out of it. Indeed the comment "I didn't get much out of that service" is often passed without even a thought that there might have to be a sacrifice of praise and thanksgiving or a concerted effort to worship God with all of one's heart, mind, soul and strength.*⁹³

⁹⁰ Bdk. Lakies, "The New Religious Context," 76.

⁹¹ Penulis menyetujui pengamatan holistik Faroe yang mengkritisi ulasan Smith tentang konsep alkitabiah mengenai hati (*kardia* atau *leb*). Selengkapnya lih. Charles E. Faroe, "In Pursuit of a Holistic Christian Pedagogy: Affectivity in James K.A. Smith's *Desiring the Kingdom*," *Journal of European Baptist Studies* 13, no. 3 (Mei 2013): 21–22.

⁹² Selengkapnya lih. *ibid.*, 16–21.

⁹³ Scotland, "Shopping for a Church," 145.

Dengan kata lain, apakah ibadah ditujukan untuk memuaskan kebutuhan emosional jemaat yang hadir? Apakah khotbah yang disampaikan bertujuan mengutamakan *emotional appeal* agar jemaat merasa nyaman dan puas dengan ibadah di gereja tersebut? Apakah liturgi ibadah dirancang untuk memuaskan jemaat sebagai konsumen atau mengorientasikan jemaat kembali untuk beribadah dan mengasihi Allah dengan segenap totalitas diri? Apakah liturgi peribadatan membentuk, baik akal budi maupun afeksi jemaat, dengan visi alkitabiah *imago Dei* dan imamat rajani yang menyembah dan melayani Allah? Kiranya pertanyaan-pertanyaan ini menuntun kepada refleksi yang berkontribusi bagi revitalisasi gereja di tengah dunia yang konsumeristik ini.

Citra Allah dan Imamat Rajani Menyerupai Allah

Manusia memiliki kapasitas untuk menjadi dan bertindak seperti Allah (Kej. 5:1-3). Karena itu, *imago Dei* bermakna representasional di mana manusia dapat mencerminkan atau menyerupai Allah dalam karakter dan tindakan. Sayangnya, kejatuhan manusia dalam dosa mengakibatkan ia tidak lagi menjalankan peran semestinya sebagai gambar Allah dalam dunia ciptaan (Kej. 1-3). Dalam pasal-pasal kitab Kejadian berikutnya, kebobrokan manusia membuatnya tidak lagi menyerupai Allah yang kudus.⁹⁴ Dengan kata lain, umat manusia tidak mencerminkan kemuliaan Allah (Rm. 3:23).

Di dalam PL, umat Israel juga diberi perintah untuk hidup dalam kekudusan yang mencerminkan karakter Allah, yang mengikat kovenan dengan umat-Nya (Kel. 19:5-6; Im. 11:44). Gagasan ini dilanjutkan di dalam PB di mana gereja dipanggil untuk menjadi serupa dengan Allah yang kudus. Ayat 1 Petrus 1:15-16 menyatakan bahwa gereja, sebagai imamat Allah, juga harus hidup kudus (bdk. 2:5). Allah menghendaki agar status ini (1:15-16; bdk. Im. 19:2, 20:26) diekspresikan oleh umat-Nya kepada dunia yang tidak percaya (1Ptr. 2:11-12).⁹⁵ Gereja mengemban fungsi sebagai kerajaan imam di tengah-tengah dunia ini dengan menjalani cara hidup umat Allah di dalam

⁹⁴ Sebagai contoh, Adam dan Hawa melanggar perintah Allah sampai diusir dari Taman Eden (Kej. 3), Kain membunuh Habel (4:8), Lamekh berbangga diri membunuh pemuda (4:23-24), orang-orang zaman Nuh hidup mendukakan hati Allah dengan kefasikan dan kekerasan (6:5-11), Ham memperolokkan ketelanjangan ayahnya (9:22), orang-orang membangun Menara Babel dalam semangat perlawanan kepada Allah (11:3-4), dst.

⁹⁵ Peterson, *Possessed by God*, 64.

ketaatan dan kekudusan (1:14-16).⁹⁶ Dengan demikian, cara hidup seperti ini merupakan panggilan yang melekat pada identitas gereja sebagai imam rajani.

Implikasi teologis kedua dari konsep *imago Dei* dan imam rajani terhadap revitalisasi gereja adalah mengenai cara hidup umat Tuhan yang kudus di dunia ini. Apakah gereja menyadari tantangan budaya duniawi dan semangat zaman di dunia kontemporer ini? Craig Bartholomew menegaskan pentingnya memahami budaya dunia di sekeliling umat Tuhan, “*However, for God’s people to live effectively as his people, it is crucial that they reflect critically on the culture in which they live.*”⁹⁷ Karena itu, gereja perlu dengan jeli membaca perubahan lanskap religius masyarakat maupun budaya sekitar untuk dapat merencanakan revitalisasi gereja dalam menanggapi setiap tantangan kontemporer dari dunia ini dengan tepat.⁹⁸ Contohnya, Scotland mengkritisi dampak konsumerisme terhadap kekristenan:

*Thus the starting point of many has become my needs, my self-interest and my satisfaction ... Thus for many churchgoers Christianity has become primarily a lifestyle, an ethos, a culture or a club, rather than a faith or relationship with a Lord who demands total commitment on the part of his followers and who wants them to live in community relationships with others.*⁹⁹

Apakah kekristenan menjadi sekadar pilihan gaya hidup yang tidak berbeda dengan konsumerisme sekuler (bahkan, yang sering berkedok Kristen)? Justru Alkitab memerintahkan umat Tuhan untuk hidup secara berbeda dengan dunia (1Ptr. 2:12). Revitalisasi akan terjadi ketika gereja menyatakan dengan tegas panggilannya untuk hidup dengan komitmen total sebagai umat Allah yang ditebus oleh darah Kristus.

Panggilan gereja adalah untuk mencerminkan Allah. Dever menyampaikan hal senada, “***Kita dimaksudkan untuk menjadi gambaran yang hidup dari natur moral dan karakter kebenaran Allah,***

⁹⁶ Sebagaimana Tuhan itu kudus, maka kita sebagai umat-Nya dipanggil untuk hidup kudus di hadapan Tuhan (bdk. Im. 11:44; Mat. 5:8; Ibr. 12:14). Lih. Dennis, “Temple of God,” 69; Watson dan Callan, *First and Second Peter*, 33.

⁹⁷ Bartholomew, “Christ and Consumerism,” 1.

⁹⁸ Bdk. Darren Cronshaw, “Revitalization Consultancy Models: Australian Church Case Studies,” *International Journal of Practical Theology* 19, no. 2 (2015): 318, 322. Untuk faktor-faktor yang memengaruhi perubahan lanskap kekristenan yang bergeser ke Global Selatan, lih. Hewitt, “Changing Landscape,” 544–546.

⁹⁹ Scotland, “Shopping for a Church,” 145.

mencerminkannya ke seluruh alam semesta untuk dilihat oleh semua orang—khususnya dalam persatuan kita dengan Allah melalui Kristus."¹⁰⁰ Panggilan ini sama sekali tidak dapat direduksi menjadi sekadar *lifestyle* yang berlabel "Kristen" namun palsu. Cara hidup kristiani yang tidak mereduksi manusia rasionalisme atau pun materialisme ini merupakan jawaban yang dibutuhkan dunia sekuler. Nash menyatakan:

*Christians will never convince such people of the truth of the Christian faith without somehow ceasing to be secular people themselves. The answer to this Christian dilemma rests in the recovery of a model for Christian living that is uniquely Christian at its heart and that fully embraces the way of Jesus in every area of life.*¹⁰¹

Cara hidup seperti ini tidak terjebak dalam ekstrem rasionalistis maupun ekstrem afektif. Ini adalah komitmen total untuk mengasihi Allah dan sesama di dalam kekudusan dan kebenaran (Mat. 22:36-40; 1Ptr. 1:15-16, 22). Yang bertentangan dengan ini adalah pengingkaran terhadap identitas sebagai imam kudus (1:1-2, 18-19). Implikasinya, gereja perlu bersikap kritis terhadap gaya hidup duniawi dalam budaya kontemporer dan menunjukkan cara kehidupan yang holistik sebagai umat Allah.

Citra Allah dan Imamat Rajani Mewakili Allah

Implikasi teologis ketiga adalah bahwa manusia sebagai citra Allah merupakan perwakilan Allah yang diperintahkan untuk menaati mandat budaya dan Amanat Agung. Keberadaan ini tidak dapat dilepaskan dari perintah dan berkat yang diberikan Allah kepada manusia untuk beranak cucu, memenuhi dan menaklukkan bumi, serta berkuasa atas makhluk ciptaan lainnya (Kej. 1:28). Manusia diberikan perintah dan diberkati untuk memerintah alam ciptaan sebagai wakil Allah, sebagaimana raja-raja di Timur Dekat Kuno bertanggung jawab atas kesejahteraan rakyat yang dipimpinnya dan keteraturan kosmis (bdk. Mzm. 8:6-8).¹⁰² Bagi Middleton, manusia diperintahkan untuk mengimitasi Allah sebagaimana karya kreatif Allah untuk mengubah keadaan kosmos, dari *tōhû wābōhû* menjadi *berbentuk dan berisi* sebagai kosmos yang teratur.¹⁰³ Maksud perintah ini

¹⁰⁰ Dever, *Sembilan Tanda Gereja yang Sehat*, 28. Penegasan ditambahkan.

¹⁰¹ Nash, "Reaching Secular People," 520.

¹⁰² Lih. Wenham, *Genesis*, 33; Blenkinsopp, *Creation*, 26.

¹⁰³ Middleton, *Liberating Image*, 89.

juga adalah untuk membawa keteraturan ke dalam dunia, sebagaimana Allah telah membawa keteraturan atas kosmos yang dapat dicapai manusia lewat peradaban.¹⁰⁴

Hoekema menjelaskan bahwa berkat Allah ini mengimplikasikan “mandat budaya,” yakni perintah untuk mengembangkan budaya yang memuliakan Allah, termasuk mengusahakan dan memelihara ciptaan.¹⁰⁵ Setuju dengan Wolters, Middleton mengatakan bahwa implikasi dari panggilan manusia sebagai *imago Dei* adalah membentuk budaya atau mengembangkan peradaban yang mengelola kosmos menjadi dunia yang dapat dihuni manusia sejalan dengan pengembangan budaya manusia seperti: membangun kota (Kej. 4:17), menggembalakan ternak, mengembangkan musik dan metalurgi (4:20-22).¹⁰⁶ Dengan kata lain, manusia mewakili pemerintahan Allah dalam menata dan mengelola dunia ciptaan.¹⁰⁷ Karena itu, pembinaan gerejawi tidak dapat direduksi menjadi proyek pengisian rasio ataupun pemuasan hasrat afektif semata. Seluruh aspek natur manusia dilibatkan secara holistik untuk mewakili pemerintahan Allah atas dunia ciptaan.¹⁰⁸

Revitalisasi gereja terjadi ketika gereja menaati perintah Tuhan untuk memberitakan Injil sebagai ketaatan pada “Amanat Agung” (Mat. 28:19-20).¹⁰⁹ Tugas gereja sebagai imamat rajani adalah untuk memproklamasikan

¹⁰⁴ Walton, *Genesis*, 136. Walton mengutip Albert Wolters perihal peradaban sebagai pengembangan bumi yang bersifat “*societal and cultural*.”

¹⁰⁵ Lih. Hoekema, *Manusia*, 101-103.

¹⁰⁶ Middleton, *Liberating Image*, 89.

¹⁰⁷ Smith, *Desiring the Kingdom*, 163. Smith mengikuti pemikiran Middleton menyatakan, “*To take up the task of being God’s image bearer is both cultural work and cultic work; it is to be both prince/ss and priest.*” Dalam segmen Pengutusan dalam liturgi ibadah Kristen, Smith mengamati implikasi citra Allah dan mandat budaya, “*So we are sent out to inhabit the sanctuary of God’s creation as living, breathing ‘images’ of God. We bear his image by carrying out our mission to cultivate creation ...*” Lihat James K.A. Smith, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit* (Grand Rapids: Brazos, 2016), 108.

¹⁰⁸ Penulis menyadari gereja secara institusional tidak berkapabilitas untuk memberikan pelatihan teknis untuk melaksanakan mandat budaya. Namun, pembinaan gerejawi dapat memberikan perspektif biblikal-teologis terhadap vokasi warga gereja sebagai *imago Dei* untuk melaksanakan mandat budaya di tengah dunia ini. Pengabaian terhadap mandat budaya ini sedikit banyak terpengaruh oleh sekularisasi yang membuat kompartemen antara wilayah sekular dan wilayah sakral, di mana pekerjaan dan kebudayaan dianggap sekular dan tidak bersangkut paut dengan identitas umat Kristen sebagai *imago Dei*. Bdk. Nash, “Reaching Secular People,” 512.

¹⁰⁹ Lihat Cronshaw, “Revitalization Consultancy Models,” 342. Cronshaw menyebutkan salah satu prinsip dalam revitalisasi atau transformasi gereja (*congregational transformation*)

perbuatan-perbuatan Allah yang berkuasa (1Ptr. 2:9-10), termasuk mem-beritakan Injil kepada orang-orang yang belum percaya (2:12, 24-25).¹¹⁰ Gereja adalah duta kerajaan Allah bagi dunia yang dikuasai oleh kegelapan dosa, sehingga melalui pemberitaan itu, dunia ditebus oleh Kristus dan dikuduskan. Orang-orang yang ada di dalamnya dapat kembali menjalankan peran mereka sebagai citra (wakil) Allah dan imamat rajani dengan menaati mandat budaya dan Amanat Agung.¹¹¹ Jadi, tugas ini terikat pada kedua identitas dasar gereja tersebut.

Penutup

Gereja saat ini sedang berada dalam ketegangan di antara ekstrem rasionalistis dan afektif. Revitalisasinya sangat berhubungan dengan pemahaman teologis-antropologis dan visi alkitabiah yang hendak dicapai. Pendekatan yang bersifat rasionalistis berangkat dari konsep *imago Dei* yang dipengaruhi oleh rasionalisme dan menitikberatkan pada pembinaan rasio. Sebaliknya, pendekatan yang terlalu afektif selaras dengan semangat konsumerisme dan pascakebenaran yang cenderung mengutamakan afeksi (*affections*). Konsep *imago Dei* dan imamat rajani menawarkan pemahaman yang alkitabiah dan holistik berkaitan dengan revitalisasi gereja. Pemahaman tentang manusia sebagai gambar Allah dan gereja sebagai imamat rajani membantu menanggapi kedua ekstrem tersebut. Dari studi biblikaal dan ekstrabiblikaal ini, dapat disimpulkan bahwa manusia bercitra Allah diciptakan untuk menyembah, menyerupai dan mewakili Allah di dalam dunia yang diciptakan-Nya (bait semesta). Demikian pula, imamat rajani (*royal priesthood*) mengemban peran untuk menyembah,

adalah menghubungkan jemaat dengan kisah Alkitab dan kisah jemaat (*congregational story*) itu sendiri. Gereja yang memahami narasi Alkitab tentang misi Allah dapat melanjutkan peran misionalnya dalam kisah perjalanan jemaat gereja itu sendiri.

¹¹⁰ Bdk. Schreiner, 1, 2 *Peter*, 115; Gupta, "A Spiritual House," 75.

¹¹¹ Pengertian misi yang holistik tidak hanya berhubungan dengan perihal keselamatan jiwa saja melainkan juga menaati perintah Allah untuk merepresentasikan kerajaan-Nya di muka bumi, seperti menjunjung keadilan, pemeliharaan dunia ciptaan, pelayanan kasih kepada sesama manusia, dan pemberitaan Injil (*evangelism*). Bdk. Cronshaw, "Revitalization Consultancy Models," 318; Hoekema, *Manusia*, 101-103.

menyerupai, dan mewakili Allah. Visi ini yang akan mendefinisikan tujuan revitalisasi gereja.

Akhirnya, penulis ingin mengusulkan beberapa pemikiran lanjutan untuk direfleksikan dan ditindaklanjuti dalam praksis gereja-gereja di Indonesia. Apa yang menjadi prioritas dan visi bagi gereja di Indonesia dalam membina warga jemaat? Sebagian gereja yang selama ini lebih banyak menyasar rasio dengan pembinaan doktrin-doktrin Kristen perlu meninjau ulang pola pembinaan jemaat yang dilaksanakan. Panggilan alkitabiah sebagai *imago Dei* dan imamat rajani bersifat holistik termasuk: penyembahan dengan totalitas diri, kekudusan hidup yang menyerupai Allah, dan perwakilan Allah di dalam dunia yang menaati mandat budaya dan Amanat Agung. Rasio adalah hanya salah satu aspek yang perlu dibina. Masih ada berbagai aspek lain yang perlu diperhatikan. Karena itu, gereja perlu menyeimbangkan pembinaan aspek rasio, spiritual, dan yang lainnya secara holistik.¹¹² Revitalisasi gereja merupakan “*reconnecting a church to relationship with the living God*”: menghubungkan kembali manusia sebagai gambar Allah yang seutuhnya.¹¹³

Berkenaan dengan pengutamakan pemenuhan kepuasan emosional atau afeksi jemaat di atas kebenaran pengajaran doktrinal-alkitabiah, gereja perlu secara proaktif dapat melawan *zeitgeist* pascakebenaran ini. Semangat zaman ini lebih memercayai perasaan sendiri (bahkan melampaui Alkitab). Selain itu *roh* konsumerismenya juga membuat gereja seolah-olah hanya sebagai komoditas spiritual yang “dibeli” oleh jemaat sebagai konsumen. Gereja perlu memikirkan lagi pengajaran Alkitab yang solid guna mempersiapkan jemaat untuk menghadapi ilah-ilah zaman ini (bdk. 2Kor. 4:1-4; 2Tim. 2:15; 3:16-17). Seperti kata Nash, ia perlu berhenti menjadi “orang sekuler” dan benar-benar menjalani cara hidup umat Tuhan yang tidak memberhalakan kepuasan emosional.

¹¹² Bdk. Faroe, “In Pursuit,” 23.

¹¹³ Cronshaw, “Revitalization Consultancy Models,” 341-342. Di dalam praksis formasi spiritual, gereja-gereja dapat mengeksplorasi ragam disiplin rohani dalam hubungannya dengan misi ataupun aspek afektif manusia, bagaimana elemen-elemen liturgi merepresentasikan peran imamat rajani di dalam dunia ini (contoh: doa syafaat, pengutusan), bagaimana pengajaran doktrinal sampai kepada praksis kehidupan sebagai umat Allah yang mencerminkan kekudusan dan kebenaran-Nya (contoh: proyek ketaatan, kesaksian), bagaimana pelayanan kasih warga gereja kepada sesama mencerminkan belas kasihan Allah, dst.

Kepustakaan

- Bartholomew, Craig. "Christ and Consumerism: An Introduction." Dalam *Christ and Consumerism: Critical Reflections on the Spirit of Our Age*, diedit oleh Thorsten Moritz dan Craig G. Bartholomew, 1–12. Carlisle: Paternoster, 2000.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics: Holy Spirit, Church, and New Creation*. Diedit oleh John Bolt. Diterjemahkan oleh John Vriend. Vol. 4. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Beale, G.K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- . *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove: IVP Academic, 2009.
- Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1–11*. London: T&T Clark, 2011.
- Caulley, Thomas Scott. "Rehabilitating a Theological Stepchild? Reconsidering the 'Priesthood of All Believers' and 1 Peter." *Restoration Quarterly* 61, no. 1 (2019): 1–11.
- Collins, C. John. *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Phillipsburg: P&R, 2006.
- Cronshaw, Darren. "Revitalization Consultancy Models: Australian Church Case Studies." *International Journal of Practical Theology* 19, no. 2 (2015): 317–345.
- Dennis, Ryan S. "The Temple of God and the Early Christian Church." Tesis, Reformed Theological Seminary, 2016.
- Dever, Mark. *Sembilan Tanda Gereja yang Sehat*. Diterjemahkan oleh Ichwei G. Indra dan Jessy Siswanto. Edisi ke-2. Surabaya: Momentum, 2014.
- Faroe, Charles E. "In Pursuit of a Holistic Christian Pedagogy: Affectivity in James K.A. Smith's *Desiring the Kingdom*." *Journal of European Baptist Studies* 13, no. 3 (Mei 2013): 12–23.
- Fletcher-Louis, Crispin H. T. "God's Image, His Cosmic Temple and the High Priest: Towards an Historical and Theological Account of the Incarnation." Dalam *Heaven on Earth: The Temple in Biblical Theology*, diedit oleh T. Desmond Alexander dan Simon Gathercole, 81–100. Carlisle: Paternoster, 2004.
- Grudem, Wayne A. *1 Peter: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentaries 17. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

- Gupta, Nijay K. "A Spiritual House of Royal Priests, Chosen and Honored: The Presence and Function of Cultic Imagery in 1 Peter." *Perspectives in Religious Studies* 36, no. 1 (2009): 61–76.
- Hewitt, Roderick R. "The Changing Landscape of Christianity and the Challenging Context of Secularism." *The Ecumenical Review* 67, no. 4 (2015): 543–558. <https://doi.org/10.1111/erev.12188>.
- Hoekema, Anthony A. *Manusia: Ciptaan Menurut Gambar Allah*. Diterjemahkan oleh Irwan Tjulianto. Surabaya: Momentum, 2015.
- Jobes, Karen H. *1 Peter*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Lakies, Chad. "The New Religious Context in the North Atlantic World: God's Mission in a Secular Age." *Lutheran Mission Matters* 24, no. 1 (2016): 68–80.
- Lints, Richard. *Identity and Idolatry: The Image of God and Its Inversion*. New Studies in Biblical Theology 36. Downers Grove: InterVarsity, 2015.
- Merrill, Eugene H. *Everlasting Dominion: A Theology of the Old Testament*. Nashville: Broadman & Holman, 2006.
- Middleton, J. Richard. *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids: Brazos, 2005.
- Nash, Robert N. "Reaching Secular People." *Review & Expositor* 101, no. 3 (2004): 511–521.
- Peterson, David. *Possessed by God: A New Testament Theology of Sanctification and Holiness*. New Studies in Biblical Theology. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Sarna, Nahum M. *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Schreiner, Thomas R. *1, 2 Peter, Jude*. The New American Commentary 37. Nashville: Broadman & Holman, 2003.
- Scotland, Nigel. "Shopping for a Church: Consumerism and the Churches." Dalam *Christ and Consumerism: Critical Reflections on the Spirit of Our Age*, diedit oleh Thorsten Moritz dan Craig G. Bartholomew. Carlisle: Paternoster, 2000.
- Smith, James K.A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- . *You are What You Love: The Spiritual Power of Habit*. Grand Rapids: Brazos, 2016.

- Stone, Roxanne. "The Truth about a Post-Truth Society." Dalam *Barna Trends 2018: What's New and What's Next at the Intersection of Faith and Culture*, diedit oleh Roxanne Stone, 116–127. Grand Rapids: Baker, 2017.
- Stuart, Douglas K. *Exodus*. The New American Commentary 2. Nashville: Broadman & Holman, 2006.
- Vento, Anthony T. "Christian Theistic Anthropology." Disertasi, Liberty University, 2018.
- Walton, John H. *Genesis: From Biblical Text to Contemporary Life*. NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- . *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove: IVP Academic, 2009.
- Watson, Duane F., dan Terrance Callan. *First and Second Peter*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1. Waco: Word, 1987.
- Yohanes, Hendra. "Model Ortodoksi-Ortopraksi-Ortopati: Sebuah Usulan Model Berteologi sebagai Cara Hidup Kaum Injili di Dunia Pascakebenaran." *Jurnal Amanat Agung* 15, no. 1 (2019): 77–110. <https://doi.org/10.47754/jaa.v15i1.376>.

Roh Kudus-Firman-Komunitas dalam Metode Berteologi Amos Yong: Sebuah Usulan Pengajaran Doktrinal kepada Gereja Pentakosta-Karismatik di Indonesia

Antonius

Pendahuluan

Gerakan Pentakosta-Karismatik (selanjutnya disingkat PK), yang dimulai pada awal abad ke-20, merupakan gerakan yang sangat berkembang dengan jumlah populasi yang besar.¹ Secara global, kalangan PK termasuk dalam Gerakan Pembaruan (*Renewal Movement*) yang berkembang dalam beberapa gelombang (*waves*).² Di Indonesia, gelombang Gerakan Pembaruan tersebut berdampak pada bertambahnya jumlah gereja dan organisasi baru yang mandiri mengikuti berbagai periode gelombang tersebut.³ Hal ini berdampak pada keragaman ajaran doktrinal yang dianut oleh gereja PK di Indonesia.

¹ Todd M. Johnson, "The Demographics of Renewal," dalam *Spirit Empowered Christianity in the 21st Century*, ed. Vinson Synan (Florida: Charisma, 2011), 66. Negara dengan populasi kalangan Pentakosta Klasik terbesar antara lain Brazil dengan populasi 26 juta jiwa, U.S.A dengan 6 juta jiwa, Nigeria dengan 5 juta jiwa, Indonesia dengan 4,8 juta jiwa, Korea Selatan dengan 3,3 juta jiwa, dan India dengan 2,6 juta jiwa pada tahun 2010. Perkembangan kalangan Karismatik di Asia merupakan yang paling tinggi dengan Filipina mendominasi jumlah populasi mencapai 13 juta jiwa, sedangkan perkembangan Neo-Pentakosta yang paling besar terjadi di China dengan 87 juta jiwa, USA dengan 48 juta jiwa, India dengan 18 juta jiwa, Filipina dengan 12 juta jiwa, dan Indonesia dengan 4,8 juta jiwa.

² Stanley M. Burgess, "Neo-Charismatic Movements," dalam *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity* (New York: Routledge, 2006), 329. Burgess mengatakan bahwa yang termasuk dalam kalangan Tradisi Pembaruan (*Renewal Tradition*) mencakup kalangan Pentakosta Klasik pada gelombang pertama, Pentakosta Karismatik pada gelombang kedua, dan Neo-Pentakosta pada gelombang ketiga.

³ Allan Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 130. Anderson menyatakan bahwa

Perbedaan pandangan doktrinal ini dapat makin menimbulkan perpecahan di antara gereja-gereja PK. Untuk menghindari dan mencegah persoalan ini, diperlukan sebuah kerangka berpikir yang dapat menjadi dasar pemersatu ajaran yang berpusat kepada Roh Kudus. Tulisan ini berusaha menjawab permasalahan yang ada, dengan mengusulkan kerangka berpikir dan metode berteologi Amos Yong. Pendekatannya yang menekankan dialektika Firman-Roh Kudus-Komunitas diasumsikan merupakan kerangka berpikir yang solid dan berpusatkan pada Roh Kudus.⁴ Selain itu, ia merupakan teolog Pentakosta berdarah Asia,⁵ sehingga setidaknya ia dekat dengan pemikiran dan pergumulan gereja-gereja PK di Asia secara khusus Indonesia. Teolog-teolog PK Asia dapat termotivasi untuk dapat mengembangkan teologinya dengan mengacu pada apa yang sudah dirintisnya. Melalui tulisan ini, diharapkan gereja-gereja PK di Indonesia dapat menemukan sekaligus membangun identitas yang jelas, melalui pengajaran doktrin yang berpusat pada Roh Kudus dan pengenalan tentang Allah. Juga, agar gereja-gereja PK memiliki kesatuan dan warna tersendiri dalam perkembangan teologi mereka.

Identitas Gereja Pentakosta-Karismatik di Indonesia

Gereja PK umumnya memiliki identitas pengajaran yang berpusat pada pencarian pengalaman bersama Roh Kudus. Dalam perkembangan sejarah gereja Pentakosta di Indonesia, tokoh pelopor gerakan ini antara lain Johannes Ratuwaly yang terkenal dengan pengajaran penyembuhan di Pulau Rote. Juga, Mel Tari yang telah memberikan kesaksian bagaimana hidup dipimpin oleh Roh Kudus.⁶

perkembangan kalangan PK terbesar di Asia Tenggara terjadi di Indonesia yang diperkenalkan oleh Groesbeeks dan van Klaverens.

⁴ L. William Oliverio, Jr., "An Interpretive Review Essay on Amos Yong's Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective," *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009): 301, <https://doi.org/10.1163/096673609X12469601162231>. Amos Yong merupakan teolog Pentakosta dan dosen di Regent University ketika bukunya *Spirit-Word-Community* diluncurkan. Saat ini ia mengajar di Fuller Theological Seminary, Amerika Serikat.

⁵ Teolog Asia Pentakosta lainnya adalah David Yonggi Cho (Korea Selatan), Wonsuk Ma (penulis *Pentecostalism in Context*), dan Yung Hwa (penulis *Mangoes or Bananas?*)

⁶ Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, 130. Lih. juga Mel Tari, *Like a Mighty Wind* (n.p.: New Leaf, 1997), ch.1.

Periode 1965-1971 menjadi periode perkembangan PK di Indonesia karena pertobatan *massal* melalui penginjilan para misionaris Pentakosta.⁷ Gerakan Pembaruan yang terjadi pada masa itu identik dengan kepenuhan Roh dan kesembuhan ilahi sebagai wujud pekerjaan Roh Kudus, sehingga identitas gerakan yang mengandalkan Roh Kudus menjadi ciri utama gerakan PK. Namun belakangan ini, istilah PK di Indonesia sering diidentikkan dengan hal-hal yang lain, seperti gereja PK yang beribadah secara kontemporer menggunakan alat musik yang lengkap (*full band*). Layaknya sebuah perayaan, ibadah dengan tepuk tangan, tangisan, dan tarian juga menjadi identitas kalangan PK di Indonesia.⁸ Para sejarawan juga meneliti bahwa catatan sejarah gereja Pentakosta pada awal mulanya cukup sulit untuk ditemukan.

Dalam struktur organisasi gereja, kebanyakan gereja Pentakosta dikelola oleh hamba Tuhan atau pun keluarganya. Hal ini menimbulkan stigma bahwa gereja Pentakosta dianggap sebagai gereja yang struktur organisasinya kurang terorganisir.⁹ Demikian juga dalam hal pengajaran doktrin, gereja PK di Indonesia dikenal dengan ciri khasnya sebagai gereja yang mengajarkan bahasa roh dengan ucapan “lalala” atau “syakalalakalala”. Stigma yang melekat pada gereja PK umumnya dipandang sebagai gereja yang mengajarkan pengajaran yang kurang tepat atau dianggap sesat.¹⁰

Beberapa pengajaran doktrinal yang dimiliki oleh gereja PK di Indonesia umumnya memiliki kesamaan dengan gereja PK di Amerika Serikat sebagai pelopor gerakan ini.¹¹ Pertama, doktrin tentang baptisan. Kalangan PK pada umumnya percaya bahwa ada dua macam baptisan yaitu baptisan air dan baptisan Roh. Baptisan Roh pada seseorang ditandai dengan kemampuan

⁷ Mengutip Klaus Koch, Anderson menyebutkan bahwa bertepatan dengan peristiwa G30S PKI, banyak pertobatan terjadi oleh kaum Muslim yang kemudian dirangkul oleh kalangan PK di Indonesia (Ibid.).

⁸ Jan Sihar Aritonang, *A History of Christianity in Indonesia*, ed. Jan Sihar Aritonang dan Karel Steenbrink (Leiden: Brill, 2008), 884.

⁹ Indrawan Eleas, *Gerakan Pentakosta berkaitan dengan Sejarah dan Teologia Gereja Isa Almasih* (Semarang: GIA Pringgading, 2008), 75.

¹⁰ Susanne Rodemeier, “Kajian atas Gereja Pentakosta-Kharismatik di Jawa, Indonesia,” *Gema Teologika* 1 (2016): 36, <https://doi.org/10.21460/gema.2016.11.210>. Rodemeier adalah pakar etnologi yang meneliti kebiasaan/adat Jawa dalam gereja Pentakosta di Pulau Jawa. Saat mengikuti ibadah di salah satu gereja di Surakarta, ia menyoroti iringan musiknya yang memekakkan telinga, dan orang yang berdoa secara emosional disorot oleh kamera.

¹¹ Aritonang, *A History of Christianity in Indonesia*, 891.

untuk berbahasa roh yang dikenal dengan bahasa lidah (*glossolalia*). Kedua, adanya kesembuhan ilahi yang dipraktekkan dalam ibadah mingguan ataupun ibadah khusus seperti Kebaktian Kebangunan Rohani (KKR). Penggunaan cara seperti penumpangan tangan atau penggunaan minyak urapan digunakan sebagai media untuk kesembuhan ilahi.¹² Ketiga, penekanan pada kedatangan Kristus di akhir zaman. Hal ini ditandai dengan banyaknya nubuatan mengenai akhir zaman yang sudah dekat dan mengajak jemaatnya untuk siap dengan kedatangan Kristus.¹³ Keempat, kalangan PK menekankan teologi kesuksesan dan kemakmuran. Gerakan *Full Gospel Businessmen's Fellowship International* (FGBMFI) dari kalangan bisnis merupakan salah satu bentuk pengajaran teologi kesuksesan dan kemakmuran dalam dunia pekerjaan. Kelima, gerakan Pentakosta juga mengajarkan tentang bersaksi dalam persekutuan, ibadah dan doa. Kesaksian dengan menceritakan pengalaman bersama Roh Kudus menjadi semangat yang membangun bagi komunitas gereja.¹⁴

Namun, pengadopsian dan praktik semua pengajaran doktrin di atas tidak diterapkan secara menyeluruh dalam semua gereja PK di Indonesia. Beberapa gereja Pentakosta tidak menerapkan pemakaian bahasa roh, namun menerapkan kesembuhan ilahi dan menekankan nubuat akhir zaman. Begitu pula, terdapat gereja PK yang tidak menekankan teologi kemakmuran namun menggunakan bahasa roh dalam ibadahnya. Ada pula gereja PK yang tidak mengadopsi pengajaran doktrin Pentakosta melainkan doktrin dari denominasi lain.¹⁵

¹² Ibid. Penggunaan minyak urapan dalam hal ini digunakan oleh Yesaya Pariadji dari Gereja Tiberias.

¹³ Ibid. Banyak nubuatan disampaikan oleh pendeta PK, salah satunya yang terjadi menjelang tahun 2000. Namun, nubuatan tersebut tidak terjadi.

¹⁴ Ibid., 884. Gerakan FGBMFI ini diinisiasi oleh Demos Shakarian, seorang Amerika yang menarik para pebisnis Kristen dan bergerak di berbagai kota seperti di Jakarta, Semarang, Surabaya, Bandung, Medan, Makasar, dan lain-lain.

¹⁵ Ibid. Gereja Pentakosta Klasik seperti GPdI umumnya tidak terlalu menekankan teologi kesuksesan karena awal mulanya menjangkau kalangan menengah ke bawah, bukan pebisnis. Gereja PK kalangan Reformed menerapkan nilai-nilai reformasi dalam lima sola. Hal ini tertuang jelas dalam visi misi gerejanya. Lihat <https://gibeon.church/vision-and-mission>.

Perpecahan Akibat Perbedaan Pengajaran Doktrin

Dalam sejarah gereja PK di Indonesia, ketidakseragaman dalam pengajaran doktrin ini kemudian menimbulkan perpecahan. Identitas sebagai gereja yang berpusat pada Roh Kudus tidak memiliki kerangka fondasi yang solid sehingga perbedaan dalam pengajaran doktrin menimbulkan perselisihan dan perpecahan gereja. Beberapa peristiwa yang tercatat dalam perpecahan gereja PK oleh karena perbedaan pengajaran doktrin antara lain:

- 1) Pada 1937, M.A. Alt, salah satu misionaris perempuan keluar dari *Pinkster Gemeente* dan membentuk *Pinkster Zending* yang kemudian dikenal dengan nama Gereja Utusan Pantekosta (GUP). Perbedaan doktrin yang muncul pada waktu itu adalah penolakan Alt terhadap pengajaran nama Allah yang berfokus pada nama Yesus saja dan formula baptisan dalam nama Yesus yang diajarkan oleh W.H. Offiler yang diketahui menganut pengajaran "*Jesus Only*"/*Oneness Pentecostal*.¹⁶
- 2) Pada 1951, terbentuk GSJA yang dimulai dengan perpecahan pada Gereja Pantekosta di Indonesia (GPDI) oleh permasalahan pengajaran tentang "*Jesus Only*".¹⁷
- 3) Pada 1963, Sidang Gereja Isa Almasih memutuskan warna *Calvinistic* sebagai warna GIA, namun tidak dicantumkan dalam tata gereja secara sinodal sehingga memunculkan konflik secara internal.¹⁸

¹⁶ Ibid., 88i. Kaum *Oneness Pentecostal* berpandangan bahwa Matius 28 tidak berbicara tentang baptisan dalam Allah Tritunggal melainkan baptisan dalam nama Yesus saja. Dalam hal ini mereka memercayai ketunggalan identitas Allah. Yesus merupakan nama yang ilahi dan wahyu yang final dalam identitas Allah. Frank Ewart dan Garfield Thomas Haywood merupakan pelopor gerakan ini dengan buku yang terkenal yaitu *Origins and Development of Theology of Oneness Pentecostalism*. Menurut Ewart formula baptisan yang dianut seharusnya mengacu pada formula baptisan di Kisah Para Rasul yang mana baptisan dilakukan dalam nama Yesus. Umumnya gereja Pentakosta saat ini tidak secara eksplisit menganut ajaran ini. Namun sisa-sisa pengajaran masih ada secara tidak langsung seperti pengajaran bahwa yang penting percaya kepada Yesus saja, berdoa hanya dalam nama Yesus saja tanpa menekankan Allah Tritunggal.

¹⁷ Rijnardus A. Van Kooij dan Yam'ah Tsalatsa A., *Bermain dengan Api: Relasi antara Gereja-gereja Mainstream dan Kalangan Kharismatik dan Pentakosta* (Jakarta: Gunung Mulia, 2007), 31.

¹⁸ Eleas, *Gerakan Pentakosta*, 195.

- 4) Pada 2002, Gereja Tiberias memisahkan diri dari sinode GBI karena Gereja Tiberias sangat menekankan praktik penyembuhan melalui minyak urapan dan perjamuan kudus yang diadakan setiap kali ibadah untuk menunjang praktik kesembuhan tersebut.¹⁹
- 5) Pada 2018, Erastus Sabdono sebagai gembala gereja *Rehobot Ministry* menyatakan keluar dari sinode GBI karena perbedaan doktrin mengenai Allah Tritunggal dan kehidupan manusia setelah meninggal.²⁰

Dengan melihat perpecahan gereja yang dimulai dari ketidaksepahaman doktrin, maka kesatuan doktrin menjadi suatu hal yang penting. Kesatuan doktrin dapat dilihat dari sistem kerangka berpikir yang dianut dan diajarkan. Tanpa kerangka berpikir yang kuat maka perbedaan pandangan akan semakin sering terjadi dan mengakibatkan perpecahan dalam gereja. Hal ini yang menjadi alasan penulis menawarkan metode berteologi yang digagas oleh Yong sebagai sebuah kerangka berpikir bagi pemimpin gereja PK.

Metode Berteologi Amos Yong: Roh Kudus-Firman-Komunitas

Sebagai teolog Pentakosta, Yong membangun sebuah metode berteologi yang sistematis, teologis, dan pneumatologis yang terangkum dalam trialektika antara Roh Kudus-Firman-Komunitas (*Spirit-Word-Community*). Bagian ini secara khusus akan membahas ketiga bagian metode berteologi Yong tersebut.

¹⁹ Van Kooij, *Bermain dengan Api*, 39.

²⁰ Perbedaan doktrin terletak dalam hal: pertama, Erastus Sabdono menyatakan bahwa Allah itu Dwitunggal, hanya ada Allah Bapa dan Yesus. Roh Kudus selalu menyatu dengan Bapa sehingga Pribadi Allah bukan tiga melainkan hanya dua. Kedua, dinyatakan bahwa di sorga masih ada perkawinan dan dengan demikian masih ada hubungan seksual. Dalam hal ini Sinode GBI menentang karena tidak sesuai dengan doktrin yang dianut. Penjelasan terdapat dalam situs <https://www.suarakristen.com/2018/09/15/tanggapan-gereja-bethel-indonesia-terhadap-ajaran-pdt-dr.erastus-sabdono>. Perdebatan mengenai perbedaan pengajaran diutarakan dan diklarifikasi pada <https://www.gramediapost.com/2018/09/klarifikasi-pdt-dr-erastus-sabdono-terkait-publikasi-surat-edaran-atau-tanggapan-sinode-gbi-perihal-polemik-tentang-pdt-dr-erastus-sabdono>, sebagai pemisahan diri dari sinode GBI oleh yang bersangkutan.

Peranan Roh Kudus dalam Trialektika

Yong memandang aspek Roh Kudus dalam tiga hal yaitu relasional, rasional dan *dunamis*.²¹ Bagi Yong, Roh Kudus merupakan Pribadi Allah yang imanen dan bekerja dalam menjembatani hubungan antara Allah dan manusia. Yong sendiri menganut metafisika dari Charles Sanders Peirce yang disebut fenomenologi Piercian tentang *Firstness*, *Secondness*, dan *Thirdness*.²² Yong mencatat bahwa "*Firstness is the quality of things which enable them to be experientially present. Secondness is the facticity or factuality of things as they resist and oppose each other. Thirdness is that which mediates between First and Secondness.*"²³ Dalam hal ini, ia mengategorikan tiga Pribadi Allah Tritunggal dalam metafisika yang dibangun oleh Pierce sehingga Roh Kudus yang adalah *Thirdness* mengambil peran penting sebagai pusat yang memediasi Allah Bapa dan Allah Anak.

Ketiga aspek dalam Roh Kudus yang dibahas oleh Yong adalah pertama, Roh Kudus sebagai aspek relasional, yang berarti ada hubungan yang terpancar dalam Trinitas yang memberikan kualitas dalam kesatuan antara Allah Bapa, Anak dan Roh Kudus. Ia berkata, "*Spirit refers to a quality of relationality and it is a way to conceptualize the dynamic interactive unity by which two disparate things are held together without loss of their diversity.*"²⁴ Artinya Roh Kudus memiliki aspek relasional yang tidak berdiri sendiri melainkan berelasi dalam Allah Tritunggal bersama Allah Bapa dan Anak. Allah Roh Kudus dalam Tritunggal berinteraksi satu dengan yang lain secara dinamis. Ia melanjutkan, "*Spirit-the divine Breath as the interpretant of the divine relationality both ad intra and ad extra. Breath is the divine mind, interpreting generally and legally the mutual relationship of Father and Son, precisely because Spirit is sent by the father and Son together, as revealed by the economic missions.*"²⁵ Roh Kudus dalam hal ini berperan secara vertikal yang menghubungkan antara Allah dan manusia dalam pelayanannya bagi keselamatan manusia.

²¹ Amos Yong, *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective* (Eugene: Wipf & Stock, 2002), 28. Aspek *dunamis* yaitu sebagai sumber kekuatan bagi kehidupan dan komunitas.

²² Ibid., 92-93 yang diambil dari Peirce, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, Vol I-VI* (Cambridge: Belknap, 1931-58).

²³ Ibid.

²⁴ Yong, *Spirit-Word-Community*, 84.

²⁵ Ibid., 95.

Kedua, Roh Kudus memiliki aspek rasional yang berarti Roh Kudus bekerja dalam lingkup historis dan mampu dicerna oleh akal budi sehingga Roh Kudus bukan hanya berbicara tentang perasaan ataupun pengalaman tapi ada unsur dinamika dalam pemikiran seseorang. Yong berkata, “*Only Pneumatological rationality is sufficiently dynamic, historical and eschatological to drive the dialectical movement of thought.*”²⁶ Mengapa hanya Roh Kudus? Karena Roh Kudus adalah Pribadi Allah yang menjadi pengantara antara Allah dan manusia. Roh Kudus juga bekerja sebagai Agen yang menyertai orang percaya. Dalam hal ini, terjadi hubungan dialektis antara Allah dan manusia yang diperantarai oleh Roh Kudus dan bekerja juga di dalam pemikiran manusia.

Ketiga, Roh Kudus memiliki aspek *dunamis* yaitu sebagai sumber kekuatan bagi kehidupan dan komunitas. Dalam aspek ini, Ia memberikan nafas Roh yang memberi kehidupan bagi ciptaan. Roh Kudus sebagai sumber kekuatan merupakan *the Giver of life* yang juga memberi kehidupan dan tujuan hingga akhir zaman sehingga Ia juga bekerja pada ciptaan untuk mengantisipasi akhir zaman dan memperbaharui ciptaan pada kedatangan Kristus kedua kalinya.²⁷

Yong percaya bahwa perspektif kalangan Pentakosta dapat menonjolkan peranan Roh Kudus dalam Trinitas yang tidak ditekankan dalam teologi tradisional baik secara biblika ataupun sistematika. Dalam aspek Trinitarian, baik secara relasional, rasional, maupun pemberi kehidupan, ia memberikan proposal bahwa Roh Kudus merupakan pusat dari aspek saling mengasihi dalam Trinitas.²⁸ Ia menggambarkan implikasi kasih dalam Trinitas secara pneumatologis antara lain: (1) kasih antara Allah Bapa dan Anak dibawa oleh Roh Kudus yang menjadikan Tritunggal utuh dalam esensi-Nya; (2) Roh Kudus punya peranan penting dalam aspek imanensi maupun ekonomi Trinitas dengan tingkatan yang sejajar dengan Allah Bapa dan Allah Anak; dan (3) secara relasional, Roh Kudus memegang

²⁶ Ibid., 105.

²⁷ Wolfgang Vondey dan Martin W. Mittelstadt, *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*, ed. Andrew Davies dan William Kay (Leiden: Brill, 2013), 84.

²⁸ Yong, *Spirit- Word-Community*, 49. Yong mengombinasikan metafora yang dianut Irenaeus berkaitan dengan dua tangan (*two hands*) dari Allah Bapa yaitu Roh Kudus dan Firman dan metafora yang dianut oleh Agustinus berkaitan dengan “*mutual love*” antara Allah Bapa dan Anak.

peranan penting dalam melengkapi identitas Allah dalam penggenapan akan hubungan di antara ketiganya.²⁹

Peranan Firman dalam Trialektika

Bagi Yong, aspek pengalaman dalam pembacaan Alkitab menjadi hal yang sangat diutamakan. Menurutnya, Alkitab menjadikan Firman Allah itu hadir dan membawa kita kepada Kristus. Otoritas kebenaran tidak hanya terletak pada teks Alkitab melainkan kebenaran dalam teks yang berpusat pada Kristus.³⁰ Firman terbagi dalam tiga kategori, yaitu firman secara lisan, Firman yang hidup, dan firman yang tertulis. Ketiga hal ini menjadi nyata melalui pengalaman setiap orang dalam menangkap pesan Allah. Firman Allah secara lisan diwujudkannyatakan oleh pembaca Alkitab agar mendengar suara Allah. Baginya, Firman Allah yang hidup dapat ditemukan dalam kehidupan, kematian, dan kebangkitan Kristus dalam sebuah realitas yang diinterpretasikan secara konkret dalam Alkitab.³¹ Sedangkan firman tertulis adalah tulisan berotoritas yang setiap katanya diinspirasi oleh Allah.³²

Yong juga menyetujui pendapat Francis Watson dan Kevin J. Vanhoozer dalam *speech act theory* yang menyatakan bahwa pembacaan Alkitab sebagai *locution* akan tersampaikan kepada setiap pembaca sebagai *illocution* dan firman Allah tersebut akan mengubah pemikiran pembaca sebagai bagian dari *perlocution*.³³ *Locutionary* merupakan sebuah ungkapan dari Allah kepada manusia; *illocutionary* merupakan sebuah makna dari ungkapan Allah kepada manusia; dan *perlocutionary* merupakan sebuah efek dari makna sebuah ungkapan. Dalam hal ini, Yong percaya pada pesan asli penulis sebagai pegangan pembaca dalam membaca dan meneliti teks Alkitab. Namun ia juga menyatakan bahwa keberagaman dalam penafsiran diperlukan untuk menanggapi pesan teks yang ada pada Alkitab karena interpretasi sifatnya terbuka dalam setiap pembacaan.³⁴

²⁹ Ibid., 88.

³⁰ Ibid. 257-258.

³¹ Pemikiran akan realitas Kristus sejalan dengan gagasan yang juga dikemukakan oleh Barth.

³² Yong, *Spirit-Word-Community*, 264.

³³ Ibid., 256. Lihat juga Francis Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) dan Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 2009).

³⁴ Ibid.

Lebih lanjut, Yong menyatakan bahwa peranan firman Allah yang tertulis dalam setiap pembacaan dapat dialami ketika firman itu hidup dan menjadi realitas dalam kehidupan. Dalam hal ini, ia memberikan masukan bahwa dalam pembacaan Alkitab seringkali aspek ilahi dilewatkan dan hanya mengacu pada eksegesis semata. Dasar Alkitab dipakainya untuk menjelaskan Firman yang hidup terdapat dalam Yohanes 1 yang menyatakan Firman yaitu Kristus yang berinkarnasi menjadi realitas di dunia.³⁵ Kehadiran aspek ilahi dalam teks Alkitab sangat diperlukan sebab aspek ilahi membuat Alkitab yang kita baca dapat dihidupi. Baginya, istilah *sola scriptura* tidak semata-mata terpaku pada teks melainkan memasukkan peranan ilahi dalam pencarian akan pengalaman dalam membaca Firman Allah.³⁶

Peranan Komunitas dalam Trialektika

Komunitas merupakan faktor yang sangat penting dalam budaya PK. Komunitas sebagai kumpulan orang percaya dapat membagikan pengalaman mereka dalam bentuk kesaksian pribadi. Hal ini biasa terjadi pada waktu ibadah atau saat persekutuan.³⁷ Mengenai komunitas, Yong mengambil konsep Jon Zizioulas tentang hakekat manusia. Relasi dalam Allah Tritunggal tergambar juga dalam relasi pada komunitas sebagai ciptaan Allah. Zizioulas menekankan bahwa:

*Father ... who 'begats' the Son and brings forth the Spirit. This estatic character of God, the fact that His being is identical with an act of communion, ensures the transcendence of the ontological necessity which His substance would have demanded ... and replaces this necessity with the free self-affirmation of divine existence.*³⁸

Baginya, komunitas harus dapat mengerti naturnya sebagai tubuh Kristus. Hal itu akan membentuk komunitas yang saling menguatkan. Begitu juga dalam sebuah penafsiran, komunitas memegang peranan penting dalam memberikan kesaksian tentang Alkitab dan mendengarkan kesaksian dari

³⁵ Amos Yong, *Renewing Christian Theology: Systematics for a Global Christianity* (Waco: Baylor University Press, 2014), 331.

³⁶ *Ibid.*, 332.

³⁷ Truls Akerlund dan Karl Inge Tangen, "Charismatic Cultures: Another Shadow Side Confessed," *Pneuma* 40 (2018): 114.

³⁸ John Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997) dikutip dalam Yong, *Spirit-Word-Community*, 110.

orang lain. Kesaksian menjadi suatu kelanjutan dari pewahyuan yang Allah berikan. Roh Kudus menginspirasi pembaca maupun orang yang mendengarkan kesaksian di dalam komunitas. Inspirasi di dalam perkataan ini merupakan perkataan firman yang diterima sebagai iman.³⁹

Hal penting lain dari komunitas adalah kesaksian, yang mana setiap orang menjadi agen dalam bersaksi dan menceritakan narasi Allah dalam hidupnya. Budaya persekutuan PK dalam bentuk kelompok kecil menjadi ciri khas yang tak terpisahkan. Setiap individu memberikan kesaksian pengalaman dipimpin oleh Roh Kudus dan menguatkan sesama dalam kelompok kecil. Adanya rekan akuntabilitas menjadikan komunitas kalangan Pentakosta sebagai komunitas yang solid.⁴⁰ Metode berteologi Yong tentang komunitas membuat kerangka berpikir yang solid di mana komunitas sebagai agen tidak dapat berjalan sendiri tanpa Roh Kudus dan firman. Komunitas PK menjadi agen Roh Kudus dalam menyaksikan firman Tuhan dalam pengalaman hidup mereka.

Interaksi Antara Roh Kudus-Firman-Komunitas

Dalam metodologi yang dibangun oleh Yong, ketiga hal antara Roh Kudus, Firman, dan komunitas, tidak dapat berdiri sendiri tanpa interaksi satu dengan yang lain. Korelasi antara ketiganya dimengerti dalam ranah subyektifitas, obyektifitas, dan kontekstualitas. Ketiganya berinteraksi dalam sebuah kesatuan yang saling terhubung untuk membentuk kerangka berpikir yang berpusat pada Roh Kudus. Artinya, dalam hal ini, Roh Kudus yang memulai inisiasi untuk menyatakan pesan Allah kepada manusia.⁴¹ Seperti filsafat Descartes yang mengaitkannya dalam tiga sumber kebenaran yaitu: kepada subyek, kepada teks, dan kepada komunitas, ia mengatakan,

The interdependence of Spirit and Word in the divine economies means that we should take Scripture seriously as the primary means through the Spirit liberative activity is accomplished. That Scripture is Spirit inspired means not only that it

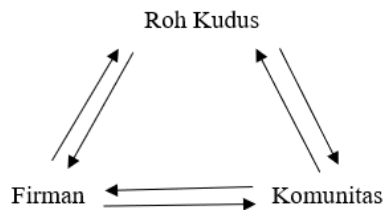
³⁹ John Christopher Thomas, "What the Spirit is Saying to the Church: The Testimony of a Pentecostal in New Testament Studies," dalam *Spirit and Scripture: Exploring a Pneumatic Hermeneutic*, ed. Kevin L. Spawn dan Archie T. Wright (London: T&T Clark, 2013), 121.

⁴⁰ Akerlund dan Tangen, "Charismatic Cultures," 120.

⁴¹ Oliverio, Jr., "Essay on Amos Yong's Spirit-Word-Community," 305.

*has spoken to the people of God in times past, but that it continues to be Spirit-inspired to all those who have ears to hear the Spirit today.*⁴²

Baginya, kaitan antara Roh Kudus-Firman-komunitas tidak berhenti di zaman dahulu melainkan terjadi hingga masa kini. Menurutnya, peranan Roh Kudus menolong pembaca untuk dapat mengerti makna Firman yang hidup dan membagikannya pada sesama baik dalam komunitas maupun tradisi. Hubungan antara Roh Kudus-Firman-Komunitas tergambar sebagai berikut:



Gambar 1. Hubungan antara Roh Kudus-Firman-Komunitas

Dalam gambar 1 dinyatakan bahwa aspek utama dalam metode berteologi Yong adalah Roh Kudus, yang berada dalam satu kesatuan Trinitas, sehingga penekanan pada Roh Kudus tidak mengesampingkan Allah Bapa dan Anak. Penekanan pada Roh Kudus merupakan aksi dari Pribadi Allah yang berinteraksi dengan manusia. Roh Kudus memulai inisiatif untuk menyatakan pesan Allah yang terkandung dalam firman kepada manusia. Firman itu dihidupi dalam komunitas dan disaksikan kepada sesama sebagai bagian dari interpretasi yang dinyatakan untuk memuliakan Allah Tritunggal. Demikian pula sebaliknya, Roh Kudus memberikan pengertian kepada pembaca yang dipenuhi oleh Roh Kudus untuk dapat menginterpretasi firman dalam realitas Kristus yang dikembalikan kepada kemuliaan Allah Tritunggal.⁴³

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa metode berteologi Yong dapat membangun kerangka berpikir yang sistematis dalam interaksi antara

⁴² Yong, *Spirit-Word-Community*, 220, 226.

⁴³ Christopher C. Emerick, "Conversation, Being and Trinity: Toward a Trinitarian Hermeneutical and Linguistic Ontology," dalam *Constructive Pneumatological Hermeneutics in Pentecostal Christianity*, ed. Kenneth J. Archer (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 33.

Roh Kudus-Firman-komunitas yang berpusat kepada Roh Kudus. Roh Kudus adalah Pribadi Allah yang berinisiatif dan menolong manusia untuk dapat dipenuhi oleh Roh, menghidupi firman dalam realitas, dan bersaksi dalam komunitas untuk memuliakan Allah Tritunggal dalam kehidupannya. Ketiga hal ini saling berinteraksi dalam trialektika yang membuat landasan teologi yang solid.

Implikasi Metode Berteologi Amos Yong bagi Gerakan Pentakosta-Karismatik di Indonesia

Metode berteologi Amos Yong memiliki implikasi bagi pengajaran doktrin dalam membentuk kerangka berpikir yang sistematis berkaitan dengan Roh Kudus-Firman-Komunitas. Hal ini dapat diaplikasikan dalam praktik pengajaran kepada jemaat sebagai ciri khas Gerakan PK. Beberapa pengajaran penting dalam teologi PK yang dapat disistematisasikan melalui metode berteologi Roh Kudus-Firman-Komunitas antara lain: pertama, pengajaran tentang bahasa roh sebagai pengajaran yang paling banyak dianut oleh gereja-gereja PK di Indonesia. Baginya, bahasa roh merupakan sebuah simbol yang diberikan oleh Allah kepada orang percaya untuk memiliki pengalaman tentang Allah. Ia berkata bahwa,

Pentecostal spirituality may provide one window into how human beings tap into the divine love energy and through that enter into solidarity with others to the extent that such piety motivates benevolent and loving action. By taking up human affections, the Spirit enables persons to extend love beyond its current horizon to include others. Spirit baptism can be seen as a locus of agapic participation.⁴⁴

Berdasarkan metode berteologinya, bahasa roh dapat dikaitkan dalam sebuah percakapan antara Roh Kudus, Firman, dan komunitas. Dalam hal ini, ia menekankan kebenaran positif dalam bahasa roh sebagai pengikat dalam ibadah yang sakral. Ia sendiri menegaskan bahwa bahasa roh tidak harus menjadi bukti bahwa seseorang dibaptis dalam Roh, melainkan simbol kehadiran Allah dalam komunitas. Ia mengusulkan sebuah imajinasi yang bersifat *pneumatis* untuk memberi kebebasan individu

⁴⁴ Amos Yong, *Spirit of Love: Trinitarian Theology of Grace* (Waco: Baylor University Press, 2012), 80.

mengekspresikan pengalaman bahasa roh sebagai simbol kehadiran Allah. Fondasi yang hendak dibangun Yong dalam hubungan antara Roh Kudus, Firman dan Komunitas yang saling berinteraksi adalah imajinasi yang *pneumatis* dan pembentukan sebuah narasi kebenaran dalam simbol-simbol tertentu seperti bahasa roh.⁴⁵

Dapat disimpulkan bahwa pengajaran tentang bahasa roh bukan hanya untuk mencari sebuah pengalaman yang memuaskan (*ecstatic*), tetapi bahasa roh merupakan simbol dalam ibadah sebagai sebuah imajinasi *pneumatis* yang kebenarannya adalah Roh Kudus hadir bagi setiap umat-Nya. Tentu saja pengajaran tentang bahasa roh dalam gereja PK dapat diajarkan bukan sebagai tanda keselamatan ataupun berkat kedua (*second blessing*) tetapi sebagai tanda kehadiran Roh Kudus yang membentuk imajinasi pikiran manusia untuk dapat memuliakan Allah. Bahasa roh menjadi elemen ibadah yang khas bagi gereja PK dalam menghadirkan nuansa ilahi yang sakral pada ibadahnya.

Kedua, pengajaran tentang Kristus dalam Trinitas sebagai dialog dengan kalangan *Oneness Pentecostal*. Seperti pada penjelasan di awal, salah satu penyebab perpecahan gereja adalah perbedaan pandangan mengenai Kristus dalam Trinitas. Kalangan *Oneness Pentecostal* umumnya setuju pengutamaan Kristus dalam segala aspek. Tentu saja hal ini menimbulkan polemik dalam doktrin Trinitas.⁴⁶ Setidaknya, ada dua hal terkait yang menjadi perbedaan mendasar: pandangan dalam pelayanan ibadah tentang kesaksian tentang pengalaman Roh; dan pandangan terkait formula baptisan. Kalangan *Oneness Pentecostal* percaya bahwa baptisan hanya dalam nama Yesus. Kalangan *Oneness Pentecostal* seringkali menganggap kalangan PK sama dalam hal pengutamaan satu Pribadi Allah. Jika kalangan *Oneness Pentecostal* meninggikan Yesus, maka kalangan PK dianggap terlalu meninggikan Roh Kudus dalam teologinya.

Namun, melalui metode berteologi Yong tentang Roh Kudus dalam Trinitas maka sesungguhnya semua Pribadi Allah dalam Trinitas merupakan hal yang bersifat normatif tanpa kecuali. Menurutnnya,

Though the doctrinal differences are serious, this grassroots participation demonstrates that people on both sides genuinely sought to lift up Jesus as Lord in the

⁴⁵ Ibid., 102-103.

⁴⁶ Vondey, *The Theology of Amos Yong*, 241.

*power of the Spirit. This worship and witness in the power of the Spirit is valued by both sides as foundational to our shared Pentecostal heritage.*⁴⁷

Ia percaya bahwa peninggian nama Yesus juga harus dilandasi oleh kekuatan dari Roh Kudus sehingga menyaksikan kuasa Roh Kudus dalam kesaksian dan ibadah secara tidak langsung juga meninggikan nama Yesus.

Dalam metode berteologi Yong, fondasi antara Roh Kudus dan Firman muncul dalam sebuah realitas yang berarti Kristus dinyatakan dalam Alkitab. Alkitab sendiri merupakan pesan Allah yang tidak pernah berkontradiksi sehingga penyebutan ataupun narasi mengenai Allah Bapa, Putra dan Roh Kudus adalah setara dalam hal esensi. Ketiga Pribadi Allah tersebut dinyatakan dalam Trinitas, dan hubungan ketiganya adalah setara, sama berkuasa serta berotoritas. Fondasi antara Roh Kudus dan komunitas tercermin dalam kesaksian komunitas yang dikuasai oleh Roh Kudus dan meninggikan ketiga Pribadi Allah Tritunggal dan bukan hanya salah satu Pribadi Allah. Pengajaran tentang Pribadi Allah (termasuk Kristus dan Roh Kudus) seharusnya berada dalam kerangka berpikir yang trinitarian.

Yong tidak menghakimi kalangan *Oneness Pentecostal* sebagai kalangan yang bukan Pentakosta. Dalam *Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*, ia mencoba mencari jalan untuk dialog dengan kalangan *Oneness Pentecostal*. Dalam menekankan Kristus sebagai fondasi utama, ia mendiskusikan konsep keselamatan yang holistik dan multidimesi. Dalam beberapa kesempatan, ia berusaha menghubungkan pengalaman keselamatan kalangan *Oneness Pentecostal* dengan kemungkinan terhadap Trinitas.⁴⁸ Dengan demikian, gereja PK di Indonesia seharusnya dapat merangkul kalangan *Oneness Pentecostal* dengan metode berteologi Yong. Peranan Roh Kudus dalam Trinitas tidak mungkin dipisahkan dengan Kristus. Pendekatan kepada Trinitas akan memberikan kerangka yang lebih luas dan menyeimbangkan ketiga Pribadi Allah antara Allah Bapa, Anak, dan Roh Kudus.⁴⁹

Ketiga, pengajaran tentang kesembuhan ilahi yang banyak dianut oleh kalangan PK. Pengajaran ini sendiri muncul dari pelayanan Yesus dan para

⁴⁷ Ibid., 242.

⁴⁸ Amos Yong, *Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids: Baker, 2005), 204.

⁴⁹ Wolfgang Vondey, "Pentecostalism and the Possibility of Global Theology: Implications of the Theology of Amos Yong," *Journal of the Society for Pentecostal Studies* 28, no.2 (2006): 299, <https://doi.org/10.1163/157007406778689997>.

murid yang dicatat dalam Perjanjian Baru dan diyakini masih terjadi hingga hari ini.⁵⁰ Praktik kesembuhan ilahi biasanya terjadi dalam ibadah dengan doa secara khusus bagi kesembuhan akan penyakit tertentu. Namun, ia juga memerhatikan kasus-kasus yang setelah didoakan ternyata tidak sembuh. Dalam tulisan secara khusus tentang kaum disabilitas, ia memaparkan bahwa teologi Pentakosta berkaitan dengan kesembuhan ilahi dapat dipertajam oleh karena adanya penyakit ataupun keterbelakangan mental atau fisik yang tidak dapat disembuhkan.

Banyak alasan yang muncul ketika seseorang tidak tersembuhkan melalui doa kesembuhan ilahi. Umumnya, asumsi adanya dosa yang masih dilakukan sehingga kesembuhan menjadi terhambat. Asumsi lain adalah kurangnya iman. Asumsi-asumsi tersebut tentu dapat membuat orang yang tidak sembuh menjadi kecewa dan tidak percaya akan kesembuhan ilahi. Yong memaparkan bahwa teologi PK harus melihat kesembuhan bukan sebagai peristiwa spektakuler melainkan melihat pada pribadi manusia yang didoakan sebagai gambar dan rupa Allah bahkan yang mengalami keterbelakangan sekalipun. Beberapa bagian Alkitab sendiri mencatat tentang orang-orang yang berjuang dalam posisi diabaikan seperti Zakheus yang diterima oleh Yesus sebab Yesus melihat pada esensi manusia sebagai gambar dan rupa Allah. Begitu pula dengan Paulus, yang diyakini beberapa penafsir memiliki cacat secara fisik, namun mampu berkata bahwa kasih karunia Allah itu cukup dan ia tidak melihat cacat fisiknya tersebut sebagai hambatan bagi kasih karunia Allah.⁵¹

Peranan komunitas dalam hal ini sangat besar dalam penerimaan terhadap mereka yang mungkin kecewa terhadap kondisi mereka. Komunitas yang belajar firman dengan baik akan menghidupi firman dan digerakkan oleh Roh Kudus untuk melihat sesama manusia sebagai gambar dan rupa Allah.⁵² Pengajaran tentang kesembuhan ilahi menjadi bermanfaat bukan hanya untuk kesembuhan semata melainkan menumbuhkan harapan akan kasih karunia Allah yang cukup bagi umat-Nya. Peranan gereja PK dalam pengajaran akan hal ini seharusnya mendorong komunitas untuk

⁵⁰ Amos Yong, "Disability and the Gifts of the Spirit: Pentecost and the Renewal of the Church," *Journal of Pentecostal Theology* 19 (2010): 80, <https://doi.org/10.1163/174552510X489973>.

⁵¹ V.C. Pfitzner, *Ulasan atas Surat 2 Korintus: Kekuatan dalam Kelemahan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007), 188.

⁵² Yong, "Disability and the Gifts of the Spirit," 82.

menjangkau orang-orang yang sedang lemah baik secara fisik maupun mental.

Keempat, pengajaran tentang kesuksesan dan kemakmuran yang berkata bahwa Allah akan memberikan berkat secara spiritual, fisik, dan materi. Pengajaran ini biasanya merupakan “gandengan” dari pengajaran akan kesembuhan ilahi dimana Allah akan memberkati dengan memberikan kelepasan dan kesembuhan.⁵³ Berkaitan dengan teologi kemakmuran, Yong memberikan lima pandangan yaitu: (1) pandangan yang menyetujui teologi kemakmuran; (2) pandangan yang menentang teologi kemakmuran; (3) pandangan teologi kemakmuran sebagai bagian dari argumen misi; (4) pandangan kontekstual mengenai teologi kemakmuran; dan (5) pandangan yang seimbang antara mendukung teologi kemakmuran dan tidak.⁵⁴ Baginya, keseimbangan diperlukan oleh karena Alkitab sendiri memiliki banyak suara mengenai kemakmuran dan kesuksesan.

Ia menegaskan bahwa pandangan yang seimbang akan membawa penilaian terhadap kemakmuran tidak semata-mata berdasarkan materi. Artinya, dalam hal ini kemakmuran dalam teologi jauh lebih penting dan hal itu tercermin dari hidup yang *simple* tetapi bekerja dengan keras. Contohnya, pengajaran teologi kemakmuran “*quasiaestet*” yang menyatakan peran seseorang lebih kepada memberi materi atau harta yang ia miliki kepada orang lain. Konsep memberi sebagai kemakmuran menjadi ideologi dari pemahaman yang demikian. Tentu saja hal ini jauh dari kemakmuran yang dinikmati sebagai konsumerisme belaka.⁵⁵ Yesus sendiri dalam pelayanannya memiliki kehidupan yang sederhana namun Ia rajin berdoa dan menikmati semua kelimpahan dari Allah yang tidak diukur secara materi melainkan secara spiritual dan pelayanan Yesus yang penuh kuasa.

Bagi Yong, kekayaan yang terutama adalah kekayaan Injil sebab Injil mencakup kabar baik yang akan memerdekakan seseorang dan memberikan kesuksesan secara spiritual. Hal ini terjadi ketika seseorang memiliki hubungan yang erat dengan Roh Kudus dan hidup dalam mentalitas kekayaan oleh karena Firman dan menjadi saksi dalam komunitas. Metode berteologi-nya, dalam hal teologi kemakmuran, tentu saja menjadi penajaman konsep berpikir bahwa kemakmuran tidak hanya bicara tentang

⁵³ Amos Yong dan Katherine Attanasi, *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economic of the Global Charismatic Movement* (London: Palgrave Macmillan, 2012), 3.

⁵⁴ *Ibid.*, 17.

⁵⁵ *Ibid.*

materi tetapi kemakmuran yang sejati adalah kebahagiaan dalam Kristus dan mengalami Roh Kudus bersama dengan komunitas umat percaya.

Kelima, pengajaran tentang akhir zaman dan kedatangan Kristus. Banyak kalangan Pentakosta yang menganut paham premilenialisme berkaitan dengan kedatangan Kristus.⁵⁶ Meski pun ada yang tidak sepakat dalam hal ini,⁵⁷ Yong, dalam *Renewing Christian Theology*, menegaskan bahwa gerakan Pentakosta seharusnya menitikberatkan pada nubuatan akhir zaman. Secara biblis, konsep akhir zaman sangat erat kaitannya dengan metode berteologi Roh Kudus, Firman, dan komunitas. Dalam Perjanjian Lama banyak tertulis nubuatan para nabi tentang Hari Tuhan yang dikaitkan dengan pencurahan Roh Kudus. Perjanjian Baru juga mencatat hal yang sama dalam Lukas dan Kisah Para Rasul berkaitan dengan komunitas gereja mula-mula yang sangat erat kaitannya dengan pencurahan Roh Kudus. Ia berkata, “*Given the centrality of the Acts account historically in renewal spirituality, theology, and praxis, it may be beneficial to remain with the Lukan materials in thinking about apostolic eschatology.*”⁵⁸ Pengajaran eskatologi tidak melulu berfokus pada kedatangan Kristus. Pengajaran eskatologi seharusnya membawa setiap orang semakin giat memberitakan Injil dan seruan pertobatan akan Hari Tuhan. Ia menekankan bahwa seruan peringatan akan hukuman kekal menjadi bagian yang harus diajarkan, sebab konsep hukuman kekal juga berasal dari firman Tuhan.⁵⁹

Dalam pengajaran eskatologi ada beberapa hal yang ditekankan oleh Yong. Di antaranya adalah: pertama, bukan peristiwa kedatangan di waktu tertentu yang seharusnya ditunggu oleh orang percaya melainkan Pribadi Kristus sebagai penyelamat yang harus dinantikan. Harapan akan kedatangan Kristus tidak dibatasi oleh waktu tetapi seperti Firman dalam

⁵⁶ Yong, *Renewing Christian Theology*, 101-102. *Classical premilenialisme* yang memahami bahwa kedatangan Kristus yang kedua kali akan datang pada masa ‘sebelum’ kerajaan seribu tahun. Kerajaan seribu tahun dimaknai secara literal. Lalu dalam perkembangan, St. Augustine dari Alexandria School lebih condong melihat kerajaan seribu tahun sebagai simbolik, yang kemudian pandangan ini disebut pandangan amilenialisme. Premilenialisme juga kemudian dikenal sebagai dispensasionalisme.

⁵⁷ Gani Wiyono, “Early Pentecostal Eschatology,” *Jurnal Teologi Amreta* 2, no.1 (2019): 6. Gani menyatakan bahwa pada awal mulanya pendekatan eskatologi Pentakosta adalah premilenialisme namun tidak secara pasti menganut masa prapengangkatan (tribulasi) seperti yang dianut oleh kaum dispensasionalis dan memang ada perbedaan yang luas dalam pandangan eskatologi.

⁵⁸ Yong, *Renewing Christian Theology*, 117-118.

⁵⁹ Ibid.

Alkitab sampaikan bahwa umat Tuhan harus berjaga-jaga setiap saat sebab hari Tuhan itu pasti akan datang.⁶⁰ Kedua, ia tidak secara spesifik menegaskan bahwa penafsiran literal terhadap masa seribu tahun dan tribulasi sebagai sesuatu yang pasti melainkan ada unsur simbolik di dalamnya sebab berbicara kedatangan Tuhan adalah berbicara tentang kepingan *puzzle* yang merupakan misteri akan rancangan Allah. Ketiga, eskatologi agama-agama lain menjadi sesuatu yang penting untuk dipelajari agar kita mampu diberikan kuasa untuk memberitakan Injil yang adalah kebenaran dan memahami bahwa konsep hukuman kekal bagi yang tidak percaya itu sungguh nyata. Bagi gereja PK di Indonesia, tentu saja pengajaran eskatologi yang perlu diajarkan adalah doktrin premilenialisme historis yang dianut oleh Bapa Gereja dengan penekanan pada misi.⁶¹ Jadi, fokus gereja seharusnya tidak hanya tentang kedatangan Tuhan, melainkan tentang misi Allah yang harus dijalankan untuk tetap memberitakan Injil kepada sebanyak mungkin orang sebelum kedatangan Kristus yang kedua kali.

Penutup

Pembentukan kerangka berpikir yang sistematis, teologis, dan pneumatologis (sesuai ciri pengajaran Pentakosta-Karismatik) merupakan hal-hal yang penting dalam pengajaran doktrinal. Dengan metode berteologinya, Amos Yong berusaha memaparkan pentingnya aspek Roh Kudus-Firman-komunitas yang saling berhubungan satu dengan yang lain. Ketiga aspek tersebut sangat baik diterapkan dalam pengajaran teologi PK secara khusus di Indonesia antara lain: (1) Pengajaran tentang Bahasa roh dalam ibadah sangat penting membawa pada suatu imajinasi yang *pneumatis* dan menyadari kehadiran Allah dalam komunitas umat Tuhan pada ibadah yang sakral; (2) Pengajaran tentang Kristus dan merangkul teologi kalangan *Oneness Pentecostal* dimana penekanan teologi PK pada Roh Kudus sebagai aspek normatif tidak dapat dipisahkan dari kesatuan Allah Tritunggal, sehingga seharusnya penekanan pada tiga Pribadi Allah mendapat tempat yang setara; (3) Pengajaran tentang kesembuhan ilahi

⁶⁰ Ibid., 127-128.

⁶¹ Wiyono, "Early Pentecostal Eschatology," 25.

yang menekankan bukan pada peristiwa yang spektakuler atau pun kesembuhan itu sendiri, melainkan menjawab sebuah kecukupan di dalam Kristus dan komunitas yang dipimpin oleh Roh akan dapat saling menguatkan satu dengan yang lain meskipun orang-orang tertentu tidak mengalami kesembuhan; (4) Pengajaran tentang teologi kemakmuran yang tidak difokuskan kepada materi melainkan pada kemakmuran secara spiritual. Fokus teologi kemakmuran yang digagas tidak pada menerima materi tetapi mengelola materi, bahkan sampai pada memiliki mentalitas untuk memberi sebagai kemakmuran dari spiritualitas yang baik; dan 5) Pengajaran tentang eskatologi yang berfokus kepada Roh Kudus dalam menyambut Hari Tuhan yang mendekat. Dalam hal ini, konsep berjaga-jaga dan memberitakan Injil menjadi fokus dalam pengajaran eskatologi.

Melalui usulan metode berteologi ini, diharapkan terjadinya kegerakan dan semangat untuk merevitalisasi pengajaran doktrin dari gereja PK di Indonesia. Pengajaran doktrin yang berpusat kepada Roh Kudus menjadi ciri khas dari gereja Pentakosta-Karismatik di Indonesia. Kesatuan dalam pengajaran doktrin akan menciptakan harmonisasi bukan konflik apalagi perpecahan gereja. Tentu saja perkembangan teologi sangat dinamis dan terus berkembang, sehingga tidak tertutup kemungkinan ada rumusan metode yang baru di masa yang akan datang. Namun, sebuah kerangka dasar dalam membentuk pola pikir yang sistematis, teologis, dan pneumatologis perlu dipertahankan sebagai ciri khas teologi PK di Indonesia.

Kepustakaan

- Akerlund, Truls, dan Karl Inge Tangen. "Charismatic Cultures: Another Shadow Side Confessed." *Pneuma* 40 (2018): 109-129.
- Anderson, Allan. *Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Aritonang, Jan Sihar. *A History of Christianity in Indonesia*. Diedit oleh Jan Sihar Aritonang dan Karel Steenbrink. Leiden: Brill, 2008.
- Burgess, Stanley M. "Neo-Charismatic Movements." Dalam *Encyclopedia of Pentecostal and Charismatic Christianity*. New York: Routledge, 2006.

- Eleas, Indrawan. *Gerakan Pentakosta berkaitan dengan Sejarah dan Teologia Gereja Isa Almasih*. Semarang: GIA Pringgading, 2008.
- Emerick, Christopher C. "Conversation, Being and Trinity: Toward a Trinitarian Hermeneutical and Linguistic Ontology," Dalam *Constructive Pneumatological Hermeneutics in Pentecostal Christianity*, diedit oleh Kenneth J. Archer, 33–50. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Johnson, Todd M. "The Demographics of Renewal." Dalam *Spirit Empowered Christianity in the 21st Century*, diedit oleh Vinson Synan, 55–68. Florida: Charisma, 2011.
- Oliverio, Jr., L. William. "An Interpretive Review Essay on Amos Yong's Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective." *Journal of Pentecostal Theology* 18 (2009): 301–311. <https://doi.org/10.1163/096673609X12469601162231>
- Pfitzner, V.C. *Ulasan atas Surat 2 Korintus: Kekuatan dalam Kelemahan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007.
- Rodemeier, Susanne. "Kajian atas Gereja Pentakosta-Kharismatik di Jawa, Indonesia," *Gema Teologika* 1 (2016): 31–54. <https://doi.org/10.21460/gema.2016.11.210>.
- Tari, Mel. *Like a Mighty Wind*. N.p.: New Leaf, 1997.
- Thomas, John Christopher. "What the Spirit is Saying to the Church: The Testimony of a Pentecostal dalam New Testament Studies." Dalam *Spirit and Scripture: Exploring a Pneumatic Hermeneutic*, diedit oleh Kevin L. Spawn dan Archie T. Wright, 115–129 London: T&T Clark, 2013.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 2009.
- Van Kooij, Rijnardus A dan Yam'ah Tsalatsa A. *Bermain dengan Api: Relasi antara Gereja-gereja Mainstream dan Kalangan Kharismatik dan Pentakosta*. Jakarta: Gunung Mulia, 2007.
- Vondey, Wolfgang dan Martin W. Mittelstadt. *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship*. Diedit oleh Andrew Davies dan William Kay. Leiden: Brill, 2013.
- Vondey, Wolfgang. "Pentecostalism and the Possibility of Global Theology: Implications of the Theology of Amos Yong," *Pneuma: Journal of the Society for Pentecostal Studies* 28, no.2 (2006): 289–312. <https://doi.org/10.1163/157007406778689997>.

- Watson, Francis. *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Wiyono, Gani. "Early Pentecostal Eschatology." *Jurnal Teologi Amreta* 2 no.1 (2019): 2-29.
- Yong, Amos dan Katherine Attanasi. *Pentecostalism and Prosperity: The Socio-Economic of the Global Charismatic Movement*. London: Palgrave Macmillan, 2012.
- . *Renewing Christian Theology: Systematics for a Global Christianity*. Waco: Baylor University Press, 2014.
- . *Spirit of Love: Trinitarian Theology of Grace*. Waco: Baylor University Press, 2012.
- . *Spirit Poured Out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of Global Theology*. Grand Rapids: Baker, 2005.
- . *Spirit-Word-Community: Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspective*. Eugene: Wipf & Stock, 2002.
- . "Disability and the Gifts of the Spirit: Pentecost and the Renewal of the Church," *Journal of Pentecostal Theology* 19 (2010): 76–93, <https://doi.org/10.1163/174552510X489973>.
- Zizioulas, John. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

2 Aspek-aspek Liturgis

Revitalisasi Liturgi Gereja

Joas Adiprasetya

Homo Adorans Dihantam Pandemi

Tanggal 15 Maret 2020 menjadi hari yang penting bagi GKI Pondok Indah, Jakarta. Untuk kali pertama sepanjang 36 tahun kehidupannya, jemaat ini meniadakan Ibadah Minggu di gedung gereja karena wabah Corona virus. Keputusan tersebut diambil oleh Majelis Jemaat sehari sebelumnya, sekitar pukul 22.00 malam. Pada 14 Maret 2020, jumlah orang yang positif terinfeksi virus ini “hanya” 96 orang. Jumlah tersebut berhasil menginterupsi ibadah Minggu yang selalu berlangsung setiap pekan selama puluhan tahun. GKI Pondok Indah adalah satu dari sedikit jemaat lokal yang memutuskan untuk meniadakan ibadah ragawi di gedung gereja pada 15 Maret 2020. Sebagian besar jemaat lain mengambil keputusan serupa seminggu sesudahnya atau lebih.

Namun, wabah ini ternyata bukan hanya sebuah abrupsi atau interupsi, sebelum kembali ke kehidupan gerejawi yang normal, ia juga merupakan sebuah disrupsi yang akan mengubah wajah jemaat, bahkan gereja seluruh dunia, di masa depan.¹ Bersamaan dengan keputusan pada malam hari itu untuk meniadakan ibadah ragawi di gedung gereja, diambil pula keputusan lain, yaitu menyelenggarakan ibadah Minggu melalui *livestreaming* Youtube. Perlengkapan yang dipergunakan sangat tidak memadai, karena semua disiapkan hanya dalam beberapa jam. Namun, pengambilan

¹ Kenyataan bahwa pandemi Covid-19 ini bukan sekadar sebuah abrupsi atau interupsi, melainkan juga sebuah disrupsi, dibahasakan secara berbeda oleh Andy Crouch, yang menandakan bahwa ia bukan hanya menghadirkan sebuah badai (*blizzard*) atau musim dingin (*winter*), melainkan sebuah zaman es kecil (*a little ice age*). Lih. <https://journal.praxislabs.org/leading-beyond-the-blizzard-why-every-organization-is-now-a-startup-b7f32fb278ff>.

keputusan ganda itu mengisyaratkan sebuah intuisi spiritual dan imani bahwa tidak ada alasan apapun untuk menghentikan ibadah. Sebab, ibadah merupakan salah satu penanda terpenting Gereja sebagai komunitas iman. Melalui dan dalam ibadah, manusia menemukan identitas spiritualnya, sebagai makhluk yang selalu terkoneksi dengan Allah, sesama, dan semesta. Dalam *magnum opus*-nya, *For the Life of the World*, Schmemmann menegaskan,

Semua kualitas rasional, spiritual, dan lainnya dari manusia, yang membedakan dirinya dari ciptaan-ciptaan lain, memperoleh fokus dan pemenuhan utamanya di dalam kapasitas untuk memperlakukan Allah, untuk mengetahui, dapat dikatakan demikian, makna dari rasa haus dan lapar yang membentuk kehidupannya. “*Homo sapiens*,” “*homo faber*” ... ya, namun pertama-tama, “*homo adorans*.”²

Baginya, identitas “manusia yang beribadah” (*homo adorans*) menuntun manusia untuk merelasikan dirinya dengan Allah dan dunia. Pada titik itu, ia menjadi imam bagi dunia. Dengan indah ia berkata bahwa manusia

berdiri di pusat dunia dan menyatukannya di dalam karyanya untuk memperlakukan Allah, serta menerima dunia dari Allah dan mempersembahkannya kepada Allah—dan dengan mengisi dunia dengan ekaristi ini, ia mentransformasi kehidupannya, yang diperolehnya dari dunia, ke dalam kehidupan di dalam Allah, ke dalam persekutuan dengan-Nya.³

Perspektif yang diusung ini jelas menampilkan watak teologi ortodoksnya. Walau demikian, dengan mudah kita dapat pula menemukan resonansi pemikiran Schmemmann ini dengan tradisi Reformasi.

Tulisan ini seharusnya dipresentasikan di Simposium Teologi STT SAAT, Malang, dengan tajuk “Revitalisasi Gereja,” pada 20-21 April 2020. Saya diminta untuk memaparkan tema tersebut dari perspektif liturgis.⁴ Namun, hantaman pandemi Covid-19 membuat pembatalan acara penting ini tak terelakkan. Pada saat bersamaan, ketika tulisan ini akhirnya dipublikasikan dengan format berbeda, realitas pandemi membuat tema revitalisasi gereja, termasuk di bidang liturgi, menjadi semakin tak terelakkan.

² Aleksander Schmemman, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (New York: St. Vladimir’s Seminary Press, 1973), 15.

³ *Ibid.*, 15.

⁴ Di dalam tulisan ini, saya menyamaartikan “ibadah” dan “liturgi,” bahkan dengan “kebaktian.” Bdk. Kathleen Harmon, “The Mystery We Celebrate, the Song We Sing: A Theology of Liturgical Music” (Collegeville: Liturgical, 2008), x.

Dalam tulisan ini saya berargumen bahwa revitalisasi gereja pada masa pascapandemi berakar pada struktur mendalam Trinitaris dari liturgi, yang diterjemahkan ke dalam watak liturgi yang *aesthetic* sekaligus *vulnerable*, *consecrational* sekaligus *counter-cultural*, dan *sacrificial* sekaligus *missional consecrational*. Untuk itu, saya memulai tulisan ini dengan gramatika Trinitaris sebagai struktur mendalam (*deep structure*) atau logika dasarnya (*basic logic*) ibadah Kristiani, sebagaimana tampil melalui pola katabasis-anabasis. Kemudian, saya akan menunjukkan dua momen rangkap-tiga di dalam liturgi Trinitaris, yaitu kemuliaan, kekudusan, dan cintakasih, yang saling-berkelindan dengan kekaguman, rasa hormat, dan pengucapan syukur. Akhirnya, saya akan menunjukkan tiga watak yang harus muncul di dalam revitalisasi liturgi Gereja, khususnya di masa pascapandemi, yaitu liturgi yang *aesthetic* sekaligus *vulnerable*, *consecrational* sekaligus *counter-cultural*, dan *sacrificial* sekaligus *missional*.

Struktur Mendalam dan Struktur Dinamis

Jika kita hendak mulai dari satu titik untuk merevitalisasi ibadah Kristen, maka titik tersebut adalah inti iman kita, yaitu Allah Trinitas. Liturgi Kristen tidak pernah tidak berwatak Trinitaris. Atau setidaknya liturgi Kristen tidak boleh tidak Trinitaris. Logikanya sederhana: ibadah Kristen senantiasa terarah kepada Allah; umat Kristen percaya pada Allah Trinitas; maka ibadah haruslah bersifat Trinitaris.⁵ Dengan demikian, liturgi atau ibadah Kristen menyediakan sebuah ruang pertemuan dengan Allah Trinitas yang mengarahkan seluruh cinta-Nya kepada semesta, yang dialami secara konkret oleh Gereja. Di satu sisi, cinta dari ketiga Pribadi ilahi ini diarahkan kepada seluruh ciptaan. Di sisi lain, cinta ilahi tersebut teralami secara komunal oleh umat beriman.

Di dalam iman Kristen, Allah Trinitas menghampiri semesta dan Gereja secara konstan melalui apa yang oleh Wainwright disebut sebagai “struktur mendalam” (*deep structure*) iman Kristen. Ia berkata,

Kita telah melihat bagaimana, di dalam asal dan strukturnya, ibadah dan doktrin Trinitaris secara erat terikat pada hakikat keselamatan: sumbernya,

⁵ Robin A. Parry, *Worshipping Trinity: Coming Back to the Heart of Worship*, ed. ke-2 (Eugene: Wipf and Stock, 2012), 3.

pemberian dan penerimaannya, perayaan dan kegembiraan-nya, tujuan akhirnya. Semua ini menyiratkan, menurut iman Kristen, satu Allah yang bekerja melalui tiga Pribadi dan yang di dalam keberadaan sejati-Nya adalah tripersonal: Bapa, Anak, dan Roh Kudus. Struktur mendalam [*deep structure*] ini telah diturunkan melalui liturgi-liturgi resmi Gereja. Ia senantiasa membutuhkan penafsiran dan telah sering berada di bawah ancaman.⁶

Iman Trinitaris yang menjadi struktur mendalam liturgi ini sesungguhnya menampilkan Allah sebagai Dia yang mulia, kudus, dan penuh cinta. Ketiga dimensi dari pernyataan diri Allah tersebut dialami oleh ciptaan-Nya melalui sebuah pola yang hadir secara ajeg. Saat membahas teofani Allah di Gunung Sinai (Kel. 9), Greear menunjukkan munculnya ketiga dimensi ilahi ini:

Pada hari itu, mereka menyaksikan keagungan Allah, kekudusan-Nya yang tak tersentuh, dan kemurahan-Nya yang lembut. Penglihatan itu menghasilkan baik sebuah rasa takut pada Allah maupun iman kepada Allah. Itu adalah rasa kagum dan takjub yang bercampur dengan kedekatan. Allah yang tak terhampiri adalah sekaligus Bapa mereka yang lembut. Rasa kagum bergabung dengan kedekatan merupakan esensi dari ibadah Kristen. Dan kemudian mereka berjanji untuk taat. Sungguh-sungguh, dengan melihat ketiga hal ini, keagungan Allah, kekudusan-Nya yang tak tersentuh, dan kemurahan-Nya yang lembut, adalah bagaimana kita akan berubah pula.⁷

Dengan bahasa yang kurang lebih sama, Wolterstorff berkata bahwa “pemaha-man mengenai Allah yang tersirat di dalam ibadah kita kepada Allah, dan terkadang tersurat, adalah mengenai Allah sebagai yang tak terbandingkan di dalam kemuliaan, kekudusan, dan cintakasih.”⁸

Baik Greear maupun Wolterstorff menegaskan bahwa ibadah Kristen berporos pada Allah yang menghadirkan diri-Nya dalam keagungan atau kemuliaan, kekudusan, dan kemurahan atau cintakasih—*glory, holiness, and love!* Keduanya berbeda dalam memberi penekanan pada implikasi dari kehadiran diri Allah tersebut. Jika Greear memperlihatkan sikap dasar ganda yang menjadi inti ibadah, yaitu rasa gentar dan gemar pada diri manusia, sebagai respons atas ketiga wajah ilahi tersebut, Wolterstorff

⁶ Geoffrey Wainwright, *Worship with One Accord: Where Liturgy and Ecumenism Embrace* (New York: Oxford University Press, 1997), 241.

⁷ James D. Greear, *Gospel: Recovering the Power that Made Christianity Revolutionary* (Nashville: Broadman & Holman, 2011), 91.

⁸ Nicholas Wolterstorff, *The God We Worship: An Exploration of Liturgical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 38.

memperlihatkan bahwa ketiganya justru menampilkan sebuah paradoks yang mengagumkan. Ia berkata,

Ibadah Kristen kepada Allah merupakan penyembahan yang penuh rasa kagum, hormat, dan penuh syukur. Tentu saja, rasa takjub kita pada Allah bukan hanya rasa takjub bahwa Allah akan membiarkan Diri-Nya menjadi rapuh untuk dipersalahkan dan ditolak. Namun juga, ia adalah rasa takjub pada kemuliaan Allah, kekudusan Allah, dan cintakasih Allah.⁹

Singkatnya, kemuliaan, kekudusan, dan cinta kasih Allah justru menghadirkan sebuah ibadah Kristen yang paradoksal. Allah hadir untuk disambut dengan rasa kagum, hormat, dan syukur; namun, pada saat bersamaan, Allah merelakan diri menjadi rapuh karena kemungkinan munculnya penolakan manusia.

Jadi, kita menerima dari tradisi panjang iman Kristen yang dihidupi melalui liturgi gerejawi dua gerak Trinitaris yang secara bersama-sama mencerminkan struktur mendalam liturgi Kristen. Yang pertama adalah gerak *katabasis*, yaitu gerak rahmat dari Allah yang turun kepada umat; yang kedua adalah gerak *anabasis*, yaitu gerak iman dari umat yang naik kepada Allah. Kedua kata Yunani ini secara harfiah berarti “pergi ke bawah” (κατα, ke bawah; βάλω, pergi) dan “pergi ke atas” (ἀνα, ke atas; βάλω, pergi).¹⁰

Kedua gerak ini merupakan aplikasi dari struktur mendalam Trinitaris. Ia menciptakan apa yang mungkin dapat saya sebut “struktur dinamis” (*dynamic structure*) liturgi. Artinya, seluruh peristiwa liturgi yang dialami oleh umat pada dasarnya secara dinamis menampilkan pola katabasis-anabasis ini. Tampaknya, inilah yang ingin disampaikan oleh Paulus ketika ia berkata bahwa “ibadah yang sejati” (λογικὴν λατρείαν; Rm. 12:1b) merupakan ibadah dengan “logika” katabasis-anabasis. Ia bermula dari rahmat Allah (Rm. 11:36) yang direspons oleh pemberian diri umat kepada Allah (Rm. 12:1a).

Struktur dinamis katabasis-anabasis ini sesungguhnya tercermin pula di dalam pemahaman dasariah kita mengenai liturgi itu sendiri. Kata Yunani *leiturgia* sesungguhnya bukan sekadar dimaknai sebagai sebuah karya

⁹ Ibid., 52.

¹⁰ Kedua kata ini muncul pula di Efesus 4:10, “Ia yang telah turun (καταβὰς), Ia juga yang telah naik (ἀναβὰς) jauh lebih tinggi dari pada semua langit, untuk memenuhi segala sesuatu.”

(*ergon*) dari umat (*laos*) yang ditujukan kepada Allah. Sebab, jika itu arti utama dari *leiturgia*, maka liturgi semata-mata berwatak kultis dan ia menjadi instrumen umat untuk menggapai Allah. Tentu saja, makna *leiturgia* sebagai karya umat bagi Allah benar sejauh ia menampilkan dimensi anabasis dari liturgi. Akan tetapi, *leiturgia* pertama-tama adalah karya (*ergon*) Allah melalui Kristus di dalam kuasa Roh bagi umat (*laos*). Ia mencerminkan gerak rahmat Allah Trinitas bagi ciptaan dan karenanya berwajah katabasis. Dengan kata lain, pemahaman *leiturgia* sekaligus sebagai karya Allah bagi umat dan karya umat bagi Allah menampilkan struktur dinamis katabasis dan anabasis pada saat bersamaan, sekaligus yang katabasis harus tetap melandasi yang anabasis.¹¹

Jika sedemikian penting struktur mendalam dan struktur dinamis liturgi yang Trinitaris, maka liturgi tidak hanya mencerminkan gramatika Trinitaris ini. Dalam *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation* ditegaskan pula bahwa liturgi harus “dihisabkan ke dalam gerak Trinitaris dari Allah”; artinya, isi hakiki dari ibadah “harus pula ditentukan oleh arah dua-lapis dari gerak tersebut.”¹² Gerak dua-lapis yang dimaksud oleh dokumen tersebut adalah gerak katabasis dan anabasis tersebut.

Dalam liturgi kuno, baik struktur mendalam maupun struktur dinamis Trinitaris itu diformulasikan secara doksologis melalui rumusan: *a Patre ad Patrem per Filium in Spiritu*—Dari Bapa kepada Bapa melalui Anak di dalam Roh. Gerak yang pertama berwatak katabasis (*a Patre per Filium in Spiritu*; dari Bapa melalui Anak di dalam Roh), sebab ia menampilkan ekonomi rahmat Allah Trinitas bagi seluruh ciptaan. Sementara itu, gerak yang kedua berwatak anabasis (*ad Patrem per Filium in Spiritu*; kepada Bapa melalui Anak di dalam Roh), sebab ia menampilkan arah utama dari seluruh ciptaan yang dipersembahkan kembali kepada Bapa. Akhirnya, kedua gerak Trinitaris ini diarahkan oleh cinta ilahi bagi kita (*pro nobis*) atau bagi dunia (*pro mundus*).

¹¹ Bandingkan David W Fagerberg, *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?* ed. ke-2 (Chicago: Hillenbrandbooks, 2004), 11–12.

¹² Congregation for the Doctrine of the Faith, “Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation,” 1989, http://w2.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazi-one-cristiana_en.html.

Seluruh pembahasan di atas menjadi landasan teologis bagi seluruh usaha kita untuk merevitalisasi liturgi atau ibadah gereja kita pada masa kini. Kita dapat memahami bahwa ibadah kita akan menjadi *re-vital-ized* jika memang kita kembali kepada sumber kehidupan ibadah kita, yaitu Allah Trinitas. Dengan menuntun para pembaca pada struktur Trinitaris ini, saya ingin memperlihatkan kriteria utama dari usaha merevitalisasi liturgi kita. Sejauh pengamatan saya, sudah cukup lama liturgi kita, khususnya di kalangan gereja-gereja Protestan, dikerjakan tanpa memperhitungkan dengan sadar dan seksama baik struktur mendalam maupun struktur dinamis yang Trinitaris. Tentu saja, Trinitas tetap menjadi salah satu doktrin penting yang tidak terganggu-gugat. Namun demikian, justru karena itu, ia sekadar menjadi *salah satu* doktrin belaka. Ia bukanlah doktrin *satu-satunya*, yang di dalam dan di atasnya seluruh doktrin lain dibangun. Ia belum berlaku sebagai *omnium gatherum* yang menghimpun doktrin-doktrin lain ke dalam rengkuhan doktrinalnya.

Menurut hemat saya, kegagalan ini tak jarang membuat kita mengalami liturgi sebagai sebuah perjumpaan dengan Allah yang monopersonal, atau paling-paling duopersonal, ketimbang tripersonal. Atau, jika pun tripersonal, tak jarang pula doktrin Trinitas tidak mengasuh gramatika beribadah kita, hingga kerap kali muncul kekacauan berbahasa dalam menuturkan Allah Trinitas secara liturgis. Singkatnya, jika liturgi atau ibadah merupakan praktik iman Kristiani yang paling konstan dan penting, maka Trinitas belum sepenuhnya menjadi sebuah doktrin yang praktis dan dihidupi di dalam liturgi kita tersebut.¹³ LaCugna merumuskan prinsip dasar yang menuntun revitalisasi liturgi kita itu,

Isi doktrin Trinitas dan tindakan-tindakan penting dari orang-orang percaya—adorasi dan ibadah kepada Allah—karenanya tidak dapat dipisahkan. Gereja mengaku dalam kredo-kredo awalnya, bersyukur di dalam doa-doa ekaristinya, dan memuji dalam doksologi-doksologinya apa yang telah dilakukan Allah dalam Kristus. Konteks asli dari iman Trinitaris memang bersifat doksologis. Doksologi merupakan bahasa iman yang hidup yang di dalamnya pujian dipersembahkan kepada Allah atas kelimpahan kasih Allah yang murah hati. Melalui doksologi, pikiran dan kata-kata kita, harapan-harapan dan tindakan-tindakan, dipersembahkan kepada Allah dan membuka kita ke dalam realitas Allah yang hidup. Sejak awal orang-orang Kristen mempersembahkan pujian

¹³ Gagasan mengenai Trinitas sebagai doktrin Kristen yang paling praktis ditegaskan oleh Catherine M. LaCugna. Lihat Catherine Mowry LaCugna, "The Practical Trinity," *The Christian Century* 109, no. 22 (1992): 678–82.

dan ucapan syukur kepada Allah melalui Yesus Kristus. Pola doa ini menandakan identitas dari sebuah agama baru. Doa-doa syafaat yang mempersembahkan pujian kepada Allah melalui Kristus juga pada akhirnya memainkan peran utama dalam kontroversi doktrinal abad keempat, sebab beberapa teolog menggunakan doa-doa untuk mendukung pandangan bahwa Kristus lebih rendah dari Allah. Liturgi dengan demikian membentuk iman Trinitaris, khususnya di dalam sakramen-sakramen baptisan dan Ekaristi, dan dalam pembacaan kredo-kredo Kristen yang umum.¹⁴

Revitalisasi Liturgi

Pada bagian utama di atas telah disampaikan pentingnya revitalisasi liturgi sebagai sebuah “pertobatan” untuk kembali ke jiwa dari liturgi itu sendiri, yaitu Allah Trinitas. Pada bagian ini, saya ingin mengusulkan tiga arah yang lebih konkret dari revitalisasi liturgi Trinitaris kita. Ketiga arah ini terkait secara teologis dengan tiga dimensi dari kehadiran Allah Trinitas yang telah dijelaskan di atas, yaitu kemuliaan, kekudusan, dan cinta-kasih. Sebagaimana telah saya paparkan melalui pembahasan pemikiran Greear dan Wolterstorff, ketiga dimensi kehadiran Allah itu diikuti oleh tiga dimensi respons umat percaya, yaitu rasa kagum, hormat, dan syukur. Bagaimana ketiganya hadir dalam usaha revitalisasi liturgi kita?

Aesthetic, sekaligus Vulnerable

Apa artinya revitalisasi liturgi atau ibadah Kristen dari perspektif kemuliaan Allah Trinitas? Setiap kali kita bersentuhan dengan kemuliaan Allah, maka kita diperhadapkan pada Misteri ilahi yang mengundang sekaligus rasa gentar dan gemar. Maka, lensa penting yang perlu digunakan untuk mendekati tema kemuliaan ilahi ini adalah keindahan (*beauty, aesthetics, pulchrum*). *Theology* menjadi *theo-poetics*. Liturgi atau ibadah, dengan demikian, menjadi aturan hidup Kristiani yang melampaui dan bahkan mendasari aturan ajaran Kristiani. Secara tradisional, prinsip ini dirumuskan demikian: *lex orandi, lex credendi* (aturan doa adalah aturan ajaran). Tradisi Kristen sejak lama menyadari bahwa “kemuliaan” ilahi tak dapat secara memadai didekati selain melalui jalan estetika iman. Garcia-Rivera dengan apik menandakan, “Kategori Kemuliaan . . . mengungkapkan estetika teologis. Keindahan Kemuliaan melintasi jurang ilahi antara

¹⁴ Ibid., 679.

Pencipta dan ciptaan dan bersinar di dalam tanda keterpurukan dari ciptaan.”¹⁵

Namun demikian, pada saat bersamaan, kemuliaan Allah diresapi dan direspons oleh umat beriman di dalam ibadah sebagai komunitas yang sangat manusiawi. Kisah-kisah epifani di dalam Kitab Suci menunjukkan bagaimana dalam gentar manusia terpuruk dalam kesadaran mereka pada keberdosaan sekaligus kerapuhan mereka. Sementara teologi kita sudah sangat tegas memperlihatkan keberdosaan (*sinfulness*) manusia di hadapan Allah yang mahamulia, kita terlalu kurang dalam memberi ruang berteologi bagi kerapuhan (*vulnerability*) manusia. Kerap kali yang terjadi justru memaknai kerapuhan itu sebagai watak dan wujud dari keberdosaan dan bukan sebagai kondisi dasarnya manusia. Dalam terang ini, ibadah adalah sebuah pengakuan manusiawi pada kerapuhan mereka di hadapan kemuliaan Allah yang menyatakan diri dalam cinta dan yang berkenan menghadirkan kemuliaan ilahi tersebut melalui kerapuhan manusiawi tersebut.

Perspektif ini tampaknya memberi kita ruang yang sangat luas bagi usaha revitalisasi liturgi atau ibadah kita. Pertama-tama, tentu kita menyadari bahwa dimensi estetika selama ini kurang mendapat ruang di dalam ibadah-ibadah kita yang cenderung logosentris. Kehadiran yang ilahi selama ini termediasi lebih melalui *kata* namun bukan *rasa*. Liturgi berdimensi estetika menampilkan kemuliaan Allah bukan sebagai yang pertama-tama harus dijelaskan lewat kata namun diresapi sebagai keindahan. Maka, mediasi simbolis yang ramah pada seluruh indera manusiawi kita perlu diberi ruang lebih luas.

Pada saat bersamaan, ibadah di hadapan kemuliaan Allah Trinitas itu harus makin menegaskan kerapuhan kita, baik secara personal maupun komunal. Kita adalah *homo vulnerabilis* sekaligus *communio vulnerabilis*. Justru di dalam kerapuhan itulah kekuatan Allah yang Mahamulia makin bertambah-tambah (bdk. 1 Kor. 13:12; 2 Kor. 12:10; 13:4). Maka, perspektif ini perlu dipegang teguh untuk mengkritik segala usaha liturgis yang menjauhkan kerinduan umat untuk mempermuliakan Allah dan malah, misalnya, mempermuliakan para pelayan ibadah, termasuk pula ibadah-ibadah yang makin terpusat pada keinginan untuk menambah pengunjung

¹⁵ Alex García-Rivera, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics* (Collegeville: Liturgical, 1999), 14.

atau makin menjadi populer bagi masyarakat? Teologi kerapuhan semacam ini juga menuntun kita pada kesadaran untuk memahami bahwa ketidaksempurnaan adalah sebuah keindahan yang harus diterima dan dirayakan. Richard Rohr benar ketika ia berujar,

Tentu saja, adorasi pada akhirnya merupakan respons terhadap sesuatu yang Sempurna. Tetapi kejeniusan kasih adalah bahwa ia mengajarkan kita bagaimana memberikan diri kita kepada hal-hal yang tidak sempurna juga. Kasih, Anda dapat berkata, adalah tempat latihan bagi adorasi.¹⁶

Di atas, saya telah menandakan bahwa kerapuhan tidak perlu dipahami sebagai ekspresi dari dosa. Kerapuhan lebih merupakan konsekuensi tak terelakkan dari relasionalitas.¹⁷ Penolakan terhadap relasi memang menuntun kita pada kondisi kehidupan yang makin tak rapuh, namun sekaligus makin jauh dari kemanusiaan. Justru dengan merengkuh relasionalitas kita sekaligus harus merengkuh baik kerapuhan kita maupun kerapuhan sesama kita. Dan gereja, melalui ibadah, setepatnya menjadi situs anugerah yang di dalamnya kerapuhan dirayakan bersama-sama. Yang tercipta tentu saja sebuah gereja dengan ibadah yang *messy*, namun sekaligus *beautiful*. Saya percaya jalan semacam ini harus kita tempuh, misalnya, melalui mimpi ibadah antargenerasi (*intergenerational worship*) yang menjadi salah satu agenda revitalisasi gereja di masa depan.¹⁸

Consecrational, sekaligus Counter-Cultural

Apa artinya revitalisasi liturgi atau ibadah Kristen dari perspektif *kekudusan* Allah Trinitas? Saat Kristus berdoa kepada Bapa-Nya, Ia memohon, “Kuduskanlah (ἁγιάσον) mereka dalam kebenaran; firman-Mu adalah kebenaran” (Yoh. 17:17). Doa Yesus ini merupakan sebuah permohonan agar Sang Bapa mengkonsekrasikan para murid-Nya di dalam

¹⁶ Richard Rohr, *The Universal Christ: How a Forgotten Reality can Change Everything We See, Hope for, and Believe* (New York: Convergent, 2019), 75.

¹⁷ Sturla Stålsett memperlihatkan bahwa Allah pun merengkuh kerapuhan dan menjadi Allah yang rapuh (*Deus vulnerabilis*) karena merelasikan diri dengan manusia yang rapuh (*homo vulnerabilis*). Lewat perspektif ini, kita diingatkan pada kerapuhan Allah yang dituturkan pula oleh Wolterstorff di atas. Lih. Sturla J. Stålsett, “Towards a Political Theology of Vulnerability Anthropological and Theological Propositions,” *Political Theology* 16, no. 5 (2015): 464–78, <https://doi.org/10.1179/1462317X14Z.00000000115>.

¹⁸ Bdk. Ross Parsley, *Messy Church: A Multigenerational Mission for God’s Family* (Colorado Springs: David C. Cook, 2012).

diri-Nya sendiri sebagai Sang Kebenaran. Jika kekudusan adalah dimensi penting dari kehadiran Trinitaris dalam liturgi, maka liturgi harus mengarahkan seluruh kehidupan umat beriman yang penuh hormat pada Allah Trinitas ke dalam sebuah gerak pengudusan terus-menerus. Sanctifikasi, dengan demikian, adalah sebuah gerakan hidup umat yang diselamatkan untuk mengutuhkannya seluruh kehidupan dan menyatukannya dengan kekudusan ilahi. Pada titik ini, ibadah merupakan wadah untuk mengalami proses sanctifikasi tersebut.

Wajah konsekrasional (*consecrational*) dari liturgi ini tidak boleh disalahpahami sebagai sebuah pengentalan dualisme yang berlawanan dengan iman Kristen. Berkat inkarnasi Sang Sabda di dalam Yesus Kristus, segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah, terlepas dari dosa, patut dipersembahkan kepada Allah. Maka, setiap wilayah kehidupan menjadi altar penyembahan. Tak ada lagi dikotomi antara yang sakral dan yang profan, yang gerejawi dan yang sosial, yang rohani dan yang duniawi. Semua ciptaan dapat dan harus menjadi tanda ikonik dari Yesus Kristus, sebab, “di dalam Dialah telah diciptakan segala sesuatu” (Kol. 1:16). Tampaknya, teologi liturgi yang nondualistik (atau, tepatnya, antidualistik) semacam ini harus menjadi agenda revitalisasi liturgi gereja-gereja kontemporer. Sebab, tanpanya, ibadah hanya akan menjadi sebuah pelarian dari keberdosaan dunia, namun tidak mampu memperdengarkan undangan pengudusan ciptaan di dalam Kristus melalui kuasa Roh Kudus.

Pada saat bersamaan, sifat konsekrasional dari revitalisasi liturgi ini dapat pula berbahaya jika ia tidak dibarengi dengan sifat *counter-cultural* yang menyertainya. Keduanya tentu saja lantas menciptakan sebuah paradoks yang tak mudah diselesaikan. Dikonsekrasinya segala sesuatu tampak memberi wajah inklusif bagi ibadah Kristen; sementara sifat *counter-cultural* ibadah tampak memberi wajah partikularis, jika tidak malah eksklusif. Yang pertama mengundang sebuah usaha kontekstualisasi ibadah, sementara yang kedua menampilkan wajah subversif ibadah terhadap kebudayaan.¹⁹

Akan tetapi, ketegangan ini tetap harus dipertahankan. Ibadah sejati itu memiliki logika tersendiri (Rm. 12:1) yang mengakibatkan umat percaya harus menolak semua logika kultik lain yang berlawanan. Tak heran jika

¹⁹ Gláucia Vasconcelos Wilkey, *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 64.

kemudian, setelah berbicara mengenai λογικὴν λατρείαν di dalam Roma 12:1, Paulus memberikan nasihat lanjutan, “Janganlah kamu menjadi serupa dengan dunia ini” (Rm. 12:2a). Sifat *counter-cultural* ibadah ini menegaskan gereja sebagai komunitas alternatif yang mempertontonkan model hidup bersama yang berbeda, bahkan berlawanan, dengan kehidupan sosial yang kerap tak sepadan dengan nilai-nilai Trinitaris yang dihidupi oleh Gereja.

Revitalisasi liturgi yang menempatkan konsekrasi segala sesuatu dan kontra-budaya sebagai prinsip dasar ini jelaslah secara alamiah memunculkan kegelisahan tersendiri terkait dengan bagaimana pembaruan liturgi kontemporer dikerjakan. Saya menyaksikan begitu banyak ibadah kontemporer yang justru diselenggarakan dengan mengadopsi cara-cara kultural modern, baik dari segi tata ruang, teknologi, tata wicara, musik, dan sebagainya. Di satu sisi, seluruh cara baru tersebut tentu menunjukkan sikap apresiatif terhadap kultur kontemporer dan karenanya mendekat pada sisi konsekrasional liturgi. Akan tetapi, kerap kali sisi *counter-cultural* dari liturgi tidak ditampilkan secara jelas. Begitu mudah gereja-gereja mengadopsi apa yang *trendy* dan *fancy* tanpa melakukan penyaringan teologis yang kritis. Pertanyaan akhirnya tentu adalah bagaimana menjawab ketegangan ini. Maka, ukuran utamanya adalah apakah semua proses revitalisasi ibadah ini makin menegaskan kekudusan Allah yang dialami lewat proses pengudusan atau sanctifikasi umat?

Sacrificial, sekaligus Missional

Dimensi ketiga dari kehadiran Trinitaris yang membingkai teologi ibadah adalah *cinta-kasih* Allah Trinitas melalui Sang Anak di dalam kuasa Roh. Seluruh pewartaan Sabda sesungguhnya terpusat pada kasih Trinitaris yang berlapis-tiga. Allah adalah Sang Pemberi, Sang Pemberian, dan Sang Memberi—*Giver, Gift, dan Gifting*.²⁰ Struktur Trinitaris dari rahmat (*charis*) inilah yang dirayakan melalui perjamuan kudus (*eucharistia*) dan dituturkan melalui pewartaan Sabda. Maka, liturgi sesungguhnya berwatak *sacrificial*, sebab ia berpusat pada Kristus Sang Kurban yang mengkaribkan Allah dengan semesta melalui kuasa Roh.²¹ Melalui Sang Anaklah kita menerima pemberian

²⁰ Patrick F. O’Connell, *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality* (Dubuque: Cistercian Studies Quarterly, 2002).

²¹ Kata “kurban” sesungguhnya memiliki akar kata yang sama dengan karib, kerabat, dan akrab. Seluruhnya mengindikasikan karya Kristus yang mendekatkan dan menyatukan Allah dan manusia.

diri Allah Sang Pemberi yang menyelamatkan kita. Pada titik ini, kita memperoleh ruang bagi revitalisasi gereja-gereja Protestan yang secara kurang seimbang lebih menekankan pelayanan Sabda daripada pelayanan Meja, sama kurang berimbang dengan gereja Katolik yang lebih menekankan pelayanan Meja daripada pelayanan Sabda.

Lebih jauh, wajah *sacrificial* dari liturgi kita yang berpusat pada cinta-kasih ilahi itu memberi dorongan besar bagi gereja yang beribadah untuk membawa ibadah itu ke dalam dunia. Pada titik ini, ibadah Kristen terus-menerus berada dalam dinamika hilir-mudik antara liturgi-ritual dan liturgi-sosial. Kedua wujud liturgi ini memunculkan sebuah ketegangan yang muncul karena gerak rahmat Allah Trinitas yang, di satu sisi, dialami oleh gereja dan, di sisi lain, dialami oleh semesta. Kedua sisi ini tentu saja memunculkan ketegangan yang harus diolah secara kreatif oleh Gereja. Singkatnya, kita harus senantiasa mengupayakan “liturgi setelah liturgi” (*the liturgy after the liturgy*), sebagaimana diekspresikan di dalam teologi Ortodoks oleh Ion Bria.²² Akan tetapi, relasi kedua jenis liturgi ini menjadi nyata tentu saja karena keduanya merefleksikan perjumpaan umat percaya, baik di dalam Gereja (*ad intra*) maupun di luar Gereja dan di dalam masyarakat (*ad extra*), dengan Allah Trinitas yang menjumpai seluruh ciptaan-Nya.

Di sini wajah misional dari liturgi kita peroleh. Liturgi yang tidak memberi dorongan misional akan berubah menjadi kultis tanpa wajah etis. Ia memberi kenyamanan ritual pada umat tanpa mendisiplin mereka menjadi murid Kristus yang menghidupi Tuhan mereka di pasar, keluarga, jalanan, tempat kerja, sawah-ladang, dan tempat-tempat lain. Ketika liturgi-ritual dan liturgi-sosial berkorelasi secara harmonis, maka ibadah kita akan sungguh-sungguh berwajah misional (*missional worship*) dan misi gereja akan sungguh-sungguh menjadi ibadah bagi kemuliaan Allah (*worshipful mission*).²³ Pada titik ini, saya percaya pandemi Covid-19 yang telah mendisrupsi seluruh kegiatan gereja kita dapat direspons secara imani. Kita berada pada sebuah zaman yang menempatkan umat pada sebuah situasi

²² Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective* (Geneva: World Council of Churches, 1996).

²³ Ruth A. Meyers, *Missional Worship, Worshipful Mission: Gathering as God's People, Going Out in God's Name* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014). Bdk. juga Joas Adiprasetya, “The Liturgy of the In-Between,” *Scottish Journal of Theology* 72, no. 1 (Februari 2019): 82–97, <https://doi.org/10.1017/S0036930618000704>.

yang paling membutuhkan ibadah dan paling menuntut mereka untuk mengerjakan misi Allah di tengah dunia.

Kepustakaan

- Adiprasetya, Joas. "The Liturgy of the In-Between." *Scottish Journal of Theology* 72, no. 1 (Februari 2019): 82–97. <https://doi.org/10.1017/S0036930618000704>.
- Bria, Ion. *The Liturgy after the Liturgy: Mission and Witness from an Orthodox Perspective*. Geneva: World Council of Churches, 1996.
- Fagerberg, David W. *Theologia Prima: What is Liturgical Theology?* Ed. ke-2. Chicago: Hillenbrandbooks, 2004.
- García-Rivera, Alex. *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics*. Collegeville: Liturgical, 1999.
- Greear, James D. *Gospel: Recovering the Power that Made Christianity Revolutionary*. Nashville: B&H, 2011.
- Harmon, Kathleen. *The Mystery We Celebrate, the Song We Sing: A Theology of Liturgical Music*. Collegeville: Liturgical, 2008.
- LaCugna, Catherine Mowry. "The Practical Trinity." *Christian Century* 109, no. 22 (1992): 678–82.
- Meyers, Ruth A. *Missional Worship, Worshipful Mission: Gathering as God's People, Going Out in God's Name*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- O'Connell, Patrick F. *Altogether Gift: A Trinitarian Spirituality*. Dubuque: Cistercian Studies Quarterly, 2002.
- Parry, Robin A. *Worshipping Trinity: Coming Back to the Heart of Worship*. Ed. ke-2. Eugene: Wipf and Stock, 2012.
- Parsley, Ross. *Messy Church: A Multigenerational Mission for God's Family*. Colorado Springs: David C. Cook, 2012.
- Rohr, Richard. *The Universal Christ: How a Forgotten Reality can Change Everything We See, Hope for, and Believe*. New York: Convergent, 2019.
- Schmeman, Aleksander. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.

- Stålsett, Sturla J. "Towards a Political Theology of Vulnerability Anthropological and Theological Propositions." *Political Theology* 16, no. 5 (2015): 464–78. <https://doi.org/10.1179/1462317X14Z.000000000115>.
- Wainwright, Geoffrey. *Worship with One Accord: Where Liturgy and Ecumenism Embrace*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Wilkey, Gláucia Vasconcelos. *Worship and Culture: Foreign Country or Homeland?* Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Wolterstorff, Nicholas. *The God We Worship: An Exploration of Liturgical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

Signifikansi Atribut Keindahan Allah terhadap Teologi Ibadah yang Formatif

Misael Prawira

Pendahuluan

Kekristenan adalah sebuah kepercayaan yang identik dengan penyembahan. Sebagai wujud dari kumpulan orang yang percaya dalam nama Tuhan Yesus Kristus, gereja sering disebut sebagai komunitas penyembah, karena gereja dipanggil dan diselamatkan untuk menyembah Allah Tritunggal.¹ Salah satu bidang pelayanan yang sentral dalam gereja adalah penyembahan atau ibadah jemaat. Karena itu, banyak—bahkan terlalu banyak—usaha yang dilakukan gereja untuk mengembangkan ibadah jemaat. Ini merupakan usaha-usaha yang tadinya bermotif baik kemudian berubah menjadi kepanikan yang pragmatis, seperti panik karena jumlah jemaat yang menurun, atau menjamurnya banyak gereja lain dengan model ibadah dan fasilitas-fasilitas kekinian.²

Tidak sedikit gereja yang menyikapi kepanikan-kepanikan ini dengan mempertahankan tradisi-tradisi ibadah yang sudah menjadi rutinitas sejak semulanya. Banyak gereja yang mempercantik diri dengan membuat model ibadah baru, membeli fasilitas ibadah yang kekinian, dan mengkhususkan ruangan ibadah tertentu untuk menyelenggarakan sebuah ibadah yang baru. Cepat atau lambat, disadari atau tidak, ibadah jemaat cenderung berfokus

¹ A.W. Tozer, *Tozer on Worship and Entertainment* (Camp Hill: WingSpread, 1997), 13.

² *Ibid.*, 101, 102, 108. Menyikapi kepanikan-kepanikan pragmatis di dalam ibadah, Tozer memakai istilah “amatirisme” (*amateurism*) karena menurutnya hal-hal ini hanya membawa ibadah jemaat kepada sebuah ibadah yang “apa saja ada,” “siapa saja hadir,” dan “pakai apa saja.” Ini adalah ibadah yang tidak peduli terhadap apa yang menyenangkan Tuhan dan hanya ingin cepat menghasilkan perubahan yang sementara (dalam bahasa Tozer: perubahan yang tidak revolusioner). Ia juga mengontraskan hal-hal ini sebagai hal-hal yang buruk (tidak indah) ketika gereja seharusnya menyembah Allah di dalam keindahan kekudusan-Nya.

untuk menjala lebih banyak manusia, menyesuaikan diri dengan keinginan pasar, bergantung kepada sejumlah fasilitas tertentu, dan menjadikan jemaat sebagai sekumpulan penonton setiap minggunya. Gereja yang seharusnya menjadi tempat kehadiran Allah mulai menggeser diri menjadi tempat hadirnya sekumpulan penonton yang mencari pelipur hati dan pemuas keinginan masing-masing. *The church has lost its beauty because the church has lost its Maker.*

Mengacu pada hal-hal tersebut, tulisan ini mengajak gereja untuk kembali kepada esensi teologis dari ibadah jemaat, yaitu kehadiran Allah yang dapat dipahami melalui salah satu atribut atau karakter Allah, yaitu keindahan-Nya. Pertama, tulisan ini memaparkan beberapa permasalahan dalam ibadah jemaat saat ini dan juga kaitannya dengan konsep keindahan Allah. Kedua, tulisan ini menjabarkan secara teologis atribut keindahan Allah dan signifikansinya bagi teologi ibadah. Sebuah atribut Allah yang terwujud di sepanjang narasi keselamatan Allah yang juga menjadi tatanan teologis dari liturgi ibadah yang formatif, yaitu liturgi yang berfokus kepada partisipasi dan edukasi kerohanian jemaat. Ketiga, tulisan ini menjelaskan bagaimana mewujudkan liturgi ibadah yang formatif melalui ragam ekspresi dari setiap elemen liturgi ibadah jemaat. Dengan demikian, gereja dapat mulai merevitalisasi ibadah jemaat dengan lebih dulu memahami teologi ibadah yang tepat—dengan kembali kepada esensi teologis dari ibadah jemaat—untuk kemudian mewujudkannya di dalam sebuah liturgi yang formatif dan menghasilkan jemaat yang dewasa rohani, yaitu jemaat yang partisipatif di dalam ibadah dan menghidupi liturgi yang formatif di dalam kehidupan masing-masing.

Masalah-Masalah dalam Ibadah Jemaat: Kepanikan Pragmatis dan Pudarnya Keindahan Allah

Sebagai ciptaan yang ditujukan untuk kemuliaan Allah, maka respons yang tepat dan sehat dari setiap orang percaya adalah beribadah kepada Allah. Ibadah jemaat sebagai tempat kehadiran Allah selayaknya memusatkan setiap elemen ibadah pada kehadiran Allah. Namun, jika usaha dan inovasi dalam ibadah jemaat justru menggeser kehadiran Allah, maka gereja harus memikirkan ulang secara teologis hal tersebut. Sebelum sampai ke sana, baik bagi

gereja untuk melihat ke belakang terkait usaha yang telah dilakukan untuk pembaruan ibadah jemaat.

Usaha pembaruan dan kontekstualisasi ibadah jemaat, khususnya dalam konteks gereja Indonesia, mulai bertumbuh sejak awal abad ke-20. Nuansa ibadah jemaat mulai bergeser dari *penitential-cognitive-educational* menjadi *celebrative-affective-meditative*. Tiga paradigma ibadah mewarnai pemahaman dan pelaksanaan ibadah jemaat, yaitu: (1) gereja mempertahankan liturgi “tradisional” yang masih lekat dengan liturgi *Dutch Reformed* sambil mencoba lebih terbuka terhadap pengaruh budaya lokal; (2) gereja dengan model ibadah pentakostal dan injili yang mengedepankan musik pop dan nuansa informal di dalam ibadah. Gereja-gereja ini banyak mempengaruhi jemaat berusia muda dan tidak jarang memaksa gereja-gereja “tradisionalis” untuk mengubah model ibadah mereka; dan (3) gereja dengan kegerakan pembaruan liturgi (*the liturgical renewal movement*), yaitu sebuah kegerakan yang berusia dini dan berusaha menekankan bentuk-bentuk kontekstualisasi dan *ecumenical convergence* di dalam ibadah jemaat. Salah satu hal yang menarik dari ketiga paradigma ini adalah bahwa musik merupakan elemen ibadah yang paling sering disorot, termasuk di dalamnya nyanyian jemaat.³

Elemen ibadah ini sering dieksploitasi untuk menjadi jawaban bagi berbagai kepanikan pragmatis mengenai ibadah jemaat dan pertumbuhan gereja di masa kini. Namun, hal ini disebabkan oleh munculnya kepanikan-kepanikan secara pragmatis, ingin mendapat solusi yang cepat dan praktis. kepanikan-kepanikan ini sangat mungkin juga didorong oleh pemahaman bahwa setiap elemen ibadah—musik, nyanyian, kepemimpinan ibadah, penggunaan seni dan media pendukung lainnya—adalah tujuan akhir sebuah ibadah.⁴ Hal-hal ini menjadi sekumpulan daftar “kewajiban ibadah” untuk mendapatkan perhatian Tuhan dan jemaat. Setiap kali “kewajiban” ini tidak terpenuhi, maka “inovasi berikutnya” menjadi sekumpulan “kewajiban ibadah” baru. Pola semacam ini dapat mereduksi kehadiran Allah yang indah dan menggantinya dengan keindahan inovasi ibadah yang tidak didasari oleh teologi ibadah yang tepat. Hal-hal ini seharusnya membuat gereja bertanya: Apakah mungkin ibadah jemaat masa kini sudah “tersekularisasi,” karena

³ Ester Pudjo Widiasih, “A Survey of Reformed Worship in Indonesia,” dalam *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, ed. Lukas Vischer (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 189, 191, 192.

⁴ Mike Cosper, *Rhythms of Grace: How the Church’s Worship Tells the Story of the Gospel* (Wheaton: Crossway, 2013), 25, Kindle.

gereja lebih terpicat kepada semarak dan keindahan instrumen musik dan teknologi media yang kekinian dibandingkan terpicat oleh kehadiran Allah yang indah dalam kemuliaan-Nya.⁵

Perlakuan gereja terhadap konsep keindahan Allah dalam ibadah jemaat masa kini terasa ringan dan dangkal. Hal ini dapat disebabkan karena dua hal. Pertama, gereja enggan mengubah ibadah, baik liturgi, model, dan fasilitas, karena perubahan-perubahan yang ada dianggap tidak berbobot untuk membawa kehadiran Tuhan. Keengganan ini menghasilkan ibadah yang ringan, “sederhana” secara praktis, dan dianggap tidak perlu ditambah lagi. Kedua, gereja mengumpulkan sebanyak-banyaknya perubahan di dalam ibadah jemaat dan menyulap ibadah menjadi seperti dalam teater: ruangan super besar tanpa simbol-simbol kekristenan—termasuk salib—sehingga sebisa mungkin tidak menimbulkan kesan bahwa tempat itu adalah gereja.⁶ Hal-hal ini bisa menghasilkan ibadah yang dangkal secara teologis karena kurangnya pemahaman terhadap konsep *sacred places* dan *sacred icons*, ditambah dengan penggunaan musik yang hanya sebagai hiburan semata.⁷

Kedua hal ini dapat menggiring ibadah jemaat hanya menjadi kumpulan orang yang sedang dididik oleh dunia, menjadi komoditas dalam pasar dunia, dan tidak lebih dari sekadar program *reality show*.⁸ Ibadah jemaat yang menjadikan Allah hanya sebagai obyek akan menjadi ibadah yang berfokus kepada manusia, yang merekonstruksi, mereduksi, dan menurunkan pribadi Allah beserta segala atribut dan posisi-Nya.⁹ Ibadah akhirnya “menghadirkan Allah” justru di dalam wujud pengkhotbah terkenal, musisi dan pemimpin pujian dengan gaya selebritas, dan berbagai ekspektasi jemaat sebagai

⁵ John Jefferson Davis, *Worship and the Reality of God* (Downers Grove: InterVarsity, 2010), location 73, 365, Kindle.

⁶ Tozer, *Tozer on Worship*, 110, 111, 112, 121.

⁷ Robert E. Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker, 2002), 205. Lih. juga Davis, *Worship and the Reality of God*, 377, Kindle. Davis menyatakan tiga hal yang menyebabkan ibadah jemaat masa kini menjadi dangkal secara teologis: (1) kehadiran Allah yang “ringan” (*your “God” is too “light”*); (2) pemahaman bergereja yang kurang (*your vision of the church is too low*); (3) memandang diri terlalu tinggi (*your view of your self is too high*).

⁸ Tozer, *Tozer on Worship*, 110, 111, 112, 121.

⁹ Marva J. Dawn, *Reaching Out Without Dumbing Down: A Theology of Worship for This Urgent Time* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 82-86.

kumpulan penonton sejati.¹⁰ Ibadah ini memperlakukan keindahan Allah secara utilitarian.

Selain dua hal tersebut, dalam satu tulisannya, Vanhoozer mengangkat beberapa masalah lain mengenai aspek keindahan di lintas masa.¹¹ Di masa pramodern para filsuf memahami kehidupan ini melalui tiga karakter transendental, yaitu melalui apa yang benar (*the true*), baik (*the good*), dan indah (*the beautiful*). Bagi para pemikir Kristen, ketiga hal ini bersumber dari Allah Tritunggal dan ditujukan hanya kepada-Nya. Keindahan, kebenaran, dan kebaikan adalah bagian-bagian integral dari kehidupan manusia. Di masa para pemikir modern, keindahan dianggap sebagai sesuatu yang mengerikan dan menghilang dari skala prioritas bagi para pemikir lintas disiplin ilmu, termasuk di dalam gereja. Keindahan “disekularisasikan” dari karakter transendental yang integral dan obyektif dari kehidupan (keberadaan) manusia, menjadi sesuatu yang “cukup penting tetapi tidak harus bermakna.” Keindahan menjadi sekadar ada dan diperlakukan dengan sensitif.

Masuk ke masa pascamodern, keindahan bergeser dari sesuatu yang dipisahkan menjadi sesuatu yang mengalami dekonstruksi. Bersama dengan kebenaran dan kebaikan, keindahan dianggap sebagai karakter transendental yang berpotensi memunculkan absolutisme dan mengancam “kreativitas” di dalam memahami dan mempraktikkan apa yang benar, baik, dan indah. Sebuah usaha yang mulanya berusaha memunculkan kemungkinan mengeksplorasi imajinasi namun berakhir kepada devaluasi imajinasi. Salah satu dampak yang dirasakan oleh kekristenan adalah pendangkalan metanarasi ilahi menjadi “hanya salah satu” dari beragam narasi dan pemaknaan dari simbol-simbol. Dua dampak ini yang secara langsung memengaruhi bagaimana gereja memperlakukan sebuah ibadah jemaat.

Dengan demikian, ketika gereja hanya berfokus kepada keindahan yang nampak dari luar, maka ibadah jemaat mulai menggeser esensinya, yaitu kehadiran Allah di tengah umat-Nya sehingga menjadi ibadah yang ringan dan dangkal. Gereja pun kehilangan dampak formatif dari ibadah dan liturgi, yaitu sebuah kehidupan liturgi sesuai dengan narasi (liturgi) Allah, yang

¹⁰ Davis, *Worship and the Reality of God*, 56, 68, Kindle.

¹¹ Kevin J. Vanhoozer, *Pictures at a Theological Exhibition: Scenes of the Church's Worship, Witness and Wisdom* (Downers Grove: IVP Academic, 2016), 125-128.

seharusnya memberikan pola, ritme kehidupan sehari-hari, dan membentuk kedewasaan rohani jemaat.¹²

Mengacu kepada semua masalah di atas, maka ada kebutuhan terhadap sebuah teologi ibadah yang tepat dan memiliki sebuah nilai urgensi yang tinggi di dalam jemaat.¹³ Sudah waktunya “peperangan ibadah” antara gereja-gereja “tradisionalis” dan “inovatif” berakhir dengan satu langkah mundur agar kemudian hari dapat maju beribu langkah. Sebuah langkah untuk kembali kepada esensi teologis dari ibadah jemaat melalui teologi ibadah yang formatif dan berangkat dari konsep keindahan Allah. Alasannya, teologi tanpa ibadah adalah kosong dan ibadah tanpa teologi adalah buta; pengetahuan tentang Allah tanpa respons di dalam penyembahan adalah kosong, menikmati penyembahan kepada Allah tanpa memahami siapa Dia dan apa yang dilakukan-Nya adalah buta.¹⁴

Keindahan Allah dan Signifikansinya terhadap Teologi Ibadah yang Formatif

Dalam Perjanjian Lama terdapat beberapa kata yang menunjuk pada keindahan Allah, baik secara eksplisit maupun implisit. Keindahan Allah ini merupakan karakter (sifat) ilahi, yang juga terpancar melalui hal-hal yang bersifat materi. Dalam bagian ini akan dibahas dua kata yang berhubungan erat dan menunjuk kepada keindahan Allah. Pertama, kata *hdr*, yang dapat berarti memperindah (*adornment*), semarak (*splendor*), atau keagungan (*majesty*).¹⁵ Dalam bentuk nominatifnya, kata *hdr* menunjukkan sebuah keindahan dalam nuansa kemuliaan yang gilang-gemilang sehingga menimbulkan perasaan kagum bagi orang-orang yang menyaksikannya atau berhadapan langsung dengannya. Kata ini dapat digunakan untuk menunjuk kepada pribadi Allah yang mengagumkan dan superior (Mzm. 90:16; 29:4; Yes. 2:10, 19, 21). Kata *hdr* juga dapat dipakai bersama dengan kata lainnya,

¹² Robbie F. Castleman, *Story-Shaped Worship: Following Patterns from the Bible and History* (Downers Grove: IVP Academic, 2013), 78, 79.

¹³ Simon Chan, *Liturgical Theology: The Church as Worshipping Community* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), 41.

¹⁴ Vanhoozer, *Pictures at a Theological Exhibition*, 117.

¹⁵ C. John Collins, “הדר,” dalam *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 1:1013-1015.

misalnya *hadrat qōdeš* (1 Taw. 16:29; Mzm. 29:2; 96:9; 2 Taw. 20:21), yang menunjuk kepada semarak (keindahan) dari kekudusan Allah.¹⁶ Kedua adalah kata *š^ebî*, yang menunjuk pada sebuah ornamen yang indah, kemuliaan, sesuatu yang diinginkan (*desirable thing*), keindahan, dan semarak. Dalam kaitannya dengan keindahan (dan kemuliaan), pemaknaan dari kata *š^ebî* dekat dengan pemaknaan dari kata *tip'eret* (Yes. 4:2; 13:19; 28:1, 4, 5).¹⁷ Dengan demikian, keindahan dipahami sebagai karakter Allah yang diinginkan, dihasratkan oleh orang yang melihat atau mengalaminya. Sebuah karakter yang muncul dari kemegahan, keagungan, kemuliaan, dan kekudusan Allah.

Sementara itu, cukup sulit menemukan kata yang menunjuk langsung atau memiliki makna yang berdekatan dengan keindahan Allah dalam Perjanjian Baru. Karena itu, diskusi akan diarahkan kepada keindahan Allah di dalam narasi keselamatan Allah. Narasi ini tampak jelas ketika digenapi melalui diri dan karya Yesus Kristus sebagai perwujudan (gambar) Allah yang penuh dan layak menampakkan keindahan ilahi.

Keindahan Allah terkait erat dengan kemuliaan Allah, meski keindahan tidak sinonim dengan kemuliaan. Hal ini dapat dipahami sebagai dimensi estetis dari kemuliaan Allah yang “diekspresikan” melalui narasi keselamatan Allah. Ini adalah dimensi yang mengomunikasikan (menyatakan) pribadi dan karya Allah dengan cara menarik (memikat) sesuatu atau seseorang yang melihat, menyadari, dan memahaminya.¹⁸ Berikut adalah pemaparan mengenai keindahan Allah yang hadir di dalam narasi penciptaan, penebusan, dan ciptaan baru.

Narasi pertama yang menampilkan keindahan Allah adalah penciptaan. Keindahan Allah yang tercermin dari peristiwa penciptaan ini bertujuan mendemonstrasikan kemuliaan Allah, yaitu ketika Allah secara dinamis menyatakan pribadi dan kuasa-Nya di tengah sebuah kondisi yang gelap gulita, kosong, dan tanpa bentuk. Aksi penciptaan yang indah ini merupakan bukti nyata dari kemuliaan-Nya.¹⁹ Keindahan ini bersifat anugerah (pemberian) Allah kepada ciptaan-Nya. Keindahan yang di satu

¹⁶ Ibid.

¹⁷ C. John Collins, “כֶּסֶד,” dalam *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 3:738-739.

¹⁸ Jonathan King, *The Beauty of the Lord: Theology as Aesthetics* (Bellingham: Lexham, 2018), 49, 50, 51, 58, Logos.

¹⁹ Marva J. Dawn, *In the Beginning, God: Creation, Culture, and the Spiritual Life* (Downers Grove: InterVarsity, 2009), 25.

sisi tidak diperlukan Allah—karena Ia sudah indah pada hakikat-Nya—tetapi diberikan-Nya sebagai kelimpahan dari kemegahan dan kemuliaan-Nya yang indah. Keindahan tersebut juga memiliki nuansa relasional, karena Allah berkenan memberi dan mengomunikasikan keindahan-Nya melalui ciptaan-Nya sebagai partisipan dari perwujudan keindahan-Nya dan sebagai ciptaan yang menggantungkan identitasnya pada Sang Pencipta.²⁰

Selanjutnya, narasi kedua adalah penebusan. Narasi yang dimulai dengan inkarnasi Yesus Kristus yang mengambil rupa manusia dan bahkan seorang hamba untuk “meragakan” keindahan Allah yang “dinyatakan sekaligus tersembunyi.”²¹ Wujud keindahan yang kemudian didemonstrasikan melalui kematian Kristus dan menjadikan keindahan Allah bukan bersifat sentimental, tetapi relasional dan formatif, yaitu keindahan yang mengomunikasikan pribadi dan perbuatan Allah bagi umat-Nya untuk membentuk kehidupan rohani umat. Dengan demikian, di saat yang bersamaan, kematian Kristus tidak sekadar berbicara mengenai penderitaan, tetapi juga kemuliaan Allah yang nampak indah melalui tindakan pengorbanan Kristus di atas salib.²²

Keindahan Allah melalui karya penebusan yang dilakukan Yesus Kristus di atas salib juga menjadikan keindahan tidak sekadar sebagai sebuah obyek,

²⁰ Stephen John Wright, *Dogmatic Aesthetics: A Theology of Beauty in Dialogue with Robert W. Jenson* (Minneapolis: Fortress, 2014), location 2627, 2712, 2725, 2734, 2812, Kindle. Wright juga memakai analogi komposer musik dan musik yang dibuatnya, seniman dengan karya seninya, untuk menggambarkan bagaimana Allah menciptakan alam semesta dan manusia. Segala ciptaan adalah gambaran (*image*) dari Allah Sang Pencipta, yang mencipta dengan firman-Nya, sebagaimana dijelaskan oleh Wright: “*To exist is to be mentioned by God; or, as Jenson might say, to be sung by God. The act of creation sets humanity in relation to God while concurrently distinguishing it from God.*”

²¹ King, *The Beauty of the Lord*, 159, Logos. King menjelaskan hal ini dengan sebuah eksegesis himne Kristus dari Filipi 2:6-8. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa melalui inkarnasi bukan berarti Kristus mengosongkan diri-Nya, melainkan “mengosongkan diri-Nya kepada sesuatu (*emptied himself into something*).” Hal ini yang diperjelas oleh Paulus melalui kalimat berikut, “mengambil rupa seorang hamba, dan menjadi sama dengan manusia.” Ini merupakan pernyataan ilahi yang nyata (karena hadir dalam rupa manusia dan melalui kehidupan Yesus Kristus), sekaligus tersembunyi (hadir melalui rupa seorang hamba yang tidak dianggap, atau dengan kata lain Allah “menyembunyikan” diri-Nya melalui rupa seorang hamba yang “diperagakan” atau “diekspresikan” melalui pribadi dan karya Yesus Kristus).

²² Stephen M. Garrett, “A Peculiar Beauty: The Theological Aesthetics of the Suffering Christ,” dalam *New Perspectives on the Relationship between Pain, Suffering and Metaphor* (Boston: Brill, 2016), diakses 20 Februari 2020, https://doi.org/10.1163/9781848883758_004.

melainkan sebuah peristiwa. Keindahan ini tidak dilihat melalui salib sebagai obyek atau karakteristik dari sebuah obyek, tetapi salib sebagai sebuah peristiwa ilahi, yaitu karya Allah Bapa melalui Yesus Kristus, yang menebus dosa manusia. Sebuah peristiwa yang memiliki cakupan soteriologis karena kematian Yesus di atas salib bukan lagi peristiwa yang mengerikan, namun sebuah keindahan ilahi yang memberi dampak atau keindahan kepada keburukan, kehancuran, kerapuhan hidup manusia berdosa.²³

Selain itu, keindahan Allah melalui salib Kristus menunjukkan sebuah keindahan yang rapuh (*broken beauty*), yang mencerminkan kehancuran manusia berdosa sekaligus kemuliaan Allah yang menebus manusia. Sebuah keindahan yang otentik dan paradoks, yaitu keindahan yang menunjuk keburukan manusia berdosa sekaligus kemuliaan Allah yang indah dan memberikan penebusan bagi manusia.²⁴ Ketika Allah menyatakan keindahan kasih-Nya yang “tersembunyi” di balik salib Yesus, maka di saat itulah Allah juga menyatakan ketersembunyian dosa di balik gelapnya hati manusia dengan terang kasih Allah yang terpancar melalui salib Kristus. Keindahan yang membuat jemaat memahami bahwa kasih adalah “dikasihi.” Keindahan Allah yang “menciptakan” kasih di dalam kekosongan hidup manusia karena dosa dan kehidupan baru dari kematian Kristus.²⁵

Narasi ketiga adalah ciptaan baru. Sebagai kelanjutan narasi penebusan, keindahan Allah yang memiliki aspek penebusan (soteriologis) ini membawa manusia yang tercemar dan terdistorsi (deformasi) oleh dosa menjadi ciptaan baru yang dipilih, dipulihkan oleh Allah, dan disatukan dengan indah di dalam sebuah persekutuan yang utuh bersama dengan Allah. Wujud nyata dari persekutuan ini ada dalam kumpulan orang-orang percaya di seluruh muka bumi, sebagai satu tubuh Kristus, yaitu gereja, yang ditopang oleh karya Roh Kudus dari zaman ke zaman.

²³ Wright, *Dogmatic Aesthetics*, location 2138-2165, Kindle.

²⁴ E. John Walford, “The Case for A Broken Beauty,” dalam *The Beauty of God: Theology and the Arts*, ed. Daniel J. Treier, Mark Husbands, dan Roger Lundin (Downers Grove: InterVarsity, 2007), 109, Logos.

²⁵ Garrett, “A Peculiar Beauty;” Wright, *Dogmatic Aesthetics*, location 2206, 2231. Selengkapnya Wright menunjukkan keterkaitan antara kematian dan kebangkitan Yesus yang menyatakan keindahan Allah sebagai berikut: “*In his death, Jesus becomes ‘nothing,’ but ‘nothing’ is all God needs to create. The resurrection is, in some sense, creatio ex nihilo—a new creation made from the life of the incarnate Son pulverized and reduced to nothing. A theology of beauty derived from Christ will find in beauty the brokenness of Christ and the glory of resurrection.*”

Dengan demikian, gereja sebagai ciptaan yang baru dipanggil menjadi serupa dengan Sang Kepala, yaitu Kristus, untuk menjadi gambar dan rupa dari keindahan Allah Tritunggal yang utuh di tengah dunia. Sebuah panggilan formatif bagi kehidupan gereja sebagai umat yang mengalami pengudusan (*beautifcation*).²⁶ Panggilan ini harus direspons dengan partisipasi aktif melalui penyembahan (ibadah) kepada Allah Tritunggal. Panggilan yang membentuk kehidupan rohani gereja dimulai dan didasari oleh kematian dan kebangkitan Yesus Kristus.²⁷

Pemaparan keindahan Allah yang “berbicara” melalui rangkaian narasi keselamatan ini menjadi sebuah liturgi ilahi yang dibawakan di dalam liturgi ibadah jemaat. Sebuah liturgi yang mula-mula memikat hasrat hati jemaat melalui imajinasi rohani yang dikisahkannya dan menuntut respons ragawi di dalam ibadah jemaat. Respons yang tidak berpusat kepada usaha manusia “dari bawah ke atas,” tetapi respons akan kehadiran Allah yang inkarnasional, “dari atas ke bawah” bagi umat-Nya.

Keindahan Allah yang megah dan memikat manusia kepada kehadiran Allah tidak menghasilkan sekadar perasaan kagum, emosi atau haru sesaat, tetapi menggerakkan manusia untuk merespons secara relasional di dalam sebuah penyembahan. Keindahan yang juga menangkap imajinasi manusia dan mulai menarik manusia dari realitas dirinya kepada realitas Allah yang formatif terhadap seluruh aspek kehidupan manusia. Keindahan yang mendorong hasrat hati manusia untuk berpartisipasi aktif “meragakan” keindahan Allah, khususnya dalam sebuah ibadah. Untuk mencapai partisipasi aktif ini, maka sudah saatnya gereja bergerak kepada teologi ibadah yang formatif melalui liturgi yang formatif dengan melihat pentingnya peranan keindahan Allah di dalamnya.

²⁶ Vanhoozer, *Pictures at a Theological Exhibition*, 132, 133.

²⁷ David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 400, 401, 406, 407; King, *Theology as Aesthetics*, 261, 262, 265, 278, Logos. Lebih lanjut, King juga menyatakan bahwa sifat formatif dari keindahan Allah seharusnya terimplikasi kepada gereja melalui mandat pemuridan (*discipleship*) agar jemaat menjadi dewasa—hidup sesuai dengan identitas baru di dalam Kristus—baik secara personal maupun komunal. Sifat formatif dari keindahan Allah ini didapat melalui partisipasi aktif gereja di dalam kehidupan personal dan komunal, termasuk dalam sebuah ibadah jemaat yang didasari oleh narasi keselamatan Allah dan narasi kehidupan Yesus. Salah satu implikasinya adalah keterkaitan antara narasi kehidupan Yesus dengan pemakaian kalender gerejawi dalam liturgi ibadah jemaat.

Signifikansi Keindahan Allah terhadap Teologi Ibadah yang Formatif

Ajakan untuk gereja kembali dan memulai revitalisasi ibadah melalui teologi ibadah dan liturgi yang formatif didasari oleh urgensi tinggi dari beberapa tanggapan terkait ibadah jemaat masa kini.²⁸ Pertama, adanya dorongan untuk sebuah ibadah jemaat yang berbobot (*deep and substantial*).²⁹ Hal ini terjadi sebagai tanggapan atas banyaknya ibadah jemaat yang dangkal, yaitu ibadah-ibadah yang mengedepankan nuansa hiburan (*entertainment*) dalam setiap elemen ibadah, khususnya musik. Ibadah yang sangat mungkin menjadikan gereja sebagai kumpulan konsumen rohani tanpa pertumbuhan (kedewasaan) rohani. Model ibadah seperti ini cenderung untuk tidak lagi relevan di kemudian hari, karena tuntutan untuk ibadah jemaat yang berbobot sangat mengutamakan prinsip-prinsip ibadah yang alkitabiah dan lintas budaya maupun generasi.

Kedua, adanya dorongan otentisitas di dalam perjumpaan dengan Tuhan melalui sebuah ibadah. Beberapa indikasi hal ini adalah: (1) kenaikan intensitas diadakannya Perjamuan Kudus sebagai sakramen dan simbol kehadiran Tuhan di tengah umat-Nya; (2) menurunnya ketertarikan terhadap gaya musik populer dan beralih kepada musik dengan nuansa teduh di dalam ibadah jemaat dan ibadah-ibadah tertentu, seperti ibadah doa dan persekutuan kategorial; dan (3) meningkatnya penggunaan seni selain seni musik dan suara, seperti seni visual, tari, dan drama.

Ketiga, adanya kegerakan untuk merestorasi elemen-elemen ibadah yang liturgis di dalam ekspresi-ekspresi kekinian di dalam ibadah jemaat. Kegerakan yang dapat memunculkan wawasan akan ragam tradisi dan inovasi ibadah jemaat sebagai kekayaan rohani dari gereja yang layak untuk diapresiasi secara teologis dan praktis. Karena itu, melihat urgensi dan tanggapan-tanggapan di atas, maka atribut keindahan Allah dapat memainkan peranan penting untuk membangun teologi dan liturgi ibadah yang formatif.

Hal pertama yang dapat membangun sebuah teologi ibadah formatif berdasarkan keindahan Allah adalah dengan memahami ibadah sebagai sesuatu yang memikat atau menarik. Hal ini dapat dipahami melalui tiga poin

²⁸ Webber, *The Younger Evangelicals*, 188-202.

²⁹ Bdk. hal ini dengan permasalahan ibadah jemaat masa kini yang dipaparkan sebelumnya, yaitu ibadah yang ringan dan dangkal.

sebagai berikut: (1) keindahan Allah memiliki nilai obyektif yang inheren, baik di dalam sebuah obyek secara khusus dan di dalam realitas secara umum. Dia indah pada dirinya sendiri—salah satu karakter dari Allah Tritunggal—dan tidak dipengaruhi oleh faktor eksternal baik itu keadaan di sekitarnya ataupun kondisi manusia sebagai penerima atau penikmat dari keindahan Allah; (2) sekalipun memiliki nilai obyektif yang inheren, keindahan harus dipahami secara subjektif atau personal, sehingga menghasilkan dampak yang juga personal. Dengan kata lain, keindahan “berbicara” atau bekerja secara personal, menarik manusia dari realitas dirinya kepada realitas Allah melalui narasi keselamatan Allah Tritunggal;³⁰ dan (3) keindahan “berbicara” atau bekerja secara “persuasif” untuk menggerakkan hasrat hati manusia. Hal ini dimungkinkan ketika keindahan memiliki media untuk “berbicara” secara persuasif, yaitu melalui narasi keselamatan Allah yang terwujud di dalam sebuah liturgi ibadah jemaat.³¹

Dengan demikian, keindahan Allah yang memikat dalam sebuah ibadah jemaat dapat dimaknai dengan hadirnya keharmonisan (*attunement; fittingness*) dari pribadi dan karya Allah Tritunggal. Ini diwujudkan ketika Yesus Kristus berinkarnasi sesuai narasi keselamatan Allah Bapa. Karya keselamatan ini disampaikan kepada manusia melalui karya Roh Kudus sebagai pancaran kasih Allah Tritunggal bagi dunia yang hancur dan rusak. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa konsep dan makna keindahan ini di luar pemahaman dunia dan manusia.³²

Selanjutnya, ini dilakukan dengan cara memahami keindahan Allah yang menarik respons dari jemaat, yaitu partisipasi aktif dalam ibadah. Partisipasi dapat dilakukan secara personal, yaitu masing-masing jemaat melibatkan diri secara aktif di dalam ibadah secara komunal. Ini terjadi karena ada kesadaran rohani jemaat sebagai satu tubuh Kristus ketika

³⁰ Garrett, “A Peculiar Beauty.” Mengenai sifat keindahan Allah yang “berbicara” secara personal kepada manusia, Garrett menjelaskan bahwa ini adalah bagian dari pekerjaan Roh Kudus sebagai Yang Memperindah (*the Beautifier*), yaitu pribadi Allah Tritunggal yang mengomuni-kasikan keindahan Allah kepada dunia melalui pemuliaan pribadi Yesus Kristus yang mengasahi Bapa dan menunjukkan ketaatan-Nya melalui menggenapi narasi keselamatan Allah.

³¹ James K.A. Smith, *Imagining the Kingdom: How Worship Works* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 19.

³² Garrett, “A Peculiar Beauty.”

beribadah, karena gereja juga dipanggil sebagai sebuah komunitas sosial yang ditebus.³³

Selain itu, ini dilakukan dengan cara memahami keindahan Allah sebagai pembangkit dimensi imajinasi di dalam ibadah jemaat. Salah satu dimensi yang jarang untuk dieksplorasi di dalam ibadah jemaat. Harus diingat juga bahwa usaha-usaha untuk menjelaskan—secara logis—dimensi imajinasi di dalam ibadah jemaat dapat berdampak kepada reduksi partisipasi jemaat sebagai hasil dari pemaknaan yang cenderung kaku dari sebuah liturgi.³⁴ Di sini dimensi imajinasi menjadi penting untuk diperlakukan dengan tepat dalam ibadah jemaat untuk membukakan jemaat akan realitas rohani yang belum benar-benar disadari.³⁵ Berkaitan dengan hal ini, ada beberapa hal yang dapat diperhatikan: (1) pernyataan kehadiran Allah di tengah umat-Nya dapat diwujudkan melalui ragam elemen ibadah dan ekspresi seni. Gereja sudah selayaknya membuka diri terhadap ragam seni yang dapat digunakan di dalam ibadah jemaat yang membangkitkan dimensi imajinasi, tentunya dengan lebih dulu melengkapi diri dengan teologi ibadah yang sehat; (2) dimensi imajinasi memperkaya liturgi ibadah yang formatif dengan mengajak jemaat berpartisipasi “mendramakan” narasi keselamatan Allah bagi manusia. Ibadah jemaat bukan menjadi sebuah ajang presentasi dan atraksi manusia, namun presensi Allah bagi umat-Nya melalui liturgi yang formatif;³⁶ dan (3) dimensi imajinasi di dalam ibadah mengangkat signifikansi dari misteri kehadiran Allah di tengah umat-Nya. Hal ini menjadi jawaban yang *counter-cultural* terhadap dunia yang cenderung rasional, dan tidak memikat (*disenchanted*). Juga, ini kontra terhadap bentuk-bentuk ibadah jemaat masa kini baik yang “bertahan” dengan hal-hal tradisional maupun yang selalu menekankan unsur hiburan dan atraksi. Contohnya, salah satu elemen liturgi yang dapat mengangkat signifikansi misteri kehadiran Allah adalah Perjamuan Kudus. Dengan demikian, dimensi imajinasi membuat ibadah jemaat bukan

³³ Don E. Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine* (Nashville: Abingdon, 1994), 47, 48.

³⁴ *Ibid.*, 145.

³⁵ Webber, *The Younger Evangelicals*, 198-201. Webber memakai istilah ibadah sebagai bentuk seni (*worship is an art form*) dan istilah ini yang penulis adopsi sebagai dimensi imajinasi di dalam pemaparan ini.

³⁶ Webber menambahkan bahwa kalender gerejawi dapat digunakan di dalam menyusun liturgi ibadah yang formatif, sebagai bentuk keterlibatan liturgi (narasi) Allah di dalam liturgi kehidupan umat-Nya.

sekadar bersifat *outreach*, tetapi juga lebih dulu *upreach* sehingga dapat berdampak *outreach* terhadap jemaat.

Hal berikut yang berguna untuk membangun teologi ibadah yang formatif adalah memahami realitas keindahan Allah yang memikat sebagai kehadiran yang mengubahkan perspektif gereja mengenai emosi di dalam ibadah jemaat. Dengan memandang keindahan Allah, maka emosi ini bukan sekadar perasaan melainkan juga persepsi dan partisipasi aktif, sebagai respons dari kehadiran Allah yang memberi keindahan bagi keburukan manusia. Persepsi dan partisipasi ini mengarahkan emosi dan membangkitkan imajinasi untuk merindukan kebersamaan dengan Allah di kehidupan yang akan datang. Ini merupakan sebuah emosi dan imajinasi rohani yang eskatologis.³⁷

Akhirnya, diperlukan pemahaman tentang realitas keindahan Allah sebagai bagian dari hasrat (*pathos*) Allah yang restoratif. Ini terjadi ketika keindahan Allah hadir dengan menunjukkan kehancuran jemaat sebagai manusia berdosa. Juga ini sekaligus akan menyingkap kebutuhan jemaat terhadap Juruselamat yang memulihkan, memberikan keindahan kembali bagi kehidupan mereka. Keindahan yang tidak menjadikan jemaat sebagai obyek penderita, tetapi membangkitkan kepekaan rohani untuk memiliki hidup yang berdampak restoratif bagi sesama manusia berdosa dan bagi dunia.³⁸ Jadi, pemahaman teologis tentang kehidupan rohani seorang Kristen dapat dibentuk dan dilatih melalui sebuah ibadah dan liturgi yang formatif.

Mewujudkan Keindahan Allah di dalam Ibadah Jemaat melalui sebuah Liturgi yang Formatif

Dari pemaparan sebelumnya, dapat dipahami bahwa atribut keindahan Allah membawa signifikansi yang formatif di dalam sebuah teologi ibadah. Ini dapat diwujudkan di dalam liturgi jemaat. Signifikansi yang membuat sebuah liturgi tidak dapat dilakukan sekadarnya: menyamakan panggilan ibadah dengan kalimat pembicaraan biasa, menyanyikan pujian pengakuan dosa seperti menyanyikan lagu cinta yang sentimentil, atau memainkan musik seperti di sebuah pentas seni. Melakukan sebuah liturgi yang formatif

³⁷Vanhoozer, *Pictures at a Theological Exhibition*, 141.

³⁸Ibid., 133.

diperlukan sebuah bentuk partisipasi aktif untuk melangkah melampaui liturgi itu sendiri (*to go beyond the liturgy*), karena sebuah liturgi melibatkan lebih dari sekadar manusia yang datang beribadah. Ada makna teologis yang dinyatakan dari setiap elemen liturgi, konteks kehidupan masing-masing jemaat, dan juga konteks kehidupan gerejawi dari jemaat yang sedang beribadah.³⁹

Selain melangkah melampaui liturgi, dalam mengikuti liturgi yang formatif jemaat juga memerlukan bentuk partisipasi yang “rapuh dan berbagi.” Jemaat belajar bersikap “jujur secara rohani” dengan membuka seluruh aspek kehidupan di hadapan Tuhan dan sesama. Hal ini tentu saja memerlukan peran pastoral dari hamba Tuhan yang memimpin ibadah (*worship pastor*) untuk memahami dan menerjemahkan konteks kehidupan jemaat ke dalam liturgi untuk diterapkan melalui setiap elemen liturgi dalam ibadah yang multisensori.⁴⁰

Berikutnya, jemaat akan mengikuti liturgi yang formatif, khususnya yang bersifat deformatif. Ini adalah “penanggalan” berbagai asumsi, pemikiran, dan usaha pragmatis tentang sebuah ibadah jemaat yang “baik dan bagus.” Penanggalan ini diperlukan agar gereja dapat memperluas wawasan mengenai bagaimana praktik-praktik ibadah jemaat dapat terhubung dengan liturgi-liturgi dunia yang juga memiliki sifat formatif terhadap kehidupan jemaat.⁴¹

Dengan demikian, gereja perlu secara intensional melibatkan dimensi narasi, imajinasi, dan ragawi dalam sebuah liturgi ibadah yang formatif.⁴² Tiga dimensi ibadah ini bersama-sama bekerja membentuk hasrat hati jemaat untuk menghasilkan kedewasaan rohani yang berdampak dalam kehidupan sehari-hari. Sebuah formasi kerohanian yang bersifat inkarnasional karena dikerjakan “dari atas ke bawah” dan bukan sebaliknya.⁴³ Ini merupakan

³⁹ Saliers, *Worship as Theology*, 140, 141, 142.

⁴⁰ *Ibid.*, 143, 144.

⁴¹ Smith, *Imagining the Kingdom: How Worship Works*, 20, 21.

⁴² Ini bukan sesuatu yang sepenuhnya baru. Penulis terinspirasi dari apa yang dilakukan James K.A. Smith dalam bukunya *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 155-214. Tentu saja Smith memaparkan pemaknaan ulang ini dengan lebih komprehensif sehingga penulis sangat merekomendasikan karya Smith tersebut untuk memperkaya wawasan teologi ibadah setiap pembaca.

⁴³ Smith, *Imagining the Kingdom*, 14, 15, 16. Lebih lanjut Smith menyatakan bahwa formasi kerohanian dalam ibadah jemaat terjadi dengan dimulai dari hati. Untuk “menggerakkan” hati maka perlu ada partisipasi ragawi melalui tubuh. Di dalam ibadah Kristen partisipasi

formasi kerohanian sebuah liturgi ibadah yang tidak hanya berasal dari isi, tetapi juga melakukan isi liturgi. Hal-hal yang terkesan mikro dalam “peragaan” liturgi ibadah ternyata dapat membawa dampak makro terhadap pertumbuhan rohani jemaat.⁴⁴ Karena itu, setiap ragam ekspresi “peragaan” liturgi yang didasari oleh teologi ibadah yang tepat harus dieksplorasi dan digunakan secara dinamis. Ini akan membuat jemaat “mengekspresikan (meragakan, mendramakan)” konsep kebenaran dan kebaikan melebihi batasan kognisi. Kebenaran dan kebaikan yang sebelumnya informatif menjadi formatif melalui dorongan hasrat dan kehendak, sehingga membentuk kebiasaan rohani yang integral dalam kehidupan seorang Kristen.⁴⁵

Perwujudan dari Liturgi yang Formatif: Pemaknaan Ulang terhadap Elemen-elemen Liturgi Ibadah

Ketika gereja memulai sebuah liturgi ibadah, maka elemen pertama yang mungkin tercantum dan dilakukan adalah panggilan beribadah. Hal-hal yang terjadi sebelum liturgi ibadah dimulai kurang diperhatikan. Berbagai cara praibadah dilakukan gereja, seperti pujian persiapan, pemutaran lagu atau musik yang syahdu, meredupkan lampu ruang beribadah, atau memutar video rohani. Namun, praibadah lebih dari sekadar bentuk “persiapan ibadah” karena liturgi ibadah tidak dimulai pada saat panggilan beribadah, tetapi justru di luar ruang ibadah dan bahkan di luar gereja.

Sebagai komunitas yang indah (*beautiful community*), gereja dipanggil untuk melakukan liturgi praibadah baik yang dilakukan di luar maupun di dalam ruang beribadah. Adapun elemen liturgi praibadah yang dapat dilakukan di luar ruang beribadah adalah: publikasi ibadah,⁴⁶ penataan

ini dimungkinkan melalui peranan imajinasi rohani yang terwujud dengan “meragakan” (melakukan) sebuah liturgi yang sekaligus berfungsi sebagai narasi. Konsep formatif ini menjadi penting (relevan) sebagai bentuk *counter-formation* terhadap liturgi-liturgi (narasi) dunia yang bekerja dengan cara yang serupa. Smith mengategorikan dimensi narasi dan imajinasi ke dalam *poetics* dan dimensi ragawi ke dalam *kinaesthetic*.

⁴⁴ Ibid., 142, 143.

⁴⁵ Ibid., 138.

⁴⁶ Elemen praibadah ini dapat dilakukan melalui pelayanan digital melalui media-media sosial gereja dengan berbagai fitur yang dapat digunakan.

perparkiran kendaraan jemaat,⁴⁷ penyambutan jemaat di pintu masuk pertama gereja,⁴⁸ pengarahan akses bagi jemaat menuju ruang beribadah.⁴⁹ Sedangkan elemen liturgi praibadah yang dapat dilakukan di dalam ruang beribadah adalah: penyambutan jemaat saat memasuki ruang beribadah, pengarahan jemaat menuju tempat duduk yang tersedia, penerimaan pokok doa syafaat, pujian persiapan ibadah. Dua esensi utama dari setiap elemen praibadah ini adalah membangkitkan kepekaan rohani jemaat untuk menyiapkan diri untuk beribadah di hari sebelumnya dan membantu jemaat menjaga kesiapan beribadah ketika memasuki gereja.

Panggilan Beribadah: Lebih dari Sekadar Bunyi Lonceng

Masih banyak gereja yang membunyikan lonceng sebagai tanda dimulainya ibadah jemaat, sementara yang lain menggantikannya dengan media lain, seperti video dan iringan musik. Setelah tanda mulai ibadah diberikan, liturgos atau pemimpin ibadah akan mengumandangkan panggilan beribadah yang biasanya dikutip dari ayat Alkitab tertentu. Namun, tidak sedikit jemaat yang memasuki ruangan beribadah bertepatan dengan bunyi lonceng dan pembacaan panggilan beribadah menyatakan bahwa mereka tidak terlambat hadir dalam ibadah.

Jika jemaat memahami pesan teologis dari panggilan beribadah, maka kalimat permisif di atas seharusnya tidak ada lagi. Jemaat yang sungguh-sungguh menyiapkan diri untuk beribadah tidak hanya datang sebelum waktu ibadah, tetapi juga menghargai makna teologis dari panggilan beribadah: sebuah undangan khusus dari Allah bagi umat-Nya. Ada pesan yang bergema lebih keras dari bunyi lonceng dan lebih semarak dari video dan musik pembuka ibadah, karena bunyinya muncul sejak narasi penciptaan sampai ciptaan baru. Ini adalah sebuah ajakan “ke luar” dari Sang Kepala Gereja untuk gereja-Nya agar mengkhususkan waktu bersama-Nya. Ini adalah ajakan ilahi

⁴⁷ Penataan perparkiran kendaraan jemaat dapat dilakukan melalui kerja sama dengan petugas keamanan baik yang bekerja di dalam gereja maupun yang bekerja di sekitar gedung gereja (perumahan, gedung perkantoran, pusat perbelanjaan, dan lainnya).

⁴⁸ Pintu masuk gereja tentu dapat berbeda di satu gereja dengan yang lainnya. Esensi dari elemen praibadah ini adalah untuk memberikan sambutan beribadah bagi jemaat sejak di akses pertama mereka memasuki gereja.

⁴⁹ Elemen praibadah ini dapat berupa penunjukkan lokasi lift, eskalator, dan tangga. Selain itu petugas penyambutan juga selayaknya mengetahui ruangan-ruangan untuk ibadah kategorial seperti ibadah anak dan remaja, agar jemaat yang datang bersama dengan anak dapat segera mengetahui keberadaan ruangan tersebut.

untuk memikat dan menarik jemaat agar menghargai kehadiran Allah melalui respons yang tepat. Ini bukan pilihan manusia, tetapi kehendak (panggilan) Allah; bukan hasrat manusia, tetapi hasrat Allah yang merindukan umat-Nya datang menyembah-Nya.⁵⁰ Panggilan beribadah menyatakan bahwa ibadah jemaat bukan kewajiban manusiawi, tetapi mandat ilahi yang harus direspons. Apa sebabnya? Panggilan ibadah merupakan elemen liturgi pertama yang secara eksplisit menyatakan dialog antara Allah dan manusia di dalam sebuah ibadah jemaat.⁵¹

Nyanyian Jemaat: Harmoni antara Seni Suara, Musik, dan Kinetis

Nyanyian jemaat merupakan elemen liturgi yang sejatinya melibatkan partisipasi aktif dari seluruh tubuh jemaat, karena melalui nyanyianlah pengenalan jemaat akan Tuhan diekspresikan. Nyanyian jemaat—yang sehat secara teologis—juga mempunyai efek formatif, yaitu mendidik hati dan mendewasakan kerohanian jemaat.⁵² Hal ini dimungkinkan jika nyanyian jemaat menaruh perhatian pada salah satu ekspresi liturgi ibadah, yaitu seni kinetis, yang dapat dimaknai sebagai bentuk partisipasi yang responsif terhadap keindahan Allah. Seni yang berhubungan dengan pergerakan tubuh jemaat ini sebaiknya tidak dipahami sebagai aktivitas badaniah yang harus dibatasi atau dieksploitasi (diharuskan), melainkan dilihat sebagai partisipasi aktif jemaat sebagai respons terhadap kehadiran Allah yang indah. Respons yang membawa jemaat kepada realitas rohani yang melampaui realitas badaniah. Partisipasi yang seharusnya menjadi bagian integral dari ibadah jemaat yang formatif.⁵³ Seni kinetis dapat diwujudkan dalam beberapa

⁵⁰ Smith, *Desiring the Kingdom*, 160, 161.

⁵¹ Konsep dialog antara Allah dan manusia di dalam ibadah jemaat sering disebut sebagai pernyataan (*revelation*) dan respons (*response*), yang bisa disingkat sebagai 2R. Lebih lanjut mengenai hal ini dapat membaca tulisan yang sangat baik dari Constance M. Cherry, *The Worship Architect: A Blueprint for Designing Culturally Relevant and Biblically Faithful Services* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 8, 9, 45, 46.

⁵² Smith, *Desiring the Kingdom*, 170-173.

⁵³ W. David O. Taylor, *Glimpses of the New Creation: Worship and the Formative Power of the Arts* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019), 3875, 3936, 3960, 3981, Kindle. Taylor memakai istilah *kinetic arts* untuk menunjuk kepada tiga hal. Pertama adalah postur (*posture*), seperti sikap berdiri, duduk, dan berlutut. Kedua adalah gestur (*gesture*), seperti sikap menundukkan kepala, menyembah, membentuk tanda salib, berpegangan tangan, penumpangan tangan, dan menggerakkan tubuh ke arah tertentu. Ketiga adalah kegerakan (*movement*), seperti menaikkan tangan, bertepuk tangan, melompat, menjejakkan kaki, dan gerakan tari yang disesuaikan dengan nyanyian jemaat.

ekspresi, seperti: menyanyi dengan pembagian suara,⁵⁴ pergerakan tangan (contoh: mengangkat tangan), dan pergerakan tubuh baik yang spontan maupun terencana.

Selain seni kinetis, tentu saja nyanyian jemaat tidak lepas dari peranan musik yang menjadi pengiring yang setia. Dalam penggunaan musik, atribut keindahan Allah memberikan dampak formatifnya, yaitu menjadikan musik sebagai ekspresi rohani yang utuh dari keberadaan jemaat di hadapan Allah dan di tengah dunia. Musik tidak lagi menjadi sebuah bentuk seni yang hanya memperdengarkan alunan nada yang sentimentil, namun menjadi sebuah “atmosfir” dari kehadiran Allah. Bersama teks lagu nyanyian jemaat dan seni kinetis atau pergerakan tubuh jemaat di saat menyanyi, musik menjadi bagian integral yang membentuk kerohanian jemaat di setiap elemen liturgi yang menggunakan nyanyian jemaat.⁵⁵

Pengakuan dan Pengampunan Dosa: Ketelanjangan Rohani dan Ketersediaan Kasih Allah

Elemen liturgi yang cukup banyak dilewatkan—atau mungkin dihilangkan—adalah pengakuan dosa. Bagian integral dari liturgi ibadah yang formatif ini seharusnya membuat jemaat memiliki kesadaran rohani bahwa realitas dunia berdosa adalah kumpulan liturgi-liturgi yang melawan liturgi Allah dan berusaha membentuk *habit* rohani jemaat, karena liturgi-liturgi dunia juga bersifat formatif dan lebih tepatnya deformatif.⁵⁶ Elemen liturgi yang menyadarkan jemaat bahwa dosa bukan sekadar hal normatif, tetapi formatif, karena dosa pada mulanya adalah ketidakmampuan manusia untuk mengasihi Allah. Ketidakmampuan rohani yang mendeformasi hasrat hati manusia untuk menginginkan Allah dan “membiasakan” manusia untuk melakukan kehendaknya sendiri tanpa kehadiran Allah. Masalah terbesar manusia yang harus “ditelanjangi” setiap kali liturgi ibadah dilakukan dan dipertemukan dengan Allah yang menyediakan kasih-Nya untuk mengampuni, memulihkan hati jemaat sehingga dimampukan untuk kembali

⁵⁴ Pembagian suara yang dimaksudkan adalah pembagian suara menyanyi pada umumnya, yaitu suara soprano, alto, tenor, dan bass. Namun, penulis tidak menyarankan untuk menjadikan hal ini sebagai kewajiban di semua lagu, yaitu membagi sebuah nyanyian jemaat menjadi empat suara. Ada hal-hal yang harus dipertimbangkan, seperti: Ketersediaan pelayan yang mampu untuk melakukannya, nuansa lagu yang mau dibawakan, dan kesesuaian dengan aransemennya.

⁵⁵ Vanhoozer, *Pictures at a Theological Exhibition*, 135.

⁵⁶ Smith, *Imagining the Kingdom*, 140.

menghasratkan Allah dan memuliakan-Nya melalui tindakan-tindakan kehidupan jemaat sehari-hari.⁵⁷

Pengakuan Iman: Menyaksikan Iman Bersama dengan Seluruh Umat Percaya

Tidak sedikit jemaat yang menganggap biasa elemen liturgi ini, atau memperlakukannya seperti ujian menghafal di sekolah. Namun sejatinya ketika jemaat—bersama-sama dengan semua gereja di setiap sudut bumi dan di sepanjang zaman—mengucapkan pengakuan iman, maka saat itulah secara publik jemaat sedang: (1) memproklamasikan bukti kesetiaan mereka kepada Allah Tritunggal; (2) mengakui identitas mereka sebagai bagian dari tubuh Kristus di dalam realitas rohani yang besar; (3) mengafirmasi narasi keselamatan yang menjadi liturgi ibadah yang sedang mereka jalani saat itu dan yang akan menjadi bagian dari liturgi kehidupan mereka setelah ibadah berakhir; (4) mengakui keberadaan mereka sebagai bagian sejarah dari tradisi iman yang diturunkan dari zaman ke zaman, generasi ke generasi. Tradisi iman yang juga wajib mereka berikan kepada keturunan-keturunan yang berikutnya.⁵⁸

Khotbah: Lebih dari Sekadar Kata-Kata Manusia

Khotbah menjadi elemen liturgi yang seringkali “diutamakan” oleh jemaat, sehingga terlalu banyak jemaat yang rela melewatkan elemen-elemen liturgi sebelumnya. Elemen liturgi yang juga sering dieksploitasi oleh para hamba Tuhan untuk menyampaikan apa yang diinginkan dirinya dan jemaat, bukan apa yang dipesankan Tuhan bagi umat-Nya. Khotbah seharusnya menjadi sebuah elemen liturgi yang mewujudkan interaksi yang indah antara perkataan Tuhan dan jemaat yang merindukan firman-Nya. Ada sebuah proses “dikunyah dan mengunyah” yang relasional, sehingga khotbah menjadi sebuah elemen liturgi yang hidup dan formatif bagi wawasan kehidupan jemaat di dalam menghidupi realitas mereka masing-masing. Lagipula bukankah gereja seharusnya adalah komunitas yang injili (*the people of the Book*)?⁵⁹

⁵⁷ Smith, *Desiring the Kingdom*, 176, 177.

⁵⁸ *Ibid.*, 190, 191, 192.

⁵⁹ Smith, *Desiring the Kingdom*, 195, 196, 197.

Perjamuan Kudus: Bukan Sekadar Diingat

Perjamuan Kudus tidak lagi menjadi elemen liturgi yang simbolik, yang dilakukan hanya untuk “mengingat” kematian Yesus layaknya mengenang kematian seorang manusia. Ketika keindahan Allah hadir bagi umat-Nya melalui “peragaan” Perjamuan Kudus, maka jemaat dimampukan oleh Roh Kudus untuk berpartisipasi aktif dengan memaknai hadirnya Kristus yang mati dan bangkit. Penggunaan roti, anggur, dan *gesture* Perjamuan Kudus—mengambil, mengucapkan syukur, memecahkan dan memakan—bukan lagi menjadi simbol yang menunjuk kepada seseorang yang sudah tiada atau suatu peristiwa yang terjadi di masa lalu dan tidak berdampak di masa kini, melainkan membawa dan menangkap imajinasi rohani jemaat kepada realitas kehadiran Kristus dan karya-Nya.⁶⁰

Persembahan: Wujud Nyata dari Dedikasi Hidup

Respons terindah dari gereja sebagai umat Allah yang indah adalah dengan mempersembahkan seluruh kehidupannya kepada Allah. Sebuah tindakan ibadah yang *counter cultural* dengan dunia, karena elemen persembahan di dalam liturgi ibadah adalah sebuah respons syukur tanpa pamrih.⁶¹ Sebuah tindakan ibadah yang tidak hanya melibatkan uang sebagai materi, melainkan juga gestur tubuh (tangan) sebagai wujud memberikan seluruh kehidupan bagi Tuhan. Melalui elemen persembahan gereja juga mendedikasikan dirinya bagi sesamanya, karena setiap uang yang diberikan tidak hanya dipakai untuk pekerjaan Kerajaan Allah di dalam gereja, tetapi juga di luar gereja.

⁶⁰ Davis, *Worship and the Reality of God*, location 1314, Kindle. Lih. juga Taylor, *Glimpses of the New Creation*, location 3899, Kindle. Pemaknaan ini dijelaskan oleh Davis dengan mengedepankan pemaknaan John Calvin mengenai Perjamuan Kudus. Selengkapnya Davis menyatakan demikian: “If Luther, in effect, believed that the omnipotent power of God ‘brought down’ from heaven the body of Christ to the believer, Calvin believed that in faith, by the action of the Spirit, the believer was ‘lifted up’ to heaven to have communion with the risen Christ in his glorified humanity.” Mengenai pemaknaan roti dan anggur di dalam Perjamuan Kudus, Davis menyatakan bahwa, “The elements are not symbols in the modern sense of symbol—that is, a pointer to or reminder of that which is really absent—but rather are symbols in the patristic sense of signs that actually convey and manifest that which is really present.”

⁶¹ Smith, *Desiring the Kingdom*, 203, 204.

Pengutusan: Memuliakan Allah dengan Menjadi Saksi-Nya di tengah Dunia

Ibadah jemaat yang diawali dengan sebuah panggilan untuk berkumpul (beribadah) juga diakhiri dengan sebuah panggilan bagi umat yang berkumpul untuk diutus.⁶² Gereja dipanggil “ke luar” untuk beribadah dan diutus ke luar (ke dunia) untuk menunjukkan keindahan Allah melalui kehidupan yang liturgis. Sebuah pengutusan yang dikawal oleh berkat Allah dan Amanat Agung Yesus Kristus bagi gereja. Elemen liturgi di akhir ibadah ini tidak dapat dilewatkan oleh jemaat karena merupakan bagian integral dari keseluruhan narasi Allah yang “diperagakan” di dalam liturgi ibadah.

Pemakaian Seni Lainnya di dalam Ibadah Jemaat: Apresiasi Keragaman Ekspresi Beribadah

Pemakaian seni visual, tari, dan drama di dalam liturgi ibadah yang formatif dapat menjadi sebuah jalan untuk mewujudkan hal-hal yang sulit tersampaikan—melalui musik dan nyanyian—mengenai siapa Allah, karya-Nya bagi umat-Nya, dan bagaimana umat merespons akan pribadi dan karya Allah di tengah tawaran dunia dan pergumulan mereka masing-masing. Hal ini merupakan sebuah pemberdayaan seni yang menebus (*redemptive*) dan bukan utilitarian, karena seni dipakai untuk menunjuk kepada Allah dan membawa jemaat mengalami Allah dalam konteks kehidupan masing-masing tanpa mereduksi esensi dari ibadah jemaat, yaitu kehadiran Allah.⁶³

Dampak Liturgi yang Formatif bagi Kedewasaan Rohani Jemaat

Gereja yang menerapkan liturgi ibadah yang formatif dapat menuai dampak rohani yang juga formatif. Pertama, partisipasi di dalam liturgi ibadah yang formatif membuat jemaat memiliki kedewasaan rohani untuk dapat mengintegrasikan empat hal, yaitu: (1) kesadaran rohani akan siapa jemaat di hadapan Allah, yaitu ciptaan yang terbatas di hadapan Sang Pencipta yang tidak terbatas; manusia yang rusak dan membutuhkan Allah

⁶² Ibid., 207.

⁶³ Webber, *The Younger Evangelicals*, 211. Untuk ragam seni lain yang dapat dipakai untuk memperkaya liturgi ibadah jemaat, lihat tulisan yang sangat baik dari W. David O. Taylor (*Glimpses of the New Creation*, location 2070-3856, Kindle), khususnya bab ke-5 sampai ke-8.

yang indah; (2) pemahaman atau wawasan mengenai seperti apa dunia yang dihidupi, yaitu dunia yang juga rusak dan hancur; (3) kesadaran rohani bahwa di tengah dunia yang hancur, maka hasrat hati jemaat hanya dapat diisi dan tertuju kepada Allah—kehendak-Nya, firman-Nya, kesukaan-Nya—dan bukan kepada diri kita apalagi dunia yang sama-sama rusak. Dengan demikian, hasrat hati yang diisi oleh Allah dan tertuju kepada Allah akan mengubah orientasi seluruh dimensi hidup jemaat—emosi, pikiran, dan kehendak—kepada Allah, yaitu untuk mengasihi Allah dan sesama termasuk dunia yang hancur; (4) sebuah perspektif hidup bahwa jemaat tidak hanya menghasratkan Allah di masa kini, tetapi juga di masa yang akan datang, yaitu ketika langit dan bumi yang baru itu datang, di mana Allah yang indah itu berdiam bersama dengan umat-Nya untuk selama-lamanya.⁶⁴

Dampak formatif kedua adalah secara sadar jemaat menjadi penyembah yang menghormati kehadiran Tuhan. Salah satu implikasi dari hal ini adalah mengusahakan ketepatan waktu dalam menghadiri ibadah. Jemaat menyadari bahwa Tuhan “menyediakan diri” untuk hadir dalam ibadah sehingga selayaknya jemaat menghadirkan diri dengan kesiapan rohani yang prima. Jemaat juga memiliki sebuah pemahaman teologi ibadah yang sehat, bahwa liturgi ibadah adalah satu narasi keselamatan Allah bagi umat-Nya yang harus diikuti, dilakukan dari elemen liturgi pertama sampai terakhir. Liturgi ibadah yang formatif, yang juga menjadi liturgi kehidupan jemaat sehari-hari. Hal ini tentu dapat terjadi dengan dukungan dari para pelayan ibadah untuk menyiapkan semua elemen liturgi formatif yang sudah dijabarkan, mulai dari praibadah sampai kepada pengutusan.

Ketiga, dampak dari liturgi yang formatif adalah ekspresi ibadah yang sehat dan mendidik atau edukatif, yaitu sebuah “peragaan” liturgi yang membentuk iman dan menghasilkan pertumbuhan rohani sebagai wujud dari hidup yang menyatakan siapa Allah yang disembah dan apa yang Ia lakukan. Sebuah ekspresi ibadah yang didasarkan oleh keindahan Allah yang membangkitkan imajinasi, mendorong hati, menawan pikiran, menggelorakan jiwa sehingga menghasilkan kehidupan (kehendak) yang memuliakan Allah (doksologikal) sebagai bagian yang integral bersama dengan teologi (pemahaman akan siapa Allah dan karya-Nya).

⁶⁴ Garrett, “A Peculiar Beauty.”

Keempat, liturgi ibadah yang formatif menjadi sebuah jalur revitalisasi gereja yang sehat. Sebuah revitalisasi yang dimulai dari pemahaman teologi ibadah yang tepat, dorongan hasrat yang sehat akan kehadiran Allah, dan bukan dari kepanikan-kepanikan pragmatis serta inovasi-inovasi yang apatis terhadap pertumbuhan rohani jemaat. Sebuah revitalisasi ibadah yang juga membuka diri terhadap ragam seni di dalam “peragaan” elemen-elemen liturgi, yang dapat dipakai Tuhan untuk memberikan dampak formatif bagi jemaat. Ragam seni ini juga seharusnya dapat membukakan gereja untuk mengeksplorasi inovasi-inovasi ibadah jemaat selain seni suara dan musik.

Penutup: Keindahan Ilahi dan Revitalisasi yang Tak Terhindari

Dari pemaparan tentang keindahan Allah dan signifikansinya dalam teologi ibadah, gereja mendapatkan jawaban yang sehat secara teologis untuk mulai merevitalisasi ibadah jemaat. Gereja perlu mengesampingkan kepanikan pragmatis, inovasi ibadah yang berlebihan, atau pun “keteguhan” mempertahankan ibadah yang “tradisional.” Sudah waktunya gereja “mengembalikan” kehadiran Allah yang indah dengan merevitalisasi ibadah jemaat berdasarkan teologi dan liturgi ibadah yang formatif. Revitalisasi ibadah perlu lebih dulu menghasilkan pertumbuhan rohani yang mendewasakan gereja, dan menghasilkan penyembah-penyembah yang mengalami formasi kerohanian. Dengan demikian, gereja menjadi komunitas yang liturgis, di mana para penyembah Tuhan melakukan liturgi ibadah yang formatif dalam hidup masing-masing. Revitalisasi rohani ini akan menjadi akar yang kuat bagi revitalisasi gereja, yaitu gereja yang “memikat” jiwa-jiwa untuk dijumpai Allah Tritunggal. Mereka kemudian menjadi bagian dari jemaat yang “diperindah” sebagai murid-murid Kristus yang menyaksikan keindahan Allah kepada dunia. Demi keindahan Allah yang semakin megah!

Kepustakaan

- Castleman, Robbie F. *Story-Shaped Worship: Following Patterns from the Bible and History*. Downers Grove: IVP Academic, 2013.
- Chan, Simon. *Liturgical Theology: The Church as Worshiping Community*. Downers Grove: IVP Academic, 2006. Kindle.
- Cherry, Constance M. *The Worship Architect: A Blueprint for Designing Culturally Relevant and Biblically Faithful Services*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Cosper, Mike. *Rhythms of Grace: How the Church's Worship Tells the Story of the Gospel*. Wheaton: Crossway, 2013. Kindle.
- Davis, John Jefferson. *Worship and the Reality of God*. Downers Grove: InterVarsity, 2010. Kindle.
- Dawn, Marva J. *In the Beginning, God: Creation, Culture, and the Spiritual Life*. Downers Grove: IVP, 2009.
- . *Reaching Out Without Dumbing Down: A Theology of Worship for This Urgent Time*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Garrett, Stephen M. "A Peculiar Beauty: The Theological Aesthetics of the Suffering Christ." Dalam *New Perspectives on the Relationship between Pain, Suffering and Metaphor*. 27-39. Boston: Brill, 2016. Diakses 20 Februari 2020, https://doi.org/10.1163/9781848883758_004.
- Hart, David Bentley. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- King, Jonathan. *The Beauty of the Lord: Theology as Aesthetics*. Bellingham: Lexham, 2018. Logos.
- Saliers, Don E. *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville: Abingdon, 1994.
- Smith, James K.A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- . *Imagining the Kingdom: How Worship Works*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Taylor, W. David O. *Glimpses of the New Creation: Worship and the Formative Power of the Arts*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019. Kindle.
- Tozer, A.W. *Tozer on Worship and Entertainment*. Camp Hill: WingSpread, 1997.

- VanGemenen, Willem A., ed. *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- . *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. Vol. 3. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Vanhoozer, Kevin J. *Pictures at a Theological Exhibition: Scenes of the Church's Worship, Witness and Wisdom*. Downers Grove: IVP Academic, 2016.
- Walford, E. John. "The Case for A Broken Beauty." Dalam *The Beauty of God: Theology and the Arts*, diedit oleh Daniel J. Treier, Mark Husbands, dan Roger Lundin. Downers Grove: InterVarsity, 2007. Logos.
- Webber, Robert E. *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- Widiasih, Ester Pudjo. "A Survey of Reformed Worship in Indonesia." Dalam *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, diedit oleh Lukas Vischer. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Wright, Stephen John. *Dogmatic Aesthetics: A Theology of Beauty in Dialogue with Robert W. Jenson*. Minneapolis: Fortress, 2014. Kindle.

Disrupsi Liturgi dan Ibadah Gereja dalam Era 4.0

Sonny Eli Zaluchu

Pendahuluan

Era revolusi industri 4.0 memberi dampak nyata di dalam seluruh kehidupan umat manusia. Dunia terlihat bergerak linier dalam kecepatan yang tidak diduga. Teknologi berkembang dengan pesat dan hal baru muncul setiap hari.¹ Di era mesin yang serba otomatis dan digital mengambil alih banyak pekerjaan, manusia dituntut melakukan penyesuaian.² Hanya ada dua pilihan, yaitu mengikuti perubahan atau bertahan dengan pola lama, sehingga akhirnya ketinggalan zaman dan mati. Rhenald Kasali, dalam *Great Shifting*, menegaskan hanya dua hal yang dapat dilakukan dalam mengantisipasi perubahan, yakni bergeser atau berdiam di tempat. Bergeser adalah tanda perubahan, sedangkan diam di tempat mengisyaratkan kepunahan. Kasali mengamati bahwa orang, atau badan atau bisnis atau apapun, yang mau belajar dan berubah, berada di dalam proses evolusi untuk bertahan hidup hingga tiba pada bentuk *platform* yang baru.³ Perubahan menjadi suatu kepastian dan akan datang tanpa bisa ditunda lagi. Saat disadari, semuanya sudah menjadi terlambat.

Hampir semua bidang kehidupan manusia telah disentuh oleh perubahan. Lingkup religi dan kehidupan rohani yang semula sarat tradisi tidak luput dari tuntutan penyesuaian diri. Salah satu contoh nyata adalah Alkitab yang selalu identik dalam bentuk buku cetakan, harus bersiap turun peringkat karena kini

¹ Eduardo Cardoso Moraes dan Herman Augusto Lepikson, "Industry 4.0 and Its Impacts on Society," dalam *Proceedings of the International Conference on Industrial Engineering and Operations Management* (2017): 729–735, <http://ieomsociety.org/bogota2017/papers/u6.pdf>

² Hans-Christian Pfohl, Burak Yahsi, dan Tamer Kuznaz, "The Impact of Industry 4.0 on the Supply Chain," dalam *Innovations and Strategies for Logistics and Supply Chains*, ed. Wolfgang Kersten, Thorsten Blecker and Christian M. Ringle (Berlin: epubli GmbH, 2015): 32–58. <http://doi.org/10.13140/RG.2.1.4906.2484>.

³ Rhenald Kasali, *The Great Shifting: Lebih Baik Pegang Kendali daripada Dikuasai* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2018).

telah tersedia dalam format digital. Gereja-gereja terlihat memiliki aplikasi *under android* untuk mensosialisasikan program, jadwal ibadah dan semua hal yang berkaitan dengan pelayanan pastoral. Tren seperti ini muncul sebagai respons gereja menyikapi kemajuan teknologi agar dapat menyesuaikan diri dengan perubahan. Terlebih, generasi yang dilayani adalah generasi baru yang akrab (tepatnya bergantung) dengan teknologi, dan tumbuh di dalam kultur digital yang sangat kental.⁴

Pergeseran pasti dan masif menuju era revolusi industri 4.0 diakui telah merombak secara radikal cara orang Kristen dan gereja menjalani kehidupan rohaninya.⁵ Perubahan empiris menyangkut perilaku jemaat dalam beribadah mulai terlihat menuju pola yang baru. Angkatan milenial hadir di dalam gereja membawa *urban style*. Pew Research menemukan bahwa generasi milenial menjadi unik karena angkatan ini fokus pada penggunaan teknologi dan budaya pop (musik). Teknologi internet, *entertainment* dan pemanfaatan media sosial telah menjadi kebutuhan pokok generasi ini.⁶ Di Indonesia saja, menurut penelitian Ali dan Purwadi, wajah Indonesia pada 2020 akan sangat ditentukan oleh kombinasi tiga angkatan yaitu masyarakat urban, kelas menengah, dan milenial atau disebutkan sebagai *The Urban Middle-Class Millennials*. Periode 2020 diprediksi sebagai puncak keemasan angkatan milenial baik secara pribadi maupun di dalam kehidupan bermasyarakat.⁷ Gereja memang melakukan beberapa perubahan. Media sosial dan jaringan *online* terlibat ke dalam sistem gereja yang semula kaku. *Youtube* dipenuhi konten rohani berupa lagu dan khotbah. Bahkan, gereja-gereja metropolitan terlihat lebih revolusioner. Kantong kolekte yang dianggap klasik sudah digantikan oleh kehadiran mesin-mesin EDC. Semua perubahan tersebut

4 Wawan Setiawan, "Era Digital dan Tantangannya," (makalah dalam Seminar Nasional Pendidikan 2017, Universitas Muhammadiyah Sukabumi, 2017), 1-9, <https://core.ac.uk/download/pdf/87779963.pdf>.

5 Lih. Tatiana Mazali, "From Industry 4.0 to Society 4.0, There and Back," *AI and Society* 33 (2018): 405-411, <https://doi.org/10.1007/s00146-017-0792-6>; Luis Miguel Fonseca, "Industry 4.0 and the Digital Society: Concepts, Dimensions and Envisioned Benefits," *Proceedings of the International Conference on Business Excellence* 12, no. 1 (2018): 386-397, <https://doi.org/10.2478/picbe-2018-0034>.

6 Emily A. Vogels, "Millennials Stand out for Their Technology Use, but Older Generations also Embrace Digital Life," Pew Research Center, last modified 2019, diakses 27 Feb 2020, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/09/09/us-generations-technology-use>.

7 Hasanuddin Ali dan Lilik Purwandi, *Indonesia 2020: The Urban Middle Class Millennials* (Jakarta: Alvares Research Center, 2016), 1-32.

memberi tanda bahwa gereja juga telah melakukan antisipasi atas perubahan dunia. Muncul pertanyaan, mengapa?

Temuan Bilangan Research Center dapat dijadikan acuan awal untuk mengamati fenomena tersebut. Survei dilakukan pada 4.095 orang responden pada rentang usia 15 sd 25 tahun di 42 kota di Indonesia. Hasil survei mengenai alasan meninggalkan gereja adalah sebagai berikut: 52,7% responden meninggalkan gereja karena program yang disajikan gereja dianggap tidak menarik; 19,8% memberi alasan tidak adanya tantangan di dalam gereja.⁸ Temuan ini memperlihatkan sebuah kecenderungan di kalangan anak muda Kristen Indonesia dewasa ini, yaitu bahwa mereka datang ke gereja hanya untuk menjadi bagian dari tradisi dan ritual rohani. Hal tersebut dianggap bukan pilihan menarik atau populer, bahkan dianggap tidak membangkitkan rasa ingin tahu. Karena itu menjadi beralasan bahwa gereja perlu merestrukturisasi dirinya di tengah perubahan zaman agar tidak ditinggalkan pengikut potensialnya. Kasus kosongnya bangku gereja-gereja di Eropa karena kaum mudanya lebih memilih dunia di luar dinding gereja menjadi bukti dari keterlambatan gereja mengantisipasi perubahan zaman. Pew Research menemukan terjadinya penurunan signifikan jumlah orang Kristen di daratan Eropa. Meskipun Eropa masih dihuni mayoritas orang Kristen dunia (63%), faktanya terjadi penurunan yang sangat signifikan jika dibandingkan dengan tahun 1910 (93%). Bahkan, proporsi orang Eropa yang beragama Kristen menurun dari 95% pada 1910 menjadi 76% pada 2010 di Eropa secara keseluruhan.⁹

Fakta-fakta tersebut telah memosisikan gereja di sebuah sudut dengan hanya dua pilihan: menjadi tetap klasik sebagaimana adanya atau melakukan perubahan untuk menciptakan daya tarik. Semua pilihan pasti membawa resiko. Jika memilih tetap klasik, maka gereja harus bersiap untuk tidak populer dan ditinggalkan oleh generasi muda yang hidup di era digital. Sebaliknya, jika pilihannya adalah melakukan adaptasi, maka pertanyaan lanjutannya adalah sejauh mana perubahan dapat dilakukan di dalam sistem gereja itu sendiri. Apakah memilih perubahan radikal dengan sama sekali meninggalkan pola

⁸ Bambang Budijanto, ed., *Spiritualitas Generasi Muda dan Gereja: Dinamika Spiritualitas Generasi Muda Kristen Indonesia* (Jakarta: Bilangan Research Center, 2018).

⁹ Conrad Hackett dan Brian J. Grim, *Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population* (Washington, DC: Pew Research Center, 2011), <https://doi.org/10.13140/2.1.5098.1761>.

yang lama atau melakukan revitalisasi? Pertanyaan-pertanyaan tersebut yang hendak dicari jawabannya dalam artikel ini.

Studi mengenai topik ini sepenuhnya bertumpu pada data primer yang bersumber dari jurnal, hasil prosiding seminar, buku-buku teologi, majalah dan konten *online* yang mendukung seperti *web*, Youtube, dan blog. Pembahasan dilakukan dengan menggunakan teknik *literature review* yang diramu dalam rangkaian analisis melalui subtopik-subtopik yang telah ditentukan.¹⁰ Penulisan dilakukan dengan melakukan riset perpustakaan dan menyusunnya dalam sebuah deskripsi untuk selanjutnya didiskusikan melalui teori, pendapat, dan konsep yang diperoleh dari data primer. Sistematika penulisan disusun sebagai berikut: pentingnya liturgi di dalam ibadah kristiani, munculnya konsep budaya digital (*digital culture*) di dalam gereja akibat kemajuan teknologi dan reposisi gereja dalam rangka revitalisasi ibadah menyikapi perubahan yang terjadi.

Gereja dan Perangkat Eksistensial

Teknologi pada akhirnya menjadi hegemoni di dalam kehidupan manusia termasuk hal-hal rohani. Perubahan dramatis akibat kemajuan teknologi telah merubah wajah klasik gereja dan liturgi yang berlangsung di dalamnya menjadi tampak modern dan *up to date*. Malcolm Frank dan sejawatnya menulis sebuah buku berjudul *Apa Yang Harus Dilakukan Ketika Mesin Melakukan Semuanya*, yang mengangkat tema tentang pentingnya melakukan revitalisasi agar tetap melaju di sebuah dunia yang penuh dengan *artificial intelligent*, algoritma dan *big data*. Sebagai sebuah revolusi di dalam kemajuan, perubahan yang ditimbulkan akan menggulung siapa saja yang hanya menonton dan melihat. Sebaliknya, akan memberi banyak keuntungan, jika perubahan tersebut diikuti dan setiap orang belajar cara memanfaatkannya.¹¹ Tampaknya, cara pandang ini sudah mulai diterima oleh kalangan gereja sebagai cara untuk memperlebar jangkauan pelayanan, khususnya gereja-gereja yang menysasar kelompok urban-kota.

¹⁰ Lih. Jennifer Rowley dan Frances Slack, "Conducting a Literature Review," *Management Research News* 27, no. 6 (2004): 31-39, <https://doi.org/10.1108/01409170410784185>; Joy Don Baker, "The Purpose, Process, and Methods of Writing a Literature Review," *AORN Journal* 103, no. 3 (2016): 265-269, <https://doi.org/10.1016/j.aorn.2016.01.016>.

¹¹ Malcolm Frank, Paul Roehrig, dan Dan Ben Pring, *Apa yang Harus Dilakukan ketika Mesin Melakukan Semuanya* (Jakarta: Elek Media Komputindo, 2018), 10.

Secara faktual, beberapa gereja telah mengembangkan ibadah *online*. Salah satunya adalah *relay* ibadah dari gereja pusat ke gereja cabang di seluruh Indonesia menggunakan teknologi internet. Walaupun jemaat tidak dapat bertemu tatap-muka dengan gembala atau pengkhotbah, cara ini efektif di dalam membangun pengajaran terpusat dan dalam menekan biaya pembicara. Terlebih di masa Covid-19, pergeseran pola ibadah terlihat secara signifikan. Gereja-gereja tidak memiliki pilihan lain kecuali menyelenggarakan ibadah secara *online* dan *streaming* untuk menjangkau umat sebagai respon atas kebijakan pemerintah yang membatasi pertemuan (termasuk pertemuan ibadah). Tanpa disadari, situasi ini telah menempatkan gereja di dalam arus perubahan dan pergeseran pola ibadah. Gereja dituntut untuk menerima dan beradaptasi dengan teknologi sebagai bagian dari aktifitasnya.

Sebelum masa Covid-19, cara yang lebih baru dalam melaksanakan ibadah telah muncul di internet melalui *platform virtual* dengan diperkenalkannya gereja yang berbasis *virtual reality* (VR). Situs bernama *vrchurch.org* adalah salah satu penyedia yang populer saat ini. Orang Kristen tidak wajib datang ke gereja secara fisik dalam menjalani ibadah minggu. *Platform* ini memungkinkan orang untuk beribadah dari rumah atau dari tempat tidurnya menggunakan perangkat teknologi. Dalam salah satu *faith statement* di situsnya, pengelola VR-Church mengklaim bahwa “*Our mission is to explore and communicate God’s love through virtual reality, augmented reality, and next generation technologies.*”

John Christ, seorang *stand-up comedian* yang juga anak seorang pendeta, menyikapi perkembangan tersebut dengan membuat sebuah video satir tentang *VR Church*. Video tersebut merupakan otokritik terhadap pergeseran cara ibadah yang dianggapnya terlalu ekstrim. Di kanal *Youtube* miliknya, Christ memberi sebuah pengantar,

“Bosan harus berpakaian formal dan mengendarai mobil melintasi kota? Perkenalkan Gereja Realitas Virtual! Pilih sendiri denominasi Anda, pemimpin ibadah yang disenangi dan topik khotbah yang menarik. Semua berlangsung dari kenyamanan sofa Anda di rumah!”¹²

Dalam video tersebut, awalnya *subscriber* diminta memilih jenis denominasi gereja yang akan dikunjungi. Sejumlah pilihan menu disediakan untuk

¹² John B. Christ, “Virtual Reality Church,” Youtube video, 1:37, 11 Desember 2018, https://www.youtube.com/watch?v=R_bkNkrWdz8.

mengatur *outfit*, gaya *worship leader*, isi khotbah, model pengkhotbah, cara berinteraksi, tombol kolekte, dan pengaturan lainnya yang semuanya bertolak pada keinginan *subscriber* sebagai jemaat. Setelah pengaturan selesai, tombol klik diputar dan ibadah dimulai.

Keterbukaan gereja terhadap teknologi patut diapresiasi. Masalahnya, gereja bisa terjebak dalam perubahan dengan mengabaikan esensi rohani yang seharusnya dipertahankan. Malcolm dan rekan-rekan menyebutnya sebagai perangkat lubang-lubang eksistensial.¹³ Lubang-lubang tersebut hanya akan membalik situasi di mana manusia yang seharusnya mengatur mesin untuk kepentingannya justru berbalik dikendalikan dan bergantung sepenuhnya pada mesin. Akibatnya, kepentingan eksistensial manusia di dalam menjalani hidupnya menjadi kabur. Ketika hal tersebut diterapkan di dalam konteks gereja dan ibadah, hal yang sangat fatal terjadi. Gereja sebagai wadah persekutuan antar-orang percaya akhirnya kehilangan esensi persekutuan (*koinonia*) saat dijalankan dalam *mode VR-Church*. Khotbah yang seharusnya didengarkan langsung dari pembicara, menjadi kehilangan nilai interaksi dan kehidupan ketika jemaat hanya menontonnya di layar. Orang-orang dari kalangan biasa yang tidak memiliki kartu debit atau kartu kredit akan gagal memberi persembahan karena tidak dapat menggunakan mesin EDC. Gereja yang seharusnya menjadi milik semua orang, tanpa sadar telah memilih dan membatasi *followers*-nya. Lubang eksistensial pada akhirnya menjebak gereja modern ke dalam perangkat kehidupan rohani yang semu dan kapitalis.

Gereja dan Ekosistem Digital

Persoalan lain adalah hadirnya ekosistem digital dalam lingkungan gereja. Contoh paling sederhana dari hadirnya ekosistem ini adalah kendali multimedia dalam seluruh rangkaian ibadah yang sepenuhnya *digitalized*. Aplikasi berbasis android di *smartphone* jemaat dan tampilan LCD di berbagai sudut gereja, telah mengambil alih cara gereja mensosialisasikan firman, informasi dan kegiatan. Media sosial berubah menjadi ajang untuk menyampaikan berita Injil dalam usaha penjangkauan jiwa.

Digital ecosystem bukan sebuah pilihan di dalam perubahan. Hal itu adalah sebuah sistem yang efektif dan efisien di mana manfaat dan keuntungannya

¹³ Frank, Roehrig, dan Pring, *Apa yang Harus Dilakukan*, xi.

dapat dipetik oleh gereja sebagaimana terjadi di berbagai perusahaan sekular. Namun demikian, gereja seharusnya menyadari bahwa sekalipun perubahan teknologi berlangsung sangat cepat, seharusnya terdapat hal-hal yang tetap apa adanya dan tidak dapat digantikan oleh sistem dan produk digital. Bahwa setiap pemimpin gereja dapat terhubung dan menyapa jemaatnya melalui berbagai aplikasi media sosial pertemanan seperti *Facebook*, *Instagram*, *WhatsApp*, *Twitter*, dan *Snapchat* adalah konsekuensi dari ekosistem digital. Semua hal tersebut relevan demi mengatasi jarak, ruang dan waktu. Akan tetapi, melayani dengan penuh kasih, memeluk untuk memberi kekuatan, mengetuk pintu rumah untuk menyapa dan memberi waktu untuk tatap muka, tetap menjadi hal yang sangat esensial, dan kenyataannya, tidak dapat didigitalisasi. Semua perangkat digital seperti apapun tidak dapat menggantikan pengalaman emosi dan spiritual di dalam gereja.

Bahayanya, penekanan yang berlebihan pada pengembangan ekosistem digital telah berpotensi menggeser cara ibadah dan memanipulasi kehidupan rohani. Inilah yang menyebabkan gereja terperosok ke dalam lubang perangkap eksistensial (sebagaimana dijelaskan di bagian awal). Ini juga yang menjadi alasan mengapa orang-orang terlibat dalam tren berdoa di halaman *Facebook* dan memohon dukungan doa di *timeline Twitter*. Seolah-olah Tuhan juga memiliki akun media sosial untuk berinteraksi dengan umat-Nya. Kesalahan yang terlihat adalah semua aspek persekutuan, interaksi antar sesama, ibadah yang membangkitkan inspirasi dalam komunitas, pengalaman emosional dan kehidupan rohani yang dinamis, diabaikan dan menjadi tidak penting lagi.

Harus diakui bahwa dunia digital dan semua kemajuan teknologi tidak dapat dipisahkan dari gereja. Tetapi gereja tetaplah gereja sebagaimana orang membayangkan sebuah gedung ibadah, tempat di mana orang-orang dari berbagai penjuru berkumpul, bersekutu dan bersama-sama memuji Dia. Di dalam gedung itu orang-orang yang haus kebenaran akan mendengarkan firman Tuhan dari pendeta yang hadir di depan mata. Di dalam gedung itu juga, orang-orang Kristen dapat berbaur di dalam sebuah komunitas di mana setiap anggotanya menjalin interaksi, bersalaman, berpelukan, saling mendoakan, menyapa dan tertawa bersama serta berbagi sebagaimana diperlihatkan oleh

cara hidup jemaat mula-mula.¹⁴ Komunitas itu berkumpul bersama sebagai keluarga Allah.¹⁵

Revitalisasi Liturgi dan Ibadah

Ibadah berasal dari kata Inggris *worship*. Di dalam PL muncul pertama kali dalam konteks pengorbanan Ishak oleh Abraham (Kejadian 22:5). Kata Ibrani yang dipakai di situ adalah “*shachah*” yang diartikan oleh Strong menjadi bersujud secara total dengan merendahkan tubuh hingga ke tanah sebagai sikap hormat dan penghormatan.¹⁶ Konsep dan pengertian serupa muncul di dalam PB melalui kata *proskuneo* sewaktu Yesus menjelaskan penyembahan yang sejati kepada wanita Samaria (Yohanes 4:23). Menurut Vincent, *true worship includes a spiritual sense of the object worshipped, and a spiritual communion with it*.¹⁷ Pengertian tersebut memberikan penekanan bahwa ibadah bukan sekedar tata cara atau ritual belaka dalam bentuk seremonial. Ibadah mengandung makna hubungan dan rasa hormat yang kuat serta penyerahan diri. Dalam pelaksanaannya, bukan hanya tata cara atau ritual yang terlibat tetapi juga emosi dan jiwa orang yang melakukannya. Dalam konteks kristiani, ibadah menjadi cara orang Kristen terhubung secara rohani pada Tuhan yang disembahnya. Calhoun bahkan menekankan bahwa ibadah Kristiani adalah ekspresi dari aliran kasih dua arah antara ciptaan (manusia) dan penciptanya (Tuhan).¹⁸

Dengan demikian, ibadah adalah bagian yang sangat hakiki di dalam gereja. Di dalamnya berlangsung keintiman (*intimacy*) antar sesama dan terlebih antara orang percaya dengan Kristus yang menjadi pusat ibadah.¹⁹ Mengutip Leithart, Chappel mengatakan bahwa bentuk suatu ibadah gereja disebut

¹⁴ Sonny Eli Zaluchu, “Eksegesis Kisah Para Rasul 2:42-47 Untuk Merumuskan Ciri Kehidupan Rohani Jemaat Mula-Mula di Yerusalem,” *Epigraphe: Jurnal Teologi dan Pelayanan Kristiani* 2, no 2 (2018): 72-82, <http://doi.org/10.33991/epigraphe.v2i2.37>.

¹⁵ John Powell, *Visi Kristiani: Kebenaran yang Memerdekakan Kita* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 192.

¹⁶ James Strong, “A Concise Dictionary of the Words in the Hebrew Bible,” dalam *Strong’s Exhaustive Concordance of the Bible* (Iowa Falls: World Bible, 1986), 151.

¹⁷ Marvin R. Vincent, *Words Studies in the New Testament Volume 1 & 2* (Albany: Sage, 1996), 942.

¹⁸ Adele Ahlberg Calhoun, *Spiritual Disciplines Handbook* (Downers Grove: InterVarsity, 2005), 44.

¹⁹ Larry W. Hutardo, *At the Origins of Christian Worship* (Cambridge: Eerdmans, 1999), 41-43.

liturgi. Sehingga apabila jemaat berkumpul untuk menyelenggarakan ibadah maka ibadah itu dikatakan memiliki liturgi, apapun bentuknya.²⁰

Menurut Pickstock, salah satu tujuan keberadaan liturgi dalam gereja adalah memberi dorongan kepada setiap orang untuk naik ke level yang lebih tinggi, demi menjangkau Tuhan yang transenden dan supernatural. Titik tujuannya adalah bersatu dengan Tuhan melampaui kontemplasi intelektual manusia.²¹ Maka, seperti yang ditekankan oleh Peterson, sebuah liturgi dalam ibadah akan memimpin kepada sikap tunduk dan bersyukur kepada Allah, penghormatan dan pelayanan kepada-Nya.²² Mengutip Kaufflin, Christimoty mengatakan bahwa pusat dari ibadah dari awal hingga akhir adalah Allah sendiri. Ibadah adalah segala sesuatu tentang Allah, dan hanya ditujukan bagi Allah. Dalam hal ini Allah menjadi pusat penyembahan dan satunya yang pantas disembah.²³

Bertolak dari pengertian tersebut maka terlihat bahwa sebuah ibadah Kristiani seharusnya lebih menekankan pada aspek spiritualitasnya daripada hal-hal material. Kenyataannya, aspek material justru lebih mendominasi pelaksanaan ibadah belakangan ini. Terlebih di era teknologi dan dunia digital, gereja lebih cenderung mengabaikan aspek spiritual dan mempersiapkan ibadah dengan penekanan yang berlebihan pada penampilan ibadah yang dilihat bagus, menyenangkan dan modern karena sesuai dengan perkembangan zaman. Pada akhirnya, pola ibadah dalam gereja mengalami pergeseran, dan pemahaman terhadap eksistensi gereja menjadi bias.

Gereja bukan hanya sistem dan organisasi. Gereja adalah sebuah organisme, yang memiliki unsur-unsur esensial kehidupan yang harus dijaga, dipelihara dan dibiarkan apa adanya agar terus tumbuh.²⁴ Merubah DNA gereja akan merombak makna eksistensialnya. Gereja ada di dalam dunia untuk menggarani dan menjadi terang, bukan menjadi sama dengan dunia atau mengikuti cara-cara dunia. Pemikiran Vanhoozer dapat menjadi pegangan

²⁰ Bryan Chapell, *Christ Centered Worship: Kiranya Injil Membentuk Perbuatan Kita* (Malang: Literatur SAAT, 2015), 16.

²¹ C.J.C. Pickstock, "Liturgy and the Senses," *South Atlantic Quarterly* 109, no. 4 (2010): 719–739, <https://doi.org/10.1215/00382876-2010-014>

²² David Peterson, *Liturgika: Sebuah Teologi Penyembahan* (Malang: Gandum Mas, 2017), 45–66.

²³ Debora Nugrahenny Christimoty, "Teologi Ibadah dan Kualitas Penyelenggaraan Ibadah: Sebuah Pengantar," *Pasca: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 15, no. 1 (2019): 1–7, <https://doi.org/10.46494/psc.v15i1.62>

²⁴ Christian Schwarz, *Pertumbuhan Gereja yang Alamiah (The Natural Church Growth)* (Jakarta: Metanoia, 1996).

utama. Dikatakannya, gereja merupakan komunitas perjanjian baru yang berlangsung antara Allah dan manusia, berdasarkan pengorbanan Kristus di salib. Dari sudut mana pun pendekatan yang dilakukan untuk menemukan makna gereja, tidak pernah lepas dari aspek tersebut. Sehingga, sangat tepat jika gereja dipandang sebagai rumah tangga Allah, sebagai tubuh dan mempelai wanita Kristus, serta bait dari Roh Kudus (1 Kor. 3: 9-17; 1 Ptr. 2: 4-10).²⁵

Jebakan lubang eksistensial dan ekosistem digital berdampak langsung pada cara gereja menyelenggarakan ibadah sehingga merombak makna eksistensialnya sebagaimana dijelaskan Vanhoozer di atas. Penyesuaian-penyesuaian tampilan ruang utama dibuat menonjol dengan hadirnya tata lampu dan efek tata suara yang mutakhir. Mimbar yang seharusnya diperuntukkan untuk menyampaikan firman Tuhan beralih fungsi menjadi pelataran ego para penceramah motivasi. Kekudusan mimbar gereja yang seharusnya dipertahankan eksklusif berubah menjadi inklusif demi alasan menjangkau dunia. Jam ibadah mengalami perubahan fungsional; semakin lama dibuat semakin pendek dengan sejumlah alasan yang terlihat rasional.

Karena itu, penting untuk menyimpulkan bahwa tata kelola ibadah dan liturgi di dalam gereja seharusnya tidak tersentuh oleh perubahan. Penyesuaian perlu tetapi perubahan yang mengaburkan esensi utama tidak diperkenankan atau bahkan dikorbankan demi kepentingan-kepentingan lain, yang sesungguhnya belum tentu selaras dengan keinginan Tuhan sendiri. Gereja bukan organisasi bisnis; denyut kehidupannya tidak terletak pada besarnya modal dan nilai aset. Tuhan adalah pusat kehidupan gereja. Konsep kesatuan representatif sebagaimana digambarkan Paulus, gereja adalah tubuh Kristus sebab merupakan persatuan dengan Kristus itu sendiri.²⁶ Dengan demikian, Dia adalah kepala gereja yang seharusnya tetap menempati posisi tersebut. Apabila perubahan mulai menggeser posisi Tuhan sebagai pusat kehidupan gereja, maka gereja dapat kehilangan jati dirinya. *VR Church* nampak memudahkan, adaptif dan revolusioner di era 4.0, tetapi apakah akan tetap disebut sebagai gereja?

Revitalisasi gereja bukan sebuah tindakan praktis melawan perubahan. Revitalisasi adalah usaha untuk membawa gereja kembali ke *blueprint* ilahi

²⁵ Kevin J. Vanhoozer, ed., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (Grand Rapids: Baker, 2005), 202.

²⁶ Sinclair B. Fergusson, David F. Wright, dan J.I. Packer, *New Dictionary of the Theology* (Downers Grove: IVP Academic, 1988), 141.

karena telah sedemikian jauh melenceng. Semuanya menyangkut usaha untuk menjadikan Tuhan sebagai *the center of worship*.

Langkah pertama yang harus revitalisasi adalah cara gereja memahami makna ibadah yang sejati. Jawaban yang sangat bagus datang dari Cherry, yang mengatakan bahwa ibadah tidak pernah berasal dari atau pun merupakan inisiatif manusia, melainkan datang dari Allah dan manusia terlibat untuk memenuhi undangan-Nya.²⁷ Pengertian yang alkitabiah ini harus menjadi dasar dan alasan seseorang menjalani ibadahnya. Apakah hal ini sesuai dengan era revolusi industri 4.0 atau tidak, konsep ibadah yang sejati tidak pernah berubah. Selanjutnya, menurut Cherry, sebuah ibadah seharusnya merupakan refleksi tentang siapa Tuhan dan bukan refleksi tentang siapa manusia (kita), apa yang didapatkan dan keuntungan apa yang diperoleh. Baginya, ibadah yang benar adalah mengejar kepada Allah dan bukan kepada kepentingan, ide-ide atau keinginan manusia, sehingga pada dasarnya tidak dapat menciptakan ibadah menurut kehendak hatinya sendiri. Meminjam istilah Baker, ibadah adalah *Curating Worship*.²⁸ Mengutip Cherry,

Realisasi pemahaman ini akan memiliki implikasi atas cara seseorang ketika ia masuk dalam ruang ibadah. Apakah kita datang tepat waktu atau kita membiarkan Allah menunggu? Apakah kita hadir dengan antisipasi kesiapan atau hanya sebagai kewajiban? Apakah kita menyapa Allah yang hadir, atau kita sekedar mencari tempat duduk dan menenangkan diri sebelum menjalankan ibadah.²⁹

Dengan demikian, menyelenggarakan gereja dengan menjadikan keinginan manusia sebagai pusat kepentingan, membuat ibadah apapun kehilangan sifat sejatinya.

Langkah revitalisasi berikutnya adalah mengenai pola di dalam liturgi. Penelitian Bowler dan Reagan membuktikan bahwa gereja-gereja besar (*mega churches*) yang menganut aliran teologi kemakmuran selalu menggandeng industri penyembahan sebagai mitra untuk menciptakan penyembahan yang baru dalam liturgi gereja kontemporer. Performa menjadi hal yang sangat ditekankan untuk memimpin kepada pengalaman ilahi dan menjadi alat untuk melepaskan kekuatan spiritual kemakmuran kepada jemaat. Hasilnya adalah

²⁷ Constance M. Cherry, *Arsitek Ibadah: Pedoman Merancang Ibadah yang Alkitabiah, Autentik dan Relevan* (Jakarta: Literatur Perkantas, 2019), 30.

²⁸ Jonny Baker, "Curating Worship," *Liturgy* 26, no. 2 (2011): 12–19, <https://doi.org/10.1080/0458063X.2011.538594>.

²⁹ Cherry, *Arsitek Ibadah*, 28.

pengalaman hari Minggu di mana orang-orang diberkati dan mengalami kemakmuran yang melimpah melalui musik yang lebih besar, lebih baik, dan lebih keras.³⁰ Cherry mengusulkan bahwa sebuah liturgi di dalam ibadah gereja Kristen haruslah kembali kepada *style* yang alkitabiah. Menurut Cherry, *style* ibadah adalah cara sebuah komunitas iman di dalam mengekspresikan isi ibadah (liturginya) sebagai hasil pergumulan dengan suatu konteks. Melalui definisi ini, orang-orang Kristen dengan dipandu Roh Kudus menemukan diri mereka bersatu di dalam waktu dan tempat tertentu demi menggenapi tujuan khusus yakni memuliakan Allah. *Style* ini terdiri dari bahasa dan ungkapan yang unik dalam komunikasi yang dibangun verbal dan nonverbal sebagai cara mengekspresikan diri di hadapan Allah.³¹ Berdasarkan pendapat ini, *style* yang selalu diasosiasikan sebagai isi dan struktur di dalam liturgi, jenis musik tertentu, menciptakan persatuan umat, adalah sebuah mitos yang harus disingkirkan. Dengan kata lain, liturgi ibadah gereja tidak boleh dipaksakan di dalam sebuah *style*. Gereja-gereja di berbagai belahan dunia dengan latar belakang budaya yang berbeda, akan menghasilkan simbol, gestur dan *style* yang tidak sama. Selama hal itu merupakan ekspresi penyembahan dan penghormatan kepada Tuhan, *style* dapat berbeda, maka hal tersebut alkitabiah.

Revitalisasi ketiga adalah dalam hal pembaharuan model ibadah. Sebagaimana Jenkins mengusulkan konsep konvergensi,³² Cherry mengusulkan hal yang sama. Menurutnya, konvergensi adalah sebuah perhimpunan *repertoire* liturgi. Pada saat gereja mengekspresikan ketiga hal ini sekaligus, aspek historis, aspek kekinian dan aspek masa depan, maka peribadahan gereja disebut konvergensi. Model ini tidak lagi memaku ibadah menurut format dan rancangan yang baku yang kaku dan terpaku pada tradisi. Gereja justru akan mampu memosisikan dirinya di dalam konteks kekinian, bahkan di dalam mengantisipasi perubahan-perubahan berikutnya di masa depan. Melalui konvergensi, esensi ibadah tetap dipertahankan melalui cara yang mungkin adaptif atau disesuaikan dengan perubahan zaman. Gereja tidak lagi

³⁰ Kate Bowler dan Wen Reagan, "Bigger, Better, Louder: The Prosperity Gospel's Impact on Contemporary Christian Worship," *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24, no. 2 (2014): 186–230, <https://doi.org/10.1525/rac.2014.24.2.186>.

³¹ Cherry, *Arsitek Ibadah*, 351–353.

³² Henry Jenkins, "Introduction: 'Worship at the Altar of Convergence,'" dalam *Convergence Culture*, 2006, 1–23, <http://www.appstate.edu/~stanovskydj/convergence.pdf>

bergantung pada fenomena efek, atau kuota lagu.³³ Terlebih, tidak lagi berorientasi pada produk atau apa yang ditampilkan, karena model konvergensi akan membuat ibadah berjalan dinamis dan menyesuaikan diri dengan sendirinya.

Penutup

Revitalisasi ibadah dan liturgi gereja merupakan sebuah keharusan untuk mengembalikan fungsi ibadah gereja Kristen ke dalam model dan konsep yang alkitabiah, autentik dan relevan. Beragamnya gaya ibadah kontemporer sebagai respon atas perubahan zaman, memberi dampak bagi turunnya pengalaman pribadi perjumpaan dengan Allah melalui ibadah. Padahal, seharusnya ibadah adalah sarana utamanya. Bergesernya pola ibadah ke dalam ritual dan penekanan yang berlebihan pada tampilan (performa) dapat menjadikan ibadah Kristen kehilangan esensinya sebagai undangan Allah bagi manusia. Yang terjadi justru adalah sebaliknya. Teknologi tidak dipakai sebagai alat, melainkan dijadikan tujuan, sehingga makna ibadah yang sejati mengalami pergeseran. Karena itu itu, revitalisasi gereja mutlak diperlukan untuk membawa dan membangun ibadah Kristiani, sekalipun berwajah kontemporer tetapi tetap alkitabiah.

Perkembangan teknologi yang mendukung menguatnya spiritualitas patut didukung. Sebaliknya, jika kemajuan tersebut berdampak pada reduksi nilai-nilai Kristiani dan melencengkannya serta membawa orang Kristen dan gereja pada sebuah kompromi untuk kepentingan duniawi, perubahan apapun tetap tidak dapat diterima. Perubahan harus didasarkan pada prinsip bahwa kekristenan dibangun untuk menciptakan manusia rohani yang berakar dan dibangun dalam Kristus. Tanpa revitalisasi, produk kekristenan apapun di zaman Revolusi Industri 4.0 hanya akan menghasilkan kerohanian semu dan menciptakan manusia-manusia digital yang salah menafsirkan kemajuan.³⁴ Satu hal yang pasti, hubungan dengan Tuhan bukan kombinasi angka biner 0 dan 1 dalam sebuah program aplikasi. Tuhan tidak ada di dalam dunia digital

³³ Cherry, *Arsitek Ibadah*, 386–387.

³⁴ Chris Skinner, *Manusia Digital: Revolusi 4.0 Melibatkan Semua Orang* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2019), 1–21.

atau di dinding sosial media. Dia juga tidak ada dalam ekosistem digital. Tuhan tinggal di dalam hidup manusia.

Penelitian lanjutan mengenai topik ini dapat secara khusus diarahkan pada kajian empirik mengenai aspek ketergantungan gereja terhadap media dan teknologi di dalam melaksanakan ibadah. Secara khusus dapat diamati bagaimana respon dan perubahan perilaku jemaat terhadap penyelenggaraan ibadah secara tradisional tradisional dan penyelenggaraan ibadah yang didukung oleh teknologi. Juga dapat dilakukan penelitian khusus yang ingin mengetahui sejauh mana pengaruh gereja atau para pemimpin gereja bergantung secara empirik terhadap digitalisasi. Terlebih di dalam mencari keterkaitan, antara digitalisasi itu dan pertumbuhan spiritualitas orang Kristen.

Kepustakaan

- Ali, Hasanuddin, dan Lilik Purwadi. "Indonesia 2020: The Urban Middle Class Millenials." Jakarta: Alvara Research Center, 2016.
- Baker, Jonny. "Curating Worship." *Liturgy* 26, no. 2 (2011): 12–19. <https://doi.org/10.1080/0458063X.2011.538594>.
- Baker, Joy Don. "The Purpose, Process, and Methods of Writing a Literature Review." *AORN Journal* 103, no. 3 (2016): 265–269. <https://doi.org/10.1016/j.aorn.2016.01.016>.
- Bowler, Kate, dan Wen Reagan. "Bigger, Better, Louder: The Prosperity Gospel's Impact on Contemporary Christian Worship." *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24, no. 2 (2014): 186–230. <https://doi.org/10.1525/rac.2014.24.2.186>.
- Budijanto, Bambang, ed. *Spiritualitas Generasi Muda dan Gereja: Dinamika Spiritualitas Generasi Muda Kristen Indonesia*. Jakarta: Bilangan Research Center, 2018.
- Calhoun, Adele Ahlberg. *Spiritual Disciplines Handbook*. Downers Grove: IVP, 2005.
- Chapell, Bryan. *Christ Centered Worship: Kiranya Injil Membentuk Perbuatan Kita*. Malang: Literatur SAAT, 2015.
- Cherry, Constance M. *Arsitek Ibadah: Pedoman Merancang Ibadah yang Alkitabiah, Autentik Dan Relevan*. Jakarta: Literatur Perkantas, 2019.
- Christ, John B. *Virtual Reality Church*. Youtube video, 1:37. 11 Desember 2018. https://www.youtube.com/watch?v=R_bkNkrWdz8.
- Christimoty, Debora Nugrahenny. "Teologi Ibadah dan Kualitas Penyelenggaraan Ibadah: Sebuah Pengantar." *Pasca: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 15,

- no. 1 (2019): 1–7. <https://doi.org/10.46494/psc.v15i1.62>.
- Fonseca, Luis Miguel. “Industry 4.0 and the Digital Society: Concepts, Dimensions and Envisioned Benefits.” Dalam *Proceedings of the International Conference on Business Excellence* 12, no. 1 (2018): 386–397. <https://doi.org/10.2478/picbe-2018-0034>.
- Frank, Malcolm, Paul Roehrig, dan Dan Ben Pring. *Apa yang Harus Dilakukan Ketika Mesin Melakukan Semuanya*. Jakarta: Elek Media Komputindo, 2018.
- Hackett, Conrad, dan Brian J. Grim. “Global Christianity: A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population.” *Pew Research Center*. Last modified 2011. Diakses 29 Februari 2020. <http://doi.org/10.13140/2.1.5098.1761>.
- Hutardo, Larry W. *At the Origins of Christian Worship*. Cambridge: Eerdmans, 1999.
- Jenkins, Henry. “Introduction: ‘Worship at the Alter of Convergence.’” Dalam *Convergence Culture*, 1–23, 2006. <http://www.appstate.edu/~stanovskydj/convergence.pdf>.
- Kasali, Rhenald. *The Great Shifting: Lebih Baik Pegang Kendali daripada Dikuasai*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2018.
- Mazali, Tatiana. “From Industry 4.0 to Society 4.0, There and Back.” *AI and Society* 33 (2018), 405–411. <https://doi.org/10.1007/s00146-017-0792-6>.
- Moraes, Eduardo Cardoso, dan Herman Augusto Lepikson. “Industry 4.0 and Its Impacts on Society.” Dalam *Proceedings of the International Conference on Industrial Engineering and Operations Management* (2017): 729–735. <http://ieomsociety.org/bogota2017/papers/116.pdf>
- Peterson, David. *Liturgika: Sebuah Teologi Penyembahan*. Malang: Gandum Mas, 2017.
- Pfohl, Hans-Christian, Burak Yahsi, dan Tamer Kuznaz. “The Impact of Industry 4.0 on the Supply Chain.” Dalam *Innovations and Strategies for Logistics and Supply Chains*, diedit oleh Wolfgang Kersten, Thorsten Blecker and Christian M. Ringle. Berlin: epubli GmbH, 2015. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4906.2484>.
- Pickstock, C. J.C. “Liturgy and the Senses.” *South Atlantic Quarterly* 109, no. 4 (2010): 719–739. <https://doi.org/10.1215/00382876-2010-014>.
- Powell, John. *Visi Kristiani: Kebenaran Yang Memerdekakan Kita*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Rowley, Jennifer, dan Frances Slack. “Conducting a Literature Review.” *Management Research News*, 2004. <https://doi.org/10.1108/01409170410784185>
- Schwarz, Christian. *Pertumbuhan Gereja yang Alamiiah (The Natural Church Growth)*. Jakarta: Metanoia, 1996.

- Setiawan, Wawan. "Era Digital dan Tantangannya." Makalah, Seminar Nasional Pendidikan, Universitas Muhammadiyah, 2017. <https://core.ac.uk/download/pdf/87779963.pdf>.
- Skinner, Chris. *Manusia Digital: Revolusi 4.0 Melibatkan Semua Orang*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2019.
- Vogels, Emily A. "Millennials Stand out for Their Technology Use, but Older Generations also Embrace Digital Life." *Pew Research Center*. Last modified 2019. Diakses 27 Februari 2020. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/09/09/us-generations-technology-use>.
- Zaluchu, Sonny Eli. "Eksegesis Kisah Para Rasul 2:42-47 untuk Merumuskan Ciri Kehidupan Rohani Jemaat Mula-Mula di Yerusalem." *Epigraphe: Jurnal Teologi dan Pelayanan Kristiani* (2019). <http://doi.org/10.33991/epigraphe.v2i2.37>.

Revitalisasi Ibadah: Mempertimbangkan Ibadah sebagai Ruang Pelayanan Pastoral dalam Ibadah Hari Minggu

Lefrandy Praditya dan Willy K. Setyobudi

Pendahuluan

Pada umumnya, gereja konvensional memahami pelayanan pastoral sebagai pelayanan yang dilakukan melalui konseling pribadi, entah itu dilakukan melalui tatap muka langsung atau melalui teknologi internet.¹ Selain itu, hal ini juga dipahami sebagai aktivitas mengunjungi jemaat (visitasi) dan mengajar di ruang kelas katekisasi. Konsekuensinya, diperlukan banyak sumber daya untuk melakukan dan meningkatkan pelayanan pastoral melalui aktivitas-aktivitas tersebut. Padahal, jika ditelusuri ke belakang ke zaman bapa-bapa gereja, maka kita akan menemukan fakta bahwa ibadah merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari pelayanan pastoral.²

Kealpaan pelayanan pastoral di dalam ibadah disebabkan oleh pola pikir masyarakat modern. Di dalam pola pikir tersebut, muncul segregasi di dalam struktur sosial masyarakat sehingga dalam suatu organisasi terdapat banyak departemen. Pelayanan menjadi sangat terspesialisasi. Tak mengherankan jika masyarakat modern lebih menghargai spesialisasi ini, termasuk memisahkan pelayanan pastoral dari ibadah. Namun, dengan tegas Oden mengatakan bahwa pendekatan modern semacam ini sangat arogan karena melupakan sejarah dan sangat individualis,

¹ William H. Willimon, *Worship as Pastoral Care* (Nashville: Abingdon, 1990), 31. Khusus “teknologi internet,” para penulis melihat bahwa perkembangan teknologi informasi dan komunikasi juga telah merambat sampai kepada pelayan pastoral sekarang ini dan tanpa harus tatap muka.

² Bdk. Thomas C. Oden, *Classical Pastoral Care*, vol. 2, *Ministry through Word and Sacraments* (Grand Rapids: Baker, 2000).

It is part of the illusion of modernity, the pride and arrogance and pretense of modern consciousness, that, after all these centuries of social wisdom and soul-care experimentation, it has been abruptly assumed that we must now wipe the slate clean and deliberately learn nothing from this experience. Modernity teaches us that we must on our own discover autonomously and de novo, through our own individual experimentation and without benefit of historical memory, the rudiments of pastoral-theological integration.³

Kecenderungan modern ini telah merembes masuk ke dalam gereja, sehingga pelayanan pastoral juga hanya terbatas pada aktivitas konseling pribadi, visitasi, dan katekisasi.

Dalam pengamatan selama kurang lebih 50 tahun terakhir, Pembroke melihat berbagai karya literatur pastoral yang sangat bagus, namun semuanya lebih berfokus pada konseling pastoral berbasis individu dan unit keluarga, dan sedikit yang menulis pelayanan pastoral dalam ibadah.⁴ Pelayanan pastoral memang telah sangat diperkaya oleh kontribusi-kontribusi dalam teori dan praktik yang berbasis individu dan keluarga. Namun, konsekuensinya adalah makin berkurangnya perhatian pada dimensi lain, misalnya dimensi ibadah untuk memberikan pelayanan pastoral. Padahal ibadah merupakan aktivitas inti (*core*) dan puncak dari seluruh keberadaan orang-orang Kristen. Mereka dipanggil untuk beribadah. Karl Barth, seperti yang dikutip oleh Marthin, mengatakan, “*Christian worship is the most momentous, the most urgent, the most glorious action that can take place in human life.*”⁵ Lebih jauh, ibadah sendiri memiliki nuansa eskatologis, yakni semua orang percaya akan beribadah kepada Allah di langit dan bumi yang baru.⁶ Artinya, ibadah tidak pernah akan berakhir di dalam kehidupan seorang Kristen.

Allah adalah baik seorang gembala maupun konselor yang sejati. Ini digambarkan dalam nubuat Yesaya bahwa akan datang seseorang yang akan memulihkan bangsa-bangsa yang remuk hatinya (Yes. 53), yaitu Yesus

³ Thomas C. Oden, “Pastoral Care and the Unity of Theological Education,” *Theology Today* 42, no. 1 (April 1985): 34–42, diakses 28 Maret 2020, <https://doi.org/10.1177/004057368504200105>.

⁴ Neil Pembroke, *Pastoral Care in Worship: Liturgy and Psychology in Dialogue* (London: T&T Clark, 2010), 1.

⁵ Ralph P. Marthin, *The Worship of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 1.

⁶ Bdk. Allen P. Ross, *Recalling the Hope of Glory: Biblical Worship the Garden to the New Creation* (Grand Rapids: Kregel Academic, 2006).

Kristus. Karena itu, kekristenan percaya bahwa perjumpaan dengan Kristus Sang Konselor Agung akan membawa pemulihan kepada setiap orang yang sedang remuk hati. Hal ini yang akan menjadi perhatian penulis, bahwa tidak ada pemulihan yang sejati selain perjumpaan atau mengalami Yesus Kristus di dalam hidupnya. Hal ini perlu disadari oleh setiap orang percaya, khususnya pendeta, hamba Tuhan, aktivis gereja, dan konselor Kristen. Jadi, Allah bertindak seperti seorang konselor baik di dalam nyanyian, perkataan dari liturgos atau pemimpin pujian, khotbah, dan doa.

Artikel ini berusaha menjawab sekaligus menegaskan bahwa ibadah, secara khusus ibadah hari Minggu, sebenarnya memiliki fungsi pastoral. Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis menelusuri ketujuh fungsi pastoral dengan menggunakan proposal pelayanan pastoral dari Jaekle dan Clebsch, yaitu *healing*, *sustaining*, *guiding*, dan *reconciliation*, serta dikombinasikan dengan proposal pelayanan pastoral dari Pembroke yang juga memiliki fungsi *reconciliation*, dengan tambah fungsi *lament*, *hope*, dan *communion*. Hasilnya, penulis menemukan bahwa memang ada ruang bagi pelayanan pastoral di dalam ibadah hari Minggu. Dengan demikian, rohaniwan dan aktivis gereja dapat mempersiapkan ibadah hari Minggu dengan baik, sehingga dapat membawa setiap orang berjumpa dengan Sang Konselor Agung. Sekaligus, para konselor juga dapat memasukkan ibadah hari Minggu sebagai metode bagi konselor untuk melakukan konseling.

Dengan kesadaran bahwa fungsi utama ibadah adalah menyembah Allah (teosentris), penulis juga ingin memfokuskan pada aspek lain, yaitu aspek manusia yang beribadah (antroposentris). Karena itu, fokus tulisan ini adalah ibadah pada hari Minggu, yang merupakan hari Sabat Tuhan. Struktur ibadah yang berfungsi sebagai pelayanan pastoral tidak akan dijelaskan secara rinci. Hanya akan ditunjukkan beberapa contoh sesuai dengan fungsi pastoral memulihkan/menyembuhkan (*healing*), penopang/pendukung (*sustaining*), membimbing (*guiding*), rekonsiliasi (*reconciliation*), ratapan (*lament*), harapan (*hope*), dan persekutuan (*communion*).

Konsep Ibadah (*Worship*) di dalam Gereja Kristen

Penjabaran seluruh fungsi pastoral dan posisinya dalam ibadah hari Minggu diawali dengan deskripsi tentang maksud ibadah (*worship*). Menurut McGowan, ibadah Kristen merupakan serangkaian praktik doa

secara komunal dan karakteristik ritual dari para pengikut Yesus.⁷ Dalam catatannya, ibadah atau penyembahan tidak hanya berarti sekelompok orang pergi ke gereja namun melibatkan juga kepercayaan dan harapan terdalam, termasuk praktik-praktik dari keimanan yang mereka pegang. Ibadah juga dimengerti sebagai ketundukan dan pelayanan yang di dalamnya dilayankan juga doa-doa dan ritual-ritual komunal. Sedangkan, menurut Webber, ibadah adalah tindakan komunikasi antara Tuhan dan umat-Nya dan bahwa ibadah harus menyentuh kehidupan orang-orang, merangsang pembentukan pribadi dan spiritual, dan membawa kesembuhan bagi hubungan Allah dan ciptaan, serta ibadah bukanlah penemuan manusia tetapi pemberian yang diberikan Tuhan.⁸

Menurut catatan Agustinus, seperti yang dikutip oleh Wainwright dan Tucker, ibadah adalah puncak kepercayaan untuk menyerupai objek yang disembahnya.⁹ Karena itu, kesempurnaan moral Allah seharusnya dapat dipancarkan lewat karakter seorang penyembah dalam bentuk kebaikan. Lebih lanjut, ibadah merupakan sebuah ekspresi simbolis dari ritual yang dianugerahkan oleh Allah dan terlihat dari kata-kata yang selaras dengan firman Tuhan.

Dari beberapa definisi singkat yang dijelaskan di atas, ada empat fakta yang tidak boleh dilupakan. Pertama, ibadah adalah ketundukan kepada Allah melalui praktik-praktik ritual yang dilakukan secara komunal. Kedua, ibadah adalah sarana komunikasi Allah dengan umat-Nya yang membawa kebaruan spiritual dan kesembuhan relasi Allah dan ciptaan. Ketiga, ibadah adalah pemberian Allah sehingga Allah yang berperan aktif untuk menyapa jemaat yang hadir. Keempat, ibadah adalah puncak dari kepercayaan untuk menyerupai obyek sesembahan-Nya, yaitu Kristus Yesus. Melalui ibadah dengan konsep ini, fungsi pastoral nantinya akan terjadi.

⁷ Andrew Brian McGowan, *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 1-3.

⁸ Robert E. Webber, *Worship Old & New*, ed. rev. (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 3-4.

⁹ Geoffrey Wainwright dan Karen Westerfield Tucker, *The Oxford History of Christian Worship* (New York: Oxford University Press, 2006), 36.

Ruang Pelayanan Pastoral dalam Ibadah Hari Minggu

Pelayanan pastoral dapat diintegrasikan ke dalam ibadah hari Minggu. Hal ini dapat dilakukan karena beberapa fungsi pastoral yang utama dan penting dapat mengambil tempat dalam konteks ibadah tersebut. Karena itu, penting untuk mengulas apa saja fungsi-fungsi pastoral dalam gereja, dan bagaimana fungsi-fungsi tersebut berhubungan atau dapat mengambil tempat dalam sebuah kegiatan ibadah Kristen.

Fungsi Pemulihan dalam Ibadah

Secara umum, pelayanan pastoral memiliki fungsi pemulihan atau penyembuhan (*healing*). Artinya, ini adalah usaha untuk memulihkan keadaan seseorang kepada kondisi yang lebih baik dari sebelumnya.¹⁰ Di sini pemulihan tidak selalu diartikan secara fisik, melainkan pelayanan pastoral yang bermaksud untuk memulihkan keadaan spiritual seseorang. Namun, tentu saja kondisi fisik seseorang pun bisa mempengaruhi kondisi spiritualnya. Tidak jarang sebuah penyakit dapat memunculkan sebuah krisis dalam diri seseorang. Bagi orang yang sedang sakit, ia pasti akan merasa sangat lemah dan tak berdaya. Itu sebabnya, ia perlu pemulihan dalam aspek spiritual.

Dalam sejarahnya, gereja memiliki beberapa metode yang pernah digunakan dalam memberikan proses pemulihan ini kepada orang-orang yang sakit, di antaranya: pertama, meminyaki atau pengurapan: pada masa awal gereja, pengurapan dengan minyak merupakan hal yang lazim dan dimaknai sebagai metode penyembuhan. Minyak biasanya diberkati dalam sebuah ibadah umum atau di dalam ruang orang yang sakit. Kemudian, sang uskup atau pastor akan mengurapi pasien yang sakit atau membiarkan pasien meminyaki dirinya sendiri.¹¹

Selanjutnya, orang kudus dan benda-benda bersejarah. Maksudnya, gereja (khususnya dalam tradisi gereja Katolik) pernah memberikan perhatian khusus pada kedua aspek ini. Misalnya, ketika benda-benda yang memiliki hubungan dengan kehidupan Maria atau Tuhan Yesus dipakai sebagai medium untuk mempraktikkan doa dan aktivitas penyembuhan. Di

¹⁰ William Clebsch dan Charles Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964), 33.

¹¹ *Ibid.*, 34-35.

kemudian hari, ini juga dipraktikkan oleh jemaat, sehingga orang sampai menyimpan benda tertentu untuk menjaganya agar tidak sakit.¹² Doa kepada orang-orang kudus pun dianggap dapat memberikan kesembuhan. Hal yang menjadi keprihatinan adalah orang-orang kudus yang menentukan dapat menyembuhkan sakit tertentu. Dalam perkembangannya mulai bermunculan tempat-tempat suci untuk mengenang para orang kudus ini.

Selain itu, terdapat pula para penyembuh karismatik. Ini adalah praktik pelayanan penyembuhan yang sering kali dilakukan oleh orang-orang dengan latar belakang tradisi Karismatik. Sejarah bahkan mencatat beberapa orang yang memiliki kuasa penyembuhan. Mereka, di antaranya, adalah orang-orang kudus, raja dan ratu, bahkan nantinya setelah era reformasi para pendeta dan orang awam bisa memiliki kuasa penyembuhan.¹³

Kemudian, masih berhubungan dengan hal di atas, muncul fenomena pengusiran setan atau pengusiran roh jahat (*exorcism*). Praktik ini adalah salah satu aspek pastoral yang terbilang cukup dramatis. Hal ini juga dilakukan tidak terbatas hanya oleh rohaniwan, tetapi juga orang-orang awam. Menurut Tertullian dan Origen, orang biasa yang memiliki kesetiaan dapat melakukan pengusiran roh jahat lewat doa dan permohonan.¹⁴ Dalam tradisi gereja Katolik, praktik pengusiran roh jahat merupakan tahapan yang perlu dilalui seseorang untuk mencapai tingkat kependetaan, sementara kaum Protestan cenderung bersikap skeptis. Bagi kaum Protestan, doa saja sudah cukup untuk mengusir kuasa jahat.¹⁵

Masih berhubungan dengan praktik pengusiran setan atau roh jahat ini, maka ada semacam konsep untuk memberikan obat dan penangkal sihir. Orang-orang Kristen abad pertengahan percaya bahwa kuasa jahat dapat menghasilkan penyakit fisik atau mental, sehingga beragam doa, ritual, dan ramuan diciptakan sebagai sarana penyembuhan. Setelah orang-orang Eropa mengadopsi kekristenan, baru kemudian praktik penyembuhan pastoral berubah bentuk menjadi pemberian sakramen tertentu untuk orang yang sakit, sebagai pengganti bentuk yang lama.

Penyembuhan pastoral hari ini telah memunculkan para rohaniwan non-Katolik yang memiliki minat dalam bidang penyembuhan spiritual atau penyembuhan iman. Umumnya, ini dilakukan oleh mereka yang memiliki

¹² Ibid., 35-36.

¹³ Ibid., 37.

¹⁴ Ibid., 38.

¹⁵ Ibid., 39-40.

latar belakang tradisi karismatik, yang memang telah terbiasa melakukannya sebagai bagian dari pelayanan gerejanya.¹⁶ Penyembuhan memang masih berlanjut pada masa sekarang, tetapi fungsi ini kemudian menjadi “tidak jelas,” di dalam perkembangannya. Dari keempat fungsi pelayanan pastoral, praktik penyembuhan ini merupakan hal yang cukup problematis, meski masih sangat mungkin dikombinasikan dengan fungsi-fungsi yang lain.

Dengan melihat realitas fungsi penyembuhan di dalam sejarah gereja, maka tampak masih ada ruang bagi pemulihan di dalam gereja, secara khusus ibadah hari Minggu. Fungsi pemulihan dapat ditemukan di dalam nyanyian, doa, khotbah, berkat, dan sakramen. Penulis percaya bahwa setiap orang yang berjumpa dengan Tuhan di dalam ibadah akan merasakan pemulihan atau kesembuhan yang sejati. Yesus pernah berkata, “Marilah kepada-Ku, semua yang letih lesu dan berbeban berat, Aku akan memberi kelegaan kepadamu” (Mat. 11:28). Di sini, kelegaan dapat diartikan juga baik sebagai pemulihan fisik maupun mental.

Fungsi Penopangan dalam Ibadah

Pada masa awal kekristenan, fungsi penopang (*sustaining*) ini memiliki sumbangsih yang nyata. Fungsi penopang di dalam pelayanan pastoral itu, setidaknya memiliki beberapa langkah untuk menolong seseorang yang sedang mengalami kesedihan. Langkah-langkah ini menolong memperlengkapi para pendeta untuk meringankan beban yang ditanggung orang yang dilayani.¹⁷ Pada penerapannya, semua langkah ini dapat juga menciptakan fungsi-fungsi pastoral yang lainnya. Meski demikian, langkah-langkah ini menjadi penting dilakukan bagi orang yang sedang mengalami penurunan.

Beberapa langkah tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: awalnya ini dilakukan dengan menjaga seseorang dari ancaman lain atau kehilangan yang lebih parah.¹⁸ Kemudian, hamba Tuhan akan menghibur agar perasaan jemaat yang sedang putus asa menjadi lega. Menghibur berbeda dengan menjaga; menjaga adalah mencari titik untuk berhenti, sementara penghiburan memberikan kelegaan dari penderitaan yang semakin bertambah ketika berhenti. Selanjutnya, ia akan melakukan

¹⁶ Ibid., 42.

¹⁷ Ibid., 43-44.

¹⁸ Ibid., 47-49.

konsolidasi. Maksudnya, ketika perasaan lega dari kesedihan dialami jemaat, maka seorang hamba Tuhan akan memberikan atau menyampaikan perspektif hidup yang lebih penuh agar jemaat tersebut bisa bangkit kembali. Akhirnya, ia akan menolong jemaat yang telah merangkul kesedihannya untuk bangkit dan mulai menjalani kehidupannya. Kehilangan yang terjadi tidak mungkin dikembalikan, tetapi melalui fungsi menopang ini setidaknya mencoba membangkitkan sikap yang lebih positif terhadap keadaan yang terjadi. Semua langkah ini telah menjadi bagian dalam tradisi kekristenan, khususnya yang berhubungan dengan pelayanan pastoral.

Melihat langkah-langkah di atas, sebenarnya kesemuanya dapat ditemukan dalam ibadah hari Minggu, dalam nyanyian, doa, dan khotbah. Karena itu, para aktivis gereja dan pendeta atau gembala dapat memperhatikan beberapa unsur atau langkah penopang ini di dalam ibadah hari Minggu.

Fungsi Pembimbingan dalam Ibadah

Fungsi pembimbingan (*guiding*) ini merupakan pelayanan pastoral yang bertujuan untuk mengarahkan seseorang kepada apa yang dapat dilakukannya ketika diperhadapkan pada pilihan yang sulit. Pada dasarnya pelayanan pembimbingan ini memberikan pencerahan dan arahan untuk kehidupan seseorang dalam melakukan tindakan pertolongan. Pembimbingan juga memberikan arahan serta panduan atas inti permasalahan dan mencoba untuk menerapkannya dalam situasi tertentu.¹⁹

Ada empat hal yang termasuk dalam pembimbingan, seperti seorang hamba Tuhan perlu memberikan saran kepada jemaatnya.²⁰ Ini dimulai dari pemberian saran sampai pada tahap mendengar dan merefleksikan. Tahap ini, akan sangat efektif, jika seorang hamba Tuhan dapat memiliki perspektif atau pemahaman sebagai seorang konselor, seperti melihat dari fenomena persoalan secara umum kemudian menuju kepada hal-hal yang lebih khusus. Cara lain adalah dengan mencoba berdiri di belakang seorang yang sedang dikonseling. Ia dapat memerhatikan dan memberikan arahan dari belakang, dengan satu keyakinan bahwa Tuhan tetap membimbingnya.

Selanjutnya, ia dapat mengingatkan jemaat tentang tipu muslihat Iblis. Ini adalah salah satu aspek dalam pembimbingan pastoral bagian ini

¹⁹ Ibid., 50.

²⁰ Ibid. 51-54.

dianggap penting oleh gereja di abad 14 sampai 17. Mayoritas orang Kristen percaya bahwa Iblis adalah musuh sejati orang percaya dan menyebabkan peperangan spiritual antara orang Kristen dan Iblis. Namun lewat berbagai kondisi dan perkembangan sejarah konseling untuk melawan tipu muslihat Iblis ini mengambil bentuk yang berbeda-beda. Salah satu aspek yang dinilai penting untuk melawan tipu muslihat ini adalah dengan mengikuti Alkitab sebagai sumber utama dalam mengambil keputusan yang membingungkan.

Kemudian, ia harus bisa mendengarkan jemaatnya. Dalam memberikan bimbingan, aspek mendengarkan menjadi salah satu yang sangat utama. Ketika mendengarkan jemaat, seorang hamba Tuhan akan mendapat kejelasan atas apa yang disampaikan, menambah wawasan dari seorang konselor, dan membentuk konselor dapat merefleksikan kembali kepada masalah yang dialami oleh individu yang sedang ditolongnya.

Akhirnya, ia juga akan menolong jemaat untuk mengambil keputusan. Sepanjang sejarah pembimbingan pastoral, dapat ditemukan adanya usaha untuk mengerti dan mendeskripsikan keputusan seseorang dan dampaknya dalam kehidupan. Gereja Katolik menghubungkannya dengan kuasa jahat, sementara gereja Protestan mengaitkannya dengan masalah dosa.²¹ Namun, sejak era Reformasi, yang juga dipengaruhi oleh zaman pencerahan, orang-orang akhirnya melihat sebuah permasalahan pribadi jauh berbeda dari tradisi kekristenan. Masalah kebijaksanaan makin diutamakan daripada masalah keselamatan. Ini yang akhirnya membuat fungsi pastoral tampak kurang relevan dalam kehidupan jemaat.

Fungsi penuntun atau pembimbingan ini adalah bagian penting di dalam gereja. Tugas seorang gembala, pendeta, pastor, dan tua-tua gereja adalah membimbing. Namun, tugas membimbing dalam ibadah juga adalah tugas dari seorang liturgos dan pengkhotbah. Karena itu, sedapat mungkin mereka yang memimpin ibadah hari Minggu dapat dengan baik mempersiapkan diri mereka untuk melayani jemaat. Di dalam ibadah, fungsi dari pembimbingan pun dapat ditemukan di dalam nyanyian, doa, khotbah, dan berkat.

Fungsi Rekonsiliasi dalam Ibadah

Rekonsiliasi (*reconciling*) atau memperdamaikan adalah usaha untuk membangun kembali hubungan yang rusak antara manusia dan sesama

²¹ Ibid., 55-56.

manusia, dan antara manusia dan Tuhan. Menurut William dan Charles, rekonsiliasi adalah membantu orang yang terasing untuk membangun hubungan yang tepat dan berbuah dengan Allah dan sesama.²² Rekonsiliasi mempekerjakan dua hal yaitu panggilan pertobatan dan disiplin. Secara klasik, pelayanan pastoral Kristen telah menggunakan cara rekonsiliasi ini, khususnya pengampunan dalam tindakan sakramental pengakuan.

Pembroke menempatkan rekonsiliasi di bagian pertama sebagai fungsi pastoral. Menurutnya, kesaksian Alkitab dengan jelas mengatakan rekonsiliasi adalah bagian sentral di dalam keberadaan manusia.²³ Manusia hidup di dalam keterasingan dari Tuhan dan sesama dan ini merupakan bagian sentral di dalam hidup. Kondisi manusia secara umum disebut dalam Alkitab sebagai keadaan permusuhan. Waktu manusia menjadi musuh Allah berdampak juga kepada sesama. Tidak ada yang dapat dilakukan manusia untuk mengubah situasi ini. Permusuhan menjadi persahabatan hanya dimungkinkan oleh kasih karunia Kristus yang diterima dengan iman.

Pengampunan ini dapat berupa proklamasi, pengumuman, atau berupa tindakan yang sederhana. Dengan demikian, manusia harus dituntun untuk melihat bahwa kesombongan dan luka yang telah memisahkan dan menjauhkan manusia dari Allah maupun sesama. Ketika kita melihat bahwa sebenarnya Allah yang berinisiatif untuk membangun dan menyatukan kembali relasi manusia yang telah rusak, pengakuan dan pertobatan merupakan prasyarat pengampunan. Ini karena pengampunan adalah hal yang inheren dalam kehidupan orang yang terasing karena semua orang ingin menerima pengampunan.²⁴

Di dalam pengampunan juga terdapat penegasan Allah bahwa umat tidak hanya mendapat pengampunan tetapi juga penerimaan. Alasannya, orang yang menderita perasaan malu sangat perlu merasa diterima dan dikonfirmasi dalam kepribadian mereka. Dalam konteks ibadah, hal itu adalah konfirmasi Allah yang utama sehingga seorang pemimpin ibadah harus memberikan penegasan di dalam doa pengakuan dosa.²⁵

²² Ibid.

²³ Pembroke, *Pastoral Care in Worship*, 7.

²⁴ Ibid., 50.

²⁵ Ibid., 18.

Fungsi Ratapan dalam Ibadah

Tradisi ratapan atau *lament* ada di dalam Alkitab. Di dalam kitab Mazmur, kita melihat ada beberapa jenis mazmur ratapan yang dinyanyikan di masa-masa krisis, misalnya ratapan secara kolektif atau komunal sebagai bangsa (44, 60, 74, 80, 83) atau secara individual (10, 22, 35, 42-43, 102). Bahkan, kitab Ratapan seluruhnya berisi ratapan atas kehancuran kota Yerusalem pada saat penyerbuan kerajaan Babel. Jadi, ratapan adalah salah satu cara yang Tuhan berikan untuk umat-Nya di dalam penderitaan. Ratapan adalah bukti cara mengekspresikan emosi. Ketika meratap maka perasaan marah, sedih, frustrasi, dan kecewa dibuang. Hal ini menunjukkan bahwa meratap kepada Allah dan mengungkapkan kemarahan memiliki tempat yang sentral dalam liturgi Kristen. Namun, sepertinya, ada banyak pemimpin ibadah dan mungkin pendeta yang tidak menyadarinya.

Ratapan berbeda dengan berdoa. Menurut Pembroke, "*Prayer is usually passive; the lament is an aggressive form.*"²⁶ Doa itu adalah pasif sementara ratapan adalah agresif. Spiritualitas ratapan dan pendekatan umum untuk berdoa sangat berbeda. Doa biasanya dipandang sebagai penerimaan kehendak ilahi sementara ratapan adalah seruan keluhan dan protes. Dengan demikian, apabila di dalam liturgi ibadah tidak memberikan seseorang yang mengalami kemarahan, kebingungan, dan kesedihan tentang apa yang mereka rasakan, maka liturgi ini telah mengisolasi dan mengasingkan mereka. Mereka merasa terputus dan kehilangan haknya karena pesan yang mereka dapatkan adalah mereka tidak dapat diterima atau setidaknya tidak dapat diterima di tempat mereka beribadah. Memang Alkitab mengajarkan untuk terus percaya kepada Tuhan dan terus berharap kepada-Nya, tetapi pada saat yang sama ada doa-doa protes yang keras yang digambarkan di dalam Alkitab.

Pembroke menyatakan harus ada ruang di dalam liturgi untuk mengekspresikan kemarahan dan kekecewaan.²⁷ Lebih jauh lagi, pola yang biasa untuk ratapan haruslah bentuk yang lebih ringan. Pendekatan yang lebih ringan ini memiliki dua bentuk: ada doa di mana keluhan disembunyikan di dalam petisi, dan keluhan ditutup dengan ungkapan penegasan kepercayaan atau keyakinan. Karena itu, disarankan para pemimpin ibadah jemaat dapat secara teratur memberikan kesempatan bagi para penyembah untuk

²⁶ Ibid., 45.

²⁷ Ibid., 46

membuat keluhan mereka terhadap Tuhan. Selain itu, mereka juga perlu untuk menawarkan tanggapan pastoral kepada orang-orang yang kesedihannya sangat mendalam kepada Allah.

Berbagai penelitian psikologis telah menunjukkan bahwa melampiaskan amarah biasanya tidak mengarah pada berkurangnya perasaan marah secara signifikan. Karena itu, marah yang berlebihan juga tidak disarankan karena bukan resolusi. Resolusi dapat terjadi dan memiliki peluang yang begitu besar apabila dibuat semacam ventilasi emosional dan perlu disertai dengan reinterpretasi kognitif dari peristiwa yang relevan serta dari sikap dan perilaku mereka yang terlibat di dalam ibadah. Dengan mengingat hal ini, disarankan agar liturgi kemarahan tidak hanya perlu melampiaskan kekesalan jemaat kepada Tuhan, tetapi liturgi ini juga perlu memasukkan penegasan teologis yang mengarah ke arah resolusi.

Pembroke memberi contoh dalam ibadah kontemporer bagaimana dalam liturgi disediakan ruang untuk menyatakan ratapan seseorang di hadapan Tuhan. Ia mengambil dari tradisi liturgi Yahudi abad pertengahan (*Medieval*) dan mengombinasikan dengan lagu *How Great Thou Art*.²⁸ Sebuah puisi protes atau *piyyutimke* dalam liturgi resmi.²⁹ Langkah pertama dalam liturgi ini adalah memilih nyanyian pujian yang sesuai. Maka sejumlah ratapan perlu ditulis agar sesuai dengan jumlah ayat.³⁰ Dalam kebaktian, jemaat diperintahkan untuk berhenti setelah setiap ayat, atau setiap kali refrein dinyanyikan, untuk mempersembahkan doa protes:

Then sings my soul, my Savior God, to thee, How great thou art, how great thou art! Then sings my soul, my Savior God, to thee, How great thou art, how great thou art!

Lament/Ratapan 1

(recited by the congregation after the refrain is sung for the first time) Great you are, O God. Why have you forgotten us in our suffering?

²⁸ Ibid., 64.

²⁹ *Encyclopedia Britannica* menjelaskan bahwa *piyyutim* adalah bentuk jamak dari bahasa Ibrani *piyūṭ*, ("puisi liturgi"), salah satu dari beberapa jenis komposisi liturgi atau puisi keagamaan, beberapa di antaranya telah dimasukkan dalam liturgi Yahudi dan hampir tidak dapat dibedakan dari kewajiban. layanan, terutama pada hari Sabat dan pada festival keagamaan Yahudi. Diakses 27 Maret 2020.

³⁰ Pembroke, *Pastoral Care in Worship*, 64.

Lament/Ratapan 2

(recited after the refrain is sung for the second time) We are hurting, Savior God. How long must we endure the pain?

Lamen/Ratapan 3

You are the rock of our salvation. Why do you hide your face from us?

Lament/Ratapan 4

Christ has won the victory over sin and death. Alleluia! When will you lift the heavy burden from us?

Selanjutnya, Pembroke memberi contoh bagaimana liturgos atau pemimpin pujian mengajak jemaat untuk meratap dalam doa berdasarkan Mazmur 27.³¹

Leader: Fear and hatred are everywhere. Bombs are blasting; guns are spitting death; And communities are being shattered. The violence is like a forest fire out of control.

People: Do not hide your face from us. Do not cast us off, do not forsake us, O God of our salvation.

Leader: Disease preys on us mercilessly. No one knows when or where it will strike next. There are bodies that are wracked and ruined. The afflicted live with constant worry and distress.

People: Do not hide your face from us. Do not cast us off, do not forsake us, O God of our salvation

Leader: The end of an unemployment line is an unhappy place. Economic jargon offered as an explanation is cold comfort. It's so difficult to cope with feelings of worthlessness, anxiety, and despair.

People: Do not hide your face from us. Do not cast us off, do not forsake us, O God of our salvation.

Leader: This is pain like no other. To lose someone you love is to lose too much. Everything seems so empty; the joy is all but gone. Those who mourn cry out: When will it get better?

³¹ Ibid., 65.

People: Do not hide your face from us. Do not cast us off, do not forsake us, O God of our salvation.

Leader: Life sometimes seems to ask too much of us. Our chests get tight and our heads begin to hurt. The pressures are constant. Life was not meant to be this hard.

People: Do not hide your face from us. Do not cast us off, do not forsake us, O God of our salvation.

Leader: God of grace and mercy, we give you thanks for hearing our cries of distress. We praise you for your love and fidelity. Amen

Di sini, dapat dibuktikan bahwa sebenarnya ada ruang untuk memberikan kepada jemaat yang sedang terluka untuk dapat mengekspresikan hati mereka dalam bentuk ratapan. Karena itu, setiap aktivis secara khusus liturgos dan pengkhotbah benar-benar harus mempersiapkan ibadah dengan begitu baik. Liturgos perlu memperhatikan susunan kata-katanya. Neil Pembroke sudah memberikan contoh seperti yang telah dikutip di atas.

Fungsi Pengharapan dalam Ibadah

Pengharapan (*hoping*) atau harapan adalah berita yang dinantikan oleh umat Allah di dalam Alkitab. Mereka melihat pengharapan akan datangnya Sang Penyelamat. Ketika masa perbudakan di Mesir, orang Israel sangat berharap terbebas dari penindasan. Begitu pula isi pemberitaan nabi-nabi di dalam Perjanjian Lama, selalu ada berita pengharapan yang berisi janji bahwa akan tiba masanya umat Israel merasakan kebebasan.

Menurut definisi yang diambil dari sebuah ensiklopedi, harapan adalah sesuatu yang berkaitan dengan kekristenan:

“Hope, in Christian thought, one of the three theological virtues, the others being faith and charity (love). It is distinct from the latter two because it is directed exclusively toward the future, as fervent desire and confident expectation. When hope has attained its object, it ceases to be hope and becomes possession. Consequently, whereas “love never ends,” hope is confined to man’s life on Earth.” The ancient Greeks used the term hope (elpis) in reference to an ambiguous, open-ended future; but the Resurrection of Jesus Christ gave the term, for Christians, a positive expectation and a moral quality. Throughout the New Testament, Christian hope is closely tied to the ultimate hope of the return of Jesus Christ as

the judge of the living and the dead. Yet this eschatological hope does not eliminate intermediate hopes for lesser goods, even for material blessings."³²

Pembroke sendiri melihat harapan itu dapat diwujudkan melalui kesaksian dan imajinasi. Harapan membutuhkan kesaksian artinya orang yang sedang terluka membutuhkan orang-orang lain atau komunitas untuk membantu, menguatkan, dan mendorong untuk mewujudkan harapan. Setiap orang yang terluka membutuhkan harapan untuk menopangnya. Ia membutuhkan pembebasan dan kelegaan. Pembroke mengatakan, "*In one sense, virtually everything that takes place in a service of worship is a witness to hope. The prayers, the hymns, the Bible readings, the preaching, and the sacramental liturgics all point us to the source of our hope: the grace our Lord Jesus Christ, the love of God, and the communion of the Holy Spirit.*"³³ Semua liturgi dalam ibadah Kristen dapat menjadi kesaksian tentang harapan setiap orang percaya kepada Kristus.

Selanjutnya, harapan membutuhkan imajinasi untuk menggerakkannya. Imajinasi manusia mampu menggerakkan setiap orang untuk mewujudkan harapannya. Pembroke, mengutip Lynch, menyatakan bahwa karya Kristus mewujudkan bentuk tertentu dari imajinasi ironis.³⁴ Imajinasi ironi adalah imajinasi yang berlawanan. Misalnya, umat dibawa untuk melihat Kristus dalam ketaatan yang mutlak telah menerima jalan penderitaan dan kematian di dalam kasih dan kesetiaan total. Dengan demikian, Kristus membantu umat percaya untuk berimajinasi tentang dunia bahwa jalan menuju kekuasaan di dunia ini adalah melalui kematian dan kelemahan bukan melalui kekuatan. Dalam paradigma ini, kekuasaan didefinisikan secara ironis dan kelemahan menjadi salah satu bentuk kekuatan besar.

Orang dalam keadaan lemah, terluka, putus asa sangat berharap dapat terlepas dan bebas dari kelemahan dan rasa kecewa. Namun, di dalam mewujudkannya mereka butuh imajinasi. Imajinasi bahwa di dalam kelemahan kuasa Kristus bekerja. Kelemahan bukanlah kelemahan yang dipahami dunia tetapi adalah kekuatan untuk memulihkan keadaan. Sedapat mungkin orang yang dalam keadaan lemah dan terluka tidak berimajinasi yang buruk karena hal itu tidak dapat memulihkan mereka

³² *Encyclopedia Britannica*, s.v. "dread"

³³ Pembroke, *Pastoral Care in Worship*, 65.

³⁴ *Ibid.*, 110-112.

tetapi mengajak mereka melihat dan mengakui kelemahan mereka. Mengakui kelemahan adalah langkah pertama untuk pulih.

Bagi Pembroke, liturgi dapat membentuk imajinasi ironis di dalam ibadah dan itu dapat terlihat di dalam khotbah, doa, simbol, drama, lagu, dan banyak lagi.³⁵ Ia memberikan contoh di dalam doa dan khotbah tetapi penulis hanya mengambil contoh imajinasi ironis di dalam doa. Pembroke mengambil doa metafora kegelapan yang biasanya memiliki konotasi negatif dalam tradisi Kristen, kemudian menghubungkannya dengan pengalaman positif dalam kehidupan spiritual sehingga tampak paradoks:

“For the darkness of waiting, of not knowing what is to come, of staying ready and quiet and attentive, We praise you, O God.

For the darkness and the light are both alike to you.

For the darkness of loving in which it is safe to surrender, to let go of our self-protection, and to stop holding back our desire, we praise you, O God.

For the darkness and the light are both alike to you.

For the darkness of hoping in a world which longs for you, For the wrestling and the laboring of all creation, For the wholeness and justice and freedom, we praise you, O God.”

For the darkness and the light are both alike to you.”³⁶

Fungsi Persekutuan dalam Ibadah

Persekutuan (*communing*) adalah hal yang mutlak di dalam kehidupan orang Kristen. Salah satu tugas dan panggilan gereja adalah *koinonia* atau persekutuan. Di dalam sebuah persekutuan, jemaat dapat saling berbagi, mendukung, dan mendoakan. Pembroke mengatakan bahwa aspek penting dari pelayanan pastoral adalah bekerja dengan orang lain untuk mengembangkan ikatan *koinonia* yang kuat.³⁷ Selanjutnya, ia menyatakan bahwa komitmen untuk membangun komunitas adalah sesuatu yang sering disoroti oleh para penulis Perjanjian Baru.

³⁵ Ibid., 124.

³⁶ Ibid., 125.

³⁷ Ibid., 131.

Persekutuan perlu dipromosikan untuk menangkal efek korosif dari budaya individualisme.³⁸ Persekutuan melibatkan pemberi dan penerima. Dalam istilah etika teologis, persekutuan menunjukkan etika rela berkorban karena kasih yang tidak memedulikan diri sendiri seperti Kristus. Pembroke memperlihatkan relasi Allah Tritunggal sebagai contoh hidup dalam persekutuan yang penuh kasih.³⁹ Dalam aksi saling mendekat dalam cinta, Allah Tritunggal saling memberi ruang. Pribadi ilahi tidak harus melepaskan kekhasan dan identitas mereka untuk hidup dalam harmoni yang sempurna. Pembroke, mengutip LaCugna, menunjukkan bahwa Allah mencintai persekutuan, *“The living God is the God who is alive in relationship, alive in communion with the creature, alive with desire for union with every creature.”*⁴⁰ Karena itu, prinsip-prinsip dan nilai-nilai teologis ini yang perlu ditanamkan melalui ibadah.

Dengan demikian, para pemimpin ibadah memiliki tanggungjawab pastoral untuk mempromosikan kebersamaan persekutuan di dalam doa, nyanyian yang digunakan dan dalam khotbah-khotbah yang dikhotbahkan. Hal ini akan memberikan panduan yang bermanfaat untuk memilih lagu dan untuk mempersiapkan khotbah ketika tema cinta dan pemberian diri muncul. Pembroke memberikan contoh melalui “litani cinta” untuk merangkum penekanan utamanya di dalam etika cinta,

Litany of Love

Leader: Love is our gift. Christ calls us to give it generously. Are you willing?

People: By the grace of God, we are.

Leader: Love seeks out the needs of others. The Spirit who leads us is waiting. Will you respond?

People: By the grace of God, we will?

Leader: Love is costly. Christ calls us to deny ourselves and to take up our cross. Are you ready?

People: By the grace of God, we are.

³⁸ Ibid., 151.

³⁹ Ibid., 157.

⁴⁰ Ibid.

Leader: Love is not just for others. God's intention is that we also love ourselves. Are you able?

People: By the grace of God, we are.

Leader: Love regards self and others equally. God wants us to care for ourselves as we love and serve others. Will you follow him?

People: By the grace of God, we will.

Leader: Regard for others and regard for self should be held in balance. Christ warns us against selfishness. Will you hear him?

People: By the grace of God, we will.

Leader: Great and Blessed God, Father, Son, and Holy Spirit, we renew today our commitment to loving service. Forgive our failures in love for others. Infuse us with your grace that we may more fully give of ourselves. As we give generously in caring for others, remind us also to care for ourselves. Help us to hold love for others in balance with love for ourselves.

All: Amen.⁴¹

Penutup

Aspek pastoral mungkin di zaman modern ini dianggap sebagai komponen terpisah dari ibadah. Itu sebabnya gereja-gereja memiliki ruang dan jadwal yang terpisah di mana jemaat dapat datang untuk melakukan konseling. Hamba Tuhan pun seakan-akan memisahkan pelayanan pastoral di hari lain selain hari Minggu. Namun, dari penelusuran tulisan ini, justru dalam sejarah gereja menunjukkan bahwa pastoral merupakan suatu kesatuan dalam ibadah. Tidak hanya itu, liturgi yang ada dalam sebuah ibadah sebenarnya juga dapat menjadi salah satu metode di dalam pelayanan pastoral.

Hampir setiap fungsi yang telah dijabarkan dalam tulisan ini memiliki tempatnya masing-masing. Entah itu lewat lagu yang dinyanyikan, doa yang dinaikkan, narasi yang dibacakan oleh liturgos, termasuk juga khotbah yang disuarakan dari mimbar, semua bisa berperan dalam aspek pastoral. Karena itu, sudah menjadi tugas dan tanggung jawab para hamba Tuhan dan aktivis

⁴¹ Ibid., 165.

gereja untuk mempersiapkan dan memperhatikan setiap elemen ibadah yang ada. Bukan untuk alasan estetika sebuah ibadah semata, melainkan tanggung jawab gereja untuk mengantarkan jemaat yang beribadah bertemu dengan Sang Gembala sekaligus Konselor Agung, yaitu Allah sendiri. Dengan demikian, jemaat yang hadir bisa merasakan bahwa mereka pun dibimbing, dipulihkan, dan dikuatkan oleh Allah yang mereka sembah dan percaya. Di saat yang bersamaan, para pelayan Tuhan pun perlu merasakan bahwa mereka telah terlebih dulu dilayani oleh Tuhan ketika mereka mempersiapkan sebuah ibadah Minggu. Sehingga, mereka tidak sekadar menjadi *performer* tetapi dapat ikut berbakti bersama dengan jemaat yang hadir.

Mengingat fokus tulisan ini hanya pada ibadah hari Minggu, belum semua elemen dalam ibadah dicakup. Beberapa rekomendasi yang dapat diberikan untuk penelitian lebih lanjut adalah melihat jenis musik yang memperkuat aspek pastoral dalam sebuah ibadah; serta unsur dekorasi yang berkontribusi dalam pelayanan pastoral sebuah ibadah. Setidaknya tulisan ini dapat memberikan dasar bagi gereja untuk memperhatikan kembali aspek pastoral dalam ibadahnya. Tentu saja dengan menyesuaikan kepada kebutuhan masing-masing gereja dan jemaat.

Kepustakaan

- Clebsch, William, dan Charles Jaekle. *Pastoral Care in Historical Perspective*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.
- McGowan, Andrew Brian. *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.
- Marthin, Ralph P. *The Worship of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Oden, Thomas C. "Pastoral Care and the Unity of Theological Education." *Theology Today* 42, no. 1 (April 1985): 34-42. Diakses 28 Maret 2020. <https://doi.org/10.1177/004057368504200105>.
- . *Classical Pastoral Care*. Vol. 2: *Ministry through Word and Sacraments*. Grand Rapids: Baker, 2000.
- Pembroke, Neil. *Pastoral Care in worship: Liturgy and Psychology in Dialogue*. London: T&T Clark, 2010.

Ross, Allen P. *Recalling the Hope of Glory: Biblical Worship the Garden to the New Creation*. Grand Rapids: Kregel Academic, 2006.

Wainwright, Geoffrey dan Karen Westerfield Tucker. *The Oxford History of Christian Worship*. New York: Oxford University Press, 2006.

Webber, Robert E. *Worship Old and New*. Ed. Rev. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Willimon, William H. *Worship as Pastoral Care*. Nashville, TN: Abingdon, 1990.

Signifikansi Komunitas Basis Gerejawi (KBG) sebagai Komunitas Lokal Berhadapan dengan Virtualisasi Ruang Liturgis: Sebuah Relasi *Both-And* di Tengah Pandemi

Nurchahyo Teguh Prasetyo

Pendahuluan

Penyakit infeksi yang disebabkan virus Corona (*Corona Virus Disease 2019* atau COVID-19) disinyalir telah muncul sejak akhir Desember 2019, dari kota Wuhan, China.¹ Sejak saat itu, virus tersebut merebak ke seluruh dunia, sehingga mendapat status pandemik dari Organisasi Kesehatan Dunia (World Health Organization atau WHO).² Negara-negara memberlakukan penguncian atau *lockdown*; sebuah keputusan yang sangat memengaruhi banyak aspek kehidupan masyarakat, terutama dalam bidang ekonomi.³ Di Indonesia, keberadaan virus ini terdeteksi sejak awal 2020 dan menuntun pada pemberlakuan Pembatasan Sosial Berskala Besar (PSBB).⁴ Di seluruh dunia, termasuk Indonesia, pandemi ini berdampak juga pada kehidupan

¹ Ardi Priyatno Utomo, "Asal Wabah Virus Corona yang Mematikan Terungkap," *Kompas*, 28 Januari 2020, diakses 28 Mei 2020, <https://internasional.kompas.com/read/2020/01/28/17180301/asal-wabah-virus-corona-yang-mematikan-terungkap?page=all>.

² *World Health Organization*, "WHO Announces COVID-19 Outbreak a Pandemic," *WHO/Europe*, 12 Maret 2020, diakses 28 Mei 2020, <http://www.euro.who.int/en/health-topics/health-emergencies/coronavirus-covid-19/news/news/2020/3/who-announces-covid-19-outbreak-a-pandemic>.

³ Holly Secon, Lauren Frias, dan Morgan McFall-Johnsen, "A Running List of Countries that are on Lockdown because of the Coronavirus Pandemic," *Business Insider*, diakses 30 Mei 2020, <https://www.businessinsider.sg/countries-on-lockdown-coronavirus-italy-2020-3?r=US&IR=T>.

⁴ Ratna Nuraini, "Kasus Covid-19 Pertama, Masyarakat Jangan Panik," diakses 28 Mei 2020. <https://indonesia.go.id/narasi/indonesia-dalam-angka/ekonomi/kasus-covid-19-pertama-masyarakat-jangan-panik>; Humas Kemensetneg RI, "Soal PSBB, Presiden Jokowi Minta Masyarakat Disiplin dan Ikuti Protokol Kesehatan," Kementerian Sekretariat Negara Republik Indonesia, 7 Mei 2020, diakses 30 Mei 2020, https://www.setneg.go.id/baca/index/soal_psbb_presiden_jokowi_minta_masyarakat_disiplin_dan_ikuti_protokol_kesehatan.

beragama, khususnya dalam konteks kristiani dan bergereja, “*the coronavirus pandemic is fundamentally changing how we do and be church.*”⁵

Pandemi ini telah berdampak juga pada praksis eklesiologi. Faggioli menyatakan bahwa hal ini telah memunculkan “virtualisasi paksa ruang liturgis,” sebuah sentralisasi jenis baru dan delokalisasi (penghilangan/pengurangan lingkungan-lingkungan setempat) dalam Gereja Katolik:

*There is an ecclesiology—conscious or unconscious—behind the way liturgies are being adapted in this extraordinary time. It is not just a matter of technology. It is also a matter of ecclesiological reference in this time of suspension, looking forward to the time after the pandemic: Are we taking part in the liturgy of our local or “natural” community (the way it should be), or of our chosen ecclesial movement, in a dynamic of competition not very different from how the free market works?*⁶

Demikian ia mengajak orang berpikir bagaimana kehidupan gerejawi ke depannya. Apakah gereja akan mengambil bagian di jalan yang seharusnya (*the way it should be*) dalam eklesiologi, yaitu “liturgi dari komunitas lokal dan alamiah,” ataukah gereja akan terseret pada gerakan gerejawi pilihan kita yang bergerak dalam sebuah dinamika kompetisi yang tak ubahnya seperti pasar bebas, sebagai kelanjutan pemanfaatan teknologi di masa pandemi?⁷ Maksud-nya, mereka berlomba mendapatkan pengaruh melalui tayangan ibadah *online*, dan bukannya menghidupi cara menggereja yang seharusnya, yaitu liturgi dari komunitas lokal dan alamiah.

Makalah ini memaparkan argumen yang sependapat dengan pernyataan Faggioli bahwa liturgi komunitas lokal dan alamiah adalah cara yang seharusnya eksis atau ada dalam eklesiologi. Hal ini direpresentasikan oleh Komunitas Basis Gerejawi (atau, selanjutnya disingkat KBG), yang memiliki signifikansi sebagai cara baru menggereja, dan ini dapat diargumentasikan baik secara historis maupun teologis-biblikal. Misalnya, hal yang terkait dengan doktrin gereja; doktrin Tritunggal; pengajaran tentang kemuridan

⁵ Lebo Diseko, “Virus Corona: Apa Dampak Covid-19 terhadap Tata Cara Ibadah Agama?” *BBC News Indonesia*, 11 Maret 2020, diakses 30 Mei 2020, <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-51813486>; Heidi Schlumpf, Michael Sean Winters, dan Joshua J. McElwee, “The Church after Coronavirus: How Our Communities are Changing,” *National Catholic Reporter*, 1 April 2020, diakses 30 Mei 2020, <https://www.ncronline.org/news/coronavirus/church-after-coronavirus-how-our-communities-are-changing>.

⁶ Schlumpf, Winters, dan McElwee, “The Church after Coronavirus.”

⁷ Tish Harrison Warren, *Liturgy of the Ordinary: Liturgi (Kebiasaan) Kehidupan Sehari-hari* (Surabaya: Literatur Perkantas Jatim, 2019), 10.

Kristen; dan keimamatan orang percaya. Selain itu, virtualisasi ruang liturgis juga tidak perlu dilihat dalam relasi “*either-or*,” melainkan bisa hadir dalam relasi “*both-and*.” Artinya, KBG tidak akan kehilangan relevansinya karena kemampuannya hadir di dalam cara-cara yang inovatif dan kreatif.

Pemahaman Konseptual Awal

Istilah “liturgi” terkait dengan ibadah dalam pengertian sempit, yaitu upacara gerejawi, yang dalam masa pandemi hanya dapat dinikmati umat secara *online*. Namun, dalam konteks karya tulis ini, penulis mengajak kita memahami liturgi yang sempit itu sebagai cermin dari liturgi yang lebih luas, yaitu kehidupan kita sehari-hari. Ini seperti yang ditulis oleh Crouch, “liturgi yang sakral itu sendiri adalah hal biasa yang terjadi dari waktu ke waktu ... Ibadah itu sendiri terdiri dari hal-hal biasa.”⁸ Menurut Warren, hal tersebut termasuk bangun pagi, merapikan tempat tidur, menyikat gigi, kehilangan kunci, makan makanan sisa, bertengkar dengan suami, memeriksa *email*, menunggu dalam kemacetan, menelepon teman, minum teh, dan tidur.⁹ Jika dikaitkan dengan konteks yang lebih luas, maka liturgi termasuk berbicara tentang kepedulian kepada isu-isu pendidikan, kesehatan, atau keadilan-sosial di masyarakat.

Sementara itu, makna “lokal” menurut Gereja Katolik adalah sebuah keadaan kehidupan gereja dan KBG di pedesaan maupun perkotaan di mana kehidupan dan pekerjaan sehari-hari mengambil tempatnya.¹⁰ Ini adalah sebuah pengelompokan sosial yang terkelola dan bersifat mendasar, di mana anggota-anggotanya dapat mengalami relasi antar-pribadi yang nyata dan merasakan sebuah perasaan memiliki yang bersifat komunal, baik dalam hidup maupun bekerja. Juga, ini merupakan sebuah komunitas Kristen yang paling cocok untuk mengembangkan vitalitas yang sangat intens dan menjadi saksi-saksi yang efektif di dalam lingkungan alamiah

⁸ Andy Crouch, seperti yang dikutip oleh dalam Warren, *Liturgy of the Ordinary*, 10.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Hasil Sidang Pleno terakhir para uskup negara-negara AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa) atau Asosiasi Anggota Konferensi-konferensi Keuskupan di Afrika Timur, di Nairobi, Kenya, pada Desember 1973.

mereka; dan mereka bersifat swadaya, melipatgandakan diri dan mandiri (*self-ministering, self-propagating and self-supporting*).¹¹

Namun, kekuatiran atas keadaan tersebut adalah terjadinya delokalisasi. Artinya, akibat pandemi ini dikuatirkan gereja akan kehilangan semua karakteristik di atas dan tidak lagi mempraktekkan liturgi dalam konteks “komunitas alamiah” mereka. Istilah “komunitas” di sini memiliki makna yang identik dengan makna “lokal” di atas. Secara sosiologis, menurut Deelen, komunitas adalah sebuah prinsip atau mentalitas yang hanya ditemukan di dalam kelompok-kelompok terkecil yang tertutup dan terbatas.¹² Ada sebuah keintiman dan keramahtamahan tertentu terkait relasi-relasi sosial di dalamnya. Juga, ada kontak yang langsung dan sering antara pribadi-pribadi, komunikasi saling membantu yang saling menguntungkan dan bersahabat.

Sebagaimana dijelaskan di atas, makna “lokal” dan “komunitas” adalah karakter dari *Small Christian Communities* (SCC) atau—yang dalam konteks di luar Afrika disebut *Base Christian Communities* atau Komunitas Basis Gerejawi (selanjutnya disingkat KBG). Sejak tahun 1950-an, KBG telah muncul sebagai sebuah gerakan eklesiologis yang telah berhasil menghidupkan liturgi dari komunitas lokal dan alamiah di lingkungan Gereja Roma Katolik.¹³

Ide ini memang telah hadir dalam beragam sebutan atau nama, misalnya: (1) *Comunidades Eclesiasis de Base* atau hanya disingkat menjadi *comunidades*; (2) komunitas-komunitas Kristen akar rumput (*grassroots Christian communities*); (3) awalnya dikenal juga dengan istilah *Basic Christian Community* atau BCC; (4) dalam *Evangelii Nuntiandi*, Paus Paulus VI masih menggunakan istilah *Basic Ecclesial Communities* atau *communautes de base*; (5) tetapi dalam *Message to the People of God*, kata “basic” diganti menjadi *Small Ecclesial Communities*; dan (6) dua istilah lainnya yang juga digunakan Paus Paulus VI adalah ‘*Evangelized*’ dan ‘*Evangelizing*,’ untuk menekankan aspek pertobatan dan pergaulan dengan

¹¹ AMECEA Study Conference, “Planning for the Church in Eastern Africa in the 1980’s,” *African Ecclesial Review* 16 (1974): 9–10, dalam Patrick A. Kalilombe, “Position Paper: An Overall View on Building Christian Communities,” *African Ecclesial Review* 18, no. 5 (1976): 261.

¹² Gottfried Deelen, “The Church on Its Way to the People: Basic Christian Communities in Brazil,” *Cross Current* 30, no. 4 (1980): 385, <https://www.jstor.org/stable/24458121>

¹³ Avery Dulles, *Models of the Church, Expanded Edition* (New York: Doubleday, 1987), 218, dan Edward L. Cleary, *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church* (New York: Paulist, 2009), 33–34.

Alkitab; (7) dalam konteks Bahasa Indonesia, Stephen Suleeman menerjemahkannya sebagai 'Paguyuban Dasar Kristen;' (8) sedangkan Francis Wahono menyebutnya 'Komunitas Umat Basis' atau KUB; dan (9) ketika komunitas ini melibatkan orang-orang bukan Kristen, maka itu menjadi komunitas basis manusiawi (KBM), atau Komunitas Basis Kemanusiaan (*Basic Human Community*). Jadi, ada banyak istilah yang pernah digunakan untuk menunjuk kepada fenomena gerejawi ini.¹⁴

Istilah KBG dipilih untuk digunakan dalam karya tulis ini, karena istilah tersebut lebih umum digunakan dalam dokumen resmi Gereja Katolik Roma, seperti dalam Rumusan Hasil Akhir dan Rekomendasi dari hasil Pertemuan Animator dan Animatris KBG di Wisma Kare, Makasar, Senin-Kamis, 20-23 Mei 2013. Pertemuan tersebut mengambil tema *KBG: Cara baru Hidup Menggereja Abad XXI: Dengan Semangat Konsili Vatikan II, Kita Mengungkapkan dan Mewujudkan Iman Melalui Komunitas Basis*.¹⁵

¹⁴ Lihat Paulus VI, "Imbauan Apostolik tentang Karya Pewartaan Injil dalam Jaman Modern" *Evangelii Nuntiandi* (8 Desember 1975), § 58 (Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2016), 49; Aloisio Lorscheider, "Basic Ecclesiastical Communities in Latin America," *African Ecclesial Review* 19, no.3 (1977): 143. Dom Aloisio Lorscheider adalah uskup Fortaleza, dan Presiden CELAM (*Latin American Episcopal Conference*) atau Konferensi Keuskupan Amerika Latin; dan David J. Bosch, *Transformasi Misi Kristen: Sejarah Teologi Misi yang Mengubah dan Berubah*, terj. Stephen Suleeman (Jakarta: Gunung Mulia, 2009), 692; Francis Wahono, "Komunitas Umat Basis sebagai Jembatan Gereja Mendunia: Sebuah Refleksi atas *Gaudium et Spes* dari Perspektif Bumi Perbatasan," dalam *Setelah Setengah Abad*, 315; Keuskupan Sibolga, *Metodologi Praktis untuk Pastoral Transformatif*, Dokumen Keputusan Sinode I Tahun 2009, dalam Elvina Simanjutak, "Spiritualitas Pascareformasi: Keluar dari Benteng Kemapanan Kultis," dalam *Di Sini Aku Berdiri (Martin Luther): Percikan Pemikiran dan Refleksi 500 Tahun Reformasi*, ed. Anwar Tjen (Jakarta: Yayasan Komunikasi Bina Kasih, 2017), 172; J.B. Banawiratma, *Tempat dan Arah Gerakan Oikumenis* (Jakarta: Gunung Mulia, 1994), 67-68.

¹⁵ KomKat KWI, "Hasil dan Rekomendasi Pertemuan Komunitas Basis Gerejani di Makassar," *Komisi Kateketik Konferensi Waligereja Indonesia*, diakses 7 Januari 2019, <http://komkat-kwi.org/node/29>. Pertemuan itu juga menyinggung sebutan-sebutan lain bagi KBG, seperti KUB (Kelompok Umat Basis), Mawar (Lima Warga), Lingkungan, Kring, Blok, Rukun, WR (Wilayah Rohani), Kampung, Sektor, Komsel (Komunitas Sel). Pertemuan ini diikuti oleh 42 peserta dari 15 Keuskupan di Indonesia, yaitu Keuskupan Agung Makasar, Keuskupan Agung Jakarta, Keuskupan Agung Semarang, Keuskupan Agung Ende, Keuskupan Agung Pontianak, Keuskupan Pangkal Pinang, Keuskupan Tanjung Karang, Keuskupan Bandung, Keuskupan Purwokerto, Keuskupan Denpasar, Keuskupan Banjarmasin, Keuskupan Tanjung Selor, Keuskupan Manado, Keuskupan Larantuka, dan Keuskupan Jayapura. Dalam pertemuan ini, jelas yang dimaksud Komunitas Basis adalah KBG.

Dulles dan Cleary menyebut gerakan ini sebagai gerakan revitalisasi gereja.¹⁶ Sementara itu, Marcel Beding menyebutnya sebagai tanda vitalitas di dalam Gereja Katolik.¹⁷ Gerakan ini semakin terdorong oleh semangat *aggiornamento* (kata Italia yang berarti: ‘memperbarui’) atau “*bringing up to date*,”¹⁸ dari Konsili Vatikan II. Bahkan, Boff menyebut fenomena kemunculan KBG sebagai *Ecclesiogenesis* atau “*a new principle for ‘birthing the church,’ for ‘starting the church again’.*”¹⁹

Klaim bahwa KBG adalah sebuah kelahiran gereja bukan tanpa kritik. Salah satu kritik yang pernah muncul adalah dari Blowers. Ia mempertanyakan apakah KBG adalah sebuah gerakan rohani untuk pembaruan gereja, atautkah sebuah gerakan politis merevolusi masyarakat (*society*)?²⁰ Mainwaring juga mengingatkan bahwa fakta KBG menjadi begitu menonjol dalam periode waktu yang singkat seharusnya tidak membuat para analis mengabaikan beberapa ketegangan dan dilema yang telah menyertai keberadaan KBG sejak awal kemunculannya. Satu ketegangan yang sering terjadi adalah hubungan antara agama dan politik. Ia mengingatkan bahwa dalam antusiasme yang sering tidak kritis, pada masa tertentu banyak imam radikal berkomitmen untuk menciptakan KBG, tetapi terlalu banyak berfokus pada politik, sehingga para pekerja dan petani sendiri pun menolak pesan yang mereka bawa.²¹

¹⁶ Dulles, *Models*, 218.

¹⁷ Marcel Beding, *Redemptoris Missio*, no.51, 87, dalam Ignatius L. Madya Utama dan Matheus Purwatma, ed., *Setelah Setengah Abad, Dimana Kita Melangkah? Merayakan, Merefleksikan, dan Mewujudkan Roh Konsili Vatikan II* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 318.

¹⁸ James H. Kroeger, *50 Jejak Konsili Vatikan II* (Yogyakarta: Kanisius, 2013), 11; Conan Rainwater, “Christian Base Communities in Peru: Lessons for North America,” *Quest: A Journal of Undergraduate Research* 5 (2015): 84.

¹⁹ “One of the principal ideologs of the Brazilian CEBs,” catatan kaki dalam LaVerne Blowers, “Ecclesiogenesis: Birth of the Church, or Birth of Utopia?,” *Missiology: An International Review* 17, no.4 (1989): 417, <https://doi.org/10.1177/009182968901700402>; Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, terj. Robert R. Barr (New York: Orbis Books, 1986), 2. Istilah *ecclesiogenesis* adalah “*a word that was employed on several occasions in the Vitória dialogue of January 1975.*”

²⁰ Blowers, *Ecclesiogenesis*, 416.

²¹ Scott Mainwaring, “Grassroots Catholic Groups and Politics in Brazil, 1964-1985,” Working Paper no. 98, Agustus 1987, *Kellogg Institute for International Studies*, <https://kellogg.nd.edu/documents/1292>. Kritik senada juga dicatat dalam makalah Ralph Della Cava. Lih. “The Church and the Arbetura in Brazil, 1974-1985,” Working Paper no.114, November 1988, Kellogg Institute for International Studies, https://kellogg.nd.edu/sites/default/files/old_files/documents/114.pdf

Seorang imam Katolik, Shigeyuki Nakanose, dan seorang pendeta Metodis, João Carlos Lopes, memberikan tanggapan atas tulisan Blowers. Nakanose dan Lopes menunjukkan bahwa kritik Blowers berangkat dari pemikiran dikotomi yang tidak perlu antara ranah politik dan spiritual. Nakanose menekankan bahwa keterlibatan politis adalah sebuah dimensi yang menentukan dari iman Kristen alkitabiah. Ia juga mengkritik hermeneutika Blowers yang mengakibatkannya menyalahpahami realitas KBG. Menurut Nakanose, pertanyaan-pertanyaan yang diajukan Blowers muncul dari kesalahpahamannya tentang teologi Pembebasan dan realitas orang-orang Brasil.²²

Senada dengan Nakanose, Lopes juga menyatakan bahwa Blowers gagal untuk “mengenakan kacamata pihak lain,” sehingga tidak dapat memahami bagaimana oranglain memandang realitas, yaitu bahwa KBG dapat dipahami sebagai sebuah gerakan revitalisasi dengan sebuah “kode baru” (teologi hidup dan misi), yang berupaya memperbaiki gereja Amerika Latin.²³ Selanjutnya, Lopes menjelaskan bahwa KBG adalah sebuah gerakan rohani, tetapi pada saat yang sama juga merupakan gerakan politis. Menurutnya, “*I do not believe we really have an either/or situation here ... Their goal is renewing the Catholic Church as well as revolutionizing it, i.e., radical transformation, in the societies in which they exist.*”²⁴

Di kesempatan lain, Kärkkäinen menjelaskan bahwa KBG merepresentasikan sebuah “eklesiologi baru,” formulasi-formulasi baru di dalam teologi gereja.²⁵ Namun, eklesiologi seperti apa yang dihadirkan KBG? Sanks mencatat bahwa meskipun ada keberagaman di dalam asal-usul, struktur, dan tujuan pendirian KBG, tetapi ada cukup kesamaan untuk berbicara tentang fenomena KBG sebagai sebuah keseluruhan.²⁶ Ruether menjelaskan bahwa KBG adalah “*Small, committed Christian community that seeks to*

²² Shigeyuki Nakanose, “Response to LaVerne Blowers’ ‘Ecclesiogenesis: Birth of the Church, or Birth of Utopia?’” *Missiology: An International Review* 17, no. 4 (1989): 421-422, <http://doi.org/10.1177/009182968901700403>.

²³ João Carlos Lopes, “A Response to LaVerne Blowers’ ‘Ecclesiogenesis: Birth of the Church or Birth of Utopia?’” *Missiology: An International Review* 17, no.4 (1989): 422-424, <http://doi.org/10.1177/009182968901700404>.

²⁴ *Ibid.*, 423.

²⁵ Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives* (Downers Grove: InterVarsity, 2002), 177.

²⁶ T. Howland Sanks, “Forms of Ecclesiality: The Analogical Church,” *Theological Studies* 49, no.4 (1988): 696, <https://doi.org/10.1177/004056398804900405>.

unite theological and biblical reflection with social analysis leading to action for justice."²⁷

Di Indonesia, SAGKI (Sidang Agung Gereja Katolik Indonesia) 2000 mendefinisikan Komunitas Basis Gerejawi atau KBG sebagai, "Satuan umat yang relatif kecil dan yang mudah berkumpul secara berkala untuk mendengarkan firman Allah, berbagi masalah sehari-hari, baik masalah pribadi, kelompok maupun masalah sosial, dan mencari pemecahannya dalam terang Kitab Suci."²⁸ Sementara itu, Pertemuan Animator dan Animatris KBG di Wisma Kare Makasar pada tahun 2013 menjelaskan KBG dengan memaparkan keempat cirinya: Anggota KBG hidup dalam suatu lingkungan tertentu, KBG harus selalu dalam kesatuan dengan Gereja Universal; *sharing* Injil sebagai dasar pertemuan dalam KBG; dan KBG bertindak secara nyata dan melakukan segala sesuatu secara bersama berdasarkan iman.²⁹

Jadi, salah satu identitas KBG adalah sebagai "*small committed Christian community*" atau "satuan umat yang relatif kecil dan yang mudah berkumpul" karena "anggota KBG hidup dalam suatu lingkungan tertentu" atau bersifat lokal dan alamiah. Jika pertanyaan Faggioli sebelumnya dikaitkan dengan keberadaan KBG, maka yang perlu dijawab adalah apakah virtualisasi ruang liturgis yang telah terjadi dengan praktik-praktik ibadah *online* akan mengakibatkan liturgi dari komunitas lokal dan alamiah, seperti KBG, pada akhirnya ditinggalkan sama sekali, bahkan setelah pandemi berakhir? Padahal ia menyatakan justru liturgi dari komunitas lokal dan alamiah adalah "*the way it should be,*" atau sebuah cara yang seharusnya eksis dalam eklesiologi.

Untuk menjawab pertanyaan ini, seharusnya dijawab terlebih dahulu pertanyaan, tepatkah untuk menyatakan bahwa liturgi komunitas lokal dan alamiah adalah sebuah cara yang seharusnya dalam eklesiologi? Jika ya, apakah kita harus menempatkan "liturgi komunitas lokal dan alamiah" dan "virtualisasi ruang liturgis" dalam relasi "*either-or,*" seolah-olah yang satu

²⁷ Rosemary Ruether, "Basic Communities': Renewal at the Roots," *Christianity and Crisis* 41, no.14 (1981): 234.

²⁸ A. Margana, *Komunitas Basis: Gerak Menggereja Kontekstual* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 30.

²⁹ Animator dan Animatris adalah pria atau wanita yang menjadi penggerak. Lihat KKI Misio, "Spiritualitas Animator-Animatris dan Pendamping Bina Iman Anak Misioner," diakses 7 Januari 2019. <https://dokumen.tips/documents/spiritualitas-animator-animatris.html>; KomKat KWI, *Hasil dan Rekomendasi*.

harus meniadakan yang lain? Atau, adakah kemungkinan bahwa keduanya berada dalam relasi “*both-and*”?

Liturgi Komunitas Lokal dan Alamiah *à la* KBG dan Eksistensinya dalam Ekklesiologi

Secara historis, liturgi komunitas lokal dan alamiah, sebagaimana telah direpresentasikan oleh KBG, adalah cara yang seharusnya ada dalam ekklesiologi. Luasnya wilayah pelayanan Gereja Katolik Roma, secara khusus di Amerika Latin, telah mengakibatkan kebutuhan rohani umat untuk mendapatkan pelayanan liturgis tidak terpenuhi. Ini disebabkan oleh kurangnya imam tertahbis. Krisis ini—yang berkelindan dengan krisis dan perkembangan lain yang terjadi di masyarakat—berpadu melahirkan KBG, seperti yang akan dijelaskan dalam paragraf-paragraf berikut ini.

Cleary menjelaskan bahwa sejarah kemunculan KBG tidak terlepas dari gerakan-gerakan yang telah muncul sebelumnya di Amerika Latin. Pada akhir tahun 1940-an, Gereja Katolik Roma memilih beberapa imam muda yang berjiwa progresif dan dekat dengan kaum awam, untuk menjadi uskup-uskup di wilayah-wilayah Amerika Latin. Beberapa telah belajar di Eropa dan terpengaruh secara mendalam dengan Demokrasi Kristen dan Kebangunan Rohani Katolik di Eropa, sebagaimana dicontohkan oleh tokoh Jacques Maritain. Salah satu uskup muda yang berusia 30-an tersebut adalah Helder Câmara, yang berhasil mengumpulkan uskup-uskup untuk membentuk Konferensi Uskup-uskup Brazil (CNBB, *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*) pada 1952. Akhirnya, di sepanjang era 1950-an dan 1960-an, Vatikan menciptakan paroki-paroki baru yang menunjuk uskup-uskup muda dengan ide-ide modern untuk mengepalainya, dan mendorong pengutusan ratusan misionaris dari Eropa, Kanada, dan Amerika Serikat, yang pada gilirannya berkontribusi secara signifikan terhadap munculnya sebuah revitalisasi keagamaan di Amerika Latin.³⁰

Uskup yang berjiwa progresif seperti Dom Eugenio Sales, Uskup Agung Rio Grande de Norte (salah satu daerah yang paling miskin di Brasil), membimbing lahirnya gerakan seperti *Movimento Natal* atau Gerakan di Kota Natal, bagian utara Rio Grande de Norte. Terinspirasi oleh pengalaman

³⁰ Cleary, *How Latin America Saved*, 6.

Radio Sutatenza di Kolombia, Gerakan Natal sangat ramai diluncurkan pada era 50-an di bawah bimbingan Dom Eugenio Sales.³¹ Tujuan yang dinyatakannya adalah “mendidik untuk perubahan,” memberi orang-orang miskin pengetahuan minimum, kemampuan pengambilan keputusan, dan teknik praktis dan standar kesehatan dasar untuk membantu membuat mereka lebih mampu bergerak menuju perkembangan.³²

Di antara kaum awam, muncul sebuah revitalisasi dalam lingkup kecil dengan kemunculan orang-orang Kristen militan yang memandang diri mereka berbeda dari orang-orang Katolik pada umumnya. Pada sebuah konferensi penting di Amerika Latin, sebuah kelompok kunci, *Catholic Actionists* (Aksi Katolik) berkumpul pada 1953 di Chimbote, Peru. Menurut kelompok ini, Gereja Katolik di Amerika Latin perlu mengalami sebuah revitalisasi, karena orang-orang Katolik di Amerika Latin mereka nilai sebagai penganut Katolik nominal, yang tidak terdidik secara agama, dan secara dangkal menggantikan tuntutan Roh Allah dan perintah Injil, dengan seperangkat adat istiadat.³³

Di tempat lain, Uskup Agung Italia, Antonio Samore, mendorong uskup-uskup Amerika Latin untuk menciptakan sebuah Konferensi Uskup-uskup Amerika Latin (CELAM, *Consejo Episcopal Latino Americano* atau *Latin American Bishops Conference*). Uskup-uskup itu lalu membentuk sebuah sekretariat umum di Bogota, Kolombia, pada September 1955. Berbeda dengan kecenderungan orang-orang Amerika Latin sebelumnya yang menekankan kesalehan tradisional dan kemurahan hati individu, para pemimpin CELAM mulai menekankan kepedulian pada isu-isu politik dan sosial yang berdampak pada kelompok kelas yang lebih rendah, serta mendorong partisipasi yang lebih luas dari para awam Katolik di dalam Gereja dan kehidupan masyarakat.³⁴

Pada periode waktu ini, dalam lingkungan Gereja Katolik Roma, terbentuk tim-tim yang masing-masing terdiri dari 15 orang (imam, suster, dan kaum awam) yang disetujui oleh keuskupan, untuk berkeliling negeri selama lima tahun dan memberikan 1800 kursus Alkitab, disertai kampanye pembaruan pengembalaan atau pastoral secara umum. Tim-tim ini yang

³¹ Deelen, *The Church*, 388

³² J.B. Libânio, “Experiences with the Base Ecclesial Communities in Brazil,” *Missiology: An International Review* 8, no.3 (1980): 322, <https://doi.org/10.1177/009182968000800305>.

³³ Cleary, *How Latin America Saved*, 5.

³⁴ *Ibid.*, 6.

bertanggung-jawab atas munculnya atmosfer yang merangsang penyelidikan, reformasi komunal, dan kesatuan pengembalaan.³⁵

Akhirnya, pada 1956, di Barra do Pirai, Brasil, terjadi sebuah peristiwa yang akhirnya menjadi model kasar dan cikal-bakal munculnya semangat sejati KBG. Peristiwa bersejarah di Barra do Pirai ini, kemudian, benar-benar merupakan gerakan kaum rohaniwan yang dipenuhi semangat penaklukan misionaris (atau dalam istilah Cook, *re-evangelization*), dan sebuah gerakan kaum elit yang mencoba untuk menebus kekurangan imam tertahbis. Peristiwa bersejarah ini telah menjadi sebuah pengalaman di mana gereja mulai mempercayai kaum awam untuk melakukan tugas pastoral tertentu dalam kelompok-kelompok kecil dengan cara yang terkendali dan terbatas, di komunitas mereka.³⁶

Peristiwa ini melibatkan uskup di Barra do Pirai bernama Agnelo Rossi. Ia telah memulai sebuah gerakan misioner untuk penginjilan dan “kesejahteraan” di seluruh area keuskupannya yang luas. Gerakan misionernya dimulai ketika seorang wanita tua berkata kepada uskup tersebut di tengah-tengah sebuah kunjungan pengembalaan di wilayahnya, “*In Natal the three Protestant churches are lit up and crowded. We hear their hymn-singing ... and our Catholic church, closed, is in darkness ... because we don’t get a priest.*”³⁷ Ungkapan hati ini mendorong Rossi untuk membentuk kaum pengajar katekisasi umat, yang dilatih untuk menjadi koordinator komunitas kelompok-kelompok kecil yang mewakili uskup mengumpulkan umat bersama-sama untuk berdoa, mendengarkan pembacaan firman Allah, dan tetap terus menghidupkan kesadaran mereka tentang komunitas gerejawi di dalam sebuah persekutuan yang penuh persaudaraan.³⁸ Pada 1956 saja (di tahun yang sama dengan kunjungan bersejarah Agnelo Rossi), tersedia 372 pengajar katekisasi yang dibutuhkan komunitas-komunitas kecil Katolik yang tersebar itu.³⁹

³⁵ Jose Marins, “Basic Ecclesial Communities in Latin America,” *International Review of Mission* 68, no. 271 (1979): 239, <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1979.tb01314.x>.

³⁶ Deelen, *The Church*, 388. Deelen menulis, “*The BCC, which had its origin in pastoral practice, first appeared in the sixties, through the missionary movement in Barra do Pirai. The movement stemmed from the lack of priests.*” Lih. juga Libânio, *Experiences*, 321.

³⁷ Marins, *Basic Ecclesial Communities*, 237.

³⁸ Madeleine Cousineau Adriance, “Opting for the Poor: A Social-Historical Analysis of the Changing Brazilian Catholic Church,” *Sociological Analysis* 46, no.2 (1985): 138, <https://doi.org/10.2307/3711056>.

³⁹ Marins, *Basic Ecclesial Communities*, 236–237.

Pada 1961, Paus Yohanes XXIII mengirim surat kepada para uskup Amerika Latin dan mendorong adanya aksi atau tindakan terhadap kelemahan pengembalaan dari hirarki Gereja di Amerika Latin. Adriance lalu menulis, “*In particular, Pope John advocated the setting up of national bishops’ conferences, the drawing up of unified pastoral plans, and the commitment of the bishops to the work of human betterment (promoção humana).*”⁴⁰ Realita malnutrisi, penyakit endemik, buta huruf, eksploitasi manusia oleh manusia, dan struktur-struktur yang tidak adil, memang telah menuntun Gereja untuk tidak hanya mengupayakan pengembalaan kepada umat, tetapi juga menemukan sebuah respon efektif terhadap orang-orang yang menderita.⁴¹ Program literasi yang luas dilaksanakan; dikombinasikan dengan pendidikan kesehatan, pelatihan dasar dalam keterampilan perdagangan dan pertanian, pengembangan masyarakat, dan peningkatan pribadi. Semua ini dilaksanakan dan dikoordinasikan oleh Dinas Bantuan Pedesaan (*Servico de Assistencia Rural* atau SAR), dengan tiga tujuan utamanya: (1) pendidikan akar rumput, sehingga didirikanlah pusat-pusat kesejahteraan dan sekolah-sekolah; (2) peningkatan kesadaran akan kebutuhan untuk perubahan mendalam dalam struktur politik, sosial dan ekonomi sehingga orang-orang akan bersatu di hadapan masalah-masalah fundamental dan urgen mereka; membangkitkan kesadaran kritis yang akan menggerakkan proses peningkatan kesadaran untuk mencapai tatanan sosial baru; dan (3) upaya yang kuat untuk ‘menghadirkan’ Tuhan ke populasi yang terlantar itu.⁴²

Akhirnya, sebagai sebuah respon untuk merefleksikan sebab-sebab yang lebih mendalam, Gerakan Pendidikan Dasar (*the Movement of Basic Education* atau *Movimento de Educação de Base/MEB*) pun dimulai.⁴³ Adriance menyebutkan, “*MEB began with the efforts by some bishops in the northeast to give courses in religion, social consciousness, and literacy by means of radio programs in rural areas (following a model developed in the Archdiocese of Natal).*”⁴⁴ MEB secara resmi lahir pada 1961, dari sebuah kesepakatan yang disahkan dengan sebuah keputusan presiden, antara Konferensi Uskup-uskup Nasional Brasil atau *Conferência Nacional dos Bispos*

⁴⁰ Adriance, *Opting for the Poor*, 140.

⁴¹ Marins, *Basic Ecclesial Communities*, 238–239.

⁴² Libânio, *Experiences*, 322 dan Marins, *Basic Ecclesial Communities*, 238–239.

⁴³ Marins, *Basic Ecclesial Communities*.

⁴⁴ Adriance, *Opting for the Poor*, 137.

do Brasil (CNBB) dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Brasil. Gerakan ini mengambil bentuk sekolah-sekolah radio yang merupakan kendaraan terbangunnya kesadaran kritis dan tanggung jawab pendidikan, yang merupakan benih Gereja. MEB mengusulkan untuk menawarkan pendidikan dasar kepada penduduk di daerah tertinggal di bagian utara, timur laut dan tengah-barat Brasil melalui program radio khusus.

Freire juga menjadi mentor metodologis MEB. Libânio menulis bahwa peran penting dalam pengembangan KBG datang dari pedagogi pembebasan Paulo Freire.⁴⁵ Jadi, bersama program literasi, gerakan ini dilakukan dengan program-program penyadaran dan politisasi. Sebuah panduan pelatihan yang berjudul “*To Live is to Struggle*” (“Hidup adalah untuk Berjuang”) disiapkan untuk memfasilitasi proses ini. Kemudian polisi di bawah Gubernur Carlos Lacerda menyita buku pedoman ini di Negara Bagian Guanabara (Rio) sesaat sebelum kudeta militer pada 1964. Nantinya, setelah pemberlakuan rezim militer, MEB perlahan-lahan dibongkar dan diubah, tetapi gerakan ini menyebar dari wilayah Natal ke Timur Laut dan Barat-tengah negeri itu, berpadu dengan komunitas-komunitas kecil sosial dan gerejawi, yang lebih dasar lagi ketimbang paroki, yaitu KBG, dan mencakup jaringan fundamental bagi kemajuan kemanusiaan dan re-evangelisasi. KBG memiliki fleksibilitas untuk berkolaborasi dalam sebuah jaringan.⁴⁶

Gerak KBG tidak lagi hanya memerhatikan masalah liturgis secara sempit, yaitu perayaan Firman dan Ekaristi dalam komunitas dan re-evangelisasi, tetapi juga secara luas, yaitu re-evangelisasi, keadilan sosial, dan menciptakan struktur-struktur sosial-ekonomi yang baru, dan memfokuskan liturgi pada *conscientization* atau penyadaran, serta kesaksian yang bersifat kemartiran dari Gereja. Sejarah kini dilihat dalam kacamata dikotomis: penindasan atau pembebasan. KBG pun menjadi seperti apa yang Brown katakan bahwa ladang persemaian (*the seedbed*) yang subur bagi benih-benih Teologi Pembebasan.⁴⁷

Semua peristiwa di atas melengkapi perkembangan KBG di Amerika Latin. Namun, Cleary menjelaskan bahwa landasan yang lebih kokoh bagi KBG didapatkan Gereja Amerika Latin dengan menyerap apa yang dihasilkan dari peristiwa perubahan besar, yaitu Konsili Vatikan II (1962-1965).

⁴⁵ Libânio, *Experiences*, 322, 5.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Robert McAfee Brown dalam *Preface* atas buku Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History* (Oregon: Wipf and Stock, 1983), vii.

Sejumlah 600-an uskup Amerika Latin menghadiri Konsili Vatikan II. Sepanjang konsili ini, uskup-uskup tersebut sepakat untuk mengadakan sebuah konferensi istimewa di tanah kelahiran mereka, untuk melanjutkan upaya-upaya pembaruan Konsili Vatikan II. Akhirnya, para teolog muda Amerika Latin pun membentuk kelompok inti, yang kemudian bertanggung jawab atas penulisan dokumen dasar yang paling penting dari Konferensi Medellín tahun 1968.⁴⁸

Para teolog pembebasan seperti Leonardo Boff dan saudaranya, Clodovis Boff, mungkin menjadi dua tokoh KBG yang lebih dikenal di luar Gereja Amerika Latin. Meskipun di dalam lingkungan Brasil sendiri (tempat lahirnya KBG), di dalam perkumpulan KBG yang aktual, tulisan-tulisan Boff bersaudara tidak memiliki pengaruh sebesar pengaruh karya teolog biblika, Carlos Mesters, yang sejak awal tahun 1970-an, telah menulis secara ekstensif, tidak hanya “tentang” KBG, tetapi juga secara khusus, “untuk” KBG. Salah satu karyanya yang paling dikenal adalah sebuah serial berisi 16 buklet, yaitu *Circulos Biblicos*, yang ditulis di awal tahun 1970-an dan digunakan di dalam refleksi-refleksi alkitabiah oleh KBG-KBG yang ada.⁴⁹

Secara formal, terdapat ketegangan antara kaum tradisional dan para teolog pembebasan atau kaum klerus yang bersimpati dengan isu pembebasan (kaum progresif).⁵⁰ Ketegangan ini diwujudkan dalam berbagai perdebatan dan pertentangan dalam penentuan hasil Konsili Vatikan II. Juga, ketegangan ini muncul dalam konferensi-konferensi yang dilaksanakan Gereja, seperti pada Konferensi Medellín atau Konferensi CELAM (*Consejo Episcopal Latino Americano*) II 1968 atau Konferensi Puebla atau Konferensi CELAM III 1979.⁵¹ Sayap Katolik Injili, seperti Paus Paulus VI

⁴⁸ Cleary, *How Latin America Saved*, 7.

⁴⁹ Lopes, *A Response*, 423-424.

⁵⁰ Chris Castaldo, *Talking with Catholics About The Gospel: A Guide for Evangelicals* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 33-42. Castaldo membagi Katolisisme ke dalam tiga aliran: Pertama, Katolik Tradisional, yaitu mereka yang mendasarkan iman mereka utamanya kepada pengajaran dan sikap Gereja sebelum Konsili Vatikan II (1962-1965); Kedua, Katolik Injili; dan Ketiga, Katolik Budaya.

⁵¹ Justo L. González melihat pertentangan antara sayap-sayap yang ada ini di tubuh Gereja Katolik Roma. Ini tampak dalam sidang-sidang, penentuan hasil Konsili Vatikan II, dan Konferensi Medellín dan Puebla. Lih. “The Option for the Poor in Latin American Liberation Theology,” dalam *Poverty and Ecclesiology: Nineteenth-Century Evangelicals in the Light of Liberation Theology*, ed. Anthony L. Dunnavant (Collegeville: Liturgical, 1992), 12-20.

(menjabat Paus dari 1963 hingga 1978), seolah berdiri menjadi semacam “jembatan” di antara kedua belah pihak yang bertentangan.⁵²

Akibatnya, Konsili Vatikan II berakhir dengan sejumlah kompromi yang tidak memuaskan kedua belah pihak. Namun, melalui konferensi-konferensi Gereja seperti CELAM II (Medellín 1968) dan CELAM III (Puebla 1979), semangat ‘*the preferential option for the poor*’ atau keberpihakan Gereja kepada kaum miskin berhasil diinstitutionalkan, terlepas dari upaya-upaya pihak tradisional menguasai jalannya konferensi.⁵³

Kilas balik kemunculan KBG di atas memberikan kepada kita latar untuk memahami bahwa setidaknya ada tiga tipe KBG. Untuk mengidentifikasi ketiganya, kita dapat tertolong dengan memerhatikan bagan Guillermo Cook—salah satu sarjana Protestan yang telah membuat ulasan supportif yang sangat mendalam tentang KBG—berikut ini:

Tabel 1 Pemahaman Diri Komunitas-Komunitas Akar Rumput: Sebuah Tipologi⁵⁴

Type	Origins	View of History	View of Church	Scripture Focus	Liturgy Focus	Goals	Dangers, Tensions
<i>Comunidade</i>	<i>Circulos biblicos; cursillos; charismatic groups, etc.</i>	Massification vs. community	People of God; a prophetic koinonia	Acts and Pauline Epistles; the church as historical community acting under Christ its head	Celebration of the Word and of the Eucharist in community	Re-evangelization	Turning inward, anti-clericalism, laicism
<i>Eclesial</i>	Dead parishes; <i>cursillos</i> ; charismatic groups	Attempts to regain lost influence and social control	People of God; the hierarchy; domesticating <i>leiturgia</i>	Scripture interpreted through church tradition in defense of the status quo	Traditionalist; ecclesio-centric; celebration of the Eucharist	Church revitalization and social control	Manipulation and sidetracking of <i>comunidades</i>
<i>de Base</i>	‘Natural communities’ MEB <i>sistemas</i>	Oppression-liberation	People of God; prophetic diakonia; messianic community; Abraham minorities; ‘sacrament of the poor’	Exodus, OT prophets, the Gospels; epistemological privilege of the poor, hermeneutic of the people	Conscientization, the <i>marturia</i> witness of the church	Re-evangelization, social justice, new socio-economic structures	Rejection of ecclesial commitment; secularism

⁵² Castaldo, *Talking with Catholics*, 36.

⁵³ Adriance menulis, “*Finally, in 1968, the option for the poor was institutionalized on a continent-wide basis at the Second General Conference of Latin American Bishops (CELAM II) in Medellin, Colombia.*” Lih. Madeleine Cousineau Adriance, “Whence the Option for The Poor?” *Cross Currents* (1984): 504–505.

⁵⁴ Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), 80.

Berdasarkan bagan tipologi KBG di atas, orang tertolong untuk mengetahui bahwa setidaknya muncul tiga tipe KBG dengan penggolongan sebagai berikut:

1. KBG tipe 1 adalah KBG dengan penekanan pada aspek *comunidade*. Asal-usul kemunculannya memiliki keterkaitan dengan keberadaan *circulos biblicos* atau lingkaran-lingkaran alkitabiah; *cursillos* atau kursus-kursus tentang praktik agama Kristen Katolik; dan juga tantangan kehadiran *charismatic groups* atau kelompok-kelompok Kristen Protestan dari aliran Pentakosta yang menekankan spiritualitas.
2. KBG tipe 3 yang dibahas mendahului KBG Tipe 2, karena KBG tipe 3 memang berkembang segera dengan mendapatkan pijakan dalam KBG tipe 1. KBG tipe 3 adalah KBG dengan penekanan pada aspek *de base*. Asal-usul kemunculannya memiliki keterkaitan dengan kemunculan *Movimento de Educação de Base* (MEB) atau Gerakan Pendidikan Akar Rumput di tahun 1961, juga oleh kemunculan secara alamiah sebuah upaya yang luas oleh umat untuk menjadi sebuah komunitas yang didedikasikan bagi manusia dan pergumulan-pergumulannya (Cook mengistilahkannya sebagai '*natural communities*').⁵⁵
3. Kemunculan KBG tipe 2 salah satunya adalah sebagai reaksi atas kemunculan KBG tipe 3; jadi untuk membawa kembali 'milik Gereja' yang sudah dipengaruhi oleh teologi pembebasan, selain juga untuk meneruskan dan memperkuat apa yang sudah dimulai di tahun 1956 (KBG tipe 1). Penekanan pada tipe 2 ini adalah pada aspek *ecclesial*. Mirip dengan KBG tipe 1, asal-usul kemunculannya memiliki keterkaitan dengan kemunculan *cursillos* dan *charismatic groups*, tetapi tipe 2 ini juga muncul dari paroki-paroki (jemaat-jemaat lokal) yang 'mati' yang dicoba untuk dihidupkan kembali.

Selain Cook, di Indonesia para cendekiawan Protestan juga telah memberikan ulasan suportif terhadap KBG. Hal ini memperlihatkan bahwa KBG dapat menjadi sebuah cara baru menggereja terlepas dari latarbelakang teologis yang dianut oleh sebuah aliran gereja. Bahkan, sebuah gereja Protestan di Jakarta, yaitu GKI Pondok Indah, telah mempersekutukan

⁵⁵ Marins, *Basic Ecclesial Communities*, 238–239.

jemaatnya dalam Komunitas Basis (Kombas).⁵⁶ Eka Darmaputera, ketika menjadi salah satu pembicara dalam Sidang Agung Gereja Katolik Indonesia (SAGKI) 2000 dan mewakili pihak Kristen Protestan, menyatakan bahwa Komunitas Basis Gerejawi (KBG) adalah wujud upaya “reformasi gereja-gereja” atau pembaruan gereja-gereja (termasuk gereja-gereja Protestan) untuk mengatasi kebekuan atau insignifikansi/irelevansi yang dialami gereja-gereja Protestan di Indonesia, yang ditunjukkan dengan praktik beragama yang konsumeristis.⁵⁷

Senada dengan Darmaputera, Simanjutak menyatakan bahwa melalui KBG, semangat Reformasi Luther menemukan gemanya, yakni sentralitas firman untuk penggerak perjuangan umat.⁵⁸ Reformasi Luther berhasil menjadikan Alkitab sebagai buku umat, dan dalam perjuangan komunitas basis pun Alkitab menjadi buku umat. Alkitab menjadi sumber inspirasi yang tidak pernah kering untuk mendorong perjuangan-perjuangan konkret di segala bidang kehidupan.⁵⁹ Bahkan, secara praktis, dalam konteks Papua dengan kehidupan rohani dan moral Gereja yang semakin rusak seiring kurcun dana bantuan dari pemerintah pusat, Ketua STFT GKI Izaak Samuel Kijne, Jayapura, Sientje Latuputty mengusulkan adanya, “Pemberdayaan potensi sumber daya umat sebagai komunitas basis yang dapat menguatkan keberadaan Gereja Tuhan.”⁶⁰

⁵⁶ Lih. <https://gkipi.org/warta-komunitas-basis/>

⁵⁷ John Liku-Ada, “Panggilan Gereja Berkatekese sesuai Tuntutan Zaman,” diakses 19 Juni 2018, <http://komkat-kwi.org/node/140>. Lih. juga Kantor Waligereja Indonesia, “Tentang KWI,” diakses 19 Juni 2018, <http://www.kawali.org/about-kwi/profil-kwi/>. Lihat pula B. Kieser, “Gereja di basis – Gereja Teladan Demokrasi?” *Orientasi Baru*, no. 12 (Yogyakarta: Kanisius, 1999): 113. Naskah lengkap hasil sidang lihat SAGKI 2000, “Gereja yang Mendengarkan: Memberdayakan Komunitas Basis menuju Indonesia Baru,” diakses 8 Januari 2019, http://ekaristi.org/dokumen/dokumen.php?subaction=showfull&id=1140125674&archive=&start_from=&ucat=1&.

⁵⁸ Elvina Simanjutak, “Spiritualitas Pascareformasi: Keluar dari Benteng Kemapanan Kultis,” *Di Sini Aku Berdiri (Martin Luther): Percikan Pemikiran dan Refleksi 500 Tahun Reformasi*, ed. Anwar Tjen (Jakarta: Bina Kasih, 2017), 172–173.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Disampaikan dalam PGGP (Persekutuan Gereja-gereja di Tanah Papua), *Seminar Hari Pekabaran Injil di Papua yang ke-162: Injil Sumber Papua Tanah Damai* (Jayapura: PGGP, 2017), 140. Sientje Latuputty adalah ketua Sekolah Tinggi Filsafat Teologia (STFT) Gereja Kristen Injil di Tanah Papua (GKI) Izaak Samuel Kijne Jayapura periode 2017–2022. Lih. <https://www.papuatoday.com/2017/05/29/sientje-latuputty-terpilih-jadi-ketua-stft-gki-i-s-k-jayapura/>. Sinode Gereja Kristen Injili (GKI) atau *The Evangelical Christian Church* di Tanah Papua adalah “the largest mainstream Reformed Protestant

KBG (atau komunitas sejenis dengan nama lainnya) memang telah berkembang dari Brazil hingga menjangkau enam benua (Afrika, Asia, Eropa, Amerika Latin, Amerika Utara, dan Oceania). Karena itu, dibentuk *Small Christian Communities Global Collaborative Website* 2004 hingga 2020 ini. Situs ini dikelola oleh *CNETGlobal Inc.* (www.cngs.com). Menurut organisasi ini, tujuannya adalah, “*to establish a global collaborative networking website for Small Christian Communities (SCCs) worldwide, we share SCCs contact information, events, materials, and news for each of the six continents.*”⁶¹

Secara historis, liturgi komunitas lokal dan alamiah *à la* KBG adalah signifikan. KBG telah memperlihatkan dirinya sebagai cara yang seharusnya ada dalam eklesiologi Gereja Katolik Roma. KBG bertujuan untuk memenuhi kebutuhan terhadap liturgi umat, baik dalam pengertian sempit (upacara-upacara gerejawi), maupun luas (kehidupan sehari-hari, seperti pendidikan, ekonomi, dan lain-lain), di dalam konteks lingkungan setempat yang alamiah, yaitu di dalam komunitas kecil. Tidak heran jika KBG kemudian berkembang tidak hanya di Amerika Latin, bahkan sampai ke lima benua lain di dunia.

Di samping berbasis historis, liturgi komunitas lokal dan alamiah *à la* KBG juga memiliki landasan teologis-biblis. Margana menjelaskan bahwa KBG sebenarnya sudah dikenal dalam kehidupan gereja mula-mula atau gereja perdana. Ia merujuk kepada Kisah Para Rasul 2:42:47 sebagai wujud awal KBG.⁶² Tentang makna “gereja” itu sendiri, Volf menjelaskan bahwa gereja adalah jemaat yang konkret, di tempat yang spesifik:

[T]he people who in a specific way assemble at a specific place for worship that constitutes the church’s ecclesiality [E]kklesia in the New Testament refers almost exclusively to the concrete assembly of Christians at a specific place. And although the church is, indeed, always and emphatically “the church of God” (1 Cor 1:2), it is such only as it is the church of those people at a specific place—for example, the church of the Thessalonians or of the Laodiceans (cf. 1 Thess 1:1; 2 Thess 1:1). A church, therefore, is a concrete assembly of those who at a specific place “call on the name of our Lord Jesus Christ” (1 Cor 1:2).

Church in Papua.” Lih. Marthinus Th. Mawene, “Christ and Theology of Liberation in Papua,” *Exchange* 33, 2 (2004): 153, <https://doi.org/10.1163/1572543042434916>.

⁶¹ Lih. <https://smallchristiancommunities.org/welcome>.

⁶² Margana, *Komunitas Basis*, 33–35.

The church nowhere exists above the locally assembled congregation, but exists in, with, and beneath it. A congregation is the body of Christ in the particular locale in which it gathers together (cf. Rom 12:5; 1 Cor 12:12-13) [T]he church in the real sense of the word is exclusively the concrete assembly. A particular denomination, the local churches in a cultural or political region, or the totality of local churches can be called "church" only in a secondary rather than a strictly theological sense.⁶³

Penjelasan Volf ini memerlihatkan bahwa Alkitab juga telah mencatat aspek lokalitas gereja. Ada sebuah kumpulan yang konkret, di tempat yang spesifik. Grudem juga menjelaskan sifat lokalitas dan alamiah dari kehidupan jemaat mula-mula atau gereja perdana tersebut:

In the New Testament the word 'church' may be applied to a group of believers at any level, ranging from a very small group meeting in a private home all the way to the group of all true believers in the universal church. A 'house church' is called a 'church' in Romans 16:5 ('greet also the church in their house'), 1 Corinthians 16:19 ('Aquila and Prisca, together with the church in their house, send you hearty greetings in the Lord').⁶⁴

Selain itu, Kuhl mengatakan, "Pada abad pertama orang-orang percaya bersekutu dan beribadah di rumah masing-masing dan tidak mempunyai gedung kebaktian yang khusus."⁶⁵ Sejarawan gereja, Thomas van den End menjelaskan hal ini secara lebih rinci:

Jemaat-jemaat Kristen yang muda ini pada umumnya belum mempunyai gedung-gedung gereja. Anggota-anggotanya biasa berkumpul di rumah salah seorang di antara mereka, atau di ruang lain yang sudah tersedia (bnd. Kis. 16:40; Rm. 16:5, 14, 15; 1 Kor. 16:19 dan lain-lain). Pertama kali didirikan gedung gereja di kota Edessa (kini Urfa di Turki Tenggara) menjelang tahun 200. Jadi, suasana ibadah orang-orang Kristen pada zaman itu lebih mirip dengan kebaktian rumah tangga daripada dengan ibadah gereja kita.⁶⁶

⁶³ Miroslav Volf, "Community Formation as an Image of the Triune God: A Congregational Model of Church Order and Life," dalam *Community Formation in the Early Church and in the Church Today*, ed. Richard N. Longenecker (Massachusetts: Hendrickson, 2002), 217.

⁶⁴ Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine* (Leicester: InterVarsity, 1994), 857.

⁶⁵ Dietrich Kuhl, *Sejarah Gereja: Gereja Mula-mula di dalam Lingkungan Kebudayaan Yunani-Romawi (30–500)* (Malang: YPPII, 1992), 37–38.

⁶⁶ Thomas van den End, *Harta dalam Bejana: Sejarah Gereja Ringkas* (Jakarta: Gunung Mulia, 1997), 28.

Sementara itu, Gehring menulis:

On one point nearly all NT scholars presently agree: early Christians met almost exclusively in the homes of individual members of the congregation. For nearly three hundred years—until the fourth century, when Constantine began building the first basilicas throughout the Roman Empire—Christians gathered in private houses built initially for domestic use, not in church buildings originally constructed for the sole purpose of public worship.⁶⁷

Berdasarkan pendapat ini, gereja rumah pun didefinisikan sebagai sekelompok orang Kristen yang bersekutu di sebuah rumah pribadi. Kelompok ini memiliki setidaknya tiga elemen pembentuk yang esensial sebagai berikut:

(a). A group exists that has developed its own religious life, including regular gatherings for worship. (b). The content of these regular gatherings for worship includes evangelistic and instructional proclamation, the celebration of baptism and communion, prayer, and fellowship. (c). Elements such as (unclearly defined) organizational structures can be considered further indications of a house church in the full sense. The more these elements are evident in the gatherings of a certain group, the more certain we can be that we are dealing with a house church.⁶⁸

Ada sifat lokalitas dan alamiah dalam konteks kelompok kecil. Di dalamnya ada praktik liturgi jemaat mula-mula, yang terwujud dalam bentuk gereja-gereja rumah (*house churches*). Gereja rumah menjadi wujud kumpulan yang konkret, di tempat yang spesifik. Jadi, liturgi komunitas lokal dan alamiah ini adalah sebuah fenomena yang tidak asing di Alkitab.

Selain memandang lokalitas dan sifat alamiah komunitas gereja dalam kaitannya dengan doktrin gereja, secara teologis kita juga dapat memandangnya dalam kaitannya dengan doktrin Trinitas. Volf menjelaskan bahwa pembentukan komunitas gereja adalah gambaran dari Allah Tritunggal (*An Image of the Triune God*). Ia berkata, “*The thesis that ecclesial communion should correspond to Trinitarian communion today enjoys the status of an almost self-evident proposition.*”⁶⁹ Dalam konteks lokalitas Gereja, ia juga

⁶⁷ Roger W. Gehring, *House Church and Mission: The Importance of Household Structures in Early Christianity* (Massachusetts: Hendrickson, 2004), 2.

⁶⁸ *Ibid.*, 37.

⁶⁹ Volf, *Community Formation*, 223.

menyatakan, “*one must understand relations within any given local church in correspondence to the communion of the divine persons.*”⁷⁰ Ia melanjutkan,

*[V]ery local church is a concrete anticipation of the final, eschatological community, it is decisive that one understand and live relationships within a given local church in correspondence to the Trinity. These relationships between local churches as local churches are merely historically determined, and so transient. The Trinity indwells local churches in no other way that through its presence within the persons constituting those churches, since the church is those who gather in the name of Christ.*⁷¹

Selain melihat hubungan antara Trinitas dengan lokalitas gereja, pada 1978, Dulles menulis buku klasiknya tentang lima model gereja yang mengaitkan lokalitas dan komunitas Gereja dengan kemuridan Kristen, yaitu gereja sebagai institusi, persekutuan mistis (*mystical communion*), sakramen, pemberitaan; dan hamba. Dalam edisi buku yang diperluas pada 1987, di bab terakhir, ia menambahkan bahwa gereja sebagai komunitas para murid dengan Komunitas Basis Gerejawi (KBG) sebagai salah satu pengejawantahannya.⁷²

Dulles menulis bahwa KBG—sebagai representasi dari Model Gereja: Komunitas Para Murid—paling baik mempromosikan pemuridan dalam jangkauan yang sepenuhnya (*at their best promote discipleship in its full range*).⁷³ Artinya, gereja mempromosikan pemuridan yang tidak terceraiikan dari kehidupan sehari-hari.⁷⁴ Ia menilai bahwa KBG adalah wujud dari model gereja sebagai komunitas murid Kristus yang memiliki potensi sebagai sebuah basis untuk sebuah eklesiologi yang komprehensif. “Model gereja sebagai komunitas para murid” ini adalah sebuah varian dari model gereja sebagai persekutuan (*communion*), yang dapat menjembatani keempat model gereja lainnya.⁷⁵

KBG sebagai komunitas para murid, menemukan landasannya pada Alkitab, khususnya, pelayanan Yesus Kristus di dunia. Yesus menerapkan konteks kelompok kecil yang kira-kira seukuran triad dengan melibatkan

⁷⁰ Ibid, 226.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ulasan tentang kelima model gereja dalam kaitannya dengan KBG, lihat Marcello de C. Avezedo, “Basic Ecclesial Communities: A Meeting Point of Ecclesiologies,” *Theological Studies* 46 (1985): 601–620.

⁷³ Dulles, *Models*, 218.

⁷⁴ Ibid, 222.

⁷⁵ Ibid, *Models*, 206.

Yohanes, Yakobus, dan Simon Petrus, selain juga memiliki lingkaran 12 murid, dan 70 murid. Coleman menjelaskan prinsip pertama dalam pelayanan Yesus adalah “pemilihan.”⁷⁶ Pemilihan ini tidak berhenti hanya sampai pada ukuran kelas, yaitu 12 orang, yang jelas menggambarkan 12 suku Israel, tetapi juga sampai pada ukuran triad di antara murid-murid-Nya, yang melibatkan Yohanes, Yakobus, dan Petrus. Semua ini menggambarkan kesempurnaan ketritunggalan Allah sendiri.

Berkaitan dengan KBG sebagai komunitas kecil para murid, Boff mengatakan, “*we can say with theological accuracy that the EBCs are truly the universal Church concretely realized on this level of small groups.*”⁷⁷ Namun, seberapa kecilkah ukuran *small group* dalam konteks KBG? Boff yang lain, salah satu tokoh penting dalam KBG, menyebut angka 10.⁷⁸ Sedangkan, Cook dan Margana menulis bahwa KBG adalah kelompok-kelompok yang terdiri antara 10-30 orang.⁷⁹ Sementara itu, Fraser dan Jeffrey menulis bahwa sebuah KBG dapat memiliki antara 10-60 anggota.⁸⁰ Mirip dengan Fraser dan Jeffrey, Cavendish menyatakan keanggotaan KBG berkisar antara 10-70 anggota.⁸¹ Seorang peneliti KBG, Hewitt menulis,

*Typically, they count between 20 and 50 members, but some claim to attract up to 200. Usually, however, this larger figure includes those who may attend only certain activities or whose involvement is restricted to special times of the year, such as Christmas or Easter.*⁸²

⁷⁶ Robert E. Coleman, *Rencana Agung Penginjilan*, terj. G.J. Tiendas dan W. Stanley Heath (Bandung: Yayasan Kalam Hidup, 2004), 13.

⁷⁷ Leonardo Boff, “Ecclesiology: Ecclesial Basic Communities Re-invent the Church,” *Mid-Stream* 20 no. 4 (October 1981): 450.

⁷⁸ Clodovis Boff, “The Nature of Basic Christian Communities,” *Concilium* no. 144: 53, dalam Seran, *Pengembangan Komunitas Basis*, 42.

⁷⁹ Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective* (Maryknoll: Orbis, 1985), 2; Margana, *Komunitas Basis*, 41-46.

⁸⁰ Barbara Fraser dan Paul Jeffrey, “Latin America Today: Base Communities, Once Hope of Church, Now in Disarray,” *National Catholic Reporter*, 12 November 2004, diakses 8 Januari 2019, http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2004d/11204/11204m.php.

⁸¹ James C. Cavendish, “Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile,” *Sociology of Religion* 55:2 (1994): 180, <http://doi.org/10.2307/3711856>.

⁸² Warren Erward Hewitt, “Basic Christian Communities of the Middle-Classes in the Archdiocese of Sao Paulo,” *Sociological Analysis* 48, no. 2 (1987): 2, 159. Dalam sebuah penelitian terhadap KBG di São Paulo, Brasil, Hewitt mencantumkan jumlah rata-rata 17 dan 26 orang.

Jumlah yang sama juga ditulis oleh Azevedo dan Rhodes, sementara Adriance menyebutkan angka 30 atau lebih.⁸³

Menurut Ogden, ada tiga prinsip alkitabiah yang perlu diciptakan untuk mewujudkan satu lingkungan hidup yang transformatif: kondisi iklim dengan kepercayaan yang transparan; untuk kebenaran Firman Tuhan; dan untuk sebuah pertanggungjawaban bersama (akuntabilitas).⁸⁴ KBG dapat mengembangkan ketiga hal ini dengan komunitas kecil alamiahnya dalam konteks lokal.

Terkait strategi Yesus dengan komunitas berukuran kecil, Coleman menulis, “Mengapa Yesus sengaja memusatkan perhatian-Nya hanya kepada beberapa orang saja? Bukankah Ia datang untuk menyelamatkan seluruh dunia ini?” Coleman lalu menjelaskan jawabannya:

Jawaban untuk pertanyaan ini segera menjelaskan maksud yang sebenarnya dari rencana penginjilan-Nya. Yesus bukan bermaksud untuk mempengaruhi orang banyak, melainkan untuk memproklamirkan kedatangan suatu Kerajaan. Ini berarti bahwa Ia membutuhkan orang-orang yang dapat memimpin orang banyak.⁸⁵

Pada titik ini, KBG hadir untuk memperlengkapi orang agar dapat memimpin orang dalam lingkup yang lebih besar lagi, dalam liturgi-liturgi komunitas lokal dan alamiah. Melalui kemuridan dalam konteks kelompok kecil, KBG berjuang memproklamirkan dan menghadirkan cita-rasa Kerajaan Allah. Seran menulis:

Misi KBG adalah penginjilan yang terpadu. Komunitas yang dijiwai oleh visi Yesus, berpartisipasi pula dalam misi Yesus,ewartakan Kerajaan Allah ke tengah dunia, melalui kesaksian dalam berbagai aspek kehidupan, ekonomi, sosial, politik, budaya dan seterusnya ... Karena komunitas yang hendak dibangun adalah komunitas murid-murid Yesus, maka KBG membangun hidup dan karyanya demi Yesus. Itu berarti visi dan misi komunitas murid-murid

⁸³ Azevedo, *Basic Ecclesial Communities*, 603; J. Stephen Rhodes, “Interpreting Reality in Latin American Base Communities,” *International Bulletin of Missionary Research* 13, no. 3 (1991): 110; Madeleine Adriance, “Agents of Change: The Roles of Priests, Sisters, and Lay Workers in the Grassroots Catholic Church in Brazil,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 3 (1991): 292.

⁸⁴ Greg. Ogden, *Transforming Discipleship: Pemuridan yang Mengubah*, terj. Tim Literatur Perkantas Jatim (Surabaya: Perkantas, 2003), 173–193.

⁸⁵ Coleman, *Rencana Agung Penginjilan*, 20–21.

Yesus, tidak lain adalah melanjutkan visi dan misi Yesus yakni *membangun Kerajaan Allah*.⁸⁶

Apa yang KBG lakukan, dengan memilih dan memuridkan orang agar dapat memuridkan orang lain lagi untuk melaksanakan misi Allah di dunia, adalah sebuah wujud “keimamatan orang percaya” (*the universal priesthood of believers*) sebagaimana yang diajarkan Alkitab (2 Timotius 2:2; 1 Petrus 2:9; Wahyu 1:6, 5:10). Demikian KBG mewujudkan menjadi komunitas yang meminjam istilah Volf-polisentris-paritisipatif (*a polycentric-participative community*). Volf menegaskan, “*The church lives through the participation of its members, both laity and officeholders, and is constituted through them by the Holy Spirit. All churches agree on this point. What is disputed is how this occurs.*”⁸⁷ Sehubungan dengan itu, dalam konteks Gereja Katolik Roma, Kalilombe mengulas SCC/KBG dengan menyatakan, “*localisation is measured by the extend of the laity’s active and conscious involvement in the Church.*”⁸⁸ Demikian liturgi dari komunitas lokal dan alamiah sebagaimana dipraktikkan KBG ternyata memiliki landasan teologis-biblis.

Relevansi KBG di Masa Krisis Seiring Virtualisasi Ruang Liturgis

Kita telah melihat signifikansi KBG sebagai wujud liturgi dari komunitas lokal dan alamiah sebagai cara yang seharusnya dalam bergereja. Namun dengan berkembangnya “virtualisasi ruang liturgis,” mungkinkah kekuatiran Faggioli bahwa delokalisasi (dan perlombaan “pemasaran gereja” secara *online*) akan terjadi, karena “liturgi dari komunitas lokal dan alamiah” dan “virtualisasi ruang liturgis” saling menyalpkan satu dengan yang lainnya? Jawabannya, dislokalisasi semacam itu tidak perlu terjadi, jika kita dapat melihat hubungan keduanya dalam relasi “*both-and*,” dan bukan “*either-or*.”

Memang dalam praktik-praktik tradisional KBG, pandemi telah memberi dampak pada terhentinya kontak dalam KBG. Ini terjadi di seluruh dunia, termasuk berbagai wilayah KBG di Indonesia. Misalnya, publikasi di media

⁸⁶ Yanuarius Seran, *Pengembangan Komunitas Basis: Cara Baru Menjadi Gereja dalam Rangka Evangelisasi Baru* (Yogyakarta: Pustaka Nusatama, 2007), 104–105.

⁸⁷ Volf, *Community Formation*, 231.

⁸⁸ Kalilombe, *Position Papers*, 264.

sosial elektronik tentang apa yang terjadi di Waena,⁸⁹ Sikka,⁹⁰ Larantuka,⁹¹ Denpasar,⁹² dan Pangkal Pinang.⁹³ Ini memaksa orang beralih kepada dunia virtual. Galligan-Stierle, mantan presiden Asosiasi Sekolah Tinggi dan Universitas Katolik, berkata, "*Now is the time to double-down on creativity. Now is the time to search online for sites and delivery systems that can develop student leaders, build community, deepen faith, form conscience, cultivate one's best self and empower just actions.*"⁹⁴ Sementara itu, KBG di lingkungan Keuskupan Agung Jakarta, misalnya, bisa melaksanakan Kombas di tengah wabah Corona selama hampir dua bulan melalui pemanfaatan teknologi Zoom.⁹⁵ Tentang Zoom, Rubio, profesor etika sosial Kristen di Sekolah Teologi Jesuit, Santa Clara University California, mengatakan:

*Zoom was, as one of my friends said, like "Facebook come alive." I could have the church I believed in without ever leaving my home. Yet I also strongly believe in the idea of a local parish, where you show up to worship with people who aren't like you, but to whom you are connected as members of the Body of Christ.*⁹⁶

- ⁸⁹ Robert, "Terkait Virus Corona Gereja Katolik Kristus Terang Dunia Waena Keluarkan Himbauan Tentang Perayaan Ekaristi," diakses 30 Mei 2020, <https://www.m.wartaplus.com/read/9538/Terkait-Virus-Corona-Gereja-Katolik-Kristus-Terang-Dunia-Waena-Keluarkan-Himbauan-Tentang-Perayaan-Ekaristi>.
- ⁹⁰ Redaksi Florespedia, "Cegah Corona di Sikka, Aktivitas Gereja yang Libatkan Banyak Orang Ditiadakan," diakses 30 Mei 2020, <https://kumparan.com/florespedia/cegah-corona-di-sikka-aktivitas-gereja-yang-libatkan-banyak-orang-ditiadakan-1t4Es72V3Es>.
- ⁹¹ Tarwan Stanis, "Misa Perayaan Pekan Suci di Keuskupan Larantuka Akan Dilaksanakan Tanpa Umat," diakses 30 Mei 2020, <https://www.florespost.co/2020/03/22/misa-perayaan-pekan-suci-di-keuskupan-larantuka-akan-dilaksanakan-tanpa-umat>.
- ⁹² Febri Kabur, ed., "Cegah Penyebaran Virus Corona, Ini Himbauan Pastor Paroki Katedral Denpasar," diakses 30 Mei 2020, <https://media-wartanusanantara.id/2020/03/17/cegah-penyebaran-virus-corona-ini-himbauan-pastor-paroki-katedral-denpasar/>.
- ⁹³ Rinto Situmorang, "Cegah Penyebaran Korona, Keuskupan Pangkal Pinang Tiadakan Misa dan Pengakuan Dosa Massal hingga 3 April," diakses 30 Mei 2020, <https://sindobatam.com/cegah-penyebaran-korona-keuskupan-pangkal-pinang-tiadakan-misa-dan-pengakuan-dosa-massal-hingga-3-april>.
- ⁹⁴ Michael Galligan, "Creativity for college students," diakses 1 Juni 2020, <https://www.ncronline.org/news/coronavirus/church-after-coronavirus-how-ourcommunities-are-changing>.
- ⁹⁵ Menurut Tjiumena, salah satu pengurus Badan Pelayanan Keuskupan Pembaruan Karismatik Katolik Keuskupan Agung Jakarta, terbentuk juga PDPKK (Persekutuan Doa Pembaruan Karismatik Katolik). Berto, "Semakin Eksis dengan Komunitas Basis," diakses 31 Mei 2020, <https://sathora.or.id/2789/semakin-eksis-dengan-komunitas-basis>.
- ⁹⁶ Heidi Schlumpf, Michael Sean Winters, and Joshua J. McElwee, "The church after coronavirus: How our communities are changing." *Coronavirus*. 1 April 2020. Diakses 1 Juni

Teknologi virtual, seperti Zoom, telah hadir untuk menolong seorang Kristen “tetap memiliki” gereja yang ia percayai tanpa meninggalkan rumah, meskipun hadir secara fisik dalam pertemuan jemaat lokal tetap merupakan sebuah kebutuhan.

Pandemi juga memaksa KBG di tempat-tempat lain di dunia, misalnya di Afrika, untuk merespons dengan cara yang serupa. Kaufa menulis:

Yes, with social distancing as a WHO recommendation and ban on public gatherings by authorities, Christians can no longer congregate in the basilicas, parish churches or in homes for Small Christian Community meetings. Christians who used to come together as a family of God in the neighborhood, share the Word of God, pray together and plan some work of mercy are now turning to virtual reality systems that can still help them to get spiritual nourishment.⁹⁷

Gereja, termasuk juga KBG, kini beralih kepada sistem-sistem realitas virtual untuk memperoleh pemeliharaan rohani. Namun, dalam konteks KBG di Afrika, ia beretorika:

Looking at the mobile phone penetration in AMECEA region, and more especially the utility of WhatsApp among mobile phone users, does it not give our Small Christian Communities great opportunities to reach out to one another and support each other during these difficult times by praying together, share faith stories and information? Is this not a ground breaking for doing SCC meetings differently?⁹⁸

Jadi, pandemi adalah penghalang, tetapi pada saat yang sama, kesempatan besar menjangkau keluar dan sebuah pembongkaran landasan untuk melakukan pertemuan KBG secara berbeda. Orobator, Presiden Konferensi Jesuit Afrika-Madagaskar, menulis,

Thankfully the curtailment of sacramental and congregational worship has spurred the people of God to discover unorthodox spaces for communion and

2020. <https://www.ncronline.org/news/coronavirus/church-after-coronavirus-how-our-communities-are-changing>.

⁹⁷ Andrew Kaufa, “AMECEA: WhatsApp Small Christian Community Meetings in the Context of Covid-19,” diakses 31 Mei 2020, <https://www.americamagazine.org/politics-society/2020/05/04/covid-19-crisis-grows-latin-americas-basic-ecclesial-communities-step>.

⁹⁸ Kaufa, “AMECEA.”

connection. We are inventing alternative ways of celebrating and ministering unto ourselves using relatively affordable online tools."⁹⁹

I'd settle for a post-coronavirus church that adopts tele-ministry to enable the faithful fulfill sacramental needs via Skype, FaceTime, WhatsApp or Zoom with clear conscience."¹⁰⁰

Gereja pasca Covid-19 tidak perlu meninggalkan apa yang telah diadopsi di masa pandemi, sejauh hal itu baik. Fullam bahkan mengungkapkan natur ekaristis (ucapan syukur) dan inkarnasional yang makin terasa, dari virtualisasi ruang liturgis yang terjadi akibat pandemi. Ia menulis:

*There is something eucharistic about virtual dinner with friends—we break bread together, apart—in an event that is more than a phone call. In our technological age, distance need not have stopped me from virtual dinner with friends across the country, but oddly it did ... Likewise, in virtual church, there is a chorus of "What do you need?" "Can I shop for you?" Our virtual parishioners are more eager than ever to respond to the simple incarnate needs in others' lives—as simple as the bread and wine that we shared pre-pandemic.*¹⁰¹

Pada saat yang sama, kontak lokal yang lebih intim pun terjadi. Fullam melanjutkan, *"our communities are more physical, more incarnate. I spend more time attending to my physical micro-community of spouse, home, garden and neighborhood."*¹⁰² Dalam situasi pandemi ini, di satu sisi, orang terhalang untuk melakukan kontak dengan orang lain, tetapi di sisi lain, perjumpaan fisik dengan komunitas alamiah yang lebih kecil dapat terjadi makin intim dan intens, sehingga makin memperdalam karakter inkarnasional kita dalam komunitas. Namun pada saat yang sama, natur inkarnasional yang sama juga dapat terjadi di ruang virtual.

Situasi seperti ini berhubungan juga dengan kondisi *new normal*. Apakah *new normal* atau kenormalan baru?¹⁰³ Menurut Pongoh, seorang dosen dan konsultan transportasi dan logistik,

⁹⁹ Agbonkhianmeghe Orobator, "Venturing into existential peripheries," 1 Juni 2020, <https://www.ncronline.org/news/coronavirus/church-after-coronavirus-how-our-communities-are-changing>

¹⁰⁰ Orobator, "Venturing into existential peripheries."

¹⁰¹ Lisa Fullam, "A Paradox of Incarnation," diakses 31 Mei 2020, <https://www.ncronline.org/news/coronavirus/church-after-coronavirus-how-our-communities-are-changing>.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Mengenai istilah kenormalan baru lihat Albertus Adit, "Ini Padanan Kata 'New Normal' dari Badan Bahasa Kemendikbud," diakses 28 Mei 2020, <https://edukasi.kompas.com/>

Istilah “*New Normal*” pertama kali digunakan oleh Roger McNamee, seorang investor teknologi, yang mengulas dalam sebuah artikel oleh Polly LaBarre berjudul “*The New Normal*” di majalah *Fast Company* pada tanggal 30 April 2003. Menurut Roger McNamee, yang menciptakan istilah, “*New Normal*” atau Normal Baru adalah suatu waktu di mana kemungkinan besar Anda bersedia bermain dengan aturan baru untuk jangka panjang.¹⁰⁴

Dalam konteks pandemi Covid-19, Adisasmita, Ketua Tim Pakar Gugus Tugas Percepatan Penanganan Covid-19, menjelaskan, “*new normal* adalah perubahan perilaku untuk tetap menjalankan aktivitas normal namun dengan ditambah menerapkan protokol kesehatan guna mencegah terjadinya penularan Covid-19.”¹⁰⁵

Dalam konteks gerejawi, kenormalan baru berarti perubahan perilaku untuk tetap menjalankan aktivitas liturgis, tetapi dengan menerapkan protokol kesehatan guna mencegah penularan Covid-19. Artinya, kontak dalam pelayanan gerejawi tetap dapat dilakukan, sejauh dilakukan dengan tetap menerapkan protokol kesehatan. Ini adalah hakekatnya *new-normal*. Semua kembali normal, tetapi ada penyesuaian diri (*adjustment*) untuk hal-hal baru. Ini artinya, liturgi di ruang virtual, dapat dilakukan bersama-sama dengan liturgi dari lokal dan komunitas alamiah dengan tetap memerhatikan protokol kesehatan. Tidak perlu memilih salah satu, *either-or*, melainkan *both-and*.

Lima telah menyajikan liputan tentang apa yang telah dikerjakan KGB di Amerika Latin, “*As Covid-19 Crisis Grows, Latin America’s Basic Ecclesial Communities Step Up to Help*,” dengan mengatakan,

“*in many countries members of basic ecclesial communities—known in Latin America as C.E.B.s, from the abbreviation in Spanish and Portuguese—are stepping up to assist the most vulnerable and to reflect on new paths for their societies once the pandemic subsides.*”¹⁰⁶

read/2020/05/26/152138171/ini-padanan-kata-new-normal-dari-badan-bahasa-kemendikbud.

¹⁰⁴ H. Alvy Pongoh, “Memahami Istilah ‘New Normal’,” diakses 29 Mei 2020, <https://www.kompasiana.com/hpinstitute/5ead17b5d541df3e62051864/memahami-istilah-new-normal>.

¹⁰⁵ Dandy Bayu Bramasta, “Mengenal Apa Itu New Normal di Tengah Pandemi Corona...,” diakses 29 Mei 2020, <https://www.kompas.com/tren/read/2020/05/20/063100865/mengenal-apa-itu-new-normal-di-tengah-pandemi-corona>.

¹⁰⁶ Eduardo Campos Lima, “*As Covid-19 Crisis Grows, Latin America’s Basic Ecclesial Communities Step Up to Help*,” diakses 31 Mei 2020, <https://www.americamagazine>.

Di tengah suasana pandemi, KBG tetap bergerak dalam lokal dan komunitas alamiah mereka. Hal ini dimungkinkan karena, sebagaimana dinyatakan Boff, KBG telah terstruktur dengan baik di negara-negara di mana ia tetap aktif. KBG memiliki dua karakteristik yang dapat membantu memerangi virus corona dan melindungi orang miskin: sangat terorganisir dengan baik dan mampu membuat kontak, memberikan informasi (seperti KBG di Nawaripi, Papua, yang menolong menyediakan data untuk penyaluran bantuan) dan mengingatkan orang-orang tentang tindakan pencegahan.¹⁰⁷

Selain itu, anggota KBG memiliki rasa solidaritas dan kolaborasi yang hebat. Dengan murah hati, meski membahayakan hidup mereka sendiri, mereka dapat mengatur produksi masker buatan sendiri dan menyediakan produk pembersih untuk semua orang di wilayah mereka; mereka telah membantu para korban pandemi yang paling rentan di berbagai tingkatan. Aksi-aksi nyata KBG terlihat, misalnya, di El Salvador, Ekuador, Meksiko, Argentina.¹⁰⁸ Nampak jelas kehadiran KBG yang masih tetap relevan di tengah situasi pandemi. Bahkan karena sifat terorganisirnya, kehadirannya menjadi sangat menolong.

Demikian keberadaan KBG di masa pandemi tidak kehilangan relevansinya, bahkan memiliki signifikansi tersendiri. KBG tetap mampu memanfaatkan dengan kreatif ruang-ruang virtual tetapi pada saat yang sama tidak meninggalkan liturgi dari lokal dan komunitas alamiah, lewat aksi-aksi langsung yang terorganisir. Melalui KBG, relasi antara “liturgi dari komunitas lokal dan alamiah” dengan “virtualisasi ruang liturgis” tidak perlu ada dalam hubungan “*either-or*,” melainkan “*both-and*.” Apalagi di fase *new normal*, justru mengajak masyarakat untuk kembali menjalani kehidupan seperti semula (dengan normal). Di saat yang sama, ia beradaptasi dengan cara-cara baru dalam interaksinya. KBG memiliki signifikansi untuk berperan menghadirkan “liturgi lokal dan komunitas yang alamiah” dengan berani, kreatif, dan kolaboratif, dan pada saat yang sama, memanfaatkan “liturgi dalam ruang-ruang virtual” untuk makin memperdalam jiwa inkarnasional dan ekaristis dalam relasi antar manusia.

org/politics-society/2020/05/04/covid-19-crisis-grows-latin-americas-basic-ecclesial-communities-step.

¹⁰⁷ Wahyu Ilahi, “Paroki St. Stefanus Sempan Salurkan Sembako, Masker dan Disinfektan,” diakses 31 Mei 2020, <http://timikaexpress.com/paroki-st-stefanus-sempan-salurkan-sembako-masker-dan-disinfektan>.

¹⁰⁸ Lima, “As Covid-19 Crisis Grows.”

Penutup

Liturgi komunitas lokal dan alamiah sebagaimana *à la* KBG adalah sebuah cara yang seharusnya ada dalam eklesiologi. Secara historis, KBG telah menjadi jawaban atas kebutuhan pelayan yang jumlahnya terbatas di tengah luasnya medan pelayanan. Ini dilakukan dengan memerengkapi orang-orang untuk mendidik demi perubahan. Ada sebuah gerakan partisipatif yang polisentrik dengan mempercayakan kepada kaum awam tugas pastoral tertentu, setelah memerengkapi mereka. KBG juga telah memperlihatkan kekuatannya dalam menampilkan fleksibilitas dalam berkolaborasi dalam jaringan, sehingga memungkinkan KBG melakukan pelayanan-pelayanan liturgis secara utuh.

Secara teologis-biblis, KBG adalah pola komunitas lokal alamiah yang sudah dikenal dalam kehidupan gereja mula-mula, melalui eksistensi gereja-gereja rumah (*house churches*). Alkitab memperlihatkan aspek lokalitas dari Gereja, dalam hal ini pertama-tama menunjuk pada sebuah kumpulan yang konkret, di tempat yang spesifik. Gereja rumah menjadi wujud kumpulan yang konkret, di tempat yang spesifik. Jadi liturgi dari komunitas lokal dan alamiah sebagaimana terekspresi lewat KBG adalah sebuah fenomena yang tidak asing di Alkitab.

Secara teologis, KBG berkaitan dengan teologi Trinitarian. Keberadaan KBG sebagai komunitas kecil menjadi cerminan ketritunggalan Allah sendiri. Selain itu KBG (sebagai representasi “Model Gereja: Komunitas Para Murid”) juga paling baik mempromosikan pemuridan dalam jangkauan yang sepenuhnya berdimensi Kerajaan Allah. Selain itu, KBG juga dapat mewujudkan “keimamatan orang percaya” (*the universal priesthood of believers*) sebagaimana yang diajarkan Alkitab. KBG mewujudkan menjadi komunitas yang polisentris-paritisipatif (*a polycentric-participative community*).

Mengetahui signifikansi liturgi dari lokal dan komunitas alamiah seperti KBG, lalu apakah kita harus menempatkan “liturgi dari komunitas lokal dan alamiah” dan “virtualisasi ruang liturgis” dalam relasi “*either-or*,” seolah-olah yang satu harus meniadakan yang lain? Atau adakah kemungkinan bahwa keduanya berada dalam relasi “*both-and*”? Jawabannya adalah “ya,” keduanya dapat, bahkan di dalam cara-cara yang inovatif dan kreatif, harus diletakkan dalam relasi *both-and*, dan bukannya saling meniadakan. Pada titik ini, KBG menemukan relevansinya karena keberadaannya yang sudah teruji dalam

kolaborasi jaringan, terorganisir, dan memiliki semangat komunitas dan lokalitas yang tinggi.

Kepustakaan

- Adriance, Madeleine Cousineau. "Agents of Change: The Roles of Priests, Sisters, and Lay Workers in the Grassroots Catholic Church in Brazil." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, no. 3 (1991): 292-305.
- . "Opting for the Poor: A Social-Historical Analysis of the Changing Brazilian Catholic Church." *Sociological Analysis* 46, no.2 (1985): 131-146. <https://doi.org/10.2307/3711056>.
- . "Whence the Option for The Poor?" *Cross Currents* (1984-5): 500-7.
- Avezedo, Marcello de C. "Basic Ecclesial Communities: A Meeting Point of Ecclesio-logies." *Theological Studies* 46 (1985): 601-20.
- Banawiratma. J.B. *Tempat dan Arah Gerakan Oikumenis*. Jakarta: Gunung Mulia, 1994.
- Blowers, LaVerne. "Ecclesiogenesis: Birth of the Church, or Birth of Utopia?" *Missiology: An International Review* 17, no.4 (1989): 405-420. <https://doi.org/10.1177/009182968901700402>.
- Boff, Clodovis "The Nature of Basic Christian Communities." *Concilium* no. 144 (1981): 53-58.
- Boff, Leonardo. "Ecclesiogenesis: Ecclesial Basic Communities Re-invent the Church." *Mid-Stream* 20, no.4 (1981): 431-488.
- . *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*. Diterjemahkan oleh Robert R. Barr. New York: Orbis, 1986.
- Bosch, David J. *Transformasi Misi Kristen: Sejarah Teologi Misi yang Mengubah dan Berubah*. Diterjemahkan oleh Stephen Suleeman. Jakarta: Gunung Mulia, 2009.
- Brown, Robert McAfee. *Preface pada The Power of the Poor in History*, oleh Gustavo Gutierrez, vi-xvi. Oregon: Wipf and Stock, 1983.
- Castaldo, Chris. *Talking with Catholics about The Gospel: A Guide for Evangelicals*. Grand Rapids: Zondervan, 2015.
- Cava, Ralph Della. "The Church and the Arbetura in Brazil, 1974-1985." Working Paper no.114, November 1988. Kellogg Institute for International Studies. https://kellogg.nd.edu/sites/default/files/old_files/documents/114.pdf

- Cavendish, James C. "Christian Base Communities and the Building of Democracy: Brazil and Chile." *Sociology of Religion* 55, no. 2 (1994): 179–195. <https://doi.org/10.2307/3711856>.
- Cleary, Edward L. *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church*. New York: Paulist, 2009.
- Coleman, Robert E. *Rencana Agung Penginjilan*. Diterjemahkan oleh G.J. Tiendas dan W. Stanley Heath. Bandung: Kalam Hidup, 2004.
- Cook, Guillermo. *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective*. Maryknoll: Orbis, 1985.
- Deelen, Gottfried. "The Church on Its Way to the People: Basic Christian Communities in Brazil." *Cross Current* 30, no. 4 (1980–1): 385–408. <https://www.jstor.org/stable/24458121>.
- Dulles, Avery. *Models of the Church, Expanded Edition*. New York: Doubleday, 1987.
- End, Thomas van den. *Harta dalam Bejana: Sejarah Gereja Ringkas*. Jakarta: Gunung Mulia, 1997.
- Gehring, Roger W. *House Church and Mission: The Importance of Household Structures in Early Christianity*. Massachusetts: Hendrickson, 2004.
- González, Justo L. "The Option for the Poor in Latin American Liberation Theology," dalam *Poverty and Ecclesiology: Nineteenth-Century Evangelicals in the Light of Liberation Theology*, ed. Anthony L. Dunnavant. Collegeville: Liturgical, 1992.
- Grudem, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Leicester: InterVarsity, 1994.
- Hewitt, Warren Edward. "Basic Christian Communities of the Middle-Classes in the Archdiocese of Sao Paulo." *Sociological Analysis* 48, no. 2 (1987): 158–66.
- Kalilombe, Patrick A. "Position Papers: An Overall View on Building Christian Communities." *African Ecclesial Review* 18, no.5 (1976): 261–275.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*. Downers Grove: InterVarsity, 2002.
- Keuskupan Sibolga. "Metodologi Praktis untuk Pastoral Transformatif: Dokumen Keputusan Sinode I Tahun 2009." Dalam "Spiritualitas Pascareformasi: Keluar dari Benteng Kemapanan Kultis," *Di Sini Aku Berdiri (Martin Luther): Percikan Pemikiran dan Refleksi 500 Tahun Reformasi*, diedit oleh Anwar Tjen. Jakarta: Bina Kasih, 2017.

- Kieser, B. "Gereja di basis – Gereja Teladan Demokrasi?" *Orientasi Baru*, no. 12. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- KKI Misio. "Spiritualitas Animator-Animatris dan Pendamping Bina Iman Anak Misioner," diakses 7 Januari 2019. <https://dokumen.tips/documents/spiritualitas-animator-animatris.html>.
- Kroeger, James H. *50 Jejak Konsili Vatikan II*. Yogyakarta: Kanisius, 2013.
- Kuhl, Dietrich. *Sejarah Gereja: Gereja Mula-mula di dalam Lingkungan Kebudayaan Yunani-Romawi (30–500)*. Malang: YPPII, 1992.
- Libânio, J.B. "Experiences with the Base Ecclesial Communities in Brazil." *Missiology: An International Review* 8, no.3 (1980): 319–338. <https://doi.org/10.1177/009182968000800305>.
- Lopes, João Carlos. "A Response to LaVerne Blowers' 'Ecclesiogenesis: Birth of the Church or Birth of Utopia?'" *Missiology: An International Review* 17, no.4 (1989): 422–424, <http://doi.org/10.1177/009182968901700404>.
- Lorscheider, Aloisio. "Basic Ecclesiastical Communities in Latin America," *African Ecclesial Review* 19, no.3 (1977): 142–248.
- Mainwaring, Scott. "Grassroots Catholic Groups and Politics in Brazil, 1964–1985." Working Paper 098, Agustus 1987. Kellogg Institute for International Studies. <https://kellogg.nd.edu/documents/1292>.
- Margana, A. *Komunitas Basis: Gerak Menggereja Kontekstual*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Marins, Jose. "Basic Ecclesial Communities in Latin America." *International Review of Mission* 68, no. 271 (1979): 235–242. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6631.1979.tb01314.x>.
- Mawene, Marthinus Th. "Christ and Theology of Liberation in Papua." *Exchange* 33, no. 2 (2004): 153–79. <https://doi.org/10.1163/1572543042434916>.
- Nakanose, Shigeyuki. "Response to LaVerne Blowers' 'Ecclesiogenesis: Birth of the Church, or Birth of Utopia?'" *Missiology: An International Review* 17, no. 4 (1989): 421–422. <http://doi.org/10.1177/009182968901700403>.
- Ogden, Greg. *Transforming Discipleship: Pemuridan yang Mengubah*. Diterjemahkan oleh Tim Literatur Perkantas Jatim. Surabaya: Perkantas, 2003.
- Paulus VI. *Imbauan Apostolik tentang Karya Pewartaan Injil dalam Jaman Modern Evangelii Nuntiandi (8 Desember 1975)*, § 58. Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan Konferensi Waligereja Indonesia, 2016.

- Rainwater, Conan. "Christian Base Communities in Peru: Lessons for North America." *Quest: A Journal of Undergraduate Research* 5 (2015): 84.
- Rhodes, J. Stephen. "Interpreting Reality in Latin American Base Communities." *International Bulletin of Missionary Research* 13 no. 3 (1991): 110-114.
- Ruether, Rosemary. "'Basic Communities': Renewal at the Roots." *Christianity and Crisis* 41, no.14 (1981): 234-237.
- Sanks, T. Howland. "Forms of Ecclesiality: The Analogical Church." *Theological Studies* 49, no.4 (1988): 695-708. <https://doi.org/10.1177/004056398804900405>.
- Seran, Yanuarius. *Pengembangan Komunitas Basis: Cara Baru Menjadi Gereja dalam Rangka Evangelisasi Baru*. Yogyakarta: Pustaka Nusatama, 2007.
- Simanjutak, Elvina. "Spiritualitas Pascareformasi: Keluar dari Benteng Kemapanan Kultis," *Di Sini Aku Berdiri (Martin Luther): Percikan Pemikiran dan Refleksi 500 Tahun Reformasi*. Diedit oleh Anwar Tjen. Jakarta: Bina Kasih, 2017.
- Utama, Ignatius L. Madya, dan Matheus Purwatma, ed. *Setelah Setengah Abad, Kemana Kita Melangkah?: Merayakan, Merefleksikan, dan Mewujudkan Roh Konsili Vatikan II*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Volf, Miroslav. "Community Formation as an Image of the Triune God: A Congregational Model of Church Order and Life." Dalam *Community Formation in the Early Church and in the Church Today*, diedit oleh Richard N. Longenecker. Massachusetts: Hendricson, 2002.
- Wahono, Francis. "Komunitas Umat Basis sebagai Jembatan Gereja Mendunia: Sebuah Refleksi atas *Gaudium et Spes* dari Perspektif Bumi Perbatasan." Dalam *Setelah Setengah Abad, Ke Mana Kita Melangkah? Merayakan, Merefleksikan, dan Mewujudkan Roh Konsili Vatikan II*, diedit oleh Ignatius L. Madya Utama dan Matheus Purwatma. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Warren, Tish Harrison. *Liturgy of the Ordinary: Liturgi (Kebiasaan) Kehidupan Seharian-hari*. Surabaya: Literatur Perkantas, 2019.

3 Aspek-aspek Praktis

Revitalisasi Gereja melalui Pemberdayaan Jemaat Berbasis Rekoleksi Pengalaman: Sebuah Upaya untuk Mengintegrasikan Pengalaman ke dalam Kehidupan Gerejawi

Michael Alexander

Pendahuluan

Dalam berita media *online* pada pertengahan tahun 2019 yang lalu, situs Tirta.id memuat info grafis yang menunjukkan keberadaan sembilan gereja di wilayah Jakarta dan sekitarnya yang memiliki anggota jemaat lebih dari 10.000 orang.¹ Menariknya, delapan dari kesembilan gereja tersebut berakar pada mazhab yang memberikan *penekanan* pada pengalaman umat. Pengamatan umum memunculkan dugaan awal bahwa pengalaman merupakan daya tarik tersendiri bagi umat. Jika dugaan tersebut benar, maka upaya revitalisasi hidup bergereja perlu memperhatikan kecenderungan tersebut. Implikasinya, revitalisasi menuntut integrasi pengalaman ke dalam praktik bergereja.

Namun, “pengalaman” tidak sekadar mengacu pada persepsi psikologis dan stimulasi emosi. Pengalaman merupakan kategori yang lebih luas namun mencakup persepsi psikologis dan emosi.² Dengan mengacu pada pandangan George Mavrodes, Frame mengatakan bahwa pengalaman merupakan sumber pengetahuan, termasuk dalam kehidupan kristiani baik secara personal maupun komunal, di mana perlu kesadaran bahwa pengalaman membawa bias nilai.³ Karena itu, meski tidak dapat diabaikan,

¹ Mawa Kresna, “Mega Church di Indonesia: Menjual Mukjizat dan Klaim Kesuksesan,” *Tirta.id*, 25 Juli 2019, diakses 2 Desember 2019, <https://tirta.id/mega-church-di-indonesia-menjual-mukjizat-dan-klaim-kesuksesan-eeZn>.

² John Frame, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief* (Phillipsburg: P&R, 2013), 753-754; 756 dst.

³ *Ibid.*

pengalaman *saja* tidak dapat menjadi dasar normatif dalam hidup bergereja. Kitab Suci harus tetap menjadi landasan hidup bergereja. Frame menyeimbangkannya dengan pengalaman empiris dan diskursus rasio.⁴ Implikasinya, upaya integrasi pengalaman mensyaratkan penataan untuk menjaga kesetimbangan dan keterhubungan triangular antara pengalaman personal, komunal dan revelasional.

Untuk mendiskusikan hal tersebut, secara berurutan, bagian pertama tulisan ini akan memaparkan perspektif atau lensa yang akan penulis gunakan untuk memahami model pemberdayaan berbasis rekoleksi pengalaman seseorang. Kemudian, penulis akan menjelaskan argumenasinya tentang mendesaknya upaya integrasi pengalaman ke dalam kehidupan gerejawi. Selanjutnya, penulis akan menyediakan model pemberdayaan jemaat yang bertolak dari pengalaman komunal. Di bagian akhir, penulis akan memberikan sudut pandang normatif dan justifikasi teologis bagi upaya revitalisasi hidup bergereja melalui integrasi pengalaman dalam kehidupan gerejawi.

Model Pemberdayaan Berbasis Rekoleksi Pengalaman

Pertanyaan yang muncul, bagaimana cara menata dimensi pengalaman dan mengintegrasikannya ke dalam kehidupan gerejawi? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis mengusulkan sebuah model pemberdayaan jemaat berbasis rekoleksi pengalaman. Pengalaman terbaik kolektifitas diandaikan sebagai penggerak hidup bergereja dengan relasi egaliter yang partisipatif sebagai prasyarat niscaya. Konstruksi model akan menggunakan kerangka triperspektif sebagai pengikat tiga lensa paradigmatis yang

⁴ Ibid., 755. Frame menulis, “*epistemological attempts to build up the fabrics of human knowledge from ‘pure experience’ (corresponding to ‘brute facts’), untainted by any use of reasons (empiricism), or from reason alone apart from experience (rationalism) cannot succeed... there is no bedrock except the divine Word.*” Dari kutipan ini, tampak upaya Frame menempatkan pengetahuan sebagai tema yang ditinjau dengan menggunakan tiga lensa berbeda. Keutamaan diberikan pada Kitab Suci. Namun, keutamaan tersebut berada di dalam keseimbangan dengan kedua lensa lainnya. Penulis akan mempergunakan kerangka Frame tersebut. Pengalaman akan ditempatkan sebagai tema pusat. Konstruksi pengalaman akan dirumuskan melalui tinjauan eksistensial, situasional dan normatif (lih. cat. 5 di bawah).

dipergunakan dalam tulisan ini.⁵ Lensa-lensa tersebut akan menyorot pengalaman dari perspektif yang berbeda, yakni dari perspektif eksistensial, situasional dan normatif.

Ketiga lensa tersebut adalah paradigma andragogis, apresiatif, dan teologi optimists. Paradigma andragogis merupakan alternatif dari pedagogi tradisional. Mengikuti kerangka triperspektivalisme, paradigma andragogis akan digunakan sebagai lensa eksistensial yang menyorot diri subyek dan pengalamannya. Paradigma ini menghubungkan perspektif eksistensial dengan landasan normatif secara dialogis. Pengalaman subyek tidak mendefinisikan landasan normatif. Demikian pula sebaliknya. Namun, untuk menghindari sifat subjektif pengalaman personal dan kecenderungan mempergunakannya sebagai landasan normatif pengganti Kitab Suci, maka diperlukan paradigma lain yang membingkai pengalaman personal umat.

Kedua, paradigma apresiatif. Paradigma ini digunakan untuk melakukan tinjauan situasional atas hidup bergereja. Pengalaman komunal jemaat sesuai konteks lokal akan dipakai sebagai pembeda pengalaman personal umat. Di sini perspektif eksistensial terhubung dengan tinjauan situasional. Pengalaman subjektif tidak diabaikan namun direlasikan dengan pengalaman subyek-subyek lain sehingga terbentuk jaring pengalaman bersama. Meski demikian, tidak semua pengalaman komunal memberikan sumbangsih positif terhadap pengembangan hidup bergereja. *Appreciative Inquiry* sebagai metode pemberdayaan yang akan dipaparkan dalam bagian ini beranggapan bahwa pengalaman terbaik kolektivitas merupakan pendorong efektif yang menggerakkan komunitas. Pendekatan apresiatif berpendapat bahwa melalui inkuiri yang merekoleksi pengalaman terbaik komunitas iman, kekuatan internal serta daya hidup yang menggerakkan gereja dapat ditemukan.⁶ Bertolak dari sana, sasaran di masa

⁵ Triperspektivalisme merupakan kerangka pandang yang dirumuskan oleh John Frame. Ia menggunakan kerangka tersebut sebagai sudut pandang dalam menelaah berbagai tema. Frame merumuskan tiga sudut pandang: normatif, eksistensial dan situasional. Penjelasan singkat dapat dilihat dalam John Frame, "A Primer on Perspectivalism," *The Work of John Frame and Vern Poythress*, 4 Juni 2012, diakses 26 Februari 2020, <https://frame-poythress.org/what-is-triperspectivalisme>.

⁶ Kata "inkuiri" yang digunakan di sini dan khususnya dalam bagian kedua tulisan merupakan kata serapan yang mengacu pada *inquiry* dalam bahasa Inggris. KBBI Daring belum memuat kata tersebut. Meski demikian kata "inkuiri" telah banyak dipakai dalam kepustakaan yang lebih luas. "Penyelidikan" atau "penelaahan" merupakan padanan kata yang sesuai. Penulis tetap mempertahankan kata serapan "inkuiri" untuk memunculkan kekhasan makna yang

depan serta strategi pencapaiannya dirumuskan secara partisipatif oleh anggota jemaat.

Ketiga, teologi optimistik. Pengintegrasian dimensi pengalaman, baik secara personal maupun komunal, ke dalam hidup bergereja memerlukan perspektif normatif yang mendukung sekaligus memberikan arah bagi pengintegrasian tersebut. Kitab Suci tetap merupakan landasan normatif dalam hidup bergereja. Namun, landasan tersebut perlu disorot dengan menggunakan kacamata yang ramah terhadap pengalaman. Teologi optimistik yang memberikan penekanan pada berkat asali merupakan perspektif alternatif yang diusulkan. Dalam bagian berikut ini, gagasan Fox digunakan sebagai titik tolak. Selanjutnya, kedua paradigma lain akan diintegrasikan ke dalam keseluruhan kerangka pemikiran.

Pergeseran Paradigma Pertama: Paradigma Andragogis sebagai Perspektif Eksistensial

Dalam kerangka triperspektivalisme, sudut pandang normatif terhubung dengan lensa eksistensial dan situasional. Paradigma andragogis akan dipergunakan untuk menyorot pengalaman dari perspektif eksistensial. Melaluinya, pengalaman merupakan penghubung kedua sudut pandang. Melalui pengalaman, norma ideal (*ideal theoretical forms*) terhubung dengan realita eksistensial (*actual moral practice*). Pada dirinya, realita pengalaman senantiasa bergerak dalam siklus yang menguji—bukan sekadar diuji oleh—norma ideal. Karakter dialektis merupakan ciri yang menghubungkan ideal dan realitas. Pengabaian pengalaman berpotensi memutuskan hubungan kedua perspektif. Karena itu, mengintegrasikan pengalaman ke dalam hidup bergereja merupakan hal yang mendesak.

Sketsa Awal

Dalam karya klasik yang ditulisnya, John Dewey melakukan pembedaan atas pendidikan tradisional dan progresif.⁷ Yang pertama merupakan corak pendidikan yang berpusat pada materi dan ditransmisikan melalui

terkandung di dalamnya. Kekhasan tersebut akan disinggung dalam bagian kedua tulisan ini.

⁷ John Dewey, *Pengalaman dan Pendidikan* (Yogyakarta: Kepel, 2002).

“paksaan” kepada naradidik. Gagasan ini sejajar *banking model* yang menodepositokan pengetahuan ke dalam diri naradidik. Pola pendidikan tradisional selanjutnya dikontraskan Dewey dengan pendidikan progresif atau gaya baru. Ia pun merumuskan filsafat pendidikan, yang memasukkan unsur pengalaman di dalamnya, seperti berikut,

Paksaan dari atas dipertentangkan dengan ekspresi individualistis dan usaha menumbuhkannya; disiplin eksternal dipertentangkan dengan kegiatan bebas; belajar dari buku dan guru dipertentangkan dengan proses belajar melalui pengalaman.⁸

Dari ketiga kontras di atas tampak ekspresi, kebebasan dan pengalaman mendapat tempat dalam filsafat pendidikan yang dikembangkannya. Sekalipun demikian Dewey tidak menganggap kebebasan bersifat mutlak. Kontrol sosial yang akan dipaparkan di bagian kedua digunakan sebagai pagar kebebasan. Sedangkan dalam hal pengalaman, ia menyebutkan bahwa tidak semuanya memiliki nilai edukatif yang sama. Bahkan, tidak semua pengalaman memiliki sifat pedagogis.⁹ Karena itu, ia memberikan tekanan pada kualitas pengalaman.

Sebuah pengalaman yang berkualitas memiliki nilai edukatif apabila membentuk rangkaian kesatuan pengalaman yang bersifat positif dan membangun. Prinsip pertama pengukur sekaligus pembentuk pengalaman disebut sebagai prinsip kontinuitas. Sedangkan prinsip kedua disebutnya sebagai prinsip interaksi. Maksudnya adalah bahwa suatu pengalaman memiliki kualitas pedagogis apabila membentuk hubungan timbal-balik antara kondisi objektif dan kondisi internal.¹⁰ Pada dasarnya, semua pengalaman merupakan dialektika antara kedua kondisi yang disebutkan di atas. Namun, Dewey menandakan pola pendidikan tradisional memberikan perhatian yang terlalu sedikit terhadap kondisi internal pembentuk pengalaman.

Pengamatan Dewey sejajar dengan Lai yang secara khusus menilik pola pengembangan umat dalam hidup bergereja.¹¹ Lai tidak mengikuti pembedaan antara pendidikan tradisional dengan progresif melainkan antara teori X dan

⁸ Ibid, 5

⁹ Ibid., 12

¹⁰ Ibid., 32

¹¹ John C. Lai, *Andragogy of the Oppressed: Emancipatory Education for Christian Adult*, (Washington: ERIC Clearinghouse, 1995), diakses 16 Februari 2020, <https://eric.ed.gov/?id=ED396104>.

teori Y. Teori X mengandaikan manusia tidak suka melakukan usaha, menghindari tanggung jawab, memilih untuk disuruh dan perlu diatur untuk memberikan hasil yang baik. Sedangkan teori Y berpendapat bahwa usaha adalah kegiatan alamiah, manusia dapat belajar bertanggung jawab dan mengarahkan diri, dan secara intrinsik memiliki motivasi untuk mencapai tujuan yang mereka kehendaki. Lai mengatakan,

Theory X assumes that: people dislike putting forth effort; they try to avoid responsibility; they prefer to be told what to do; and must be coerced and controlled to achieve goals. Theory Y, on the other hand, assumes, among other things, that: putting forth effort is natural; people can learn to be responsible and self-directed; and they will be intrinsically motivated to achieve goals they believe in or are committed to. Theory Y views the symptoms associated with Theory X as caused by the institutional environment ... the cause lie in management's methods of organization and control.¹²

Dari kutipan di atas tampak bahwa motivasi diri manusia digunakan sebagai titik tolak. Yang pertama menilai manusia secara negatif. Simbol "X" digunakan sebagai lambang penolakan. Sedangkan yang kedua memandang manusia secara positif. Simbol "Y" menunjukkan penerimaan dan keterbukaan. Dalam istilah teologis, teori X memandang manusia dari perspektif kejatuhan. Sedangkan teori Y menggunakan lensa berkat asali. Lensa ini akan dipaparkan di bagian ketiga. Lai sendiri menggunakan pembedaan Paulus mengenai keinginan daging dan keinginan Roh untuk membedakan keduanya (Gal. 5:17; Rm. 7:25).

Lai meneruskan dan menyatakan bahwa teori X mengakibatkan organisasi dijalankan dengan memperlakukan kaum dewasa seperti kanak-kanak. Artinya, anggota organisasi diperlakukan sebagai obyek belaka. Demikian pula dalam konteks gereja. Hal ini yang menyebabkan umat menjadi pasif, lesu, dan tidak bertanggung jawab. Mengacu pada kalimat terakhir kutipan di atas, tampak bahwa gejala negatif yang muncul disebabkan oleh pengelolaan organisasi yang tidak memberdayakan anggota untuk mencapai potensi maksimal yang mereka miliki. Ia mengatakan,

"Why should the laity put forth any effort when their leaders will do it for them? Why should they develop skills of critical thinking and spiritual discernment when they can hire a professional instead?"¹³

¹² Ibid., 4. (Penekanan oleh penulis).

¹³ Ibid., 5.

Ia lalu menyimpulkan, “*When leaders work from a theory X perspective, they develop organizations and processes which perpetuate immaturity, thus dependency, in followers.*”¹⁴

Jika pengamatan Lai benar, maka upaya melakukan revitalisasi gereja pertama harus dimulai dengan memasukkan asumsi Y dalam sistem kehidupan gerejawi. Hal ini tidak dimaksudkan untuk meninggalkan asumsi X dan menggantikannya dengan Y. Namun, gereja perlu mempertimbangkan faktor-faktor yang berperan dalam upaya pengembangan diri umat, sehingga potensi internal yang mereka miliki dapat dikembangkan secara maksimal.

Andragogi dan Pemberdayaan

Pada dasarnya andragogi sendiri bukan sebuah teori pemberdayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* mendefinisikan pemberdayaan sebagai proses memberdayakan, usaha membuat seseorang atau suatu kelompok memiliki daya, yakni kemampuan untuk melakukan suatu hal.¹⁵ Dalam konteks pemberdayaan jemaat, keunikan pola pengembangan diri umat perlu dipahami. Andragogi yang memusatkan perhatian pada metode dan strategi mengajar kaum dewasa dapat memberikan kerangka pemahaman tersebut, namun tidak berarti bahwa prinsip andragogis tidak dapat diterapkan pada pemuda dan remaja. Usia bukan kriteria pembeda utama, melainkan orientasi pengajaran. Apabila pedagogi yang semula ditujukan mendidik calon rohaniwan berorientasi pada diri pengajar,¹⁶ maka andragogi terarah pada diri naradidik, yakni umat:

Learner-centered strategies focus on the learner engaging in frequent reflection, problem solving, learning by experiences, and applying knowledge to real-world circumstances. Teacher-centered strategies, on the other hand, focus instead on the behaviors and practices of the teacher that produce possible result in the learner. Andragogical principles inform many current efforts in Christian education that focus on helping learners to be more involved in the educational process, everything from establishing their own learning goals and engaging in the ongoing journaling and reflection about the learning process to learning through direct experiences

¹⁴ Ibid

¹⁵ *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, s.v. “daya”

¹⁶ Malcolm S. Knowles, Elwood F. Holton III, dan Richard A. Swanson, *The Adult Learner: The Definitive Classic in Adult Education and Human Resource Development*, ed. ke-8 (London: Routledge, 2015), 28

(*servant event, mission trips, acts of service in the community, evangelism calls, etc.*).¹⁷

Pembedaan di atas menunjukkan kesejajaran antara andragogi dengan pendidikan progresif Dewey. Keduanya memasukkan pengalaman ke dalam filsafat pendidikan yang dikembangkannya. Bahkan, andragogi mengukuhkan dasar pengintegrasian pengalaman ke dalam sistem pendidikan dengan mengargumentasikan bahwa pola pengembangan diri berbasiskan pengalaman merupakan keunikan cara belajar kaum dewasa.

Knowles, dikenal sebagai Bapak Andragogi, mengemukakan 5 asumsi dasar pola belajar kaum dewasa. Asumsi-asumsi tersebut sekaligus membedakan andragogi dengan pola pedagogis-tradisional. Dalam perkembangannya, ia menambahkan asumsi keenam, yaitu bahwa kaum dewasa memiliki kebutuhan untuk mengetahui kegunaan materi yang dipelajarinya itu. Berikut ini adalah tabel perbandingan antara kedua model tersebut:

Tabel 1 Perbandingan Model Pedagogis dan Andragogis¹⁸

Kategori	Model Pedagogis	Model Andragogis
Konsep Diri	Naradidik bergantung pada pengajar	Mandiri dan mengarahkan diri sendiri (<i>self-directing</i>)
Peran Pengalaman	Naradidik memasuki proses dengan sedikit pengalaman	Kaum dewasa memasuki proses dengan banyak pengalaman dengan ragam kualitas pengalaman yang di mana pengalaman merupakan
Kesiapan	Naradidik dianggap siap ketika diperintahkan untuk belajar	Kaum dewasa akan siap ketika memiliki kebutuhan belajar sehingga dapat meningkatkan kemampuan dalam keseharian
Orientasi	Proses berlangsung dengan mengacu pada subyek pelajaran (<i>subject-centered</i>)	Kaum dewasa memasuki proses dengan berorientasi pada kehidupan, tujuan atau permasalahan tertentu (<i>life-centered, task-centered, problem-centered</i>)
Motivasi	Tekanan otoritas dan persaingan	Selain motivasi eksternal, juga oleh harga diri, pengakuan, kualitas hidup yang lebih baik, kepercayaan diri dan aktualisasi
Materi	Ditentukan oleh Pengajar	Kaum dewasa berharap mengetahui materi, cara dan kegunaan materi yang akan dipelajari

¹⁷ Bernard Bull, "Andragogy" dalam *Encyclopedia of Christian Education*, ed. George Thomas Kurian dan Mark A. Lamport (Lanham: The Rowman & Littlefield, 2015), 49

¹⁸ Diolah dari Knowles, et al., *The Adult Learner*, 44-51 dan Leo Sumule, "Implementing Andragogy in Indonesian Theological School," *Jurnal Jaffray* 16, no.1 (2018), 82.

Tabel ini dapat berfungsi sebagai alat merancang program pemberdayaan jemaat yang mencakup sasaran yang hendak dicapai dalam pelaksanaan program tersebut. Setiap kategori dapat digunakan sebagai indikator evaluasi. Kolom tengah sebagai *input*, sedangkan kolom kanan menjadi *output* (sasaran/ tujuan) yang hendak dicapai. Dengan kalimat lain, gereja perlu melakukan evaluasi apakah menganut asumsi pedagogis, andragogis atau keduanya dalam berelasi dengan umat.

Apabila hanya pola pedagogis yang dianut, maka: pertama, gereja perlu memasukkan asumsi andragogis dalam pola kehidupan gerejawi. Sebagaimana telah disinggung, model pedagogis dan andragogis tidak perlu dipertentangkan. Dalam sebuah studi yang menganalisa 125 situasi Yesus mengajar, dijumpai bahwa kedua pendekatan dipergunakan-Nya secara situasional.¹⁹ Sweetman dan Ball menyatakan, *“the analysis shows that Jesus used a range of teaching approaches. Some of his teaching appears to have been based entirely on pedagogical presupposition.”*²⁰ Mereka memaparkan dan menyimpulkan, *“Jesus’s teaching frequently exemplified the assumptions on which andragogy is based, and Matt. 9:14-17 is a good example of this Most passages, however, display a combination of andragogical and pedagogical perspectives.”*²¹

Kedua, melakukan evaluasi kondisi jemaat dengan menggunakan kategori-kategori di atas: Apakah umat bertindak dan bersikap sebagai obyek penderita sebagaimana diasumsikan pola pedagogis, atau telah mengambil peran sebagai subyek pelaku sebagaimana dipraktikkan dalam pendekatan andragogis. Dalam 1 Korintus 3:1-5, Paulus mempertentangkan manusia rohani dengan manusia duniawi. Penulis Surat Ibrani menyatakan gagasan senada (Ibr. 5:11-14). Ia menggunakan metafora anak kecil dan manusia dewasa. Penekanannya adalah bahwa gereja perlu memfasilitasi umat untuk melintas batas: dari diri sebagai obyek menuju diri sebagai subyek, dari manusia duniawi menuju manusia rohani dan dari anak kecil menuju orang dewasa. Dengan meminjam teori Y, kondisi umat sebagai “manusia duniawi yang belum dewasa” atau “anak kecil yang seharusnya dewasa dari sudut waktu” merupakan kegagalan gereja dalam mengembangkan potensi umat. Lai menegaskan bahwa pola tradisional gereja yang berpusat pada kaum

¹⁹ John, Sweetman dan Stephen Ball, “How Andragogical was the Teaching of Jesus?” *Journal of Christian Education* 45, No. 2 (2002): 33-44.

²⁰ *Ibid.*, 36.

²¹ *Ibid.*, 37

klerus *dan khotbah* mengakibatkan umat menjadi pasif. Padahal pengembangan diri kaum dewasa menuntut keaktifan (*self-directing*). Pengabaian karakteristik pengembangan diri menyebabkan potensi internal yang umat miliki tidak dapat bertumbuh kembang secara maksimal.²² Memberdayakan jemaat berarti memampukan umat menjadi subyek pelaku yang menggerakkan kehidupan gerejawi.

Ketiga, gereja perlu memberikan perhatian khusus pada pengalaman umat. Kaum dewasa mengembangkan diri dalam siklus dari pengalaman, melalui pengalaman, untuk pengalaman. Siklus tersebut selanjutnya kembali membentuk pengalaman.²³ Namun, dalam pengamatan Lai, pengalaman sering diabaikan perannya di dalam gereja. Hal ini menyebabkan pemberitaan firman kehilangan relevansinya dalam kehidupan umat. Umat mengalami kesulitan untuk menghubungkan bahan khotbah dengan pengalaman hidupnya. Secara provokatif, Lai menegaskan bahwa pengabaian pengalaman merupakan penindasan yang dilakukan gereja terhadap umat. Knowles dan rekan-rekan mengingatkan bahwa penolakan terhadap pengalaman akan dipersepsi sebagai penolakan terhadap eksistensi manusia.²⁴ Lai menyerukan,

*A Christian andragogy would neither validate nor invalidate experience; rather it would encourage hermeneutical reflection upon present and past life experiences in the light of Biblical truths, principles, and values, thus linking the phenomenological to the theological. A Christian andragogical methodology would also employ experiential learning techniques.*²⁵

Kutipan di atas menunjukkan bahwa melalui pengalaman realitas kehidupan terhubung dengan ideal pengajaran dan pemberitaan firman. Pengalaman merupakan penghubung dimensi eksistensial dengan normatif. Lai mengusulkan pengembangan diri berbasis pengalaman (*experiential learning*) sebagai metodologi. Hal ini berarti umat perlu dengan sengaja dihadapkan secara empiris dengan realitas tertentu agar membentuk refleksi pengalaman berkesinambungan. Meminjam istilah Dewey, Kolb mengatakan bahwa gereja harus menciptakan impuls yang membentuk pengalaman umat.²⁶ Impuls sendiri harus dirancang sedemikian rupa agar membentuk kesinambungan

²² Lai, *Andragogy of the Oppressed*, 13

²³ Bdk. Dewey, *Pengalaman dan Pendidikan*, 17

²⁴ Lai, *Andragogy of the Oppressed*, 14; Knowles, et al., *The Adult Learner*, 48

²⁵ *Ibid.*

²⁶ David A. Kolb, *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*, ed. ke-2 (New Jersey: Pearson, 2015), 33-34

pengalaman sebagaimana disyaratkan dalam prinsip kontinuitas yang dirumuskan Dewey.

Refleksi pengalaman personal merupakan langkah awal. Selanjutnya, gereja perlu memfasilitasi umat sehingga refleksi individual dapat diperluas pada komunitas. Sebaliknya, secara timbal-balik pengalaman komunitas juga berfungsi sebagai pembingkai pengalaman personal. Demikian pendapat Dewey perihal kontrol sosial terhadap kebebasan individual.²⁷ Di sini, perspektif eksistensial terhubung dengan dimensi situasional. Pada akhirnya, pengalaman kelompok kembali diperhadapkan dengan impuls lanjutan yang diuji dalam realita kehidupan. Demikian seterusnya hingga terbentuk kontinuitas pengalaman dan interaksi antara ideal dengan pengalaman secara eksistensial dalam diri umat. Singkatnya terdapat karakter dialektis antara ideal dengan realitas. Karakter dialektis tersebut mencakup pemberitaan firman dengan pengalaman hidup secara pribadi, baik dalam komunitas iman maupun dalam masyarakat.

Sejumlah usulan di atas akan bermuara pada sebuah pertanyaan praktis: bagaimanakah gereja memberdayakan jemaat agar umat dapat mengembangkan potensi internal yang mereka miliki secara maksimal dan selanjutnya menggerakkan kehidupan gerejawi? Dengan merujuk pada Knowles, sebagaimana dipaparkan Pratt, terdapat tujuh hal yang perlu dilakukan: (1) penataan iklim hidup bergereja (*climate setting*), mencakup relasi setara, terbuka dan saling menghargai dan mempercayai antara kaum klergi, pelayan gerejawi dan umat; (2) melibatkan umat dalam merancang rencana pemberdayaan (*mutual planning*); (3) dalam menentukan kebutuhan jemaat (*diagnosis of needs*); (4) dalam merumuskan tujuan yang hendak dicapai (*setting it objectives*); (5) serta cara mencapainya (*designing learning plans*); (6) mendampingi umat agar dapat mengikuti rancangan yang telah disusun dengan menggunakan inkuiri berbasis pengalaman (*learning activities*); dan (7) dalam melakukan evaluasi pencapaian.²⁸ Langkah-langkah di atas menunjukkan pendekatan partisipatif di mana umat diikutsertakan di sepanjang proses. Pada akhirnya, kesetaraan relasi antar pihak merupakan sumbangsih terbesar pendekatan andragogi.²⁹ Termasuk bagi gereja.

²⁷ Dewey, *Pengalaman dan Pendidikan*, 44 dst.

²⁸ Daniel D. Pratt, "Andragogy after Twenty-Five Years," *New Direction for Adult and Continuing Education* 57 (1993), 19; Knowles, et al., *The Adult Learner*, 54.

²⁹ *Ibid*, 16.

Pergeseran Paradigma Kedua: Paradigma Apresiatif sebagai Perspektif Situasional

Paradigma andragogis menunjukkan secara eksistensial bahwa umat perlu diikutsertakan secara aktif dalam keseluruhan hidup gerejawi. Alih-alih menggunakan pola indokrinasi hirarkis, umat diberdayakan melalui keterlibatan aktif dalam tindakan kolektif. Namun perlu disadari keberadaan asumsi individualistik di belakang paradigma andragogis. Hal tersebut berarti bahwa revitalisasi diandaikan terjadi melalui pengembangan diri individu-individu anggota gereja. Pengembangan jemaat dianggap sebagai konsekuensi pengembangan individu. Tanpa menafikan gagasan di atas, eklesiologi kristiani menghayati keterhisaban individu ke dalam persekutuan komunal. Artinya, selain perlu memberikan perhatian pada pengalaman individu, pemberdayaan dan pengembangan jemaat juga harus memperhatikan pengalaman komunitas iman. Di sini, tinjauan eksistensial akan terhubung secara timbal-balik dengan perspektif situasional. Paradigma apresiatif akan diusulkan sebagai persepektif situasional yang menyorot pengalaman komunitas iman.

Revolusi Paradigma

Dalam diskursus kefilosofan, Marcel memperkenalkan perbedaan antara masalah dengan misteri.³⁰ Terdapat kesejajaran antara distingsi Marcel dengan oposisi teori X dan Y, atau *fall/redemption* dan *original blessing*. Yang pertama memandang realita secara negatif. Lensa ini memusatkan perhatian pada masalah dan tantangan yang dihadapi. Dalam pengembangan organisasi, pendekatan ini dikenal dengan istilah *deficit-based* atau *problem-based approach*. Sebaliknya, misteri membuka peluang memandang realita dengan menggunakan kacamata berbeda. Salah satunya adalah cara pandang apresiatif.

Filsafat apresiatif (*appreciative philosophy*) adalah upaya yang berpusat pada pencarian kualitas positif serta kekuatan yang dimiliki seseorang atau suatu organisasi. Sandu menyatakan cara pandang apresiatif bertolak dari

³⁰ Tojo Thatchenkery dan Dilpreet Chowdhry, *Appreciative Inquiry and Knowledge Management: A Social Constructionist Perspectives* (Cheltenham: Edward Elgar, 2007), 46.

gagasan konstruksi sosial. Hal ini berarti bahwa realita diandaikan terbentuk dari kolaborasi dialogis antar anggota.³¹ Meski demikian, Sandu berargumentasi, bahwa paradigma apresiatif tidak perlu dipandang negatif oleh teologi kristiani. Ia menyatakan bahwa paradigma tersebut memiliki dasar dalam teologi inkarnasional. Inkarnasi dan penebusan Kristus mendemonstrasikan apresiasi Allah kepada umat manusia. Sandu pun menandakan bahwa secara esensial teologi Perjanjian Baru bersifat apresiatif.³²

Paradigma apresiatif selanjutnya diadopsi oleh pendekatan *Appreciative Inquiry* (AI).³³ AI didefinisikan sebagai “*a form of pragmatic discourse that substitutes the focus on the problem with the focus on successful elements of previous experience of individual, groups, organization or communities.*”³⁴ Cooperrider yang membidani lahirnya pendekatan ini menyatakan bahwa AI merupakan model pengembangan organisasi yang menggunakan pendekatan *strength-based* dan berpusat pada daya hidup organisasi (*life-centric*).³⁵ Tidak berarti AI memungkirkan masalah organisasional. Sebaliknya, AI berpendapat jika sebuah keadaan, hubungan, organisasi atau komunitas hendak diubah, maka fokus pada kekuatan lebih efektif daripada pada permasalahan. Perihal masalah organisasional ditangani dengan cara melakukan *reframing* masalah ke dalam bentuk topik afirmatif (*affirmative topic choice*).³⁶

Penerapan Metode AI

Cooperrider dan rekan-rekan menyatakan terdapatnya tiga faktor yang memberikan hidup pada sebuah organisasi: Kesenambungan (*continuity*),

³¹ Antonio Sandu, “Appreciative Philosophy: Toward a Constructionist Approach of Philosophical and Theological Discourse,” *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10, no.28 (2011): 130

³² *Ibid*, 133

³³ Diana Whitney dan Amanda Trosten-Bloom menyatakan terdapat tiga aliran pemikiran yang memberikan kerangka pikir terhadap pembentukan teori AI: (1) *Social Constructionism* sebagaimana telah disinggung dan akan dipaparkan lebih jauh di bawah; (2) *Image Theory* yang dikembangkan Elise dan Kenneth Boulding yang berpendapat gambaran masa depan menentukan tindakan di masa kini; dan (3) *Grounded Research* sebagai metodologi penelitian yang bertolak dari “bawah.” Artinya, kolektifitas merupakan sumber makna bagi diri dan organisasi. Lih. *The Power of Appreciative Inquiry*, ed. ke-2 (San Francisco: Berrett-Koehler, 2010), 49–50.

³⁴ Sandu, “Appreciative Philosophy,” 130.

³⁵ David L. Cooperrider, Diana Whitney and Jacqueline M. Stavros, *Appreciative Inquiry Handbook* (Brunswick: Crown Custom/Berrett-Koehler, 2008), 17.

³⁶ Whitney dan Trosten-Bloom, *The Power of Appreciative Inquiry*, 17–18.

kebaharuan (*novelty*), dan peralihan (*transition*).³⁷ Kesenambungan berarti terdapatnya kontinuitas nilai-nilai inti, identitas, tujuan, tradisi serta hal-hal terbaik lainnya dari masa lalu yang terus dipertahankan di sepanjang keberadaan organisasi. Namun, kontinuitas tidak berhenti di sana. Perlu adanya pengembangan nilai-nilai inti dalam bentuk ide-ide dan tindakan kreatif yang sesuai dengan konteks masa kini dan masa akan datang (*novelty*). Sedangkan tahap peralihan merupakan proses tarik-ulur dialogis antara kesinambungan dengan kebaruan. Peralihan merupakan objektifikasi impian futuris di masa kini. Catatannya adalah jika tekanan terhadap kontinuitas terlalu besar, maka organisasi hanya akan menciptakan berbagai aturan yang menghambat kemajuan. Sebaliknya, tekanan terlalu besar pada kebaruan mengakibatkan organisasi kehilangan fokus tujuan inti. Sedangkan tekanan berlebih pada peralihan akan menyebabkan organisasi berada dalam perubahan tanpa arah.

Uraian di atas menunjukkan AI tidak meniadakan gagasan dan nilai-nilai tradisional apapun demi alasan kebaruan. AI juga tidak meniadakan perlunya perubahan. Kedua faktor diakomodasi dalam penerapannya menurut *perspektif kolektifitas*. Kalimat ini tidak mengandaikan AI mengakomodasi “selera pasar.” Sebaliknya, keduanya diletakkan di dalam ketegangan kreatif. Cooperrider dan rekan-rekan menyebutnya sebagai faktor transisional yang merupakan objektifikasi gambaran ideal futuris di masa kini.

Dalam paragraf di atas tampak peran sentral kolektifitas. Yang menjadi catatan, inkuiri dalam AI tidak sekadar bertujuan untuk merekoleksi pengalaman terbaik kolektifitas. AI juga merupakan sarana pemberdayaan yang menularkan semangat positif kepada kolektifitas melalui inkuiri yang tertuju pada hal-hal positif.³⁸ Meminjam kalimat Voyle, *storytelling* dalam prosedur inkuiri AI bukan sekadar merupakan proses pengumpulan data melainkan juga upaya membangun narasi kolektif.³⁹

³⁷ Cooperrider, et al., *Appreciative Inquiry Handbook*, 22–26. Penggunaan istilah dalam bahasa Indonesia mengacu pada Banawiratma, *Pemberdayaan Diri Jemaat dan Teologi Praktis melalui Appreciative Inquiry* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 19

³⁸ Perhatikan bahwa dalam dialog apresiatif karakteristik, pengembangan diri kaum dewasa diaktualisasi-kan, mulai dari konstruksi *need* berorientasikan *life/task-center* (*affirmative topic choice*) sampai pendekatan *self-directing*, dan seterusnya.

³⁹ Robert J. Voyle, “Ensuring Change is a Blessing: The Appreciative Inquiry Based Way of Leading Transitions,” dalam *Transition: A Time of Opportunity* (New York: Clergy Leadership Institute, 2009), 11

Storytelling dalam prosedur AI melibatkan *seluruh* anggota komunitas. Nigel Pegram menyatakan pelibatan *seluruh* anggota jemaat dalam prosedur AI berpadanan dengan eklesiologi kristiani.⁴⁰ Dengan meminjam metafora Paulus tentang gereja sebagai Tubuh Kristus (1 Kor. 12) Pegram menegaskan bahwa *semua*—bukan *sebagian* sebagaimana teknik *sampling* dalam riset konvensional—anggota jemaat memiliki peran. Ia menyatakan,

*The act of listening to the stories of others gives those individual respect, signifying that they matter. It also can seek to find presence and action of God among the whole people in a congregation, rather than focusing on the thoughts and experience of a few.*⁴¹

Dapat ditandaskan bahwa AI membentuk kultur egaliter dalam gereja. Melalui dialog apresiatif, pengalaman umat diperjumpakan dan narasi kolektif dirumuskan. Sedangkan, transformasi atau revitalisasi terjadi melalui narasi pemersatu kolektivitas yang mencakup kondisi saat ini, harapan di masa depan, dan proses pencapaiannya.

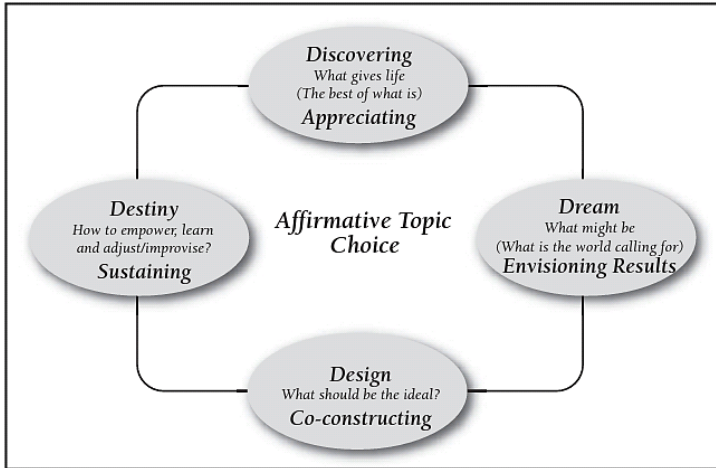
Perumusan narasi kolektif diawali dengan penetapan topik afirmatif yang diikuti siklus 4D sebagaimana dapat dilihat dalam Gambar 1 di bawah ini. Diagram tersebut menunjukkan *affirmative topic choice* merupakan pusat dalam inkuri apresiatif. Cooperrider dan Whitney menyatakan bahwa hal yang paling diinginkan di dalam organisasi merupakan topik-topik afirmatif pilihan utama,⁴² misalnya, “Gereja ABC Menjadi Rumah Bersama Bagi Semua Generasi.”⁴³ Topik ini muncul sebagai upaya untuk merevitalisasi kebaktian umum di gereja setempat. Teologi intergenerasional merupakan landasan teoretis di belakang perumusan topik tersebut.

⁴⁰ Nigel D. Pegram, “Appreciative Inquiry: A Strategy for Being a Healthy Church,” *Journal of Contemporary Ministry* 3, (2017): 72

⁴¹ Pegram, “Appreciative Inquiry,” 72

⁴² Cooperrider dan Whitney, *Appreciative Inquiry*, 21

⁴³ Perumusan topik afirmatif tersebut dilakukan dalam simulasi penyusunan panduan wawancara metode AI pada tanggal 19–23 Nopember 2018, dalam perkuliahan Magister Kajian Konflik dan Perdamaian di Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta.



Gambar 1 Siklus 4D dalam Inkuiri Apresiatif

Langkah selanjutnya adalah melakukan inkuiri melalui pertanyaan-pertanyaan wawancara yang *menggali sekaligus mengajar* kolektifitas di setiap tahapan siklus. Contoh pertanyaan yang dapat dikemukakan di Tahap Pertama (*Discovery*), misalnya, "Apakah anda masih mengingat pengalaman pertama kali beribadah bersama dengan orangtua atau anak? Bagaimana perasaan anda ketika beribadah bersama dengan seluruh anggota keluarga? Ceritakanlah!" Melalui pertanyaan-pertanyaan tersebut anggota jemaat diajar menceritakan dan mengungkapkan pengalaman mereka (*storytelling*). Selain itu, umat juga diajar untuk memahami konsep inter-generasional di dalam dan melalui praktik, dan bukan secara teoretis. Selain menempatkan *affirmative topik choice* sebagai pusat penyelidikan, Banawiratma menegaskan bahwa *life-giving community* juga dapat digunakan sebagai pusat inkuiri.⁴⁴ Voyle memberikan pendapat sama, ketika menyatakan bahwa inkuiri pertama-tama ditujukan untuk menemukan daya kehidupan yang menggerakkan komunitas menurut perspektif komunitas itu sendiri.⁴⁵

Inkuiri seperti itu pernah dilaksanakan di komisi "X" di gereja "Y." Hipotesis awal adalah penurunan tingkat kehadiran anggota komisi disebabkan oleh pola peribadahan (tradisional) yang dilayankan. Hipotesis tersebut bertolak dari paradigma *problem-solving*. Sebaliknya paradigma

⁴⁴ Lih. J.B. Banawiratma, "Proses Teologi Praktis melalui Appreciative Inquiry," *Gema Teologi* 37, no. 2 (2013): 123-148.

⁴⁵ Voyle, *Ensuring Change is a Blessing*, 2-4

apresiatif berupaya untuk menemukan daya hidup dan kekuatan komisi. Hasil yang diperoleh adalah bahwa ikatan antar anggota merupakan daya yang menggerakkan komisi. Bertolak dari temuan tersebut, alih-alih mengubah pola peribadahan sebagaimana hipotesis awal, upaya revitalisasi komisi justru dimulai dengan meningkatkan kualitas persekutuan. Dalam contoh ini, paradigma apresiatif berhasil mempertahankan kontinuitas (pola ibadah) tanpa mengabaikan kebaruan (pola persekutuan). Sebaliknya, penggunaan paradigma *problem-solving* justru berpotensi menyebabkan komisi senantiasa berada dalam perubahan tanpa sasaran yang jelas.

Tahap Discovery. Sebagaimana telah disinggung, yang menjadi penekanan di tahap ini adalah upaya untuk menemukan daya kehidupan organisasi. Selain itu juga dapat dibuat pertanyaan-pertanyaan wawancara yang mengafirmasi topik inkuiri. Dengan kembali mengambil contoh kasus pola peribadahan di atas, pendekatan apresiatif terlebih dahulu akan melakukan *reframing* terhadap “masalah” yang ada, misalnya “Ibadah Komisi ‘X’ yang Semarak” atau “Nyanyian Jemaat yang Membangun Semangat.” Tahap *Discovery* merupakan upaya untuk *merekoleksi pengalaman* terbaik umat ketika beribadah di Komisi “X” atau menggali *pengalaman* umat perihal nyanyian yang paling memunculkan semangat. Catatannya, pertanyaan wawancara dibuat dengan mengacu pada *pengalaman* personal yang dirumuskan secara induktif dan disosialisasikan kepada kolektivitas melalui komunikasi antar anggota selama berlangsungnya proses inkuiri. Melalui *storytelling*, pengalaman personal diperluas menjadi pengalaman kolektif. Dalam tahap ini, ada upaya untuk mempertahankan kesinambungan (*continuity*) nilai-nilai terbaik yang dimiliki oleh komunitas dan mempergunakannya sebagai titik tolak untuk melangkah ke tahap selanjutnya.

Tahap Dream. Setelah semua peserta menyampaikan pengalaman mereka, dan secara bersama-sama merumuskan kekuatan kolektifitas, maka tahap selanjutnya adalah menciptakan impian bersama. Sama seperti dalam tahap *Discovery* yang membingkai subjektifitas dalam kolektifitas, demikian pula proses di tahap *Dream*. Di sini, impian dibingkai berdasarkan kekuatan kolektif yang telah dirumuskan di tahap sebelumnya. Sebagaimana telah disinggung, AI berpendapat pengetahuan dikonstruksi melalui komunikasi (dialog, diskusi dan/atau debat). Bertolak dari konstruksi pengetahuan mengenai kekuatan yang telah dirumuskan di tahap pertama, impian dibangun di tahap kedua. Impian ini sendiri berhubungan dengan

kebaharuan karena berupaya untuk melakukan proyeksi tentang masa depan organisasi. Dua model pertanyaan yang diusulkan pendekatan AI untuk konteks gerejawi adalah: “Seperti apakah impian anda tentang gereja kita 10 tahun ke depan? 20 tahun ke depan? 30 tahun ke depan?” atau “Sebutkanlah 3 keinginan anda yang ingin terwujud di gereja kita.” Sama seperti perumusan kekuatan organisasi, perumusan masa depan kolektif pun ditempuh melalui jalan dialog antara seluruh anggota komunitas.

Dua tahap selanjutnya adalah *Design* dan *Destiny*. Keterbatasan tempat tidak memungkinkan pemaparan lebih lanjut. Secara singkat, tahap *Design* berupa rancangan startegis organisasi. Di tahap ini, *continuity* dan *novelty* diperjumpakan secara kreatif. Kesenambungan atau kontinuitas sendiri dirumuskan di tahap pertama, sedangkan kebaharuan dari impian masa depan di tahap kedua. Tahap ketiga ini merupakan tahap transisional. Inkuiri di tahap ini berupaya meredakan ketegangan antara kedua kutub pertama. Penyesuaian-penyesuaian tersebut bermuara pada perumusan *Destiny* dari organisasi yang dimaksud. Singkatnya, *Destiny* merupakan rumusan masa depan organisasi setelah diperoleh keseimbangan antara ketiga faktor yang memberikan hidup pada organisasi. Catatan akhir yang dapat diberikan adalah bahwa seluruh proses berlangsung secara partisipatif, termasuk di tahap ketiga maupun perumusan akhir di tahap keempat. Komunitas yang merumuskan kekuatan, impian, menyesuaikan keduanya, dan menetapkan cara pencapaian tujuan, serta visi organisasi di masa depan.

Pergeseran Paradigma Ketiga: Berkat Asali sebagai Perspektif Normatif

Paradigma andragogi dalam bagian pertama menunjukkan mendesaknya upaya integrasi pengalaman ke dalam proses pengembangan umat dan pemberdayaan jemaat. Penekanan yang berlebih terhadap dimensi objektif tanpa memperhatikan pengalaman subjektif-esksistensial berpotensi menghambat internalisasi dimensi objektif (baca: pengajaran Kitab Suci). Pengalaman merupakan penghubung kedua dimensi: objektif-normatif dengan subjektif-esksistensial. Karakteristik dialektis dalam spiral interaksi Dewey menegaskan gagasan tersebut. Adalah hal yang mendesak bagi gereja untuk merefleksikan kembali asumsi dasar yang mendasari praksis hidup

bergereja serta merancang pendekatan yang seimbang antara kedua dimensi. Relasi egaliter antara kaum klergi dengan umat merupakan keniscayaan. Memang kaum klergi merupakan pengurai Kitab Suci. Namun umat memiliki peran sebagai reseptor, perseptor dan konstruktor yang menguji pemberitaan firman dan merumuskannya kembali melalui pengalaman hidupnya. Kesadaran relasi timbal-balik tersebut merupakan langkah awal dalam merancang program transformasi gereja. Catatannya, jemaat harus diberdayakan secara maksimal sehingga mampu mencapai potensi internal yang mereka miliki dan menjadi penggerak perubahan dalam gereja.

Paradigma apresiatif dalam bagian kedua memperluas cakrawala pandang dari subjektif-eksistensial menuju komunal-situasional. Paradigma tersebut juga menyediakan model pemberdayaan yang bertolak dari pengalaman positif jemaat. Hal ini berarti transformasi gereja tidak didasarkan pada pengalaman subjektif-eksistensial melainkan pengalaman komunal-situasional yang berbasis pada kekuatan komunitas. Di sini, pengalaman subjektif-eksistensial tidak boleh diabaikan namun juga tidak dapat dipergunakan sebagai penggerak perubahan. Pemberdayaan seperti halnya berlangsung dalam lapisan-lapisan: Pertama, secara personal umat harus dimampukan untuk menjadi penggerak perubahan dalam gereja. Kedua, perubahan harus bertolak dari narasi kolektif yang dirumuskan secara partisipatif oleh seluruh anggota jemaat.

Alur pemberdayaan di atas memunculkan permasalahan teologis, karena paradigma andragogis selalu berangkat dari dari natur positif umat manusia. Menurut Pratt, andragogi bertolak dari lima pengandaian fundamental. Dua di antaranya adalah bahwa individu merupakan pusat dan bahwa penerimaan terhadap kebaikan individual merupakan keniscayaan.⁴⁶ Orientasi individualistis telah disinggung dan pengalaman kolektif diusulkan sebagai jalan keluar. Meski demikian, problematika kejatuhan belum terselesaikan. Gagasan konstruksi sosial dalam rancangan pemberdayaan yang melangkah *dari bawah* juga memunculkan ketegangan dengan teologi revelasional yang bergerak *dari atas*. Tanpa bermaksud menyelesaikan problema teologis yang muncul, pendekatan optimistik yang akan diuraikan secara singkat di bawah diharapkan dapat menjadi alternatif sudut pandang penyeimbang pendekatan tradisional.

⁴⁶ Pratt, "Andragogy after Twenty-Five Years", 21.

Keterberkatan Asali sebagai Alternatif Cara Pandang

Untuk membahas hal ini lebih lanjut, diskusi akan mengacu pada pemikiran Matthew Fox, seorang teolog kontroversial. Melalui karyanya, *Original Blessing*, ia harus berhadapan dengan otoritas Gereja Katolik. Pemeriksaan atas karyanya tersebut tidak menemukan adanya kesesatan.⁴⁷ Ia mempertentangkan cara pandang dosa asal dengan berkat asali.⁴⁸ Ia menyatakan karyanya merupakan upaya:

*to deconstruct the woefully anthropocentric and pessimistic Fall/Redempti-on religion that begins with "original sin" and to reconstruct religion with the more ancient and empowering tradition of creation spirituality that begins with "original goodness."*⁴⁹

Kutipan tersebut menunjukkan polarisasi teologis yang ia buat.⁵⁰ Tulisan ini tidak mengikuti polarisasi Fox melainkan mempergunakan gagasannya sebagai perspektif teologis penyeimbang pendekatan tradisional. Ia menyebutkan bahwa pendekatan tradisional menyita hingga 95% energi gereja Katolik dan Protestan di Barat.⁵¹

Fox merumuskan empat jalan yang saling terkait dan membentuk spiral pengalaman secara siklik: *via positiva*, *via negativa*, *via creativa* dan *via transformativa*.⁵² Jalan pertama yang Fox rumuskan adalah "*a way or path of affirmation, thanksgiving, ecstasy ... (it represents) the power that pleasure is and that wisdom is ... The Via Positiva is a way of tasting the beauties and cosmic depth of creation.*"⁵³ Melalui ini, kebaikan ciptaan asali, termasuk kemanusiaan, dirayakan. Pendekatan ini berkebalikan dengan gagasan

⁴⁷ Biografi singkat Matthew Fox dapat dilihat dalam [https://en.m.wikipedia.org/wiki/Matthew_Fox_\(priest\)](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Matthew_Fox_(priest)).

⁴⁸ Matthew Fox, *Original Blessing* (NY: Tarcher/Putnam, 2000).

⁴⁹ *Ibid.*, 3.

⁵⁰ Bdk. Richard Bauckham, "The New Age Theology of Matthew Fox: A Christian Theological Response," *Anvil* 13, No.2 (1996): 118-19; Barbara Bishop, "Review of *Original Blessing*, by Matthew Fox," *Mystics Quarterly* 13, No.4 (1987): 223.

⁵¹ Fox, *Original Blessing*, 28. Selain Fox, seorang teolog Fransiskan kontemporer, Richard Rohr, juga mengusulkan berkat asali sebagai titik awal dalam berteologi. Rohr menyatakan bahwa ajaran tentang dosa asal memiliki kegunaan untuk menjelaskan realitas kejahatan. Meski demikian ia kritis menyingkapi doktrin tersebut. Rohr menandakan bahwa ajaran dosa asal berujung pada pandangan antropologis yang negatif. Lih. *The Universal Christ* (London: SPCK, 2019), 62-63.

⁵² *Ibid.*, 23.

⁵³ *Ibid.*, 34.

tradisional yang menurut Fox bersifat introspektif.⁵⁴ Ia berpendapat bahwa cara pandang tradisional berorientasi pada kesempurnaan sedangkan *via positiva* yang justru merayakan keterbatasan.⁵⁵ Ia mendasarkan pemikirannya ini pada Irenaeus yang berpendapat bahwa sebelum kejatuhan karya penciptaan Allah pun tidak bersifat sempurna melainkan mengandung potensi pertumbuhan.⁵⁶

Jalan kedua dalam perspektif berkat asali (*original blessing* selanjutnya disingkat OB) adalah *via negativa*. Jalan ini tidak terpisah dari *via positiva* maupun kedua jalan lainnya. Apabila jalan pertama merayakan kemanusiaan, maka jalan ini berupaya menyelami kehampaan. Yang menarik, Fox menandakan bahwa kemanusiaan yang dirayakan di jalan pertama dikendalikan sekaligus dimaknai ulang melalui *via negativa*.⁵⁷ Kedua jalan memberikan keseimbangan perspektif dalam memandang realitas. Lebih lanjut, solidaritas sosial terbentuk melalui kehampaan yang merupakan realitas bersama. Mortifikasi personal yang mewarnai gagasan tradisional diubah menjadi gerakan komunal. Optimisme OB tidak hanya mewarnai perayaan keterbatasan, tetapi sekaligus menggerakkan komunitas dalam keterbatasannya tersebut. *Via negativa* melepaskan gambaran kesempurnaan personal serta upaya pencapaiannya, dan bergerak dari realita yang ada. Bahkan, OB menggunakan problema sebagai pemersatu dan penggerak perubahan. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, pertumbuhan diandaikan melekat secara inheren pada upaya perubahan. Singkatnya, melalui kedua jalan pertama ini keterbatasan dirayakan dan dipergunakan secara konstruktif.

Fox juga merumuskan jalan ketiga yang mengikat dua jalan pertama. Ia menyebut jalan ini sebagai *via creativa*. Kreatifitas muncul melalui perayaan kebaikan ciptaan maupun dari kehampaan dan kekosongan. Namun, dialektika antara keduanya merupakan sumber kreatifitas yang terutama. Pengalaman merupakan titik tolak dalam karya kreatif. Pengekangan kreatifitas yang membelenggu *imago Dei*, menurutnya, merupakan natur kreatif umat manusia.⁵⁸ Sebaliknya, eksternalisasi ekspresi kreatif akan memunculkan kegairahan. Tidak berarti *via creativa* bersifat suka-suka. Ia

⁵⁴ Ibid., 76.

⁵⁵ Ibid., 110–111.

⁵⁶ Ibid., 85.

⁵⁷ Ibid., 143.

⁵⁸ Ibid., 175.

menyatakan pengekangan diri (*mortification*) dalam pandangan tradisional berpadanan dengan disiplin dalam OB. Tujuan pendisiplinan ini adalah untuk menciptakan keindahan secara kreatif. Meski demikian, ia menegaskan, kegairahan bukan untuk dikekang melainkan untuk diarahkan dengan cinta sebagai penggerak.⁵⁹

Jalan terakhir Fox disebut sebagai *via transformativa*. Dalam jalan ketiga, kreatifitas memiliki potensi destruktif. Jalan keempat ini berfungsi sebagai dasar untuk memberikan arah konstruktif bagi tindak kreatif. *Via transformativa* merupakan karya pembaharuan ciptaan.⁶⁰ Artinya, OB berorientasi pada karya publik yang dilakukan oleh gereja. Sebagaimana telah disinggung, perspektif OB bersifat ekstrovert bukan introvert. Tidak berarti kontemplasi ditiadakan melainkan diseimbangkan dengan solidaritas sosial dan upaya pembaharuan ciptaan. Dalam bagian ini, ia memberikan penekanan pada karya Roh Kudus dan pengalaman Pentakostal, yakni pengalaman umat yang diperbaharui oleh Roh Kudus untuk melakukan karya pembaharuan ciptaan (bdk. 2 Korintus 5:17). Komunalitas umat sekaligus menegaskan sifat egaliter nonelitis/klerikal dalam menjalankan peran gerejawi.⁶¹

Implikasi Teologis-Praktis

Berkebalikan dengan gagasan tradisional yang bertolak dari visi (baca: pengharapan) eskatologis, demikian pendapat Fox, perspektif OB bertolak dari realitas saat ini menuju pada pembaharuan ciptaan. Realitas saat ini tidak dipandang secara negatif, melainkan dialektis. Yakni antara visi kebaikan asali yang berjumpa dengan realita saat ini. Kejatuhan pun dipergunakan secara konstruktif sebagai *common ground* pemersatu kolektifitas sekaligus sebagai penggerak perubahan. Melalui jalan kreatif yang memperjumpakan kebaikan asali dengan realitas saat ini, transformasi sosial yang diarahkan pada pembaharuan ciptaan (eskatologis) dirancangkan. Dapat ditandaskan bahwa revitalisasi akan terjadi apabila gereja mengambil bagian dalam karya pembaharuan ciptaan.

⁵⁹Ibid., 205.

⁶⁰Ibid., 247.

⁶¹Ibid., 259–264; 275.

Sebagai perspektif normatif-teologis, sudut pandang OB memiliki implikasi praktis terhadap penerapan dua paradigma yang lain: pertama, Fox menegaskan bahwa *via transformativa* merupakan muara (relatif) dalam perspektif OB. Sedangkan dari paradigma andragogi dapat disimpulkan bahwa umat mengembangkan diri melalui pola pengembangan diri berbasis pengalaman. Sintesa-praktis kedua gagasan ini adalah dengan memperhatikan umat dengan realitas kejatuhan sebagai implementasi *via negativa*. Tindakan tersebut merupakan stimulus awal sekaligus interupsi terhadap *status quo* guna mengembangkan kepekaan sosial. Pelaksanaan karya transformasi bersama merupakan stimulus lanjutan dan bersifat niscaya.

Pekabaran Injil merupakan salah satu bentuk implementasi. Namun, realita kejatuhan tidak semata mengacu pada keberdosaan eksistensial. Pandangan seperti itu menurut Fox bersifat antroposentrik. Realitas kejatuhan juga mencakup keberdosaan struktural dan sosio-kultural yang memunculkan penindasan, diskriminasi, kemiskinan dan sebagainya. Hal ini berarti bahwa umat harus diperjumpakan dengan realita tersebut. Kegerakan umat untuk terlibat aktif dalam karya pembaharuan ciptaan mengandaikan terjadinya perjumpaan yang dirancangkan. Sebagaimana telah disinggung, pengalaman perjumpaan umat dengan penderitaan merupakan stimulus awal guna memberdayakan jemaat mengambil peran dalam karya pembaharuan ciptaan. Pemberdayaan menuntut interupsi dan stimulus yang interaktif, bersinambung, dan terimplementasikan secara nyata.

Kedua, perihal asumsi positif natur manusia dalam paradigma andragogis tidak diafirmasi maupun dinegasi melainkan diletakkan dalam ketegangan dengan realitas kejatuhan. OB bertolak dari pengalaman riil: dialektika *via positiva* dan *via negativa*. Hal ini berarti pendekatan satu arah *top-down* yang berangkat dari ideal seperti dalam pedagogi tradisional tidak lagi mencukupi. Pendekatan dialogis maupun dialektis antara pengalaman sebagai realita umat dengan pengajaran Kitab Suci merupakan keniscayaan. Secara provokatif dapat ditandaskan bahwa pengabaian pengalaman karena asumsi (natur) kejatuhan manusia merupakan pengingkaran terhadap kebaikan asali. Terlebih karena Kitab Suci tidak pernah melakukan diskontinuitas terhadap *imago Dei*. Termasuk pascanarasi Kejatuhan. OB menandaskan bahwa *via positiva* yang merayakan kemanusiaan dan mempercayai kebaikan yang melekat padanya berhubungan dengan kegerakan umat.

Ketiga, program pemberdayaan memerlukan metode implementasi. Paradigma apresiatif mendapat justifikasi teologis dalam perspektif OB. Keterbatasan dirayakan sekaligus dipergunakan sebagai *modal* yang dimiliki kolektifitas. Sebaliknya, AI melengkapi OB melalui penekanan yang diberikan pada pengalaman komunal. Imposisi pengalaman subjektif terhadap kolektifitas pun dapat dihindari. Perspektif normatif berjumpa secara timbal-balik dengan lensa situasional. Sedangkan perihal konstruksi sosial sebagai basis epistemik pemberdayaan yang berkebalikan dengan pola tradisional-revelasional direkonsiliasi secara pragmatis dalam dialektika OB: realitas umat tidak meniadakan maupun mendefinisikan realitas ontologis ataupun menggantikan landasan epistemik hidup bergereja. Sebaliknya, realitas umat dibentuk melalui perluasan jangkauan pelayanan transformasional. OB mengarahkan revitalisasi tidak dalam sumbu tegak-vertikal melainkan horizontal, atau, lebih tepatnya, transversal. Secara praktis, *via transformativa* perlu dipergunakan sebagai *affirmative topic choice* yang mengawali perumusan narasi kolektif dalam prosedur AI. Revitalisasi dalam perspektif OB berarti masuk ke dalam spiral pengalaman yang bermuara pada karya kolektif pembaharuan ciptaan.

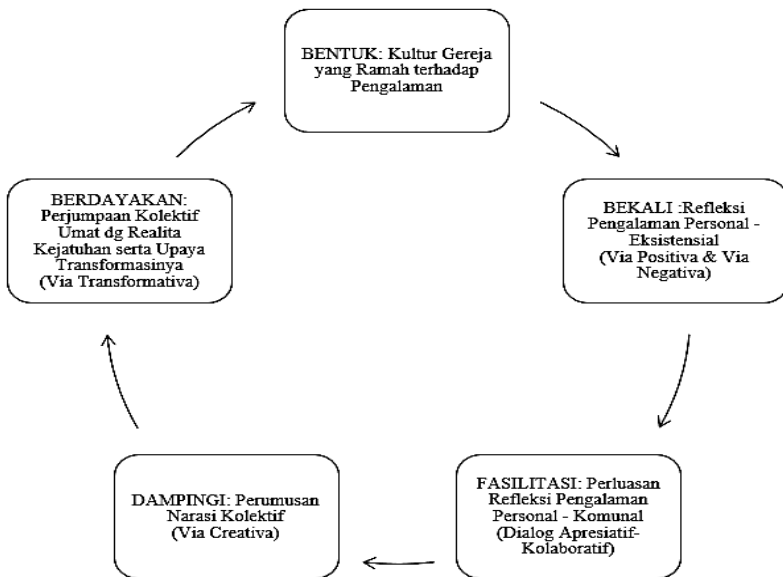
Penutup

Untuk menutup tulisan ini, pertanyaan di awal akan dirujuk kembali: “Bagaimanakah cara menata dimensi pengalaman dan mengintegrasikannya ke dalam kehidupan gerejawi?” Keseluruhan pemaparan di atas menunjukkan bahwa tulisan ini menggunakan istilah “pengalaman” secara luas. Penekanan diberikan pada interaksi timbal-balik antara hidup bergereja dengan pengalaman sehari-hari. Karakteristik pengembangan diri umat menunjukkan bahwa integrasi pengalaman ke dalam hidup bergereja merupakan hal yang mendesak dan niscaya. Meski demikian pengalaman *perlu diarahkan* namun bukan dibelenggu.

Sebagai implementasi awal, tulisan ini mengusulkan penciptaan kultur bergereja yang egaliter, partisipatif, dan peka terhadap karakteristik pengembangan diri umat yang ramah terhadap pengalaman. Awalan tersebut, berikut langkah-langkah selanjutnya, dapat dilihat dalam gambar 2. Di dalamnya, pokok-pokok pembahasan dirangkum. Secara praktis,

langkah-langkah implementasi dapat diringkas menjadi bentuk, bekal, fasilitasi, dampingi dan berdayakan.

Setelah menyiapkan kultur bergereja yang ramah terhadap pengalaman, langkah selanjutnya adalah memfasilitasi umat untuk membagikan refleksi pengalamannya pada anggota gereja yang lain. Tulisan ini mengusulkan dialog apresiatif-kolaboratif yang merefleksikan pengalaman positif umat. Kembali pengalaman perlu diarahkan. Topik-topik afirmatif perlu dirumuskan secara kreatif dengan mengacu pada kesinambungan, kebaruan, dan transisinya. Selain merupakan bentuk eksternalisasi pengalaman umat, dialog apresiatif juga menggali dan mengajar warga jemaat melalui inkuiri yang dilakukan. Umat perlu didampingi sehingga dialog apresiatif bermuara pada perumusan narasi kolektif. Perlu ditegaskan kembali di sini bahwa narasi bersama merupakan penggerak kolektifitas.



Gambar 2 Siklus Integrasi Pengalaman

Langkah terakhir adalah memberdayakan jemaat secara komunal dalam sebuah tindakan kolektif. *Via transformativa* mengandaikan perjumpaan antara umat dengan realitas kejatuhan dan mengupayakan pembaruannya. Pengalaman perjumpaan dan karya transformasi yang dilakukan tersebut akan menjadi *input* yang kembali membentuk pengalaman serta refleksi

atas pengalaman tersebut. Demikian siklus kembali berputar dan spiral pengalaman terus dikonstruksi dan direkonstruksi melalui perjumpaan umat dengan realita dan dengan pemberitaan Kitab Suci. Pemberdayaan jemaat berlangsung dalam siklus yang terus berputar dan meluas pada seluruh anggota jemaat hingga terbentuk keseimbangan dinamis antara pengalaman personal, komunal, sosial dan revelasional. Melalui rancangan pemberdayaan jemaat yang dibuat secara partisipatif dan bertujuan untuk memperjumpakan umat dengan realita kehidupan dan secara kolektif terlibat dalam karya pembaharuan ciptaan, maka gereja juga akan mengalami pembaharuan.⁶²

Kepustakaan

Banawiratma, J.B. *Pemberdayaan Diri Jemaat dan Teologi Praktis melalui Appreciative Inquiry*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.

———. “Proses Teologi Praktis melalui Appreciative Inquiry.” *Gema Teologi* 37, no. 2 (2013): 123-148.

Bauckham, Richard. “The New Age Theology of Matthew Fox: A Christian Theological Response.” *Anvil* 13, no.2 (1996): 115-126.

Bishop, Barbara. “Review of *Original Blessing*, by Matthew Fox.” *Mystics Quarterly* 13, no.4 (1987): 222-224.

Bull, Bernard. “Andragogy” dalam *Encyclopedia of Christian Education*. Diedit oleh George Thomas Kurian dan Mark A. Lamport. Lanham: Rowman & Littlefield, 2015.

⁶² Postscript: Penekanan pada karya pembaharuan ciptaan yang diusulkan dalam tulisan ini berpadanan dengan penelitian empiris yang dilakukan oleh Barna dan Bilangan Riset. Hasil penelitian mengungkapkan minimnya peran gereja dalam membantu generasi muda untuk mengerti lebih baik tentang keadilan sosial, kepedulian terhadap kemiskinan dan orang-orang termarginalisasikan serta nilai-nilai kejujuran juga rasisme. Hanya 20-33% generasi muda di Indonesia yang menganggap gereja membantu mereka memahami isu-isu tersebut. Padahal mereka meminati persoalan-persoalan tersebut dan mengharapkan bukan sekadar gereja yang baik (dalam pengajaran) namun juga *melakukan* perbuatan baik. Anak-anak muda menganggap gereja lemah dalam hal kepedulian sosial. Hasil riset tersebut dipaparkan di dalam kegiatan yang diselenggarakan oleh Wahana Visi Indonesia pada 10 Februari 2020. Diakses pada 13 Juni 2020 melalui <https://majalahspektrum.com/2020/02/12/hasil-riset-kemunafian-pemimpin-gereja-jadi-alasan-generasi-muda-enggan-ke-gereja>.

- Cooperrider, David L., Diana Whitney dan Jacqueline M. Stavros. *Appreciative Inquiry Handbook*. Ed. ke-2. Brunswick: Crown Custom, 2008.
- Cooperrider, David L. dan Diana Whitney. *Appreciative Inquiry: A Positive Revolution in Change*. San Francisco: Berrett-Koehler, 2005.
- Dewey, John. *Pengalaman dan Pendidikan*. Yogyakarta: Kepel, 2002.
- Fox, Matthew. *Original Blessing*. New York: Tarcher, 2000.
- Frame, John. *Systematic Theology: An Introduction to Christian Belief*. Phillipsburg: P&R, 2013.
- . "A Primer on Perspectivalism," *The Work of John Frame and Vern Poythress*, 4 Juni 2012. Diakses 26 Februari 2020. <https://frame-poythress.org/what-is-tripers-pectivalisme>.
- Knowles, Malcolm S., Elwood F. Holton III, dan Richard A. Swanson. *The Adult Learner: The Definitive Classic in Adult Education and Human Resource Development*. Ed. ke-8. London: Routledge, 2015.
- Kolb, David A. *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*. Ed. ke-2. New Jersey: Pearson, 2015.
- Lai, John C., *Andragogy of the Oppressed: Emancipatory Education for Christian Adult*. Washington: ERIC Clearinghouse, 1995. Diakses 16 Februari 2020. <https://eric.ed.gov/?id=ED396104>.
- Pegram, Nigel D. "Appreciative Inquiry: A Strategy for Being a Healty Church." *Journal of Contemporary Ministry* 3 (2017): 67–81.
- Pratt, Daniel D. "Andragogy after Twenty-Five Years." *New Direction for Adult and Continuing Education* 57 (1993): 15–23.
- Rohr, Richard. *The Universal Christ*. London: SPCK, 2019.
- Sandu, Antonio. "Appreciative Philosophy: Toward a Constructionist Approach of Philosophical and Theological Discourse." *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10, no. 28 (2011): 129–135.
- Sumule, Leo. "Implementing Andragogy in Indonesian Theological School." *Jurnal Jaffray* 16, no. 1 (2018): 77–92.
- Sweetman, John dan Stephen Ball, "How Andragogical was the Teaching of Jesus?" *Journal of Christian Education* 45, no. 2 (2002): 33–44.
- Thatchenkery, Tojo dan Dilpreet Chowdhry. *Appreciative Inquiry and Knowledge Management: A Social Constructionist Perspectives*. Cheltenham: Edward Elgar, 2007.

Voyle, Robert J. "Ensuring Change is a Blessing: The Appreciative Inquiry Based Way of Leading Transitions." Dalam *Transition: A Time of Opportunity*, diedit oleh Molly Dale Smith (New York: Clergy Leadership Institute, 2009).

Whitney, Diana dan Amanda Trosten-Bloom. *The Power of Appreciative Inquiry*. Ed. ke-2. San Francisco: Berrett-Koehler, 2010.

Mengembalikan Kitab Suci ke dalam Gereja: Pembacaan Komunal terhadap Kitab Suci dan Kontribusinya bagi Revitalisasi Gereja

Carmia Margaret

Pendahuluan

Alkitab menempati posisi sekaligus berperan sangat penting dalam dinamika kehidupan gereja Tuhan. Sebagai perkataan Allah yang berotoritas, Alkitab memberi tahu bagaimana umat harus berelasi dengan Allah dan menjalani kehidupan menurut kehendak-Nya.¹ Alkitab, sebagai Kitab Suci, bukan hanya konten utamanya yang perlu diajarkan di dalam gereja, tetapi juga merupakan acuan utama, standar evaluasi, sekaligus medium atau instrumen pokok bagi kehidupan dan pelayanan umat Tuhan.² Tidak berlebihan bila menyebutnya sebagai “buku bagi gereja” (*the Book of the Church*), dan menyebut gereja sebagai “orang-orang dari buku (Suci) itu” (*the people of the Book*). Interaksi umat dengan kitab itu dapat menjadi pangkal dari indikator bagi sehat atau tidaknya, dan bertumbuh atau tidaknya, sebuah gereja.

¹ Keith L. Johnson, *Theology as Discipleship* (London: Intervarsity, 2016), 110, 117; Stephen E. Fowl dan L. Gregory Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life* (Eugene: Wipf & Stock, 1998), 1; Kevin J. Vanhoozer, *Hearers & Doers: A Pastor's Guide to Making Disciples Through Scripture and Doctrine* (Bellingham: Lexham, 2019), xxvi, 15. Para pembaca Vanhoozer tentu tidak asing dengan metafora yang sering ia gunakan, bahwa kehidupan umat Allah umpama sebuah drama yang disutradarai oleh Allah, dipentaskan di panggung dunia dan dilakoni berdasarkan Kitab Suci sebagai naskah. Lih. *Drama Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2015), xii, 1–3.

² Bdk. Yakub Tri Handoko, *Gereja yang Menggerakkan Jemaat* (Surabaya: Gratia Fide, 2018), 56. Teologi Reformasi menyebut Kitab Suci sebagai prinsip material (konten, isi, ajaran, ontologi) sekaligus prinsip formal (pembentuk, medium, instrumen, epistemologi) daripada teologi itu sendiri. Lih. mis. Michael Reeves dan Tim Chester, *Why the Reformation Still Matters* (Malang: Literatur SAAT, 2017), 42.

Ironisnya, hal pembacaan Kitab Suci juga seolah-olah menjadi sesuatu yang mengganjal dalam kehidupan bergereja. Gereja berulang kali bergumul mengenai apa dan bagaimana yang harus dilakukan supaya tercipta interaksi antara umat Tuhan dan Kitab Suci. Tidak terhitung banyaknya khotbah, seminar, pelatihan, dan upaya-upaya lain yang dilakukan agar umat Tuhan bisa membaca dan memahaminya di dalam kehidupan mereka. Belum lagi, didapati pula keputusan-keputusan, cara pandang, dan praktik bergereja yang tidak sesuai dengannya, tetapi lebih mengandung unsur tradisi, paham budaya, atau semangat zaman tertentu. Kitab Suci tidak lagi memegang peranan sentral sebagai acuan atau model yang otoritatif, tetapi, jika tidak berlebihan, hanya menjadi “tempelan” yang digunakan untuk mendahului khotbah, pengajaran, dan bahkan praktik kehidupan bergereja.

Sebaliknya, problem juga terjadi justru ketika orang-orang Kristen merasa “mampu” membaca Kitab Suci secara individualis. Pemahaman ini digenggam oleh sebagian besar orang Kristen yang dipengaruhi oleh budaya modernisme, termasuk aliran Reformasi dan sedikit-banyak gerakan injili. Pembacaannya secara individualistis terjadi ketika para pembaca merasa cukup “mampu” memahami Kitab Suci secara personal dari diri mereka sendiri, tanpa turut mendengarkan “suara” dari gereja Tuhan yang Am maupun tradisi Kristen.³ Praktik pembacaan individualistis ini, sadar atau tidak, telah bertumbuh dan membudaya dalam berbagai kelompok pembacanya, baik yang membacanya secara “objektif” dan “kritis” seperti dokumen-dokumen lain pada umumnya, maupun mereka yang secara fundamental menganggap bahwa poros pertumbuhan rohani adalah relasi antara “saya *sendiri* dan Kitab Suci.” Meski motifnya berbeda, esensi praktik yang dilakukan adalah sama: merasa cukup untuk membacanya secara pribadi, tanpa keterlibatan dengan komunitas Kristen, suara arahan dari gereja, tradisi Kristen, atau rambu-rambu teologis.

Melihat bahwa pembacaan individualis ini adalah salah satu faktor kunci yang menyebabkan terpinggirkannya Kitab Suci dari dalam gereja Kristen, artikel ini bermaksud untuk menengahkan kembali praktik pembacaannya secara komunal (*communal reading of Scripture*) di dalam

³ Stanley Hauwerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993), 15–16; William H. Willimon, *Shaped by the Bible* (Nashville: Abingdon, 1999), 22–33; Brandon K. McKoy, *Youth Ministry from the Outside In: How Relationships and Stories Shape Identity* (Downers Grove: InterVarsity, 2013), 155.

konteks gereja Kristen. Pembacaan semacam ini dipercaya dapat memperkaya hasil studi Kitab Suci itu sendiri, memperluas ruang-ruang interaksi (*engagement*) yang lebih mendalam antara umat Tuhan dan Kitab Suci, serta secara simultan, menjadi katalisator utama bagi revitalisasi gereja Tuhan. Upaya ini akan ditempuh dengan terlebih dahulu menyajikan analisis beberapa penelitian terkini mengenai kaitan antara interaksi dengan Kitab Suci dan pertumbuhan gereja, serta masalah *biblical illiteracy* yang dihadapi kekristenan masa kini. Kemudian, akan disajikan survey terhadap pergeseran hermeneutis di dalam pembacaannya, dari *setting* awal yang komunal menjadi (semakin) individual. Selanjutnya, akan dianalisis apa yang sebenarnya dimaksud dengan pembacaan komunal serta mengapa jenis pembacaan ini perlu dan (lebih) bermanfaat dibandingkan pembacaan individual. Terakhir, akan diusulkan beberapa cara praktis untuk menerapkan pembacaan komunal di dalam gereja.

Meskipun demikian, ada beberapa catatan yang perlu mendahului paparan tulisan ini. Pertama, tulisan ini beranggapan bahwa kurangnya keterlibatan atau interaksi umat Tuhan dengan Kitab Suci bukan semata-mata problem metodik atau strategis, tetapi juga teologis dan hermeneutis. Karena itu, paparan dalam tulisan ini akan lebih banyak bersifat konseptual dan mengajak pembaca memikirkan dimensi-dimensi teologis dan hermeneutis dari pembacaan komunal, meskipun akan tetap disajikan beberapa usulan praktis mengenai penerapan pembacaan komunal di akhir tulisan. Kedua, penulis berada pada posisi teologi injili atau lebih khusus Reformed dengan keyakinan mendasar bahwa Kitab Suci adalah tidak mungkin salah, dapat dipercaya, cukup dan berguna sepenuhnya bagi umat Allah, serta menjadi dasar yang mutlak dan otoritatif bagi seluruh keyakinan, pengajaran, dan praktik dalam eksistensi gereja Kristen.

Interaksi Umat dengan Kitab Suci, Pertumbuhan Gereja, dan Masalah *Biblical Illiteracy*

Dalam beberapa penelitian, ditemukan kaitan (secara langsung maupun tidak langsung) antara interaksi dengan Kitab Suci (*Scriptural engagement*)

dan pertumbuhan gereja atau vitalitas hidup umat Tuhan.⁴ Dalam penelitian yang dikoordinir oleh Stetzer dan Dobson pada 2006 terhadap 324 gereja di Amerika Serikat tentang faktor-faktor yang membuat gereja-gereja tersebut didatangi kembali oleh para “pengunjung” sehingga mengalami peningkatan jumlah karena pertobatan dan baptisan baru, ditemukan bahwa khotbah alkitabiah merupakan salah satu faktor penting. Bahkan, 54% dari gereja-gereja tersebut konsisten berkhotbah secara ayat per ayat dari Kitab Suci.⁵ Rangkaian penelitian *REVEAL* yang dilakukan oleh gereja Willow Creek di Amerika Serikat mengenai pertumbuhan rohani orang percaya dalam gereja menunjukkan bahwa Kitab Suci merupakan katalisator utama yang paling berpengaruh bagi pertumbuhan rohani.⁶ Rangkaian riset yang sama juga menunjukkan bahwa salah satu ekspektasi utama orang Kristen terhadap gerejanya adalah mendapatkan bimbingan untuk dapat memahami Kitab Suci secara lebih mendalam.⁷ Hasil yang paling menarik mungkin dapat ditemukan dalam penelitian yang dilakukan Barna pada Februari 2018 terhadap 1.514 kaum muda di Amerika berusia 18–29 yang bertumbuh dari latar belakang Kristen. Dari seluruh responden yang diteliti, 10% di antaranya dapat diklasifikasikan ke dalam kelompok murid Kristus yang setia (*resilient disciples*).⁸ Ketika diselidiki faktor-faktor apa saja yang membuat mereka menjadi murid Kristus yang setia—di tengah persentase responden lain yang pada umumnya mengurangi keterlibatan

⁴ Bdk. Ed Stetzer, “Biblical Literacy by the Numbers Part 2: Scripture Engagement,” *The Exchange with Ed Stetzer*, 22 Oktober 2014, diakses 27 April 2020, <https://www.christianitytoday.com/edstetzer/2014/october/biblical-literacy-by-numbers-2.html>.

⁵ Ed Stetzer dan Mike Dobson, *Comeback Churches: How 300 Churches Turnaround and Yours Can Too* (Nashville: Broadman & Hollman, 2007), 90–92.

⁶ Sebagaimana dilaporkan oleh Greg L. Hawkins dan Cally Parkinson, *Follow Me: What's Next for You?* (Barrington: Willow Creek, 2008), 114–117. Penelitian *REVEAL* dilakukan tahun 2007 kepada 5000 jemaat dari tujuh kongregasi. Setahun kemudian penelitian tersebut diperluas terhadap 80.000 jemaat dari 200 kongregasi. Buku *Follow Me* merupakan hasil laporan riset yang kedua.

⁷ Greg L. Hawkins dan Cally Parkinson, *Focus: The Top Ten Things People Want and Need from You and Your Church* (Barrington: Willow Creek, 2009), 30, 89. Buku ini merupakan laporan atas penelitian tahap ketiga dari rangkaian penelitian *REVEAL*. Penelitian tahap ketiga ini dilakukan terhadap 80.000 orang di dalam 376 gereja antara September 2008 hingga Februari 2009. Topik inti yang diteliti adalah perbandingan antara tingkat kepuasan jemaat terhadap gereja (*what people want*) dan pendeta dengan hal-hal yang menjadi katalisator dalam pertumbuhan rohani (*what people need*).

⁸ David Kinnaman dan Matt Matlock, *Faith for Exiles: 5 Ways for a New Generation to Follow Jesus in Digital Babylon* (Grand Rapids: Baker, 2019), 33.

atau meninggalkan gereja—didapati bahwa 86% dari mereka menerima pengajarannya yang relevan dengan kehidupan keseharian, 86% di antaranya menerima pengajaran dari gereja mengenai bagaimana mengaplikasikannya di dalam kehidupan, dan 70% di antaranya menerima pengajaran untuk mengembangkan hikmat biblikal di tengah dunia sekular.⁹ Meskipun riset-riset ini tidak normatif dan dilakukan dalam konteks budaya yang berbeda dengan Indonesia, secara sketsa dapat ditarik sebuah premis bahwa kitab tersebut memainkan dan memegang peranan penting bagi pertumbuhan umat Tuhan.

Di sisi lain, ada juga data-data yang menunjukkan aspek yang ironis: bahwa orang Kristen masa kini, terutama kaum muda, tidak mengalami interaksi yang mendalam dengan Kitab Suci di dalam gerejanya. Salah satu “pandemi” yang terjadi dalam kaum muda Kristen masa kini adalah keadaan *biblical illiteracy*.¹⁰ Kelompok Barna dalam penelitian tahun 2011 melaporkan bahwa sebagian kaum muda mengalami *biblical illiteracy* karena gereja tidak mengajarkan Alkitab dengan sering dan jelas.¹¹ Penelitian Life Way pada 2017 terhadap 1.000 orang Kristen Amerika menemukan bahwa seluruh responden mempunyai pandangan yang positif terhadap Kitab Suci, tetapi lebih dari 50% responden tidak pernah, atau sedikit sekali, membaca bagian-bagiannya, dan hanya 11% di antaranya yang sudah pernah membacanya

⁹ Kinnaman dan Matlock, *Faith for Exiles*, 36-37. Penjelasan lebih mendalam tentang tiga indikator ini dapat ditemukan dalam bab kedua.

¹⁰ David Kinaman, *You Lost Me: Why Young Christians are Leaving Church and Rethinking Faith* (Grand Rapids: Baker, 2011), 115; Albert Mohler Jr., “The Scandal of Biblical Illiteracy: It’s Our Problem,” *Albert Mohler*, 20 Januari 2016, diakses 27 April 2020, <https://albertmohler.com/2016/01/20/the-scandal-of-biblical-illiteracy-its-our-problem-4/>; Ed Stetzer, “The Epidemic of Bible Illiteracy in Our Churches,” *The Exchange with Ed Stetzer*, 6 Juli 2015, diakses 27 April 2020, <https://www.christianitytoday.com/edstetzer/2015/july/epidemic-of-bible-illiteracy-in-our-churches.html>.

Data-data tentang “kebutahurufan terhadap Alkitab” (*biblical illiteracy*) ini membuka mata kita terhadap berbagai realita menyedihkan, misalnya didapati bahwa 1 dari 5 orang Kristen Amerika yang rutin beribadah di gereja *tidak pernah* membaca Alkitab secara pribadi; hampir 1 dari 3 anak-anak Sekolah Minggu di Inggris yang disurvei oleh *The United Kingdom Bible Society* tidak mengetahui bahwa cerita kelahiran Yesus di kandang Betlehem adalah kisah Alkitab dan hampir setengahnya tidak mengetahui cerita Yunus yang ditelan ikan besar; kemudian 30% orang tua dari penelitian terakhir ini tidak mengetahui tentang Adam dan Hawa, Daud dan Goliat, atau orang Samaria yang murah hati, dan ironisnya, 54% orang tua menjawab bahwa seri *The Hunger Games* adalah, atau bisa jadi, cerita yang terdapat di dalam Alkitab.

¹¹ Kinaman, *You Lost Me*, 116.

secara keseluruhan serta hanya 9% yang melakukannya lebih dari sekali.¹² Di Indonesia, penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) STT SAAT menunjukkan bahwa kaum muda dalam gereja-gereja berlatar belakang injili Tionghoa (sebagian besar gereja tradisional) cukup lemah di dalam meyakini bahwa Kitab tersebut merupakan buku yang diinspirasi oleh Allah dan berbeda dari buku-buku moral-historis lainnya.¹³

Data-data di atas merefleksikan bahwa meskipun Kitab Suci adalah sumber otoritas, standar, acuan, konten, dan alat utama dalam pembentukan murid Kristus yang berdampak pada pertumbuhan gereja, tetapi interaksi orang Kristen dengannya itu sendiri dapat terbilang tidak terlalu mendalam. Beberapa teolog membaca fenomena ini secara lebih fundamental sebagai sebuah “krisis” atas otoritasnya di dalam gereja.¹⁴ Menariknya, penelitian tahunan Barna dan The American Bible Society terhadap lebih dari 1.000 orang dewasa di Amerika mengenai kepercayaan dan sikap terhadap Kitab itu menunjukkan hasil yang *positif*, bahwa pada 2019 terjadi peningkatan sebanyak hampir 8% poin dalam tingkat interaksi

¹² Bob Smietana, “LifeWay Research: Americans Are Fond of the Bible, Don’t Actually Read It,” *Life Way Research*, 25 April 2017, diakses 27 April 2020, <https://lifewayresearch.com/2017/04/25/lifeway-research-americans-are-fond-of-the-bible-dont-actually-read-it/>.

¹³ Juniawaty Suhendra, dkk., *Religiositas Remaja Pemuda dan Dukungan Iman dari Orang Tua, Teman, dan Pembina di Gereja Anggota PGTI: Laporan Survei Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Sekolah Tinggi Teologi SAAT ke Persatuan Gereja Tionghoa Indonesia* (Malang: LP2M STT SAAT, 2019), 23-25.

¹⁴ Sekelompok teolog ekumenis berkumpul pada 6-8 Juni 1994, di Northfield, Minnesota, untuk mendiskusikan topik krisis otoritas dan penafsiran Kitab Suci dalam gereja pada sebuah konferensi yang disponsori oleh *Center of Catholic and Evangelical Theology* bekerjasama dengan *The American Lutheran Publicity Bureau*. Hasil konferensi ini direkam dalam *Reclaiming the Bible for the Church*, ed. Carl E. Bratton dan Robert W. Jenson (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Kelompok injili dan gereja-gereja yang bercorak teologi *Reformed* pada umumnya bersikap lebih percaya diri dengan mengaku tetap berpegang pada keyakinan akan otoritas Kitab Suci, tetapi berbagai praktik yang terjadi menunjukkan bahwa keyakinan yang dianut tidak sesuai dengan kenyataan sehingga perlu dikaji dan ditelaah ulang. Lih. Daniel Lucas Lukito, “500 Tahun Reformasi: *Sola Scriptura* di Antara Kedaulatan Allah dan ‘Kedaulatan’ Media Massa,” dan “Relevansi Konsep *Sola Scriptura* di dalam Gereja-gereja Reformed Masa Kini: Menatap Keberadaan Masa Kini dengan Bercermin pada Sejarah Masa Lalu,” dalam *Rupa-rupa Angin Pengajaran: Pergumulan 30 Tahun “Membaca Arah Angin” Teologi Kekinian* (Malang: Literatur SAAT, 2017), 27-37, 64, 74; bdk. juga John Webster, *The Culture of Theology*, ed. Ivor J. Davidson dan Alden C. McCray (Grand Rapids: Baker, 2019), 65.

responden terhadapnya dibandingkan tahun sebelumnya, meskipun interaksi ini juga terjadi pada kaum skeptis dan orang-orang yang tidak terlibat di gereja.¹⁵ Dengan demikian, ada semacam urgensi sekaligus peluang untuk menggaungkan kembali peran penting Kitab Suci di dalam kehidupan dan pelayanan gereja Tuhan, sekaligus memperluas ruang-ruang interaksi dan keterlibatan orang-orang Kristen dengannya.

Sebelum diskusi berlanjut lebih mendalam, perlu dipahami terlebih dahulu esensi dari interaksi dengan Kitab Suci itu sendiri. Interaksi dengan Kitab Suci bukan hanya menggunakannya sebagai salah satu dari sekian sumber otoritas atau subjek pembinaan di dalam gereja. Bukan pula Alkitab dibacakan hanya sebagai pendahuluan atau pembuka untuk khotbah dan pengajaran, tetapi sebenarnya konten khotbah dan pengajaran sama sekali tidak membahas atau mengekspos bagian-bagian Alkitab melainkan membahas topik-topik lain di luar Alkitab.¹⁶ Interaksi yang dimaksud adalah sentralitas peran kitab tersebut di dalam seluruh aspek kehidupan orang percaya dan gereja. Kitab ini menjadi dasar rujukan, sumber otoritas tertinggi, alat evaluasi, konten utama, sekaligus instrumen pokok dalam pembentukan hidup orang percaya dan kiprah pelayanan gereja. Kitab ini dibaca, digumulkan, dipahami, dan diejawantahkan dalam praksis hidup dan pelayanan.¹⁷ Ini tidak berarti bahwa gereja menutup diri terhadap kemajuan berbagai keilmuan yang juga dapat bersumbangsih kepada pertumbuhan gereja, karena segala kebenaran adalah kebenaran Allah dan untuk memuliakan Allah. Namun, segala keilmuan dan metode lain yang diasumsikan “dapat berguna” bagi praktik kehidupan umat dan pelayanan gereja harus diuji dan dikaji berdasarkan terang alkitabiah. Vanhoozer menjelaskan hal ini: “*It is not that Scripture is alone in the sense that it is the sole source of theology; rather, Scripture ‘alone’ is the primary or supreme authority in theology.*”¹⁸ Interaksi ini juga bukan berarti gereja menutup diri dan menolak untuk membahas topik-topik seputar isu terkini yang terkesan “tidak ada” di dalamnya. Justru, interaksi semacam ini memungkinkan

¹⁵ Barna Group, “State of the Bible 2019: Trends in Engagement,” *Barna Group*, 18 April 2019, diakses 27 April 2020, <https://www.barna.com/research/state-of-the-bible-2019/>.

¹⁶ Lukito, “Relevansi Konsep *Sola Scriptura*,” 64, 74.

¹⁷ Vanhoozer, *Hearers and Doers*, 46, 48.

¹⁸ Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Authority After Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2016), 111. Penekanan oleh penulis aslinya.

topik-topik tersebut dibahas dan digumulkan dengan mendekatinya untuk mendapatkan hikmat Allah dari dalamnya.¹⁹

Menyelidiki Pergeseran Pembacaan: Dari Komunal ke Individual, Lalu ke Mana Lagi?

Pemahaman tentang pembacaan Kitab Suci secara komunal harus dimulai dengan terlebih dahulu menyadari bahwa eksistensi teksnya dan eksistensi gereja Kristen adalah dua hal yang saling memengaruhi dan tidak dapat dipisahkan.²⁰ Childs menjelaskan bahwa kitab ini tidak langsung “datang dari surga begitu saja” tetapi terbentuk dalam sebuah proses menerima dan mentransmisikan kata-kata Allah yang berharga.²¹ Jenson juga memaparkan hal senada ketika mengatakan bahwa teksnya adalah kumpulan tulisan yang berbeda-beda baik secara kesusasteraan, kebudayaan, maupun religius, serta berasal dari regangan panjang dalam sejarah religiusitas dan politik budaya Timur Dekat dan Mediterania Kuno, tetapi kemudian disatukan menjadi Alkitab karena gereja Kristen membentuk dan mengumpulkan teks-teks ini.²² Pembentukan dan pengumpulan teks-teks ini menjadi “Kitab Suci” dilakukan atas tujuan spesifik yaitu untuk mendengar suara Allah yang menjadi dasar dan pedoman kehidupan umat, serta mewariskan (*hand-down*) pesan di dalamnya secara turun-temurun.

Sampai di sini, perlu dihindari dulu kesalahpahaman yang mungkin terjadi. Ini bukan berarti bahwa tulisan-tulisan atau “buku-buku” di dalam Kitab Suci baru menjadi Kitab Suci ketika gereja menganonisasi dan mengesahkannya. Teks-teks yang terpisah tersebut *adalah, sudah, dan selalu* Kitab Suci secara intrinsik di dalam dirinya sendiri karena diinspirasi oleh Allah. Tindakan “pengumpulan” dan “pembentukan”

¹⁹ Kinnaman dan Mattlock, *Faith for Exiles*, 87–88.

²⁰ Carmia Margaret, “Pendekatan Interpretasi Teologis Kitab Suci dan Prasuposisi-Prasuposisi Teologis di Balikinya,” *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 2 (2019): 155, <https://doi.org/10.36421/veritas.v18i2.330>.

²¹ Brevard S. Childs, “On Reclaiming the Bible for Christian Theology,” dalam *Reclaiming the Bible*, 9.

²² Robert Jenson, “Hermeneutics and the Life of the Church,” dalam *Reclaiming the Bible*, 89; “Scripture’s Authority in the Church,” dalam *The Art of Reading Scripture*, ed. Ellen F. Davis dan Richard B. Hays (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 27.

kitab tersebut oleh gereja Kristen merujuk kepada rangkaian proses yang terjadi di dalam mentransmisikan, mengumpulkan, dan menggunakan teks-teks tersebut sebagai dasar kehidupan. Jadi, konsep pembentukannya oleh dan melalui gereja Kristen ini perlu dipandang dari perspektif historis dan eklesiastis, bukan perspektif dogmatis.

Barré mengingatkan bahwa sebagian besar “isi” di dalam teks Kitab Suci yang diterima dalam bentuk tertulis saat ini diwariskan secara turun-temurun dalam bentuk tradisi oral.²³ Di sini, komunitas umat Allah yang memercayai teksnya sebagai sumber otoritas sungguh-sungguh memegang peranan penting dalam formasi teksnya itu sendiri. Dalam tingkat yang paling sederhana, telah terjadi proses penafsiran dalam diri umat Allah kuno ketika ajarannya dibacakan dan diteruskan dari satu generasi ke generasi lain secara oral bahkan sampai menjadi bentuk yang tertulis. Penafsiran ini terjadi paling tidak di dalam imajinasi, persepsi, dan pemahaman pembaca atas isi teks yang disampaikan, dan kemudian terlihat dalam praksis hidup komunitas yang tentu saja membentuk budaya yang berbeda. Di satu sisi, interaksi dalam komunitas umat Allah membentuknya, tetapi di sisi lain, pada saat yang bersamaan, sebenarnya kitab ini juga memainkan peranannya sebagai pembentuk kehidupan umat.²⁴

Data-data di dalam Kitab Suci memperlihatkan bahwa kitab itu sendiri diberikan Allah mula-mula untuk dibacakan secara komunal bagi kelompok umat dan bukan kepada konteks individu yang tidak berkaitan atau tidak mengidentifikasi diri sebagai bagian umat Allah. Sebagian besar isi teksnya (misalnya, Taurat, Mazmur, dan surat-surat) ditulis untuk dibacakan dalam *setting* keluarga, perkumpulan umat atau pertemuan ibadah. Kitab ini mencatat banyak adegan ketika pemimpin umat membacakan bagian-bagiannya, dan umat memberikan respons berupa ucapan syukur, pertobatan, dan pembaharuan hidup (lih. mis. Kel. 12:26-27; Ul. 6:4-9, 31:11; 2 Raj. 22:1-23:10; Neh. 8:4, 6-7). Tuhan Yesus sendiri pernah dicatat membacanya ketika berada di Bait Allah (Luk. 4:16-19). Gereja mula-mula juga dikenal dalam praktik “bertekun dalam pengajaran rasul-rasul dan dalam persekutuan” (Kis. 2:42) yang mengindikasikan adanya interaksi dengan kitab tersebut. Memang, ada teks-teksnya yang tampak tidak

²³ Michael L. Barré, “From There to Here: The Transmission and Translation of the Bible,” dalam *Scripture and Its Interpretation: A Global, Ecumenical Introduction to the Bible*, ed. Michael J. Gorman (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), 133-134.

²⁴ Fowl dan Jones, *Reading in Communion*, 19.

ditujukan bagi komunitas, tetapi bagi individual, misalnya surat-surat pastoral dari Rasul Paulus. Namun, praktisnya, surat-surat ini bersifat sirkular, seharusnya dibaca secara komunal, demi keberlangsungan hidup bergereja.

Praksis kehidupan gereja di masa-masa pelayanan bapa-bapa gereja dan era pramodern (sebelum era Pencerahan) merupakan rujukan utama untuk melihat sentralitas interaksi umat dengan Kitab Suci. bapa-bapa gereja percaya bahwa eksegesisnya paling baik dilahirkan dan dilakukan di dalam komunitas gereja.²⁵ Tentu saja ini tidak bisa dilepaskan dari natur pelayanan bapa-bapa gereja itu sendiri yang mengerjakan berbagai aspek pelayanan “keilmuan” (sebagai teolog, akademisi, ekseget, apologis, penulis, atau pengajar) dan “kejemaatan” (sebagai gembala, pendeta, pemberita Injil, konselor, atau pembimbing rohani) secara utuh dan bersamaan tanpa memisahkan keduanya.²⁶ Tugas utama para bapa gereja adalah menggali dan mengajarkannya kepada umat dalam berbagai bentuk dan elemen praksis bergereja. Kitab ini dibaca, dikhotbahkan, diperdengarkan, dan dipelajari di dalam komunitas, dan ditafsirkan secara khusus oleh orang-orang saleh yang karakternya senantiasa dibentuk melalui doa, ibadah, meditasi, pengujian diri, pengakuan iman, dan disiplin-liturgi lain yang menggambarkan anugerah Kristus bagi tubuh-Nya.²⁷ Pembacaannya secara publik juga tidak hanya terjadi pada saat khotbah (*homilia*), tetapi juga dalam bentuk-bentuk lain seperti liturgi, devosi, sakramen, dan katekisasi.²⁸

Ada dua hal yang dapat dicermati dari praktik pembacaan Kitab Suci secara komunal pada masa pelayanan bapa-bapa gereja. Pertama, meski penafsiran-nya agak menjadi bagian “orang-orang saleh” atau bapa-bapa gereja saja, dan tidak “dibebaskan” bagi semua orang, tetapi ada upaya dan intensi yang kuat untuk membuatnya bisa “terbuka” dan dipahami oleh seluruh bagian komunitas. Hal ini terjadi lebih disebabkan oleh asumsi atau prasuposisi orang Kristen masa itu yang memercayai adanya korelasi antara

²⁵ Robert Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers* (Downers Grove: InterVarsity, 1998), 42.

²⁶ Untuk pembahasan lebih mendalam, lih. Owen Stratchan, “Of Scholar and Saints: A Brief History of the Pastorate,” dalam Kevin J. Vanhoozer dan Owen J. Stratchan, *The Pastor as Public Theologians: Reclaiming a Lost Vision* (Grand Rapids: Baker Academic, 2015), 71–76; Gerald Hiestand dan Todd Wilson, *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision* (Grand Rapids: Zondervan, 2015), 24–29.

²⁷ Hall, *Reading Scripture with the Church Fathers*, 42.

²⁸ Jenson, “Hermeneutics and the Life of the Church,” 90–92.

hasil penafsiran dengan kesalehan hidup penafsirnya.²⁹ Kedua, terjadi interaksi yang mendalam antara Kitab Suci dan umat Tuhan itu sendiri, setidaknya dalam proses timbal-balik: penafsirannya membentuk disiplin-liturgi gereja, kemudian disiplin-liturgi gereja membentuk kerangka berpikir (*framework*) umat di dalam mendekatinya. Memang, sejauh ini, belum ditemukan data yang secara spesifik meneliti kaitan antara interaksi dengannya ini dan “pertumbuhan” di gereja-gereja pramodern, tetapi melalui catatan sejarah dan kesaksian kekristenan, terlihat bahwa praktik pembacaan Kitab Suci secara komunal dan publik telah menghasilkan “buah-buah” yang kaya, kuat dan mendalam bagi kekristenan.

Pada masa pertengahan dan monastisisme, interaksi umat dengan Kitab Suci dilakukan dalam bentuk komunal sekaligus juga individual. Para pertapa, rahib, dan asketik Kristen yang disebut para bapa dan ibu padang gurun (*desert fathers and mothers*) melakukan praktik membaca bagian tertentu dari Kitab Suci secara berulang-ulang, sekaligus dihafalkan dan dimeditasikan.³⁰ Kemudian, pada masa berkembangnya biara-biara monastik yang bertujuan untuk memerengkapi orang-orang khusus untuk hidup dan berkarya bagi Allah, berkembang sebuah praktik pembacaan yang disebut *lectio divina* (pembacaan doa). Pembacaan ini dilakukan di dalam postur dan sikap doa dengan tujuan untuk mendengarkan pesan Allah dalam teks yang dijadikan bahan bacaan. Tampaknya, pada masa-masa pertengahan dan monastisisme ini, sudah berkembang penekanan pada formasi spiritualitas individual. Namun, konteks “hidup bersama-sama” di padang gurun atau biara pada waktu itu membuat praktik pembacaan komunal juga tidak kehilangan tempatnya.

Perhatian khusus perlu diberikan bagi pembacaan Kitab Suci dalam era Reformasi. Setelah mengalami banyak penyimpangan dalam gereja, khususnya penyelewengan otoritas Paus sebagai pemimpin agama yang menafsirkannya secara keliru bahkan cenderung dikendalikan oleh kepentingan pribadi dan politis, pada 1517, Luther menyuarakan undangan untuk

²⁹ Lih. mis. Origen, *On First Principles* IV.1.7, terj. Rowan A. Greer, *The Classic of Western Spirituality* (New York: Paulist, 1979), 176; bdk. Carmia Margaret, “The Letter and the Spirit: Relasi Antara Makna Literal dan Makna Spiritual dalam Pendekatan Interpretasi Teologis Kitab Suci,” (skripsi, Sekolah Tinggi Teologi SAAT, 2018), 21–22.

³⁰ Juan Krista Priguna, “Pembacaan *Lectio Divina* sebagai Solusi Komplementer Terhadap Pembacaan Informatif dalam Mendekati Alkitab untuk Membangun Spiritualitas Kaum Injili Masa Kini,” (tesis, Sekolah Tinggi Teologi SAAT, 2018), 18.

kembali memegang teguh Kitab Suci sebagai sumber otoritas tertinggi bagi praksis kehidupan orang percaya dan pelayanan gereja. Reformasi Luther ini berangkat dari keyakinan bahwa Kitab Suci memiliki kejelasan (*clarity*) dan kecukupan (*sufficiency*) untuk mengomunikasikan maksud Allah bagi *siapa pun* yang membacanya.³¹ Penafsiran atas kitab ini tidak ditentukan oleh otoritas lain secara eksternal, tetapi teks itu sendiri secara intrinsik akan menjadi penafsir yang setia bagi dirinya sendiri. Semangat yang digaungkan melalui momentum ini adalah keterbukaan akses seluas-luasnya terhadap pembacaannya, termasuk bagi kaum awam yang pada masa itu umumnya tidak membaca teks secara mandiri tetapi hanya menerima penafsiran dari otoritas kepausan.³²

Pembacaan Kitab Suci dalam era Reformasi dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama, bahwa justru pada masa Reformasi, terjadi “gebrakan” pembacaan komunal yang masif dengan memungkinkan orang-orang awam untuk membacanya secara langsung. Kitab ini menjadi terbuka, dapat diakses (*accessible*), dan tidak terbatas bagi orang-orang “saleh” yang memiliki latar belakang atau kualifikasi teologis dan keterampilan eksegesis tertentu. Dengan demikian, kitab tersebut menjadi “teks publik” yang dapat dibaca dan ditafsirkan oleh siapa saja.

Kedua, di sisi lain, terlihat pula “kegerahan” yang besar terhadap penyalahgunaan otoritas kepausan yang menimbulkan keinginan kuat untuk membaca teks dan menemukan makna “yang benar” secara mandiri. Dibarengi semangat zaman Pencerahan yang menekankan pentingnya kembali kepada sumber asli untuk dapat menemukan kebenaran objektif, semua orang kini dapat membaca sendiri, atau menjadi pembaca pertama, dari sebuah teks asli yang otoritatif termasuk kitab itu. Dampaknya, terbuka ruang yang lebih besar bagi pembacaan individual untuk menemukan makna yang murni, benar, tidak dipalsukan, dan tidak terkena “bias” dari orang lain, komunitas, atau pandangan teologis mana pun. Jadi, meskipun di satu sisi Reformasi membuka akses yang lebih luas untuk pembacaan Kitab Suci bagi siapa saja, perlu disadari juga bahwa ada semangat yang kuat

³¹ Vanhoozer, *Biblical Authority*, 112–115.

³² Alister E. McGrath, “Reclaiming Our Roots and Vision: Scripture and the Stability of the Christian Church,” dalam *Reclaiming the Bible*, 69; Iain Provan, *The Reformation and the Right Reading of the Scripture* (Waco: Baylor University Press, 2017), 3–8; Margaret, “Pendekatan Interpretasi Teologis Kitab Suci,” 153.

untuk membaca secara individualistik dan tidak terikat oleh suara komunitas atau otoritas lain yang bisa saja menyesatkan.

Pada era modern atau sesudah Reformasi, ilmu pengetahuan dan teknologi semakin berkembang. Teologi mulai dihitung ke dalam disiplin ilmu formal dalam studi ilmiah dan diskursus akademik di universitas.³³ Dengan demikian, untuk menemukan makna yang terkandung di dalamnya, Alkitab dibaca dan dipelajari sebagai “dokumen” dengan memenuhi kaidah-kaidah keilmuan yang objektif sebagaimana yang juga digunakan misalnya dalam studi literatur.³⁴ Tentu saja, mode pembacaan Alkitab juga lebih banyak menjadi pembacaan individual dan bukan pembacaan komunal dalam konteks kehidupan iman. Alkitab menjadi benar-benar dapat dibaca oleh “semua orang,” termasuk mereka yang tidak memiliki keyakinan iman di dalam Kristus dan tidak menjadi bagian dari gereja.

Legaspi mengatakan hal ini merupakan sebuah pergeseran historis: dari penggunaan Alkitab sebagai Kitab Suci (*Scriptural Bible*) menjadi Alkitab sebagai dokumen akademis (*academic Bible*).³⁵ Baginya, kelahiran *academic Bible* tentu disebabkan karena “kematian tertentu” dari *Scriptural Bible*, tetapi *academic Bible* bisa digolongkan sebagai “suksesor” dari *Scriptural Bible* yang justru tidak membatasinya sebagai pembentuk budaya Kristen, tetapi juga pembentuk budaya dunia modern secara luas.³⁶ Di sisi lain, orang-orang yang tetap menekankan identitas Alkitab sebagai Kitab Suci gereja, mengatakan bahwa pembacaan Alkitab dalam konteks diskursus akademik ini adalah penafsiran asing yang tidak sesuai dengan natur dan tujuan keberadaan Alkitab itu sendiri.³⁷ Problem krusial dalam pergeseran arus hermeneutis ini sebenarnya bukan pada pembacaan mana yang lebih baik, antara *Scriptural Bible* atau *academic Bible*, melainkan lebih kepada tujuan dan fungsi pembacaan Kitab Suci itu sendiri. Jika semula, di dalam

³³ Michael Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, *Oxford Studies in Historical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2010), vii.

³⁴ John Barton, “Historical-critical Approaches,” dalam *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed. John Barton (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 9; Roy A. Harrisville dan Walter Sundberg, *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, ed. ke-2 (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 1; John Barton, *The Nature of Biblical Criticism* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 62-67; Margaret, “The Letter and the Spirit,” 39.

³⁵ Legaspi, *The Death of Scripture*, vii.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Karl P. Donfried, “Alien Hermeneutics and the Misappropriation of Scripture,” dalam *Reclaiming the Bible*, 19; Jenson, “Scripture’s Authority,” 31.

konteks gereja, kitab tersebut memegang peran krusial sebagai sumber otoritas, konten utama, dan instrumen pokok pembentuk kehidupan umat Allah, kini dalam ruang diskursus akademik, Alkitab berotoritas atas apa, digali untuk tujuan apa, dan digunakan untuk membentuk apa.

Kaum injili mencoba untuk mengambil jalan tengah dengan menggunakan pendekatan penafsiran “historis-gramatikal.” Sebagai jalan tengah, pendekatan ini meyakini bahwa Alkitab adalah tulisan yang diinspirasi oleh Allah, sehingga Alkitab adalah benar dan tidak berkontradiksi di dalam dirinya sendiri; dan secara bersamaan, Alkitab dapat dibaca dan diteliti dengan menggunakan metode-metode ilmiah sebagai sebuah karya literatur.³⁸ Tampaknya, jalan tengah ini cukup solutif untuk mendamaikan keterpisahan antara pembacaan komunal dan pembacaan individual. Kitab ini digali secara mandiri (individual) dan dibaca sesuai konteks historis, literer, dan gramatiknya, kemudian hasil pembacaan “disajikan” sebagai konsumsi umat Allah (komunal).³⁹

Problemnya, tidak semua “hasil” pembacaan ilmiah dan individual tersebut dapat diterapkan atau dikorelasikan dengan konteks kehidupan umat Allah secara komunal apalagi dalam jarak waktu dan ruang yang begitu jauh dengan pembaca dan penerima teks mula-mula. Pertanyaan yang tersisa adalah bagaimana menghadapi teks-teks atau bagian-bagian teks yang tidak dapat diterapkan, atau tidak bersinggungan sama sekali, dengan konteks pergumulan hidup umat Allah masa kini? Jika memang ada bagian-bagian teks yang tidak dapat direlevansikan atau difungsikan bagi kehidupan umat Allah masa kini, maka apakah Alkitab masih menjadi sumber otoritas, ajaran pokok, dasar rujukan, alat evaluasi dan instrumen utama bagi kehidupan umat Allah?

Seiring dengan berkembangnya filsafat dan budaya pascamodernisme, peningkatan ketertarikan kepada pembacaan Alkitab di dalam komunitas kembali merebak, tetapi “komunitas” di sini tidak harus selalu komunitas umat Allah atau gereja, melainkan bisa juga kelompok-kelompok tertentu yang memiliki ketertarikan atau motif pembacaan yang sama. Penafsiran

³⁸ Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, ed. rev (Downers Grove: IVP Academic, 2006), 25, 27–28.

³⁹ Lih. mis. *ibid.*, 24–25, 29–30; William W. Klein, Craig L. Blomberg dan Robert L. Hubbard, Jr., *Introduction to Biblical Interpretation*, ed. rev. (Nashville: Thomas Nelson, 2004), 3–5; 18–19; Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature* (Grand Rapids: InterVarsity, 2003), 10–16.

komunal pada era pascamodern ini, misalnya penafsiran kaum perempuan (feminis), penafsiran kaum kulit hitam, atau penafsiran orang-orang Asia. Pembacaan komunal yang dilakukan oleh kelompok-kelompok interest ini terjadi sebagai upaya untuk “mendengarkan” suara atau sumbangsih orang-orang yang berada di “pinggir” dan tidak mungkin dapat mencapai panggung tengah penafsiran yang kebanyakan berasal dari kalangan akademik.

Kita telah melihat adanya spektrum dan beberapa pergeseran dalam interaksi Kitab Suci dengan pembacanya. Masa pramodern menekankan otoritas dan fungsi teks kitab ini sebagai pembentuk kehidupan umat Allah, sehingga pembacaan dilakukan secara komunal dalam konteks gereja. Pada masa Reformasi, terjadi seperti semacam “transisi” antara menekankan pembacaan individual yang bebas dari penyelewengan otoritas kepausan, tetapi juga membuka akses selebar-lebarnya bagi “semua orang” untuk membacanya. Pada masa setelah Reformasi, pembukaan akses terhadapnya semakin diperluas, bukan hanya pada komunitas umat Tuhan tetapi juga komunitas yang tidak mengikatkan diri pada keyakinan iman. Kemudian, pada masa pascamodern, pembacaan kembali dilakukan secara “komunal,” tetapi bukan oleh gereja melainkan oleh kelompok-kelompok tertentu yang pada umumnya berasal dari konteks, motif, dan interest penafsiran yang sama.

Menggrurat Wajah Pembacaan Komunal yang Proporsional

Ketika pembacaan komunal dapat menjadi upaya menghasilkan penafsiran Kitab Suci yang lebih sehat dan mendalam bagi peningkatan pertumbuhan gereja, kita lebih dahulu dihadapkan pada satu tugas penting: mendefinisikan pembacaan komunal yang mana atau yang seperti apa yang perlu dipikirkan dan diterapkan. Pembacaan komunal yang didefinisikan di bagian ini akan menjadi usulan untuk diterapkan dalam pelayanan gerejawi. Selain mendefinisikan pembacaan komunal, bagian ini juga akan menunjukkan bagaimana pembacaan komunal berpengaruh terhadap pembentukan umat Tuhan dan pertumbuhan gereja.

Pertama, pembacaan komunal adalah sebuah upaya untuk meningkatkan atau menghidupkan kembali interaksi umat dengan Kitab Suci (*Scriptural engagement*) dari dan di dalam anggota tubuh Kristus. Diasumsikan bahwa interaksi dengannya akan terjadi dengan lebih hidup dan

mendalam jika teks dibaca secara komunal. Artinya, pembacaan komunal itu sendiri bukan sebuah *tujuan* pada dirinya sendiri, melainkan sebuah *upaya* untuk mencapai tujuan yaitu agar umat Allah dapat membangun interaksi ini. Jadi, pembacaan komunal dalam tulisan ini dimaksudkan secara khusus dan spesifik bagi komunitas orang percaya atau gereja Kristen, dan bukan murni “siapa saja” termasuk orang-orang nonberiman yang membaca teks sebagai buku biasa.

Kedua, pembacaan komunal pada dasarnya memiliki intensi untuk membuat Kitab Suci menjadi terbuka dan dapat diakses (*accessible*) bagi sebanyak mungkin orang. Sesuai dengan semangat Reformasi Protestan, pembacaan komunal berkeinginan agar semua atau sebanyak mungkin orang bisa membaca dan menafsirnya, termasuk kalangan jemaat yang mungkin “awam” atau tidak diperlengkapi dalam pendidikan teologis formal atau keterampilan eksegesis.⁴⁰

Ada tiga prasuposisi penting dari Reformasi Protestan yang perlu dicatat sebagai landasan dari praktik ini. Pertama, bahwa Alkitab pada dasarnya bersifat jelas dan cukup untuk mengemukakan maksud Allah kepada manusia. Kedua, Kitab Suci adalah penafsir terbaik bagi dirinya sendiri sehingga tidak ada satu pun penafsir eksternal (misalnya pendeta, teolog, atau aliran teologi tertentu) yang dapat digolongkan “lebih baik” apalagi “paling baik” bagi Kitab Suci melampaui dirinya sendiri. Ketiga, Roh Kudus yang menginspirasi para penulis Alkitab untuk menuliskan kata-kata sesuai dengan maksud Allah, juga akan menuntun dan memberikan pencerahan (iluminasi) bagi para pembaca untuk dapat memahami pesan di dalam teks. Berdasarkan tiga prasuposisi ini, seluruh anggota tubuh Kristus dapat mendekati teks tanpa ketakutan akan kesalahan penafsiran, karena kitab itu sendiri jelas, dapat dipahami, Roh Kudus sendiri akan menuntun umat, bahkan yang tidak “terpelajar” sekali pun, untuk memahami dan menghayati pesannya.

Namun, hal ini tidak berarti bahwa semua orang bisa menafsir Kitab Suci berdasarkan pemikirannya sendiri (bdk. 2 Ptr. 1:20-21). Juga, tidak berarti bahwa segala hasil penafsiran diterima, dapat dibenarkan, apalagi jika sampai menggugulkan penafsirannya sendiri dan memandang rendah atau

⁴⁰ McGrath, “Reclaiming Our Roots and Vision,” 69.

salah penafsiran-penafsiran lain.⁴¹ Meski semua orang dapat membacanya di dalam dan melalui tuntunan Roh Kudus, setiap orang juga rentan untuk berpikir tentang Allah dalam cara-cara atau bentuk-bentuk pemikiran yang tidak sempurna.⁴² Karena itu, perlu ditegaskan bahwa pembacaan komunal tidak berarti penafsiran berlangsung bebas dan liar tanpa arahan atau bimbingan.

Ada beberapa “rambu” yang menjadi batasan sekaligus kriteria bagi pembacaan komunal yang proporsional. Pertama, meski semua orang adalah “imamat rajani” (1 Ptr. 2:9-10) yang dapat menafsirkan Kitab Suci tanpa memerlukan otoritas “imam” tertentu yang lebih tinggi dari dirinya, seluruh anggota tubuh Kristus harus berada di bawah ketundukan kepada Yesus Kristus Sang Imam Besar Agung sekaligus Kepala Gereja.⁴³ Kedua, Roh Kudus itu sendiri bekerja menyatakan maksud Allah bagi umat di dalam dan melalui Kitab Suci sekaligus juga di dalam dan melalui gereja. Setiap orang yang berinteraksi dengannya perlu mendengarkan dan memperhatikan suara arahan atau bimbingan dari Gereja yang Am untuk menghindari penyimpangan atau kekeliruan di dalam mendengarkan pesan Allah.⁴⁴

Perlu dipahami bahwa yang dimaksud “gereja” di sini bukan semata-mata gereja lokal atau denominasional, melainkan gereja di segala zaman dan tempat, bersama dengan Kepala Gereja yaitu Kristus itu sendiri, tokoh-tokoh iman yang ada di dalam Kitab Suci, dan juga komunitas para penafsir terdahulu.⁴⁵ Ini adalah “jantung” dari pembacaan komunal itu sendiri, yaitu menggabungkan diri ke dalam kesatuan tubuh Kristus yang Am kemudian menggumulkan teksnya secara bersama-sama. Keterhisaban diri sebagai bagian tubuh Kristus yang Am membuat setiap pembaca dapat “terjaga” di dalam koridor penafsiran dan aturan iman (*rule of faith*) yang berlaku dan telah teruji di sepanjang sejarah dan perjalanan kekristenan.⁴⁶

⁴¹ Vanhoozer, *Biblical Authority*, 19-20; Margaret, “Pendekatan Interpretasi Teologis,” 153-154.

⁴² Johnson, *Theology as Discipleship*, 116. Bahkan, beberapa teolog menyebutkan ruang bagi kesalahan penafsiran ini adalah bagian dari dampak noetik dari dosa.

⁴³ Vanhoozer, *Biblical Authority*, 148, 157-158.

⁴⁴ Johnson, *Theology as Discipleship*, 118.

⁴⁵ Fowl dan Jones, *Reading in Communion*, 20.

⁴⁶ Scott Swain, *Trinity, Revelation and Reading: A Theological Introduction to the Bible and Its Interpretation* (London: T&T Clark, 2011), 106-114; Johnson, *Theology as Discipleship*, 118-119.

Sampai di sini tampak ada sebuah kontradiksi atau inkonsistensi. Bukankah semangat Reformasi Protestan adalah menjadikan Kitab Suci sebagai otoritas tertinggi dan tidak diperlukan lagi otoritas lain untuk menyajikan hasil penafsiran termasuk gereja? Mengapa kemudian pembacaan komunal perlu kembali diarahkan oleh “suara” dari gereja? Untuk menjawab hal ini, perlu disepakati bahwa ketika “mendengarkan suara gereja,” kita sesungguhnya sedang melakukannya di dalam kepercayaan penuh kepada Allah dan tindakan-Nya yang mempercayakan pelayanan firman kepada gereja, dan bukan semata-mata kepada gereja itu sendiri sebagai sebuah institusi.⁴⁷ Gereja sebagai institusi yang terdiri dari orang-orang berdosa dapat saja salah membaca atau membuat kesalahan penafsiran.

Namun, sebagai bagian tubuh Kristus yang satu dan yang sama tersebut, pada akhirnya kita juga memiliki tanggung jawab untuk membawa dan menguji kembali semua suara yang kita dengar di bawah terang Alkitab. Johnson mengatakan: “*As the church, both living and dead, offers us insights about how best to interpret and understand God and his actions, our task is to bring these insights to Scripture and see if what the church says corresponds to the text.*”⁴⁸ Jadi, pembacaan komunal itu sendiri merupakan sebuah proses untuk mendengarkan suaranya dari dan bersama-sama dengan gereja, tetapi kembali juga menguji suara pembacaan gereja tersebut di hadapan terangnya. Ketika proses ini terjadi terus-menerus dan saling timbal balik, maka sudah terjadi interaksi (*engagement*) yang hidup antara tubuh Kristus dengan teks Kitab Suci.

Ketiga, pembacaan komunal terhadap Kitab Suci tidak berarti menolak atau mengabaikan sepenuhnya ruang-ruang bagi pembacaan individual dan pembacaan akademis. Sepanjang sejarah gereja dan tradisi Kristen, tentu saja disiplin saat teduh dan pembacaan Alkitab pribadi juga telah terbukti memegang peranan penting bagi pertumbuhan rohani setiap orang percaya dan tidak dapat dihilangkan begitu saja.⁴⁹ Pembacaan akademis yang dilakukan oleh para ekseget dan teolog di ruang-ruang kuliah teologi juga sangat diperlukan dan diakui kontribusinya untuk menghasilkan penemuan-penemuan penafsiran yang baru dan mendalam sehingga tidak dapat dianggap lebih rendah nilainya dari penafsiran dalam praksis

⁴⁷ Johnson, *Theology as Discipleship*, 119.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Steven Emery-Wright dan Ed Mackenzie, *Networks for Faith Formation: Relational Bonds and the Spiritual Growth of Youth* (Eugene: Wipf & Stock, 2017), 12–19.

bergereja. Pembacaan semacam ini tidak bermaksud menegasi pembacaan individual atau pembacaan di level akademis, tetapi membawanya ke dalam terang ekklesial dan teologis. Prinsip ini terjadi dan terimplementasi dalam ruang-ruang pembacaan akademis ketika seluruh penafsir, termasuk yang berada dalam spektrum paling teknis sekali pun, menyadari bahwa dirinya sama sekali bukan sarjana yang terisolasi tetapi merupakan bagian intrinsik dari tubuh Kristus yang Am, sehingga segala hasil pembacaan yang diperoleh juga kembali ditujukan untuk melayani dan membangun tubuh Kristus.⁵⁰

Melalui konstruksi-konstruksi ini, dapat didefinisikan bahwa pembacaan komunal terhadap Kitab Suci adalah sebuah praktik pembacaan yang terbuka bagi semua umat Tuhan yang menyadari bahwa dirinya adalah bagian dari tubuh Kristus yang Am. Ketika membacanya, seseorang tidak melakukannya dengan paradigma yang terisolir atau “hanya antara saya dan teks,” tetapi juga bersama-sama dengan seluruh penafsir lain yang menjadi bagian dari tubuh Kristus yang sama. Pembacaan ini akan menjawab kelemahan intrinsik di dalam pembacaan individualistis yang seringkali tidak “adil” atau tidak “objektif” terhadap esensi dari kegiatan pembacaan kitab itu sendiri yang tidak bisa dipisahkan dari jalinan berbagai konteks, cerita, sudut pandang, keyakinan iman, dan relasi yang membentuk kehidupan seorang pembaca.⁵¹

Beberapa Keuntungan Pembacaan Kitab Suci secara Komunal

Keuntungan pembacaan Kitab Suci secara komunal dapat dilihat baik dari sudut pandang hermeneutika teks itu sendiri maupun pengaruhnya di dalam kehidupan bergereja. Secara hermeneutis, pembacaan komunal justru lebih bisa menjamin bahwa hasil penafsiran Kitab Suci akan sesuai dengan kekayaan konteks dan “makna asli” dari teks yang dibaca itu sendiri. Dengan menyadari bahwa kita sebagai pembaca masa kini berada dalam “ikatan keluarga” yang sama dengan para penulis dan pembaca pertama teks Kitab Suci, maka penelaahan historis, literer, gramatikal dan kultural—yang seringkali dicurigai hilang di dalam pembacaan komunal dan paling baik

⁵⁰ Margaret, “Pendekatan Interpretasi Teologis,” 155.

⁵¹ McKoy, *Youth Ministry from the Outside In*, 155.

muncul dalam level pembacaan akademis—justru menjadi sebuah keniscayaan. Apa yang terjadi pada bangsa Israel kuno, misalnya, bukan hanya berkaitan dengan kehidupan mereka di sana dan dulu, tetapi juga berkaitan langsung dengan pembaca kontemporer di sini dan kini, sebagai bagian dari tubuh Kristus yang satu.

Kemudian, pembacaan komunal ini juga dapat lebih menjamin keberlangsungan pewarisan iman yang ortodoks dari satu generasi ke generasi yang lain serta mencegah kesesatan di dalam menafsirkannya dan membangun teologi. Hal ini disebabkan karena “suara penafsiran” justru tidak berasal dari satu individu saja, melainkan dari seluruh kekayaan persekutuan orang-orang kudus. Kesadaran pembaca bahwa dirinya adalah bagian dari komunitas penafsir yang Am membuatnya tidak bisa mengabaikan atau menutup mata begitu saja terhadap warisan panjang dari sejarah penafsiran dan pembentukan teologi yang lurus. Berbagai tafsiran para teolog, bapa gereja, dan raksasa-raksasa iman terdahulu tentu menjadi acuan penting, dan catatan hitam penyesatan dan kesalahan tafsir tentu menjadi sebuah peringatan yang tidak perlu diulangi lagi.

Dari segi ekklesial, pembacaan komunal memberikan jaminan yang lebih besar bagi terjadinya pembentukan umat Tuhan sebagaimana tugas dan panggilan gereja itu sendiri. Pertama, pembacaan komunal memperbesar potensi digaungkannya narasi Kitab Suci sebagai narasi pengontrol kehidupan umat Tuhan sekaligus dasar bagi misi Kristen. Tidak dipungkiri bahwa kehidupan manusia termasuk orang Kristen dibentuk oleh narasi dan imajinasi yang berkelindan di sekitarnya, khususnya juga dari dalam dunia.⁵² Pembacaan secara komunal mau tidak mau membuat seluruh anggota tubuh Kristus terekspos dengan narasinya, drama penebusan ilahi. Narasi ini yang seharusnya menawan segala pikiran (2 Kor. 10:5), membentuk imajinasi, dan pada akhirnya menggerakkan misi hidup umat Allah. Esensi menjadi orang Kristen di masa kini adalah memahami jalan cerita ilahi yang sudah, sedang, dan terus berlangsung, serta berpartisipasi di dalamnya.⁵³ Meski pembacaan individual juga dapat membuat seseorang mengetahui benang merah cerita Alkitab, daya naratif yang dihasilkannya tidak semasih jika seluruh tubuh Kristus menonjolkan, menghayati, memproklamirkan, dan memperagakan narasi ini di dalam kata dan tindakan.

⁵² Vanhoozer, *Hearers and Doers*, 85.

⁵³ *Ibid.*, 109-113.

Kedua, pembacaan komunal juga memberikan jaminan yang lebih besar bagi penerapan hasil pembacaan Kitab Suci. Perlu digarisbawahi bahwa tugas penafsiran tidak hanya selesai pada penemuan “makna asli” dari teks, tetapi masih berlanjut sampai kepada penerapannya atau pengejawantahannya dalam bentuk praksis kehidupan pembacanya.⁵⁴ Penerapan firman Tuhan ini akan berlangsung paling baik dalam konteks komunal karena seluruh bagian tubuh Kristus bersama-sama membaca ajaran Kitab Suci dan saling “membaca” diri dan kehidupan satu sama lain dalam kesesuaiannya dengan ajaran tersebut. Seluruh anggota tubuh Kristus saling mengajar, menasihati, menegur, memotivasi, dan menguji pembacaan dan kehidupan satu sama lain di dalam terang kebenarannya. Mungkin saja seseorang dapat berketetapan hati untuk menerapkan hasil perenungan pribadinya atas Kitab Suci, tetapi pengujian bagi penerapan kebenaran firman Tuhan tersebut tentu tidak dapat terjadi dalam konteks isolasi atau ruang vakum. Justru dinamika dan interaksi komunal akan mempertajam penerapan firman Tuhan sesuai maksud Allah dalam firman, dan bukan hanya sesuai pemahaman seseorang yang terbatas tentang teks dan konteks hidup pribadinya. Jika seluruh umat Tuhan di dalam gereja menghayati narasi Kitab Suci dan menerapkannya, maka tentu akan terbentuk komunitas umat Allah dengan cara hidup yang khusus dan menjadi “surat Kristus yang terbuka” bagi dunia (2 Kor. 3:3).

Penerapan Pembacaan Komunal Kitab Suci dalam Praksis Bergereja

Setelah mengulas berbagai prinsip dan dampak pembacaan komunal Kitab Suci, bagian berikut ini akan menjelaskan beberapa penerapan praktis pembacaan tersebut di dalam gereja. Penerapan-penerapan ini akan dikaitkan dengan berbagai elemen atau aktivitas gerejawi yang berhubungan erat dengan penggunaan Kitab Suci, misalnya dalam khotbah dan liturgi, penyediaan aspek penunjang, dan pemuridan. Tentu saja tingkat relevansi dan efektivitas penerapan ini akan berbeda dari satu gereja ke gereja lain. Ini disebabkan oleh beberapa faktor dan konteks lain dan tertentu di dalam gereja masing-masing.

⁵⁴ Vanhoozer, *Hearers and Doers*, 51; Fowl dan Jones, *Reading in Communion*, 20–21.

Pembacaan Komunal di dalam Khotbah dan Liturgi Gerejawi

Penerapan pembacaan komunal di dalam khotbah mimbar atau pelayanan firman gerejawi pertama kali harus terjadi dalam paradigma pengkhotbah itu sendiri. Pengkhotbah-pengkhotbah yang menyadari pentingnya pembacaan komunal, sekaligus melibatkan diri di dalamnya, akan mempersiapkan dan menyajikan khotbah dalam perspektif dan cara yang berbeda. Meski khotbah-khotbah dalam ibadah gerejawi pada umumnya berlangsung satu arah (dari pengkhotbah kepada pendengar) dan tidak dapat direspons secara langsung oleh umat yang mendengar, pengkhotbah yang membaca teks secara komunal tidak akan memandang dirinya sebagai “sumber kebenaran” dan semua pendengar hanya orang yang menerima apa pun yang dikatakan. Pengkhotbah akan lebih memandang dirinya sebagai *salah satu* dari *sekian banyak penafsir* yang saat ini bersama-sama mendengarkan hasil penafsirannya.

Pengkhotbah yang demikian juga akan menyampaikan khotbah dengan lebih persuasif, argumentatif, dan seperti mengajak pendengar untuk turut merekonstruksi atau menemukan kebenaran sebagaimana pengkhotbah menemukannya. Khotbah yang demikian akan lebih terkesan sebagai sebuah “tawaran” (*appeal*) daripada sebuah maklumat atau perintah. Pengkhotbah juga dapat menyampaikan interaksi atau pergumulan nyata yang dihadapinya ketika berdialog dengan teks dan merelevansikannya dalam kehidupan, sehingga pendengar melihat bahwa teks tersebut adalah sebuah narasi yang nyata, sentral, dan memang mengendalikan hidup mereka yang di sini dan sekarang. Pengkhotbah demikian juga lebih terbuka untuk “mendengar” hasil pembacaan penafsir lain yang juga dapat memberikannya kebenaran, ajaran, teguran, dan peringatan yang sama dari Allah sebagaimana yang ia berikan pada waktu ia mendapat giliran menyampaikan hasil pembacaannya.

Pembacaan komunal di dalam pelayanan firman gerejawi juga dapat dilakukan dengan mengkhotbahkan bagian teks secara ekspositoris dan berurutan setiap minggu. Dengan cara demikian, setiap bagian Kitab Suci dapat dibaca dan narasinya diceritakan secara lengkap (bukan sepeinggal-sepeinggal). Adalah sangat mungkin bagi jemaat untuk tidak membaca bagian-bagian Alkitab yang terasa kurang familiar, dan khotbah ekspositoris yang berurutan membuat jemaat akan lebih mengenal bagian-bagian teks tersebut. Gereja juga lebih tidak terikat terhadap “keharusan” menyusun

tema tahunan, tema bulanan, dan tema-tema lain yang kadang terbatas, karena penggalan Alkitab itu sendiri sudah menjadi tema utama.

Di dalam liturgi gerejawi, pembacaan komunal dapat diterapkan di dalam bacaan leksionari. Bacaan semacam ini mungkin adalah salah satu cara terbaik untuk memunculkan narasi Kitab Suci itu sendiri, karena pada umumnya bagian-bagian teks yang berbeda dari Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, dan Mazmur akan dibacakan dan jemaat dapat dilatih untuk melihat dan merasakan keterkaitan antar-bagian. Jika bacaan leksionari tidak memungkinkan untuk dilakukan, gereja juga dapat melatih para pelayan liturgi untuk menyusun kata-kata liturgi dengan menggunakan natsnya yang sinambung antara setiap elemen liturgi dan nats bahasan khotbah. Dampaknya, di sepanjang ibadah itu, jemaat akan menangkap pesan dan narasi yang utuh yang ingin disampaikan.

Penerapan lain dari pembacaan komunal yang tidak boleh dilupakan di dalam liturgi Kristen adalah di dalam sakramen khususnya Perjamuan Kudus dan baptisan. Alangkah baik jika sebelum melayankan sakramen, pendeta terlebih dahulu membacakan ayat-ayat Kitab Suci atau bagian tertentu yang menjadi penjelasan dari “peragaan” yang dilakukan. Pembacaan nats Kitab Suci sekaligus peragaan yang dilakukan dalam sakramen tentu membuat narasi Ilahi menjadi hidup dan secara langsung membentuk imajinasi dan hasrat umat Tuhan untuk menghidupi dan memainkan peran mereka dalam narasi tersebut.

Pembacaan Komunal dalam Penyediaan Akses Penunjang

Pembacaan komunal juga dapat terjadi ketika gereja memberikan akses seluas-luasnya kepada Kitab Suci dari segi bahasa. Gereja dapat menolong jemaatnya untuk membacanya dalam versi terjemahan yang lebih dekat dengan konteks kehidupan mereka sehari-hari dan tidak harus menggunakan satu versi terjemahan saja. Di dalam khotbah dan kelas-kelas pembinaan, misalnya, hamba Tuhan dapat membacakan atau mengenalkan terjemahan lain yang tentunya mendukung signifikansi konten ajaran.

Upaya penerjemahan untuk membuat Kitab Suci dapat diakses oleh lebih banyak orang dilakukan paling awal oleh John Wycliffe (1330-1384) yang menerjemahkan teks yang pada waktu itu hanya dapat diakses dalam bahasa Latin ke dalam bahasa Inggris. Dalam keterbukaan terhadap berbagai varian terjemahan, kita tidak memberikan penekanan kepada akurasi masing-masing terjemahan terhadap naskah aslinya. Namun, kita

akan tetap memberikan penekanan dan kepercayaan kepada karya Roh Kudus yang memimpin dan menjaga seluruh proses penerjemahan dan pengiluminasian makna kepada pembaca.

Di sisi lain, keterbukaan akses bahasa juga dapat dilakukan, jika memungkinkan, dengan mengajak jemaat berkenalan dan mempelajari bahasa-bahasa asli Alkitab, Ibrani dan Yunani. Beberapa jemaat yang memang suka dan mampu belajar lebih mendalam dapat dilatih untuk mempelajari bahasa asli Kitab Suci.⁵⁵ Jika pembelajaran bahasa asli tidak mungkin dilakukan secara mendalam, setidaknya jemaat diberi pengantar akan logika bahasa tersebut dan dilatih untuk menggunakan alat-alat bantu modern (seperti misalnya konkordansi, interlinear, atau perangkat lunak studi Alkitab).

Akses terhadap bahasa asli ini yang sebenarnya dilakukan oleh reformator Desiderius Erasmus (1466-1536), ketika ia menerbitkan teks Yunani dari kitab-kitab Perjanjian Baru dan dari sana menyadarkan umat akan beberapa kekeliruan teologis dari terjemahan Vulgata yang digunakan oleh gereja sebelumnya.⁵⁶ Mempelajari bahasa asli Alkitab adalah upaya “membuka pintu” agar semakin banyak umat dapat masuk ke dalam dunianya itu sendiri. Tentu saja, penyediaan akses tidak hanya terbatas dalam segi terjemahan atau bahasa asli Alkitab. Gereja juga perlu memberikan akses-akses penunjang lain supaya jemaat dapat membaca dan memahaminya dengan lebih baik, misalnya (tetap) mengadakan pelatihan membaca Alkitab atau mengupayakan fasilitas perpustakaan gereja yang dilengkapi dengan tafsiran atau buku-buku, setidaknya yang dapat diakses oleh orang-orang yang tidak menempuh pendidikan teologi formal.

Pembacaan Komunal di dalam Kelompok Pemuridan

Pembacaan komunal juga sangat strategis untuk dilakukan dalam konteks kelompok pemuridan (kelompok kecil, kelompok tumbuh bersama, *care group*, dan sebagainya). Ketika gereja sering kali dibingungkan dengan “bahan yang cocok” untuk pemuridan atau pembinaan jemaat dalam kelompok kecil, mengapa tidak mencoba menggunakan Kitab Suci itu sendiri

⁵⁵ Gereja tempat penulis melayani pernah mengadakan kelas kecil untuk mempelajari bahasa Yunani dengan 8-10 peserta. Meskipun kelas ini tidak berlangsung lama, bukan tidak mungkin untuk dipikirkan kembali penggarapan dan pelaksanaannya jika mengamati adanya orang-orang yang berminat belajar.

⁵⁶ Reeves dan Chester, *Why the Reformation Still Matters*, 44-45.

sebagai bahan utama? Seluruh anggota kelompok kecil dapat diminta membaca bagian-bagian teks tertentu setiap hari dan melakukan absen pembacaan dalam forum komunikasi yang digunakan.⁵⁷ Kemudian, dalam pertemuan kelompok yang biasanya berlangsung dalam kurun waktu tertentu, pembahasan materi yang digunakan dapat berupa “berkat-berkat” yang didapat atau pertanyaan-pertanyaan yang ditemukan dari teks yang dibaca. Kelompok juga dapat bersepakat melakukan satu proyek atau tindakan konkret tertentu dalam rangka menghidupi atau menerapkan kebenaran teks yang dibaca. Dengan demikian, interaksi umat dengan teks benar-benar terjadi dan kebenaran teks menjadi suara pokok yang membentuk hidup umat. Pola ini akan lebih ideal jika teks khotbah mingguan, bacaan harian, dan bahan diskusi kelompok kecil dapat diintegrasikan.

Di dalam *setting* kelompok pemuridan, gereja perlu berhati-hati untuk tidak lekas-lekas memakukan nilai “benar” dan “salah” dalam sebuah pembacaan, karena penilaian yang seperti ini, apalagi kalau sepihak, justru malah akan membungkam suara-suara pembacaan umat. Gereja justru perlu memberi ruang dan wadah bagi pertanyaan, keraguan, kebingungan, dan ketidakmengertian umat, untuk secara bersama-sama dan bertahap memprosesnya dalam hikmat dan kuasa Roh Kudus. Dengan demikian, pembacaan Kitab Suci dalam gereja menjadi sebuah proses yang melibatkan seluruh bagian tubuh Kristus, berlangsung terus-menerus, dan semakin lama semakin mendalam, sebagaimana pengenalan gereja akan Kristus pun semakin lama semakin disempurnakan.

Penutup

Pembacaan Kitab Suci secara komunal adalah upaya yang penting dilakukan untuk menciptakan ruang-ruang perjumpaan yang lebih mendalam antara umat Tuhan dan Kitab Suci. Ketika umat berjumpa dengan Kitab Suci, kita percaya bahwa Allah akan menyatakan kebenaran-Nya dan menawan setiap orang untuk dibentuk dan diubahkan seturut teladan

⁵⁷ Sebagian besar kelompok kecil di gereja tempat penulis melayani melakukan hal ini. Ada kelompok-kelompok tertentu yang memiliki “sekretaris” yang sangat teliti mencatat anggota yang sudah membaca dan belum, sehingga dapat dipastikan bahwa setiap anggota membaca jadwal bacaan hari itu.

Kristus. Kehidupan umat dibentuk sesuai kehendak Kristus ini yang akan menjadi daya utama bagi vitalitas dan pertumbuhan gereja.

Meski demikian, karena keterbatasan tulisan ini, penulis menyarankan agar, di kemudian hari, dapat dilakukan penelitian-penelitian lebih lanjut terkait dengan topik-topik ini, misalnya, melakukan riset untuk mencari tahu adakah pengaruh langsung antara interaksi gereja dengan Kitab Suci dan pertumbuhan gereja tersebut baik secara kuantitas maupun kualitas. Dapat pula dilakukan pengujian tentang adakah perbedaan hasil atau kualitas interaksi umat dengan Kitab Suci sebelum dan sesudah gereja melakukan praktik pembacaan komunal. Kemudian, dapat diteliti pula faktor-faktor yang menyebabkan adanya kesenjangan antara pemahaman teologi atau pemahaman Alkitab di gereja-gereja tertentu dengan praksis hidup jemaatnya.

Kepustakaan

- Barna. "State of the Bible 2019: Trends in Engagement." *Barna Group*, 18 April 2019. Diakses 27 April 2020. <https://www.barna.com/research/state-of-the-bible-2019>.
- Barré, Michael L. "From There to Here: The Transmission and Translation of the Bible." Dalam *Scripture and Its Interpretation: A Global, Ecumenical Introduction to the Bible*, 133–149, diedit oleh Michael J. Gorman. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- Barton, John. "Historical-Critical Approaches." Dalam *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, diedit oleh John Barton, 9–20. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *The Nature of Biblical Criticism*. Louisville: Westminster John Knox, 2007.
- Braaten, Carl E. dan Robert W. Jenson, ed. *Reclaiming the Bible for the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Childs, Brevards S. "On Reclaiming the Bible for Christian Theology." Dalam *Reclaiming the Bible for the Church*, diedit oleh Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, 9–17. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Donfried, Karl P. "Alien Hermeneutics and the Misappropriation of Scripture." Dalam *Reclaiming the Bible*, diedit oleh Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, 19–45. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

- Emery-Wright, Steven dan Ed Mackenzie. *Networks for Faith Formation: Relational Bonds and the Spiritual Growth of Youth*. Eugene: Wipf & Stock, 2017.
- Fowl, Stephen E. dan L. Gregory Jones. *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*. Eugene: Wipf & Stock, 1998
- Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature*. Grand Rapid: Eerdmans, 2003.
- Hall, Robert. *Reading Scripture with the Church Fathers*. Downers Grove: InterVarsity, 1998.
- Handoko, Yakub Tri. *Gereja yang Menggerakkan Jemaat*. Surabaya: Gratia Fide, 2018
- Harrisville, Roy A. dan Walter Sundberg. *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*. Ed. ke-2. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Hauwerwas, Stanley. *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon, 1993.
- Hawkins, Greg L. dan Cally Parkinson. *Focus: The Top Ten Things People Want and Need from You and Your Church*. Barrington: Willow Creek, 2009.
- _____. *Follow Me: What's Next for You?* Barrington: Willow Creek, 2008.
- Hiestand, Gerald dan Todd Wilson. *The Pastor Theologian: Resurrecting an Ancient Vision*. Grand Rapids: Zondervan, 2015.
- Jenson, Robert W. "Hermeneutics and the Life of the Church." Dalam *Reclaiming the Bible for the Church*, diedit oleh Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, 89-105. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- _____. "Scripture's Authority in the Church." Dalam *The Art of Reading Scripture*, diedit oleh Ellen F. Davis dan Richard B. Hays, 27-37. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Johnson, Keith L. *Theology as Discipleship*. London: Intersivarsity, 2016.
- Kinnaman, David dan Matt Matlock. *Faith for Exiles: 5 Ways for a New Generation to Follow Jesus in Digital Babylon*. Grand Rapids: Baker, 2019.
- Kinnaman, David. *You Lost Me: Why Young Christians are Leaving Church and Rethinking Faith*. Grand Rapids: Baker, 2011.
- Klein, William W., Craig L. Blomberg dan Robert L. Hubbard, Jr. *Introduction to Biblical Interpretation*. Ed. rev. Nashville: Thomas Nelson, 2004.
- Legaspi, Michael. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford Studies in Historical Theology. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- Lukito, Daniel Lucas. "500 Tahun Reformasi: *Sola Scriptura* di Antara Kedaulatan Allah dan 'Kedaulatan' Media Massa." Dalam *Rupa-rupa Angin Pengajaran: Pergumulan 30 Tahun "Membaca Arah Angin" Teologi Kekinian*, 11-42. Malang: Literatur SAAT, 2017.
- . "Relevansi Konsep *Sola Scriptura* di dalam Gereja-gereja Reformed Masa Kini: Menatap Keberadaan Masa Kini dengan Bercermin pada Sejarah Masa Lalu." Dalam *Rupa-rupa Angin Pengajaran: Pergumulan 30 Tahun "Membaca Arah Angin" Teologi Kekinian*, 53-75. Malang: Literatur SAAT, 2017.
- Margaret, Carmia. "Pendekatan Interpretasi Teologis Kitab Suci dan Prasuposisi-Prasuposisi Teologis di Balikinya." *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 2 (2019): 141-160. <https://doi.org/10.36421/veritas.v18i2.330>.
- . "The Letter and the Spirit: Relasi Antara Makna Literal dan Makna Spiritual dalam Pendekatan Interpretasi Teologis Kitab Suci." Skripsi, Sekolah Tinggi Teologi SAAT, 2018.
- McGrath, Alister E. "Reclaiming Our Roots and Vision: Scripture and the Stability of the Christian Church." Dalam *Reclaiming the Bible*, diedit oleh Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, 63-88. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- McKoy, Brandon K. *Youth Ministry from the Outside In: How Relationships and Stories Shape Identity* (Downers Grove: InterVarsity, 2013).
- Origen. *On First Principles*. Diterjemahkan oleh Rowan A. Greer. The Classic of Western Spirituality. New York: Paulist, 1979.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Ed. rev. Downers Grove: IVP Academic, 2006.
- Priguna, Juan Krista. "Pembacaan *Lectio Divina* Sebagai Solusi Komplementer Terhadap Pembacaan Informatif dalam Mendekati Alkitab untuk Membangun Spiritualitas Kaum Injili Masa Kini." Tesis, Sekolah Tinggi Teologi SAAT, 2018.
- Provan, Iain. *The Reformation and the Right Reading of the Scripture*. Waco: Baylor University Press, 2017.
- Reeves, Michael dan Tim Chester. *Why the Reformation Still Matters*. Malang: Literatur SAAT, 2017.
- Stetzer, Ed dan Mike Dobson. *Comeback Churches: How 300 Churches Turnaround and Yours Can Too*. Nashville: Broadman & Hollman, 2007.
- Strachan, Owen. "Of Scholar and Saints: A Brief History of the Pastorate." Dalam Kevin J. Vanhoozer & Owen J. Strachan, *The Pastor as Public Theologians: Reclaiming a Lost Vision*, 71-76 (Grand Rapids: Baker Academic, 2015).

- Suhendra, Juniawaty, Sylvia Soeherman, Aileen Prochina Mamahit, dan Michelle A. Kartono. *Religiositas Remaja Pemuda dan Dukungan Iman dari Orang Tua, Teman, dan Pembina di Gereja Anggota PGTI: Laporan Survei Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Sekolah Tinggi Teologi SAAT ke Persekutuan Gereja Tionghoa Indonesia*. Malang: LP2M Sekolah Tinggi Teologi SAAT, 2019.
- Swain, Scott. *Trinity, Revelation and Reading: A Theological Introduction to the Bible and Its Interpretation*. London: T&T Clark, 2011.
- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Authority After Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity*. Grand Rapids: Baker, 2016.
- Vanhoozer, Kevin J. dan Owen J. Strachan. *The Pastor as Public Theologians: Reclaiming a Lost Vision*. Grand Rapids: Baker Academic, 2015.
- . *Drama Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Theology*. Louisville: Westminster John Knox, 2015.
- . *Hearers and Doers: A Pastor's Guide to Making Disciples through Scripture and Doctrine*. Bellingham: Lexham, 2019.
- Webster, John. *The Culture of Theology*. Diedit oleh Ivor J. Davidson dan Alden C. McCray. Grand Rapids: Baker, 2019.
- Willimon, William H. *Shaped by the Bible*. Nashville: Abingdon, 1999.

Menjadi Gereja Misional dan Oikumenis: Rekonstruksi Teologi Misi-Oikumenis Berdasarkan Matius 28:16-20 dan Yohanes 17:20-23

Grets Janialdi Apner

Pendahuluan

Gereja-gereja di Indonesia merupakan bagian dari negara. Mereka dipanggil Tuhan dengan sebuah tanggungjawab untuk memberikan karya nyata bagi perkembangan dan kelangsungan kehidupan berbangsa dan bernegara. Tanggung jawab ini dapat mewujudkan nyata ke dalam segala segi kehidupan di negara ini, mulai dari kerukunan hidup bermasyarakat, stabilitas perekonomian sampai ke kondisi alam Indonesia. Kegagalan mereka untuk mengambil bagian dalam tanggung jawab ini akan berdampak negatif pada revitalisasi gereja secara utuh dan nyata.

Tulisan ini akan memberikan potret konteks, sekaligus menjadi lokus, kehadiran gereja-gereja di Indonesia. Ini dilakukan dengan mengulas dua tema yang dibahas: sentimen dan politisasi agama yang berdampak terhadap pola relasi politik dan keseharian masyarakat Indonesia, dan kondisi alam Indonesia yang tengah mengalami krisis yang dapat mengancam kelangsungan hidup manusia. Keduanya mungkin tidak dapat mewakili secara utuh permasalahan yang muncul yang perlu direspons oleh gereja. Isu tersebut dibagi dalam dua bagian untuk menunjukkan kompleksitas permasalahan di dalam konteks Indonesia yang menuntut kehadiran dan keterlibatan gereja, sebagai bagian dari revitalisasinya.

Namun, sebelum melangkah lebih jauh, berikut ini adalah batasan yang diambil terhadap beberapa istilah yang akan digunakan dalam pembahasan gereja dalam konteks Indonesia: pertama, “ruang publik.” Ini adalah sebuah ruang yang memungkinkan individu saling berjumpa dengan hak yang sama untuk mengemukakan pendapat atau pandangan mengenai satu dan lebih isu yang dianggap sebagai kebutuhan, permasalahan dengan urgensi, dan

tanggung jawab kehidupan bersama. Kedua, “ruang publik politis.” Maksudnya, ini adalah ruang dalam lingkup politik praktis dengan beragam strategi, pandangan, sikap, dan tindakan politik untuk mendapatkan kekuasaan secara struktural dalam sistem bernegara.

Sentimen dan politisasi Agama: Politik yang Mengancam Kebangsaan

Berdasarkan penelitiannya tentang kondisi ruang publik politis di Indonesia pascareformasi, Arjon menyimpulkan bahwa kondisi ruang publik politik di Indonesia saat ini semakin dipenuhi dengan penggunaan sentimen keagamaan dan politik identitas.¹ Hal ini merupakan realitas yang bertentangan dengan nilai kemerdekaan dan nasionalisme Indonesia. Ia menegaskan bahwa meskipun Indonesia bukan negara Islam dan juga bukan negara sekuler, namun penggunaan sentimen keagamaan dan politik identitas dalam ruang publik politis telah berhasil membelah masyarakat Indonesia menjadi dua ideologi, yaitu nasionalis dan agama.

Keberhasilan tersebut tampak saat Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) DKI Jakarta pada 2017 lalu. Tindakan menyerang agama lain sebagai bagian dari strategi politis merupakan atau menjadi hal yang efektif dan efisien untuk mendapatkan kekuasaan. Arjon menilai kondisi tersebut mampu menciptakan dan menumbuhkan praktik pengistimewaan ajaran Islam (*Islamic exceptionalism*) dan pemerintahan dengan tangan besi yang berbahaya bagi masyarakat Indonesia. Sejarah mencatat peristiwa pembantaian 1965 dan kerusuhan 1998 terjadi karena segregasi antara Islam sebagai ideologi agama dan ideologi nasionalis. Situasi demikian disebut oleh Arjon sebagai ujian kritis bagi realitas sosio-politik yang menentukan kemajuan demokrasi Indonesia.

Sejak pembentukannya, Indonesia dipersiapkan sebagai negara-bangsa yang memberikan ruang bagi tiap identitas kelompok dan golongan untuk tampil dan berekspresi, termasuk secara politis. Hal ini yang, sekali lagi, menjadikan demokrasi Indonesia berbeda dengan demokrasi negara lain. Indonesia secara konstitutif mengakui dirinya sebagai negara bertuhan tanpa dikuasai oleh agama atau kelompok tertentu. Karena itu, penggunaan

¹ Sugit S. Arjon, “Religious Sentiments in Local Politics,” *Jurnal Politik* 3, no. 2 (2018): 171, <https://doi.org/10.7454/jp.v3i2.123>.

sentimen keagamaan dan politik identitas yang membelah kesatuan masyarakat merupakan serangan bagi demokrasi Indonesia itu sendiri. Penulis menganggap kedua hal tersebut sebagai musuh demokrasi Indonesia yang tidak dapat diabaikan.

Penilaian Arjon mengenai maraknya penggunaan sentimen keagamaan dan politik identitas juga didukung oleh Amin Mudzakkir, peneliti Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), yang menyatakan bahwa nilai-nilai toleransi masyarakat Indonesia luntur karena dinodai oleh politik yang dibungkus dengan agama.² Survei yang dilakukan oleh LIPI memperlihatkan tiga penyebab semakin berkembangnya intoleransi di tengah ruang publik di Indonesia. Pertama, meningkatnya rasa terancam antarpemeluk agama yang ada di Indonesia. Kedua, meningkatnya fanatisme keagamaan yang berbanding terbalik dengan sekularitas, dan ketiga, perkembangan media sosial yang disertai dengan gaya berkomunikasi yang buruk.³

Tiga faktor penyebab tersebut relevan dengan teori Nussbaum mengenai intoleransi agama. Dalam *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear*, Nussbaum mengatakan bahwa rasa takut merupakan dasar dan bentuk baru dari intoleransi beragama di tengah masyarakat.⁴ Teori itu didukung dengan hasil penelitian yang dilakukan di beberapa negara Eropa dan AS, yang menunjukkan bahwa rasa takut telah memengaruhi banyak individu ketika menyikapi individu lain dengan identitas agama yang berbeda. Lebih lanjut, Nussbaum juga menuliskan bahwa manusia memiliki rasa takut yang lebih besar ketika berada di dalam kehidupan sosial dibandingkan ketika menghadapi hewan buas. Hal tersebut terjadi karena manusia lebih merasa memiliki kendali terhadap hewan buas dibanding terhadap kehidupan sosial yang dianggap penuh dengan ancaman karena permusuhan manusia, perang, kemiskinan, dan bahaya-bahaya laten, seperti ketiadaan kebebasan politik dan agama, kehancuran ekonomi, diskriminasi kelompok, dan revolusi sosial. Singkatnya, ia menyimpulkan tentang tingginya rasa takut manusia di tengah kehidupan sosial disebabkan oleh ketidakmampuan dirinya untuk

² Yudha Prakasa, "Intoleransi meningkat sejak 212 digaungkan, benarkah?" *OPINI.id*, 6 Maret 2019, diakses 14 Maret 2020, <https://opini.id/sosial/read-9919/intoleransi-meningkat-sejak-212-digaungkan-benarkah>.

³ *Ibid.*

⁴ Mengutip karyanya sendiri, lih. Martha C. Nussbaum, *The Public Sphere: An Introduction* (Cambridge: Belknap, 2012), 29.

memahami dan menghadapi kehidupan sosial itu sendiri. Hal itu muncul karena manusia tidak memiliki persiapan yang mumpuni untuk hadir di tengah kehidupan sosialnya. Dengan kata lain, tinggi atau rendahnya rasa takut pada manusia berbanding lurus dengan tingkat persiapan yang ia miliki di kehidupan sosial.

Krisis Alam yang Mengancam dan Alam yang Terancam di Indonesia

Isu berikutnya yang perlu diperhatikan adalah perihal situasi alam di Indonesia yang semakin memprihatinkan. Kebakaran hutan dan lahan (selanjutnya disingkat karhutla) yang terus terjadi menjadi salah satu bukti alam Indonesia ada dalam situasi kritis. Berdasarkan rekapitulasi luas karhutla yang dilaporkan oleh direktorat Posko Kebakaran Hutan dan Lahan Republik Indonesia menunjukkan peningkatan sejak tahun 2014-2019.⁵ Karhutla pada akhirnya mengancam kelangsungan hidup manusia, baik dari sisi kesehatan seperti menimbulkan iritasi pada mata, infeksi saluran pernapasan akut, kekurangan oksigen, asma berat, hingga memicu kanker, maupun dari sisi ekonomi negara secara luas karena lahan yang seharusnya menghasilkan keuntungan ekonomi jika dikelola dengan baik, lenyap dilalap api.⁶

Terancamnya kelangsungan hidup alam di Indonesia, harus diakui sebagai akibat dari pemanfaatan alam dan isinya yang tidak ramah. Berdasarkan *Living Planet Report 2018* yang dirilis oleh World Wide Fund for nature (WWF), nampak terjadi penurunan populasi mamalia, burung, ikan, reptil, dan amfibi hingga 60% hanya dalam kurun waktu 40 tahun terakhir.⁷ Selain itu, meningkatnya pola hidup konsumtif manusia turut memperparah kondisi alam Indonesia. Hutan-hutan di Kalimantan dan Sumatera misalnya, terus mengalami penggundulan demi pembangunan

⁵ Rekapitulasi dapat dilihat secara utuh melalui http://sipongi.menlhk.go.id/hotspot/luas_kebakaran.

⁶ Hardisman Dasman, "Iritasi hingga Potensi Kanker, dampak Kebakaran Hutan bagi Kesehatan" *National Geographic*, 3 Oktober 2019, diakses 14 Maret 2020, <https://nationalgeographic.grid.id/read/131872192/iritasi-hingga-potensi-kanker-dampak-kebakaran-hutan-bagi-kesehatan?page=all>.

⁷ Bhakti Satrio Wicaksono, "Indonesia Krisis Alam Liar, Kitalah Penyebabnya" *Sains Kompas*, 17 November 2018, diakses 14 Maret 2020, <https://sains.kompas.com/read/2018/11/17/180600023/indonesia-krisis-alam-liar-kitalah-penyebabnya-dan-solusinya>.

perkebunan sawit atau pabrik batu bara yang dianggap lebih menguntungkan bagi manusia. Sungai besar dan vital di pulau Jawa, seperti Citarum pun mengalami pencemaran akibat pembuangan limbah industri dan domestik yang melebihi ambang batas kewajaran. Alhasil, sungai tidak lagi aman digunakan sebagai penunjang kelangsungan hidup manusia di sekitarnya.

Penyebab lain krisis alam yang terjadi di Indonesia adalah pola kebiasaan hidup manusia yang tidak bertanggungjawab, seperti membuang sampah sembarangan dan penggunaan plastik sekali pakai dalam jumlah besar. Satria menyampaikan bahwa limbah plastik yang mengalir ke laut dari negara-negara berpantai telah menimbulkan krisis lingkungan global.⁸ Indonesia menjadi negara penyumbang limbah plastik terbesar kedua dengan total berat 0,50 hingga 1,29 juta ton sampah per tahun. Bagi Indonesia sendiri, tingginya limbah plastik dan kerusakan hutan-hutan, membuat Indonesia diprediksi akan mengalami krisis air bersih pada 2025.

Tidak dapat dimungkiri bahwa hidup manusia sangat bergantung pada produk alam, mulai dari bahan-bahan makanan, hingga bahan pengolahan yang bermanfaat untuk keperluan teknologi-industri. Alam yang mengalami krisis tentu membuat kehidupan manusia mengalami krisis juga. Sayangnya, beberapa sifat manusia justru memberi ancaman terhadap kelangsungan hidupnya sendiri. Sifat tamak dan/atau ingin menguasai alam berikut isinya, disadari atau tidak, telah membuat manusia gelap mata.

Gereja, sebagai bagian dari dunia, tidak dapat bersikap acuh tak acuh terhadap situasi dan kondisi alam yang ada saat ini. Gereja perlu memberikan responsnya sebagai bentuk nyata keterlibatannya di dalam dunia. Panggilan itu tertulis dalam Kitab Kejadian 1 yang menyatakan bahwa tugas pertama yang Allah berikan kepada manusia adalah merawat alam yang telah Allah ciptakan lebih dulu dari manusia. Artinya, penting bagi gereja untuk memperhatikan isu lingkungan sebagai bentuk tanggung jawabnya terhadap Allah, Sang Pencipta.

⁸ Dikutip oleh Esthi Maharani, "Rektor IPB: Indonesia dihadapkan pada Krisis Lingkungan" *Republika*, 11 Januari 2020, diakses 14 Maret 2020, <https://republika.co.id/berita/q3xg5t335/rektor-ipb-indonesia-dihadapkan-pada-krisis-lingkungan>.

Wujud Gereja Menghadirkan Diri dalam Konteks Indonesia

Berdasarkan potret konteks Indonesia tersebut dapat disimpulkan bahwa terdapat ruang-ruang yang sangat memungkinkan gereja untuk hadir dan berkarya di dalamnya. Pertanyaannya, apakah gereja menyadari bahwa dirinya perlu hadir dan berkarya di dalam ruang-ruang tersebut? Atau justru, gereja masih nyaman untuk membentuk sebuah karya misi dengan tujuan konversi? Sejauh mana gereja-gereja di Indonesia dapat dikatakan berhasil mengimplementasi-kan pemahaman teologisnya terhadap ragam isu yang ada dalam konteks Indonesia? Bagaimana gereja, sebagai tubuh Allah, memahami kehadirannya dalam kehidupan negara ini?

Pertanyaan terakhir muncul sebagai usaha pencarian karakter oikumenis dalam setiap karya misi yang dilakukan oleh gereja-gereja di Indonesia. Pasalnya, tidak dapat dipungkiri bahwa masih cukup banyak gereja yang sangat mementingkan peningkatan jumlah anggota jemaat dan menganggapnya sebagai keberhasilan dari karya misi. Peningkatan jumlah anggota bukanlah hal yang salah untuk dianggap penting. Namun, menjadikan hal tersebut sebagai tolok ukur keberhasilan bermisi merupakan sebuah kekeliruan. Melalui potret konteks Indonesia yang telah dipaparkan sebelumnya, tulisan ini ingin menunjukkan bahwa karya misi yang sebaiknya dilakukan gereja perlu melampaui persoalan peningkatan jumlah anggota jemaat semata.

Pemusatan perhatian karya misi gereja pada peningkatan jumlah anggota akan berdampak pada dua hal. Pertama, gereja akan semakin sulit menghadirkan dirinya secara kontekstual di tempat ia berada. Karena perhatian misi hanya tertuju pada peningkatan anggota, gereja akan mendapat kesulitan memahami ruang-ruang apa saja dalam konteks Indonesia yang memerlukan kehadirannya. Hal ini, cepat atau lambat, akan membuat gereja tercerabut dari tempat ia berada, dalam hal ini dari konteks Indonesia. Kedua, gereja kehilangan nilai oikumenisnya. Alih-alih mewujudkan misi Allah, setiap gereja justru akan menjadikan karya misinya sebagai bentuk kompetisi untuk mendapatkan peningkatan kuantitas jemaat yang lebih besar. Persaingan tersebut kemudian memecah belah kesatuan gereja-gereja sebagai anggota tubuh Kristus. Karena itu, pertanyaan tentang kehadiran gereja dalam konteks Indonesia perlu melibatkan karakter misional yang bertujuan untuk menegaskan bahwa gereja-gereja sangat perlu merespons isu-isu yang muncul dalam konteks

hidupnya; dan melibatkan karakter oikumenis gereja yang bertujuan untuk memperlengkapi gereja melakukan misi sebagai tubuh Allah.

Karakter Oikumenis dalam Bermisi

Pendalaman karakter oikumenis dalam bermisi, seperti yang juga dijelaskan di atas, merupakan hal yang perlu dilakukan oleh gereja-gereja di Indonesia untuk tetap menjadikan dirinya relevan dengan konteks negara-bangsa ini. Salah satu bagian dari Perjanjian Baru yang paling sering dijadikan sebagai ayat atau landasan Alkitab untuk melakukan misi adalah Matius 28:16-20. Perikop ini pun, secara khusus ayat 19, sering dikenal sebagai “Amanat Agung.” Penggunaan istilah ini, menurut Yoder, merupakan sebuah bentuk penegasan identitas oleh gereja pada abad dua puluh untuk menyatakan bahwa gereja memiliki otoritas yang bersumber dari Yesus.⁹ Meski demikian, Schafer beranggapan bahwa pelekatan “Amanat Agung” pada Matius 28:18-20 membuat ketiga ayat tersebut seolah-olah memiliki bobot yang lebih penting dibandingkan semua ayat di dalam Perjanjian Baru.¹⁰ Kritiknya tersebut bukan hendak mengindikasikan bahwa perikop ini tidak memiliki bobot yang penting, melainkan ingin mengatakan bahwa perikop tersebut tidak dapat dipahami secara terpotong-potong. Pandangan Schafer sekaligus mengingatkan bahwa penafsiran dan usaha untuk memahami Matius 28:16-20 tidak dapat dilepaskan dari keseluruhan pesan Injil. Karena itu, melalui tulisan ini, penulis melakukan komparasi hermeneutis terhadap Matius 28:16-20 dan Yohanes 17:20-23 untuk menghasilkan sebuah tawaran teologi misi-oikumenis yang relevan untuk dikembangkan oleh gereja-gereja di Indonesia.

Alasan pemilihan Yohanes 17:20-23 sebagai perbandingan dalam komparasi penafsiran ini adalah karena bagian Injil Yohanes tersebut merupakan salah satu kutipan yang dibahas sebagai landasan alkitabiah dalam diskursus teologi misi-oikumenis oleh *Commission in World Mission and Evangelism* (CWME). Penggunaan Yohanes 17:20-23 dalam diskursus

⁹ John Howard Yoder. *Theology of Mission: A Believers Church Perspective* (Downers Grove: InterVarsity, 2014), 76.

¹⁰ Ruth Schafer, “Mengapa “Menjadikan Semua Bangsa Murid” (Mat. 28:19)?” *Forum Biblika* no. 26 (2012): 51-60.

teologi misi oleh CWME dilandaskan pada kuatnya nilai oikumenis melalui keempat ayat tersebut sesuai doa Yesus bagi para murid.

Berikut adalah pemahaman dari beberapa kata kerja yang digunakan penulis dalam pembahasan karakter oikumenis dalam bermisi. Pertama, konsep *Missio Dei*. Ini adalah gerak inisiatif Allah Trinitas yang merengkuh dunia ke dalam kasih-Nya. Selanjutnya, “misional.” Ini merupakan adjektiva yang mengacu pada karakter yang diberikan Allah kepada gereja untuk terlibat dalam *missio Dei*. Kemudian, “karya misi.” Ini mengacu kepada beragam pewujudan karakter misional gereja di dalam dunia. Akhirnya, istilah “oikumenis.” Ini dipahami sebagai karakter kesatuan yang dibentuk dan dilekatkan Allah kepada gereja-gereja di dunia.

Komunitas yang Diutus: Tafsiran terhadap Matius 28:16-20

Matius 28:16-20 dapat dikategorikan sebagai klimaks dari narasi kebangkitan Yesus.¹¹ Bahkan, perikop ini disebut Brooks, seperti yang dikutip oleh Hagner, sebagai struktur kunci dari keseluruhan narasi mengenai otoritas dan pengajaran di dalam Injil Matius. Ia menulis bahwa narasi pemberian mandat ini tidak hanya menjadi penegasan mengenai kristologi dan konsep pemuridan, tetapi juga mengandung nilai-nilai yang penting bagi diskursus eklesiologi.¹² Mengacu pemikiran Hagner tersebut, teks ini perlu dibaca dan dipahami sebagai sebuah kesatuan antara konsep misional dan eklesiologi. Hal ini berarti pengembangan konsep misional tidak dapat dilepaskan dari pengembangan konsep eklesiologi setiap gereja yang melakukan misi.

Berita kebangkitan Yesus, yang semula diterima dan dialami oleh para puan telah tersebar kepada kesebelas murid Yesus. Kesebelasnya pun telah berada di Galilea untuk mengalami langsung kebangkitan Yesus sekaligus menerima mandat dari Yesus sebagai sebuah komunitas.¹³ Keberadaan kesebelas murid di Galilea bukan tanpa alasan dan makna yang spesifik bagi pembentukan identitas (baca: eklesiologi) dan mandat (baca: misi). Pertama, berdasarkan Matius 28:7 diceritakan bahwa para puan yang pertama

¹¹ Donald A. Hagner. *Matthew*, Word Biblical Commentary 33B (Dallas: Word, 1995), 88i.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

kali menerima kabar kebangkitan Yesus dari malaikat di kubur telah diperintahkan untuk memanggil kesebelas murid pergi ke Galilea untuk bertemu dengan Yesus yang bangkit. Pertanyaannya, mengapa harus ke Galilea dan tidak ke daerah lain? Hal ini berkaitan dengan alasan kedua, yaitu Galilea merupakan kota pertama, berdasarkan injil Matius, tempat Yesus melakukan karya-Nya untuk pertama kali dan memberitakan berita pertobatan (Bdk. Mat. 4: 12–17). Di kota Galilea, Yesus untuk pertama kalinya melakukan pemberitaan kepada orang banyak dan menyerukan, “Bertobatlah, sebab Kerajaan Sorga sudah dekat!” Galilea menjadi tempat Yesus memulai sebuah pernyataan misional-Nya dan menutupnya dengan pemberian mandat kepada para murid-Nya.

Pada ayat 16 dan 17, disebutkan bahwa kesebelas murid melihat dan menyembah-Nya (baca: Yesus). Apabila kita mencermati ayat 16, maka akan didapati bahwa tidak ada penulisan lokasi yang spesifik di Galilea di mana mereka berjumpa dengan Yesus. Namun, muncul anggapan kuat bahwa lokasi tersebut adalah Gunung Tabor, lokasi yang sama saat terjadinya transfigurasi Yesus.¹⁴ Boring berpendapat bahwa gunung yang menjadi tempat pertemuan antara Yesus dengan para murid di dalam perikop ini memiliki nilai teologis yang mendalam bagi kehidupan jemaat Matius.¹⁵ Gunung Tabor, yang diyakini para ahli biblis sebagai lokasi pada perikop ini, telah menjadi lokasi dari beragam peristiwa penting yang saling terkait secara teologis dalam Injil Matius.

Di ayat 17, muncul penggunaan kata “menyembah” (Yun. Προσεκύνησαν) yang mengindikasikan bahwa para murid tidak hanya mampu mengenali atau mengidentifikasi Yesus, melainkan mereka telah percaya bahwa Dia telah bangkit dari kematian.¹⁶ Meskipun demikian, terdapat frasa yang menjadi perdebatan di kalangan para ahli biblis, yaitu “tetapi beberapa orang ragu-ragu” (Yun. δὲ ἐδίστασαν). Siapa yang ragu dan apa yang dimaksud dengan keraguan itu? Kemunculan δὲ ἐδίστασαν seolah menjadi kontradiksi antara bagian awal dengan akhir dari ayat 17. Namun, ada dua pandangan yang berusaha menjelaskan kata δὲ ἐδίστασαν. Pandangan pertama, mereka yang mengalami keraguan bukan sebelas murid yang bertatap dengan Yesus, melainkan para pengikut Yesus

¹⁴ Ibid., 884.

¹⁵ Eugene M. Boring, *Matthew-Mark*, The New Interpreter's Bible 8 (Nashville: Abingdon, 1995), 502.

¹⁶ Hagner, *Matthew*, 884.

lainnya yang turut pergi dengan kesebelas murid tersebut ke gunung. Namun, para pengikut ini tidak ikut naik ke atas gunung, melainkan menunggu di kaki gunung.

Pandangan kedua, ada beberapa orang di antara kesebelas murid yang memang mengalami keraguan. Namun, jenis keraguan itu bukan sebuah sikap yang menyangsikan keaslian Sang Guru, yang menampakkan diri kepada mereka. Kata $\delta\epsilon\ \epsilon\delta\iota\sigma\tau\alpha\sigma\alpha\nu$ pada ayat ini lebih mengacu kepada kondisi mental dan semangat beriman mereka yang penuh ketakutan dan kecemasan terhadap masa depan yang penuh misteri. Mereka percaya bahwa Yesus bangkit dari kematian, namun di saat bersamaan, mereka pun sadar bahwa Sang Guru akan segera meninggalkan mereka di tengah situasi ketika mereka menjadi ‘musuh bersama’ pemerintah Romawi dan umat Yahudi. Hal ini sangat berkaitan dengan kondisi jemaat Matius yang memiliki “kekerdilan iman.”¹⁷ Menurut Boring, hal ini menunjukkan bahwa peristiwa kebangkitan Yesus ternyata tidak serta-merta membangkitkan iman yang sempurna karena peristiwa tersebut tidak ditujukan bagi para malaikat atau pun orang dengan beriman yang sempurna melainkan kepada para murid yang telah dipercayakan sebuah misi bagi dunia.¹⁸

Selanjutnya, France menjelaskan bahwa pada ayat 18 terdapat 3 kata kunci (dalam terjemahan NIV) yang harus dipahami sebagai usaha untuk memaknai perikop ini, yakni “mendekati” (Ing. *came to them*) untuk mententramkan hati para murid; “berbicara kepada mereka” (Ing. *spoke to them*) untuk memulihkan hubungan yang telah rusak di antara mereka; dan, “berkata” (Ing. *said*).¹⁹ Deskripsi yang diberikan sejak awal sampai akhir perikop menunjukkan bahwa para murid tidak mengucapkan apapun kepada Yesus. Hal ini bagi France bermakna bahwa para murid haruslah mendengarkan, memahami perkataan Yesus dan setia.²⁰ Kebangkitan dan penampakan diri Yesus pada Matius 28:16–20 merupakan sebuah proses beriman dan persiapan bermisi yang dilakukan oleh Yesus untuk para murid-Nya.

Murid-murid yang penuh kecemasan dan ketakutan, yang disebut Boring sebagai murid dengan “kekerdilan iman,” sedang dipersiapkan oleh

¹⁷ Boring, *Matthew-Mark*, 502.

¹⁸ *Ibid.*, 503.

¹⁹ R.T. France, *Matthew*, New International Commentary on The New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 1112.

²⁰ *Ibid.*, 1112.

Yesus untuk mengalami transformasi iman dan mental. Transformasi tersebut tidak hanya ditujukan secara personal, tetapi juga secara komunal. Transformasi itu bukan hanya untuk menghasilkan pertumbuhan secara pribadi melainkan juga secara bersama-sama sehingga mereka saling terhubung satu dengan yang lain. Proses persiapan dan transformasi komunal ini pun bertujuan agar para murid, secara bersama, siap untuk menerima dan melaksanakan misi yang diberikan Yesus pada ayat berikutnya.

Misi pada ayat 18–20 tersebut bukan untuk menjadikan orang-orang bukan Yahudi sebagai pengikut Kristus, melainkan sebuah penegasan bahwa segala otoritas di bumi dan di surga merupakan milik Yesus.²¹ Hal ini terkait dengan kisah jemaat mula-mula di dalam Kisah Para Rasul 1–15 yang mendapat perintah untuk menjadi sebuah komunitas yang universal dan inklusif bagi semua bangsa. Apabila kita menganggap bahwa misi di dalam perikop ini (Mat. 28:16–20) merupakan perintah untuk melakukan konversi agama (kristenisasi), maka Boring memastikan akan sulit bagi kita untuk dapat memahami perjuangan yang mereka lakukan seperti di dalam Kisah Para Rasul 1–15.²²

Perintah Yesus pada ayat 19 untuk menjadikan semua bangsa murid-Nya pun membutuhkan interpretasi yang sesuai dengan kondisi jemaat Matius. Konsep kemuridan yang terdapat di dalam teologi Matius sebenarnya diadopsi oleh penulis Injil Matius dari teologi kemuridan Injil Markus. Menjadi ‘murid’ bukan berarti menjadikan bangsa lain sebagai Kristen, melainkan menerima pesan Kristus di dalam iman mereka dan melakukannya di dalam keseharian kehidupan mereka. Sebagai guru yang mengutus, Yesus tidak lepas tangan. Hal ini nampak jelas di ayat 20. France mengatakan bahwa di ayat 20, kita dapat menemukan sebuah pernyataan yang memberdayakan para murid serta keterlibatan Yesus di dalam kehidupan mereka.²³

Penulis Injil Matius menyadari adanya kerapuhan dan ketakutan di dalam diri jemaat yang membuat mereka memilih untuk menutup diri. Karena itu, pada perikop ini Yesus berpesan kepada para murid untuk keluar dan memberitakan kerajaan Allah sebagai misi yang diberikan-Nya. Misi yang disertai dengan janji penyertaan ini sekaligus menjadi sebuah

²¹ Boring, *Matthew-Mark*, 503.

²² *Ibid.*, 503.

²³ France, *Matthew*, 1109.

pemberdayaan yang dilakukan oleh Yesus bagi para murid yang pada saat itu sedang mengalami tekanan dari orang-orang di sekitar mereka.

Komunitas yang Dirancang dalam Kasih Allah: Tafsiran terhadap Yohanes 17:20–23

Yohanes 17:20–23 merupakan sepenggal doa Yesus bagi para murid-Nya. Keseluruhan doa Yesus yang terekam dalam kedua puluh enam ayat ini pun menjadi penutup dari kegiatan perjamuan terakhir Yesus dengan para murid.²⁴ Narasi pesan perpisahan yang berbentuk pidato/ pernyataan/ pujian syukur/ doa merupakan hal yang kerap muncul dalam literatur apokaliptis Yahudi.²⁵ Hal yang menjadikan Yohanes 17 ini menarik adalah pesan perpisahan Yesus tersebut tidak seperti perkataan yang lazim disampaikan oleh seseorang yang akan mati.

Keseluruhan pesan perpisahan yang disampaikan Yesus merupakan doa dari seorang yang dengan kehendak-Nya memberikan diri dan hidup-Nya untuk memenuhi karya Allah. Melalui pernyataan-Nya, Yesus menunjukkan keintiman relasi antara Dia dengan Allah dalam penggunaan bahasa yang sangat relevan dengan model relasi manusia. Keintiman relasi itu juga secara bersamaan berlaku dan merengkuh manusia untuk masuk ke dalamnya. Di dalam keintiman relasi Yesus, Allah, dan manusia terdapat sebuah nilai keutuhan yang bersumber dari kasih Allah.

Wetscott, seperti dikutip oleh Beasley-Murray, berpendapat bahwa doa Yesus dalam Yohanes 17 dapat diklasifikasi ke dalam tiga bagian, yaitu, doa Yesus untuk diri-Nya sendiri (ay. 1–5), doa Yesus bagi para murid (ayat 6–19), dan doa Yesus bagi gereja (ay. 20–26).²⁶ Ada cukup banyak ahli yang juga mendukung pandangan Wetscott, meskipun ada juga membaginya ke dalam empat bagian. Namun, pada umumnya para ahli menegaskan bahwa rangkaian doa Yesus tidak hanya bertujuan untuk menegaskan identitas serta relasi antara Dia dengan Allah, melainkan juga pola dan identitas iman komunitas (pengikut Yesus). Secara khusus, Yohanes 17:20–23 termasuk ke dalam bagian doa Yesus bagi pertumbuhan iman komunal dan keutuhan

²⁴ Gail R. O'Day, *John*, New Interpreter's Bible 9 (Nashville: Abingdon, 1995), 787.

²⁵ *Ibid.*, 787.

²⁶ George R. Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary 36 (Dallas: Word, 1987), 295.

relasi Allah, Yesus, dan manusia (para murid yang percaya kepada pengajaran-Nya). Hal yang paling signifikan adalah melalui ayat 20–23 ini, doa Yesus yang sebelumnya tertuju spesifik hanya kepada para murid sekarang telah mengalami perluasan cakupan subyek komunal kepada manusia lain yang bahkan belum menerima kabar pengajaran-Nya dan karya pengajaran para murid.²⁷

Perluasan tersebut nampak pada bagian awal dan akhir ayat 20 terdapat kata ganti orang ketiga jamak yang digunakan namun berbeda subyek. Kata “mereka” pada bagian awal ditulis dalam *τούτων (toutōn)* yang ditujukan kepada para murid Yesus, sedangkan, kata “mereka” pada bagian akhir ditulis dalam *αὐτῶν (autōn)* yang ditujukan untuk orang-orang yang belum menerima pengajaran Yesus dan para murid. Doa Yesus menunjukkan sebuah pengharapan keberhasilan karya misi yang dilakukan oleh para murid sehingga berita dan pengajaran mereka dapat secara efektif merengkuh dunia ke dalam keintiman relasi dengan Allah.

Selanjutnya, penggunaan kata “dunia” (*κόσμος, kosmos*) pada ayat 21 bukan dimaksudkan bahwa dunia membenci para murid, melainkan sebuah pengharapan agar dunia menerima kesaksian para murid.²⁸ Artinya, para murid yang perlu bertindak aktif dan efektif untuk menyebarkan pengajaran atau kabar baik yang telah mereka terima dari Yesus kepada dunia. Penjelasan tersebut juga merupakan sebuah ajakan untuk mengubah cara pandang dari setiap orang yang menjalankan misi di dunia. Selayaknya para murid yang perlu optimis dan aktif menjalankan misi di dunia, gereja tidak dapat memandang sinis dunia (apa pun definisi yang diberikan kepada dunia, entah itu ruang publik politik, segmen perekonomian maupun alam). Doa Yesus pada kedua ayat ini merupakan pengharapan yang aktif dan terbuka, yang sepatutnya muncul atau hadir melalui karya misi para murid (baca: gereja).

Kondisi yang perlu dipahami untuk mencapai keberhasilan misi tersebut adalah terciptanya kesatuan dalam komunitas murid. Beasley-Murray berpendapat bahwa kesatuan tersebut merupakan sebuah definisi dari keutuhan relasi antara Yesus dan Allah yang ada di dalam para murid.²⁹ Keutuhan para murid sesungguhnya telah merefleksikan kesatuan sang

²⁷ Beasley-Murray, *John*, 301.

²⁸ O’Day, *John*, 794.

²⁹ Beasley-Murray, *John*, 302.

Bapa dengan sang Anak.³⁰ Para murid perlu menyadari bahwa sejak awal mereka dirancang dalam corak khas dari relasi Allah yang intim serta dilandasi oleh kasih Allah yang terbuka. Kemudian, kesatuan yang terbentuk di antara mereka sangat berdampak pada efektivitas karya misi yang dilakukan dan secara otomatis merefleksikan corak khas relasi tersebut di tengah dunia.

Kehadiran para murid di tengah dunia tidak hanya mempersaksikan diri mereka yang berkarya, melainkan merefleksikan kehadiran Allah, sang Bapa dan sang Anak, yang ada di dalam mereka. Kesatuan para murid merupakan bentuk kesaksian tentang segala pewahyuan Allah melalui Yesus yang ada di dalam mereka. Setiap karya yang mereka lakukan tidak bertujuan untuk menonjolkan diri sendiri, melainkan sebagai tindakan mengiluminasi dunia dengan relasi sang Bapa dan sang Anak—sebuah relasi yang dipenuhi kasih yang tidak mendominasi melainkan saling memperlengkapi. Inilah sebabnya Yesus berdoa agar para murid dipersatukan, baik di antara mereka maupun antara mereka dengan sang Bapa dan sang Anak. Ini sebabnya pada doa yang berikutnya, Ia berkata, *“Aku telah memberikan kepada mereka kemuliaan, yang Engkau berikan kepada-Ku, supaya mereka menjadi satu, sama seperti Kita adalah satu.”*

Ayat 22 semakin menegaskan pentingnya kesatuan dan keutuhan relasi di antara para murid yang tidak dapat dilepaskan dari kesatuan dengan relasi Allah Trinitas. Kata “kemuliaan” (δόξαν, *doxan*) memiliki nilai yang penting dalam konsep kesaksian tentang Allah. δόξαν hanya diberikan oleh Allah kepada setiap individu yang mempersaksikan-Nya di dan kepada dunia. Karena itu, δόξαν juga dilekatkan kepada Yesus sejak awal Yesus diperkenalkan oleh Injil Yohanes (bdk. Yoh. 1:14). Penggunaan δόξαν dalam doa Yesus yang menghubungkannya dengan kesatuan para murid merupakan penegasan bahwa kesatuan di antara mereka adalah syarat mutlak yang tidak dapat ditiadakan. δόξαν merupakan sebuah tanda atau materai dari Allah kepada mereka yang memperlihatkan keberadaan Allah secara riil.

Kesatuan dan δόξαν telah menjadi karakter sekaligus identitas para murid yang selalu mereka bawa di dunia. Hal yang perlu disadari adalah δόξαν tidak menjadikan para murid memiliki strata atau kuasa yang lebih tinggi dari dunia. Pandangan yang demikian perlu memperhatikan kembali

³⁰ O’Day, *John*, 795.

penjelasan mengenai penggunaan κόσμος pada ayat 21 dan menyandingkannya dengan kisah pemberian otoritas dari Yesus kepada para murid berdasarkan Matius 28:16–20. Kata δόξαν yang dilekatkan kepada para murid tidak menjadikan mereka memiliki hak istimewa atau membuatnya lebih bernilai dari dunia, melainkan menunjukkan adanya delegasi dan tanggung jawab dari Allah kepada para murid. Kata δόξαν sekaligus menjadi daya para murid untuk menjadi saksi Allah di dunia dan memenuhi tugas misionalnya seperti doa Yesus pada ayat 20.

Gereja di (sebagai) Ruang Publik³¹

Pembahasan mengenai keterlibatan gereja untuk merespons ketegangan dalam masyarakat multikultural sangat terkait dengan teologi yang menjadi dasar tindakan yang dilakukan gereja. Permasalahannya adalah kehadiran gereja di luar dirinya sendiri pun seringkali mendapat stigma sebagai upaya Kristenisasi. Stigma ini tentu tidak baik bagi kehadiran gereja di ruang publik karena justru hanya menjadi momok bagi masyarakat non-Kristen. Kegiatan bermisi yang biasanya dikenal dengan sebutan “penginjilan” rupanya telah dipahami secara sempit sebagai kristenisasi. “Penginjilan kristenisasi” ini yang menjadi momok dan menciptakan jarak yang semakin besar antara gereja yang sedang berusaha mengaktualisasikan diri di ruang publik dengan masyarakat non-Kristen.

Namun, apa itu penginjilan dan mampukah penginjilan oleh gereja menghadapi kompleksitas kultur, secara khusus dalam konteks Indonesia? Kehadiran gereja di tengah masyarakat nonkristen cenderung direspon dengan kecurigaan untuk melakukan kristenisasi. Hal ini yang membuat Stone melakukan rekonstruksi tentang teologi penginjilan. Menurutnya, secara sederhana, penginjilan semestinya dilakukan dan membawa kedamaian dan tidak bersifat koersif.³² Sampai di sini, gereja perlu menghadirkan penginjilan yang tidak lagi menimbulkan ketakutan pada masyarakat non-Kristen.

³¹ Penggunaan judul ini diadaptasi dari judul makalah yang disampaikan oleh Joas Adiprasetya pada seminar yang diselenggarakan oleh Yayasan Mardiko di Gedung Pusat Lembaga Alkitab Indonesia pada 2018.

³² Bryan Stone, *Evangelism after Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness* (Grand Rapids: Brazos), 12.

Dalam rekonstruksi teologi penginjilan, Stone menawarkan konsep penginjilan sebagai praktik yang tidak bergantung pada apa yang berada di luar dirinya, termasuk hasil dari kegiatan penginjilan itu sendiri. Penginjilan pada praktiknya merupakan tindakan yang penuh damai, meski mendapatkan penolakan.³³ Penjelasan ini membuat gereja atau umat Kristen yang melakukan penginjilan tidak dapat memiliki *telos* atau hasil akhir dari agenda penginjilannya. Hal ini karena penginjilan Kristiani merupakan praktik Roh Kudus yang memiliki *telos*-nya sendiri, yakni kedamaian.³⁴ *Telos* Roh Kudus membuat praktik penginjilan yang gereja lakukan menjadi sebuah kesaksian. Menurut Stone, kesaksian dapat disebut sebagai karakter performa penginjilan. Ia juga memaparkan konsep martir untuk menunjukkan nilai-nilai kesaksian dari penginjilan. Keseluruhan pemaparannya untuk membuktikan bahwa penginjilan bukan sebuah aksi yang mengandung syarat tertentu, melainkan karya yang selalu berkaitan dan dipengaruhi oleh konteksnya.³⁵ Ia ingin menegaskan ulang bahwa menjadi martir bukanlah persoalan menderita dan mati karena iman, melainkan perihal iman yang dikonfirmasi melalui praktik hidup dan karakter si pelaku martir yang ditemui oleh mereka yang menjumpainya.³⁶ Menjadi martir adalah berada di hadapan umum (atau dapat disebut sebagai ruang publik), bukan di lingkup privat. Gereja yang menjadi martir atau saksi juga berarti bersedia memberikan kehadiran, kesabaran, keberanian, dan kerendahan hati di tengah ruang publik.

Gereja yang melakukan penginjilan sebagai praktik misionalnya dapat didialogkan dengan teologi kehadiran Kristiani dari James Davison Hunter. Allah di dalam teologi Kristen dipahami sebagai Tuhan yang bekerja dan menjadi nyata melalui penciptaan, sedangkan manusia (Ibr. *abad* artinya kerja, pemeliharaan; dan *shamar* artinya penjaga dan melindungi) merupakan ciptaan Allah yang juga memiliki tugas untuk terlibat dalam pekerjaan Allah tersebut.³⁷ Pemahaman ini menimbulkan tuntutan bagi manusia untuk merangkul dunia dan mengikuti tujuan-tujuan pemulihan

³³ Ibid., 223.

³⁴ Ibid., 226.

³⁵ Ibid., 277.

³⁶ Ibid., 283.

³⁷ James Davison Hunter, *To Change the World: The Irony, Tragedy, & Possibility of Christianity in the Late Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 3.

Allah bagi setiap kehidupan atau mengubah dunia menjadi lebih baik.³⁸ Di dalam kerangka pekerjaan untuk membawa perubahan, Hunter menjelaskan bahwa diperlukan pemahaman yang jelas mengenai perubahan itu sendiri yang berkaitan dengan hakikat kultur. Kultur memiliki nilai-nilai yang dapat memunculkan sikap kritis pada manusia. Keputusan manusia dalam hidup, seperti bagaimana bekerja, berkomunitas, atau bagaimana berelasi merupakan bagian dari kultur yang memengaruhinya yang disebut sebagai pandangan dunia. Hunter menuliskan bahwa pandangan dunia merupakan cara seseorang melihat dan memahami setiap realitas yang ditemui.³⁹

Kekristenan hadir bukan hanya sebagai kumpulan doktrin beserta nilai-nilai yang terkandung di dalamnya, melainkan juga sebuah pandangan dunia yang dapat bersanding dengan pandangan dunia lainnya. Kekristenan sebagai pandangan dunia juga mampu mengisi pikiran, menyalakan imajinasi, menggerakkan hati, dan membentuk kultur.⁴⁰ Artinya, kekristenan memiliki peran dan tanggungjawab yang memberi dampak pada konteks tempat ia hidup atau secara spesifik umat Kristen hidup. Karena itu, hubungan antara kekristenan sebagai pandangan dunia dan tanggung jawab misional gereja untuk terlibat dalam pekerjaan Allah berarti berkaitan erat dengan pembentukan kultur manusia di sekitar kekristenan itu berada. Dengan demikian, keterlibatan manusia (secara khusus umat Kristen) di dalam pekerjaan Allah di tengah dunia dapat diwujudkan melalui tindakan mengubah kultur hidup yang negatif menjadi lebih positif atau baik, sehingga setiap orang yang terkait dengan kultur tersebut dapat melakukan pengambilan keputusan yang tepat.

Hunter yakin bahwa tindakan awal untuk mengubah dunia menjadi lebih baik adalah dengan membentuk individu-individu yang mampu menentukan keputusan dengan pertimbangan serta pola pikir yang baik. Hal ini akan berdampak pada pembentukan kultur masyarakat yang baik juga. Konsep berpikir ini yang mendapatkan penegasan dari Colson mengenai pentingnya pengaruh kekristenan sebagai pandangan dunia terhadap individu yang mempercayainya. Artinya, gereja perlu memberikan dampak dan melakukan persiapan yang memadai bagi setiap umat agar siap

³⁸ Hunter, *To Change the World*, 4.

³⁹ *Ibid.*, 6.

⁴⁰ *Ibid.*, 7

melakukan pembentukan kultur. Kekristenan sebagai pandangan dunia tidak dapat dipenjarakan oleh ide internal yang bersifat privat. Justru, ketika seorang Kristen melakukan sebuah tindakan atau pertimbangan moral yang dipengaruhi oleh imannya, tindakannya itu akan berdampak pada lingkungan kehidupannya, atau di ruang publik.

Kondisi ini merupakan sebuah bentuk keimanan yang tidak lagi bersifat eksklusif, melainkan publik, sehingga lingkup aktif kehidupan beriman tidak lagi terkungkung dalam ruang privat individu yang memercayainya, melainkan dapat meluas ke ruang-ruang publik melalui kehadiran individu tersebut. Berdasarkan pemikiran Colson dan konstruksi pembentukan kultur oleh kekristenan yang dibuat Hunter terdapat sebuah konsep yang menjadikan gereja–instansi kekristenan yang terdiri dari umat-umat yang memercayai kekristenan sebagai pandangan dunia–sekaligus sebagai ruang publik, sepatutnya berada di luar dirinya dan menjadi aktif di lingkup yang lebih besar. Konsep ini perlu disikapi dengan sikap noneksklusif dari setiap warga gereja ketika hadir di dalam ruang publik non-gerejawi. Dalam ruang publiklah setiap individu masyarakat memiliki kesempatan untuk mengusahakan atau membahas isu-isu yang berkaitan dengan komunitas hingga mengambil keputusan terhadapnya.⁴¹

Adiprasetya juga memberikan tiga elemen yang menjadikan gereja sebagai ruang publik. Pertama, gereja adalah sebuah ruang publik ketika memberikan jaminan bagi setiap individu untuk dapat berpikir jernih. Kedua, gereja adalah sebuah ruang publik sejauh ia mampu memahami bahwa agama secara mendasar merupakan aktivitas publik dan komunal, bukan hanya berpusat pada pengalaman pribadi. Ketiga, gereja adalah sebuah ruang publik ketika ia secara efektif menjawab isu-isu sosial dan politis bukannya urusan internalnya sendiri.⁴² Gereja, entah sebagai ruang publik ataupun ketika hadir dalam ruang publik yang lebih besar seperti di tengah masyarakat, selalu memiliki kesempatan untuk mengalami pembahasan dan pembentukan keputusan mengenai isu-isu yang terkait dengan kehidupannya. Merujuk pada pemikiran McKee, seluruh tindakan gereja tersebut, akan berdampak pada pembentukan kultur dan kebijakan publik,

⁴¹ Alan McKee, *The Public Sphere: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 9.

⁴² Adiprasetya, "Gereja sebagai Ruang Publik", 2018.

serta proses pemerintahan sebuah negara.⁴³ Artinya, setiap kontribusi aktif yang gereja lakukan akan memberi dampak yang lebih luas.

Gereja yang hadir di dalam ruang publik Indonesia berarti juga hadir dalam masyarakat yang multikultural sehingga perlu mampu menghadapi keberagaman. Menggereja misional berarti tidak mendomestikasi kehadiran Kristiani di ruang privatnya. Artinya, ruang lingkup gereja tidak lagi didomestikasi hanya dalam ruang-ruang ibadah maupun lingkungan privat Kristen, melainkan diperluas ke ruang publik, baik ruang publik keseharian maupun politis. Menggereja misional di ruang publik juga berarti siap untuk menggunakan segala kesempatan untuk melakukan kesaksian Kristiani tanpa mengganggu multikulturalitas ruang publik Indonesia.

Melangkah Bersama sebagai Tubuh Misional Allah di Indonesia

Hidup di tengah bangsa yang multikultur bukan sebuah perkara mudah. Terdapat banyak faktor dalam ruang publik yang perlu dengan sangat hati-hati dan serius menjadi bahan pertimbangan setiap individu atau pihak-pihak yang ingin hadir di dalamnya. Pada bagian awal, sudah disampaikan potret ruang publik Indonesia yang multikultur, yang dipenuhi dengan beragam tantangan dalam kemajemukannya. Mulai dari sentimen keagamaan, perasaan takut/curiga yang sudah mengakar dalam sejarah perjumpaan hubungan antar umat beragama (secara khusus Islam-Kristen), perekonomian, hingga kondisi alam menjadi isu-isu yang harus diperhatikan dan mendapatkan respons dari setiap pihak, termasuk respons dari gereja-gereja di Indonesia. Konteks Indonesia dengan segala masalahnya merupakan ruang-ruang yang memerlukan sentuhan karya misi gereja. Karakter misional yang telah melekat di tubuh gereja perlu diwujudkan ke dalam beragam bentuk aksi atau karya yang menjawab permasalahan di sekitar gereja berada. Pewujudan tersebut, selain sebagai pemenuhan tugas dan tanggung jawab gereja, ternyata dapat sekaligus membuat gereja semakin berakar dengan konteksnya.

Rekonstruksi teologi misi berdasarkan Matius 28:16–20 dan Yohanes 17:20–23 pada bagian sebelumnya menunjukkan bahwa pewujudan karakter misional gereja tidak dapat dilepaskan dari karakter oikumenis. Keduanya

⁴³ Ibid., 10.

merupakan anugerah yang Allah berikan kepada gereja pada saat yang bersamaan. Gereja sebagai komunitas yang diutus Allah ke tengah dunia perlu menyadari bahwa mereka turut membawa kemuliaan ($\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$) Allah. Dengan kata lain, pewujud-an karakter missional gereja tidak dapat dilepaskan dari panggilan kesaksian gereja di dunia, sebuah kesaksian yang menunjukkan $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ Allah. Kata $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ itu tidak bersifat personal atau individual, melainkan selalu bersifat komunal. Sekali lagi, inilah pentingnya doa Yesus yang ditujukan bagi para murid (baca: gereja) untuk menjadi satu kesatuan sebagai komunitas dalam relasi Allah.

Dietrich turut menegaskan bahwa panggilan gereja untuk terlibat dalam *Missio Dei*, pada saat yang sama, merupakan panggilan untuk mewujudkan kesatuan umat yang di dalamnya menghadirkan transformasi umat Allah dan dunia.⁴⁴ Penulis sendiri menilai hubungan antara karakter misional dengan oikumenis yang tidak dapat dilepaskan telah menjadikan gereja sebagai “tubuh misional Allah.” Hal ini mengindikasikan adanya kesatuan (mengacu kepada teologi Paulus mengenai kesatuan tubuh) dalam gereja (lintas denominasi) yang dilibatkan dalam *Missio Dei*. Selain itu, gereja-gereja juga perlu mengevaluasi pembentukan konsep dan kinerja karya misi yang dilakukan tiap denominasi.

Penutup

Konteks Indonesia yang kompleks semestinya menumbuhkan kesadaran pada gereja-gereja bahwa mereka tidak dapat hidup di dalamnya secara egois. Doa kesatuan Yesus bagi para murid dalam Yohanes 17:20–23 yang disandingkan dengan teologi pengutusan Yesus dalam Matius 28:16–20 menegaskan pentingnya keterlibatan dalam *Missio Dei* secara bersama. Artinya, setiap gereja perlu menyatukan langkah untuk merespons beragam isu yang muncul dalam konteks di Indonesia, entah itu dalam ruang publik politik, ekonomi, maupun ekologi.

Gereja sebagai tubuh misional Allah juga menuntut setiap anggota gereja merendahkan hati sehingga dapat saling terhubung dalam pelaksana-

⁴⁴ Stephanie Dietrich, “God’s Mission as a Call for Transforming Unity,” *International Review of Mission* 107, no. 2 (2018): 378–390, <https://doi.org/10.1111/irom.12237>.

an karya misi sekaligus mengalami kesatuan dalam *Missio Dei*. Kesalingterhubungan inipun secara otomatis menuntut perombakan konsep dan karya misi yang selama ini terjadi di ranah privat dan bersifat egois, misalnya perubahan harapan peningkatan jumlah anggota jemaat menjadi peningkatan aktivitas diakonia bagi masyarakat Indonesia pada umumnya, atau partisipasi aktif terhadap pemeliharaan alam agar kemuliaan Allah semakin nyata tanpa dipaksakan.

Kepustakaan

- Adiprasetya, Joas. "Gereja sebagai Ruang Publik," Makalah, Jakarta, 2018.
- Arjon, Sugit S. Religious sentiments in local politics. *Jurnal Politik* 3, no 2 (Februari 2018): 171–198. <https://doi.org/10.7454/jp.v3i2.123>.
- Beasley-Murray, George R. *John*. Word Biblical Commentary 36. Dallas: Word, 1987.
- Boring, Eugene M. *Matthew–Mark*. The New Interpreter's Bible 8. Nashville: Abingdon Press, 1995.
- Dietrich, Stephanie. "God's Mission as a Call for Transforming Unity." *International Review of Mission* 107, no. 2 (2018): 378–390. <https://doi.org/10.1111/irom.12237>.
- France, R.T. *The New International Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Hagner, Donald A. *Matthew 28:16–20*. Word Biblical Commentary 33B. Dallas: Word, 1995.
- Hunter, James Davison. *To Change The World: The Irony, Tragedy, & Possibility Of Christianity In The Late Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- McKee, Alan. *The Public Sphere: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Nussbaum, Martha C. *The Public Sphere: An Introduction*. Cambridge: Belknap, 2012.
- O'Day, Gail R. *John*. The New Interpreter's Bible 9. Nashville: Abingdon, 1995.
- Yoder, John Howard. *Theology of Mission: A Believers Church Perspective*. Downers Grove: InterVarsity, 2014.
- Schafer, Ruth. Mengapa "Menjadikan Semua Bangsa Murid" (Mat. 28:19)?" *Forum Biblika*, no. 26 (2012): 51–60.

Stone, Bryan. *Evangelism After Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness*. Grand Rapids: Brazos, 2007.

Komoditas atau Prioritas? Meneropong Ulang Pelayanan Anak Muda secara Teologis

Febrianto

Pendahuluan

Dalam pertumbuhan gereja, kuantitas atau jumlah merupakan salah satu aspek yang sangat penting dan tidak bisa diabaikan. Di satu sisi, angka statistik seperti jumlah kehadiran sebuah lingkup pelayanan atau gereja secara keseluruhan sedikit banyak dapat menjadi cerminan dari pelayanan yang dikerjakan. Di sisi yang lain, gereja cenderung jatuh ke dalam godaan untuk menghitung angka sebagai satu-satunya patokan dalam mengukur kesuksesan suatu program atau elemen lain dalam gereja tersebut. Pelayanan anak muda pun tidak pernah lepas dari sorotan semacam ini. Hilangnya anak muda dari gereja menjadi momok yang menakutkan bagi gereja-gereja. Merosotnya jumlah kehadiran anak muda yang ada di dalam gereja seakan menjadi acuan untuk melihat cerah atau tidaknya masa depan sebuah gereja.

Paradigma di atas, pada akhirnya, telah menjadikan anak muda sebagai “komoditas” dengan embel-embel bahwa mereka adalah masa depan gereja sambil meletakkan mereka dalam sebuah tempat tersendiri, yang disebut sebagai pelayanan anak muda. Akhirnya, pelayanan anak muda cenderung diletakkan, dibangun, dan dikerjakan tanpa fondasi selama hal itu memenuhi tujuan akhir yang pragmatis. Gereja hanya terjebak dalam permainan angka semata dan membangun praksis pelayanan anak mudanya dengan motif untuk mempertahankan mereka tetap ada di dalam gereja.¹

Jika demikian, di mana seharusnya fondasi pelayanan anak muda diletakkan? Bagaimana seharusnya pelayanan anak muda dijalankan? Tulisan

¹ Lisa Brown, “What Is Success in Youth Ministry?” *St Mark’s Review* 224, no. 2 (Mei 2013): 71.

ini berupaya memikirkan ulang definisi dan praksis pelayanan anak muda di gereja dari perspektif teologis yang banyak dikembangkan oleh Andrew Root dan Kenda Creasy Dean. Pelayanan anak muda sebagai bagian dari teologi praktika seharusnya bukan hanya masalah program pelayanan kepada sebuah kelompok umur tertentu, tetapi sebagai ruang untuk berpartisipasi di dalam tindakan Allah. Dalam partisipasi ini, anak muda bukan hanya masa depan gereja, tetapi juga masa kini gereja. Episentrum pelayanan anak muda bukan hanya perihal program dan jumlah kehadiran, tetapi juga Allah dan karya-Nya di tengah dunia dan gereja-Nya. Dengan demikian, pelayanan anak muda seharusnya dijalankan dengan memberi ruang bagi Allah untuk hadir di dalam kehidupan mereka sekaligus membawa mereka ke dalam partisipasi tindakan Allah.

Penulis akan membagi tulisan ini ke dalam beberapa bagian. Pertama, akan ditelusuri garis besar sejarah terbentuknya pelayanan anak muda untuk melihat bagaimana selama ini pelayanan anak muda dilandaskan dan digerakkan dengan sebuah kegelisahan akan hilangnya anak muda dari gereja. Kedua, akan dibahas “peralihan teologis” dari Andrew Root dan Kenda Creasy Dean yang melihat pelayanan anak muda masa kini sebagai sebuah pergerakan dari “*tekno*” menuju “*theos*.” Peralihan ini menuntut sebuah pendefinisian ulang tentang natur pelayanan anak muda. Terakhir, akan ditarik beberapa implikasi atau diidentifikasi dampak dari landasan baru terhadap proses, identitas, maupun praksis pelayanan anak muda di gereja.

Selang Pandang Perjalanan Pelayanan Anak Muda

Dalam sejarah gereja, pelayanan kepada kaum muda sebetulnya dapat dikatakan barang yang baru. Di Amerika, misalnya, setelah adanya pelayanan yang disegmentasikan oleh usia seperti Sekolah Minggu, pelayanan kepada kaum muda baru menjadi tren di pertengahan abad ke-20 setelah Perang Dunia II.² Di masa ini, banyak organisasi *parachurch* seperti Youth for Christ dan Young Life yang berfokus menjangkau dan menginjili kaum muda mulai menyadarkan gereja akan perlunya sebuah inisiatif pelayanan

² Mark H. III Senter, “History of Youth Ministry Education,” *Journal of Youth Ministry* 12, no. 2 (2014): 83.

yang didedikasikan bagi kaum muda. Kesadaran ini yang kemudian diadopsi oleh gereja-gereja yang mulai membentuk divisi pelayanan baru.³

Hal lain yang menjadi katalis dari lahirnya pelayanan kaum muda adalah sebuah kesadaran bahwa segmen usia ini telah menjadi sebuah subkultur tersendiri.⁴ Fokus yang mulai ditujukan kepada kaum muda, baik di dunia pendidikan maupun di gereja, telah mendorong dan mengelompokkan mereka sebagai target pasar tersendiri. Hal ini belum ditambah dengan pengaruh besar yang diberikan oleh budaya pop di pertengahan sampai akhir abad ke-20 yang juga menjadikan anak-anak muda sebagai konsumen utamanya.⁵

Sayangnya, desakan dari luar diresponi secara pragmatis dan tergesa-gesa oleh gereja. Cikal bakal dari pelayanan kaum muda justru digagas karena sebuah fakta yang menakutkan bahwa anak-anak muda secara perlahan namun pasti mulai meninggalkan gereja dan iman Kristen. Akhirnya, alih-alih didorong dan dibangun di atas sebuah fondasi teologis yang kuat, pelayanan kaum muda dikembangkan dan didorong oleh sebuah kegelisahan untuk tetap menjaga anak-anak muda tetap ada di dalam gereja. Berkaca dari fenomena ini, Chap Clark berkata,

What grew out of this subtle but pervasive attitude toward the young during the middle decades of the 20th century became the seedbed of youth ministry: to "keep them in the church" . . . the default response to nurturing the young to lifelong faith is to move them out into a separate and distinct programmatic community that reinforces supportive rhetoric while keeping them at arm's length.⁶

³ Thomas E. Bergler, "The Place of History in Youth Ministry Education," *Journal of Youth Ministry* 1, no. 1 (2002): 61.

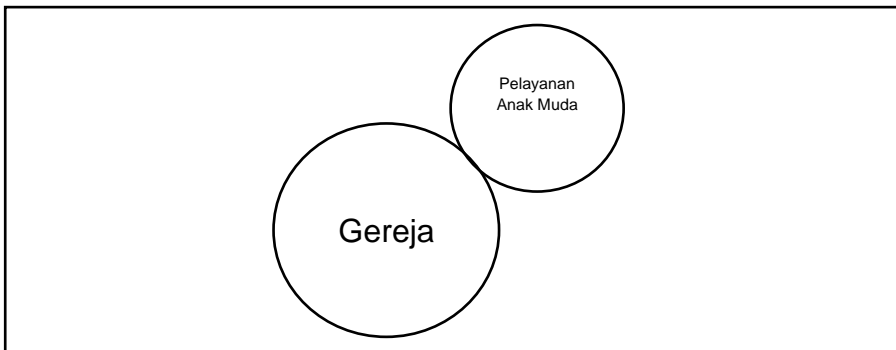
⁴ Terri Martinson Elton, "Mergers and Possibilities: The Intersection of Missiology and Youth Ministry," *Missiology: An International Review* 41, no. 1 (2013): 63–64. Segmen usia yang dimaksud ketika berbicara soal pelayanan kaum muda adalah masa antara usia anak-anak menuju seorang dewasa. Biasanya, dalam bahasa Inggris, jenjang ini disebut sebagai *adolescent* yang menunjukkan masa seseorang mengalami pubertas sampai menjadi dewasa sepenuhnya dengan rentang umur 11–12 tahun hingga 25–30 tahun. Di Indonesia, mungkin sering disebut sebagai remaja-pemuda. Lih. Chap Clark, "The Changing Face of Adolescence: A Theological View of Human Development," dalam *Starting Right: Thinking Theologically about Youth Ministry*, ed. Kenda Creasy Dean, Chap Clark, dan Dave Rahn (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 50–52.

⁵ Andrew Root, "The Incarnation, Place-Sharing, and Youth Ministry: Experiencing the Transcendence of God," *Journal of Youth Ministry* 12, no. 1 (2013): 21.

⁶ Chap Clark, "Adoptive Youth Ministry: A New Typology for the Theological Grounding of Youth Ministry Practice," *Journal of Youth Ministry* 14, no. 2 (2016): 19–20.

Pelayanan yang berkembang untuk menarik anak-anak muda datang ke gereja pun menjadikan pelayanan kaum muda saat ini sebagai pelayanan yang dilandaskan hanya pada profesionalisme semata demi mencapai tujuan yang pragmatis.

Tren pelayanan anak muda yang seperti ini pada akhirnya mengarahkan anak muda untuk ada di dalam gereja sekaligus terpisah darinya. Model pelayanan seperti ini berniat mengelompokkan anak-anak muda di dalam kelompok usia mereka, diberikan tempat, waktu, program, dan fasilitas tersendiri tanpa ada koneksi yang berarti dengan jemaat umum di gereja secara keseluruhan. Anak-anak muda seakan-akan harus diisolasi dan dikurung dalam satu ruangan tertentu dengan mempertahankan segregasi pelayanan yang membuat mereka terpisah dari gereja. Gereja pun merasa sudah merangkul anak muda dengan menyediakan wadah bagi mereka untuk bertumbuh. Kenda Creasy Dean dan Ron Foster menamai model ini sebagai “model satu telinga *Mickey Mouse*.” Ketika pelayanan anak muda terisolasi dari gereja secara keseluruhan, maka ibadah anak muda adalah satu-satunya ibadah yang mereka miliki. Mereka akan merasa terasing saat berada di kebaktian-kebaktian lain di gereja. Pada akhirnya, mereka memandang bahwa ketika mereka lulus dari sebuah persekutuan anak muda, itu adalah “lampu hijau” untuk pergi keluar dari gereja.⁷



Gambar 1 Model pelayanan Satu Telinga *Mickey Mouse*.⁸

⁷ Ibid.

⁸ Kenda Creasy Dean dan Ron Foster, *The Godbearing Life: The Art of Soul Tending for Youth Ministry* (Nashville: Upper Room, 1998), 30–31.

Berkaca dari perjalanan pelayanan anak muda di atas, setidaknya ada beberapa hal yang dapat menjadi perhatian. Pertama, pelayanan anak muda pada awalnya dibangun oleh sebuah kesadaran terhadap kondisi yang riil. Baik *parachurch* maupun gereja memiliki kepekaan awal yang baik dalam melihat urgensi dari sebuah generasi yang terancam hilang dari komunitas iman. Terbukti, upaya-upaya yang sudah dikerahkan maupun hasil dalam pelayanan anak muda juga tidak kecil. Gereja dalam beberapa dekade terakhir telah melakukan banyak pelayanan yang dikonsentrasikan pada pelayanan anak muda dibanding bidang-bidang lainnya.⁹

Sayangnya, kedua, kebutuhan yang besar terhadap pelayanan kepada anak-anak muda tidak mampu direspons oleh gereja dengan cukup baik. Banyaknya *parachurch* yang bergerak dengan dinamis di luar gereja untuk menjangkau anak muda menjadi sebuah catatan penting bahwa gereja pada masa itu belum mampu mengikuti ritme kebutuhan yang ada. Mengisolasi anak-anak muda di satu tempat tertentu menjadi sebuah indikasi bahwa gereja belum siap berubah dan bergerak meresponi kebutuhan pelayanan anak muda sebagai satu kesatuan yang organik.

Ketiga, apa yang dikerjakan dalam pelayanan anak muda dilakukan dalam sebuah ketergesa-gesaan tanpa refleksi teologis yang mendalam. Dean berkata bahwa di masa lampau pelayanan kaum muda dibangun dan digerakkan oleh “retorika keputusan,” yakni pelayanan yang didorong oleh ketakutan dan kekuatiran akan hilangnya anak-anak muda dari bangku gereja.¹⁰ Gereja pun pada akhirnya terjebak pada sebuah mekanisme pertahanan diri yang pragmatis demi kelangsungan eksistensinya. Hasil akhir dari paradigma retorika keputusan di atas adalah anak-anak muda yang memiliki iman DMT (Deisme Moralistik Terapeutik). Dean memakai istilah yang diambil dari sosiolog Christian Smith ini untuk memperlihatkan bahwa anak-anak muda Kristen pada abad ke-20 memiliki iman yang percaya bahwa Allah hanya ingin mereka menjadi orang yang baik (moralistik), Allah atau agama seharusnya membuat mereka merasa senang dan bahagia (terapeutik), dan Allah adalah pribadi yang menciptakan dunia

⁹ Andrew Root, *Faith Formation in A Secular Age*, vol. 1, *Ministry In A Secular Age* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), xvi.

¹⁰ Andrew Root dan Kenda Creasy Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry* (Downers Grove: InterVarsity, 2011), 28.

namun tidak begitu terlibat dalam hidup sehari-hari (deisme).¹¹ Apa yang dibangun untuk mempertahankan kehadiran mereka dalam gereja pada akhirnya secara tanpa sadar mengorbankan formasi iman yang paling mereka butuhkan. Untuk itulah, diperlukan sebuah langkah peralihan bukan hanya dalam lingkup praksis, tetapi juga teologi.

Peralihan Teologis Pelayanan Kaum Muda: Dari *Teknos* menuju *Theos*

Webber menamakan gerakan gereja-gereja, secara khusus kaum injili, pada akhir abad ke-20 sebagai “injili pragmatis.” Senada dengan perkembangan pelayanan anak muda pada era yang sama, gerakan ini diwarnai dengan meledaknya model pertumbuhan gereja yang berpusat pada pertumbuhan jumlah jemaat dengan munculnya beragam *megachurch*. Gerakan ini berlomba-lomba menarik sebanyak mungkin orang untuk datang ke gereja dengan ibadah kontemporer yang menarik dan unjuk gigi dengan jumlah jemaat yang spektakuler.¹² Namun, lanjutnya, gerakan yang baru justru muncul di bawah permukaan untuk membawa angin segar perubahan pada gereja di awal abad ke-21. Walaupun ia sendiri tidak banyak mendeskripsikan secara rinci, salah satu ciri dari gerakan ini adalah kesadaran untuk memikirkan ulang paradigma pelayanan sekaligus bergerak total dari cara lama yang pragmatis sambil menggumulkan dan mendefinisikan ulang apa artinya menjadi gereja.¹³

Dampak dari pergerakan ini dalam pelayanan anak muda adalah dimulainya sebuah upaya memikirkan ulang praksis pelayanan yang ada secara teologis. Pada era ini, terjadi “kebangunan” dalam lingkup ilmu teologi praktika yang membantu merefleksikan apa yang seharusnya dilakukan dalam pelayanan melalui refleksi teologis yang mendalam.¹⁴ Jika sebelumnya

¹¹ Kenda Creasy Dean, *Almost Christian: What the Faith of Our Teenagers Is Telling the American Church* (New York: Oxford University Press, 2010), 14.

¹² Robert E. Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker, 2002), 41. Salah satu contoh yang mewakili gerakan ini adalah gereja Willow Creek Community Church yang dipimpin oleh Bill Hybels.

¹³ *Ibid.*, 48.

¹⁴ Terence D. Linhart, “Higher Education and Youth Ministry: Responding to the Emerging Church Discussions for the 21st Century,” *Reflections (Mishawaka)* 7, no. 1-2 (2003): 149.

praksis pelayanan kaum muda dijalankan hanya dengan dorongan sosiologis—seperti budaya, tren, jumlah, dan hal-hal superfisial lainnya—maka kini pelayanan anak muda berusaha dijalankan juga dari dorongan teologis (berpusat pada Allah dan wahyu-Nya). Dean dan Root menyebut pergeseran ini sebagai peralihan teologis (“*theological turn*”).¹⁵

Peralihan teologis ini ditandai oleh perubahan paradigma pelayanan, yakni dari pola pikir *teknos* menuju *theos*. Paradigma *teknos* berbicara tentang pelayanan yang berfokus hanya pada pemecahan masalah (*problem solving*) yang fungsional dengan sarana-sarana yang fungsional pula. Sasaran dari paradigma semacam ini akhirnya berakhir pada hal-hal superfisial: jika kita ingin menghindarkan anak-anak muda dari amoralitas dan ingin mereka mencintai gereja, maka kita harus berusaha memberikan mereka hiburan kekinian yang membuat mereka tetap hadir di gereja. *Teknos* pada akhirnya berpusat pada program atau ide yang “berhasil/berfungsi” (*what works*) untuk mencapai hasil yang diinginkan. Kenyataannya, paradigma *teknos* pada akhirnya akan memberikan hasil yang juga *teknos*, yakni hal-hal di permukaan seperti penambahan jumlah, program yang berjalan, dan lain sebagainya.¹⁶

Jika sasaran atau tujuan akhir dari pelayanan kaum muda adalah membawa anak muda kepada Allah, maka peralihan itu harus dimulai menuju *theos*, yakni Allah itu sendiri. Pergeseran kepada *theos* berarti pelayanan kaum muda berpusat pada siapa Allah dan karya-Nya ketimbang manusia itu sendiri. Pertanyaan yang hendak dijawab oleh paradigma ini adalah “di manakah Allah?” dan “apa yang Allah sedang kerjakan?” Ini berarti, praksis pelayanan kaum muda sekarang dimulai dan dikerjakan “untuk mengeksplorasi pengalaman yang konkret dan pengalaman hidup orang muda sebagai tempat perjumpaan dengan Allah.”¹⁷ Apa yang dikejar dalam pelayanan menjadi lebih dari sekadar strategi dan program penambahan jumlah, tetapi hasrat dan kerinduan terhadap Allah yang Dia penuhi ketika Ia hadir dalam kehidupan anak muda. Root berkata, “*This palpable ‘turn’ in youth ministry reveals our longing for something solid and deep on which to stand*

¹⁵ Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 16.

¹⁶ Andrew Root, *Bonhoeffer sebagai Pelayan Kaum Muda: Sebuah Visi Teologis untuk Pemuridan dan Hidup Bersama* (Jakarta: Sekolah Tinggi Teologi Amanat Agung, 2017), 5-6.

¹⁷ *Ibid.*

with young people, a way to move beyond the consumer habits and entertainment focus that too often consume youth ministry."¹⁸

Selain itu, pergeseran paradigma ini mengubah ekspektasi target yang sedang dikerjakan di dalam diri anak-anak muda. Ketimbang mencari sekadar kegiatan apa yang harus dilakukan anak muda (*doing*), pelayanan anak muda yang berfokus pada Allah berarti memedulikan eksistensi hidup anak muda sebagai pribadi (*being*). Terlalu sering pelayan anak muda hanya puas dengan anak-anak muda yang aktif melakukan berbagai macam kegiatan yang diselenggarakan oleh gereja, tetapi tidak pernah menyentuh kehidupan mereka sebagai pribadi yang memerlukan relasi dengan Allah dan sesama di dalam hidup mereka.¹⁹ Allah peduli kepada apa yang dilakukan oleh umat-Nya, tetapi itu semua adalah sarana untuk mengubah kehidupan mereka sebagai pribadi yang dikasihi oleh Allah sendiri.

Pelayanan Anak Muda sebagai Partisipasi di dalam Tindakan Allah

Jika fokus dari pelayanan anak muda bergeser kepada Allah, maka pelayanan itu sendiri memerlukan sebuah pengumuman ulang di dalam definisinya. Root mendefinisikan pelayanan anak muda sebagai "partisipasi di dalam tindakan Allah."²⁰ Artinya, identitas dari pelayanan anak muda bukan berpusat pada kegiatan melayani sekelompok orang dengan lingkup umur tertentu, tetapi pada tindakan dan perbuatan Allah di tengah-tengah dunia. Allah adalah pribadi yang sudah, sedang, dan terus bekerja di tengah-tengah dunia yang Dia kasihi dan tebus, memperkenalkan diri-Nya dan membawa orang untuk menyembah-Nya.

Partisipasi dalam tindakan Allah dimulai dari sebuah titik mula keyakinan bahwa Allah pertama-tama adalah seorang pelayan. Root berkata, "Allah bukan teolog tapi seorang (sang) pelayan. *Allah telah berdedikasi menjadi pelayan dari ciptaan, dan teologi adalah refleksi atas dan artikulasi*

¹⁸ Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 16.

¹⁹ Andrew Root, *Revisiting Relational Ministry: From a Strategy of Influence to a Theology of Incarnation* (Downers Grove: InterVarsity, 2007), 15–16.

²⁰ Andrew Root, *Taking Theology to Youth Ministry, A Theological Journey through Youth Ministry* (Grand Rapids: Zondervan, 2012), 38. Walaupun dengan konten yang agak berbeda, Chap Clark juga mendeskripsikan model adoptifnya dalam pelayanan anak muda sebagai "hidup di dalam apa yang Allah sedang lakukan." Lihat Clark, "Adoptive Youth Ministry," 22.

dari pelayanan Allah.”²¹ Pelayanan apapun yang dilakukan oleh orang percaya dimulai karena pertama-tama ada misi yang Allah kerjakan dengan melayani di tengah-tengah dunia. Tidak akan ada pelayanan ataupun teologi jika Allah tidak pernah bertindak.

Tindakan Allah ini seharusnya menjadi pusat dari identitas, praksis, maupun teologi dari gereja, karena teologi pun adalah refleksi atas tindakan Allah di tengah-tengah dunia. Karena itu, setiap praktik pelayanan yang dilakukan oleh gereja, kepada siapapun itu, adalah bentuk partisipasi di dalam tindakan Allah ini.²² Hal ini berarti definisi dari pelayanan anak muda secara spesifik berfokus pada tindakan Allah *bersama dan di dalam* kehidupan anak-anak muda. Pelayanan anak muda memiliki tugas untuk membawa anak-anak muda kepada Allah yang sedang berkarya di dalam kehidupan pribadi mereka dan dunia.²³

Alkitab sebagai firman Allah adalah sebuah contoh yang jelas tentang bagaimana umat Allah berpartisipasi di dalam tindakan Allah. Di dalam Perjanjian Lama, Allah bertindak sebagai pengarang dan pencipta kehidupan yang mengundang manusia sebagai gambar dan rupa-Nya untuk menjadi agen atas ciptaan yang lain dan memancarkan kemuliaan-Nya. Ketika manusia berakhir di dalam kegagalan dosa, Allah bertindak melalui Abraham yang pergi dari negeri asalnya (Kej. 12). Allah sudah terlebih dahulu berencana dan bergerak. Di tengah kemandulan Sara, Allah berjanji dan bertindak dengan kuasa-Nya untuk menjalankan rencana-Nya dan memberikan mereka Ishak. Apa yang Abraham lakukan adalah berpartisipasi di dalam rencana Allah dengan belajar percaya dan taat.²⁴ Ketika Allah memakai nabi-nabi-Nya untuk menegur bangsa Israel yang berdosa, Allah mengundang mereka untuk terlibat dalam karya penghukuman sekaligus penyelamatan-Nya. Sebaliknya, penyimpangan manusia justru terjadi ketika manusia lebih memilih untuk otonom dan keluar dari partisipasi tindakan Allah. Puncak dari tindakan Allah justru diwujudkan dalam diri Kristus sendiri yang berinkarnasi dan melayani di tengah dunia. Ia memanggil murid-murid-Nya dan orang-orang

²¹ Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 40. Huruf miring sesuai kutipan aslinya.

²² “Everything a Christian and a Christian church is, says and does should be missional in its conscious participation in the mission of God in God’s world.” Christopher J. H. Wright, *The Mission of God’s People: A Biblical Theology of the Church’s Mission* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 26.

²³ Root, *Taking Theology to Youth Ministry*, 39.

²⁴ *Ibid.*, 41.

untuk percaya kepada-Nya dan membawa mereka masuk kembali di dalam tindakan Allah.

Pendefinisian ulang oleh Root ini berupaya menggeser lampu sorot “dari” pelayanan anak muda yang selama ini diarahkan kepada pelayan anak muda dan anak muda sebagai baik subjek maupun objek pelayanan, “ke” Allah sebagai subjek sekaligus objek pelayanan. Sudah sekian lama pelayanan anak muda berkisah tentang program-program yang sukses dikerjakan oleh segelintir orang tertentu yang membuat pelayanan ini menjadi sekadar profesi sekaligus pasar komoditas. Sebaliknya, tindakan Allah menjadi sebuah tambahan yang bisa jadi tidak terlalu diperlukan, selama anak-anak muda tetap hadir di dalam gereja. Padahal, jika pelayanan diinisiasi dari Allah, sang pelayan itu sendiri, pelayanan anak muda tidak berkisah tentang manusia, tetapi tentang Allah. Yang terpenting dari pelayanan anak muda bukan apa yang kita lakukan, tetapi apa yang Allah lakukan.²⁵

Memulai Kembali (Dengan Benar)

Setelah meletakkan Allah di tempat yang seharusnya dalam pelayanan anak muda, landasan baru yang dibangun seharusnya memberikan dampak pada pelayanan anak-anak muda, seperti yang dikatakan Root, “... **seeing youth ministry as a theological task** moves youth ministry beyond utilitarianism and demands that we do real reflection on the practice of ministry and the young people to and with whom we minister.”²⁶ Maka, penting untuk melihat bagaimana pelayanan anak muda dibangun atau dimulai kembali dengan benar dari titik utama ini. Penulis melihat fondasi teologis ini berdampak pada setidaknya tiga area dalam pelayanan anak muda, yakni proses, identitas, dan praksis.

Proses

Beralih dari paradigma pelayanan yang pragmatis, maka pertama-tama penting bagi seorang pelayan untuk memandang pelayanan anak muda sebagai teologi praktika. Melihat pelayanan anak muda sebagai teologi

²⁵ Ibid., 42.

²⁶ Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 41. Penekanan sesuai sumber aslinya.

praktika berarti membangun praktik pelayanan bukan hanya “dari bawah” dengan melihat konteks, namun juga “dari atas” dengan dorongan dan sumber-sumber teologi.²⁷ Tugas dari teologi praktika dibanding cabang teologi lainnya di dalam konteks ini adalah untuk secara khusus merefleksikan kehidupan Kristen secara teologis. Dean mendeskripsikannya sebagai sebuah “pencarian akan *kebenaran Allah di dalam dan melalui* hidup kekristenan.”²⁸ Dengan demikian, teologi praktika dibangun sebagai jembatan persinggungan antara konteks atau situasi dengan tindakan Allah.

Ketika teologi sebagai refleksi atas tindakan Allah menjadi bagian integral yang tidak terpisahkan dalam pelayanan anak muda, maka itu berarti proses dalam menjalankan pelayanan harus dijalani secara berbeda pula. Ada tiga tahap yang ditawarkan oleh Dean dan Root di dalam proses ini.²⁹ Proses yang pertama adalah pengalaman. Pengalaman bertanya tentang “apa yang sedang terjadi?” Artinya, proses pertama ini berbicara tentang sebuah situasi konkret yang sedang terjadi dalam banyak hal seputar pelayanan anak muda, baik di dalam diri anak-anak muda secara pribadi, pelayan anak muda, gereja, hingga situasi global. Misalnya, ketika berbicara tentang anak-anak remaja yang ada di bangku sekolah, pelayanan anak muda perlu melihat apa saja yang mereka alami di dalam setiap area kehidupan mereka, terutama pengalaman hidup mereka di sekolah, tempat di mana mereka menghabiskan sebagian besar waktu mereka sehari-hari. Pemetaan seperti ini sangat diperlukan karena pelayanan anak muda harus ditopang oleh sebuah kepekaan terhadap pengalaman-pengalaman konkret anak-anak muda di dalam hidup mereka masing-masing. Pemahaman terhadap pengalaman konteks hidup mereka ini akan membantu melihat apa yang mereka pikirkan, rasakan, lakukan, serta bagaimana kemudian pelayanan kepada mereka dilakukan.³⁰

²⁷ Chap Clark, “Youth Ministry as Practical Theology,” *Journal of Youth Ministry* 7, no. 1 (2008): 9–10.

²⁸ Kenda Creasy Dean, “Fessing Up: Owning Our Theological Commitments,” in *Starting Right: Thinking Theologically about Youth Ministry*, ed. Kenda Creasy Dean, Chap Clark, dan Dave Rahn (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 31. Penekanan dari penulis aslinya.

²⁹ Root and Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 43.

³⁰ Kenda Creasy Dean, “Fessing Up: Owning Our Theological Commitments,” in *Starting Right: Thinking Theologically about Youth Ministry*, ed. Kenda Creasy Dean, Chap Clark, dan Dave Rahn (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 37.

Tahap yang kedua adalah refleksi. Fenomena yang sedang terjadi dan dialami ini kemudian harus dipahami dan direfleksikan secara kritis untuk dapat memahami dengan benar apa yang sedang terjadi. Tahap ini krusial karena berfungsi sebagai jembatan penghubung antara konteks pelayanan dan aksi serta melihat lebih dalam dari sekadar hal-hal superfisial. Refleksi yang dilakukan berarti memikirkan tentang anak-anak muda (identitas diri, tren, pandangan dunia, dan lain sebagainya) dari kacamata sumber-sumber teologi seperti Alkitab dan tradisi iman Kristen untuk melihat jejak-jejak tindakan Allah di dalam kehidupan manusia serta berpartisipasi di dalamnya. Root berkata, *“To be faithful ministers we must begin to articulate how God is active in their (and our own) lives.”*³¹ Refleksi teologis ini juga bukan berarti meniadakan studi-studi di bidang keilmuan lainnya. Misalnya, ketika berbicara seksualitas di kalangan anak muda, maka gereja bukan hanya berkutat pada masalah moralitas semata—apa yang boleh dan yang tidak—namun melihat seksualitas sebagaimana Allah telah menciptakan hasrat dan menebusnya, sekaligus melihat tahapan perkembangan psikologis yang sedang dihadapi oleh anak muda.

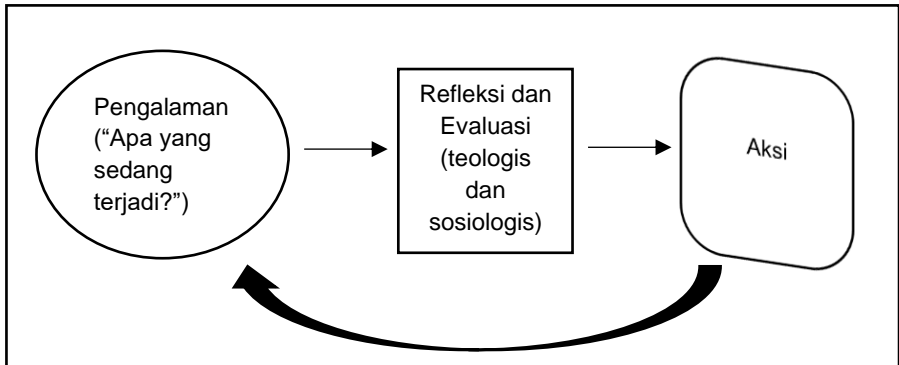
Tahap yang ketiga adalah aksi. Aksi berperan sebagai hasil akhir dari pengalaman yang direfleksikan. Proses ini penting karena refleksi atas pengalaman tidak akan berguna tanpa perwujudan nyata di dalam perbuatan. Dalam hal ini, aksi menjadi sebuah respons untuk membawa anak-anak muda berpartisipasi di dalam tindakan Allah di tengah apa yang sedang mereka alami. Produk akhir dari refleksi teologis terhadap pengalaman konteks adalah sebuah “aksi iman” (*“faithful action”*), yakni sebuah perwujudan nyata dari apa yang sedang Allah kerjakan di dalam hidup orang percaya dalam situasi atau konteks tertentu.³² Proses ini menunjukkan bahwa memikirkan pelayanan anak muda secara teologis bukan berarti seseorang hanya harus memahami dogma atau konsep teologi tertentu. Sebaliknya, refleksi teologis justru berdampak besar pada tindakan hidup sehari-hari orang percaya.

Walaupun demikian, tahap ini sendiri tidak berakhir sampai di sini. Aksi yang dikerjakan untuk dan bersama anak-anak muda kemudian membawa mereka ke dalam pengalaman baru yang mengulangi proses ini dari awal seperti sebuah siklus. Dengan demikian, proses pengalaman-refleksi-aksi ini

³¹ Root and Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 40.

³² Clark, “Youth Ministry as Practical Theology,” 14–15.

akan terus berjalan di dalam sebuah spiral yang semakin dalam dan membangun sebuah kerangka konstruksi teologi pelayanan anak muda yang kokoh.³³



Gambar 2 Proses Teologi Praktika Pelayanan Anak Muda.³⁴

Ketiga tahapan dalam proses ini merupakan sebuah kesatuan yang tidak bisa diabaikan satu dengan yang lainnya. Root berpandangan bahwa seringkali para akademisi hanya berfokus pada refleksi, tanpa punya pengalaman dan aksi. Sebaliknya, praktisi pelayanan kaum muda seringkali hanya mengambil jalan pintas dari pengalaman menuju aksi tanpa refleksi.

Identitas

Dampak selanjutnya dari peralihan teologis ini adalah sebuah pertanyaan ulang terhadap identitas pribadi-pribadi yang ada di dalam pelayanan anak muda, seperti siapakah anak muda dan hamba Tuhan anak muda. Perubahan dalam paradigma dan proses dalam pelayanan harus juga diikuti dengan perubahan perspektif terhadap identitas yang terlibat di dalam pelayanan itu sendiri.

Identitas Anak Muda

Dalam paradigma *teknos*, anak muda dalam gereja cenderung dianggap dan diperlakukan sebagai “komoditas.” Artinya, mereka harus diperlakukan secara khusus karena mereka adalah aset gereja *di masa depan* demi menjaga

³³ Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 44-45.

³⁴ *Ibid.*, 44-45.

eksistensi keberlangsungan sebuah gereja. Salah satu asumsi dasar di balik hal ini adalah karena anak muda ada di masa peralihan dari anak-anak menuju orang dewasa, sehingga mereka belum bisa memegang tanggung jawab sekaligus belum memiliki kontribusi yang signifikan dalam gereja.³⁵ Perspektif yang memandang bahwa mereka belum punya akuntabilitas iman secara pribadi ini secara tidak langsung memarjinalkan anak muda sebagai gereja atas dasar usia (*ageism*), seakan-akan mereka belum dianggap sebagai sesama umat Allah. Identitas anak muda yang seperti ini akhirnya menjadikan mereka sebagai objek dan konsumen religius yang harus dijaga dan disenangkan sampai mereka siap untuk menjadi gereja yang sesungguhnya.

Jika berkaca dari sudut pandang teologis, maka anak muda bukan *masa depan* gereja, tetapi *masa kini* gereja. Clark dalam paradigma pelayanan anak mudanya yang ia namakan “model adoptif,” memakai metafora keluarga dari Alkitab yang menekankan bahwa identitas gereja yang utama adalah anak-anak Allah. Identitas adopsi ini tidak bergantung pada umur tertentu, tapi pada iman pada Kristus yang mengangkat umat-Nya sebagai anak-anak Allah. Artinya, gereja seharusnya memperlakukan pelayanan anak muda bukan sebagai cara untuk mengadopsi mereka ke dalam gereja.³⁶ Sebaliknya, pelayanan anak muda adalah bentuk dari pengakuan bahwa anak-anak muda pun sudah diadopsi sebagai bagian dari keluarga kerajaan Allah. Hal ini senada dengan gambaran-gambaran lain di dalam Alkitab yang menekankan esensi gereja sebagai tubuh Kristus, mempelai Kristus, dan gambaran-gambaran lain yang menekankan relasi yang seimbang dan setara di antara umat percaya dengan Kristus sebagai kepala dan pusat dari segala sesuatu.³⁷ Jika demikian, dengan identitas ini, maka anak-anak muda adalah bagian dari gereja secara utuh, serta agen partisipatoris, yakni ruang di mana tindakan Allah dinyatakan, baik di dalam dan melalui hidup mereka, sebagaimana natur gereja adalah kumpulan orang-orang yang merefleksikan Kristus, baik kepada satu sama lain maupun kepada dunia.

Selain identitas komunal anak muda sebagai umat Allah, perspektif teologis ini berarti juga memperlakukan mereka sebagai pribadi yang merindukan dan membutuhkan Allah. Dean berkata bahwa pelayanan anak muda

³⁵ Dean, “Fessing Up: Owning Our Theological Commitments,” 30.

³⁶ Clark, “Adoptive Youth Ministry,” 23.

³⁷ Bdk. Michael Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 724.

sejatinya bukan hanya berbicara soal anak muda itu sendiri. Yang ia maksud dengan ini adalah bahwa anak-anak muda juga ada di dalam sebuah masa pencarian hasrat yang besar dalam hidupnya, sesuatu yang baginya mereka rela mati. Hasrat yang besar ini yang justru mencerminkan dengan jelas hasrat yang tertanam di dalam diri setiap manusia.³⁸ Ia menggolongkan setidaknya ada tiga hasrat terdalam dari anak-anak muda yang menggambarkan diri mereka sebagai manusia, yakni hasrat akan kesetiaan (*fidelity*), sesuatu yang transendental, dan relasi yang intim (*communion*).³⁹ Hasrat ini seringkali dipandang sebagai sesuatu yang berbahaya oleh gereja karena melihat kenyataan banyak anak muda berada dalam jalur pencarian yang salah. Namun, sebaliknya, jika hasrat adalah salah satu aspek yang membuat manusia menjadi manusia, maka hasrat itu sendiri adalah ruang bagi tindakan Allah bekerja di dalam kehidupan anak-anak muda yang dilayani. Jika gereja mampu memberikan ruang fisik bagi anak muda untuk ada di dalam gereja, pelayanan anak muda juga seharusnya mampu memberikan ruang bagi hasrat anak muda, tempat Allah hadir dalam hidup mereka. Dean menggambarkan dengan jelas, “*In short, without passion, Christian faith collapses.*”⁴⁰

Identitas Pelayan Anak Muda (Youth Pastor)

Pelayan anak muda, kendati terdiri dari berbagai macam orang maupun peran, biasanya memiliki satu orang ujung tombak dari pelayanan yang disebut hamba Tuhan anak muda (*youth pastor*).⁴¹ Dialah yang menggerakkan orang-orang dalam setiap sendi pelayanan, maupun menelurkan konsep dan ide untuk dikerjakan. Seorang *youth pastor* juga menjadi figur panutan yang dilihat dan disorot oleh setiap orang di dalam pelayanan anak muda karena keberhasilan pelayanan anak muda bergantung pada kepemimpinannya. Alhasil, di beberapa dekade yang lampau, peran sebagai hamba Tuhan anak muda dipandang sebagai sebuah

³⁸ Kenda Creasy Dean, *Practicing Passion: Youth and the Quest for a Passionate Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 10.

³⁹ *Ibid.*, 71. Senada dengan ini, Clark juga menggolongkan ada tiga hasrat terdalam dari anak muda, yaitu hasrat untuk diperhatikan dan dikasihi (*nurture*), hasrat untuk memiliki misi, dan hasrat akan rasa memiliki dalam komunitas. Lihat Clark, “Adoptive Youth Ministry,” 24-25.

⁴⁰ Dean, *Practicing Passion*, 7.

⁴¹ Penulis menyadari bahwa pelayanan anak muda mencakup peran-peran lain selain anak muda maupun hamba Tuhan anak muda, seperti sukarelawan pembimbing anak muda, dan lain sebagainya. Namun, penulis memilih hamba Tuhan anak muda secara spesifik karena perannya yang krusial dan hampir ada di setiap pelayanan anak muda.

karir semata.⁴² Gereja dengan senang hati menerima hamba Tuhan yang masih muda dan mengerti konteks hidup anak muda, dengan tuntutan pekerjaan profesional demi menjaga kestabilan jumlah anak muda. Kenyataan ini membuat pelayanan anak muda terjebak antara memiliki tuntutan beban yang berat atau panggung kesuksesan. Seorang hamba Tuhan anak muda juga bisa mengidap “sindrom mesianis,” menganggap bahwa dirinya adalah subjek yang melakukan pelayanan, yang sudah seharusnya bisa dan mampu “menyelamatkan” atau membawa anak-anak muda sebagai “mesias” untuk mengenal Allah.⁴³

Kosekuensinya, di dalam peralihan teologis ini, hamba Tuhan bagi anak muda sekarang harus bergerak melampaui jurang pemisahan identitas antara akademisi dengan praktisi. Root berkata bahwa setiap orang yang terjun langsung di dalam pelayanan anak muda harus melihat dirinya bukan hanya sebagai praktisi—menjalankan program dan menyelesaikan masalah—tetapi sebagai seorang teolog yang merefleksikan tindakan Allah dan membawa anak muda berpartisipasi di dalamnya.⁴⁴ Tidak mungkin seseorang berpartisipasi di dalam tindakan Allah jika ia tidak pernah merefleksikannya. Adalah sebuah kemustahilan juga bila seorang pelayan anak muda beranggapan bahwa dia bisa mengatur bagaimana Allah bekerja dalam hidup anak muda yang dilayani.

Maka, ketimbang menjadi sutradara yang berfungsi sebagai subjek penentu pelayanan, seorang pelayan kaum muda seharusnya menjadi seorang rekan seperjalanan spiritual bagi anak-anak muda yang dilayani. Kehadiran seorang hamba Tuhan anak muda justru adalah untuk membuka ruang dalam hidup anak muda di mana mereka bisa peka terhadap kehadiran Allah yang menjumpai mereka.⁴⁵ Hal ini dimungkinkan ketika anak-anak muda melihat ada pribadi yang mau bergumul dan berjalan bersama di dalam kegelapan dan kerapuhan hidup mereka dalam pencarian hasrat sebagai manusia. Penggambaran hamba Tuhan anak muda sebagai seorang *influencer* yang sempurna dan tanpa salah harus diganti menjadi

⁴² Dean dan Foster, *The Godbearing Life*, 33–34.

⁴³ Root, *Taking Theology to Youth Ministry*, 47.

⁴⁴ Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 38–39.

⁴⁵ Sahaya G. Selvam, “The Unnamed Companion of the Road: Spiritual Accompaniment In the Context of Youth Ministry,” *Journal of Youth Ministry* 11, no. 2 (2013): 44. Di dalam ranah spiritualitas, fungsi ini sering disebut sebagai “*spiritual director*” yang memiliki peran untuk membawa orang lain memiliki kepekaan terhadap kehadiran Allah.

gambaran seorang rekan seperjalanan, yang mau membuka ruang diri bagi satu sama lain sehingga kehadiran Allah yang inkarnasional itu bisa dinyatakan.⁴⁶ Dengan kata lain, seorang hamba Tuhan anak muda adalah seseorang yang merangkul dan mengajak anak muda untuk memandang kepada Kristus, satu-satunya *youth pastor* mereka yang sejati.

Praxis

Ketika pelayanan anak muda berpusat pada tindakan dan karya Allah di tengah-tengah dunia dan kehidupan anak muda, maka aktivitas atau program bukan menjadi tujuan akhir, tetapi kendaraan dari perjumpaan antara relasi anak-anak muda dengan sesama dan Allah. Program di dalam pelayanan anak muda harus dilihat bukan sebagai sebuah acara, tetapi sebuah praktik spiritual dalam komunitas. Praktik dalam komunitas ini adalah ruang bagi-Nya untuk menubuhkan kasih dan kehadiran-Nya di dalam diri anak-anak muda yang Dia kasihi. Anak-anak muda juga belajar peka melihat kehadiran-Nya yang nyata dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁷

Karena itu, peralihan teologis dalam ranah praxis tidak serta merta membuat pelayanan anak muda membuang seluruh bentuk pelayanan yang sedang dikerjakan. Peralihan ini juga bukan ingin memaksudkan bahwa hal-hal yang bersifat superfisial seperti jumlah kehadiran sama sekali tidak penting. Sebaliknya, peralihan ini berupaya menggeser fokus dan membawa pelayanan anak muda melampaui itu semua. Karena itu, upaya merefleksikan praktik pelayanan yang ada secara teologis tetap merupakan tugas yang penting, sehingga menghasilkan beberapa kemungkinan dalam praktiknya. Yang pertama, walaupun dalam kondisi yang agak jarang, ada aktivitas atau program pelayanan anak muda yang mungkin sama sekali dihilangkan karena tidak didorong oleh refleksi teologis dan bahkan bertentangan dengan apa yang dipercaya dalam iman Kristen. Hal ini juga mengarah kepada kemungkinan kedua, yakni munculnya ide-ide baru dari proses pergumulan teologis dalam kehidupan anak muda yang dilayani. Ketiga, yang lebih mungkin terjadi, adalah penyesuaian terhadap program-program tertentu, baik secara aktivitas atau pemaknaan. Ada program-program tertentu yang tetap diadakan seperti biasa, tetapi dengan tujuan akhir membentuk pengalaman iman anak-anak muda bersama dengan Allah.

⁴⁶ Root, "The Incarnation," 22–23.

⁴⁷ Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 34.

Penulis memberikan tiga contoh yang bisa dijadikan gambaran dampak dari peralihan teologis kepada praksis pelayanan kaum muda. Yang pertama adalah model pelayanan antar generasi. Model pelayanan ini sebetulnya bukan barang yang baru. Yang dibutuhkan oleh anak-anak muda bukan fasilitas yang mewah, tempat yang megah, kemasan acara yang menarik, melainkan relasi yang berpengaruh dalam hidup mereka. Berkaca dari kenyataan bahwa manusia adalah makhluk relasional sebagaimana Tuhan menciptakannya, Dean dan Foster berkata bahwa kini pelayanan anak muda harus beranjak dari program kepada orang (*from program to people*). “*In these relationships, adolescents discover who they are through the eyes of trusted others ... significant relationships with other Christians matter because they teach us something about what God is like.*”⁴⁸

Relasi ini tidak mungkin terjadi tanpa kehadiran orang-orang dewasa di dalam kehidupan mereka. Orang-orang ini yang juga menjadi rekan seperjalanan karena mereka sudah mengalaminya terlebih dahulu. Alih-alih menggeser persekutuan anak-anak muda ke pinggir dari gereja sebagai tubuh Kristus, yang mereka butuhkan justru adalah relasi yang berdampak. Peran ini penting karena ini berarti gereja memperlakukan mereka sebagai sesama tubuh Kristus yang dikasihi.⁴⁹ Bahkan, relasi dengan anak-anak muda ini juga dapat memberikan pengaruh dan perubahan dalam hidup orang-orang dewasa yang hadir dalam hidup mereka.

Selain itu, pelayanan antar generasi seharusnya bukan hanya melibatkan jemaat yang lebih dewasa, tetapi juga keluarga sebagai komunitas inti yang membentuk kehidupan seorang anak muda. Dua dekade belakangan menunjukkan tren berkembangnya pelayanan anak muda yang berbasis keluarga. Hal ini tidak dapat lepas dari kesadaran bahwa iman orang tua adalah yang paling berpengaruh terhadap pertumbuhan iman seseorang. Pelayanan anak muda seharusnya mampu melibatkan dan memperlengkapi orang tua sebagai rekan yang bekerja secara sinergis di dalam kehidupan seseorang.⁵⁰ Relasi mutual dan partisipatoris di dalam setiap sendi-sendi kehidupan gereja akan menjadi sebuah representasi tubuh Kristus yang

⁴⁸ Dean dan Foster, *The Godbearing Life*, 27.

⁴⁹ Stuart Win, “How Far Is Too Far?: Segregation Versus Integration in Youth Ministry,” *St Mark’s Review* 225, no. 3 (2013): 129. Bdk. Webber, “*The Younger Evangelicals*,” 52.

⁵⁰ Lih. Mark DeVries, *Family-Based Youth Ministry* (Grand Rapids: InterVarsity, 2004); Kara E. Powell dan Chap Clark, *Sticky Faith: Everyday Ideas to Build Lasting Faith In Your Kids* (Grand Rapids: Zondervan, 2011).

indah. Pelayanan anak muda, sama seperti pelayanan-pelayanan lainnya, adalah tugas seluruh gereja, seperti yang dikatakan Clark, “*youth ministry is everybody’s job!*”⁵¹

Contoh yang kedua dan ketiga adalah pemaknaan ulang secara teologis atas kegiatan-kegiatan yang biasa dilakukan dalam pelayanan anak-anak muda, yakni kamp dan perjalanan misi. Sejak dulu, program-program seperti ini selalu menjadi andalan di dalam pelayanan kaum muda karena tingkat partisipasinya yang tinggi. Namun, jebakan dari acara-acara seperti ini adalah rasa puas karena anak-anak muda sudah mengikuti semua sesi, mendapatkan semua pengetahuan yang mereka butuhkan sekaligus terlihat cukup senang dengan permainan yang ada. Sayangnya, sebagian besar antusiasme hanya bertahan sampai beberapa waktu setelah mereka pulang. Mereka kembali kepada kehidupan sehari-hari seakan-akan tidak pernah ada yang terjadi.

Jika program-program ini adalah kendaraan bagi anak-anak muda untuk berpartisipasi dalam tindakan Allah, maka kegiatan seperti kamp pun adalah sebuah latihan spiritual bagi komunitas anak-anak muda. Ketika mereka ditarik dari kesibukan kegiatan sekaligus lokasi mereka yang sudah berjalan sekian lama, mereka diajak untuk melihat kehidupan dari perspektif yang berbeda. Pertama, mereka melihat bahwa kehidupan seorang Kristen adalah sebuah perjalanan spiritual. Perjalanan ini tidak dilalui sendirian, tetapi bersama-sama, baik dengan teman sebaya, maupun orang-orang lain di dalam gereja yang hadir dalam hidup mereka. Kedua, ketika mereka ada di dalam kamp, mereka menyadari bahwa kehidupan mereka bersifat eskatologis atau menuju sebuah akhir.⁵² Ketika mereka akan kembali ke dalam lokasi masing-masing, mereka disadarkan di dalam kamp bahwa mereka ada di dalam dunia, tetapi bukan berasal dari dunia. Ada sebuah tempat yang berbeda, sebuah tempat perlabuhan dari pencarian hasrat mereka yang terdalam, di mana kehadiran Allah menjadi nyata secara penuh. Kamp yang dilalui dan diikuti setiap beberapa waktu sekali seharusnya menjadi sebuah latihan atau cicipan surgawi yang meng-gairahkan anak-anak muda, sekaligus memberikan pengharapan kehidupan seorang yang percaya di dalam Kristus ketika mereka kembali ke dalam kehidupan sehari-hari.

⁵¹ Clark, “The Changing Face of Adolescence,” 61. Penekanan sesuai kutipan aslinya.

⁵² Root dan Dean, *The Theological Turn in Youth Ministry*, 171.

Kegiatan lainnya, yaitu perjalanan misi, seringkali menjadi sebuah pengalaman yang sangat menarik. Pergi dari kehidupan yang nyaman di kota menuju tempat terpencil yang serba terbatas adalah sebuah cerita tersendiri bagi anak-anak muda. Sayangnya, program ini lebih sering menjadi misi perjalanan ketimbang perjalanan misi. Walaupun pengalaman anak-anak muda menjadi titik berat dari kegiatan ini, hal itu sendiri tidak cukup. Perjalanan misi seharusnya lebih kepada soal kesadaran dan kepekaan ketimbang sekadar aksi. Ketika anak-anak muda “dicangkokkan” selama beberapa waktu tertentu di sebuah budaya, maka seharusnya timbul sebuah kepekaan bahwa mereka adalah bagian dari masyarakat dunia milik Allah yang Ia kasih. Komunitas yang dikunjungi juga biasanya adalah mereka yang termarginalkan, terbatas, hidup tanpa harapan dan penuh kemustahilan. Ketika anak-anak muda hadir di sana, yang menjadi pengalaman mereka bukan hanya sensasi menolong orang lain, melainkan perjumpaan-perjumpaan dengan pribadi yang membutuhkan Allah. Dalam kemustahilan kehidupan mereka ini, anak-anak muda menemukan solidaritas sebagai sesama manusia, sekaligus melihat langsung Allah yang inkarnasional, yang sanggup menembus budaya, ruang, dan waktu untuk menyatakan kasih dan kuasa-Nya di tengah-tengah dunia. Di sini, anak-anak muda terpenggil berpartisipasi di dalam tindakan Allah, berada bersama dengan mereka yang termarginalkan dan melihat pekerjaan Allah di dalamnya.⁵³

Kesimpulan

Sejak kelahirannya, pelayanan kaum muda telah menjadi kawan sekaligus lawan bagi pertumbuhan gereja. Pelayanan anak muda dapat menjadi kawan ketika melihat sekilas jumlah yang berhasil dilayani dan dipertahankan melalui pelayanan yang sudah dijalankan sejauh ini. Sebaliknya, ia dapat menjadi lawan jika gereja hanya berpuas pada mode pertahanan diri untuk menjaga mereka tetap di gereja. Peralihan teologis sebetulnya bukan sesuatu yang benar-benar baru, melainkan sebuah tantangan dan ajakan untuk kembali mengarahkan pandangan ke tempat yang seharusnya, yaitu Allah sendiri. Pelayanan anak muda perlu dikerjakan

⁵³ Ibid., 188.

dengan fondasi, dorongan, dan refleksi teologis justru agar gereja bisa peka terhadap tindakan Allah di tengah-tengah dunia sekaligus berpartisipasi di dalamnya. Refleksi ini yang kemudian menggerakkan proses, identitas, maupun praksis dalam sebuah pelayanan anak muda. Karena itu, perjalanan pelayanan anak muda justru baru saja dimulai, sambil terus menggumulkan bagaimana Allah bekerja di dalam dan melalui kehidupan anak-anak muda, karena mereka adalah masa kini gereja yang dikasihi oleh Allah. Penulis hendak menutup dengan sebuah harapan dan dorongan yang diberikan oleh Dean dan Root di pembukaan buku mereka,

I hope you will recognize your own ministry in these chapters. I hope you will be reminded of the theological importance of the work you are already doing, even as you adopt some new practices of theological reflection to guide you in the future. Above all, I hope you will be energized by remembering the urgency of your vocation. This is the work that you do: you stop young people from dying. You nourish them with the Bread of Life, sow seeds of hope that take root and create communities where adolescents can thrive as God intends them to. Christ has called you, and you have been faithful—with or without theology degree, with or without a job description, with or without and education from Sudan (or anywhere else). The church is stronger because of you.⁵⁴

Kepustakaan

- Bergler, Thomas E. "The Place of History in Youth Ministry Education." *Journal of Youth Ministry* 1, no. 1 (2002): 57–71.
- Brown, Lisa. "What Is Success in Youth Ministry?" *St Mark's Review* 224, no. 2 (Mei 2013): 70–76.
- Clark, Chap. "Adoptive Youth Ministry: A New Typology for the Theological Grounding of Youth Ministry Practice." *Journal of Youth Ministry* 14, no. 2 (2016): 17–29.
- . "The Changing Face of Adolescence: A Theological View of Human Development." Dalam *Starting Right: Thinking Theologically about Youth Ministry*, diedit oleh Kenda Creasy Dean, Chap Clark, dan Dave Rahn, 41–62. Grand Rapids: Zondervan, 2001.

⁵⁴ Ibid., 24.

- . “Youth Ministry as Practical Theology.” *Journal of Youth Ministry* 7, no. 1 (2008): 9–38.
- Dean, Kenda Creasy. *Almost Christian: What the Faith of Our Teenagers Is Telling the American Church*. New York: Oxford University Press, 2010.
- . “Fessing Up: Owning Our Theological Commitments.” Dalam *Starting Right: Thinking Theologically about Youth Ministry*, diedit oleh Kenda Creasy Dean, Chap Clark, dan Dave Rahn. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- . *Practicing Passion: Youth and the Quest for a Passionate Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Dean, Kenda Creasy, dan Ron Foster. *The Godbearing Life: The Art of Soul Tending for Youth Ministry*. Nashville: Upper Room, 1998.
- DeVries, Mark. *Family-Based Youth Ministry*. Grand Rapids: InterVarsity, 2004.
- Elton, Terri Martinson. “Mergers and Possibilities: The Intersection of Missiology and Youth Ministry.” *Missiology: An International Review* 41, no. 1 (2013): 62–73.
- Horton, Michael. *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*. Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- Linhart, Terence D. “Higher Education and Youth Ministry: Responding to the Emerging Church Discussions for the 21st Century.” *Reflections (Mishawaka)* 7, no. 1–2 (2003): 142–52.
- Powell, Kara E., dan Clark Chap. *Sticky Faith: Everyday Ideas to Build Lasting Faith In Your Kids*. Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- Root, Andrew. *Bonhoeffer Sebagai Pelayan Kaum Muda: Sebuah Visi Teologis Untuk Pemuridan dan Hidup Bersama*. Jakarta: Sekolah Tinggi Teologi Amanat Agung, 2017.
- . *Faith Formation in A Secular Age*. Vol. 1. *Ministry In A Secular Age*. Grand Rapids: Baker Academic, 2017.
- . *Revisiting Relational Ministry: From a Strategy of Influence to a Theology of Incarnation*. Downers Grove: InterVarsity, 2007.
- . *Taking Theology to Youth Ministry*. A Theological Journey through Youth Ministry. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- . “The Incarnation, Place-Sharing, and Youth Ministry: Experiencing the Transcendence of God.” *The Journal of Youth Ministry* 12, no. 1 (2013): 21–36.
- Root, Andrew, dan Kenda Creasy Dean. *The Theological Turn in Youth Ministry*. Downers Grove: InterVarsity, 2011.

- Selvam, Sahaya G. "The Unnamed Companion of the Road: Spiritual Accompaniment In the Context of Youth Ministry." *Journal of Youth Ministry* 11, no. 2 (2013): 41-55.
- Senter, Mark H. III. "History of Youth Ministry Education." *Journal of Youth Ministry* 12, no. 2 (2014): 83-107.
- Webber, Robert E. *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- Win, Stuart. "How Far Is Too Far? Segregation Versus Integration in Youth Ministry." *St Mark's Review* 225, no. 3 (2013): 128-37.
- Wright, Christopher J. H. *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

Epilog

Gereja dengan “Sayap Apokaliptis”

Andreas Hauw

“Sepasang sayap,” sayap teologis dan sayap praktis, mengisi ruang “bunga rampai” mengenai revitalisasi gereja dari sudut pemikiran Kristiani. Jelas bahwa “sepasang sayap” berciri simbolis, sama seperti gereja yang sering disimbolkan sebagai “tubuh Kristus.” Sementara itu, saya teringat peristiwa masa kecil tentang “bunga rampai.” Kala itu, “bunga rampai” bukan simbol “keragaman” atau “kumpulan dari berbagai pendapat” tetapi “sesajen kembang” yang dibakar Nenek dalam ukupan tembikar disertai bau kemenyan. Bunga rampai dipersembahkan kepada yang ilahi. Dari kaca mata yang sama, “bunga rampai” pemikiran Kristen kekinian ini dipersembahkan untuk hal yang ilahi yaitu “tubuh Kristus.” Dengan tujuan bahwa “tubuh Kristus”—yang mistis namun tampak dalam wadah berkumpulnya orang-orang yang telah ditebus—mendiskusikan lagi, mengevaluasi ulang, dan memertajam perannya pasca pagebluk Covid-19 untuk menyongsong akhir zaman.

Tak dapat disangkal, sayap teologis telah menyumbangkan signifikansinya: integrasi manusia secara utuh (otak-hati, akal budi-rasa, dan kognitif-spiritual). Masih dari sayap teologis, selebrasi perjumpaan Tuhan dan manusia dalam wadah liturgi mengajak umat Kristen untuk merasakan relasi dengan Tuhan yang hidup (liturgi dan pelayanan). Sayap praktis, dalam belahan ketiga dari buku ini, menawarkan apa yang “tubuh Kristus” itu bisa lakukan untuk hidup bersama dalam komunitasnya sendiri (rekoleksi, pembacaan komunalitas) dan umat manusia lainnya (politis-ekologis).

Dalam kompartemen sayap teologis, peran manusia diikutsertakan bahkan dituntut untuk memberikan sumbangsih yang tepat untuk “tubuh Kristus.” Dengan lain kata, peran manusia perlu lebih aktif dalam perayaan perjumpaan antara Tuhan dan manusia. Jelas bahwa pemikiran ini sangat perlu sebab Tuhan “telah menyediakan segala sesuatu” bagi relasi-Nya dengan manusia, sekarang manusia perlu *tune-in* kepada “tubuh Kristus” yang

sempurna itu. Hal yang sama juga tampak dalam sayap praktis! Peran manusia ditonjolkan bagi “tubuh Kristus,” namun sekarang dengan ciri yang terarah kepada manusia lain (politis-ekologis). Sayap itu melebar dan mau melindungi orang di luar gereja. Bukankah “tubuh Kristus” telah dipecah-pecahkan untuk umat manusia? Dengan demikian, kedua sayap telah berkembang dan berfungsi untuk dan oleh peran manusia.

Dalam simbol “bunga rampai,” cermin keanekaragaman dan bau mistis bagi sebagian pembaca lokal Indonesia, dan simbol “sepasang sayap” teologi-praktis, gagasan *imp* ilahi yang direferensikan kepada Allah (“*With Thee*”),¹ bahkan gereja atau “tubuh Kristus,” saya menerawang adanya ide atau gagasan yang lebih besar yaitu “apokaliptis”—entah sebagai kepercayaan, ideologi atau sekadar sastra.

Sastra “apokaliptis” Alkitab mengingatkan saya pada ide hadirnya “sayap apokaliptis” di mana “sayap” itu dikenakan pada hewan imajinasi. “Empat sayap” pada empat makhluk hidup dalam kitab Yehezkiel menggambarkan kemampuan makhluk itu berada di mana saja (*omnipresent*; 1:6–14) dan fungsi memperlihatkan mereka sebagai makhluk suci lewat menutupi badan dengan sepasang sayap (dari empat sayap yang ada, 1:11, 23). Yehezkiel menyimpulkan, makhluk imajinasi dengan dua pasang sayap itu adalah simbol kemuliaan YHWH (1:28). Makna dalam Yehezkiel ini mendukung narasi Serafim yang bersayap enam dalam Yesaya 6:1–13. Pada akhir kisah, tidak jelas apakah suara Serafim yang didengar Yesaya atau Tuhan. Tampaknya penulis Yesaya mencampurkan peran Serafim dengan Tuhan. Tak dapat disangkal, karakter *omnipresent* dan natur kudus melekat pada makhluk Serafim dengan enam sayap ini.

Dari bagian PL lainnya, Daniel 7 melukiskan kehadiran sayap pada empat binatang mitologis yang keluar dari laut. Binatang pertama mirip singa dengan sayap rajawali (Dan. 7:3–4). Tidak diberitahu berapa banyak sayap itu; namun saat sayapnya tercabut, singa itu bertransformasi menjadi manusia dengan dua kaki. Tampaknya, sayap itu bukan saja sebagai alat transportasi tetapi identitas dan kekuasaan, sebab singa itu sekarang berkaki dua dan berhati manusia (bdk. 7:17). Pada binatang kedua, macan tutul, empat sayap yang ada di punggungnya tidak merefleksikan fungsi apa pun (Dan. 7:6). Bisa

¹ Kamus Bahasa Inggris modern seperti *Cambridge Advance Learner's Dictionary* hanya mencantumkan bentuk nomina untuk *imp* yang merujuk kepada makhluk jahat mistis atau mewakili sifat buruk.

jadi memang memiliki fungsi sebagai alat transportasi, namun bisa juga menjadi simbol kekejian seperti dipakai dalam 9:27 (“sayap kekejian”). Dari tiga korpus sastra apokaliptik PL ini, sayap menjadi simbol yang cair, bisa merujuk kepada fungsi, identitas yang terhubung dengan kekuasaan yang jahat atau baik.

Berlanjut ke kitab Wahyu yang adalah sastra apokaliptik—*an sich*—di PB, “sayap” dipakai pasukan belalang yang berasal dari neraka (Why. 9:9). Lagi, sayap ini dipakai untuk transportasi pasukan ini demi mencelakai penduduk dunia. Dalam Wahyu 12:14, “sayap” dipakai untuk menggambarkan sebuah pelarian untuk menyelamatkan diri. Seorang perempuan berselubung matahari (imajinasi saya melayang ke sosok Dewi yang disembah Nenek saya dulu) yang baru melahirkan seorang Anak, memakai “sepasang sayap dari burung nasar yang besar” untuk lari ke padang gurun karena *diuber* seekor naga. Jelas kalau “sayap” ini berelasi dengan soal transportasi. Siapa perempuan ini tidak mudah ditafsirkan. Sebagian memandangnya sebagai Maria yang melahirkan Yesus dan harus lari saat bayi Yesus hendak dibunuh Herodes. Jika menerima tafsir ini, maka inilah kisah Natal dalam kitab Wahyu. Tafsir lain memandang perempuan ini sebagai umat Tuhan bahkan simbol gereja yang setiap zaman selalu teraniaya. Dengan mempertimbangkan konteks kitab Wahyu yang menggambarkan penderitaan orang Kristen pada abad pertama (bdk. nyanyi-an kemenangan 12:10–12 yang diapit oleh kisah perempuan dan naga), dan gereja yang sering dipresentasikan sebagai pengantin perempuan oleh orang Kristen (Why. 22:17), lalu kitab Wahyu adalah bacaan umat Kristen (bdk. Why. 1:1–3) ketimbang Yudaisme, maka perempuan ini tampak cocok menggambarkan gereja yang teraniaya namun tidak musnah (karena bisa terbang) hingga kemenangan Anak Domba terwujud (Why. 21:1–2, 22:17).

Dari perspektif kanonis dalam genre apokaliptis, “sepasang sayap” gereja—teologis dan praktis—perlu memiliki muatan apokaliptis supaya dapat berkontribusi signifikan. “Sepasang sayap” gereja perlu memiliki “sayap ketiga” yaitu “sayap apokaliptis.” Ada dua hal; pertama, sayap itu berfungsi “transportasi” bahwa gereja diajak memenuhi panggilannya untuk membawa orang-orang mengakui Yesus Kristus sebagai Juruselamat eskatologis. Terkait dengan fungsi ini, gereja perlu menjadi *omnipresent* yaitu hadir dalam setiap sendi kehidupan manusia, sebagaimana “sayap apokaliptis” dalam Yehezkiel yang menghadirkan makhluk ilahi ke segala tempat. Kedua, “sayap apokaliptis” gereja menyatakan identitas dari kuasa Tuhan pemilik gereja. Identitas itu merujuk kepada kekudusan makhluk ilahi, seperti yang diperlihatkan

kepada Yehezkiel dan Yesaya. Dari perspektif kitab Wahyu, identitas kekudusan gereja tidak melepaskannya dari aniaya eskatologis yang dalam Daniel disebut “sayap kekejian.” Sebaliknya, kekudusan itu membuat gereja tidak dapat musnah sampai Anak Domba menjadi Tuan di atas segala Tuan.

Di balik ide “apokaliptis” selalu ada keyakinan Tuhan mengintervensi sejarah dunia ini, termasuk sejarah gereja. Keyakinan “apokaliptis” tumbuh bukan karena keputusasaan, tetapi karena harapan bahwa Tuhan tidak akan duduk manis di takhta-Nya. “Sayap apokaliptis” menjadi paradigma bagaimana gereja akhir zaman menapaki jalan-Nya. Lalu, bagaimana dengan semua pemikiran dalam buku ini? Gereja dengan “sayap apokaliptis” seharusnya menjadi sisi penelitian berikutnya. “Sayap apokaliptis” ini menjadi signifikan untuk merevitalisasi gereja, khususnya dalam aspek spiritualitas eskatologis yang penuh pengharapan (bukan religiositasnya). Inti dari aspek itu adalah hubungan pribadi yang hangat dengan Raja Gereja, Yesus Kristus. “Sayap apokaliptis” ini harus ada, sebab gereja adalah institusi eskatologis. Gereja diciptakan untuk menyongsong kedatangan Raja Gereja itu yang kedua kali dengan penuh pengharapan.

Para Penyunting dan Kontributor

Ferry Y. Mamahit menyelesaikan studi Doctor of Philosophy di University of Pretoria, Afrika Selatan, pada 2009. Ia adalah dosen Perjanjian Lama dan Misi di STT SAAT, Malang. Selain menulis beberapa artikel akademik di berbagai jurnal nasional dan internasional, ia juga adalah pegiat perdamaian atau resolusi konflik, serta menjadi bagian dari *Faculty Committee*, pada Program Studi Ph.D. in Peace Studies, di Asia Graduate School of Theology-International School of Theology Asia, Filipina.

Leonard Sidharta menyelesaikan studi Doctor of Philosophy dalam bidang Analytic Philosophy of Religion, di Purdue University, Amerika Serikat, pada 2012. Saat ini ia melayani sebagai *Associate Professor* di Singapore Bible College, Singapura. Spesialisasinya meliputi bidang filsafat agama, teologi sistematika dan apologetika. Berbagai karyanya telah dipublikasikan di jurnal teologi berskala nasional maupun internasional. Karya terakhir yang telah dipublikasikannya adalah *The Good, the Law, and God: On the Theistic Foundation of Morality* dalam *Jiandao: A Journal of Bible and Theology* (2019).

Hendra Yohanes menyelesaikan studi Magister Teologi dengan konsentrasi Biblika di STT SAAT, Malang pada 2020. Karya tulisnya telah dipublikasikan di beberapa jurnal teologi di Indonesia, seperti “Model Ortodoksi-Ortopraksi-Ortopati: Sebuah Usulan Model Berteologi sebagai Cara Hidup Kaum Injili di Dunia Pascakebenaran” dalam *Jurnal Amanat Agung* 15, no. 1 (2019): 77-110, dan “Tinjauan Kritis-Multifaset terhadap Tuduhan Genosida atas Catatan Penaklukan Kuno Tanah Perjanjian” dalam *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 2 (2019): 107-123. Sejak triwulan terakhir 2020, ia melayani di sebuah gereja di Jakarta.

Antonius menyelesaikan studi Magister Teologi di STT SAAT, Malang, pada 2019. Saat ini, ia melayani sebagai penginjil di Gereja Kristen Protestan Jambi. Selain itu, melalui akun instagram @antonius_liu_ dan kanal YouTube Antonius Liu, ia juga secara rutin menggelar wicara online “Belajar Teologi.”

Joas Adiprasetya memperoleh gelar Doctor of Theology dalam bidang Theology, Philosophy and Social Ethics dari Boston University School of Theology, Amerika Serikat, pada 2009, dan saat ini, mengajar Teologi Kon-

struktif dan Teologi Agama-agama di STFT Jakarta. Selain berbagai artikel telah dipublikasikan secara nasional dan internasional, salah satu buku yang ditulis dan dipublikasikannya secara internasional adalah *An Imaginative Glimpse: The Trinity and Multiple Religious Participations* (Pickwick, 2013).

Misael Prawira menyelesaikan studi Magister Teologi di STT SAAT, Malang pada 2019, dengan tesis berjudul *Atribut Keindahan Allah di dalam Ibadah Kristen dan Implikasinya Bagi Penggunaan Seni Visual di dalam Ibadah Jemaat Masa Kini*. Saat ini, ia melayani sebagai rohaniwan tetap di Gereja Kristus Yesus Greenville, Jakarta, dalam bidang pelayanan Liturgi Musik dan Kebaktian Doa.

Sonny Eli Zaluchu menyelesaikan studi Doktor Teologi di STT Baptis Indonesia (STBI), Semarang, pada 2012 dan kemudian menjadi dosen di program pascasarjana almamaternya tersebut. Selain mengajar, ia aktif dalam penulisan jurnal dan pengelolaannya. Ia juga adalah Ketua Penggiat Jurnal Teologi Indonesia (PJTI) dan *managing editor* untuk *Pasca: Jurnal Teologi dan PAK STBI*. Beberapa buku terbarunya antara lain *Mendeley: Panduan Manajemen Referensi untuk Penulisan Karya Ilmiah* (2020) dan *Pentateuch: Narasi Narasi Utama Kitab Musa* (2020). Tulisan-tulisan terbarunya antara lain, adalah “Dinamika *Hoax*, *Post-Truth* dan *Reader Response Criticism* di dalam Rekonstruksi Kehidupan Beragama” dalam *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* 10, no. 1 (2020): 98-117; dan “Problematika Perbedaan Narasi di dalam Teks Kanonik Kitab Suci Kristiani” untuk *International Proceedings*, Seminar Internasional Berbahasa Indonesia Forum Dewan Guru Besar Indonesia, 2020. Saat ini, ia menetap dan menggemblakan jemaat Golden Gate Community Church (G2CC), di Semarang.

Lefrandy Praditya adalah mahasiswa aktif program studi Magister Teologi di STT SAAT, Malang, yang meminati studi komparatif teologi, studi antar-agama, metode berteologi, spiritualitas liturgi dan pelayanan kaum muda. Ia adalah jemaat di Gereja Kristen Indonesia, Palu, dan merupakan admin dari kanal YouTube Belajar Teologi.

Willy K. Setyobudi Ia adalah mahasiswa aktif program studi Magister Teologi di STT SAAT, Malang. Sebelumnya, ia telah memperoleh gelar

Magister Ilmu Komunikasi dari London School of Public Relation, Jakarta. Saat ini ia melayani paruh waktu di Gereja Kristen Indonesia Jemaat Harapan Indah, Bekasi Barat, sebagai pembina remaja.

Nurchahyo Teguh Prasetyo adalah pendeta dan majelis bagian pembinaan di Gereja Kristen Kalam Kudus Jayapura, Papua, sejak 2008 hingga saat ini. Ia menamatkan studi Magister Teologi di STT Reformed Indonesia, Jakarta dengan konsentrasi teologi integratif pada 2019. Pada 2016, bersama dengan Trifosa Lily Susanti, ia menulis buku berjudul *Tuhan, Mengapa Aku Terlahir di Keluarga yang tidak Sempurna Ini?* diterbitkan oleh Penerbit Visi, Bandung. Pada akhir tahun 2020 ini, beliau juga menuntaskan sebuah buku berjudul "Apakah Yesus Dilahirkan di Kandang" yang diterbitkan oleh BPK Gunung Mulia.

Michael Alexander adalah warga jemaat Gereja Kristen Indonesia Jemaat Darmo Satelit, Surabaya yang melayani sebagai anggota Tim Liturgi dan Tim Penyusun Visi-Misi Gereja. Pada 2000, ia menyelesaikan Sarjana Teknik di Fakultas Teknik, Jurusan Teknik Sipil Universitas Kristen Petra, Surabaya. Ia memperoleh gelar Magister Artium dari STT Injili Abdi Allah, Pacet, pada 2016, dan Magister Sains dalam Kajian Konflik dan Perdamaian dari Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta pada 2019. Ia telah memublikasikan sejumlah artikel, yang terkini berjudul "Pemaknaan Simbol Representasional Lintas Agama: Sebuah Upaya Merumuskan Alur Rekursif Imposisi Makna Simbol," terbit dalam *Jurnal Filsafat* 30, no. 2 (2020): 236-260, dan "Menuju Paradigma Unitas dalam Pendidikan Kristiani: Meretas Kekerasan Tekstual, Mengembangkan Kesejahteraan Bersama" yang akan diterbitkan sebagai bunga rampai oleh Asosiasi Teolog Indonesia (ATI).

Carmia Margaret menyelesaikan studi Sarjana Teologi di STT SAAT, Malang, pada 2019, dengan minat khusus pada studi-studi hermeneutis, dan merupakan mahasiswa aktif program studi Magister Teologi di STT SAAT. Saat ini ia melayani sebagai rohaniwan penuh waktu di Gereja Kristen Immanuel (GKIm) Jemaat Hosanna, Bandung dalam bidang pelayanan kaum muda dan pembinaan jemaat. Ia menulis "Pendekatan Interpretasi Teologis Kitab Suci dan Prasuposisi-prasuposisi Teologis di Balikinya" yang diterbitkan dalam *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan* 18, no. 2 (2019): 141-

160. Bersama dua rekannya, ia juga menginisiasi dan mengisi siniar (*podcast*) Ruang Renung.

Grets Janialdi Apner melayani sebagai pendamping remaja di Gereja Kristen Indonesia Jemaat Menteng, Jakarta. Ia menyelesaikan studi Magister Teologi di Sekolah Tinggi Filsafat Theologi, Jakarta pada 2019. Karya tulisnya yang berjudul “Kehadiran Gereja dalam Kemajemukan Indonesia dalam Terang Yesaya 49:6 dan Matius 28:19” diterbitkan dalam *Jurnal Teologi* 7, no. 2 (2018): 185-196.

Febrianto menyelesaikan studi Sarjana Teologi di STT SAAT, Malang, pada 2019. Saat ini ia melayani di Gereja Kristus Yesus Greenville, Jakarta, sebagai pembina komisi remaja dan subbidang pelayanan sosial. Ia tertarik pada bidang studi teologi sistematika, spiritualitas, dan teologi publik. Karya yang dipublikasikan adalah “Konsep Ciptaan Baru N.T. Wright sebagai Paradigma Teologi Publik Kaum Injili di Indonesia,” terbit dalam *Jurnal Amanat Agung* 14, no. 1 (2018): 63-108.

Andreas Hauw menyelesaikan studi Doctor of Theology dalam bidang Perjanjian Baru, di Trinity Theological College, Singapura pada 2018. Saat ini ia melayani sebagai dosen Perjanjian Baru, di STT SAAT, Malang. Selain itu, ia menjadi konsultan penerjemahan Alkitab di Wycliffe Global Alliance, Singapura. Berbagai karya tulisnya telah dipublikasikan dalam berbagai jurnal nasional dan internasional. Ia juga telah memublikasikan secara internasional bukunya, *Function of Exorcism Stories in Mark's Gospel* (Wipf and Stock, 2019).



ISBN 978-623-94129-2-0



9 786239 412920