

PENGHARAPAN DI MASA YANG SURAM



Vol. 31
No. Seri 30
2021

Editor:

Yohanes I Wayan Marianta
Yohanes Wilson B. Lena Meo
Yohanes Endi
Nanik Wijiyati Aluwesia

PROSIDING SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA

ISSN 1411-9005

EDITORS IN CHIEF

1. F.X. Armada Riyanto

MANAGING EDITORS

1. Edison R.L. Tinambunan
2. Kurniawan Dwi Madyo Utomo

EDITORIAL ADVISORY BOARD

1. Pius Pandor
2. Valentinus Saeng
3. Yohanes I Wayan Marianta
4. Raymundus Made Sudhiarsa
5. Alphonsus Catur Raharso
6. Petrus Maria Handoko
7. Antonius Denny Firmanto

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

1. Maria Lichmann
2. Odilia R.W. Astuti Wijono

INDONESIA LANGUAGE ADVISOR

1. Agustinus Indradi

INFORMATION AND TECHNOLOGY

1. Imilda Retno Arum Sari

ALAMAT REDAKSI & SIRKULASI

Sekolah Tinggi Filsafat Teologi
Widya Sasana Malang

SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA secara regular *annual*/ mengajukan tema-tema filosofis dan teologis yang menjadi kebutuhan aktual masyarakat dan Gereja. Rincian artikelnya didiskusikan dalam hari-hari studi *annually*; Konteks Indonesia mendominasi artikulasi sudut pandang pembahasan filosofis teologisnya.

SERI FILSAFAT TEOLOGI ini diterbitkan oleh para dosen STFT Widya Sasana Malang dari aneka disiplin teologi dan filsafat. Dimaksudkan untuk membantu umat dalam merefleksikan imannya dan menyumbang kepada masyarakat penelaahan yang mendalam tentang tema-tema aktual hidup bersama.

SERI FILSAFAT TEOLOGI menyambut pula kontribusi artikel-artikel dari para akademisi dan praktisi dari aneka institusi lain.

Diterbitkan oleh

Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana

Jalan Terusan Rajabasa 2 Malang 65146

Telp. (0341) 552120; Fax. (0341) 566676

Email: stftws@gmail.com

Prosiding
Seri Filsafat Teologi Widya Sasana
ISSN 1411 - 9005

PENGHARAPAN DI MASA YANG SURAM

Editor:
Yohanes I Wayan Marianta
Yohanes Wilson B. Lena Meo
Yohanes Endi
Nanik Wijiyanti Aluwesia

STFT Widya Sasana
Malang 2021

**PROSIDING
SEMINAR NASIONAL/HARI STUDI
STFT WIDYA SASANA
2021**

Seminar Nasional/Hari Studi diselenggarakan 1 (satu) kali setiap tahun oleh STFT Widya Sasana untuk mengembangkan penelitian tematik dalam bidang filsafat dan teologi dan melaksanakan pengabdian masyarakat.

- Tema Hari Studi 2021** : Pengharapan di Masa yang Suram
- Tanggal Pelaksanaan** : 30 Oktober 2021 & 6 November 2021
- Penanggung Jawab** : Dr. Kurniawan Dwi Madyo Utomo
- Ketua Panitia** : Dr. Yohanes I Wayan Marianta
- Steering Committee** : Dr. Yohanes I Wayan Marianta
Yohanes Wilson B. Lena Meo, J.C.L
Yohanes Endi, Lic. IC
Nanik Wijiyanti Aluwesia, M.A., S. Th.L
- Organizing Committee** : Robert Pius Manik, Ph.D
- Desain dan Layout** : Eduardus I Kadek Suryajaya
Alfredo Arnoldus Wewengkang
Yulius Edward Indra Doris

DAFTAR ISI

PROSIDING SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA VOL. 31, NO. SERI NO. 30, TAHUN 2021

Pengantar	
<i>Tim Editor</i>	i
Daftar Isi	vii

PERSPEKTIF FILSAFAT

Praksis Pengharapan di Masa Sulit	
<i>F.X. Armada Riyanto</i>	1
“Harapan dan Tanggung-jawab Asimetris di Masa Pandemi Covid-19”	
<i>Charles Virgenius</i>	35
Filsafat Pengharapan dan Perwujudannya dalam Suasana Duka	
<i>Donatus Sermada</i>	50
Filsafat Harapan Ernst Bloch: Dimensi Sosial dan Politik dari Harapan	
<i>Robertus Wijarnako</i>	69
Mengejar dan Melupakan Kebahagiaan dalam Perspektif Zhuangzi	
<i>Agustinus Lie</i>	91

PERSPEKTIF TEOLOGI KATOLIK

Iman, Harapan, dan Kasih: Kekuatan dalam Kerapuhan Manusia	
Menghadapi Pandemi Covid-19	
<i>I Ketut Gegel</i>	103
Pengharapan dalam Masa Pandemi Menurut Paus Fransiskus	
<i>Sefrianus Juhani</i>	130
Allah Harapan Kita di Masa Krisis Pandemi Covid-19	
<i>Kristoforus Bala</i>	157

Percik-percik Pengharapan di Tengah Krisis dalam Kitab Suci <i>Gregorius Tri Wardoyo</i>	184
Pengharapan akan Kehadiran Allah yang Absen: Mencari Peranan Media dalam Perayaan Iman <i>Robertus Pius Manik</i>	200
Pengharapan di Masa Sulit dalam Perspektif Antropologi Kristiani <i>Frans Hardjosetiko</i>	219
Harapan bagi yang Putus Asa <i>Piet Go</i>	226

PERSPEKTIF ILMU-ILMULAIN

Peran Status dan Modal Sosial dalam Penyembuhan dari Covid-19 <i>Paulus Dwintarto</i>	243
Hijrah Menuju Harapan Baru dan Kejayaan Islam <i>Peter Bruno Sarbini</i>	255
Menuai dari Pandemi: Penyalahgunaan Protokol Covid-19 <i>Edison R.L. Tinambunan</i>	272
Pengaruh Dukungan Sosial dan Harapan terhadap Kesehatan Mental Selama Pandemi Covid-19 <i>Kurniawan Dwi Madyo Utomo</i>	290
Biodata Kontributor	309

PRAKISIS PENGHARAPAN DI MASA SULIT

FX E. Armada Riyanto

Abstract

In this article, the author sheds light on the theme of “hope” in three sections, namely: the praxis of hope, hope in Emmanuel Levinas’ philosophy, and hope in the theology of Johann Baptist Metz. Despite its crucial role in human existence, hope is rarely discussed in philosophy. Difficult life events, such as this covid-19 pandemic, challenge us reflect more deeply on hope. The author emphasizes that hope should be treated as “a faithful friend”, not merely as an abstract concept. With hope along the journey, we are empowered to survive in the midst of suffering, to face the waves of anxiety, and to transcend our frailty. By taking inspiration from Levinas’ philosophy and Metz’s theology, the author underlines that genuine hope encourages people to open themselves to God and the other(s).

Keywords: hope, Levinas, Metz, the other, covid-19, holocaust

Abstrak

Dalam artikel ini, penulis membahas tema “pengharapan” dalam tiga bagian, yakni: praksis pengharapan, pengharapan dalam filsafat Emmanuel Levinas, dan pengharapan dalam teologi Johann Baptist Metz. Meskipun berperan krusial dalam eksistensi manusia, pengharapan jarang dibahas dalam filsafat. Peristiwa kehidupan yang sulit, seperti pandemi covid-19 ini, menantang kita untuk merenung lebih dalam tentang pengharapan. Penulis menekankan bahwa pengharapan harus dipandang sebagai “sahabat setia,” bukan hanya sebagai konsep abstrak. Dengan pengharapan di sepanjang perjalanan, kita diberdayakan untuk bertahan di tengah penderitaan, menghadapi gelombang kecemasan, dan mengatasi kelemahan kita. Dengan mengambil inspirasi dari filosofi Levinas dan teologi Metz, penulis menggarisbawahi bahwa harapan sejati mendorong orang untuk membuka diri kepada Tuhan dan

orang lain (*liyan*).

Kata kunci: pengharapan, Levinas, Metz, liyan, covid-19, holocaust

Outline paper ini mengurai tiga pembahasan: a). Praksis pengharapan; b). Pengharapan dalam Emmanuel Levinas; c) Pengharapan dalam Johann Baptist Metz. Ketiga uraian ini semoga memberikan gambaran yang perlu untuk tema Praksis Pengharapan di masa-masa sulit hidup manusia, tema seminar nasional Hari Studi 2021 di STFT Widya Sasana, Malang.

Apakah Pengharapan? Sebuah pertanyaan besar. Disebut besar, sebab tidak mungkin mengandaikan sebuah jawaban dalam beberapa frase atau kalimat. Pengharapan bukan sebuah rumusan yang bisa diulang-ulang atau diucapkan sekali lagi dengan sederhana. Pengharapan juga tidak bisa didoktrinkan, seakan-akan sebuah formulasi yang setiap kali dikatakan Pengharapan itu menyembul dalam benak kita.

Dalam Pengharapan pastilah terbersit kebenaran. Pengharapan tidak mungkin mengenai kepalsuan. Tetapi, kebenaran di sini tidak pernah merupakan kebenaran seintas atau mendadak atau apalagi mudah. Kebenaran sebagai itu yang menjadi Pengharapan hampir selalu merupakan buah perjuangan berat. Kemudahan hidup tidak menampilkan produk Pengharapan. Kedangkalan pandangan atau cara berpikir juga tidak mungkin memromosikan Pengharapan. Pengharapan adalah buah dari pergulatan untuk tidak larut dalam derasnya arus derita kehidupan. Pengharapan mengatakan sebuah pesona kemanusiaan yang tiada tara.

Pengharapan itu konkret, praksis, sehari-hari. Konkret, karena pengharapan merupakan pengalaman milik setiap orang. Praksis, sebab pengharapan bukan berada di ruang abstraksi akal budi melainkan berperkara dengan gelap terang atau diantaranya dari lorong kehidupan nyata. Dan, sehari-hari, karena halnya terkait langsung dengan konteks hidup yang dijalani. Pengharapan milik orang hidup.

Dalam Pengharapan, sakit atau keterbatasan menjadi sebuah wilayah dimana aku sedang bergulat dengan diri sendiri. Dalam Pengharapan nyaris

tidak ada orang lain, tidak ada subjek lain, tidak ada fokus lain kecuali diriku sendiri. Kehadiran orang lain adalah kehadiran yang menemani, tetapi tidak pernah menggantikan pergulatanku. Dalam pengharapan, malahan, seolah-olah tidak ada lagi teman atau orang lain selain diri sendiri. Kata-kata hiburan tidak bermakna mendalam, sebab itu tidak berasal dari kedalaman pembatinaan diri.

Jika aku terbatas, Pengharapan membuatku melampaui keterbataanku. Jika aku sakit, Pengharapan memungkinkan aku mampu menyeberangi rasa sakitku. Jika aku terpojok dalam situasi pandemi, Pengharapan menghidupkan kembali kejatuhanku. Jika aku hampir berada di ujung kehidupanku, Pengharapan mengubahku menjadi sosok pribadi yang mampu melewati pinggiran kehidupanku untuk memasuki wilayah yang belum pernah aku masuki sebelumnya. Jika aku di berada dalam agonia, Pengharapan membuatku mampu menyukuri pengalaman eksistensialku, cintaku, hidupku, relasi dengan Tuhanku.

Martabat manusia tidak terletak pada materi atau kekayaan yang dimiliki. Martabat manusia ada dalam kedalaman Pengharapannya. Karena Pengharapan manusia menanggalkan dan mewariskan apa yang paling berharga dalam hidupnya. Seolah-olah kita bisa berkata, Pengharapan adalah hidup manusia itu sendiri di hadapan hamparan makna dirinya. Jika tanpa Pengharapan, ia seakan- akan sudah mati, meskipun masih berjalan-jalan setiap hari. Pengharapan memungkinkan manusia makin memanusiawi, bahkan bila dirinya sudah berada di pinggiran kehidupannya.

Jelas penyintas pandemi Covid-19 bukan *superman* atau *superwoman*. Tetapi, Pengharapannya yang tak lekang oleh derita dan kesendirian menjadi emblem yang memesonakan dari eksistensi manusia. Kita yang menyaksikan dan melihatnya tidak mungkin tidak menyontoh kegigihannya dalam ber-Pengharapan. Berdiri di depan Pengharapan, orang langsung dipeluk oleh Pengharapan itu. Dan, dirinya tidak mungkin mengelakkan pelukannya.

A. PRAKSIS PENGHARAPAN

Metafora pengharapan sebagai praksis. Metafora merupakan

metodologi untuk mengurai sesuatu dengan penggambaran. Dari sendirinya metafora tidak melukiskan keseluruhan. Namun demikian, metafora memberi terang, cahaya, dan skema jalan pikiran. Mengenai praksis *pengharapan* saya metaforakan dengan *praksis seorang petani*. Petani itu rajin setiap hari bangun pagi, lantas pergi ke sawah atau ladangnya. Ia mencangkul dan menggarap tanah dengan telaten. Tanah digemburkannya. Aliran air dilancarkannya. Segala tumbuhan liar dicabutnya sekalian dengan akarnya, agar tidak mengganggu. Demikianlah petani menggarap sawahnya. Ia menggarap sawah bukan karena demikian seharusnya, melainkan denganantisipasi dan kreativitas terbaik. Antisipasi memaksudkan respons terhadap datangnya musim. Saat musim penghujan, petani mengelola tanah untuk tanaman padi. Saat kering dia menanam jagung. Dan, begitu seterusnya *praksis* petani. Petani memiliki *habitus* yang responsif terhadap musim. Tidak hanya itu, petani selalu mengerjakan semuanya dengan skema-skema terbaik. Ia akan bekerja keras semata-mata agar “bedengan” tanahnya nampak rapi dan tidak ditumbuhi tanaman liar satu pun. Petani akan belepotan dengan tanah, lumpur, dan berkeringat deras untuk sawahnya. Tetapi ia melakukannya dengan sangat kreatif, meyakini suatu metode terbaik untuk menanam. Selanjutnya, petani akan memandangi tanamannya yang mulai tumbuh, mengenali setiap kemungkinan datangnya gangguan atas tanamannya. Petani menjaga tanamannya dengan baik. Dan, pada musim panen, dia akan bersukacita melihat keluarga dan orang-orang yang dikasihinya gembira karena sawah telah menghasilkan panenannya. Petani tersebut bekerja sebaik-baiknya untuk *orang lain*, bukan untuk dirinya sendiri. Demikianlah praksis hidup petani menggambarkan tentang apa itu *pengharapan*.

Metafora kedua untuk *pengharapan* ialah *praksis* “orang Samaria yang baik hati” dalam Injil Lukas 10: 25-37:

Pada suatu kali berdirilah seorang ahli Taurat untuk mencobai Yesus, katanya: “Guru, apa yang harus kuperbuat untuk memperoleh hidup yang kekal? Jawab Yesus kepadanya: “Apa yang tertulis dalam hukum Taurat? Apa yang kaubaca di sana?” Jawab orang itu: “Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu dan dengan segenap akal budimu, dan kasihilah sesamamu

manusia seperti dirimu sendiri.” Kata Yesus kepadanya: “Jawabmu itu benar; perbuatlah demikian, maka engkau akan hidup.” Tetapi untuk membenarkan dirinya orang itu berkata kepada Yesus: “Dan siapakah sesamaku manusia?” Jawab Yesus: “Adalah seorang yang turun dari Yerusalem ke Yerikho; ia jatuh ke tangan penyamun-penyamun yang bukan saja merampoknya habis-habisan, tetapi yang juga memukulnya dan yang sesudah itu pergi meninggalkannya setengah mati. Kebetulan ada seorang imam turun melalui jalan itu; ia melihat orang itu, tetapi ia melewatinya dari seberang jalan. Demikian juga seorang Lewi datang ke tempat itu; ketika ia melihat orang itu, ia melewatinya dari seberang jalan. Lalu datang seorang Samaria, yang sedang dalam perjalanan, ke tempat itu; dan ketika ia melihat orang itu, tergeraklah hatinya oleh belas kasihan. Ia pergi kepadanya lalu membalut luka-lukanya, sesudah ia menyiramnya dengan minyak dan anggur. Kemudian ia menaikkan orang itu ke atas keledai tunggangannya sendiri lalu membawanya ke tempat penginapan dan merawatnya. Keesokan harinya ia menyerahkan dua dinar kepada pemilik penginapan itu, katanya: Rawatlah dia dan jika kaubelanjakan lebih dari ini, aku akan menggantinya, waktu aku kembali. Siapakah di antara ketiga orang ini, menurut pendapatmu, adalah sesama manusia dari orang yang jatuh ke tangan penyamun itu?” Jawab orang itu: “Orang yang telah menunjukkan belas kasihan kepadanya.” Kata Yesus kepadanya: “Pergilah, dan perbuatlah demikian!”

Dalam kisah itu, saya menggarisbawahi *praksis untuk Liyan* (orang yang disamun) yang dilakukan oleh orang Samaria. Ketika menolong seorang asing yang disamun, dia melakukan apa yang saya sebut sebagai *praksis pengharapan*. Orang Samaria itu berharap dia yang disamun selamat, pulih dari pingsannya, dan luka-lukanya kembali sembuh. Tindakan itu (dari Orang Samaria tersebut) juga menimbulkan *pengharapan baru* bagi yang orang yang disamun. Dia berharap dapat menemukan lagi kehidupan barunya setelah luka dan dirampok. Dan, *praksis bekerja untuk Liyan dari orang Samaria* tersebut juga mempromosikan model *pengharapan* yang sama bagi kita, pembaca, dan siapa pun untuk mencontoh perbuatan baik *untuk liyan* yang serupa.

Pengharapan dalam gambaran *praksis menolong Liyan* tersebut menjadi skema nyata kehidupan sehari-hari. Yaitu, bahwa pengharapan tidak diletakkan pada suatu imaginasi tentang hal-hal besar di luar pengalaman

hidup kita; pengharapan itu sebuah *praksis karya bakti*. Pengharapan lebih merupakan suatu “kata kerja” bagi manusia. Pengharapan merupakan suatu “elaborasi konkret” sehari-hari *untuk Liyan* (bukan untuk diri sendiri).

Pengharapan itu identik dengan kerja. Tetapi bukan sembarang kerja, melainkan *kerja untuk orang lain*. Dan, kerja untuk orang lain ini memiliki beberapa syarat seperti ditampilkan oleh orang Samaria itu, yaitu: “Ketika melihat orang itu, tergeraklah hatinya oleh belas kasihan, ia pergi kepadanya, lalu membalut luka-lukanya sesudah ia menyiraminya dengan minyak dan anggur.” Syarat pertama ialah *melihat* orang yang disamun. Tidak hanya *melihat*, tetapi juga menaruh *belas kasih*. Selanjutnya, seluruh yang dilakukan oleh orang Samaria tersebut merupakan *konsekuensi kerja* dari *belas kasih*.

Belas kasih itu apa? Belas kasih adalah skema jiwa, skema hati, dan selanjutnya menjadi *skema kehidupan sehari-hari*. Belas kasih mengatakan solidaritas absolut. Solidaritas disebut “absolut” karena berlanjut pada kasih, praksis cinta kasih. Di samping solidaritas, orang Samaria itu juga menampilkan sebuah empati total. Empati jenis ini memandang orang yang disamun sebagai “diri”-nya yang lain. Maksudnya, apabila dirinya ada dalam situasi seperti yang dialami oleh orang yang disamun tersebut, orang Samaria itu pasti juga berharap yang sama bahwa orang lain akan bertindak dan melakukan sesuatu bagi dirinya. Di sini, terjadi apa yang disebut “skema transendental” (melampaui), yaitu orang Samaria tersebut melampaui “dirinya” dan memandang bahwa orang yang tergeletak tersebut adalah “dirinya yang lain” (*the Other Self*). Dalam cara ini, praksis kerja *untuk Liyan* ini tidak mengandaikan suatu konsep pahala atau ganjaran atas perbuatan baik yang dilakukannya, tetapi semata-mata karena dirinya memandang orang malang tersebut adalah seperti dirinya sendiri. Dalam hal ini, kata-kata Yesus tentang “cintailah sesamamu seperti dirimu sendiri” benar-benar suatu kebenaran nyata dan tak terbatas. Ketidak-terbatasannya terletak pada pola-pola kerja selanjutnya yang “menyeluruh”, yaitu membersihkan luka, meminyakinya, membalutnya, mengangkatnya dan meletakkannya di atas tunggangan keledainya, menuntunnya ke kampung terdekat, membiayai perawatannya, dan bertanggung-jawab atas hidupnya. Singkat kata, *praksis kerja untuk Liyan* ini merupakan suatu karya

penyelamatan total dan tak terbatas.

Apakah yang “diharapkan” oleh orang Samaria dalam *kerja* serius dan total untuk orang asing yang disamun ini? Apabila *compassion* orang Samaria ini memiliki karakter transendental, *pengharapannya* hanya satu, agar orang yang malang ini selamat, sembuh, dan beroleh hidupnya lagi. Inilah *pengharapan* itu, yaitu *praksis karya penyelamatan untuk Liyan*. Di luar ini, bukan pengharapan yang sesungguhnya.

Pengalaman

Dalam teologi moral, pengharapan merupakan salah satu keutamaan teologal (selain iman dan kasih). *Pengharapan* adalah keutamaan yang *secara potensial* sempurna. Artinya, sejauh itu merupakan *pengharapan*, kesempurnaannya ada pada *praksis pemenuhannya*. Disebut “keutamaan” sebab itu merupakan sebuah *habitus*, yang dalam makna Thomas Aquinas memaksudkan sebuah ketekunan, kebiasaan yang mengubah sekaligus meneguhkan. Dalam *habitus*, manusia bekerja, menata hidupnya sedemikian rupa, menyeberangi aneka ketakutan. Dalam pengharapan, manusia menyeberangi persoalan saat ini, mengarahkan pandangannya ke depan. Archie Williams, seorang pemuda yang dipenjara selama 37 tahun dengan tuduhan palsu pembunuhan dan pemerkosaan, pastilah memiliki model *pengharapan* yang luar biasa saat ada dalam penjara bahwa pada suatu ketika dia akan meneguk keadilan.

Pengharapan adalah skema manusia menata dirinya *survived*, menyeberangi kecemasannya, kerapuhannya, ketertindasannya. Archie Williams adalah salah satu contoh bagaimana kehidupannya merupakan sebuah ketertindasan. Tetapi, dia tak pernah kehilangan *pengharapan*. Seakan-akan *pengharapan* adalah pandangan matanya, kerja tangannya, ketegaran hatinya, dan kedalaman relasi-relasi hariannya. Dalam kesaksiannya, 37 tahun hidup di penjara tanpa sedikit pun kesalahan pernah dilakukannya bukanlah hidup yang mudah.

Pengharapan bagaikan obor atau lentara atau lilin di kegelapan hidup. Pada suatu saat, lorong kehidupan bukan hanya remang-remang, melainkan juga gelap. Pada saat itu, *pengharapan* menyeruakkan cahaya hingga lorong

nampak lagi. *Pengharapan* kerap hadir dalam kehidupan bagaikan lilin kecil yang nyalanya memecah pekatnya kehidupan. Seorang Nelson Mandela menjalani kehidupan penjara politik apartheid yang keras dan kasar selama kurang lebih tiga puluh tahun. Ia pasti memiliki makna spesial tentang *pengharapan* dalam hidupnya. Salah satu saksi dari peselamat dari penjara yang sama pernah bercerita, bagaimana setiap hari menjadi suatu “kemungkinan” yang tidak mudah bagi penghuni penjara. Beberapa rekannya dipanggil petugas dan lantas tidak pernah kembali meski seharusnya masih menanggung hukuman. *Pengharapan* itu *bukan* suatu abstraksi produk akal budi. *Pengharapan* memiliki isi, representasi, keterarahan hidup yang tidak mudah. Mandela adalah contoh dari sedikit yang mengelola *pengharapan* dengan berbagai kerja keras, perjuangan akan *keadilan*.

Pengharapan dalam makna sehari-hari mungkin tidak selalu ada. Dalam momen derita sangat hebat, *pengharapan* menyelinap, tersembunyi. Tak mungkin kita membayangkannya secara mudah. Ketika kehidupan itu sendiri menindas dirinya, di mana *pengharapan*? Tampaknya kehidupan tidak bersahabat. Ia, kehidupan itu, bahkan menyalpkan *pengharapan* itu sendiri. Tetapi, soalnya juga apakah *pengharapan* bisa dilenyapkan dalam hidup ini? Orang-orang Yahudi di *Holocaust*, Auschwitz atau Muslim dalam pembantaian di Srebrenica, Bosnia atau Rohingnya di Myanmar atau komunitas Kristen minoritas di tawanan Boko Haram atau orang-orang Sudan Selatan yang teraniaya oleh konflik dan perang, mereka semua yang sedang berhadap-hadapan dengan maut sedemikian jelas di depan mata, apakah *pengharapan* bagi mereka?

Pengharapan mungkin lebih tepat disebut sebagai satu-satunya “sahabat” bagi manusia. Tatkala manusia “tidak memiliki” apa-apa lagi dalam hidupnya, harus dikatakan *pengharapan* barangkali merupakan satu-satunya yang “paling setia” dan “paling mungkin” dimiliki. Di sini saya sedang mengimajinasikan saudara-saudariku, sahabat, rekan kerja, kerabat yang tergolek sendirian di ranjang sakitnya bersama dengan jutaan manusia di seluruh dunia saat dihantam oleh virus corona 19. Mereka sendirian selama banyak hari dalam penderitaan yang begitu hebat. Kala sendirian nyaris mutlak seperti itu, apakah *pengharapan* yang mereka hidupi di ranjang sakitnya? Tidak mungkin mereka “tanpa” *pengharapan*. Sebab, tatkala

semuanya menjadi absurd, fana, rapuh, hancur, bahkan tubuh sendiri pun sudah bukan lagi menjadi milik yang bisa diandalkan, *pengharapan* menjadi satu-satunya yang mereka miliki.

Paus Fransiskus menegaskan bahwa *pengharapan* ialah kebenaran bahwa “...with God life never dies” (Francis, 2020, p.22). Kalimat Paus Fransiskus ini berada dalam konteks penderitaan yang sangat hebat selama pandemi. Ada begitu banyak yang terserang pandemi. Ada begitu hebat penderitaan manusia. Yang ada seakan-akan adalah ketidakberdayaan. Pandemi merebak bagaikan sebuah bencana kabut yang merayap, menyusuri lorong-lorong kota dan desa, menerkam siapa pun di dalamnya.

I pray for you, I pray with you. I want to ask God our Father to bless you, to fill you with his love, and to defend you on this path, giving you the strength that keeps us standing tall and that never disappoints: hope (Francis, 2020, p. 39).

Seorang suami, bapak, dengan anak-anak masih kecil, harus menerima kenyataan pemutusan hubungan kerja karena *job* sepi dan perusahaan kecil tempat dia bekerja tidak bisa lagi menjalankan bisnisnya. Semuanya karena pandemi. Bagi suami dan keluarga yang terdampak seperti itu – dan ada jutaan mengalami yang sama – apakah *pengharapan* bagi mereka. Tidak mungkin keluarga ini tidak memiliki *pengharapan*.

Konsep tentang *Pengharapan* hanya milik mereka yang memiliki sandaran pada Allah. Sebab *Pengharapan* tidak mungkin merupakan *Pengharapan* akan *nothingness* atau ketiadaan. *Pengharapan* selalu merupakan sebuah harapan akan Hidup, akan Dia yang menjadi sumber *Pengharapan* itu sendiri.

Bandingkan dengan seseorang yang tidak percaya kepada Allah (ateis) dan saat itu dia sedang sakit parah. Dalam kesaksiannya dia berkata, jika aku hidup, aku hidup; jika aku mati, aku mati. Ungkapan ini menegaskan sebuah realitas bahwa bila tiada *Pengharapan*, orang tidak memiliki “pengetahuan” akan transendensi (realitas yang menyeberangi keterbatasan). Pengetahuan orang tanpa *Pengharapan* adalah pengetahuan tautologis, sebuah pengetahuan yang tidak memiliki konsep baru selain itu. Kesaksian orang yang tidak percaya kepada Allah mengindikasikan sebuah

pengetahuan tautologis, hidup adalah hidup dan mati adalah mati. Tidak ada pemaknaan apa pun di luar itu.

Pengharapan mencabut manusia dari kubangan kengenasan dan kengerian. Saat sakit atau terbatas adalah saat dimana manusia memasuki periode kesendirian yang kerap menggetarkan. Pengalaman beberapa sahabat yang dihempaskan oleh Covid-19 menunjukkan betapa kesendirian merupakan disposisi yang tidak mudah segera bisa diterima. Beberapa orang mengatakan sendiri kebenaran periode tersebut. Dalam pengalaman eksistensial, kengenasan adalah momen pergulatan. Mudah sekali orang seakan kehilangan dirinya atau hidupnya pada momen itu. Pengharapan menjadi momen penemuan kembali dirinya dan eksistensinya.

Dari pengalaman kawan-kawan penyintas Covid-19, Aku meneguk pelajaran sangat berharga. Pengharapan pertama-tama adalah ketika manusia berani berhadapan dengan dirinya, kesendiriannya, ketakutan, penderitaannya, dan bahkan kematiannya. Ya, Pengharapan itu berarti perkara *berani berharap*.

Model 1



Model 2



Pengharapan selalu memiliki *keterarahan*. Pengharapan itu identik dengan *praksis* keterarahan *bukan kepada diri sendiri*, melainkan kepada Tuhan dan atau Liyan (*Other*). *Keterarahan* di sini tidak bisa disebut sebagai objek, sebab *pengharapan* bukanlah perkara pengetahuan yang berada

dalam skema relasi *aku sebagai subjek* yang mengetahui dan *itu sebagai objek* yang diketahui. *Pengharapan* bukan berada dalam relasionalitas subjek objek, melainkan praksis keterarahan secara tak terbatas.

Keterarahan *pengharapan* bukanlah pencapaian “sesuatu”, misalnya benda berharga atau pencapaian jabatan. Apabila itu benda berharga atau jabatan, saya menyebutnya sebagai objek keinginan, bukan *pengharapan*. Memang dalam ungkapan sehari-hari orang bisa saja berharap menemukan sebungkah emas di kebunnya, atau berharap mendapatkan promosi jabatan. Tetapi, ungkapan tersebut lebih menggambarkan keinginan, bukan *pengharapan*. *Pengharapan* berada dalam skema relasionalitas yang lebih mendalam dan menyeluruh. *Pengharapan* itu suatu kesadaran keseluruhan mengenai hidup, eksistensi, dan berada dalam suatu konteks “pertarungan” antara kematian dan kehidupan. Karena kesadaran mendalam semacam ini, *keterarahan* dalam *pengharapan* selalu menampilkan *relasionalitas* dengan suatu pribadi yang “lebih tinggi”.

Dengan *keterarahan* juga dimaksudkan *relasionalitas*. Di sini *relasionalitas* tidak dimaknai sebagai suatu “konsep” relasi, melainkan *praksis* elaborasi relasi manusia dengan segala pengalaman eksistensialnya. Jadi, *keterarahan* ini tidak mengajukan suatu bentuk “pengangguran” atau “pengelamunan”, tetapi *praksis* kerja.

Model 1: Keterarahan dalam *pengharapan* tertuju kepada Tuhan. Keterarahan ini memiliki makna mendalam terkait dengan relasionalitas manusia dan Tuhan. Relasionalitas tersebut diwujudkannyatakan dengan suatu *act* (tindakan) berupa *penyerahan diri* (*self-surrendering*). Dalam banyak kesempatan tindakan penyerahan diri tidaklah mudah dan merupakan sebuah perjuangan berat.

Model 2: Keterarahan dalam *pengharapan* tertuju kepada Liyan (*Other*). Keterarahan ini lebih dimaksudkan suatu *kerja* atau *elaborasi*. Dengan *kerja* dari sendirinya dimaknai sebagai suatu cetusan mendalam terkait dengan relasionalitas manusia dengan sesamanya (*Other*), berupa perjumpaan, penyambutan, apresiasi, dan *care*. Jadi, dalam *pengharapan* saya maksudkan suatu kerja nyata yang dirupakan dalam *care* terhadap Liyan (Bdk. Kisah Orang Samaria di atas).

B. PENGHARAPAN DALAM LEVINAS

Seorang pastor Katolik Perancis, François Brillet CM, berusia 90 tahun. Jalannya masih tegap, tanpa tongkat, suaranya lantang dan pikirannya jernih. Saat tinggal se-komunitas dengan dia selama dua bulan, saya mengagumi optimisme pandangan-pandangannya. Teman-teman se-komunitas kerap memanggilnya murid setia Emmanuel Levinas. Ketika dia mengundang saya mengunjungi kamarnya yang kecil dan sederhana, ruang studinya penuh dengan rak buku. Apa yang dikatakan oleh teman-temannya ternyata benar. Buku-buku yang tertata rapi di tempatnya tersebut hanya dua macam: Kitab Suci, brevir dan buku-buku filsafat Levinas. Saat saya tanya, mengapa mencintai filsafat Levinas? Dia berkata singkat, filsafatnya membuatnya menjadi manusia *yang berpengharapan*.

Masih tentang Romo Brillet CM, yang religius dan tak pernah terlambat doa pagi, meditasi, Ekaristi (dan selalu mendahului yang lain datang di kapel): dia telah memberikan hidupnya selama 60 tahun di tanah-tanah misi di Afrika di wilayah- wilayah yang miskin dan berat dan mengalami pula Perang Dunia II yang penuh dengan kisah penderitaan. Tahun-tahun produktif hidupnya telah dibaktikan untuk *Liyan (Other)*, dalam bahasa Levinasian. Romo Brillet menguasai sepuluh bahasa asing, karena itu dia juga ambil bagian dalam karya penerjemahan di forum- forum internasional di lingkup Kongregasi. Kuliah Levinas secara personal pernah dia dengarkan, tetapi tidak ada hubungan khusus murid-guru, sebab Romo Brillet tidak membaktikan diri dalam dunia intelektual. Di atas semua ini, kesaksian kecil hidup Romo Brillet CM yang “diinspirasi” oleh Levinas membuat saya menoleh ke Levinas saat diminta berbicara tentang “pengharapan” di masa pandemi. Sebab, filsafat Levinas menginspirasi dalam cara yang khas.

Levinas barangkali bisa disebut sebagai filosof abad ke-20 yang secara intens memberi kontribusi mendalam tentang konsep-konsep etika, kehadiran *Other* (atau *Liyan*) dan seterusnya. Romo Brillet CM menjadi salah satu dari ribuan manusia yang “dididik” oleh filsafat Levinas untuk memaknai hidup yang *ber-pengharapan* dan pemberian diri kepada *Liyan*.

Emmanuel Levinas adalah filosof Yahudi, yang ketika *Holocaust* di Auschwitz terjadi, berusia 40 tahun. Dia lahir 12 Januari 1905 di suatu negara

bagian Uni Soviet, yang saat ini disebut Lithuania. Dia *survived* dari penganiayaan Hitler yang mengerikan. Levinas adalah salah satu dari enam atau tujuh juta Yahudi dan yang lain yang ditangkap, dieksterminasi (dibawa pergi ke kamp) tetapi lolos. Sementara ayah ibunya di Lithuania dibunuh di kamp konsentrasi. Isteri dan putrinya disembunyikan oleh Blanchot, sahabatnya, di sebuah biara Katolik di Orléans, Perancis, dan selamat dari pengejaran tentara Hitler. Levinas barangkali salah satu filosof yang memiliki konteks kompleks penganiayaan Hitler dan suasana kebencian politis-ideologis kepada orang-orang Yahudi di Eropa. Tidak mudah bagi Levinas, juga halnya dialami oleh banyak *survivors* dari *Holocaust*, untuk berbicara tentang pengalaman penganiayaan yang tidak manusiawi atas dirinya. Tidak mudah, karena seperti dikatakan oleh Wiesel (salah satu yang selamat dari *Holocaust*), pengalaman teraniaya merupakan suatu *humiliation* (perendahan diri). Banyak dari mereka memandang bahwa pengalaman di kamp-kamp konsentrasi merupakan pengalaman untuk dilupakan, bukan untuk dikisahkan. Sebab, mengisahnkannya identik dengan menelanjangi diri sendiri. Di lain pihak, “sejarah” tentang penganiayaan tersebut juga menghadirkan banyak kritisi yang melelahkan untuk diklarifikasi. Dalam konteks semacam ini, makna *memoria* menjadi semacam “pembebasan” bagi mereka. Levinas yang belajar dari Husserl dan Heidegger sebelum Perang Dunia II lebih memilih untuk “secara positif” mengurai dan menggali konsep-konsep filosofis terkait dengan *Liyan* (Other), wajah, dan etika. Dalam bahasa yang demikian mendidik, Levinas menegaskan konsep-konsep fundamental, esensial, dan transendental tentang kehadiran *Liyan*.

Jaques Derrida, filosof Perancis, memandang diri sebagai murid Levinas. Derrida menulis *Adieu to Emmanuel Levinas*, sebuah presentasi tentang Levinas dari kacamata seorang “murid” yang mengaguminya. Di awal tulisannya, Derrida berkata “*for a long time, for a very long time, I’ve feared having to say Adieu to Emmanuel Levinas*” (Derrida, 1999, p. 1). “Saya gemetaran mengucapkan selamat tinggal ke Levinas,” tambahnya. Levinas telah mensharingkan konsep tentang kata *droiture* (or “*straight-forwardness*” or “*uprightness*” yang diinspirasi dari *Four Talmudic Readings*. Dalam bahasa Indonesia “uprightness” mungkin bisa diterjemahkan dengan “kejujuran” atau “ketulusan” atau “bakti luhur” –

yang oleh Levinas – disebutnya sebagai *stronger than death* (lebih kuat daripada kematian itu sendiri).

The uprightness (bakti luhur) memaksudkan suatu kesadaran praktis yang segera untuk berbakti kepada *the Other* (Liyan) dan sama sekali tidak berpikir ganjaran apa pun untuk diri sendiri (Derrida, 1999, p.2). Derrida mengutip Levinas, bahwa *the uprightness* ialah:

an innocence without naiveté, an uprightness without stupidity, an absolute uprightness which is also absolute self-criticism, read in the eyes of the one who is the goal of my uprightness and whose look calls me into question. It is a movement toward the other that does not come back to its point of origin the way diversion comes back, incapable as it is of transcendence – a movement beyond anxiety and stronger than death. This uprightness is called *Temimut*, the essence of Jacob (Levinas, 1990, p.48).

Dalam pembacaan Derrida, filsafat Levinas tentang *the uprightness* (bakti luhur), ya saya lebih memilih “bakti luhur” ketimbang “kejujuran” atau “ketulusan”, mengajarkan kepada kita tentang tanggung jawab nyata, tentang kesadaran responsif “ya” secara *unlimited* (tanpa batas) atau *unconditional* (tanpa syarat). *The uprightness* itu pertama-tama sebuah “bakti”, “kerja”, “kesadaran memberi”, “kesadaran memerjuangkan” tetapi bukan untuk diri sendiri, melainkan *untuk yang lebih tinggi, lebih mulia, lebih luhur*, yaitu dalam Levinas, untuk *Other* (Liyan). Sebagai seorang Yahudi, Levinas menyebut model *Jacob* (atau Yakub yang disebut sebagai “Israel”, yang dari keturunannya tercipta dua belas suku bangsa Israel. Yakub adalah sosok yang menampilkan *unconditional yes* kepada rencana Allah. Ia bergulat dengan Allah dan memenangkan-Nya. Ia menampilkan ketaatan dan ketundukkan total kepada Allah. Levinas “memeditasikan” pergulatan Yakub dengan Allah sebagai jalan untuk menampilkan konsep tentang *the uprightness* (bakti luhur).

This same meditation also sets to work – as each meditation did, though each in a singular way – all the great themes to which the thought of Emmanuel Levinas has awakened us, that of responsibility first of all, but of an “unlimited” responsibility that exceeds and precedes my freedom, that of an “unconditional yes,” as this text says, of a “yes older than that of naïve spontaneity, a yes in accord with this uprightness that is “original fidelity to

an indissoluble alliance.” And the final words of this Lesson return, of course, to death, but they do so precisely so as not to let death have the last word, or the first one. They remind us of a recurrent theme in what was a long and incessant meditation upon death, but one that set our on a path that ran counter to the philosophical tradition extending from Plato to Heidegger. Elsewhere, before saying what the *à-Dieu* must be, another text speaks of the ‘extreme uprightness of the face of the neighbor’ as the uprightness of an exposure to death, without defense (Derrida, 1999, p. 3).

Dalam bahasa Perancis *Adieu* (selamat tinggal) “diasalkan” dari bentukan kata *à* (kepada atau sampai ke) *Dieu* (Tuhan atau Allah). Dalam konsep “perpisahan”, bahasa Perancis memaksudkannya suatu “perjalanan ke” Tuhan (sampai nanti di dalam Tuhan). Karena konsep “perjalanan ke Tuhan” ini, *Adieu* memiliki implikasi langsung dan harus dengan apa yang disebut sebagai *uprightness* (bakti luhur atau kejujuran atau ketulusan). Levinas menegaskan *uprightness* sebagai suatu kesiap-sediaan diri tanpa syarat apa pun untuk *bakti diri* bagi orang lain (*neighbor*). Dan, baginya *uprightness* bukan pertama-tama suatu keutamaan (apalagi keutamaan yang diusahakan lantaran menuai ganjaran), melainkan suatu “*totality and infinity*” dari kehadiran kita sebagai yang *à-Dieu* (menuju ke Tuhan). Suatu *totality* memaksudkan bahwa *uprightness* sesungguhnya pertama-tama adalah praksis total, tindakan sepenuhnya, bukan disposisi batin atau semacamnya. *Infinity* barangkali menunjuk pada kesadaran bahwa tindakan etis (baik) untuk *Liyan* benar-benar tanpa akhir, tanpa batas, tidak ada selesainya, dan tanpa syarat apa pun. Secara nyata *uprightness* dalam totalitas dan ketidak-terbatasannya merupakan suatu cetusan *pengharapan* itu sendiri.

Totality and Infinity merupakan judul karya utama dari Levinas tentang metafisika-etis, yang di dalamnya, dia menegaskan kodrat kemanusiaan ada pada *etika* yang mendahului *metafisika*. Konsep ini – dalam filsafat Levinas – cukup rumit untuk disimak seintas, tetapi pada prinsipnya dideklarasikan untuk pertama kalinya dalam filsafat bahwa *natura* manusia ialah *etis*; atau *etika* mendahului segala konsep tentang manusia dan keberadaannya, dan *etika* pertama-tama berasal dari kehadiran *Liyan* dalam *wajah*-nya. Dalam Levinas etika bukan hanya mendahului metafisika

atau ontologi, melainkan juga *melampauinya*. Konsep ini disimak Derrida sebagai suatu “gebrakan” (*breakthrough*) filsafat yang selama ini kita pelajari sejak Aristoteles, Thomas Aquinas, hingga Jaques Maritain. Bila etika “melampaui” ontologi, hal yang menyusul ialah etika mendahului pula politik, negara, hukum, bahkan segala konsep sosiologis atau psikologis tentang manusia. Dalam bahasa Derrida, *etika Levinasian* malahan mendahului filsafat etika itu sendiri (seakan-akan demikian).

Etika Levinasian bukan seperangkat konsep tentang nilai atau ketentuan aneka tindakan manusia. Melainkan, etika Levinasian menggali dan mengurai *kehadiran Wajah Liyan (Other)*. Di sini, bagi Levinas, seakan-akan perjumpaan (dengan Liyan) mendahului konsep-konsep eksistensial pengalaman manusia. Dan, Levinas tidak menekankan ide tentang perjumpaan sebagai “perjumpaan” biasa, melainkan menghadirkan kebenaran-kebenaran etis-metafisis bagi manusia. *Wajah Liyan* sebagai representasi eksistensinya menjelma menjadi “produsen” nilai-nilai. Dan, bukan nilai yang bisa ditawarkan-tawar, melainkan nilai yang “memenjarakan” (seakan-akan begitu). Di hadapan *wajah Liyan*, aku tidak bisa tidak *harus* menghormatinya. Kehadiran Liyan adalah suatu pesan absolut tentang etika. Etika semacam ini *bukan* parsial (atau sebagian) dari hidupku, melainkan semuanya, seutuhnya, segalanya.

Konsep kehadiran Liyan bagiku, oleh Derrida, dikomentari sebagai konsep tentang “kekudusan” dari manusia. Menurut Levinas sendiri, manusia itu “*more holy than a land, even when that land is a Holy Land. Next to a person who has been affronted, this land – holy and promised – is but nakedness and desert, a heap of wood and stone*” (Derrida, 1999, p. 4). Bahwa kehadiran manusia lain (*the Other*) atau Liyan ini demikian mutlak, absolut, dan tak terbatas, menurut Derrida, barangkali juga berkaitan dengan horor paling dahsyat, *Holocaust* di kamp-kamp konsentrasi. Benarlah, di sana, manusia tidak berharga (atau lebih tepat tidak dihargai atau tidak dipandang ada) di hadapan manusia lain (para penganiaya). Sulit membayangkan dan sukar membahasakan apa yang ada di *Holocaust*. Dan ... bahkan menurut Wisengrund Adorno di sana “puisi pun menjadi sebuah kemustahilan.” Karena segalanya terkait dengan *Holocaust* tidak mungkin, satu-satunya yang mungkin adalah *memory*, yaitu *memoria passionis* atau

ingatan penderitaan (yang juga sangat ditekankan oleh Metz). Dan, Emmanuel Levinas mengibarkan sebuah “bendera absolut” tentang kehadiran *Other* (*Liyan*) yang tentangnya segala nilai etis yang mengalir tidak bisa ditawar-tawar karena alasan apa pun selain menghormatinya.

Apakah *Liyan*? Dalam suatu wawancara publik yang disiarkan televisi, Levinas di usia senjanya ditanya tentang mengapa dirinya banyak menaruh perhatian pada tema *Other* (*Liyan*). Levinas menjawab, apa yang dipikirkannya ialah pertanyaan fundamental, *siapakah manusia*. Tema “*Liyan*”, menurutnya, berada dalam rumusan esensi siapakah manusia. Dengan *Liyan*, Levinas selalu memaksudkan *relasiku dengan Liyan*. Artinya, dia bukan pertama-tama mendefinisikan *Liyan* sebagai yang terpisah dari pengalaman konkret kehidupanku, melainkan memformulasikannya dalam skema-skema relasionalitas, pengalaman nyata terkait dengan bagaimana manusia memandang dan memperlakukan sesamanya yang lain. Formulasi *relasionalitas* manusia dengan *Liyan* – bagi Levinas – merupakan upaya filsafat transendental yang dia pandang sebagai sebuah “misteri paling agung” sekaligus mengatakan kebenaran-kebenaran paling fundamental dalam eksistensi manusia. *Liyan* juga secara mendalam layaknya sebuah “diri” (*self*) yang tercetus keluar, menjelma menjadi suatu eksistensi “baru”. Konsep ini dekat dengan gagasan fenomenologis Husserl & Heidegger yang menegaskan bahwa dalam suatu ruang dialog sehari-hari, *Liyan* (*Other*) lebih merupakan “Aku yang lain” (*the other “I”*) daripada seorang pribadi yang lain yang berbeda dengan aku. Levinas pernah belajar dari Husserl dan Heidegger, tetapi dia berbeda dengan “para gurunya tersebut”. Bedanya, Levinas membawa *relasionalitas dengan Liyan* pada wilayah transendental (wilayah yang mengatasi konsep-konsep sebagaimana kita pahami dalam sekat-sekat); dan, etika yang diproduksi dari relasionalitas tersebut dikembalikan pada konsep-konsep metafisis (konsep paling mendasar dan mendalam dalam filsafat). Dalam cara itu, relasi dialog dengan *Liyan* (*Other*) tidak disimak dari sudut pandang perilaku atau disiplin ilmu psikologi, melainkan pada konsep-konsep filosofis-fenomenologis. Konsep fenomenologis memaksudkan konsep filsafat yang mengurai tentang esensi kedalaman pengalaman sehari-hari hidup manusia.

Ketika *Liyan* dimaknai Levinas dalam konteks “relasionalitas”, dia benar-benar membawa suatu terang baru mengenai filsafat manusia. Tentang tema manusia Heidegger dalam bukunya *Being and Time* membahas “otentisitas”, Levinas di pihaknya dalam buku *Autrement qu’être ou au-delà l’essence* atau *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974) mengajukan percakapan tentang “responsibilitas” (tanggung jawab). Responsibilitas merupakan kelanjutan paling langsung dari relasi dengan *Liyan*. Dalam pengalaman sehari-hari, Levinas mengurai demikian: Ketika kita berjumpa dengan *Liyan*, kita tidak mungkin bersikap acuh tak acuh atau menampilkan sikap penolakan. Sebaliknya kita harus menghormatinya, menyambutnya, dan mengambil tindakan-tindakan partisipatif, seperti empati, solider, dan seterusnya. Mengapa demikian? Karena *Liyan* adalah *the other* “*I*” (aku yang lain). Di dalam *Liyan* aku seakan-akan melihat diri-ku (yang paling suci). Tetapi, di sini *Liyan* bukan semata-mata sebuah “cermin” (yang sekadar memantulkan bayangan). *Liyan* di sini *relasional* terhadap aku; dan relasionalitas ini langsung memproduksi *etika tanggung jawab*. Dalam poin tentang kesadaran tanggung jawab, aku mengambil bagian dalam pengalaman eksistensial *Liyan*, bukan agar aku mendapatkan balasan atau imbalan melainkan semata-mata tindakanku menampilkan solidaritas dan empati yang berasal dari kesadaran kemanusiaanku. Levinas mengatakan bahwa *responsabilité* tersebut dia pandang sebagai *le structure essentielle première fondamentale de la subjectivité* (struktur esensial sangat fundamental dari subjektivitas) manusia. Jadi, tanggung jawab di sini bukan dalam maksud personal tentang diri sendiri (seperti “mempertanggung jawabkan perbuatannya sendiri), melainkan *responsabilité pour l’autrui*. Yaitu, responsibilitas terhadap *Liyan*, utamanya siapa pun yang menghadirkan dirinya dalam *wajah* di hadapanku.

Levinas mengajukan pula terminologi *wajah* dalam filsafatnya tentang “*Liyan*”. Wajah merupakan kebenaran tentang eksistensi *Liyan* yang tidak bisa dan tidak mungkin diekskludir, disingkirkan, dinafikan. Levinas mendeklarasikan suatu konsep rigoros tentang kehadiran manusia yang tidak lagi beranjak dari esensi tetapi dari eksistensinya, dan itu dari *Wajah*. Dalam pengalaman sehari-hari “wajah” secara fisik merepresentasi seseorang. Ketika wajahnya terlihat sedih, orang tersebut seakan menceritakan duka

dan deritanya. Ketika wajahnya penuh senyum, orang tersebut *bak* sedang mengisahkan kegembiraan dan kebahagiaannya. Tetapi, percakapan perihal “aneka” ragam wajah di sini masih berada dalam perilaku psikologis manusia. Percakapan filosofis Levinasian berada pada wilayah fenomenologis-etis, yaitu *wajah* mewakili Diri manusia, Liyan, yang kehadirannya tidak bisa dan tidak boleh saya sangkal, tolak, ekskludir. Alih-alih mencoba menolaknya, malahan aku *harus* bertindak sesuatu untuk menghormatinya, untuk menunjukkan tanggung jawabku terhadap kehadirannya. *Wajah Liyan* – bagiku – menjadi seperti “penjara”, di mana aku bukan hanya tidak bisa berbuat apa-apa kecuali aku *harus* melestarikannya, menjaganya.

Konsep filosofis Levinasian tentang *wajah* ini mengingatkan saya akan sebuah film dokumenter tentang *Auschwitz*. Pada suatu musim gugur, salah satu petinggi militer Nazi, kepala kamp konsentrasi Auschwitz hendak jalan-jalan dengan menunggang kudanya yang perkasa untuk mengusir kepenatan hari itu. Saat jalan-jalan di hutan, ia berjumpa dengan kereta yang membawa orang-orang Yahudi ke stasiun kematian Auschitz-Birkenau (saat ini Polandia selatan). Kereta tersebut terhenti karena antri. Dari balik gerbong yang tertutup, yang hanya menyisakan lubang angin yang tidak terlalu besar untuk sirkulasi, terdapat puluhan atau ratusan ibu-ibu dan anak-anak Yahudi yang sedang dibawa ke kamp pembantaian tersebut. Rupanya seorang ibu di dalam kereta tersebut melihat dari cendela petinggi tentara SS. Ibu itu berteriak-teriak agar dibebaskan. Dan, sambil menunjukkan wajah anak kecil yang digendongnya dia berkata, “Lihat tuan ... lihat ini. Bukankah *wajah* anak ini begitu indah. Mengapa tuan bunuh? Bukankah tuan memiliki anak-anak yang cantik dan keluarga yang bahagia?” Pertanyaan ini membuat petinggi kamp konsentrasi tersebut tertunduk, menutup mata. Alih-alih dia berbuat sesuatu untuk membebaskan, tentara kejam tersebut membalikkan arah kudanya dan pergi. Nama dari kepala kamp konsentrasi tersebut ialah Rudolf Höss, sebuah nama bersama dengan Hitler dan kawan-kawannya yang menjadi emblem tragedi penolakan paling mengerikan atas *Other* (Liyan), karenanya nama itu tidak perlu diingat.

Apa yang dimaksud dengan responsibilitas ialah *praksis* yang memaksudkan *praksis etis untuk Liyan*. Disebut “praksis etis”, karena itu berupa responsibilitas. Dan, responsibilitas berarti *responsibilitas untuk*

Liyan (Other). Subjektivitas dalam konsep tanggung jawab adalah subjektivitas *untuk Liyan*. Tanggung jawab itu merupakan sebuah *praksis*, sebab aku harus bertanggung jawab atas orang yang aku jumpai (hormat); bertanggung jawab atas orang asing yang datang (penyambutan); bertanggung jawab atas orang-orang yang menderita (kesetiakawanan); bertanggung jawab atas orang-orang yang tertindas dan miskin (pembelaan); bertanggung jawab atas hidup dan masa depan orang lain (karya bakti); bertanggung jawab atas kesejahteraan bersama (kejujuran, tidak korupsi), dan seterusnya. Jadi, *responsibilitas untuk Liyan* merupakan negasi egoisme, egosentrisme, monolitisme, diskriminasi, eksterminasi, dan rasialisme, anti-semitisme, apartheid, dan segala kejahatan etis lainnya. Levinas tidak sedang berbicara pada level abstraksi, melainkan pada level rigoritas praktis subjektivitas manusia yang *diperuntukkan bagi Liyan*. Barangkali Levinas hendak mendefinisikan esensi atau kodrat manusia sebagai semacam *Being-for-other*, yang berbeda dengan Heidegger yang berkata *Being-with-other*. Bedanya tidak hanya dalam terminologi “untuk Liyan”, melainkan juga makna “Liyan” itu sendiri yang oleh Levinas dibawa ke kehadiran *Wajah* yang memproduksi nilai etis absolut bagi subjektivitasku. Levinas menggarisbawahi kebenaran bahwa kehadiran subjektivitasku *hanya* bermakna *untuk Liyan*!

Dari responsibilitas ke hospitalitas dalam Levinas. Hospitalitas (penyambutan ramah tamah) merupakan cetusan konkret dari *responsibilitas untuk Liyan* dalam konteks ruang dan waktu pengalaman hidup manusia. Andrew Shepherd (2014) dalam *The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality* menampilkan eksposisi yang menarik terkait dengan gambaran-gambaran filosofis tentang “hospitalitas” yang menjadi komponen penting dalam *responsibilitas untuk Liyan*.

Tema “hospitalitas” merupakan tema yang langsung terkait dengan eksistensi *Liyan* (Other). Konteks hidup yang pluri-religius, multikultural, keragaman suku, latar belakang identitas dan pilihan politik, dalam pengalaman sehari-hari, menciptakan sekat-sekat hidup manusia. Satu dua pemimpin agama atau penziar kepercayaan religius sering kali malah terjebak dalam penciptaan kotak-kotak kecil kehidupan yang eksklusif. Simak menjamurnya model-model perumahan eksklusif dengan label agamis. Simak

pula kekacauan terkait dengan makam-makam yang harus ber-label agama yang *de facto* kerap menjadi alasan mendiskriminasi tetangga sendiri atau bahkan saudara sendiri terkait dengan agama! Simak pula bagaimana tata politik hampir selalu difundasikan pada konsep menang kalah secara fisik. Tata politik lantas menjadi arena yang dengan mudahnya kelompok manusia disingkirkan atau bahkan dilenyapkan. Gambaran- gambaran semacam ini menegaskan bagaimana konsep *Liyan* dinegasi dan dinafikan. Akal budi yang sehat selalu memandang bahwa diskriminasi dalam bentuk atau model apa pun *terhadap Liyan* merupakan sebuah tragedi kemanusiaan yang mengerikan. Dalam konteks “kegelapan” tatanan hidup bersama yang ada adalah eksterminasi (pengusiran), eliminasi (pelenyapan), diskriminasi (ketidak-adilan), demonisasi (kegilaan).

Hospitalitas, kebalikan dari semuanya, merupakan penyambutan untuk *Liyan*. Orang lain atau asing bukanlah dia atau mereka yang kehadirannya mengancam aku, melainkan yang justru memungkinkan transendentalitas kehadiran subjektivitasku nyata, konkret. Tatkala ada begitu banyak pengungsi datang ke rumahku, dalam filsafat Levinas, hospitalitas merupakan suatu keharusan. Sebagai pengungsi, umumnya karena negaranya terjadi bencana entah perang entah kelaparan. Hospitalitas Levinasian tidak mengajar bahwa kalau aku menyambut mereka di dalam rumahku, aku kelak mendapatkan pahala atau ganjaran surgawi. Melainkan, aku sebagai subjek *harus* menampilkan responsibilitas *tanpa batas* dan *tanpa syarat* kepada mereka yang tertindas dan menderita. Dari mana “keharusan” diasalkan? Dari kodratku, naturaku, kehadiran transendental-ku sebagai subjek. Subjektivitas-ku dengan demikian memasukkan *Liyan* sebagai komponen konstitutif.

Pengharapan dalam Levinas, dengan demikian, langsung memaksudkan *suatu praksis nyata dan tak terbatas berupa tanggung jawab untuk Liyan* (Other). Pengharapan merupakan suatu “bakti luhur”, kerja *untuk Liyan*. Pengharapan tidak terletak pada sejauh aku mendapatkan, melainkan sejauh apa aku *berbuat untuk orang lain*. Dengan cara ini, pengharapan menjelma menjadi suatu elaborasi keindahan tiada tara, suatu elaborasi yang dibaktikan untuk *Liyan*. Levinas seakan mengajar bahwa estetika hidup manusia berada dalam relasi *untuk Liyan*.

C. PENGHARAPAN DALAM JOHANN BAPTIST METZ

Biografi Teologis Metz. Johann Baptist Metz, seorang imam diosesan, salah satu teolog Jerman berpengaruh Pascakonsili Vatikan II. Dia profesor teologi fundamental di Universitas Münster dari tahun 1963-1993, juga sering pula disebut sebagai konsultan untuk Sinode keuskupan-keuskupan Gereja Katolik Jerman di tahun-tahun 1971-1975. Dia mengenalkan diri sebagai murid dari Karl Rahner SJ, yang dipandanginya sebagai guru juga pembimbing imannya. Metz lahir 5 Agustus 1928 di Auerbach, Bavaria, wilayah yang kerap disebut sebagai daerah Katolik di Jerman. Metz wafat di usia 91 tahun (2 Desember 2019) di Münster.

Metz dikenal luas sebagai teolog yang mengibarkan *political theology*. Dia mengatribusikan “politik” sebagai *adjective* dari teologi. Dengan begitu, barangkali lebih tepat diterjemahkan dengan *teologi politis* ketimbang “teologi politik”. Di sini barangkali lebih tepat untuk dimaknai bahwa Metz memang pertama-tama seorang teolog. Dan, bahwa teologinya merambah pula tema politik, halnya tidak boleh disimak sebagai seakan-akan Metz meminati studi-studi tentang politik atau juga bukan seolah-olah melakukan “politisasi” teologi. Sebaliknya, Metz sebagai teolog “memasuki” ranah keprihatinan pergumulan politik. Metz tidak berubah dari seorang teolog menjadi politikus. Sama sekali bukan. Tetapi, dia menggali, mengurai, dan menggumuli tema “politis” dalam teologinya. Tidak hanya itu, baginya seakan-akan teologi memiliki karakter politis. Keyakinannya: Injil yang menjadi fundasi iman Kristiani dari kodratnya adalah *politis*.

“Politik” yang dimaksudkan Metz pertama-tama memiliki makna luas sebagai tata hidup bersama, bukan arti spesifik terkait dengan perebutan atau pembelaan kekuasaan. “Politik” dalam Metz juga bukan “ilmu politik” sebagaimana dipelajari dalam disiplin universiter yang biasanya menguraikan strategi-strategi pencapaian kekuasaan. Metz adalah putera zamannya, di mana saat masih muda Jerman berada dalam genggaman Nazisme yang telah mengobrak-abrik tatanan hidup manusia pada level paling rendah. Metz muda memprihatini, menyesali, melakukan kritik diri, bagaimana mungkin Jerman diperintah oleh sebuah kekuasaan absolut, korup, dan seluruh momennya merupakan horor terburuk dalam sejarah peradaban manusia.

Sebagai seorang teolog, dia “memberontak” terhadap kebekuan teologi, sebuah teologi yang tidak berani melakukan kritisisme atas peradabannya sendiri.

Di usia muda Metz seperti para pemuda pada zamannya diharuskan masuk wajib militer Jerman jelang Perang Dunia II. Beberapa saat setelah kalah perang, Metz ditangkap tentara Amerika dan dibawa ke penjara kamp perang di Maryland dan Virginia, Amerika. Sesudah perang, dia pulang ke Jerman dan memulai studi filsafat teologi pada tahun 1948 di Munich and Innsbruck. Lulus doktor filsafat dengan disertasi tentang Martin Heidegger tahun 1951 dan pada tahun 1962 menyelesaikan doktor teologi di bawah bimbingan Karl Rahner tentang teologi antropologis.

Metz mengakui bahwa Rahner berpengaruh sangat besar dalam formasio teologinya. Tetapi, Metz juga mengambil jalannya sendiri dengan tesis-tesis teologisnya terkait dengan *political theology*, yang banyak difundasikan pada studi dan refleksi yang mendalam imannya mengenai peristiwa penderitaan manusia di *Auschwitz*, yang dikenal sebagai *Holocaust* atau *Shoah*, yang dalam bahasa Ibrani berarti “kurban bakaran” untuk menunjuk kepada kurban bakaran untuk Tuhan dalam Perjanjian Lama. *Shoah* memaksudkan sejarah penderitaan tak terkira dari manusia, orang-orang Yahudi yang diusir dan dimasukkan ke kamp-kamp konsentrasi oleh Adolf Hitler. Di Auschwitz, manusia-manusia dibantai di kamar-kamar gas dengan racun kimia Ziklon-B, lantas mayat-mayat mereka dibakar di tungku-tungku raksasa. “Auschwitz” memaksudkan sebuah kota (saat ini di Polandia selatan) yang pada zaman Hitler-Nazi menjadi tempat pembantaian paling mengerikan sepanjang masa sejak kisah penciptaan, sehingga total jutaan manusia (Yahudi dan yang lain) dilenyapkan secara sistematis di sebuah “pabrik” yang tidak difungsikan sebagaimana adanya (estimasinya enam atau tujuh juta manusia bila dihitung dengan kamp-kamp konsentrasi yang tersebar di Jerman dan Eropa, yaitu bangsa Yahudi, kaum gipsi, biarawan-biarawati, dan seterusnya). Metz adalah sedikit contoh dari seorang Jerman yang menaruh keprihatinan secara mendalam kepada peristiwa Auschwitz dimana hidup manusia tidak memiliki arti apa-apa, derita absurd manusia tanpa sebab, diam-nya Tuhan atas tragedi itu, acuh- tak acuhnya akal budi atas tragedi hebat, dan seterusnya.

Dalam sejarah mengapa orang-orang Yahudi dibunuh oleh Hitler, tidak ada alasan. Kekejaman sistem politik Nazi-Hitler yang meng-eksterminasi orang-orang Yahudi dari seluruh Eropa (tidak hanya Jerman) sungguh *beyond rational understanding*. Metz sangat berduka sekaligus sangat serius dalam mengelola “refleksi iman”-nya. Auschwitz seperti menawan dia untuk tidak beranjak kemana-mana selain merenungkan secara mendalam misteri penderitaan manusia dan Tuhan. *Holocaust* tidak hanya menjadi tema sentral melainkan juga menjadi fundasi titik tolak teologinya. Metz dengan pilu pernah berkata dan mengkritik bangsanya sebagai bangsa yang *incapable to mourn* (tak mampu berduka). Bahkan untuk “ambil bagian dalam duka pun, bangsa saya tidak mampu!”

Pertanyaan “besar” refleksi-teologisnya bukan hanya Siapakah Tuhan dalam Auschwitz? Melainkan juga, apakah “natura” (kodrat) manusia di Auschwitz? Bagaimana menjelaskan kekejaman begitu hebat bisa terjadi dalam sejarah manusia, dalam tatanan publik, dalam ranah politik yang difundasikan pada akal budi? Bukankah martabat dan keluhuran ranah dunia politik telah dijelajahi oleh para pemikir bijaksana paling unggul sejak Sokrates, Plato, Aristoteles, Agustinus, Thomas Aquinas, Alfarabi, Kant, Hegel, Feurbach, dan seterusnya? Bagaimana mungkin kekuasaan politik bisa lepas dari kritisisme akal budi, bagaimana menjustifikasi keberadaan Auschwitz dalam sejarah manusia? Di tungku-tungku mengerikan di sana, di mana manusia-manusia kelaparan, lemas, mati ngenas dan ngeri lalu dibakar begitu saja, bagaikan tulang-tulang berserakan yang tak berguna dan menyembullah asap-asap hitam pekat tersebut, di mana Tuhan? Apakah masih bisa berbicara tentang etika di Auschwitz?

Menurut Metz teodicea (pertanyaan tentang Tuhan dalam konteks ranah akal budi) harus disusun ulang dalam skema-skema *pasca-Auschwitz*. Di sini berlaku kebenaran bahwa dalam *berteologi* sesungguhnya yang terpenting juga *bertanya*.

Dalam ranah teologi, Metz menggugat, mengkritik, meneriakkan tesis-tesis – yang bagaikan meriam – menghantam dan menghancurkan bangunan metodologi sekaligus skema-skema teologi yang selama ini kita terima begitu saja. Misalnya dia berkata, bagaimana mungkin bisa merefleksikan karya keselamatan Allah sementara pada saat yang sama mata kita menyaksikan

penderitaan tak tertanggungkan di Auschwitz? Mungkinkah saya merenungkan kemaha-kuasaan Allah sambil membelakangi begitu saja pengalaman keterpurukan manusia yang – hingga saat ini – belum ada jawabannya mengenai “siapa yang bertanggung jawab atas penderitaan tersebut?” Metz juga memertanyakan, mengapa teologi sedikit atau hampir tidak sama sekali menyinggung mengenai Auschwitz? Bahkan gurunya, Rahner dengan teologi transendentalnya, juga tidak membahas atau tidak bertutur-wacana apa pun tentang Auschwitz.

Di dalam wawancara yang dipublikasikan dalam buku kecil berjudul, *Hope against Hope*, Metz mengakui bahwa dirinya juga sangat terlambat “menyadari” peristiwa Auschwitz tersebut. Bahkan yang paling dia sesali, baru di awal-awal tahun enam puluhan dia mengunjungi salah satu kamp konsentrasi, Flossenbürg, yang menjadi salah satu pembantaian tentara Nazi, yang hanya berjarak kurang dari lima puluh kilometer dari kampung halamannya, padahal di situ Dietrich Bonhoeffer dibunuh secara keji (Schuster, 1999, p. 16). Dia memandang bahwa sejauh ini formasio teologisnya lebih menampilkan suatu realitas “kebutaan” dalam maksud buta atas penderitaan manusia yang luar biasa.

Pengalaman “kesadaran” Metz ini menyumbang pergeseran yang sangat menyolok pada tema-tema refleksi teologisnya. Pergulatan teologis-politisnya bertumpu pada pengalaman penderitaan, salib, rekonsiliasi, *compassion*, kebebasan dan kritisisme kepada societias agar jangan sampai jatuh lagi kepada totalitarianisme yang naif dan fatal. *Memoria Passionis* menjadi kata kunci refleksi eskatologisnya. Makna “memoria” (remembrance), narasi, dan *exercising a mystical- political discipleship of solidarity with those who don't count in our progressive including solidarity with the dead* (Metz, 2011, p.19) bukan lagi suatu aktivitas akal budi atau sebagian dari kehadiran manusia mengingat peristiwa sejarah masa lampau, melainkan terutama upaya untuk pembebasan. Artinya, *memoria* dimaknai secara teologis dalam perspektif *redemptive*. Apa yang menjadi pewartaan para rasul tidak lain merupakan *memoria passionis* Yesus Kristus. Dan, pewartaan itu adalah pewartaan kabar keselamatan. Artinya lagi, ketika Injil adalah Injil yang membebaskan, sesungguhnya itu merupakan *memoria passionis* yang “membahayakan” hidup para rasul sendiri.

Pewartaan *memoria passionis* dalam hidup para rasul merupakan kesaksian *martyria*. Para rasul semuanya menghidupi *memoria passionis* sebagai sebuah model pewartaan kabar keselamatan itu sendiri. Dalam pengertian itu Injil, menurut Metz, memiliki natura *political*.

Salah satu sumbangan penting Metz ialah dokumen sinodal, *Our Hope*, dari Gereja Katolik Jerman (Barat), dimana dia ditunjuk untuk menjadi *drafter* naskahnya. Dalam dokumen tersebut Metz secara radikal mengajukan model Gereja Pengharapan yang terus memperbaharui diri seturut ajaran Yesus Kristus, mengakui dengan rendah hati sejarah kelam manusia dalam Auschwitz, menegaskan tekad-tekad dialog dengan komunitas-komunitas manusia, yang juga lantas dibahasakan dalam sebutan “dialog interreligius”. *Shoah* merupakan suatu realitas historis yang tidak hanya punya imbas sebagai *memoria* melainkan pembaruan kesadaran teologi keterlibatan dalam sejarah, yang di dalamnya termasuk dalam ranah publik hidup *societas*, yang tidak berhenti pada suatu gerakan sosial-temporal (sementara waktu) melainkan dalam terang eskatologi Kristiani. Metz tidak mengidealkan suatu *societas* yang diidentikkan secara formal dengan agama tertentu (semacam Eropa dengan Kristen atau Katolik), yang dalam kenyataannya lebih kerap berada di tangan-tangan kelompok penguasa agamawan yang kerap manipulatif. Melainkan, dia lebih mencita-citakan suatu keterlibatan *praksis* dari teologi Katolik kepada *societas* dengan tiada henti mengajukan pemikiran kritis dan tindakan solider untuk menggapai kebebasan dan keadilan bagi semua.

Hope dengan demikian bukanlah suatu imaginasi akal budi, melainkan malah sebuah *praksis* teologis. Bagi Metz makna “praksis” berbeda dengan yang kita maksudkan. Itu bukan lawan kata dari “teoritis”. Terminologi *praksis* dalam Metz adalah kesadaran-kesadaran nyata akal budi untuk peduli, partisipatif, dan bersikap kritis terhadap tata politik. Metz menyadari bahwa *Aufklärung* yang diagung-agungkan sebagai legasi tradisi Barat telah memisahkan Gereja dan negara. Negara dengan tata politiknya adalah urusan negara, sementara Gereja tidak memiliki kapasitas partisipatif dalam ranah politik. Metz barangkali bisa disebut sebagai sosok yang menentang habis-habisan konsep sekularisme semacam itu. Metz bukan hendak campur tangan dalam urusan politik, tetapi dia yakin bahwa iman Kristiani tidak bisa

dilepaskan dari *kodrat politisnya*. Sejarah iman Kristiani apabila dikembalikan kepada misteri Inkarnasi, dengan jelas akan tergambar bahwa Allah yang menjelma menjadi manusia, tidak mengambil jarak sedikit pun dengan tata hidup manusia pada zamannya. Allah Putra datang bukan pula untuk dilayani, melainkan melayani. Dan, bahwa Dia memberikan nyawa-Nya sebagai tebusan tatanan kehidupan manusia. Misteri penebusan ini, dalam kaca mata teologi Metzian, tidak lain adalah suatu model *teologi politis*. Artinya, Kristus pun memasuki “dunia” politik manusia. Dia tidak menghindar, tidak menutup mata, tidak mengambil jarak, tidak menafikan apa yang terjadi dalam tata hidup politisnya.

Di dalam *Suffering unto God*, Metz melakukan distingsi “teologi” yang dilawankan dengan “mitologi” (Metz, 1994, p.613). Dalam teologi, pertanyaan jauh lebih penting dari pada jawaban. Pertanyaan tentang Tuhan, manusia, karya penebusan, salib, penderitaan, *compassion*, dan seterusnya memiliki arti sentral. Sementara dalam mitologi, pertanyaan tidak penting. Jawaban dalam teologi bukan deskripsi spiritual atau yang menghibur, sebaliknya jawaban itu kerap merupakan suatu pergulatan sepanjang hidup. Jawaban atas pertanyaan penderitaan dari enam juta orang Yahudi dan lain-lain yang menjadi korban pemusnahan *Shoah* atau *Holocaust* dalam tungkutan derita tak terkatakan di Auschwitz dan pertanyaan atas “ketidakberdayaan” Tuhan jelas tidak bisa dideskripsikan dalam kalimat-kalimat atau bahasa *se-sophisticated* model apa pun. Artinya, jawaban atas pertanyaan tentang *Holocaust* jelas tidak mengekskludir *silence*. Apa yang dimaksud dengan *silence* ialah apa yang oleh Metz dimaknai sebagai suatu “keheningan” di mana manusia seakan-akan memasuki suatu kebisuan. Segala uraian tentang derita manusia seakan-akan tidak berguna. Manusia tertunduk di hadapan penderitaan paling absurd. Teologi tidak boleh berpura-pura memiliki segala jawaban sekedar hanya dengan menyebut nama Allah, entah seperti dalam Kitab Suci entah sebagai Misteri yang “menghibur” ketidak-mengertian kita tentang penderitaan. Sebab, tatkala berteologi menjelma menjadi suatu “aktivitas budi yang menghibur”, itu tak ubahnya seperti sebuah “terapi”. Dan, ketika teologi berubah rupa menjadi “terapi”, yang ada bukan lagi teologi melainkan mitologi, mitologi tentang Kristus yang menjadi Penebus. Metz seperti biasa tidak menguraikan panjang tesis-

tesis teologis-kritisnya. Demikian pula dengan distingsi antara teologi dan mitologi.

Whoever, for example, hears the theological language about the resurrection of Christ in such a way that in it the cry of the crucified one becomes inaudible is not hearing theology but mythology, not the Gospel but rather a myth of the victor. Here lies the distance between theology and mythology. In myth the question is forgotten; thus it is more fit for therapy, for easing our anxiety, perhaps also more conducive for managing contingencies, than is Christian faith (Metz, 1994, p.614).

Metz jelas sekali meletakkan teologi sebagai refleksi iman yang bertolak dari Injil, bukan mitologi tentang Kristus. Injilewartakan penebusan. Mitologi lebih memilih kisah-kisah yang menghibur, *meninabobokan*, membutakan. Dalam teologi, Injil Kabar Keselamatan membuka mata dan tidak memandang realitas sebagai yang lain kecuali kehidupan manusia yang merindukan keselamatan Tuhan.

Jürgen Habermas, dalam surat personal yang ditujukan untuk ulang tahun Metz yang ke-90, mengucapkan “terimakasih” kepada Prof. Metz atas dedikasi profetisnya sebagai seorang teolog yang tidak lelah mengetuk hati nurani dan membuka mata manusia, terutama para pegiat lapangan disiplin ilmu teologi, untuk *melèk* (terbuka) terhadap horor paling mengerikan sepanjang masa, peristiwa Auschwitz. Seandainya kita berada di ruang kuliah Prof. Metz, kita seakan-akan diajak untuk berteologi dengan mata terbuka kepada realitas tata dunia hidup manusia. Jangan sampai, dalam berteologi, mata kita terarah ke “atas”, dan bukan ke sekitar hidup kita. Dengan kata lain, berteologi berarti melibatkan diri dalam “sejarah” hidup manusia.

Dalam berteologi Metz mengemukakan pertanyaan-pertanyaan mendasar dan menggugat, seperti: Apakah teologi di Auschwitz? Kabar Sukacita Injil seperti apa yang harus dikomunikasikan di wilayah (atau sejak konteks) jutaan manusia yang dibantai secara amat kejam dan tak terbayangkan itu? Di mana, di sudut mana di Auschwitz, teologi layak disebut dengan nama demikian (sebagai refleksi tentang “Theos”, Tuhan, dan itu lahir dari iman Kristiani)? Bagaimana mungkin teolog yang mencurahkan seluruh hidupnya untuk merefleksikan imannya kepada Tuhan dan mendeklarasikan diri sebagai pejuang Gereja sebagai komunitas keselamatan

tidak pernah menyebut satu kata pun “Auschwitz” dalam khasanah teologinya? “Auschwitz” bukanlah realitas gelap gulita yang tidak bisa dilihat mata. Tetapi, mengapa teologi buta terhadap penderitaan manusia-manusia di Auschwitz padahalnya itu ada di beberapa mil dari rumah kita? Apakah teologi sesudah Auschwitz? Demikian antara lain pertanyaan-pertanyaan *powerful* dari *status questionis* teologi Metz, yang dalam banyak hal jawabannya merupakan pergulatan aneka pertanyaan tentang Tuhan itu sendiri. Dalam apa yang disebut sebagai “biografi teologisnya”, Metz menulis (Metz 1994, p. 612):

Permit me to begin with a reference to my theological biography. Slowly, much too slowly, it became clear to me (and admitting how protracted this tardiness was in this matter only sharpened the irritation) that the situation in which I am a theologian, that is, one who tries to speak about God, is a situation “after Auschwitz”. For me Auschwitz signaled a horror that transcends all familiar theologies, a horror that makes every noncontextual talk about God appear empty and blind. Is there, then, so I asked myself, a God whom one can worship with back turned to such a catastrophe? And can a theology worthy of this name simply continue on talking untouched after such a catastrophe, as if the presumed innocence of our human words would not have to be scrutinized? ... Why is it that in theology this catastrophe – not to mention the whole history of suffering of human beings – shows up so little, or not at all? Can and may theological discourse proceed at a distance as (perhaps) theological discourse? I was troubled by the conspicuous amount of apathy in theology, by its astonishing power to befuddle us; I could even say – using technical jargon – by its lack of sensitivity for theodicy. As I became conscious of the situation “after Auschwitz” the question of God pressed itself upon me in its strangest, its oldest, its most controversial form: precisely in the form of the theodicy question. And this not in its existential version but rather, to some extent, in its political version: discourse about God as a cry for the salvation of the other, of those who suffer unjustly, of the victims and vanquished in our history. How, too, I realized so clearly, could one speak “after Auschwitz” of one’s own salvation without this question? Discourse about God either speaks of the vision and promise of a comprehensive justice, which even touches this suffering of the past, or it is empty and without promise – even for those now living. The question that is immanent to this discourse about

God is first and foremost the question of the salvation of those who suffer unjustly.

Tentang *Suffering in God*, Metz membawa pengalaman penderitaan hingga pada wilayah misteri Trinitarian (Allah Tritunggal). Misteri keselamatan yang berasal dari ekonomi Trinitas bukanlah tanpa penderitaan. Artinya, Allah Putra yang menderita di salib merupakan gambaran “mistik” penderitaan manusiawi. Allah Putra seakan-akan “mengambil alih” penderitaan manusiawi dan mengubahnya menjadi “ilahi”. Apalagi, dalam penderitaan dan kematian di Kalvari tersebut, Yesus merevelasikan Diri-Nya sebagai Penebus di depan mata manusia. Penderitaan seakan-akan menjadi jalan penebusan bagi Allah, jalan revelasi paling tuntas eksistensi Allah Manusia. Di lain pihak, penderitaan yang dialami manusia di Auschwitz tetap menorehkan suatu luka mendalam yang tidak bisa dimaklumi dari sudut pandang apa pun, apakah itu etika maupun estetika teologis apa pun. Metz menulis:

Presently in the theological treatment of the question of God, strategies that draw on trinitarian theology are clearly in the foreground. In the final analysis, does it not belong to the specifically Christian way of dealing with the theodicy question to respond to the question and set it to rest precisely with trinitarian motifs, that is, to see human suffering sublated [*aufgehoben*] in God God's self, in the inner-trinitarian history of God? From Karl Barth to Eberhard Jüngel, from Dietrich Bonhoeffer to Jürgen Moltmann, on the Catholic side above all in Urs von Balthasar but also in the philosophy of religion, for example, with Peter Koslowski, the discussion revolves around the suffering God, the suffering between God and God. I myself cannot follow this tendency. And let me here name my most important reservations: Is not a reconciliation with God at work here that is too speculative, too proximate to Gnosis, achieved too much behind the back of the human history of suffering? ... How is discourse on the suffering God not just a sublime duplication of human suffering and human powerlessness? And from another direction: How is language about a solidaristic God who suffers with us not just a projective duplication, under the anonymous pressure of a socially prevalent ideal of solidarity (just as earlier, in feudal societies, God was represented as the unapproachable king and lord)? ... How can the language of the suffering God, or of suffering between God and God, avoid leading to an eternalization of suffering? Do not here God and

human being end up under the weight of a quasi-mythical universalization of suffering, which finally overcomes even the impulse that resist injustice? Or perhaps in this language of the suffering there is too much of Hegel, too much sublation of the negativity of suffering into the conceptually comprehended self-movement of absolute spirit and, therefore, too much reduction of suffering to its concept? In this language of the suffering God, does not something like a secret aestheticization of all suffering secretly come into play? Suffering, which makes us cry out or finally fall wretchedly silent, knows no majesty. It is nothing great, nothing sublime; at root it is something entirely different from a powerful, solidaristic suffering-with [*Mitleiden*]. It is not simply a sign of love; rather, it is much more a horrifying sign of no longer being able to love. It is that suffering which leads into nothingness if it is not a suffering unto God (Metz, 1994, p. 619).

Metz menegaskan bahwa penderitaan dalam sejarah kemanusiaan lebih merupakan suatu narasi *Cries* (air mata), yang bahkan Israel sendiri sejak Perjanjian Lama tidak atau belum menemukan “penghiburannya”. Israel lebih memilih “diam”, membisu. Metz rupanya tidak sampai mengurai *air mata* menjadi suatu *lamentasi* (keluh kesah) kepada Tuhan. Malahan, dia lebih memilih melakukan pembaharuan, perombakan metode atau model berteologi.

Clearly religion is a primordial phenomenon of humanity; the history of humanity was always also the history of religion. In the *Shema Israel* – in the “Hear O Israel, your God is one” (Dt. 6:4) – the name “God” is given to human beings for the first time and uniquely in the history of religion. The confession of God irrupts for the first time into the history of humanity, that language about God that Paul expressly follows (compare 1 Cor. 8:4). And note: biblical Israel appears explicitly as a landscape of theodicy, as a people, so to speak, with a particular sensitivity for theodicy. For in the face of the suffering it experienced, this Israel remained, in its innermost essence, mythically and idealistically mute. I knew nothing of those riches in spirit with which it might console itself – by means of mythicization or idealization of its life structure, by some sort of compensatory thinking – or with which it might rise above its anxieties, the alienation of its exile, and the histories of suffering repeatedly breaking out in its midst. It was, and remains, “poor in spirit.” Even when cultural and political pressures from without resulted in the import of myths or idealizing concepts, Israel still found itself unable to be consoled by them (Metz, 1994, p. 614).

Dalam Metz, *pengharapan* berada dalam konteks “sejarah penderitaan” luar biasa di Auschwitz, sebuah penderitaan paling absurd dalam hidup manusia. Di lain pihak, “pengharapan” memungkinkan manusia untuk tidak tunduk kepada nasib derita dan ketidakadilan. Dengan demikian, “pengharapan” menjadi semacam model pemberontakan, perjuangan menggapai keadilan. Mengenai keadilan yang dalam konteks zaman Metz muda sangat sulit diperjuangkan terkait dengan kejahatan luar biasa Nazi Hitler atas kemanusiaan, perjuangannya juga diteriakkan hingga sampai ke telinga Tuhan. Artinya, Tuhan adalah Sang Pengharapan orang-orang tertindas itu sendiri. Tetapi teologi Metz bukanlah semacam bentuk “lamentasi” (keluh kesah) kepada Tuhan. Teologinya justru lebih merupakan sebuah model “menggugat” kebekuan dan kebutaan mata batin kita orang-orang beriman. Metz mengajar sebuah teologi yang secara fundamental menggiring akal budi dan konsep beriman yang perduli, terlibat dalam praksis yang membebaskan.

Dengan demikian *pengharapan* memaksudkan sebuah praksis keterlibatan iman terhadap perkara-perkara yang menjadi pengalaman sehari-hari. Politik sebagai suatu “tatanan hidup bersama” tidak boleh dipandang sebagai sebuah ruang di mana di situ teologi layak absen. Justru, teologi jangan sampai dimaknai sebagai sebuah “pulau” tersendiri, sementara politik merupakan pulau lain yang dipisahkan oleh samudra lautan. “Pemberontakan teologi” Metzian sesungguhnya terletak di sini bahwa dia tidak tunduk pada legasi *Aufklärung* yang secara tegas memisahkan Gereja dan negara dalam cara-cara naif. Sebaliknya, dia tidak memiliki pretensi untuk mengembalikan zaman seperti sebelum *Aufklärung*. Melainkan, Metz berminat untuk merestorasi berteologi dari tataran paling mendasar, yaitu keterlibatan.

Gereja harusewartakan *pengharapan* yang difundasikan pada “teologi” Kristus (Pewarta Kabar Sukacita), bukan “mitologi” tentang Kristus. Menurut Metz bila kita berteologi berpusat pada Kristus, kita akan didorong untuk terlibat ambil bagian dalam karya keselamatan. Secara metodologis berteologi yang sesungguhnya memberanikan diri mengajukan pertanyaan-pertanyaan rigoros fundamental tentang misteri penderitaan dan keselamatan manusia. Orang harus berani berteologi tentang *Auschwitz*,

dan tidak menutup mata terhadapnya. Sementara “mitologi” hanyalah konsep-konsep yang menghibur, meninabobokan, dan dalam banyak hal tidak memelekkkan mata dan nurani kita untuk menghadapi realitas penderitaan dan penindasan manusia. Dengan demikian, *berpengharapan* berarti berani terlibat dan mengarahkan pandangan untuk tidak ragu mereparasi konsep-konsep naif tentang tata politik dan tata hidup bersama. Dan, keberanian ini difundasikan pada Kristus sendiri.

KEPUSTAKAAN

- Derrida, J. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas* (P-A. Brault & M. Naas, Trans). Stanford California.
- Eggemeier, M.T. (2011). A post-secular modernity? Jurgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on religion, reason, and politics. *The Heythrop Journal*, XLVIII, 1-4.
- Francis. (2020). Why are you afraid? Address during the extraordinary moment of prayer, Urbi et Orbi, Sagrato of Saint Peter’s Basilica, March 27, 2020. In Francis. *Life after the pandemic*. Libreria Editrice Vaticana.
- _____. (2020). To an invisible army: Easter letter to popular movements, April 12, 2020. In Francis. *Life after the Pandemic*. Libreria Editrice Vaticana.
- Habermas, J. (2018). Letter to Johann Baptist Metz on his 90th birthday (J.K. Downey, Trans).
- <https://www.johannbaptistmetz.com/wp-content/uploads/2020/08/Letter-to-Johann-Baptist-Metz-on-his-90th-Birthday.pdf>
- Levinas, E. (1979). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Trans.). Martinus Nijhoff Publishers.
- _____. (1999). *Alterity and transcendence* (M.B. Smith, Trans.). The Athlone Press.
- _____. (1998). *Entre nous: On thinking-of-the-other* (M.B. Smith & B. Harshav, Transl.). Columbia University Press.

- Metz, J.B. (1969). *Theology of the world* (W. Glen-Doepel, Trans.). Herder and Herder Book.
- _____. (1998). *A passion for God: The mystical-political dimension of Christianity* (J. M. Ashley, Ed. & Trans.). Paulist Press.
- _____. (2011). *Faith in history and society: Toward a practical fundamental theology*. (J. M. Ashley, Trans.). Herder and Herder Book.
- _____. (2006). *Memoria passionis: Ein provozierendes gedächtnis in pluralistischer gesellschaft*. Herder.
- _____. (1994). Suffering unto God. *Critical Inquiry*, 20(4), Symposium on “God”, Summer, 1994, 611-622. Translated by J. Matthew Ashley.
- Schuster, E. & Boschert-Kimming, R. (1999). *Hope against hope: Johann Baptist Metz and Elie Wiesel speak out on the holocaust*. Paulist Press.
- Shepherd, A. (2014). *The gift of the other: Levinas, Derrida, and a theology of hospitality*. James Clarke & Co.

