

fides et Ratio

Jurnal Teologi Kontekstual Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon

Elizabeth Hateyong

Mengatasi Prasangka dan Konflik Sosial Melalui Perayaan-perayaan Bersama Dalam Konteks Kota Ambon yang Multikultur

Bonifasius Jagom

Upacara *Teing Ngasang* Dalam Tradisi Masyarakat Manggarai Dan Sakramen Baptis

Hermanto

Celso Costantini Dan Misi Di Tiongkok: Sebuah Pergulatan Menjalankan Misi yang Kontekstual

Fenansus Ngoranmele

Hubungan Negara dan Agama Menurut Perspektif Nicolaus Driyarkara

Timoteus Ata Leu Ehaq

Rationality, Faith and Human's Everyday Living: A Philosophical Analysis on John Paul II's Encyclical Letter of *Fides et Ratio*

Diterbitkan oleh:

Seminari Tinggi Santo Fransiskus Xaverius Ambon

fides et Ratio

Jurnal Teologi Kontekstual Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon

Vol. 03, No. 02, Juni 2019

Fides et Ratio adalah jurnal teologi kontekstual Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon yang bertujuan menyampaikan suatu kajian teoretis atas penelitian dalam bidang teologi atau refleksi atas penghayatan iman yang berguna bagi pengembangan iman umat dalam konteks Maluku dan inspirasi bagi kaum intelektual. Jurnal ini diterbitkan oleh Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon, Keuskupan Amboina.

Dewan Redaksi

Pelindung : Kornelis Seralarat, SS., MA
Ketua : Yohanis Elia Sugianto, S.Fil
Anggota : Damianus Ratuanik, S.Fil
Erol Markus Ohoduan, S.Fil
Fransiskus Sondegau, S.Fil
Fransiskus Kelbulan, S.Fil
Paulus Leopati Yerwuan, S.Fil
Petrus Rahaded, S.Fil
Yosep Masriat, S.Fil
Penyunting : Dr. Paul Richard Renwarin
Dr. Patris Rahabav, M. Pd
Kornelis Seralarat, SS., MA

Alamat Redaksi

Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon,
Jl. Pakatora Pohon Mangga, Kole-kole Pante, RT 001/RW 06 – Poka Rumah Tiga
Email : fides_ratio@yahoo.com

Dicetak Oleh : CV Aman Jaya Ambon

MENGATASI PRASANGKA DAN KONFLIK SOSIAL MELALUI PERAYAAN-PERAYAAN BERSAMA DALAM KONTEKS KOTA AMBON YANG MULTIKULTUR

Elizabeth Hateyong

STPAK Yohanes Penginjil Ambon; Email: elizabethhateyong1976@gmail.com

Kornelis Seralarat

STPAK Yohanes Penginjil Ambon; Email: cseralarat@yahoo.com

Ignasius Samson Sudirman Refo

STPAK Yohanes Penginjil Ambon; Email: ignasius.refo@gmail.com

Abstract

Prejudice and conflict are multicultural challenges in many urban areas including the city of Ambon. Even the challenges of Ambon city are getting heavier given the legacy of a religiously nuanced horizontal conflict that occurred several years ago. Now Ambon looks calm and peaceful. Even many parties have declared Ambon as a harmony community. However, other parties are still doubtful and consider peace in Ambon only at the ceremonial level. With a qualitative approach, field study and literature study, this research explains that religious activities and celebration that have involved so many people from different religious communities have shown how progress in harmony and peace in Ambon city and Moluccas.

Kata Kunci: Multikultural, praduga, konflik, stereotip, prasangka, diskriminasi dan Ambon.

I. PENDAHULUAN

Dalam beberapa tahun terakhir ini Kota Ambon dan Maluku sebagai provinsi telah berhasil menyelenggarakan kegiatan-kegiatan keagamaan berskala nasional, seperti MTQ (2012), Pesparawi (2015) dan Pesparani (2018). Warga Kota Ambon, apapun agamanya, secara antusias menyambut dan lewat berbagai cara menyukseskan kegiatan-kegiatan tersebut. Semua ini seolah memberi signal kepada seluruh masyarakat Indonesia bahwa Kota Ambon, dan Maluku secara keseluruhan, telah aman dan damai, setelah konflik horizontal bernuansa agama tahun 1998-2004. Seruan bahwa Maluku sebagai “laboratorium kerukunan” ternyata bukan hanya *lips service*, karena terbukti dari kian munculnya kesadaran masyarakat Kota Ambon tentang keragaman dan pentingnya menjaga kedamaian.

Meskipun demikian, ada kritik yang meminimalisir apa yang terjadi bahwa damai di Kota Ambon baru pada level seremonial. Apakah faktanya memang demikian? Apakah bukan justru sebaliknya, kegiatan dan perayaan keagamaan, yang telah melibatkan begitu banyak orang dari komunitas agama yang berbeda telah menunjukkan betapa majunya kerukunan dan kedamaian di Kota Ambon dan Maluku?

Tujuan dari tulisan ini adalah memperlihatkan bahwa kegiatan dan perayaan keagamaan dapat menjadi sarana untuk menyatukan kepelbagaian. Dalam arti ini pula visi dan kesadaran etika multikulturalisme menjadi sesuatu yang penting.

II. KONSEP DAN KAJIAN LITERATUR

Kota Ambon telah menjadi kota yang multikultur. Namun secara konseptual multikulturalitas bukan hanya suatu berkat, karena ada keragaman kekayaan budaya dan potensi yang terkandung di dalamnya, tetapi multikulturalitas juga adalah suatu tantangan. Disebut tantangan, karena multikulturalitas turut mengandung persoalan. Secara sosiologis, terdapat dua persoalan yang umum menggejala dalam kota dan masyarakat multikultur, yakni prasangka dan konflik.

1. Prasangka

Gordon Alport dalam bukunya *The Nature of Prejudice* menjelaskan prasangka atau *praejudicium* sebagai pernyataan tentang sesuatu berdasarkan perasaan atau pengalaman yang dangkal terhadap seseorang atau sekelompok orang tertentu. (Alport: 1954) Dalam perkembangannya, prasangka tidak lagi dimengerti sebagai

pernyataan atau kesimpulan, tetapi lebih sebagai sikap. Baron dan Byrne dalam *Social Psychology: Understanding Human Interaction* menyatakan bahwa prasangka adalah suatu sikap negatif para anggota tertentu, yang semata-mata didasarkan keanggotaannya di suatu kelompok (Baron dan Byrne: 1982). Akhirnya, Jones dan Morris, dalam artikel mereka “Individual vs. Group Identification as a Factor in Intergroup Racial Conflict”, melihat prasangka adalah sikap antipati yang berdasarkan atas cara menggeneralisasi yang salah dan tidak fleksibel. Selain itu, prasangka juga merupakan sikap negatif yang diarahkan kepada seseorang atas dasar perbandingan dengan kelompok sendiri (Jones dan Morris: 1986).

Secara umum defenisi-defenisi ini menjelaskan prasangka sebagai sikap dengan implikasi sebagai berikut. *Pertama*, sikap adalah fungsi suatu skema untuk mengorganisasi, menginterpretasi dan mengambil informasi. Individu yang berprasangka terhadap kelompok-kelompok tertentu akan memproses informasi tentang kelompok-kelompok tersebut berbeda bila dibandingkan dengan memproses informasi kelompok lain. Kedua, prasangka sebagai suatu sikap melibatkan perasaan negatif kepada seseorang atau kelompok yang diprasangkai.

Sebagaimana dipahami prasangka itu masih berada di dalam pikiran, karena jika telah mengarah pada tindakan, lebih-lebih jika dilakukan secara sistematis, maka itu disebut “diskriminasi”, yaitu tindakan menyingkirkan status dan peran individu atau sekelompok orang dari hubungan, pergaulan, serta komunikasi antar manusia.

Mengapa seseorang bisa menaruh prasangka terhadap orang atau kelompok lain? Baron dan Byrne menjelaskan: *pertama*, prasangka berakar pada persaingan di antara kelompok-kelompok sosial, karena memperebutkan komoditas atau kesempatan berharga; *kedua*, prasangka diperoleh melalui pengalaman langsung maupun melalui pengalaman orang lain dengan cara yang hampir sama dengan sikap-sikap lainnya; dan *ketiga*, prasangka terjadi karena seseorang memiliki kecenderungan untuk membagi dunia sosial menjadi dua kategori terpisah, yakni kelompok sendiri, “kita”, dan kelompok-kelompok lain, “mereka” (Baron dan Byrne: 1982).

Melanjutkan pendapat di atas, prasangka bersumber pada kesadaran bahwa: *pertama*, mereka adalah bukan kelompok lain yang berbeda latar belakang kebudayaan, serta keadaan mental-kesadaran: “kami” versus “mereka”; *kedua*, kelompok lain tidak mampu beradaptasi; *ketiga*, kelompok lain selalu terlibat dalam tindakan negatif (penganiayaan, kriminalitas dan sebagainya); dan *keempat*, kehadiran kelompok lain dapat mengancam stabilitas.

Selain itu Johnson menjelaskan bahwa prasangka dapat disebabkan oleh: 1) gambaran perbedaan antar kelompok; 2) nilai-nilai budaya yang dimiliki oleh kelompok mayoritas sangat menguasai kelompok minoritas; 3) stereotip antar etnik; dan 4) kelompok etnik atau ras yang merasa superior, sehingga menjadikan etnik atau ras lain inferior (Jones dan Morris: 1986).

Adapun bentuk-bentuk prasangka adalah stereotip, jarak sosial dan diskriminasi. Kata stereotip berasal dari dua rangkaian kata Yunani, *stereos* yang berarti “solid” dan *typos*, yang berarti “model”. Dari asal katanya, stereotip adalah suatu model yang solid atau sesuatu yang berbentuk tetap. Lebih lanjut, stereotip adalah keyakinan seseorang untuk menggeneralisasi sifat tertentu yang cenderung negatif tentang orang lain, karena dipengaruhi oleh pengetahuan dan pengalaman bersama (Jones dan Morris: 1986). Dengan demikian, stereotipe adalah jalan pintas pemikiran yang dilakukan secara intuitif oleh manusia untuk menyederhanakan hal-hal yang kompleks dan membantu dalam pengambilan keputusan secara cepat. Stereotip ini cenderung berupa prasangka negatif (meskipun ada pula prasangka positif), yang kadang-kadang dijadikan alasan untuk bertindak diskriminatif.

Stereotip memiliki tiga aspek esensial. *Pertama*, keberadaan individu dalam satu kelompok telah dikategorisasi. Kategorisasi itu selalu teridentifikasi dengan mudah melalui karakter atau sifat tertentu, misalnya: perilaku, kebiasaan bertindak, seks dan etnisitas. *Kedua*, stereotip bersumber dari bentuk atau sifat perilaku turun-temurun, sehingga seolah-olah melekat pada semua anggota kelompok. *Ketiga*, berdasar asumsi tersebut, individu yang merupakan anggota kelompok diasumsikan memiliki karakteristik, ciri khas dan kebiasaan bertindak yang sama dengan kelompok yang digeneralisasi itu.

Jarak sosial merupakan aspek lain dari prasangka sosial yang menunjukkan tingkat penerimaan seseorang terhadap orang lain dalam hubungan yang terjadi di antara mereka. Jarak sosial merupakan perasaan untuk memisahkan seseorang atau kelompok tertentu berdasarkan tingkat penerimaan. Secara teoretis Emory Bogardus mengukur jarak sosial dengan menakar penerimaan seseorang terhadap orang lain dalam unsur: a) Kesiediaan untuk menikah dengan orang lain; b) bergaul rapat sebagai kawan; c) penerimaan sebagai tetangga; d) penerimaan sebagai rekan seprofesi/ jabatan; e) penerimaan sebagai warga negara; dan f) penerimaan sebagai pengunjung negara (Doob: 1995).

Diskriminasi adalah satu bentuk prasangka yang telah diwujudkan dalam tindakan nyata. Tindakan diskriminasi biasanya dilakukan oleh mereka yang memiliki sikap prasangka sangat kuat akibat tekanan tertentu, misalnya tekanan budaya, adat-istiadat, kebiasaan atau hukum.

Prasangka dan diskriminasi merupakan *the vicious cycle* (lingkaran setan). Keduanya saling menguatkan: di mana ada prasangka, di sana akan ada diskriminasi. Konsep hubungan *conditioning* antara prasangka dan diskriminasi bukan karena individu rendah diri tetapi karena adanya *social inferiority*. Zastrow melihat bahwa diskriminasi merupakan faktor yang merusak kerjasama antar manusia dan komunikasi di antara mereka (Zastrow: 1989). Lebih jauh, Doob bahkan melihat diskriminasi menjadi perilaku yang ditujukan untuk mencegah atau membatasi satu kelompok lain yang berusaha memiliki atau mendapatkan sumber daya. Ia dapat dilakukan dengan mengurangi, memusnahkan, menaklukkan, atau mengasimilasi kelompok lain. Ini berarti, sikap diskriminasi tidak lain adalah satu kompleks berpikir (Doob: 1995).

2. Konflik

Alo Liliwari, dalam *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* menjelaskan bahwa konflik adalah: *pertama*, bentuk pertentangan alamiah yang dihasilkan oleh individu atau kelompok karena perbedaan sikap, kepercayaan, nilai atau kebutuhan; dan *kedua*, hubungan pertentangan antara dua pihak atau lebih yang memiliki, atau merasa memiliki, sasaran tertentu, tetapi diliputi pemikiran, perasaan atau perbuatan yang tidak sejalan (Alo Liliwari: 2005, 249-250).

Berdasarkan definisi tersebut, Liliwari menjelaskan bahwa dalam setiap konflik terkandung unsur-unsur sebagai berikut: a) ada interaksi antara dua pihak atau lebih yang terlibat; b) ada tujuan yang dijadikan sasaran konflik dan tujuan inilah yang menjadi sumber konflik; c) ada perbedaan pikiran, perasaan, tindakan di antara pihak yang terlibat dalam mencapai tujuan; dan d) ada situasi konflik antara para pihak yang bertentangan (Alo Liliwari: 2005, 249-250).

Konflik tidak akan mungkin terjadi, jika manusia hidup seorang diri saja. Karena itu, multikulturalitas senantiasa mengandung potensi konflik. Dalam konteks ini, mereka membedakan antara kemajemukan horizontal dan ada kemajemukan vertikal. Kemajemukan horizontal mencakup struktur masyarakat yang majemuk secara kultural, seperti kemajemukan suku, agama, ras, dan kemajemukan secara sosial, dalam arti perbedaan pekerjaan dan profesi. Adapun kemajemukan vertikal adalah kemajemukan masyarakat berdasarkan kekayaan, pendidikan dan kekuasaan.

Meskipun konflik secara positif meningkatkan solidaritas sesama anggota kelompok (*ingroup*) yang mengalami konflik dengan kelompok lain, tetapi secara umum konflik senantiasa berdampak destruktif, seperti:

1. Keretakan hubungan antara kelompok yang bertikai
2. Munculnya rasa dendam, benci dan saling curiga
3. Kerusakan harta benda dan hilangnya nyawa
4. Penaklukan salah satu kelompok terhadap kelompok lain.

III. METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Data yang digunakan adalah data primer dan sekunder. Data primer pada prinsipnya dikumpulkan dengan memakai teknik wawancara mendalam, *focus group discussion* (FGD), dan observasi. Wawancara digunakan untuk membangun hubungan dan pengertian dengan para responden sehingga dapat berfokus pada pengungkapan perspektif mereka sendiri atas apa yang mereka alami. *Focus group discussion* (FGD) merupakan wawancara terbuka (*open-ended*) dengan sekelompok informan di mana para informan tersebut diberi kesempatan untuk memberikan masukan mereka atas permasalahan terfokus yang diberikan oleh peneliti (Patton, 2002). Adapun metode observasi dalam pengumpulan data didasarkan pada dimensi perspektif Patton (2002), yang mencakup (1) peran pengamat sebagai pemerhati (*spectator*); (2) pendekatan orang luar (*ethic*) yang dominan; (3) Pengamatan sendiri dan berkelompok; (4) observasi tertutup (*covert*) terhadap objek pengamatan; (5) Pengamatan tunggal dan pendek; (6) observasi sempit yang dilakukan hanya pada elemen tertentu dalam perilaku interaksi. Sementara itu, data sekunder digali dari berbagai sumber, termasuk dokumen, laporan, publikasi akademis, majalah, dan surat kabar baik cetak maupun *online*. Data sekunder tersebut dikumpulkan untuk melengkapi data yang diperoleh melalui wawancara dan observasi, dan menjadi tambahan informasi dalam memformulasikan pertanyaan serta membuka jalan bagi upaya-upaya penambahan data (Patton, 2002).

IV. PEMBAHASAN

1. Kota Ambon yang multikultur

Sejarah lahirnya kota Ambon senantiasa dihubungkan dengan berdirinya benteng Portugis (1575) *Nossa Senhora de Annucida*, (Nurhidayat SH: 2016, 5-6) yang dapat diterjemahkan sebagai “Bunda Kita dari Kabar Sukacita”. Sebutan “bunda kita” menunjuk pada Maria Ibu Yesus, sedangkan “kabar sukacita” menjelaskan peristiwa, yang tertulis di dalam Injil, dimana Bunda Maria menerima warta gembira dari Malaikat Gabriel bahwa diriNya akan mengandung Yesus Kristus (Luk 1, 26-38). Dalam tradisi Katolik, *Nossa Senhora de Annucida* adalah juga sebuah hari raya gerejawi, yang dirayakan pada setiap tanggal 25 Maret.

Untuk memahami alasan pemberian sebuah nama, apalagi nama itu berhubungan dengan orang-orang kudus, seperti Maria, kita perlu masuk dalam alam pikir orang-orang Portugis yang beragama Katolik. Dalam pandangan Katolik, adalah suatu kelaziman memberi nama orang kudus sebagai nama orang, benda atau kota. Bagi orang Katolik, orang-orang kudus adalah mereka yang ditetapkan oleh Gereja Katolik sebagai kudus, karena dianggap telah membaktikan hidup mereka dan bahkan sampai wafat bagi Tuhan. Meskipun telah masuk kemuliaan surgawi, orang-orang kudus ini dipandang tidak berpangku tangan saja, melainkan terus berdoa di hadapan Allah bagi Gereja dan umat beriman yang lemah selama peziarahan mereka di dunia.

Dengan pemberian nama tersebut, benteng Kota Ambon itu dipersembahkan kepada Maria dan karena benteng itu berhubungan dengan kota, maka dalam arti itu Kota Ambon pun sejak awal telah dipersembahkan dalam lindungan Maria. Sejak pemberian nama itu Katolik pun mulai mewarnai kehidupan kota Ambon sampai penyerahan Kota Ambon dari Portugis kepada VOC pada 23 Februari 1605, setelah Portugis kalah perang dari VOC yang dibantu pasukan Ternate, Luhu, Hitu, Jawa dan Goa. Benteng *Nossa Senhora* pun menjadi benteng Victoria. Selanjutnya, dengan prinsip *cuius regio eius religio*, dimana “agama pangeran menjadi agama negara dan semua penghuninya” yang umum berlaku di Eropa pada waktu itu, Kota Ambon pun berubah dari Kristen Katolik menjadi Kristen Protestan.

Bartels D., dalam *Di Bawah Naungan Nunusaku*, menjelaskan bahwa perpindahan dari Katolik ke Protestan terjadi pertama-tama atas inisiatif orang-orang Katolik pribumi, yang awalnya tidak menyadari perbedaan antara Katolik dan Protestan. Setelah perpindahan yang dramatis itu, barulah pemerintah kolonial kemudian memperlakukan semua desa Katolik sebagai Protestan. (Bartels, D: 2017, 696) Kenyataan ini adalah sebuah konsekuensi logis dari larangan misi Katolik dan berakibat pada tidak adanya pelayanan dari para misionaris Katolik.

Islam telah ada di pulau Ambon, secara khusus di bagian Hitu, sebelum kehadiran Portugis di Ambon (sekurang-kurang abad XV) atas pengaruh Pangeran Jamilu dari Jailolo, pedagang Gujarat dan Persia, serta Patih Tuban dari Jawa. (Bartels, D: 2017, 533) Fakta ini menunjukkan bahwa orang-orang Ambon sejak lama telah bersentuhan dengan agama-agama besar dan bahkan memeluk agama-agama tersebut. Ketika Kota Ambon kian bertumbuh sebagai pusat pemerintahan, perdagangan dan pendidikan, dinamika keagamaan terus bertumbuh seiring dengan perkembangan kota dan masyarakatnya. Ambon tidak tumbuh sebagai kota sekular, tetapi kota dengan denyut keagamaan. Banyak rumah-rumah ibadah berdiri megah dan hari-hari raya keagamaan sangat terasa mewarnai kota Ambon.

Kota Ambon masa kini kian tumbuh sebagai kota yang multikultur dari sisi agama. Setelah melewati masa 400-an tahun hidup dan berkarya di Kota Ambon, Kristen Protestan menjadi agama dengan pemeluk terbanyak, 50,54%. Selanjutnya, pemeluk Agama Islam, yang juga telah lama mendiami pulau dan Kota Ambon dengan 41,99%. Agama Kristen Katolik yang selama lebih dari 300 tahun hilang dari Kota Ambon, kembali dengan pemeluk 7,14%. Di samping agama-agama ini, terdapat pula pemeluk Agama Hindu (0,17%) dan pemeluk Agama Budha (0,16%).

Kota Ambon yang multikultur tidak hanya dari sisi agama, tetapi juga dari sisi keragaman etnis budaya yang sangat tinggi. Hampir orang-orang dari suku-suku yang ada di Maluku bermukim di Ambon. Ini ditandai dengan sebutan orang Orang Seram, Orang Buru, Orang Kei dan lain sebagainya. Selain itu, banyak pula orang-orang dari luar Maluku yang dikenal dengan Orang Buton, Orang Bugis, Orang Jawa dan lainnya. Bahkan, ada pula orang-orang dari luar Indonesia, seperti Orang Arab dan Orang Cina. Kesemua etnis ini telah ada di Kota Ambon sejak lama dan disparitas etnis tampak lewat penamaan yang telah disebut di atas. Akibat kekayaan etnisnya ini, Kota Ambon dengan sendirinya adalah multikultur, maka multikulturalitas Ambon adalah fakta yang terbantahkan.

2. Prasangka dan konflik antar Komunitas di Kota Ambon

Dalam masyarakat Kota Ambon yang multikultural, perbedaan suku dan agama telah menjadi sebuah kenyataan dalam hidup sehari-hari. Dalam konteks multikultural ini, menurut Elizabeth M. Zulfa, setiap anggota masyarakat dilahirkan dan dididik dalam suasana *askriptif-primordial* kesukubangsaan. Dalam *askriptif* ini, perbedaan antara siapa “saya” dan siapa “kamu” atau siapa “kami” dan siapa “mereka” sangat jelas batas-batasnya, selalu diulang dan dipertegas, diproduksi dan direproduksi secara budaya. Dalam ruang lingkup kesukubangsaan itu stereotipe berkembang dan menjadi mantap dalam suatu kurun waktu yang tidak terbatas. (Elizabeth, M.Z: 2007, xii) Bukan hanya itu, jarak sosial dan diskriminasi sebagai bentuk-bentuk lain dari prasangka dapat terjadi dalam relasi sosial.

Dalam hubungan dengan konflik horisontal, banyak masyarakat Kota Ambon telah merasakan pengalaman-pengalaman traumatik, baik itu di masyarakat Kristen maupun di masyarakat Muslim. Konflik itu telah mencederai kepercayaan banyak warga masyarakat. Akibatnya, hubungan sosial dan hubungan antar agama sering diwarnai dengan stereotipe, jarak sosial, sikap yang diskriminatif dan kompetisi yang tidak sehat. Jika jarak antar kelompok beragama terus terjadi dan tersegregasi, prasangka dan konflik sangat mungkin akan terus terjadi. Dalam kondisi sedemikian, pandangan Alo Liliweri menjadi relevan bahwa menjelaskan bahwa salah-satu pemicu konflik antar agama adalah karena umat atau kelompok agama tertentu tidak dapat memahami secara benar tentang umat atau kelompok agama lain, yang memiliki latar belakang teologi yang berbeda, yang mana mempengaruhi cara berfikir, merasa dan bertindak yang berbeda pula. Karena ketidakpahaman itu pula, banyak di antara umat beragama yang tidak tahu bagaimana seharusnya hidup dalam masyarakat yang multikultur. (Alo Liliweri: 2005, ix)

3. Merawat Kota Ambon dengan Merayakan Kebhinekaan

Untuk dapat mengendalikan prasangka dan mengurangi potensi konflik dalam masyarakat multikultur, ada dua cara yang umum digunakan, sebagaimana dijelaskan oleh Sarwono dan Meinarno dalam buku *Psikologi Sosial*, yakni 1) meningkatkan intensitas kontak antar kelompok; dan 2) rekategorisasi, yakni melakukan perubahan batas antara *ingroup* dan *outgroup*, dimana tidak ada lagi “kami” dan “mereka”.

Bagaimana meningkatkan intensitas kontak antar kelompok, sehingga merubah batas antara “kami” dan “mereka”? Jalan satu-satunya adalah perjumpaan atau interaksi sosial. Interaksi sosial adalah hubungan-hubungan dinamis antara individu yang satu dengan individu yang lain atau kelompok yang satu dengan kelompok yang lain. Secara sosiologis, syarat demi terciptanya interaksi sosial adalah kontak sosial dan komunikasi sosial. Kontak sosial adalah tahap pertama dari hubungan sosial dimana seorang berhubungan dengan orang lain dan kelompok lainnya. Tahap berikutnya adalah komunikasi sosial, yakni penyampaian informasi dan tafsir atas informasi tersebut oleh mereka yang terlibat dalam komunikasi.

Dalam dunia digital ini interaksi sosial dapat terjadi dalam banyak cara, bahkan tanpa adanya perjumpaan fisik. Namun demikian, interaksi yang terbaik selalu mengandaikan perjumpaan fisik dan personal. Karena itu, dapat dipahami bila Tim SNPK The Habibie Center, sebagaimana termuat dalam *Segregasi, Kekekasan dan Kebijakan Rekonstruksi Pasca Konflik di Ambon*, mengusulkan pula butir-butir rekomendasi penyelesaian konflik Ambon dengan memperhatikan aspek perjumpaan antar masyarakat Kota Ambon multikultur: 1) memperbanyak ruang-ruang publik, selain Lapangan Merdeka, untuk interaksi/ komunikasi antar komunitas; dan 2) meningkatkan kerjasama antar komunitas agama dalam pelaksanaan kegiatan-kegiatan keagamaan. (Tim SNPK-THC: 2014, 165)

Sangat mudah memahami kebutuhan masyarakat Kota Ambon akan ruang-ruang publik, dimana semua orang dapat memiliki akses yang mudah dengan orang lain. Dengan cara ini segregasi dan jarak sosial dapat terjembatani. Karena itu, kini di Kota Ambon telah muncul ruang-ruang publik baru dimana orang dapat bertemu. Selain ruang-ruang publik sebagai ruang interaksi, pelaksanaan kerjasama dalam kegiatan-kegiatan keagamaan juga memiliki nilai dalam meningkatkan interaksi, agar masyarakat yang multikultur dapat berjumpa.

Pada level Provinsi Maluku, kegiatan keagamaan berskala nasional, seperti MTQ, Perparawi dan Pesparani, telah dapat meningkatkan kerjasama dari berbagai latar-belakang agama. Dalam arti ini, kegiatan keagamaan dapat menjadi kesempatan dan semacam “ruang tanpa sekat agama” bagi setiap orang yang terlibat. Bahkan dapat dikatakan bahwa kegiatan-kegiatan keagamaan dapat menjadi tali pengikat keragaman.

Dalam konteks Kota Ambon, ada beberapa kegiatan dan perayaan keagamaan tahunan berskala besar yang telah maupun berpotensi untuk melibatkan berbagai komunitas agama antara lain: *Christmas Carol*, *Drama*

Jalan Salib dan Festival Samrah-Festival Hadrat. (Ignasius Refo, & Leiwakabessy, 2020) Dalam rangka menyambut Natal, setiap tahun, Komunitas M-Tree, dalam kerjasama dengan Sinode Gereja Protestan Maluku (GPM) dan DPD Gerakan Angkatan Muda Kristen Indonesia Provinsi Maluku menyelenggarakan selama dua hari pagelaran seni, yang disebut *Christmas Carol*. Kegiatan ini selalu dilaksanakan di depan Gereja Maranatha dan di dekat Kantor Sinode GPM, yang menjadi simbol pusat Gereja Protestan Maluku. Meskipun acara ini dalam rangka Natal, yang adalah peringatan kelahiran Yesus, kelompok-kelompok dari berbagai komunitas agama, baik itu mereka yang Islam maupun Hindu, selain Katolik, memersempahkan aneka acara yang telah mereka persiapkan.

Selain itu, pada hari Sabtu Suci menjelang Paskah, Orang Muda Katolik (OMK) Paroki Maria Bintang Laut mengadakan Jalan Salib untuk mengenangkan sengsara Yesus Kristus. Kegiatan yang semula hanya diisi anak-anak muda Katolik, kini telah berkembang menjadi Jalan Salib Oikumene, dimana terlibat banyak anak-anak muda dari Gereja Protestan Maluku (GPM) dan Gereja Kristen lainnya. Kegiatan berupa dramatisasi kisah penyaliban Yesus ini, juga selalu mendapat sambutan dari pihak Gereja-Gereja sepanjang rute perjalanan salib dimaksud.

Akhirnya, Harian Ambon Expres pada Bulan Ramadhan memprakarsai kegiatan yang disebut Festival *Samrah* dan Badan Pelestarian Nilai Budaya (BPNB) Maluku dengan mengambil momen Idul Adha menyelenggarakan Festival Hadrat. Kedua festival yang melibatkan berbagai sanggar/ kelompok seni ini telah menjadi ajang apresiasi seni yang bernuansa islami yang diminati khusus di kalangan muda dan dinilai positif bagi masyarakat karena dapat meningkatkan pemahaman dan pengetahuan terhadap perkembangan seni dan budaya Islam yang terus berkembang dari waktu ke waktu.

4. Refleksi

Meskipun semua kegiatan tersebut berlangsung dengan baik, tetapi selalu saja muncul pertanyaan: apakah seorang pemeluk agama tertentu dapat merayakan kegiatan dan upacara dari agama lain? Tidak mudah menjawab pertanyaan ini. Sebab, secara teologis, setiap penganut agama terikat pada akidah dan dogma agama masing-masing. Itu berarti pertanyaan ini tetap menyimpan persoalan, terutama bagi penganut formal agama. Akidah dan dogma adalah hal yang tak dapat ditawar demi alasan apapun bagi setiap pemeluk agama. Karena itu, akidah dan dogma harus dihormati antar pemeluk agama. Jika akidah dan dogma adalah wacana internal sebuah agama, maka wacana atas pertanyaan itu merupakan diskusi yang berada di luar diskusi agama, karena jika dimasukkan dalam konteks agama, maka tidak semua agama dan bahkan tidak semua umat beragama memiliki pendapat yang sama. Dengan demikian, apa yang dibutuhkan dalam menjawab pertanyaan tentang merayakan kebhinekaan adalah diskusi tentang multikulturalisme, secara khusus tentang visi dan kesadaran etika multikulturalisme.

Istilah multikulturalisme mengandung dua pengertian, yaitu *multi* yang berarti “plural” dan *kultural*, yang berarti “budaya”. Frase *-isme* dalam kata multikulturalisme berarti paham atau ideologi dan memiliki implikasi politis, sosial, ekonomi dan budaya. Dengan demikian, di dalam pengertian multikulturalisme, ada dua ciri utama yang harus dimunculkan: *pertama*, kebutuhan terhadap pengakuan (*the need of recognition*); dan *kedua*, legitimasi atas keragaman budaya. Dengan demikian, multikulturalisme adalah sebuah paham yang menghendaki adanya pengakuan dan perlakuan yang sama terhadap berbagai keragaman budaya.

Parsudi Suparlan mengartikan multikulturalisme sebagai sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan, baik secara individual maupun secara sosial (Parsudi Suparlan: 2002, 1). Sebagai sebuah ideologi, multikulturalisme bisa dikatakan sebagai gagasan bertukar pengetahuan dan keyakinan yang dilakukan melalui pertukaran kebudayaan atau perilaku budaya setiap hari. Ini berarti, daripada seseorang hidup dalam “tempurung” kebudayaannya sendiri, akan lebih baik kalau ia mempelajari kebudayaan orang lain. Melalui ideologi multikulturalisme, manusia diajak untuk menerima standar umum kebudayaan yang dapat membimbing kehidupan dalam sebuah masyarakat yang majemuk.

Sejalan dengan penjelasan di atas, multikulturalisme merupakan gagasan dekonstruksi atas kebudayaan tunggal. Multikulturalisme juga merepresentasikan kelompok ras berbeda-beda, yang digambarkan dapat hidup dalam relasi egalitarian dan berkeadilan. Karenanya, multikulturalisme menyediakan wadah untuk penampakan bagi *the others*. Kehadiran *the others* harus dipahami tanpa reduksi atau distorsi, sehingga *the others* bisa tampil dalam soliditas dan kebersamaan yang ideal. Dengan demikian visi multikulturalisme adalah meruntuhkan tembok besi masyarakat yang tertutup untuk kemudian menapaki kehidupan bermasyarakat yang terbuka, demokratis,

egaliter dan berkeadilan. Karenanya, multikulturalisme hanya akan terwujud bila seorang atau kelompok tertentu memiliki sikap dan persepsi yang sesuai dengan realitas kehidupan secara menyeluruh. Dalam konteks ini memaksakan multikulturalisme secara buta sama saja mengingkari nilai asasi multikulturalisme itu sendiri. Menjadi masyarakat yang multikultur, sejatinya berarti bersedia berdampingan dengan masyarakat lain, termasuk yang menentang atau anti-multikulturalisme sekalipun.

Etika senantiasa dipahami sebagai filsafat moral, karena etika memiliki sikap dasar kritis terhadap norma-norma dan hak-kewajiban yang berlaku. Dengan kata lain, etika dapat mengantarkan orang untuk bersikap rasional, sadar dan kritis untuk membentuk pendapatnya sendiri dan bertindak sesuai dengan keyakinan dan kebebasannya, sehingga setiap orang dalam otonominya dapat mempertanggungjawabkan pendapat dan pilihan tindakannya.

Terkait soal kesadaran etika multikulturalisme, Charis Zubeir menyatakan bahwa ada dua agenda mendesak yang harus diselesaikan. *Pertama*, mendekonstruksi wacana-wacana dominan yang memproklamirkan ke-aku-annya di atas belantara keragaman dan perbedaan. *Kedua*, secara dewasa mempersiapkan komunitas sosial untuk menghadapi klaim kebenaran yang dicanangkan oleh penganut agama lain. (Charis Zubeir: 2003,119) Artinya, harus ada kesadaran untuk menghancurkan hegemoni dan mitos ke-esa-an kuasa identitas tertentu.

Lebih lanjut, bagaimana sikap yang benar dalam kesadaran membangun etika multikulturalisme? Untuk menjawab pertanyaan, Charis Zubeir memulai dengan mengajukan konsep *The Other*. Di sini pertanyaan yang perlu untuk diajukan adalah apakah ada keberanian moral untuk membela “yang lain” dalam segala kelainannya? Sejarah manusia senantiasa diwarnai dengan penyingkiran atas “yang lain”. Dalam arti ini “yang lain” selalu berada di bawah “yang sama”, karena “yang sama” adalah entitas yang memuat realitas seragam yang dominan, seperti sesuku, senangsa, seideologi dan seagama. Sedangkan, “yang lain” itu adalah komunitas minoritas. (Charis Zubeir: 2003,119)

Dengan demikian, membangun kesadaran etika multikulturalisme dapat terjadi dengan melepas praktik dominasi mayoritas terhadap minoritas dan keinginan berkuasa yang senantiasa mewarnai relasi-relasi beragama. Kesadaran ini hendaknya dipahami sebagai sebuah strategi untuk menuju “kepada keterbukaan bagi yang lain”. Keterbukaan ini harus menjadi arah untuk membangun suatu sikap, *ethos*, yang egaliter.

Kegiatan dan perayaan keagamaan sebagaimana tergambar di atas tentu saja terafiliasi dengan agama tertentu; artinya menjadi milik agama tertentu saja. Kegiatan atau perayaan itu, dapat saja dilaksanakan oleh penganut agama tertentu dan memberi makna bagi penganut agama tersebut. Namun, dengan memberi ruang kerjasama dan dengan semangat keterbukaan, kegiatan dan perayaan keagamaan itu dapat menjadi ruang perjumpaan dan komunikasi lintas iman, sehingga memberi makna secara luas melampaui penganutnya, menjadi sarana kerukunan dan sarana untuk menyadari multikulturalitas. Kegiatan keagamaan dapat menjadi sarana bagi setiap orang yang terlibat untuk menumbuhkan relasi sosial, budaya dan agama dengan sesamanya.

V. KESIMPULAN

Jika ditarik kesimpulan dari kegiatan dan perayaan keagamaan yang terbuka kepada setiap komunitas, maka setiap kegiatan dan perayaan keagamaan dapat.

- 1) Meningkatkan keimanan bagi umat yang terhubung dan memiliki kegiatan dan perayaan itu.
- 2) Menumbuhkan toleransi dan saling hormat-menghormati antar pemeluk agama.
- 3) Menumbuhkan sikap ramah, kasih-sayang dan menjauhkan sikap bermusuhan.
- 4) Mewujudkan kerukunan antar umat beragama, sehingga terbina persatuan dan kesatuan bangsa.
- 5) Menjadi kesempatan mereka yang tidak seagama untuk mengenal dan memahami agama lain.

KEPUSTAKAAN

- Alport, G.W., 1954. *The Nature of Prejudice*, Double Anchor Books, New York.
- Baron dan Byrne, 1982. *Social Psychology. Understanding Human Interaction* 9 ed. Massachusetts: Allyn and Bacon.
- Bartels, D., 2017. *Di Bawah Naungan Nunusaku Muslim Islam Hidup Berdampingan di Maluku Tengah Jilid 2: Sejarah*. Jakarta Gramedia, 2017.
- Deaux, K., dkk, 1985. *Social Psychology in the 80-s*, edisi IV, Books Cole Publishing Company, California.
- Doob, C., 1995. *Intercultural Communication*, Word Publishing, New York.
- Gundykunst, W.B., 1991. *Bridging Differences: Effective Intergroup Communication*, Sage Publication, London.
- Johnson, A.G., 1986. *Human Arrangements: an Introduction to Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich Publishing, Sandiego..
- Jones, J.M., dan Morris, K.T., 1986. "Individual vs. Group Identification as a Factor in Intergroup Racial Conflict" dalam *Conflict Between People and Groups: Causes, Process and Resolutions*, editor: S. Worchel & J.A. Simpson, Nelson-Hall Publishers, Chicago.
- Konsili Vatikan II, 1998. *Lumen Gentium*, Jakarta, Dokpen KWI
- Liliweri, A., 2005. *Prasangka dan Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, LKiS, Yogyakarta.
- M.Z. Elizabeth, 2007. "Multi Etnisitas Indonesia dan Potensi Konflik di dalamnya", dalam Musahadi HAM (ed) *Mediasi dan Resolusi Konflik di Indonesia: Dari Konflik Agama sampai Mediasi Peradilan*. Semarang: WMC IAIN Walisongo.
- Nelson, D.T., 2009. *Handbook of Prejudice, Stereotyping and Discrimination*. New York: Psychology Press.
- Nurhidayat SH., 2016. *Ambon Menengok ke Barat untuk Menjadi Pintu Timur*, Ambon
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods* (3rd Ed.). Thousand Oaks, CA: Sage
- Robbins, S.P., dan Timothy, A.J., 2010. *Organizational Behavior*, London: Prentice Hall.
- Refo, I.S.S., et al "Social and religious segregation in Ambon city". dalam *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*. Vol.24 Issue 6. 2020.
- Sarwono, S.W., dan Meinarmo, E.A., (ed.) 2009. *Psikologi Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika.
- Setiadi, E. M., dan Kolip, U., 2011. *Pengantar Sosiologi, Pemahaman, Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial: Teori, Aplikasi dan Pemecahan*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Suparlan, P., 2002 *Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural*, dalam situs internet www.scripps.ohiou.edu/news/cmdd/artikel
- Tim SNPK-THC, 2014. *Segregasi, Kekerasan dan Kebijakan Rekonstruksi Pasca Konflik di Ambon*. Jakarta: The Habibie Center.
- Zubair, A.C., 2003 "Membangun Kesadaran Etika Multikulturalisme di Indonesia" dalam *Jurnal Filsafat UGM*. Jilid 34, No. 2.

UPACARA *TEING NGASANG* DALAM TRADISI MASYARAKAT MANGGARAI DAN SAKRAMEN BAPTIS

(Sebuah Pengantar Studi Perbandingan Inisiasi)

Bonifasius Jagom

Pascasarjana STFT Widya Sasana, Malang, Email: jagomboni29@gmail.com

Abstract

For the ethnic society of Manggarai, West Flores, the presence of child/baby in their family is a gift from God that must be grateful. The thanksgiving ceremony for the presence of the child is called *Teing Ngasang*. *Teing Ngasang* is a rite of giving a name to a child who born into the Manggarai people. For the name is something very valuable. Name is a representation of a person's personality. The "name" actually includes one's identity and behavior patterns. Therefore, Manggarai people always try to avoid actions or behavior that can damage their reputation. The author's focus is to look at the comparison of initiation rites as well as points of equality and difference between the ceremony of *Teing Ngasang* and Baptist Sacrament in the Catholic Church. In addition, the author will review the points which are donations from the *Teing Ngasang* ceremony in relation to the Baptist Sacrament. The findings of this comparative study are a change in the meaning of the *Teing Ngasang* ceremony in the light of Christian Faith. In addition, it is also known that the relations and the awareness of the Supreme Being in the lives of the Manggarai people existed long before Catholicism entered.

Keywords: Upacara, ritus, *teing ngasang*, Manggarai, Sakramen Baptis, Inisiasi

I. PENDAHULUAN

Salah satu bentuk kekayaan bumi Nusantara, selain alamnya yang indah dan subur ialah kebudayaan atau tradisinya. Kekayaan tradisi tersebut tidak lain merupakan warisan leluhur yang harus dilestarikan keberadaannya. Tradisi yang diwariskan tersebut bukanlah warisan mati, melainkan memiliki seperangkat nilai hidup yang sangat membantu perkembangan masyarakat (Tulus, 2016:1). Kesadaran untuk memahami, menghayati dan menjadikan nilai-nilai dalam tradisi tersebut sebagai suatu pegangan hidup merupakan salah satu kebutuhan mendesak yang harus segera ditanggapi oleh orang-orang zaman sekarang. Langkah tersebut harus segera diambil sebagai salah satu usaha untuk mengatasi hanyutnya tradisi atau kebudayaan lokal oleh kebudayaan dan gaya hidup moderen yang terus berkembang dan semakin menjadi-jadi.

Masyarakat Manggarai, Flores Barat, tidak terkecuali dalam hal ini, memiliki panggilan dan tuntutan moral yang sama dalam menjaga kelestarian tradisi atau adat istiadatnya. Masyarakat Manggarai, sebagaimana masyarakat adat suku lain, juga memiliki keanekaragaman. Berbagai tradisi telah menanamkan banyak nilai dan falsafah hidup yang turut mengatur pola hidup masyarakat Manggarai sendiri, baik itu dalam berelasi dengan keluarga, masyarakat atau pun ketika berhadapan dengan masyarakat dari kebudayaan lain. Berbagai tradisi yang ada membuat masyarakat Manggarai tidak bisa mengatur pola hidup dan tingkah lakunya sesuka hati. Masyarakat Manggarai adalah masyarakat yang beradat atau bertradisi. Kehidupan sehari-harinya tidak bisa terlepas dari tradisi yang telah bertahun-tahun diwariskan oleh nenek moyang mereka. Sampai sekarang masyarakat Manggarai masih memegang kuat adat atau tradisinya walaupun harus terus berjuang melawan berbagai pengaruh budaya moderen, yang perlahan-lahan mengikis, memudarkan bahkan menghilangkan eksistensi dari berbagai tradisi yang ada.

Salah satu produk kebudayaan atau tradisi yang telah diwariskan oleh para leluhur masyarakat Manggarai ialah tradisi atau ritus *teing ngasang*, suatu ritus pemberian nama kepada seorang anak (bayi). Ritus *teing ngasang* anak ini mengandung banyak nilai dan yang perlu digali dan dihayati, terutama bagi masyarakat Manggarai sendiri. Tulisan ini hendak mengelaborasi kesejajaran, melalui studi perbandingan, antara upacara *teing ngasang* anak dengan upacara Sakramen Baptis.

II. METODE

Penelitian yang mendasari artikel ini adalah penelitian lapangan dalam bentuk wawancara. Semua transkrip data dari wawancara diketik dan disusun menurut tahapan: reduksi data (identifikasi dan pengkodean), kategorisasi (setiap kategori diberi nama yang jelas), sintesisasi (mencari kaitan antar kategori) dan menyusun hipotesa kerja (menjawab pertanyaan penelitian). Analisis kualitatif melalui tiga proses, yakni mendeskripsikan, mengklarifikasi dan melihat bagaimana konsep-konsep yang muncul itu saling berkaitan satu dengan lainnya. Ini adalah proses siklis, dimana ketiganya saling berhubungan satu dengan yang lain.

Sementara itu, data sekunder digali dari berbagai sumber, termasuk dokumen, laporan, publikasi akademis, majalah, dan surat kabar baik cetak maupun online. Data sekunder tersebut dikumpulkan untuk melengkapi data yang diperoleh melalui wawancara dan observasi, dan menjadi tambahan informasi dalam memformulasikan pertanyaan serta membuka jalan bagi upaya-upaya penambahan data.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

III.1. Ritus *Teing Ngasang*

Tradisi masyarakat Manggarai memiliki makna yang sangat mendalam terutama perihal membangun relasi dan kepercayaan antar manusia, Tuhan dan alam semesta. Hal ini terungkap dalam berbagai kekayaan, dimana apabila ada seseorang melanggar peraturan adat, maka muncul *wanti* (sindiran) *toe pecing adat* atau *toe bae adat* (tidak mengerti/memahami adat). Tradisi bagi masyarakat Manggarai lebih berperan sebagai penjaga keharmonisan antara keseluruhan tata ciptaan, para leluhur dan wujud tertinggi (Tulus, 2016:14).

Menurut sumber yang diwawancarai¹, berbagai tradisi yang hidup dan berkembang dalam kebudayaan masyarakat Manggarai saat ini merupakan warisan yang sangat berharga dan bersejarah dari para leluhur. Warisan ini diteruskan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya. Mengenai kisah/cerita (mitologi) mengapa muncul atau adanya suatu ritus *teing ngasang*, menurut sumber tidak diketahui secara persis atau bahkan memang tidak ada dongeng yang melatar belakangi munculnya ritus tersebut. Sekali lagi, ritus *teing ngasang* merupakan warisan leluhur yang masih dihidupkan oleh masyarakat Manggarai hingga saat ini.

Frans (<http://sesambate.blogspot.com/2017/09/>) menyebutkan bahwa, untuk menjalankan sebuah upacara, orang Manggarai memiliki panduan baku. Salah satu panduan itu adalah tradisi yang diturunkan oleh nenek moyang melalui peraturan-peraturan baik menyangkut upacara, hewan kurban, waktu pelaksanaan maupun tata kebiasaan lainnya. Kebiasaan itu kerap disebut *ruku*, *sake* maupun *ceki*. *Ruku* dalam bahasa yang paling mudah, diartikan sebagai kebiasaan, adat istiadat yang ditradisikan turun-temurun. *Sake* berarti kebiasaan. Dalam ujaran sering terdengar sebutan “lorong ruku agu sake dite” (mengikuti adat kebiasaan kita). Ada juga pernyataan: “*nenggo'o rukun dite*” (beginilah tradisi kita). Ujaran ini bermakna bahwa orang Manggarai memiliki adat-kebiasaan yang sudah ditradisikan dan menjadi pedoman atau panduan bagi usaha menjalankan kehidupan di dunia ini.

Berbagai tradisi yang hidup dan berkembang dalam kebudayaan masyarakat Manggarai mengandung nilai, makna dan refleksi filosofis yang mendalam. Setiap tradisi atau adat istiadat memiliki pesan yang erat kaitannya dengan kehidupan masyarakat Manggarai, tidak terkecuali juga tradisi *teing ngasang* anak.

Arti dan makna

Secara harafiah upacara *teing ngasang* berarti upacara ‘pemberian nama’. Kata *teing* memiliki arti, beri, memberi, menyerahkan atau mensahkan. Sedangkan kata *ngasang* berarti ‘nama’. Pada umumnya, orang Manggarai kerap menyebutkannya hanya dengan kata *ngasang anak*. Frasa *ngasang anak* merujuk pada segala dinamika yang dilakukan selama upacara pemberian nama. Upacara pemberian nama ini dilakukan untuk memberikan atau mengabsahkan nama kepada seorang anak yang terlahir dalam keluarga Manggarai dan termasuk dalam rumpun yang menghidupi atau menghayati adat istiadat/tradisi dan kebudayaan Manggarai.

Bagi orang Manggarai, nama merupakan ‘itu’ yang sangat berharga yang di dalamnya jati diri, identitas dan harga diri muncul dan diperlihatkan sebagai representasi dari keseluruhan pribadi atau kemanusiaan

¹ Bapak **Tomas Lipus** atau biasa di sapa *Ema* Tomas adalah keluarga penulis dan merupakan tetua adat, penutur *torok/tudak*; *tongka* (juru bicara dalam adat perkawinan Manggarai), dan pernah diwawancarai penulis via telepon seluler, pada 03 Januari 2020.

seorang (bdk. Sudhiarsa & Situmorang (eds), 2018:129). Pandangan filosofis ini menjadikan orang Manggarai selalu berusaha menjaga nama baiknya, dan sebisa mungkin juga menjaga nama baik sesamanya.

Maksud dan tujuan

Adapun maksud pelaksanaan upacara ini ialah untuk memberikan nama secara adat kepada anak atau bayi yang baru lahir. Upacara ini juga dilakukan untuk mensahkan secara adat nama dari anak yang mungkin sudah diberikan namanya melalui suatu tradisi keagamaan tertentu. Selain itu, upacara ini juga diadakan dengan maksud untuk memberitahukan kepada keluarga dan warga kampung serta menjadi saksi atas pengukuhan nama kepada si anak. Dengan demikian, tujuan dari upacara ini ialah agar anak memiliki identitas yang jelas atau nama yang jelas [...*Porong neka saling sasing koe, neka sala ngasang...*]. Dalam perjalanan hidupnya ia harus menjaga identitasnya dengan menjaga nama baik (tidak melakukan perbuatan yang menyimpang dari tata aturan adat istiadat orang Manggarai).

Persiapan dan perlengkapan

Upacara *teing ngasang* dilaksanakan dengan adanya berbagai persiapan yang dilakukan oleh pihak keluarga yang mengadakan upacara. Persiapan tersebut berupa, barang atau bahan pokok yang dibutuhkan selama upacara. Adapun perlengkapan/bahan yang harus disiapkan ialah, satu ekor ayam jantan berbulu putih sebagai *manuk tudak/torok* (ayam yang dijadikan kurban), nasi sebanyak satu genggam tangan pria dewasa untuk dijadikan *hang helang* (nasi untuk para leluhur), pisau untuk sembelih/memotong leher ayam untuk diambil darahnya, *mangkuk* (tempat simpan darah ayam kurban), dan tungku api/perapian (untuk membakar hewan kurban, dimana bagian-bagian tertentu dari ayam kurban akan diambil dan dicampur atau disatukan dengan nasi yang kemudian menjadi *hang helang* (makanan) untuk para leluhur.

Waktu pelaksanaan

Upacara *teing ngasang* biasanya dilaksanakan pada pagi hari, pada saat matahari terbit (dianjurkan untuk tidak diadakan di atas jam sepuluh pagi), dan pada hari dan tanggal yang telah ditentukan oleh pihak keluarga. Ketentuan yang unik di sini ialah waktu pelaksanaannya, yakni saat matahari terbit. Menurut keyakinan orang Manggarai, matahari merupakan simbol yang membawa terang atau mampu mengatasi segala kegelapan yang ada di bumi. Selaras dengan arti tersebut, si anak yang akan diberi nama diharapkan bisa seperti matahari yang mampu membawa terang, kebaikan dan kebahagiaan bagi sesama dan mampu melestarikan alam semesta.

Pihak-pihak yang terlibat

Pihak-pihak yang terlibat dalam upacara ini adalah keluarga inti dari si anak (orangtua), keluarga dari pihak ayah dan dari pihak ibu, *ase ka'e* (keluarga besar) dan *pa'ang olo ngaung musi* (warga kampung). Mereka hadir sebagai saksi bahwa si anak telah diberi nama, dan juga turut mendoakan si anak agar bertumbuh menjadi anak yang baik. Kehadiran mereka selain untuk mendoakan dan menjadi saksi, juga menjadi bukti bahwa seluruh warga kampung atau keluarga besar turut bersukacita atas kehadiran si anak di tengah keluarga.

Teing Ngasang dalam Religiositas Lokal

Dijelaskan bahwa upacara *teing ngasang* merupakan salah satu ritus dalam budaya lokal masyarakat Manggarai untuk mensahkan nama kepada seorang anak atau bayi yang baru lahir. Selain itu, tradisi atau upacara *teing ngasang* juga mengandung kompleksitas nilai dengan makna yang sangat mendalam. Semua ini terwujud dalam untaian 'doa' yang disusun sedemikian rupa, dengan diksi yang unik dan mengandung makna yang mendalam dari setiap kata yang dipilih tersebut. Termasuk juga memuat maksud dan tujuan, syukur dan harapan serta memohon bimbingan dan pertolongan dari Sang Pencipta langit dan bumi (*Mori Jari Dedek tanah agu awang*), roh para leluhur/nenek moyang (*Ise Empo ata pa'ang be le*), dan juga Alam Semesta, termasuk roh penjaga alam (*tanah agu awang*).

Dari rumusan (*forma*) *torok/tudak* di atas, diketahui bahwa ada *tiga Subjek* yang menjadi tujuan kepada siapa kita hendak menyampaikan doa dan rasa syukur, memohon bimbingan dan berkat bagi anak yang diberi nama. Tiga Subjek tersebut menurut keyakinan adat orang Manggarai, memiliki kuasa dan dapat menjadi pelindung bagi manusia dalam menjalankan hidupnya sehari-hari. Di sini manusia Manggarai selalu memiliki kesadaran untuk menjalin relasi, dan menjaga relasi baik dengan ketiga Subjek tersebut. Ketiga subjek tersebut ialah :

Pertama, *Mori Jari Dedek* (Tuhan, Sang Pencipta). Jauh sebelum masuknya agama-agama di Manggarai, manusia Manggarai dahulu sebenarnya sudah memiliki keyakinan/kepercayaan tradisional bahwa alam semesta ini tidak ada dengan sendirinya, melainkan ada Penciptanya, yakni *Mori* (Tuhan). Dalam upacara

teing ngasang, doa dan syukur, harapan/permohonan pertama-tama dipanjatkan kepada *Mori Jari Dedek* [...*prong pape ngasang ame, pape ngasang. Porong neka saling sasing neka sala ngasang, neka kotel, neka tewi, neka peko, neka dopel, meka nenteng...*] Inti dari doa yang dipanjatkan kepada Mori ini ialah supaya si anak dapat bertumbuh menjadi pribadi yang sehat secara jasmani dan mental, juga agar si anak dikenal dan mengenal keturunan dan keluarga besarnya. Hal ini dilatarbelakangi oleh keyakinan manusia Manggarai bahwa, Mori merupakan pencipta dan asal dari segala sesuatu, termasuk manusia itu sendiri. Mori diyakini memiliki relasi yang dekat, akrab dan hangat dengan manusia [...*ai sog a kat momang Dite Mori wencu ngasang kembang. Pati lite nggaring, tea lite gerak, mangag tein mantar koe...*] Mori merupakan pemberi hidup, karena itu Ia berkuasa atas hidup manusia, dan manusia tidak berarti apa-apa selain berharap sungguh pada kasih dan kuasa-Nya.

Kedua, Roh Nenek Moyang (Leluhur). Manusia Manggarai tidak begitu saja melupakan orang-orang yang telah meninggal dunia. Meskipun secara jasmani mereka sudah tidak atau sudah meninggal, namun orang Manggarai percaya bahwa roh mereka masih hidup, hanya saja roh-roh (arwah) dari para leluhur tersebut tinggal atau berada di tempat lain. Orang Manggarai menyebut tempat roh tersebut sebagai *Pa'ang Be Le*, dan para nenek moyang yang sudah meninggal disebut *Ata Pa'ang Be Le*. Roh Leluhur patut untuk dihormati karena selama hidup telah berjasa memberikan keturunan. Selain itu mereka juga diyakini dapat menuntun atau membimbing keluarga yang masih hidup agar tidak mengalami marah bahaya atau kecelakaan. Sementara itu dalam konteks upacara *teing ngasang*, Roh para Leluhur diminta untuk turut membimbing dan menuntun perjalanan hidup dari cucu atau anggota keluarga yang baru lahir. Upacara *teing ngasang* juga merupakan momen di mana si anak diperkenalkan/diberitahu (*baro*), kepada para Leluhur yang sudah lebih dahulu meninggal. Tujuannya ialah supaya tidak terjadi *babang agu langat* (supaya roh leluhur tidak merasa asing dengan kehadiran si anak dalam keluarga yang masih hidup).

Ketiga, *Tanah awang* (alam semesta). Selain *Mori Jari Dedek* dan *Ata Pa'ang Be Le*, manusia Manggarai juga percaya bahwa alam semesta (kosmos) ini merupakan sesuatu yang sakral dan memiliki kekuatan supranatural yang dapat membawa keberuntungan dan juga malapetaka. Malapetaka tersebut bergantung pada perbuatan, pola hidup dan relasi antara alam dengan manusia itu sendiri. Relasi yang harmonis akan membawa keberuntungan dan kedamaian dalam hidup, sedangkan relasi atau perbuatan yang tidak baik akan membawa malapetaka. Orang Manggarai juga sangat percaya bahwa di tempat-tempat tertentu yang dianggap 'sakral' terdapat roh penjaga. Dalam konteks upacara *teing ngasang*, terlihat jelas ada rumusan yang mengakui keberadaan roh penjaga/penunggu ini (...*molang toko, mbaru kaeng, ... Nuhu tesi hau beo, ho'o kin manuk bakok...*). *Molang toko* yaitu, ruangan/kamar tidur dan *mbaru kae'eng* (rumah tempat tinggal), dua tempat yang dimaksud tidak serta merta mengenai rumah dan kamar tidur sebagaimana yang tampak (bangunan), melainkan roh penjaga yang juga diyakini turut menjaga keluarga yang menghuni kamar atau rumah tersebut. Dalam upacara tersebut, roh penunggu diberitahu alasan mengapa ada orang banyak berkumpul di rumah tersebut ('meminta izin' sebagai formalitas).

Adapun tahap-tahap dari upacara *teing ngasang* ialah: pertama, menyiapkan semua bahan atau perlengkapan pokok seperti yang sudah diterangkan di atas, termasuk juga menentukan waktu pelaksanaan, mengundang *ase kae pa'ang olo ngaung musi* (keluarga besar dalam satu kampung) serta berbagai persiapan untuk menyambut para tamu yang hadir dalam acara tersebut. Dan berbagai persiapan ini dilakukan sebelum hari puncak acara.

Kedua, ketika tiba hari yang telah ditentukan, orang-orang yang telah diundang akan datang, dan sebelum memulai acara inti (*tudak/ torok*), biasanya pihak keluarga menyampaikan sesuatu (*pa'u reweng*) berupa ucapan terima kasih karena sudah berkenan hadir dan memberitahukan maksud dan tujuan acara yang akan diadakan.

Ketiga, upacara inti. Upacara inti ditandai dengan mulainya *torok/ tudak*² yang dibawakan oleh seorang tetua adat yang dipercayakan. *Torok/ tudak* dilantunkan sambil memegang *manuk lalong bakok* (ayam jantan berbulu putih) yang menjadi hewan kurban dan disaksikan oleh keluarga atau tamu yang hadir. Setelah *torok/*

² *Torok* atau *tudak* merupakan untaian kata-kata 'doa' yang disusun sedemikian rupa sehingga terdengar indah dan selaras serta mengandung arti dan makna yang sangat mendalam. Pilihan kata yang digunakan sangat unik, dan biasanya doa ini sudah memiliki rumusnya, sehingga akan sangat terbantu bagi mereka yang tertarik untuk belajar dan memiliki *pasion* untuk menjadi penutur *torok*.

tudak, hewan kurban tersebut disembelih dan darahnya diambil untuk dioleskan pada kaki dan dahi si anak, sebagai tanda/ simbolis pengukuhan nama (bandingkan, materi air dalam upacara pembaptisan). Ayam kurban tersebut disembelih dan biasanya, urat dari ayam kurban tersebut ditunjukkan kepada si penutur torok/tudak untuk kemudian dilihat apakah pertanda baik atau pertanda buruk berkaitan dengan nasib/masa depan si anak.

Keempat, membuat *hang helang*. *Hang helang* biasanya terdiri dari nasi segenggam tangan orang dewasa, dan juga bagian-bagian tertentu dari ayam kurban. Bagian-bagian yang diambil adalah yang terbaik, seperti, *lebe leo* (sayap kiri), *sangkem* (dagu), *ati* (hati), *somong ungkum* (bagian ujung dada), dan *wai* (kaki). Campuran nasi dengan bagian-bagian terbaik dari ayam kurban disebut *hang helang*, persembahan terbaik dari upacara *teing ngasang* tersebut kepada *mori jari dedek*, *ata pa'ang be le* (arwah leluhur) dan *molang toko*, *mbaru kae'eng* (roh penjaga tanah/ rumah). Selesaiannya pemberian *hang helang*, menandakan selesainya acara inti dari upacara *teing ngasang*.

Selanjutnya akan diadakan acara makan bersama, sebagai ungkapan rasa syukur atas selesainya acara tersebut. Di sela-sela sebelum makan bersama biasanya para tamu dan keluarga bersendagurau, berbagi kisah dan pengalaman atau membicarakan hal-hal yang menyangkut kepentingan bersama. Saat ini upacara *teing ngasang* biasanya diakhiri dengan ibadat sabda atau doa bersama, tergantung rencana dan kesepakatan dari keluarga yang menyelenggarakan upacara tersebut.

III.2. Sakramen Baptis dalam Gereja Katolik

Pada bagian ini akan dibahas tentang Sakramen Pembaptisan sebagai salah satu sakramen inisiasi dalam Gereja Katolik, selain Sakramen Krisma dan Ekaristi. Pembahasan dibatasi pada Sakramen Pembaptisan saja dengan tujuan untuk membandingkan dengan tradisi *teing ngasang*.

Pengertian Sakramen Pembaptisan

Pembaptisan adalah sakramen pertama dan mendasar dalam inisiasi kristiani. Sakramen ini dilayankan dengan cara menyelamkan si penerima ke dalam air atau dengan mencurahkan (tidak sekadar memercikkan) air ke atas kepala penerima "dalam nama Allah Bapa, Putra dan Roh Kudus" (Mat. 28:19). Pelayan sakramen ini biasanya seorang uskup, imam atau seorang diakon. Dalam keadaan darurat, siapapun yang berniat untuk melakukan apa yang dilakukan Gereja, bahkan jika orang itu bukanlah seorang Kristiani, dapat membaptis.

Pembaptisan membebaskan penerimanya dari dosa asal serta semua dosa pribadi dan dari hukuman akibat dosa-dosa tersebut, dan membuat orang yang dibaptis itu mengambil bagian dalam kehidupan Tritunggal Allah melalui "rahmat yang menguduskan" (rahmat pembenaran yang mempersatukan pribadi yang bersangkutan dengan Kristus dan Gereja-Nya). Pembaptisan juga membuat penerimanya mengambil bagian dalam imamat Kristus dan merupakan landasan komuni (persekutuan) antar semua orang Kristen.

Sakramen Baptis adalah tindakan simbolis yang paling sering disebut dalam perjanjian Baru. Sakramen ini terutama disebut Pembaptisan karena ritus sentral yang dirayakan. Membaptis artinya "menenggelamkan ke dalam air. Seseorang yang dibaptis ditenggelamkan ke dalam kematian Kristus dan bangkit bersama-Nya sebagai "ciptaan baru" (2Kor 5:17). Sakramen ini juga disebut dengan "permandian kelahiran kembali dan pembaruan yang dikerjakan oleh Roh Kudus (Tit 3:5) dan disebut "penerangan" karena yang dibaptis menjadi "anak terang" (Kompedium Katekismus Gereja Katolik, 2009:95).

Materi Baptisan

Bahan atau materi yang terpenting untuk keabsahan baptisan adalah air. Air tersebut berupa air minum, air bersih dan materi yang terkandung dalam air tidak menghalangi sahnya baptisan asalkan bahan lain itu tidak dominan. Selain itu, persaratan utamanya ialah air yang diberkati bukan air biasa. Dalam kasus darurat dan keadaan mendesak lainnya, tetap dituntut adanya air walaupun tidak diberkati. Kalau pelayannya adalah imam, maka ia terlebih dahulu memberkati air tersebut sebelum membaptis (Ga I, 2014:62).

Forma Pembaptisan

Forma atau rumusan kata-kata dalam mengukuhkan upacara baptisan berbeda antara Gerja Romawi dan Gereja Timur. Rumusan dalam Gereja Romawi ialah: "(..nama..)..Saya membaptis engkau dalam nama Bapa, dan Putera, dan Roh Kudus." Sedangkan dalam Gereja Timur, rumusnya ialah "Hamba Allah,.. (nama)..engkau dibaptis dalam nama Bapa, dan Putera dan Roh Kudus (Beal, 200:1036). Selain materi dan forma sebagai syarat validitas Sakramen Baptis, juga terdapat unsur yang tidak kalah pentingnya yaitu intensi

dari pelayan pembaptis. Pelayan pembaptis tidak bisa bertindak seperti robot, karena ia bertindak atas nama Kristus dan Gereja (Ga I 2014:63).

Kodrat Sakramen Baptis

Sakramen Baptis merupakan gerbang sakramen-sakramen, yang perlu untuk keselamatan, baik diterima secara nyata maupun setidak-tidaknya dalam kerinduan, dengan mana manusia dibebaskan dari dosa, dilahirkan kembali sebagai anak-anak Allah serta digabungkan dengan Gereja setelah dijadikan serupa dengan Kristus oleh materi yang tak terhapuskan, hanya dapat diterimakan secara sah dengan pembasuhan air sungguh bersama rumus kata-kata yang diwajibkan (Kan. 849).

Kanon ini memuat tiga aspek kanonikal yakni, pertama aspek yuridis yang dihasilkan oleh pembaptisan, kedua pentingnya sakramen baptis dan ketiga daftar hal-hal yang dituntut demi validitas perayaan (bdk. Kan.11,96,204 dan 2015).

Makna Sakramen baptis

Ada dua makna fundamental pada sakramen baptis yakni makna individual Kristologis dan makna individual eklesial (Zakeus Daeng Lio, 2014:149).

Pertama, makna individual kristologis. Konsili Vatikan II menegaskan bahwa melalui baptis, kita pertama-tama diinkorporasikan ke dalam Yesus Kristus (LG 31; AG 7). Persatuan tersebut berupa persatuan dengan Yesus dalam hal waktu terjadinya: kelahiran kembali melalui iman (bdk. AG 13) dan kelahiran kembali melalui baptis (AG 14). Pembaptisan adalah dasar hidup Kristiani dan terjadi sekali seumur hidup. Sakramen baptis menjadi suatu pernyataan, pengakuan iman hati yang diungkapkan secara definitif dengan mulut dan secara total dengan tindakan simbolis pembaptisan. Ini merupakan pertama kali seseorang disatukan secara definitif dan riil dengan Yesus (Handoko, 2003:15).

Kedua, makna Individual eklesial. Melalui ritus inisiasi, sakramen baptis menjadikan orang yang dibaptis sebagai anggota Gereja. Dan hal ini dilaksanakan apabila orang yang dibaptis menyatakan bersedia menjadi anggota jemaat dan kehadirannya serta pernyataannya tersebut diterima oleh jemaat. Ia bersatu selain pertama-tama dengan Yesus Kristus, juga dengan seluruh jemaat yang sudah terlebih dahulu bersatu dengan Yesus Kristus.

Wali Baptis dan Nama Baptis

Wali Baptis adalah orang yang ditunjuk untuk menjadi orang tua asuh dan dan pembimbing rohani baptisan. Wali baptis bertugas untuk baptisan dalam menanggapi rahmat Tuhan dan mengembangkan iman baptisan selanjutnya. Wali baptis wajib menegur dan mengarahkan jika baptisan mulai ragu-ragu atau menyimpang dari kehidupan dan ajaran iman Katolik (bdk. KHK kan. 872). Wali baptis adalah saksi yang kuat bahwa anak itu telah dipersatukan dengan Kristus dan Gereja-Nya (bdk. KGK 1255).

Nama baptis adalah nama yang akan dipilih untuk nama baptisan dan dianjurkan agar memilih nama yang bercita rasa Kristiani, dan tidak dianjurkan untuk menggunakan nama yang asing. Orangtua, wali baptis dan pastor paroki bertugas untuk mempertimbangkan nama yang tepat untuk anak (baptisan) (bdk. Kan. 855).

III.3. Ritus *Teing Ngasang* dan Sakramen Baptis: melihat persamaan dan perbedaan

Gereja melalui Konsili Vatikan II telah membuka mata terhadap realitas dunia, termasuk tradisi dan kebudayaan. Gereja mengajak anggotanya untuk mengadakan dialog dengan dunia sambil tidak melupakan identitas dan tugasnya yaitu mewartakan dan menghadirkan warta gembira tentang Kerajaan Allah itu kepada dunia (Dhogo, 2009:173). Adanya berbagai kebudayaan ini merupakan suatu wujud nyata kehadiran Allah yang berkarya untuk kebaikan dan keselamatan manusia.

Pertama-tama perlu diketahui bahwa ritus *teing ngasang* merupakan salah satu ritus dari rangkaian upacara *cear cumpe*, yakni sebuah upacara yang dilaksanakan pada hari ke-3 atau ke-5 setelah seorang bayi dilahirkan. Tujuan dari upacara ini adalah agar ibu dan bayi yang baru lahir bisa berpindah tempat (sebelum upacara ini dibuat, bayi dan sang ibu hanya di dalam kamar saja). Namun ada tujuan yang lebih substansial dari upacara ini, yakni sebagai simbol pengakuan atas keabsahan seorang anak yang baru lahir menjadi anaknya dan ungkapan kesediaan orangtua untuk bertanggungjawab atas anak itu dalam mendidik dan membesarkannya (Regus, 2011:55). Perlu diketahui pula bahwa, berbagai ritus dalam upacara *cear cumpe* ini berbeda-beda di setiap daerah atau suku di Manggarai. Bahkan dalam perkembangannya, tidak semua ritus dalam upacara *cear cumpe* ini dilaksanakan, seperti yang terjadi sekarang di daerah penulis, Wae Bangka, Lembor, Manggarai Barat. Kebanyakan dalam keluarga segera menyambut kelahiran bayi dengan ritus *teing ngasang*.

Melihat Persamaan

Pada bagian ini, penulis akan mengelaborasi semacam persamaan (titik temu) yang ditemukan dalam upacara *teing ngasang* dan dengan sakramen baptis. Ada beberapa hal yang membuktikan adanya persamaan atau titik temu dari kedua upacara ini.

Ungkapan Syukur. Ungkapan syukur merupakan intensi yang sangat substansial dari kedua upacara ini, selain juga terkandung di sana tujuan inisiasi. Dalam upacara *Teing Ngasang* ungkapan syukur ini terungkap dalam untaian doa berupa *torok/tudak* [...*kudut nakan teing Ditet Sengaji...*], berarti menyambut, menerima dan atau mensyukuri pemberian dari Tuhan sendiri. Anak yang baru lahir diyakini sebagai pemberian dari Sang Pencipta (*Mori Jari Dedek*), dan karena merupakan pemberian, maka manusia Manggarai harus mensyukurinya.

Begitu pun dengan upacara Sakramen Baptis yang merupakan bentuk ungkapan syukur kepada Allah yang telah menganugerahkan anak dalam keluarga Kristiani. Anak merupakan buah cinta dari kedua orangtua, yang tidak lain merupakan titipan atau pemberian dari Tuhan Sang Pencipta. Menurut Raharso (2008:160), salah satu hakikat perkawinan adalah terbuka pada kelahiran/kehadiran seorang anak.

Sebagai Inisiasi. Upacara *Teing Ngasang* merupakan upacara inisiasi dalam konteks kebudayaan masyarakat Manggarai. Dikatakan inisiasi karena memang upacara ini pada dasarnya merupakan upacara simbolik yang bertujuan mengabsahkan seorang anak atau bayi yang baru lahir ke dalam keanggotaan suatu keluarga dan keanggotaan dari suatu suku atau lingkup masyarakat tempat dimana anak tersebut akan dibesarkan. Tujuannya ialah supaya tidak dipertanyakan keabsahan identitasnya. Orang Manggarai meyakini bahwa jika tidak dilakukan upacara *Teing Ngasang* ini, maka roh-roh nenek moyang dan roh penjaga tanah/kampung akan mempertanyakan identitasnya (*babang agu langat lise empo agu iset jaga tana*), bahkan mereka menganggapnya sebagai orang asing, karena belum diperkenalkan melalui upacara *teing ngasang* ini.

Demikian juga dengan upacara Sakramen Baptis. Upacara ini diadakan sebagai upacara simbolik dengan tujuan untuk menginisiasikan seorang anak ke dalam keanggotaan keluarga/anak Allah. Melalui upacara penerimaan Sakramen Baptis ini, anak yang dibaptis secara otomatis memperoleh rahmat keselamatan, menjadi anggota tubuh mistik Kristus dan dimasukkan menjadi anggota Gereja (bdk. LG 11.14.21.31; bdk Handoko, 2003:27). Melalui sakramen Baptis ini, anak dipersatukan dengan Yesus dan semua orang yang bersatu dan mengimani-Nya.

Unsur-unsur yang digunakan. Dalam ritus *teing ngasang*, terdapat dua unsur yang menjadi bagian pokok dalam pelaksanaan ritus tersebut. Unsur yang dimaksudkan di sini ialah unsur forma dan unsur materia. Unsur forma meliputi rumusan kata-kata, sedangkan unsur materia meliputi materi yang digunakan dalam upacara tersebut. Dalam upacara *teing ngasang*, yang menjadi unsur formanya ialah *torok/tudak*. Sedangkan unsur materianya adalah seekor ayam jantan berbulu putih (*manuk lalong bakok*) sebagai hewan kurban, nasi (*hang helang*) yang akan dicampur dengan bagian tertentu dari hewan kurban yang sudah dibakar, pisau untuk memotong hewan kurban.

Sementara itu, dalam upacara Sakramen Baptis, juga terdapat unsur *forma* dan *materia*. Unsur *forma* berupa rumusan kata-kata trinitaris- membaptis dalam nama Bapa, Putra dan Roh Kudus (Pidyarto,1993:28). Rumusan ini diucapkan sembari menuangkan air baptisan di kepala si anak. Rumusan kata-katanya ialah, “(nama dari si anak)...Aku membaptis engkau, dalam nama Bapa, dan Putera dan Roh Kudus...”. Sedangkan unsur materianya berupa air bersih/jernih.

Unsur utama dalam ritus inisiasi. Dalam upacara *teing ngasang*, ritus yang paling utama dan sakral ialah ketika tetua adat melantunkan *tudak/torok* (sambil memegang ayam kurban) yang mengandung ungkapan syukur, doa dan harapan bagi pertumbuhan dan masa depan si anak. Ritus utama ini diakhiri dengan penyembelihan ayam kurban, dimana bagian tertentu dari hewan tersebut diambil dan dibakar untuk dijadikan persembahan kepada Sang Pencipta (*Mori Jari Dedek*), roh para leluhur dan roh penjaga tanah. Darah dari ayam tersebut dioleskan pada dahi dan telapak kaki si anak, sebagai simbol pengabsahan.

Sementara itu dalam upacara Sakramen Baptis, momen yang paling sakral ialah ketika imam/diakon mendoakan air baptis, menuangkan/meneteskannya di kepala si anak yang dibaptis sembari mengucapkan rumusan trinitaris. Dalam ritus ini, peran imam sesungguhnya hanyalah instrumen yang melaksanakan kehendak Allah, sedangkan pelayan utamanya adalah Yesus Kristus sendiri.

Melihat Perbedaan

Dilihat dari konteks atau latar belakang pelaksanaan kedua upacara ini, ada beberapa perbedaan yang mendasar. Beberapa perbedaan tersebut dapat diterima, halnya kedua upacara ini memang pada dasarnya berasal

dari konteks, dimensi atau ruang lingkup yang berbeda. Upacara *teing ngasang* berasal dari ruang lingkup kebudayaan (masyarakat Manggarai), sedangkan upacara Sakramen Baptis hadir/muncul dari ruang lingkup iman Kristiani.

Ruang lingkup pelaksanaan upacara *Teing Ngasang* dan Baptis. Upacara *Teing Ngasang* merupakan suatu ritus dari upacara inisiasi yang terbatas pada ruang lingkup kebudayaan/adat istiadat masyarakat Manggarai. Sedangkan Sakramen Baptis sendiri mencakup pada ruang lingkup yang sangat luas, yakni berlaku bagi semua orang di seluruh dunia yang hendak bergabung menjadi anggota Gereja dan menjadi anak-anak Allah. Selain itu, unsur materia dan juga pemaknaan terhadap simbol-simbol yang digunakan sangat berbeda. Misalnya dalam upacara *teing ngasang*, pemaknaan terhadap simbol/unsur materia hanya terbatas pada koridor adat setempat, dalam hal ini adat Manggarai. Sedangkan pemaknaan terhadap simbol/unsur materia dari upacara Sakramen Baptis berlaku secara universal atau tidak terbatas pada kelompok masyarakat tertentu.

Pemimpin utama upacara. Dalam upacara *teing ngasang*, pemimpin utamanya adalah tetua adat, kepala suku, atau orang tua yang dipercayakan. Hal ini berbeda dengan upacara Baptis, dimana pemimpin utamanya adalah Yesus Kristus sendiri, sedangkan imam/diakon hanyalah instrumen yang melaksanakan kuasa Allah. Mereka melaksanakan upacara baptis pertama-tama oleh karena kuasa Allah. Sementara itu, penyelenggara dari upacara *teing ngasang* adalah keluarga yang bersangkutan, sedangkan penyelenggara upacara Baptis adalah otoritas Gereja setempat yang mencakup orang-orang dari latar belakang yang berbeda-beda.

Sumbangan Upacara *Teing Ngasang*

Setelah melihat beberapa persamaan dan perbedaan dari dua ritus inisiasi ini, ulasan selanjutnya akan memaparkan sumbangan upacara *teing ngasang* dalam konteks isi ajaran iman kristiani. Hal-hal yang akan diulas ialah dimensi teologal religiusitas lokal, makna baru upacara *teing ngasang* dalam terang iman Kristiani dan makna/arti sebuah nama.

Dimensi Teologal Religiusitas Lokal. Salah satu kepercayaan lokal masyarakat Manggarai ialah bahwa di luar realitas kehidupan manusia yang kelihata, terdapat wujud tertinggi yang menciptakan dan memiliki kuasa atas segala sesuatu. Wujud tertinggi ini dikenal dengan banyak sebutan, yakni *Mori(n)*, *Mori(n) agu Ngaran*, *Mori Kraeng*, *Mori Somba* dan lain-lain (Regus, 2011:27). Di sini penulis menyebut-Nya *Mori Ata Jari Agu Dedek*, yang di dalamnya mencakup daya kreasi dan kuasa dari Sang Wujud Tertinggi atau *Mori* itu sendiri. *Mori Jari Dedek* ini diyakini sebagai asal segala sesuatu (langit dan bumi), termasuk berbagai kehidupan di dalamnya. Oleh karena adanya wujud tertinggi ini, maka pola tingkah laku, tutur kata dan perbuatan yang tidak baik harus dihindari, sebab Wujud Tertinggi ini selalu melihat/mengawasi (*lelo le Morin*).

Iman Kristiani berusaha mensikronkan ajarannya dengan realitas Wujud Tertinggi dalam kepercayaan lokal orang Manggarai. Wujud Tertinggi yang dikenal sebagai *Mori Jari Dedek* ini, dimaknai secara baru dalam konteks iman Kristiani, yakni sebagai Allah Yang Menciptakan langit dan bumi serta segala isinya (bdk. Kej 1:1-31). Oleh karena itu, pemaknaan relasi Teologis (Teologal) dari religiusitas lokal masyarakat Manggarai, yakni dengan *Mori Jari Dedek*, tidak bisa dimaknai/ditempatkan secara terpisah/berbeda dengan relasi terhadap Allah Sang Pencipta langit dan bumi yang diajarkan dalam konteks iman Kristiani. *Mori Jari Dedek* adalah sebutan lain dari Allah Sang Pencipta dalam konteks religiusitas orang Manggarai. Dengan demikian, kesadaran adanya Allah Sang Pencipta dalam religiusitas orang Manggarai sesungguhnya sudah ada jauh sebelum Agama Katolik/ajaran Kristiani masuk dalam kehidupan dan kebudayaan orang Manggarai.

Makna baru upacara *Teing Ngasang*. Kehadiran Gereja Katolik di Manggarai merupakan titik awal pertemuan antara Agama dan kebudayaan/adat istiadat orang Manggarai. Pertemuan ini berujung pada peleburan hingga munculnya atau terbentuknya pemaknaan baru dari berbagai ritus adat orang Manggarai, terutama yang berkisar pada keterlibatan Wujud Tertinggi, *Mori Jari Dedek*. Hal ini tidak terkecuali juga dalam upacara *teing ngasang*. Jauh Sebelum Agama Katolik masuk dalam kehidupan masyarakat Manggarai, upacara *Teing Ngasang* kemungkinan besar mengandung unsur magis yang kuat. Hal ini karena, masyarakat belum mengenal adanya Agama Katolik dengan berbagai ajarannya.

Dewasa ini, berdasarkan pengamatan penulis ketika menghadiri beberapa upacara *teing ngasang*, kebanyakan orang Manggarai sudah memahami sungguh siapa *Mori Jari Dedek* yang disebut sebagai Wujud Tertinggi dalam ritu upacara *Teing Ngasang*. Wujud tertinggi yang disebut tidak lain ialah Tuhan Allah Yang menciptakan segala sesuatu. Dan perubahan yang sangat jelas ialah dimana dalam upacara *Teing Ngasang* ini kerap kali diakiri dengan doa dalam rumusan iman Kristiani berupa Ibadat Sabda. Perubahan ini tidak lain ialah

karena adanya kesadaran dan pemaknaan baru dari ritus *Teing Ngasang* dalam kaitannya dengan daya kuasa *Mori Jari Dedek*; Allah Sang Pencipta.

Arti/makna sebuah ‘nama’. Orang Manggarai pada dasarnya sangat menghargai atau menjunjung tinggi makna/arti sebuah nama. Halnya karena nama yang diberikan kepada seseorang tidak diberikan begitu saja, melainkan harus melalui ritus khusus (*teing ngasang*) dan merupakan salah satu momen sakral dari kesejarahan hidup seseorang. Nama bagi orang Manggarai adalah ‘itu’ yang sangat berharga yang di dalamnya jati diri, identitas dan harga diri muncul dan diperlihatkan sebagai representasi dari keseluruhan pribadi atau kemanusiaan seseorang (bdk. Sudhiarsa & Situmorang(eds), 2018:129).

Pandangan filosofis semacam inilah yang kemudian membuat orang Manggarai selalu berusaha menjaga nama baiknya, dan sebisa mungkin juga menjaga nama baik sesamanya. Kemudian dalam kehidupan sehari-hari orang Manggarai selalu menggunakan kalimat kiasan yang memiliki makna untuk tidak mengotori nama baik sendiri dan nama baik orang lain (*neka pande wau ngasang atau neka pande wau ngasang data*) jangan mengotori nama baik sendiri dan nama baik orang lain. Lalu dalam kalimat bahasa Latin kita juga mengenal semboyan *nomen est omen* yang artinya nama adalah jati diri atau harga diri. Jadi menurut saya, semua hal di atas merupakan alasan filosofis mengapa orang Manggarai itu melihat nama sebagai sesuatu yang berarti, bernilai dan memiliki makna yang sangat mendalam terutama melalui penghayatannya dalam kehidupan sehari-hari.

IV. PENUTUP

Pemaknaan baru dari upacara *teing ngasang* merupakan suatu bentuk perubahan cara pandang. Kehadiran ajaran iman Katolik dalam sejarah kehidupan orang Manggarai membuahkan sesuatu yang bernilai, yakni tersingkapnya suatu kebenaran baru perihal religiusitas lokal orang Manggarai. Wujud Tertinggi yang disebut *Mori Jari Dedek* memperoleh pemaknaan baru dalam terang ajaran Iman Kristiani, yakni Tuhan Allah yang menciptakan segala sesuatu, asal mula dan yang memiliki kuasa atas segala sesuatu. Sejarah religiusitas lokal orang Manggarai juga menunjukkan bahwa kesadaran manusia Manggarai mengenai adanya suatu wujud tertinggi yang menciptakan, berkuasa dan merupakan asal dari segala sesuatu, sesungguhnya sudah ada jauh sebelum masuknya Agama di Manggarai. Kesadaran ini kemudian membentuk kepribadian dan pola laku manusia Manggarai dalam menjalankan hidupnya.

Upacara *teing ngasang* merupakan salah satu ritus dari seluruh kebudayaan orang Manggarai. Namun demikian, melalui ritus tersebut, kita bisa mengetahui bahwa, *pertama*, bagi orang Manggarai, segala sesuatu yang kita peroleh di dunia ini berada dalam kuasa *Mori Jari Dedek*. *Kedua*, adanya kesadaran dalam diri manusia Manggarai bahwa manusia (anak yang dilahirkan dalam keluarga Manggarai) hanyalah pemberian dan bukti cinta dari *Mori jari Dedek*. Oleh karena itu, sudah sepatutnya harus disyukuri, dijaga dan didik untuk menjadi orang yang baik dan mendatangkan berkat bagi banyak orang. Dalam ajaran dan tradisi kristiani, doa, harapan dan ungkapan syukur ini diwujudkan dalam tata upacara penerimaan Sakramen Baptis yang mengandung makna substansial sebagai bentuk pengabsahan seorang anak menjadi bagian dari anggota Gereja/ anak Allah dan menjadi bagian dari keluarga kristiani dan masyarakat dalam arti luas. Ketiga, bagi orang Manggarai nama adalah representasi dari seluruh kepribadian seseorang. Karena itu, nama (baik) harus dijaga dan jangan sampai dicemari oleh perbuatan atau pola laku yang tidak baik.

Kepustakaan

- Dokumen Konsili Vatikan II (terj. Hardawiryana, SJ), (1998), Konstitusi Dogmatis *Lumen Gentium*, Jakarta: Obor.
- Jagom, Bonifasius (2018), “Teing Ngasang: Tradisi Pemberian Nama Orang Manggarai”, dalam *Mutiara-mutiara Terpendam*, (Eds). Raymundus Sudhiarsa dan Markus Situmorang. Malang: Seminari Tinggi SVD Surya Wacana.
- Katekismus Gereja Katolik (1995), Propinsi Gerejani Ende: Percetakan Arnoldus
- Kitab Hukum Kanonik (Codex Iuris Canonici) (1991), “Tentang Pelayan Baptis”, Jakarta: Obor.
- Kompendium Katekismus Gereja Katolik* (terj. Harry Susanto) (2005), Konferensi Wali Gereja Indonesia, Yogyakarta: Kanisius.

Nggoro, Adi M. (2006), *Budaya Manggarai Selayang Pandang*, Ende: Nusa Indah

Phang, Benny dan Valentinus eds. (2011), *Minum dari Sumber Air Sendiri Dari Alam Menuju Tuhan*, Malang: STFT Widya Sasana.

Pidyarto Gunawan, H., (1993), *Mempertanggungjawabkan Iman Katolik*, Malang: Dioma.

Regus, Max dan Kanisius Teobaldus Deki eds. (2012), *Gereja Menyapa Manggarai, Menghirup Keutamaan Tradisi, Menumbuhkan Cinta, Menjaga Harapan. Satu Abad Gereja Manggarai-Flores*, Jakarta: Pahressia Institute.

Tjatur Raharso, Alfusus (2008), *Kesepakatan Nikah dalam Hukum Perkawinan Katolik*, Malang: Dioma

Sumber Internet

Frans. "Belajar Adat Manggarai, 09 September 2017." *Budaya Manggarai – Flores*. Diakses, 08 Maret 2020.
<http://sesambate.blogspot.com/2017/09/>.

Wikipedia. "Sakramen Katolik, 27 Maret 2019." *Ensiklopedia Bebas*. Diakses, 10 Maret 2020.
[https://id.wikipedia.org/wiki/Sakramen_\(Katolik\)#Pembaptisan](https://id.wikipedia.org/wiki/Sakramen_(Katolik)#Pembaptisan),

Sumber Wawancara

Bapak Tomas Lipus, seorang tetua adat, penutur *torok/tudak; tongka* (juru bicara dalam adat perkawinan Manggarai), dalam wawancara dengan penulis via telepon, pada 03 Januari 2020.

Bapak Rofinus Rondon, seorang tokoh adat di Kampung Kondeng-Manggarai Barat, dalam dialog dengan penulis via telepon, pada 27 Desember 2019.

CELSO COSTANTINI DAN MISI DI TIONGKOK: Sebuah Pergulatan Menjalankan Misi Yang Kontekstual

Hermanto

Pascasarjana STFT Widya Sasana Malang. Email: manto184@gmail.com

Abstrak

Celso Costantini¹ had a Catholic Mission in China from 1922 to 1933. In the beginning, he felt something wrong with the method of the Mission in China. Catholic Church had been existing in China for centuries, but Celso found no local bishop nor clerics who led a Mission region. All Mission regions were led by foreign missionaries. Besides, Celso also saw antipathy against the Catholic Church. Catholic Church was considered as a foreign religion that wanted to conquer China. This could not be separated from political domination on the Catholic Mission. The Protectorate system had mixed Catholic Mission with the political interests of European countries. Catholic Mission was controlled by governments, not by the Church itself. A lot of strategic decisions of the Mission were made by the government. The local church just followed the government's instructions. The Holy See was not involved in the process of making decisions concerning the Mission in China. As a result, Catholic Mission was almost identical to the colonial politics of European countries. Celso Costantini carried out the guidance of *Maximum Illud* in his Mission in China. He realized that there was some tension between the Church's Mission and the political interest of European countries. He understood that he was not a representative of a country, but one of the Church as a religious institution. Therefore, Celso distanced himself from political interest whenever possible. He was close to the government, but he refused to be intervened. Celso tried to make the Catholic Church mingle with local society so that the Church could be established and bring God's kingdom among the Chinese community.

Key Words: *Mission, Local, Missionaries, Catholic Church, Cleric, Foreign.*

PENDAHULUAN

Ketika Republik Tiongkok memproklamasikan diri pada 1 Januari 1912, mereka didukung oleh beberapa negara Eropa. Wilayah-wilayah di Tiongkok berada dalam kontrol negara tertentu. Situasi negara menjadi kacau oleh pemberontakan-pemberontakan kecil atas kekuatan asing dan menyebabkan kekerasan berkembang secara luas. Dalam konteks demikian, pada Juli 1918, terjalin hubungan diplomatik antara pemerintah Tiongkok dan Tahta Suci. Inisiatif datang dari Tiongkok yang berkomunikasi dengan Vatikan pada tahun 1917 dan Vatikan menerima tawaran Tiongkok tahun 1918. Keputusan Tahta Suci ini sempat ditentang oleh partai oposisi Prancis. (Claude Soetens: 1999, 78) Mereka kemudian menyatakan diri sebagai pemegang kontrol penuh atas misi di Tiongkok tanpa seizin Tahta Suci. Misi Katolik yang semula tidak diskriminatif lalu dijalankan dengan perjanjian yang tidak seimbang, sehingga mematikan kepentingan masyarakat lokal. Akibatnya, misi lebih dipengaruhi dengan paham kolonialisme ekstrim. "Protectorat Prancis" bukan hanya melingkupi semua orang Eropa yang berada di Tiongkok yang Kristiani, tetapi juga termasuk imam-imam dan biarawan Tionghoa. Mereka semua secara yuridis berada di bawah perlindungan pemerintahan Prancis. (Bruno Fabio Pighin: 2010, 44) Kebijakan-kebijakan Prancis dalam misi kerap bertentangan dengan Tahta Suci, khususnya mengenai pengembangan klerus lokal. Kenyataan ini ditambah sulitnya orang Tionghoa waktu itu menjadi Katolik, karena menjadi Katolik sama dengan mengkhianati budaya dan negara mereka. (Pighin: 2015, 45)

¹ Celso Costantini lahir di Udine pada 3 April 1876. Ia ditahbiskan menjadi imam pada 23 Desember 1899. Kemudian Paus Pius XI menunjuknya menjadi Delegatus Apostolik untuk Tiongkok pada tahun 1922. Ia bermisi di Tiongkok selama sebelas tahun dan berhasil membuat terobosan di sana. Ia berhasil mengadakan Sinode pertama di Tiongkok dan mempromosikan budaya lokal sebagai metode "baru" dalam bermisi. Ia berupaya Gereja kembali melihat budaya lokal secara positif terutama dalam liturgy Gereja dan katekese. Celso kemudian wafat pada tanggal 17 Oktober 1958.

Untuk menyikapi realita ini di atas Tahta Suci kemudian mengutus Celso Costantini untuk membenahi konsep dan metode misi di Tiongkok. Celso diharapkan menjadi jembatan antara Gereja, para misionaris dan masyarakat lokal termasuk pemerintah setempat. Misi Celso adalah membuat Gereja berakar dan berkembang dalam konteks lokal sehingga Gereja di Tiongkok bisa mandiri.

Penunjukan Celso Costantini sebagai Delegatus Apostolik merupakan keputusan strategis. Tahta Suci tidak menunjuk Duta Besar yang merupakan perwakilan negara, –melainkan seorang Delegatus Apostolik yang merupakan wakil paus secara pribadi dan tidak ada hubungannya dengan negara.

Sebelum Celso berangkat ke Tiongkok, Kardinal van Rossum menyampaikan pesan Paus Pius XI pada Celso, yakni agar melaksanakan amanat Gereja yang tertuang dalam *Maximum Illud* serta sesegera mungkin melaksanakan sinode. (Celso Costantini, *CMC Vol. I*, 6) Paus merasa sudah selayaknya misi Gereja kembali pada hakikatnya semula. Selama ini misi diserahkan sepenuhnya kepada negara-negara Eropa lewat sistem Protektorat. Paus melihat cara ini tidak efektif. Para misionaris hanya mementingkan negaranya sendiri dan lebih dekat pada kepentingan politik daripada kepentingan Gereja. Banyak misionaris Eropa membawa misi pemerintah dan kongregasinya.² Akibatnya Gereja tidak tertanam dan menjadi asing. Hal inilah yang sangat dirasakan oleh Celso Costantini ketika bermisi di Tiongkok. Tujuannya hanya satu, yaitu terwujudnya Gereja Katolik Tiongkok bukan Gereja Katolik di Tiongkok.

Masalah penelitian yang diangkat dalam artikel ini adalah bagaimana Celco Constantini melakukan terobosan misi yang kontekstual di Tiongkok?

II. KAJIAN TEORI

Surat Apostolik *Maximum Illud* yang dipromulgasikan oleh Paus Benediktus XV pada tanggal 30 November 1919, menegaskan kembali bahwa tugas misi Gereja merupakan perintah Yesus sendiri: "Pergilah ke seluruh dunia dan beritakanlah Injil kepada segala makhluk" (Mrk. 16:15). Gereja tidak pernah melupakan tugas misi sebagai salah satu hakikatnya yang bertujuan untuk membawa keselamatan kepada semua manusia. Sejalan dengan penemuan-penemuan benua baru, daerah misi juga mengalami perkembangan. Kekristenan meluas ke Amerika, India, Jepang dan kekaisaran Tiongkok. Tidak terhitung banyaknya darah martir yang tertumpah karena bermisi. Semua itu dilakukan demi keselamatan manusia dan kemuliaan Allah (MI 3-6).

Dalam *Maximum Illud*, Paus juga sangat mengharapkan pelatihan klerus lokal sebagai jalan pembuka untuk menanamkan Gereja, karena ia berpendapat bahwa orang-orang lokal paling mengerti segala persoalan dan pergulatan iman masyarakatnya, sehingga dapat membuka kemungkinan Gereja ambil bagian di dalamnya. Dalam melatih klerus lokal, para misionaris perlu pendidikan yang setara dengan imam-imam Eropa (MI 15). Mereka bukan sekedar rekan kerja misionaris. Mereka adalah pelaku utama dalam menanamkan Gereja. Jikalau klerus lokal sudah mencukupi baik dari segi kuantitas maupun kualitas (pendidikannya), Gereja dinyatakan telah berdiri dan mandiri dan dengan demikian karya misi dianggap selesai. (Edmund Woga: 2002, 145) Berbeda dari misionaris Eropa yang membawa kesan asing dan bahkan bernuansa politik, kehadiran klerus lokal menjadi jalan untuk menyatukan Gereja dengan masyarakat terutama dengan memberikan pendidikan yang baik sehingga Gereja lokal bisa mandiri secara spiritual (MI 17). Iman akan lebih mudah diterima bila orang-orang lokal sendiri yang mewartakannya.

Pada bagian yang kedua (art. 19-30), Paus Benediktus XV secara khusus menyapa para misionaris. Mereka bertanggung jawab atas penyebaran iman. Paus mengingatkan mereka akan tujuan sejati dari misi, yakni perluasan kerajaan Allah. Para misionaris dipanggil untuk membawa terang pada orang lain yang tinggal dalam kegelapan iman dan menyelamatkan jiwa-jiwa. Dengan demikian, para misionaris seharusnya lebih menaruh perhatian pada urusan-urusan rohani dan menghasilkan buah-buah spiritual daripada urusan duniawi seperti, politik, ekonomi dan kepentingan lainnya yang tidak berkaitan dengan Gereja.

² "Tujuan Gereja adalah membangun hirarki putra daerah. ... Kongregasi bukannya tidak tahu akan tujuan Gereja itu; akan tetapi kongregasi menganggap tujuan itu hanya sebagai masa lalu. Sebaliknya kongregasi merasa tujuan terdekat adalah mendirikan tempat itu perkembangan dari karya-karya kongregasi itu sendiri. Dan perlahan-lahan di sana mereka mengatur karya-karya misi itu sebagai milik kongregasi itu sendiri, sesuatu yang ada bagi dirinya sendiri sebagai sebuah kemuliaan dari kongregasi." *Celso Costantini, CMC Vol. I*, 224.

Sebagai panduan praktis, Paus Benediktus XV mengajak para misionaris mengembangkan berbagai potensi diri. Misalnya, para misionaris harus dibekali dengan ilmu pengetahuan yang cukup, baik pengetahuan rohani maupun profan. Semua itu sangat berguna untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang muncul, secara khusus dari kaum terpelajar. Maka penting sekali mempelajari bahasa setempat. Pokok-pokok iman kristiani akan lebih mudah diterima bila disampaikan dalam bahasa setempat. Penguasaan bahasa lokal akan membuka kesempatan misi yang sangat besar terutama untuk membangun komunikasi dengan pejabat setempat (MI 23-24). Oleh karena itu, Paus menyiapkan rumah studi di Roma bagi calon misionaris yang akan bermisi di Asia. Di sana, para calon akan dibekali dengan berbagai kemampuan akademis untuk menunjang perwartaan di wilayah Timur (MI 25).

Ensiklik *Rerum Ecclesiae* dipromulgasikan oleh Paus Pius XI pada tanggal 28 Februari 1926. Dokumen ini dikeluarkan untuk menarik perhatian dan kepedulian umat terhadap misi Gereja yang mengalami kehancuran akibat Perang Dunia I. Di awal seruannya, Pius XI menyadarkan kaum beriman akan hakikat misi Gereja. Sejak awal mula, keberadaan Gereja adalah mewartakan Injil agar seluruh umat manusia bisa ambil bagian dalam karya penebusan Kristus (RE 1).

Paus melihat ada dua hal yang seharusnya bisa diterapkan pada seluruh karya misi. Pertama, pelatihan misionaris pada aneka bidang pengetahuan dan keputusan ke wilayah yang luas. Kedua, adanya usaha menyadarkan umat beriman agar mendukung karya misi dengan doa dan segala bantuan materi lainnya. Untuk itu Tahta Suci membuka pameran misi dan mendirikan museum misi di Lateran (RE 3). Harapannya adalah semakin banyak orang baik di tingkat klerus maupun awam, membantu karya misi Gereja secara spiritual dan material.

Rerum Ecclesiae menegaskan kembali tema-tema misi yang sudah diutarakan dalam *Maximum Illud*. Semangatnya adalah pengembangan dan pendidikan klerus lokal. (Edmund Woga: 2002, 146) Jika para misionaris mengabaikan klerus lokal, Tahta Suci menilai bukan hanya ada ketimpangan dalam karya misi melainkan adanya batu sandungan dalam menanamkan Gereja. Misi tentu tidak akan menghasilkan buah melimpah. (RE 19).

Salah satu caranya adalah dengan mendirikan seminari-seminari setempat. Tujuannya adalah untuk mendidik kaum muda setempat dan mempersiapkan mereka menerima martabat imam. Paus menyadari usaha-usaha tersebut masih jauh dari tujuan. Kemudian paus merujuk pada *Maximum Illud* 16 yang memperlihatkan keprihatinan Benediktus XV akan minimnya imam dan uskup lokal (RE 20).

Oleh karena itu, Paus Pius XI menekankan kembali pentingnya mempromosikan klerus lokal. Dengan semakin banyaknya klerus lokal, akan terbuka kesempatan untuk mendidik hierarki lokal. Kurangnya imam-imam lokal, khususnya uskup, menjadi tanda Gereja belum tetanam kuat. Klerus lokal memiliki peran yang lebih besar dalam mengembangkan bangsanya. Hal ini menandakan Gereja yang mandiri seperti semangat Gereja Perdana. Setiap komunitas dipimpin oleh orang-orang setempat (RE 21). Untuk memperjelas maksudnya, paus mengambil contoh bila terjadi perang atau perubahan situasi politik di tanah misi. Misionaris asing bisa saja diusir atau mengalami penganiayaan akibat kondisi yang tidak menentu itu. Jika klerus lokal sudah menyebar dan membangun jaringan tersendiri, Gereja bisa tetap bertahan dan berkembang (RE 22).

III. METODE

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *library research*. Metode ini adalah metode pengumpulan data pustaka dengan membaca, mencatat dan mengolah bahan penelitian dengan empat ciri-ciri sebagai berikut: 1) peneliti berhadapan langsung dengan teks, bukan dengan pengetahuan langsung dari lapangan; 2) data pustaka bersifat "siap pakai" artinya peneliti tidak terjun langsung ke lapangan karena peneliti berhadapan langsung dengan sumber data yang ada di perpustakaan; 3) data pustaka umumnya adalah sumber sekunder, dalam arti bahwa peneliti memperoleh bahan atau data dari tangan kedua dan bukan data data pertama di lapangan; dan 4) kondisi data pustaka tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Berdasarkan dengan hal tersebut di atas, maka pengumpulan data dalam penelitian dilakukan dengan menelaah dan/atau mengeksplorasi beberapa jurnal, buku, dan dokumen-dokumen lainnya yang dianggap relevan dengan penelitian atau kajian.

IV. PEMBAHASAN: TEROBOSAN MISI CELSO COSTANTINI

Sebelum Celso berangkat ke Tiongkok, Kardinal van Rossum menyampaikan pesan Paus Pius XI pada Celso, yakni agar melaksanakan amanat Gereja yang tertuang dalam *Maximum Illud* serta sesegera mungkin melaksanakan sinode. (Celso Costantini, *CMC Vol. I*, 6) Paus merasa sudah selayaknya misi Gereja kembali pada hakikatnya semula. Gerejalah yang berwenang mengatur misi serta pelaksanaannya. Negara hanya memfasilitasi Gereja sehingga aktivitas misi dapat menjangkau wilayah-wilayah yang lebih luas. Oleh karena itu, kepentingan

politik harus dipisahkan dari misi. Banyak misionaris melupakan hal ini sehingga mereka cenderung mementingkan negaranya sendiri dan lebih dekat pada kepentingan politik daripada kepentingan Gereja.³

2.1 Dekolonisasi Agama

Sejak abad XV hingga abad XVI, misi Gereja Katolik berada di bawah perlindungan negara Spanyol dan Portugal karena mereka sering mengadakan perjalanan menjelajahi dunia. Para paus menyerahkan privilese misi dan politik kepada kedua negara tersebut. Sebagai imbalannya, mereka wajib menjamin pelaksanaan evangelisasi di negara-negara yang mereka temukan atau mereka datangi. Kedua negara tersebut memiliki kekuasaan atas koloni-koloni mereka baik secara politik maupun gerejawi. Saat itu, misi dan kolonialisme saling terkait. Hak menguasai koloni mengandung pula kewajiban menyebarkan Injil dan membaptis bangsa-bangsa jajahan. (David J. Bosch, 1997, 355)

Selain itu, misi Gereja ikut berkembang berkat penemuan-penemuan benua baru. Para misionaris ikut dalam ekspedisi-ekspedisi dan merekaewartakan Injil di berbagai tempat baru. Ekspansi Portugal dan Spanyol ternyata membawa efek tersendiri, yaitu masuknya semangat kolonialisme dalam metode misi. Spanyol dan Portugal memberi perlindungan dan keistimewaan khusus kepada para misionaris (dalam bahasa Spanyol=*patronato real*, dalam bahasa Portugal=*padroado*) yang juga berlaku untuk mereka.

Dalam beberapa hal, perlindungan ini memberikan banyak kemudahan, misalnya para misionaris bebas beraktivitas ke seluruh wilayah jajahan, orang-orang setempat harus memperlakukan para misionaris dengan hormat dan sebagainya. Akan tetapi, hal ini menimbulkan kesulitan sendiri, yakni kesulitan untuk membedakan kebijakan kolonial dengan pewartaan iman. Sebagaimana dikutip dari David J. Bosch:

Diosis-diosis yang didirikan di koloni-koloni itu mendapatkan uskup-uskup yang disetujui oleh pemerintah. Para uskup ini tidak diizinkan berkomunikasi secara langsung dengan paus; selain itu, keputusan-keputusan paus harus disetujui oleh raja sebelum dapat diumumkan dan dilaksanakan di koloni-koloni. Para penguasa Spanyol dan Portugal segera menganggap diri bukan semata-mata sebagai wakil paus, melainkan sebagai wakil-wakil langsung Allah. (David J. Bosch, 1997, 356)

Hal ini masih sangat terasa ketika Celso tiba di Tiongkok. Misi Gereja menjadi kabur dan tercampur dengan semangat kolonialisme serta urusan politik negara. Misi bukan lagi sepenuhnya milik Gereja melainkan di bawah perlindungan (*patronatus*) Spanyol dan Portugal. Gereja tidak berhak mencampuri dan mengatur para misionaris dan sistem misi. Hal ini kemudian berdampak negatif pada misi Gereja. Gereja identik dengan penjajah. Oleh karena itu, langkah awal yang dibuat oleh Celso adalah dengan menghilangkan semangat dan kesan kolonialisme dalam misi Gereja.

Dengan berbekal Surat Apostolik *Maximum Illud*, Celso segera memulai misinya. Ia pun merangkum arahan paus ke dalam lima poin penting:

1. Misi Delegatus Apostolik punya karakter khas keagamaan misioner: sama sekali tidak memerlukan ikatan maupun aspek-aspek politik.
2. Saya harus selalu bersikap hormat kepada semua orang, kepada pemerintahan Tiongkok dan pemerintahan asing.
3. Tahta Suci tidak terlibat dalam politik. Terkadang memang politik masuk dalam wilayah keagamaan, maka, terpaksa, kita juga harus berpolitik.
4. Tahta Suci sama sekali tidak berpikir untuk berkuasa di Tiongkok. Politik kekuasaan asing bukanlah pekerjaannya. Bapa Suci mencintai Tiongkok dan menginginkan dengan tulus kebaikan-kebaikan bagi Tiongkok. Tiongkok untuk orang-orang China.

³ “Tujuan Gereja adalah membangun hirarki putra daerah. ... Kongregasi bukannya tidak tahu akan tujuan Gereja itu; akan tetapi kongregasi menganggap tujuan itu hanya sebagai masa lalu. Sebaliknya kongregasi merasa tujuan terdekat adalah mendirikan tempat itu perkembangan dari karya-karya kongregasi itu sendiri. Dan perlahan-lahan di sana mereka mengatur karya-karya misi itu sebagai milik kongregasi itu sendiri, sesuatu yang ada bagi dirinya sendiri sebagai sebuah kemuliaan dari kongregasi.” *Celso Costantini, CMC Vol. I, 224.*

5. Karya-karya misi adalah layanan Gereja. Gereja itu bersifat katolik, juga bagi para uskup yang biasanya diangkat dari bangsanya sendiri. Misi-misi asing memang sangat diperlukan untuk membawakan berita Injil bagi orang-orang pagan: akan tetapi bila tiba waktunya untuk membangun Gereja di beberapa wilayah di Tiongkok dengan hirarki putra daerah, maka itu artinya para misionaris asing boleh memetik hasil kerjanya, dan lalu pergi ke tempat lain untuk menyiapkan pembangunan Gereja lokal lainnya. (Francis Chong, 2008, 49)

Langkah pertama yang dilakukan Celso untuk mewujudkan misinya adalah membuat batasan yang jelas tentang misi keagamaannya. Hal ini dilakukan Celso karena misi Gereja sudah terlalu banyak dicampuri kepentingan politik. Kehidupan manusia memang tidak bisa dilepaskan dari politik. Perwujudan iman selalu berada dalam konteks politik, hidup bersama. Yang terjadi pada misi di Tiongkok adalah sebaliknya. Tujuan politik menjadi tujuan Gereja sehingga tujuan Gereja dipengaruhi oleh kebutuhan manusia yang berubah-ubah. Tujuan misi tidak lagi bersumber pada Allah melainkan pada manusia (politik). Celso datang sebagai utusan resmi kepausan mewakili Gereja. Tujuannya adalah tujuan Gereja pula. Oleh karena itu, tujuan Gereja tidak boleh disamakan begitu saja dengan tujuan politik negara. Celso datang sebagai seorang misionaris atas nama Gereja bukan atas nama negara.

Celso sampai di Hong Kong pada tanggal 8 November 1922. Ia langsung membuka identitasnya sebagai utusan Tahta Suci dan segera melakukan kunjungan perkenalan ke seluruh unsur Gereja Katolik Tiongkok. Selama perjalanan kunjungannya, duta besar asing menawarkan jasa akses untuk bertemu dengan pemerintahan Tiongkok. Akan tetapi Celso dengan hormat menolak semuanya itu. Celso mengatakan kepada mereka dengan jelas:

Evangelisasi adalah murni urusan rohani. Yesus mendirikan Gereja universal. Di Prancis, Gereja menjadi milik Prancis. Di Amerika, Gereja menjadi milik Amerika. Di Tiongkok, Gereja harus menjadi milik orang-orang Tionghoa. Saya tidak mencari perlindungan khusus dari orang-orang Tionghoa. Hanya cukup bahwa kita memiliki kebebasan untuk memberitakan Injil dan untuk membuka sekolah, dan perlindungan untuk properti gereja. (Francis Chong: 2008, 50)

Gereja sudah seharusnya menjadi milik masyarakat lokal. Para misionaris hanyalah perintis. Keistimewaan yang diberikan bagi para misionaris seharusnya digunakan untuk pewartaan Injil dan kesejahteraan masyarakat yang dilayaninya.

Pada waktu itu, Perancis memegang hak protektorat atas Tiongkok. Seluruh kegiatan misi katolik juga diatur oleh pemerintah Perancis. Perancis memberikan keistimewaan pada misi Katolik tetapi juga tercampur dengan kepentingan politik Perancis. (Bruno Fabio Pighin: 2015, 45). Kebijakan-kebijakan Perancis kerap bertentangan dengan kebijakan misi Tahta Suci, secara khusus mengenai imam lokal. Hal ini menimbulkan kesan yang sangat negatif kepada Gereja Katolik sehingga pada waktu itu ada kesan bahwa menjadi katolik berarti mengkhianati budaya dan negara sendiri. Celso berusaha agar kedatangannya tidak bermuatan politis.

Ketika Celso tiba di Beijing, ia menolak tawaran pemerintah Perancis untuk memberikan protokol kenegaraan saat akan bertemu pemerintah Tiongkok. Celso mengatakan:

Saya tidak ingin membingungkan orang lain mengenai tugas-tugas keagamaan yang saya emban, karena itu saya tidak dapat menerima undangan makan siang, dan juga tidak menerima tawaran mobil dari pihak kedutaan-kedutaan asing. Saya akan mengunjungi para menteri (perwakilan negara-negara asing) untuk memberikan rasa hormat saya pada mereka, dan saya berharap dapat memberikan semua yang seharusnya mereka terima ... hanya saja saya mohon supaya saya diberi kebebasan seluas-luasnya di bidang pastoral yang saya emban. (Celso Costantini, 2010, 82)

Celso menyadari bahwa selama ini misi Gereja selalu dibayang-bayangi oleh pemerintah asing. Banyak kegiatan Gereja diatur oleh pemerintah sehingga mengakibatkan adanya kesan identik antara Gereja dan pemerintah. Orang-orang Tionghoa yang sudah antipati terhadap penjajah kini antipati pula terhadap Gereja. Oleh karena itu, Celso sedikit demi sedikit ingin menghilangkan kesan tersebut dengan menjaga jarak dengan pemerintah asing (bdk. MI 16).

Celso menunjuk imam diosesan Tionghoa untuk menjadi sekretarisnya, yaitu Pastor Filipus Zhao 趙懷義 (河北 宣化)⁴. Ia merupakan sahabat Pastor Vincent Lebbe, seorang misionaris Tiongkok berpengalaman dari Kongregasi Misi (CM). (Celso Costantini, 2010, 84) Penunjukan Pastor Filipus Zhao⁵ merupakan langkah strategis Celso dalam menjalankan misinya di Tiongkok. Pastor Filipus Zhao sangat dekat dengan Pastor Vincent Lebbe dan mereka terlibat dalam perubahan metode misi di Tiongkok. Pastor Vincent Lebbe sendiri merupakan pakar besar perubahan gaya misionaris di Tiongkok. Ia bahkan disebut sebagai gembala yang sangat dicintai oleh para imam Tionghoa. Pastor Vincent Lebbe sudah mulai mengawali ide mempromosikan imam-imam Tionghoa untuk mendapat peran yang lebih luas. Gagasan ini kemudian diteruskan oleh Celso karena Pastor Vincent Lebbe sudah tidak bertugas di Tiongkok.

Segala usaha Celso terkesan menjauhkan misi Katolik dari politik. Ia ingin membangun wajah Gereja yang menyatu dengan masyarakat setempat. Misi Katolik telah sekian lama dipengaruhi politik kolonial sehingga Gereja menjadi asing. Paus Benediktus XV menyerukan hal yang sama dalam Surat Apostolik *Maximum Illud*. Ia ingin mengembalikan lagi identitas sejati misionaris. Ia mengatakan:

Di tangan Anda terletak tanggung jawab langsung untuk menyebarkan hikmat Kristus, dan keselamatan yang tak terhitung banyaknya. ... Ingatlah bahwa tugas Anda bukanlah perpanjangan dari ranah manusiawi, tetapi dari Kristus; dan ingat juga bahwa tujuan Anda adalah memperoleh kewarganegaraan tanah air surgawi, dan bukan untuk duniawi. (MI 18).

Paus mengingatkan kembali tugas utama para misionaris yakni membawa orang-orang pada Allah Bapa dan keselamatan jiwa-jiwa. Akan tetapi, kenyataannya tidaklah demikian. Banyak misionaris bertindak menurut kepentingan negara atau kelompoknya. Paus melihat hal ini dan menyatakan, "Sungguh tragis jika salah satu misionaris kita melupakan martabat tugas mereka sedemikian rupa sehingga menyibukkan diri dengan kepentingan duniawi tanah air mereka dan bukannya dengan "tanah air" mereka di surga" (MI 19). Misi akan menjadi sebuah tragedi apabila para misionaris melupakan martabat utamanya, yakni sibuk dengan urusan tanah airnya tanpa memedulikan tanah air surgawi.

Para misionaris diutus keluar dari tanah airnya untuk menjadi pewarta sabda Allah. Dengan semangat inilah, Celso berusaha memisahkan secara ketat mana kepentingan Gereja dan mana kepentingan negara. Identitasnya sebagai delegatus apostolik dimengerti secara luas dan rohani, yakni misionaris sebagai duta Kristus bukan duta negara. Hal ini ditunjukkan Celso ketika di Hongkong. Seorang imam Belgia menyapa Celso dengan sebutan "uskup agung". Akan tetapi Celso mengatakan, "Saya datang ke Tiongkok bukan sebagai uskup agung tetapi sebagai misionaris." Celso ingin menekankan identitasnya. Yang utama bukanlah soal jabatan. Celso datang sebagai seorang misionaris, duta Kristus. (Bruno Fabio Pighin: 2015, 45) Celso tidak anti dengan politik. Baginya, politik adalah sarana penerapan nilai-nilai iman. Beberapa kali Celso memakai hak politiknya untuk membangun komunikasi dengan pemerintah setempat dan perwakilan Barat supaya penyebaran iman bisa berjalan dengan efektif. Salah satunya adalah soal pampasan.

Pampasan adalah kompensasi-kompensasi finansial yang harus dibayar oleh pemerintah Tiongkok apabila terjadi sesuatu yang merugikan para misionaris ataupun warga negara asing lainnya. Pampasan ini memicu rasa antipati terhadap misi Katolik. Para misionaris yang berkarya di daerah tertentu mengalami resiko yang lebih besar karena mereka bisa dirampok kapan pun. Oleh sebab itu, kematian para misionaris bukan hanya disebabkan oleh pemerintah Tiongkok. Akan tetapi, pihak asing tetap meminta ganti rugi dari pemerintah Tiongkok karena lalai menjaga keselamatan para misionaris.⁶

⁵ Filipus Zhao 趙懷義 (河北 宣化) lahir pada tanggal 4 Oktober 1880 di Zhengfushi (正福), sebuah kampung yang terletak 7,5 km sebelah barat Beijing. Ia masuk seminari 7 November 1893 dan ditahbiskan menjadi imam pada 27 Februari 1904. Ketika Pastor Zhao menjadi sekretarisnya. Ia kemudian menjadi salah satu dari enam imam yang menerima tahbisan episkopat di Roma dari Paus Pius XI pada 26 Oktober 1926.

⁶ Bdk. Celso Costantini, CMC Vol. I, 197. Celso menyarankan: "Akan tetapi dapat saja menuntut ganti rugi atas kerusakan-kerusakan yang diderita oleh seorang misionaris, akan tetapi tuntutan itu harus: (a) dilakukan sendiri oleh misionaris yang dirugikan, dengan persetujuan ordinaris, (b) ditujukan kepada pihak yang memang bertanggung jawab untuk itu; sehingga bila mana kerugian

Celso menilai uang rampasan sebagai penodaan darah para martir. Ia melihat adanya praktik yang lazim tapi sebenarnya tidak benar. Celso mengatakan:

Atas inisiatif saya sendiri, saya menentang suatu kebiasaan yang lazim, di mana para menteri asing melihat kesempatan besar untuk meneguhkan kembali prestise mereka dan untuk memberikan suatu hukuman bagi otoritas-otoritas Tiongkok, hukuman yang kelak harus diatasi juga sebagai yang lebih baik guna menghalangi kejahatan-kejahatan di kemudian hari. Para misionaris yang senantiasa bergulat dengan penderitaan, melihat secara wajar uang pampasan itu sebagai sarana untuk mengerakkan karya-karya demi kebaikan orang-orang Tionghoa. Akan tetapi saya terpikir bahwa kehormatan Tiongkok terikat erat dalam urusan itu. Saya merasakan gelombang penghinaan dari orang-orang Tionghoa atas apa yang mereka anggap sebagai *pretium sanguinis*. Saya kira akan lebih banyak untungnya bahwa para penguasa Tiongkok melakukan beberapa aksi perbaikan moral sehingga bisa menyelamatkan wajah Gereja dan Tiongkok sendiri dan mengutuk keras kejahatan-kejahatan. (Celso Costantini: 2010, 194).

Misionaris berjuang hingga mengurbankan nyawanya demi Kristus dan Gereja. Gereja tidak pernah menginginkan uang pengganti bagi para martir. (Celso Costantini: 2010, 197) Iman di Tiongkok disuburkan dengan darah para martir. Uang pampasan sungguh menodai perjuangan dan pengurbanan para misionaris. Uang pampasan itu telah “memicu kebencian khusus dan dalam beberapa kasus tertentu, penolakan keras terhadap misi-misi itu sendiri.” (Celso Costantini: 2010, 193)

Celso sangat menentang kebijakan uang pampasan itu. Celso menilai kebijakan tersebut sangat arogan dan mencemari misi Katolik dan darah martir dengan uang dan kepentingan politik. Maka ia berusaha memperbaiki situasi ini pada saat kematian seorang imam bernama Melotto tahun 1923. (Celso Costantini: 2010, 192) Ia meninggal karena perampokan. Celso memberikan argumentasi kepada Sekretaris Negara Vatikan, Kardinal Gasparri untuk tidak meminta uang ganti rugi atas meninggalnya Pater Melotto, yakni uang pampasan ini membuat orang tak bersalah menderita kerugian dan menghalangi orang untuk bertobat menjadi Kristen. Akan lebih baik jika umat Katolik bersama warga setempat bekerja sama mendirikan rumah sakit untuk mengenang jasa Pastor Melotto. (Bruno Fabio Pighin: 2015, 46)

Celso melihat adanya urgensi untuk mengedepankan nilai-nilai kasih daripada kepentingan politik dengan menagih ganti rugi atas kematian misionaris Katolik. Diplomasi Celso pada Vatikan dan negara-negara Barat memunculkan adanya perubahan dalam menghadapi situasi misi di Tiongkok. Saran Celso untuk tidak menagih pampasan dan membangun rumah sakit, tersebut diterima oleh Kardinal Gasparri dan dijadikan instruksi resmi dan usulan Celso menjadi *role model* bagi persoalan misi lainnya. (Bruno Fabio Pighin: 2015, 46)

Selain melaksanakan program missioner *Maximum Illud*, misi Celso adalah melaksanakan sinode Gereja Tiongkok. (Celso Costantini: 2010, 213) Sinode ini bukanlah gagasan yang baru. Utusan-utusan Tahta Suci – sebelum Celso – sudah memiliki gagasan untuk melaksanakan sinode ini. Mereka mengalami kendala dari dalam, yakni adanya pihak-pihak tertentu yang mengambil keuntungan dari situasi politik di Tiongkok. Karena itu Celso diberi tanggung jawab untuk melaksanakan sinode tersebut.

Celso menyadari bahwa ini adalah tugas yang berat karena ia harus meruntuhkan konsep inferior terhadap imam-imam lokal.⁷ Akan tetapi, Celso yakin bahwa “karya misi adalah karya Allah” sehingga betapapun sulitnya, ia tetap setia pada tujuan awal Gereja mengutusnyanya. (Celso Costantini: 2010, 156) Dalam pengamatannya, Celso menduga ada kekeliruan dalam aktivitas misionaris sebelumnya. Celso merasakan adanya desakan untuk melakukan perubahan untuk memenuhi kebutuhan umat katolik dan misi di Tiongkok. Ia mengatakan:

disebabkan oleh para penyamun, maka tidak boleh menuntut ganti rugi kepada otoritas Tiongkok, setidaknya bahwa tidak ada dalam bentuk apapun mereka ikut merugikan, (c) memperhatikan ukutan yang adil atas kerugian langsung.

⁷ Celso mengatakan, “Orang-orang kristen Chinese tidaklah inferior di hadapan orang-orang Eropa, sebaliknya kadang mereka justru superior. Orang-orang kristen Chinese, dalam arti tertentu, sama seperti yang sering terjadi juga di dunia Barat, berani menumpakan darah mereka dengan semangat iman dan cinta yang sana dengan menjiwawi orang-orang kristiani Barat dari Gereja Perdana” (Celso Costantini: 2010, 191).

Kita berada di depan dua revolusi: revolusi eksternal di Tiongkok, yang berjuang untuk membebaskan diri dari perbudakan ke kekuasaan asing, dan revolusi internal dan damai, tetapi penting, adalah reformasi misionaris. Yang harus jelas adalah posisi Uskup, ketika dia mewakili Gereja, dan seorang pemimpin agama yang mewakili Ordo dan Kongregasi misionaris. Gereja [harus] adalah yang pertama dari semuanya dan di atas segalanya. Kami telah bekerja di sini selama tiga abad dan kami belum dapat menanam benih-benih Gereja. (Bruno Fabio Pighin: 2015, 47)

Pada waktu itu, gerakan nasionalisme mulai bermunculan. (Kenneth Pletcher, ed.: 2011, 253) Tiongkok ingin lepas dari pengaruh asing. Kondisi ini juga memicu reformasi dalam misi Katolik. Celso melihat reformasi yang diadakan oleh masyarakat Tiongkok adalah revolusi frontal yang mungkin bisa mengakibatkan korban. Sedangkan revolusi misi adalah revolusi damai. Mengapa? Karena revolusi misi ini mengedepankan kepentingan Gereja, bukan negara ataupun kongregasi religius lainnya. Kepentingan Gereja harus menjadi dasar dan tujuan misi. Gereja sudah ada di Tiongkok selama tiga abad lebih tetapi Gereja masih juga belum tertanam kuat. Celso tidak puas dengan kondisi dan hasil misi katolik di Tiongkok. Ia merasa ada beberapa hal yang harus diselesaikan. Bruno A. Pighin (Bruno Fabio Pighin: 2015, 47) menerangkan:

Costantini dipaksa untuk bertempur dalam tiga pertempuran: 1) Melawan protektorat imperialis yang mengendalikan misi, dan membiarkannya tetap tunduk - terutama dipaksakan oleh Prancis. 2) Melawan "feodalisme teritorial" yaitu, kontrol absolut dari lembaga-lembaga religius Eropa di wilayah di mana mereka ditugaskan, dan umat beriman lokal dalam kondisi inferior. 3) Melawan unsur Barat yang diberikan kepada agama Kristen di Tiongkok, yang menyebabkan Gereja kehilangan wajahnya sebagai "Katolik" dan menjadi sesuatu yang "asing" (Bruno Fabio Pighin: 2015, 47)

Ada tiga hal yang dilawan oleh Celso, yakni imperialisme dari protektorat Prancis, feodalisme teritorial, dan aplikasi budaya Barat pada masyarakat Tiongkok. Ketiga "musuh" ini berada dalam wilayah politik. Akibatnya, Gereja dan misi Katolik tidak mendapat tempat di hati masyarakat. Gereja tetap menjadi makhluk asing dan dikaitkan dengan negara Barat. Dalam sinode inilah Celso berusaha merevolusi metode bermisi di Tiongkok.

Sinode diadakan di Shanghai. Celso mengumpulkan semua Vikaris dan Prefek Apostolik di Tiongkok untuk bergabung dalam sinode. Misa pembuka diadakan pada tanggal 15 Mei 1924 di Gereja St. Ignatius, Xujiahui, Shanghai, salah satu gereja terbesar di Tiongkok. Ada sekitar 115 peserta sinode dari beberapa negara dan tarekat religius. Peserta tidak hanya dari kalangan klerus melainkan juga pimpinan tarekat suster dan bruder serta pimpinan biara kontemplatif. (Jeremy Clarke: 2013, 127) Mereka bertugas di seluruh daratan Tiongkok dan berkumpul di bawah Sinode Shanghai untuk pertama kalinya sejak Injil diwartakan di Tiongkok beberapa abad yang lalu.

Pelaksanaan Sinode Shanghai merupakan "pembuktian" universalitas Gereja Katolik. Baik orang Katolik maupun non-Katolik dapat melihat dan mengerti bahwa Gereja Katolik melampaui suku bangsa, ras dan negara. Gereja juga tidak terikat pada aneka kepentingan rasial dan politik. (Anthony Lam: 2008, 1) Hal ini sangat terlihat dari partisipasi imam Tionghoa dalam sinode. Celso berusaha agar sinode ini sungguh-sungguh melibatkan imam lokal dan tidak dicampuri oleh pihak asing. Karena itu Celso menambah jumlah partisipan dari imam Tionghoa dan tidak mengizinkan pihak kedutaan asing ikut campur. Secara umum, orang hanya mengenal dua imam Tionghoa yang berpartisipasi, yakni Prefek Apostolik Puxi, Odoric Cheng dan Prefek Apostolik Lixian, Melchior Sun. Padahal ada sembilan imam Tionghoa lainnya yang menjadi staf dalam sinode. Mereka adalah Petrus Cheng, Vicar Forane, 成玉堂 (山西 洪洞), Aloysius Chen, OFM 陳國砥 (山西 汾陽), Jacobus Zhang 張雅各 (察哈爾 西灣子), Philippus Zhao 趙懷義 (河北 宣化), Josephus Hu, CM 胡若山 (浙江 台州), Simon Ni 倪 (江蘇 上海), Lucas Yang, S.J. 楊維時 (江蘇 上海), Firminus Shen, S.J. 沈錦標 (江蘇 上海), dan Josephus Zhou 周濟世 (河北 保定). (Anthony Lam: 2008, 1) Dalam katalog resmi "*Primum Concilium Sinense Anno 1924*", nama mereka tidak termasuk dalam panitia sinode. Keikutsertaan mereka ternyata lebih dari sekedar sebagai panitia persiapan. Mereka masuk dalam staf komisi-komisi sinode. Tugas dari komisi-komisi ini adalah membahas kehidupan rohani umat Katolik Tiongkok, promosi dan pelatihan bagi imam lokal, media massa Katolik, dan katekismus untuk seluruh umat Katolik di Tiongkok. (Anthony Lam: 2008, 34) Celso memang menambah jumlah

partisipasi imam lokal yang terdiri dari pemimpin religius, teolog dan beberapa konsultan. Celso juga meminta mereka mengirimkan beberapa wakil yang mereka pilih sendiri.

Celso menempatkan imam-imam Tionghoa tersebut supaya mereka bisa berperan dalam diskusi-diskusi yang menyangkut penyebaran iman di Tiongkok. Peran imam-imam lokal sangat dibutuhkan mengingat merekalah yang mengenal masyarakatnya dan bisa diterima di kalangan bangsanya. (Bdk. MI 14) Selama ini, kebijakan misi Katolik diputuskan oleh superior misi. Imam-imam lokal tidak diberi peran yang cukup berarti padahal superior-superior misi sebagian besar berada di luar Tiongkok. Kebijakan mereka kerap bertentangan dengan arahan Tahta Suci dan tidak sesuai dengan kondisi setempat. Dengan masuknya imam-imam lokal dalam komisi-komisi tersebut, Celso berharap Gereja Tiongkok sungguh-sungguh untuk Tiongkok.

Pada saat pembukaan sinode tanggal 15 Mei 1924, Celso memberikan kata sambutan yang menunjukkan visinya untuk Gereja Tiongkok. Di hadapan Bapa-bapa Sinode, Celso mengatakan:

Di antara kalian ada dua Prelatus Tionghoa, yang baru-baru ini diangkat menjadi Prefek Apostolik; peristiwa ini, Yang Mulia, adalah buah dari kerja keras Anda di masa lalu, benih sesawi yang akan tumbuh menjadi pohon besar, dan menghasilkan buah berlimpah di masa depan. Kita semua memiliki kesatuan iman dan disiplin yang sama, dan mematuhi Pemimpin yang kelihatan yang sama di Bumi, Bapa Suci kita Paus. (Anthony Lam: 2008, 44)

Celso tidak menyinggung soal pihak asing ataupun lokal. Ia tidak mengkonfrontasikan keduanya. Ia hanya menjelaskan bahwa kedua Prefek Apostolik yang hadir merupakan buah dari kerja keras evangelisasi selama ini. Semua itu berkat usaha semua komponen misi yang bersatu dalam Gereja Katolik dalam ketaatan pada paus. (Anthony Lam: 2008, 44)

Menurut Jeremy Clarke, Sinode Shanghai menandai keinginan Gereja untuk merevitalisasi dan mereorganisasi struktur administratifnya. Sinode Shanghai menjadi spesial karena dekat dengan momen lainnya yang sangat berpengaruh pada kondisi politik Tiongkok seperti, runtuhnya Dinasti Qing (1911), pendirian Republik Tiongkok (1912), dan reformasi Mei keempat (1917-1921). Selain itu, dunia internasional juga baru pulih dari Perang Dunia Pertama, organisasi PBB juga masih sangat muda serta implementasi ide-ide Maximum Illud juga masih sangat minim. Ia menjelaskan,

Sangat penting untuk melihat bagaimana Gereja menanggapi peristiwa lokal dan internasional ini. Jika tidak ada imam-diplomat dengan kualitas seperti Costantini, kemungkinan besar para pemimpin Gereja Tiongkok tidak akan datang bersama-sama. Dengan mengadakan sinode, Gereja Katolik diwarnai hasratnya untuk bergerak seiring berjalannya waktu dan tidak menjadi irelevan dan asing bagi orang-orang Tiongkok seperti yang dahulu. (Jeremy Clarke: 2013, 128)

Salah satu keputusan radikal Sinode Shanghai adalah penghapusan penghormatan berlebihan kepada misionaris Barat. Ia mengatakan, “Saya gembira bahwa Sinode telah memutuskan penghapusan penghormatan yang berlebihan kepada para misionaris.” (Bruno Fabio Pighin: 2015, 48) Sebelum sinode, orang-orang Tionghoa harus memberi hormat kepada misionaris Barat. Orang Tionghoa sangat menghormati orang tua. Maka dengan kebijakan ini, orang tua pun harus memberi hormat (sampai berlutut) kepada misionaris Barat (yang lebih muda). Kebiasaan ini sangat bertentangan dengan budaya Tiongkok yang sangat menghormati orang tua. Oleh karena itu, orang-orang Tionghoa menganggap orang Tionghoa yang menjadi Katolik berarti mengkhianati budaya dan adat istiadat nenek moyang.

Hasil Sinode Shanghai yang paling penting adalah mengenai evangelisasi. Para bapa sinode mendiskusikan penyatuan arah misi di Tiongkok menurut bangsa dan masyarakat Tiongkok. Mereka juga memberi perhatian pada pendidikan imam lokal dan penahbisan uskup Tionghoa (Francis Chong, 2008, 51)

2.2 *Plantatio Ecclesiae*

“*Plantatio Ecclesiae* sudah sejak tiga abad lalu dilaksanakan, tetapi tidak berhasil ‘menanamkan Gereja’, yaitu mendirikan ‘hierarki Gereja Tionghoa. ... hal itu saya kira merupakan sebuah kegagalan karya misioner.” (Bruno Fabio Pighin: 2015, 51) Begitulah ungkapan Celso ketika melihat situasi Gereja Tiongkok. Ia menemukan bahwa Gereja Tiongkok masih dipimpin oleh misionaris asing. Imam lokal tidak diberi peran dalam jabatan hirarki. Semua superior misi di Tiongkok dipimpin oleh para misionaris. Peranan imam lokal hanya sebatas

fungsional belaka. Bagi Celso ini adalah suatu kegagalan misioner. Celso melihat bahwa Gereja Tiongkok tidak akan berkembang jika pemimpinnya bukan orang lokal sendiri. Oleh karena itu, Celso berusaha agar klerus lokal mendapatkan tempat pada hierarki Gereja sehingga bisa lebih leluasa mengatur proses evangelisasi di tanah airnya. Celso mengawali *plantatio Ecclesiae* dengan memasukkan klerus lokal dalam hirarki dan mengembangkan panggilan imam lokal dengan mendirikan kongregasi religius.

Hirarki lokal merupakan fokus perhatian Celso. Istilah “lokal” mengacu pada struktur dasar dan institusi yang dikelola orang-orang lokal sehingga bisa memenuhi kebutuhan masyarakat lokal, baik katolik maupun non-katolik. Kondisi misi di Tiongkok pada waktu itu adalah hampir semua superior misi dipegang oleh misionaris asing. Hal ini menjadi keprihatinan utama Paus Benediktus XV. Dalam Surat Apostolik *Maximum Illud*, Paus menyatakan era baru misi Gereja, yakni lokalisasi seluruh aspek Gereja, khususnya imam-imam lokal. Paus menyebutkan:

Namun adalah fakta yang menyedihkan bahwa, bahkan setelah Paus bersikeras, masih ada bagian dunia yang telah mendengar pewartaan iman selama beberapa abad, dan masih memiliki seorang imam lokal yang kualitasnya lebih rendah. Juga benar bahwa ada negara-negara yang pada akhirnya diterangi oleh cahaya iman, dan, di samping itu, telah mencapai tingkat peradaban sedemikian rupa sehingga mereka menghasilkan orang-orang terkemuka di semua bidang kehidupan sekuler - namun, meskipun mereka telah hidup di bawah pengaruh Gereja dan Injil selama ratusan tahun, mereka masih tidak dapat menghasilkan Uskup untuk kebutuhan rohani mereka atau para imam untuk bimbingan rohani mereka. Dari fakta-fakta ini jelas bahwa di beberapa tempat sistem yang biasanya digunakan dalam pelatihan para misionaris di masa depan hingga kini lemah dan salah. (MI 17).

Paus melihat adanya keperluan mendesak untuk mendidik imam-imam lokal untukewartakan Injil kepada orang-orang sebangsanya. Pada waktu itu, tidak ada uskup putra daerah. Imam-imam lokal juga sangat kurang. Oleh karena itu, paus mengajak para superior misi untuk mengevaluasi kembali metode evangelisasi dan meningkatkannya dengan tujuan pengembangan imam-imam putra daerah. (Sergio Ticozzi: 2008, 13)

Beberapa tahun sebelum kedatangan Celso, Pater Vincent Lebbe dan Antoni Cotta sudah mengangkat masalah ini dunia misi katolik di Tiongkok. Mereka mengemukakan beberapa evaluasi mengenai metode misi di Tiongkok, yakni mengapa klerus Tionghoa tidak mendapatkan privilese yang sama dengan misionaris-misionaris asing, mengapa para uskup tidak dipilih dari klerus lokal dan diberi tanggung jawab teritori misi, mengapa orang katolik tionghoa tidak bisa mengekspresikan rasa nasionalismenya dan berjuang untuk kemerdekaan negaranya, dan lain-lain. Semua pertanyaan-pertanyaan ini dirasakan sebagai tanda-tanda kegagalan misi di Tiongkok. Kelak Celso akan menyebutnya sebagai kegagalan misioner.

Evaluasi kritis dari Pater Vincent Lebbe dan Antoni Cotta ternyata mendapat reaksi keras di Tiongkok maupun di Eropa. Banyak pemimpin Gereja Tiongkok tidak setuju dengan kritik Lebbe. Karena perbedaan pandangan ini, Lebbe merasa terisolasi dari komunitas para misionaris. Tahta Suci sebenarnya sudah sadar akan permasalahan misi di Tiongkok berdasarkan laporan dari Lebbe dan rekan-rekannya. (Anthony E. Clark, 116) Maka pada tahun 1919, Tahta Suci menunjuk Vikaris Apostolik Guangzhou, yakni Mgr. John Baptist De Guebriant sebagai Visitator Apostolik untuk semua daerah misi di Tiongkok. Tugas Mgr. De Guebriant adalah mengumpulkan data-data obyektif mengenai perkembangan Gereja Katolik di Tiongkok. ia mengunjungi keuskupan-keuskupan yang besar dan mewawancarai berbagai pihak yang berperan besar dalam misi Katolik di Tiongkok. Ia mengambil data mulai dari September 1919 sampai dengan bulan Maret 1920. (Anthony E. Clark, 117)

Laporan Mgr. Guebriant meneguhkan hasil pengamatan Pater Lebbe. (Anthony E. Clark, 117) Ia melaporkan resistensi tarekat misi yang ada di Tiongkok yang mencari keuntungan kelompoknya sendiri, kebutuhan akan formasi klerus Tionghoa, dan pemilihan uskup putra daerah secara bertahap. Mgr. Guebriant juga menyarankan tahta suci untuk bersikap fleksibel terhadap protektorat Prancis dan budaya Barat.

Ketika Celso sampai di Tiongkok, ia sangat sadar akan situasi misi di Tiongkok. Berdasarkan laporan pendahulunya ia mengatakan,

Saya bisa membayangkan di depan mata saya, dalam pandangan yang luas, sekitar lima puluh uskup tersebar di seluruh Cina. Semuanya orang asing, semuanya anggota kongregasi religius. Apakah ini Gereja yang diinginkan oleh Kristus? Jika agama Katolik menampakkan

diri kepada Tiongkok sebagai sesuatu impor yang asing, terkait dengan kepentingan politik asing, apakah itu benar-benar kesalahan orang Tionghoa? (Celso Costantini: 2010, 47)

Celso melihat bahwa ada lima puluh uskup. Semuanya orang asing. Semuanya anggota tarekat hidup bakti. Ia tidak melihat imam lokal diberi peran dalam struktur hirarki Gereja. Misi Katolik telah menanamkan iman di tanah Tiongkok selama berabad-abad tetapi Gereja tidak tumbuh. Tidak ada hirarki yang tumbuh dari imam lokal. Celso melihat realita ini sebagai kesalahan dalam bermisi.

Dengan melihat keributan Paus Benediktus XV tentang hirarki lokal dan keprihatinan Celso mengenai situasi nyata di Tiongkok, maka Celso segera memulai karyanya dengan memperkuat unsur lokal. Karena Tiongkok saat itu sangat didominasi oleh “unsur” asing. Salah satu tugasnya sebagai Delegatus Apostolik adalah segera melaksanakan sinode untuk Gereja Tiongkok sebagaimana diamanatkan oleh Kardinal Von Rossum.

Sebelum memasuki tahap sinode, Celso sadar bahwa di Tiongkok belum ada imam lokal yang masuk dalam hirarki Gereja. Bila diadakan sinode, mereka tidak bisa ambil bagian. Maka Celso mengusulkan kepada Tahta Suci untuk membentuk Prefektur Apostolik yang baru. Usul ini diterima dan dibentuklah dua prefektur baru yakni, Prefektur Puqi dan Prefektur Lixian yang dipimpin oleh imam lokal yakni Odoricus Cheng dan Melchior Sun. Sebelum tahun 1924, semua teritori misi di Tiongkok di bawah pengawasan vikaris dan prefek asing. (Francis Chong, 2008, 51) Tidak ada satupun vikaris atau prefek Tionghoa. Maka, pembentukan kedua prefektur ini menjadi langkah awal Celso untuk menanamkan Gereja. Sebelumnya, semua keuskupan di Tiongkok dipimpin oleh klerus asing sehingga klerus lokal tidak terlihat perannya.

Dua tahun setelah sinode, Kardinal Von Rossum memberitahu Celso bahwa Sri Paus menyetujui usulannya untuk memberikan jabatan uskup kepada kedua prefek apostolik Puqi dan Lixian. Ia menulis surat kepada Celso demikian:

Saya sudah memikirkan hal ini sejak laa. Jika kita mendirikan Vikariat Apostolik di Xuanhua, dan membawa vikaris ke Roma untuk ditahbiskan, itu akan sangat bermanfaat bagi saran kepada Kuria, dan Gereja di Tiongkok. Saya akan menyampaikan saran ini kepada Kuria, dan ketika saya telah mendapatkan persetujuan penuh mereka, saya pikir Bapa Suci akan ingin melakukan upacara penahbisan. Jika Bapa Suci menahbiskan seorang uskup Tionghoa di Roma, ini akan menjadi peristiwa besar bagi Gereja di Tiongkok. Kita mungkin juga memilih beberapa uskup lagi, dan sementara kita berada di sana, kita dapat menjadikan dua prefektur Puqi dan Lixian menjadi vikariat dan mengangkat dua prefektur ke jabatan uskup. (Francis Chong, 2008, 51)

Sri Paus bahkan menghendaki agar Celso menunjuk imam putra daerah lainnya untuk jabatan uskup. Celso menerima berita itu dengan sukacita dan segera mempersiapkan calon uskup. Akhirnya Celso memilih enam imam putra daerah untuk menjadi uskup. Tanggal 10 September 1926, Celso bersama enam calon uskup berangkat ke Roma. Tanggal 28 Oktober 1926, Paus Pius XI menahbiskan mereka menjadi uskup. Dengan demikian dimulailah lembaran baru Gereja Tiongkok untuk memimpin Gerejanya sendiri.

Celso adalah orang yang visioner. Ia melihat bahwa nantinya orang-orang lokal yang memimpin bangsanya sendiri. Maka ia merasa perlu menyiapkan calon-calon pemimpin yang berkualitas untuk menjalankan tugas ini. Pada Sinode Shanghai telah diputuskan bahwa akan dibangun empat belas seminari tinggi di beberapa tempat sehingga bisa menyelenggarakan pendidikan filsafat dan teologi.

Tanggal 11 April 1946, hirarki Gereja Tiongkok resmi berdiri. Gereja Tiongkok telah memiliki seratus tiga puluh tujuh daerah misi. Sembilan puluh sembilan di antaranya telah meningkat menjadi keuskupan. Imam lokal memimpin dua puluh delapan daerah misi. Tanggal 28 di bulan dan tahun yang sama, dua puluh satu imam ditahbiskan menjadi uskup. Lebih lanjut lagi, Paus Pius XI menunjuk Vikaris Apostolik Qingdao, Tian Gengxin, SVD menjadi kardinal Tionghoa pertama dan juga orang Asia pertama. (Francis Chong: 2008, 53)

Celso sebenarnya sudah memikirkan untuk mendirikan kongregasi lokal. Celso mengungkapkannya dalam buku hariannya tanggal 20 September 1923. Hal ini didasarkan keyakinannya bahwa misi akan lebih efektif jika bisa memberi pengaruh pada kaum intelektual Tionghoa. (bdk. Francis Chong, 2008, 54-55) Oleh karena itu, Gereja membutuhkan klerus yang terpelajar dalam sastra dan budaya Tiongkok. Celso juga melihat bahwa semua kongregasi dan tarekat religius berasal dari luar Tiongkok. Semua metode misi yang diterapkan tergantung dari pimpinan pusat yang berada di Eropa. Mereka menyamakan konteks misi di Tiongkok dengan Eropa sehingga terjadi ketidakcocokan metode misi.

Orang Tionghoa banyak yang terpenggil untuk menjadi imam dan biarawan dalam kongregasi-kongregasi tersebut. Akan tetapi mereka tidak bisa mendapat pendidikan yang memadai seperti para misionaris Eropa karena misi terkena dampak kolonialisme dan sino-fobia. Mereka lebih banyak dibekali dengan bahasa Latin. Setelah menjadi imam, mereka lebih banyak berkarya di bidang pastoral. Dengan kata lain, mereka tidak punya waktu khusus untuk mendalami ilmu-ilmu humaniora dan sastra. Paus Benediktus XV telah melihat masalah ini. Beliau sungguh menaruh perhatian dan menginstruksikan para misionaris untuk mengadakan pendidikan bagi mereka. Paus mengatakan, “Pendidikan mereka harus lengkap dan sempurna pada semua fase, pendidikan yang sama untuk imam yang orang Eropa terima” (MI 15).

Paus Pius XI juga mempunyai keprihatinan yang sama. Ia menilai bahwa masih ada yang memandang masyarakat lokal sebagai manusia rendah. Tentang hal ini paus menjelaskan:

Siapa pun yang memandang penduduk lokal ini sebagai anggota ras yang lebih rendah atau sebagai manusia dengan mental rendah membuat kesalahan besar. Pengalaman selama periode waktu yang lama telah membuktikan bahwa penduduk di daerah-daerah terpencil di Timur seperti di Selatan sering kali tidak kalah dengan kita, sama sekali, dan mampu bertahan dengan kita, bahkan dalam kemampuan mental. Jika seseorang menemukan sangat kurangnya kemampuan untuk memahami di antara mereka yang hidup dalam kondisi di mana mereka ada, karena karena kebutuhan sehari-hari mereka sangat terbatas, mereka tidak sering terpenggil untuk mengasah intelek mereka (RE 26).

Padahal orang-orang lokal yang nantinya akan memelihara iman bangsanya. Dengan kata lain, kedua paus ini menginginkan agar calon klerus lokal mendapatkan pendidikan yang layak tentang segala sesuatu yang berkaitan dengan misi, seperti bahasa, budaya, metode dan lain-lain. Dalam pendidikan calon imam tidak seharusnya terjadi diskriminasi terhadap calon lokal. Sebab merekalah yang suatu hari melanjutkan karya Gereja dan komunitas Katolik yang didirikan oleh para misionaris.

Keinginan Celso mendirikan kongregasi lokal semakin kuat dengan dipromulgasiannya Ensiklik *Rerum Ecclesiae* tanggal 28 Februari 1926 oleh Paus Pius XI. Dalam ensikliknya Paus Pius XI kembali menekankan pentingnya mendidik masyarakat lokal. Pada saat mengantar enam imam putra daerah ke Roma untuk menerima tahbisan episkopat, Celso menyerahkan rancangan kongregasi baru pada Kardinal Von Rossum. Pada tanggal 4 Januari 1927 Celso mendapatkan surat pengesahan dan ijin mendirikan kongregasi. Nama kongregasi ini adalah *Congregatio Discipulorum Domini* (Kongregasi Murid-murid Tuhan).

PENUTUP

a. Kesimpulan

Celso Costantini menjadi salah satu bagian dari usaha Gereja mewartakan Injil kepada orang-orang Tiongkok. Ia ditunjuk menjadi Delegatus Apostolik untuk Tiongkok. Ia bermisi ke Tiongkok bukan sebagai duta negara Vatikan melainkan wakil paus di sana. Maka, misi yang dilakukan Celso adalah murni misi rohani. Celso tidak berfokus pada hubungan diplomatik ataupun urusan politik dengan negara Tiongkok atau negara Eropa lainnya. Celso hanya mengurus hal-hal yang berkaitan dengan Gereja dan bagaimana menanamkan iman Katolik di antara masyarakat setempat. Celso melihat masyarakat setempat menganggap Gereja sebagai agama asing karena karya misi berkaitan erat dengan urusan politik. Muncul sikap antipati terhadap Gereja Katolik. Akibatnya, Gereja tidak tertanam. Melihat situasi demikian, Celso melakukan pembaruan metode misi di Tiongkok. Beberapa hal yang patut direnungkan berkaitan dengan misi Celso di Tiongkok adalah: Apa relevansi pembaruan metode misi di Tiongkok bagi karya misi Gereja universal? Apa yang menjadi fokus perhatian Gereja dewasa ini? Masih relevankah gaya misi konvensional, seperti kolonialisme dan proselitisme di tengah-tengah dunia modern ini?

Misi Celso di tanah Tiongkok memang berakhir pada tahun 1933 dengan alasan kesehatan.⁸ Selama sebelas tahun berkarya di sana, Celso melakukan banyak perubahan radikal tentang metode misi di Tiongkok, seperti

⁸ Tanggal 26 Oktober 1930, Celso meninggalkan kantor Delegatus Apostolik dan kembali ke Roma. Dalam perjalanannya ia berdoa: Tuhanku, aku berterima kasih atas bantuan yang telah Engkau berikan kepadaku dalam delapan tahun yang kuhabiskan di Tiongkok. Alat yang melayani-Mu ini penuh dengan ketidaksempurnaan dan kekurangan. Aku mohon kepada-Mu agar mengampuni ketidaksetiaan saya, penderitaan batin saya. Engkau benar-benar ingin menunjukkan kepadaku bahwa jika aku

pembentukan hirarki lokal, pembinaan klerus lokal hingga pengembangan budaya lokal sebagai sarana Gereja mewartakan iman. Pemikiran dan karyanya diteruskan oleh penggantinya hingga pada tahun 1949 Tiongkok memiliki hirarki yang mandiri. Tanpa hirarki, Gereja belum dikatakan tertanam. Di sinilah letak peran penting Celso dalam sejarah misi di Tiongkok. Gereja tetap bertahan sekalipun mengalami pendertiaan dan penyiksaan. Iman yang telah ditanam tidak menguap begitu saja ketika terjadi perubahan radikal daerah misi. Buktinya, sampai sekarang masih banyak umat beriman yang setia kepada Gereja dan Paus walaupun hidup beriman mereka dalam bayang-bayang maut. Sudah seharusnya Gereja tertanam di setiap tempat dan karya Allah diwartakan di mana-mana.

b. Rekomendasi

Beberapa hal penting dari gagasan misi Celso di Tiongkok yang masih relevan untuk perkembangan misi dewasa ini adalah: pertama, *omnia pro Ecclesia*, semua demi Gereja. Para misionaris diutus oleh Gereja untuk mewartakan Injil. Celso pun diutus oleh Gereja dalam hal ini Paus Pius XI Ia awalnya menolak karena merasa dirinya tidak kompeten dalam bidang ini. Akan tetapi Paus berkehendak lain. Paus ingin Celso melaksanakan tugas dari Gereja untuk mengembangkan Gereja di Tiongkok menjadi Gereja Tiongkok. Celso menerima tugas ini dengan besar hati, dalam ketaatan. Celso menyadari ia bukan saja taat kepada paus melainkan taat pada Gereja, taat pada Kristus. Ia melihat tugas perutusan ini sebagai kehendak Kristus lewat Gereja. Konsekuensi dari ketaatan Celso adalah seluruh tindakan dan perubahan yang ia lakukan harus sesuai dengan arahan Gereja. Celso tidak boleh memihak pada kepentingannya sendiri atau negaranya ataupun negara Eropa lainnya. Ia merupakan utusan paus bukan utusan negara sehingga yang menjadi perhatiannya adalah urusan rohani bukan politik. Bagi Celso, Gereja tidak pernah terbagi menurut negaranya. Sekalipun Gereja ada di mana-mana, Gereja tetaplah satu, yakni Gereja Kristus.⁹

Sampai saat ini, Gereja masih terus mengirim misionaris ke tempat-tempat di mana Injil belum dikenal. Para misionaris ini berasal dari berbagai tarekat religius dan negara. Konsep Celso tentang *omnia pro Ecclesia*¹⁰ sangat relevan untuk diterapkan sebagai model dalam bermisi. Para misionaris mungkin saja memiliki panduan misi dari ordo, tarekat maupun keuskupannya. Akan tetapi, para misionaris tidak boleh mengabaikan ajaran Gereja mengenai misi. Panduan-panduan misi yang ada harus bersumber dari magisterium Gereja supaya misi Gereja bisa terarah pada satu tujuan yang sama.

Kesatuan tujuan ini akan berdampak positif dan efektif pada karya misi. Para misionaris akan terhindar dari godaan untuk mementingkan kepentingan tarekat atau dirinya sendiri. Sebab yang menjadi tujuan adalah tercapainya kepentingan Gereja. Para misionaris yang berasal dari berbagai tarekat dan kelompok tidak perlu bersaing siapa yang lebih berhasil. Apapun yang mereka lakukan dalam karya misi adalah untuk kebaikan Gereja Kristus bukan kebesaran tarekat atau ordo.

Kedua, gagasan Celso tentang “inkulturasi”. Celso tidak menyebut secara langsung konsep inkulturasi. Konsep ini baru muncul dan populer setelah Konsili Vatikan II. Akan tetapi, Celso sudah menjalankan konsep ini sewaktu ia bermisi ke Tiongkok. Ia berpendapat bahwa Gereja sebenarnya bisa menggunakan masuk ke dalam budaya setempat. Ia membandingkannya dengan para Bapa Gereja. Para Bapa Gereja seperti St. Yustinus, St. Klementius dari Roma, St. Anselmus dan lain-lain bisa menggunakan pemikiran Yunani dan Latin untuk menjelaskan ajaran Gereja dan mereka berhasil. Tentu hal yang sama juga bisa dilakukan di Tiongkok dan tanah misi lainnya. Gereja bisa menggunakan budaya lokal untuk menjelaskan ajaran Gereja dan mengenalkan Kristus pada mereka yang belum mengenal Allah. Allah menciptakan manusia dengan segala kebijaksanaannya. Manusia kemudian menciptakan budaya sebagai ekspresi akal budi dan perasaannya. Tentu lewat budaya, manusia bisa mengenal Allah dan berbakti kepadanya. Menurut Celso, adalah sangat tepat jika para misionaris mempelajari budaya dan bahasa setempat agar bisa menyelami masyarakat lokal dan mempromosikan klerus lokal sehingga Allah semakin dikenal dan diimani oleh masyarakat setempat.

melakukan sesuatu untuk misi, aku melakukannya untuk-Mu. Sekarang, karena berbagai alasan, aku tidak tahu apakah pekerjaan saya di Tiongkok dianggap selesai atau jika sekali lagi, aku akan diutus kembali untuk melanjutkan pekerjaanku. Aku sepenuhnya berada dalam tangan-Mu. *CMC Vol. II*, 279.

⁹ Bdk. konsep St. Paulus tentang Gereja sebagai Tubuh Mistik Kristus dalam 1 Kor. 12:12-31.

¹⁰ Celso Costantini, *IVAD*, 121.

DAFTAR PUSTAKA

- Clarke, Jeremy. *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese History*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013.
- Costantini, Celso. *Allah Tersamar* (Judul asli: Dio Nascosto), terj. Provinsialat CDD. Batu: Provinsialat CDD, 2012.
- . *Bersama Para Misionaris di Cina Vol. I* (Judul Asli: *Con i Missionarii in China, Vol. I*), terj. Provinsialat CDD. Batu: Provinsialat CDD, 2010.
- . *Bersama Para Misionaris di Cina Vol. II* (Judul Asli: *Con i Missionarii in China, Vol. II*), terj. Provinsialat CDD. Batu: Provinsialat CDD, 2010.
- . *Kenakanlah Seluruh Perlengkapan Senjata Allah* (Judul asli: *Induite Vos Armaturam Dei*), terj. Provinsialat CDD. Batu: Provinsialat CDD, 2008.
- . *Pergi dan Wartakanlah Kerajaan Allah Vol. I* (Judul asli: *Va e Annunzia Il Regno di Dio Volume I*), terj. Provinsialat CDD. Batu: Provinsialat CDD, 2013.
- . *Pergi dan Wartakanlah Kerajaan Allah Vol. II* (Judul asli: *Va e Annunzia Il Regno di Dio Volume II*), terj. Provinsialat CDD. Batu: Provinsialat CDD, 2013.
- Chong, Francis, "Cardinal Celso Costantini and the Chinese Catholic Church," Tripod 148, Spring 2008.
- Pighin, Bruno Fabio (ed.). *Chiesa e Stato in Cina*. Venezia: Marcianum Press, 2010.
- . *Ai Margini della Guerra*. Venezia: Marcianum Press, 2010.
- . *Cardinal Celso Costantini*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Pletcher, Kenneth (ed.). *The History of China*. New York: Britannica Educational Publishing, 2011.
- Sujasan, Alexander Ignatius. *Sejarah Kongregasi Murid-murid Tuhan*. Batu: Provinsialat CDD, 2009.
- Woga, Edmund. *Dasar-dasar Misiologi*. Kanisius: Yogyakarta, 2002.
- Yan, Kin Sheung Chiaretto. *Evangelization in China*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2014.
- Young, Ernest P. *Ecclesiastical Colony*. New York, NY: Oxford University Press, 2013.

Dokumen Gereja

Maximum Illud, Surat Apostolik Paus Benediktus XV, 1919.

Rerum Ecclesiae, Ensiklik Paus Pius XI, 1926.

Situs Web

http://hsstudyc.org.hk/en/tripod_en/en_tripod_148_03.html diakses tanggal 15 Juni 2018, pkl. 20:00 WIB.

Hubungan Agama dan Negara Menurut Perspektif

Nicolaus Driyarkara

Fenansus Ngoranmele

Sarjana STF Seminari Pineleng, ngoranmelefenan@gmail.com

Abstract

Today the issue of the relationship between religion and the state is very relevant to the concrete situation in Indonesia. The polemic shows the difference marked by the phenomenon of pluralism on the one hand and the trap of privatization and the politicization of religion on the other. In this case, Driyarkara offers a paradigm of differentiation and an overreach of identity politics to pay attention to the relationship between religion and the state. Apart from that, he is questioning the extent to which the paradigm of differentiation and excess of identity politics is able to support the phenomenon of pluralization of modern society. Religion and the state need to be differentiated as two different works. However, the distinction between religion and state does not aim to displace religion into the private sphere, but rather embrace religion to be able to participate in public space and state life by playing a role as a source of public morality or *civil religion*.

Keywords: *Religion, State, Religious Relations and State*

Abstrak

Dewasa ini persoalan hubungan antara agama dan negara sangat relevan dengan situasi konkret di Indonesia. Polemik memperlihatkan adanya perbedaan yang ditandai oleh fenomena pluralisme di satu pihak dan jebakan privatisasi dan politisasi agama di pihak lain. Dalam hal ini, Driyarkara menawarkan paradigma diferensiasi dan pelampauan politik identitas untuk memberi perhatian terhadap hubungan antara agama dan negara. Selain itu, ia mempertanyakan sejauh mana paradigma diferensiasi dan pelampauan politik identitas itu mampu mendukung fenomena pluralisasi masyarakat modern. Agama dan negara perlu didiferensiasi sebagai dua karya yang berbeda. Namun, pembedaan agama dan negara tidak bertujuan untuk mendepak agama ke ranah privat, melainkan merangkul agama untuk dapat berpartisipasi dalam ruang publik dan kehidupan menegara dengan menjalankan peran sebagai sumber moralitas publik atau *civil religion*.

Kata Kunci: *Agama, Negara, Hubungan Agama dan Negara*

I. PENDAHULUAN

Dewasa ini persoalan agama dan negara sangat menarik untuk diperbincangkan di Indonesia. Hal demikian nampak dalam sejumlah tulisan ilmiah yang mengkaji agama dan negara dalam pelbagai sudut pandang, diantaranya tema tentang: “*Agama dan Kekuasaan Politik Negara*” oleh Nor Hasan, “*Hubungan Agama dan Negara Menurut Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*” oleh Ali Ismail Shaleh dan Fifi Wisnaeni, “*Hubungan Antara Agama dan Negara Dalam Pemikiran Islam*” oleh Mahmud Ishak, “*Hubungan Agama dan Negara Di Indonesia*” oleh Moh Dahlan, “*Relasi Agama Dan Negara: Telaah Historis Dan Perkembangannya*” oleh Muhammad Anang Firdaus. Dengan demikian, tulisan-tulisan tersebut memperlihatkan bahwa wacana pembicaraan perihal hubungan agama dan negara begitu relevan di Indonesia.

Sehubungan dengan itu, maka dengan menempatkan diri seperti para penulis lainnya, saya tertarik untuk mengkaji agama dan negara dalam sudut pandang yang berbeda, yaitu “*Hubungan Agama Dan Negara Menurut Perspektif Nicolaus Driyarkara*”. Pertanyaan utama yang hendak dijawab ialah “apa kata Driyarkara tentang

hubungan antara agama dan negara?” “Apakah Indonesia adalah negara sekuler atau negara agama? atau negara “bukan-bukan”, bukan negara sekuler, bukan pula negara agama?”.

Oleh karena itu, teori Driyarkara tentang relasi antara agama dan negara akan diuraikan dengan pertama-tama menyajikan gagasan tentang agama dan negara. Selanjutnya, menjawab pokok persoalan hubungan agama dan negara, kemudian diakhiri dengan beberapa poin penutup sebagai kesimpulan tentang hubungan antara agama dan negara.

II. KAJIAN LITERATUR

Diskursus tentang hubungan agama dan negara hampir tidak pernah berhenti, selalu menjadi topik menarik untuk diperbincangkan, terlebih di zaman modern ini. Beberapa definisi diantaranya dikemukakan oleh:

Friedrich Schleiermacher menegaskan bahwa agama tidak dapat di lacak dari pengetahuan rasional, juga tidak dari tindakan moral, akan tetapi agama berasal dari perasaan ketergantungan mutlak kepada yang tak terhingga (*Feeling of absolute dependence*) (Rosyada, 2000).¹ Agama dalam arti itu dibebaskan dari segala pendekatan rasional, namun secara subyektif menunjuk pada perasaan pribadi antara seorang dalam hubungan dengan yang ilahi (metafisik). Konkritnya agama menunjuk pada hubungan setiap pribadi dengan Tuhan yang diimani. Agama dalam arti ini merupakan sebuah perasaan personal yang tak bisa diganggu gugat oleh siapapun, bahkan oleh negara.

Bernard Raho melihat agama dari sudah pandang berbeda. Menurutnya, agama merupakan sebuah kekuatan revolusioner yang dapat menciptakan sebuah perubahan sosial dalam masyarakat (Bernard Raho, 2019). Agama menurut perspektif tersebut memiliki dimensi sosial, dan bukan hanya perasaan pribadi semata. Agama justru menjadi salah satu bagian integral dari masyarakat. Agama adalah instrumen penyatu yang mampu membawa perubahan dalam kehidupan masyarakat.

Sementara itu, negara adalah suatu masyarakat yang diintegrasikan karena memiliki wewenang yang memaksa secara sah, lebih unggul dari pada kelompok atau individu yang merupakan bagian dari masyarakat tersebut (Moh. Dahlan, 2014). Negara dalam arti ini merupakan otoritas sah yang mampu menyatukan setiap pribadi pun kelompok dalam sebuah masyarakat. Kekuatan yang dimiliki negara merupakan sebuah kekuatan yang tak terbantahkan karena secara legal diakui otoritasnya.

Sementara itu, negara menurut al-Mawdudi adalah negara ideologi. Negara adalah agama yang terintegrasi dalam satu kesatuan institusi dan tidak memisahkan urusan agama dan negara (*din wa dawlah*) (Anang Firdaus, 2014). Negara dalam arti ini merupakan sebuah kekuatan tak terpisahkan dari agama. Urusan agama menjadi urusan negara, dan demikian pula sebaliknya, urusan agama menjadi urusan negara.

Berdasarkan pandangan-pandangan tersebut maka dapat disimpulkan bahwa agama dan negara pada dirinya merupakan dua instrumen yang tidak dapat dipisahkan. Agama merupakan bagian integral dari negara, dan warga negara adalah bagian integral dari agama. Agama mampu mempengaruhi keputusan-keputusan negara, demikian pula sebaliknya negara mampu mempengaruhi keputusan agama.

III. METODE

Penelitian ini menggunakan metode *library research*, yang diartikan sebagai serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca, mencatat dan mengolah bahan penelitian dengan 4 ciri utama yakni: Pertama, bahwa peneliti berhadapan langsung dengan teks atau data angka, bukan dengan pengetahuan langsung dari lapangan. Kedua, data pustaka bersifat “siap pakai” artinya peneliti tidak terjun langsung ke lapangan karena peneliti berhadapan langsung dengan sumber data yang ada di perpustakaan. Ketiga, bahwa data pustaka umumnya adalah sumber sekunder, dalam arti bahwa peneliti memperoleh bahan atau data dari tangan kedua dan bukan data orisinal dari data pertama di lapangan. Keempat, bahwa kondisi data pustaka

¹ Terkutip dalam: Ali Ismail Shaleh & Fifiana Wisnaeni, “Hubungan Agama dan Negara Menurut Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945,” dalam *Jurnal Pembangunan Hukum Indonesia* Volume 1, Nomor 2, (2019), hlm. 242.

tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Berdasarkan dengan hal tersebut di atas, maka pengumpulan data dalam penelitian dilakukan dengan menelaah dan/atau mengeksplorasi beberapa jurnal, buku, dan dokumen-dokumen lainnya yang dianggap relevan dengan penelitian atau kajian.

IV. HUBUNGAN AGAMA DAN NEGARA MENURUT PERSPEKTIF NICOLAUS DRIYARKARA

1. Agama sebagai Ikatan Suci

Karena alasan etimologi, Driyarkara memilih untuk menggunakan istilah religi daripada agama.² Lantas, apa itu religi? Driyarkara menegaskan religi berarti 'ikatan suci', dengan mana manusia mengikat dirinya kepada Tuhan. Religi *barulah ada* betul-betul jika manusia menghadap Tuhan sebagai Mahapribadi dan menyerahkan diri kepada-Nya. Selama manusia *hanya* mengakui bahwa Tuhan itu ada, tetapi belum mengarahkan diri dan hidupnya kepada Tuhan di situ belum ada religi. Dalam religi manusia mengakui bahwa dirinya tergantung sama sekali dari Tuhan yang memiliki maha-wewenang atasnya.³

Dengan demikian, jelas terlihat bahwa pengertian religi menurut Driyarkara mengandung sekurang-kurangnya dua hal penting. *Pertama*, religi adalah sebuah ikatan suci. *Kedua*, ikatan suci itu baru ada kalau manusia sungguh-sungguh menyerahkan diri pada Tuhan sebagai satu-satunya jaminan kehidupan. Jadi menurut Driyarkara, religi berarti penyerahan diri seutuhnya kepada Tuhan dengan keyakinan, *pertama* manusia bergantung pada Tuhan, *kedua*, Tuhan merupakan keselamatan sejati manusia, dan *ketiga*, dengan kekuatannya sendiri, manusia tidak mampu memperoleh keselamatan itu dan oleh karena itu mesti menyerahkan diri kepada Tuhan.⁴

Mengapa manusia mesti menyerahkan diri dan bergantung kepada Tuhan? Ketergantungan manusia cukup beralasan yaitu karena pribadi yang transenden itu harus dialami sebagai pribadi yang dekat dengan manusia. "Aku dan Tuhanku siang dan malam selalu tak terpisah, selalu bersatu, di mana pun selalu dibantulah aku, gerak-gerikku selalu disokong,"⁵ demikian Driyarkara mengutip salah satu kesusastraan Indonesia. Ia berkeyakinan bahwa dalam religi manusia mengalami persatuan yang mesra dengan Tuhan.

Driyarkara mengkritik sekaligus melampaui Rudolf Otto yang mengatakan: "manusia mengalami realitas Tuhan sebagai rahasia yang (menakutkan) sekaligus (menarik). Sebagai rahasia yang menakutkan karena Tuhan bisa saja menghukum manusia dengan cara yang tak terduga. Sebagai rahasia yang menarik karena manusia sadar bahwa tanpa Tuhan tak mungkin ada keselamatan." Driyarkara berpendapat bahwa ketakutan dan ketertarikan manusia terhadap Tuhan hanyalah salah satu aspek religi. Ia menyebutnya sebagai aspek pasif, karena dalam religi manusia ditarik kepada realitas transenden. Menurut Driyarkara, aspek pasif harus dilengkapi dengan aspek aktif, yakni kemauan bebas dan keterbukaan manusia untuk menanggapi dorongan tersebut. Tanpa kemauan untuk membuka diri, manusia tak mungkin mengikatkan diri dalam religi.⁶

²Driyarkara, *Pertjikan Filsafat*, hlm. 168. Menurut Driyarkara, arti religi lebih luas dari agama. Menurut asal katanya, religi berasal dari kata bahasa Latin *religare* artinya mengikat dan *religio* artinya ikatan atau pengikatan. Oleh sebab itu, kata religi lebih bersifat personalistik ketimbang kata agama yang menurut asal katanya berarti peraturan atau ajaran. Selain personalistik, istilah religi juga bersifat dinamis karena lebih menonjolkan eksistensi manusia. Demi konsistensi tulisan, penulis akan menggunakan istilah religi hanya pada bagian pandangan Driyarkara tentang agama. Selanjutnya, penulis menggunakan istilah agama tentu saja dengan arti yang sama seperti religi.

³A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm. 752.

⁴N. Driyarkara, *Pancasila dan Religi: Mencari Kepribadian Nasional* (Bandung: Jemmars, 1977), hlm. 31.

⁵*Ibid.*, hlm. 786.

⁶Keo Bhaghi, *Negara Bukan-Bukan: Driyarkara tentang Pancasila dan Persoalan Relasi antara Agama dan Negara*, hlm. 149.

Dengan demikian, religi mesti merupakan sebuah tuntutan total sekaligus tuntutan kodrat.⁷ Disebut tuntutan total karena religi menyentuh setiap aspek kehidupan manusia, jadi aktif. Driyarkara menulis, “religi adalah mengenai manusia secara keseluruhan, dengan seutuh-utuhnya dan dengan cara yang sedalam-dalamnya.”⁸ Dalam hal ini, religi mengandaikan kemauan manusia untuk membuka seluruh diri dan pengalamannya dalam penyerahan total kepada Tuhan. Disebut tuntutan kodrat karena religi berakar pada kodrat manusia, yakni bakat atau dinamika ke arah religi.

Di satu pihak, religi disebut sebagai tuntutan total karena religi memainkan beberapa fungsi sebagai berikut. *Pertama*, religi merupakan syarat dan sumber kebahagiaan. Di sini, religi dipahami sebagai sebuah ikatan. Namun, dalam religi, manusia mengalami ikatan itu sebagai sesuatu yang membahagiakan. Driyarkara menulis, religi berarti ikatan atau pengikatan diri. Jadi berreligi berarti menyerahkan diri, tunduk, taat. Akan tetapi, dengan tunduk, taat, dan penyerahan diri itu manusia tidak merasa celaka. Ikatan dan ketaatan itu dialami dan dirasakan sebagai sesuatu yang mengangkat dan membahagiakan.⁹

Tulisan tersebut menegaskan bahwa manusia pada hakekatnya terdorong ke arah kesempurnaan dan kebahagiaan. Demikian juga dalam religi, selain dialami sebagai suatu ikatan, serentak juga dialami sebagai suatu kebahagiaan di mana religi akan menghantar manusia pada sumber kesempurnaan dan kebahagiaan yang tidak lain ialah Tuhan sendiri.

Kedua, religi menyatukan yang bhineka dan mencegah disintegrasi. Manusia pada dasarnya bersifat unik dan plural. Keunikan dan pluralitas acapkali melahirkan konflik dan disintegrasi. Dalam religi, manusia berjumpa dengan Tuhan yang mampu mengintegrasikan semua konflik dan pertentangan itu. Religi mengintegrasikan manusia kepada suatu tujuan tertentu. Di hadapan Tuhan, jiwa manusia seolah luluh.

Sementara itu, di pihak lain, sebagai tuntutan kodrat, religi merupakan perkembangan bakat kodrati manusia. Secara kodrati, manusia didorong kepada suatu realitas yang mutlak. Mengutip William James, Driyarkara menegaskan manusia sebagai bakat atau dinamika ke arah religi.¹⁰ Seseorang boleh saja mengecap dirinya sebagai “*unreligiousmusicalisch*”, akan tetapi, pemungkiran itu tidak pernah akan menghalangi manusia untuk selalu haus terhadap religi. Driyarkara berargumentasi, di samping itu, harus diakui juga bahwa di mana religi dimungkiri dalam bentuk-bentuk yang tertentu, di situ timbullah bentuk-bentuk lain yang menjadi penggantinya. Sebab, manusia tetaplah terdorong ke arah sesuatu yang mutlak atau dipandang sebagai yang mutlak. Ia terdorong untuk menyerahkan dan mencurahkan dirinya dengan cara yang total.¹¹

Relasi pribadi antara manusia dan Tuhan selalu terjadi dalam simbol. Sebab, manusia tidak akan pernah mengenal Tuhan secara langsung. Meskipun realitas Tuhan bisa ditangkap dalam simbol, simbol tetap tidak pernah mampu merepresentasi hakikat Tuhan secara tuntas. Oleh karena itu, manusia tidak akan pernah puas dengan dan dalam simbol. Dengan kata lain, manusia memiliki dorongan untuk melampaui simbol. Driyarkara menulis, “kepuasan dan kebahagiaan yang dialami dalam religi hanyalah dialami sekadar (*in so far as*) karena manusia ‘menerobos simbol’.”¹² Dalam hal ini, Driyarkara menjelaskan religi sebagai penerobosan simbol itu dalam perbandingan antara pengalaman religius dan pengalaman estetis.

Driyarkara mengatakan, pengalaman religius berbeda dengan pengalaman estetis. Dalam pengalaman estetis, manusia berhadapan dengan simbol sebagai penjelmaan alam. Artinya, manusia tidak menerobos simbol. Sebaliknya, dalam pengalaman religius, manusia tidak hanya berhadapan dengan simbol, melainkan juga melampauinya karena ia senantiasa mencari ‘yang tidak terhingga.’ Driyarkara mengartikan pengalaman religius sebagai “seluruh kegiatan, keaktifan, seluruh aktivasi dari manusia dalam memeluk dan menjalankan religi,

⁷*Ibid.*, hlm. 27-32.

⁸A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*, hlm. 775.

⁹*Ibid.*, hlm. 773.

¹⁰N. Driyarkara, *Pancasila dan Religi: Mencari Kepribadian Nasional* (Bandung: Jemmars, 1977), hlm. 30.

¹¹A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*, hlm. 854.

¹²*Ibid.*, hlm. 741.

dengan macam-macam praktiknya.”¹³ Pengalaman mereligi berkaitan dengan perbuatan manusia dalam membina hubungannya dengan Tuhan.¹⁴

Jadi, menurut Driyarkara religi adalah ikatan suci antara manusia dan Tuhan yang di dalamnya manusia menyerahkan diri secara total kepada Tuhan untuk mencapai kebahagiaan sejati melalui ungkapan simbol tertentu sebagai bakat alamiah dan karunia yang ada dalam hati setiap manusia.

2. Negara sebagai Kompleksitas Perbuatan Bersama

Driyarkara berpandangan, negara tidak boleh dipandang secara statis, seperti rumah. Apa yang kita sebut Negara adalah kompleks perbuatan-perbuatan bersama dari banyak manusia yang terus menerus. Driyarkara memberikan analogi demikian: yang ada bukan gedung, tetapi manusia-manusia sebagai kesatuan bersama-sama, menegara. Tidak ada nyanyian, yang ada yakni banyak manusia yang nyanyi bersama. Demikian juga, jika kita memandang secara dinamis, yang ada bukan Negara, tetapi penegeraan.¹⁵

Dari penjelasan di atas, negara menurut Driyarkara mengandung tiga unsur penting. *Pertama*, negara berhubungan dengan kompleks perbuatan-perbuatan bersama atau negara pertama-tama adalah sebuah tindakan bersama. Driyarkara menggambarkan tindakan bersama itu bukan dengan istilah negara, melainkan menegara. Dalam tindakan menegara, manusia mengejar tujuan atau cita-cita bersama, yakni kesejahteraan dan ketertiban umum. *Kedua*, pelaku kompleks perbuatan-perbuatan itu adalah banyak manusia. Sebab, menegara tidak bisa hanya dilakukan oleh satu individu tertentu saja, melainkan menegara mesti melibatkan semua manusia yang ada dan hidup dalam negara tersebut. *Ketiga*, banyak manusia melakukan kompleks perbuatan-perbuatan itu secara terus menerus. Artinya, selama perbuatan-perbuatan bersama masih terus dilakukan oleh banyak manusia, menegara tak akan pernah selesai. Lantas, bagaimana memahami konsep negara sebagai kompleks perbuatan-perbuatan bersama dari banyak manusia secara terus-menerus?

Bagi Driyarkara, negara bukan hanya menunjuk pada organisasi statis tertentu, melainkan mengacu pada kehidupan atau proses manusia dalam menjalankan organisasi itu. Dengan kata lain, negara bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri di luar aksi atau perbuatan manusia yang terus menerus. Itulah yang disebut Driyarkara sebagai menegara artinya aksi atau berbuat bersama. Tujuan dari aksi bersama adalah membentuk kesatuan. Dasarnya adalah sosialitas manusia. Akan tetapi, tidak setiap aksi bersama bisa disebut menegara. Oleh karena itu *kedua*, Negara selalu berarti beraksi atau berbuat bersama untuk menjelmakan nilai sejauh nilai itu dapat dilaksanakan dalam kesatuan dengan manusia. Kesatuan manusia yang berbuat bersama disebut organisasi. Dengan demikian, negara bisa juga berarti “kesatuan (organisasi) kerja sama untuk melaksanakan semua nilai manusia, tetapi dengan catatan bahwa nilai-nilai itu juga tidak sama sekali tergantung pada kesatuan itu.”¹⁶ Ketergantungan nilai ditentukan oleh sifat nilai itu sendiri. Semakin tinggi sifat sebuah nilai, maka semakin ia tidak tergantung pada aktivitas menegara.¹⁷ Misalnya, kekuasaan negara dalam bidang ekonomi lebih besar ketimbang dalam bidang ilmu dan agama. Karena itu, negara hanya berwenang menciptakan syarat-syarat yang memungkinkan perkembangan ilmu dan agama.

¹³*Ibid.*, hlm. 778.

¹⁴Pengalaman religi bercorak mengintegrasikan, memimpin, merdeka, afektif dan sosial. Mengintegrasikan karena religi menyatukan pluralitas pribadi manusia dan menetapkan tujuan tertentu yang bisa dicapai manusia. Memimpin karena religi membawa manusia kepada pengertian tentang Tuhan. Merdeka karena religi memanggil orang secara bebas untuk mengikat diri. Afektif karena religi menawarkan kebahagiaan sejati bagi manusia. Sosial karena dalam religi manusia memandang dirinya sebagai ciptaan Tuhan bersama-sama dengan semua ciptaan lainnya. A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*, hlm. 741.

¹⁵*Ibid.*, hlm. 907.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 608.

¹⁷Bdk. Frans Ceunfin, *Etika Nilai-Nilai: Memperkenalkan Etika Aksiologis Max Scheller* (Maumere: STFK Ledalero, 2003), hlm. 98.

Lebih lanjut, Driyarkara berpandangan bahwa aktivitas menegara harus merupakan pelaksanaan “ada bersama dalam cinta kasih” dalam lingkup negara tertentu.¹⁸ Prinsip ada bersama mengungkapkan sosialitas manusia sebagai makhluk yang bereksistensi, sedangkan prinsip cinta kasih mengimplisitkan pengakuan dan penghormatan terhadap diri manusia sebagai *persona*.

Lantas, bagaimana menjelaskan aktivitas menegara sebagai pelaksanaan “ada bersama dalam cinta kasih” itu? Atau rumusan yang lebih singkat, apa persis tujuan Negara? Driyarkara membedakan dua tujuan menegara, yakni tujuan langsung dan tujuan tidak langsung.¹⁹ Tujuan langsung menegara adalah mengadakan tertib umum (*openbarr orde*) dan menciptakan kemakmuran bersama (*elgemeen welzijn*). Tujuan langsung itu disuratkan dalam sila keadilan sosial. Sementara itu, tujuan tidak langsung menegara adalah mewujudkan kodrat terdalam manusia, yakni cinta kasih kepada Tuhan. Tujuan tidak langsung itu disuratkan dalam sila ketuhanan.

Dalam konteks inilah, Driyarkara menjelaskan hubungan antara nilai dan negara. Menurutnya, semakin tinggi sebuah nilai, semakin kecil peranan negara.²⁰ Pelaksanaan nilai yang lebih tinggi semakin kurang bergantung pada negara, tetapi semakin bergantung pada setiap pribadi. Demikian, prinsip ketuhanan merupakan tujuan tidak langsung dari menegara. Dengan kata lain, negara tidak secara langsung menyelenggarakan prinsip ketuhanan. Pelaksanaan prinsip ketuhanan diserahkan kepada agama setiap warga. Dua tujuan itulah yang dimaksudkan Driyarkara sebagai hakikat pelaksanaan aktivitas menegara sebagai “ada bersama dalam cinta kasih.” Jadi, menurut Driyarkara negara adalah kompleks perbuatan bersama yang dilakukan banyak manusia secara terus menerus untuk menyelenggarakan ketertiban umum dan kesejahteraan bersama dalam rangka menyempurnakan pribadi manusia.

3. Paradigma Diferensiasi: Agama dan Negara, Dua Karya yang Berbeda

Driyarkara menggunakan paradigma diferensiasi untuk memberi perhatian pada hubungan antara agama dan negara. Paradigma diferensiasi merupakan cara pandang yang menganggap agama dan negara sebagai dua ranah yang berbeda secara substansial tetapi tetap saling berhubungan secara rasional. Paradigma diferensiasi tampak dalam tulisan kritis Driyarkara, sebagai berikut.

Karena mengagama dan menegara itu berbeda, maka objek agama bukanlah objek Negara. Sebab itu, Negara tidak bisa mewajibkan sesuatu yang berupa pelaksanaan agama. Negara tidak bisa mewajibkan sesuatu yang berupa atau untuk puasa. Yang harus dilaksanakan oleh Negara ialah kondisi-kondisi yang baik untuk keagamaan, tetapi memerintahkan suatu perbuatan agama, bukanlah hak Negara.²¹

Melalui kutipan di atas, Driyarkara hendak menandakan tiga hal penting. *Pertama*, agama dan negara adalah dua karya yang berbeda. Karena keduanya berbeda secara substansial, maka objek agama dan negara pun berbeda pula. Dalam arti, menegara adalah kesatuan karya untuk mewujudkan kesejahteraan umum. Sedangkan mengagama adalah kesatuan karya untuk mewujudkan kebahagiaan manusia dalam persatuan cinta kasih dengan Tuhan. Di sini objek menegara adalah kesejahteraan umum seluruh rakyat, sedangkan objek mengagama adalah kebahagiaan dan kerinduan batin manusia untuk menjalin hubungan cinta kasih dengan wujud tertinggi. Oleh karena itu, *kedua*, negara tidak bisa mengambil alih doktrin dan praktik keagamaan suatu agama. Dalam hal ini, negara tidak bisa mewajibkan rakyat untuk menjalankan cara mengagama sesuai dengan selera negara. *Ketiga*, yang bisa dan wajib dilakukan negara adalah menetapkan aturan dan menjamin kondisi sosial sedemikian rupa sehingga rakyat yang adalah umat suatu agama tertentu dapat melakukan karya mengagama secara bebas dan aman sesuai dengan hati nurani.²²

¹⁸N. Driyarkara, *Pancasila dan Religi: Mencari Kepribadian Nasional* (Bandung: Jemmars, 1977), hlm. 44.

¹⁹*Ibid.*, 39.

²⁰*Ibid.*

²¹A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*, hlm. 934.

²²Bdk. Keo Bhaghi, *Negara Bukan-Bukan: Driyarkara tentang Pancasila dan Persoalan Relasi antara Agama dan Negara*, hlm. 172.

Jika demikian, bagaimana paham ketuhanan dijelaskan? Driyarkara menjawab,

Karena pelaksanaan sila ketuhanan itu ada di atas aturan Negara, maka pelaksanaan harus *diserahkan kepada religi*, yang langsung merupakan pelaksanaan itu. Jadi, harus diserahkan kepada kesatuan-kesatuan religi dengan caranya dan keyakinannya masing-masing.²³

Dari kutipan di atas, jelas terlihat beberapa unsur. *Pertama*, urusan ketuhanan harus diserahkan kepada setiap agama yang langsung merupakan pelaksanaan dari prinsip pertama sila Pancasila. Oleh karena itu, jika negara bersikeras ingin mengurus masalah keyakinan rakyat, maka ia pasti akan terjebak dalam bahaya paternalisme dan totalitarianisme yang mengkerdulkan kebebasan rakyat. *Kedua*, karena terdapat fenomena pluralisasi agama, maka agama yang dimaksud adalah semua kesatuan-kesatuan religi dengan caranya dan keyakinannya masing-masing. Dengan kata lain, setiap agama memiliki cara dan keyakinan masing-masing untuk menafsir isi prinsip ketuhanan. Keyakinan-keyakinan mengenai nilai dasar kehidupan dan norma-norma moral merupakan milik masyarakat sendiri dan terutama ditentukan oleh agama-agama dalam masyarakat.²⁴

Konsep Driyarkara tentang hubungan agama dan negara sebagai dua karya yang berbeda ini ditarik beberapa pokok.

Pertama, negara tidak boleh memaksakan keyakinan atau agama tertentu terhadap warga. Kebebasan beragama merupakan hak asasi warga yang diatur oleh konstitusi dan wajib dihormati (*be respected*), dilindungi (*be protected*) dan dipenuhi atau diimplementasi (*be fulfilled*) oleh negara. *Kedua*, negara tidak boleh didirikan atas dasar ajaran atau keyakinan agama tertentu melainkan negara harus bebas dari doktrin ajaran agama apapun. Oleh karena itu, sila ketuhanan tidak boleh ditafsir sebagai cara untuk melaksanakan ibadah. Negara Pancasila akan menjelma menjadi negara agama apabila ia memerintah cara atau tindakan terhadap agama. Negara hanya menjamin situasi yang kondusif bagi pelaksanaan praktik keagamaan. Sebab, menurutnya, “pelaksanaan sila ketuhanan secara konkret harus diserahkan kepada warga negara sesuai dengan hati nurani mereka.”²⁵ *Ketiga*, negara harus mentolerir keberadaan setiap agama. Toleransi bukan berarti menganggap benar apa yang tidak kita anggap benar atau hanya karena terpaksa, melainkan “hormat terhadap *human person*, kepada person dari saudaranya, dengan *freedom*, dengan keyakinannya, dengan hubungannya yang diselenggarakan dengan Tuhan, menurut hati nuraninya sendiri.”²⁶ *Keempat*, agama bertugas memperjuangkan prinsip ketuhanan sebagai tujuan tak langsung dari aktivitas menegara.

Dalam arti, pelibatan agama dalam aktivitas menegara itu berhubungan dengan tugas agama untuk melaksanakan prinsip ketuhanan sebagai dasar dan tujuan aktivitas menegara. Jadi, prinsip ketuhanan merupakan dasar dari segala sila yang memungkinkan manusia untuk menjalankan hakikatnya sebagai manusia. Dengan kata lain, prinsip ketuhanan menunjuk pada ada mutlak yang menjadi dasar dari ada bersama dengan cinta kasih.²⁷

4. Melampaui Politik Identitas: Bukan Negara Agama, Tetapi juga bukan Negara Profan

Politik identitas diperkenalkan oleh filsuf Charles Taylor, menunjuk pada formasi identitas sebuah budaya hanya mungkin dirumuskan apabila ada pengakuan dan penghormatan dari pihak lain terhadap autentisitas dan keunikan setiap pribadi dan kebudayaan.²⁸ Dengan kata lain, seseorang hanya dapat menjadi subjek apabila diakui.

²³A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*, hlm. 861.

²⁴Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1999), hlm. 355.

²⁵*Ibid.*

²⁶*Ibid.*, hlm. 910.

²⁷Silvano Keo Bhaghi, *Negara Bukan-Bukan: Driyarkara tentang Pancasila dan Persoalan Relasi antara Agama dan Negara*, hlm. 131.

²⁸Otto Gusti Madung, *Politik Diferensiasi vs Politik Martabat Manusia?* (Maumere: Ledalero), hlm. 9.

Sebab, keberadaan manusia ditandai dengan kebersamaannya dengan yang lain adalah sebuah kenyataan manusia yang tidak dapat dibantah.²⁹

Dalam politik identitas, negara melakukan identifikasi diri dengan hamper di semua bidang kehidupan seperti ilmu dan agama. Akibatnya, agama dijadikan hanya sebagai salah satu faktor politik semata.³⁰ Paul Budi Kleden merumuskan politik identitas itu dengan mengidentifikasi kecenderungan mempolitikkan agama dan mengagamakan politik sebagai berikut.

Politisasi agama terjadi saat agama dijadikan alat legitimasi kekuasaan politis dan kalau agama diterjemahkan secara keseluruhan sebagai program pengaturan kehidupan bersama di dalam masyarakat. Religiofikasi politik terjadi ketika orang memberikan berbagai atribut keagamaan kepada politik untuk membentenginya dari berbagai kritik. Karena kedua kecenderungan ini, kita perlu menempatkan politik dan agama sebagai dua entitas berbeda namun saling berhubungan.³¹

Dalam politisasi agama, doktrin agama diidentifikasi sebagai program politik. Agama dan politik menjadi satu. Dalam religiofikasi, doktrin dan atribut agama lainnya dimanipulasi untuk melakukan sakralisasi politik sehingga apapun yang dibuat di ruang politik dianggap mendapat legitimasi dari instansi suci. Di sini pun, agama dan politik menjadi satu. Karena penyatuan itu, identitas antara agama dan politik, keduanya melenceng dari relnya yang sebenarnya: agama gagap menunjukkan jalan menuju persatuan abadi dengan wujud tertinggi, sedangkan politik juga gagap memenuhi panggilan untuk memperjuangkan kemanusiaan dan kesejahteraan umum.³² Jadi, agama dan politik adalah dua karya yang berbeda sekalipun tetap saling berhubungan.

Dengan demikian, menjadi jelas bagaimana sikap Driyarkara tentang hubungan agama dan negara. Ia berkeinginan untuk melampaui kecenderungan politik identitas dengan memahami Indonesia sebagai bukan negara agama dan bukan negara sekular. Driyarkara menegaskan, Indonesia adalah “negara bukan-bukan”, yakni bukan negara agama tetapi juga bukan negara sekular.

A. Indonesia Bukan Negara Agama

Dalam sebuah negara yang ditandai oleh fenomena pluralitas agama, konsep dan praktik negara agama sudah pasti akan melanggar asas keadilan. Dengan demikian, pertanyaan utama yang harus dijawab adalah, di tengah fenomena pluralitas agama itu, agama apa yang pantas menjadi agama negara? Mengapa agama itu dan bukan agama ini? Driyarkara menegaskan,

Sebuah Negara bisa berupa Negara agama, artinya Negara tertentu merupakan *Gestalt* atau organisasi dari agama tertentu sehingga hukum-hukumnya identik dengan hukum-hukum agama yang menemukan bentuknya dalam Negara. Negara yang demikian dalam konsekuensinya tidak bisa demokratis, melainkan teokratis. Nah, Negara Pancasila bukanlah organisasi agama. Saya tidak memasang agama mana pun juga sebagai dasarnya.³³

Dengan demikian ada tiga poin penting dari jawaban Driyarkara. *Pertama*, negara agama baru dibentuk menurut aturan dan hukum suatu agama tertentu. *Kedua*, negara agama mesti memakai bentuk teokrasi karena seluruh proses penyelenggaraan negara didasarkan pada Kitab Suci dan wahyu ilahi. Karena negara agama bersifat teokratis, maka ia tidak bisa demokratis. Sebab, segala aktivitas menegara sudah ditentukan oleh instansi suci. Misalnya, suara rakyat tidak perlu didengarkan lagi. Apa yang dipikirkan, dikatakan, dan dilakukan penguasa negara agama dianggap sebagai apa yang dipikirkan, dikatakan dan dilakukan oleh pribadi suci. *Ketiga*, Indonesia

²⁹Diambil dari: <https://calvinsetiawanblog.wordpress.com/2015/12/30/sosialitas-manusia/amp/>, (20 Januari 2018).

³⁰Daniel Dhakidae, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), hlm. 747.

³¹*Ibid.*, hlm. 10-11.

³²Bdk. Keo Bhaghi, *Negara Bukan-Bukan: Driyarkara tentang Pancasila dan Persoalan Relasi antara Agama dan Negara*, hlm. 178-179.

³³A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*, hlm. 909.

tidak mungkin menjadi negara agama tanpa terjebak dalam kontradiksi. Oleh karena itu, tidak ada satu agama pun yang menjadi dasar negara Indonesia. Sebab, aktivitas menegara Indonesia tidak bisa didasarkan pada doktrin teologis dan praktik agama tertentu, melainkan, aktivitas menegara Indonesia harus melibatkan semua golongan untuk mengatasi sekat, ras, agama, suku, dan antargolongan.³⁴

Lantas, kalau Indonesia bukan negara agama, apa sebenarnya maksud dicantumkannya prinsip ketuhanan dalam Pancasila? Bukankah prinsip ketuhanan membuka peluang untuk ditafsir sebagai alat legitimasi pelaksanaan praktik negara agama? Driyarkara menjawab,

Pancasila tidak menunjuk Tuhan secara konkret. Tak mungkinlah juga Pancasila menunjuk secara konkret bagaimana manusia harus percaya kepada Tuhan. Pancasila tidak bisa memaksakan keyakinan dan kebenaran tentang adanya Tuhan; *a fortiori* tidak mungkinlah dipaksakan suatu bentuk atau cara tertentu, bagaimana manusia harus berpikir tentang Tuhan dan berhadapan dengan Tuhan. Sila pertama hanya merupakan pengakuan tentang Tuhan; selanjutnya isi pengakuan itu diserahkan sepenuhnya kepada diri kita masing-masing. Sudah barang tentu isi ini akan berbeda-beda.³⁵

Secara singkat, dapat dikatakan bahwa sila ketuhanan hanya berisi pengakuan tentang Tuhan, sedangkan isi pengakuan tentang Tuhan secara konkret itu bukanlah wewenang negara, melainkan urusan setiap warga.

Meski menekankan bahwa Indonesia bukan negara agama, Driyarkara lantas tidak meminggirkan agama hanya kepada ranah privat. Ia sadar bahwa peminggiran agama kepada ranah privat akan membuat negara kehilangan dasar kerohanian. Karena itu ia menegaskan bahwa empat sila tanpa sila ketuhanan akan membuat negara Pancasila bertentangan dengan religi.³⁶ Menurut Driyarkara, negara yang bertentangan dengan religi tentu saja akan sering melanggar prinsip kemanusiaan, keadilan sosial, demokrasi dan persatuan. Dengan ini, perjuangan untuk kemanusiaan, keadilan sosial, hak asasi manusia demokrasi bukanlah monopoli agama, melainkan menjadi kontribusi gerakan pencerahan (*enlightment*) abad modern. Meskipun agama kadang dianggap sebagai institusi anti-demokrasi dan anti-hak asasi manusia. Akan tetapi, pendapat Driyarkara bisa dimengerti karena ia berbicara dalam konteks masa post-sekular yang sudah tiba pada kesimpulan sementara bahwa kiprah agama di ruang publik belum mati, malah semakin relevan.³⁷

B. Indonesia Bukan Negara Sekular

Negara profan adalah negara yang acuh tak acuh terhadap dan sama sekali tidak mengakui peranan agama dalam kehidupan menegara. Dengan kata lain, agama tidak didukung dan sama sekali tidak diikutsertakan dalam kebijakan-kebijakan negara.³⁸

Menurut Driyarkara, Indonesia bukanlah negara sekular semacam itu. Negara Pancasila tidak melihat agama sebagai musuh negara. Sebaliknya, Pancasila mengajarkan, seluruh hidup manusia selalu merupakan gerak atau dorongan untuk bersatu dengan Tuhan. Bagi Driyarkara, negara tidak hanya bertujuan untuk mencapai kesejahteraan umum, melainkan juga melaksanakan kodrat manusia sebagai cinta kasih kepada Tuhan. Tugas pelaksanaan kodrat manusia itu dilakukan oleh agama. Driyarkara menulis,

Sebagai warga Negara Indonesia, manusia Indonesia harus Pancasila. Sebagai Pancasila dia harus menerima sila pertama. Dia tidak boleh bersikap acuh tak acuh terhadap demokrasi,

³⁴Keo Bhaghi, *Negara Bukan-Bukan: Driyarkara tentang Pancasila dan Persoalan Relasi antara Agama dan Negara*, hlm. 186.

³⁵*Ibid.*, hlm. 936.

³⁶A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*, hlm. 42.

³⁷Keo Bhaghi, *Negara Bukan-Bukan: Driyarkara tentang Pancasila dan Persoalan Relasi antara Agama dan Negara*, hlm. 189-190.

³⁸Bdk. Frans Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: PT Gramedia, 1987), hlm. 356.

keadilan sosial, dan sebagainya. Dia juga tidak boleh bersikap acuh tak acuh terhadap ketuhanan. Soal mengenai hubungan antara manusia dan Tuhan, dari sila pertama itu, bagi orang Indonesia haruslah menjadi *soal serius dalam hidupnya*.³⁹

Dari kutipan di atas, terlihat jelas sikap Driyarkara. Baginya, prinsip ketuhanan adalah suatu keharusan bagi setiap rakyat yang menamakan dirinya warga negara Indonesia. Alasannya, karena Pancasila sudah mencantulkannya sebagai sila pertama yang mendasari empat sila lainnya. Sila pertama itu sesungguhnya telah menegaskan bakat dan kerinduan alamiah manusia untuk mencapai persatuan dengan Tuhan sebagai sumber cinta. Maka dengan begitu, tidak ada pilihan lain bagi rakyat selain mengakui dan mengabdikan prinsip ketuhanan.

Akhirnya, Driyarkara menyimpulkan:

Dengan tegas dan bangga kita kemukakan bahwa hubungan yang sebaik-baiknya hanya terdapat dalam Negara Pancasila. Suatu Negara yang hanya mengakui empat sila, tetapi *tanpa* sila ketuhanan, pada dasarnya dan praktiknya adalah bertentangan dengan religi. Negara yang semacam itu tidak mempunyai dasar kerohanian. Mungkin Negara semacam itu maju, tetapi dalam dirinya mengandung kontradiksi dan pada praktiknya akan selalu melanggar demokrasi dan perikemanusiaan. Akan tetapi, ekstrem yang sebaliknya ialah bila Negara hendak dijadikan satu dengan religi, di situ pun ada kontradiksi sebab dua karya yang *berlainan* dijadikan satu. Nilai yang tertinggi hendak dilaksanakan dengan karya, yang menurut kodratnya sudah mempunyai tujuan sendiri. Akibatnya, terjadi kemacetan pada keduanya.⁴⁰

Dari kutipan di atas, Driyarkara menyimpulkan 2 hal yang berdasar pada prinsip ketuhanan dalam hubungan antara agama dan negara sebagai berikut.

1) Agama dan negara perlu dideferensiasi sebagai dua karya yang berbeda tetapi tetap saling berhubungan. Perbedaan terletak pada peranan dan cara, sedangkan kesamaan terdapat pada tujuan akhir yang hendak dicapai. Di satu pihak, negara berperan sebagai organisasi politis yang menyelenggarakan ketertiban dan kesejahteraan bersama melalui penerapan undang-undang yang mengikat, sedangkan agama berperan untuk mengembangkan relasi pribadi antara manusia dan Tuhan.

2) Pancasila bukanlah negara agama, tetapi juga bukan negara profan. Karena, tidak semua nilai bisa diselenggarakan secara langsung oleh negara, termasuk nilai ketuhanan. Dengan demikian, pelaksanaan prinsip ketuhanan harus diserahkan kepada masing-masing agama. Negara tidak bisa memaksakan agama karena agama berdasarkan pada keyakinan. Negara tidak mengurus, mengatur dan melarang segala hal yang berkaitan dengan kebatinan manusia dan pengaturan religi. Melainkan negara menjamin kebebasan beragama. Demikian juga negara Pancasila bukanlah negara profan. Sila ketuhanan merupakan prinsip terdalam, terakhir dan terdasar dari negara Pancasila. Negara Pancasila tidak hanya bertujuan untuk mencapai kemakmuran bersama di dunia tetapi juga untuk mencapai persatuan dalam cinta kasih dengan Tuhan sendiri. Negara Pancasila bertugas untuk menciptakan kondisi sosial yang kondusif bagi terlaksananya praktik keagamaan. Dengan kata lain, Indonesia adalah negara “bukan-bukan”, yakni bukan negara sekuler, bukan pula negara agama. Jadi, bagi Driyarkara negara “bukan-bukan” merupakan solusi atas persoalan hubungan antara agama dan negara untuk menghadapi tantangan pluralitas masyarakat modern Indonesia.

III. PENUTUP

Dari uraian di atas, dapat ditarik kesimpulan:

1. Persoalan hubungan Agama dan Negara menurut Driyarkara diatasi dengan melakukan diferensiasi agama dan negara sebagai dua karya yang berbeda. Driyarkara lebih menggunakan istilah religi dalam memberi definisi tentang agama. Menurutnya religi adalah sebuah ikatan suci dalam hubungan antara manusia dan Tuhan bahwa di dalamnya manusia menyerahkan diri secara total kepada Tuhan untuk mencapai kebahagiaan sejati. Sedangkan negara menurut Driyarkara adalah kompleks perbuatan bersama yang

³⁹A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*, hlm. 937.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 863.

- dilakukan banyak manusia secara terus menerus untuk menyelenggarakan ketertiban umum dan kesejahteraan bersama dalam rangka menyempurnakan pribadi manusia.
2. Gagasan Driyarkara tentang pelampauan politik identitas bahwa Indonesia bukan negara agama tetapi juga bukan negara profan. Driyarkara menegaskan, ada tiga unsur Indonesia bukan negara agama. *Pertama*, suatu negara disebut sebagai negara agama jika pada awal pembentukan negara dibentuk menurut aturan dan hukum suatu agama tertentu. *Kedua*, negara agama mesti memakai bentuk teokrasi karena seluruh proses penyelenggaraan negara didasarkan pada Kitab Suci dan wahyu ilahi. *Ketiga*, Indonesia tidak mungkin menjadi negara agama tanpa terjebak dalam kontradiksi. Oleh karena itu, tidak ada satu agama pun yang dapat menjadi dasar negara Indonesia. Sebab, aktivitas menegara Indonesia harus melibatkan semua golongan dan bukan didasarkan pada doktrin dan praktik agama tertentu.

Daftar Pustaka

- Ceunfin Frans. *Etika Nilai-Nilai: Memperkenalkan Etika Aksiologis Max Scheller* (Maumere: STFK Ledalero, 2003).
- Driyarkara Nicolaus. *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006).
- Driyarkara N. *Pancasila dan Religi: Mencari Kepribadian Nasional* (Bandung: Jemmars, 1977).
- Dhakidae Daniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003).
- Keo Bhaghi Silvano. *Negara Bukan-Bukan: Driyarkara tentang Pancasila dan Persoalan Relasi antara Agama dan Negara* (Maumere: Ledalero, 2016).
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: PT Gramedia, 1987).
- Madung, Otto Gusti. *Politik Diferensiasi vs Politik Martabat Manusia* (Maumere: Ledalero, 2013).
- Kleden, Paul Budi. *Teologi Terlibat: Politik dan Budaya dalam Terang Teologi* (Maumere: Ledalero, 2003).

Rationality, Faith and Human's Everyday Living: A Philosophical Analysis on John Paul II's Encyclical Letter of *Fides et Ratio*

Timotheus Atta Leu Ehaq

Seminari Tinggi Filsafat – Seminari Pineleng, tim.mscindo2017@gmail.com

Abstract

Even though the problem of the relationship between faith and reason has been a very classical topic in the history of the discussion between philosophy and theology, the urgency of continuously re-discussing on this topic remains. This article discusses the very topic based on John Paul II's Encyclical Letter of *Fides et Ratio* with the argument that, although the emergency of that Letter is much more in the pastoral purposes for the establishment of the properness of the relationship of the two in Church's ministry, this study finds that, from the philosophical perspective, this Letter implies some epistemological standpoints which one could think. Those ideas are the status of the two as the basic capacities of every human everyday searching for truth (and certainty) for living, the status of truth, certainty, and the completeness of human existence is the ultimate orientation of the epistemological operation of the two capacities, the status of everyday experiences as the basis or the foundation for thinking and some epistemological challenges and virtues which one has to (or might) consider and live by.

Keywords: faith and reason, epistemological standpoints, truth, certainty, etc.

Introduction

Even though the problem of the relationship between faith and reason has been a very classical topic, the urgency to persistently rethink on the topic remains. The need for the incessant discussions of the correlation between these two areas of knowledge is not due merely to the glitches the upsurge of radicalism, terrorism, pluralism, secularism, fundamentalism, atheism, modernism, indifferentism cause as many have claimed.¹ The most fundamental reason to remain discussing this topic is due more to the reason (fact) that, in every objective moment of human everyday living, one always deals with, struggles for, or is concerned with the problem of certainty, truth, values, epistemological foundation and meaning for their living. In one's everyday living, one deals with the problem and the need of knowing and understanding something with certainty and truthfulness for one's life convincingly. These points are, of course, are very necessary for survival, meaning of life, continuity and the worth of human existence. This study sees that, for those essential needs, people always rely on what they reasonably think/understand and what they believe through something that is beyond their critical reasoning. In their living, people sometimes both knowingly and unknowingly rely or based on the fundamental role of these two capacities – faith and reason – as the two epistemological or hermeneutical means for living. Both play the role as tools or medium for the operation or the process of understanding and interpreting the

¹One could add here the reason of the urgency of this topic based on the argument of Ratzinger and Jurgen Habermas in their dialogue in Bavaria, Germany a couple of times ago as another point considered. Florian Schuller, *The Dialectics of Secularization*, Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jurgen Habermas, *Dialektik der Saekularisierung* (Freiburg: Verlag Herder Freiburg-Libreria Editric Vaticana, 2005) Florian Schuller (Ed.), Third Edition. Translated from German Text to English Version by Brian McNeil, C.R.V *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, (San Fransisco: Ignatius Press, 2005). Translated into Indonesia language by Hari Susanto SJ. *Iman Melawan Nalar: Perdebatan Joseph Ratzinger Melawan Jurgen Habermas*, Giancarlo Bosetti (Ed.) (Yogyakarta: Kanisius, 2009).

reality. This article re-discusses the very topics based on John Paul II's Encyclical Letter of *Fides et Ratio*, which is published on September 24th, 1998.²

One might think of that document as having been past for a couple of years and because of that, the vivacity and the echo of that topic might have also been no longer strong as it was in the past. This study³ sees that the unceasing relevancy and the relentless urgency to keep discussing this theme is due to the previously-mentioned ideas, the fact of the dynamicity of human everyday experience and need for everyday discourse for finding the truth and certainty for living as such. Besides, people also might think of it as something exclusive due to its publication is anticipated for the business of the Catholic pastoral ministry yet, when profoundly reflected, the echo of the relevance, urgency, importance and values of the fundamental ideas of this document is broader rather than exclusively limited in the Catholic Church context as people usually comprehend. So, as formerly said, nonetheless the main idea of that document was mainly in terms of the relationship between faith and reason in the Catholic Church's pastoral context, yet, this study claims that, philosophically, the urgency to keep on re-discussing the relationship of these two topics is due also to the fundamental fact that in human everyday living people are concerned with the problem of rational thought/reasoning and belief. The urgency of unremittingly rethinking of it remains due to its determination to the continuity of human everyday existence itself.

1. The Epistemological Status of Faith, Reason and the Truth

As previously mentioned, although this document is purported to the pastoral and theological business, it actually implies a broader echo, relevance and even ideas beyond the limits of theological area (Catholic Church's Ministry domain). The values of its contribution, is not only relevant to the problem of the rise of terrorism, radicalism, fundamentalism and pluralism as previously said but more basic than that reason is that, in the everyday living, factually, people always establish their everyday living based on what they rationally think and what they believe as the reliable foundation and hold for their living. In living their life, people inescapably look for certainness, reasonableness, reliability, trustworthiness of the conceptual foundations that can stand and serve as the grip and basis for their living. For that purpose, people usually stand and base on what they rationally think and understand and what they receive from their belief when their reasoning comes to its limit. In everyday living, people deal with the problem of how to find the rational foundation for living and deal with something that beyond their capability to think and the area that can only be received with faith or belief. People, in fact, discover those foundational concepts through what people rationally think (reason, philosophical reasoning) and what people believe (faith, revelation and religion). These conceptual foundations determine and shape human everyday living which one may discover implicitly sound in this document. The need for an unending discussion regarding the mutual relationship between these two capacities is based on the fundamental facts of their existential role or functioning for the operation of human everyday living. This fundamental reason makes the unceasing urgency of the discussion of the relationship of the two becomes an inescapable matter. Thus, it can be said that, the status of the working of these two capacities is the condition for the possibility of human everyday existence, which means to say, it enables or it makes the operation of the everyday life become possible.

From that reason, one also may say further that, the dialectical relation between faith and reason is basically an epistemological or hermeneutical event or paradigm. As an epistemological or hermeneutical event, it points to the concept that what operates in that dialectical relationship is a process of understanding and knowing the model of the

²Technically, in this article, this article uses the abbreviation of 'FR' as usually some commentators use in their writings or commentaries. The abbreviation of FR is the short form of the document of *Fides et Ratio*. This Letter is published for the bishops. Alvin Plantinga finds that, it is actually not published only for the bishops but for all the people who have the good will for that. Alvin Plantinga; *Philosopher's Respond to Pope John Paul II's Encyclical Letter of Fides et Ratio*, 1-13.

³This article is just a revised version which I, the writer, has published on Academia Journal.

relationship between the two or the process of interpreting the properness of the relationship between them. It deals or is concerned with the problem of how one knowing and understanding the reality based on the working or the role of these two capacities. That is to say, those epistemological processes basically refer to the matter of thinking or reflecting the elements like: understanding, knowledge, truth, belief, conviction, certainty, etc. For instance: truth (FR,1,2,3,5,6,24,26,28,29,30, etc.), certainty, experience, reason (FR, 5, 8, 13), belief-faith, human existence, and understanding and knowledge (FR, 1, 8, 13, 25, etc.). These ideas appear in Pope's reflections concerning the status of faith and reason as the two cognitive sources of human everyday living. And, saying that the role of the two faculties is an epistemological event or business means that these two epistemological or cognitive capacities enable people to think, know and understand reality that finally lead them to find certainty and truth.⁴ The function or the role of these two primal capacities facilitates the process of perceiving, intuiting, conceiving and comprehending the logical laws and relations of reality which one experiences.

The emphasis on the status of these two determining tools for the whole process of cognition appears from the outset of the document. The stress on the determining the status of the operation of FR as the two basic capacities of the cognitive activity determines the entirety of Pope's idea of the dialogue between them. It appears firstly in the document's text through Pope's metaphor of 'two wings' in his description of the relationship of the two. The symbolic sign of 'two wings' (of the very body) which Pope uses implies rich interpretation of model or perspective of the relationship of these two operators of cognition process. Regardless of the other interpretations which one could make, epistemologically, this metaphor explains the determining role of these two capacities in the context of human every day's searching for truth as beforehand said. In insisting of these fundamental role and relation of the two authorities of cognition, Pope himself declares as well from the onset, "faith and reason is like two wings, and because of that, the soul of human brings up to the contemplation of the truth" (See the Introduction). For Pope, these two capacities are not just the natural apparatus of human self but also bears an existential task as the means for the searching the truth (See Introduction). Without these elements, people are not able to think of their own existence. Although Pope does not elaborate it explicitly in his document, it seems that this document underlines the idea of cognition as understood in the history of philosophy. The two of them are primordial or natural capacities, which means that these two capacities exist primordially since man was born, existentially attached to one. Both are basically oriented on the cognitive and epistemological need or desire for certainty. Both are then also said as the existential capacities because the two capacities are the constitutive or determining elements which determine the continuity of human existence. It has to be philosophically admitted as well that, the natural desire for truth as such is something spiritual, something dealing with 'the operation of human spiritual nature.' It deals with something beyond the capability of human's cognitive power itself which is beyond the limit of human capability. To borrow Pope's theological terminology, we have the natural desire for truth itself for the fullness of human existence because God Himself puts that desire in human heart for searching the truth (Ibid.). From there, he insists that the fundamental desire for truth, for one sense, is for one to know deeply of him or herself, but in some sense, is also to attain the fundamental truth as such, that is the ultimate union with God himself.

The stress on the role of these two epistemological means also implicitly appears in his content of the identity of the church as the "minister of truth." In serving people searching for truth, Pope shows the essential status and role of rationality or reason or the capacity of thought as natural and primordial tool which everyone possesses already in themselves (FR, 3). Possessing that capacity simultaneously or from itself implies on a primordial calling, task, duty and invitation to develop the activity of reasoning, thinking and understanding optimally as a fundamental task as a human. Thinking, reasoning and understanding or knowing then is considered as a determining aspect of human existence. For Pope, this primordial task or desire is motivated fundamentally by the spirit of curiosity which is inherent to human self from the outset. Surely, this desire is for the certainty, truth and ultimate fullness as a human (FR, 4). In this natural capacity, reason's reasoning, it always pursues or is signified by the logical reasoning, rational approaches, logical coherence, and critical analysis, methodological and scientific elaboration and comprehensive and radical

⁴Timoteus Ata Leu Ehaq, *Irreducibility, Probabilistic Knowledge and Everyday Epistemology: A Study on Hume's Theory of Knowledge*. MA Thesis. (Ateneo de Manila University: 2016), 1.

conclusions or inferences. These are the characteristics or the typicality of operation of the reason which appears in the philosophical approaches. That is to say, regardless of its challenges and shortcomings, the status and the fundamental role of reason (philosophical reasoning) is objectively and reasonably emphasized/indicated by Pope in this Letter.

Reason is the essential capacity which determines the reasonable approaches whereas the revelation is the key matter of the notions of faith. Reason is the natural capacity which everyone has in their primordial existence. As admitted by Pope, through the human souls, one can identify, think of and find the “objective status or place (source)” of reason. The source and the place of the rational capacities are in human soul. That is to say, naturally, one primordially brings in itself the capacity of searching for the truth or certainty of its existence.⁵ Although theologically interpreted, Pope concedes the natural and primordial fact of the natural desire for certainty, and that desire are concerned deeply with the certainty of knowledge, the fullness of its own existence and its relationship with the Supreme Being.⁶ For Pope, naturally, in everyone, there are natural capacities to produce and look for the increasing certainty or truth so that, their life becomes more human. Philosophy which is sourced from the natural operation of human reason is the representation or the implementation or realization or manifestation of the natural capacity of searching for knowledge itself. Pope even looks at the activity of doing philosophy as a natural and existential calling of human existence. While referring to the literal meaning of the term, Pope emphasizes the natural vocation of human, which is to think reasonably of everything which deals with human everyday existence (FR, 1, 3). Besides some concepts (knowledge and understanding) one can think using reason, and some aspects of revelation and faith one is able to explain them through the rational reasoning, yet, some of them are not accessible by reason, only through faith. This explains the difference of faith and reason; for one, reason can question everything including all the revelatory contents and reasonably be aware of its own limits whereas revelation cannot put or apply all of its revelatory experiences as the solution and answer of the philosophical reasoning.

Of ‘faith,’ which is generally understood as the “reasonable acceptance of the truth of the revelation” it actually contains in itself the underlining of status of reasonableness of the faith as such. In FR, Pope says that, “there is an understanding typical to faith, going beyond the understanding typical to human reason, which can also lead to God (FR, 7,8, 9).” Pope refers to the statement of Vatican Council I, “there is a double order of understanding, differentiated but not separated (FR, 9). It is distinguished either of the source and its goals.” For Pope, philosophical reasoning relies on the pure activity of reason whereas the act of faith (the faith’s reasoning) is based on an act of accepting all the supernatural realities which are beyond the limits of reason’s activity.⁷ That is to say, faith also functions as an epistemic means in understanding the realities, specifically the realities that are beyond the works of natural activity of reason.⁸

From that insistence, these two capacities, as from the outset of the document insisted, stand and operate as the two epistemological capacities which determine human everyday cognitive activity as several times mentioned. The primordially and the fundamentality of these two capacities is due to the fact that, in the most primal and embryonic moment of knowing and understanding activity or even the moment of one being conscious of something, one deals with or is profoundly concerned with the role or the functioning of these two epistemological means. In the heart or the deepness of the event or moment of consciousness as such which is the determining element of human existence (FR,

⁵ FR, hlm. 7.

⁶FR, hlm. 7.; [Ex. 33: 18, Psl: 27: 8-9, Jn: 14: 8, I Jn: 3:2]. Here, I use the term “Supreme Being” based on the reason that, what dominantly Pope refers here in his discussion is the ancient way of looking of “the relationship between faith and reason” as in St Thomas Aquinas, Plato and Aristotle’s atmosphere. See also FR, 1, 3. The questions concerning the existential problems like: human existence, continuity, etc. also belong to the fundamental desire of human to know.

⁷Second Council II, *The Pastoral Constitution of Gaudium et Spes, of the Church in the World*, art. 59.

⁸Bishop, John, "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> Alvin Plantinga is one of the thinker put in this group. See also, "Faith," by. James Swindal, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>, today's date (November 9, 2018) Email: swindalj@duq.edu Duquesne University U. S. A.

1, 2, 3), it is none other than an epistemological happening (consciousness: *cum*: together and *scire*: to know). Both the reasoning based on revelatory experiences (faith/belief) and the reasoning based on the reason is originated from the consciousness which is essentially and principally an epistemological event. Thus, the vitality of these two elements is due to the determining role of both in enabling the sustainability of human existence through the operation of consciousness.

2. The Autonomy, the Limits and the Interrelationship of the Two (Faith and Reason)

Even though he emphasizes on the essentiality of faith and reason from the outset of the document, he actually describes, as well as by the metaphor, the model of the interrelationship as like ‘two wings and aimed to remind the readers of the possibility of some epistemological challenges which might decline the meticulous rigor of the endeavors in seeking the truth, actually implies on this concept (FR, p.7). That weight does not just implicitly underline the key role of these two capacities as the two epistemological sources of human everyday living, it also implies on the interrelationship and the autonomy of the two capacities. Thus, the urgency of explaining this point is to show or to ascertain the philosophical foundations (FR, p.7, art.3, 9) of the interconnection and the autonomy these two capacities in its operation. That is to say, the pastoral reflection of Pope on the status of the relationship of these two capacities is not only a pastoral invitation but also stands on a philosophical basis or assumption which necessitates the clarity of their relation and autonomy.

The autonomy of the two capacities is philosophically determined by the typicality of their approach and comprehension to the reality. That, then, leads to the distinction of the produced or resulted paradigms or perspective. Besides the peculiarity of approaches determines the limits, resonance or the grasp of these two’s model of reasoning. Besides the inseparable connection of the two, there are also the points concerning the distinction between these two capacities. It is concerned with the approaches, methods or the operation or working of these capacities, the objective limits of the reach of the operation of these two and typicality of the methods of them both. The objective autonomy and irreducible connection of the two sources of knowledge is due to the fact that they operate (reasoning process) in the different approaches. Philosophy deals with the activity of reason while faith deals with the revelation, something that one can just accept with faith. The reasoning process which deals with the activity of reason deals purely with the reasonable approaches while in the context of faith, one can only approach through faith.

The “two wings metaphor” also explains the fundamental fact of the *parallelism* of FR in connection with the attempts of cognizing. Their parallelism basically describes, for one, the equal status of them two, though they are not equal or similar to one another. It is not just due to their equal position in supporting human to look for knowledge and certainty. It deals with the fact of the irreducibility of them to one and another. One cannot reduce the peculiarity or the typicality of rational approaches to merely “revelatory experiences.” Conversely, the doctrine of the Jesus as “the Son of God” cannot be directly rejected based on some philosophical approaches. The rational perspectives finally come up for one moment to their limit and they cannot go farther to say of something which is not supportable by empirical experiences. Under the light of faith, one cannot merely declare that philosophical paradigms find their answers in revelatory notions. Thus, the parallelism of them both explains the specification, uniqueness, particularity, typicality and the irreducible characteristics of their perspectives.

By picturing the connection of “faith and reason” as analogous to two wings (a bird or an airplane), Pope actually also designates the “parallelism” and “not-the equality” between these two sources of knowledge as previously said. The fact that the two are parallel means that the two elements of understanding have different characteristic of the way of investigation and orientation. They have the parallel status but different way to truth or certainty. The differentness of both is due to the way they approach reality and human experience. Pope’s statement of parallel status of these two areas of knowledge also implies on the irreducibility of them to one another. Avoiding the general assumption or views which subordinate and look down the status and the value of philosophical approaches to a mere instrument for an explanation of the revelation or faith, Pope, by using the metaphor of “two wings” Pope simply shows the reasonableness, validness and the objectivity of admitting the parallel relationship between the two. It is because, faith,

in fact, needs philosophical reasoning for its pastoral business whereas philosophy objectively do not require the intervention of revelation and faith as the corrector for its own reasoning and methodology. Any correction to philosophy is always a philosophical reasoning towards philosophical approach itself. As insisted by Vatican I Council, “both philosophy (reason) and faith (revelation) have the different truth which are exclusive and not identical, connected, and differentiated both by their sources and orientations (FR, 8, 9, 17).” The exclusivity and differences explains the irreducibility of these two epistemological sources towards each other.

The irreducibility of these two aspects points to the impossibility of reducing/replacing each of them to an interchangeable application or use. The reason is that, there is differentness in terms of the typicality of their approaches, sources, orientation, character and ways of reasoning.⁹ The typicality of the status of faith/revelation is located in the way people look at the status of “reality and the capability of human understanding itself.” For the Pope, beyond philosophical reasoning there is an area of reason or knowledge that can only be entered by revelation and faith. His philosophy and his investigations could not enter the territory. In the perspective of faith, this “area” is considered and viewed as a higher domain of its position compared to scientific and rational studies. This is a theological position based on faith and belief. From a philosophical perspective, philosophy always sees it as a region of reasoning in another or different ways of view and paradigm. Faith and revelation emphasize faith while philosophy in the consistency of its views, philosophy can only arrive at the data of the empirical experience and not move further in claiming something new and other. This is the limit of the capability of human reason. FR explains that, from the perspective of faith and revelation, the source of truth is faith of the revelation (FR, 7). FR also claims that, from this perspective, all the claims of understanding and knowledge altogether with all of its explanations are based on the doctrines of faith and revelation. That is to say, all the claims of knowledge and understanding has been tied to or based on some doctrines which one needs to just adhere. This is the epistemological or philosophical basis of the unceasing urgency, relevance and the significances of this discussion (the relationship between faith and reason) as John Paul II means. The collaborative and operative relationship between the two can be pictured as follows:

THE STATUS OF FAITH AND REASON						
HUMAN EXISTENCE	Revelatory Experience	Faith	Belief/Faith	Theology	Truth, Value & Meaning	The Fullness of Human Existence
	Consciousness					
	Non- Revelatory Experiences	Rationality	Philosophical Reasoning	Philosophy and Other Sciences		

The third point which one has to insist is the objective and reasonable limits of their approaches as formerly said. As previously said, the fundamental connection of the operation or approach of these two is located in the matters such as: human experiences as the source, starting point or and foundation. It also deals with the concept of truth and certainty as the shared orientation for the fullness of human living. The difference between these two deals with the matter of methods or approaches. The two of them approach, apply or interpret human experiences and the aim of human living in a distinctive perspective.

The capacity of reason enables the process or the operation of reasoning or the work of reason. It finally produces philosophical reasoning. The spiritual experience or revelation enables the operation of faith. The experience of

⁹Pope affirms the understanding of these two matters as the Council of Trent, First Vatican Council (in the Constitution of Dei Filius), and the Second Vatican Council Constitution of Dei Verbum.... There is a peculiar understanding of faith, beyond the notions peculiar to human reason, which, after all, by its very nature can find the Creator. That sense reveals the truth precisely based on the reality of God who reveals Himself. Truth is very sure, because God does not deceive, nor want to mislead (FR, 9).

revelation conditions the forming of faith. In this context, faith deals fundamentally with something that one can just accept through spiritual attitudes. The traces which can be shown as the evidences of the idea of limits of reason are still in the metaphor of two wings insisted by Pope as beforehand said. When he speaks of the relationship between them both as the relationship as two wings, he indirectly speaks of the typicality or the uniqueness of the approaches of them both. The typicality of them both can be referred to the use of reason and non-reason in their methods. It can be identified indirectly in Pope's statement when he speaks of them both as like two wings which lead one to reach truth. It implies their autonomy, their limits of their methods or approaches, their uniqueness and typicality. The evidence for that also can be seen in FR, 8, 9, 10, 13, 16 and 17 explains the differences but also the objective limits of their approaches.

In FR, Pope uses the idea of "truth" as the object of human desire because those objects stand finally as the foundations of one's life. As previously said several times, in the concrete experience, people always look for those matters (truth, knowledge, understanding and certainty) through rational reasoning and revelatory ideas. Factually, people always look for theoretical and conceptual means as the hold or grip for their everyday living. In their living, people naturally always stand on some convincing ideas and concepts as the means. In fact, they usually use two kinds of reasoning in their everyday living; the reasoning which is led by reason that leads to the rational way of thinking and the revelatory approaches which one receives through one's faith. These reliable concepts they finally use as the means to solve the everyday problems, to interpret their everyday experiences, to establish their future and to ascertain their existential happiness. This is the reason of the vitality/fundamentality of these two aspects which is due to the fact/reason that, the two – faith and reason – stand as the source and foundation of the activity of cognition. And, that becomes the reason why it becomes the essential element of the continuity of human existence.¹⁰ Thus, one could finally say that the epistemological role of the two capacities (FR,3) which operates or manifests through the reasoning typical to them both, finally leads to the fullness of human everyday existence as such.

Based on the experience of people using reason and faith-spiritual conviction for their daily life, how then people explain the collaborative relation between these two in their operation. The status of the relation consists of the inseparable interrelationship between the two of them, the typicality of their methods or approaches in assisting human being to obtain truth or certainty as formerly stated. In other words, the relationship between them deals with the inescapability of their interrelationship and autonomy. Concretely, the problem of the status of the relationship is concerned with the reasonable status of the objective autonomy, the irreducibility of one to another and also the fundamental relationship of both and the parallelism of the two (FR, 3,4,5 [p. 7]). Specifically, these points refer to the status of FR as the source of the epistemological operation for knowledge and understanding, the typicality of the methods, the limits of the reach, and the inseparability of the relationship between the two. As previously mentioned, the epistemological relationship between them is mainly in terms of the fact that the two of them function or operate as the two primordial sources of human everyday understanding and knowing.

The problem of 'thinking or knowing' is one of most fundamental and classical topics in the history of philosophy, specifically in the Western Philosophy. The classicalness and the fundamentality of this topic is not due only to the fact that the Western Philosophy, as it arose in classical Greek, dealt with the problem of understanding and knowing, it deals even primarily with the status of thinking itself as the determining element of human consciousness and even human existence.¹¹ In the primordial moment of human existence which is signified by human consciousness,

¹⁰As Heidegger says, "in his work, *Being and Time*, which says that "knowing" is the phenomenal character of *Dasein* or *Being-in-the-world*. That means that the status of these two is the determining aspect of human existence. Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarie and Edward Robinson, New Foreword by Taylor Carman (New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated: 1962), 87.

¹¹In this analysis, I consider that the activity of knowing, understanding, cognizing and reasoning, imagining, memorizing, etc. are the forms of thinking itself. These activities are the elements of consciousness. The activity of thinking itself is integral part and fundamental activity which signifies the operation of consciousness. G. Vesey and P. Foulkes, *Dictionary of Philosophy* (Glasgow: HarperCollins Publishers, 1990)...See "Consciousness." See also, Van Gulick, Robert, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring

that primordial event is an epistemological one because one deals with the consciousness of something (Consciousness means: *cum*: together and *scire*: to know of something, to be aware of something, etc.).¹² The reason of seeing the topic of ‘thinking’ as a fundamental issue is based on the reason or fact that, that topic inherently bases or always comes prior to any philosophical ideas whatsoever. Besides there are various philosophical approaches which deal with that topics with various perspectives in the contemporary era. Even, one has to say that, when one think of ‘consciousness’ as the most determining element of human existence, that, one knows through the activity or the functioning of thought or the operation of cognitive capacity.¹³ Or, one could say that that human existence (or being) must come prior to any act of thinking, but the condition for the possibility for human existence is the capability and the capacity of thinking (knowing) as Heidegger claims.¹⁴ That means that the capacity and the capability of cognizing is the determining aspect which enables the existence of human being. Without this capacity, human being or human existence is unthinkable or non-assumable. The activity of knowing as such then is the condition for the possibility of human existence and its continuity.

15

Not only in the field of philosophical discourses, the topic of thinking - specifically concerning its value, significance and status - has also been one of the topics of the grappling of the church in the history (FR, 2, 6). It is due to the fact that, the activity of mission of the church fundamentally is concerned with the problem of understanding, or of how the proclamation of the truth of faith is understood and comprehended cognitively by the listeners of the faithful. The idea is that the matter that condition one to accept something with cognitive agreement is the capacity of intelligibility, and that matter deals with or is concerned with the cognitive tools of human being. The concern of the church towards this topic actually has been since Hellenistic and Patristic period¹⁶ up to now. It is because the historical interaction between the mission of the church and the classical wisdom (the problem of intelligibility) is traced since or found in the historical conversation of Saint Paul with the Athens, as narrated in the Act (Gospel). This model can be referred as an explicit instance of that encounter. That encounter lasts until recent time, and the most celebrated discussion of these topics mostly referred is the discussion of Ratzinger (the former Pope) and the famous philosopher, Jürgen Habermas.¹⁷ This discussion is considered as important is due to that reason that, in this discussion it comes out a lot of perspectives and new challenges which deals with the problem of ‘thinking’ (and its relationship with the topic of faith/religion) in the most recent times as observed and revealed by these two thinkers. FR continues to show the primordial and historical search for truth, meaning and effort for understanding of the world and human life itself. It can

2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>.

¹²It can be referred to the critics of Edmund Husserl to the Descartes’ *Cogito* (Subjectivity) in which Husserl claims that the fundamental character of “consciousness” is always a consciousness of something. The *Cogito* is never empty.

¹³The term ‘consciousness’ is literally formed by the word Latin; *cum* which means ‘together’ or ‘with’ and *scire* which means ‘to know’, ‘to understand’ and to cognize’, etc That means in the most primordial moment of the operation of consciousness, it is none other than an act of cognition, an epistemological happening.

¹⁴Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarie and Edward Robinson, foreword by Taylor Carman (New York: Harper & Row Publishers. Inc., 1962), 86-87.

¹⁵Some could be here mentioned: Tertullian, etc. those who consider philosophical reasoning as something which comes from the pagan world. That is why that approach is dangerous to Christian faith.

¹⁶Some could be mentioned here: Angelo Scola, “The Cultural Dimensions and Implications of the Encyclical *Fides et Ratio*: 1-13; Avery Dulles S.J. *Faith and Reason: From Vatican I to John Paul II*, 1992-208; Alvin Platinga; *Philosopher’s Respond to Pope John Paul II’s Encyclical Letter of Fides et Ratio*, 1-13.

¹⁷Florian Schuller, *The Dialectics of Secularization*, Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas, *Dialektik der Saekularisierung* (Freiburg: Verlag Herder Freiburg-Libreria Editric Vaticana, 2005).

be seen through the elaborations in two paragraphs of art. 1 in FR (FR,1). It is said here that, the phenomena of human' searching for truth, life-meaning and self-knowledge is integral part of the history of the culture of people in East and West. FR shows that the fundamental desire for truth, certainty, and self-knowledge is a primordial, historical and fundamental activity of human in whatever place and moment. Even, for Pope, the Church herself is integral part of those primordial, historical and fundamental attempts for truth and certainty (FR, 2).

In everyday living, in any acts of living, people are always concerned with the epistemological sources as foundation and operator of their understanding, knowing and belief. That finally determines deeply their living. Aside from that argument, the essentiality of the status of the two for human cognitive activity, and specifically in relation to their inherent and unbreakable relation, it is due to the fact, as formerly analyzed, is located in the most primordial moment or event of human consciousness as such. In every event of consciousness or people being aware of something, that event is the event is an epistemological event because it factually happens in that event is the event of being aware of something in the mind based on the operation of thinking and believing. In this primordial event, it happens there is the operation of the thinking and apprehending something through belief which is beyond or outside of reason. Then, one has to say further that, the tie or bind to human experience is based on the fact that the work of these two capacities always deals with, start from, dwell closely with, and treat and consider experience as the starting point, foundation for their effort to search or seek for truth/certainty/knowledge/understanding and the fullness of human existence as the orientation and the aim of the functioning and operation of them both. That is to say that, the metaphor of two wings also explains the inseparable connection of these two capacities which deals with the relationship between these two which is mainly in terms of the tie of the operation of these two capacities to human living. For one, the two of them are concerned with human, specifically the effort of understanding and knowing. And, secondly, the two of them help one to search for certainty or truth. And, that fact is due to the fundamental need for living and survival. But, one has to say further that, the tie between them also is due to the reason that they both deal with human experiences as the sources. Human experiences are the sources of all the process of cognition both in the field of revelation and rational approaches. One can only think of or look for knowledge, truth and certainty started from one's daily experiences and one can only receive faith through revelation based on the experiential expressions. The essential connection of the two – in terms of – starting point is due to the two of them use or begin with the same starting point which is reality or human experience whatever it be. In terms of 'orientation, purpose and aim,' it deals with the search for truth, certainty, and human living.

3. The Status of Experience, Reason and Truth as the Epistemological Paradigms in FR

The discussion concerning the fundamentality of the status of FR and the epistemological relationship between the two, finally, leads to ideas like the status of experience as the foundations and starting point of the thinking or reasoning process, the status of reason, the idea of belief (faith), and the concept of truth as such. As previously said, these ideas appear many times in Pope's reflections and these ideas are integral part of epistemological discussion. Besides the idea experience is perceived as the starting point of the whole activity of thinking and reasoning as formerly stated, the idea of 'experience' as such is always related to human experiences. Pope indirectly implies on it in FR, 2 when he speaks of the history of human being that determines them to think of their existence. And, the idea of experience as such can be related directly with the conversation on the topic of human existence. It is because to think of human experience is to none other than the conversation of what people live, think, do, practice and believe in their everyday living.

Of reason, it has been previously discussed. One thing that could be added here is that, in FR, reason is seen as one of the epistemological capacity which enables the activity of cognition. It also starts from experience or it bases its activity from human experience. Even though, like spiritual or revelatory experience which bases on experience, it has its own methods in processing human understanding. Reason is the natural capacity which plays its own methods in establishing human knowledge. FR recognizes and admits the capability and the peculiarity of rational process. FR uses several terms to show its admittance and recognition on the status of reason and its work (FR, 1, 3, 4, 5, 8). Of 'truth', for FR, truth is reached by the operation of the two capacities, faith and reason. The two of them process the data they receive from experience and process that data to become truth. These truths then stand and serve as the conceptual

foundations for one's life. Besides the working of these two capacities it also helps people to find meaning and values from what they actually experience. That means that, the content of knowledge or understanding does not just aid one to solve the problem of life in the sense of practicality but it also functions to help people to find some meanings and view of life. Truth is concerned with the technical or instrument solution which one look for, or just simply values, meanings or some conceptual paradigms which help one to articulate his or her living meaningfully.

4. Epistemological Challenges

As previously said, the fundamental reason of continuously discussing this topic is due to the primordial fact that in everyday living people deal with the effort of understanding and knowing for their living and survival, the second epistemological topics which stands behind Pope's theological reflection of this topic is the reminder or the invitation to avoid the irresponsibility and immaturity in the process of understanding and knowing (FR, 5). These two matters are the challenges or temptations in all the effort of understanding and knowing.¹⁸ It is concerned with the methodological un-seriousness, rigorous-less-ness of the process. Specifically, some epistemological challenges which one could analyze from this context, namely, 1) as previously mentioned the possibility of returning to the traditional ways of understanding the relationship between faith and reason. It is concerned with the attitude of reducing the status and the role of philosophical reasoning or approach as just simply a merely pagan, not important, and simultaneously the overemphasis on the status of faith. That is the problem because it tends to become fideism as Pope observes in the past. On the other hand, the negligence of reason involves the theological or revelatory experience as an object or area which has to be admitted.

Besides, the un-seriousness and rigorous-less-ness in its own methodology, exclusiveness, absoluteness any approaches as warned by Pope in FR itself. Pope himself mentions some challenges which will be encountered in developing philosophical reasoning: 1) uncritical attitudes (FR, 55), pragmatic standard (FR, 5), un-seriousness of searching for truth (FR, 5), skepticism and agnosticism (FR, 5), minimalistic attitude (FR, 5), fideism (55, par 3), eclectics (FR, 86), historicism (FR, 87), scientism (FR, 88), pragmatism (FR, 89), nihilism (FR, 90). The uncritical attitude becomes one of the epistemological problems is due to the reason that this attitude fundamentally shows the methodological or methodic meticulousness of the philosophical or epistemological approach as such. Pope believes that this attitude is the root of the problem of the collaborative relationship of FR as such. He is sure that the careful and strict thoroughness of the executing or applying of the methodic requirements will finally lead to the necessity of the concerted relationship as such between these two capacities in their operations. 'Pragmatic standard' as mentioned means that often the effort of understanding and knowing is reduced merely for the reason of affectivity and efficiency. One has to know something in order for some practical and effective function. This is considered as a problem because the effort of knowing and understanding is reduced simply to the business of practicality, technicality, functional and utility. Of 'skepticism and agnosticism' as such can be explained as follows. Skepticism points to the attitude of not trusting the capability of reason itself.

5. Epistemological Habits or Virtues

¹⁸As said in FR that this Letter is aimed to reflect the activity of human reason due in the contemporary era, the efforts of searching for truth is increasingly neglected (FR, 5). Pope issued this Encyclical to invite the bishops, theologians, philosophers and researchers to search for truth (6). As ever said in *Veritatis Splendor*, the issuance of this Letter also is due to the discrepancies or distortions and rejections of some Catholic doctrines (6). He also issues this Letter with expectation to have back (to regain) faith and philosophy in harmonious relationship without loss their respective autonomy (48).

Due to those potential challenges, the emphasis on the fundamentality of FR, the objective and rationality of the collaborative relation between them logically implies and recommends some epistemological virtues (habits) that one may think and live so that the possibility to find out the convincing hold for one's everyday living one could be obtained. The essentiality, irreducible status, the connection and the parallel status of faith and reason imply on or entail some perspectives that one has to think. Those implications logically are concerned with something that one has to do with thinking and practicing (living). Those paradigms are related with the concept of habit or virtues. By habit or virtue, it is understood as something that one has to repeatedly do with perseverance, constancy, seriousness and with the vivaciousness in terms of the spirit and commitment. By virtue or habit, I mean the practice, constant and continuous process which one may do for a particular or specific ideal. It is said as habit because it deals with activity which one has to constantly practice, do and live. Or it is said as virtue because it connects with the custom, practices, and activities which underline constancy, perseverance, continuousness, and the involvement of the entire self in living or practicing it. It does not set aside the conscious dimension but integrate the consciousness and rationality in living it. That means that the idea of habit or virtue itself underlines the consciousness (conscious process), practice, paradigm of thinking, constancy and perseverance, the engagement of all the elements of human's capacity/faculties (senses, reason, etc.). That deals with the regularity, repetition, consciousness, forcefulness and vivaciousness in relationship with the process of living or practicing it. By habit, this article means the spirit of perseverance; constancy, continuousness, and something that one needs to do repeatedly but not mechanistically or automatically but rather involve the understanding and knowledge about what one has to live and practice habitually. Thus, based on the account and understanding of the meaning of habit or virtue, one may think of some epistemological habits which can be directly analyzed from the previous accounts; the status of the relationship between faith and reason. That means that the elaboration of the status of the connection between faith and reason does not only explain the reasonable positions, relationship and the essentialness of them to each other. It also implies directly some philosophical attitudes which one has to think, consider and live. That deals with the spirit, habit, and attitude which one has to do in relation with the appreciation, recognition, the way to think and the way to treat. That is to say that, one has to objectively and reasonably admit, recognize and appreciate reasonably of both their status as parallel, irreducible to each other, the connection of them both. The two of them must be treated objectively based on their perspective without subordinating, humiliating and reducing them. Thus, one has to objectively acknowledge the peculiarity, uniqueness and the typicality of both fairly. Those habits then are *first*, the appreciation and admittance of the peculiarity-autonomy-values, limit, the irreducibility and irreplaceability of both, and the inseparable interrelationship of one and another, the establishment of the spirit of perseverance of establishing the philosophical reasoning, and the living of the spirit or the habit of critical thinking and dialogues. These are the direct implications of the insistences and some challenges previously explained. *Second*, this study also finds that behind the discussion on these two cognitive sources, there are some epistemological matters which plays their role in Pope's efforts to re-interpret the relation the two: the natural and existential desire for certainty, the limits of understanding and the irreducible and the irreplaceable peculiarity/typicality of revelatory matters. Those habits or virtues are the spirit of perseverance and seriousness of developing the effort of knowing and understanding in all of its forms. It simply means to be serious with the effort of knowing or passion for the curiosity. The openness toward the typicality and the objective limits of their methods, approaches and fields. The spirit of discourses, spirit of dialogues, spirit of critical thinking, logical and reasonable thinking also become the points which one needs to think.

The *second* epistemological habit is the appreciation of the status of knowledge, understanding, certainty and truth. The admittance objectively the values and the status of rational approaches and the revelatory ideas are concerned with the certainty and truth. They are fundamentally connected to human effort of understanding, knowing, living and the need for survival. As formerly said, the orientation or the purpose of any act of knowing or understanding is not for knowledge itself. The efforts of understanding are aimed to look for certainty. The certainty itself finally stands as the foundations, sources, and basis for living. People need naturally some conceptual means as the foundation for solving their problems, interpreting their everyday experiences, discovering meaning and understanding, and setting up their future. In everyday living, people use the reasonable and spiritual approaches that help them to solve their problems, to discover values and meaning of their experiences and to set their future and safety. That is to say that, the previous analysis actually has explained or implied on something that one has to live, understand and practice concerning the connection between faith and reason itself. Those stresses are concerned with the acknowledgement of the importance

of those two capacities as autonomous one and another, peculiar and correlative to each other, irreducible, having the specific or particular approach to their sources.

The *third*, from the outset, specifically from the very statement, when Pope speaks of the two wings metaphors, that emphasis also implies an implication which one has to think and do. This article finds that, that statement implies on an invitation, a call and an urgency of living or practicing an epistemological habit or virtue. That virtue or habit deals with the key role of these two primordial capacities. And, that virtue is none other than an invitation to be serious in developing the effort of critical thinking, philosophical investigation, rigorosity in thinking and scientific research. The *fourth* habit which one could consider in this matter is the spirit of knowing. As emphasized by Aristotle in his *Metaphysics* and also mentioned by the Pope, man by nature has desire to know.¹⁹ This primordial fact in itself implies also a virtue which one has to think, the spirit of developing the effort of knowing and understanding. Knowing and understanding is the fundamental propensity of human being as Heidegger claims that it is the essential character of *Dasein* because the capability to know determine the uniqueness of human to another things or human being.²⁰ The necessity of developing this aspect is also caused by the existential fact that, as previously mentioned, the basic human tendency to always seek the truth or certainty in order to get the meaning of life and effort to survive. This epistemological basic tendency is said to be aimed at 'self-knowledge.'²¹ For Pope/FR, the fundamental or primordial aim of the efforts of understanding and knowing purports on the need of understanding and knowing one's own everyday experiences and life. From that assertion, it would be argued that epistemological efforts have historically been the existential project of mankind. In other words, there is a natural human longing to seek and understand the meaning of self and life more deeply. It is realized by the Pope that, in the primordial efforts of epistemological nuance, man is actually driven to a point where man realizes that the seriousness of his efforts to understand reality and the world, instead he was sent to know him and things related to him. In other words, the more he seeks to understand and know the reality outside himself, at the same time, he gets to know himself. In other words, epistemological efforts are fundamentally helpful in the existential self-assertion of the existent. In fact, its own epistemological efforts help sustain its ontological intimacy with its own reality or world environment.

6. Human Existence: Continuity, Meaning and Values of Living

The necessity of discussing constantly the relationship between faith and reason, finally, is not due only on the contemporary fact of the rise of the religions as an empirical fact as Habermas says or the rise and the development of the radicalism using religious arguments. It is more on the reason that, Pope stands on the three philosophical foundations which become the three fundamental areas of human everyday living which people deal with. These foundations fundamentally are concerned with the continuity of human existence. It starts from the everyday living (human existence) and it aims at the fullness of human existence. As previously said, FR begins with a metaphorical declaration/claim of the status, the essentiality, autonomy and the connection between these two fundamental sources of human cognitive activities, that is, faith and reason, is like 'two wings in which the human soul leads to the truth.' By using the metaphors, FR/Pope actually speaks of the fundamentality of these two elements of human cognitive capacity. This position is symbolically or metaphorically pictured by the two wings of the *same* "owner of the two wings." The "tie or the bind of these two parallel wings to their owner explain the fundamental connection and inseparableness of these two epistemological sources for the sake of truth. Meaning to say, the essentiality of them is due to their fundamental role for human's search for truth itself. The fundamental need for truth finally leads to the fullness of human

¹⁹Aristotle, *Metaphysics*, translated with Introduction by Hugh Lawson-Tancred, (London: Penguin Group, 1998), hlm. I, 1.980a.

²⁰Martin Heidegger, *Being and Time*, hlm. 86-87.

²¹ The concept of "to recognize yourself" warning carved at the gate of the temple in Delfi, as a testimony to the basic truth, which should serve as the minimal criterion by those who seek to exclude themselves from the rest of the created realms as "men" As those who recognize themselves.

existence. The experience or the need for the fullness of existence refers to its continuity, existential happiness, values and the meaning of life rooted on everyday experiences, existential security and the everyday need for cognitive business and practicality.

Conclusion

The novelty of Pope's way of looking at or understanding the relationship between faith and reason refers to the emphasis of the parallelism, fundamentality, autonomy, fundamental relationship and irreducibility of the status of these two epistemological institutions. That is to say, although that document talks and appears on the surface more in/as theological/pastoral formulation and orientation, there stands the reasonableness or objectivity of both the essentialness of one and another, the interrelationship of them both, the parallelism, and the irreducibility of them both. The reasonableness of the relationship between the two concerned with their inseparable interrelatedness, the irreducibility and their autonomy, the parallelism and the essentiality of them both as previously mentioned.

The highlighting on the fundamentality of the aspect of knowing and understanding for human existence appears from the outset of FR. That emphasis appears gaudily when Pope commences the entirety of his reflection of the model/picture of the status and the relationship between FR by proposing the metaphor of "two wings" as the means for his account. To make his readers easily understand the main idea of his Encyclical, Pope describes the relationship between faith and reason using that picture (FR, 7). The weight on the fundamentality of these two primordial capacities of cognition appears richly through Pope's epistemological metaphor of "two wings" as when he weighs on the spirit of constantly re-discussing the status of the relationship between faith and reason as two primordial sources of human knowledge. The determining aspect of human existence is human consciousness itself which is fundamentally concerned with the matter of knowledge or understanding. That is to say, the fundamental moment or event of consciousness is the epistemological happening, or an epistemological activity. That is to say that, behind His emphasis on the model of their interrelationship, there stands the idea of the fundamentality of these two sources or capacities of human everyday cognition. It means that behind that symbolical depiction of the connection of both, there appears the insistence of the determining status of them both as determining capacities which enable people undergo or live their everyday living. It is because, objectively, in everyday living, there are some problems of human living which one can only be solved using reason, and, there are also some problems of human living which one understands through what one believes beyond his/her capacity of reasoning. And, these two ways of living determine and help people to live. These two primordial capacities of human cognitive activity play a determining role for human everyday existence.

Cited Works:

- Aristotle, *The Metaphysics*, translated with Introduction by Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin Group, 1998.
- Bishop, John, "Faith", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/faith/> Alvin Platinga is one of the thinker put in this group. See also, "Faith," by James Swindal, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/>, today's date (November 9, 2018) Email: swindalj@duq.edu Duquesne University U. S. A.

- Dulles, Avery Cardinal "Faith and Reason: From Vatican I to John Paul II," hlm. 193-94. www.vatican.va/.../cfaith/.../rcon_cfaith_doc_20100429_levada-new-apologetics_e... 29 April 2010. Diunduh pada tanggal 27 Juni 2018.
- Foulkes, P & G. Vesey, *Dictionary of Philosophy* (Glasgow: HarperCollins Publishers, 1990)...See "Consciousness." See also, Van Gulick, Robert, "Consciousness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/>>.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, New Foreword by Taylor Carman. New York: Harper & Row, Publishers, Incorporated, 1962.
- Leu Ehaq, Timoteus Ata, *Irreducibility, Probabilistic Knowledge and Everyday Epistemology: A Study on Hume's Theory of Knowledge*. MA Thesis. Ateneo de Manila University: 2016.
- Schuller, Florian (ed.), *The Dialectics of Secularization*, Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI) and Jurgen Habermas, *Dialektik der Saekularisierung* (Freiburg: Verlag Herder Freiburg-Libreria Editric Vaticana, 2005) Florian Schuller (Ed.), Third Edition. Translated from German Text to English Version by Brian McNeil, C.R.V *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, (San Fransisco: Ignatius Press, 2005). Translated into Indonesia language by Hari Susanto SJ. *Iman Melawan Nalar: Perdebatan Joseph Ratzinger Melawan Jurgen Habermas*, Giancarlo Bosetti (Ed.) (Yogyakarta: Kanisius, 2009).
- Platinga, Alvin. *Philosopher's Respond to Pope John Paul II's Encyclical Letter of Fides et Ratio*, 1-13.
- Schonmetzer dan Denzinger (Eds), Konstitusi Dogmatik Dei Filius de Fide Catholica, 24 April 1870 dalam *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum (Kumpulan Ajaran Gereja Mengenai Iman dan Moral)*, Edisi ke-32, Herder: 1963.
- Dokumen Konsili Vatikan II*, diterjemahkan oleh Robert Hardawiryana, SJ, Jakarta: Dokumentasi dan Penerangan KWI, Obor, 1993.
- Scola, Angelo "The Cultural Dimensions and Implications of the Encyclical *Fides et Ratio*."

I. Ketentuan Umum

1. Artikel merupakan karya asli dari hasil penelitian dan pemikiran teologi dan filsafat dan belum pernah dipublikasikan di media lain.
2. Isi artikel sepenuhnya tanggung jawab penulis.
3. Artikel menggunakan bahasa Indonesia atau bahasa Inggris.
4. Panjang artikel 10-12 halaman atau 3000-4000 kata (tidak termasuk daftar pustaka) dengan spasi 1,5, jenis huruf Times New Roman, ukuran 12, ukuran kertas A4.
5. Artikel dikirim dalam bentuk print-out dan soft copy (jenis document .doc –Microsoft Word) paling lambat 2 bulan sebelum terbit (April dan Oktober). Alamat kirim: Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon, Jl. Pakatora Pohon Mangga, Kole-kole Pante, RT 001/RW 06 – Poka Rumah Tiga,
E-Mail : fides_ratio@yahoo.com.
6. Penulis wajib mengirimkan biodata.

II. Ketentuan Khusus

1. Referensi dan informasi lainnya dituliskan sebagai *footnotes*, sebagai berikut: Nama lengkap, judul buku ditulis *italic* atau judul artikel ditulis diantara tanda kutip, halaman. Robert Hardiwiriyana, *Spiritualitas Imam Diosesan Melayani Gereja di Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 36.
2. Gambar, bagan dan foto: dilengkapi dengan judul/keterangan gambar/bagan.
3. Ketentuan daftar pustaka:
 - a. Dari sumber buku: nama keluarga, nama depan. Judul (cetak miring), edisi (jika ada), nama kota: penerbit, tahun terbit. Contoh: Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta: Kanisius, 1980.
 - b. Dari sumber jurnal: nama penulis. Judul artikel (dalam dua tanda kutip), nama jurnal (dicetak miring). volume. nomor. Halaman.
 - c. Dari sumber selain buku dan jurnal: nama penulis. Judul (dicetak miring). Jenis sumber. Nama kota: penerbit, tahun.
 - d. Dari sumber internet.

III. Format Artikel

1. Judul: dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris.
2. Nama penulis: tanpa gelar.
3. Abstrak: 1 alinea dalam bahasa Indonesia atau bahasa Inggris. Abstrak berisi seputar gagasan-gagasan dasar, temuan-temuan penting dan kontribusi karangan.
4. Kata-kata kunci: terdiri dari 3 – 6 kata, yang merupakan gagasan dasar dalam artikel.
5. Pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penulisan, metode penelitian.
6. Pembahasan: yang dapat terdiri dari beberapa bab.
7. Penutup: berisi kesimpulan dan rekomendasi
8. Daftar pustaka: memuat referensi yang diurutkan secara alfabetis. Nama belakang penulis dituliskan terlebih dahulu.

