

Submitted: 7 Februari 2022	Accepted: 14 Maret 2022	Published: 2 Juni 2022
----------------------------	-------------------------	------------------------

Mencari Eklesiologi yang Hidup

Robert Setio

Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

robertsetio64@staff.ukdw.ac.id

Abstract

As a theological reflection on the church, ecclesiology cannot escape the reality of the complexity of the church. In order to understand the complexity of the church properly, as this study does, ecclesiology needs to be based on a living religion, namely religion as practiced by the people. To understand living religion, this study will use theories and research results from the sociology of religion. Furthermore, this study will use theological-phenomenological thinking to understand how God manifests Himself as the other. As a given, God cannot be equated with anything that already exists. Therefore, theology needs to be open to new possibilities. Such a theology is in harmony with ecclesiology which is based on the life of the people. Life must move and the movement involves various parties.

Keywords: *ecclesiology; living religion; God as given; phenomenology; relations*

Abstrak

Tulisan ini berangkat dari kesadaran akan kompleksitas gereja di masa kini. Sebagai refleksi teologis atas gereja, eklesiologi tidak dapat menghindari dari kenyataan akan kompleksitas gereja itu. Agar kompleksitas gereja itu dapat ditangkap dengan baik, maka sebagaimana dilakukan oleh studi ini, eklesiologi perlu didasarkan pada agama yang hidup, yaitu agama sebagaimana dipraktekkan oleh umat. Untuk memahami agama yang hidup, studi ini akan menggunakan teori dan hasil penelitian sosiologi agama. Selanjutnya, studi ini akan menggunakan pemikiran teologi-fenomenologi untuk memahami bagaimana Tuhan memanasifestasikan diri-Nya sebagai yang lain (the other). Sebagai yang terberi (given), Tuhan tidak dapat dipersamakan dengan apa saja yang sudah ada. Karena itu teologi perlu terbuka terhadap berbagai kemungkinan yang baru. Teologi yang demikian selaras dengan eklesiologi yang didasarkan pada kehidupan umat. Hidup pasti bergerak dan gerakan itu melibatkan berbagai pihak.

Kata Kunci: eklesiologi; agama yang hidup; Tuhan yang terberi; fenomenologi; relasi-relasi

PENDAHULUAN

Kesadaran tentang kompleksitas gereja semakin lama semakin kuat. Kompleksitas itu ditemui dalam diri gereja itu sendiri maupun dalam keterhubungan gereja dengan berbagai pihak di luar dirinya.¹ Eklesiologi berusaha merefleksikan keberadaan gereja. Tetapi ketika keberadaan gereja itu kompleks maka membuat refleksi atasnya menjadi sulit, bahkan bisa jadi tidak mungkin. Pilihan lain adalah eklesiologi mengikuti kompleksitas keberadaan gereja itu. Tulisan ini mencoba mengambil jalan terakhir. Jalan tersebut membuat eklesiologi menjadi terbuka. Terbuka di sini dimengerti sebagai keserbamungkinan. Tetapi lebih baik lagi jika dimengerti sebagai yang hidup.² Hidup yang dimaksud adalah gerakan. Sesuatu yang bergerak belum dapat ditentukan akhirnya.

Teologi sudah lama dimengerti sebagai ilmu yang menyimpulkan. Kata menyimpulkan masih bisa dipahami secara netral. Berpikir pada akhirnya harus menyim-

pulkan. Tetapi sisi negatifnya adalah dogmatisme. Di sini kesimpulan dibuat baku. Bisa jadi sudah dibuat secara apriori dan dipertahankan terus begitu sampai kapanpun. Dalam kaitan dengan eklesiologi, gambaran tentang gereja dibuat baku. Tidak peduli gambaran itu dibuat oleh siapa dan dalam konteks apa. Oleh sebab yang dipikirkan adalah gambaran itu bersifat universal. Di manapun dan kapanpun sama. Eklesiologi seperti ini bersifat reduktif. Sedangkan eklesiologi yang terbuka terhadap kompleksitas tidak bisa demikian. Nicholas Healy mengatakan,

*...if ecclesiology is to contribute to the health of the church – and by “health” I do not mean, of course, merely success in terms of numbers or prestige – it must examine our human activity as it concretely is throughly human. To do so, it needs to find ways to make theological use of those forms of discourse that critically examine the complexities and confusions of human activity, such as sociology, cultural analysis and history.*³

¹ Salah satu bukti kekompleksan gereja itu adalah kemunculan gerakan-gerakan baru dari dalam gereja seperti *New Apostolic Reformation*. Lihat, Daniel Sutoyo, “New Apostolic Reformation Dan Pengaruhnya Terhadap Eklesiologi,” *DUNAMIS: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani* 4, no. 2 (April 14, 2020): 264–74, <https://doi.org/10.30648/DUN.V4I2.289>. Bukti lainnya adalah menguatnya keluarga sebagai lokus pewartaan gereja di kalangan umat Katolik selama Pandemi Covid-19 (Antonius Galih Arga W. Aryanto and Martinus Joko Lelono, “Memaknai Ulang Ecclesia Domestica Di Masa Pandemi Covid-19,” *DUNAMIS: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani* 6, no. 1 (October 31,

2021): 333–49, <https://doi.org/10.30648/DUN.V6I1.439>).

² Dalam istilah yang berbeda, Pete Ward menamai eklesiologi yang merefleksikan kehidupan gereja secara empiris itu dengan “liquid ecclesiology”. Lihat Stella Yessy Exlentya Pattipeilohy, “Pendidikan Teologi Multikultur: Sebuah Sumbangan Pete Ward,” *DUNAMIS: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani* 5, no. 1 (October 17, 2020): 131–52, <https://doi.org/10.30648/dun.v5i1.336>.

³ Nicholas Healy, *Church, World and the Christian Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 5.

METODE PENELITIAN

Tulisan ini merupakan sebuah studi teologis. Sebagaimana perkembangan teologi sekarang, berbagai masukan dari ilmu-ilmu lain terutama sosial-humaniora turut dipertimbangkan. Secara khusus, hasil-hasil studi sosiologi, studi agama-agama dan filsafat teologi akan digunakan dalam tulisan ini. Tulisan ini berpijak pada argumen dasar bahwa eklesiologi perlu didasarkan pada realita kehidupan umat. Berdasarkan prinsip tersebut, tulisan ini berbeda dari studi eklesiologi yang didasarkan pada konsep-konsep teologis (metafisik).

Untuk menjalankan maksud tersebut, eklesiologi akan dimasuki melalui dua macam koridor atau ruang. Ruang pertama adalah gereja sebagai perwujudan agama yang hidup. Agama yang hidup adalah agama sebagaimana dipraktikkan. Itu berarti bukan agama yang diajarkan atau agama institusional.⁴ Lokusnya bukan pada dokumen-dokumen gereja namun pada tindakan-tindakan umat. Ruang kedua adalah Tuhan sebagai yang terberi (*given* - Jean-Luc Marion). Tuhan sebagai yang terberi bukanlah berhala. Tuhan yang terberi memberikan dirinya dimengerti oleh manusia, namun pengertian manusia tentangnya adalah

pengertian yang rapuh. Sementara itu Tuhan yang terberi terus menerus menyatakan dirinya. Pemahaman yang sudah terbentuk tentang Tuhan tidak lagi dapat mewakili pernyataan yang berkelanjutan. Eklesiologi mencoba menangkap pernyataan Tuhan sebagai yang terberi itu. Bagaimana Tuhan sebagai yang terberi itu ditangkap oleh gereja, yang dalam hal ini pengertiannya sama dengan yang ada pada ruang pertama, yaitu umat dalam keseharian mereka. Baik ruang pertama maupun kedua menempatkan umat sebagai subyek. Eklesiologi menjadi eklesiologi dari dan tentang umat.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Ruang Pertama: Agama yang Hidup

Inspirasinya datang dari studi agama-agama. Nancy Ammerman adalah salah seorang penggagas pemahaman realita keagamaan lewat praktek hidup sehari-hari.⁵ Pertanyaan mendasar yang diajukannya adalah apakah institusi keagamaan seperti gereja berhasil menanamkan ajarannya sampai ke ranah praktek hidup sehari-hari? Berkenaan dengan ekonomi, apakah ajaran Protestan yang menekankan kerja keras itu (Weber) dapat ditemui dalam keseharian penganutnya. Konteks Ammerman

⁴ Meredith B. McGuire, *Lived Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 12-13.

⁵ Nancy T. Ammerman, "Introduction: Observing Religious Modern Lives," in *Everyday Religion*, ed. Nancy T. Ammerman (Oxford: Oxford University

Press, 2007), 3-18. Nancy T. Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

adalah Amerika Serikat. Tetapi dia juga memikirkan masyarakat Eropa sebagai konteks studinya. Kedua konteks itu pasti berbeda dari Indonesia. Tetapi tidak salah juga jika studi serupa dilakukan di Indonesia. Pertanyaan seperti seberapa jauh umat Protestan bekerja keras sebagaimana yang diajarkan dalam etika Protestan menarik untuk diajukan. Kenyataan bahwa mayoritas orang Protestan di kantong-kantong Kristen masih hidup dalam kemiskinan bahkan kemiskinan yang akut membuat pertanyaan tadi menjadi logis untuk diutarakan.⁶

Ammerman sendiri terdorong untuk melakukan studi tersebut oleh karena semakin banyaknya orang yang mengklaim dirinya spiritual atau religius namun tidak terikat pada suatu institusi keagamaan. Diskusi tentang fenomena ini sudah cukup banyak dilakukan oleh para ahli sosiologi dan studi agama-agama.⁷ Di Eropa, gereja-gereja sudah lama ditinggalkan oleh umatnya. Sekularisasi telah membuat kepercayaan kepada gereja sirna. Di sisi lain, skandal-skandal yang terjadi di dalam gereja terkuak di ruang publik dan semakin menambah kekecewaan terhadap gereja. Tetapi di tengah ge-

lombang eksodus dari gereja itu, ada amanat yang mengatakan bahwa mereka yang meninggalkan gereja bukan berarti meninggalkan agama sama sekali. Buktinya apa? Grace Davie, seorang sosiolog Inggris, mengatakan buktinya adalah perilaku sehari-hari dan kepercayaan kepada kekuatan supranatural.⁸ Memang benar jika ukurannya adalah moralitas yang dipraktekkan maka hampir tidak ada keraguan bahwa masyarakat Eropa berhasil mewujudkannya. Tetapi apakah sumber perilaku itu adalah kekristenan, mungkin masih bisa diperdebatkan. Setidaknya praktek hidup keseharian masyarakat Eropa dapat dipandang selaras dengan ajaran-ajaran Kristen. Soal orang-orangnya mengakui demikian atau tidak, itu soal lain. Maka, studi untuk memahami kehidupan sehari-hari sebagai perwujudan religiusitas atau spiritualitas menjadi menarik. Studi agama-agama, yang didominasi oleh studi terhadap institusi-institusi keagamaan, baik itu struktur organisasinya, ajaran-ajarannya, teks-teks sucinya dan ritual-ritualnya, perlu dilengkapi dengan studi terhadap perilaku orang-orangnya.

⁶ Rudy Harold, "Peran 'Teologi Sosial' Gereja Protestan Indonesia Di Gorontalo (GPIG) Dalam Menanggapi Masalah Kemiskinan," *Jurnal Jaffray* 15, no. 1 (March 21, 2017): 131–47, <https://doi.org/10.25278/jj71.v15i1.230>. Fibry Jati Nugroho, "Gereja Dan Kemiskinan: Diskursus Peran Gereja Di Tengah Kemiskinan," *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili Dan Pembinaan Warga Jemaat* 3, no. 1 (January 30, 2019): 100–112, <https://doi.org/10.46445/EJTI.V3I1.128>.

⁷ Nancy T. Ammerman, "Sacred Stories, Spiritual Tribes," in *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, ed. Giuseppe Giordan and William H. Swatos Jr. (Springer, 2011), 3–4. Diana Butler Bass, *Grounded. Finding God in the World, A Spiritual Revolution* (HarperOne, 2017).

⁸ Grace Davie, "Believing Without Belonging: A Framework for Religious Transmission," *Recherches Sociologiques* XXVIII, no. 3 (1997): 17–37.

Dalam konteks Indonesia, menarik untuk dipelajari bagaimana umat Kristen mempraktekkan kekristenan di tengah masyarakat yang dominannya umat Muslim. Adalah sulit untuk membayangkan suatu kehidupan umat Kristen tanpa keterlibatan umat Muslim. Interaksi antara umat Muslim dan Kristen yang intens membentuk pemahaman tentang yang lain (Muslim bagi yang Kristen dan sebaliknya) sekaligus juga tentang diri sendiri. Mungkin perkecualiannya hanya pada lokasi-lokasi tertentu yang sama sekali tidak ada umat Muslimnya. Itupun masih bisa dipertanyakan karena sekalipun secara fisik tidak ada kehadiran Muslim namun dalam konteks kebangsaan, sudah jelas kehadiran Muslim sangat kentara dan tidak bisa dipungkiri. Fenomena sosial lainnya yang jamak ditemui di Indonesia adalah kehadiran kepercayaan lokal pra-Islam atau pra-Kristen. Sekarang dengan kesadaran yang makin baik kepercayaan tersebut harus diterima sebagai agama. Sebutannya menjadi agama pribumi. Tetapi pengertian agama di sini tidak boleh lagi dipaksakan menurut pemahaman agama-agama dunia seperti Islam dan Kristen. Agama bisa dimengerti di luar pengertian agama-agama dunia dan karena itu agama pribumi dapat dan harus diterima sebagai agama layaknya

agama-agama lain.⁹ Modelnya berbeda, tapi sama-sama agama. Kebangkitan agama pribumi akhir-akhir ini membuat pertanyaan tentang hidup bersama dengannya menjadi sah untuk diajukan. Orang Kristen di cukup banyak wilayah di Indonesia mengalami hidup bersama dengan para penganut agama pribumi secara nyata. Sebagian lainnya sifatnya lebih bercampur yaitu ketika kekristenan dan agama pribumi sama-sama dijalankan. Kemudian dalam jenis yang sama terdapat juga kepercayaan terhadap hal-hal yang gaib. Kepercayaan semacam ini juga masih kuat dalam masyarakat termasuk di kalangan umat Kristen. Agama-agama dunia cenderung menyingkirkan kepercayaan tentang hal-hal gaib itu, namun sikap ini sudah saatnya dikoreksi oleh karena sumbernya adalah kolonialisme.¹⁰

Selain berkenaan dengan Islam dan agama pribumi, keterhubungan dengan alam juga perlu disoroti. Modernisasi yang didukung oleh ajaran agama yang mengistimewakan manusia telah memisahkan manusia dari alam. Salah satu konsekuensinya adalah perlakuan semena-mena terhadap alam. Krisis lingkungan yang semakin banyak terjadi akhir-akhir ini seharusnya membawa kesadaran akan pentingnya pemulihan hubungan manusia dengan alam.

⁹ Samsul Maarif, "Indigenous Religion Paradigm: Re-Interpreting Religious Practices of Indigenous People," *Studies in Philosophy* 44 (2019): 103–21.

¹⁰ Maarif.

Tetapi masih ada hal lain tentang alam yaitu pengakuan bahwa alam bisa mengatasi manusia. Pandemi Covid-19 mengajar banyak tentang hal itu. Dengan adanya krisis lingkungan yang membawa berbagai macam bencana alam dan pandemi Covid-19 menjadi perlu untuk mempelajari bagaimana umat menanggapi. Inipun menjadi bagian dari praktek keseharian dan layak untuk dijadikan unsur eklesiologi yang hidup.¹¹

Relasi dengan Islam

Pertemuan langsung maupun tidak langsung antara umat Kristen dengan umat Muslim telah membentuk pemikiran maupun perilaku pada masing-masing umat.¹² Maka dalam hal ini, tidak mungkin ada umat Kristen yang tidak terpengaruh oleh umat Muslim, dan sebaliknya. Tetapi, kata pengaruh itu sendiri juga problematis oleh karena mengandaikan adanya sesuatu yang murni dan baru kemudian bercampur oleh sesuatu dari luar. Sepanjang yang dipikirkan adalah masyarakat yang heterogen maka sudah sulit untuk dipilah-pilah mana yang masih belum dan sudah dipengaruhi oleh pihak lain. Bahkan, jika yang diandai-

kan adalah masyarakat mono-kultur, kepelbagaian tetap tidak terhindarkan. Maka lebih baik jika pemahaman tentang komunitas atau masyarakat tidak berbentuk suatu gagasan yang baku. Realitas sosial selalu berisi interaksi yang aktif antar berbagai pihak yang berada di dalamnya. Pierre Bourdieu menjelaskan bagaimana relasi-relasi yang berlangsung dalam masyarakat membentuk pemikiran dan perilaku mereka yang berada di dalamnya.¹³ Pengamatan terhadap peristiwa sehari-hari memperlihatkan bagaimana orang bereaksi terhadap lingkungannya sedemikian rupa sehingga pemikiran dan perilakunya menjadi seperti yang teramati. Reaksi itu terkadang bersifat melawan, terkadang bersifat mengikuti. Bila dikaitkan dengan kekuasaan, seperti ketika sesuatu yang berbeda dari pihak-pihak yang dominan didesakkan secara terang-terangan atau halus kepada pihak-pihak yang lebih lemah, maka yang terjadi tidak selalu sama, terkadang desakan tersebut diikuti, terkadang dilawan. Sikap-sikap tersebut nampak tidak konsisten bila dilihat secara keseluruhan, namun begitulah kenyataan yang ada di ruang sosial. Di satu sisi ada yang berulang terus menerus, di sisi lain perubahan sikap dan pemi-

¹¹ Robert Setio, "Poshumanisme Dalam Alkitab: Sebuah Renungan Biblis Di Masa Covid-19," *KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi* 6, no. 2 (December 31, 2020): 122-45, <https://doi.org/10.37196/KENOSIS.V6I2.186>.

¹² Frans Wijzen and Suhadi Cholil, "'I Come from a Pancasila Family'. Muslims and Christians in

Indonesia," in *Muslim Christian Relations Observed*, ed. Volker Küster and Robert Setio (Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 35-54.

¹³ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, ed. Richard Nice (Routledge, 1984).

kiran juga bisa terjadi. Ruang sosial itu dapat dimisalkan seperti permainan sepak bola. Dalam permainan ini ada aturan-aturan yang harus diikuti oleh para pemain. Lapangan di mana permainan itu berlangsung juga dibatasi. Ruang sosial dapat dibayangkan seperti itu juga. Perilaku orang adalah seperti para pemain sepak bola. Mereka bukan robot-robot yang bergerak secara kaku karena mereka tetap mempunyai keinginan sendiri, namun juga bereaksi terhadap pemain lain. Ketika permainan itu berlangsung, para pemain sudah tenggelam dalam permainan sehingga tidak lagi menyadari tentang aturan-aturan yang ditetapkan sebelumnya. Tetapi aturan-aturan tersebut tetap dijalankan. Perumpamaan tersebut dapat melukiskan arena sosial yang diisi oleh anggota-anggota masyarakat dengan pemikiran dan perilaku yang menggambarkan reaksi-reaksi terhadap yang lain.

Dalam kaitan dengan hubungan umat Kristen dan Islam, bisa dibayangkan bahwa mereka ini seperti para pemain sepak bola yang sedang bermain. Benar bahwa ada dua tim yang berbeda, berarti dua kelompok umat yang berbeda. Benar juga ada aturan-aturan yang membuat keberadaan kedua tim atau kelompok tersebut ditempatkan sebagai "lawan." Namun, di atas semua itu ketika permainan berlangsung, yang terjadi adalah aksi-reaksi yang terus menerus sehingga pembedaan kedua tim itu tidak se-

lalu terlihat. Kalaupun yang diamati adalah salah satu tim maka pengamatan tersebut tertuju pada bagaimana tim itu bereaksi terhadap tim lainnya. Terkait dengan umat Kristen dan Muslim, dapat dikatakan bahwa keberadaan umat Kristen merupakan reaksi terhadap umat Muslim dan sebaliknya. Dari situ bisa dipahami jika relasi umat Kristen dan Muslim adalah reaksi yang saling membentuk dan dibentuk. Umat Kristen membentuk umat Muslim tetapi sekaligus juga dibentuk oleh umat Muslim, demikian sebaliknya. Tidak hanya itu, seperti perumpamaan sepak bola tadi, masih ada pihak lain yang ikut terlibat dalam relasi kedua kelompok tersebut. Berbagai peraturan dalam permainan sepak bola tadi bisa dipersamakan dengan berbagai peraturan hukum dan pemerintahan. Pada aras yang lebih luas, pihak-pihak yang ikut terlibat akan semakin bertambah banyak.

Dewasa ini, peran dari sosial media cukup signifikan dalam kehidupan masyarakat dan pastilah ikut memberi warna bagi hubungan kedua kelompok agama tersebut. Sosial media tidak saja mempenetrasi kehidupan yang nyata tetapi juga menarik yang nyata itu ke dalam dirinya. Dengan begitu sosial media telah menjadi dunia pada dirinya sendiri. Dalam dunia hiperrealitas (Baudrillard) sulit sekali, kalaupun dapat, dibedakan antara yang nyata dan maya. Bahkan dunia maya dapat menyediakan ke-

lebihan-kelebihan yang tidak didapatkan di dunia nyata. Daya tarik dunia maya itu besar dan mampu mendesak dunia nyata sehingga dunia nyata menjadi seperti dunia maya. Batasan antara keduanya menjadi kabur, kalau tidak runtuh. Masalahnya di dunia maya relasi-relasi yang terjadi sifatnya cair. Batasan-batasan sosial yang biasanya dikenali dalam dunia nyata tidak berfungsi. Pembedaan kelompok berdasarkan agama juga seringkali menjadi tidak jelas lagi. Tidak sedikit umat yang mengikuti ceramah dari penceramah agama lain. Teks-teks berisi kata-kata kebajikan berseliweran di antara umat dari berbagai agama. Mengenai sumbernya, orang tidak memedulikannya, yang penting kata-katanya mengenai diri. Tidak ada kesetiaan yang tetap karena kebermanfaatannya yang berbeda-beda. Di sisi lain, berita yang disebarkan dalam sosial media juga dapat memprovokasi permusuhan dengan umat beragama lain. Sosial media telah menjadi sarana yang efektif untuk menggalang kebencian terhadap agama lain. Bisa saja kebencian tersebut berbuah pembentukan kelompok yang tindakan-tindakannya tidak sebatas di dunia maya saja, tetapi bisa juga sekadar mem-

bangkitkan rasa marah dan benci sesaat. Perubahan dapat terjadi dalam waktu cepat di sosial media.

Pelajaran yang dapat ditarik dari pemahaman di atas adalah penggambaran tentang gereja jika ditumpukan pada umat tidak lagi dapat bersifat tertutup. Kategori-kategori yang menyendirikan gereja tidak selaras dengan keseharian umat yang tidak pernah sendiri. Umat bisa mengikuti dakwah-dakwah yang disampaikan penceramah Islam, meskipun di saat yang lain bisa berbalik menjadi sinis tentang Islam. Kerjasama untuk mengatasi masalah sosial antar umat Kristen dan Muslim bisa terjadi. Di saat yang berbeda, klaim kebenaran terhadap agama sendiri membuat agama lain terlihat salah.¹⁴ Gambaran tentang diri atau kelompok sendiri maupun tentang orang atau kelompok selalu mengikuti interaksi yang terjadi. Bila suasana sedang tegang, maka gambaran tentang pihak lain menjadi negatif, dan sebaliknya. Ketika suatu kali terjadi serangan-serangan terhadap gereja yang dilakukan orang-orang Islam, gambaran orang Kristen tentang Islam kemungkinan besar kurang positif. Tetapi dalam konteks lain ketika interaksi yang terjadi dipenuhi

¹⁴ Studi lapangan yang dilakukan oleh Paulus S. Widjaja, dkk., memperlihatkan perbedaan aplikasi politik identitas yang membekukan perbedaan kelompok agama, baik secara eksplisit maupun implisit. Bagi para peneliti itu, yang perlu dikedepankan dalam kehidupan masyarakat adalah religiusitas perdamaian. Lihat Paulus Sugeng Widjaja, Djoko

Prasetyo Adi Wibowo, and Imanuel Geovasky, "Politik Identitas Dan Religiusitas Perdamaian Berbasis Pancasila Di Ruang Publik," *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahan* 6, no. 1 (April 30, 2021): 95–126, <https://doi.org/10.21460/GEMA.2021.61.658>.

dengan keharmonisan, maka gambaran tersebut akan berubah menjadi positif.¹⁵ Oleh sebab itu, baik gambaran tentang Islam dari orang Kristen maupun gambaran orang Kristen tentang Kekristenan memiliki keterkaitan yang erat. Maka, gambaran tentang gereja tidak akan pernah sama. Pemahaman ini dapat dipakai untuk menjelaskan mengapa gereja di wilayah yang berbeda memiliki ciri-ciri yang berbeda. Gereja di Belanda tidak sama dengan gereja di Indonesia meskipun dari tradisi yang sama. Berkaitan dengan hubungan dengan Islam, gereja di Belanda tidak memiliki pengalaman interaksi seperti yang dimiliki oleh gereja di Indonesia. Tidak salah untuk mengatakan bahwa gereja di Indonesia memiliki kandungan-kandungan yang Islami sedangkan di Belanda, yang tidak atau belum banyak berinteraksi dengan Islam, unsur Islaminya tidak banyak.

Relasi dengan Kegaiban

Selain dengan Islam, gereja di Indonesia juga berinteraksi dengan budaya tradisional yang memandang kehidupan ini tidak terdiri dari hal-hal yang kelihatan saja. Kehidupan ini juga diisi dengan kehadiran makhluk-makhluk gaib yang setiap saat berinteraksi dengan manusia maupun ma-

khluk bukan manusia di alam nyata. Tetapi pandangan yang demikian seringkali dianggap bertentangan dengan ajaran Kristen. Pertentangan, yang sebenarnya lebih merupakan pertentangan budaya itu, sudah lama sekali terjadi yaitu sejak penanaman kekristenan oleh para misionaris Eropa. Jadi sudah sejak awal kekristenan ditempatkan sebagai lawan dari kepercayaan lokal yang sekarang ini mulai diterima sebagai agama. Pertentangan tersebut telah membentuk pikiran tentang apa itu Kristen dan apa itu agama pribumi.¹⁶ Dari perspektif Kristen, agama pribumi dipandang negatif. Kepada dirinya sendiri kekristenan memberikan posisi superior. Masalahnya adalah setelah ratusan tahun propaganda superioritas Kristen terhadap agama pribumi itu ditanamkan, agama pribumi belum juga punah. Belakangan malah terjadi penerimaan terhadap agama pribumi itu terkait dengan sikapnya yang lebih ramah lingkungan. Di sisi lain, bila memperhatikan keseharian umat Kristen maka terlihat bahwa tidak semua berpandangan dan bersikap negatif terhadap agama pribumi. Tidak salah untuk mengatakan bahwa kepercayaan yang ada dalam agama pribumi seperti kepercayaan terhadap makhluk-makhluk gaib dan fenomena

¹⁵ Wijzen and Cholil, "I Come from a Pancasila Family". Muslims and Christians in Indonesia," 33-34.

¹⁶ Robert Setio, "The Persistence of Ancestor Veneration: A Dialogical Relationship Between

Christianity and Indigenous Religions in Indonesia," *Studies in Interreligious Dialogue* 29, no. 2 (2019): 205-26.

kegaiban masih dipegang oleh setidaknya sebagian umat Kristen. Maka, pandangan tentang adanya alam gaib merupakan bagian dari agama yang hidup. Perbedaan antara kekristenan dengan agama pribumi tidak membuat umat Kristen steril terhadap agama pribumi. Penghormatan kepada leluhur yang dipraktikkan dalam bentuk ritual penguburan orang mati dan peringatan-peringatan nenek moyang yang sudah meninggal masih dijalankan oleh orang-orang Kristen.¹⁷ Ajaran gereja yang menentang praktek-praktek semacam itu seperti tidak berdampak.

Cara pandang kharismatik yang turut membentuk kehidupan gereja yang hidup memiliki sikap ganda terhadap kepercayaan tentang hal-hal yang gaib. Di satu sisi kepercayaan tersebut ditentang habis-habisan, di sisi lain praktek kharismatisme mengandaikan keberadaan akan hal-hal yang gaib juga. Secara tipologi keduanya dapat dimasukkan dalam kategori shamanik. Tetapi dengan memakai perspektif agama yang hidup, apa yang sepertinya tidak konsisten itu dapat diterima sebagai sebuah kenyataan yang biasa. Agama yang hidup tidak berbicara tentang konsistensi melainkan kebermanfaatan. Agama yang hidup juga tidak berbicara tentang kesetiaan pada sumber dan sesuatu yang dianggap sebagai

azas. Boleh dikatakan dalam agama yang hidup pengertian tentang azas tidak terlalu dipedulikan. Bukan tidak ada atau tidak digunakan, namun tidak dipegang mati-matian meskipun secara retorik dikatakan begitu. Jadi, jika ada yang mengklaim tindakannya taat azas, mungkin saja benar demikian namun tidak selalu demikian. Atau, klaim taat azas itu hanya merupakan reaksi yang berlaku pada saat tertentu. Bahkan jika memakai kritik dekonstruktif, apa yang disebut sebagai azas itupun layak untuk dibongkar untuk diperlihatkan sifat subyektif dan kesementaraannya.

Sebagaimana dalam relasi dengan Islam, relasi dengan agama pribumi ini juga merupakan bagian dari interaksi gereja yang sifatnya berubah-ubah. Hanya ketika persoalan ini diangkat ke wilayah ajaran, kesan yang disodorkan menjadi “hitam-putih.” Kristen dibedakan dari agama pribumi. Proyeksi kesan yang seperti ini tidak kena dengan gereja dalam wujud praktek hidup umat sehari-hari. Bukan berarti pemilahan Kristen dan agama pribumi itu tidak masuk dalam pikiran umat, namun ketika sudah masuk ke praktek hidup, pemilahan tersebut tidak selalu terlihat wujudnya. Tidak selalu itu tentu saja tidak sama dengan tidak sama sekali. Maka, bukan berarti umat tidak menjalankan ajaran yang diajarkan oleh otoritas

¹⁷ Setio.

gereja, melainkan dalam menjalankannya ajaran itu bukan satu-satunya faktor yang dipertimbangkan atau satu-satunya pilihan untuk dipraktekkan.

Relasi dengan Alam

Dalam budaya agraris yang masih sangat membekas dalam kehidupan umat, alam dipahami sebagai sesuatu yang hidup. Pandangan modern memang mengikis pandangan agraris tersebut melalui rasionalisme, namun bukan berarti pandangan tersebut sudah punah. Yang terjadi malah sebaliknya, yaitu kembalinya pandangan agraris ke dalam dunia modern. Krisis lingkungan yang berdampak pada meningkatnya bencana-bencana alam membuahakan kesadaran bahwa alam perlu diperlakukan secara adil dan penuh hormat. Pandemi Covid-19 semakin mempertegas kenyataan bahwa makhluk bukan manusia dapat mengungguli manusia.¹⁸ Gerakan-gerakan penyadaran akan kekuatan alam ini terus bergulir dan mendapatkan semakin banyak simpati. Maka tidak mungkin jika kesadaran ini tidak singgah dalam kehidupan sehari-hari dari umat. Penggunaan plastik yang berlebihan misalnya sudah mulai masuk dalam kesadaran banyak orang dan membuahakan sikap untuk mengurangi atau malah meniadakan penggunaan barang-barang yang terbuat da-

ri plastik. Pembuangan sampah ke sungai-sungai yang berakibat pada pencemaran sungai dan lautan juga sudah masuk dalam kesadaran umat. Polusi udara, pembabatan hutan, pertambangan yang merusak lingkungan dan berbagai jenis perusakan alam lainnya sudah menjadi pembicaraan di gereja-gereja.

Di sisi lain, ajaran dan pengajaran gereja tidak selalu secepat yang terjadi di masyarakat. Pandangan tradisional tentang superioritas manusia di hadapan makhluk-makhluk lainnya masih sangat mendominasi ajaran dan pengajaran gereja. Maka antara yang diajarkan dengan yang dihidupi oleh umat tidak selalu berjalan beriringan. Terkadang gereja hendak mengejar keteringgalannya dengan membuat ajaran-ajaran yang terkini, namun ketika ini dilakukan umat seperti memperoleh sesuatu yang sudah mereka pahami bahkan hidupi. Tetapi seperti hal-hal lain yang sudah disebut sebelumnya, bukan berarti pemahaman tentang superioritas manusia sama sekali hilang dalam kehidupan umat. Ajaran ini masih tertanam dalam pikiran umat dan muncul dalam pengertian antara lain mengenai keselamatan yang masih antroposentris. Hanya ini bukanlah satu-satunya yang ada dalam kehidupan umat yang elastis itu.¹⁹

¹⁸ Setio, "Poshumanisme Dalam Alkitab: Sebuah Renungan Biblis Di Masa Covid-19."

¹⁹ Ulrich Schmiedel, *Elasticized Ecclesiology: The Concept of Community after Ernst Troeltsch* (Palgrave Macmillan, 2017).

Kalau memakai teori Bourdieu yang tadi sudah disebutkan, bisa jadi habitus yang menempatkan alam dalam kesetaraan dengan manusia mulai menggeser habitus yang menempatkan manusia di atas alam, namun belum total. Kalaupun suatu kali nanti habitus yang baru sudah mendominasi, bisa jadi cara pikir lama yang antroposentris itu masih tetap ada dan ikut berinteraksi dalam habitus baru tersebut.

Relasi dengan Sains

Kalau diskusi tentang kehadiran agama pribumi dan alam di atas memberi kesan kuatnya alam pikir tradisional, sekarang yang perlu diperhatikan adalah alam pikir modern. Pemisahan tradisionalisme dari modernisme kembali perlu dipersoalkan sebagaimana pemisahan-pemisahan lainnya yang bersifat reduktif. Sorotan kepada kehidupan sehari-hari umat memperlihatkan kehadiran sains yang cukup kuat. Kenyataan ini bisa dianggap kontradiktif dengan kepercayaan kepada hal-hal yang gaib seperti yang sudah disebut di atas. Tetapi kontradiksi itu hanya terlihat jika yang diinginkan adalah konsistensi. Padahal kehidupan sehari-hari tidak dapat mungkin konsisten. Maka jika suatu kali orang pergi ke dokter untuk berobat dan pada saat yang sama per-

caya bahwa penyakitnya adalah akibat dari perbuatan makhluk gaib atau hal-hal gaib, itu mungkin saja terjadi. Sikap tersebut dapat dipandang mendua dan membingungkan, namun bagi yang menjalaninya itu biasa saja. Banyak juga orang yang seperti itu. Bukan berarti mereka meninggalkan sains sebab kenyataannya mereka masih percaya juga pada kebenaran-kebenaran sains.

Ketika pandemi Covid-19 baru melanda Indonesia, terjadi keributan antar rohaniwan. Ada yang memandang bahwa penyakit itu harus dihadapi dengan mengandalkan ilmu medis. Caranya adalah dengan vaksinasi dan menjalankan protokol kesehatan. Sementara yang lain memandang penyakit itu bisa diatasi dengan doa dan ritual keagamaan lainnya. Setelah dua tahun perjalanan pandemi ini, kedua sikap tersebut masih terlihat, meskipun di Indonesia sikap yang mengandalkan sains lebih dominan ketimbang yang sebaliknya. Di ranah publik, sebagai digambarkan oleh Laksana, kedua sikap tersebut sama-sama eksisnya.²⁰ Sulit untuk membuat garis pemisah yang tegas. Kecondongan ke satu arah memang bisa terjadi, namun bukan berarti kutub lainnya tidak masuk ke dalam pertimbangan.

Demikian pula dalam prediksi-prediksi tentang masa depan sesudah pandemi.

²⁰ Bagus Laksana, "Dari Fatalisme Ke Spiritualitas Dan Solidaritas: Tantangan Teologi Publik Dan Interreligius Di Indonesia Dalam Konteks Pandemi," in *Virus, Manusia, Tuhan: Refleksi Lintas Iman*

Tentang Covid-19, ed. Dicky Sojan and Muhammad Wildan (KPG Bekerja Sama dengan ICRS, 2020), 75-96.

Bisa saja dibuat pengelompokan antara yang pesimis dan optimis; antara yang berharap kembalinya masa-masa sebelum pandemi dan yang melihat bahwa masa-masa itu tidak akan pernah kembali; antara yang masih memandang adanya “benang merah” antara masa sebelum dan sesudah pandemi dengan yang menggambarkan pandemi sebagai sebuah awal kehidupan yang sama sekali baru. Perbedaan pandangan tersebut juga nampak dalam pandangan para teolog. Tetapi yang sepertinya bersimpang jalan itu juga tidak selalu begitu. Maka sulit untuk mengharapkan adanya konsistensi dari sebuah pandangan. Lebih baik jika kedua pandangan yang kontras itu ditempatkan dalam ruang kehidupan yang dipraktekkan. Meskipun dalam prakteknya kedua pandangan tersebut bisa bertemu dan datang silih berganti, tetapi tidak ada yang perlu dirisaukan dengan itu karena begitulah kehidupan yang elastis.

Berdasarkan pemahaman di atas, upaya untuk menggambarkan sebuah kelompok tanpa memperhitungkan relasi-relasi yang terjadi dan bagaimana relasi-relasi itu juga berubah-ubah hanya akan menimbulkan kesalahpahaman. Menggambarkan umat Kristen atau gereja dengan deskripsi-deskripsi yang baku menjadi tidak sejalan dengan relasi-relasi yang terus menerus ter-

jadi.²¹ Pilihannya adalah melihat relasi yang silih berganti dan melibatkan banyak unsur itu sebagai gambaran tentang yang ada. Kesannya bisa jadi deterministik, namun tidak boleh dilupakan bahwa relasi-relasi itu bergerak terus menerus dan di antara itu memunculkan hal-hal baru yang sebelumnya tidak ada.

Ruang Kedua: Tuhan sebagai yang Terberi

Penerimaan terhadap gereja dalam kerangka agama yang hidup di atas memberi peluang bagi penerimaan terhadap Tuhan sebagai yang terberi. Jean-Luc Marion, seorang filsuf fenomenologi dan teolog Katolik, melukiskan Tuhan sebagai yang terberi (*given*). Penjelasannya tidak mudah untuk disederhanakan, namun dalam kerangka tulisan ini ada pokok pikiran yang dapat ditarik. Dasar pikiran Marion adalah fenomenologi di mana pengetahuan diterima sebagai fenomena. Fenomena itu mengandaikan sesuatu yang datangnya dari luar lalu masuk ke dalam pikiran. Tetapi sebagai sesuatu yang datangnya dari luar, meskipun ia sudah masuk ke dalam pikiran, pikiran itu tidak akan cukup mewakili fenomenanya. Oleh sebab itu pikiran tentang suatu fenomena (tunggal fenomenon) tidak dapat dianggap sama dengan fenomena itu sendiri.

²¹ John Reader and Christopher R. Baker, eds., *Entering the New Theological Space: Blurred*

Encounters of Faith, Politics and Community (Ashgate, 2009).

“Phenomenology goes back to the things themselves..... To return to the things themselves amounts to recognizing phenomena as themselves, without submitting them to the (sufficient) condition of an anterior authority (such as thing in itself, cause, principle, etc.). In short, it means liberating them from any prerequisite other than their simple givenness, to which consciousness bears witness before any constitution,” kata Marion.²² Masalahnya adalah bagaimana mengetahui fenomena itu sendiri? Fenomenolog seperti Marion mengatakan hal itu tidak mungkin terjadi karena fenomena itu berada di luar pikiran. Fenomena itu hanya bisa masuk ke dalam pikiran jika ia menghendaknya. Itu berarti pikiran adalah sasaran dari fenomena dan bukan sebaliknya pikiran yang menyasar kepada fenomena. Lalu bagaimana jika fenomena itu datang kepada pikiran? Karena pikiran tidak sama dengan fenomena itu sendiri maka yang masuk ke dalam pikiran tidak dapat diklaim sebagai fenomena itu sendiri. Dengan kata lain, yang masuk ke dalam pikiran itu sebenarnya adalah hasil cernaan pikiran sendiri tentang fenomena yang memasukinya. Sifatnya tidak total tapi juga bukan tidak ada sama sekali. Jadi pikiran tidak bisa dikatakan mengada-ada atau merekayasa fenome-

na, tetapi juga tidak bisa diklaim sebagai fenomena itu sendiri.

Di salah satu penjelasannya, Marion berbicara tentang wahyu. Ia mengatakan, *“religion attains its highest figure only when it becomes established by and as a revelation, where an authority that is transcendent to experience nevertheless manifests itself experientially.”*²³ Lebih lanjut Marion menjelaskan, *“revelation takes its strength of provocation from what it speaks universally, yet without this word being able to ground itself in reason within the limits of the world. As long as this paradox is not admitted, or at least thought honestly, the phenomenon of religion remains misunderstood.”*²⁴ Ketika wahyu diterima sebagai fenomena maka seperti yang sudah disebutkan tadi, wahyu itu berasal dari luar pikiran namun ditangkap oleh pikiran. Konsekuensinya wahyu selalu berada dalam dua kemungkinan, yaitu yang tidak dimengerti dan dimengerti. Padahal hanya ada satu wahyu saja yang datang ke dalam pikiran, namun untuk wahyu yang sama berlaku keadaan dimengerti dan tidak dimengerti. Marion juga memakai ikon sebagai penjelas pikirannya. Ikon adalah gambar atau benda yang menandakan kehadiran Tuhan.²⁵ Ikon tidak sama dengan berhala meskipun sama-sama

²² Jean-Luc Marion, *The Visible and the Revealed*, trans. Christina M. Gschwandtner (Fordham University Press, 2008), 4-5.

²³ Marion, 2.

²⁴ Marion.

²⁵ Marion juga menerapkan gagasan ikon ini pada pemahaman tentang Trinitas dimana Kristus ditempatkan sebagai ikon dari Allah Bapa yang tidak

berbentuk materi atau gambar yang kelihatan.²⁶ Ikon menyatakan Tuhan, namun Tuhan tidak sama dengan ikon. Melalui ikon, Tuhan menyatakan dirinya kepada manusia, namun pemahaman yang muncul dari melihat ikon tidak dapat disamakan dengan Tuhan itu sendiri. Maka melihat Tuhan dalam ikon merupakan proses mencari yang tidak pernah final. Ikon tidak memberikan penutup (*closure*) tentang Tuhan, melainkan pencerahan yang terus menerus (*excessive*).

Ikon itu fisik, materi, dapat dilihat. Tuhan menampakan dirinya melalui ikon. Prinsip ini tidak dibatasi hanya dalam ikon-ikon yang biasa di pasang di gereja-gereja Ortodoks saja. Bila Tuhan menampakan dirinya dalam rupa materi maka materi itu bisa apa saja yang ada di alam ini. Penampakan Tuhan bisa berbentuk apa saja yang ada di alam ini. Terkait dengan penjelasan sebelumnya, penampakan Tuhan itu dapat dilihat pada baik manusia maupun bukan manusia, segala sesuatu yang berada di luar diri sendiri, segala sesuatu yang hadir sebagai liyan. Kehadiran liyan sendiri adalah kehadiran yang relasional. Liyan tidak hadir sebagai sosok yang terpisah namun terhubung dengan diri sendiri.²⁷ Maka kehadiran liyan selalu hidup. Kehadiran liyan yang hidup itu merupakan penangkapan atau pe-

ngetahuan yang ada dalam pikiran, namun sekaligus yang tidak atau belum diketahui. Maka liyan yang fisik itu tidak sama persis dengan Tuhan. Liyan dalam wujud segala makhluk yang berelasi dengan diri sendiri itu mendorong pikiran untuk bergerak terus guna mendapati pernyataan yang lebih luas atau dalam. Tetapi proses ini berkelanjutan karena pada akhirnya Tuhan tidak sama persis dengan pikiran tentang apa yang nampak di sekitar.

Pengertian tersebut akan sejalan dengan pandangan sains tentang kehidupan ini. Entah orang menerima atau tidak, kehidupan ini berjalan secara evolutif. Mungkin saja di tengahnya terjadi revolusi, namun pada akhirnya semua kembali ke jalur evolusi. Sains menemukan prinsip ini berlaku tidak saja di bumi ini namun di planet-planet lain dan mungkin pula dalam keseluruhan semesta yang baru sedikit diketahui. Dalam kerangka itu, peristiwa besar seperti pandemi Covid-19 juga layak ditempatkan sebagai rangkaian evolusi alamiah. Virus yang bermutasi terus menerus merupakan kewajaran di alam ini. Demikian juga tanggapan manusia terhadapnya yang telah menghasilkan berbagai cara untuk menghentikan mutasi virus tersebut. Aksi reaksi tersebut bergerak dalam jalur yang sama ya-

kelihatan. Lihat Jean-Luc Marion, *Givenness & Revelation*, trans. Stephen E. Lewis (Oxford University Press, 2016), 61ff.

²⁶ Robyn Horner, *Jean-Luc Marion. A Theo-Logical Introduction* (Ashgate, 2005), 61.

²⁷ Kenneth J. Gergen, *Relational Being: Beyond Self and Community* (Oxford University Press, 2009).

itu jalur evolusi. Tetapi evolusi bukan keadaan yang stagnan. Evolusi selalu melahirkan hal-hal yang baru. Virus menghasilkan mutan yang baru. Manusia juga melahirkan vaksin dan cara yang baru. Maka kehidupan bergerak ke arah yang tidak selalu dapat diprediksi dan baru dipahami setelah peristiwanya terjadi. Sains tidak mungkin berbicara tentang hal-hal yang belum ada. Kalaulpun para saintis membuat prediksi, basisnya selalu data dan itu berarti sesuatu yang sudah ada. Tetapi sains terbuka pada kemungkinan-kemungkinan termasuk kemungkinan yang tidak pernah diprediksi sebelumnya. Kalau ini terjadi bukan berarti ajaib, jika ajaib dimengerti sebagai sesuatu yang tidak ada menjadi ada. Karena bagaimanapun yang nanti ada dapat dilacak hubungannya dengan yang ada sekarang.

Doktrin *creatio ex nihilo* yang sangat dominan dalam kekristenan sulit untuk digunakan dalam memahami fenomena di alam itu. Tetapi doktrin ini juga tidak datang dari Alkitab. Penciptaan yang dikisahkan dalam Kejadian 1 adalah perbuatan Allah yang mengadakan sesuatu dari sesuatu yang sudah ada sebelumnya. Air dan tanah sudah ada sebelum penciptaan yang dilakukan oleh Allah. Dari situ kemudian Allah membuat unsur-unsur yang ada di alam, termasuk manusia. Kisah Penciptaan dalam Kitab Kejadian dapat dilihat sejalan dengan evolusi di alam. Bedanya hanya pa-

da pelakunya. Kisah Penciptaan menyatakan pelakunya adalah Allah, sedangkan evolusi bicara tentang gerakan alam tanpa ada yang menggerakkan. Tetapi jika Allah memang menyatakan dirinya dalam alam, sebagaimana dipersaksikan oleh Mazmur dan kitab-kitab kenabian serta oleh Perjanjian Baru dalam wujud Yesus Kristus, maka Allah tidak perlu dipisahkan dari alam. Meskipun demikian Allah juga tidak dapat dipersamakan begitu saja dengan yang nampak di alam ini. Kalau alam ini bergerak terus dan dalam pergerakan itu muncul sesuatu yang tidak ada sebelumnya maka keadaan alamiah itu dapat ditangkap sebagai ikon yang menunjuk kepada Allah. Tetapi tentu saja jika Allah yang dimaksud adalah Allah yang melampaui pikiran yang sudah ada.

KESIMPULAN

Mengingat perkembangan gereja di masa kini yang sulit untuk dabadikan oleh karena kondisinya yang terus menerus berubah, maka eklesiologi sebagai refleksi teologis atas gereja tidak dapat bertentangan dengan kecairan itu. Eklesiologi sebagaimana diperlihatkan dalam studi ini perlu menangkap kompleksitas umat yang adalah kompleksitas jaringan multi relasi. Relasi itu bukan bicara tentang pihak-pihak yang berelasi melainkan bagaimana relasi-relasi itu justru membentuk pihak-pihak yang be-

relasi. Identitas dari semua yang terlibat dalam relasi itu bukanlah identitas yang tetap, namun terus bergerak. Kondisi demikian sejalan dengan pemahaman teologi yang dilandaskan pada fenomenologi. Teologi-fenomenologi memandang Tuhan sebagai Dia yang menyatakan diri-Nya. Manusia adalah penerima pernyataan diri Tuhan itu. Maka Tuhan adalah Tuhan yang terberi. Tuhan sebagai yang terberi tidak pernah dapat direduksi ke dalam proposisi-proposisi atau konsep-konsep abstrak sebagai hasil perenungan rasional. Tuhan yang terberi tampak dalam alam ini dan mempersilakan diriNya ditangkap oleh alam, namun Dia tetap Tuhan yang tidak sama dengan apa saja yang ada di alam ini. Pemahaman teologi semacam itu dapat mendukung temuan-temuan sosiologis mengenai realita keagamaan yang terus bergerak. Sadar atau tidak, umat terus menerus diperhadapkan pada sesuatu yang lain daripada yang lain dan yang karenanya membuat pemahaman mereka tentang Tuhan berubah. Tetapi agama institusional, yaitu agama sebagaimana diajarkan dan dijaga dengan ketat oleh institusi keagamaan, menghadirkan wajah yang berbeda. Wajah agama insitusional tidak atau kurang ramah terhadap kecairan realita umat. Benturan-benturan antara keduanya tidak terhindarkan. Agama institusional menjadi sibuk dengan urusan membenarkan umat. Umat di-

perlakukan seperti anak kecil yang harus diingatkan, dijaga, dan dilindungi. Usaha tersebut menguras banyak energi namun hasilnya kecil walaupun ada. Studi ini memperlihatkan kehidupan umat yang “sulit untuk diatur,” bukan karena mereka anak kecil yang nakal namun karena mereka hidup dalam kenyataan bersama dengan yang lain, manusia maupun makhluk lainnya. Pencarian eklesiologi yang hidup pada realita sosial menghasilkan pemahaman yang dinamis seiring dengan dinamika sosial itu sendiri, namun hal tersebut berpadanan dengan pemahaman tentang Tuhan yang juga dinamis.

DAFTAR PUSTAKA

- Ammerman, Nancy T. “Introduction: Observing Religious Modern Lives.” In *Everyday Religion*, edited by Nancy T. Ammerman. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- . “Sacred Stories, Spiritual Tribes.” In *Religion, Spirituality and Everyday Practice*, edited by Giuseppe Giordan and William H. Swatos Jr. Springer, 2011.
- Aryanto, Antonius Galih Arga W., and Martinus Joko Lelono. “Memaknai Ulang Ecclesia Domestica Di Masa Pandemi Covid-19.” *DUNAMIS: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani* 6, no. 1 (October 31, 2021): 333–49. <https://doi.org/10.30648/DUN.V6I1.439>.

- Bass, Diana Butler. *Grounded. Finding God in the World, A Spiritual Revolution*. HarperOne, 2017.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Edited by Richard Nice. Routledge, 1984.
- Davie, Grace. "Believing Without Belonging: A Framework for Religious Transmission." *Recherches Sociologiques* XXVIII, no. 3 (1997): 17–37.
- Gergen, Kenneth J. *Relational Being: Beyond Self and Community*. Oxford University Press, 2009.
- Harold, Rudy. "Peran 'Teologi Sosial' Gereja Protestan Indonesia Di Gorontalo (GPIG) Dalam Menanggapi Masalah Kemiskinan." *Jurnal Jaffray* 15, no. 1 (March 21, 2017): 131–47. <https://doi.org/10.25278/jj71.v15i1.230>.
- Healy, Nicholas. *Church, World and the Christian Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Horner, Robyn. *Jean-Luc Marion. A Theological Introduction*. Ashgate, 2005.
- Laksana, Bagus. "Dari Fatalisme Ke Spiritualitas Dan Solidaritas: Tantangan Teologi Publik Dan Interreligius Di Indonesia Dalam Konteks Pandemi." In *Virus, Manusia, Tuhan: Refleksi Lintas Iman Tentang Covid-19*, edited by Dicky Sojan and Muhammad Wildan. KPG Bekerja Sama dengan ICRS, 2020.
- Maarif, Samsul. "Indigenous Religion Paradigm: Re-Interpreting Religious Practices of Indigenous People." *Studies in Philosophy* 44 (2019): 103–21.
- Marion, Jean-Luc. *Givenness & Revelation*. Translated by Stephen E. Lewis. Oxford University Press, 2016.
- . *The Visible and the Revealed*. Translated by Christina M. Gschwandtner. Fordham University Press, 2008.
- McGuire, Meredith B. *Lived Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Nugroho, Fibry Jati. "Gereja Dan Kemiskinan: Diskursus Peran Gereja Di Tengah Kemiskinan." *Evangelikal: Jurnal Teologi Injili Dan Pembinaan Warga Jemaat* 3, no. 1 (January 30, 2019): 100–112. <https://doi.org/10.46445/EJTI.V3I1.128>.
- Pattipeilohy, Stella Yessy Exlentya. "Pendidikan Teologi Multikultur: Sebuah Sumbangan Pete Ward." *DUNAMIS: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani* 5, no. 1 (October 17, 2020): 131–52. <https://doi.org/10.30648/dun.v5i1.336>.
- Reader, John, and Christopher R. Baker, eds. *Entering the New Theological Space: Blurred Encounters of Faith, Politics and Community*. Ashgate, 2009.
- Schmiedel, Ulrich. *Elasticized Ecclesiology: The Concept of Community after Ernst Troeltsch*. Palgrave Macmillan, 2017.
- Setio, Robert. "Poshumanisme Dalam Alkitab: Sebuah Renungan Biblis Di Masa Covid-19." *KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi* 6, no. 2 (December 31, 2020): 122–45. <https://doi.org/10.37196/KENOSIS.V6I2.186>.
- . "The Persistence of Ancestor Veneration: A Dialogical Relationship Between Christianity and Indigenous Religions in Indonesia." *Studies in Interreligious Dialogue* 29, no. 2 (2019): 205–26.
- Sutoyo, Daniel. "New Apostolic Reformation Dan Pengaruhnya Terhadap Eklesiologi." *DUNAMIS:*

Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani 4, no. 2 (April 14, 2020): 264–74. <https://doi.org/10.30648/DUN.V4I2.289>.

Widjaja, Paulus Sugeng, Djoko Prasetyo Adi Wibowo, and Imanuel Geovasky. “Politik Identitas Dan Religiusitas Perdamaian Berbasis Pancasila Di Ruang Publik.” *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 6, no. 1 (April 30, 2021): 95–126. <https://doi.org/10.21460/GEMA.2021.61.658>.

Wijsen, Frans, and Suhadi Cholil. “‘I Come from a Pancasila Family’: Muslims and Christians in Indonesia.” In *Muslim Christian Relations Observed*, edited by Volker Küster and Robert Setio. Evangelische Verlagsanstalt, 2018.