

# **TEORI-TEORI ETIKA** **dan** *Sumbangannya* *bagi Indonesia*

**Johny Christian Ruhlessin**



**PENERBIT PT KANISIUS**

## **Teori-teori Etika dan Sumbangannya bagi Indonesia**

1020003086

© 2019 - PT Kanisius

### **PENERBIT PT KANISIUS (Anggota IKAPI)**

Jl. Cempaka 9, Deresan, Caturtunggal, Depok, Sleman,  
Daerah Istimewa Yogyakarta 55281, INDONESIA

Telepon (0274) 588783, 565996; Fax (0274) 563349

E-mail : office@kanisiusmedia.co.id

Website : www.kanisiusmedia.co.id

Cetakan ke-	3	2	1
Tahun	21	20	19

Editor : Elifas T Maspaitella

Editor Penerbit : Lucia Indarwati

Desainer : Oktavianus

**ISBN 978-979-21-6686-6**

### **Hak cipta dilindungi undang-undang**

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, tanpa izin tertulis dari Penerbit.

# KATA PENGANTAR

## I

Menuangkan kembali pemikiran Etika dari para etikus seperti Reinhold Niebuhr, Gustavo Gutiérrez, Stanley Hauerwas, Max L. Stackhouse, Ronald Thiemman, Robert N. Bellah, dan Charles McCoy mungkin bukan sesuatu yang baru. Pemikiran etika mereka sudah cukup populer dalam kelas-kelas akademik dan dalam praksis-sosial, bahkan merambah dan menjadi teori-teori yang menggelitik studi teologi dan agama-agama. Tidak berlebihan bila dikatakan bahwa pemikiran-pemikiran etika besar ini menjadi arus pemikiran dan praksis dalam gerakan teologi (*theological movements*) sebagai bagian dari gerakan sipil (*civil society*). Pemikiran-pemikiran ini kemudian menuntun renungan etika publik sebab para etikus ini mendasarkan refleksi mereka pada praksis sosial atau suatu empiri.

Alasan saya menghadirkan kembali pemikiran para etikus ini karena kegelisahan dan pergulatan mereka di dalam konteks masyarakat dan gereja masing-masing memunculkan model-model Etika Kristen yang baru, suatu model yang melihat bahwa sumber-sumber Etika tidak hanya dari

dogma agama, tetapi dari tengah masyarakat, yakni di dalam dinamika dan tradisi sosial. Itu berarti suatu pemikiran etika dinamis dan mampu mendorong gerak perubahan sosial. Nilai etika telah dihidupi masyarakat sejak masyarakat itu ada, dan membimbing masyarakat ke dalam perubahan-perubahan sosial yang kompleks. Maka pertanyaan, mengapa masyarakat itu ada, eksis, *survive* di dalam gempuran perubahan sosial dan agama-agama, jawabannya karena mereka telah menginternalisasi nilai-nilai etika tersebut dan menjelmakan nilai tersebut melalui perilaku sehari-hari. Nilai-nilai etika itu telah menjadi semacam religiusitas atau spiritualitas asli masyarakat.

Dalam setiap gelombang perubahan, agama-agama atau secara khusus gereja dituntut untuk menjadi lembaga moral, tentu tidak berarti agama-agama memperkuat basis dogma/ajarannya, melainkan bergelut di dalam praksis sebagai medium berteologi dengan tetap mengedepankan nilai-nilai etis-profetik. Bahkan lebih daripada itu agama-agama mesti dapat mendewasakan atau mematangkan karakter publik untuk mencegah berbagai eksese negatif sebuah perubahan supaya nilai humanisme agama tidak tergerus oleh racun-racun fanatisme dan fundamentalisme sebagai akibat dari gagalnya proses hermeneutika ajaran agama di dalam praksis (= konteks) yang baru. Dengan menggali dari sumber-sumber sosial-budaya, agama-agama akan menemukan kesejatiannya karena di mana pun agama itu lahir sebagai produk budaya masyarakat.

Pemikiran para etikus yang disajikan kembali dalam buku ini, menurut saya, merupakan hasil gumulan teologi yang panjang. Mereka berdiri secara langsung di nadi pergumulan masyarakat bahkan menjadikan penderitaan masyarakat sebagai dasar empiri untuk menguji kembali platform

etika lama dengan membangun platform etika baru, apa yang disebut etika publik, yang secara tidak langsung telah membangun juga suatu atmosfer kritik keagamaan yang baru di dalam masyarakat.

## II

Selama ini pemikiran etika selalu dilihat dalam kaitan dengan sumber-sumber agama, kesannya belajar etika berarti menghafal ayat-ayat kitab suci sebagai satu-satunya norma (*standard norm*) untuk kehidupan. Karena itu hal etis selalu dipahami dari apakah itu bersesuaian dengan ayat kitab suci (firman Tuhan) atau tidak. Tentu itu tidak salah, tetapi etika tidak bisa dipahami secara normatif apalagi biblisentrik, karena etika itu suatu deontologi yang lahir dari kebiasaan, bahkan tabiat suatu komunitas yang terus mengalami pembaruan dalam jangka waktu yang panjang, sehingga membentuk tata-perilaku hidup. Pemikiran dan sikap etis lahir di dalam kebudayaan masyarakat dan pola hidup masyarakat menjadi suatu nilai yang diturunkan. Ada perilaku etis yang terwariskan, ada pula yang tetap dibentuk dalam perubahan sosial. Maka kita harus belajar untuk lebih setia pada konteks, pada dinamika dan tradisi masyarakat dan membangun refleksi teologis-etis yang kritis terhadapnya.

Partikularitas itu yang membuat kita bisa memiliki model etika yang lebih relevan. Saya merasa bahwa buku ini layak dibaca oleh saudara-saudara Muslim, Hindu, Budha, dan agama apa pun, sebab yang harus kita persoalkan di Indonesia kini adalah apakah Etika Agama-agama itu sudah benar-benar menjadi Etika yang kontekstual di Indonesia? Dalam hidup bersama dengan rekan-rekan Muslim, Hindu, Budha di Maluku, saya menyimpulkan bahwa kita memang

masih harus lebih terbuka dan berani untuk mengkritik warisan-warisan etika lama yang ada, sambil terbuka pula pada tradisi masyarakat kita, bahkan terbuka pada bentuk dan irama perjumpaan di antara kita, dan membangun suatu etika publik. Pada perjumpaan itu selain ada ketegangan (*tension*) dan konflik, tetapi ada pula kebijaksanaan atau kebajikan yang dibangun secara bersama melalui dialog untuk membangun perdamaian sebagai tatanan hidup baru antar-umat beragama.

Pada aspek itu, sebagaimana dalam buku saya yang lain, Etika Publik, saya merasa bahwa keberanian kita menggali terus model dan praksis etika dari kebudayaan meyakinkan kita bahwa agama-agama ada semata-mata untuk membuat manusia mengabdikan bagi kemanusiaan secara sungguh-sungguh. Agama yang terlahir dari rahim etik kebudayaan akan berhasil mendialogkan kemanusiaan sebagai puncak kehidupan tertinggi. Saat itu agama benar-benar menjelma menjadi milik publik, bukan milik komunitasnya saja. Agama yang menjadi milik publik menapasi seluruh gerak perubahan sosial sehingga agama itu tidak menjadi milik yang eksklusif melainkan suatu kekayaan kebudayaan suatu masyarakat. Tentu saya tidak bermaksud mengatakan bahwa kita akan menjadi satu agama, melainkan bahwa kita harus bisa menuju pada pengakuan bersama bahwa dalam rahim budaya masyarakat ada setangkup kebaikan pokok (*the good*), kebajikan ultim (*the virtue*) dan membentuk moral universal (*common ground morality*). Rahim kebudayaan itu yang melahirkan etika publik, sebagai model etika yang transformatif.

### III

Dengan belajar pada konteks perdamaian di Maluku, sebagai bagian dari konteks etik-kebangsaan di Indonesia, agama-agama tidak bisa terperangkap dalam klaim-kebenaran yang kaku, sebab dalam agama kebenaran bisa saja merupakan hasil fabrikasi subjektifitas bahkan imajinasi tentang suatu kondisi fiktif yang jauh dari realitas beragama di bumi (= konteks). Agama-agama terpenggil untuk membangun kultur berpikir (*thought*) dan pengertian (*understanding, recognition*) melalui proses-proses penafsiran (*hermeneutic*) yang lebih elegan. Bila proses itu dilakukan bukan supaya agama-agama menjauhi dogma atau ajaran pokoknya, melainkan mendialogkan dogma ke dalam realitas kebangsaan Indonesia sebagai lingkungan etik (*the ethics sphere*) agama-agama di Indonesia.

Indonesia sebagai lingkungan etik merupakan kata-kata kunci yang menuntut agama-agama menjadi lebih objektif. Untuk itu maka agama-agama di Indonesia perlu menjadikan Indonesia sebagai empiri di mana kesatuan merupakan puncak pengakuan tertinggi atas perbedaan/keragaman. Bhinneka Tunggal Ika merupakan realitas ideal Indonesia sebagai masyarakat Pancasila. Dalam lingkungan etik itu agama-agama harus mampu melakukan verifikasi atas fakta keragaman sosial, suku, budaya, bahasa, ekonomi, politik, agama untuk membangun penjelasan yang rasional atau objektif. Proses verifikasi itu akan membawa agama-agama membangun model etika kebangsaan yang lebih elegan, mutual dan respektif. Etika kebangsaan seperti itu menjadi batu uji (*the middle path*) bagi praksis beragama yang melaluinya kita akan mewujudkan tata kehidupan bangsa yang etis-pancasilais. Tanpa ini, kesatuan Indonesia adalah

fiksi sehingga kita tidak akan mencapai kohesi sosial sebagai cita-cita luhur proklamasi kemerdekaan Republik Indonesia (17 Agustus 1945).

Proses ke arah itu bisa dilakukan dengan menjadikan Pancasila sebagai *common ground morality* karena Pancasila merupakan produk etika tertinggi dari usaha menjadi bangsa. Artinya Pancasila menjadi bingkai etika bangsa karena mampu mengakomodir keragaman masyarakat. Belajar dari nilai-nilai pokok dalam Pancasila, yaitu persatuan, keadilan sosial, kedaulatan rakyat, ketuhanan menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab, maka dapat dikatakan bahwa nilai-nilai Pancasila itu bersifat universal. Artinya sebagai suatu nilai etika, Pancasila adalah salah satu model etika di dunia yang dapat juga dipelajari oleh bangsa lain. Dengan menjadikan Pancasila sebagai *common ground morality*-nya maka agama-agama di Indonesia memelopori terbangunnya etika bangsa-bangsa di dunia yang berlandaskan pada nilai-nilai Pancasila itu. Artinya Pancasila menjadi senyawa kehidupan agama-agama. Itulah yang saya maksudkan dengan Indonesia sebagai lingkungan etika agama-agama.

#### IV

Ketika buku ini hendak terbit, dunia digemparkan dengan merebaknya pandemik Covid 19. Sebuah perubahan revolusioner terjadi, termasuk dalam soal bagaimana merumuskan etika yang relevan dalam konteks pandemi tersebut. Ketika manusia dikondisikan untuk menjaga jarak fisik (*physical distancing*) dan jarak sosial (*social distancing*) dan “dipaksa” tinggal di rumah (*stay at home*), bekerja dari rumah (*work from home*), beribadah di rumah dan sebagainya, maka pola-pola relasi antar-manusia menjadi problematik.



Demikian pula dominannya teknologi informasi berbasis internet yang memediasi jutaan umat manusia dalam komunikasi di dunia maya, turut menantang para etikawan untuk memikirkan ulang (*re-thinking*) dan merumuskan pikiran-pikiran etika yang relevan dalam konteks pandemi Covid 19 dan revolusi industri 4.0 dan seterusnya. Buku ini memang tidak mengulas isu tersebut, namun fenomena pandemik global ini patut menjadi kajian bersama. Buku ini juga tidak mengulas para pemikiran etika dari Asia termasuk Indonesia, bukan berarti pikiran mereka tidak penting. Tapi buku ini membatasi telaah pada para etikawan sebagaimana diuraikan dalam buku ini. Oleh karena itu, ke depan perlu ada kajian-kajian terhadap pemikiran para pemikir Asia dan Indonesia pada khususnya.

Akhirnya saya berterima kasih secara khusus kepada masyarakat Maluku. Kekayaan tradisi kita telah menginspirasi saya untuk membangun sebuah fondasi etika publik itu sendiri.

Pendeta Prof. John Titaley adalah orang yang patut mendapat dedikasi secara khusus, atas bantuan dan sumbangan pemikirannya. Platform pemikirannya tentang Pancasila, Indonesia sebagai *core* Sosiologi Agama turut memberi inspirasi dalam banyak karya saya. Kebersamaan merintis dan membangun Program Doktor Agama dan Kebangsaan Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM) Ambon (2019) telah mendorong lahirnya usaha menjadikan Maluku sebagai sentrum pemikiran kebangsaan di Indonesia.

Kalaupun ada Etikus di Indonesia yang harus didedikasi, beliau adalah guru saya, Pendeta Dr. Soetarno (alm.). Saya sudah dibimbing sejak studi sarjana sampai studi doktor, dan pemikiran-pemikirannya menjadi inspirasi yang tetap menggelisahkan saya. Demikian pun Pendeta Dr. Henry

Sapulete (alm). Tentu saya pun patut berterimakasih kepada semua staf pengajar di UKSW dan UKIM sebagai lembaga akademik yang telah membentuk paradigma keilmuan saya. Hal yang sama pun saya sampaikan kepada rekan-rekan Pendeta Gereja Protestan Maluku, demikian pun adik-adik dan rekan-rekan diskusi saya yang sudah menjadi “partner komunikasi” selama ini. Terima kasih kepada Pendeta Elifas Tomix Maspaitella yang telah mengedit buku ini, dan Pendeta Rudy Rahabeat yang mengatur penerbitannya dengan Penerbit Kanisius Yogyakarta. Terima kasih kepada Penerbit Kanisius atas terbitnya buku ini.

Terkhusus kepada Istriku, Lien, dan anak-anak kesayangan kami, Joy dan John, Vano dan Tamara, serta cucu-cucu tercinta, Jaasiel dan Jeffley serta Ezra.

# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	xi
PENDAHULUAN .....	1
Bagian Pertama	
REINHOLD NIEBUHR: Etika dan Standar Perjanjian .	7
1. Dibentuk keluarga, ditempa masyarakat:	
Narasi Sejarah Pribadi .....	7
2. Gereja Evangelis Bethel ( 1915-1928).....	12
3. <i>Social Gospel</i> .....	18
4. Pemikiran-pemikiran Teologis-Etik	
Reinhold Niebuhr .....	22
Bagian Kedua	
GUSTAVO GUTIÉRREZ: Pembebasan sebagai Reaksi	
Etika Para Budak.....	39
1. Sejarah singkat Gustavo Gutiérrez.....	39
2. Faktor Kemiskinan .....	44
3. Kritik Terhadap Developmentalisme .....	44
4. Perspektif Teologi Pembebasan .....	45

5. Teologi Pembebasan: Perspektif Amerika Latin.....	48
6. <i>Critical Reflection on Praxis</i> .....	49
7. Allah dan sejarah manusia.....	53
8. Aktualisasi Pembebasan.....	55
9. Analisis sosial dan Pembebasan.....	57

### Bagian Ketiga

#### Stanley Hauerwas: Gereja sebagai Masyarakat

yang Khas.....	61
1. Etikus yang selalu skeptik.....	61
2. Kebajikan sebagai presuposisi Etika Kristen.....	65
3. <i>Narrative</i> : model etika yang rasional.....	68
4. Gereja Sebagai Komunitas Yang Khas ( <i>Distinctive Society</i> ): Perspektif Hauerwas.....	71
5. Apakah Tugas Etika Kristen?.....	77
6. Signifikansi Etis Tentang Yesus.....	78
7. Hubungan Gereja dan Dunia: Perspektif Etika Sosial.....	78
8. Gereja Adalah "A Social Ethic".....	79

### Bagian Keempat

#### MAX STACKHOUSE DAN RONALD THIEMMAN:

Publik Semakin Signifikan.....	83
1. Aktivitas Publik: Ronald F.Thiemann.....	83
2. Tanggungjawab Publik: Max Stackhouse.....	86

### Bagian Kelima

#### ROBERT N. BELLAH: Etika dan arah Masyarakat

yang Baik.....	91
1. Intelektual yang <i>concern</i> pada Asia.....	91
2. Kompleksitas Negara Demokrasi: Kasus Amerika.....	94

3. Ke arah Etika Publik: Bertumpu pada Tradisi, melawan individualisme.....	98
Bagian Keenam	
CHARLES McCOY: Etika dan Model Perjanjian.....	109
1. Etikus yang pandai berpolitik .....	109
2. Model Perjanjian: posisi “reason” dalam Etika Publik .....	110
Bagian Ketujuh	
RELEVANSI PEMIKIRAN ETIKA .....	129
1. Paradigma Etika Kristen .....	130
2. Metode dan Teologi Etika Kristen .....	135
Daftar Pustaka .....	155



## PENDAHULUAN

Etika merupakan bidang yang penting sekaligus krusial di ambang milenium ketiga ini. Penting karena etika, termasuk juga agama, merupakan wilayah di mana kualitas peradaban manusia bertumpu. Krusial karena bidang etika sedang menghadapi berbagai tantangan baru, yang mengharuskan pengkajian ulang mengenai pola dasar berpikir dan bersikap. Tantangan baru ini memperlihatkan bahwa berbagai kategori dan juga berbagai pendekatan yang selama ini digunakan untuk memahami kenyataan agaknya tidak lagi memadai atau tidak lagi cukup, karenanya perlu direvisi.

Situasi problematis yang dihadapi oleh etika saat ini dan masa depan tidak dapat dilihat hanya secara kasuistik, melainkan harus menyentuh fondasi-fondasi terdasar etika (paradigmatik). Artinya pertanyaan-pertanyaan yang muncul jauh lebih fundamental, menyangkut fungsi dan hakikat. Mengenai apakah sesungguhnya etika dan untuk apa? Dengan melakukan perenungan kembali tentang gelagat etika dalam situasi kontemporer saat ini, tantangannya dan prospek pengembangannya, maka penelitian ini akan berupaya membangun pemikiran, menggali arah baru yang

mungkin ditempuh oleh etika, yakni membangun sebuah pemikiran etika publik.

Buku ini memuat paradigma Etika Kristen, yang bisa saya sebut sebagai paradigma baru. Reinhold Niebuhr dengan *Christian Realism*, Gustavo Gutierrez dengan *Liberation Theology*, Stanley Hauerwas: dengan pandangan mengenai Gereja sebagai “*a distinctive society*”, Thiemann dan Stackhouse tentang etika publik, serta perspektif pendekatan etik pada “model tradisi” yang dikembangkan Robert N. Bellah dan “model perjanjian” yang dikembangkan oleh Charles McCoy, sudah cukup membuka suatu cakrawala etika Kristen yang baru.

Etika Kristen atau etika agama-agama itu sendiri terlalu lama dilihat terkait dengan tata laku, yang karena itu bertumpu pada seperangkat norma (etika deontologis dan normatif). Tidak dapat dipungkiri bahwa kecenderungan berpikir etik seperti itu sudah menjadikan kitab suci (Alkitab) sebagai buku yang memuat norma-norma standar kehidupan kristen (agama-agama).

Kecenderungan berpikir etik seperti itu membuat Etika sebagai sebuah disiplin ilmu kehilangan senyawa teologisnya. Etika yang seperti itu terlalu mengidealkan standar norma yang baku, dan cenderung otoritatif. Akibatnya, geliat etika itu sendiri menjadi tidak relevan, bahkan tidak rasional karena kehilangan “reason” dan kebajikan umum yang sebetulnya dikandung oleh etika itu sendiri. Etika terjebak dalam interpretasi mitis yang lalu membuat dirinya tetap berada di dalam kehampaan, mengabaikan realitas atau *social sphere* yang dinamik, transformatif, dan terus berubah secara pasti.

Kita mengakui bahwa Etika memerlukan suatu *standard norm*, yang selalu akan bersumber dari tradisi. Dalam Etika Kristen, tradisi di sini menyangkut pula tradisi biblikal,



termasuk bagaimana Yesus diceritakan (*narrative/story*), dan apa yang dilakukannya, atau juga nilai apa yang dibangunnya dalam sejarah personal dan komunal bersama orang Yahudi dan masyarakat berbudaya Yunani/Romawi. Dari situ ada pesan-pesan etika yang universal dan terutama ada model, atau paradigma etika yang bisa dijadikan cantolan dalam pengembangan pemikiran etika dewasa ini.

Berhadapan dengan tradisi seperti itu, perlu suatu pendekatan studi kritis terhadapnya. *Christian Realism* (Reinhold Niebuhr), demikian pun teologi pembebasan (Gutiérrez), atau pandangan mengenai gereja sebagai “a distinctive society” (Hauerwas), dan model tradisi (Bellah), merupakan suatu pendekatan etika yang secara kritis mengutak-atik kembali tradisi-tradisi biblikal yang selama ini ditafsir secara spiritualis. Mereka melihat pada suatu dunia sosial yang beroperasi secara progresif, dan karena itu tradisi sosial masyarakat merupakan unsur tradisi yang urgen.

Realitas kemiskinan, pluralisme dan demokratisasi, demikian pun gejolak protes orang-orang negro, atau pun pergeseran-pergeseran sosial, politik, ekonomi, di Amerika dan Amerika Latin adalah *social sphere* atau *public sphere*, dan karena itu *the ethic sphere* yang melahirkan gagasan-gagasan etika Kristen sebagai sebuah Etika Publik.

Di sinilah mengapa saya, dalam disertasi saya yang juga sudah dipublikasikan, merasa perlu melihat Etika Publik, dalam sebuah usaha akademik dan juga praksis. Memang, dalam Etika Publik itu, saya tidak berpretensi bahwa etika publik dapat menyelesaikan semua permasalahan etik dalam situasi kontemporer saat ini. Tetapi ada optimisme bahwa etika publik dapat memberi penguatan bagi etika dalam menghadapi tantangan barunya sekarang ini dan ke masa depan. Disadari bahwa tidak ada konsensus pada suatu basis

atau dasar yang bersifat universal untuk etika. Belum ada suatu sistem etika tunggal yang dapat digunakan untuk segala zaman dan pada segala tempat.

Apalagi ketika dimensi itu dielaborasi kembali di Indonesia dewasa ini. Di Indonesia, pluralisme dalam segala segmen kehidupan sosial sudah menjadi fakta yang harus dapat dibijaki sampai pada segi kebijakan publik. Konteks pluralisme itu selama ini masih *dimanage* dengan pendekatan-pendekatan dialog antaragama atau antariman, dan kita merasa puas dengan hasil-hasil yang dirumuskan secara akademis itu. Pada level akademik, terjadi titik temu yang ideal, tetapi di level praksis, ternyata politisasi agama telah mereduksi mutualitas pluralisme itu sendiri.

Saya selalu melihat hal itu terjadi karena kita terjebak masuk dalam pertentangan-pertentangan ideologis yang fragmentaris. Kita berhadapan dengan krisis yang paradigmatis dan multidimensional, dan semua itu terjadi karena kita selalu melihat penataan pluralisme sebatas pada dialog antariman itu *an-sich*.

Padahal, pluralisme itu sudah menjadi bagian dari konteks politik *nation-state* yang bernama Indonesia. Otonomi Daerah, pada skala tertentu mungkin merupakan salah satu jawaban dari usaha mensejahterakan rakyat. Tetapi apakah otonomi daerah itu sudah menjadi model penyejahteraan? Karena pada sisi demografis, peta lain dari otonomisasi itu adalah terbentuknya teritori politik yang didasarkan pada kelompok etnik, sub-etnik, dan bahkan agama. Belum lagi munculnya etnokrasi, dan menggejalanya settingan “perimbangan” di beberapa wilayah yang secara demografis berimbang (komunitas beragama). Jika di Amerika Latin, developmentisme menjadi masalah dan karena itu

menjadi titik kritik etika, jangan-jangan otonomisasi yang kebablasan itu pun akan menjadi permasalahan di Indonesia.

Hal ini dikemukakan karena kemudian, gerakan politisasi sudah mewabah secara cepat. Politisasi agama dan politisasi etnik dapat mengganggu tatanan hidup bersama. Di Indonesia pun kita berhadapan dengan masalah-masalah separatisme, yang di daerah tertentu sudah sangat dipolitisasi untuk mencegah emansipasi politik kelompok tertentu dalam kehidupan berbangsa.

Belum lagi krisis-krisis lingkungan hidup (*deforestasi*), kejatuhan moral masyarakat, penyakit menular seperti HIV/AIDS, flu burung, virus corona, bahaya formalin dalam berbagai produk makanan dan mainan anak-anak, kasus-kasus kekerasan terhadap anak, perempuan, dan TKI/TKW, kejadian luar biasa kesehatan di pelosok-pelosok, serta masalah pulau-pulau terluar, sampai pada gempuran perkembangan teknologi di era 4.0 atau 5.0 yang melanda generasi milenial, generasi z dan generasi alpha, adalah *ethical sphere* di Indonesia yang tidak bisa diabaikan.

Dalam *sphere* yang seperti itu, Etika Kristen dan Etika Agama-agama dituntut untuk membangun fondasi-fondasi kebersamaan yang mutual. Etika Kristen dan Etika Agama-agama ditantang untuk menjelajah lingkungan di mana masyarakat itu ada dan bergelut dengan hidupnya.

Buku ini memuat pemikiran-pemikiran Etika dari orang-orang Amerika dan Amerika Latin. Tetapi pergulatan mereka di dalam konteks itu patut dijadikan model untuk melihat bagaimana kita di Indonesia bergulat dengan konteks kita dan melahirkan model Etika yang kontekstual dan transformatif.

Saya berhutang secara akademik kepada para pemikir Etika yang ada dalam buku ini. Mereka sudah cukup membuat saya yakin bahwa kegelisahan saya selama ini, baik

dalam pengalaman ketika saya menjalankan tugas Vikaris dan Pendeta, sampai pada saya studi di Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana (dari jenjang S1 sampai S3), serta pengalaman saya sebagai orang Ambon, pengalaman sebagai pimpinan Sinode GPM (2005-2010 dan 2010-2015) di mana saya harus bergelut dengan teriakan masyarakat Maluku di dalam konflik sosial (1999), patut membuat saya menyoal kembali fondasi-fondasi etika yang selama ini ada.

Etika Publik, seperti dalam disertasi saya, adalah sebuah cuatan pemikiran teologis-etis dalam arti *theoria* dan *praksis*. Sebuah hasil refleksi dari basis persaudaraan orang-orang Maluku dalam bingkai tradisi pela/gandong. Tradisi yang bagi saya memuat segudang nilai etika publik, dan dianut oleh semua manusia di dunia.

Saya merasa penting mempublikasikan pemikiran-pemikiran etika ini kembali dalam satu buku tersendiri, agar kita selalu menguji kembali paradigma-paradigma etika yang berada, dan bagaimana kita harus berkembang dalam konteks kita di Indonesia. Sebab paradigma etika akan membentuk praksis sosial yang lebih santun, toleran, terbuka, demokratis, setara dan emansipatif dalam relasi berbangsa, bermasyarakat, dan bernegara kita.

Paradigma etika yang relevan di Indonesia pun akan turut membentuk kehidupan beragama, dalam konteks pluralisme, yang lebih manusiawi (humanis). Artinya, konsern kemanusiaan secara universal adalah suatu hasil bentukan etika personal, tetapi juga etika agama seseorang. Menurut saya, ini adalah hal-hal yang masih harus diurus secara metodologis dan komprehensif di Indonesia.

## *Bagian Pertama:*

### **REINHOLD NIEBUHR: Etika dan Standar Perjanjian**

#### **1. Dibentuk keluarga, ditempa masyarakat: Narasi Sejarah Pribadi**

Karl Paul Reinhold Niebuhr dilahirkan 21 Juni 1892 di Wright Missouri, bertumbuh dalam kota-kota kecil di Missouri dan Illionis pusat perluasan Imperium Amerika, sehingga tidak heran jika perluasan imperium Amerika Serikat berpengaruh besar dalam pemikirannya. Sebagian besar penduduknya petani, namun transformasi suatu peradaban kota telah mulai berkembang. Sejarah perkembangan pemikirannya berkembang di dalam pergeseran sosial dan politik yang dialaminya sebagai pribadi dan juga masyarakatnya. Memahami pemikiran etika dan menemukan dimensi-dimensi sosiologis, ideologis, dan keagamaan dari pengalaman dan sejarahnya menentukan pemahaman yang akurat tentang pemikirannya.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dennis P. McCann, *Christian Realism and Liberation Theology*, (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1991), hlm.13.

Suatu reputasi besar, Gustav dan Lydia, Ayah dan Ibunya, memberikan kepada gereja tiga teolog besar pada abad ke-20 (Gustav, Richard, dan Reinhold).<sup>2</sup> Reinhold hidup di tengah keluarga beriman yang berlatar belakang pietisme serta pengenalan pengetahuan Teologi Liberal Jerman; keluarga imigran Jerman yang progresif dengan struktur keluarga yang otoritarian yang sangat dipengaruhi gaya berpikir Amerika yang menekankan pada kesetaraan dan kebebasan.<sup>3</sup>

Peranan dan pengaruh Gustav memotivasi Reinhold dalam pelayanan gereja termasuk kiprahnya dalam jurnalisme. Aktivitas sosial merupakan konteks di mana Reinhold bertumbuh dan berkembang. Ia menjalani semua aktivitas sosial itu sebagai refleksi dari kesaksian kekristenannya. Dengan gaya yang agak otoritarian, Gustav, sang ayah, menekankan konsekuensi praktis dari penghayatan iman Kristen. Dalam suatu komunitas yang konservatif dengan loyalitas etnik, Gustav memahami dirinya sebagai orang Amerika dan seorang liberal. Nilai-nilai ini yang kemudian memengaruhi Reinhold. Tidak mengherankan tahun 1912 Reinhold mengikuti jejak ayahnya ke Seminari Eden.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Gustav dilahirkan tahun 1863 dan saat berusia 18 tahun ia bermigrasi ke Amerika tahun 1878 dari Hardisen, Lippe Detmold German. Ronaldhlm.Stone, *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the Twentieth Century*, (Kentucky, Louisville, Westminster: John Knox Press, 1992), hlm.2. Hidup dalam sebuah kota tua ia berontak menentang otoritarianisme ayahnya dan kehidupan orang-orang Prusia secara umum. Dennis Mc Cann, *ibid.* hlm.7. Dari Jerman ia membawa tradisi Jerman-Gimnasium, dan mewarisi Kekristenan pietisme dan teologi *Reform* Lutheran serta Katekismus Heidelberg. Gustav menyelesaikan studinya di Eden dan ditahbiskan tahun 1885 kemudian pindah ke San Fransisco Barat dan melayani orang-orang imigran Jerman di Gereja St. John. Pada Mei 1887 menikah dengan Lydia Hoste, anak seorang pastor Gereja Evangelis. Ronaldhlm.Stone, *ibid.* hlm.4

<sup>3</sup> Dennis P. Mc Cann, *ibid.* hlm.3. Perlu dikemukakan bahwa pengetahuan teologi Jerman abad ke-20 secara luas telah dikenal di Amerika. Kebebasan teologi ini berkembang dalam konteks filsafat sosial di Amerika yang menekankan kesamaan dan kebebasan. Kombinasi seperti ini menarik Reinhold dengan dua kewarganegaraannya yang merasa aman dengan warisan Amerikanya. Dengan kata lain, latar belakang Jerman memberi kepada Reinhold apa yang disebut "berkat kebebasan menjadi seorang Amerika".

<sup>4</sup> *Ibid.* hlm.8. Peranan Lydia cukup besar dalam pembentukan panggilan Reinhold, selain ayahnya. Ronaldhlm.Stone, misalnya mengatakan: "...kesalehan hati Lidia dan perhatiannya pada Pendidikan agama membentuk watak Reinhold dalam melakukan panggilannya. *Ibid.* hlm.4.

Sebelum meninggalkan Seminari Eden ke Yale University, Reinhold ditahbiskan menjadi seorang pendeta pada Sinode Evangelis Jerman Amerika Utara. Saat itu Sinode tersebut telah berkembang dari suatu “Union” atau Kesatuan Terbatas Jemaat-jemaat Jerman Independen (*Lutheran/Reform*) ke dalam suatu denominasi yang solid pada tahun 1015. Sebagai jemaat baru yang berada di tengah situasi Amerika, “Union” merefleksikan tradisi Gereja Evangelis Prusia, yang menggabungkan tradisi Lutheran dan *Reform* di bawah Raja William III (1917). Dalam tradisi-tradisi itu ditemukan dasar-dasar teologis warisan Luther, Melanchton, Zwingli dan Calvin.<sup>5</sup> Di Yale, Reinhold terlibat secara luas dengan dunia universitas. Pengetahuannya mengenai dunia Eropa berkembang dengan pesat, bahkan pemikiran teologinya semakin berkembang dan bebas dari batas-batas denominasi.<sup>6</sup>

Reinhold berkembang dalam denominasi Jerman di dalam kebudayaan Amerika. Ia mengenyam pendidikan dalam sekolah-sekolah parokial. Kendati demikian, kepemimpinan denominasi mengalami proses Amerikanisasi di bawah pengaruh Perang Dunia (PD) I. Tahun 1934 Sinode Evangelis bergabung dengan Gereja Reformasi Jerman yang lebih Calvinis dan mendirikan sebuah gereja reformasi yang evangelis.

<sup>5</sup> “Union Prussia” merefleksikan kecenderungan teologis dari Scheielmacher di mana kesatuan merupakan agenda politik Raja. Tradisi “Union” cenderung melihat dan memahami mereka sendiri sebagai Lutheran ketimbang “Unionist”, serta menekankan semangat oikumenis dan kesatuan ketimbang dominasi. Karakter lainnya adalah karakter sosial dan reformasi sosial dari hakikat iman Kristen serta komitmen kepada pelayanan pendidikan terutama kaum awam. Ronaldhlm.Stone, *ibid.* hlm.7.

<sup>6</sup> Tesisnya di Yale berjudul “The Validity of Religious Experience and Certainty of Religious Knowledge”. Di Yale ia menulis tesisnya yang berjudul “The Contribution of Christianity to the Doctrine of Immortality”. Karya ini menampilkan Reinhold sebagai produk teolog liberal awal abad ke-20 Ia menyatakan di dalam tesisnya antara lain: “gagasan tentang keabadian jiwa dalam kekristenan dan keabadian tubuh setelah kebangkitan Yesus”. Ronaldhlm.Stone, *ibid.* hlm.13, 16.

Orang tua dan keluarga Reinhold mendorong kecenderungan liberal pada gerejanya. Tampak dalam toleransi tentang perbedaan-perbedaan teologi, pelayanan sosial, semangat oikumene dan komitmen terhadap persoalan-persoalan sosial, dan Reinhold sendiri terlibat secara langsung di dalamnya. Gerakan Kesalehan di Jerman menginspirasi komunitas misionari di Bassel, yang kemudian mengirim banyak misionaris ke Midwest. Tidak dapat dihindari munculnya ketegangan antara dimensi-dimensi kesalehan dan pengetahuan. Kesalehan batin dan perhatian terhadap jemaat dan masyarakat merupakan warisan teologi dan sosial dari gereja orang tuanya yang turut membentuk karakternya.<sup>7</sup>

Pada saat yang sama, Reinhold dan Richard Niebuhr masuk Elmhurst College, sebuah institusi pra-seminari untuk persiapan pelayanan. Tahun 1910, Reinhold pindah dari Elmhurst ke Eden College di North St. Louise. Minat akademisnya dibangun di Eden oleh Samuel Press. Reinhold melihat posisi teologis Samuel berciri liberal-evangelis. Sejak itu Reinhold kemudian menggabungkan kesalehan (tradisi evangelis-liberal) dengan liberalisme-akademis Jerman.<sup>8</sup> Press memperkenalkan tradisi teologi Amerika seperti juga Jerman kepada Reinhold. Di bawah bimbingan Press, Reinhold dilibatkan dalam penelitian sosial pada lembaga-lembaga kesejahteraan di St. Louise. Tahun 1911, Reinhold aktif sebagai jurnalis pada Majalah Keryx (*Messenger*) dan bertindak sebagai editor.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ibid, hlm.8

<sup>8</sup> "Reinhold Niebuhr letter to Samuel Press, March 3, 1914" dikutip oleh William G. Chrystal, (eds.) *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings 1911-1931* (1977), 28.

<sup>9</sup> Esei pertamanya yang dimuat dalam Keryx "Arah dan Peranan Gereja dalam Membimbing Moral Publik". Dalam artikel ini Reinhold antara lain mengatakan: "Gereja sebagai tindakan Tuhan yang menghubungkan hal-hal kemanusiaan dengan ketuhanan. Tentunya, gereja mendukung moralitas, namun harus berdasar pada Injil bukan moral publik. Ia mengulangi pendapat bahwa moralitas itu ada di dalam dan hanya Yesus yang mengubah hati yang berdosa".



Pada tahun-tahun awal ia menulis berbagai esei, dan pada awalnya tidak memberi indikasi adanya pengaruh *Social Gospel*, justru ia menentangnya. Esai kedua ditulis dua tahun setelah Reinhold meninggalkan Eden dengan tema “revival methods versus educational methods” dalam rangka pengembangan kehidupan Kristen. Bagi Reinhold, khotbah dan pendidikan merupakan dua hal paling efektif bagi kehidupan Kristen.<sup>10</sup> Pengaruh Universitas Yale dalam pengembangan pemikiran-pemikiran liberal dan teologi Reinhold amat kuat.

PD I besar pengaruhnya bagi Reinhold. Awalnya Reinhold memahami perang sebagai hasil dari egoisme ekonomi bangsa-bangsa Eropa. Perang merefleksikan kebutaan politik dan tidak menjanjikan pembaruan situasi politik Eropa. Akan tetapi posisi seperti itu berubah. Liberalisme politik dan nasionalisme Amerika menyatu dan turut mendorongnya mendukung perang.<sup>11</sup>

Sadar akan posisinya sebagai minoritas atau imigran minoritas, Reinhold yakin Amerika akan membela kesatuannya sebagai sebuah bangsa baru. Ia mengatakan bahwa orang-orang Jerman-Amerika telah melayani Amerika dengan baik di mana kepentingan negara bergandengan dengan kepentingan pribadi, khususnya dalam hal bisnis. Sementara pertanyaan-pertanyaan tentang moral, politik, keagamaan tidak mendapat perhatian dan tidak merupakan kepentingan mereka.<sup>12</sup> Komitmen patriotiknya membawa Reinhold ke

---

William G. Chrystal, *ibid.* hlm.45.

<sup>10</sup> *Ibid.* hlm.46-52.

<sup>11</sup> Reinhold sangat antusias pada kebijakan-kebijakan luar negeri yang liberal dari Wilson. Peneakan Wilson pada kebebasan laut, persekutuan bangsa-bangsa, kepada pemerintah, mendorongnya menopang perang. Pengaruh Wilson yang pada tahun 1912 menjadi Presiden cukup besar artinya ke dalam keterlibatan politik Reinhold. Tulisannya di Yale mengenai hubungan Internasional memberi gambaran mengenai dirinya sebagai seorang “Wilsonian.” Ronaldhlm. Stone, *ibid.* hlm.6.

<sup>12</sup> Reinhold Niebuhr, “Failure of German-Americanism”, *Atlantic Monthly*, 18 (July

dalam konflik dengan elemen-elemen tertentu dalam gerejanya. Sikap gereja jelas melarangnya terlibat dalam perang sebagai militer. Namun pendapatnya tentang perang yang adil telah mendorongnya meminta gereja menopang tujuan perang Wilson yaitu mencari dan menemukan di dalam perang suatu tujuan moral yang menggerakkan suatu tatanan perdamaian internasional.<sup>13</sup>

Namun optimisme untuk suatu tatanan yang lebih baik tidak terwujud. Hasil Konferensi Versailles ternyata mengecewakan serta memudarkan pengharapan liberalnya. Akhirnya Reinhold melihat Wilson sebagai produk keimanan yang terlalu percaya kepada kekuatan kata-kata. Tujuan perang bagi Wilson dibatasi hanya sebagai sebuah perjuangan ideologi. Tahun 1923 Reinhold kecewa dengan diplomasi-diplomasi Wilson, dan itu yang membuat akhirnya ia melihat perang sebagai persaingan kekuatan ekonomi dan harga sebuah pernyataan.<sup>14</sup>

## 2. Gereja Evangelis Bethel ( 1915-1928)

Setelah menyelesaikan Tesis MA di Universitas Yale (1915), Reinhold dikirim ke Detroit sebagai seorang Pastor pada gereja evangelikal Bethel.<sup>15</sup> Di Detroit, sebuah kota industri mobil yang telah berkembang, Hendry Ford telah memperlihatkan proses produksi yang berkembang, pada apa

---

1916), hlm.13-18.

<sup>13</sup> William G. Chrystal (eds.), "Reinhold Niebuhr and the First World War", *Journal of Presbyterian History*, (1977), hlm.295.

<sup>14</sup> Ronald hlm.Stone, *ibid.*, 28. Reinhold Niebuhr menyesali pembelaannya tentang upaya perang pada basis prinsip-prinsip Wilson. Kecewaannya karena Wilson mencabut kebijakan militer dari dukungan basis moral, dan hal ini membuatnya kembali pada pasifisme. Sikap Reinhold pada pasifisme menekankan pada konflik antara Injil dan dunia. Loyalitas kepada Injil berarti keretakan dengan nilai-nilai dunia. *Idem*, hlm.29.

<sup>15</sup> Setelah Reinhold bekerja, jemaat ini berkembang pesat. Ketika itu di Detroit sedang berlangsung ekspansi industri, migrasi besar-besaran dari wilayah pertanian ke industri. Detroit dengan cepat berkembang menjadi pusat kota pabrik otomobil. Dennis P. McCann, *ibid.* hlm.8.

yang disebut “the Pannama Pacific Exposition” dengan fokus pada tujuh prinsip Ford.<sup>16</sup>

Apabila secara kultural Amerika belum matang, maka tidak demikian dengan industri. Secara industri, negara telah menjadi kekuatan besar dan prestasi ekonominya amat mengesankan. Detroit berada dalam proses perubahan yang cepat. Tekanan kehidupan kota berjalan bergandengan dengan kekuatan-kekuatan baru dan semuanya menyatu, membentuk kehidupan perkotaan. Tahun-tahun di Detroit selain pelayanan penggembalaan, kesadaran dan keterlibatannya dalam aktivitas sosial, ia bergulat dengan isu-isu teologis yang dalam perkembangan selanjutnya mencirikan kehidupannya. Di sana, ia menemukan bahwa nuansa doktrin kurang penting dalam kaitan hubungan pastor dengan jemaat, ketimbang hubungan pastor dengan manusia dan gerejanya.

Pada tahun-tahun awal, ia melihat sebagai jemaat imigran, mereka mengalami isolasi budaya dan membenci patriotisme sejarah PD.I. Karena itu ia meminta jemaat untuk memberikan kontribusi terbaik kepada bangsa Amerika. Setelah perang, di Detroit terjadi perubahan-perubahan sosial ekonomi yang berjalan berdampingan dengan percepatan industri. Tahun 1920-an Reinhold menjadi seorang pembicara kritis, melancarkan kampanye untuk menjamin pendapatan dan keuntungan para pekerja. Ia menuliskannya dalam sejumlah artikel pada “*The Christian Century*”, menolak kepalsuan mitos Ford, dan mengatakannya sebagai “dermawan besar para pekerja”.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Yaitu *power, accuracy, economy, continuity, system, speed and repetition*. Ford Company mendominasi industri yang dengan cepat merubah Detroit serta menjanjikan untuk merevolusionalisasikan trans-portasi secara nasional, Ronaldhlm.Stone, ibid. hlm.23.

<sup>17</sup> Ford menggabungkan wawasan rekayasa dan ketrampilan manajemen menjadi satu kekuatan dominan di Detroit dan seluruh bangsa. Reinhold mengatakan, usahanya membangun sosiologi pengetahuan dan kenafian politik diperkuat oleh berbagai kesulitan di masa awal indus-

Tahun 1921, Reinhold telah melihat kesukaran ekonomi Detroit. Keadaan di Detroit memperlihatkan terjadinya konflik ras di jalan-jalan tahun 1925. Imigrasi dari selatan meningkat (orang-orang *African-American*), kemiskinan yang mereka alami amat memprihatinkan, pelayanan kepada orang-orang ini tidak maksimal. Diskriminasi terjadi di antara para pekerja dan pemilik. Sementara itu, orang-orang negro menunjukan kemajuan yang luar biasa. Tahun-tahun awal di Detroit, Reinhold melakukan berbagai aktivitas seperti: pengadaaan dana, tulisan-tulisan, pengembangan organisasi, pembicara publik. Dalam semua kegiatannya itu, pola umum yang ditekankannya adalah kekristenan mempunyai etika kasih dan keadilan serta persaudaraan sebagai model bermasyarakat yang universal.<sup>18</sup> Identifikasi dirinya dengan para pekerja melibatkannya ke dalam sosialisme dari "*social gospel*" tahun 1926, tetapi keterlibatan yang dalam dengan Marxist tidak terjadi.

Reinhold memahami ada kesulitan untuk mengatasi prasangka sosial dan ras di antara kelompok. Persoalan ras telah menjadi brutal dalam kehidupan kelompok. Karena itu ia mengkritik kegagalan para pemimpin gereja dalam masalah ketidakadilan ras. Ia mengatakan pertentangan ras telah mencirikan kehidupan mereka<sup>19</sup> Ia meminta pemerintah untuk mempromosikan nilai keadilan. Tahun 1927 ia memulai seri khotbahnya dengan fokus pada masalah-masalah ras, seperti hubungan ras di Detroit, kriminalitas orang-orang negro, dan lain sebagainya. Dalam konteks pelayanan pastoralnya, peranan Eddy Sherwood (seorang pegawai YMCA

---

trialisasi Amerika. Caharles W. Kegley, (eds.), *Reinhold Neibuhr: His Religious, Social and Political Thought*, (New York. Pilgrim Press, 1948), hlm.4-7. Ia juga memahami Ford sebagai pakar Teknik Amerika yang genius dan berjiwa sosial. Ronaldhlm.Stone, ibid. hlm.29.

<sup>18</sup> Ronaldhlm.Stone, ibid. hlm.34.

<sup>19</sup> William G. Chrystal (eds.), ibid. hlm.215

dan seorang “*social gospel*” yang radikal) tidak dapat disepelekan.<sup>20</sup>

Faktor lain yang juga mendapat perhatian Reinhold secara serius di Bethel, yakni pendidikan Kristen. Ia melihat bahaya dari pemisahan pengetahuan Alkitab dari ajaran-ajaran moral praktis. Ia mengatakan “spiritualitas itu baik, namun memerlukan juga pendasaran akademik...para sarjana mencari pengetahuan untuk memahami tanda dan waktu”.<sup>21</sup> Kesadarannya melihat jurang yang memisahkan kekristenan dan peradaban, direfleksikan dalam volumennya tahun 1927, “Does Civilization Need Religion”. Volume ini merefleksikan filsafat politik Reinhold serta menggambarkan pemikiran periode pra-Agustinian dan pra-Marxist, serta menyerang optimisme sentimental, namun tetap masih bersifat liberal. Dalam buku tersebut, ia optimis, agama dapat menjadi suatu sumber pembaruan sosial.

Menurut Reinhold, agama membentuk kepribadian dalam realitas metafisik dan etik. Agama membimbing manusia pada tujuan, dan membantu suatu bangsa (*social world*) dalam usaha mencapai apa yang menjadi tujuannya.<sup>22</sup> Baginya, metafisik dan etika bergantung satu dengan yang lain. Asumsi-asumsi metafisik mendorong tindakan-tindakan etik.

Persoalan lain yang mendapat perhatian Reinhold adalah egoisme kelompok. Baginya, perang telah mendemonstrasikan atau memamerkan konflik antara aspirasi-aspirasi negara

<sup>20</sup> Tahun 1923 Eddy mengundang Reinhold berpartisipasi pada sebuah seminar orang-orang Eropa, yang melibatkan para intelektual, politisi Amerika dan para pemimpin gereja untuk mendiskusikan isu-isu sosial. Melalui seminar itu, Reinhold berhubungan dengan Partai Buruh Inggris. Peranan Eddy juga terlihat ketika mengupayakan agar Bethel memperoleh seorang pastor pembantu, supaya Reinhold dengan bebas berkhutbah dan memberi kuliah., Dennis P. McCann, *ibid.* hlm.9.

<sup>21</sup> Dennis P. McCann, *ibid.* hlm.9

<sup>22</sup> Ronaldhlm.Stone, *ibid.* hlm.42

modern dan aspirasi-aspirasi individu.<sup>23</sup> Dengan fokus pada bangsa-bangsa Eropa yang merusak peradaban Barat, ia memahami apa yang disebut sebagai “kuburan massal” (*the mass grave*) dan “seragam bersama” (*the common uniform*) sebagai simbol perusakan individualisme dan nasionalisme. Bagi Reinhold apa yang disebut sebagai “kuburan massal” itu amat tragis, sebab tujuan akhirnya adalah penderitaan manusia. Tujuan utama perang adalah ekonomi. Mungkin saja ekonomi tercapai untuk bangsa tetapi tidak untuk individu. Kesadaran moral manusia modern bagi Reinhold lebih penting melebihi bangsa. Akan tetapi kekuasaan bangsa akan mendesak aspirasi individu ke dalam uniformitas umum. Itulah sebabnya Reinhold mendeklarasikan bahwa individu-individu adalah warga dunia. Ia juga menyatakan bahwa *spirit* atau roh individual dan universal melawan klaim bangsa.

Kegagalan Wilson mempergunakan idealisme liberal dan nasionalisme mengarahkan Reinhold menekankan egoisme *nation-state* dan meragukan kebijakan Wilson dapat mengangkat kepentingan diri sendiri. Karena kekecewaan terhadap liberalisme, Reinhold menerima realisme. Dalam tahun 1925, ia menolak ajarannya, filsafat politik sebagai liberal dan bahkan menegaskannya sebagai batu penjuru realisme politiknya.

Sebelum pindah ke New York, Reinhold menulis pengalaman pribadinya di Bethel dalam sebuah Jurnal dengan judul “*Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*”<sup>24</sup> Karya ini menampilkannya sebagai seorang manusia saleh yang menaruh perhatian tidak hanya pada isu-isu sosial, tetapi juga pengalaman spiritual jemaatnya serta gagasan-gagasan tipikal Protestantisme Liberal dan arah kematangan teologinya.

<sup>23</sup> *ibid.*, 46. Niebuhr, “The Nation’s Crime Against the Individual”, hlm.609-614.

<sup>24</sup> Dennis P. McCann, *ibid.* hlm.10.

Misalnya ketika merefleksikan makna dari suatu pelayanan pemakaman, ia membandingkan agama dengan puisi dalam mengantisipasi motif estetis dari realisme Kristen. Melalui buku tersebut juga tertuang permohonannya untuk suatu spiritualitas Kristen yang secara politis relevan.<sup>25</sup>

Reinhold mulai bergabung dengan *Union Theological Seminary* (UTS) tahun 1928 dan terus berlanjut sampai sisa hidupnya. Kontribusi teologinya ketika berada di UTS tetap berhubungan dengan pengalaman politiknya. Misalnya ketika ia menjadi pembicara tentang Sosialisme Agama; suatu ideologi politik yang berakar pada nilai-nilai keagamaan<sup>26</sup>

Reinhold mengakui bahwa *New Deal* telah membawa Amerika melewati depresi. Sebagai seorang sosialis, ia menaruh kecurigaan, bahwa *New Deal* merupakan suatu upaya menyedihkan untuk reformasi kapitalisme tanpa pengharapan. Ia menyebut Roosevelt “*muddle-headed polluana*”, besar dalam gaya, tetapi kecil dalam substansi”. Akan tetapi *New Deal* telah berjalan, dan demokrasi sosial Amerika telah lahir sebagai harapan terbaik dari peradaban Barat.<sup>27</sup>

Betapa refleksi teologisnya lahir melalui keterlibatan politik yang intens. Sebagai seorang Profesor, Reinhold memberi kuliah-kuliah pada *Union Seminary* mengenai Sejarah Etika Kristen dan Kerangka Teologi Etika Sosial. Dalam beberapa buku yang ditulisnya ketika itu, berawal

---

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Komitmennya terhadap sosialisme merupakan salah satu dari sebab-akibat perang. Ia menjadi kritis terhadap isolasi, dan berkembang simpatinya terhadap kebijakan luar negeri Franklin Roosevelt dan Winston Churchill. Sikapnya terhadap Roosevelt dan pendiriannya terhadap “Domestic New Deal” berubah. Ronald. H. Stone, *ibid.* hlm.10.

<sup>27</sup> Dennis P. McCann, *ibid.* hlm.11. Akhir perang banyak bekas sosialis bersama-sama Reinhold dalam tahun 1947 membentuk apa yang dikenal sebagai “The Americans for Democratic Action”, sebuah organisasi sayap kiri, organisasi yang mempertahankan dan memperluas program New Deal dan anti Komunis. Dalam tahun yang sama Reinhold menjadi seorang penasihat kebijakan luar negeri staf perencanaan di bawah George C. Marshal. Dengan kapasitas itu, ia menolong memberikan suatu basis intelektual bagi realisme politik dengan mana tanggung jawab Amerika pada peran dunia dibenarkan.

dengan *Moral Man and Immoral Society* (1932) dan berakhir dengan *Irony of American History* (1952), ia mengemukakan kepada para pembaca tentang pertarungannya dalam politik, ideologi, moral, dan keagamaan. Secara umum bukunya mempresentasikan suatu kritik pada Liberalisme *Social Gospel* dan mulai mencari suatu alternatif. Upaya penelitian yang dilakukan mengantarnya pada suatu sintesis yang meliputi bermacam-macam elemen dari Marxist dan Kekristenan. Hasilnya ia mengkonstruksikan apa yang kemudian menjadi fokusnya, yakni "*Christian Realism*" yang berakar pada Agustianisme dari Reformasi dan pengalaman keterlibatan politiknya.

### 3. *Social Gospel*

Sumbangan Amerika yang paling unik kepada Kekristenan adalah *Social Gospel*. Gerakan yang tipikal Amerika ini didirikan sebagai reaksi terhadap pengaruh dari masyarakat industri modern dan perkembangan pemikiran yang terjadi pada Protestantisme Amerika selama setengah abad setelah terjadi perang sipil. Suatu gerakan yang merespon kondisi-kondisi sosial, industri dan perubahan sosial di Amerika selama abad ke-19 dan permulaan abad ke-20.<sup>28</sup>

Walter Rauschenbusch merupakan eksponen paling penting dari *Social Gospel*. Publikasi pertamanya tahun 1907, "*Christianity and the Social Crisis*" merupakan karya yang penting. Dalam buku tersebut Rauschenbusch menge-

---

<sup>28</sup> Gerakan ini dipahami sebagai aplikasi ajaran Yesus dan pesan total dari keselamatan Kristen kepada masyarakat secara ekonomi, institusi-institusi sosial dan kepada individu. Shailer Mathews "Social Gospel" dalam Shailer Mathews and G.B. Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics*, NY.1921, hlm.416-417. Charles Howard Hopkins, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*, (New Haven: Yale University Press, 1940), hlm.3. Sosial Kristen meliputi suatu kritik terhadap Protestantisme Konvensional yaitu suatu teologi progresif dan filsafat sosial, suatu program propaganda dan pembaruan. Gerakan ini mencapai puncaknya pada tahun-tahun permulaan abad ke-20.



mukakan suatu interpretasi kenabian mengenai Yesus dan kerajaan-Nya. Suatu catatan mengapa Kekristenan belum memenuhi misi sosialnya serta suatu gambaran situasi yang memprihatinkan, dan panggilan untuk karya beriman yang transformatif.<sup>29</sup> Sumbangan yang khas dari bukunya itu adalah rekonsepsi yang bersifat substansial mengenai fondasi-fondasi etik. Ia memperkenalkan tipologi kepemimpinan agama Israel kuno.

Menurut tipologi itu, seorang Pendeta paling peduli pada upacara kultus keagamaan, mengontrol praktik kultus dan secara tajam membedakan praktik kultus dari relasi sosial secara luas. Sebaliknya, Nabi melihat etik dan agama tidak bisa dipisahkan. Mereka percaya bahwa Allah menuntut kebenaran atau kebajikan dalam relasi-relasi personal, nasional dan internasional. Mereka mengkritik ritual sebagai sesuatu yang mengganti keadilan, mengkritik ketidakadilan, dan memahami Allah sebagai Allah yang peduli kepada orang-orang miskin. Singkatnya menurut Rauschenbusch: para nabi berperan dalam membingkai monoteisme etis sebagai kontribusi berharga bagi orang Israel dalam kehidupan beragama umat manusia.<sup>30</sup>

Bagi Rauschenbusch, Yesus berpegang pada tradisi kenabian. Seperti para Nabi, Yesus menolak memisahkan kasih Allah dari kasih terhadap sesama serta memihak kepada orang miskin dan tertindas. Yesus pun mengambil sikap kritis pada upacara-upacara keagamaan. Kata kunci bagi Rauschenbusch adalah bahwa Yesus, firman kerajaan, yang telah menjadi bagian utuh dari totalitas hidup manusia

---

<sup>29</sup> Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, foreword by. Douglas F. Ottati., (Louisville, Kentucky, Westminster: John Knox Press, 1991), hlm.xi.

<sup>30</sup> Walter Rauschenbusch, *ibid.* hlm.xiv

menunjukkan bahwa Ia hidup dalam seluruh harapan akan adanya suatu transformasi kehidupan.<sup>31</sup>

Masalahnya adalah, bagaimana menangkap signifikansinya? Bagi Rauschenbusch, ide “Kerajaan” merupakan bagian dari budaya umum pada masa Yesus, yang menuntun kita untuk percaya juga bahwa demokrasi adalah aksioma dari konsep berpikir Amerika. Pemberitaan Yesus ditandai dengan suatu tuntutan untuk mengimplementasi kewajiban pada saat sekarang, bukan di masa depan. Yesus juga menuntut hukum dan pelayanan. Inilah yang dimaksudkannya ketika berbicara mengenai Kerajaan Allah yang dipenuhi spirit demokrasi, atau lapisan dari basis agama untuk demokrasi yang benar, suatu kerajaan yang melayani, menempatkan semua manusia pada posisi yang setara dan membingkai mereka dalam solidaritas yang sejajar.<sup>32</sup>

Ajaran moral Yesus mencapai puncaknya yang benar hanya dalam terang pengharapan sentral Kerajaan Allah. Bagi Yesus, kebaikan manusia adalah kebaikan sosial yang melayani masyarakat. Keadilan berlangsung sepanjang garis solidaritas dalam hubungannya dengan komitmen kepada kesejahteraan bersama, dan kasih menjadikan masyarakat menciptakan dan menggerakkan kewajiban kepada kebaikan bersama.<sup>33</sup> Singkatnya, tujuan fundamental Yesus adalah menghadirkan kerajaan Allah sepanjang generasi dan rekonstruksi sosial.<sup>34</sup>

Pertanyaannya, mengapa Kekristenan belum melakukan karya rekonstruksi sosial? Menurut Rauschenbusch, salah satu alasannya adalah sebagai minoritas dalam sebuah imperium yang besar, Gereja awal tidak berada dalam posisi untuk merekonstruksi sebuah masyarakat. Selain itu,

---

<sup>31</sup> ibid.

<sup>32</sup> ibid.

<sup>33</sup> ibid.

<sup>34</sup> ibid.

terdapat kepercayaan bahwa dunia segera berakhir yang membawa banyak orang Kristen pada sikap pasif. Faktor lain, yakni pengaruh Adolf von Harnack melalui filsafat dualisme Helenistik. Suatu pengharapan spiritual dan individual untuk kehidupan kekal telah menggantikan komitmen kepada kerajaan Allah. Suatu asketisme yang menjauhi dunia material dan mendukung disiplin pribadi untuk mencapai kebaikan individual. Sakramentalisme dan spiritualisme menjadi sesuatu yang baru. Kekristenan didesak untuk mengatur kembali lingkungannya menjadi organisasi besar membuat Gereja mempertahankan kondisi-kondisi yang ada, mengakibatkan roh demokrasi hilang dari gereja, pemurnian kehidupan keagamaan dari luar masuk ke dalam kekristenan.

Kenyataan-kenyataan tersebut mengharuskan gereja untuk bertobat kepada Kristus. Gereja ditolong untuk menemukan tujuannya yang asli. Panggilan profetik gereja adalah untuk membangun kekuatan moral melawan penderitaan dan kesalehan yang mengancam kemanusiaan.

Selain itu, terjadi proses dehumanisasi berkaitan dengan hilangnya kesamaan dan keadilan sosial, industrialisasi, penanaman modal. Kondisi-kondisi yang dihadapi menjadi senjata kepentingan kelas dominan, bahkan media berada dalam kelas dominan. Nilai-nilai pinjaman meningkat, tanah-tanah dimonopoli, ketakutan pekerja dengan kapital. Proses dehumanisasi itu mendesak agar "*Social Christianity*" mewujudkan ide kerajaan Allah. Orang-orang Kristen tidak boleh tinggal diam dan netral.

Dalam dunia modern, sikap asketik dan monastik bukan lagi suatu pilihan. Gereja harus melakukan suatu transformasi sosial. Rauschenbusch memimpikan suatu komunitas beriman tidak saja dalam pembaruan legal, tetapi memengaruhi sikap, ide, kebiasaan, dan institusi-institusi. Suatu komunitas yang

mesti mengubah filsafat materialisme, individualisme atas nama pelayanan hukum Kristus, suatu komunitas yang dapat menciptakan suatu kemanusiaan sejati.

Karyanya, *“Christianity and the Social Crisis”*, menyimpulkan bahwa sebuah panggilan apostolik yang baru, terpelihara dalam pengetahuan bahwa setiap perkiraan tentang kerjaan menjadi dorongan dan panggilan untuk ikut menderita dalam pelayanan bagi keadilan sosial.<sup>35</sup>

Reinhold Niebuhr merupakan eksponen *“Christian Realism”*. Ia menghormati dan menghargai Walter Rauschenbusch. Peranannya membuat ia menemukan kembali seorang nabi sebagai guru yang mengajari kebenaran sosial. Akan tetapi Reinhold mengkritik Rauschenbusch yang mengemukakan sebuah doktrin yang dangkal mengenai dosa dan mereduksi dosa itu sebagai suatu dorongan membangun masyarakat, karenanya mempunyai pandangan yang over-optimistik tentang sumber moral individu dan kelompok. Menurut Reinhold, *Social Gospel* gagal memahami bahwa masyarakat berada dalam suatu situasi ketegangan, dan karenanya gagal juga memahami bahwa keadilan dalam sebuah dunia yang penuh dengan dosa menuntut adanya keseimbangan kekuasaan.

#### **4. Pemikiran-pemikiran Teologis-Etik Reinhold Niebuhr**

Sama seperti teolog besar lainnya, pemikiran-pemikiran teologis-etik Reinhold Niebuhr tidak bisa dengan gampang dianalisis dengan sebuah skema, tanpa terjadi reduksi atau mungkin malah simplifikasi. Kekayaan pemikirannya perlu didalami secara hati-hati dengan mempertimbangkan konteks

---

<sup>35</sup> ibid. hlm.xxiv

sosio-historis, sosio-politik dan sosio-keagamaannya. Metode dan pemikirannya tidak statis, tetapi selalu bergerak dari satu isu ke isu lainnya dengan refleksi dan dinamika yang luar biasa.

#### a. Dialektika Kasih-Keadilan: Model Etika Yesus

Teologi dialektika mungkin menjadi kunci untuk memahami gagasan, dan pendasaran teologi dalam seluruh konstelasi pemikiran Reinhold. Teologi dialektika muncul pada saat dasar-dasar kebudayaan, tatanan sosial menjadi goyah. Dalam situasi seperti itu, manusia cenderung menjadi realistis dalam keyakinannya. Mengenai itu, John Bennet menulis, tragedi perang dunia membawa sertanya kekecewaan terhadap kekuatan Idealisme sosial dan pemahaman yang dalam kegagalan manusia.<sup>36</sup>

Dalam situasi itu teologi dialektika muncul sebagai sebuah teologi baru. Gagasannya itu terdapat dalam beberapa karyanya seperti *"Moral Man and Immoral Society"* (1932), juga *"The Nature and Destiny of Man"*. Dengan karyanya ini Reinhold telah tampil sebagai pemimpin teologi dialektika Amerika. Tidak ada teolog Amerika yang mempunyai pengaruh luas seperti Reinhold. Ia merestorasi teologi Kristen dan menempatkannya dalam teologi Protestan Amerika, serta mengkristalisasikan pemikiran dialektika Amerika dalam suatu sistem.<sup>37</sup>

Bagi Reinhold, kasih (*agapeic love*) merupakan motif utama dalam proses melakukan penilaian atau keputusan etis. Kasih sebagaimana terwujud dalam kehidupan dan karya Yesus Kristus, seharusnya menjadi motif bagi tindakan atau perbuatan orang Kristen di dalam dunia. Etika Yesus,

<sup>36</sup> Bennet, *Christian Realism*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), hlm.8-9.

<sup>37</sup> Edward John Carnell, *The Theology of Reinhold Niebuhr*, (Michigan: WMB. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1951)

yang berdasar pada hukum kasih, menurut Reinhold adalah norma yang final.<sup>38</sup> Ia menulis: “sifat perfeksionis dari Yesus yang pengasih tidak hanya membuat diri-Nya tidak dapat berkompromi tetapi juga melawan pengaruh duniawi akibat egoisme manusia, karena itu hanya mengarah pada dimensi vertikal antara kasih Allah dan manusia.”<sup>39</sup>

Kasih sebagai inti karakter Allah tidak dibangun dengan alasan tertentu, tetapi diterima sebagaimana adanya. Kasih merupakan aksioma iman dari agama kenabian. Bagi Reinhold, etika Yesus mengajari dua hal penting yaitu: “jangan khawatir akan hidupmu” dan “kasihilah sesamamu seperti dirimu sendiri” (bdk. Matius 6: 25-34; 19: 19) dan menurutnya, dalam kenyataannya perintah-perintah itu selalu dilanggar dalam kehidupan sehari-hari, itulah tragedi dosa manusia.<sup>40</sup>

Menurut Reinhold, etika Yesus merupakan etika personal, namun bukanlah etika yang individual. Kenyataan individual bukanlah sesuatu yang abstrak dari situasi sosial. Etika Yesus adalah sebuah etika kasih, dan karenanya menyatakan secara tidak langsung relasi-relasi sosial. Etika Yesus adalah etika personal dalam arti bahwa kepentingan utama adalah kualitas kehidupan dan kualitas individu.<sup>41</sup> Suatu etika yang terutama dimotivasi oleh kasih Allah yang tanpa pamrih. Perintah mengasihi musuh misalnya, bukan

<sup>38</sup> Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics*, (New York: Charles Scribner's Son, 1940), hlm.9.

<sup>39</sup> Idem, *An Interpretation of Christian Ethics*, (New York: Harper and Brothers Publishers, 1935), hlm.45.

<sup>40</sup> Idem, *Christianity and Power politics*, hlm.12. Menurut Reinhold, dosa terjadi ketika manusia menolak untuk mengakui kemahlukannya. Manusia ingin menjadi lebih dari dirinya. Reinhold Niebuhr, *Human Nature* (New York: Charles Scribner's Sons, 1946), hlm.16. Dosa adalah konsekuensi dari kecenderungan manusia untuk merampas hak prerogatif Allah, berpikir lebih dari apa yang seharusnya ia pikirkan, yang merusak kebebasan. Reinhold Niebuhr *Faith and History*, (1961), hlm.121.

<sup>41</sup> Reinhold Niebuhr, *Love and Justice*, D.B. Robertson, ed (Philadelphia: The Westminster Press, 1957), hlm.30.

karena konsekuensi sosial dari kerinduan untuk berteman, tetapi karena Allah mengasihi dengan tidak memihak. Kita mengasihi musuh karena Allah tidak memihak dalam kasih-Nya. Titik tolaknya adalah vertikal dan bukan horizontal.<sup>42</sup>

Dalam etika Yesus, kemutlakan kasih mengekspresikan kasih itu dalam suatu pengertian yang universal, menentang bentuk-bentuk sempit dari simpati kemanusiaan, mengasihi musuh diletakkan di atas simpati-simpati kemanusiaan. Ketaatan kepada Allah dalam etika Yesus merupakan sesuatu yang absolut, tanpa pertimbangan lain. Etika menuntut ketaatan absolut kepada kehendak Allah tanpa pertimbangan atau konsekuensi-konsekuensi moral yang harus dipertimbangkan. Jadi etika Yesus menilai semua hasil dan ketidaksempurnaan moral kita, dan jika etika Yesus diaplikasikan secara sosial, tetap merupakan sesuatu yang tidak mungkin.

Namun menurut Reinhold, kita tidak mungkin mengabaikannya. Kita memerlukan etika Yesus untuk menilai tujuan-tujuan ketidaksempurnaan kita. Itulah sebabnya Reinhold menulis untuk tujuan ideal itu, baik pada aspek kemanusiaan maupun keilahian, semua itu akan menuntun kita ke tempat di mana Yesus berada, yakni di salib.<sup>43</sup>

Kasih sebagaimana digambarkan dalam karya dan kehidupan Yesus, menjadi motivasi perbuatan-perbuatan Kristen di dalam dunia. Akan tetapi, sejak setiap masyarakat dibangun pada struktur dosa, kasih sulit menjadi norma operasional bagi perubahan sosial dalam sebuah struktur sosial. Menurut Reinhold, "dosa memperkenalkan unsur

<sup>42</sup> Idem, *Interpretation of Christian Ethics*, hlm.53.

<sup>43</sup> Reinhold Niebuhr, *Love and Justice*, hlm.35

konflik kedalam dunia dan bahkan hubungan-hubungan kasih pun tidak bebas dari dosa”.<sup>44</sup>

Bahwa secara struktural, karena ketegangan kuasa atau konflik masyarakat memerlukan suatu norma keadilan, sebagai norma yang secara operasional mungkin, karena norma kasih *agape* tidak mungkin dalam suatu struktur sosial. Di sini keadilan terwujud, namun tidak pernah lengkap. Kasih adalah aplikasi keadilan, tetapi kasih tidak bisa digantikan oleh institusi keadilan. Kasih dan keadilan berada dalam konflik dan ketegangan satu dengan yang lainnya dalam situasi konkret. Reinhold menulis, keadilan dapat menjadi pelayan kasih, dan kekuasaan dapat menjadi pelayan keadilan.<sup>45</sup>

Reinhold mengatakan, kasih memengaruhi upaya-upaya kita membangun keadilan di dalam dunia. Misalnya saja, semua sistem moral mengajarkan “adalah salah membunuh sesama”. Bagi Reinhold, ini merupakan standar minimal dari sikap moral yang berakar dalam hukum kasih dan merupakan keharusan. Begitu pula prinsip kesamaan atau ekualitas sebagai prinsip keadilan, tampak dalam perintah “mengasihi sesama seperti dirimu sendiri”.<sup>46</sup> Reinhold lebih jauh menulis, kasih itu adalah motif dan bukan sebuah metode. Kasih selalu bertujuan keadilan, dan boikot misalnya adalah salah satu dari metode membangun keadilan. Keadilan lebih daripada kasih yang menjadi relevan kapan pun seseorang harus menghadapi kepentingan-kepentingan konflik.<sup>47</sup>

Hubungan di antara kasih, keadilan, dan boikot harus dipahami dalam situasi konkret, ketika Reinhold melihat

---

<sup>44</sup> Idem, *Christianity and Power Politics*, hlm.14.

<sup>45</sup> Idem, *Love and Justice*, hlm.300.

<sup>46</sup> Idem, *An Interpretation of Christian Ethics*, hlm.106

<sup>47</sup> Idem, “The way of Non-Violent Resistance”, Editorial, *Christianity and Society*, a Quarterly Devoted to Christianity and Social Reconstruction, Vol.21, Spring, 1965, hlm.3



orang-orang hitam memboikot bus di Montgomery, Alabama. Hal ini sekali lagi mau menegaskan bahwa metode etik dialektika *love-justice* bukanlah metode yang abstrak, bukan pula suatu model spekulatif. Sebaliknya, metode etik Reinhold lahir dari situasi konkret yaitu sejarah perjuangan yang nyata untuk sebuah masyarakat yang lebih adil. Pernyataan-pernyataan Reinhold tidak dapat dipahami dengan baik tanpa memahami dan mempertimbangkan realitas kehidupan dan perjuangan orang-orang hitam demi kehidupan yang lebih baik.

Dalam pendekatan dialektika kasih-keadilan, Reinhold menulis: "Kasih harus dianggap sebagai bunga terakhir dan buah dari keadilan. Ketika keadilan itu disubstitusikan, derajatnya turun ke sentimentalitas yang bisa saja menjadi karakter tirani".<sup>48</sup> Singkatnya, hubungan kasih-keadilan dalam metode etika Reinhold hanya dapat dipahami dalam pengertian dialektika.

Reinhold mengemukakan dua jenis norma, yaitu norma akhir (*ultimate norm*), dan norma antara (*intermediate norm*). Kasih bagi Reinhold adalah norma akhir dan keadilan adalah norma antara. Norma kasih atau norma akhir tidak dapat dicapai tanpa norma antara atau norma keadilan. Menurut Reinhold, norma keadilan penting dalam relasi-relasi kolektif dan institusi-institusi manusia. Bahkan dalam relasi-relasi individu dan personal norma kasih tidak dapat dicapai tanpa norma antara atau norma keadilan.<sup>49</sup> Kasih dan keadilan berjalan bergandengan secara dialektik, tidak hanya dalam gelanggang atau arena politik dan ekonomi tetapi juga dalam ruang yang sangat personal dan interpersonal.

<sup>48</sup> Idem, "The Christian Faith and the World Crisis", *Christinity and Cricis*, Vol.1.No.1, Feb.10-1945, hlm.5-6.

<sup>49</sup> Ibid. hlm.5.

Pada aras personal, pertimbangan mesti didasarkan pada kesadaran bahwa hidup dan kehidupan harus dicegah dari eksploitasi, perbudakan dan dari kecenderungan untuk mengambil keuntungan dari hidup orang lain. Pada aras institusional, Reinhold mengemukakan tiga pertimbangan, yang harus dipertimbangkan oleh orang-orang Kristen, mengingat bahwa struktur keadilan yang terwujud dalam institusi-institusi ekonomi dan politik mengandung hal-hal, yaitu (a) mengandung elemen-elemen ketidakadilan yang berhadapan secara kontradiktif dengan hukum kasih, (b) mengandung kemungkinan keadilan yang lebih tinggi yang harus dapat direalisasikan dalam struktur-struktur dan lembaga-lembaga, (c) mesti ditopang oleh kepriawaian individu dan sikap individu yang baik.<sup>50</sup>

Menurut Reinhold, setiap struktur keadilan mengandung elemen-elemen ketidakadilan karena hakikat dosa manusia. Kuasa misalnya dapat dimanfaatkan untuk mendirikan harmoni, namun penggunaan kekuasaan mungkin juga dapat menjadi alat tirani dan penindasan. Kasih bagi Reinhold adalah "*guiding principle*" bagi relasi sosial di dunia. Kasih merupakan dasar atau prinsip yang dapat memberi kritik terhadap semua realitas politik dan ekonomi, pada saat kasih itu membuka elemen dosa dari pementingan diri dan kekerasan dalam semua bentuk masyarakat manusia. Reinhold menulis; usaha untuk menaklukkan hukum kasih kepada roh keadilan sebagai pemenuhan tertinggi dari semangat keadilan, berasal dari kegagalan mengukur kekuatan dan kepentingan pribadi (*self-interest*).<sup>51</sup>

Kuasa, kepentingan diri, egoisme tidak dapat diatasi tanpa norma kasih yang dimanifestasikan melalui salib

---

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Reinhold Niebuhr, *Love and Justice*, hlm.25.

Kristus. Salib adalah wujud kebaikan yang murni, kasih yang sempurna.<sup>52</sup> Tanpa norma kasih yang berpusat pada salib Kristus, akan selalu ada risiko bahwa perjuangan untuk keadilan tidak akan menghasilkan keadilan tetapi anarki. Tirani dan anarki bagi Reinhold merupakan dua kejahatan kembar. Perjuangan untuk keadilan dapat mendekati suatu persaudaraan sempurna melalui penataan dan penyeimbangan kekuatan-kekuatan sosial yang ada. Tirani dan anarki adalah hasil yang tidak diinginkan, tetapi keduanya adalah hasil yang tidak dapat dielakkan dari suatu perjuangan untuk kemungkinan keadilan yang paling tinggi.

Metode etika Reinhold bertujuan mengatasi dan mentransendensikan risiko atau akibat dari tirani dan anarkhi lewat norma kasih yang mentransendensikan norma keadilan secara dialektis. Bagi Reinhold, konsepsi Kristen tentang relasi kasih keadilan dari kerajaan Allah adalah suatu konsepsi dialektik. Hubungan dialektika kasih-keadilan dalam pendekatan etik Reinhold merupakan interpretasi sosio-moral dari hubungan "*grace and nature*".<sup>53</sup> "*Nature*" dalam kasus ini menjelaskan kemungkinan keadilan secara historis. "*Grace*" berkaitan dengan kemungkinan ideal tentang kasih yang sempurna dalam semua pertentangan dalam diri dan ketegangan dengan orang lain yang diatasi dengan ketaatan penuh kepada kehendak Allah.

Dialektika kasih-keadilan adalah terjemahan dari dialektika kehidupan kekal dan sejarah, dan dialektika *grace-nature* dalam teologinya. Dengan begitu maka metode etika dialektika kasih-keadilan konsisten dengan kerangka teologinya.

---

<sup>52</sup> Ibid. hlm.27.

<sup>53</sup> Idem, *The Nature and Destiny of Man, Vol.II.4* (NY: Charles Scribner's Sons, 1964), hlm.246.

Terkait dengan dialektika kasih-keadilan dalam metode Reinhold, perlu dipahami bagaimana ia berupaya menjembatani kesenjangan atau jurang di antara ideal kasih itu dengan pengalaman yang nyata. Baginya ideal kasih itu relevan kepada pengalaman moral manusia pada setiap tingkatan.<sup>54</sup> Namun ada jurang antara ideal kasih yang normatif dengan persyaratan praktis dari etika politik. Pada satu pihak, perintah kasih mungkin relevan kepada etika, dan pada pihak lain ideal kasih itu *inheren* atau melekat pada semua pengambilan keputusan Kristen. Kedua situasi itu dapat dipahami bila kasih dilihat sebagai suatu kontinum yang tidak terbatas. Adeney menulis: kasih yang transenden tidak mungkin untuk manusia sebagai makhluk yang terbatas. Namun bila ini adalah model Reinhold ia tidak menyediakan cara yang konkret untuk memperlihatkan bagaimana kasih yang terbatas yang berasal dari kasih yang tidak terbatas itu menjadi relevan dalam pengalaman politik.<sup>55</sup>

Adeney menyimpulkan bahwa kesenjangan antara ideal dan kehidupan nyata politik tampak dalam Kristologi Reinhold yaitu “Yesus mewujudkan kasih yang sempurna, namun tidak berdaya untuk memaksa sehingga harus disalibkan oleh kekuatan politik dari suatu realitas sejarah”.<sup>56</sup> Jadi Reinhold tampaknya mereduksi etika politik kepada gagasan keseimbangan kekuasaan, “*impossible possibility*” jauh dari realitas politik. Reinhold sebetulnya menegaskan penting untuk menjembatani kesenjangan antara yang ideal dan yang nyata sebagai persoalan besar dari etika politiknya. Artinya terdapat kesenjangan antara etika Yesus dengan moralitas politik. Akan tetapi kesenjangan itu dapat dijembatani karena

<sup>54</sup> Bernard T. Adeney, “Morality And Politics in Reinhold Niebuhr” (For Prof. John C. Bennet, Pasific School of Religion Berkeley, California, March 1980).

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

bagi Reinhold, etika Yesus bukan hanya sebuah revelasi atau pernyataan kasih Allah yang tidak terbatas, tetapi juga inkarnasi atau penjelmaan kasih dalam realitas kemanusiaan yang konkret di tengah situasi sosial dan politik yang khusus.<sup>57</sup>

Secara umum diketahui bahwa Reinhold melihat adanya kesenjangan antara moralitas individu dan moralitas kelompok. Ada konflik antara kebutuhan masyarakat dan kepentingan individu. Konflik ini secara singkat dapat dijelaskan sebagai konflik antara etika dan politik. Suatu konflik yang tak dapat dielakkan oleh apa yang dipahami sebagai kerangkapan kehidupan moral (*double focus of moral life*). Fokus yang satu berpusat dalam kehidupan batin individu dan fokus kedua pada kebutuhan hidup sosial manusia.

Dari perspektif masyarakat, ideal moral yang paling tinggi adalah keadilan. Dari perspektif individu, ideal moral yang paling tinggi adalah “*unselfishness*” (kehampaan diri). Masyarakat harus berjuang demi keadilan, meskipun untuk itu menggunakan perlawanan atau kekerasan, dan individu harus berjuang merealisasikan kehidupannya, dengan pengosongan dirinya demi sesuatu yang lebih besar daripada kepentingannya sendiri. Kedua perspektif moral ini tidak bersifat eksklusif, dan kontradiksi di antara keduanya tidak mutlak, meskipun keduanya pun tidak dapat secara sederhana diharmonisasikan.<sup>58</sup>

Reinhold menulis: “kelompok menghendaki suatu kebijakan politik di mana etika individu selalu menemukan pendasarannya”.<sup>59</sup> Sebab itu baginya ada kecenderungan

---

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Upaya Reinhold Niebuhr mengharmonisasikan kedua perspektif moral ini dilakukannya dalam karya awalnya, *Moral Man and Immoral Society*, (Charles Scribner's Sons, 1932; Edisi Pertama Inggris, SCM Press, 1963).

<sup>59</sup> Ibid. hlm.xi.

universal dalam kekristenan terhadap egoisme. Hal ini merupakan sebuah asumsi dogmatis yang tidak sesuai dengan ilmu pengetahuan sosial. Ia merupakan suatu asumsi yang hanya dibuktikan dengan pengalaman. Reinhold menulis, “tujuan orang-orang Kristen pada universalitasnya akan tampak diuji oleh pengalaman praktis tentang sejauh mana kebenaran dapat dibangun”.<sup>60</sup>

Menurut Reinhold, dosa muncul di mana-mana dan ilmu pengetahuan biasanya menjadi akar kejahatan dalam bentuk organisasi sosial tanpa bertanya bagaimana seseorang yang baik dapat menghasilkan sebuah organisasi sosial yang lalim dan merusak. Dalam diri manusia ada egoisme universal yaitu naluri alamiah untuk mempertahankan diri. Kemaupan hidup mempunyai dua jalan: yaitu, realisasi diri (*self realization*), dan dari sana kepada “kemaupan sendiri untuk memberi” (*the will to self-giving*), yang secara paradoks merupakan pemenuhan dari “*self realization*”. Menurutny, kehendak atau keinginan untuk hidup juga membawa kepada keinginan untuk berkuasa. Selalu ada konflik antara keinginan untuk hidup secara benar dengan keinginan untuk berkuasa. Keterikatan keduanya merupakan hakikat dari dosa.<sup>61</sup>

Reinhold mengatakan bahwa iman yang tertuju kepada kasih sebagai suatu kemungkinan berakar dalam keadaan hakikat manusia yang gagal untuk mengerti bahwa walaupun manusia selalu berada di bawah keterbatasan dan hal ini terkait dengan keberadaannya bahwa manusia tetap makhluk, dan ia tidak pernah mampu untuk meninggalkan dosa dari kecenderungannya untuk berkuasa.<sup>62</sup> Dengan penekanannya pada hakikat manusia seperti itu, maka tidak ada kemung-

---

<sup>60</sup> Idem, *Christian Realism and Political Problems*, (NY: Charles Scribner's Sons, 1953), hlm.7.

<sup>61</sup> Adeney, “Morality and Politics”,

<sup>62</sup> Reinhold Niebuhr, *Interpretation of Christian Ethics*, hlm.110.

kinan untuk menarik garis tajam di antara keinginan untuk hidup dan keinginan untuk berkuasa yang tertanam dalam keinginan manusia untuk menguniversalisasikan dirinya.

Reinhold dikenal karena kritiknya kepada liberalisme, karena menolak menyadari keterbatasan manusia, namun percaya bahwa kemajuan akal dan pengetahuan dapat mengatasi semua persoalan manusia. Ia mengkritik moralisme Kristen yang optimis bahwa semua persoalan akan selesai bila manusia mencintai satu dengan yang lain. Ia juga mengarahkan kritiknya pada humanisme yang bersifat *scientific* (bdk. *Positivisme Comte*) yang percaya bahwa manusia mempunyai kemampuan menguasai sejarah (bdk. Marx).

Pemahaman Reinhold mengenai hakikat manusia seperti itu, meletakkan dasar bagi apresiasinya kepada demokrasi. Ia memperluas wawasan Marx, bahwa pengetahuan manusia dipengaruhi oleh ideologi. Menurutnya, ideologi tidak hanya berhubungan dengan struktur-struktur ekonomi, tetapi bersifat universal dalam ilmu-ilmu sosial. Bagi Reinhold adalah suatu keuntungan bagi masyarakat demokratis yang mampu mengatur atau menata kebenaran dari petarungan kesalahan-kesalahan yang saling bertentangan.

Menurutnya, demokrasi tidak hanya melindungi kebebasan individu, melainkan mengandung proses *checks and balances* terhadap nafsu berkuasa. Dengan demikian, demokrasi akan mencegah proses mengubah kebenaran menjadi kepalsuan, ketika kebenaran tidak lagi tertantang dan obat kebenaran yang nyaris rusak tidak diselamatkan dan dihargai.<sup>63</sup>

Teori Reinhold mengenai demokrasi ditemukan dalam antropologinya. Suatu masyarakat yang terbuka dengan

<sup>63</sup> Adeney, "Morality and Politics"

keseimbangan kekuasaan atau “*checks and ballances*”, melawan kekuasaan. Hal ini sejalan dengan apa yang ia katakan sebagai inti bagi Realisme Kristennya, bahwa kapasitas manusia pada keadilan membuat demokrasi menjadi niscaya, tetapi kecenderungan manusia untuk bertindak tidak adil membuat demokrasi semakin diperlukan.<sup>64</sup> Klausul pertama didasarkan pada pengertiannya tentang hakikat manusia yang diciptakan serupa dengan Allah, dan klausul kedua didasarkan pada pengertiannya tentang dosa.<sup>65</sup>

Secara praktis, meskipun tidak mutlak demokrasi merupakan bentuk paling memuaskan dalam tatanan kolektif. Kemampuannya terletak pada ukuran dalam hal demokrasi yang secara realistik mampu merealisasikan hubungan dialektik di antara waktu dan keabadian. Reinhold mengatakan, suatu pendekatan yang baik kepada persoalan moral dan sosial harus mencakup suatu kebijakan politik yang akan membawa kontrol sosial yang paling efektif pada dorongan-dorongan yang bersifat konfliktual dalam masyarakat.<sup>66</sup> Menurutny, tatanan keadilan harus berbasis pada suatu keseimbangan kekuasaan yang merupakan bentuk kepentingan individu. Tidak ada solusi akhir terhadap konflik ego. Kesejatan demokrasi yakni bahwa demokrasi merupakan metode untuk menemukan solusi terbaik dari masalah yang tidak bisa dipecahkan.<sup>67</sup> Demokrasi mengantisipasi hak individu, memperlengkapi individu dengan kuasa konstitusi dan politik untuk mempertahankan dan memelihara tatanan, untuk memeriksa kecenderungan masyarakat yang mencapai ketertiban tatanan. Reinhold menulis:

---

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Dennis P. Mc Cann, *Christian Realism and Liberation Theology*, hlm.18.

<sup>66</sup> Edward John Carmel, *ibid.* hlm.233

<sup>67</sup> Adeney, “Morality of Politics”



Capaian tertinggi suatu masyarakat demokratis ialah ketika mereka melawan pemerintah dengan undang-undang yang diakui oleh pemerintah itu. Dengan demikian, masyarakat memegang peraturan dan berjuang melawan praktik pemerintahan yang tidak adil. Ini bisa dilakukan tanpa anarki, bila pemerintah pun memahami bahwa kritik terhadap pemerintah bertujuan untuk pemerintahan yang baik bukan sebagai ancaman kepada pemerintah itu.<sup>68</sup>

Strategi Reinhold untuk mencapai suatu masyarakat yang lebih adil adalah “ballance of power” dan desentralisasi kekuasaan. Dalam karyanya “Reflection on the End of an Era,” Reinhold mengatakan bahwa, “kebutuhan penting untuk teori politik yang lebih radikal, tidak saja dalam hakikat analisisnya yang realistik, tetapi dalam keinginannya untuk menantang ketidakadilan dari suatu sistem sosial dengan membangun kekuasaan melawan kekuasaan sampai suatu kesimbangan kekuasaan dicapai.”<sup>69</sup> Pada tahun 1936 Reinhold menegaskan bahwa, kita sekarang hidup dalam suatu periode di mana anarki kapitalisme telah mencapai porsi yang besar. Kita tidak dapat menghadapinya dengan organisasi sosial yang ada. Sosialisme adalah langkah yang logis dalam suatu masyarakat teknologis, dan kapitalisme adalah langkah pertama.<sup>70</sup>

Menurut Reinhold, “*ballance of power*” merupakan pintu masuk dengan anggapan bahwa pada satu pihak keadilan yang sempurna tidak mungkin dicapai, tetapi pada pihak lain kadar keadilan harus dihormati. Reinhold mengatakan, sepanjang karakter dan hakikat manusia tidak diubah ke dalam sejarah manusia, maka pedagogi yang baru atau

<sup>68</sup> Reinhold Niebuhr, *Human Dstiny*, hlm.268.

<sup>69</sup> “Optimis and Utopianism” *World Tommorow*, Feb.22,1933. Reinhold Niebuhr, *Reflection on the End of An Era* (NY: Charles Scribner’s Sons, 1934), hlm.230

<sup>70</sup> Idem, “The idea of Prograss and Socialism”, *Radical Religion*, Vol.1., Spring 1936, No.3, hlm.28.

organisasi sosial yang lebih sempurna pun tidak akan mampu untuk mengeliminasi semua kemungkinan ketidakadilan dan konflik dalam masyarakat manusia.<sup>71</sup> Namun ia juga optimis tentang tanggung jawab Kristen dalam mempertahankan tatanan yang mungkin lebih baik. Sikap yang realistik itu tidak lain adalah "*ballance of power*". Ia mengatakan, "esensi politik adalah pencapaian keadilan melalui keseimbangan kekuasaan, bukan konflik, tetapi suatu ketegangan di antara kekuatan-kekuatan yang saling berhadapan. Di mana ada ketegangan di situ ada potensi konflik, dan di mana ada konflik di situ ada potensi kekerasan."<sup>72</sup>

Reinhold selanjutnya mengatakan, masyarakat baru akan mempunyai pusat kekuasaan yang kuat, meskipun kekuasaan politik lebih dominan dari kekuasaan ekonomi, di mana ada pusat kekuasaan, ada persoalan keadilan dan ketidakadilan, meskipun pada tingkatan yang berbeda.<sup>73</sup>

Reinhold juga memberi perhatian kepada kebebasan manusia atau *human freedom*. Bila "*the will to power*" dan "*the will to self-giving*" berasal dari "*the will to live*", maka ia percaya hal itu karena karakteristik dari kebebasan manusia. Reinhold mencari sumber tingkah laku kolektif manusia dalam anatomi hakikat manusia. Kebebasan manusia dipahaminya sebagai suatu kombinasi rasionalitas, kemampuan untuk mentransendensikan situasi dan kemampuan untuk memilih di antara pilihan-pilihan yang saling bertentangan, manusia memerlukan kebebasan dalam organisasi-organisasi sosialnya, karena manusia secara esensial bebas, mempunyai kapasitas untuk mentransendensikan keterbatasannya.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> Idem, *Reflection on the End of an Era*, hlm.243.

<sup>72</sup> Idem, *Interpretation of Christian Ethics*, hlm.189.

<sup>73</sup> Idem, "The Idea of Progress and Socialism", dalam *Radical Religion*, Vol.I., Spring 1936, No.3., hlm.29.

<sup>74</sup> Adeney, *Morality and Politics*"

Kebebasan manusia merupakan kapabilitas dari pertumbuhan sejarah. Manusia mempunyai kekuasaan atas alam untuk mentransendensikan keterbatasannya. Proses ini memberikan kesadaran suatu pandangan optimistik tentang sejarah. Adalah sangat mudah membuat asumsi bahwa peningkatan kebebasan berarti peningkatan rasionalitas yang harus membawa kepada keadilan dan rasa komunitas yang lebih besar di antara manusia. Namun, kebebasan memiliki sisi destruktif seperti juga sisi kreatifnya. Akal itu sendiri dapat menjadi pelayan kepentingan, seperti juga pelayan keadilan dan komunitas, sebab kebebasan manusia bisa berkembang ke arah yang baik atau buruk, itu merupakan sifat dasar manusia. Sebab itu menurut Reinhold, "manusia menolak pembatasan, bukan hanya pada hasrat berkuasa dan kehormatan, melainkan juga terhadap haknya dan keadilan."<sup>75</sup>

#### **b. Tempat Alkitab dalam Metode Reinhold**

Dalam metode etika Reinhold, Alkitab merupakan fondasi atau dasar yang secara kritis memberi motif, norma, dan tujuan-tujuan dari tindakan Kristen di dunia, terhadap suatu masyarakat yang lebih adil. Motif tindakan Kristen adalah kasih Yesus Kristus yang dimanifestasikan di dalam tulisan-tulisan Injil Sinoptik.<sup>76</sup> Reinhold mengatakan, "*The issue at stake are not as they were then. The primary is how it is possible to derive a social ethics from the absolute ethics of the Gospels*".<sup>77</sup>

Metodenya mengenal pertimbangan atau keputusan moral, pada satu pihak terkait dengan keyakinan secara alkitabiah dan pada pihak lain berhubungan dengan situasi

---

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, hlm.4

<sup>77</sup> Ibid. hlm.9

historis. Jadi ada kombinasi antara keyakinan atau keimanan alkitabiah dengan analisis sosial.

Bagi Reinhold, Alkitab merupakan sumber keyakinan atau keimanan, namun Alkitab bukan merupakan suatu solusi jadi terhadap semua pertimbangan atau keputusan moral. Apa yang diperoleh dari Alkitab adalah "*ethical guidance*", namun bukan aturan-aturan atau instruksi-instruksi. Ia tidak mengambil Alkitab secara langsung sebagai otoritas moral dalam arti sebagai buku hukum. Jadi Reinhold menggunakan Alkitab secara serius, namun bukan secara literer. Apa yang ia peroleh dari Alkitab adalah motif, norma kasih.<sup>78</sup>

Metode Etika Reinhold dipengaruhi sangat kuat oleh Rasul Paulus dan teologi Agustinus dan juga Luther. Ia juga mengkritik Agustinus dan Luther, walaupun ia berhutang pada mereka. Reinhold menulis pemahaman Agustinus dan Luther tentang dualisme serta realisme yang menyertainya tidak relevan dengan pemerintahan demokratis modern.<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Dennis P. McCann, *ibid.* hlm.26

<sup>79</sup> Reinhold Niebuhr, *Man's Nature and His Communities*, (NY: Charles Scribner's Sons, 1965), hlm.36.

## Bagian Kedua

# GUSTAVO GUTIÉRREZ: Pembebasan sebagai Reaksi Etika Para Budak

### 1. Sejarah singkat Gustavo Gutiérrez

Bila pemahaman mengenai Reinhold Niebuhr dan agenda *Christian Realism* membutuhkan pengenalan yang cermat mengenai sejarah masyarakat dan keterlibatan dirinya dalam arena politik, maka tidak demikian halnya dengan Gustavo Gutiérrez. Pendekatan terhadap konteks historis teologi (etika) pembebasan tidak dapat difokuskan pada dimensi sejarah personal. Sejarah personal tidaklah sepenting sejarah sosial dari masyarakat itu sendiri, dalam hal ini sejarah Kekristenan Amerika Latin.

Dengan kata lain, para pemikir teologi pembebasan, seperti Gutiérrez tidak melihat dirinya sebagai seorang teolog atau pemikir yang mengekspresikan suatu visi keagamaan secara pribadi, tetapi visinya mengenai suatu pengalaman kolektif akan penindasan dan kemiskinan masyarakat Amerika

Latin sendiri. Hal itulah yang dikatakan Gutiérrez, bahwa ia tidak hanya berhubungan dengan latihan intelektual.

Di belakang teologi pembebasan terdapat masyarakat Kristen, kelompok-kelompok keagamaan, rakyat yang menjadi sadar bahwa penindasan dan penderitaan tidak sejalan dengan Iman Kristen di dalam Kristus.<sup>80</sup> Jadi wawasan teologi (dan etika) dikembangkan dengan dan dari masyarakat yang tertindas. Konsekuensinya, pertanyaan-pertanyaan tentang konteks sejarah mesti terfokus pada masyarakat; di mana mereka, siapa mereka, dan apakah keberadaan mereka dalam kehidupan keberagamaan, khususnya Kekristenan Amerika Latin.<sup>81</sup> Namun demikian, perlu untuk menjelaskan meskipun singkat, sejarah personal Gustavo, bukan untuk biografi itu sendiri, melainkan untuk memperlihatkan pengalaman dan komitmen sebagai ungkapan solidaritas perjuangannya. Gustavo lahir di Lima, Peru pada 8 Juni 1928. Ia adalah seorang teolog Peru yang mendirikan teologi liberal di Universitas Notre Dame. Ia pun menjadi profesor di Pontifical University of Peru, dan dosen tamu di beberapa universitas di Amerika Utara dan Eropa. Ia menjadi anggota Akademi Bahasa Peru, dan juga direktur majalah internasional *Concilium*.

Jose Miguez Bonino menulis, "Gustavo menggambarkan pengalamannya sendiri akan realitas keagamaannya untuk menolong orang-orang miskin, ia mengerti komitmen Kekristenan dengan perjuangan dengan orang-orang miskin untuk keselamatan mereka."<sup>82</sup> Penderitaan yang dialami men-

<sup>80</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Revised Edition with a New Introduction, Translated and Edited. Sister Caridad and John Eagleson (New York: Maryknoll, Orbis Books, 1994), hlm.xix.

<sup>81</sup> Dennis P. McCann, *ibid.* hlm.133.

<sup>82</sup> Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, dalam Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology* (New York: Maryknoll, Orbis Books, 1990,) hlm.22. Keluarganya bukan bagian dari aristokrasi, tinggal di wilayah perkotaan. Kelahirannya telah memosisikannya di antara mereka yang tertindas. Gustavo ber-

dorongannya meraih ijazah pendidikan kesehatan, dan sebagai seorang mahasiswa S-1, ia mengambil pendidikan kesehatan agar menjadi seorang psikiater. Minat di bidang psikologi tampak dalam pendidikan teologinya dalam Tesis Magisternya di Louvain dengan judul *"The Psychic Conflict in Freud"*.

Di Universitas San Marcos, ia mengembangkan aktivitas politik, namun ia memutuskan untuk menjadi seorang pendeta dan beralih dari studi medis di Universitas untuk belajar filsafat pada Seminari Santiago de Chile. Di Louvain, Gutierrez menjadi sahabat baik dari Francois Houtart, seorang sosiolog-teolog gereja Katolik. Houtart menyebut Gutierrez seorang mahasiswa luar biasa yang memiliki perspektif global yang kuat.<sup>83</sup>

Setelah meninggalkan negerinya untuk hampir satu dekade, Gutierrez kembali tahun 1960 dan mulai mengajar setengah waktu pada Universitas Katolik di Lima. Dengan keyakinan bahwa teologi (dan etika) harus masuk ke dalam dialog dengan kehidupan keseharian dan kebudayaan. Ada tiga pemikir yang berpengaruh dan menjadi inspirator bagi pemikiran teologi Gutiérrez. Mereka adalah: Jose Carlos Mariategui, Jose Maria Arguades, dan Bartolome de Las Casas.<sup>84</sup>

Pemikiran Jose Carlos Mariategui besar artinya bagi pembentukan Gutierrez dalam pengembangan pemikiran teologi pembebasan. Jose Carlos, mempraktikkan wawasan Marxist, melihat stratifikasi klas di Peru diperkuat oleh rasisme. Menurutnya, kesadaran *myth* penting untuk revolusi sosial, dan kekuatan revolusioner ada dalam iman,

---

tumbuh dalam suatu orientasi kebudayaan yang memberi tempat khusus pada orientasi laki-laki ketimbang perempuan. Ketika berusia 12 dan 18 tahun ia sakit *osteomyelitis*, menderita limpa, namun tidak berpengaruh pada kualitas pemikirannya.

<sup>83</sup> Robert McAfee Brown, *ibid.* hlm.24, 25.

<sup>84</sup> *Ibid.* hlm.26-31

penderitaan dan kemauan. Jose Carlos membuat tiga kontribusi pemikiran bagi Gustavo, yaitu:<sup>85</sup>

- (a). Suatu sosialisme yang *indigineous*: Jose Carlos menginterpretasi perspektif hidup mestizo dengan menggunakan nilai-nilai kebudayaan dan agama rakyat. Hal ini telah menimbulkan keengganan Gustavo untuk menerapkan teologi Eropa bagi Amerika Latin;
- (b). Perjuangan kelas sebagai kunci interpretasi; Gustavo menerima perjuangan kelas sebagai suatu deskripsi dari realitas Amerika Latin. Bahwa realitas konflik sosial yang bergandengan dengan penindasan membuat para teolog tidak mungkin netral;
- (c). Kesatuan teori dan praksis; praksis harus membawa kepada refleksi dan refleksi harus dibuktikan dalam praksis. Hanya praksis revolusioner yang intens dan keterlibatan rakyat dapat menciptakan kondisi-kondisi teori yang kreatif. Pernyataan ini dekat dengan visi sentral Gustavo, bahwa teologi itu adalah tindakan kedua, mengikuti langkah awal komitmen.

Selain Jose Carlos, kita kenal juga Jose Maria Arguades. Arguades memiliki komitmen yang sama dengan Gustavo, memahami orang miskin dan memberi suara kepada yang tidak bersuara. Gustavo membenarkan Arguades, bahwa Allah para penindas yang membunuh rakyat, bukan Allah orang-orang miskin, bukan Allah yang sama. Poin ini merupakan poin utama Gustavo dalam diskusi teologi pembebasannya dengan penekanan pada kemiskinan sebagai titik tolak kehidupan Kristen.

Sementara itu, Las Casas adalah salah satu dari sedikit pemikir Spanyol yang selama periode kolonisasi Amerika

---

<sup>85</sup> McAfee Brown, *ibid.* hlm.26-31



Latin terlibat dalam penindasan dan perjuangan menentang penjajah. Bagi Las Casas, akar dari teologi pembebasan tidak dapat dilihat hanya dalam imannya, tetapi dalam metodologi dan keterlibatan pribadinya dalam merespons keyakinannya. Hal ini memengaruhi Gustavo dalam mengembangkan penelitian dan melakukan studi terhadap Las Casas, yang kemudian menyumbang bagi dunia teologi.

Kepedulian Gustavo untuk orang miskin mendorongnya untuk bekerja dengan orang miskin. Dalam perjumpaannya dengan orang miskin ia menemukan tiga hal penting:

- (a). Kemiskinan adalah destruktif, sesuatu yang merusak, dan bukan secara kebetulan atau dapat dibenarkan pada basis Alkitab "seperti orang-orang miskin selalu ada padamu" (Matius 26: 11);
- (b). Kemiskinan bukan sesuatu kecelakaan, tetapi sesuatu yang struktural. Orang-orang miskin adalah hasil dari sistem, mereka hidup pada bagian pinggiran dari dunia sosial dan kultural, ditindas, dieksploitasi, kemanusiaan mereka direndahkan. Mereka miskin bukan karena persoalan perubahan, tapi karena dosa struktur. Karenanya, perlu untuk mengkonstruksi suatu tatanan sosial baru;
- (c). Orang miskin adalah klas sosial; orang miskin termasuk pada level kebudayaan yang tidak dihormati sebagai *the others*, kelas sosial yang dieksploitasi. Memilih orang miskin berarti memilih satu kelas sosial dan melawan kelas sosial yang lain, sadar akan perjuangan kelas dan mengidentifikasi diri dengan kepedulian dan perjuangan mereka.

## 2. Faktor Kemiskinan

Bagi Gustavo, kemiskinan bukan secara material; ketiadaan kebutuhan bahan pokok ekonomi, tetapi juga kemiskinan spiritual yaitu suatu sikap inferior yang tak tersentuh oleh kebutuhan dunia. Kemiskinan material sebagai suatu “*scandalous condition*” dan kemiskinan spiritual sebagai suatu sikap keterbukaan kepada Allah, menghasilkan komitmen, solidaritas, dan protes. Sadar akan situasi dan realitas kemiskinan, Gustavo menegaskan bahwa untuk melayani orang miskin kita harus bergeser kepada *political action*. Orang-orang miskin dalam konteks Teologi Pembebasan mencakup dimensinya yang luas.

Mereka didominasi, dieksploitasi, didiskriminasi, dimarginalisasi. Orang-orang miskin merupakan suatu *universe*, di mana aspek sosial-ekonomi menjadi dasar. Bagi Gustavo, kemiskinan berarti kematian; ketiadaan makanan, perumahan, kesehatan, pendidikan, eksploitasi pekerja, pengangguran, kehilangan respek kepada martabat manusia, pembatasan kebebasan personal, politik dan agama<sup>86</sup>. Dokumen Publa menggambarkan kemiskinan itu sebagai *in human* dan *anti evangelical*, atau “institutionalized violence”.<sup>87</sup>

## 3. Kritik Terhadap Developmentalisme

Salah satu faktor penting yang ikut melahirkan teologi pembebasan adalah kegagalan Developmentalisme. Pembangunan di Amerika Latin dalam tahun 1950-an sangat

<sup>86</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Revised Edition with a New Introduction, Translated and Edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson (NY: Orbis Books, Maryknoll, 1988), hlm.xxi

<sup>87</sup> Gustavo Gutiérrez, *We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of A People*, Foreword by Henry Nouwen, trans. from the Spanish by Mathew J.O. Connell (New York: Maryknoll, Orbis Books, 1994), hlm.9

intens. Namun pembangunan tidak memberantas akar-akar kejahatan, sebaliknya melahirkan kebingungan dan frustrasi. Pendekatan pembangunan dari sudut ekonomi dan modernisasi dibangun oleh organisasi-organisasi internasional yang berhubungan dekat dengan kelompok dan pemerintah yang mengontrol dunia ekonomi.

Perubahan dipaksakan dicapai dalam struktur formal dari institusi-institusi yang ada, tanpa mengubah institusi-institusi itu, malah meningkatkan kekuasaan ekonom-ekonom kuat.<sup>88</sup> Bantuan luar negeri dan investasi tidak menolong proses pembangunan, malah meningkatkan tingkat ketergantungan ekonomi dan politik; pembangunan bukan nama lain dari damai, melainkan eksploitasi. Yang terjadi di Amerika Latin adalah kegagalan Developmentalisme dalam suatu kerangka dependensi; ketergantungan ekonomi Amerika Latin pada Amerika Serikat. Akibatnya, perlawanan radikal terhadap *status quo* akan mentransformasi sistem pemilikan pribadi, akses kepada kekuasaan klas yang dieksploitasi dan revolusi sosial yang akan melawan ketergantungan, dan memungkinkan perubahan suatu masyarakat baru, suatu masyarakat sosialis.<sup>89</sup> Karenanya, bukan suatu paradigma *development*, tetapi paradigma *liberation*, yang menyediakan alternatif bagi pertumbuhan ekonomi kapitalis dengan membayangkan sosialisme pribumi Amerika Latin.

#### 4. Perspektif Teologi Pembebasan

Bila perdebatan tentang teologi tradisional dalam dunia Barat terutama difokuskan pada soal-soal doktrin, maka tantangan teologi pembebasan sebaliknya, tidak pada soal-soal doktrin, tetapi tekanan pada Allah berkaitan dengan

<sup>88</sup> Idem, *A Theology ...*, hlm.17

<sup>89</sup> op.cit

konteks sosial, politik, ekonomi dan keagamaan. Allah dibicarakan dalam konteks sejarah kemanusiaan yang nyata. Motif sentral Teologi Pembebasan adalah “membawa makna Injil ke dalam hidup manusia”. James H. Cone misalnya mengatakan, bahwa teologi adalah bahasa mengenai Allah, akan tetapi teologi seharusnya lebih dari itu, yang membuat teologi itu sungguh-sungguh Kristen. Teologi Kristen adalah bahasa mengenai karakter pembebasan tentang kehadiran Allah dalam Yesus, sebagaimana Ia memanggil umat-Nya ke dalam kebebasan dalam dunia.<sup>90</sup>

Lebih jauh dari perspektif Teologi Hitam, Cone mengatakan, teologi hitam adalah teologi dari dan untuk orang-orang hitam, suatu pengujian sejarah mereka agar teologi menjadi teologi hitam, teologi itu harus merefleksikan apa makna teologi itu bagi orang-orang hitam. Teologi hitam harus mencakup struktur-struktur dan bentuk-bentuk pengalaman orang hitam, dan kategori-kategori interpretasi harus muncul dari bentuk-bentuk pemikiran pengalaman orang-orang hitam sendiri.<sup>91</sup>

Teologi Hitam muncul sebagai jawaban atas konteksnya di Amerika Utara. Kenyataan tentang kemanusiaan orang-orang terjajah, tertindas secara sosio-politik oleh dominasi orang-orang putih. Teologi Hitam tidak dapat dipahami terlepas dari konteksnya yang khusus. Teologi dan sejarah orang-orang hitam tidak dapat dipisahkan. Teologi Hitam adalah “*black theology of liberation*”. Dalam konteks Amerika Utara, tantangan paling besar dari teologi pembebasan muncul bukan dari doktrinnya, tetapi dari metodenya.

---

<sup>90</sup> James H. Cone, *God of the Oppressed* (New York: A Crossroad, The Seabury Press, 1975), hlm.8.

<sup>91</sup> Ibid. hlm.18

Sumber utamanya bukan akal, tradisi atau analisis sosial tetapi metode khusus dari praksis kekristenan.

Sementara itu, Teologi Pembebasan di Amerika Latin muncul sebagai jawaban atas konteksnya yang khusus di Amerika Latin yang ditandai dengan kemiskinan, isu-isu tanah, ketergantungan secara ekonomi, sosial, politik, kebudayaan dan keagamaan, kekerasan, kegagalan developmentalisme dan lain sebagainya. Dalam konteks seperti itu Teologi Pembebasan hendak menegaskan bahwa, orang-orang Kristen harus mengambil tanggung jawab sejarah (*historical responsibility*), sejarah yang dilihat secara objektif, tragis dengan politik sebagai sarana utamanya.

Teologi Minjung di Korea dapat dilihat sebagai ekspresi paling jelas dalam pengembangan Teologi Pembebasan di Asia. Teolog Korea mencoba mendefinisikan *minjung* sebagai mereka yang tertindas secara politik, dieksploitasi secara ekonomi dan dialenaskan secara sosiologis dan juga mereka yang tidak terdidik secara intelektual dan kultural. Teologi Minjung adalah bentuk kontekstualisasi teologi (kasus Asia) terkait dengan matriks kehidupan orang-orang Korea secara sosio-kultural, sosio-politik, sosio-keagamaan. Dengan perspektif ini teologi dipahami sebagai refleksi yang muncul dari upaya gereja untuk mengerti makna Allah dalam ruang dan waktu yang partikular. *Minjung Theology* dengan demikian adalah upaya berteologi (*doing teologi*) dalam konteks kebudayaan dan sejarah orang-orang Korea.

Penggambaran secara singkat mengenai Teologi Hitam di Amerika Utara dan Teologi Minjung di Korea, dimaksudkan untuk memberi wawasan mengenai perspektif Teologi Pembebasan secara umum.

## 5. Teologi Pembebasan: Perspektif Amerika Latin

Konferensi para Bishop Amerika Latin tahun 1968 di Medellin, Colombia, yang kemudian dikenal dengan Konferensi Medellin, menandai suatu perspektif baru dalam komitmen gereja Katolik.

Pertemuan Medellin ini berhasil melahirkan suatu visi baru tentang persoalan fundamental Amerika Latin. Ia menandai suatu fase sejarah baru yaitu transformasi pada semua level ekonomi dan keagamaan untuk emansipasi dan pembebasan dari semua bentuk perbudakan.<sup>92</sup> Salah satu komponen penting dalam konteks Teologi Pembebasan Amerika Latin, yakni berfungsinya apa yang disebut “basic communities”. Pada “*basic communities*” itulah Teologi Pembebasan muncul sebagai suatu proses refleksi dan aksi.

Para pemimpin gereja melegitimasi akta pembebasan, khususnya Teologi Pembebasan. Hal ini mengekspresikan solidaritas gereja Roma Katolik dengan perjuangan orang-orang miskin dan tertindas di Amerika Latin. Gereja melihat kesengsaraan dan eksploitasi sebagai suatu struktur ketidakadilan dan sebagai kekerasan institusional; ketimpangan struktural industri dan pertanian, ketimpangan ekonomi nasional dan internasional, pemerkosaan hak-hak fundamental.<sup>93</sup>

Dalam konstitusi Pastoral gereja dinyatakan bahwa gereja harus selalu mempunyai kewajiban memahami tanda-tanda zaman dan menginterpretasinya dalam terang Injil. Pernyataan ini dipahami sebagai langkah konkret dari *practical theology*.<sup>94</sup> Teologi Pembebasan menegaskan bahwa kriteria untuk melihat tanda-tanda zaman diperoleh dari

---

<sup>92</sup> Ibid. hlm.xvii

<sup>93</sup> *Medellin Peace* pasal. 16. Robert McAfee Brown, ibid. hlm.20

<sup>94</sup> Dennis P. Mc Cann, *Christian Realism...*, hlm.149

refleksi dan aksi solidaritas. Inilah yang dimengerti sebagai metode teologi mereka, “*critical reflection on praxis*”.

Gutiérrez berkata bahwa, “Tujuan kita bukan mengelaborasi sebuah ideologi, tetapi biarlah kita dihakimi oleh firman Tuhan untuk berpikir melalui iman, untuk memperkuat kasih, dan memberikan pikiran untuk pengharapan dari dalam komitmen yang menjadi lebih radikal dan total. Ini semua memaksa kita untuk mempertimbangkan kembali tema-tema dari kehidupan Kristen di dalam perspektif perubahan yang radikal dan mengajukan pertanyaan-pertanyaan baru berdasarkan komitmen kita. Ini adalah tujuan dari Teologi Pembebasan.”<sup>95</sup>

## 6. *Critical Reflection on Praxis*

Aspek mendasar dalam Teologi Pembebasan adalah fokusnya pada “praxis”. Refleksi kritis pada praksis secara umum dilihat sebagai cara di mana teologi pembebasan dilukiskan secara metodologis. Praksis sama sekali tidak menggantikan pengetahuan rasional dan pernyataan. Prioritasnya pada praksis yang bersifat pembebasan atau tindakan secara historis.<sup>96</sup> Gutiérrez menggambarkan praksis dalam pengertian tradisional sebagai tindakan Kristen yang diinspirasi oleh kemurahan hati (*charity*), sebagai fondasi dari praksis kekristenan di dalam sejarah. Menurut Alkitab, iman adalah respons total manusia kepada Allah yang menyelamatkan melalui kasih. Dalam terang ini, pengertian tentang iman nampak sebagai suatu komitmen, sikap total, sikap partikular terhadap kehidupan.<sup>97</sup> Secara metodologis, Gutiérrez memetakan praksis dengan analisisnya mengenai

<sup>95</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson (New York: Marykonoll, Orbis Books, 1973), hlm.ix.

<sup>96</sup> Ibid. hlm.4

<sup>97</sup> Ibid. hlm.7

tugas teologi. Teologi adalah refleksi kritis terhadap praksis kekristenan dalam tuntunan terang firman.<sup>98</sup> Bagi Gutiérrez teologi adalah langkah kedua. Frei Betto menulis: “bagi Gutiérrez, teologi itu tindakan kedua. Yang utama adalah melakukan kehendak Tuhan dalam tindakan pembebasan. Dan mata teologi yang tajam menangkap kehadiran Tuhan dalam solidaritas bahwa Ia hadir dalam penderitaan orang miskin.”<sup>99</sup>

Bagi Gutiérrez, “kita tidak mulai dengan revelasi (= pernyataan diri) atau tradisi seperti yang dilakukan teologi tradisional, tetapi mulai dari konteks dunia dan sejarah.”<sup>100</sup> Peristiwa-peristiwa sejarah harus diinterpretasi dan komitmen pada aksi harus dilakukan. Aksi dimotivasi oleh respons total kepada Allah dalam konteks dari suatu analisis yang kuat mengenai situasi politik. Respons itu terjalin dengan komitmen kepada mereka yang tertindas. Bonino menulis: “tidak ada kebenaran di luar atau melampaui suatu peristiwa sejarah yang konkret di mana manusia menjadi agen di dalamnya. Oleh karena itu, tidak ada pengetahuan kecuali melalui tindakan untuk mentransformasi dunia melalui peran serta di dalam sejarah”.<sup>101</sup>

Menurut Gutiérrez, deskripsi tentang teologi sebagai “*critical reflection on praxis*”, memperlihatkan kecenderungan yang lebih luas dan konstruktif. Teologi harus menjadi refleksi kritis manusia terhadap dirinya pada basis prinsipnya. Dengan pendekatan ini teologi akan menjadi diskursus yang serius, sadar tentang dirinya, sadar akan elemen-elemen konseptualnya. Ini tidak berarti subjek lalu bersifat eksklusif

<sup>98</sup> Ibid. hlm.13

<sup>99</sup> Frei Betto, “Gustavo Gutiérrez, A friendly Profile” *The Future of Liberation Theology*, hlm.36

<sup>100</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, hlm.11

<sup>101</sup> Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, (Philadelphia: Fortress, 1975), hlm.88



kepada aspek-aspek epistemologisnya ketika berbicara mengenai teologi sebagai refleksi kritis, melainkan juga mengarah pada isu-isu ekonomi, kebudayaan, dan refleksi mengenai komunitas Kristen.

Refleksi teologi dengan demikian menjadi suatu aspek kritis tentang masyarakat dan gereja sejauh kritik itu diletakkan di bawah Firman Allah. Teologi itu kritis, karena teologi itu diletakkan di bawah terang Firman dalam iman dan diinspirasi oleh tujuan praktis sehingga terjalin dengan sejarah.<sup>102</sup> Gutiérrez melihat pentingnya menggunakan dasar-dasar tradisi untuk mengkritik tradisi itu sendiri. Suatu pemahaman mendasar tentang teologi, suatu peranan yang perlu untuk bebas dari segala bentuk keterasingan keagamaan.<sup>103</sup> Metode berteologi tidak berbasis pada pertanyaan-pertanyaan epistemologis, tetapi pada suatu analisis yang baik pada ekonomi dan aspek-aspek sosio-kultural. Kesadaran Gutiérrez akan alienasi keagamaan merupakan hasil konfrontasinya secara langsung dengan Marxisme.<sup>104</sup>

Hal yang membedakan Gutiérrez dengan Marxisme dalam konteks alienasi keagamaan ini didasarkan pada pemahaman Gutiérrez mengenai Firman Tuhan (*the Word of Lord*). Kriteria suatu refleksi kritis pada praksis itu dikatakan benar secara teologis terletak pada firman Tuhan, namun makna firman Tuhan atau kebenaran itu selalu relatif pada konteks. Gutiérrez sesungguhnya mengkritik teologi yang melihat sebuah kebenaran itu berlaku sekali untuk selamanya.<sup>105</sup>

Sebagai alternatifnya, Gutiérrez mengajak para teolog untuk menemukan firman Tuhan dalam perjuangan

<sup>102</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, hlm.11

<sup>103</sup> Ibid. hlm.12

<sup>104</sup> Ibid. hlm.13

<sup>105</sup> op.cit

pembebasan dalam sejarah. Artinya, bagaimana merefleksikan firman Tuhan itu dalam terang masa depan dan berpengharapan. Artinya refleksi dengan suatu pandangan untuk aksi yang mentransformasikan keadaan sekarang.<sup>106</sup> Para teolog pembebasan sering menyimpulkan inovasi metodologi mereka sebagai suatu pergeseran dari kriteria ortodoksi kepada ortopraksis. Teologi akademik dihasilkan dengan suatu metode yang berbasis pada suatu konsepsi kebenaran statis dan berkomitmen kepada suatu standar ortodoksi, sedangkan Teologi Pembebasan dihasilkan dengan suatu metode dan berkomitmen kepada ortopraksis.<sup>107</sup>

Persoalannya adalah, bagaimana menjelaskan perspektif teologi seperti itu dalam kaitannya dengan akta pembebasan? Teologi dalam perspektif Teologi Pembebasan adalah *"critical reflection on praxis"*, teologi adalah langkah ke dua, teologi menjelaskan apa yang telah terjadi di dalam sejarah. Definisi ini mengandung muatan politis. Teologi muncul dan terartikulasi dari suatu situasi politik. Kepentingan atau kepedulian ekonomi dan politik dari para teolog terefleksi dari pemikiran dan pendasaran teologi. Dengan demikian, teologi yang benar harus muncul dari praksis yang benar pula. Bonino mengatakan "pengetahuan yang benar bergantung pada melakukan yang benar".<sup>108</sup> Para teolog pembebasan sadar bahwa teologi memengaruhi analisis sosial. Analisis sosial tidak bisa netral. Analisis politik dan komitmen para teolog pembebasan secara mendalam dipengaruhi oleh komitmen teologis mereka.

---

<sup>106</sup> Ibid. hlm.15

<sup>107</sup> Dennis P. Mc Cann, *Christian Realism..*, hlm.160

<sup>108</sup> Adeney, "Ethics and Liberation Theology"

## 7. Allah dan sejarah manusia

Para teolog pembebasan menolak pemisahan antara sejarah keselamatan dengan sejarah sosial dan politik. Apa yang Allah kerjakan untuk menyelamatkan dunia tidak saja terwujud di dalam sejarah, tetapi sejarah itu sendiri. Sejarah manusia adalah akta progresif Allah yang membawa keselamatan. Sejarah keselamatan adalah jantung dari sejarah kemanusiaan. Nasib kemanusiaan secara historis mesti ditempatkan dalam horison sejarah keselamatan.

Bagi Gutiérrez, tidak ada dua sejarah, yang satu profan dan yang lain sakral. Lebih dari itu hanya ada satu nasib manusia yang *"irreversibly assumed"* oleh Yesus Kristus.<sup>109</sup> Gutiérrez memahami keselamatan sebagai pemberian Tuhan secara cuma-cuma/anugerah (*a free gift of God*) dan sebagai pemberian/warisan turun-temurun, di mana manusia mengalami kesempurnaan dengan melanjutkan karya penciptaan melalui kerja kerasnya. Bekerja, mentransformasi dunia adalah untuk menjadi manusia dan membangun masyarakat manusia; itu juga adalah untuk selamat".<sup>110</sup> Jadi teologi bagi Gutiérrez adalah antroposentris sehingga sejarah manusia adalah sejarah keselamatan. Semenjak Allah menjadi manusia, kemanusiaan dari setiap manusia dan sejarah adalah gelanggang karya Allah. Apa yang disebut sebagai yang profan, yang dilihat berada di luar gelanggang karya Allah, tidak ada.

Jadi karya Allah itu terjadi di dalam sejarah kemanusiaan. Dengan demikian, partisipasi dalam karya Allah dalam arena sejarah itu penting. Penekanan pada partisipasi itu tidak lain adalah panggilan dan tanggung jawab, ajakan untuk terlibat dalam akta pembebasan. Sejarah dalam relasi kepada

<sup>109</sup> Gustavo Gutiérrez, *A Theology...*, hlm.153

<sup>110</sup> Ibid. hlm.159

Kerajaan Allah adalah misi yang harus dipenuhi. Dalam relasi kepada Kerajaan Allah itu, sejarah adalah misi yang harus dijalankan, demikian Bonino seperti dikutip Adeney.<sup>111</sup>

Sejalan dengan Gutiérrez, menurut Bonino, Allah yang esa yang menggenapi sejarah. Dalam korelasi akta sejarah dengan Kerajaan Allah, pemerintahan Allah dilihat dalam sejarah manusia. Akta pemerintahan Allah itu mencakup ekspresi-ekspresi keadilan, perdamaian, kebebasan dan pertobatan. Bonino menulis “Tuhan membangun kerajaan-Nya dari dan di dalam sejarah manusia dalam keseluruhannya; tindakan-Nya adalah panggilan sekaligus tantangan kepada manusia. Respons atau jawaban manusia berlangsung dalam arena yang konkret dari sejarah baik pada aspek ekonomi, politik maupun ideologi”.<sup>112</sup>

Allah bukan hanya Allah yang memerintah, tetapi Allah yang mengarahkan sejarah untuk mendirikan keadilan dan kebenaran. Allah yang berpihak kepada orang-orang miskin dan membebaskan mereka dari perbudakan dan penindasan.<sup>113</sup> Akta pembebasan tidak lain adalah intervensi Allah di dalam sejarah. Tujuan aktivitas Allah bukanlah mendemonstrasikan kuasa-Nya, melainkan untuk membebaskan dan membuat keadilan terwujud. Memahami Allah sebagai Pembebas, berarti mengerjakan akta pembebasan, melakukan keadilan.<sup>114</sup> Miranda seperti dikutip Adeney memberikan suatu landasan eksegetis kepada penegasan Gutiérrez dan Bonino, bahwa untuk mengetahui dan mengasihi Allah, berarti melakukan keadilan kepada orang miskin

<sup>111</sup> Adeney, “Ethics and Liberation Theology”

<sup>112</sup> Jose Bonino, “Historical Praxis and Christian Identity”, *Frontiers of Theology in Latin America*, ed. Rosino Gibellini (New York: Maryknoll, Orbis Books, 1983), hlm.256

<sup>113</sup> Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History*, (New York, Maryknoll: Orbis Books, 1983), hlm.7

<sup>114</sup> Ibid. hlm.7-8

dan tertindas atau mengasihi semua manusia sama seperti mengasihi musuh.<sup>115</sup>

Jadi sejarah dalam perspektif Teologi Pembebasan dilihat terbuka ke depan, *"open ended history."* Sejarah dimengerti dalam pengertian ekskatologis. Dalam hubungan itu, maka upaya-upaya pembebasan diarahkan dengan iman dan pengharapan di dalam sejarah. Dalam perspektif penghayatan sejarah seperti itu, keyakinan Kristen menegaskan bahwa manusia hanya dapat mengatasi keterasingannya melalui campur tangan Allah.

## 8. Aktualisasi Pembebasan

Penekanan Teologi Pembebasan pada praksis merupakan titik sentral kepada spiritualitas pembebasan. Teologi yang berakar pada praksis adalah teologi yang terimplementasi dalam komitmen, solidaritas, dan doa. Gutiérrez menjelaskan bahwa, secara metodologis, teologi merefleksikan suatu cara dari iman yang hidup, berkaitan dengan mengikuti Yesus. Metodologi kita adalah spiritualitas kita. Metodologi menunjuk pada *"hodos"* yaitu "jalan". Jadi refleksi pada misteri Allah hanya mungkin dalam konteks mengikuti atau menjadi murid Yesus. Hanya ketika seseorang berjalan menurut Spirit, maka ia dapat berpikir dan memproklamasikan kasih Allah untuk setiap umat manusia.<sup>116</sup> Bagi Gutiérrez, iman adalah respons total manusia kepada Allah. Gutiérrez menulis, *"Iman bekerja melalui kemurahan hati; faith works through charity;* kasih adalah makanan dan kepenuhan iman, pemberian seseorang kepada yang lain,

<sup>115</sup> Adeney, "Ethics and Liberation Theology"

<sup>116</sup> Gutiérrez, *We Drink From Our Own Wells*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1944), hlm.136

dan sebaliknya pula. Ini adalah dasar dari praksis kekristenan, sebagai wujud praksis kehadirannya di dalam sejarah”.<sup>117</sup>

Diskursus iman (teologi) tidak dapat dipisahkan dari komitmen Kristen kepada dunia, suatu komitmen dan solidaritas untuk melayani orang lain. Diskursus iman adalah suatu ekspresi bahwa suatu komunitas Kristen memiliki imannya kepada suatu peristiwa di dalam sejarah. Diskursus iman adalah suatu upaya untuk mengerti iman dalam praksis sejarah dan pembebasan orang-orang miskin, eksploitasi kelas, keterasingan kelompok etnis dan kebudayaan yang dimarginalisasi. Pemahaman iman dari dalam praksis sejarah ini membawa kepada suatu proklamasi injil sebagai inti praksis. Jadi diskursus iman dalam perspektif pembebasan tidak lain adalah respons kepada Allah yang teraktualisasi dalam proses pembebasan.

Keterlibatan dalam proses pembebasan berarti solidaritas dengan mereka yang tertindas, dan terlibat dalam perjuangan mereka untuk sebuah emansipasi kemanusiaan. Solidaritas dan keterlibatan itu karena kesadaran tentang sejarah keselamatan sebagai suatu proses pembebasan yang terus berlangsung. Keterlibatan dalam perjuangan dengan mereka yang tertindas tidak cukup hanya dengan kategori-kategori teologis, tetapi diperlukan suatu spiritualitas, yakni spiritualitas pembebasan; spiritualitas adalah suatu cara yang konkret, diilhami oleh roh Allah yang hidup; bentuk terbaik dari hidup di hadapan Tuhan, solidaritas dengan semua manusia, dengan Tuhan dan dalam relasi dengan sesama manusia.”<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Idem., *A Theology of Liberation...*, hlm.6-7

<sup>118</sup> Ibid. hlm.28

## 9. Analisis sosial dan Pembebasan

Berbicara tentang analisis sosial dan pembebasan, perlu sekali untuk memahami lebih jauh mengenai konsep development atau pembangunan dan implikasinya bagi pembebasan.

Tahun 1950-an merupakan periode pembangunan bagi bangsa-bangsa Amerika Latin. Periode ini menandai perubahan secara drastis, di mana teknologi dan kapital atau modal asing serta perencanaan ekonomi membanjiri bangsa-bangsa Amerika Latin yang miskin dan menderita. Membangun berarti berorientasi pada suatu model abstrak dari masyarakat atau bangsa-bangsa yang lebih maju. Masyarakat modern atau masyarakat industri merupakan model yang harus diikuti oleh negara-negara sedang berkembang.

Kebijakan atau rekayasa pembangunan telah menimbulkan ketergantungan Amerika Latin pada perdagangan luar negeri; perubahan dari ekspor bahan mentah kepada impor bahan-bahan manufaktur; program substitusi industri lokal dengan produksi bahan-bahan konsumsi. Faktanya adalah kebijakan pembangunan (dari luar) tidak mencapai hasil yang diinginkan. Dua faktor dominan yang saling berpengaruh yakni, modal dan teknologi.

Bangsa-bangsa Amerika Latin berada di bawah kontrol bangsa-bangsa Barat yang berkuasa secara industri. Mereka mendikte keuangan dan pengalihan teknologi yang memberi keuntungan lebih banyak kepada mereka yang melakukan kontrol pasar internasional. Bangsa-bangsa yang sedang membangun tetap bergantung. Dislokasi sosial terjadi bagi mereka yang berpindah dari desa ke kota. Mereka menjadi pekerja dengan upah rendah. Elite lokal bekerja-sama dengan

kepentingan luar negeri, terjadi eksploitasi tenaga manusia. Jurang yang kaya dan miskin semakin lebar. Kemiskinan menjadi fakta dari sebuah kebijakan pembangunan. Situasi ekonomi berjalan bergandengan dengan situasi politik. Pemerintah yang berada pada ikatan ketergantungan menjadi lebih otoriter untuk memelihara tatanan ekonomi yang ada dengan bangsa-bangsa yang secara ekonomi berkuasa, dan untuk melakukan perubahan ekonomi dan politik.

Analisis sosial pembebasan lahir sebagai suatu upaya memetakan kegagalan developmentalisme di Amerika Latin. Pembangunan telah menciptakan secara sadar dominasi dan ketergantungan. Pendekatan pembangunan tidak mampu menginterpretasi evolusi sosial, ekonomi, politik dari Amerika Latin. Pendekatan pembangunan dan modernisasi tidak cukup menjawab kompleksitas masalah dan aspek-aspek konfliktual yang tidak dapat diabaikan dari proses secara keseluruhan. Bonino, seperti dikutip Adeney mengatakan:

Produksi tidak dapat mengatasi lonjakan populasi dengan demikian nasib kaum marginal makin buruk. Akibatnya kerusuhan sosial terjadi di benua di mana kekuasaan yang populis diganti dengan bantuan dari USA oleh kekuatan militer pemerintah yang represif untuk menjamin stabilitas investasi asing.<sup>119</sup>

Sejalan dengan Gutiérrez, Bonino juga melihat bahwa teori pembangunan yang diaplikasikan kepada negara-negara dunia ketiga terletak pada analisis yang tidak historis dan mekanistik. Kegagalan teori pembangunan oleh Gutiérrez dapat disimpulkan karena dinamika dunia perekonomian dilakukan secara bersamaan untuk meningkatkan kesejahteraan kepada yang sedikit dan kemiskinan kepada yang

---

<sup>119</sup> Adeney, "Ethics and Liberation Theology"



banyak.<sup>120</sup> Terkait dengan teori ketergantungan Gutiérrez mengatakan:

Perkembangan negara-negara miskin, sesuai fakta sejarah, muncul sebagai akibat dari pembangunan di negara-negara lain. Dinamika ekonomi kapitalis memunculkan penguatan pusat daripada periphery, secara langsung berdampak pada penjejahteraan sekelompok kecil orang dan ketidakseimbangan sosial, ketegangan politik dan kemiskinan kepada orang banyak.<sup>121</sup>

Amerika Latin lahir dan berkembang dalam konteks ketergantungan. Bangsa-bangsa Amerika Latin masuk ke dalam sejarah pembangunan dari sistem interdependensi secara universal, sebagai masyarakat yang bergantung. Situasi ketergantungan ini adalah basis untuk pemahaman yang benar mengenai keterbelakangan di Amerika Latin. Gutiérrez mengatakan, negara-negara Amerika Latin sejak awal dan seterusnya akan ada dalam ketergantungan.<sup>122</sup>

Teori pembangunan harus dapat memperhitungkan situasi ketergantungan itu, dan kemungkinan untuk bebas dari ketergantungan itu. Hanya dalam konteks riil, suatu teori dapat diterima dan diimplementasikan.<sup>123</sup> Pembebasan Amerika Latin, lebih jauh dari hanya mengatasi ketergantungan ekonomi, sosial, politik. Pembebasan memiliki makna dan artinya yang luas. Pembebasan yang mensyaratkan adanya pembangunan yang otentik, transformasi sosial yang luas dan radikal untuk membangun suatu masyarakat baru; proses emansipasi manusia dalam sejarah, pembangunan manusia secara baru.<sup>124</sup> Hakikat dari proses

<sup>120</sup> Gustavo Gutiérrez, *A. Theology of Liberation*, hlm.24-25

<sup>121</sup> Ibid. hlm.84

<sup>122</sup> op.cit

<sup>123</sup> Ibid. hlm.88

<sup>124</sup> Ibid. hlm.91

konsentisasi adalah membangun suatu masyarakat baru, bebas dari ketergantungan dan penindasan. Gereja-gereja Amerika Latin dihadapkan dengan realitas dari situasi yang tertindas. Akibatnya Gereja tidak dapat lagi menyibukkan diri hanya dengan soal-soal kelembagaan dan kepentingannya sendiri. Gereja dipaksa untuk memberikan responsnya dengan cara yang lebih radikal.

PT KANISIUS

## *Bagian Ketiga*

### **Stanley Hauerwas: Gereja sebagai Masyarakat Yang Khas**

#### **1. Etikus yang selalu skeptik**

Stanley Hauerwas adalah seorang Profesor Teologi-Etika di Duke University. Ia menamatkan pendidikan sarjananya pada Yale Divinity School (1965), dan pendidikan MA, serta M. Phil. dan Ph.D. diperolehnya dari Yale University Graduate School (1968). Ia pertama kali menjalankan tugasnya di Southwestern University, Georgetown, Texas. Sebelum bergabung di Duke University (1984), ia juga mengajar di Augustana College dan University of Notre Dame. Ia sering mengajar di berbagai universitas di Amerika, bahkan sepanjang tahun 2000-2001 ia menjadi dosen di University of St. Andrews, Scotlandia.

Ia memusatkan perhatiannya pada masalah-masalah etika, tetapi di dalam semuanya itu, ia mengembangkan sebuah teologi yang kritis bahkan sikap kritis itu membimbingnya melihat berbagai isu politik, perang, dan perdamaian (kasus Vietnam), etika-medis, dan pelayanan

mental. Oleh Majalah Time di tahun 2001, ia disebut sebagai "America's Best Theologian". Bukunya *"A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic"*, merupakan salah satu dari 100 buku agama yang penting di abad ke-20. karya-karya terbarunya yang turut dipublikasi antara lain, *"With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology"* (Brazos, 2001), karya editingnya *"Dissent from the Homeland: Essays after September 11"* (Duke University Press, 2003), dan *"Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence"* (Brazos, 2004).

Hauerwas mengatakan, saya tidak sepatasnya disebut sebab banyak ide saya, saya pinjam dari orang lain.<sup>125</sup> Kutipan ini menjelaskan bahwa Hauerwas mempunyai hubungan dengan para pemikir lain dalam pengembangan pemikirannya. Kendati demikian, fokusnya yang utama adalah untuk memahami bagaimana keyakinan Kristen dapat mengakui kebenaran tanpa mereduksi pemahaman mengenai apa yang dalam kenyataannya dipercayai oleh orang Kristen.<sup>126</sup>

Dalam karier akademik maupun pergumulan imannya, ia cukup diresahkan dengan pertanyaan tentang kebenaran Kristen. Untuk itu ia memulai karier akademiknya dengan belajar teologi sistematik, khusus konsentrasinya pada persoalan sejarah, sebagai cara untuk mengerti bagaimana Allah bertindak di dalam sejarah, khususnya dalam pribadi Yesus Kristus. Perkembangan selanjutnya memperlihatkan sikap skeptisnya tentang teologi sistematik. Sikap skeptis ini tidak terlepas dari pengaruh Julian Hartt I. Hauerwas

---

<sup>125</sup> Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, (London. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), hlm.xxv

<sup>126</sup> Ibid. hlm.xix.

melihat bahwa “sistem” dalam abad ke-19, setidaknya tidaknya mendistorsi karakter teologi sebagai suatu disiplin gereja. Ia melihat keterbatasan dalam teologi termasuk asumsi-asumsi positivistiknya. Hauerwas kemudian memutuskan untuk menekuni Etika Kristen, untuk mencoba memberi makna kepada perbedaan-perbedaan keyakinan Kristen. Kepedulianya terhadap etika Kristen juga dipengaruhi oleh warisan metodisnya.<sup>127</sup>

Hauerwas juga menggeluti pemikiran-pemikiran R.H. Niebuhr. Bagi Hauerwas, pemahaman Niebuhr mengenai etika benar. Ia memberi suatu fenomenologi tentang pengalaman moral, kepada keberadaan manusia dan kepada pemahaman Kristen tentang relasi kepada Allah. Kendati demikian Hauerwas membantah beberapa presuposisi Niebuhr. Hal itu terlihat jelas pada penilaian karya Niebuhr, *“The Meaning of Revelation”*, yang antara lain memuat isu Kristologi, begitu pula karyanya, *“Radical Monotheism and Western Culture”*. Bagi Hauerwas, konsep Allah dalam *Radical Monotheism* dan *Western Culture* telah kehilangan karakteristik untuk dapat diidentifikasi dengan suatu umat khusus dan sejarah mereka yang distingtif. Baginya polarisasi dalam kedua buku tersebut secara tidak langsung menjelaskan adanya ketergantungan dalam kehidupan Niebuhr di antara partikular versus universal, antara *historical* versus *transendental*, antara gereja sebagai sekte versus gereja secara universal<sup>128</sup>

Menurut Hauerwas, polarisasi pemikiran Niebuhr merupakan suatu alternatif. Dalam hubungan itu, Hauerwas mengambil posisi partikular. Dengan posisi ini, ia bermaksud memberi tekanan pada makna kehidupan, dan kematian Kristus bagi hidup dan pemikiran Kristen. Di bawah pengaruh

---

<sup>127</sup> Ibid. hlm.xx

<sup>128</sup> Ibid. hlm.xxi

Hans Frei dan Karl Barth, Hauerwas tiba pada kesimpulan bahwa, kristologi-kristologi orthodox gagal bersikap adil kepada gambaran Alkitab tentang Yesus. Sesungguhnya minat awal Hauerwas kepada “*narrative*” muncul dalam hubungan dengan pemikiran gereja awal bahwa, narasi adalah cara yang tepat untuk mengungkapkan apa yang mereka mengerti sebagai signifikansi [kehadiran] Yesus.<sup>129</sup>

Pengaruh Wittgenstein tidak dapat dikatakan kecil bagi Hauerwas, terutama gagasannya mengenai filsafat, posisi, ideas, dan teori. Melalui Wittgenstein dan David Burrell, Hauerwas belajar dan mengerti filsafat-terapeutik. Ia juga mengembangkan minatnya tentang sejarah serta isu-isu filsafat seperti relasi pikiran-tubuh dan motivasi. Wittgenstein menolongnya memahami bahwa pikiran tidak berhubungan dengan tubuh sebagai suatu hubungan sebab-akibat, pikiran bukanlah hal yang singular. Selain itu, Wittgenstein menyadarkannya pula bahwa karya para teolog terletak pada bahasa yang digunakan orang-orang percaya. Minat teologis dan filsafatnya dikejutkan pula oleh pengaruh James Gustafson, yang melihat bahwa etik-teologi harus berfokus pada karakter dan kebajikan, yang menggerakkan hakikat pengalaman moral Kristen, korelasi di antara pengetahuan tentang Allah dan tentang diri, suatu korelasi yang telah ditunjukkan Calvin, dan hal ini dapat diekspresikan dari karakter dan kebajikan.

Pergulatannya dengan Aquinas, menolongnya mengembangkan agenda teologinya. Hauerwas menyimpulkan bahwa Aquinas bukanlah seorang etikus *natural law*, melainkan seorang yang melihat kebajikan-kebajikan teologis dapat menolong kita mengerti dan membentuk kehidupan kita.

---

<sup>129</sup> Ibid. hlm.xxi

## 2. Kebajikan sebagai presuposisi Etika Kristen

Pada karya pertamanya, *“Character and the Christian Life,”* Hauerwas mengatakan bahwa dengan menguraikan gagasan tentang *“Character”*, kita dapat mencapai suatu ide yang lebih baik tentang bagaimana keyakinan Kristen memaknai dan mengajari kehidupan kita. Dalam karya tersebut, Hauerwas menggunakan tema *“sanctification”* yang menjelaskan hakikat karakter Kristen secara lebih konkret.

Hauerwas sadar akan peran dan fungsi sebagai etikus. Memperoleh gelar Ph.D. dalam bidang etik di Yale, meyakinkannya secara profesional untuk menolong orang lain, melihat bagaimana terjadi inkonsistensi dalam iman dan keyakinan mereka. Menjadi etikus bagi Hauerwas lebih dari sekadar menjadi seorang ekspositor. Kesadaran ini mengantarnya mulai menekuni karier mengajar dengan fokus pada isu-isu perang Vietnam dan mulai menggeluti novel-novel filsafat Iris Murdoch. Kritik Murdoch tentang pretensi filsafat kontemporer mengenai objektivitas serta tekanannya pada *vision* sebagai cap kehidupan moral, menyadarkannya untuk melihat sesuatu yang hilang dari banyak ajaran tentang kebajikan. Analisis Hauerwas mengenai pengertian Murdoch tentang *vision* memberikan konteks bagi suatu reintroduksi mengenai kepedulian kehidupan moral Kristen.

Dengan pengaruh Murdoch, Hauerwas menyimpulkan bahwa, pertanyaan *“etikal”* yang lebih luas mencakup *vision*; menjadi seorang Kristen mencakup lebih dari hanya membuat keputusan-keputusan tertentu. Hauerwas menulis, bahwa etik adalah cara untuk menghampiri dunia, etika adalah belajar melihat di dunia di bawah kuasa Tuhan. Tingkah laku etik Kristen tidak dapat secara sederhana dipahami sebagai sikap pengasih (*loving attitude*), tetapi melekat dan

memosisikan diri dalam respek kepada penegasan dasar tentang Allah dan manusia.

Orang-orang Kristen tidak secara mudah percaya presuposisi-presuposisi tertentu tentang Allah, melainkan belajar untuk menghampiri realitas. Ini mensyaratkan latihan dari perhatian dan kepedulian yang secara konstan mengaitkan pengalaman dengan visi kita.<sup>130</sup> Kesulitannya mengerti Murdoch terletak pada kecenderungan platonik Murdoch, menggunakan bahasa yang selalu mendistorsi visi kebenaran. Kendati demikian, hal itu membantunya untuk mengerti bagaimana kebajikan mengajarkan kita melihat dunia tanpa ilusi atau tanpa pengharapan yang salah.

Sambil menggeluti isu-isu perang Vietnam, Hauerwas menilai *Christian Realism* seperti dikemukakan Reinhold Niebuhr merupakan sesuatu yang terbaik dalam etika Kristen. Ia menilai *Christian Realism* cukup menyumbang bagi masalah-masalah diskriminasi moral, misalnya apa yang dikemukakan oleh Ramsey tentang perang yang adil, menolong suatu kebijakan sosial. Akan tetapi Hauerwas menemukan bahwa posisi Reinhold tidak cukup menjadi sumber secara kritis untuk mengerti perang Vietnam. Dengan pengetahuan teori sosial dan politik, Hauerwas semakin menyadari ketidakcukupan realisme Reinhold, yang melegitimasi pluralisme dan keseimbangan kekuasaan sebagai norma dari sebuah politik yang baik.<sup>131</sup>

Pertanyaan Hauerwas terhadap Reinhold bukan terhadap status teori tertentu tentang demokrasi pluralis, tetapi tentang liberalisme sebagai filsafat publik Amerika. Berkaitan dengan pertanyaan itu, untuk pertama kalinya, Hauerwas dapat mengerti dan menghargai kritik Marxist terhadap

<sup>130</sup> Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue*, (Notre Dame: IND, 1974), hlm.45-46

<sup>131</sup> Idem, *The Peaceable Kingdom*, hlm.xxiii



Amerika sebagaimana juga Reinhold, kritiknya terhadap optimisme liberal dan romantisme, sebagai paradigma liberal Amerika. Menghadapi isu-isu tersebut, kepeduliannya adalah bagaimana menemukan etika sosial Kristen yang konstruktif untuk memahami gereja dengan integritas dirinya, ketimbang hanya sebagai suatu institusi untuk mengupayakan demokrasi secara lebih baik.<sup>132</sup> Hauerwas merasa kesulitan untuk mengerti Reinhold. Hal ini terkait dengan tekanannya pada karakter (*character*) dan kebajikan (*virtue*). Bagi Hauerwas, Reinhold memberi ruang yang kecil untuk pertumbuhan kehidupan Kristen. Apa yang lemah dari Reinhold, yang lemah dari *character* dan *virtue* adalah membangun karakter dan kebajikan komunitas. Ia sadar bahwa mengembangkan suatu perspektif etika kebajikan atau etika *virtue* mempunyai implikasi-implikasi yang bersifat sektarian.

Di Universitas Notre Dame, Hauerwas menggeluti secara serius pemikiran-pemikiran John Howard Yoder. Bagi Hauerwas, Yoder memberikan sebuah tantangan fundamental, sebagaimana apa yang telah dipikirkannya mengenai etika Kristen. Hauerwas melihat bahwa pemikiran Yoder tentang gereja sebagai sebuah komunitas memperlihatkan bahwa Yoder telah berpikir tentang sebuah etika kebajikan atau *ethics of virtue*.<sup>133</sup> Namun demikian, Hauerwas tetap bersikap kritis kepada Yoder. Menurutnya, eklesiologi Yoder tidak dapat berfungsi sebagai bagian dari pengertiannya tentang Yesus dan tentang anti kekerasan sebagai cap kehidupan Kristen.

Hauerwas memang ingin menjadi seorang pasifist karena tujuannya adalah, bahwa etika harus berpengaruh secara luas. Namun akhirnya, Hauerwas juga mengakui bahwa,

---

<sup>132</sup> Ibid. hlm.xxiii

<sup>133</sup> Ibid. hlm.xxiv

garis utama ajaran Yoder tentang Yesus dan korelasinya dengan etika anti kekerasan adalah benar. Hauerwas melihat aspek kemuridan mensyaratkan kehidupan Kristen yang aktif menciptakan kondisi-kondisi keadilan dan perdamaian. Ia mengakui bahwa Yoder menolaknya mengerti bahwa ada sesuatu yang secara dalam mendistorsi karakter dari etika modern. Kemajuan filsafat dalam epistemologi dan filsafat pengetahuan meyakinkan dia bahwa, teologi dan etika tidak membutuhkan fondasi-fondasi yang tidak bersifat historis.

### 3. *Narrative*: model etika yang rasional

Pengaruh Bernard William dan Alsdair MacIntyre tidak dapat dikatakan kecil bagi Hauerwas. Kritik mereka terhadap etika filsafat kontemporer menolaknya memahami bahwa, meniadakan suatu fondasi tidak harus mengakibatkan hilangnya rasionalitas dalam etika. MacIntyre juga membangun suatu alternatif konstruktif yang memberi apresiasi tentang arti positif gereja berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan metodologi dan etika.

Penekanan penting Hauerwas adalah pada “*narrative*”. Penekanan ini berkaitan dengan pengertian naratif itu dalam hubungan dengan isu-isu teologi dengan filsafat pikiran dan tindakan. Hauerwas menulis, “semakin saya berpikir tentang masalah menggambarkan suatu tindakan, maka saya semakin yakin akan tekanan pada karakter dalam hal tertentu. Tentu saja tekanan pada karakter melibatkan dimensi narasi.” Dalam upayanya menyatukan semua tema itu, Hauerwas ternyata menemukan naratif sebagai sebuah konsep yang mendasar. Namun ia mengakui bahwa, naratif terancam menjadi suatu permainan kata-kata demi suatu daya tarik teologi dan etika baru. Menurutnya, ia tidak bermaksud membangun sebuah teologi *narrative*. Dengan baik Hauerwas menulis:

Teologi itu sendiri bukan mengatakan suatu cerita; walau ia adalah suatu refleksi kritis atas sebuah cerita; atau lebih daripada itu, ia adalah sebuah tradisi masa lampau, saat ini dan pencarian ke masa depan. Karena itu adalah salah untuk menganggap bahwa penekanan saya pada naratif merupakan fokus utama sikap saya sejauh ini seperti saya dapat katakan sebagai sebuah posisi. Tetapi naratif adalah konsep yang membantu menjelaskan relasi antara berbagai tema yang saya kembangkan untuk memberi suatu gagasan konstruktif tentang moral kehidupan Kristen.<sup>134</sup>

Apakah Hauerwas menulis sebagai seorang Katolik atau seorang Protestan? Ia sendiri mengatakan tidak tahu. Ia juga menyatakan ketidakpercayaannya bahwa teologi yang benar tidak terletak pada apakah teologi itu Protestan atau Katolik. Objek penelitian teologi sangat sederhana yaitu Allah, bukan Katolik dan juga bukan Protestan. Ia katakan, “teologi saya adalah Katolik dan berpengaruh juga pada agama Protestan dan Katolik yang membentuk gereja [yang] Katolik [am].<sup>135</sup>

Hauerwas yakin bahwa keyakinan metodisnya seperti tradisi Kristen lainnya, dengan keterbatasannya dan kemungkinannya, menolong membangkitkan kita menjadi anggota gereja Kristus. Ia sangat bersikap kritis bahkan anti liberalisme, anti teologi liberal, etika liberal, anti gereja-gereja liberal. Ia menggunakan istilah atau pengertian militer seperti “*dispatches front and engagements*”, untuk menandakan bahwa ia adalah seorang yang berperang melawan liberalisme atas nama “*virtue*” dan “*character*” dan karenanya ia menggunakan alat untuk melawannya, yakni “*teologi narrative*”.<sup>136</sup> Hauerwas menaruh perhatian pada apa

<sup>134</sup> Ibid. hlm.xxv

<sup>135</sup> ibid.

<sup>136</sup> Max L. Stackhouse, “Liberalism Dispatched vs Liberalism Engaged” (The Christian Century, Oktober, 18, 1995).

yang George Lindbeck, salah seorang gurunya, sebut sebagai ekspresi eksperimental, yang memandang bahwa teologi pada dasarnya adalah ekspresi dari apa yang dialami secara subjektif.<sup>137</sup>

Memang ada similaritas (kesamaan) antara proposal Lindbeck dan Hauerwas. Bagi Lindbeck, kekristenan pada hakikatnya tidak mencari kuasa kultural dan sosial. Ambisi ini dilarang bagi pelayanan dari seorang Mesias yang tersalib. Namun demikian misi kultural dan sosial seharusnya tetap menjadi sesuatu yang merupakan produk dari keimanan komunitas Kristen dalam menghampiri kehidupan dan bahasanya sendiri termasuk pelayanan kepada orang lain.<sup>138</sup> Proposal ini memiliki kesamaan dengan proposal Hauerwas mengenai gereja yang harusnya membangun etika sosial dan bukannya membentuk kebijakan sosial. Lindbeck juga mempunyai agenda serupa, yakin mengusulkan gereja menjadi kantong komunal (*communal enclaves*), yang peduli dengan sosialisasi, tetapi tidak kepada hak-hak sosial. Fokus adalah pada pelayanan kasih dan bukan keadilan sosial.

Hauerwas menghargai pandangan Lindbeck, namun ia lebih jauh dengan mencakup liberalisme, pandangan bahwa teologi harus meresponi tantangan intelektual dan sosial dewasa ini, terutama realitas ekonomi dan politik.<sup>139</sup> Tentu saja sikap anti liberalisme dapat saja dipersoalkan. Kritik Max L. Stackhouse terhadap Hauerwas, bahwa defenisinya mengenai liberal terlalu sempit dan juga terlalu luas. Bagi Stackhouse, kekristenan tidak secara sederhana sebagai agama yang *given*. Kekristenan menuntut interpretasi yang kritis dan mengawinkan teologi secara sosial di mana filsafat

---

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Dieter T. Hessel, (eds.), *The Church's Public Role*, hlm.5.

<sup>139</sup> Max L. Stackhouse, *ibid.*,

dan etik serta analisis sosial memainkan peranan yang menentukan.<sup>140</sup>

#### 4. Gereja Sebagai Komunitas Yang Khas (*Distinctive Society*): Perspektif Hauerwas

Fokus perhatian Hauerwas yakni pada kehidupan Yesus yang menjadi pusat moral bagi pembentukan kehidupan Kristen. Bagaimana sebuah kerangka etika Kristen dapat menolong pemahaman mengenai signifikansi moral dari kehidupan Yesus dalam kerangka pembentukan kehidupan Kristen. Bagaimana orang Kristen atau gereja menemukan kembali tugas sosialnya yang paling penting dengan jalan “menjadi komunitas yang kapabel dalam mendengar cerita tentang Tuhan yang ditemukan di dalam kitab suci dan hidup dengan cara yang penuh iman sesuai cerita itu”.<sup>141</sup> Itulah sebabnya, mengapa Hauerwas memberi tekanan pada standar etika Kristen, signifikansi naratif, sejarah kemanusiaan, dan sifat kita yang penuh dosa.<sup>142</sup>

##### a. Problematik

Semua refleksi etik menjadi relatif pada suatu tempat dan waktu tertentu. Tidak saja problema etik, tetapi juga hakikat dan struktur etik, dipengaruhi oleh partikularitas dan keyakinan suatu masyarakat. Etik selalu mensyaratkan suatu *adjective*. Kepedulian Hauerwas ialah, bagaimana seharusnya posisi Etika Kristen dalam konteks sebuah dunia yang mengalami kebangkrutan dan fragmentasi moral, dan mengalami kekerasan? Bagaimana keyakinan-keyakinan Kristen menjadi benar tanpa mengalami distorsi atau dire-

<sup>140</sup> Ibid.

<sup>141</sup> Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, (Notre Dame: University of Notre Dame, Press, 1981), hlm.1

<sup>142</sup> Idem, *The Peaceable Kingdom...*, hlm.71

duksi. Menghadapi situasi kebangkrutan dan fragmentasi moral, respons etika cenderung menjadikan manusia hanya sebagai subjek sebagaimana dengan dogmatisme. Hal ini telah menimbulkan keraguan dan kebingungan keyakinan moral bertambah serius, padahal etika seharusnya mampu memberikan kekuatan untuk mencegah dunia ini dari kejatuhannya ke dalam kekacauan moral yang serius.<sup>143</sup>

Dalam dunia yang secara moral *chaos*, diperlukan usaha untuk memformulasi suatu moralitas universal yang mampu membawa keteraturan serta menguatkan perdamaian. Namun universalitas moral seperti itu hanya mungkin dibangun ketika orang-orang Kristen mengenakan dengan kuat keyakinan partikularitasnya. Hauerwas berkata,

“Orang-orang Kristen punya komitmen kepada dunia yang damai, percaya bahwa damai atau perdamaian itu mungkin tercipta, hanya sebagaimana kita belajar mengakui dan melayani Tuhan yang dikenal di dalam sejarah. Karenanya, Etika Kristen harus mempertahankan pentingnya kualitasnya, atau keunikannya, karena perdamaian itu terwujud, dan tercipta di dalam dunia pada basis pemerintahan Allah yang telah nyata dalam kehidupan Yesus dari Nazaret.”<sup>144</sup>

Menurut Hauerwas, dalam dunia yang mengalami fragmentasi moral dan *chaos*, terdapat kecenderungan memberi tekanan pada dua karakter dominan dari etika, yaitu tekanan pada kebebasan dan otonomi dan upaya untuk melindungi fondasi kehidupan moral dari sudut sejarah dan komunitas.

Kecenderungan ini menimbulkan kekhawatiran Hauerwas bahwa upaya mencari suatu fondasi moral oleh

---

<sup>143</sup> Ibid. hlm.3

<sup>144</sup> Ibid. hlm.5

banyak pemikir agama dan etika dapat mengakibatkan keyakinan-keyakinan agama secara moral dinomorduakan. Hauerwas mengatakan, “apabila partikularitas keyakinan Kristen dinomorduakan untuk fondasi moral, maka kita akan kehilangan momentum menjadi pembawa damai (*a peaceable people*)”<sup>145</sup>

Menyangkut privatisasi agama, ia berpendapat bahwa bila agama tidak mempertimbangkan persoalan kebenaran, signifikansi agama akan direduksi demi fungsionalisasi agama. Hal ini dapat menjadi sumber penguatan krisis personal atau krisis hubungan interpersonal. Gereja akan menjadi sama dengan strata atau organisasi-organisasi ekonomi. Kecenderungan untuk menekankan aspek fungsional agama dapat mengakibatkan hilangnya substansi keagamaan. Hauerwas juga mengkritik konsep *civil religion* yang tidak memberi ruang bagi keyakinan agama yang partikular, tetapi hanya toleransi keagamaan. Kecenderungan ini mengakibatkan keyakinan partikularitas agama mengalami privatisasi dan kehilangan peran sosialnya.<sup>146</sup> Situasi keagamaan dan realitas moralitas modern memberi isyarat paling jelas dari “krisis” yang dihadapi Etika Kristen. Untuk itu mesti ada kepastian dan kemutlakan kebenaran serta nilai-nilai absolut untuk menopang kekosongan atau kehampaan dalam peradaban modern. Hauerwas menulis:

Tugas etika Kristen bukanlah membantu kita melihat bagaimana keyakinan kita itu merupakan suatu moralitas. Kita pertama-tama tidak memercayai hal-hal tertentu mengenai Allah, Yesus, dan Gereja, dan kemudian memperoleh implikasi etik dari kepercayaan-kepercayaan ini. Keyakinan kita mencerminkan moralitas kita, dan

---

<sup>145</sup> Ibid.,h.12

<sup>146</sup> Ibid.,h.13

kepercayaan kita adalah tindakan kita. Orang Kristen hendaknya tidak menyelidiki implikasi dari perilaku, sebab kehidupan moral kita adalah proses di mana keyakinan kita dari karakter kita itu menjadi kebenaran.<sup>147</sup>

## **b. Karakter “Narrative” Etika Kristen**

Mengapa Etika Kristen memerlukan makna penting kekristenan? Menurut Hauerwas karena Etika Kristen merefleksikan suatu sejarah umat yang partikular. Sebagai umat kita adalah manusia berdosa.<sup>148</sup> Teologi naratif atau etika naratif penting bagi Hauerwas dan cukup berpengaruh terhadap banyak pemikir Etika. Hauerwas mengalihkan perhatian dari metode pengambilan keputusan dan dari pertanyaan-pertanyaan kebijakan publik kepada isu-isu karakter moral orang-orang Kristen dan Gereja. Hakikat etika Kristen ditentukan oleh fakta bahwa, keyakinan Kristen mengambil bentuk suatu cerita (*story*), serangkaian cerita yang merupakan suatu tradisi yang membentuk suatu komunitas. Hauerwas mengatakan, etika Kristen tidak dimulai dengan menekankan aturan atau hukum, tetapi mengundang perhatian kita terhadap narasi yang menceritakan karya penciptaan Allah.<sup>149</sup> Menurutny tidak ada jalan yang lebih fundamental untuk berbicara tentang Allah daripada di dalam cerita (*story*). Narasi bukan aspek kedua untuk pemahaman kita tentang Allah, tidak ada yang dapat dipisahkan dari *story*. Naratif adalah jalan untuk belajar tentang Allah sebagai inti.<sup>150</sup>

Tekanan pada narasi memperlihatkan bahwa dokumen-dokumen penting bagi kehidupan komunitas Kristen meng-

---

<sup>147</sup> Ibid, hlm.16

<sup>148</sup> Ibid.,h.17

<sup>149</sup> Ibid.,h.24

<sup>150</sup> Ibid. hlm.25, 26, 28-29



ambil bentuk suatu narasi. Signifikansi naratif bagi refleksi teologis bukan saja tentang sumber-sumber Alkitab, tetapi mencakup dimensi yang luas, seperti hakikat tentang Allah, diri, dunia, dan sesama. Hauerwas berkata, “Kita adalah umat yang penuh dengan cerita sebab Tuhan yang menjadikan kita pun penuh dengan cerita, Dia hanya bisa kita ketahui ketika kita membentuk karakter kita sejalan dengan karakter Tuhan.”<sup>151</sup>

Dengan penekanan pada narasi, maka tugas utama Etika Kristen yakni menolong orang-orang Kristen atau gereja memandang dunia dengan benar. Etika Kristen membantu dalam menemukan arti menjadi murid beriman yang memandang dunia sebagai ciptaan Allah. Menjadi seorang Kristen bukan secara prinsip taat kepada sejumlah perintah atau aturan, tetapi belajar bertumbuh ke dalam cerita Yesus sebagai bentuk pemerintahan Allah sehingga kita harus belajar menjadi murid.<sup>152</sup>

Hauerwas juga menekankan perlunya kesadaran memahami keberadaan diri sebagai orang berdosa. Hanya dengan kesadaran itu disertai pemahaman tentang dosa, membantu menemukan identitas yang benar, dengan memosisikan diri dalam kehidupan Allah sebagaimana yang dinyatakan melalui hidup, kematian, dan kebangkitan Yesus Kristus. Hanya dengan menyadari keberadaan sebagai pendosa, manusia dapat menerima penebusan. Menurut Hauerwas, “dosa adalah usaha positif untuk melampaui kuasa kita sebagai makhluk, yang terwujud melalui kesombongan dan hawa nafsu kita, namun secara mendasar adalah bentuk penipuan diri”.<sup>153</sup> Dosa yang utama adalah asumsi bahwa

<sup>151</sup> Idem., *Community*, hlm.91

<sup>152</sup> Idem., *The Peaceable Kingdom*, 30.

<sup>153</sup> <sup>29</sup> Ibid. hlm.46.

manusia adalah pencipta sejarah melalui mana manusia memiliki karakter dirinya.

Tidak ada titik tolak yang netral dari mana suatu refleksi kehidupan moral dapat dimulai. Etika Kristen mulai dan berakhir dengan tetap sadar akan cirinya yang unik, "*the qualifier Christian*." Etika Kristen harus mulai dengan penegasannya tentang Allah yang diciptakan oleh suatu komunitas khusus (*a peaceable people*). Keberadaan diri pribadi telah dibentuk secara naratif, dan itulah hakikat menjadi manusia yang historis. Menjadi manusia historis artinya kemampuan untuk membuat suatu rangkaian kejadian sebuah narasi yang memberi makna kepada kehidupan seseorang (arah atau jalan). Manusia adalah produk sejarah dan pada saat yang sama ia memiliki kemampuan untuk menginterpretasi dan membentuk sejarah. Jadi ada kebebasan sebagai kualitas yang berasal dari karakter yang dibentuk.

Apakah yang Hauerwas maksudkan dengan karakter? Mengapa karakter merupakan sumber kebebasan manusia? Hauerwas memahami karakter sebagai ketetapan hati yang dibentuk oleh niat kepercayaan tertentu dibandingkan orang lain.<sup>154</sup> Secara sederhana berarti kemampuan memiliki karakter yang menuntut suatu rekognisi atau kesadaran akan hakikat naratif keberadaan kita. Jadi klaim sebagai perantara (agen) tidak samasekali menjamin kebebasan atau independensi mutlak. Kebebasan atau keberadaan sebagai perantara bukanlah suatu keadaan ideal yang mengandaikan terdapatnya kontrol mutlak atas kehidupan. "*Agency*" digunakan untuk mengingatkan bahwa terdapat kapasitas untuk mengklaim hidup dengan belajar berkembang dalam suatu

---

<sup>154</sup> Idem., *Character and the Christian Life* (San Antonio: Trinity University Press, 1975), hlm.115

narasi yang benar. Karakter menjamin kebebasan dan apa yang dikerjakan serta terjadi adalah bagian dari kelangsungan narasi. Berbicara tentang “agency” berarti berbicara tentang panggilan untuk melayani yang kita temukan dalam kehadiran orang lain. Cerita Allah mesti tampak dalam respons dan perhatian kepada orang lain. Hauerwas mengatakan: “kebebasan dalam bentuk narasi itu hanya datang dalam bentuk seseorang yang bersifat eksternal bagi saya; ia harus datang melalui kehadiran orang lain. Saya menjadi agen hanya sejauh saya memiliki kapasitas untuk bisa menjadi diriku oleh orang lain. kebebasan kita secara harfiah ada di tangan orang lain.”<sup>155</sup>

## 5. Apakah Tugas Etika Kristen?

Etika Kristen mempunyai suatu landasan dalam *narrative*, (visi, kebajikan, dan karakter) sebagai bangunan kehidupan moral. Etika Kristen bukanlah suatu disiplin yang abstrak, tetapi suatu refleksi pelayanan kepada suatu komunitas.<sup>156</sup>

Menurut Hauerwas, Etika merupakan jantung dari tugas teologi. Teologi merupakan suatu aktivitas praktis untuk menunjukkan bagaimana keyakinan-keyakinan Kristen membentuk diri dan dunia. Secara metodologis, etik dan teologi hanya dapat terlaksana dalam keyakinan suatu komunitas.<sup>157</sup> Dengan begitu klaim teologis secara metodologis sekaligus merupakan klaim etika.

Keunikan menjadi Kristen penting bagi Hauerwas. Kemampuan menjadi agen moral bergantung pada karakter diri, apa yang dilakukan menunjukkan siapa orang itu. Menjadi Kristen tidak lain adalah menjadi murid Kristus yang

<sup>155</sup> Idem., *The Peaceable Kingdom*, hlm.43

<sup>156</sup> Ibid. hlm.54

<sup>157</sup> Idem., *A Community...*, hlm.2

mendemonstrasikan keyakinan-keyakinan substantif tentang diri dan karya Yesus. Sentralitas Yesus bagi identitas Kristen tidak pernah dapat dipertanyakan.<sup>158</sup>

## 6. Signifikansi Etis Tentang Yesus

Kepentingan Hauerwas bukan terutama pada Yesus yang sesungguhnya (*the real Yesus*). Injil-injil tidak menyatakan Yesus secara historis. Tetapi Yesus yang dipahami orang-orang Kristen awal dan pernyataan kepada para murid.<sup>159</sup> Tekanan Hauerwas pada signifikansi etis dan gambaran *narrative* kehidupan Yesus berbeda dengan apa yang biasanya diberikan dalam Etika Kristen. Menurutnya menempatkan kehidupan Kristen dalam relasi kepada kehidupan Yesus berarti sudah terlibat dalam isu-isu mendasar dari Etika Kristen. Dengan memperhatikan bentuk *narrative* Injil, dapat dilihat dengan jelas apa artinya Yesus diberkati Allah. Makna mengikuti jalan kerajaan Allah tidak lain adalah mengikuti ajaran-ajaran Yesus dan belajar menjadi murid-Nya. Oleh karena itu, Etika Kristen bukan pertama-tama suatu etik dari prinsip-prinsip, melainkan suatu etik yang menuntun untuk memasuki kehidupan Yesus dari Nazareth.

## 7. Hubungan Gereja dan Dunia: Perspektif Etika Sosial

Komitmen kepada Yesus ditentukan dari signifikansi sosial. Dari sini dapat dipahami hubungan di antara Kristologi dan etika sosial. Suatu Kristologi yang bukan suatu sosial etik tidaklah cukup.<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Ibid. hlm.36

<sup>159</sup> Ibid. hlm.51

<sup>160</sup> Ibid. hlm.37

Injil menurut Hauerwas adalah kisah dari seorang manusia yang memberitakan tentang Kerajaan Allah sudah datang. Dimensi *narrative* dari Kristologi menegaskan bahwa Yesus tidak mempunyai suatu etika sosial, tetapi sejarahnya adalah suatu etika sosial. Tidak ada pesan moral yang terpisah dari cerita Yesus; identitas Yesus adalah sentral.<sup>161</sup>

Semua Kristologi harus dapat menjelaskan bagaimana Yesus ditegaskan sebagai penyelamat semua manusia. Oleh karena itu, Etika Kristen adalah suatu cara dan pola kehidupan bagi mereka yang beriman dalam Allah dan Yesus sebagai sentral.<sup>162</sup>

Etika Kristen menurut Hauerwas selalu merupakan etika sosial.<sup>163</sup> Gagasan yang membedakan etika personal dan sosial mendistorsi hakikat keyakinan Kristen. Keberadaan manusia hanya mungkin oleh karena ia adalah makhluk sosial. Dengan demikian, tidak pernah dapat dipisahkan Kristologi dari Ekklesiologi atau Yesus dari Gereja. Kebenaran Kristus diciptakan dan dikenal melalui Gereja di mana cerita Yesus seharusnya dibentuk.

## 8. Gereja Adalah “A Social Ethic”

Gereja tidak dapat menarik diri dari dunia, tetapi memengaruhi dan menentang dunia dengan suatu perspektif etika yang berbeda, mempresentasikan suatu *distinctive witness* di dalam dunia. Ini adalah sumbangannya kepada arena publik. Untuk itu maka tugas sosial Kristen penting dalam membentuk umat dengan kebajikan-kebajikan untuk menyaksikan kebenaran Allah di dalam dunia.<sup>164</sup> Menurut Hauerwas, ide utama etika sosial Kristen adalah

<sup>161</sup> Ibid. hlm.37, 43

<sup>162</sup> Ibid. hlm.42

<sup>163</sup> Idem., *The Peaceable Kingdom...*, hlm.96

<sup>164</sup> Idem., *A Community...*, hlm.3

membuat dunia lebih damai dan adil. Menjadi Gereja berarti memanifestasikan kebenaran kerajaan damai di dalam dunia, sebab gereja tidak memiliki suatu etika sosial; gereja adalah etika sosial itu sendiri.<sup>165</sup>

Tugas sosial gereja bukan untuk membuat sistem negara-bangsa berjalan. Bagi gereja, bangsa bukanlah suatu kebutuhan ontologis bagi kehidupan manusia. Gereja menjadi tanda yang menjelaskan bahwa bukan bangsa yang memerintah, melainkan Allah sendiri,<sup>166</sup> dan menolong dunia dengan dirinya sebagai ciptaan Allah yang baik tetapi yang dirusakkan oleh dosa.<sup>167</sup>

Perbedaan gereja dan dunia hanyalah perbedaan di antara agen-agen, perbedaan di antara mereka yang mengaku dan tidak mengaku Yesus adalah Tuhan. Karena itu gereja melayani dunia dengan memberi kepada dunia makna untuk melihat dirinya dengan benar, melayani dunia dengan bahasanya sendiri, merespons tantangan politik dengan menjadi dirinya sendiri.

Gereja bukan saja suatu “komunitas”, tetapi juga suatu institusi. Gereja memerlukan “tanda” agar diketahui bahwa itu adalah gereja. Tanda ini menegaskan bahwa Allah telah menolong kita berjalan, dan gereja dikenal di mana sakramen dirayakan, firman diberitakan. Penegasan bahwa gereja adalah “*a social ethic*” tidak berarti gereja tidak memerlukan etika sosial. Gereja memerlukan etika sosial, dalam pengertian strategi dalam masyarakat di mana gereja menemukan dirinya.

Secara konkret, Hauerwas menyumbang bagi banyak etikus untuk bergeser dari metode pengambilan keputusan

<sup>165</sup> Idem., *The Peaceable Kingdom*..., hlm.99

<sup>166</sup> Idem., *A Community*..., 110. Hauerwas and Williamhlm. Willimon, *Resident Aliens*, (Nashville: Abingdon Press, 1989), hlm.48

<sup>167</sup> Idem., *The Peaceable Kingdom*..., hlm.100

dan dari pertanyaan-pertanyaan tentang kebijakan publik kepada isu-isu karakter moral dari gereja dan orang Kristen. Baginya analisis sosial tidak menarik secara etik. Apa yang menarik adalah kolapsnya fondasi-fondasi etik dalam dunia modern. Baginya etika-teologi seharusnya peduli dengan pengembangan *Christian History* sebagai suatu narasi yang koheren dan benar yang dapat membentuk karakter orang-orang Kristen dalam komunitas *distinctive* di dalam gereja. Bagi Hauerwas, gereja tidak perlu menarik diri dari dunia. Yang penting adalah mengawinkan dunia dan menantanginya dengan suatu perspektif etika yang berbeda. Tidak terbatas pada serangkaian ide, tetapi juga penjelmaan dalam sebuah komunitas manusia yang unik. Gereja adalah masyarakat yang menghadirkan suatu cara hidup yang berbeda (khas) di dalam dunia. Inilah kontribusinya dalam arena publik.





## Bagian Keempat

### MAX STACKHOUSE DAN RONALD THIEMMAN: Publik Semakin Signifikan

Arah berikut dari etika sosial Kristen direpresentasikan oleh teologi dan etika publik. Teologi dan etika publik melakukan kritik yang tajam terhadap pandangan dualistik di antara orang-orang Kristen di mana teologi dimengerti terbatas hanya mengenai gereja dan tidak kena-mengena dengan ruang publik. Diskursus teologi dan etika tidak hanya ditarik dari ruang publik, tetapi juga teologi atau etika menjadi asing terhadap orang-orang di dalam gereja sendiri. Teologi dan etika menjadi bahasa yang esoteris.<sup>168</sup>

#### **1. Aktivitas Publik: Ronald F.Thiemann**

Ronald F. Thiemann mengatakan, secara tradisional teologi dimengerti sebagai suatu aktivitas dari komunitas keagamaan. Namun gagasan komunitas telah memosisikan

---

<sup>168</sup> Dieter T. Hessel (eds.), *The Church's Public Role*, hlm.31

teologi menjadi sempit dan eksklusif. Pengertian komunitas beriman telah direduksi sebagai sebuah komunitas yang terbatas dan elitis. Akibatnya teologi dan etika kehilangan relevansi terhadap umat yang melakukan praktik keagamaan dan kemasyarakatan dalam ruang publik yang luas. Apa yang terjadi adalah marginalisasi teologi dan sempitnya pemahaman tentang komunitas iman, sebagai semacam penyempitan teologi.<sup>169</sup> Thiemann mengusulkan beberapa pemikiran mengenai apakah teologi itu. Antara lain teologi sebagai kegiatan komunal, teologi sebagai aktivitas kritis, teologi sebagai aktivitas publik dan teologi yang turut membentuk identitas dan karakter keagamaan.<sup>170</sup>

Sebagai kegiatan komunal, maka perspektif komunitas mesti diperluas. Perluasan komunitas turut berpengaruh pada perluasan perspektif teologi. Teologi tidak hanya tertuju pada komunitas elit, tetapi juga pada umat yang melakukan praktik keagamaan setiap hari dan terarah pada ruang publik yang luas. Alasdair MacIntyre mengatakan bahwa teologi itu mengakui diversitas perspektif iman yang harus ditampilkan. Menurutnya, dalam teologi harus dibangun diskursus tentang manusia yang berbeda dan yang mengalami konflik pandangan atau pertentangan visi dan nilai. Semuanya harus dapat berdialog dan berinteraksi. Pada intinya, MacIntyre ingin menghindari dislokasi komunitas dalam dunianya masing-masing dengan standar-standar mereka sendiri.<sup>171</sup>

Teologi sebagai refleksi kritis pada kehidupan praktis keagamaan, maka perlu dirumuskan standar-standar teologi kritis itu? Tentang bagaimana teologi dapat melayani kebu-

---

<sup>169</sup> Ronald F.Thiemann, *Constructing Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*, (Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991), hlm.167-168

<sup>170</sup> Ibid. hlm.167-173

<sup>171</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), hlm.207

tuhan pelayanan gereja, serta kemampuannya dalam menjawab dengan kritis masalah-masalah ekonomi, sosial, politik, kebudayaan, agama di dalam arena publik? Bagaimana teologi berfungsi merevitalisasi panggilan gereja seluas persoalan-persoalan yang dihadapi gereja dan masyarakat? Sebagai sebuah disiplin kritis, teologi bisa menolong gereja mendiskusikan masalah-masalah moral, etik, agama-agama dengan lebih kritis.

David Tracy juga turut memberi pemikiran tentang karakter publik dari sebuah teologi.<sup>172</sup> Ia mengidentifikasi tiga pengertian "*public*" yang relevan kepada karya teolog yaitu masyarakat, akademi, dan gereja. Menurutny, setiap situasi publik mewajibkan teolog membuat secara eksplisit "kriteria, pembuktian, jaminan (*warrants*), status disiplin dari karyanya."<sup>173</sup> Bagi Tracy, setiap teolog dapat memberi argumen (pro maupun kontra) berdasarkan alasan publik yang terbuka untuk semua orang yang rasional.<sup>174</sup> Tracy mengusulkan tiga kriteria bagi teologi publik, bahwa setiap proposal teologi harus "(1) membuat struktur logis sebuah argumen secara eksplisit, (2) menyajikan argumen yang dapat diterima semua orang secara rasional, (3) menyediakan kerangka filosofis dari anasir-anasir yang umum untuk memperlihatkan bahwa posisi teologis tidak didasarkan pada keyakinan iman yang particular melainkan suatu kemungkinan yang bisa diterima secara umum.

Sebagai aktivitas publik, Thiemann melihat di antara retorika agama dan politik, retorika politik mengandung dimensi teologis yang sangat kuat. Pengambilan keputusan politik sarat dengan dimensi teologis. Sebaliknya, agenda-

<sup>172</sup> David Tracy, *The Analogical Imagination* (NY: Crossroad, 1981)

<sup>173</sup> Ibid. hlm.10

<sup>174</sup> Ibid. hlm.64

agenda praktis keagamaan yang didasarkan pada teologi juga mengandung dimensi politik yang sangat kuat. Tidak jarang diskursus teologi menjadi agenda perdebatan publik. John F. Kennedy adalah contoh orang yang menggunakan tema-tema teologis dan Alkitab untuk menarik dukungan publik bagi kebijakan-kebijakannya.

Kehidupan keagamaan memainkan peran penting dalam pembentukan identitas sekaligus sentral dalam proses sosialisasi. Dalam kenyataannya, terkesan kehidupan keagamaan memainkan peran marginal dalam pembentukan karakter dan identitas keagamaan. Salah satu penyebabnya adalah, pemisahan teologi dari komunitas, pemisahan teologi dari praktik keagamaan. Ironis, bila komunitas teralienasi dari arahan teologi kritis dan reflektif. Juga ironis bila komunitas beragama teralienasi dari praktik keagamaan. Praktik ini bisa terjadi dalam komunitas beragama, dalam budaya atau dalam publik yang luas.

## **2. Tanggung Jawab Publik: Max Stackhouse**

Max Stackhouse memberi sumbangan pada signifikansi publik dari teologi Kristen. Ia menentang gagasan dualistik tentang relasi etik teologis dan masyarakat dengan mengusulkan jalan di mana norma-norma tradisi intelektual terwujud secara konkret ke dalam kebudayaan, kebiasaan-kebiasaan, dan struktur-struktur. Menurutnya tugas analisis dari etika sosial adalah menggambarkan dan menafsirkan secara implisit dan eksplisit kredo yang membentuk masyarakat manusia.<sup>175</sup>

Stackhouse mendefinisikan kredo sebagai doktrin yang mengandung kebenaran, dan digunakan sebagai panduan

---

<sup>175</sup> Max L. Stackhouse dalam Hessel, *ibid.* hlm.31

dasar suatu tindakan.<sup>176</sup> Tugas yang konstruktif adalah untuk mengartikulasi dan mengadvokasi perspektif normatif dari etika teologi dalam arena publik dan membentuk masyarakat dengan kredo Kristen dari etika teologi Kristen. Etika teologis Stackhouse secara mendasar berakar dalam tradisi perjanjian secara Alkitabiah, terutama sebagaimana tradisi itu diartikulasi secara historis dalam kredo Trinitas dari Gereja Kristen.<sup>177</sup>

Kandungan teologis begitu kaya dan meliputi interpretasi tentang Allah sebagai Bapa, Anak, dan Roh. Titik sentralnya adalah pada kebenaran kedaulatan Allah dalam ciptaan dan sejarah serta kesinambungannya untuk mentransformasi keberadaan manusia. Teologi ini memberi kesadaran untuk sebuah perspektif normatif pada Hak Asasi Manusia yang menekankan nilai-nilai kesamaan setiap manusia, kebebasan individu dari determinasi psikis dan budaya, relativisasi otoritas atau kekuasaan, dan hak untuk melawan absolutisme, proses dan pembentukan kritik terhadap realitas sosial, nilai rasionalitas dan kebutuhan adanya ruang untuk nilai-nilai itu bertumbuh dan berkembang.<sup>178</sup> Stackhouse juga menunjukkan, bagaimana orientasi teologi ini memberi signifikansi khusus kepada norma penatalayanan untuk membentuk ekonomi politik kontemporer.<sup>179</sup>

Bagi Stackhouse, etika teologi tidak hanya berkaitan dengan kehidupan gereja dan untuk memengaruhi kesadaran dan tingkah laku orang-orang Kristen, tetapi juga menjadi sesuatu yang normatif bagi kehidupan publik. Upaya untuk mengidentifikasi norma etika yang netral secara keagamaan

<sup>176</sup> Max L. Stackhouse, *Creeds, Society, and Human Rights* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), hlm.2

<sup>177</sup> Idem., *Ethics and the Urban Ethos*, (Boston: Beacon, 1972)

<sup>178</sup> Idem., *Creeds, Society and Human Rights...*, hlm.267-82

<sup>179</sup> Idem., *Public Theology and Political Economy*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1987)

adalah tidak mungkin, karena upaya itu dengan sendirinya menolak bagaimana norma-norma etik itu muncul dari dalam keyakinan akan roh. Keyakinan teologi Kristen dan norma-norma etik perlu diartikulasi secara publik sebagai suatu perspektif normatif untuk mengevaluasi dan membentuk napas dari struktur-struktur masyarakat. Stackhouse dengan tegas menolak gagasan bahwa secara normatif etik teologis itu relatif dari masyarakat secara partikular. Menurutnya, etik teologi Yudeo-Kristen itu memberi basis bagi suatu etik "*human rights*" secara universal di tengah dunia sekarang ini.

Dalam pengertian itu, implikasi pemikiran Stackhouse untuk tanggung jawab publik gereja sangat jelas. Gereja mengadvokasikan sebuah teologi publik atau etika publik sebagai basis normatif bagi masyarakat dan institusi-institusinya. Stackhouse tidak tertarik untuk membangun dan memapankan suatu dominasi atau hegemoni kelembagaan Kristen dalam masyarakat-masyarakat plural. Ia dengan tegas melakukan kritik tajam terhadap ekspresi imperialis dari Kekristenan.<sup>180</sup> Stackhouse yakin bahwa teologi Kristen dapat memberikan suatu fondasi noramatif bagi sebuah masyarakat demokratik dan pluralistik, tanpa menggunakan cara-cara dogmatik atau sektarian. Ia percaya bahwa diskursus publik tentang etika teologi penting dan perlu, karena komitmen dan perspektif keagamaan lebih kuat dalam menentukan karakter masyarakat. Bagi Stackhouse teologi etik sebagai basis bagi perdebatan publik sudah saatnya dikembangkan.

Kontribusi Stackhouse cukup besar bagi peran publik gereja tentang bagaimana gereja belajar berbicara secara teologis dan etis dalam ruang publik dalam mewujudkan norma-norma itu dalam kehidupannya dan dalam publik etos yang luas. Hal itu dilakukan tanpa berpretensi memiliki klaim

<sup>180</sup> Idem., *Creeks, Society and Human Rights*....., hlm.59-60, 75

kebenaran, atau rasa superior dan otoritas keagamaan atau intoleran terhadap tradisi-tradisi kredo dari komunitas lain atau agama lain, atau kebudayaan lain. Gereja perlu untuk memasuki bahasa diskursus publik dan berkontribusi pengertian teologi atau etika mereka dalam perdebatan publik.

Kepedulian ini juga yang menjadi kepedulian Robert Bellah, yang memberi sumbangan besar dalam membentuk komitmen publik.<sup>181</sup> Menurutny, masyarakat memang terlibat dalam kehidupan publik tetapi tidak mempunyai cukup bahasa untuk itu. Mereka tidak memerlukan bahasa yang digunakan dalam kehidupan publik, karenanya mereka menggunakan simbol, mitologi, dan visi masyarakat yang khas (Kristen atau non-Kristen) agar terdapat kemungkinan terlibat dalam ruang dan perdebatan publik secara setara.

Tesis ini ingin memberi kontribusi tentang bagaimana kebudayaan dan tradisi memperkaya dan memberi kontribusi yang fundamental dalam ruang publik mengenai kesepakatan-kesepakatan moral masyarakat dan kemanusiaan. Pendekatan atau model tradisi ini memberi tekanan terutama pada pentingnya pewarisan tradisi yang diwujudkan dalam bentuk-bentuk kebudayaan serta komitmen dalam kehidupan sosial.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Robert Bellah, et al, *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985)

<sup>182</sup> Sebagai “tools of analysis”, pendekatan ini bukan pendekatan yang baru. Pendekatan ini terutama dikembangkan dalam konteks masyarakat Amerika Serikat oleh Roberth Bellah. Teori ini mewakili suatu arah baru yang memberi suatu basis yang memadai untuk publik etik. Francis Adeney, dalam Disertasinya dengan judul *Citizenship Ethics: Contributions of Classical Virtue Theory And Responsibility Ethics* (Gra-duate Theological Union, UMI, 1988), telah menggunakan pendekatan ini sebagai “tools of analysis”.





## Bagian Kelima

### ROBERT N. BELLAH: Etika dan Arah Masyarakat Yang Baik

#### 1. Intelektual yang *concern* pada Asia

Robert N. Bellah (Profesor Sociology di University of California, Berkeley), mengenyam pendidikan di Harvard University, dan meraih gelar B.A (1950), serta Ph.D (1955) di sana. Ia mulai mengajar di sekolahnya itu (1957), dan pindah ke Berkeley (1967) sebagai Profesor Sosiologi di sana. Di Berkeley ia mengajar sampai 1997, dan dari tahun 1968-1974 ia juga menjadi Ketua Pusat Studi Jepang dan Korea di UC Berkeley.

Bellah adalah pengarang dan editor dari sejumlah buku dan esai. Dua karyanya yang berpengaruh adalah "*Civil Religion in America*" (1967) dan "*Religious Evolution*" (1964). Karya-karya ini mengilhami transformasi pemikirannya dalam berbagai buku seperti *Tokugawa Religion*, *Beyond Belief*, *The Broken Covenant*, *The New Religious Consciousness*, dan *Varieties of Civil Religion and Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*. Pada tahun 1985, *the University of*

*California Press* menerbitkan sebuah hasil diskusi yang brilian *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* dan *a cultural analysis of American society* yang ditulis Bellah bersama Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler and Steven Tipton. Kemudian pada tahun 1991, Alfred A. Knopf mempublikasikan karya mereka *The Good Society*, dan juga *Habits of the Heart* (1996), yang diterbitkan oleh *the University of California Press*. Pada tanggal 20 Desember 2000, ia menerima penghargaan Medali dari United States National Humanities.

Minatnya pada sosiologi atau tepatnya studi terhadap masyarakat, melahirkan perhatian universalistiknya. Ia tidak saja memberi sumbangan ke dalam sosiologi masyarakat Amerika. Karyanya *Tokugawa Religion*, membuktikan bahwa perhatian Bellah pada dimensi sosial agama dari masyarakat di Asia cukup besar. Karyanya ini bisa disebut sebagai suatu paradoks dalam klaim kebangsaan dan keagamaan yang sempit. Orang selalu menuduh Kristen itu barat, atau memberi cap “barat” kepada kristen. Bellah mendistorsi kebekuan itu tentu bukan untuk membela cap kebaratan kristen, tetapi untuk menunjukkan bahwa agama dan beragama itu melekat rapat dengan masyarakat (publik) di dalam *public sphere* yang luas dan partikular.

Dalam analisis saya, Bellah patut diusung sebagai intelektual yang cukup memberi warna dalam studi sosiologi dan etika kontemporer dewasa ini. Apa yang kemudian saya sebut sebagai Etika Publik (*baca. Etika Publik: Menggali dari Tradisi Pela di Maluku*, Satya Wacana Press, 2005) merupakan suatu dimensi yang terselubung dalam perhatian Bellah terhadap dimensi agama masyarakat di Timur atau Asia itu. Sebuah pendasaran etik yang mencoba keluar dari dasar-

dasar keagamaan, dan melihat pada tradisi atau akar sosial masyarakat secara fundamental dan komprehensif.

Robert Bellah memahami dan menjelaskan tradisi sebagai suatu faktor sentral untuk mencapai stabilitas dan pertumbuhan masyarakat. Tradisi berfungsi sebagai kekuatan inklusif dan integratif. Menurut Bellah penemuan kembali vitalitas tradisi Alkitab dan tradisi Republik di Amerika dapat meredakan atau mengurangi juga mencegah hilangnya konsensus karena diferensiasi dalam dunia modern. Alhasil etik dapat difokuskan pada "*common good*" atau kebaikan bersama, sehingga bergeser dari etik yang bersifat individualistik.

Dalam karyanya "*Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan* (1984),"<sup>183</sup> Robert Bellah secara baik menjelaskan posisinya mengenai pentingnya tradisi. Dalam analisisnya mengenai masyarakat Jepang, ia menyatakan bahwa betapa kuatnya akar-akar budaya pramodern, religi Tokugawa, telah ikut membantu Jepang sebagai satu-satunya bangsa non-Barat, telah berhasil mentransformasikan dirinya menjadi bangsa industri yang modern. Masyarakat Jepang, menurut Bellah, merupakan contoh atau model masyarakat yang begitu kuat memegang tradisi, sehingga universalisme etis pun ditolak. Kebanyakan orang Jepang masih terikat erat ke dalam kelompok-kelompok yang menuntut kesetiaan mereka dari simpati terhadap orang dari luar kelompok.<sup>184</sup> Kato Shuichi menyebut fenomena ini dengan istilah "*competitive groupism*" atau "kelompokisme yang

---

<sup>183</sup> Robert Bellah *Religi Tokugawa : Akar-akar Budaya Jepang* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992).

<sup>184</sup> Ibid. hlm.xvii

bersaing,”.<sup>185</sup> dan Shimazono Susumu menamakannya, “*group utilitarianism*”<sup>186</sup>

Bellah menjelaskan bahwa tujuan dari perilaku etis semacam itu jarang melampaui kepentingan kelompok. Keutamaan religi Tokugawa antara lain tampak jelas ketika terdapat tekanan pada kesetiaan kelompok di satu pihak dan pencapaian individual serta kolektif di pihak lain. Hal ini memungkinkan aksi kelompok yang kuat dan efektif. Bellah memosisikan pola ini pada struktur sosial, kepercayaan dan praktik-praktik masyarakat Jepang pada masa Tokugawa, dengan melihatnya pada kehidupan rakyat biasa. Egalitarianisme atau kesamaan kedudukan juga menjadi penting dalam tradisi itu.<sup>187</sup>

Menurut Bellah religi Jepang atau tradisi mempunyai kepedulian pada keselarasan antarmanusia dan keselarasan dengan alam. Semuanya itu bermuara pada gagasan tentang hidup sebagai upacara, permainan, tarian, yang mengungkapkan rasa iba, sayang kepada semua yang ada di dalam alam. Dalam karyanya itu, Bellah memberi perhatian pada dampak kepercayaan dan perilaku keagamaan bagi modernisasi dalam bidang sosial dan ekonomi. Termasuk kepeduliannya yang kuat akan keutuhan tradisi masyarakat.<sup>188</sup>

## 2. Kompleksitas Negara Demokrasi: Kasus Amerika

Untuk memahami penekanan Robert Bellah pada “tradisi,” tentu saja tidak dapat dilepaskan dari situasi dan kondisi nyata yang dihadapi masyarakat Amerika sendiri.

<sup>185</sup> Kato Shuichi, “Competitive Groupism In Japan” dalam *The Japanese Challenge and the American Responses: A Symposium, Research and Policy Studies, no. 6, Institute Of East Asian Studies*, (Berkeley: University of California 1982), hlm.9-14

<sup>186</sup> Shimazono Susumu, “Two Frameworks for Future Study of Japan’s New Religions in Comparative Perspective” (1985). Robert N. Bellah, *ibid.*, hlm.xvii

<sup>187</sup> *Ibid*, hlm.xxi

<sup>188</sup> Robert N. Bellah, *ibid*. hlm.xxv

Revolusi demokrasi yang mendunia di mana-mana telah melahirkan tahap baru dari kemajuan dan perkembangan politik di Amerika sendiri. Tuntutan untuk melahirkan sebuah transformasi demokrasi baru di Amerika menuntut untuk secara cermat memahami hambatan dan tantangan yang terjadi. Salah satunya adalah bagaimana membangun kepercayaan masyarakat Amerika.

Dalam masyarakat demokrasi warga negara harus mampu percaya bahwa mereka harus beremansipasi dalam perjuangan politik, dan bahwa mereka harus ikut dalam proses kekuasaan secara damai. Akan tetapi membangun kepercayaan bukanlah hal yang mudah. Bellah menegaskan bahwa salah satu masalah di Amerika adalah soal kehilangan kepercayaan dalam institusi-institusi masyarakat.<sup>189</sup> George Grant mengatakan, “kekayaan kepercayaan menjadi dasar dari erosi demokrasi”.<sup>190</sup> Kepercayaan ini lebih mudah untuk dirusakkan ketimbang untuk dibangun. Hal ini tentu saja mempunyai implikasi bagi masa depan Amerika. Kesulitan-kesulitan yang dihadapi juga muncul dari kegagalan institusi-institusi di mana kehidupan bersama bergantung.

Dalam karyanya *“Habits of the Hearts,”* pertanyaan-pertanyaan fundamental dikemukakan. Tentang bagaimana seharusnya kita (masyarakat Amerika) hidup, bagaimana kita memikirkan tentang bagaimana seharusnya kita hidup? Fokusnya diletakkan pada sumber-sumber kultural dan personal dalam rangka memikirkan tentang kehidupan bersama.<sup>191</sup> Sementara itu, dalam masyarakat yang baik (*the Good Society*), kepedulian tetap pada pertanyaan-pertanyaan

<sup>189</sup> Robert N. Bellah, et.al, *The Good Society* (NY: Vintage Books: A Division of Random House, Inc. 1992), hlm.3.

<sup>190</sup> George Grant, *English-Speaking Justice*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984)

<sup>191</sup> Idem., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley, California: University of California Press, 1985), hlm.vi.

yang sama, tetapi difokuskan pada institusi-institusi, yang memungkinkan orang-orang Amerika membangun kehidupan bersama.

Isu lain yang juga sentral bagi masyarakat Amerika adalah individualisme. Politik kepentingan yang muncul atau berkembang dari gagasan pasif kewarganegaraan telah kehilangan legitimasi. Bellah dan kawan-kawan dalam “Habits of the Hearts,” menggambarkan tiga tipe politik dan gagasan yang menyertai makna kewarganegaraan, yaitu: komunitas politik, politik kepentingan dan politik dari bangsa. Masing-masing membantu perkembangan setiap jenis keterlibatan yang berbeda.

Menurut Bellah, politik kepentingan yang berasal dari gagasan mengenai kebaikan bersama (*common good*) atau kebaikan bersama, lebih mendapat penekanan daripada politik bangsa yang menekankan kebaikan bersama dari apa yang disebutnya sebagai suatu krisis legitimasi (*legitimation crisis*).<sup>192</sup> Namun demikian, upaya untuk menyamakan kebaikan individual dengan keuntungan dari komunitas sementara terjadi di dalam masyarakat, sebuah bangsa yang menekankan kebebasan individual. Mencari kebaikan yang paling besar untuk jumlah yang lebih besar, telah menjadi suatu yang maksimum dari filsafat liberal klasik.<sup>193</sup> Pencapaian individual dan akses yang setara kepada kebaikan masyarakat menjadi tujuan sentral dari masyarakat, suatu etika kewarganegaraan didasarkan pada pencarian kebaikan seseorang menjadi kebaikan bersama”.<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> Ibid. hlm.202

<sup>193</sup> John Stuart Mill menjelaskan gagasan ini dalam esai klasiknya “Utilitarianism”, The good of the whole consists in the aggregate of goods for individuals, *In Great Books of the Western World*, Vol.43. Robert Maynard Hutchins (Chicago: Encyclopedia Britanica, Inc), hlm.461

<sup>194</sup> Francis Adeney, *Citizenship Ethics*, hlm.21

Menurut Adeney, problematik kewarganegaraan sekarang ini terletak pada ketidakmampuan filsafat liberal untuk mengartikulasi gagasan mengenai kebaikan bersama itu di mana agregasi kepentingan diri yang dapat membawa kebaikan masyarakat, menjadi sesuatu yang dipertanyakan sekarang.<sup>195</sup>

Selain isu individualisme, pluralisme merupakan isu yang juga penting dalam konteks masyarakat Amerika. Amerika adalah sebuah masyarakat pluralistik, mencakup diversitas etnis dan kelompok budaya, termasuk komunitas agama. Dalam konteks pluralisme seperti ini, maka kewargaan adalah keanggotaan warga untuk hidup dan membagi dengan warga yang lain. Menjadi warga secara spontan adalah juga anggota dari komunitas lokal, anggota keluarga, mungkin juga anggota kelompok politik atau sosial, atau juga anggota gereja. Kadang-kadang tidak selalu terjadi komitmen koeksistensi keanggotaan ini mengalami konflik. Menata prioritas-prioritas kepada kelompok-kelompok berbeda ini menjadi perlu dan merupakan pertanyaan etik yang muncul dalam sebuah pengaturan masyarakat plural atau majemuk.

Walzer seperti yang dikutip Adeney, berbicara tentang "*strain toward reason*" (= ketegangan swaktu bernalar) sebagai suatu upaya individual untuk menata komitmen kepada negara dan kelompok yang lain".<sup>196</sup> Negara tidak secara otomatis merupakan fokus dari loyalitas individual yang paling tinggi. Lagi pula, lebih dari satu visi kebaikan publik muncul dari proses penyortiran prioritas etik. Keberadaan pluralisme memerlukan secara langsung suatu diskursus etik di antara kelompok-kelompok yang berbeda. Hal ini menjadi sebuah problematik untuk etika sekarang ini.

---

<sup>195</sup> Ibid.

<sup>196</sup> Walzer dalam Adeney, *Citizenship Ethics*, hlm.22

Kombinasi dari suatu bangsa yang sangat besar dengan pluralisme subkelompok telah menghasilkan suatu situasi di mana aspek-aspek politik dan moral sering dipisahkan dari keterlibatannya dalam kehidupan nasional. Negara memberi keamanan tetapi memberi juga sedikit kesempatan untuk warganya saling berbagi (*sharing*) atau berperan dalam pengambilan keputusan. Partisipasi dalam pemerintahan terjadi melalui perkumpulan-perkumpulan sukarela yang sering terpusat pada tujuan-tujuan dan loyalitas-loyalitas yang tidak berhubungan dengan etika publik atau kepada tanggung jawab warga negara. Jadi komitmen moral dan komitmen politik dipisahkan dari peran kewarganegaraan.<sup>197</sup> Ini adalah masalah dalam negara-negara demokrasi, terkait dengan hegemoni *regim* yang berkuasa dan pertarungan di level partai politik.

### **3. Ke arah Etika Publik: Bertumpu pada Tradisi, melawan individualisme**

Tekanan pada tradisi juga dikemukakan oleh William B. Sullivan dan William G. Mcloughlin. Mereka mengatakan bahwa pembaruan tradisi komunal dan keagamaan dari waktu lampau dapat memberi suatu *common base* untuk suatu publik etik.<sup>198</sup> Menurut Bellah etika publik harus dapat ditopang oleh tradisi. Bellah dan rekan-rekannya menyatakan, bahwa utilitarian dan individualisme sebagai filsafat telah menggoda etika publik di Amerika Serikat keluar dari dasarnya di dalam tradisi *Biblical* dan *Republican*. Tradisi-tradisi Biblika dan tradisi Republik telah menjadi bahasa

<sup>197</sup> Adeney, *ibid.* hlm.23

<sup>198</sup> William G. Mcloughlin, *Reviles, Awakening and Reforms An Essay on Religion and Social Change in America* (Chicago: Chicago University, 1978) dan William B. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, (Berkeley: California University of California Press, 1982).



kedua dalam kebudayaan Amerika, sebaliknya individualisme telah menjadi bahasa pertama dari etika.<sup>199</sup>

Oleh karena bahasa individualisme tidak cukup untuk mengekspresikan kepedulian dan komitmen komunitas, maka warga dari komunitas tidak mampu untuk mengekspresikan kepedulian mereka tentang kebaikan bersama (*common good*) atau mengenai apakah *charity* secara Kristen. Terjadi ketidakmampuan dan ketidakberdayaan anggota-anggota komunitas untuk mendiskusikan komitmen yang mereka miliki. Yang terjadi ialah anggota-anggota dari komunitas mulai mencari minat mereka sendiri, setiap individu atau pribadi, masing-masing mencoba untuk mengejar tujuan-tujuan dengan sewenang-wenang.<sup>200</sup> Dengan begitu maka etik komunitas yang berakar dalam tradisi berkembang ke dalam etik individual atau berkembang menurut perasaan-perasaan individual.

Menyikapi realitas seperti itu, Bellah mengusulkan jalan keluar, yakni cara kontraktual dari relasi atau hubungan satu dengan yang lain dalam rangka memahami dan mengerti akar dalam tradisi Alkitab dan tradisi *Republican*. Bellah menulis “sebuah budaya yang telah terkoyak harus dicari kembali oleh individu dan kelompok dengan berusaha menegaskan kembali kebenaran yang lebih tua, tanpa menyerah pada wawasan berita yang menarik”.<sup>201</sup>

Pada intinya Bellah bermaksud memberi penekanan pada diri sendiri sebagai “*social self*,” anggota dari warga atau komunitas, pewaris sebuah sejarah dan sebuah kebudayaan yang harus dipelihara melalui ingatan dan harapan.<sup>202</sup> Masyarakat beragama dan masyarakat *civic* harus

<sup>199</sup> Robert N. Bellah, et.al., *Habits of the Heart...*, hlm.154

<sup>200</sup> Ibid. hlm.45

<sup>201</sup> Francis Adeney, *Citizenship Ethics*, hlm.31

<sup>202</sup> Ibid. hlm.135

menegaskan kembali peranan mereka dalam kehidupan publik, berbicara bahasa dari tradisi mereka. Menurut Bellah, “tanpa sebuah *point of reference* dalam tradisi dari proses refleksi etik, maka kategori ataupun pikiran-pikiran akan menjadi hampa atau kosong”.<sup>203</sup>

Bellah tidak menganjurkan suatu jalan kembali kepada aturan-aturan kebudayaan Protestantisme yang ia lihat sebagai realitas Amerika melalui pengalaman dan sejarah Amerika sendiri. Bagi Bellah, wawasan baru seperti penghargaan kepada diversitas kebudayaan dan integritas individual harus dapat dipertahankan. Akan tetapi pada waktu bersamaan, ia yakin bahwa sejarah Amerika merindukan adanya *suatu kebutuhan akan “common religion” dan “moral belief”* dalam masyarakat yang baik.<sup>204</sup>

Bellah percaya bahwa makna yang bersifat otoritatif dapat ditemukan hanya di dalam apa yang dikejar publik tentang makna bersama dari suatu masyarakat. Menurut Bellah, individualisme radikal yang didukung oleh para pendukung dari pluralisme radikal dan keunikan dari setiap individu membawa kepada hilangnya akar moral bersama.<sup>205</sup> Apa yang disebut Bellah sebagai “*public relevance*” daripada moralitas, karenanya hilang. Masyarakat lalu direduksi pada moralitas minimum, daripada tidak menyakiti sesama.

Bellah sependapat dengan Daniel Bell, bahwa keseluruhan usaha orang Amerika ambruk, ketika ekologi moralnya dirusakkan.<sup>206</sup> Secara praktis Bellah melihat kerusakan ini. Suatu mayoritas tidak bermoral muncul yang secara praktis

<sup>203</sup> “The Ethical Aims of Social Inquiry” in *Social Science as Moral Inquiry*, ed. Norma Haan (NY: Colombia University Press, 1983), hlm.373

<sup>204</sup> Bellah, “Cultural Pluralism and Religious Particularism”, dalam Adeney, *Citizenship Ethics*, hlm.31

<sup>205</sup> Idem., *Habits of the Heart...*, hlm.141

<sup>206</sup> Bellah mengutip Daniel Bell yang dimuat dalam “Cultural Pluralism and Religious Particularism. Adeney F. *Citizenship Ethics...*, hlm.31

mengundang kekacauan atau gangguan reaksi kelompok-kelompok militan seperti moral mayoritas.

Kembali kepada tradisi Alkitab dan tradisi *Republican* harus dapat dibuat publik dengan penegasan dari kelompok-kelompok partikular yang mendukung pandangan ini. Menurut Bellah tidak ada agama sebagai agama umum atau general, hanya iman partikular dipegang oleh manusia dalam situasi-situasi konkret.<sup>207</sup> Di sinilah Bellah melihat pada sumber-sumber agama yang selama ini menjadi dasar ontologi Etika harus bergeser pada sumber-sumber sosial, yang terdapat di dalam tradisi sosial masyarakat itu. Studi Etika tidak berdiri pada dasar-dasar biblis yang otoritatif, sebaliknya terjadi di dalam dan melalui serangkaian aktivitas person dan komunitas yang dinamik dan mutual.

Apa yang disebutnya sebagai *common good* adalah standar bagi *common ground morality*, dan itu secara universal ada di dalam tradisi masyarakat. Hal ini menjadi penting karena agama adalah refleksi partikular dari masyarakat. Agama, dan karena itu etika bukanlah suatu aksioma.

Tradisi-tradisi keagamaan ini menegaskan keberadaan mereka sendiri, mereka masuk ke dalam dialog, dan ide dari *common good* dibentuk. Akal atau *reason* adalah satu *complement* penting kepada tradisi dalam pandangan Bellah. Melalui diskusi yang berdasar pada akal praktis, makna kebersamaan dari suatu kebudayaan dapat dilihat. Refleksi dan dialog rasional di antara tradisi adalah perlu agar *common morality* tetap hidup dan dipergunakan.

Penegasan Bellah bahwa tradisi adalah sentral bagi suatu kelangsungan moralitas publik di Amerika Serikat dihubungkan dengan analisis historisnya. Berkaca pada

<sup>207</sup> Bellah, "Cultural Pluralism and Religious Particularism" dalam Adeney, *ibid.* hlm.32

Tocqueville mengenai individualisme Amerika dalam tahun 1830-an, Bellah melihat individualisme menjadi satu faktor dalam pengambilan keputusan etik.

Sentralitas dari tradisi dalam pandangan Bellah juga berhubungan dengan teori sosialnya. Bellah melihat tradisi tidak hanya dalam arti spesifik, dengan referensi kepada tradisi Alkitab dan republik, tetapi dalam suatu cara yang dalam. Tradisi yang mengikat masyarakat bersama-sama, mengorganisasikan dan menata prioritas, memberi makna dan arah kepada aktivitas-aktivitas, mempersiapkan atau menopang hukum dan moralitas. Tradisi-tradisi keagamaan dan kebudayaan memainkan fungsi-fungsi vital agar masyarakat tetap hidup dan berkembang.<sup>208</sup>

Bagi Bellah masyarakat dan agama-agama berkembang. Suatu interdependensi dalam kemajuan masyarakat secara keseluruhan. Kebutuhan-kebutuhan dasar ekonomi, kebutuhan untuk kenyamanan atau keamanan, serta perlindungan harus saling mengisi dan terkait. Situasi baru harus dapat diadaptasi, diferensiasi-diferensiasi baru dibuat, dan kemudian diintegrasikan ke dalam institusi-institusi sosial. Apa yang disebut sebagai “nexus” daripada stabilitas terletak dalam kepercayaan dan sistem-sistem nilai dari suatu kebudayaan yang memelihara dan mempertahankan maknanya. Tanpa tradisi, maka integrasi maknanya ke dalam institusi-institusi sosial masyarakat cenderung akan mengalami fragmentasi dan kurang berkembang.

Menurut Bellah, dalam masyarakat Amerika telah terjadi diferensiasi, pemisahan lingkungan kehidupan sosial, “*spheres of life*” telah mengalami kemajuan cukup jauh. Diversitas ini harus dapat diintegrasikan ke dalam tradisi dari

<sup>208</sup> Idem, *Beyond Belief: Essay on Religion in a Post-Traditional World*, (New York: Harper & Row, 1970), lihat Bab 1 dan 2.

masyarakat Amerika sendiri. Menghidupkan kembali tradisi daripada agama Alkitab dan republikanisme masih hidup dalam praktik, tetapi hilang dalam *discourse*, merupakan salah satu cara untuk mendorong integrasi itu.

Dengan menggunakan tradisi sebagai suatu prinsip, dihubungkan kepada analisis sejarah, teori sosial, pandangannya tentang "*practical reason*," dan pengertiannya mengenai fungsi bahasa-bahasa rakyat, menyatukan semua itu ke dalam institusi-institusi dan bentuk-bentuk dari *discourse*, maka etika publik akan menjadi koheren.<sup>209</sup>

Alasdair MacIntyre dalam perspektif pemikiran etikanya juga menekankan pentingnya tradisi. Di dalam "*After Virtue*," MacIntyre mengatakan bahwa etika pasca-tradisional telah gagal dalam upayanya mendasarkan moralitas pada pembuktian rasional yang meyakinkan. Etika harus dapat diselamatkan apabila kembali ke *insight* etika tradisional, bahwa yang harus menjadi titik tolak moralitas adalah "keutamaan" atau "*virtue*" dan bukan prinsip-prinsip atau norma-norma.<sup>210</sup>

Menurutnya, kegagalan etika pasca tradisional adalah akibat inkonsistensi mendasar. Pada satu pihak tetap dipakai paham-paham moral yang berasal dari tradisi-tradisi lebih dahulu, tetapi di lain pihak pandangan dunia tradisi-tradisi itu ditolak. MacIntyre dengan tegas melihat kegagalan proyek Pencerahan, yaitu usaha agung filsafat Pencerahan untuk memastikan tolok ukur objektif dan universal bagi rasionalitas segenap argumentasi teoretis dan praktis (etis). Aspirasi Pencerahan menurut MacIntyre adalah debat dalam wilayah publik tentang tolok ukur dan metode-metode pembenaran rasional yang dengannya kemungkinan-kemungkinan ber-

<sup>209</sup> Adeney, F. *Citizenship Ethics*, hlm.34

<sup>210</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981)

tindak alternatif dalam setiap bidang kehidupan dapat dinilai sebagai adil dan tidak adil, rasional dan tidak rasional.

Diharapkan akal budi akan menggantikan otoritas-otoritas dan tradisi. Pembeneran rasional harus mengacu pada prinsip-prinsip yang tak terbantahkan oleh kekhususan-kekhususan budaya. Pembeneran rasional akan diterima oleh mayoritas orang yang terdidik dalam tatanan sosial dan kultural.<sup>211</sup> Proyek Pencerahan adalah usaha menggantikan kepercayaan pada otoritas agama, para bijak dan tradisi, dengan akal budi, pembeneran pada prinsip-prinsip rasional universal. Proyek ini mengandaikan, bahwa ada tolak ukur rasionalitas yang memadai untuk mengevaluasi jawaban-jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan tentang keadilan dan sebagainya, yang tersedia bagi semua orang dan tradisi adalah sama saja.<sup>212</sup>

Oleh karena kegagalan etika pasca Pencerahan atau kegagalan proyek Pencerahan, memberikan pemahaman tentang moralitas, MacIntire menegaskan untuk harus kembali ke keutamaan (*virtue*), kembali ke etika Aristotels, atau sesuatu seperti etika Aristotels.<sup>213</sup> Dalam etika Pencerahan, fokus terutama pada peraturan, norma atau prinsip yang hendak ditaati. Menurut MacIntire, pertanyaan tentang peraturan adalah nomor dua. Yang harus menjadi yang pertama adalah “saya hendak menjadi manusia macam apa?” Kalau ini sudah dijawab, baru kemudian merumuskan peraturan, bagaimana seseorang dapat mencapai tujuan itu. Etika sebagai penunjuk jalan ke tujuan manusia harus berfokus pada *virtue*, atau “keutamaan”.<sup>214</sup> Mengapa ke-

---

<sup>211</sup> Idem., hlm.6

<sup>212</sup> Ibid. hlm.393

<sup>213</sup> Ibid. hlm.111

<sup>214</sup> Frans Magnis-Suseno menggunakan istilah keutamaan untuk menjelaskan tentang *virtue*. Lihat Frans-Magnis Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20* (Jakarta: Kanisius, 2000), hlm.199

utamaan merosot dalam etika modern, karena ketiadaan paham mengenai tujuan yang hendak direalisasikan manusia pada dirinya sendiri, dan hal itu mengakibatkan keutamaan atau *virtue* merosot menjadi kesediaan untuk taat pada norma-norma moral.<sup>215</sup>

Menurut Magnis, keutamaan adalah terjemahan dari kata Yunani "*arete*" dan Latin "*virtus*." Kata sifat "*virtuous*", berarti saleh. Dalam lingkungan kebahasaan Barat "*virtue*" dikaitkan dengan kesalehan dan sangat bersifat moral. Namun dalam pengertian Yunani *arete* berarti kekuatan atau kemampuan. *Arete* adalah kemampuan untuk melakukan peran dengan baik, kemampuan manusia untuk melakukan perannya sebagai manusia, untuk mencapai tujuan internalnya. Keutamaan merupakan suatu kekuatan, kemampuan, suatu *excellence*. Pengertian utama menunjuk kepada kemampuan manusia untuk membawa diri sebagai manusia utuh, jadi tidak dipersempit secara moralistik dengan kesalehan. Manusia utama adalah manusia yang luhur, kuat, kuasa untuk menjalankan apa yang baik dan tepat, dari tanggung jawabnya.<sup>216</sup>

Untuk memperkuat pengertiannya mengenai keutamaan, MacIntire memasukkan tiga paham yang khas bagi manusia yang menurutnya merupakan kerangka yang harus dipakai untuk mengerti manusia. Ketiga paham itu adalah, kegiatan bermakna (*practice*), tatanan naratif kehidupan seseorang (*narrative order of a single human life*), dan tradisi moral (*moral tradition*).<sup>217</sup>

Kehidupan seseorang menurut MacIntire tidak pernah berdiri sendiri. Ia mengatakan, "cerita hidup saya selalu

---

<sup>215</sup> Ibid. hlm.199

<sup>216</sup> Ibid.

<sup>217</sup> Ibid. hlm.200

tertanam dalam cerita komunitas-komunitas yang darinya saya memperoleh identitas saya”.<sup>218</sup> “Saya terikat oleh komunitas saya, terikat oleh semua realitas sosial, komunitas saya, warisan, harapan dan kewajiban merupakan realitas hidup saya, titik tolak moral saya. Inilah yang memberikan hidup saya kekhasan moral tersendiri”.<sup>219</sup> “Saya menemukan diri sebagai bagian dari suatu sejarah, entah suka atau tidak, mengakuinya atau tidak, merupakan pembawa sebuah tradisi.”<sup>220</sup> Sebuah tradisi yang masih hidup adalah sebuah perdebatan yang berlangsung dalam sebuah komunitas dalam dimensi sejarah, mengenai apa yang baik dan buruk, wajib dan tidak wajib, bagaimana sebaiknya manusia hidup. Usaha individu untuk mencapai tujuannya sendiri dan mencapai hidup bermakna, pada umumnya berlangsung dalam sebuah konteks yang ditentukan oleh tradisi-tradisi di mana individu terlibat dan berpartisipasi.<sup>221</sup> MacIntire dengan tegas mengatakan bahwa ada suatu keutamaan, yaitu keutamaan bahwa orang mempunyai kesadaran mengenai tradisi-tradisi di mana ia menjadi partisipan dan terlibat.<sup>222</sup> Bagi MacIntire, kalau mau kembali pada moralitas yang masuk akal, maka harus kembali ke tradisi-tradisi, yang mempunyai pandangan tentang apa dan siapa manusia. Dari pandangan itu, kemudian dirumuskan keutamaan-keutamaan yang perlu dikembangkan manusia, agar ia mampu merealisasikan pemenuhan hakikat kemanusiaan. Jadi bukan sebuah etika yang berdasar pada berbagai prinsip dan norma, melainkan sebuah etika yang mempunyai visi tentang manusia, tujuannya, tentang apa yang baik dan buruk bagi manusia,

---

<sup>218</sup> Alasdair MacIntire, *After Virtue...*, hlm.205

<sup>219</sup> Ibid.

<sup>220</sup> Ibid. hlm.206

<sup>221</sup> Ibid. hlm.207

<sup>222</sup> Ibid.



dan tentang keutamaan-keutamaan yang memungkinkan manusia mengejar yang baik.

Dapat dikatakan bahwa analisis MacIntire tentang struktur logis dan latar belakang filosofis paham keutamaan atau *virtue* merupakan sumbangan besar bagi etika. Ia sebenarnya membuka keanehan, bahwa etika modern tidak mampu menganalisis paham keutamaan sebagai faktor fundamental bagi moralitas. Penunjukan bahwa identitas manusia bersifat naratif dan hanya dapat dikembangkan dengan berpartisipasi dengan kegiatan-kegiatan bermakna, dan pelbagai tradisi komunitas, yang merupakan kesatuan narasi, penting sekali untuk memahami manusia dan keutamaan.



## *Bagian Keenam*

### **CHARLES McCOY: Etika dan Model Perjanjian**

#### **1. Etikus yang pandai berpolitik**

Charles Sherwood McCoy lahir di Laurinburg, North Carolina (1906). Ia mengenyam pendidikan di Presbyterian Junior College dan The University of North Carolina di Chapel Hill. Di sini ia juga aktif dalam gerakan hak-hak sipil melalui keterlibatannya dalam Fellowship of Southern Churchmen dan menjadi seorang eksekutif Christian Action. Gelar sarjananya diraih dari Duke University dan di Yale dia meraih gelar Doktor, sekolah yang sama dengan para teolog seperti Richard Niebuhr, Roland Bainton dan Paul Tillich.

McCoy adalah imam di United Methodist (1945) dan pernah melayani di United States Navy selama hampir 10 tahun. Ia juga melayani sebagai pastor di United Methodist Churches di North Carolina, Connecticut dan Florida. Ia bergabung di Pacific School of Religion's Faculty pada 1959 dan melayani sampai pension pada 1992. Di samping itu, ia juga mengajar di North Carolina State College, New Haven

State Teachers College, Yale dan the University of Florida. Ia adalah pendiri Pusat Studi Etika dan Kebijakan Sosial di Graduate Theological Union, Berkeley.

Bersama Martin Luther King Jr., ia membantu aksi demonstrasi di Mississippi dalam sebuah gerakan hak sipil. Pengalaman keterlibatannya dalam gerakan hak-hak sipil selama bersekolah ternyata membuat McCoy selalu memainkan peran politik. Ini menandai keterlibatan politiknya dalam Council on Human Relations dan the Bay Area Committee for the Freedom Rides. Ia pun aktif dalam kampanye Presiden Robert Kennedy (1968) dan Bill Clinton (1996).

Beberapa buku yang ditulisnya cukup mengundang debat publik yang alot. Tulisannya banyak mengilhami pemikiran etika, teologi dan kebijakan publik. Semua ini tentu dibentuk oleh pengalaman personalnya dalam masa-masa studinya itu. Bukunya *"Promises to Keep: Prospects for Human Rights"* telah menjadi sebuah buku penting dalam gerakan penegakan hak azasi manusia di dunia dewasa ini. Konsentrasinya pada etika tertuang dalam: *"Management of Values: The Ethical Difference in Corporate Policy and Performance"* (1985) dan *"Corporate Ethics: A Prime Business Asset"* (1988). Bersama istri keduanya Dr. Marjorie Casebier McCoy, mereka menulis *"The Transforming Cross, meditations on the seven last words of Jesus"*. Ia meninggal pada 3 November 1985, dalam usia 79 tahun.

## **2. Model Perjanjian: Posisi "reason" dalam Etika Publik**

Selain model tradisi yang dikembangkan Robert Bellah dari dalam tradisi Amerika, Charles McCoy juga mengusulkan suatu pendekatan lain dalam hubungannya dengan etika

publik yaitu Model Perjanjian. Menurut Adeney, model perjanjian untuk etika publik berkisar di sekitar gagasan-gagasan kesetiaan dan tanggung jawab. Etika publik muncul dari komitmen kelompok-kelompok dan individu-individu yang dihasilkan dalam tindakan-tindakan yang memenuhi tanggung jawab kesetiaan-kesetiaan mereka.<sup>223</sup> Tradisi Perjanjian berakar dalam tradisi orang-orang Amerika. Ide kesetiaan kepada Allah Kristen dan tanggung jawab untuk memenuhi kewajiban-kewajiban tertentu sebagai suatu bangsa adalah bagian dari model perjanjian orang-orang Amerika.

Sambil menyadari akan partikularitas dari tradisi-tradisi perjanjian dalam masyarakat Amerika, McCoy menggambarkan perjanjian dalam pengertian yang lebih umum. Proses mewarisi kesetiaan, memiliki atau menolaknya, merupakan inti persoalan dari pandangan perjanjian.<sup>224</sup> McCoy kurang memberi fokus pada perjanjian secara spesifik, tetapi pada gagasan perjanjian sebagai basis kepada kehidupan manusia itu sendiri. Menurut McCoy, perjanjian adalah persetujuan-persetujuan atau perjanjian yang tidak kondisional, yang secara konstan dinegosiasi di dalam masyarakat. Struktur dari tindakan atau aksi-aksi manusia bersifat perjanjian.<sup>225</sup> Hal ini tentu dibentuk oleh pengalamannya dalam gerakan hak asasi warga sipil.

Bagi McCoy, gagasan perjanjian bukanlah gagasan yang statis, ia merepresentasikan suatu persetujuan atau kesepakatan. Perjanjian-perjanjian dari masyarakat diolah kembali atau diperbarui dalam setiap generasi. Masyarakat tidak pernah mulai atau berjalan melewati perjanjian yang ada.

<sup>223</sup> Adeney, *Citizenship Ethics*, hlm.38

<sup>224</sup> Charles S. McCoy, *When Gods Change: Hope For Theology* (Nashville, Tenn: Abingdon Press, 1980), hlm.176

<sup>225</sup> Ibid, hlm.177

Yang terjadi adalah perjanjian itu mengalami perubahan; menerima, menolak atau mengolah kembali perjanjian itu. Gambaran Thomas S. Kuhn mengenai pengetahuan *scientific* sebagai paradigma menolong McCoy dalam menggambarkan pergeseran yang konstan tentang komitmen dalam masyarakat Amerika.<sup>226</sup> Ide perjanjian menjadi suatu prinsip yang mengatur bagi etika publik.

Gagasan perjanjian juga memberikan suatu metafor bagi masyarakat Amerika. McCoy menggambarkan tradisi perjanjian federal menjadi inti dari konstitusi dan jiwa dari masyarakat Amerika, walaupun tidak ada metafor tunggal yang dapat menggambarkan kekayaan diversitas pengalaman Amerika. Perjanjian yang digambarkan McCoy bukan saja dalam komitmen-komitmen Kristen kepada Allah dalam masyarakat yang partikular. Perjanjian pemerintah juga memberikan kerangka dan proses kepada sistem politik. Berbagai macam perjanjian dari kehidupan bersama berjalan secara simultan. Misalnya, perjanjian-perjanjian keluarga, kesepakatan-kesepakatan kota-kota dan negara-negara, kesepakatan ekonomi, perkumpulan-perkumpulan sukarela.<sup>227</sup>

McCoy membedakan perjanjian dari kontrak. Ia mendefinisikan kontrak sebagai suatu perjanjian atau kesepakatan timbal-balik yang terbatas. Perjanjian adalah kesepakatan tanpa syarat yang mengikat manusia dalam suatu tujuan bersama.<sup>228</sup> Kontrak digambarkan sebagai kesepakatan yang dimasukkan ke dalam dengan konsep individu-individu yang bebas. Perjanjian secara sosial muncul keluar dari tradisi-tradisi kelompok, didukung dengan kebiasaan-kebiasaan

---

<sup>226</sup> Ibid. hlm.173

<sup>227</sup> Adeney, *Citizenship Ethics...*, hlm.39-40

<sup>228</sup> Ibid. hlm.40

sosial dan dimengerti sebagai loyalitas yang dicapai di atas kepentingan diri. Menurut McCoy, agama adalah bagian yang penting dari *framework* perjanjian. Komitmen keagamaan yang dalam merembes atau menembusi semua level kehidupan manusia. Jadi komitmen keagamaan merupakan komitmen yang paling komprehensif. McCoy mengatakan, komitmen keagamaan itu merupakan bentuk komitmen tertinggi (*ultimate commitment*) seseorang dan suatu komunitas.<sup>229</sup>

Bagi McCoy, keseluruhan perjanjian dari pengalaman manusia adalah titik tolak untuk mengerti masyarakat dan etika publik.<sup>230</sup> Gagasan reformasi tentang perjanjian penciptaan dan perjanjian anugerah melahirkan komitmen dalam bermacam proyek. Di Amerika Serikat, yang dibangun pada basis dari sebuah teologi federal, menurut McCoy agama menembusi atau merembes masuk ke dalam perjanjian-perjanjian kehidupan manusia, secara individual, sosial, dan kultural.<sup>231</sup>

Pandangan itu tidak menggambarkan perjanjian di Amerika sebagai suatu posisi dari kesetiaan kepada Allah di mana manusia merasa jauh dari nasionalisme, mengikat mereka kepada kesetiaan yang lemah. Perjanjian di Amerika menunjuk kepada keadaan masa lalu dari kesepakatan dan ketaatan kepada suatu kuasa yang lebih tinggi yang telah dirobuhkan oleh perluasan tradisi lain seperti individualisme radikal. Lebih dari itu, model Perjanjian McCoy memberi suatu pola kesetiaan normatif, basis dengan mana keagamaan yang *ultimate*, dan isinya adalah yang menjadi inti. Misalnya saja, perjanjian pemerintah Amerika sekarang ini kembali

<sup>229</sup> Charles S. McCoy, *ibid.* hlm.196

<sup>230</sup> *Ibid.*, hlm.156

<sup>231</sup> *Ibid.*, hlm.193

kepada konstitusi. Namun masyarakat Amerika melakukan *re-negosiasi* mengenai makna dokumen-dokumen itu menurut situasi sekarang dan kesetiaan yang ultima. Pada saat yang sama, masyarakat melakukannya menurut perjanjian, mempertahankan validitasnya, dan mengajak agen-agen dan pegawai-pegawai pemerintah secara bertanggung jawab menurut penafsiran-penafsiran konstitusi yang sekarang. Perjanjian dengan demikian menjadi prinsip yang menggerakkan untuk etika publik.

Salah satu aspek yang penting dalam pengembangan pemikiran etika publik adalah posisi "*reason*" atau "akal budi". Sejauh mana akal budi menjadi pendasaran bagi suatu perspektif etika publik. Baik Plato maupun Aristoteles melihat *order* atau aturan-aturan di dalam alam ini dapat dipersepsikan melalui akal budi, dan bahwa aturan-aturan itu meliputi pula dimensi moral yang dapat dimengerti melalui *practical reason* atau akal budi praktis.

Dengan menginterpretasi pandangan Aristoteles mengenai akal budi, Thomas Aquinas membangun suatu kontinum di antara hukum kodrat dan hukum abadi pada basis akal budi; menghubungkan hukum kodrat dan hukum abadi.<sup>232</sup> Menurut Aquinas, dari mana seseorang mengetahui apa yang baik dan apa yang jahat, adalah melalui hukum kodrat. Hukum kodrat dapat diketahui melalui akal budi. Paham hukum kodrat ini sebetulnya berasal dari Stoa. Namun Aquinas yang memberikan bentuk yang paling sempurna kepada paham itu. Hukum kodrat mengacu pada kodrat. Dengan kodrat dimaksudkan sebagai realitas atau struktur realitas, hakikat realitas yang ada.<sup>233</sup>

<sup>232</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica T Pt.II*, in *Great Books of the Western World*, vol.20, hlm.217

<sup>233</sup> Frans Magnis Suseno, *12 Tokoh Etika Abada ke-20*, (Jakarta: Kanisius, 2000), hlm.87-90



Bagi Aquinas hidup sesuai kodrat merupakan sebuah kewajiban karena yang menghendaknya adalah Tuhan. Hukum kodrat adalah hukum yang berasal dari Tuhan. Tuhanlah yang menuntut agar manusia hidup sesuai kodratnya. Karenanya moralitas bukan hanya masalah kebijaksanaan, tetapi masalah kewajiban. Paham kewajiban ini menjadi kata kunci bagi Thomas Aquinas, yang terdapat pada Aristoteles. Bagi Aquinas, manusia dan alam semesta adalah ciptaan Allah. Karena itu kodrat manusia dan kodrat segala makhluk mencerminkan kebijaksanaan Tuhan. Tidak ada realitas apa pun, juga di luar manusia, kecuali jika dikehendaki oleh Allah. Jadi kodrat tidak hanya berbicara tentang kita, melainkan juga tentang kebijaksanaan Allah.

Kebijaksanaan Allah itu oleh Thomas Aquinas, mengikuti Cicero, disebut Hukum Abadi. Hukum abadi itu identik dengan Tuhan. Dalam Tuhan tidak ada bagian-bagiannya, tetapi manusia harus menyebut Tuhan dengan banyak nama dan paham untuk mengungkapkan kekayaan kodrat Ilahi yang tak terhingga itu. Salah satu paham itu adalah hukum abadi. Sebagai sumber hukum kodrat, Tuhan disebut hukum abadi. Hukum kodrat mengungkapkan dan mencerminkan hukum abadi, itulah kebijaksanaan Ilahi. Dengan menaati hukum kodrat, kita sekaligus menaati hukum abadi, jadi taat kepada kebijaksanaan. Karenanya, hidup sesuai dengan kodrat bukan sekadar perbuatan yang bijaksana melainkan wajib. Wajib karena Allah menghendaknya.<sup>234</sup>

Akal budi secara alamiah menghendaki seseorang bertindak secara benar, memberikan suatu kontrol internal pada soal *common good*.<sup>235</sup> Bagi Thomas Aquinas, akal budi (*intellectus*) merupakan kemampuan secara hakiki terbuka

---

<sup>234</sup> Ibid. hlm.89-90

<sup>235</sup> Thomas Aquinas, *Suma Theologica*., hlm.212, 223

bagi yang terhingga. Meskipun akal budi dianggap menurut pola objek indrawi, akal budi dapat mengatasi keterbatasan objek indrawi dan memahami yang terhingga, karena itu manusia berakal budi dan binatang tidak.<sup>236</sup>

Kalau dicermati, etika Thomas Aquinas berkaitan erat pada iman Kristiani yaitu kepercayaan kepada Allah Pencipta. Dalam pengertian ini, maka etika Aquinas memiliki unsur teologis. Namun unsur teologis ini tidak menafikan cirinya yang filosofis, bahwa etika itu memungkinkan orang menemukan hidup yang masuk akal, tanpa mengabaikan keyakinan agama tertentu. Keunggulan etika Aquinas adalah, tidak sekadar merupakan etika peraturan. Kebanyakan etika mendasarkan kewajiban moral manusia pada kehendak Tuhan bersifat etika peraturan. Peraturan itu dipasang oleh yang bewewenang tidak membuatnya rasional. Selain itu, etika peraturan mereduksi sikap moral manusia pada pertanyaan penting yaitu, apa yang boleh dan apa yang tidak boleh. Pertanyaan tentang apa yang boleh dan apa yang tidak boleh, tidak memberi ruang bagi salah satu paham moral yang paling penting, yaitu tanggung jawab. Dalam konteks inilah Thomas Aquinas memberi jalan keluar, dengan pemikirannya mengenai “hukum abadi”. Hukum abadi yang diperintahkan oleh Tuhan itu, adalah pengembangan dan penyempurnaan manusia sendiri. Dari sudut ini Thomas Aquinas juga menekankan rasionalitas, rasionalitas internal. Bahwa hidup menurut hukum kodrat bukan hanya memenuhi perintah Tuhan, tetapi sesuai dengan perkembangan dan dinamika manusia menemukan dirinya, menjadi nyata. Keimanan, kebijaksanaan dan tanggung jawab menyatu, dan itulah keutuhan manusia.

---

<sup>236</sup> Frans Magnis Suseno, *ibid.* hlm.83

Pencerahan menekankan kekuasaan akal budi dan kapabilitas manusia untuk bertindak menurut akal budi. Pada saat bersamaan runtuh hukum abadi dan otoritas agama. Ketika itu rasionalitas menjadi pusat bagi hukum menjadi dominan. Selama abad ke-19 dan permulaan abad ke-20 analisis mengenai akal budi hilang, bukan hanya klaim universalnya, tetapi juga klaimnya kepada ketidaklayakan akal budi itu sendiri.

Di sinilah mengapa Max Weber dengan teorinya tentang rasionalisasi menekankan kesatuan atau “disjunction” dari akal budi dan etik. Mengikuti gagasan Kant mengenai keterbatasan akal budi, bahwa keterbatasan akal akibat tekanan pada kebebasan, namun hal itu adalah pilihan irasional dari tujuan-tujuan etik. Weber melihat rasionalisasi meningkat dalam banyak lingkungan nilai, tetapi tanpa rasionalisasi etik tidak mungkin seseorang dapat menjalankan entah itu baik atau buruk dalam kehidupannya.<sup>237</sup>

Hal itu pula yang hendak dibangun oleh Habermas yakni bagaimana menyelamatkan aspek-aspek positif dari gagasan Pencerahan tentang akal budi. Dengan mengembangkan teori komunikasi rasionalitas “*communicative rationality*” dalam bahasa-bahasa biasa, Habermas memperluas ide tentang akal budi mencakup etik dan estetika.<sup>238</sup> Tujuan dari rasionalisasi komunikasi bukan efisiensi tetapi saling pengertian.

Habermas dalam gagasannya mengenai “*communicative action*”, menyadari pentingnya membangun kembali “*public sphere*” yang telah mengalami erosi, dengan jalan

<sup>237</sup> Max Weber, “Science as a Vocation” in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. hlm.H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1964; reprinted., 1969), hlm.148

<sup>238</sup> Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Societies*, trans. Thomas McCarthy, (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1979), hlm.65-68

membangun komunikasi rasional. Ia mengonsepsikan kembali rasionalitas dan tindakan di mana tindakan rasional dilihat sebagai potensi yang bersifat membebaskan, potensi yang bisa menghidupkan kembali ideal-ideal demokrasi dan kebebasan.

Komunikasi rasional itu dijelaskan Habermas sebagai "*communicative action*".<sup>239</sup> *Communicative Action* merupakan interaksi di antara para aktor yang menggunakan percakapan dan simbol-simbol verbal sebagai cara untuk mengerti situasi, penghargaan kepada tindakan atau tingkah laku demi mencapai kesepakatan, serta bagaimana mengoordinasikan tingkah laku itu. *Communicative Action* berhubungan dengan apa yang Habermas pahami sebagai "*communicative competence*"<sup>240</sup> Menurut Habermas aktor harus mengetahui lebih dari aturan-aturan kebahasaan tentang bagaimana mengkonstruksi bahasa, terampil dalam dialog yang merupakan bagian dari struktur kebahasaan sosial dari masyarakat. Di belakang pernyataan ini, terdapat ide bahwa makna dan percakapan adalah kontekstual, dan para aktor menggunakan "*stock of knowledge*" atau "*life world*" (kebudayaan, integrasi sosial dan kepribadian), untuk secara implisit menafsirkan percakapan mereka. Jadi Habermas menekankan "*ideal speech situation*" di mana para aktor memiliki latar belakang pengetahuan yang relevan serta keterampilan kebahasaan untuk berhubungan dan mencapai kesepakatan. Jadi ada standar-standar yang harus diletakkan secara bersama untuk mencapai sesuatu yang baik.

Menurut Habermas harapan universal manusia mensyaratkan hal yang pasti ketika mereka berbicara bersama. Tujuan dari saling pengertian itu terletak pada tiga ke-

<sup>239</sup> Idem., *The Theory of Communicative Action, Vol I*, hlm.85-102

<sup>240</sup> Idem., "Toward a Theory of Communicative Competence", *Inquiry* 13 (1970), hlm.360-375

absahan, yaitu: kebenaran, kebaikan, dan ketulusan. Ketiga harapan ini diposisikan pada porsinya yang tepat. Kebenaran berhubungan dengan akal atau pertimbangan kognisi, kebaikan dengan pertimbangan praktis, dan ketulusan dengan integritas astetik. Habermas mengatakan bahwa standar-standar akal budi atau *universal reason* menjadi cara atau jalan untuk menemukan apa itu benar, apa itu baik dan apa itu ketulusan.<sup>241</sup>

Habermas memperluas pandangan tentang akal budi atau *reason* kepada pengembangan teori tentang "*communicative action*". Menurutnya kapan saja manusia berbicara bersama ada suatu harapan universal dari suatu situasi percakapan yang ideal yang memperlihatkan tuntutan akal untuk kebenaran, kebaikan, dan ketulusan. Aksi atau tindakan-tindakan etis tertentu akan bertemu pada harapan-harapan dari akal.

Teori *communicative action* menegaskan bahwa standar-standar dari tindakan atau aksi-aksi etik muncul dari hakikat akal atau *reason* itu sendiri. Etika publik ditempa keluar dalam dialog di antara mereka yang bekerja secara setara pada basis gagasan *reason* universal. Dengan menggunakan alasan seperti ekspektasi akan kebenaran, kejelasan, kejujuran, dan ketepatan untuk mengarakterisasikan percakapan mereka maka moral-moral berkembang secara konsensus dan dilegitimasi oleh kelompok sebagai pertimbangan mereka secara bersama. Agar sebuah komunikasi berhasil maka orang harus berbicara jelas, benar, jujur, dan tepat. Jika salah satu unsur ini tidak berfungsi, komunikasi tidak akan jalan. Orang yang mau berkomunikasi, secara intuitif mempunyai pengenalan mengenai komunikasi rasional.

<sup>241</sup> Idem, *A Theory of Communicative Action, Vol I: Reason and The Rationalization of Society*, Trans. Thomas McCarthy, (Boston: Beacon Press, 1984), 99, hlm.17-19

Keberhasilan komunikasi tidak dapat dipaksakan. Komunikasi mengandaikan empat klaim tersebut dan keempat unsur itu tidak dapat direkayasa.

Yang terjadi bila kita berkomunikasi adalah kita mencapai kesepakatan tentang suatu masalah teoretis atau praktis. Akan tetapi apa kriteria untuk mencapai kesepakatan? Menurut Habermas dalam komunikasi para pelaku hanya dapat saling mengerti dan sepakat, apabila terdapat sebuah konteks bersama yang disebutnya sebagai “dunia kehidupan”. Dunia kehidupan adalah cakrawala kehidupan, nilai-nilai dan norma-norma, yang merupakan latar belakang dan penilaian-penilaian kita. Dunia kehidupan itu berfungsi sebagai konteks komunikasi. Dunia kehidupan merupakan “tandon anggapan-anggapan latar belakang yang diorganisasikan dalam bahasa, yang mereproduksi diri dalam bentuk tradisi kultural”.<sup>242</sup> Masyarakat dapat berkomunikasi satu sama lain atas dasar anggapan-anggapan yang dapat diandaikan bersama.

Pandangan *communicative action* kemudian menghasilkan dalam pergeseran kepada lembaga-lembaga demokratis. Situasi ideal percakapan, kendati hanya disadari, harus dapat dicari atau diteliti. Untuk memvalidasi klaim kebenaran, kebaikan dan ketulusan dimanifestasikan, individu-individu harus mensyaratkan adanya suatu kerja sama untuk kebenaran dalam suatu situasi yang meniadakan semua kekuatan.<sup>243</sup>

Tujuan dari emansipasi dan kesetaraan seperti yang dikatakan sebelumnya, komunitas manusia sebagai suatu syarat rasionalitas kemanusiaan universal. Benih emansipasi terletak pada rasionalitas itu sendiri. Sementara itu, keharusan dari kesetaraan, saling pengertian dan *self*

<sup>242</sup> Frans Magnis Suseno, *ibid.* hlm.223

<sup>243</sup> Habermas, *A Theory of Communicative Action...*, hlm.25

*determination* terletak pada hakikat akal budi universal.<sup>244</sup> Menurut Bernstein, Habermas menekankan bahwa antisipasi akan komunikasi yang terdistorsi dan penyelamatan hubungan timbal balik dari klaim keabsahan normatif adalah pembaruan setiap tindakan dalam setiap momen dari kehidupan bersama dalam solidaritas dan memantapkan emansipasi.

Dalam kaitan itu perlu dielaborasi lebih jauh perspektif etika diskursus Habermas. Anggapan Kant bahwa sebuah norma hanya berlaku secara moral apabila dapat diuniversalisasikan menjadi titik tolak etika diskursus Habermas. Akan tetapi Habermas memiliki jarak kritis dengan Kant. Habermas menolak cara Kant memastikan keberlakuan norma universal itu. Bagi Kant, setiap orang harus dapat mengecek, apakah ia dapat menghendaki keberlakuan universal sebuah norma. Menurut Habermas, pandangan Kant bersifat monolitik. Apakah sebuah norma dapat bersifat universal tidak bergantung pada kesadaran individual. Manusia adalah makhluk sosial.

Dalam analisisnya mengenai komunikasi rasional, Habermas melihat bahwa berbahasa selalu merupakan tindakan komunikatif. Sehingga tidaklah memadai kalau kesadaran moral individu dijadikan tolok ukur pembenaran keharusan moral. Yang menentukan keberlakuan keharusan moral universal bukan apa yang dikehendaki oleh orang per orang, tetapi yang disepakati sebagai normatif dalam percakapan bersama.<sup>245</sup> Di sini semakin jelas terlihat pergeseran paradigma. Habermas melakukan perubahan paradigma dari filsafat subjek ke filsafat komunikasi, dari

<sup>244</sup> Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983), hlm.226

<sup>245</sup> Frans Magnis Suseno, *ibid.* hlm.225

filsafat kesadaran ke filsafat bahasa, dari pemusatan kepada subjek menuju komunikasi.<sup>246</sup>

Jadi apakah sebuah norma dapat berlaku umum tidak lagi diletakkan pada apakah subjek menghendaknya, melainkan apakah semua dapat menyetujuinya. Jadi peraturan argumentasi menjadi kriteria kesepakatan. Dari sinilah dapat dimengerti apa yang Habermas mengerti dengan prinsip universalitas. Sebuah norma moral dianggap sah kalau akibat-akibat samping yang diperkirakan akan memengaruhi kepentingan siapa saja, andaikata norma itu ditaati secara umum, dapat disetujui tanpa paksaan.<sup>247</sup> Untuk mengetahui atau memastikan semua menyetujui akibat dan efek-efek norma itu kalau diberlakukan secara universal, hanya ada satu cara, yaitu diskursus atau pembicaraan argumentatif bersama. Hal itulah yang dirumuskan Habermas dalam prinsip etika diskursus yaitu “hanya norma-norma yang disetujui oleh semua yang bersangkutan sebagai peserta diskursus praktis dianggap sah”.<sup>248</sup>

Dengan mencermati pemikiran Habermas tentang prinsip penguniversalan dan prinsip etika diskursus, terdapat beberapa hal yang harus dikemukakan. Bahwa siapa pun yang masuk ke dalam sebuah argumentasi, harus menerima peraturan-peraturan diskursus. Dengan begitu, ia juga harus mengakui atau menyetujui bahwa masalah-masalah bersama harus diatur sesuai dengan kepentingan bersama. Itu berarti sebuah norma hanya dapat memperoleh persetujuan apabila prinsip universal berlaku, artinya dampak dan efek dapat diterima oleh semua tanpa paksaan. Di sini prinsip universal

<sup>246</sup> Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, (Cambridge: Polity Press, 1992), hlm.106

<sup>247</sup> Ibid. hlm.103

<sup>248</sup> op.cit



dibuktikan, dan prinsip etika diskursus dapat dirumuskan yaitu norma yang disetujui oleh semua dianggap sah.

Bagaimana perspektif Habermas ini dalam menjawab masalah-masalah moralitas yang dalam kebanyakan masyarakat ditentukan oleh adat, budaya, agama, dan tanpa diskursus? Apa relevansi etika diskursus Habermas? Habermas,<sup>249</sup> merespons isu-isu seperti di atas dari dua sudut.<sup>250</sup>

Pertama, etika diskursus tidak mengklaim dapat memproduksi norma-norma moral. Tujuan etika diskursus adalah memeriksa klaim norma-norma moral yang dipersoalkan, jadi etika diskursus tidak membangun sistem moral baru, melainkan merupakan metode untuk memastikan norma-norma moral yang diragukan keberlakuannya. Jika terjadi konflik, apakah sebuah moral mengikat atau tidak? Etika diskursus merupakan salah satu cara yang etis untuk memecahkannya.

Kedua, harus dibedakan masalah-masalah hidup yang baik dan hidup yang adil, membedakan antara masalah nilai dan masalah norma moral. Masalah nilai, termasuk pandangan hidup yang bermutu, yang dianggap baik dan tujuan hidup. Pandangan-pandangan ini tidak universal, melainkan berkaitan dengan identitas kelompok, dengan pengalaman-pengalaman hidup, serta berkaitan dengan dunia kehidupan, dan karenanya tidak dapat diuniversalisasikan, tetapi sebagai latar belakang pandangan normatif.

Yang menjadi bahan etika diskursus adalah pertanyaan-pertanyaan normatif, bagaimana kita harus hidup bersama, khususnya pertanyaan tentang keadilan. Keadilan berlaku bagi semua yang berada dalam ruang sosial. Masalah keadilan tidak dapat dilakukan atas dasar nilai-nilai salah

---

<sup>249</sup> Ibid.,h.112-119

<sup>250</sup> Frans Magnis Suseno, *ibid.* hlm.230-231

satu orang atau satu kelompok saja. Karenanya, apa yang adil harus dicari dalam diskursus, untuk kemudian menerapkan moral-moral yang telah disepakati dalam diskursus itu pada, dan juga diperlukan kebijaksanaan.<sup>251</sup>

Pembaruan tradisi "*natural law*" atau hukum alam adalah juga salah satu aspek penting dalam pendasaran etika publik dalam akal budi bagi dunia modern. Secara historis dan fenomenologis teori *natural law* modern masih menegaskan aturan moral dari alam.<sup>252</sup> Itulah sebabnya kendati, terdapat pengetahuan bahwa semua persepsi dari akal budi mempunyai lokasi secara historis dan kultural, dan walaupun pemahaman bahwa seseorang tidak dapat memastikan bahwa pengalaman merefleksikan suatu realitas objektif, tetapi seseorang masih dapat mengandalkan *reason* atau akal untuk menemukan aturan moral di dalam jagad raya.<sup>253</sup>

Selain akal budi atau rasionalitas sebagai aspek penting sebagai pendasaran pemikiran etika publik, maka salah satu aspek penting juga adalah "*human nature*". Sejauh mana "*human nature*" ini dapat menggerakkan etika publik? Harus ditegaskan bahwa "*human nature*" atau kodrat sebagai basis bagi etika telah dilihat sebagai komponen penting dalam pemikiran *natural law*. Namun demikian kesepakatan-kesepakatan terhadap pentingnya *human nature* masih beragam di kalangan para pemikir. Ada para pemikir seperti John Finnis misalnya, menekankan universalitas dari akal budi praktis daripada pengembangan suatu antropologi moral atau mendiskusikan "*human nature*". Ada juga pandangan yang memahami "*human nature*" dari analisis saintifik yang

<sup>251</sup> Jürgen Habermas, *Moral Consciousness*, hlm.114

<sup>252</sup> Adeney, *Citizenship Ethics...*, hlm.37

<sup>253</sup> John, Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980). Adeney, *Citizenship Ethics...*, hlm.38

mengerti manusia sebagai organisme. Menurut pandangan ini, manusia terutama adalah ciptaan biologis. Kebutuhan manusia dapat diramalkan dan mengikuti hukum-hukum, dapat ditemukan melalui eksperimentasi-eksperimentasi sains. Hukum-hukum ini dapat menjadi basis bagi suatu syarat penilaian etik bagi kemajuan manusia. Namun juga diakui bahwa mengaplikasi metode seperti itu kepada studi kelompok-kelompok manusia dan sosial tidak mudah.<sup>254</sup>

Kendati demikian, ada juga pemikir yang juga menaruh kepedulian pada pertanyaan-pertanyaan mengenai “*human nature*” dalam kaitannya dengan etika publik. Misalnya saja, Lovin yang mengeksplorasi, bagaimana manusia hidup dan apa yang mereka butuhkan untuk berkembang di dalam suatu masyarakat manusia.<sup>255</sup> Menurut Lovin agama dapat memberikan kontribusi kepada standar-standar yang mengatur tujuan-tujuan masyarakat. Akan tetapi suatu teori “*human nature*” akan memberikan standar normatif di mana para partisipan dalam diskusi mengenai kebijakan publik akan mengikat mereka sendiri secara bertanggung jawab.<sup>256</sup> Lovin mengatakan: sebuah perjanjian publik disusun oleh orang-orang dalam diskusi mengukur tujuan dan kinerja kebijakan publik terhadap gagasan normatif dari keberadaan manusia untuk turut melihat pertanggungjawaban mereka secara bersama-sama pula.<sup>257</sup>

Etika publik dimasukkan ke dalam melalui suatu perjanjian tetapi dinilai dengan suatu gagasan normatif dari “*human nature*”. Lovin memang memikirkan suatu pandangan normatif mengenai *human nature* dapat ditemukan.

<sup>254</sup> Adeney, *Citizenship Ethics...*, hlm.40-42

<sup>255</sup> Robin W. Lovin (eds.), *Religion and American Public Life: Interpretation and Explorations* (N.Y.: Paulist Press, 1986), hlm.141. Adeney, *ibid.* hlm.43-44

<sup>256</sup> Adeney, *ibid.* hlm.43

<sup>257</sup> Robin W. Lovin (eds.), *ibid.*, hlm.143

Pertanyaan-pertanyaan mengenai kebutuhan manusia dan *human nature* tidak memberi mereka sendiri solusi-solusi secara prosedural. Jawaban-jawaban muncul dari diskusi publik yang panjang; suatu pola pernyataan, persuasi, pernyataan kembali dan modifikasi-modifikasi.<sup>258</sup> Entah bisa atau tidak gagasan normatif dapat ditemukan melalui proses rasional, hal bisa saja menjadi perdebatan. Akan tetapi Lovin melihat *human nature* sebagai suatu prinsip yang menggerakkan bagi etika publik.

Pandangan seperti itu juga ditekankan oleh MacIntyre. Ia menyebutkan kebutuhan untuk suatu pandangan normatif mengenai "*human nature*" tidak mengarah pada etika namun mengetahui panggilan dasarnya untuk mengembangkan etika.<sup>259</sup> *Human nature* dalam pandangan seperti ini meliputi tidak hanya apakah *human nature* itu, tetapi *human nature* dalam proses menjadi. Hanya dengan menyatukan elemen-elemen teleologis dari *human nature* seperti kebahagiaan dapatlah suatu etik dikembangkan yang menghindarkan suatu basis institusi secara murni.<sup>260</sup>

Kalau MacIntyre melihat tradisi Aristoteles mengenai *human nature* dalam pengertian normatif, maka Lovin melihat rasionalitas kepada pemahaman *human nature* dalam pengertian normatif. Keduanya menggunakan *human nature* sebagai suatu prinsip yang mengorganisir atau menggerakkan, jika *human nature* dikembangkan dari prinsip yang lain seperti tradisi dan *reason*. Kelihatannya *human nature* sebagai prinsip untuk etika publik kurang mendapatkan banyak perhatian, ketidakpuasan dari pandangan biologis mengenai *human nature*. Akan tetapi per-

<sup>258</sup> op.cit

<sup>259</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue...*, hlm.52-53

<sup>260</sup> Ibid. hlm.65

geseran untuk menghubungkan *human nature* dengan prinsip-prinsip yang lain, mendapat posisi penting dalam membangun etika, etika publik.<sup>261</sup>

---

<sup>261</sup> Adeney, *ibid.* hlm.44



## Bagian Ketujuh

### RELEVANSI PEMIKIRAN ETIKA

Pada bagian ini saya berusaha membuat pemerian atau semacam simpulan guna mendudukan paradigma dan metode pemikiran etik, sesuai dengan rumpun teori yang sudah dibahas pada bagian-bagian sebelumnya. Sesungguhnya Etika Publik, sebagaimana telah diterbitkan dalam buku saya yang lain merupakan semacam jalan baru (*the middle path*) dari kebutuhan kita di Indonesia tentang etika itu sendiri. Dengan demikian seluruh bangunan teori etika inilah menjadi pijakan akademik bagi Etika Publik, walau Etika Publik yang dibangun dari akar budaya masyarakat (seperti *Pela*, *Gandong*) di Maluku merupakan bentuk konkret dari paradigma dan metode etika yang sesuai dengan realitas dan sejarah masyarakat di Maluku.

Dalam kebutuhannya di Indonesia, buku ini menantang kita untuk mengelaborasi lagi dimensi sosial, budaya, sejarah, dan religiusitas masing-masing komunitas etik di Indonesia. Bila Indonesia menjadi semacam lingkungan etika yang baru, maka realisme Indonesia harus menjadi batu uji

pengembangan paradigma dan metode etika itu sendiri. Bila melalui itu, Etika Kebangsaan menjadi semacam antitesis yang baru, maka tidak bisa dibangun hanya dari pengalaman dan sejarah partikular melainkan harus pula dari realisme Indonesia sebagai suatu bangsa.

Di situ saya kira diskursus Etik Kebangsaan akan bermuara pada hermeneutika sosial yang lebih rampat atas realisme Indonesia yang sudah tentu jamak ini. Saya kira ini terbuka untuk terus dikaji dan dikembangkan. Sebab itu simpulan saya pada dua hal tersebut, paradigma dan metode etika adalah sebagai berikut:

### **1. Paradigma Etika Kristen**

Secara historis model pendekatan teologi-etik yang sudah dipaparkan tadi muncul sebagai respons kepada perubahan sosial yang menyertai proses modernisasi. Hal ini menunjukkan bahwa dinamika serta kandungan modernitas dan perubahan otomatis berbeda di Amerika Serikat dan di Amerika Latin. Maka wajar bila pemikiran dan pendekatan teologi-etik yang dibangun berbeda satu dengan yang lain.

Demikian pun jika kita hendak membangun sebuah model teologi etik di Indonesia. Pengalaman dan dinamika di Amerika dan Amerika Latin itu menjadi paradigma untuk melihat realitas dan distorsi dalam masyarakat Indonesia. Apalagi kita sampai kini masih tertatih-tatih untuk keluar dari transisi yang multidimensional. Bukan pesimistik atau sarkastik, tetapi memang kita sedang mengalami keterpurukan yang amat mendalam sebagai akibat dari kebangkrutan moral dalam banyak segi, termasuk dalam refleksi beragama. Di sinilah penting kita belajar dari refleksi teologi-etis pada Etikus seperti Reinhold, dan lainnya.



Agenda atau pendekatan Reinhold dengan *Christian Realism*, pertama-tama muncul sebagai respons terhadap transisi dari suatu masyarakat pedesaan kepada kompleksitas kehidupan perkotaan dalam suatu masyarakat industri. Berkembang ketika itu sekularisasi. *Sosial Gospel* sebagai suatu kehidupan keagamaan Amerika yang tipikal berkembang. Agenda Hauerwas pertama-tama muncul untuk merespons liberalisme masyarakat Amerika. Ia menentang teologi dan etika liberal, gereja-gereja liberal, politik liberal, ekonomi liberal. Ia tampil sebagai seorang yang menentang dan melawan liberalisme dengan dan atas nama kebijakan dan karakter, dengan senjata utamanya adalah teologi dan etika naratif.

Sementara itu, Teologi Pembebasan pertama-tama muncul untuk merespons perjuangan sejarah Amerika Latin untuk kemerdekaan dan kebebasan yang sejati secara ekonomi maupun politik. Teologi Pembebasan lahir bersamaan dengan kesadaran gereja Katolik merespons secara positif dan fundamental proses modernisasi. Denominasionalisme seperti dialami di Amerika Serikat tidak ada di Amerika Latin. Demokrasi agrarian dengan kekuatannya menciptakan etos orang-orang Amerika tidak dialami di Amerika Latin. Teologi Pembebasan mengerti konteksnya dari realitas kolonialisme menuju sosialisme yang bersifat revolusioner. Karena itu Teologi Pembebasan berakar dalam suatu kesadaran historis kemanusiaan dari konflik sosial yang terjadi.

Secara sosiologis Teologi Pembebasan dan *Christian Realism* lahir dari dalam konteks pelayanan pastoral. Namun pertanyaan-pertanyaan pastoral berbeda, tidak hanya menurut pola-pola modernisasi yang berbeda di dalam masyarakat, tetapi juga berbeda sesuai pola-pola institusi di dalam gereja. Teologi dan etika Reinhold merupakan

refleksi dari pengalaman sebagai seorang pastor, pemimpin Oikumene dan jurnalis keagamaan. Ada sedikit kepedulian bagi sentralisasi pengambilan kebijakan birokrasi yang telah menjadi sangat penting pada aktivitas penggembalaan modern. Jemaat Reinhold dibanding dengan *basic* komunitas Amerika Latin sangat heterogen, baik secara ideologis maupun sosial. Keanggotaan di dalam jemaat tidak didasarkan pada suatu *sharing* komitmen untuk perjuangan melawan penindasan, tetapi pada aspirasi-aspirasi keagamaan secara tradisional orang-orang percaya secara individual.

Tugas Reinhold, dengan demikian, adalah untuk memperbaiki imajinasi sosial Kristen di antara orang-orang percaya, ketimbang untuk menginterpretasi makna solidaritas secara teologis yang sudah dialami dalam tindakan kolektif. Sementara itu, teolog pembebasan seperti Gutiérrez secara umum berjalan dari suatu basis di dalam birokrasi kelembagaan gereja, dan memiliki latihan dan pengalaman profesional dalam ilmu-ilmu sosial. Para teolog pembebasan mengambil pendekatan kelembagaan terhadap politik dan lebih tertarik pada perubahan struktural, sementara pendekatan Reinhold, lebih peduli pada hati dan pikiran individual.

◆ Dibanding dengan teolog pembebasan Amerika Latin, Reinhold menunjukkan sedikit minat dalam pengorganisasian orang-orang Kristen atau dalam mengubah struktur gereja. Sebaliknya Gutiérrez, menyadari keterlibatan sosial dan politik yang bersifat historis dari gereja, dan karenanya berharap untuk mengorganisasi kekuatan gereja atas nama mereka yang tertindas, miskin, dan termarginalisasi. Harapan mereka lebih dari gereja, dan pengharapan itu adalah pengharapan politik.

Teologi dan etika Hauerwas muncul dari kepeduliannya akan pentingnya keyakinan Kristen dalam pembentukan kehidupan moral. Bagi Hauerwas, gereja harus mewujudkan keyakinan-keyakinannya dalam kehidupannya sendiri, dan gereja seharusnya menjadi, “a distinctive witness” di dalam dunia. Hauerwas tidak tertarik dengan sebuah perjuangan politik. Ia tidak tertarik pada pendekatan institusional gereja kepada politik atau pada perubahan struktural seperti teologi pembebasan.

Hauerwas memberi perhatian utama pada bagaimana menemukan etika sosial Kristen yang konstruktif, demi integritas dan kredibilitas gereja, ketimbang melihat gereja sebagai institusi yang mengupayakan demokrasi. Sampai di sini, dengan menggeluti isu-isu perang Vietnam dan dengan pengetahuan teori sosial dan politik, Hauerwas menilai posisi Reinhold dengan *Christian Realism*-nya sebagai sebuah pendekatan yang tidak cukup memberi kekuatan untuk secara kritis mengerti perang Vietnam.

Perbedaan Reinhold dan Hauerwas juga pada tekanan karakter dan kebajikan. Reinhold bagi Hauerwas memberi ruang yang kecil bagi pertumbuhan kehidupan Kristen. Reinhold kurang memberi perhatian pada, “a corresponding community of character and virtue”.

Teologi (etika) Pembebasan, *Christian Realism* dan gereja sebagai suatu “*distinctive society*”. Ketiga pendekatan teologi-etik ini memperlihatkan adanya perspektif ideologi tertentu. *Christian Realism*, muncul dari pengalaman praktis Reinhold, juga kritik teoretis mengenai sosialisme militan atau teologi *Social Gospel*, sedangkan Teologi Pembebasan muncul dari dalam ketidakpuasan dengan bentuk-bentuk konservatif dari pemikiran sosial Katolik, dan pemikiran Hauerwas, lahir

dari ketidakpuasan dengan liberalisme masyarakat Amerika Serikat.

Ketiga model pendekatan merupakan model-model pendekatan teologi-etik, yang menginterpretasi tanda-tanda zaman, dalam pengertian mencari dan menemukan maksud tindakan Allah di dalam dunia, di dalam sejarah, dan bagaimana respons manusia terhadap tindakan Allah itu. Namun demikian ketiganya berbeda pada kriteria apa indikasi tindakan Allah itu. Interpretasi Reinhold, yakni pengertiannya tentang agama, menekankan sifat tertentu dari hakikat manusia. Reinhold memberi tekanan pada idealisme keagamaan yang memberi basis bagi interpretasi tindakan Allah di dalam sejarah.

Dari titik tolak ini, Reinhold kemudian bergeser pada problematik teologi antropologi. Sebaliknya, teologi pembebasan menginterpretasi tindakan Allah, mengidentifikasi tindakan Allah dengan aspirasi historis dari mereka yang tertindas, miskin, dan yang dimarginalisasi. Sementara itu, interpretasi teologi-etik Hauerwas memberi tekanan pada gereja sebagai suatu *distinctive community* di dalam dunia. Teologi-etik Hauerwas memberi tekanan pada kepedulian pengembangan cerita orang-orang Kristen sebagai narasi yang koheren dan benar, yang dapat membentuk karakter orang Kristen di dalam suatu komunitas khusus, gereja. Gereja bagi Hauerwas adalah poros, oleh karena cerita-cerita Kristen adalah cara Allah menciptakan suatu umat yang mampu hidup tanpa kekerasan di dalam dunia. Ketika gereja beriman kepada Kristus, gereja secara radikal menjadi komunitas yang secara sosio-historis menjadi komunitas yang khas di dalam dunia.

Bagi Hauerwas, gereja seharusnya tidak *concern* dengan mencoba mengubah dunia. Sebaliknya, gereja harus

menyaksikan tentang kebenaran Allah. Dasar kesaksian iman adalah tentang yang Allah membawa masa depan eskatologis tentang kerajaan Allah yang penuh kedamaian di dalam dunia. Kehidupan Kristen bagi Hauerwas merupakan suatu kehidupan komunal. Panggilan gereja adalah sebuah perjalanan iman, di mana orang-orang Kristen mewujudkan dalam kehidupan bersama kebajikan-kebajikan seperti berkata benar, pengampunan, keramahan kepada manusia, kesabaran, dan pengharapan.

Agenda teologi-etik seperti ini, tentu saja berimplikasi bagi peran kemasyarakatan gereja di dalam dunia. Gereja tidak dapat menarik diri dari dunia, tetapi gereja harus menantang dunia dengan suatu perspektif etis yang berbeda, tidak hanya dengan serangkaian ide-ide, tetapi terwujud dalam kehidupan praktis keagamaan dalam komunitas. Gereja harus mewakili suatu cara hidup yang berbeda di dalam dunia.

## **2. Metode dan Teologi Etika Kristen**

Etika Reinhold Niebuhr, Gustavo Gutiérrez dan Stanley Hauerwas adalah etika yang berkaitan erat dengan iman Kristiani. Dalam arti ini ketiga pendekatan etika tersebut memiliki unsur teologi yang sangat kuat. Ketiga pendekatan dapat dilihat sebagai pendekatan etika sosial Kristen. Namun demikian tidak menghilangkan aspek-aspek filosofis, politis dan psikologis.

*Christian Realism* dibangun berdasarkan apa yang Reinhold sebut sebagai, "*the mythical method of interpretation*" atau metode interpretasi secara mitis, sedangkan teologi pembebasan berbasis pada penyadaran atau konsientisasi. Kedua pendekatan mengeksplorasi imajinasi

keagamaan dalam politik, keduanya menggunakan lingkaran hermeunetik, mengawinkan sumber-sumber spiritual untuk menopang aksi sosial Kristen. Namun terdapat perbedaan-perbedaan di antara keduanya.<sup>262</sup>

Dennis P. Mc Cann,<sup>263</sup> mengemukakan 4 catatan metodologis tentang kedua pendekatan, yaitu:

**Pertama**, meskipun kedua pendekatan dipahami sebagai pendekatan yang bersifat paedagogi, keduanya tetap berbeda. Perbedaan antara apa yang disebut sebagai “*circuit-rider*” atau “pembaca keliling” dan “*educational coordinator*”, atau “kordinator pendidikan”. Reinhold sebagai *circuit rider* berbeda dengan Paulo Freire. Sebagai *circuit rider*, Reinhold memperkenalkan pedagogi yang berbeda dengan *educational coordinator* yang menekankan aspek penyadaran pada basis komunitas. Hubungan *circuit rider* dengan komunitas berbeda dengan *educational coordinator* yang bertujuan menciptakan suatu basis komunitas yang berakar pada konsensus spiritual secara ideologis, keagamaan dan moral, yang mengarahkan tindakan-tindakan dialogis.

Perbedaan pedagogis ini direfleksikan dalam perbedaan teologis. Pendengar Reinhold cocok dengan model pendekatan yang fokusnya pada interpretasi hakikat manusia secara umum; teologi-antropologi menekankan aspek-aspek tertentu mengenai sifat manusia yang secara keagamaan menjadi persoalan. Sebaliknya, keterlibatan koordinator dalam komunitas menjamin adanya suatu hubungan yang intim. Hal ini cocok dengan model pendekatan yang mengembangkan kesadaran komunitas mengenai sejarahnya. Teologi Pembebasan lahir dari suatu perspektif komunitas

<sup>262</sup> Reinhold Niebuhr tidak menyebutkan metodenya sebagai *the Mytical Method of Interpretation*. Ini adalah interpretasi Dennis P. McCann atas Reinhold Niebuhr. Reinhold Niebuhr lebih memahami metodenya sebagai teologi realisme.

<sup>263</sup> Dennis P. McCann, *Christian Realism and Liberation Theology*, hlm.175-180, 200-206

tertentu, lahir dari komunitas itu untuk mengontrol nasib dan sejarahnya.

**Kedua**, dalam pertanyaan-pertanyaan metodologis, terkandung pula perbedaan posisi. Reinhold tidak tertarik untuk membuat pendekatan *Christian Realism* itu menjadi eksplisit. Ia justru mulai dengan agenda dasar, yakni memberi perhatian pada idealisme keagamaan yang vital dengan kecerdasan sosial yang tajam. Perhatian seperti ini kemudian membawanya kepada metode interpretasi secara mitis. Sebaliknya, teologi pembebasan mulai dengan kesadaran atau penyadaran. Bukan hanya metode tetapi peranan kritis metode membangun kesadaran. Gustavo Gutiérrez mengadopsi suatu metode sebagai dasar konstruksi teologinya (etika).

Pendekatan Reinhold pada pengalaman untuk memverifikasi kebenaran kekal dari mitis Kristen memperlihatkan sikap terbuka yang lebih besar kepada "*the given*". Sementara itu, penyadaran pada pihak lain selalu curiga kepada "*the given*", pada apa yang ada, manakala pengalaman didistorsi oleh struktur penindasan sehingga harus dikritik atau dikodifikasi. Konsekuensi dari perbedaan pandangan tentang pengalaman seperti dikemukakan itu, memperlihatkan penafsiran yang berbeda mengenai persoalan ideologi.

Bagi Reinhold, ideologi merupakan persoalan eksistensial, sedangkan bagi Gutiérrez, ideologi merupakan persoalan kognitif. Bagi Reinhold, bila pengalaman dapat dipercaya, maka konflik ideologi dapat dimengerti sebagai ekspresi dari kehendak untuk berkuasa yang melekat dalam hakikat manusia. Sementara bagi Gutiérrez, pengalaman adalah problema, konflik ideologis merefleksikan perbedaan-perbedaan objektif yang berakar dalam struktur masyarakat. Fungsi metode dengan demikian berbeda bagi kedua model

pendekatan. Apabila suatu sikap terbuka diasumsikan, metode teologi dan etik tidak lebih dari suatu refleksi secara khusus dari lingkaran iman dan pengalaman. Bila suatu sikap kritis diasumsikan, metode teologi-etik menjadi suatu gerakan yang kritis dan dinamis supaya menjadi konstruktif.

**Ketiga**, kedua metode pendekatan berbeda dalam fondasi teoretis. *Christian Realism* adalah sebuah hermeneutik yang berdasar pada filsafat agama, sedangkan Teologi Pembebasan adalah hermeneutik yang berbasis pada praksis. Walaupun metode mitis Reinhold lahir dari suatu refleksi pengalaman aktivitas sosialnya, refleksi itu bermuara pada generalisasi filosofis dalam menelaah peranan agama dalam perubahan sosial. *Christian Realism* tidak bisa dengan mudah dipahami sebagai kritik teologis kepada *Sosial Gospel*. *Christian Realism* sebetulnya bertolak dari suatu perbandingan tipe ideal agama, yakni pada perbedaan kelas sosial dan kemudian pada perbedaan orientasi spiritualitas. Jadi Reinhold berbicara tentang *mystical an mytical religion*, atau mistik dan agama mitis, serta tentang agama a-historis dan agama historis. Dengan kategori-kategori ini, ia kemudian membandingkan spiritualitas kekristenan dan agama-agama lain mengenai eksistensi manusia. Bagi Reinhold, metode mitis (*mythical method interpretation*) secara sederhana ada suatu jalan untuk mengekspresikan kebenaran yang tidak akan hilang yang ia temukan dalam agama mitis dari kekristenan atau *mytical religion of Christianity*.

Sebaliknya, Gutiérrez memberi perhatian pada praksis. Penyadaran terjadi sebagai respons kritis terhadap ketidakcukupan teologi progresif gereja Katolik dan implikasi-implikasi teoretisnya. Mereka kurang atau bahkan jarang memberi perhatian kepada filsafat agama. Hermeneutik politik mereka bergantung pada konsientisasi yaitu suatu



metode yang bagi mereka sempurna mempresentasikan kesatuan teori dan praktis.

Perbedaan dasar teoretis ini paling jelas terlihat dalam pendekatan kepada Marxisme. *Christian Realism* memandang Marxisme sebagai mitologi yang dapat dikritik terutama dalam hubungannya dengan tinggi dan dalamnya eksistensi manusia. Sebaliknya, Teologi Pembebasan menolak dimensi mitologisnya Marxisme dan menekankan wawasan kritisnya kepada tema penindasan dan pembebasan. Dengan mengadopsi metode konsientisasi Teologi Pembebasan telah memperkenalkan elemen-elemen Marxisme dalam hermeneutik politik, yang oleh *Christian Realism* dianggap sebagai metode yang tidak cukup. Konsekuensinya, visi dialektik Marxisme terjelma ke dalam fondasi kesadaran.

Dengan demikian, jawaban Teologi Pembebasan kepada kritik agama bukanlah suatu elaborasi filsafat agama, melainkan suatu tujuan praksis untuk mengatasi alienasi yang disebabkan oleh kolusi sejarah gereja di dalam penindasan.

Aristoteles dan Gutiérrez sama-sama membangun pendekatan mengenai “praxis”.<sup>264</sup> Menurut Aristoteles kekhasan manusia terletak dalam akal budinya. Kegiatan yang khas manusiawi adalah kegiatan yang melibatkan jiwa yang berakal budi. Kegiatan ini terlaksana dalam kehidupan polis dan dalam kontemplasi filosofis, atau melalui “Praxis” dan “Theoria”. Praksis sebagai kehidupan etis yang terwujud melalui partisipasi dalam kehidupan masyarakat merealisasikan semua bagian jiwa manusia termasuk yang rohani. Sementara itu, *Theoria* mengangkat jiwa manusia kepada hal-hal ilahi, murni kegiatan akal budi. *Theoria* menjadi renungan yang merupakan kegiatan manusia yang

<sup>264</sup> Frans Magnis Suseno, *ibid.* hlm.32-35

luhur, karena merealisasikan jiwa manusia yang luhur bahkan yang ilahi (*logos* atau roh).

Praksis menurut Aristoteles merupakan wilayah tindakan etis yang sebenarnya. Praksis membawa nilai pada dirinya sendiri, segala tindakan yang dilakukan demi dirinya sendiri, bukan untuk mencapai sesuatu yang lain, atau dampaknya. Praksis yang penting adalah partisipasi dalam kehidupan bersama komunitas. Dalam praksis manusia merealisasikan dirinya sebagai makhluk sosial. Karenanya, wilayah khas penemuan diri manusia adalah dunia manusia, masyarakat. Manusia secara hakiki adalah makhluk sosial. Komunikasi aktif atau pergaulan dengan sesama manusia yang membahagiakan manusia. Manusia adalah manusia sepenuhnya apabila ia mengembangkan diri dalam kehidupan keluarga dan berpartisipasi aktif dalam kehidupan komunitas dalam polis.

Praksis dengan demikian berarti kegiatan manusia dalam kerangka pelbagai struktur komunitas demi kehidupan bersama yang baik. Dalam pengertian Gutiérrez praksis dipahami sebagai pembebasan. Bagi Aristoteles tujuan tiap orang dan seluruh komunitas, yaitu kebahagiaan atau *eudaimonia* (perspektif Gutiérrez, pembebasan dari kemiskinan). Struktur-struktur yang dimaksud adalah keluarga, komunitas (*community base*) yang mencapai keutuhannya dalam polis dan dalam negara kota. Manusia bagi Aristoteles adalah "*zoon politicon*".

**Keempat,** isu-isu metodologis yang memisahkan kedua pendekatan terletak pada keterbatasan-keterbatasan mengenai penafsiran, kesadaran kritis, dan demitisasi. Metode Reinhold bertujuan menafsir keterbatasan-keterbatasan tersebut secara teologis untuk memelihara *spirit* keagamaan yang tidak memihak. Konsientisasi pada pihak

lain mencoba mengatasi keterbatasan-keterbatasan itu dengan memasukkan antusiasme pembebasan revolusioner. Kesadaran dan sikap kritis kepada keterbatasan itu adalah langkah penting bagi pembebasan. Kedua model itu juga berbeda dengan situasi keterbatasan itu.

Reinhold dengan metode mitis, mencari kearifan keagamaan mengenai hakikat manusia melalui penafsiran psikologis dan moral dari mitos-mitos atau cerita-cerita penciptaan, kejatuhan manusia ke dalam dosa dan penebusan. Hasilnya adalah suatu pandangan paradoks mengenai keterbatasan semua pikiran dan tindakan manusia. Suatu pandangan yang terstruktur dalam pengertian keterbatasan dan kebebasan, kecemasan, dan dosa serta aspek-aspek pertobatan. Tidak ada situasi khusus yang secara utuh dapat mengatasi situasi-situasi ini. Suatu keterbatasan konsep teologis menyimbolkan keterbatasan situasi manusia secara umum dan mencoba mengedepankan respons keagamaan terhadap situasi itu. Situasi keterbatasan harus dapat diterima dengan iman, sikap berharap dan pertobatan, serta sikap ketenangan, bahkan di dalam konflik sosial sekalipun. Itulah Realisme Kristen Reinhold.

Sebaliknya penyadaran teologi pembebasan merupakan kritik yang diarahkan kepada keterbatasan-keterbatasan itu. Konsientisasi mendemitisasikan keterbatasan itu dalam mengatasi fatalisme. Bagi Teologi Pembebasan strategi penyadaran merupakan kritik teologi kepada gereja dan masyarakat yang diinspirasi oleh Firman Tuhan.

Hauerwas menekankan pentingnya narasi, karakter, kebajikan, dan tradisi untuk menjelaskan mengenai kehidupan Kristen. Menurut Hauerwas, semua itu merupakan inti dari refleksi moral. Dengan memberi penekanan pada narasi, karakter, dan kebajikan, Hauerwas menolak hampir seluruh

analisis-analisis sosial, ekonomi, dan politik. Hauerwas mengalihkan fokus perhatian secara etis dari metode-metode pengambilan keputusan dan dari pertanyaan-pertanyaan publik kepada isu-isu karakter moral orang Kristen dan Gereja. Analisis sosial baginya tidak menarik secara etis, melainkan runtuhnya fondasi-fondasi moral dan etik dalam dunia modern, kebingungan pesan-pesan moral dalam masyarakat kontemporer serta langgengnya kekerasan.

Konsep-konsep itu menjelaskan posisinya sekaligus sikap perlawanannya terhadap liberalisme. Teologi dan etika naratif dijadikan senjatanya. Bagi Hauerwas, teologi-etik seharusnya peduli pada pengemban cerita Kristen sebagai narasi yang benar dan koheren yang dapat membentuk karakter kehidupan Kristen. Gereja adalah poros. Dengan beriman kepada Yesus, secara radikal Gereja menjadi suatu komunitas yang berbeda secara sosio-historis di dalam dunia.

Hauerwas memberi perhatian paling besar pada ekle-siologi sebagai perwujudan pendamaian Allah di dalam dunia secara konkret. Hauerwas konsisten dengan tradisi sektariannya dalam sikap skeptis dan oposisi terhadap upaya mengubah dunia. Hauerwas mengambil jarak kritis dengan orientasi perubahan sosial, misalnya *Social Gospel*, tradisi *realist* atau dengan Teologi Pembebasan. Ia bahkan mempersoalkan secara kritis asumsi-asumsi politik liberalisme yang berupaya mengubah dunia secara kualitatif melalui aksi politik. Sebaliknya, Hauerwas menekankan suatu perasaan publik yang diinspirasi oleh keberadaan suatu komunitas yang mendemonstrasikan suatu cara hidup yang berbeda yakni gereja. Baginya, keyakinan Kristen penting dalam membentuk kehidupan moral, dan bahwa gereja seharusnya mewujudkan keyakinan Kristen itu dalam kehidupannya.

Dennis McCann melihat bahwa konflik yang terjadi di antara pendekatan teologi Reinhold dan Gutiérrez tidak dapat disederhanakan hanya kepada perbedaan tipikal di antara pemikiran Katolik dan Protestan. Isunya jauh lebih mendasar yaitu, apakah makna pengakuan iman Kristen, bagaimana Allah bertindak di dalam sejarah dapat diekspresikan secara koheren? Konflik di antara keduanya dapat disimbolkan sebagai perbedaan di antara suatu visi paradoks dan visi dialektik.

*Christian Realism* menegaskan bahwa hubungan Allah dengan sejarah merupakan hubungan paradoksal. Allah adalah Allah yang tersembunyi yang mentransendensikan makna sejarah. Tindakan Allah di dalam sejarah tampak di dalam diri manusia secara paradoks. Dengan kata lain, Allah bertindak di dalam suatu cara yang tersembunyi melalui agen-agen manusia yang terbuka kepada penebusan, iman, dan humilitas. Sebaliknya Teologi Pembebasan menegaskan hubungan Allah dengan sejarah bukanlah hubungan yang tersembunyi tetapi nyata dalam perjuangan mereka yang tertindas. Allah hadir di dalam peristiwa eksodus. Peristiwa ini menjadi suatu paradigma bagi orang-orang tertindas dan perjuangannya untuk pembebasan. Tindakan Allah di dalam sejarah dimengerti secara dialektis, dikenal hanya melalui keterlibatan dalam perjuangan pembebasan. Makna sejarah itu tersembunyi hanya kepada mereka yang menolak untuk bertindak solider dengan yang tertindas.

Konflik teologis ini diekspresikan dalam strategi teologi yang berbeda pula. *Christian realism* mempresentasikan kebenaran kekal dalam cerita-cerita Kristen dengan mengkonstruksikan suatu teologi-antropologi yang mendefinisikan makna atau arti teologi sejarah. Teologi Pembebasan disusun atau dikonstruksi dengan mengkonsientisasikan narasi-narasi

Alkitab mengenai keselamatan di dalam sejarah. Perbedaan kedua strategi ini terletak dalam peranan teologi-antropologi. *Christian realism* menggunakan teologi-antropologi sebagai *point of reference* bagi konsep-konsep teologinya dan menyimpulkan makna teoretisnya dengan memberi tekanan pada “human selhood” sebagai paradoks keterbatasan dan kebebasan yang menjelaskan situasi keterbatasan keagamaan secara individu dan kelompok. Dari penjelasan semacam itu, dapat dikatakan bahwa semua interpretasi Kristen Reinhold mengenai hakikat manusia dan sejarah dapat menopang situasi keterbatasan ini.

Sebaliknya, praksis pada basis komunitas merupakan *point of reference* Teologi Pembebasan. Paradigma exodus dan konsientisasi narasi-narasi Alkitabiah memberi analogi historis di antara praksis dan keselamatan sejarah. Teologi sejarah digunakan untuk melegitimasi praksis sebagai bagian dari keberatan yang menolak kehendak Allah. Dengan demikian basis komunitas belajar mengatasi keterbatasan-keterbatasan yang bersifat *opresive*.

Masalahnya mengapa teologi-antropologi begitu sentral bagi *Christian realism* dan curiga terhadap Teologi Pembebasan? Bagi Teologi Pembebasan, teologi-antropologi bertentangan dengan konsientisasi. Refleksi kritis pada praksis tidak memberi tempat bagi doktrin-doktrin abstrak mengenai hakikat manusia. Praksis adalah historis dan refleksi kritis harus sesuai dengan struktur-struktur peristiwa sejarah. Bagi Teologi Pembebasan, teologi-antropologi mempromosikan suatu bentuk ilusi transendensi. Kecurigaan metodologis ini diperkuat dengan membaca Alkitab secara kritis. Dalam lingkaran hermeneutik diperlukan konsientisasi narasi-narasi alkitabiah. Teologi-antropologi merupakan contoh dari spiritualisasi yang eksekutif di mana narasi-narasi

Alkitab dibaca hanya demi kearifan Alkitab mengenai hakikat manusia dan bukan untuk memproklamasikan narasi-narasi alkitab di dalam sejarah.

*Christian realism* menggunakan teologi-antropologi untuk menjelaskan makna visi paradoksalnya sebagai norma bagi manusia. Visi tentang Allah yang tersembunyi mengakui bentuk paradoks al mengenai transendensi sebagai yang nyata. Konsekuensinya adalah kesadaran akan keterbatasan dan menemukan kemungkinan. Suatu imajinasi keagamaan yang sensitif kepada realitas paradoks al keberadaan diri sebagai yang terbatas dan bebas, yang merupakan sumber bagi aksi sosial Kristen. Jauh dari abstrak, teologi-antropologi membangun suatu penafsiran yang substantif mengenai kekristenan.

Di dalam lingkaran iman dan pengalaman yang digambarkan dengan pendekatan mitis, narasi-narasi alkitab tentang penciptaan, kejatuhan dan penebusan, situasi kemanusiaan dapat dipahami pada suatu konflik antara anugerah dan kesombongan atau dosa. Jadi visi paradoks al menghendaki suatu teologi-antropologi untuk memahami situasi keterbatasan keagamaan mengenai diri individu dan masyarakat. Aksi sosial Kristen hanya mungkin bila situasi keterbatasan ini sungguh-sungguh disadari. Singkatnya, teologi-antropologi memungkinkan Reinhold membangun *point of reference* bagi klaim *Christian realism* tentang dimensi keagamaan dari pengalaman-pengalaman baik dan buruk di dalam sejarah. Dengan demikian, dosa dan anugerah menjadi kategori-kategori penting untuk menafsir pengalaman manusia.

Perbedaan kedua pendekatan mengenai sejarah terlihat jelas dalam perspektif penafsiran mengenai eksodus, kenabian, dan pelayanan Yesus. Pengalaman eksodus

merupakan paradigma bagi Teologi Pembebasan dan tidak begitu kuat pada *Christian realism*. Status paradigmatik eksodus membuktikan bahwa nabi-nabi diperlukan terutama sebagai elaborasi makna eksistensi janji-Nya, sementara pelayanan Yesus dilihat sebagai kunci pemenuhan akhir di dalam sejarah. Sebaliknya bagi Reinhold, bila ada sesuatu di dalam sejarah yang mempunyai status paradigmatik, maka itu adalah salib Kristus. Pengalaman eksodus dan warisan kenabian disubordinasi kepada penderitaan Mesias secara paradoksal. Salib Kristus melambangkan penebusan yaitu suatu jaminan pendamaian Allah secara paradoksal dipenuhi di dalam dan di atas sejarah.

Sama seperti *Christian realism* dan Teologi Pembebasan, pertanyaan kunci yang juga mau dijawab oleh Hauerwas yakni, apakah makna pengakuan iman Kristiani tentang tindakan Allah di dalam sejarah secara etik-teologis dapat diekspresikan secara koheren? Bila perbedaan Reinhold dan Gutiérrez mengenai pertanyaan pokok di atas ditelaah dari perspektif visi paradoks dan visi dialektik mengenai hubungan Allah dengan sejarah, dan perbedaan itu lebih konkret terlihat dalam strategi teologi masing-masing, visi mengenai teologi-antropologi, maka Hauerwas menelaah pertanyaan pokok tersebut dari visinya teologi dan etika naratif. Dari visi ini dapat dipahami posisinya tentang pentingnya kehidupan moral Kristen dan Gereja. Kontribusinya yang kreatif yakni memberi fokus pada gereja sebagai perwujudan konkret perdamaian Allah di dalam sejarah. Dari sini dapatlah dipahami peranan gereja dalam kehidupan masyarakat. Gereja harus mempresentasikan cara hidup yang berbeda di dalam dunia. Posisi Hauerwas konsisten dengan apa yang ia sebut sebagai "*the intentional motive*" dalam sejarah etika Kristen yaitu suatu visi model institusi paralel tentang



perubahan sosial yang dikembangkan para sosiolog, dan bukan dalam pengertian pragmatis kepada perubahan sosial. Strategi ini dapat dilihat pula pada kepedulian Hauerwas terhadap institusi-institusi seperti, keluarga, isu-isu seks, dan aborsi.

Tiemann mewakili sebuah perspektif teologi dan etika publik. Perubahan dan pergeseran paradigma pemikiran teologi dan etik, berbarengan dengan kesadaran terhadap pentingnya berbagai pertanyaan tentang masalah-masalah etik, kekerasan, radikalisme, pluralisme masyarakat, pos-modernisme, dan agama serta masalah-masalah sosial kemasyarakatan lainnya. Kepedulian Thiemann terletak pada bagaimana peran agama dan etika dalam kehidupan publik kontemporer. Bagaimana mencari relasi di antara keyakinan Kristen dan konteks sosial, kebudayaan yang lebih luas di mana komunitas Kristen hidup. Bagi Thiemann suatu perspektif teologi publik mulai dari titik tolak iman, dan bahwa teolog memulai penelitiannya melalui keyakinan akan pertanyaan-pertanyaan yang dijawab secara positif melalui pernyataan Allah di dalam Yesus Kristus.

Teolog atau etikus memasuki kehidupan publik dengan keyakinan, dengan iman, bahwa keyakinan Kristen mempunyai relevansi kepada kehidupan publik. Akan tetapi bagaimana keyakinan-keyakinan Kristen itu terjalin dengan pola-pola kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan institusi-institusi dalam kehidupan publik tidak hanya mungkin dilakukan melalui studi yang lebih hati-hati, melalui penelitian yang serius dan dialog yang intensif antara iman atau keyakinan-keyakinan Kristen itu dengan kekuatan-kekuatan kehidupan publik.

Stackhouse memperkenalkan suatu aspek penting tentang bagaimana gereja belajar berbicara secara teologis

dalam kehidupan publik, memperkenalkan norma-norma dalam kehidupannya sendiri dan dalam kehidupan publik yang lebih luas. Dalam melakukan hal itu gereja tidak bertolak dari asumsi rasa keistimewaannya yang memiliki akses kepada kebenaran, atau mengekspresikan otoritarianisme atau intoleran pada tradisi-tradisi kredo dari komunitas yang lain. Gereja harus memasuki diskursus bahasa publik dan berkontribusi pengertian teologinya dalam perdebatan publik, sebab bila tidak, itulah yang disebut Bellah bahwa gereja mengalami kemiskinan bahasa tentang komitmen publik.<sup>265</sup> Bahwa manusia atau masyarakat harus terlibat dalam kehidupan publik dalam cara-cara yang vital, tetapi tidak mempunyai cukup bahasa atau kata-kata untuk itu. Karena itu simbol-simbol, mitologi-mitologi, visi dari komunitas-komunitas, Kristen atau bukan Kristen dapat dilibatkan.

Tekanan Stackhouse pada nilai dialog di antara teologi (etika) Kristen dengan tradisi-tradisi agama lain dalam membentuk teologi (etika) publik penting. Tetapi tidak berhenti di situ saja, tidak cukup bagi Kekristenan atau tradisi-tradisi lain hanya untuk mendukung strategi-strategi yang bersifat pragmatis. Seharusnya lebih dari itu, yaitu mencari dan memperkaya serta menggairahkan diskursus publik yang adalah fundamental untuk konsensus-konsensus moral dari komunitas-komunitas manusia. Kekristenan dan tradisi-tradisi agama lain harus mampu membentuk *ethos* publik, mencari dan menemukan sumber-sumber etik, moral dan spiritual sebagai sumber-sumber transformasi sosial.

Konsep *Christian realism* Reinhold Niebuhr dapat dikatakan sebagai salah satu model pendekatan Kristen ter-

---

<sup>265</sup> Robert Bellah, et. al, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985)

hadap kehidupan masyarakat (konteks masyarakat Amerika). Clark memandang *Christian realism* tidak sebagai sesuatu yang absolut, tetapi sebagai suatu kemungkinan model dari kemuridan Kristen, suatu model yang mempromosikan suatu etika tanggung jawab publik.<sup>266</sup> Clark menggambarkan kehidupan Reinhold sebagai sebuah paradigma dari apa yang dapat dikerjakan oleh suatu komitmen yang terus berlangsung kepada suatu etika tanggung jawab Kristen. Sebagai suatu model pendekatan Kristen dan suatu etika tanggung jawab publik, *Christian realism* dapat dipahami sebagai respons teologi dalam kerangka rehabilitasi pragmatisme masyarakat Amerika Serikat, pada basis pemahaman mengenai bagaimana kebenaran diketahui dan bagaimana gagasan-gagasan kebenaran itu diuji.

Dalam hubungan dengan penilaian Clark mengenai model etika Reinhold sebagai etika tanggung jawab publik, penting dipahami gagasan Reinhold mengenai etika tanggung jawab. Reinhold tidak pernah menceraikan pertanyaan-pertanyaan tentang aksi dari teologinya. Ketika ia menulis tentang sumber-sumber sosial mengenai denominasionalisme, sangat ditekankan suatu sintesis kebudayaan yang berbasis pada idealisme-idealisme Kristen. Dianggap bahwa suatu konsensus Kristen dapat memotivasi aksi atau tindakan etis; gereja dapat menantang dunia kepada hakikat yang lebih baik dan untuk menemukan kesatuan dan perdamaian dalam pengetahuan dari kasih Allah, pada semua kehidupan sosial yang lebih stabil, adil dapat dibangun.<sup>267</sup>

Kemudian dalam perkembangannya, ketika jiwa dari teologi Reinhold menjadi lebih teosentris, ia lebih memberi

<sup>266</sup> Hendry B. Clark, *Serenity, Courage and Wisdom: The Enduring Legacy of Reinhold Niebuhr* dalam Dennis P. McCann, "The Case for Christian Realism"

<sup>267</sup> hlm.Reinhold Niebuhr, *The Social Source of Denominationalism* (New York: Henry Hold Co., 1929, reprint ed. Cleveland, Ohio: World Publishing Company, 1957), 278 dan hlm.283-284

fokus pada aksi moral manusia sebagai respons kepada *"the One and the Many"*. Reinhold menciptakan sebuah paradigma baru untuk etika, *"human person as answerer."* Reinhold mengatakan bahwa pengalaman dari akar dan sumber dari semua nilai membawa kepada kritik dan rekonstruksi dari sistem etika.<sup>268</sup> Ottati lebih jauh juga menegaskan bahwa pandangan Reinhold mengenai *the good* tidak dapat dilakukan hanya dengan referensi *"me"* atau *"us"*, melainkan komunitas secara lebih luas sangat penting dan diperlukan. Hal ini ditegaskan Ottati sebagai respons terhadap pandangan Grant yang memahami Reinhold sebagai seorang individualis eksistensial. Bagi Reinhold, pengalaman memberikan basis untuk suatu etika respons.

Reinhold mempertentangkan dua pendekatan etika, yakni pendekatan etika deontologis dan pendekatan etik teleologis.<sup>269</sup> Etika deontologis berfokus pada melakukan apa yang baik karena kebajikannya. Reinhold menggunakan warga negara sebagai tipe ideal untuk etika model ini. Manusia hidup dalam masyarakat harus memenuhi kewajibannya. Sementara itu, pendekatan kedua, etika teleologis, fokusnya pada tujuan dari aksi, misalnya tujuannya yang baik. Etika teleologis disimbolkan Reinhold dengan *"creator"* atau *"maker"*. Seorang ahli merepresentasikan orientasi etika ini. Sebagai seorang tukang, atau ahli, manusia harus bertindak terhadap yang baik, mencoba merealisasikan yang baik itu dalam kehidupan personal dan masyarakatnya.

Pendekatan alternatif Reinhold adalah, *"ethics as respons"*. Dalam pendekatan ini, *humans* atau manusia se-

<sup>268</sup> Douglas F Ottati, book Review of David C. Grant's, *God The Center of Values: The Values Theory in the Theology of H Reinhold Niebuhr*, dalam *America Academy of Religion Jurnal* (Summer 1987), hlm.394-395

<sup>269</sup> hlm.Reinhold Niebuhr, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (San Fransisco: Harper & Row, 1963), hlm.47-54

bagai jawaban menjadi prototipe. Manusia merespons kepada aksi dari yang lain atau sesama pada mereka. Tindakan dan respons itu diinterpretasi menurut interpretasi itu. Tindakan atau aksi secara etis selalu merupakan tindakan atau relasi dalam hubungan dengan sesama. Reinhold memosisikan etika sebagai aksi dari manusia kepada manusia daripada menganalisis aksi dalam isolasi hubungan. Reinhold mengatakan, apa yang nyata dari sebuah tanggung jawab, yaitu gambaran (diri) manusia sebagai penjawab, keterlibatan langsung dalam dialog, tindakan manusia sebagai respons tindakan atas dirinya.<sup>270</sup>

Hubungan yang paling penting yang memengaruhi etika tanggung jawab adalah hubungan kepada “*Center of Values*” yaitu posisi yang mengorientasikan aksi terhadap apa yang dipersepsikan sebagai nilai. Suatu etika respons mengorientasikan dirinya sendiri di sekitar pusat nilai itu dan meresponsnya dalam loyalitas dan komitmen. Bagi Reinhold, kedaulatan Allah, kuasa Allah adalah prinsip yang paling komprehensif. Menerima Allah sebagai yang baik, merespons Allah dalam iman dan tindakan kepada Allah dalam komitmen yang loyal membawa seseorang masuk ke dalam kehidupan, itulah yang baik.

Dalam perspektif itu, sebagai suatu model pendekatan atau sebagai suatu sistem berpikir etis, *Christian realism* merupakan salah satu model pendekatan etik yang otentik terhadap kehidupan publik. Suatu pendekatan yang memberi akses dalam konteks pembaruan liberalisme Amerika di abad ke-20. Sebagai suatu pendekatan atau sistem berpikir etis, etika Reinhold bertolak dari realitas masyarakat secara konkret. Realitas masyarakat adalah titik tolak berpikir etis. Etika bukan sistem berpikir abstrak, tetapi konkret dan lahir

---

<sup>270</sup> Ibid. hlm.56

dari realitas dan pengalaman konkret masyarakat. Dialektika kasih-keadilan sebagai kunci metode Reinhold bukanlah sesuatu yang abstrak, bukan pula suatu model spekulasi. Sebaliknya metode etik Reinhold muncul dari sejarah perjuangan yang konkret, perjuangan orang-orang kulit hitam untuk memperjuangkan sebuah masyarakat yang lebih adil.

Pendekatan atau sistem berpikir Teologi (etika) Pembebasan, muncul dari sejarah pengalaman yang konkret mengenai kegagalan Developmentalisme, kemiskinan, kolonialisme dan neokolonialisme, dan komitmen serta solidaritas gereja untuk memperjuangkan pembebasan. Dalam hubungan ini maka analisis sosial, ekonomi, dan kritik dari Teologi Pembebasan menentukan peran gereja dalam kehidupan publik. Bagi Gutiérrez komitmen dan kesadaran bagi orang-orang miskin adalah penting untuk menganalisis situasi kemanusiaan. Ini adalah langkah pertama, sedangkan teologi adalah langkah kedua. Karena itu fokus Teologi Pembebasan adalah “praxis”. Teologi adalah refleksi kritis atas praksis dalam terang firman Tuhan. Sama dengan Reinhold Niebuhr dan Gustavo Guierrez, etika Hauerwas lahir dari konteks dan pengumpulan nyata, yaitu liberalisme masyarakat. Dalam merespons liberalisme itu Stanley Hauerwas memperkenalkan suatu pendekatan lain. Bagi Hauerwas, gereja harus menjadi (lembaga) etika-sosial ketimbang pengambil kebijakan publik. Ia memberi tekanan pada gereja dalam membangun sebuah perspektif etika publik, yang dipengaruhi oleh proposalnya mengenai “*narrative ethic atau narrative theology*”.

Teologi-etik bagi Hauerwas harus memberikan perhatian kepada perkembangan cerita orang-orang Kristen atau Kekristenan sebagai narasi yang benar dan koheren, yang dapat membentuk karakter orang Kristen dalam gereja

sebagai sebuah komunitas khusus dan berbeda. Hal ini karena ia melihat runtuhnya fondasi-fondasi etik dan moral dalam masyarakat kontemporer juga kekerasan di dalam masyarakat. Bagi Hauerwas, gereja tidak boleh menarik diri dari dunia tetapi gereja harus menantang dunia dengan sebuah perspektif etik yang berbeda, tidak hanya dengan serangkaian konsep, tetapi terutama terwujud dalam sebuah komunitas yang khusus; yaitu gereja sebagai komunitas yang di dalamnya terdapat cara yang berbeda untuk hidup di dalam dunia.

Tradisi, perjanjian, akal budi, *human nature* seperti yang dikembangkan oleh Robert Bellah, McCoy, Habermas merupakan prinsip-prinsip yang digunakan untuk mengembangkan suatu etika publik yang koheren. Prinsip-prinsip ini berakar dalam sejarah orang-orang Amerika dan dalam konteks kebudayaan Barat. Namun demikian prinsip-prinsip ini dapat dikembangkan dengan kritis untuk merespons pengertian dan persoalan-persoalan sekarang ini. Artinya bahwa prinsip-prinsip ini bukan sesuatu yang baru, tetapi prinsip-prinsip ini dapat digunakan dalam cara-cara kreatif untuk merespons situasi kontemporer sekarang.

Teori sosial yang ditunjukkan Robert Bellah, penting untuk merevitalisasi tradisi-tradisi. Habermas mencoba untuk mengembangkan suatu teori rasionalitas, etika diskursus dikaitkan dengan akal budi. Sementara itu, McCoy dapat membantu untuk mengkontekstualisasi suatu studi mengenai perjanjian dalam hubungannya kepada etika. Tema perjanjian sebetulnya juga merupakan bagian dari tradisi kebudayaan orang-orang Amerika. Perjanjian sebagai suatu prinsip yang membantu untuk mengerti masyarakat Amerika kontemporer.

Mengeksplorasi tradisi-tradisi etik atau sistem berpikir etik atau pendekatan etik yang dihubungkan dengan kehidupan publik, seperti: *Christian realism*, Teologi Pembebasan, Gereja sebagai komunitas khusus, teologi dan etika publik, model tradisi, model perjanjian, dapat menjadi benih dalam mengembangkan sebuah perspektif etika publik. Apa yang dilakukan dalam keseluruhan pasal ini lebih merupakan tahap eksplorasi. Diharapkan penjelasan tentang bagaimana pendekatan atau tradisi-tradisi pemikiran etik dapat dikembangkan secara dialogis satu dengan yang lain untuk menjawab kebutuhan sebuah perspektif etika publik yang menjadi inti kepedulian buku ini.



## Daftar Pustaka

- Adeney, Bernard T. "Morality And Politics in Reinhold Niebuhr" (For Prof. John C. Bennet, *Pasific School of Religion Berkeley*, California, March 1980).
- Adeney, Francis. 1988. *Citizenship Ethics: Contributions of Classical Virtue Theory And Responsibility Ethics* (Graduate Theological Union, UMI.)
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica T Pt.II*, in *Great Books of the Western World*, vol.20
- Bellah, Robert N. 1969. "Religious Evolution" in Roland Roberson, (eds.), *Sociology of Religion*. London: Penguin.
- . 1970. *Beyond Belief*. Berkeley and Los Angeles University of California Press.
- . 1972. "Civil Religion in America" in Joseph E. Faulkner (eds.), *Religious Influence in Contemporary Socie-ty*. Columbus: Charles E Merrill.
- . 1975. *The Broken Covenant*. New York: Sea-bury Press.
- . 1976. "Revolution and the Civil Religion" in Jeral C. Bauer (eds.), *Religion and The American Revolut-ion*. Philadelphia: Fortress Press.

- , 1992. *Religi Tokugawa: Akar-akar Budaya Jepang*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Bellah, Robert, et. al. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- , et.al. 1992. *The Good Society*. New York: Vintage Books: A Division of Random House, Inc.
- Bennet. 1941. *Christian Realism*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bernstein, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Betto, Frei. "Gustavo Gutiérrez, A friendly Profile", *The Future of Liberation Theology*.
- Bonino, Jose Miguez. 1975. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress.
- , 1983. "Historical Praxis and Christian Identity", *Frontiers of Theology in Latin America*, ed. Rosino Gibellini. New York: Maryknoll, Orbis Books.
- , 1990. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, dalam Robert McAfee Brown, *Gustavo Gutierrez: An Introduction to Liberation Theology*. New York: Maryknoll, Orbis Books.
- Carnell, Edward John. 1951. *The Theology of Reinhold Niebuhr*. Michigan: WMB. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.
- Chrystal, William G. (ed.). 1977. *Young Reinhold Niebuhr: His Early Writings 1911-1931*.
- , (ed.). 1977. "Reinhold Niebuhr and the First World War", *Journal of Presbyterian History*.

- Clark, Hendry B. *Serenity, Courage and Wisdom: The Enduring Legacy of Reinhold Niebuhr* dalam Dennis P. McCann, "The Case for Christian Realism".
- Cone, James H. 1975. *God of the Oppressed*. New York: A Crosroad, The Seabury Press.
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Grant, George. 1984. *English-Speaking Justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gutiérrez, Gustavo. 1973. *A Theology of Liberation*, translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. New York: Maryknoll, Orbis Books.
- . 1983. *The Power of the Poor in History*. New York, Maryknoll: Orbis Books.
- Gutiérrez, Gustavo. 1988. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Revised Edition with a New Introduction, Translated and Edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. NY: Orbis Books, Maryknoll.
- . 1994a. *We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of A People*, Foreword by Henri Nouwen, trans. from the Spanish by Mathew J.O. Connell. New York: Maryknoll, Orbis Books.
- . 1994b. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Revised Edition with a New Introduction, Translated and Edited. Sister Caridad and John Eagleson. New York: Maryknoll, Orbis Books.
- Haan, Norma (ed.). 1983. "The Ethical Aims of Social Inquiry" in *Social Science as Moral Inquiry*, ed. NY: Colombia University Press.
- Habermas, Jürgen. 1970. "Toward a Theory of Communicative Competence", in *Inquiry* 13.

- , 1979. *Communication and the Evolution of Societies*, trans. Thomas McCarthy. Boston, Massachusetts: Beacon Press.
- , 1984. *A Theory of Communicative Action, Vol I; Reason and The Rationalization of Society*, Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- , 1992. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Hauerwas, Stanley. 1974. *Vision and Virtue*. Notre Dame: IND.
- , 1975. *Character and the Christian Life*. San Antonio: Trinity University Press.
- , 1981. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame, Press.
- Hauerwas, Stanley. 1983. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. London, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley and William H. Willimon. 1989. *Resident Aliens*. Nashville: Abingdon Press.
- Hopkins, Charles Howard. 1940. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism*. New Haven: Yale University Press.
- Kegley, Charles W. (ed.). 1948. *Reinhold Neibuhr: His Religious, Social and Political Thought*. New York: Pilgrim Press.
- Lovin, Robin W. (ed.). 1986. *Religion and American Public Life: In-terpretation and Explorations*. N.Y.: Paulist Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Magnis-Suseno, Frans. 2000. *12 Tokoh Etika Abada ke-20*. Yogyakarta: Kanisius.

- Mathews, Shailer and G.B. Smith. 2006. *A Dictionary of Religion and Ethics*. NY: 1921.
- McCann, Dennis P. 1991. *Christian Realism and Liberation Theology*. New York: Orbis Books, Maryknoll.
- McCloughlin, William G. 1978. *Reveries, Awakening and Reforms An Essay on Religion and Social Change in America*. Chicago: Chicago University.
- McCoy, Charles S. 1980. *When Gods Change: Hope For Theology*. Nashville, Tenn: Abingdon Press.
- Mill, John Stuart. "Utilitarianism", The good of the whole consists in the aggregate of goods for individuals, *In Great Books of the Western World*, Vol.43. Robert Maynard Hutchins. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc.
- Niebuhr, Reinhold. 1916. "Failure of German-Americanism", *Atlantic Monthly*, 18 July.
- . 1934. *Reflection on the End of An Era*. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1935. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Harper and Brothers Publishers.
- . 1936. "The Idea of Progress and Socialism", *Radical Religion*, Vol I. Spring No.3
- . 1940. *Christianity and Power Politics*. New York: Charles Scribner's Son.
- . 1945. "The Christian Faith and the World Crisis", *Christianity and Crisis*, Vol.1 No.1, Feb.10.
- . 1949. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*. New York: Charles Scribner's Sons.
- . 1953. *Christian Realism and Political Problems*. New York: Charles Scribner's Sons.
- . *Love and Justice*, D.B. Robertson (ed.). 1957. Philadelphia: The Westminster Press.

- , 1963. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons, 1932; Edisi Pertama. Inggris: SCM Press.
- , 1963. *The Responsible Self: An essay in Christian Moral Philosophy*. San Fransisco: Harper & Row.
- , 1964. *The Nature and Destiny of Man, Vol. II.4, "Human Destiny"*. New York: Charles Scribner's Sons.
- , 1965. *Man's Nature and His Communities*. New York: Charles Scribner's Sons.
- , 1965. "The way of Non-Violent Resistance", Editorial, Christianity and Society, a Quarterly Devoted to Christianity and Social Reconstruction, Vol.21, Spring.
- Niebuhr, Reinhold. 1973. *The Social Source of Denominationalism*. New York: Henry Hold Co, 1929, reprinted Cleveland Ohio World Publishing Company.
- Ottati, Douglas F. 1987. Book Review of David C. Grant's, *God The Center of Values: The Values Theory in the Theology of H Reinhold Niebuhr*, dalam America Academy of Religion Jurnal (Summer).
- Rauschenbusch, Walter. 1991. *Christianity and the Social Cricis*, foreward by. Doglas F. Ottati. Louisville, Kentucky, Westminister: John Knox Press.
- Shuichi, Kato. 1982. "Competitive Groupism In Japan" dalam *The Japanese Challenge and the American Responses: A Symposium, Research and Policy Studies, no. 6, Institute Of East Asian Studies*. Berkeley: University of California.
- Stackhouse, Max. 1972. *Ethics and the Urban Ethos*. Boston: Beacon.
- , 1984. *Creeds, Society, and Human Rights*. Michigan, Grand Rapids: Eerdmans.
- , 1987. *Public Theology and Political Economy*. Michigan, Grand Rapids: Eerdmans.

- Stone, Ronald H. 1992. *Professor Reinhold Niebuhr: A Mentor to the Twentieth Century*. Kentucky, Louisville, Westminister: John Knox Press.
- Sullivan, William B. 1982. *Reconstructing Public Philosophy*. Berkeley: California University of California Press.
- Susumu, Shimazono. 1985. "Two Frameworks for Future Study of Japan's New Religions in Comparative Perspective.
- Thiemann, Ronald F. 1991. *Constructing Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*. Kentucky: Westminister/ John Knox Press.
- Tracy, David. 1981. *The Analogical Imagination*. NY: Crossroad.
- Weber, Max. 1969. "Science as a Vocation" in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1964; reprinted.

## Tentang Penulis



Pdt. Dr. Johnny Christian Ruhlessin, M.Si. Lahir di Amahai Maluku, 24 Januari 1957. Dosen Senior pada Fakultas Teologi UKIM Ambon. Ketua Palang Merah (PMI) Daerah Maluku. Pernah menjabat Ketua Sinode GPM 2005-2010 & 2010-2015. Intelektual publik yang aktif dalam berbagai organisasi keagamaan dan sosial. Buku yang ditulis antara lain: *Etika Publik. Menggali dari Tradisi Pela di Maluku* (2005), *Pluralisme Berwajah Humanis* (2007), *Gereja dan Kepemimpinan Publik* (2016), *Mencari Cita Kemanusiaan Bersama: Pergulatan Keambonan dan Keindonesiaan* (2018), *Organisasi dan Misi Gereja*.