

Submitted: 25 April 2023	Accepted: 6 Juni 2023	Published: 2 Maret 2024
--------------------------	-----------------------	-------------------------

Trauma dan Penerimaan Luka: Pendampingan Pastoral atas Realitas Traumatis yang Tidak Dapat Diperdamaikan

Mangara Pakpahan

Sekolah Tinggi Filsafat Theologi (STFT) Jakarta

mangaraparsaulianpakpahan@gmail.com

Abstract

Can emotional wounds heal? Pastoral theories generally have shown that it is possible to engage the complexity of emotional wounds problem. Some of it can be found in Clebsch and Jaekle's pastoral functions and in crisis intervention methodology that presents the achievable result of responding to the counselee's emotional wounds. However, what about the wounds that remain? Drawing from the author's accompanying research on the traumatic reality wounds that remain irreconcilable, the author offers a new way of pastoral care that responds to these wounds that remain. The posture of accepting the wounds that remain as a way of healing, would be central here. By using qualitative research methods, the author presents the ABCA crisis intervention method as a way of pastoral care that includes this posture as a way of healing. This method is relevant in that it answers the problem of the remaining wound through inviting the counselee to remember their past, reaffirming their present, and reauthoring their future as a way of healing.

Keywords: *accepting wound; counseling; crisis intervention method; pastoral care; trauma*

Abstrak

Apakah luka batin bisa sembuh? Teori-teori pastoral secara umum mengatakan bahwa kompleksitas permasalahan terkait luka batin dapat dijawab. Beberapa di antaranya dapat ditemukan dalam fungsi-fungsi pastoral menurut Clebsch dan Jaekle dan metodologi intervensi krisis yang memperlihatkan tercapainya kesembuhan dalam merespons luka batin konseli. Akan tetapi, bagaimana dengan luka yang tidak hilang? Berangkat dari penelitian dampingan penulis atas luka traumatis yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan, penulis menawarkan sebuah cara baru pendampingan pastoral dalam merespons luka batin yang tidak hilang. Sikap penerimaan realitas luka yang masih ada sebagai wujud kesembuhan, menjadi penting dibahas. Dengan menggunakan metode penelitian kualitatif, penulis menawarkan metode intervensi krisis ABCA sebagai bentuk pendampingan pastoral yang mengikutsertakan sikap menerima tersebut sebagai bentuk kesembuhan. Metode ini menjadi relevan karena ia menjawab permasalahan realitas luka yang tidak dapat diperdamaikan tersebut dengan mengajak konseli untuk mengingat kembali pada masa lalunya, menegaskan kembali pada masa kininya, dan menarasikannya untuk masa depan sebagai wujud kesembuhannya.

Kata Kunci: konseling; metode intervensi krisis; pendampingan pastoral; penerimaan luka; trauma

PENDAHULUAN

Apakah luka batin dapat sembuh? Pertanyaan ini menimbulkan jawaban yang beragam. Werner R.A. Klän, misalnya, menegaskan pentingnya menyadari dan membuka diri terhadap kehadiran Allah bagi setiap manusia yang terluka dan mengalami pengalaman traumatis agar mereka dapat menjadi sembuh dan luka mereka dapat menjadi pulih.¹ Oleh karena itu, secara pastoral, Klän mengedepankan pemberitaan tentang penghiburan ilahi ketika Allah berjanji untuk berada bersama kita di dalam Kristus di tengah-tengah penderitaan kita.² Terdapat tendensi pentingnya religiositas di dalam mencapai kesembuhan bagi para penyintas trauma yang ditekankan oleh Klän di sini. Pertanyaannya kemudian, apakah peran pendampingan gereja sudah sepenuhnya mendukung para penyintas trauma dalam membangun kedekatan dengan Allah? Marcia Webb, melalui survei yang ia lakukan, menyatakan bahwa muncul kesulitan organisasi-organisasi religius (gereja) dalam memahami kompleksitas luka yang ma-

sih ada pada tiap-tiap orang. Webb menemukan, bahwa meskipun gereja kerap memberikan interaksi yang positif terhadap mereka yang mengalami luka yang tidak kunjung hilang, permasalahan ini masih semata-mata dilihat sebagai efek dosa.³

Kompleksitas permasalahan terkait luka yang masih ada menjadi sorotan penulis di sini. Dalam tulisan ini, akan dibahas bagaimana pendampingan pastoral dapat menghadapi problem ini. Umumnya, pendampingan pastoral bertujuan meraih hasil yang positif dari pertemuan konselor dan konseli. Hasil yang positif itu dapat diterjemahkan sebagai hubungan yang dapat diperbaiki, penerimaan akan realitas-realitas tertentu, dan kondisi batin yang lebih baik secara umum. Lebih jauh, Howard John Clinebell menandakan bahwa konseling pastoral menjadi alat pembaruan melalui pendamaian, yang membantu penyembuhan keterasingan konseli dari diri sendiri, dari orang lain, dan dari hubungannya dengan Allah yang memberikan kegairahan dan pertumbuhan.⁴

¹ Werner R.A. Klän, “‘He Heals the Brokenhearted and Binds up Their Wounds’ (Ps 147:3): Perspectives on Pastoral Care,” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 74, no. 4 (2018): 1–10, <https://doi.org/10.4102/HTS.V74I4.5116>.

² Klän.

³ Marcia Webb, “Toward a Theology of Mental Illness,” *Journal of Religion, Disability & Health* 16, no. 1 (January 2012): 49–73, <https://doi.org/10.1080/15228967.2012.645608>; Realitas yang Webb tunjukkan menjadi penting karena pengalaman

traumatis memiliki hubungan erat dengan masalah kesehatan mental. Lihat, Bagmi Das, “Mental Health Trauma Treatment within the Current Mediterranean Refugee Crisis,” *International Journal for the Advancement of Counselling* 41, no. 4 (December 1, 2019): 481–91, <https://doi.org/10.1007/S10447-018-9362-Y/METRICS>.

⁴ Howard John Clinebell and Bridget Clare McKeever, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for the Ministry of Healing*

Pada saat yang sama, kesembuhan juga menjadi tujuan yang sangat penting di setiap mengakhiri pendampingan. Akan tetapi, yang menjadi pertanyaannya adalah apakah semua kasus luka konseli menjamin kesembuhannya di setiap pendampingan?⁵ Berangkat dari pengalaman pendampingan penulis, setelah berupaya memerankan diri sebagai figur konselor pastoral, ternyata tidak semua kasus luka batin yang dialami konseli mengalami kesembuhan. Penulis menemukan, RM (nama samaran) masih mengalami pengalaman traumatis yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan sekalipun teori atas fungsi pastoral dan metodologi intervensi krisis telah diterapkan.⁶

Kompleksitas permasalahan luka batin yang tidak kunjung hilang dan tidak dapat diperdamaikan ini menuntut hadirnya sebuah cara baru di dalam pendampingan pastoral, yang membuka kemungkinan-kemungkinan lain dari alur yang telah dipaparkan di atas. Gagasan Shelly Rambo dalam teologi trauma menjadi menarik untuk diulas, sebab ia melihat trauma secara teolo-

gis sebagai “*suffering that remains*” (penderitaan yang menetap); “*suffering that does not go away*” (penderitaan yang tak kunjung pergi).⁷ Berbeda dari metodologi pastoral yang umum, Rambo mengartikulasikan dengan cermat kritiknya terhadap diskursus teologi pastoral ketika fenomena trauma muncul justru memperlihatkan penderitaan yang berada di luar kategori yang selama ini dikenal, diterima, dan direspons oleh teologi pastoral. Melalui usulannya, ia menyajikan sebuah jalan lain dalam merespons luka, sebuah jalan yang berakhir pada penerimaan atas luka yang masih ada, luka yang tidak kunjung pergi.⁸ Untuk itu, secara pastoral, Rambo menekankan bahwa penerimaan realitas traumatis yang masih ada pada seseorang merupakan wujud kesembuhannya. Pertanyaannya lagi, dan inilah pertanyaan yang penulis soroti dalam tulisan ini, yaitu bagaimana teologi pastoral merespons luka konseli yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan?

Tulisan ini hendak mengkaji kemungkinan pendampingan pastoral lain dalam merespons luka batin yang tidak kun-

and Growth, ed. Bridget Clare McKeever (Nashville: Abingdon Press, 2011), 17-18.

⁵ Di Indonesia, studi tentang pendampingan pastoral yang memperhadapkan dirinya dengan luka yang tidak kunjung hilang dapat ditelusuri sejauh Indah Sriulina dalam Indah Sriulina, “Pendampingan Pastoral Yang Memberdayakan Penyintas Sinabung Yang Mengalami Trauma,” *Indonesian Journal of Theology* 4, no. 2 (December 30, 2016): 194–214, <https://doi.org/10.46567/IJT.V4I2.40>.

⁶ Mangara Pakpahan, “Pendampingan Pastoral Terhadap Perempuan Korban KDRT Di HKBP” (STT Cipanas, 2020), 13-22.

⁷ Shelly Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010), 15, 22.; Shelly Rambo, “Spirit and Trauma,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 69, no. 1 (December 18, 2014): 7–19, <https://doi.org/10.1177/0020964314552625>.

⁸ Rambo, “Spirit and Trauma.”

jung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan dengan memperhatikan penerimaan realitas traumatis dalam teologi trauma. Sepanjang tulisan ini, kata luka dan luka batin akan secara bergantian sering digunakan untuk merujuk kepada luka yang terletak dalam jiwa. Di atas, kita telah melihat dua kutub pemikiran dalam mendekati problem luka ini. Teologi pastoral kerap menekankan pencapaian hasil positif (kesembuhan), sementara itu, teologi trauma menekankan penerimaan atas realitas negatif (luka). Dalam tulisan ini, akan dipaparkan bahwa keduanya punya keterbatasannya masing-masing. Tulisan ini berargumen bahwa pendampingan pastoral atas penerimaan realitas traumatis yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan konseli merupakan wujud kesembuhannya.

METODE PENELITIAN

Penulis menggunakan metode penelitian deksripsi dengan pendekatan studi kepustakaan (*library research*) untuk mengumpulkan teori-teori yang berkaitan dengan judul artikel ini. Berbekal teori yang dikumpulkan, penelitian diarahkan untuk menemukan rumusan masalah penelitian yang tepat, kerangka kerja, dan memunculkan temuan penelitian yang baru.⁹ Sumber-sum-

ber referensi yang digunakan dalam tulisan ini adalah buku, jurnal penelitian, tesis, dan menarasikan ulang hasil penelitian wawancara yang mendalam pada tulisan sebelumnya.

Tulisan ini pertama-tama dimulai dengan membahas secara kritis tentang bagaimana pendampingan pastoral yang cenderung memperlihatkan penyembuhan secara positif dari konseli. Secara khusus, bagian ini akan berfokus pada tujuan fungsi pastoral dan konseling krisis yang ditawarkan oleh H. Norman Wright, David K. Switzer, dan Howard Stone, dikarenakan urgensi yang ditekankan oleh ketiga metode tersebut. Kemudian, tulisan ini akan memaparkan pemikiran Shelly Rambo terkait dengan trauma dan realitas luka yang masih ada. Perhatian khusus akan diberikan kepada konsep *the middle Spirit*, serta bagaimana gagasan ini juga masih punya kelemahan yang penting untuk disoroti. Selanjutnya, tulisan ini akan memberikan analisis kritis-komparatif terhadap dua kutub pemikiran di atas, sebelum pada akhirnya sampai kepada tawaran konstruktif penulis berdasarkan kalimat tesis.

Penulis memperlihatkan pemikiran-pemikiran yang akan berdialog dalam tulisan ini yang berputar pada teologi pastoral

⁹ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (Los Angeles: SAGE, 2018), 36-37.

atas fungsi-fungsinya dan metodologi intervensi krisis dengan studi trauma atas penerimaan luka sebagai wujud kesembuhan. Setelah mendialogkan keduanya, penulis menawarkan metode intervensi krisis ABCA sebagai model pendampingan pastoral yang relevan juga dapat merespons luka konseli yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan sebagai wujud kesembuhannya. Metode ABCA terdiri atas empat tahapan, yaitu: yang pertama, A = *Achieve contact with the client* (mencapai hubungan dengan pribadi konseli). Yang kedua, B = *Boil down the problem to its essential* (memfokuskan masalah pada bagiannya). Yang ketiga, C = *Cope actively through an inventory of the client's ingenuity and resources* (menanggulangi masalah secara aktif melalui kemampuan dan sumberdaya konseli). Yang keempat, A = *Acceptance of the reality of wounds that still exist and cannot be reconciled by remembering (past), re-affirming (present), and reauthoring (future) as a form of client healing* (penerimaan atas realitas luka yang masih ada dan tidak dapat diperdamaikan dengan mengingat (masa lalu), menegaskan kembali (masa kini), dan menarasikannya (masa depan) sebagai wujud kesembuhan konseli). Metode inter-

vensi krisis ABCA tersebut sangat relevan sekaligus dapat merespons luka yang tengah melanda pengalaman RM di atas.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Fungsi Pastoral dan Konseling Krisis: Upaya Pencarian Kesembuhan

Memang harus diakui sejak munculnya teori fungsi pastoral yang digagasi oleh William A. Clebsch dan Charles R. Jaekle, diskursus teologi telah memperlihatkan pentingnya sebuah proses konseling memberikan dampak baik bagi konseli yang sedang berada dalam masalah, yang berujung kepada penekanan keduanya atas empat fungsi pastoral, yaitu: menyembuhkan (*healing*), menopang (*sustaining*), membimbing (*guiding*), dan mendamaikan (*reconciling*).¹⁰ Fungsi menyembuhkan bertujuan mengatasi kerusakan yang dialami konseli dengan cara memperbaikinya menuju keutuhan dan membimbingnya mencapai keadaan yang lebih maju dari keadaan sebelumnya.¹¹ Fungsi menopang bertujuan menolong konseli yang terluka agar ia dapat bertahan dan mengatasi keadaannya.¹² Lebih jauh, Clebsch dan Jaekle menegaskan bahwa fungsi menopang terdiri atas empat tugas pendampingan, yaitu: penjagaan (*preservation*), peng-

¹⁰ William A. Clebsch and Charles R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective* (Northvale, NJ: J. Aronson, 1994), 25.

¹¹ Clebsch and Jaekle, 23.

¹² Daniel Susanto, "Pelayanan Pastoral Di Indonesia Pada Masa Transisi," in *Orasi Dies Natalis Ke-72 Sekolah Tinggi Teologi Jakarta* (Jakarta: UPI STT Jakarta, 2006), 8-9.

hiburan (*concolation*), penguatan (*concoliation*), dan pemulihan (*redemption*).¹³ Fungsi membimbing bertujuan menolong konseli yang sedang berada dalam kebingungan mengambil keputusan di antara pikiran dan tindakan ketika hal tersebut dipandang memengaruhi keadaan jiwanya pada masa kini dan yang akan datang.¹⁴ Fungsi mendamaikan bertujuan membangun hubungan yang rusak antara konseli dengan orang lain dan Allah.¹⁵ Terkait upaya mendamaikan, Daniel Susanto mengatakan bahwa pengampunan dan pertobatan memainkan peranan yang sangat penting guna memperbaiki relasi yang baik antara konseli dengan orang lain dan Allah sebagai wujud pengutuhannya.¹⁶

Clinebell kemudian menambahkan fungsi pastoral yang kelima, memelihara (*nurturing*).¹⁷ Fungsi memelihara bertujuan memampukan konseli mengembangkan keberagaman potensi yang diberikan Allah di sepanjang perjalanan hidupnya dengan segala bentuk pengalaman yang dimilikinya.¹⁸ Sementara itu, Emmanuel Y. Lartey menambahkan fungsi pastoral keenam dan ketujuh, yaitu membebaskan (*liberating*) dan

memberdayakan (*empowering*).¹⁹ Fungsi membebaskan dan memberdayakan ini menjadi penting, khususnya ketika membicarakan tentang pelayanan pastoral sosial.²⁰ Lebih lanjut, Aart van Beek mengusulkan fungsi pengutuhan sebagai pusat pendampingan pastoral, yang membangun keutuhan hidup konseli dengan memerhatikan aspek fisik, sosial, mental, dan spiritualnya.²¹

Pandangan keenam tokoh pastoral di atas telah memperlihatkan tujuan fungsi pastoral sebagai upaya pencarian kesembuhan atas luka konseli. Akan tetapi, penulis tidak sepenuhnya menerima pandangan mereka, khususnya terkait pada penekanan fungsi menyembuhkan dan mendamaikan, sebagaimana yang sudah ditandaskan Clebsch, Jaekle, dan Susanto di atas. Pandangan tersebut tidak sepenuhnya berlaku pada kasus dampingan penulis, RM, yang mengalami luka tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan sekalipun konseling krisis telah diterapkan.

Sebelum tiba pada pembahasan konseling krisis, maka perlu mengkaji istilah krisis. Ada banyak pengertian tentang krisis

¹³ Clebsch and Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective*, 43-48.

¹⁴ Clebsch and Jaekle, 31.

¹⁵ Clebsch and Jaekle, 9.

¹⁶ Susanto, "Pelayanan Pastoral Di Indonesia Pada Masa Transisi," 32.

¹⁷ Clinebell and McKeever, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*, 42-43.

¹⁸ Clinebell and McKeever, 43.

¹⁹ Emmanuel Lartey, *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling* (London & New York: Jessica Kingsley Publishers, 2003), 67-68.

²⁰ Lartey.

²¹ Aart van Beek, *Pendampingan Pastoral*, 5th ed. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), 15-16.

secara definisi dan dilengkapi dengan uraian penjelasannya. Wright dengan mengutip pandangan Webster, mengatakan bahwa krisis adalah suatu masa yang gawat sekali dan suatu titik balik dalam sesuatu.²² Dengan menggunakan metafora huruf Tionghoa yang terdiri atas dua lambang “*wei-ji*,” Wright mendefinisikan krisis sebagai lambang keadaan tanpa harapan sekaligus kesempatan.²³ Lebih jauh ia mengungkapkan bahwa tidak selalu krisis itu buruk karena krisis juga bisa menunjukkan suatu titik penting di dalam kehidupan seseorang. Krisis juga dapat berpotensi memperlengkapi seseorang yang sedang berada dalam kesulitan untuk menjadi semakin berkembang.²⁴ Dengan nada yang sama, Clinebell mendefinisikan krisis sebagai kesempatan baik bagi seseorang yang ingin mengalami pertumbuhan rohani.²⁵ Sementara itu Andreas B. Subagyo, dengan mengutip pemikiran Collins, mengungkapkan bahwa krisis adalah suatu keadaan bahaya yang bisa berakibat mengancam keseimbangan psikologis seseorang.²⁶

Menurut van Beek, terdapat dua jenis krisis yang dialami seseorang. Yang pertama adalah krisis perkembangan yang hampir selalu muncul pada tahap-tahap tertentu dalam kehidupan seseorang, yang menyangkut emosi, kesadaran etis, kemampuan berefleksi, dan cara beriman.²⁷ Yang kedua adalah krisis yang didahului oleh suatu peristiwa yang tidak terduga, yang menimbulkan ketidaksiapan seseorang dalam mengantisipasi masalahnya. Contohnya adalah rasa sedih yang ditimbulkan oleh karena kehilangan orang terdekat yang membuatnya mengalami remuk hati.²⁸ Lebih lanjut, Switzer menerjemahkan krisis sebagai kondisi yang berpotensi menimbulkan kehilangan perspektif, juga masa depan, terus mengalami ketakutan, tertekan, menganggap diri tidak berdaya, dan putus harapan.²⁹

Berangkat dari pemikiran kelima tokoh pastoral di atas, penulis mendefinisikan krisis sebagai luka jiwa seseorang yang hadir dari bahaya luar dan menderanya sehingga cenderung mengalami ketakutan, tertekan, dan putus harapan. Akan tetapi secara pastoral, krisis berpeluang memberi

²² H. Norman Wright, *Konseling Krisis* (Malang: Gandum Mas, 2006), 11.

²³ Wright.

²⁴ Wright, 12.

²⁵ Clinebell and McKeever, *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*, 44-45.

²⁶ Andreas B. Subagyo, *Tampil Laksana Kencana: Pertolongan Untuk Mencegah Dan Mengatasi*

Krisis Sepanjang Hidup (Bandung: Yayasan Kalam Hidup, 2003), 12.

²⁷ Aart van Beek, *Konseling Pastoral: Sebuah Buku Pegangan Bagi Para Penolong Di Indonesia* (Semarang: Satya Wacana, 1987), 44.

²⁸ van Beek, 45.

²⁹ David K. Switzer, *The Minister as Crisis Counselor* (Nashville: Abingdon Press, 1974), 111.

ruang dan kesempatan bagi seseorang untuk mengalami pertumbuhan rohani, sehingga ia semakin berkembang. Untuk itu, dibutuhkan pendekatan konseling krisis guna merespons luka konseli menuju pengutuhannya.

Wright menawarkan konseling krisis sebagai jalan menuju kesembuhan dengan menerapkan metode intervensi krisis atas delapan tahapan, yang mencakup:³⁰ pertama, intervensi langsung; kedua, mengambil tindakan; ketiga, mencegah suatu kehancuran; keempat, membangun harapan dan kemungkinan masa depan yang positif; kelima, memberi dukungan; keenam, pemecahan masalah yang terfokus; ketujuh, membangun harga diri, dan kedelapan, menanamkan rasa percaya diri. Menurut Wright, sasaran utama konseling krisis adalah memperlihatkan upaya mencegah kehancuran dan memulihkan keadaan konseli pada keadaan yang seimbang atas psikologisnya.³¹ Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa terdapat dua cara penting untuk menolong konseli dalam mencapai keseimbangan psikologisnya, yaitu:³² pertama, informasi. Konselor menggali informasi terkait situasi yang tengah dihadapi konseli. Konselor kemudian mengajukan pertanyaan yang berkaitan de-

ngan masalahnya dan memberikan dorongan agar konseli memberikan jawaban yang informatif atau tidak kosong. Dengan demikian, ketakutan serta keprihatinan konseli yang berlebihan dapat teratasi dengan berakhir (hilang).³³ Kedua, interaksi. Memperhatikan cara konseli berinteraksi dengan keadaannya secara objektif untuk bertindak. Konselor membantunya mempertimbangkan pilihan dan akibat dari keputusan yang telah diambil atas dirinya dan orang lain.³⁴

Dengan nada yang sama, Switzer, dengan mengutip pandangan Warren A. Jones, juga merumuskan konseling krisis sebagai alat pencapaian kesembuhan luka konseli dengan menggunakan metode intervensi krisis atau dikenal dengan metode ABC, yang mencakup tiga tahapan, yaitu:³⁵ A = *Achieve contact with the client* (mencapai hubungan dengan pribadi konseli); B = *Boil down the problem to its essential* (memfokuskan masalah pada intinya); C = *Cope actively through an inventory of the client's ingenuity and resources* (menanggulangi masalah secara aktif melalui kemampuan dan sumberdaya konseli). Bagian A menguraikan tahapan-tahapan yang mencakup: membangun hubungan dengan konseli—mengidentifikasi masalah—membantunya mele-

³⁰ Wright, *Konseling Krisis*, 67-93.

³¹ Wright, 69-70.

³² Wright, 78.

³³ Wright.

³⁴ Wright, 78-79.

³⁵ Switzer, *The Minister as Crisis Counselor*, 79.

paskan ketegangan yang ada—membangun harapan. Bagian B menjelaskan fokus menjelajahi situasi terkini—mengidentifikasi ancaman. Bagian C menekankan penanggulangan masalah konseli dengan menginventarisasi sumber daya pemecahan masalah—membantunya dalam pengambilan keputusan—menekankan hubungannya dengan orang lain—menyimpulkan pembelajaran baru.³⁶ Dengan demikian, Switzer merujuk tujuan konseling krisis sebagai upaya menyembuhkan luka konseli dengan cara menjaga keseimbangan psikologis dan mencegah tingkah laku yang salah guna mengurangi keadaan bahaya atas dirinya.³⁷

Sama dengan argumen Switzer di atas, Stone juga angkat suara merespons luka konseli, yaitu dengan menerapkan konseling krisis sebagai ukuran pencapaian kesembuhan. Stone mengembangkan pemikiran Jones dengan metode intervensi krisis ABC, yang terdiri atas tiga bagian, yaitu:³⁸ A = *Achieve contact with person* (mencapai hubungan dengan pribadi); B = *Boil down the problem to its essential* (memfokuskan masalah pada intinya); C = *Cope actively with the problem* (menanggulangi masalah secara aktif). Ia mendefinisikan ketiga tahapan tersebut melalui kehadiran langsung

konselor di tengah krisis yang sedang melanda konseli, sehingga, konselor dapat membangun relasi yang akrab sekaligus menjadi pendengar yang baik bagi konseli.³⁹ Tahap “mendengarkan” ini menjadi penting, sebabnya konselor akan menerima, memahami, dan menganalisis setiap informasi terkait dengan krisis yang dialami konseli. Sebaliknya, bila konselor tidak menjalankan perannya sebagai figur pendengar yang baik, maka konseli cenderung merasa tidak nyaman dan membuat konseling tidak maksimal menolong kesembuhannya.⁴⁰ Stone mengembangkan teori “mendengarkan” ini, berangkat dari gagasan Dietrich Bonhoeffer (1954), yang mengatakan:⁴¹

Listening to others in the fellowship is the first service one owes to them. Just as love of God begins with listening to His Word, the beginning of love for (others) is learning to listen to them. God's love for us not only gives us His Word but also lends us His ear. So, we do His work for (others) when we learn to listen to them. Christians, especially ministers, so often think they must always contribute something when they are in the company of others, that is the one service they have to render. They forget that listening can be a greater service than speaking.

³⁶ Switzer.

³⁷ Switzer, 59.

³⁸ Howard W. Stone, *Crisis Counseling* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 37.

³⁹ Stone, 38.

⁴⁰ Stone.

⁴¹ Stone, 40.

Bonhoeffer menjelaskan bahwa dasar pentingnya mendengarkan berkaitan erat dengan kasih kepada Allah yang dimulai dari mendengarkan-Nya. Dengan demikian, mendengarkan menjadi penting di dalam pekerjaan konselor terhadap konseli, dan tidak hanya sekadar memberikan kontribusi pastoral.

Terkait dengan teori “mendengarkan” ini, Totok S. Wiryasaputra menandakan bahwa “mendengarkan” tidak hanya dilakukan dengan telinga saja, melainkan juga dengan pikiran, perasaan, mata batin, dan hati. Mendengarkan harus dilakukan dengan seluruh jiwa dan raga.⁴² Konseling yang baik mengharuskan konselor mengutamakan kesediaan untuk mendengarkan sebelum menyarankan. Pada saat yang sama, setiap saran yang keluar dari ucapan konselor haruslah bersifat preskriptif dan bukan imperatif.⁴³ Untuk itu, menurut Stone, tujuan konseling krisis di sini adalah upaya mewujudkan kesembuhan luka konseli dengan kehadiran konselor dalam terang membangun relasi yang akrab sekaligus menjalankan perannya secara total dan profesional sebagai pendengar yang baik.⁴⁴

Pandangan Wright, Switzer, dan Stone di atas telah memperlihatkan tujuan konseling krisis sebagai upaya pencarian kesembuhan atas luka konseli melalui metodologi intervensi krisis. Wright memfokuskannya pada pemberian informasi dan interaksi konselor bagi konseli. Sementara itu, Switzer dan Stone memfokuskannya pada kehadiran sekaligus peran konselor menjadi pendengar yang baik bagi konseli. Pandangan ketiganya telah menunjukkan tahapan-tahapan yang merujuk pada intervensi langsung sebagai capaian relasi konselor dengan konseli, memfokuskan masalah pada bagiannya, dan membangun upaya penanggulangan masalah secara aktif melalui sumber daya yang dimiliki konseli. Pemikiran mereka telah menunjukkan langkah konkret merespons luka konseli sebagai upaya menjaga keseimbangan psikologis, pencegahan tingkah laku yang salah, dan membangun harapan sebagai wujud penyembuhannya. Selain itu, gagasan mereka juga mengedepankan peran seorang konselor, yang apabila secara profesional dan totalitas mendampingi konseli, menjamin kesembuhan total atas setiap luka yang di-

⁴² Totok S. Wiryasaputra, *Pengantar Konseling Pastoral* (Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014), 126.

⁴³ Pemberian saran secara imperatif di dalam proses konseling memiliki bahaya menjadikan proses konseling berpusat pada konselor. Di sini penulis meminjam konsep *leadership as a noun* Kevin G.

Ford, *Transforming Church: Bringing Out the Good to Get The Great* (Colorado Springs: David C Cook, 2008), 126.

⁴⁴ Stone, *Crisis Counseling*, 40.

alami konseli. Singkatnya, teori-teori tersebut memberi penegasan bahwa tidak ada luka yang tidak dapat disembuhkan, luka yang dialami setiap konseli pasti sembuh sekaligus menghilang.

Shelly Rambo: *The Middle Spirit* dan Luka Yang Masih Ada

Shelly Rambo menyoroti isu di dalam diskursus teologi, yakni ketika di abad ke-20 pertanyaan tentang penderitaan mulai muncul di dalam nisbah teologi dan studi trauma.⁴⁵ Permasalahannya, tandas Rambo, kendati para teolog telah memperluas pemahaman umum tentang “anugerah” dan “harapan” dalam menjawab penderitaan, perkembangan studi trauma dan teologi menuntut hadirnya aspek-aspek baru dalam percakapan tentang penderitaan yang melampaui interpretasi klasik.⁴⁶

Sentral di dalam pembahasan Rambo adalah imajinasinya tentang Sabtu Sunyi. Dengan mengutip pandangan Hans Urs von Balthasar, Rambo mengkritik pembacaan yang terkesan terhadap Sabtu Sunyi, di mana menggambarkan kemenangan Kristus bahkan di kerajaan maut, yang berdampak

pada kurangnya pemahaman yang cukup pada Sabtu Sunyi. Sabtu Sunyi lantas menjadi tersembunyi dan hanya berperan sebagai pengantar untuk Paskah.⁴⁷ Sebaliknya, Rambo menegaskan pentingnya Sabtu Sunyi karena melaluinya kita mempersaksikan sebuah kebenaran yang unik di hari tengah (*middle day*), yaitu kematian yang masih ada (*remain*).⁴⁸ Rambo menjelaskan bahwa perhatian ini menjadi penting karena sebagaimana di tengah-tengah hingar-bingar Paskah, realitas Sabtu Sunyi tetap ada. Ia hendak menekankan bahwa ada sebuah pengalaman menyakitkan yang juga tetap masih ada pasca pengalaman traumatis.⁴⁹ Berkaca pada pengalaman Sabtu Sunyi, ia mengisyaratkan kunci penyembuhan dari sebuah pengalaman traumatis adalah di dalam kemampuan penyintas untuk mempersaksikan hubungan antara hidup dan mati yang kompleks tersebut.⁵⁰

Lantas, apa basis dari tawaran Rambo tentang mempersaksikan luka yang masih ada tersebut? Pertama-tama, perlu diingat di sini bahwa tawaran kesaksian Rambo tidak bertujuan untuk mengubah pemahaman klasik terkait dengan hubungan antara salib

⁴⁵ Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*, 5.

⁴⁶ Rambo, 5-6.

⁴⁷ Rambo, 63.

⁴⁸ Rambo, 62.

⁴⁹ Rambo, 18.; Menarik di sini untuk membandingkan cara Rambo dan Henri J. M. Nouwen dalam merespons luka. Rambo melihat luka

dengan berfokus kepada pemulihan pribadi. Sementara itu, Nouwen memandang komunalitas sebagai sarana penyembuhan luka. Lihat, Henri J. M. Nouwen, *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society* (New York: Doubleday, 1979).

⁵⁰ Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*, 26.

dan panggilan iman Kristen untuk ikut ke dalam penderitaan Kristus. Akan tetapi, Rambo menyoroti kematian Kristus lebih dalam lagi dengan mengalihkan perhatian dari Jumat Agung menuju Sabtu Sunyi.⁵¹ Dalam peristiwa tersebut, Rambo menyoroti Roh Kudus sebagai figur sentral yang menjaga cinta Sang Bapa dan Sang Anak, bahkan ketika hubungan mereka berada pada titik yang paling rapuh. Di dalam ketiadaan hidup dan mati, Roh Kudus kemudian berperan sebagai penjemabatan di tengah-tengah potensi keterpisahan Sang Bapa dan Sang Anak, ketika Sang Anak sedang berada di dalam kerajaan maut.⁵² Di sini, Rambo menggunakan gagasan Balthasar yang meminjam prinsip Agustinian yang menekankan posisi Roh Kudus sebagai ikatan cinta di antara Bapa dan Anak.⁵³

Menariknya, ketimbang hanya menempatkan Roh Kudus sebagai penjemabatan antara Sang Bapa dan Sang Anak dalam Sabtu Sunyi dalam teologi trauma, Rambo menawarkan sebuah gagasan untuk melihat Roh Kudus juga sebagai figur yang mempersaksikan apa yang masih ada—yang masih bertahan—di antara Sang Bapa dan Sang Anak.⁵⁴ Dalam terang ini, Roh Kudus kemudian berperan sebagai saksi di dalam

fakta bahwa secara Trinitarian Roh Kudus ikut ambil bagian dalam penderitaan Sang Anak. Tidak hanya itu, peran-Nya sebagai yang menjembatani Sang Bapa dan Sang Anak dalam liminalitas Sabtu Sunyi, dalam pandangan Rambo, menempatkan-Nya sebagai sepenuh-penuhnya saksi dari luka tersebut; sesuatu yang Rambo tegaskan sebagai mempersaksikan dimensi-dimensi yang retak di tengah-tengah kematian dan kehidupan.⁵⁵ Figur inilah yang Rambo definisikan sebagai *middle Spirit*, yaitu Ia yang menyajikan jalan untuk berbicara tentang ketahanan dari mati—dalam—hidup; yang mempersaksikan realitas penderitaan dan kebutaan traumatis.⁵⁶

Pemikiran Rambo di atas tentu menjadi menarik dan penting dalam tulisan ini. Tawarannya, yaitu yang berdasar kepada *the middle Spirit*, menunjukkan dimensi lain dari dampak kehadiran Roh Kudus, yaitu tidak hanya sebagai pemberi kehidupan, tetapi juga sebagai yang tetap hadir di tengah-tengah liminalitas hidup dan mati. Peran ini menjadi penting khususnya bagi para penyintas trauma yang masih mengalami kebingungan karena lukanya yang tidak kunjung hilang. Secara pastoral, pemikiran Rambo menjadi krusial dalam menghadapi kasus-

⁵¹ Rambo, 70-71.

⁵² Rambo, 71.

⁵³ Rambo.

⁵⁴ Rambo, 79.

⁵⁵ Rambo.

⁵⁶ Rambo, 139.

kasus yang konselinya memiliki pengalaman traumatis yang berat. Lantas, pemikiran Rambo dapat berfungsi sebagai opsi alternatif di dalam pendekatan pastoral. Dalam usulannya, Rambo memungkinkan sebuah pendampingan pastoral yang tidak selalu harus berakhir kepada, meminjam istilah-istilah konseling krisis “kesembuhan total,” tetapi berfokus kepada kemampuan penyintas trauma untuk tetap bertahan di tengah-tengah luka yang masih ada.⁵⁷

Penerimaan Luka yang Tidak Dapat Diperdamaikan sebagai Wujud Kesembuhan

Tema trauma dan penerimaan luka menjadi penting dalam pembahasan ini. Septemmy E. Lakawa mengangkat isu trauma sebagai upaya membuka cakrawala baru bagi lahirnya imajinasi teologis yang paradoksial dengan melakukan interpretasi ulang atas teks, simbol, dan narasi kekristenan sekaligus menawarkan dimensi-dimensi baru bagi respons teologis terhadap penderitaan

dari tengah kompleksitas trauma.⁵⁸ Lakawa mendefinisikan trauma sebagai “suara luka” dari Cathy Caruth, yang memakai dua kata—suara dan luka (*voice and wound*) untuk memperlihatkan kompleksitas trauma sebagai fenomena sejarah dan medis. Lebih lanjut menurutnya, “trauma tidak hanya sekadar patologi atau penyakit sederhana tentang jiwa yang terluka,” melainkan “kisah tentang luka yang menjerit.”⁵⁹ Selengkapnya,⁶⁰

The story of a wound that cries out, that addresses us in the attempt to tell us of a reality or truth that is not otherwise available. This truth, in its delayed appearance and its belated address, cannot be liked only to what is known, but also to what remains unknown in our very actions and our language.

Hal ini hendak menuturkan pada kita akan kebenaran atau realitas melalui kata, bahasa, yang tidak (atau belum) tersedia. Ketidaktersediaan bahasa—sebagaimana kita (para pelaku-pemikir teologi Kristen) umumnya memahami bahasa sebagai dunia tutu-

⁵⁷ Atau, dalam kata-katanya, “*a picture not of victorious new life but of persistent witness to love’s survival.*” Lihat, Rambo, 110.; dalam kesempatan lain, Rambo menggambarkan secara lebih dalam makna keberanian itu dalam pembacaannya atas narasi perjumpaan Yesus dan Tomas. Rambo menunjukkan bahwa tangan Yesus yang Tomas sentuh adalah tangan yang masih ada lukanya. Ini menggambarkan posisi Rambo terhadap luka yang masih ada di dalam hubungannya dengan keberanian pasca pengalaman traumatis. Lihat, Shelly Rambo, *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017), 24-27.

⁵⁸ Septemi Lakawa, *Kemurahhatian & Trauma: Imajinasi Baru Misi Kristiani* (Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Mission 21, 2023), xxi.

⁵⁹ Lakawa.; Lakawa tidak hanya memandang studi trauma sebagai penting di dalam menghadapi fenomena secara teologis, melainkan juga di dalam edukasi teologis. Lihat, Septemmy E. Lakawa, “Teaching Trauma and Theology Inspires Lives of Witnessing Discipleship,” *International Review of Mission* 107, no. 2 (December 1, 2018): 331–46, <https://doi.org/10.1111/IROM.12234>.

⁶⁰ Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), 4.

ran (*word, speech*)—inilah yang membutuhkan proses teologis yang berbeda.⁶¹

Lebih jauh Lakawa menambahkan, bahwa trauma adalah “luka yang mendera pikiran” seseorang, sebagaimana dikatakan oleh Caruth dengan merujuk definisi dari Sigmund Freud atas trauma. Trauma membuat fungsi kognisi, fungsi rasionalitas dari otak manusia “*thinking brain*” (*the cerebral cortex*) kehilangan kemampuannya untuk mengolah dan menyampaikan informasi seperti layaknya terjadi dalam situasi sebelum trauma.⁶² Terkait dengan munculnya perubahan fungsi rasionalitas otak seseorang, John Howard Yoder menambahkan bahwa terdapat dua bagian lain dari perubahan otak manusia. Yang pertama adalah “*emotional brain*” atau *limbic system*, yang menyimpan memori dan emosi. Yang kedua adalah “*instinctual brain*” atau *reptilian brain* yang mengontrol reaksi manusia, biasanya dalam bentuk tiga F (*fight, flight, freeze*), terhadap sesuatu yang terjadi di sekitar atau pada dirinya.⁶³ Perubahan fungsi-fungsi ini yang menyebabkan seseorang kehilangan kemampuannya, salah satunya, untuk beradaptasi.⁶⁴

⁶¹ Lakawa, *Kemurahhatian & Trauma: Imajinasi Baru Misi Kristiani*, xxi.

⁶² Lakawa, xxiii.; Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, 3.

⁶³ John Howard Yoder, *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2009), 19.

⁶⁴ Lakawa, *Kemurahhatian & Trauma: Imajinasi Baru Misi Kristiani*, xxiii.

Sementara itu, F. Budi Hardiman mendefinisikan trauma sebagai pengalaman seseorang yang muncul dari sebuah peristiwa negatif di masa lalu, yang memberi bekas luka atau torehan. Peristiwa negatif yang dimaksud merujuk pada kehadiran sesuatu yang menakutkan atau menyedihkan, yang membuat seseorang terseret ke dalam hal yang menakutkan tanpa mampu mengendalikan dirinya.⁶⁵ Dengan nada yang sama, Judith L. Herman mendefinisikan trauma sebagai hilangnya kemampuan manusia untuk beradaptasi akibat “*overwhelming events*.” Trauma bisa muncul dalam tubuh komunal, misalnya dalam pengalaman pascakekerasan komunal, bencana sosial, bencana alam, dan sebagainya.⁶⁶ Akan tetapi, trauma sosial tidak bisa terlepas dari trauma yang menimpa seseorang secara kolektif.⁶⁷

Dalam terang ini, penulis menerima sepenuhnya pandangan kelima tokoh di atas terhadap trauma dan cenderung melihatnya sebagai persoalan personal, bukan sebagai persoalan komunal. Oleh karena itu, penulis mendefinisikan trauma sebagai luka jiwa seseorang, yang hadir dalam tuturan suara

⁶⁵ F. Budi Hardiman, *Massa, Teror Dan Trauma: Mengeledah Negativitas Masyarakat Kita* (Yogyakarta dan Maumere: Lamalera dan Ledalero, 2011), 189.

⁶⁶ Judith Lewis Herman, *Trauma and Recovery* (New York: Basic Books, 2015), 33.

⁶⁷ Lakawa, *Kemurahhatian & Trauma: Imajinasi Baru Misi Kristiani*, xxiii.

yang menjerit dari pikirannya, yang berasal dari pengalaman negatif masa lalunya, dan menderanya. Selain itu, trauma memberi dampak buruk bagi seseorang dengan munculnya kesulitan menghilangkan luka dari ingatan dan kesulitan beradaptasi pada lingkungan sekitar.

Penjelasan terhadap definisi trauma di atas menekankan pentingnya teologi pastoral berdialog dengan teologi trauma. Tujuannya tidak hanya sekadar merespons kesehatan mental dan spiritual konseli, melainkan juga memperlihatkan interseksionalitas kedua bidang studi ini sebagai lokus pertanyaan-pernyataan kritis terkait dengan masalah penderitaan, kekerasan, kerapuhan, dan pemulihan. Penulis menganggap penting merekonstruksi metodologi pendampingan pastoral dalam merespons “penderitaan yang tak kunjung pergi”⁶⁸ atau luka batin yang masih ada sebagai fenomena psikologis, sosial, dan religius yang menembus berbagai batas dan ruang perbedaan di antara keduanya. Untuk itu, sebelum sampai kepada tawaran konstruktif atas pendampingan pastoral dalam merespons luka yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan, maka di bagian berikut ini penulis terlebih dahulu menganalisis secara kritis—komparatif kedua kutub pemikiran di atas.

Penulis telah menyelami teori-teori atas fungsi pastoral dan pemikiran ketiga konselor krisis di atas, yang telah memperlihatkan konseling krisis sebagai wujud kesembuhan atas luka konseli. Baik Wright, Switzer, dan Stone, mereka secara bersama-sama telah merujuk dasar berpikir atas konselor, yang berpijak dalam mendampingi konseli, serta memberikan pagar fondasi untuk berjalan bagi seorang konselor. Ketiganya menerapkan secara konkret dalam tahapan-tahapan intervensi krisis, di mana Wright memfokuskannya pada pemberian informasi dan interaksi konselor bagi konseli. Sementara itu, Switzer dan Stone memfokuskannya pada kehadiran sekaligus peran konselor menjadi pendengar yang baik bagi konseli.

Akan tetapi, teori-teori tersebut dianggap terlalu kaku, di mana pendekatan intervensi krisis tersebut seolah-olah terisolasi sendiri dan tidak bisa berjalan secara bersamaan. Pandangan Wright yang mengedepankan peran konselor terkesan menjadi sumber informasi bagi konseli, yang dianggap tahu segalanya. Hal ini memberi dampak menjadikan proses konseling berjalan secara stagnan atau bersifat satu arah. Kekakuan ini juga dapat ditemui dari pemikiran Switzer dan Stone, meskipun model

⁶⁸ Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*, 15.

yang ditawarkan memberi perhatian yang jelas pada kepekaan dan profesionalitas konselor di tengah penderitaan konselinya. Akan tetapi, model tersebut telah gagal melihat keberagaman konseli dan terkesan memaksakannya pada metode-metode yang runtut.

Hal ini tampak jelas melalui pengalaman pendampingan sekaligus penelitian penulis terhadap kasus-kasus kekerasan yang melanda kaum perempuan (istri), selanjutnya disebut sebagai konseli, di tengah-tengah keluarganya.⁶⁹ Hasil penelitian penulis memperlihatkan bahwa ternyata tidak semua kasus luka yang dialami konseli berujung pada kesembuhan.⁷⁰ Sebagai contoh, pengalaman RM (nama samaran) yang telah mengalami kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) dari suami dan ibu mertuanya, telah meninggalkan realitas traumatis yang hebat, di mana terdapat luka yang tidak kunjung hilang dari ingatannya.⁷¹ Realitas traumatis tersebut tampak jelas hadir setiap RM melihat batu cobek, sekalipun dalam kesempatan yang berbeda, dirinya cenderung mengalami ketakutan dan tertekan. RM merasa selalu diingatkan atas peristiwa kekerasan dulu, yang pernah dilakukan suaminya, FS, yang berusaha

melemparkan batu cobek ke arahnya sebagai luapan amarah. Akan tetapi, RM segera bereaksi menghindar dari serangan tersebut dengan cara berlari secepat mungkin menuju tempat yang lebih aman.⁷² Penulis telah menerima kabar darinya, bahwa rumah tangganya telah kandas dan berujung pada perceraian pascaputusan pengadilan agama.⁷³

Penulis menganalisis pengalaman RM di atas sebagai korban kekerasan, yang bukan sekadar memperlihatkan ketidakmampuannya memaafkan suami dan ibu mertuanya, melainkan juga tidak mampu keluar dari jerat-jerat prasangka yang telah menyimpannya di setiap waktu. Dengan meminjam istilah Hardiman, penulis memandang pengalamannya sebagai suatu kegaduhan dalam kesadaran—yang menjadikan kediriannya seolah lenyap.⁷⁴ Yang ada hanyalah bayang-bayang akan “sesuatu” yang menakutkan, yang sepertinya sedang mengamatinya dan bersiap-siap menerkamnya. Realitas traumatis ini, penulis terjemahkan sebagai luka yang tidak kunjung hilang yang muncul akibat dipicu ingatan RM pada peristiwa lampau.

Terkait dengan ingatan ini, Binsar Jonathan Pakpahan, menekankan bahwa ingatan merupakan suatu tindakan pikiran

⁶⁹ Pakpahan, “Pendampingan Pastoral Terhadap Perempuan Korban KDRT Di HKBP,” 13-17.

⁷⁰ Pakpahan, 13-32.

⁷¹ Pakpahan, 13.

⁷² Pakpahan, 14-15.

⁷³ Pakpahan, 16.

⁷⁴ Hardiman, *Massa, Teror Dan Trauma: Mengeledah Negativitas Masyarakat Kita*, 193.

untuk memanggil kembali sesuatu dari masa lalu, menjelaskan dan membawanya kembali ke masa kini. Berangkat dari penelitian Nicola King tentang peran memori dalam situasi traumatis, Pakpahan mendefinisikan ingatan sebagai bagian jati diri yang membentuk identitas seseorang.⁷⁵ Tepatnya sebagaimana pernyataan berikut ini,⁷⁶

Reading the texts of memory shows that 'remembering the self is not a case of restoring an original identity, but a continuous process of 'remembering,' of putting together moment by moment, of provisional and partial reconstruction.

Lebih lanjut, Pakpahan menambahkan bahwa ingatan sebuah peristiwa berbeda dari ingatan emosi kita akan peristiwa tersebut. Ingatan akan peristiwa bisa memudar namun ingatan akan emosi yang dirasakan bisa tetap kuat diingat.⁷⁷ Kedua ingatan ini dapat berpotensi untuk diwariskan kepada generasi berikut. Dari keduanya, ingatan emosi yang lebih bertahan melam-

pau waktu dan generasi, sebabnya, ingatan emosi berperan meneruskan ingatan kemarahan dan dendam melampaui peristiwa itu sendiri.⁷⁸ Oleh karena itu, Pakpahan menegaskan pentingnya mentransformasi memori sebagai jalan menuju rekonsiliasi. Transformasi memori menjadi penting karena hanya melaluinyalah kita dapat memiliki pengharapan masa depan yang lebih baik.⁷⁹ Penulis melihat pengalaman traumatis RM tersebut sebagai ingatan kemarahan dan dendam atas kekerasan yang pernah melanda di waktu lampau, sehingga membuat lukanya tidak dapat diperdamaikan. Penulis melihat luka yang tidak dapat diperdamaikan ini dengan bantuan ingatan emosi di masa lalu sebagai langkah awal menuju penyembuhan, dengan sebutan: "*Remembering: Grieving on the traumatic events.*"

Sementara itu, Rambo dalam teologi trauma melihat wujud kesembuhan atas luka sebagai penerimaan realitas luka. Berbeda dari metodologi intervensi krisis dalam

⁷⁵ Binsar Jonathan Pakpahan, "God Remembers: Towards a Theology of Remembrance as a Basis of Reconciliation in Communal Conflict" (VU University, 2012), 7-8.; Binsar Jonathan Pakpahan, "Teologi Ingatan Sebagai Dasar Rekonsiliasi Dalam Konflik," *DISKURSUS - JURNAL FILSAFAT DAN TEOLOGI* 12, no. 2 (October 14, 2013): 253-77, <https://doi.org/10.36383/DISKURSUS.V12I2.107>.

⁷⁶ Nicola King, *Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 175.

⁷⁷ Binsar Jonathan Pakpahan, *Mengembalikan Malu Spiritual: The Power of Shame* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), 47.

⁷⁸ John C. Simon, "Memori Trauma Dalam Film G30S/PKI: Sebuah Interpretasi Teologis," *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 2 (September 30, 2021): 129-45, <https://doi.org/10.22373/ARJ.V1I2.10689>.

⁷⁹ Binsar Jonathan Pakpahan, "To Remember Peacefully: A Christian Perspective of Theology of Remembrance as a Basis of Peaceful Remembrance of Negative Memories," *International Journal of Public Theology* 11, no. 2 (June 2, 2017): 236-55, <https://doi.org/10.1163/15697320-12341484>.

studi pastoral di atas, Rambo justru memperkenalkan sebuah jalan lain dalam menghadapi luka, yakni sebuah upaya yang berakhir pada penerimaan luka yang masih ada. Melalui imajinasinya terhadap Sabtu Sunyi, Rambo menekankan pentingnya menyaksikan sebuah kebenaran yang unik di hari tengah (*the middle day*; dari Jumat Agung menuju minggu Paskah), yang merupakan kematian yang masih ada (*remain*). Ia menegaskan bahwa peran Roh Kudus tidak hanya hadir sebagai penjemabatan antara Bapa dan Anak dalam liminalitas Sabtu Sunyi, melainkan juga sebagai figur yang mempersaksikan luka Yesus.

Rambo memperlihatkan figur Roh Kudus sebagai *the middle Spirit*, yang menghadirkan jalan untuk berkata tentang ketahanan dari mati—dalam—hidup, yang mempersaksikan realitas penderitaan dan keber-tahanan traumatis sebagai wujud kesembuhan. Penulis melihat peran Roh Kudus atas dimensi *the middle day* sebagai langkah menuju kesembuhan atas luka di masa kini, dengan sebutan: “*Reaffirming: Accepting the wounds*.” Terkait dengan penerimaan realitas luka, Charles B. Manda, menegaskan bahwa wujud kesembuhan seseorang

atas pengalaman traumatisnya dengan cara menarasikan ulang luka tubuh dan luka kehidupannya di masa yang akan datang.⁸⁰ Manda menyadari bahwa model menarasikan ulang ini tidak lantas menghilangkan pengalaman menyakitkan yang pernah dialami. Akan tetapi, melalui model ini pengalaman tersebut tidak lagi menjadi menghantui kita.⁸¹ Dalam terang ini, penulis melihat pentingnya menarasikan ulang atas pengalaman traumatis seseorang sebagai langkah akhir penyembuhannya, dengan sebutan: “*Reauthoring: Narrating the wounded body and life*.”

Akan tetapi, teori Rambo di atas tampaknya terlalu abstrak, tidak konkret, dan di luar jangkauan. Sebabnya, sebagaimana lazimnya pendampingan pastoral secara teknis menghadirkan metodologi atau tahapan-tahapan dalam pencapaian hasil positif atas fungsi-fungsinya, ternyata teorinya tidak memperlihatkan metodologi atau tahapan-tahapan yang dimaksud. Sekalipun figur Roh Kudus sangat ditekankan dalam merespons ketahanan atas realitas luka yang masih ada, namun, bukan berarti peran Roh Kudus tidak terlihat pada pendekatan metodologi pastoral di atas. Penulis menyoroti

⁸⁰ Charles B. Manda, *Re-Authoring Life Narratives after Trauma: A Holistic Narrative Model of Care* (Durbanville, South Africa: AOSIS, 2019), 157-58, 338-39.

⁸¹ Charles B. Manda, “Healing and Reconciliation as a Pastoral Ministry in Post-Conflict South African Christian Communities,” *Verbum et Ecclesia* 38, no. 1 (March 31, 2017): 1–7, <https://doi.org/10.4102/VE.V38I1.1562>.

urgensi menimbang kemungkinan pendampingan pastoral lain dalam merespons luka batin konseli.

Setelah mendialogkan metodologi intervensi krisis yang digagasi Wright, Switzer, dan Stone dengan penerimaan realitas luka yang masih ada menurut Rambo, maka penulis berargumen bahwa pendampingan pastoral atas penerimaan realitas traumatis yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan konseli merupakan wujud kesembuhannya melalui metode intervensi krisis ABCA, yang mencakup empat tahapan. Yang pertama, A = *Achieve contact with the client* (mencapai hubungan dengan pribadi konseli). Yang kedua, B = *Boil down the problem to its essential* (memfokuskan masalah pada bagusnya). Yang ketiga, C = *Cope actively through an inventory of the client's ingenuity and resources* (menanggulangi masalah secara aktif melalui kemampuan dan sumberdaya konseli). Yang keempat, A = *Acceptance of the reality of wounds that still exist and cannot be reconciled by remembering (past), reaffirming (present), and reauthoring (future) as a form of client healing* (penerimaan atas realitas luka yang masih ada dan tidak dapat diperdamaikan

dengan mengingat (masa lalu), menegaskan kembali (masa kini), dan menarasikannya (masa depan) sebagai wujud kesembuhan konseli).

Dengan hadirnya metodologi intervensi krisis ABCA ini, telah dapat menjawab kebingungan para penyintas trauma dalam merespons luka yang tidak kunjung hilang sekaligus tidak dapat diperdamaikan. Terdapat tendensi pentingnya religiositas di dalam mencapai kesembuhan bagi para penyintas trauma melalui metode ABCA tersebut. Peran kehadiran gereja sudah seharusnya secara penuh mendukung mereka dalam membangun relasi yang intim dengan Allah sebagai langkah penyembuhan. Melalui tugas panggilannya, yang bersekutu (institusional), bersaksi (ritual), dan melayani (etikal), gereja tidak hanya hadir untuk dirinya sendiri, melainkan terbuka menjangkau pelayanan masyarakat yang lebih luas,⁸² termasuk orang-orang asing yang tidak dikenal sebelumnya, yang mengalami luka batin.

Dengan meminjam gagasan Stevenson-Moessner berdasarkan refleksinya atas narasi orang Samaria yang murah hati, penulis memandang kehadiran gereja bagi orang asing, yang mengalami luka batin, menjadi

⁸² Emanuel Gerrit Singgih, *Reformasi Dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad Ke-21* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 25-27.

sebuah “tempat penginapan” dalam wujud kelompok tumbuh bersama sekaligus tempat rehabilitasi.⁸³ Model “tempat penginapan” tersebut, terlepas dari segala kecakapannya, harus juga memiliki prinsip kecintaan terhadap Allah, diri dan sesama.⁸⁴ Dalam terang ini, penulis melihat munculnya luka batin bukan dilihat sebagai akibat dosa, melainkan sebagai sebuah kesempatan bagi setiap orang untuk membuka diri mengalami pertumbuhan spiritualitasnya.

Lebih jauh lagi, penulis melihat kehadiran gereja sebagai “penjaga penginapan” yang melampaui dampak kehadiran orang Samaria tadi melalui pembacaan Joas Adiprasetya terhadap Lukas 10:25-27.⁸⁵ Dengan meminjam pandangan Adiprasetya, penulis memaknai kehadiran gereja sebagai “penjaga penginapan,” yang memperlihatkan penyambutan dan sikap keramahan yang radikal atas korban yang terluka, ketika gereja menerima orang terluka itu sekalipun tidak mengenalnya.⁸⁶ Dengan demikian, peran kehadiran gereja melalui pendampingannya telah sepenuhnya memperlihatkan wajah pastoral Allah yang menyapa siapa pun yang membutuhkan-Nya.

⁸³ Jeanne Stevenson-Moessner, “The Self-Differentiated Samaritan,” in *Image of Pastoral Care: Classic Readings*, ed. Robert C. Dykstra (St. Louis, MO: Chalice Press, 2005), 67.

⁸⁴ Stevenson-Moessner, 68.

KESIMPULAN

Tulisan ini juga telah memperlihatkan pandangan Shelly Rambo melalui penerimaan realitas traumatis yang tidak kunjung hilang, dengan basis *the middle Spirit*, sebagai wujud kesembuhannya. Keberhasilan konseling tidak selalu diukur dengan indikasi konseli telah berhasil melupakan trauma-trauma yang selama ini dialaminya, namun bahwa trauma yang menetap tersebut juga adalah merupakan realitas konseling. Hanya, trauma yang masih ada tersebut tidak lagi menghantui konseli, dan menjadi tahap akhir penyembuhan melalui penarasian ulang trauma tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Adiprasetya, Joas. “The Good yet Missing Innkeeper and the Possibility of Open Ecclesiology.” *Ecclesiology* 14, no. 2 (May 4, 2018): 185–202. <https://doi.org/10.1163/17455316-01402006>.
- Beek, Aart van. *Konseling Pastoral: Sebuah Buku Pegangan Bagi Para Penolong Di Indonesia*. Semarang: Satya Wacana, 1987.
- . *Pendampingan Pastoral*. 5th ed. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

⁸⁵ Joas Adiprasetya, “The Good yet Missing Innkeeper and the Possibility of Open Ecclesiology,” *Ecclesiology* 14, no. 2 (May 4, 2018): 185–202, <https://doi.org/10.1163/17455316-01402006>.

⁸⁶ Adiprasetya.

- Clebsch, William A., and Charles R. Jaekle. *Pastoral Care in Historical Perspective*. Northvale, NJ: J. Aronson, 1994.
- Clinebell, Howard John, and Bridget Clare McKeever. *Basic Types of Pastoral Care & Counseling: Resources for the Ministry of Healing and Growth*. Edited by Bridget Clare McKeever. Nashville: Abingdon Press, 2011.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Los Angeles: SAGE, 2018.
- Das, Bagmi. "Mental Health Trauma Treatment within the Current Mediterranean Refugee Crisis." *International Journal for the Advancement of Counselling* 41, no. 4 (December 1, 2019): 481–91. <https://doi.org/10.1007/S10447-018-9362-Y/METRICS>.
- Ford, Kevin G. *Transforming Church: Bringing Out the Good to Get The Great*. Colorado Springs: David C Cook, 2008.
- Hardiman, F. Budi. *Massa, Teror Dan Trauma: Menggeledah Negativitas Masyarakat Kita*. Yogyakarta dan Maumere: Lamalera dan Ledalero, 2011.
- Herman, Judith Lewis. *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books, 2015.
- King, Nicola. *Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Klän, Werner R.A. "'He Heals the Brokenhearted and Binds up Their Wounds' (Ps 147:3): Perspectives on Pastoral Care." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 74, no. 4 (2018): 1–10. <https://doi.org/10.4102/HTS.V74I4.5116>.
- Lakawa, Septemi. *Kemurahhatian & Trauma: Imajinasi Baru Misi Kristiani*. Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Mission 21, 2023.
- Lakawa, Septemmy E. "Teaching Trauma and Theology Inspires Lives of Witnessing Discipleship." *International Review of Mission* 107, no. 2 (December 1, 2018): 331–46. <https://doi.org/10.1111/IROM.12234>.
- Lartey, Emmanuel. *In Living Color: An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*. London & New York: Jessica Kingsley Publishers, 2003.
- Manda, Charles B. "Healing and Reconciliation as a Pastoral Ministry in Post-Conflict South African Christian Communities." *Verbum et Ecclesia* 38, no. 1 (March 31, 2017): 1–7. <https://doi.org/10.4102/VE.V38I1.1562>.
- . *Re-Authoring Life Narratives after Trauma: A Holistic Narrative Model of Care*. Durbanville, South Africa: AOSIS, 2019.
- Nouwen, Henri J. M. *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. New York: Doubleday, 1979.
- Pakpahan, Binsar Jonathan. "God Remembers: Towards a Theology of Remembrance as a Basis of Reconciliation in Communal Conflict." VU University, 2012.
- . *Mengembalikan Malu Spiritual: The Power of Shame*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017.
- . "Teologi Ingatan Sebagai Dasar Rekonsiliasi Dalam Konflik." *DISKURSUS - JURNAL FILSAFAT DAN TEOLOGI* 12, no. 2 (October 14, 2013): 253–77. <https://doi.org/10.36383/DISKURSUS.V12I2.107>.

- . “To Remember Peacefully: A Christian Perspective of Theology of Remembrance as a Basis of Peaceful Remembrance of Negative Memories.” *International Journal of Public Theology* 11, no. 2 (June 2, 2017): 236–55. <https://doi.org/10.1163/15697320-12341484>.
- Pakpahan, Mangara. “Pendampingan Pastoral Terhadap Perempuan Korban KDRT Di HKBP.” STT Cipanas, 2020.
- Rambo, Shelly. *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma*. Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- . *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2010.
- . “Spirit and Trauma.” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 69, no. 1 (December 18, 2014): 7–19. <https://doi.org/10.1177/0020964314552625>.
- Simon, John C. “Memori Trauma Dalam Film G30S/PKI: Sebuah Interpretasi Teologis.” *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 2 (September 30, 2021): 129–45. <https://doi.org/10.22373/ARJ.V1I2.10689>.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Reformasi Dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad Ke-21*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Sriulina, Indah. “Pendampingan Pastoral Yang Memberdayakan Penyintas Sinabung Yang Mengalami Trauma.” *Indonesian Journal of Theology* 4, no. 2 (December 30, 2016): 194–214. <https://doi.org/10.46567/IJT.V4I2.40>.
- Stevenson-Moessner, Jeanne. “The Self-Differentiated Samaritan.” In *Image of Pastoral Care: Classic Readings*, edited by Robert C. Dykstra. St. Louis, MO: Chalice Press, 2005.
- Stone, Howard W. *Crisis Counseling*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Subagyo, Andreas B. *Tampil Laksana Kencana: Pertolongan Untuk Mencegah Dan Mengatasi Krisis Sepanjang Hidup*. Bandung: Yayasan Kalam Hidup, 2003.
- Susanto, Daniel. “Pelayanan Pastoral Di Indonesia Pada Masa Transisi.” In *Orasi Dies Natalis Ke-72 Sekolah Tinggi Teologi Jakarta*. Jakarta: UPI STT Jakarta, 2006.
- Switzer, David K. *The Minister as Crisis Counselor*. Nashville: Abingdon Press, 1974.
- Webb, Marcia. “Toward a Theology of Mental Illness.” *Journal of Religion, Disability & Health* 16, no. 1 (January 2012): 49–73. <https://doi.org/10.1080/15228967.2012.645608>.
- Wiryasaputra, Totok S. *Pengantar Konseling Pastoral*. Yogyakarta: Diandra Pustaka Indonesia, 2014.
- Wright, H. Norman. *Konseling Krisis*. Malang: Gandum Mas, 2006.
- Yoder, John Howard. *The War of the Lamb: The Ethics of Nonviolence and Peacemaking*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2009.