

Diktat Mata Kuliah
MORALITAS PERKAWINAN DAN KELUARGA

Dosen Pengampu
Al. Andang L. Binawan

STF Driyarkara, Jakarta
2020/2021

DAFTAR ISI

Pertemuan 1: MORALITY AS A VERB	3
Pertemuan 2: BUTIR-BUTIR PERKEMBANGAN PAHAM MORALITAS PERKAWINAN DALAM GEREJA KATOLIK	10
Pertemuan 3: PERKAWINAN MENURUT GEREJA KATOLIK PADA ABAD XX 11	
Pertemuan 4: BAGAN PERKAWINAN DAN KELUARGA	13
Pertemuan 5: CINTA DALAM SAKRAMENTALITAS PERKAWINAN	14
Pertemuan 6: MARRIAGE ACCORDING TO PAUL VI AND JOHN PAUL II	21
Pertemuan 7: THE INDISSOLUBILITY OF MARRIAGE IN THE ORTHODOX CHURCH	25
Pertemuan 8: KELUARGA YANG BERBUAH	29
Pertemuan 9: SEKS MASA KINI: EMANSIPASI YANG MENJADI(-JADI?)	41
Pertemuan 10: BAGAN MENJADI SUAMI/ISTERI	49
Pertemuan 11: MENDIDIK ANAK, MENABUR NILAI	51
Pertemuan 12: PASTORAL PERKAWINAN CAMPUR BEDA AGAMA	55
Pertemuan 13: MENYIKAPI KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA	60
Pertemuan 14: MENYIKAPI MASALAH-MASALAH PERKAWINAN	65

Pertemuan 1

MORALITY AS A VERB

What is morality? There are a lot of definitions which try to answer this question, so that there is no single definition. Those definitions answer the above question from their own point of views. However, among the disagreements, it is agreed that morality is rational and relational reflection concerning what is good or right for human beings. It is a matter of what *ought to be* rather than what *is*. Therefore, it is not concerning facts, but values or orientations. Morality is rational because it is based on human reason, and it is relational because it is a matter of relation, either between two or more human beings or between human beings and their environment.

It is understandable, then, that since ‘what the morality is’ is still argued, the contents of morality will vary. Each has its understanding what is good and what is right. At least there are two poles. Those are relativism and universalism. It seems that both oppose each other, with their own argumentations. This short paper would try to bridge that tension. It is assumed that individual could not live without others or society though it is important to defend the individual autonomy. In so doing, this paper would offer three general principles. Before it, we would examine the relativists’ morality and then to examine the universalists’ morality as well.

The Relativists’ View

In short, the relativists say that there is no universal morality in the world. Ethical values depend on different contexts, different cultures and also different times. In other word, ethical values are culturally and historically contingent.¹ However, they have no one opinion. They differ in understanding what is relative, so that they spread from the most extreme to the moderate position.

The most extreme relativists are the liberal existensialists. Their emphasis is on the uniqueness and the freedom of individual. Individual was born free and he/she is prior to the society. Each individual has his/her unique experiences and unique context. Each has its own desire, hope, needs, etc. It is individual who knows what is good for him/herself and then what to do to reach his/her personal

¹ Such a view is usually held by anthropologists. See, for example, the American Anthropological Association’s Statement on Human Rights in *American Anthropologist*, 49, no. 4 (1947), pp. 539-543. In this statement which was submitted to the Commission on Human Rights, United Nations, which was preparing its Declaration on the Rights of Man, they urged the Commission to respect for the personality of the individual and the relativity of human values.

goal. Society has no right to dictate individuals what is good and what to do since each individual has his/her own understanding of life. Indeed, most of them (if not all) wish to have a better life, but what is the contains of better life depends on his/her own considerations. Accordingly, based on freedom, each individual knows what is good to do. Good in this context would mean what is supportive to reach the goal. Nothing is good in itself.

However, since every individual has his/her own interests, goals, and also knows what is good and free to do, it is probable that there will be a conflict of interests among individuals. What someone does could disturb others'. Even, it is possible as well that someone who is stronger or smarter than others exploits the weak for his/her own benefit. There is a potential war among human beings so that life is not secure enough.² There would no enough certainty of life, while some measure of security and certainty are basic requirements to establish a better life.

Based on this potential conflict, but on the other side there is freedom and nothing good in itself, it is necessary for individuals to meet together to decide what is good for people, viz., to avoid conflict and to reach his/her own in a save way. The most appropriate way is to make an agreement concerning the common good, which requires a convention among individuals. This convention is a social contract.

The social contract theory is a moderate relativist. It is a 'social contract' since everybody is assumed to get involved in the contract to decide together what is right and good. It is relative because the morality or morality which come from it is merely conventional. Since everybody is assumed to get involved, each individual should promise to obey this contract to give some measure of certainty to others. The obedience to such contract is based on the conviction that agreement or convention or contract is the best way to get security of life or even a mutual advantage with others.

In other words, social contract morality is still based on the understanding that each individual has an equal freedom to determine his/her own life. He/she could act according his/her own conviction. However, since each individual needs a certainty of what (and how) others act and needs also a security of his/her own life, individuals need an agreement among themselves to decide what is good for all. Society, then, is merely a result of social contract among individuals.

The social contract morality also holds an opinion that none is good in itself. As said above, everything which is communal is conventional; and so is morality. In the post-menopausal pregnancy case, for example, it is the woman who should decide for herself. There is no contract between the

² In Thomas Hobbes' words, it would mean *homo homini lupus* and *bellum omnium contra omnes*.

woman and the foetus. However, if there is a common understanding within the society where the woman lives that an abortion is prohibited, based on implicit contract between the foetus and the woman, she should obey it, though in strict sense, it is up to her to decide based on her freedom since her decision would not have a direct effect for society.

At the age of postmodernism as at present time, which is characterized by its pluralistic view of the world,³ the relativist opinion gains many followers. After considering some negative effects of modernism which came from western culture, some people regards the need to have self identity. Indeed, such opinion has some positive sides, but it has some objections.

Objections

It is true that each person or individual is unique and free. It is the basic assumption of the relativists. It also means their strength because it would imply that individual is an end in itself. Involving everyone in the contract means respecting individual as person. Moreover, by involving everyone in the contract, the relativists indicate that morality is a relational matter.

However, the question is whether the uniqueness and the freedom of human beings are absolute. If both are absolute, it would lead to an atomistic view of human beings vis à vis others and society. Indeed, society is established by individuals, but the contrary is true as well since each individuals would have no meaning without society. The individuals' existence and identity could not be separated from society. It means that individuals are not absolutely unique and free. Sociologically, individuals are socially constructed. That relative freedom implies that each individual has responsibility. This implication is not considered by the relativists, though it is slightly regarded in the social contract theory. The problem of the relativist theory is that morality as relational means relative.

An individual without community or society is an abstract human being. Indeed, individual has its own uniqueness, but it is not an absolute uniqueness. Individual is not a window-less monad. Individual has both univocal and equivocal dimensions. The univocal puts the emphasis on simple sameness, hence on the unmediated unity of the self and the other. By contrast, the equivocal sense stresses those aspects of unmediated difference between the self and the other.⁴

³ Pluralistic view of the world is only one of the characteristics of postmodernism. . Postmodernity is commonly understood as the era of pluralism, where the idea of continuity in human history and the concept of soul behind the sensible facts are rejected. The old maxim *carpe diem* would be in accordance with those ideas since they just recognize the discontinuing and separate events which have no any similarity.

⁴ See William Desmond, *Philosophy and Its Others*, Albany: State University of New York Press, 1990, p. 4

The atomistic view of human beings appears as well in the relativists' opinion on the historical contingency of morality. It seems that there is no relation between human beings in the past, at present, and in the future so that there is no relation between present values in a society with the past ones. Morality, for them, would be not only conventional but also situational. Moreover, if the uniqueness and freedom are absolute, there will be a big question on how people could meet each other in an agreement or convention. An agreement or convention requires something in common among the parties, and it becomes the object of that agreement. In other words, without common interest among the parties, there will be no any convention or agreement at all.

There are other arguments against the relativist theory, that is how such contract is real. It is unimaginable that such contract had ever happened in history. Indeed, either Thomas Hobbes or Rousseau never mentioned such historical contract. They mentioned an implicit contract. The problem is how we could draw guiding morality in a society from such possibility.

Although such contract could happen in a society, it has still some problems. On the one hand, that social contract morality would be easily reduced to merely legal principles, while being ethical is more than being legal. Though it is good that the abstract principles of morality are written down in law, laws has some weakness as well. The most important is that the more perfect a law, the more insufficient it guarantees justice.⁵ On the other hand, a contract, to be a good contract, should be just, and it needs that the parties have freedom. In an implicit contract such freedom could not be assumed, while a perfect or pure freedom is very 'expensive' in a modern society where social engineering, driven by economic interests, is dominant.

The Universalists' View

After considering the obscurity of relative morality, it is reasonable to consider the other pole, that is the universal view. The universal theory of morality argues that there are some principles which should be held by all human beings, everywhere and anytime, for the good of all. It is based on the socio-anthropological facts of human beings that they are unique but at the same time share a common characteristics with others. Their uniqueness is not absolute. Their common-ness makes human beings possible to have mutual relation. In this way human beings need morality since morality is relational matter.

In other words, the universalists' position assumes that there is a mutual relation between individual and society. They do not stand in opposition. Moreover, human relation could not be limited within a specific community or society, especially in the era of globalization. Sociologically, at present

⁵ It is based on the Latin maxim *summum ius summa iniuria*.

the whole world has become a global village, driven by the fast technological and economic development.⁶ On the one hand such development gives human beings a lot of benefits to support them to a better life, but on the other hand, it gives negative effects as well. We can see that a lot of human beings could live in prosperity and their life is much more easier than that of their ancestors, but at the same time we can see the effect of global warming. Within this context a universal ethic is unavoidable if human beings want to have good life, not only for present time but also for the next generation in the future.⁷ Indeed, there is a fact that we live in the era of postmodernity where pluralism is much valued. However, such fact can not abolish another fact that almost every human being has a relation with others, directly or indirectly.

Is a universal morality possible? Indeed, it is impossible if it would mean an exact formula for everyone, everywhere, and anytime; or a conventional form as mentioned by Apel above. Universal in this sense does not mean general. Since society is continuously changing and there are no circumstances which are precisely same, a formula which is beyond space and time is an utopia. What is needed, then, is an morality which is flexible. It means that such morality could be applied with necessary modifications by every human beings, in every place and circumstances, and anytime.

Such morality should be based as well on the fact that human beings is becoming beings. They are not static, but dynamic. Besides this, human beings are multidimensional. They are not merely rational, but also emotional. Because of these, the Kantian universalism would be insufficient. Kant's formal universalism tends to reduce human being in its reason, and so it seems too rigorous.

In addition, such morality, as far as possible, should be in the middle of several tensions, such as between individualism and communalism, between deontological ('from above', with deductive method) and situational ('from below', with inductive method), between short-term result and long-term result. The individualism would lessen the importance of responsibility, while the communalism would lessen that of freedom. The deontological would be dogmatic and static, while the situational one would tend to chaos. The short-term result possibly would lead to negative effects for the future generations while the long-term result possibly would not respect the present generation.

⁶ See, for example, Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, London: SCM Press Ltd., 1997, p. 160. See also Alex Y. Seita, "Globalization and the Convergence of Values," in *Cornell International Law Journal*, vol. 30 (1997), pp. 429-491.

⁷ Karl-Otto Apel says that our time, where there is a cultural evolution of technological interventions in nature and of social interaction, demands a new morality of coresponsibility, namely a type of morality that we can call, as opposed to the traditional or conventional forms of morality, a (planetary) macromorality. See his article, "The Problem of a Universalistic Macromorality of Co-Responsibility," in S. Griffioen (ed.), *What Right does Morality Have? Public Philosophy in a Pluralistic Culture*, Amsterdam: VU University Press, 1990, pp. 23-40.

Having considered those problems, there are three principles which can be offered as universal morality. The first is to respect to person or individual. In kantian sense it means that human being is an end in itself. In this context, it implies twofold principles: the principle of respect for our own-selves and the principle of justice. The former means that we should not harm ourselves, and the latter means respect for human-rights. In other words, we could not acquire a 'good' purpose with a 'bad' means. Second, good-will. It is not strictly in kantian sense, but means that principally we should have a positive attitude toward everyone in anytime and anyplace. It also means that we have a sense of responsibility in the sense that we wish our acts could have good result not only for ourselves but also for everyone. At least, we wish that there would be no negative impacts for others out of our acts. The third is *prima facie* principle, which means that in applying ethical values, as far as there is no additional consideration which should be assessed, we should act with respect to others. It means that we should take into account the concrete situations. We could not apply general values everywhere and everytimes. The concrete situations would determine what and how we should do, especially in a conflict of values.⁸

Concluding Remarks

At present, as the world lives in the paradox of globalization, so does morality. On the one hand, the phenomenon of globalization leads the world to become a global village in which there is a convergence of values. On the other hand, it leads individuals more aware of their own autonomy. In other words, on the one side of the coin of globalization there is a strong awareness of interdependence, but at the same time on the other side of the coin another strong awareness exists, i.e., awareness of personal independence. The influence of such paradox to morality is significant. The awareness of interdependence among individuals makes the necessity and the importance of morality greater. This is the cornerstone of the universalists' position. On the other hand, the awareness of personal independence with its autonomy, uniqueness and freedom, makes morality less important, or even no meaning at all. It could be said that morality in postmodern era is *contradictio in terminis*. Morality is a relational matter, while postmodernity rejects all forms of relation. Individual's autonomy is the cornerstone of the relativists' position.

The tension between those two positions even greater if morality is considered as 'noun' which is merely static. To lessen the tension, we should regard morality from another point of view. Morality, since it is relational and rational, does not merely mean some general principles. As the human relationships are an ongoing process, so is morality. Morality is dynamic. Morality is more a 'verb' rather than a 'noun.' Morality is an ongoing human project.

⁸ For these principles, see Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar, Masalah-masalah pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, pp. 129-140.

In addition, morality as a ‘verb’ means that it is a never ending human effort. It is always in a possibility, so that it is open for being disputed. Morality, then, is dialectical: dialectics between individuals and dialectics between individual and society. It is also a dialectics within the individual himself/herself since it would mean a dialectics between deductive method and inductive method. In this way, the rational character of morality could be guaranteed. Rational in this sense does not exclude the other human capacities since in this process the other human capacities such as feeling and emotion should be taken into account as well.⁹

Moreover, in this way, autonomy would not be in opposition of Kant’s heteronomy since an individual needs society to live. That is why it is necessary to offer some general, flexible principles as guidelines. The three principles above are necessary to bridge the tension between relativist and universalist morality. In addition, they could be considered as horizons of significance in Charles Taylor’s words.¹⁰ It would mean, then, that universal morality is not a utopia, while relative morality with an emphasis on individual autonomy has its space.

⁹ Carol Gilligan is one among others who defend that morality or morality is not merely rational matter. To say that morality is merely rational would lead to gender bias. She argues that besides justice, which is associated with reason, care -which is not merely rational- should be taken into account in ethical values. See Carol Gilligan, “Preface,” in Carol Gilligan, Janie Victoria Ward and Jill McLean Taylor with Betty Bardige (eds.), *Mapping the Moral Domain*, Cambridge, MA: Center for the Study of Gender, Education and Human Development, 1988, pp. xvii-xxiv.

¹⁰ Charles Taylor asserts that authenticity and self-fulfillment should regard to the demands or the ties with others and to demands of any kind emanating from something more or other than human desires or aspirations. See Charles Taylor, *The Morality of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991, pp. 35-41.

Pertemuan 2

**BUTIR-BUTIR PERKEMBANGAN PAHAM MORALITAS PERKAWINAN
DALAM GEREJA KATOLIK**

	KSPL	KSPB	Bapa-bapa Gereja	Trento-ante KV II	KV II + post KV II
Makna Perkawinan	Hub. laki2-perempuan Officium → tugas, bakti (dimensi sosial)	Relasi pria-wanita yg dikehendaki Allah, dalam tata rahmat/ penebusan	Hub. laki2-perempuan sakramental	Hub. laki2-perempuan sakramental	Hub. laki2-perempuan sakramental
Tujuan Perkawinan	Saling melengkapi, sharing Beranak-cucu	'sharing', pengudusan	'hindarkan dosa' Kelahiran anak Vinculum: pertukaran hak (atas tubuh)	'pertukaran hak atas tubuh' Kelahiran+pendidikan anak	Perjanjian Kesejahteraan pasangan (bonum coniugum) Kelahiran+pendidikan anak
Ikatan Perkawinan	'kontrak', Hub. Yahwe-Israel sbg model Bisa 'cerai' Ada poligami	Tak tercairkan, monogami Mt: kecuali Paul: 'kecuali' (?)	Tak tercairkan (bonum sacramenti) monogami (bonum fides) kontrak verbal	Kontrak di hadapan imam (dimensi yuridis menguat) Monogami, tak tercairkan	Monogam, Tak tercairkan
Cinta	Agape+eros (Kid)	Agape > eros Agape sbg cita-cita	'agape' Eros = negatif!	Agape Eros dipahami	Agape Eros dihargai
Laki-laki	Lebih dahulu diciptakan dari wanita	Kepala keluarga			Mitra perempuan
Perempuan	Berasal dari pria, tapi sejajar, melengkapi	Tunduk pada suami			Mitra lelaki
Anak	'tujuan perkawinan'		'bonum prolis': tujuan		Buah cinta
Seksualitas	Positif, bahkan ilahi, untuk penciptaan, juga untuk 'saling menyempurnakan',	Paul: 'negatif'	Negatif, 'akibat dosa asal' <i>remedium</i>	Inferior Untuk reproduksi, Dalam perkawinan → u/ saling melengkapi	Positif Untuk reproduksi+'rekreasi', Dalam perkawinan

Pertemuan 3

PERKAWINAN MENURUT GEREJA KATOLIK PADA ABAD XX

Secara umum ajaran gereja Katolik tentang perkawinan pada abad XX ‘hanya’ melanjutkan tradisi yang ada, dengan beberapa aliran yang relatif ‘terbuka.’ Pandangan-pandangan moral yang relatif beragam itu akhirnya ‘disatukan’ oleh rumusan yuridis dalam **KHK 1917** yang mengatakan

Kan. 1012 §1

Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos.”

Kan. 1013

§1. *Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis: secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae.*

(The primary end of marriage is the procreation and education of offspring; the secondary, mutual assistance and the remedy of concupiscence.)

§2. *Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti.*

Kan. 1081

§1. *Ut matrimonialis consensus haberi possit, necesse est ut contrahens saltem non ignorent matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem ad filios procreandos.*

(In order that matrimonial consent can be had, it is necessary that the contractants at least not be ignorant that marriage is a permanent society between a man and a woman to procreate children.)

§2. *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et accipit ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem.*

(Matrimonial consent is an act of the will by which each partner gives and receives the *ius in corpus*, perpetual and exclusive, for acts which are of themselves suited to generate offspring.)

→ sesudah KHK 17 praktis tidak ada perkembangan berarti dari ajaran ‘resmi,’ meskipun ada gerakan yang berbeda dari beberapa teolog, misalnya

a. **John Ford**, “Marriage: Its Meaning and Purpose,” dalam *Theological Studies* 3 (1942) 333 menulis

“[The personalist] felt that the true Catholic teaching would be more clearly presented if less emphasis were placed on what has hitherto been commonly called the primary end of marriage, and more emphasis on the personal elements of conjugal love and the conjugal community of life.”

b. **Dietrich von Hildebrand** dalam *Die Ehe* (1929):

“Love primary motive inspiring marriage; spousal love is mutual and particular donation of one partner to another; among all earthly realities, conjugal love is the most meaningful ‘I-Thou’ relationship.”

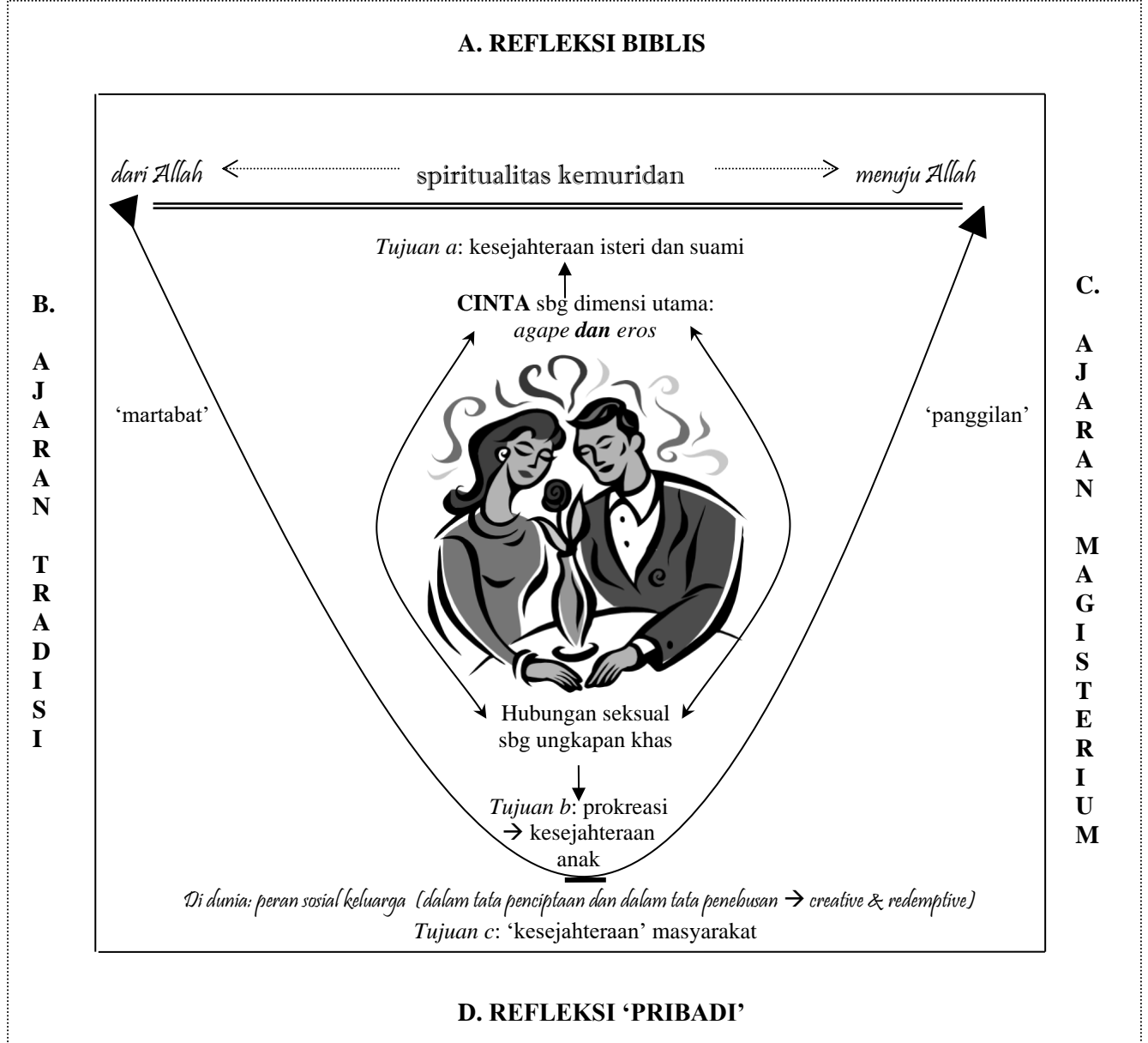
KV II: *Gaudium et Spes*

→ lihat artikel 47-52: mencoba menggaris-bawahi beberapa ajaran penting tentang perkawinan, khususnya dari sudut pandang personalis

Pertemuan 4

PERKAWINAN/KELUARGA

A. REFLEKSI TEKSTUAL



B. REFLEKSI KONTEKSTUAL

- Penilaian moral dan pertimbangan pastoral
→ dalam konteks sosial: 'poleksosbud'
→ dalam konteks pribadi: psikis, volutif, biologis

Pertemuan 5

CINTA DALAM SAKRAMENTALITAS PERKAWINAN

Ketika orang mendengar kata perkawinan, salah satu kata yang langsung muncul terkait dengannya adalah cinta. Terutama pada masa kini, cinta memang menjadi salah satu syarat pokok dari perkawinan. Hal itu pun digaris-bawahi oleh Gereja Katolik. Dengan kata lain, menurut ajaran Gereja Katolik, tidak ada perkawinan tanpa cinta. Bahkan, lebih jauh lagi, cinta yang diandaikan adalah cinta yang utuh, bebas, dan personal, bukan cinta yang berunsur keterpaksaan. Karena itu, janji perkawinan dalam Gereja Katolik harus diucapkan sendiri oleh masing-masing pihak, yang satu kepada yang lain, dan bukan diucapkan oleh orang-tuanya atau diwakilkan.

Karena itu pula, tak mungkin memisahkan perkawinan dari cinta. Tak mungkin membicarakan perkawinan tanpa membicarakan cinta. Pun, ketika perkawinan dipandang sebagai sakramen oleh Gereja Katolik, sementara sakramen berarti tanda cinta Tuhan, itu berarti dalam perkawinan diharapkan suami dan isteri bisa saling menjadi tanda cinta Tuhan yang satu bagi yang lain. Tidak berhenti disini saja tentunya. Tanda cinta Tuhan itu harus meluas ke anak-anak dan masyarakat sekitarnya. Itulah tiga lapis cinta yang akan dipaparkan secara ringkas –karena keterbatasan halaman- dalam tulisan ini. Terlebih dahulu, dipaparkan makna dan ciri cinta sebagai pembuka.

Tiga Makna Cinta

Tiada hidup tanpa cinta, karena cintalah yang memberi kehidupan. Ungkapan seperti ini sering didengar, dan menjadi tampak dalam wajah anak-anak yang berbinar-binar karena dicintai orang tuanya. Tampak juga pada wajah pasangan yang saling jatuh cinta. Sebaliknya, anak yang kurang mendapat cinta akan tampak ‘layu,’ yang juga tampak dalam seseorang yang putus cinta.

Cinta menjadi begitu menghidupkan karena pada dasarnya dalam cinta seseorang merasa dihargai. Kelebihannya diapresiasi. Karena itulah ia merasa bermakna. Itu yang pertama.

Lebih jauh lagi, yang kedua, ia pun diterima apa adanya. Kelemahannya dimaklumi dan ditoleransi. Ia tak perlu bertopeng dan berpura-pura. Dalam cinta sejati, orang bisa saling ‘telanjang’ tanpa perlu bersembunyi di balik segala macam asesor.

Cinta itu dinamis. Seperti benih, cinta harus bertumbuh dan berbuah. Karena itu, cinta dalam perkawinan tidak berhenti dalam saling menghargai dan menerima itu. Pada lapis ketiga, cinta berarti saling mengakui, atau tepatnya meng-AKU-i. Masing-masing pihak mendukung pihak lain supaya menjadi ‘aku,’ menjadi pribadi seutuhnya, yang bisa berkembang seturut talenta dan kelebihanannya. Tentu, kerangka perkawinan menjadi semacam batas kompromi.

Jika ketiga lapis cinta terpenuhi, cinta manusiawi akan sungguh menjadi tanda cinta sejati. Jika hanya berhenti di lapis pertama, cinta monyet yang terjadi. Karena Tuhan menghendaki manusia hidup bahagia, cinta manusia baru akan menjadi tanda cinta Tuhan jika mampu membahagiakan orang yang dicintai.

Tiga Ciri Cinta

Dinamika cinta itu terjadi karena ada tiga unsur atau ciri pokok dalam cinta. Ciri yang pertama, yang dengan mudah dikenali, adalah memberi. Dalam cinta, masing-masing saling memberikan diri, dengan segala wujudnya. Yang paling inti adalah memberi perhatian, yang berarti memberi hati. Dengan memberi, masing-masing keluar dari kepompong diri. Ia ditarik untuk bertumbuh bersama pribadi lain.

Ciri cinta yang kedua adalah membuka mata. Cinta itu bukan buta. Maksudnya, supaya makna ‘memberi’ tadi sungguh berarti, bukan sekedar ungkapan egoisme atau cinta diri, orang yang akan memberi perlu memahami apa yang dibutuhkan oleh orang yang akan diberi. Ia harus mencari dan peduli. Hanya dengan itu, ia akan mampu memberikan yang terbaik.

Ungkapan dalam lagu ‘Kasih Ibu’ karya Moechtar yang terkenal itu tepat sekali mengemas gagasan ini: “tak terhingga sepanjang masa; hanya memberi, tak harap kembali; bagai sang surya menyinari dunia.” Dengan ‘tidak mengharap kembali’ cinta jelas-jelas tidak bertolak dari kesombongan atau egoisme. ‘Memberi’ yang sejati adalah memberi tanpa pamrih, dan

lebih jauh lagi, ‘memberi’ yang sejati adalah ‘memberi sepanjang masa.’ Dengan itu, cinta menjadi terus-menerus dan berkelanjutan.

Hanya, perlu dicatat bahwa sebagai sebuah dinamika dan interaksi yang berkelanjutan, cinta tidak selalu indah dan menyenangkan, justru karena masing-masing menggendong kekurangan, seperti yang diandaikan dalam penerimaan sebagai makna kedua cinta di atas tadi. Jika makna pertama cinta, yaitu penghargaan, terasa lebih gampang dan menyenangkan, tidak demikian halnya dengan makna kedua ini. Di sini sangat mungkin ada penderitaan, bahkan juga duka. Persis inilah yang dicontohkan Yesus: salib adalah bagian yang tak terpisahkannya dari cinta sejati. Tak ada cinta sejati tanpa salib. Pun, cukup mudah dipahami bahwa salib, atau derita, adalah sebuah resiko yang normal dari sebuah proses pertumbuhan.

Tiga Lapis Sakramentalitas

Tiga makna dan ciri cinta itulah yang diandaikan dalam dinamika sakramentalitas perkawinan. Yang pokok, sebagai dasar, tentu saja adalah saling cinta antara suami dan isteri. Inilah lapis pertama dari sakramentalitas cinta. Artinya, dalam cinta sejati, suami dan isteri tidak hanya saling menghargai dan saling menerima, tetapi juga saling menumbuhkan sebagai pribadi. Mereka saling memberi dan saling peduli. Cinta seperti ini tidak sekali jadi. Ia butuh proses, butuh waktu. Ia mengenal jatuh bangun, suka duka, bahkan untung dan malang. Cita-cita kelestarian cinta dalam perkawinan Katolik terkait erat dengan pemahaman proses panjang ini, yang nyaris tak akan pernah sempurna dijalani.

Meski tidak akan pernah sempurna, cinta itu pun tumbuh dalam konteks lapis kedua sakramentalitas perkawinan, yaitu keluarga. Diandaikan ada kehadiran anak-anak dalamnya. Dalam lapis kedua ini, cinta suami-isteri sudah menjelma dan menyatu menjadi cinta ayah-ibu. Meski tidak sempurna, cinta mereka hendaknya menjadi tanda cinta Tuhan bagi anak-anak yang dilahirkan. Dengan memberikan diri penuh kepedulian dan juga tak luput dari penderitaan, diharapkan cinta ayah-ibu membuat anak-anak sungguh hidup: anak-anak dihargai, anak-anak diterima, dan anak-anak bisa tumbuh pula sebagai ‘aku’ atau sebagai pribadi. Sebaliknya pun, kehadiran anak-anak bisa memperkaya dan menumbuhkan cinta suami dan isteri.

Dalam kaitan erat dengan lapis kedua ini pun menjadi tampak jelas bagaimana sangat diharapkan adanya keutuhan dari cinta lapis pertama, baik utuh dari sisi kualitas maupun dari sisi ‘kuantitas.’ Utuhnya lapis pertama sakramentalitas perkawinan dari sisi kualitas berarti terpenuhinya tiga makna dan tiga ciri cinta yang telah diuraikan di atas. Sementara itu, utuh dari sisi kuantitas berarti keberlanjutan dan bahkan kelestarian sakramen itu dalam dimensi waktu. Kerapuhan sakramentalitas perkawinan di lapis pertama tentu akan berdampak pada kerapuhan sakramentalitas pada lapis kedua.

Sekali lagi, seperti benih, cinta dalam sakramen perkawinan diharapkan –sejauh mungkin- berbuah ‘seratus kali lipat,’ bukan hanya ‘tiga puluh kali lipat.’ Sakramentalitas perkawinan diharapkan tidak hanya berbuah bagi suami-isteri dan anak-anak dalam keluarga, tetapi juga berbuah bagi masyarakat. Inilah lapis ketiga sakramentalitas perkawinan itu. Dengan kata lain, ukuran sukses sebuah perkawinan yang bersifat sakramental bukan hanya langgengnya hubungan suami dengan isteri dan juga tidak berhenti pada hubungan harmonis serta kebahagiaan mereka dengan anak-anak. Sangat diharapkan bahwa kegembiraan dan kebahagiaan mereka sebagai keluarga bisa memberi inspirasi, harapan, dan syukur-syukur kegembiraan masyarakat di sekitarnya. Pendeknya, keluarga ini lalu mewujudkan diri menjadi tanda cinta atau tanda kehidupan Tuhan pada manusia.

Akhirnya

Dengan paparan ringkas yang mungkin masih tampak abstrak di atas, makin jelaslah makna bahwa kata ‘perkawinan’ pada dasarnya bukanlah kata benda, melainkan kata kerja. Dalam ungkapan lain, perkawinan adalah sebuah kalimat yang tak pernah selesai. Maksudnya jelas, cinta yang tadi dikatakan mendasari perkawinan bukan hanya dasar yang pasif di permulaan perkawinan, yang menjadi kekuatan pendorong dan penggerak, melainkan sebuah dasar yang melingkupi, sehingga juga menjadi cita-cita yang menarik perkawinan untuk bergerak ke depan dan bertumbuh serta berbuah. Jelas juga, perlu ada upaya dari si pelaku cinta dan perkawinan.

Berdasar sikap dan pemahaman itu, pada akhirnya penting ditekankan bahwa –sekali lagi: seperti benih- cinta dalam perkawinan bukan hanya sekedar ditabur, melainkan juga dipelihara dan dipupuk. Cinta dalam perkawinan tidak akan tumbuh maksimal jika dibiarkan tumbuh secara alamiah tanpa keterlibatan aktif si pelaku. Sharing, informasi dan juga

pengetahuan dari luar, yang didapatkan dari interaksi dengan sesama dan masyarakat, menjadi 'pupuk' penting bagi benih cinta itu. Akhirnya, itu berarti bahwa lapis ketiga sakramentalitas itu pun pada dasarnya tidak terpisahkan dari dua lapis yang pertama, karena lapis ketiga itu pun, dalam suatu dinamika proses pertumbuhan berkelanjutan, juga memperkaya lapis pertama dan kedua. Semoga cakrawala ini membuat cinta dalam sakramentalitas perkawinan Katolik berbuah seratus kali lipat seperti diharapkan Tuhan! ***

A. KITAB SUCI

(Kej. 2:18)
Kidung Agung

Mt. 22:34-40, Yoh. 13:31-35, 15:9-17
1 Kor. 7:1-11, 25-28, 12:12-31, 13:1-13
Ef 5:29-39
Yak. 2:14-26

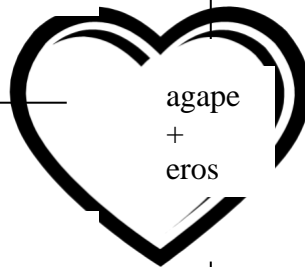
B. TRADISI/TEOLOGI

Agustinus: cinta sbg ‘companionship’,
tetapi ‘mencurigai’ eros

Thomas Aquinas: eros diintegrasikan
dalam agape → universal, kebaikan u/
orang lain

Victor Hugo: *foedus dilectionis*

Pius XI: saling ‘membantu’



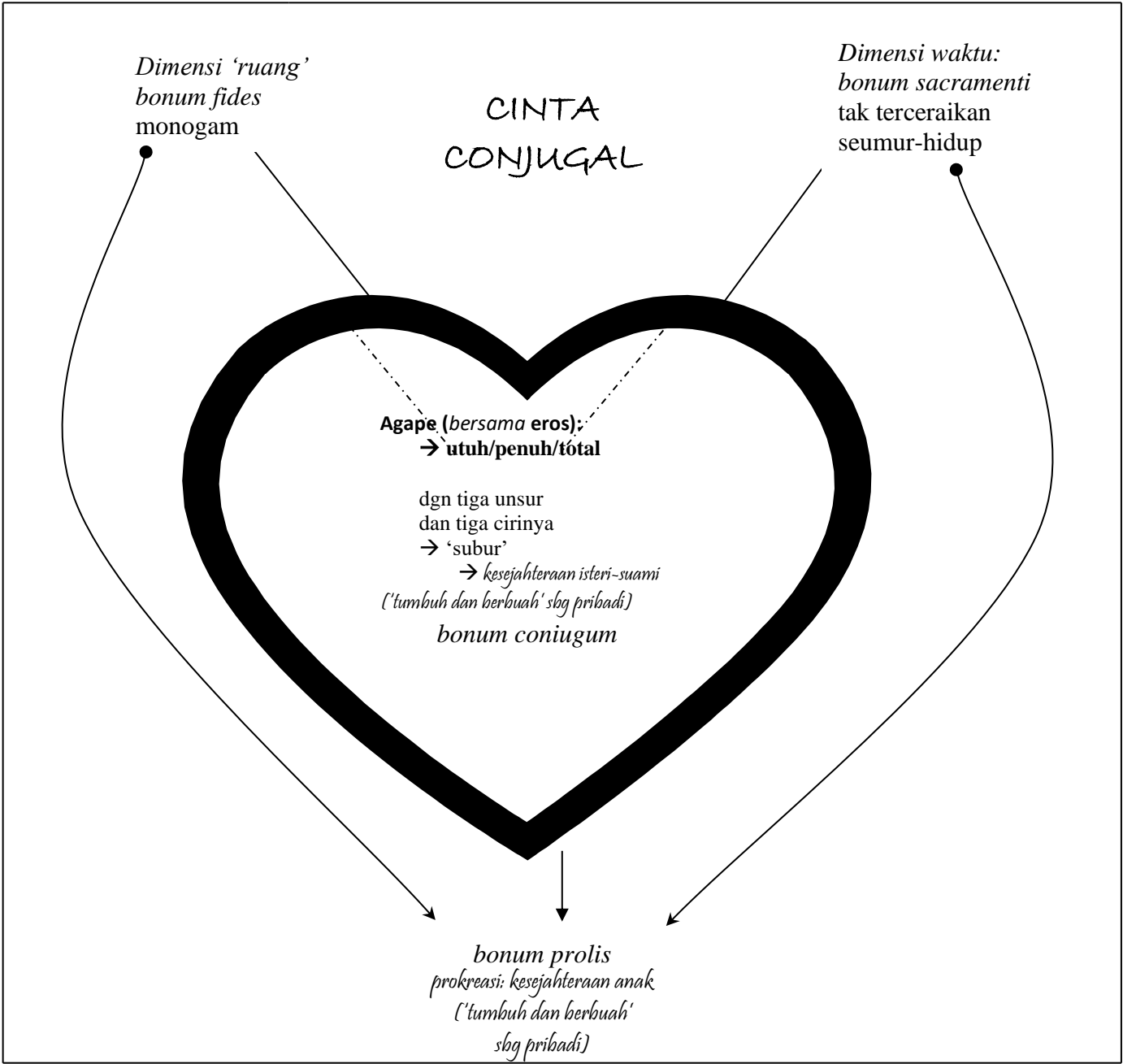
Gaudium et Spes 48, 49b-c
Humanae Vitae 9-10
Familiaris Consortio 18-21
Surat kepada Keluarga-keluarga
8, 13, 14
Deus Caritas Est bgn. 1

(- Imperatif moral
- Pertimbangan dan penilaian
moral berdasar konteks)

ingat! → prinsip moral dasar:
rasionalitas dan kebebasan
(tahu, mau, mampu)

C. MAGISTERIUM

D. REFLEKSI ‘PRIBADI’



↓

philiis
→ *kesejahteraan masyarakat*

Pertemuan 6

MARRIAGE ACCORDING TO PAUL VI AND JOHN PAUL II

It seems that since the promulgation of the 1917 code the theological debate about marriage had been concluded by Cardinal Gasparri's formulation of marriage in the 1917 code. But, from the fact that Vatican Council II formulated another theological opinion on marriage, we can say that the debate still went on. We see that while CIC 1917 made a different level of the two ends, Vatican II eliminated the difference between those two ends.

According to Vatican II, marriage is "an intimate partnership of life and love" which is "confirmed by divine law" and "ordered to the procreation and education of the offspring." This marriage is "rooted in the contracts of its partners, that is, in their irrevocable personal consent." The differences between Vatican II and the 1917 code, in the absence of an updated code, confused some people, especially because the canon had to be interpreted in the light of theological understanding. Within this context, the speech of Paul VI to the Tribunal of the Sacred Roman Rota (1976) and that of John Paul II (1982) can be placed. But, there is a difference even here, in that the speech of Paul VI was in the midst of the post-conciliar era before the promulgation of the 1983 Code, while that of John Paul II was only shortly before the promulgation of the new code.

Marriage according to Paul VI

Paul VI said that marriage is a conjugal community and sacrament. Conjugal community is broader than conjugal love. Conjugal community has an institutional dimension, while conjugal love does not. In conjugal love the subjective dimension is dominant. From this fact we can see that, though he agreed with the personalist idea in Vatican II, he still emphasized the institutional element in marriage. For him, consent makes a marriage, and once consent is given it builds a juridical institution.

In other words, consent has a juridic effect. It becomes an institution which is independent of those who gave the consent or becomes an impersonal institution. So, marriage, which comes from

consent, is irrevocable. Also, as an independent institution marriage has its own goals, i.e., family and procreation. This goal has its ground in God's law and the spouses have to follow this law.

Paul VI saw consent as a will-act which establishes a contract. Love as a voluntary affection has an influence on consent. Love is a force of psychological order, and because of its characteristics: human, total, faithful, and exclusive of all other, love becomes a binding duty of marriage.

Marriage according to John Paul II

According to John Paul II marriage is a reality of love. Marriage is a mysterious sign of love; it is also a covenant of love. Love for him means a gift, a total giving, a total oblation. Love is not only a sense. Indeed, love is God himself! Marriage comes from love, will be experienced through love, and has its goal in love. Love is the context of marriage. What makes marriage is the consent between the spouses. Consent is a bond of love which implies rights, duties, and obligations, not just for the couple but also for their family. Because love is a total giving, it is irrevocable and without reserve. Fidelity becomes its cross, then, especially when the value of marriage is disputed by many specialists from different fields.

John Paul II emphasized that family is a completion of marriage, a concretization of love. Family has its ground in love and then love will grow from this family. Marriage as an ecclesial act, which symbolizes the unity of the Church and Christ, with family as its real form, becomes a sacramental reality. It is important, then, that the family as an institution has to be protected. Through God's grace the protection of marriage will heal the human disorder.

Areas of Agreement and Disagreement

Both Paul VI and John Paul II emphasized the value of marriage as an institution which comes from love. Marriage flows from consent and has its ground in love. From this point they emphasized the importance of the family as an independent institution which comes from marriage. In other words, both of them have the same basic structure in understanding marriage.

The major difference between them is the role of love in marriage. While Paul VI said that marriage comes from love and is bound by love, John Paul II said that marriage not only comes from love, but is also nurtured by love and has its goal in love. For John Paul love is the context

of marriage, while according to Paul VI love is an 'efficient cause' and a duty. For the later, love is static, while for the former, love is dynamic.

From this basic understanding, we can see why Paul VI had a more juridic understanding of consent and marriage than John Paul II. In Paul VI's opinion, the independence of marriage (and family) from the spouses follows from this juridic fact. Moreover, this juridic fact makes the consent irrevocable. Consent, then, is separated from the spouse.

In contrast to Paul VI, John Paul II did not say that a marriage (and family) is an independent institution. He argued that consent is irrevocable because it comes from love which is a total gift. Consent is a 'living reality'. From this fact he concluded that marriage as an institution is important because it will become a place where love grows and gives fruit. So, he wanted to protect the family. Because of this, we can see that John Paul II has integrated the institutionalist and personalist understandings of marriage.

Some Problems

Clearly there is a development in the understanding of marriage from Paul VI's address to that of John Paul II. The personalist understanding of marriage which was offered by Vatican II is integrated with the view of marriage as institution through the understanding of love in John Paul's address. However, John Paul's brief address, which is intended as a 'perfect' explanation of christian marriage, leads to some problems. First, the role of faith in the consent to marriage is unclear. John Paul II said that marriage is an ecclesial act so it has a sacramental character, but he did not say what the relation between faith and consent is which gives marriage this sacramental character. Besides this, he said nothing about the relation between faith and love since love is the context of marriage. Indeed, he said that love is God himself, but he did not say about the interrelationship between love and faith.

Second, love as a context of marriage is still a 'platonic' and 'ontologic' love. It seems that love automatically grows within a marriage. John Paul said nothing about how love grows and what happens if it does not grow. We know that the real problem in marriage is how to persist in it concretely. Since love is sometimes understood as merely 'eros,' John Paul should say more about the place of 'eros' within marriage. In other words, John Paul gave an idealistic understanding of love and marriage. He did not enter into the real problem of marriage. Because of this, his address

could not answer some questions about marriage which are still disputed among scripture scholars, theologians, and canon lawyers.

Pertemuan 7

THE INDISSOLUBILITY OF MARRIAGE IN THE ORTHODOX CHURCH

Mgr. L'Huillier explained the historical basis for the current day teaching and practices on the indissolubility of marriage. He begins with New Testament and then traces further developments by the Fathers of the Church; he presents several cases from Origen's time, considers the influence of Roman law, and then examines the relationship between the Orthodox Church and the State. The most interesting point to emerge from this article is that while it is clear that the Orthodox Church from the beginning upheld the sanctity and the unity of marriage and viewed divorce as a tragedy, at present it also recognizes divorce. This recognition is different from the rigidity of the Roman Catholic teaching (and practices) regarding divorce.

There are two factors which led to the present practices regarding the indissolubility of marriage in the Orthodox Church is being more lenient than those in the Roman Catholic Church. The first factor is the interpretation of the "exceptive clause" in Matthew (Mt. 5:32). While the Roman Catholic Church interprets it strictly and does not even recognize it as a conditional clause, the Orthodox Church interprets it as a possibility of separation if there is a grave reason. Some cases in Origen's time provided additional arguments. From this interpretation the Orthodox Church understands that there is no absolute indissolubility and the bond is understood as real. If a couple separates because of simple internal solubility and this is, then, acknowledged by the civil law, the bond does not exist any more. According Mgr. L'Huillier the bond exists since the couple went through the proper ritual requirements. It is not necessary for the couple to have a canonical examination since everyone is capable of entering marriage and there is no teaching about invalidity from the beginning (*ab initio*).

The second factor is the special relationship between the Orthodox Church and the state. While the Roman Catholic Church views itself as separate from the state, the Orthodox Church has a close relationship to the state. Regarding marriage, the Orthodox Church leaves the marriage law to the state. In other words, the civil law has authority to break the bound of marriage. This means that the Orthodox Church has no procedural law of its own regarding marriage.

The Positive Side of This Teaching and Practice

Theologically, the teaching of the Orthodox Church, especially its interpretation of the Matthean exceptive clause, provides an alternative to the Roman Catholic Church's theology of marriage. The rigidity of the Roman Catholic Church's practices on marriage, especially on its indissolubility, which is sometimes criticized as less pastoral, seems to be absolute because the Roman Catholic Church does not recognize any exception in *ratum et consummatum* marriage. Because of its absolute understanding which is applied in its law, the teaching on the indissolubility of marriage is reduced to the inability to be separated. The Orthodox interpretation of the Matthean exceptive clause brings a more relative interpretation, offers an alternative interpretation and provides a broader understanding of indissolubility since it, in the Roman Catholic Church, is usually understood as a merely legal status, i.e., the impossibility of being divorced.

Besides this, the recognition of divorce or the failure of the spouse to attain the goal of marriage means that the Orthodox Church understands marriage as dynamic. A marriage is a continual process, a living and becoming fact, not a static one. A marriage has a possibility to fail and the church should forgive this failure. This dynamic understanding of marriage also brings a broader perspective on marriage to the Roman Catholic Church. By reducing the concept of indissolubility of marriage to the legal form, marriage according the Roman Catholic Church seems to become a static fact or merely a "first-night" theology!

This recognition can give a new perspective to the Roman Catholic Church regarding the place of marriage within its teachings. At present, the Roman Catholic Church's rigidity in not recognizing divorce and remarriage and excommunicating Catholics who have remarried outside the Church, places marriage as a high ideal, and people are not allowed to fail in attaining it. It seems that marriage becomes an overall dimension of the life of man. It is expected that this new perspective can place marriage in its relative place within human dimensions.

Pastorally, the Orthodox Church's practices regarding divorce are more realistic than those of the Roman Catholic Church. By recognizing the failure of the couple in reaching the ideal of christian marriage, the Orthodox Church recognizes the human dimension of marriage and recognizes as well human weakness. Within this human marriage, the bond becomes real. The abstract, theological understanding of marriage is incarnated in this human fact and is related with the temporal and spacial dimension. This makes it possible for the Orthodox Church to take into account pastoral considerations, i.e., the cultural situation. Since the Roman Catholic theological

concept on marriage seems too eschatological, it becomes less human and less realistic. By considering the pastoral practices of the Orthodox Church, the Roman Catholic Church can be more human and more realistic. In addition, the recognition of remarriage will enable people in failed marriages to remarry without being excommunicated from the Church and being separated from their local community. By this recognition, the couple can still be nurtured spiritually in the Church, especially by the sacraments.

The Negative Side

Because L'Huilier's article is focused on the indissolubility of marriage in the Orthodox Church, it does not state clearly what marriage is, what the meaning and the role of love is, what the importance of faith is, etc. It does not mention the essence and the elements of marriage. Or, it assumes that the reader already knows the views on marriage in the Orthodox Church. Because of this, from the Roman Catholic point of view, it is not clear what the theological ground of the recognition of divorce by the Orthodox Church is. In addition, since the Orthodox Church permits a second marriage after divorce, it is not clear as well how this second marriage can be a sign of the covenant between Christ and his Church.

Furthermore, since the Orthodox Church leaves marriage law to the civil law, it is difficult to understand how its theological understanding of marriage can be applied, especially how the indissolubility of marriage can be guaranteed, if it recognizes the breaking of the bond by civil law. Since indissolubility involves marriage as an institution, its recognition of divorce seems too personalistic from the Roman Catholic point of view. In particular it raises a problem of what the importance of marriage and family as an institution is.

In light of the understanding that marriage is strengthened by the community, the practice of leaving marriage law to the civil law will not give the community the latitude to strengthen a marriage intensively. In the Roman Catholic Church, the active role of the community can be seen in marriage catechesis which enhances the significance of the sacredness of marriage, and also in the counseling role which is usually represented by the pastor and his team. If the Orthodox Church has a more lenient marriage law than the Roman Catholic Church, it will be difficult to oblige a spouse to go through marriage catechesis before a wedding. The role of the community, then, is less important.

The *de facto* recognition of marriage also brings a problem, i.e., how does the Church know that the divorce has been caused by a grave reason in accordance with the Matthean exceptive clause? The Russian Orthodox Church's marriage law, for example, has a list of causes which permit divorce, but if the Church will recognize *de facto* divorce, it is not clear who decides or judges that the cause is valid. On the other hand, since the Orthodox Church recognizes the *de facto* internal solubility, it can become a problem: how are the rights of the innocent party to be protected? In other words, since the Orthodox Church leaves the procedural law on marriage to the civil law, the Orthodox Church has less pastoral involvement with broken marriages. Its pastoral involvement is focused more on the rights of people to marriage than on their obligations. It is more personalist than institutional.

Pertemuan 8

KELUARGA YANG BERBUAH

0. Pengantar

Keluarga sebagai tempat persemaian iman dan kasih adalah gagasan pokok dalam moralitas perkawinan dan keluarga. Kesadaran bahwa gerak keluar atau berbuah sebagai bagian hakiki iman ini sungguh menggembirakan, karena tentu sangat sesuai dengan ajaran Yesus, Allah Putera, yang kita sembah. Sebelum lebih jauh, perlu digaris-bawahi lebih dahulu bahwa tidak sedikit orang beriman yang belum sadar penuh bahwa ‘gerak keluar’ atau berbuah adalah bagian hakiki iman.

Panggilan untuk mewujudkan iman dan cinta dalam tindakan nyata jelas tidak lepas dari panggilan setiap orang beriman. Panggilan pokok setiap orang beriman adalah kembali kepada Allah Sang Pencipta. Hanya, panggilan itu dilalui dengan hidup di dunia, tidak dilalui dalam sebuah ruang hampa. Dalam gerak itu, manusia diharapkan juga berkarya nyata bagi sesama dan dunia. Untuk itu, Allah Bapa mengirimkan Roh Kudus kepada manusia, sebagai pembimbing, penguat dan penunjuk arah. Allah Pencipta tidak membiarkan kita begitu saja. Allah Bapa kita memang bukan seperti seorang tukang jam yang membiarkan ciptaannya bergerak sendiri.

Roh Kudus sebagai penggerak kehidupan jelas berperan sangat penting, bahkan mutlak. Itulah sebabnya, Yesus, Sang Allah Putera, mengatakan bahwa Segala dosa dan hujat manusia akan diampuni, tetapi hujat terhadap Roh Kudus tidak akan diampuni. “*Segala dosa dan hujat manusia akan diampuni, tetapi hujat terhadap Roh Kudus tidak akan diampuni.*” (Mt. 12: 31). Dalam hal ini, sudah selayaknya manusia berusaha terus-menerus membuka diri terhadap karya Roh Kudus. Karena itu pula, gerakan pembaharuan karismatik Katolik diharapkan bisa memberi kesaksian terhadap upaya keterbukaan ini sebagai bentuk syukur atas iman yang telah kita terima.

Dalam hal ini, setidaknya ada tiga karya Roh Kudus sebagai Roh Penggerak Kehidupan dalam hidup manusia yang perlu kita garis-bawahi dalam pembicaraan kita hari ini. Yang pertama adalah bahwa Roh Kudus berperan sebagai pengarah kehidupan. Ia terus-menerus

mengingatkan kita, mengetuk hati kita, akan panggilan utama kita sebagai makhluk ciptaan. Dengan kata lain, Roh Kudus mengingatkan kita akan tujuan sejati pejiarahan hidup kita.

Yang kedua, Roh Kudus berperan sebagai pemberi kekuatan bagi umat beriman. Kesembuhan hanyalah salah-satu dari anugerahNya dalam peran ini. Yang dipentingkan adalah bahwa dengan kehadiranNya, manusia bisa kuat mengikuti arah yang telah ditunjukkanNya itu.

Kemudian, yang ketiga, Roh Kudus juga berperan sebagai pembimbing dalam hidup sehari-hari, menunjukkan bagaimana kita bisa lebih baik dan lebih baik lagi. Tentu, 'baik' dalam hal ini bukan hanya baik untuk diri kita sendiri, melainkan juga untuk sesama dan dunia. Dengan kata lain, Ia menunjukkan jalan kepada kita masing-masing bagaimana bisa bertumbuh dan berbuah lebih lebat dan lebih baik. Singkatnya, itulah bimbingan untuk membarui diri terus-menerus.

Dalam hal ini, yang kiranya bisa menjadi landasan adalah perumpamaan tentang biji yang ditabur dalam Mateus 13:1-23. Dengan memberikan perumpamaan ini dengan sangat jelas Yesus menghendaki agar iman atau kabar gembira yang ditaburkan dalam hati kita bisa berbuah lebat. Iman bukan hanya sekedar pelita yang disimpan di bawah gantang, melainkan nyala yang harus dibagikan bagi sesama. Bahkan, lebih jauh lagi, nyala itu harus dibagikan secara lebih maksimal. Dalam arah dinamika inilah makalah singkat ini akan mencoba memberi usul terutama bagaimana kita, dalam konteks di Indonesia, bisa memaksimalkan karya sosial kita. Dengan kata lain, dalam bahasa Yesus, kita bisa berbuah lebih lebat lagi, dalam bimbingan Roh Kudus tentunya, yang memang menggerakkan kita untuk terus-menerus membarui diri. Supaya menjadi lebih jelas, di bagian awal, akan dipaparkan beberapa pendasaran alkitabiah tentang dinamika di atas tadi.

1. Panggilan 'Berbuah'

'Berbuah' pada dasarnya adalah *conditio sine qua non*, atau menjadi sebuah keniscayaan, bagi setiap agama dan setiap orang beriman, apalagi para pengikut Yesus. Seperti disebut di atas, dalam perumpamaan tentang biji yang ditabur Yesus mengharapkan setiap orang beriman bukan hanya tumbuh, tetapi juga berbuah, syukur-syukur seratus kali lipat. Bahkan, dalam perumpamaan lain, Yesus lebih jelas dan bahkan lebih keras mengatakan bahwa

“Kapak sudah tersedia pada akar pohon dan setiap pohon yang tidak menghasilkan buah yang baik, akan ditebang dan dibuang ke dalam api.” (Luk. 3: 9). Hal yang sama diulang dengan mengatakan *“Sudah tiga tahun aku datang mencari buah pada pohon ara ini dan aku tidak menemukannya. Tebanglah pohon ini! Untuk apa ia hidup di tanah ini dengan percuma!”* (Luk. 13: 7). Yang ditulis St. Lukas tidak jauh berbeda dengan yang dicatat oleh St. Yohanes tentang sabda Yesus yang mengatakan, *“Setiap ranting pada-Ku yang tidak berbuah, dipotong-Nya dan setiap ranting yang berbuah, dibersihkan-Nya, supaya ia lebih banyak berbuah.”* (Yoh. 15: 2). Kata kuncinya jelas ‘berbuah,’ dan dengan perumpamaan tentang ‘berbuah’ ini, dapat dimengerti dengan jelas bahwa iman seharusnya punya dampak sosial.

Hal itu pun kemudian menjadi keyakinan dan sikap hidup para pengikut Yesus. Dalam keyakinan inilah St. Paulus dengan lantang berani mengatakan, *“Bagiku hidup adalah Kristus, dan mati adalah keuntungan. Tetapi, jika aku harus hidup di dunia ini, itu berarti bagiku bekerja memberi buah.”* (Fil. 1: 21-22). Keyakinan ini kemudian dengan jelas dan tajam diungkapkan oleh St. Yakobus. Dalam suratnya, ia menuliskan kalimat yang sangat terkenal: *“Jika iman itu tidak disertai dengan perbuatan, maka iman itu pada hakekatnya adalah mati.”* (Yak. 2: 17).

Kalimat St. Yakobus ini seolah menggaris-bawahi dengan garis tebal keyakinan dan sikap hidup orang-orang Kristen. Selain itu, dengan tajam pula St. Yakobus mengaitkan ‘berbuah’ dalam bahasa Yesus dengan ‘perbuatan.’ Dalam hal ini, St. Yakobus tidak berlebihan, karena sudah menjadi pemahaman umum bahwa ‘berbuah’ berarti ‘berbuat nyata.’ St. Petrus mengatakan, *“Milikilah cara hidup yang baik di tengah-tengah bangsa-bangsa bukan Yahudi, supaya apabila mereka memfitnah kamu sebagai orang durjana, mereka dapat melihatnya dari perbuatan-perbuatanmu yang baik dan memuliakan Allah pada hari Ia melawat mereka.”* (Pet 2:12). Sementara itu, St. Yohanes juga mengatakan, *“Anak-anakku, marilah kita mengasihi bukan dengan perkataan atau dengan lidah, tetapi dengan perbuatan dan dalam kebenaran.”* (1 Yoh. 3:18).

Selanjutnya, dalam perjalanan sejarah Gereja, keyakinan bahwa perbuatan adalah keniscayaan iman juga tercermin dalam ajaran para santo-santa. Ungkapan terkenal St. Benedictus (yang hidup pada abad kelima) *“Ora et labora,”* tentu terkait dengan keyakinan di atas. Demikian pula St. Ignatius, pendiri Serikat Yesus (yang hidup pada abad keenam-

belas) mengatakan, “Cinta itu lebih diwujudkan dengan perbuatan daripada diungkapkan dengan kata-kata” (*Latihan Rohani* no. 230). Dalam jaman modern, sikap hidup dan keyakinan ini tercermin dalam ‘sepak-terjang’ para pejuang iman dan keadilan. Pun, jelas pula terlihat dalam ajaran sosial Gereja, yang terentang dari ensiklik *Rerum Novarum* (“Hal-hal Baru,” tentang kondisi para pekerja, oleh Paus Leo XIII pada tahun 1891) sampai ensiklik *Caritas in Veritate* (“Cinta dalam Kebenaran,” oleh Paus Benedictus XVI tahun 2009, yang terkait erat dengan ensiklik *Deus Caritas Est* yang ditulis kira-kira setahun sebelumnya). Inti dari ajaran sosial Gereja adalah bahwa iman (dan cinta-kasih) harus diwujudkan di lingkungan sekitar kita dan bisa memberi jawaban atas permasalahan-permasalahan sosial (ekonomi, politik, dan juga lingkungan hidup).

Dari perkembangan pemahaman tentang sabda Yesus ini, menjadi jelas pula bagaimana iman terkait erat dengan cinta-kasih, dan cinta-kasih terwujud dalam perbuatan. Hal itu berarti bahwa iman dan perbuatan pun –dalam kacamata orang beriman- saling mengandaikan. Dalam pemahaman ini, dapatlah dimengerti dengan mudah apa yang dikatakan Yesus bahwa “*Karena tidak ada pohon yang baik yang menghasilkan buah yang tidak baik, dan juga tidak ada pohon yang tidak baik yang menghasilkan buah yang baik.*” (Luk. 6: 43).

2. Berbuah Lebih Lebat

Berbuah memang menjadi keniscayaan iman, tetapi tentu saja Yesus tidak hanya meminta untuk berbuah saja. Buah yang dihasilkan sebisa mungkin –secara kuantitas- lebih banyak. Hal ini tampak dalam kata-kata Yesus bahwa “*Dalam hal inilah Bapa-Ku dipermuliakan, yaitu jika kamu berbuah banyak dan dengan demikian kamu adalah murid-murid-Ku*” (Yoh. 15: 8). Itu pun implisit tampak dalam kata-kata “*ada yang (berbuah) seratus kali lipat, ada yang enam puluh kali lipat, ada yang tiga puluh kali lipat.*” (Mt. 13: 8). Memang, di satu sisi hal itu mengatakan bahwa Yesus pun menerima andai kita hanya berbuah sedikit, asal sungguh diusahakan sekuat tenaga dan setulus mungkin. Ekstrimnya, kalau toh hanya bisa satu setengah kali lipat pun Yesus akan menerima. Dalam perumpamaan tentang talenta (Mt. 25: 14-30), para hamba yang dititipi talenta ‘hanya’ bisa mengembangkannya dua kali lipat. Karena itu, pokok yang mau disampaikan adalah kuantitas yang terkait dengan kesungguhan kita mengupayakannya.

Hanya, di sisi lain, itu pun berarti bahwa Yesus pun berharap bahwa kita seharusnya tidak berpuas diri dengan berbuah tiga puluh kali lipat. Kalau memang bisa seratus kali lipat, mengapa tidak diusahakan? Terkait dengan ini, harus diingat pula sabda Yesus, *“Setiap orang yang kepadanya banyak diberi, dari padanya akan banyak dituntut, dan kepada siapa yang banyak dipercayakan, dari padanya akan lebih banyak lagi dituntut.”* (Luk. 14: 48) Dengan kata lain, selayaknya kita terus mengupayakan agar kita bisa berbuah lebih, dan lebih banyak lagi. Bahkan, lebih banyak tidak hanya terbatas pada seratus kali lipat. Memang, sabda itu pun secara implisit mengatakan bahwa dalam kenyataan ada beberapa tingkatan perwujudan iman dan cinta. Meski hanya dikatakan ‘tiga tingkatan’ dalam perumpamaan biji yang ditabur (seratus kali lipat, enam puluh kali lipat, tiga puluh kali lipat), tidak berarti bahwa tingkatannya hanya sebatas tiga itu.

3. Berbuah Lebih Baik

Yang juga diandaikan, selain supaya lebih lebat atau lebih banyak, buah orang beriman seharusnya adalah buah yang kualitasnya baik (bdk. Luk. 6: 43), bahkan buah yang lebih baik lagi. Adanya tingkatan kualitas ini pun secara implisit dikatakan oleh Yesus dengan mengatakan, *“Tidak ada kasih yang lebih besar dari pada kasih seorang yang memberikan nyawanya untuk sahabat-sahabatnya.”* (Yoh. 15: 13). Dengan mengatakan “tidak ada kasih yang lebih besar” secara implisit dikatakan bahwa ada kasih yang –dalam arti tertentu– tingkatannya kurang besar. Karena kasih harus bermuara pada perbuatan sebagai buah, jelas pula bahwa adanya tingkatan kualitas ini berlaku juga pada ‘berbuah.’

Jika kita telusuri sabda Yesus, tingkatan itu memang cukup jelas. Secara umum, hukum cinta-kasih (bdk. Mt. 22: 37-40 atau juga Yoh. 15: 12) adalah kerangkanya. Bertolak dari hukum cinta-kasih ini, kriteria penting untuk mencintai dan kemudian menentukan tingkatannya adalah kualitas cinta kita pada Tuhan dan pada diri sendiri. Jika dihubungkan dengan Yoh. 15: 13 tadi, tampak bahwa ukurannya adalah kualitas pengorbanan kita dalam ‘memberikan diri’ itu. Dalam hal ini, yang terbesar adalah ketika kita ‘memberikan nyawa untuk sahabat-sahabat kita.’ Karena itu, bisa dikatakan bahwa ‘memberi’ yang secara subyektif hanya membawa sedikit pengorbanan, ‘nilai’-nya juga kecil. Tingkatannya tidak terlalu tinggi. Dalam alur logika ini, sangatlah bisa dipahami bahwa Yesus memuji persembahan janda yang miskin (bdk. Luk. 21: 2-3), meski secara obyektif nilainya kecil. Di mata Yesus, kualitas pemberian si janda itu sangat tinggi, lebih tinggi dari kebanyakan orang.

Kalau secara eksplisit dalam tataran kuantitas Yesus menyebut tiga tingkat, dalam tataran kualitas terungkap setidaknya enam tingkatan. Hanya, perlu dicatat lebih dahulu, bahwa tingkatan-tingkatan yang mau disebut disini tidak bermaksud untuk membatasi, hanya sekedar menunjukkan suatu arah atau dinamika agar kita tahu kemana kita bergerak. Tingkatan pertama adalah ‘memberi’ kepada sesama teman atau saudara. Perbuatan ini adalah mencintai pada tingkatan yang paling elementer, yang sangat biasa dilakukan orang; seperti tampak dalam perkataan Yesus, *“Dan apabila kamu hanya memberi salam kepada saudara-saudaramu saja, apakah lebihnya dari pada perbuatan orang lain? Bukankah orang yang tidak mengenal Allahpun berbuat demikian?”* (Mt 5:47) Dengan kata lain, aspek pengorbanannya kurang tampak.

Tingkatan kedua, yang sudah sedikit lebih maju daripada tingkatan elementer adalah tindakan ‘memberi’ yang tidak mengharapkan balasan, atau bahkan sekedar kepuasan. Secara sangat eksplisit, dalam beberapa ayat, Yesus mengatakan, *“Jadi apabila engkau memberi sedekah, janganlah engkau mencanangkan hal itu, seperti yang dilakukan orang munafik di rumah-rumah ibadat dan di lorong-lorong, supaya mereka dipuji orang. Aku berkata kepadamu: Sesungguhnya mereka sudah mendapat upahnya. Tetapi jika engkau memberi sedekah, janganlah diketahui tangan kirimu apa yang diperbuat tangan kananmu.”* (Mat 6:2-3). Dalam ungkapan lain, *“Apabila engkau mengadakan perjamuan siang atau perjamuan malam, janganlah engkau mengundang sahabat-sahabatmu atau saudara-saudaramu atau kaum keluargamu atau tetangga-tetanggamu yang kaya, karena mereka akan membalasnya dengan mengundang engkau pula dan dengan demikian engkau mendapat balasnya.”* (Luk 14:12). Dalam hal ini pun, perumpamaan tentang orang Samaria yang baik hati (Luk 10: 25-37), yang menolong orang yang bukan sebangsanya, adalah contoh kasih yang melampaui batas-batas wilayah dan bangsa.

Pada tingkatan ketiga, kita diharapkan bergerak lebih jauh lagi, yaitu ‘memberi’ atau mencintai mereka yang jelas-jelas berkekurangan. Dalam kisah tentang pengadilan terakhir (Mt. 25: 31-46) jelas Yesus meminta para pengikutnya untuk memperhatikan mereka yang memang membutuhkan bantuan orang lain: yang miskin, yang haus, yang lapar, yang telanjang, yang dipenjara. Pengorbanan yang diminta dari kita tentu saja bukan hanya sekedar tidak mendapatkan balasan (yang memang tidak mungkin), melainkan juga materi dan lebih-lebih hati kita. Dalam pengamatan dan pengalaman, bergaul dan menyapa mereka yang kotor apalagi

bau, misalnya, bukanlah perkara yang mudah. Inilah pengorbanan hati yang dituntut dalam tingkatan ini.

Yang sedikit lebih tinggi dari tingkatan ini, atau katakanlah tingkatan keempat, adalah cinta-kasih yang menuntut pengorbanan logika atau cara berpikir yang normal. Biasanya kita berpikir dengan mengedepankan kuantitas dan efisiensi/efektivitas. Yesus mengatakan *"Siapakah di antara kamu yang mempunyai seratus ekor domba, dan jikalau ia kehilangan seekor di antaranya, tidak meninggalkan yang sembilan puluh sembilan ekor di padang gurun dan pergi mencari yang sesat itu sampai ia menemukannya?"* (Luk 15:4). Perumpamaan tentang domba yang hilang (Luk. 15: 1-7) atau dirham yang hilang (Luk. 15: 8-10), lalu dipertegas dengan perumpamaan anak yang hilang (Luk. 15:11-32), adalah bentuk cinta-kasih atau 'memberi' yang menuntut pengorbanan lebih besar. Dalam hal ini, yang harus kita 'korbankan' adalah perasaan marah dan jengkel pada yang telah pergi, dan kemudian kita harus bersusah-payah mencari.

Bentuk pengorbanan terkait dengan pengampunan lebih tampak lagi dalam tingkatan selanjutnya. Tingkatan cinta-kasih yang kelima ini menuntut pengorbanan yang lebih sulit. Para pengikut Yesus bukan hanya diminta untuk mencintai teman, atau juga yang miskin dan menderita, melainkan juga mencintai musuh-musuhnya. Dikatakan dalam Mt 5:43-44, *"Kamu telah mendengar firman: Kasihilah sesamamu manusia dan bencilah musuhmu. Tetapi Aku berkata kepadamu: Kasihilah musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu."* Tentu saja sabda Yesus ini sejajar dengan sabda *"Janganlah kamu melawan orang yang berbuat jahat kepadamu, melainkan siapapun yang menampar pipi kananmu, berilah juga kepadanya pipi kirimu."* (Mt. 5: 39). Dalam pengalaman kita, betapa tidak mudahnya mengampuni musuh, apalagi mengasihinya! Pengorbanan perasaan dendam dan harga-diri jauh lebih terasa disini.

Barulah, tingkatan yang terakhir (keenam) adalah tingkatan yang paling besar, yaitu kasih yang menuntut pengorbanan nyawa seperti dikatakan Yesus di atas. Dalam hal ini, bukan hanya sabda Yesus yang kita dengar, melainkan teladanNya. Ia sendiri mau mati di kayu salib untuk kita manusia. Ia adalah Gembala yang baik bagi kita, seperti dikatakanNya, *"Akulah gembala yang baik. Gembala yang baik memberikan nyawanya bagi domba-dombanya."* (Yoh 10:11).

Dalam bahasa Paus Benedictus XVI, dengan ini kasih menemukan bentuknya yang paling radikal.¹¹

4. Kunci dan Sikap agar Berbuah

Bisa berbuah lebih lebat dan lebih baik memang bukan perkara mudah. Dalam hal ini Yesus memberikan dua kunci penting untuk mengupayakannya. Kunci penting pertama dikatakan dalam Yoh. 15:4-6, atau ayat yang mendahului beberapa ayat yang telah dikutip di atas. Disini secara jelas dikatakan bahwa *“Tinggallah di dalam Aku dan Aku di dalam kamu. Sama seperti ranting tidak dapat berbuah dari dirinya sendiri, kalau ia tidak tinggal pada pokok anggur, demikian juga kamu tidak berbuah, jikalau kamu tidak tinggal di dalam Aku. Akulah pokok anggur dan kamulah ranting-rantingnya. Barangsiapa tinggal di dalam Aku dan Aku di dalam dia, ia berbuah banyak, sebab di luar Aku kamu tidak dapat berbuat apa-apa. Barangsiapa tidak tinggal di dalam Aku, ia dibuang ke luar seperti ranting dan menjadi kering, kemudian dikumpulkan orang dan dicampakkan ke dalam api lalu dibakar.”* Perintah ini jelas, yaitu agar kita tetap bersatu denganNya. Dalam hidup kita, doa adalah kuncinya.¹²

Kunci pertama ini penting karena terkait dengan dua sikap dasar yang perlu diingat dalam upaya berbuah. Sikap dasar pertama dalam upaya berbuah itu pada dasarnya adalah pelayanan. Beberapa kali Yesus menyebutkan sikap dasar ini. Dalam Mrk. 9: 35 dikatakan, *“Jika seseorang ingin menjadi yang terdahulu, hendaklah ia menjadi yang terakhir dari semuanya dan pelayan dari semuanya.”* Hal ini tentu saja salah satu konsekuensi logis dari pengikut Yesus yang juga mempunyai sikap dasar pelayanan dengan mengatakan, *“Anak Manusia datang bukan untuk dilayani, melainkan untuk melayani dan untuk memberikan nyawa-Nya menjadi tebusan bagi banyak orang.”* (Mt. 20: 28). Dalam sikap pelayanan ini, yang penting digaris-bawahi adalah kesetiaan pada perkara-perkara kecil (bdk. Luk. 19: 17).

Terkait erat dengan itu, sikap dasar kedua adalah semangat cuma-cuma, baik tidak mencari upah maupun mencari diri. Sebagai pelayan atau hamba, Yesus mencontohkan sikap seorang pelayan dengan berkata, *“Demikian jugalah kamu. Apabila kamu telah melakukan segala sesuatu yang ditugaskan kepadamu, hendaklah kamu berkata: Kami adalah hamba-hamba*

¹¹ Lihat ensiklik *Deus Caritas Est*, paragraf 12.

¹² Ensiklik *Caritas in Veritate* jelas menekankan pentingnya hal ini dalam karya sosial kita.

yang tidak berguna; kami hanya melakukan apa yang kami harus lakukan." (Luk. 17: 10). Seorang pelayan yang baik tidak mencari upah, karena dia tahu upahnya besar di surga (bdk. Mt. 19: 27-30). Seorang pelayan juga tidak mencari kedudukan, karena sebaliknya, *"barangsiapa ingin menjadi terkemuka di antara kamu, hendaklah ia menjadi hambamu"* (Mt. 20: 27).

Kunci kedua dikatakan dalam Mt. 13:9, "Siapa bertelinga, hendaklah ia mendengar!" Hal ini dilanjutkan dengan mengatakan –dengan mengutip nabi Yesaya- *"Kamu akan mendengar dan mendengar, namun tidak mengerti, kamu akan melihat dan melihat, namun tidak menanggapi. Sebab hati bangsa ini telah menebal, dan telinganya berat mendengar, dan matanya melekat tertutup; supaya jangan mereka melihat dengan matanya dan mendengar dengan telinganya dan mengerti dengan hatinya, lalu berbalik sehingga Aku menyembuhkan mereka. Tetapi berbahialah matamu karena melihat dan telingamu karena mendengar."* (Mt. 13: 14-16). Yang mau dikatakan ayat-ayat ini pun sangat jelas, yaitu agar kita senantiasa peka, baik peka pada bisikan Tuhan maupun peka pada kebutuhan sesama. Kita harus senantiasa membuka indera kita terhadap dunia, agar ada kaitan erat antara doa dan perbuatan, agar wujud cinta-kasih kita sungguh bisa terus-menerus lebih baik.

Terkait dengan hal ini, tiga langkah perwujudan cinta-kasih "*see-judge-act*"¹³ mencoba mewujudkan secara kongkret kunci-kunci ini. Dalam *see* (melihat), kita diajak melihat realitas duni dan membuat analisis. Dalam *judge* (menimbang) kita diajak untuk mendengarkan kehendak Tuhan melalui sabdaNya dalam Alkitab. Tentu, disini diandaikan adanya doa dan kesatuan kita dengan Tuhan. Terakhir, dalam *act* (berbuat) kita diajak untuk mewujudkan sapaan Tuhan itu dalam tindakan nyata, bukan sekedar kata-kata.

5. Langkah Pelayanan Gereja Indonesia

Gereja Katolik di Indonesia pun menyadari panggilannya untuk tumbuh dan berbuah. Harus diakui dengan rendah-hati bahwa sudah cukup banyak karya sosial Gereja Katolik untuk bangsa Indonesia, baik dalam bidang sosial maupun politik. Dalam bidang sosial Gereja Katolik dikenali baik karena karya karitatifnya maupun karya kesehatan dan pendidikan. Di

¹³ Dirumuskan dan dipopulerkan oleh Cardinal Joseph Cardijn (1882-1967), pendiri Young Christian Workers, yang berasal dari Belgia.

samping itu, peran politik umat Katolik selama ini masih bisa dikatakan lumayan. Memang harus ditingkatkan lagi, mengingat ada kecenderungan penurunan kuantitas dan kualitas bila dibandingkan dengan masa lampau.

Melihat itu semua, Gereja Katolik di Indonesia tidak mau berpuas diri. Dengan menyadari panggilan untuk terus berbuah lebih baik dan lebih lebat, para uskup menawarkan bentuk pelayanan sosial baru. Dalam *Nota Pastoral KWI 2004* (yang lengkapnya berjudul: “*Keadaban Publik: Menuju Habitus Baru Bangsa, Keadilan Sosial Bagi Semua: Pendekatan Sosio-Budaya.*”), para uskup mengusulkan agar Gereja Katolik ikut berpartisipasi dalam pembentukan *habitus* baru di tengah masyarakat. Ditengarai bahwa kerusakan hidup bermasyarakat dan berbangsa antara lain disebabkan oleh merebaknya banyak kebiasaan buruk, yang dilandasi oleh kebobrokan moral. Karena menyadari diri bukan sebuah lembaga politik yang bisa melakukan perubahan struktural dan ‘revolutif,’ Gereja, dalam kekecilannya, mengusulkan ‘proyek’ sosial baru bernama pembentukan *habitus* di tengah masyarakat.

Dalam *Nota Pastoral KWI 2004* itu, *habitus* dirumuskan sebagai “gugus insting, baik individual maupun kolektif, yang membentuk cara merasa, cara berpikir, cara melihat, cara memahami, cara mendekati, cara bertindak dan cara berelasi seseorang atau kelompok” (butir 10). Secara sederhana, *habitus* bisa diterjemahkan sebagai kebiasaan sosial. Yang mau ditekankan adalah adanya spontanitas dalam berpikir dan bertindak di dalam kehidupan kita sehari-hari. Spontan berarti tidak perlu diingatkan, tidak perlu diwajibkan, atau malah diancam dengan hukuman, dan juga tidak perlu ada iming-iming hadiah (*reward*). Pendeknya, orang sudah melakukan itu sungguh sebagai kebiasaan, sehingga malu kalau ditegur karena tidak melakukannya. Dalam arti tertentu, disini ajaran cinta-kasih tidak lagi hanya bertengger di kepala, melainkan “Firman ini sangat dekat kepadamu, yakni di dalam mulutmu dan di dalam hatimu, untuk dilakukan.” (Ul. 30: 14, dan dikutip juga dalam Rm. 10: 8).

Contoh *habitus* yang sudah lama dan pantas diteruskan adalah berjalan di sebelah kiri, atau kalau mau kencing mencari kamar kecil. Contoh *habitus* baru yang masih perlu terus dipupuk adalah antre. Contoh *habitus* baru yang sedang dirintis adalah menaruh dan memilah sampah. Sementara itu, masih banyak *habitus* baru yang perlu dibentuk bersama-sama.

Sebagai sebuah bentuk pelayanan sosial baru, beberapa catatan perlu diperhatikan. Pertama, ‘hasil’ dari pelayanan macam ini baru bisa dirasakan dalam waktu yang lama. Dengan kata

lain, pelayanan ini membutuhkan proses yang panjang, sehingga memang membutuhkan kesabaran. Kedua, yang disasar adalah perkara perilaku manusia-nya, maka juga menyangkut kesadaran dan cara-berpikir. Yang disasar bukan urusan teknisnya. Sasaran ini memang lebih tepat ditangani oleh Gereja sebagai lembaga agama, yang nota-bene bukan lembaga pemerintah atau lembaga bisnis. Ketiga, karena prosesnya lama, dibutuhkan kesinambungan dan keberlanjutan program, bukan hanya program insidental atau aksidental saja. Ketiga, karena *habitus* pada dasarnya adalah perilaku sosial, bukan perilaku sekelompok orang saja, diperlukan kerja-sama yang baik dengan pihak-pihak lain, baik sesama masyarakat warga (kelompok agama lain dan lembaga swadaya masyarakat), maupun lembaga pemerintahan dan lembaga bisnis, lebih-lebih karena umat Katolik adalah minoritas.

Dalam konteks pembicaraan kita, bentuk baru pelayanan sosial ini bisa dikatakan sebagai sebuah upaya untuk berbuah lebih baik. Ada beberapa hal yang bisa diapresiasi. Pertama, upaya pembentukan *habitus* yang dilakukan dari yang sederhana dan kecil, lebih cocok dengan semangat menjadi garam dunia (bdk. Mt. 5: 13). Karena itu, akan tampak bahwa Gereja Katolik tidak akan mencari nama atau kedudukan. Kedua, upaya ini tidak bersifat aksidental atau sesekali saja, melainkan terus-berkelanjutan. Karena juga ‘hasil’nya tidak instant, Gereja Katolik tidak akan mendapatkan ‘upah’-nya segera. Pun, sangat diminimalkan kegiatan yang hanya bersifat event, sehingga tidak diperlukan ekspose. Bahkan, karena itu, ‘tangan kiri’-nya tidak perlu tahu apa yang diperbuat oleh ‘tangan kanan’-nya. Ketiga, Gereja Katolik juga tidak berhenti pada sekedar berkarya sosial-karitatif atau revolutif-politis, melainkan mau melakukan karya yang bersifat evolutif. Keempat, karya yang berproses panjang ini pun tak jarang dikatakan sebagai karya yang kurang efektif, karena hasilnya tidak segera ada.

Pertemuan 9

MORAL SEKSUAL

A. KITAB SUCI TEOLOGIS

Hub. seksual ditempatkan dalam panggilan u/ menjadi pasangan yang bertanggung jawab: suatu komitmen yg bebas dan penuh utk saling membantu merenda masa depan (Kej. 2: 18) karena hub. seksual itu punya dimensi personal (bdk. Ul. 24: 5). Hal itu pula yang ditekankan Yesus dengan larangan akan perceraian (Mt. 19:1-12) dan oleh Paulus dalam konteks hubungan suami-isteri (bdk. 1 Kor 7).

Declaration on Certain
Questions Concerning
Sexual Ethics "*Persona
Humana*," 29 December 1975

- Prinsip dasar: ada hukum kodrat yang telah 'ditanamkan' Tuhan dalam tubuh manusia, yang tak bisa diingkari dan mengatasi jaman. Manusia wajib mengikuti hukum ini.
- manusia diciptakan dengan martabat yang sederajat dalam perbedaannya, dan seksualitas dipandang menjadi dimensi penting kekelakian dan kewanitaan menuju kedewasaan sbh makhluk sosial
- relasi seksual didasari pada standard obyektif, yaitu saling-memberi dan prokreasi
- kedua standard itu hanya bisa dijamin dalam perkawinan
- bahaya dosa besar: memisahkan diri dari Tuhan, khususnya jika secara sadar dan bebas memilih hal-hal yang sungguh menyimpang

(kata kunci: seks bertujuan *procreative & unitive*)

- pre-marital intercourse*: tidak bisa menjamin kesalingan itu secara utuh dan stabil, apalagi hubungan itu sering menghindari kehamilan
- homoseksualitas*: tidak mempunyai unsur esensial (tujuan!) seperti digariskan
- masturbasi*: kelainan yang serius dan instrinsik karena menyangkal dua unsur pokok tadi

(lihat juga GS 48-51)

C. MAGISTERIUM 'PRIBADI'

B. TRADISI

- Seks lebih cenderung dilihat sebagai hal yang 'kotor' dan menghalangi kesucian. Cf. Agustinus, bahkan juga ajaran moral sampai tahun 1930!
- Tekanan lebih banyak pada dimensi prokreatif daripada unitif

Catatan:

Seks dilihat sebagai bagian integral dari pribadi, yang menjadi dimensi hidup (*the way of being*) bukan terbatas pada perkara-perkara genital.

Pandangan dasar tentang seksualitas manusia:

- tidak bisa dipisahkan dari panggilan untuk bertumbuh secara intrapersonal dan interpersonal
- memungkinkan adanya keterbukaan pada orang lain
- membawa ke 'kreativitas' dengan keterbukaan pada terciptanya makhluk baru (*being*)

(kata kunci: seks bertujuan *creative & integrative*)

→ lebih person-oriented daripada act-oriented (bdk. pendekatan yang menekankan personalisme dan unsur relational!)

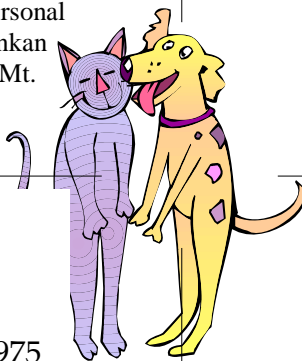
Tiga unsur penting untuk penilaian moral seksual:

- aspek-aspek obyektif dan subyektif dari tindakan mns
- kompleksitas dan kesatuan kodrat seksual manusia
- kesadaran akan dimensi interpersonal

Tujuh 'nilai' yang berkaitan dengan 'pertumbuhan' mns:

- membawa pembebasan-diri (*self-liberating*)
- memperkaya orang lain (*other-enriching*)
- jujur (*honest*)
- kesetiaan (*fidelity*)
- tanggung-jawab sosial (*socially responsible*)
- melayani kehidupan (*life-serving*)
- memberi kegembiraan (*joyous*)

D. REFLEKSI



SEKS MASA KINI: EMANSIPASI YANG MENJADI(-JADI?)

0. Butir-butir pengantar ini ditulis berdasarkan pengamatan ‘di belakang meja’ atas gejala yang ada, sejauh bisa diamati melalui media massa, termasuk novel dan film. Gejala-gejala itu dicoba ditafsirkan dan diterka gerakannya. Latar-belakang penulis ini tentunya memberi bias dalam tafsirannya. Karena itu, butir-butir gagasan ini lebih berupa hipotesis yang perlu didiskusikan lebih mendalam supaya kadar obyektivitasnya menjadi lebih tinggi.

A. Melihat Gejala

1. Seks (yang dipahami sebagai relasi –setidaknya- dua orang, dengan hubungan kelamin sebagai salah satu fokusnya) adalah kata benda yang tampak makin *funkie* di tengah masyarakat, khususnya perkotaan, termasuk Jakarta. Kata ‘makin *funkie*’ menunjuk pada setidaknya tiga gejala.

Satu, seks dibicarakan makin terbuka, dan beban tabu makin berkurang. Lihat misalnya celetukan para *presenter* televisi dan radio yang kadang terasa vulgar dan diucapkan tanpa malu-malu.

Dua, tema seks pun menjadi bahan komoditi atau setidaknya penarik ‘pasar’ yang penting, sampai-sampai, misalnya, tabloid/majalah otomotif yang tidak membahas kaitan motor dengan seks dirasa tidak *funkie*!

Tiga, eksplorasi tentang seks juga makin mendalam dan mudah diakses banyak orang. Teknik-teknik bercinta dan penemuan zona erotis serta G-spot bukan lagi menjadi rahasia para pakar *ars erotica* semata, melainkan sudah menjadi pengetahuan umum.

2a. Gejala ini dengan mudah mengingatkan kita pada Sigmund Freud, psikolog kondang dari Austria yang hidup pada tahun 1856-1939. Dengan teori psiko-analisisnya dia melontarkan kritik atas perkembangan kebudayaan yang merepresi instink seksual, padahal instink ini penting untuk peradaban. Tentang hal ini, dia pernah mengatakan

“... by allowing complete freedom of sexual life and thus abolishing the family, the germ-cell of civilization, we cannot, it is true, easily foresee what new paths the development of civilization could take; but one thing we can expect, and that is that this indestructible feature of human nature will follow at there.”¹⁴

¹⁴ Lihat bukunya *Civilization and its Discontents*, a.b. dan ed., James Strachey, New York: W. W. Norton, 1961, hal. 60.

2b. Pemikiran Freud ini kemudian juga diafirmasi oleh Michel Foucault, filsuf Perancis kondang yang hidup pada tahun 1926-1984 itu, ketika mengatakan bahwa

*“Sexuality is a part of our behavior. It’s part of our world freedom. Sexuality is something that we ourselves create. It is our own creation, and much more than the discovery of a secret side of our desire. We have to understand that with our desires go new forms of relationships, new forms of love, new forms of creation.”*¹⁵

Kalimat-kalimat Foucault di atas kiranya bisa mencerminkan kaitan antara diri, seksualitas dan kebebasan. Yang dimaksud adalah bahwa diri yang mau merebut kebebasannya itu antara lain tampak jelas dalam ‘pemberontakan’ daya-daya seksualitas terhadap banyak ‘beban’ yang menghalangi aktualisasinya. Itulah emansipasi seksualitas, yang juga berarti emansipasi diri. Gejala-gejala makin funkienya kata seks di atas bisa ditafsirkan dari kaca-mata ini.

3. Lebih dahulu perlu dicatat bahwa emansipasi secara harafiah berarti pembebasan dari belenggu atau cengkeraman. Emansipasi berasal dari kata Latin *é* (dari) + *manus* (tangan) + *capere* (mencengkeram).¹⁶ Sehubungan dengan emansipasi seks, akan dilihat hal-hal yang dianggap membelenggunya, faktor-faktor pendukungnya, serta arah dari emansipasi itu. Yang akan dilihat lebih dahulu adalah gejala terkini. Untuk bisa memahami gejala terkini tadi, perkembangan emansipasi dari masa-masa yang mendahului lalu penting pula dicermati.

4. ‘Hingar-bingar’-nya kehidupan seks di perkotaan, yang juga mencakup maraknya *extra-marital sex* (tidak hanya *pre-marital sex*)¹⁷ tampak menunjuk pada gejala makin longgarnya keterpautan kehidupan seks dengan perkawinan. Bisa dikatakan bahwa lembaga perkawinan tidak lagi dipandang sebagai satu-satunya ‘rumah’ perlindungan bagi kehidupan seks, atau bahwa lembaga perkawinan tidak lagi mencukupi sebagai ‘pelindung’ kehidupan seks.

¹⁵ Dalam wawancara tentang “Sex, Power and the Politics of Identity,” Oktober 1982, dimuat dalam Didier Eribon, *Michel Foucault* (1989, a.b. 1991).

¹⁶ Baik dicatat juga bahwa meskipun kata Latin *emancipare* sudah ada dalam kitab hukum Romawi, kata itu baru mulai diadopsi menjadi kata dalam bahasa Inggris *emancipate* pada abad 17 (menurut catatan *Encyclopaedia Britannica Deluxe Edition 2004 CD-ROM*). Hal itu memberi indikasi bahwa pemahaman identitas diri berhadapan dengan masyarakat memang baru mulai muncul ke permukaan. Kita ingat bahwa abad 17 adalah juga abad munculnya jaman pencerahan.

¹⁷ Di Amerika Serikat, menurut laporan Kinsey, lembaga penelitian kehidupan seksual yang terkenal, pada tahun 1967 saja hanya 15% mahasiswa baru (kelas freshman) di perguruan tinggi yang mengaku masih perawan. Sementara itu, pada tahun 1957 saja dilaporkan kira-kira 26% perempuan yang menikah berselingkuh, sedang yang laki-laki lebih dari 50%. Lihat Anthony Kosnik cs, *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought*, New York/Toronto: Paulist Press, 1977, hal. 66-69.

Lembaga perkawinan konvensional yang tampak rigid (kaku) dan keras dipandang tidak lagi sesuai dengan gerak kehidupan seks yang makin cepat. Dengan kata lain, di satu sisi konsep tentang lembaga perkawinan berkembang lebih lambat dibanding pemahaman tentang seks.

5a. Secara konseptual, ada perbedaan cukup mendasar antara pandangan konvensional tentang keluarga dan pandangan modern tentang seks. Dalam pandangan konvensional, keluarga itu (1) terbentuk dari perkawinan antara laki-laki dan perempuan (2) yang secara sah bisa melakukan hubungan seksual dan (3) dari situ dilahirkan anak. Memang, dalam pandangan yang lebih modern, unsur cinta pun masuk menjadi variabel penting dalam perkawinan dan bahwa kelahiran anak bukan hal yang mutlak, meski tetap mengaitkan dengan erat antara hubungan seksual dengan pro-kreasi. Lembaga keluarga lalu penting juga untuk memberi jaminan pada pendidikan anak. Pada pengandaian tentang keterpautan antara seks dan pro-kreasi itulah perbedaannya menjadi mencolok.

5b. Dalam dunia modern ini, terutama karena pengaruh perkembangan ilmu biologi dan tekno-biologi, dan didukung oleh teknologi komunikasi,¹⁸ pandangan dan gambaran tentang seks berubah sangat pesat. Terutama sejak ditemukannya alat-alat pencegahan kehamilan yang lebih mujarab,¹⁹ seks tidak serta-merta dihubungkan dengan pro-kreasi. Didorong oleh kapitalisme modern yang bisa mengeksplorasi dan mengeksploitasi seks sebagai komoditi, serta ditemukannya alat-alat bantu demi makin optimal dan maksimalnya aktualisasi seks (baik alat bantu internal berwujud obat-obatan²⁰ maupun alat bantu eksternal berwujud alat-

¹⁸ Penemuan biologi tentang struktur sperma (Antoni van Leuwenhoek, 1677), sel telur perempuan, gen dan kromosom (1902), siklus ovulasi dan menstruasi, arti dan mekanisme orgasme, dsb. jelas-jelas mendekonstruksi pengandaian-pengandaian lama tentang seks yang mempengaruhi perilaku seksual. Penemuan-penemuan ini tentu saja didukung oleh perkembangan teknologi, khususnya mikroskop. Kemudian, tekno-biologi mengembangkan alat-alat artifisial seperti obat-obatan dan alat-alat kontrasepsi, termasuk bayi tabung dan kloning akhir-akhir ini, yang memberi arah baru penemuan-penemuan itu. Sementara itu, teknologi komunikasi punya peran sangat penting. Pertama: membuat penemuan-penemuan itu menjadi milik umum. Kedua: teknologi komunikasi juga berperan membangun imajinasi seksual yang pada gilirannya juga mempercepat perubahan pandangan dan perilaku. Secara biologis, kaitan antara imajinasi seksual dan dorongan libidinal sangat erat. Ketiga: yang tidak kalah penting juga adalah bahwa alat-alat komunikasi itu pun memungkinkan pertemuan antar pribadi yang lebih ekstensif dan intensif. Perhatikan misalnya *plesetan* SMS menjadi 'selingkuh makin seru.'

¹⁹ Sudah sejak jaman Mesir kuno orang sudah mengupayakan pencegahan kehamilan, baik oleh laki-laki maupun oleh perempuan, tetapi tetap belum berhasil memisahkan hubungan seksual dengan prokreasi karena didasari pada pengandaian biologis yang salah, khususnya yang dilakukan oleh perempuan. Baru setelah biologi seluler dengan mikroskop yang canggih sebagai alat-bantunya, upaya kontrasepsi lalu berkembang pesat.

²⁰ Perhatikan maraknya suplemen penambah gairah, dari Kuku Bima, Hemaviton sampai viagra, juga 'obat-obat' perkasa 'A Cong' yang dijual di kios-kios setengah terbuka.

alat pemuas seks²¹), kehidupan seks menjadi sangat dinamis, bergerak sangat cepat, sejajar dengan gerak tunggang-langgang-nya kehidupan masyarakat. Seolah ada gerak sentri-fugal yang membuat kehidupan seks ‘lari’ dari pro-kreasi dan lembaga perkawinan.

B. Menilai Gejala

6a. Gejala di atas bisa dikatakan sebagai emansipasi seksual tahap ketiga. Artinya, ‘pembebasan’ kehidupan seks dari pro-kreasi adalah rangkaian ketiga dari pembebasan yang dialami kehidupan seks dari (1) lembaga adat/masyarakat dan (2) lembaga perkawinan. Menurut penelitian anthropologis, kebanyakan masyarakat jaman dulu ‘membebani’ relasi seksual antara laki-laki dan perempuan dalam perkawinan dengan banyak tujuan eksternal, khususnya kepentingan ekonomis serta kelangsungan clan atau marga-nya. Praktek perjodohan adalah hal yang jamak dan tidak bisa ditolak anak. Novel *Siti Nurbaya* karya Marah Rusli di awal abad lalu memberi potret yang jelas.

6b. Baru ketika gagasan-gagasan abad pencerahan makin meluas dan individu bisa mengambil jarak dan sikap terhadap keluarga besarnya, emansipasi tahap pertama terjadi. Dalam emansipasi pertama ini, munculnya gerakan feminisme pun memberi andil yang tidak kecil. Emansipasi pertama ini terjadi ketika seorang anak berani memilih pasangannya sendiri. Unsur cinta mulai masuk dalam perhitungan. Hidup perkawinan dan keluarga mulai mendapatkan tujuannya sendiri, terpisah dari tujuan-tujuan keluarga besar. Kehidupan seksual pun makin mendapatkan tempat yang lebih bermakna. Dalam ajaran Gereja Katolik di awal abad lalu, makna hubungan seksual bagi kesejahteraan suami-isteri makin diperhitungkan, meski masih menyisakan rumusan negatif (*remedium concupiscentiae*) meski masih dikebawahkan pada makna pro-kreasi.²²

6c. Emansipasi kedua terjadi dalam jaman modern, terutama ditandai dengan ‘revolusi seksual’ pada tahun 1960-1970-an, meski sebenarnya revolusi seksual kecil-kecilan sudah

²¹ Misalnya vibrator dan penis sintetis, gel sebagai alat bantu, dll. Mulai dari hal ini, akhir-akhir ini muncul istilah techno-sex, yang berarti berbagai macam upaya ‘teknologis’ untuk mengoptimalkan dan memaksimalkan aktualisasi potensi kenikmatan seksual.

²² Bdk. kanon 1013.1 Kitab Hukum Kanonik 1917, “*Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae.*” Hal ini ditegaskan lagi dalam ensiklik *Casti Conubii* oleh Paus Pius XI pada tahun 1930. Pandangan ini berubah menjadi lebih positif dalam Kitab Hukum Kanonik 1983 (kanon 1055) yang menghilangkan hirarkhi tujuan perkawinan (dan hubungan seks) serta klausul ‘*remedium concupiscentiae.*’

mulai terjadi di Eropa pada tahun 1950-an. Dalam emansipasi kedua ini makna lembaga perkawinan mulai dipertanyakan. Pertanyaan ini tentu sangat dipengaruhi oleh ciri individu dalam dunia modern: makin otonom, bebas dan rasional. Memang, lembaga perkawinan pada dasarnya adalah perlindungan sosial atas relasi dua orang supaya kokoh berhadapan dengan gangguan orang lain maupun kokoh bagi perlindungan anak. Arti penting lembaga perkawinan ini pun digaris-bawahi oleh ajaran agama. Persis di sinilah banyak individu mempertanyakan kepentingan sosial itu serta mempertanyakan ajaran-ajaran agama yang memperkuatnya. Makin banyaknya pasangan yang hidup-bersama tanpa ikatan legal perkawinan²³ menunjukkan emansipasi kedua ini.

6d. Dalam emansipasi ketiga, relasi seksual antara dua orang berlainan jenis mulai dipisahkan dari 'kewajiban' mendapatkan anak. Disini, seolah seks menjadi tujuan pada dirinya sendiri. Ia dihidupi nyaris tanpa beban. Ia bebas, lepas, sehingga bisa melesat jauh. Tentu saja, hal ini juga dimungkinkan karena adanya sarana-sarana yang mendukung. Selain alat-alat bantu tadi, masyarakat perkotaan yang makin anonim memberi peluang lebih besar pada aktualisasi macam itu. Tambah lagi, ruang perkotaan yang menyediakan ruang-ruang privat juga mendorong makin lajunya emansipasi itu, ibarat benih jamur disiram hujan. Pun, karena bisa dipisahkannya seks dari prokreasi, relasi seksual sejenis pun makin mendapatkan arti tersendiri. Sebagian masyarakat tidak lagi melihatnya sebagai penyimpangan.

6e. Emansipasi seksual ketiga ini pun bisa disebut sebagai emansipasi tubuh, seperti yang dikatakan Caligula bahwa tubuhnya adalah tuhan. Dalam hal ini, kepentingan tubuh tidak lagi langsung dikaitkan dengan kepentingan lain. *Pleasure* atau kenikmatan menjadi salah satu kriteria, yang oleh sebagian dijadikan kriteria tertinggi, atau malah satu-satunya kriteria. Disini, gejala-gejala yang ditengarai oleh kaum posmodernis memang tampak karena tubuh mau dipisahkan dari 'roh' dan nilai-ilai (baca: beban-beban historis) didekonstruksi karena dianggap tidak relevan. Masa lalu adalah masa lalu, tidak ada kaitan dengan masa kini.

7a. Secara khusus perlu dicatat bahwa emansipasi seksual ketiga ini berarti juga semakin 'tuh'nya emansipasi perempuan, persis ketika seks makin terpisah dari pro-kreasi.

²³ Di Amerika Serikat, dalam dua dekade saja (tahun 1970-an dan 1980-an) pasangan yang hidup bersama tanpa ikatan perkawinan naik 600%, dan pada tahun 1992 ada kira-kira 2,3 juta pasangan hidup bersama di AS. Lihat J. Kenneth Davidson, Sr. dan Nelwyn B. Moore, *Marriage and Family: Change and Continuity*, Boston/Singapore: Allyn and Bacon, 1996, hal. 93.

Perempuan, yang selama ini praktis lebih banyak menggendong ‘akibat’ hubungan seksual, lalu bisa mengatur kehidupan seksualnya relatif lebih mandiri. Dalam hal ini, empat perempuan mandiri dalam drama komedi *Sex and the City*²⁴ seolah menjadi potret (ekstrem?) kemandirian dan emansipasi itu. Dibandingkan film ini, ‘emansipasi’ perempuan-perempuan Jakarta yang dipotret dalam film *Arisan*²⁵ tampak setengah-setengah saja.

7b. Emansipasi perempuan tidak hanya berarti keterbebasannya dari belenggu ‘akibat’ hubungan seksual. Eksplorasi kenikmatan hubungan seksual dari sisi perempuan pun makin dalam dan juga makin dibicarakan secara terbuka. Artikel-artikel tentang seks hampir selalu tersedia dalam banyak majalah wanita dan tampaknya cenderung menjadi menu utama. Teknik-teknik mendapatkan multiple-orgasme tidak lagi tabu dibicarakan, meski dalam arti terbatas. Dalam relasi seksual, perempuan perkotaan masa kini tidak lagi dalam posisi pasif seperti perempuan Jawa model lama seperti dilukiskan oleh Umar Kayam dalam tokoh isteri Sastrodarsono dalam novelnya *Para Priyayi* (1992). Perempuan jaman sekarang, dengan kesadaran akan kesetaraan, sudah lebih aktif: baik dalam arti ‘meminta’ maupun dalam arti menolak permintaan suami/pasangan. Berkembangnya konsep *marital-rape* menunjukkan gejala ini.

7c. Berkaitan dengan emansipasi tubuh perempuan, sebagian perempuan mengklaim otonomi tubuhnya. Karena itu, aspek prokreasi dari kehidupan seksualnya serta daya-daya reproduksi ada dalam wilayah otonominya ini. Emansipasi inilah yang mendasar paham *pro-choice* yang sering diliwankan dengan paham *pro-life*.

8a. Dalam pandangan Anthony Giddens, sosiolog beken dari *Londons School of Economics*, gejala-gejala itu, khususnya emansipasi seksual yang ketiga, menunjukkan makin terbentuknya *pure relationship* yang dibedakannya dari sekedar *romantic love*, seperti tertuang dalam bukunya *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*.²⁶ Yang dimaksud Giddens dengan *pure relationship* adalah

²⁴ Drama seri produksi HBO yang mulai ditayangkan tahun 1998. Karena mendapat sambutan bagus lalu ditayangkan juga di banyak stasiun televisi di dunia, termasuk China. Di Indonesia seri ini pernah ditayangkan oleh Trans TV. Keempat tokohnya adalah Carrie (oleh Sarah Jessica Parker), Samantha (oleh Kim Cattrall), Charlotte (oleh Kristin Davis) dan Miranda (oleh Cynthia Nixon).

²⁵ Salah satu karya bagus garapan sutradara Nia Dinata (2003), dengan bintang, antara lain, Cut Mini (sebagai Meimei), Tora Sudiro (sebagai Sakti), Surya Saputra (sebagai Nino) dan Aida Nurmala (sebagai Andien).

²⁶ Cambridge: Polity Press, 1992. (Buku ini sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Transformation of Intimacy: Seksualitas, Cinta dan Erotisme dalam masyarakat modern*, diterbitkan oleh Fresh Book – Jakarta, 2004. Sayang bahwa terjemahannya tidak terlalu bagus untuk bisa memahami pikiran

“a situation where a social relation is entered into for its own sake, for what can be derived by each person from a sustained association with another; and which is continued only in so far as it is thought by both parties to deliver enough satisfactions for each individual to stay within it.”²⁷

Giddens menyebut juga *pure relationship* ini *confluent love*, yang berarti “*active, contingent love.*” Selanjutnya, dikatakannya pula bahwa “*confluent love develops as an ideal in a society where almost everyone has the chance to become sexually accomplished...*”²⁸

8b. Cinta ‘modern’ ini dikontraskan dengan *romantic love* (yang baru mulai berkembang pada akhir abad 18, sehingga bisa dikatakan biasanya ada dalam emansipasi kedua) dalam tiga hal. Pertama, dalam *romantic love* masih ada ketergantungan perempuan terhadap laki-laki, belum ada kesejajaran sejati, sedang dalam *confluent love* kesejajaran itu sudah makin kuat. Kedua, meski *romantic love* sudah memasukkan dan menghargai kepuasan seksual, *ars erotica* (seni bercinta) masih dianggap tabu; sedang dalam *confluent love* *ars erotica* itu menjadi penting demi kepuasan bercinta kedua belah pihak. Ketiga, jika dalam *romantic love* masih diandaikan heteroseksualitas, *confluent love* tidak membatasi diri dalam heteroseksualitas itu. Dengan kata lain, *confluent love* tidak menganggap homoseksualitas sebagai penyimpangan.²⁹

9a. Giddens tampak optimis dengan perkembangan seks dan cinta atau intimitas masyarakat modern yang menurutnya sangat dilandasi oleh kemampuan reflektivitas institusional.³⁰

Dalam kaitannya dengan peradaban, dia mengatakan

“Sexual emancipation, I think, can be the medium of wide-ranging emotional reorganisation of social life. ... It is more effectively understood in a procedural way, as the possibility of the radical democratisation of the personal. Who says sexual emancipation, in my view, says sexual democracy. It is not only sexuality at stake here. The democratization of personal life, as a potential, extends in a fundamental way to friendship relations and, crucially, to the relations of parents, children and other kin.”³¹

Giddens dengan baik.) Tema intimitas ini tidak bisa dilepaskan dari pandangan Giddens tentang gejala modernitas dan identitas diri. Karena itu, buku ini baik dibaca setelah membaca buku Giddens sebelumnya, yaitu *The Consequences of Modernity* (Cambridge : Polity Press, 1990) dan *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991).

²⁷ Giddens, 1992: 58.

²⁸ *Ibid.*, hal. 62-64.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Reflektivitas institusional (*institutional reflexivity*) adalah salah satu ciri modernitas selain pemisahan waktu dari ruang (*separation of time and space*) serta mekanisme-mekanisme pemisahan (*disembedding mechanisms*), yang diartikan sebagai “*the regularised use of knowledge about circumstances of social life as a constitutive element in its organisation and transformation.*” Giddens, 1991: 20.

³¹ *Ibid.*, hal. 182.

9b. Optimisme Giddens ini kurang-lebih sejajar dengan pikiran Herbert Marcuse (1898-1979), filsuf Jerman yang menjadi salah satu tokoh Sekolah Frankfurt. Thesis Marcuse berkisar tentang represi *eros* yang menghambat dan bahkan merusak peradaban, seperti ditulisnya dalam bukunya *Eros and Civilisations*.³² Karena itu, dia mencita-citakan, seperti ditulis Giddens, re-erotisasi kebudayaan karena “*free eros is not only consistent with, but the very condition of, ‘lasting civilised societal relationships.’*”³³ Dalam hal ini Marcuse membedakan seks dengan *eros*. Baginya, *eros* adalah sesuatu yang lebih murni daripada seks yang telah dikomodifikasi. Karena itu, seperti juga dikutip Giddens, ia mengatakan

*“With the transformation sexuality into Eros, the life instincts evolve their sensuous order, while reason becomes sensuous to the degree to which it comprehends and organises necessity in terms of protecting and enriching the life instincts... repressive reason gives way to a new rationality of gratification in which reason and happiness converge.”*³⁴

C. Menimbang Penilaian

10. Tentu, optimisme itu bisa tampak berlebihan bagi mereka yang ‘konservatif,’ terutama ketika nilai-nilai tradisional seperti disingkirkan, sehingga kehidupan seksual berkesan banal. Menjadi pertanyaan sekarang: apakah emansipasi itu akan menjadi-jadi, dalam arti semua diserahkan dalam moralitas pribadi?

Meski begitu, penting diperhatikan bahwa tafsir ‘modern’ atas gejala seksualitas jaman ini bisa memberi inspirasi dan wawasan baru pada tafsir atas ajaran-ajaran lama. Yang jelas, secara sosiologis perkembangan kehidupan seks akan mengikuti ‘tanggung-langgang’nya kehidupan masyarakat, sehingga tidak bisa ditarik mundur. Kearifan untuk tidak menolak begitu saja ajaran lama dan tafsir atas kenyataan baru sangat dibutuhkan untuk perkembangan ke depan. Untuk ajaran lama, pentingnya tafsir baru atas kenyataan akan memicu dan memacu perkembangan. Untuk tafsir baru, ajaran lama tetap perlu agar kenyataan yang terus ‘beremansipasi’ tidak berkembang ‘menjadi-jadi!’***

³² London: Allen Lane, 1970.

³³ Giddens, *op. cit.*, hal. 166.

³⁴ Marcuse, 1970, hal 179-180, seperti dikutip Giddens, *op. cit.*, hal 168.

Pertemuan 10

ISTERI (DAN SUAMI)

A. REFLEKSI BIBLIS TRADISI

Kej. 1:27-28, 2: 7, 18, 21-25

GS no. 48
FC no. 11,15, 18-27
Mulieris Dignitatem no. 18, 24
Surat kepada Para Wanita (JP II, 1995)

Beberapa pokok pikiran:

- complementarity of man and woman*: saling melengkapi, saling memberi
- dasar: struktur biologis dan psikis yang berbeda
- womanhood*: berkaitan erat dengan *motherhood*
- ada 'panggilan' yang khas untuk masing-masing
- perempuan lebih 'dekat' dengan anak dan juga lebih cocok untuk kehidupan 'domestik,'
- menolak egalitarianisme

C. AJARAN MAGISTERIUM 'PRIBADI'

GS no. 50-51
Humanae Vitae
FC no. 14-15, 28-41
Surat kepada Keluarga-keluarga (JP II, 1994)

Beberapa pokok pikiran:

- perkawinan ada dalam tata-penciptaan: ikut ambil bagian dalam karya penciptaan Tuhan
- menurut hukum kodrat, hubungan seksual yang menjadi ciri khas perkawinan terbuka pada kelahiran anak, dan hal ini tidak boleh dihalangi
- pendidikan anak adalah tanggung-jawab suami isteri, sesuai dengan ciri khas masing-masing
- pengecambahan kelahiran hanya dg metode alamiah

Kej. 1:28
Mt. 19:13-15

B. AJARAN

(ingat bahwa dalam tradisi Gereja Katolik wanita dinandang sebagai 'nomor dua,' ai makhluk yang tak sempurna)



Beberapa catatan kritis:

- kebiasaan 'kebiasaan' makhluk (anthropologi)
- terlalu biologis
- mengutamakan pendekatan 'pro-kreasi'
- tetap ada bias patriarkhal
- kurang membedakan antara 'nature' dan 'nurture'
- berprinsip pada semangat egalitarian

***Bonum coniugum* → saling menyejahterakan**

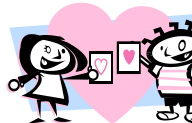
- partnership* ('ke-rekan-an,' saling melengkapi)
- benevolence* (kehendak/kemauan baik)
- companionship* (saling berbagi)
- friendship* ('persahabatan,' yang satu tidak 'lebur')
- caring* (perhatian, ikut memanggul beban)

D. REFLEKSI

'ANAK' (PARENTHOOD)

Beberapa pokok pikiran:

- prokreasi tidak dilihat hanya scr biologis, tetapi dalam konteks pemahaman yang luas atas *responsible parenthood*
- prokreasi bukan hanya melahirkan, tetapi juga mendidik anak yang sudah ada
- tingkat keberhasilan metode KB alamiah relatif kecil
- hati nurani pasangan perlu dilibatkan dalam mengambil keputusan
- efek alat kontrasepsi memang bisa negatif, tetapi anak bisa dijadikan alasan utk melarang



A. REFLEKSI BIBLIS TRADISI

B. AJARAN

Hand-out Kuliah Moral Perkawinan

KELUARGA sbg. SEL MASYARAKAT DAN GEREJA

A. REFLEKSI BIBLIS TRADISI

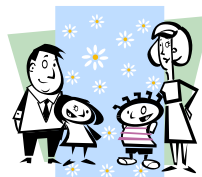
B. AJARAN

Mt. 5: 13-16, 22: 34-40, 25: 31-46
Yoh. 13:34-35

GS no. 49, 52
AA no. 11
LG no. 11, 31
FC no. 17, 42-64
Surat kepada Keluarga-keluarga no. 17

Beberapa pokok pikiran:

- a. sel pertama: latihan keutamaan sosial
- b. keluarga: pengalaman persekutuan dan saling berbagi, yang 'memanusiakan' & 'mempribadikan'
- c. aktif dalam kegiatan sosial dan aktif scr politik
→ mendukung dan membela hak keluarga
→ perutusan rajawi pengabdian
- d. keluarga dan masyarakat saling melengkapi
- e. keluarga: *ecclesia domestica*
→ yang menerima dan menyalurkan cinta Xtus
- f. keluarga: pola persekutuan utk membangun KA
 1. yang beriman dan mewartakan Injil
→ peran kenabian: menyambut & mewartakan Sabda Allah di dalam pernikahan, serta menjadi saksi
 2. dalam dialog dengan Allah
→ peran sbg 'imam': yg dikuduskan dan menguduskan jemaat
 3. dalam pengabdian kepada sesama
→ mewujudkan ajaran cinta-kasih scr nyata dg mengenali gambar Allah pada sesama



apa catatan kritis:

- a. Pandangan moral tentang keluarga menurut Gereja Katolik masih banyak memberi fokus pada masalah pro-kreasi
- b. dan juga dengan pendekatan 'top-down,' belum menampung 'suara dari bawah'
- c. selain itu, pendekatan struktural belum maksimal
- d. kehidupan keluarga tidak terpisahkan dari kehidupan masyarakat global, sehingga saling mempengaruhi: keluarga memang bisa mempengaruhi masyarakat, tetapi sekarang ini pengaruh masyarakat pada keluarga lebih besar, khususnya masyarakat yang dipengaruhi kehidupan pasar global
- e. dengan kata lain pula, sebab-sebab 'merosot'nya mutu hidup keluarga, selain adanya etos individualis, adalah sebab struktural-ekonomis
- f. karena itu pula struktur keluarga ini perlu didukung oleh struktur sosial yang kuat. Menjadi imperatif bagi pemerintah dan masyarakat umum, khususnya pelaku bisnis, untuk memperhatikan hal ini. Pun, untuk keluarga-keluarga yang relatif mapan, mereka punya tanggung-jawab moral untuk memperhatikan keadilan sosial
- g. peran sosial keluarga perlu dikaitkan dengan keprihatinan atas masalah kemiskinan, ketidak-adilan jender, diskriminasi etnis/rasial
- h. keluarga sebagai gereja kecil lalu perlu diarahkan supaya menjadi keluarga yang inklusif, dengan mengembangkan intimitas, empati, bela-rasa dan perhatian pada orang lain; dan menghindari bahaya egoisme kolektif dan/atau egoisme keluarga

C. AJARAN MAGISTERIUM

D. REFLEKSI 'PRIBADI'

Pertemuan 11

MENDIDIK ANAK, MENABUR NILAI

1a. Salah satu pokok penting keprihatinan Gereja Katolik Indonesia adalah ketidak-adaban publik yang melanda negeri ini. Ketidak-adaban publik adalah sebuah situasi sosial dimana ketidak-adilan sosial bukan hanya pudar, melainkan makin runyam. Situasi ini sungguh makin menyulitkan manusia untuk bisa tumbuh seperti diidam-idamkan. Ibaratnya, ketidak-adaban publik adalah tanah berbatu yang tanahnya tipis ditambah dengan burung-burung liar yang siap memangsa benih yang ditabur.

1b. Perlu lebih dahulu dicatat bahwa ketidak-adaban publik ini tentu saja dilawankan dengan keadaban publik, dan perlu dibedakan dari peradaban. Peradaban lebih menyangkut perkembangan kebudayaan yang lebih luas, sedang keadaban adalah sebuah situasi positif dari –diandaikan- adanya perkembangan peradaban itu, meski tak jarang, di beberapa tempat, perkembangan peradaban justru berarti ketidak-adaban.

1c. Secara sederhana, keadaban publik terbentuk berdasarkan keseimbangan relasi dari ketiga poros kehidupan sosial. Ketiga poros itu adalah poros masyarakat warga, poros pelaku bisnis (pasar) dan poros badan publik (negara). Masing-masing mempunyai cara pikirnya sendiri, yang tidak begitu saja diterapkan pada poros lain. Poros masyarakat warga, misalnya, mempunyai cara pikir berdasarkan nilai solidaritas dan saling-percaya. Sementara itu, poros pasar bertumpu pada nilai pertukaran dan untung-rugi. Kalau cara pikir poros masyarakat warga diterapkan pada poros pasar, dunia bisnis pasti runyam. Demikian pula sebaliknya, masyarakat warga pun akan runyam jika hubungan antar tetangga diwarnai untung-rugi. Karena ketiga poros itu pada dasarnya saling berinteraksi sebagai sebuah kesatuan sosial, perlulah ada keseimbangan nilai. Keseimbangan yang diharapkan terjadi inilah yang disebut keadaban publik.

1d. Contoh ketidak-adaban publik itu mulai dari tidak adanya jaminan sosial yang memadai untuk orang miskin sehingga misalnya terjadi busung lapar dan kekurangan gizi dimana-mana, termasuk di wilayah DKI Jakarta. Contoh lain yang lebih tampak adalah ketidak-

adaban publik di jalan raya, khususnya di Jakarta. Setiap kendaraan saling berebut setiap jengkal jalan sehingga kemacetan tak terhindarkan. Selain itu, hal itu terjadi karena trotoar-trotoar dijadikan lahan bisnis. Kesemrawutan itu jelas tidak memungkinkan kendaraan berjalan dengan semestinya. Tampak juga disitu bagaimana kepentingan dan jalan berpikir ketiga poros berebutan tanpa kendali yang memadai.

2. Situasi ketidak-adaban yang telah terjadi bertahun-tahun di Indonesia itulah yang menjadi pokok keprihatinan Gereja Katolik. Hanya saja, Gereja Katolik Indonesia tidak hanya menyalahkan masyarakat secara umum. Disadari bahwa langsung ataupun tidak, Gereja Katolik Indonesia ikut berpartisipasi menciptakan ketidak-adaban itu, karena Gereja Katolik adalah juga bagian masyarakat. Karena itulah –terutama terungkap dalam Sidang Agung Gereja Katolik Indonesia (SAGKI) 2005- Gereja Katolik Indonesia mau bertobat dan mewujudkan pertobatannya itu tidak hanya dengan kata-kata saja, melainkan juga –bahkan lebih-lebih- dengan tindakan. Karena ini pulalah tema SAGKI 2005 adalah “Bangkit dan Bergeraklah! Gereja Katolik Indonesia Membangun Keadaban Publik Baru Bangsa.”

3a. Pertobatan dengan tindakan tadi akan diwujudkan-nyatakan dalam dua pola dasar: *habitus* baru dan gerakan bersama. *Habitus* adalah sebuah konsep yang secara akademis tidak gampang, tetapi secara sederhana bisa diterjemahkan sebagai kebiasaan sosial yang dilakukan secara spontan karena sudah mendarah-daging. Artinya, cara merasa dan cara bereaksinya sudah terjadi begitu saja, tanpa banyak pikir lagi, atau malah tanpa berpikir. Berjalan di sebelah kiri adalah contoh *habitus*. Lihat saja bagaimana kita melakukannya: spontan dan nyaris tanpa berpikir, dan itu dilakukan oleh hampir semua orang Indonesia.

3b. Dari situ pun tampak bahwa pembentukan *habitus* adalah sebuah upaya berjangka-panjang dan bersifat evolutif, mulai dari yang kecil-kecil. Meski *habitus* itu pada akhirnya menjadi tindakan spontan, pada proses pembentukannya diperlukan arahan dan semacam kontrol. Karena itu, dibutuhkan semacam refleksi dan evaluasi, dan tentunya kesabaran.

4a. Karena pembentukan *habitus* tidak mungkin dilakukan sendirian, diperlukanlah dukungan sosial dalam rupa gerakan. Gerakan ini dibedakan dari aksi institusional. Dengan gerakan diharapkan lebih ada spontanitas, lebih ‘dari dalam diri,’ bukan sekedar paksaan dari luar. Dengan gerakan, niat masing-masing orang akan didukung oleh orang lain sehingga pada akhirnya bisa merambah menjadi kebiasaan sosial atau *habitus* yang sungguh menjamin

kebersamaan. Ibaratnya, bermain bola bersama tentu lebih menarik minat daripada bermain bola sendiri. Orkestrasi sosial ini pun akan berarti saling menguatkan dan saling memberi inspirasi.

4b. Gerakan ini pun menjadi penting dalam konteks kontrol bersama. Dalam gerakan, orang bisa saling mengingatkan. Karena itu, gerakan lalu bisa diartikan sebagai rekayasa bersama dengan kebersamaan itu. Pun, karena gerakan lebih bersifat sosial daripada institusional, konteks sosial menjadi penting diperhatikan. Dalam masyarakat yang relatif masih bersifat hirarkhis, keteladanan punya peran penting dalam proses pembentukan *habitus* baru itu.

5. Contoh yang bisa diajukan tentang pembentukan *habitus* baru dalam masyarakat Indonesia yang sudah ada adalah *habitus* meng-antre. Di luar negeri, khususnya di negara maju, termasuk Singapura, antre pada umumnya sudah dilakukan orang secara spontan. Tak perlu lagi ada papan peringatan. Tak perlu ada satpam. Di Indonesia, hal itu tampak baru mulai. Mula-mula ada satpam yang mengatur, lalu satpam digantikan pagar besi, dan kemudian melunak menjadi pagar tali, ditambah dengan tulisan “Harap Antre.” Itulah rekayasa bersama. Memang, hal itu dilakukan oleh aparat pemerintah, tetapi sebenarnya lebih bersifat sosial karena menyangkut kepentingan bersama. Ketika sekarang ini orang merasa lebih diuntungkan dengan antre daripada rebutan, *habitus* antre pun mulai tampak di ruang-ruang publik.

6a. Ada banyak hal lain yang masih bisa dilakukan. Dalam hal ini, yang penting diperhatikan adalah bahwa *habitus* itu perlu bersangkutan dengan kepentingan bersama dan jangan terlalu sulit dilakukan, harus pelan-pelan. Salah satu contoh yang bisa dilakukan untuk ke depan adalah *habitus* membuang sampah pada tempatnya. Sekarang, hal ini masih relatif parah dalam masyarakat kita. Perlu ada semacam rekayasa bersama. Perlu ada gerakan bahu-membahu untuk membentuk *habitus* baru membuang sampah pada tempatnya supaya lingkungan bisa menjadi lebih bersih dan lebih sehat. Penanaman nilai berbuih-buih tidak akan terwujud kalau tidak ada gerakan bersama.

6b. Contoh membuang sampah pada tempatnya adalah perkara yang sebenarnya bisa dilakukan oleh setiap orang, tetapi perlu gerakan agar bisa menjadi *habitus*. Salah satu wujud dari gerakan adalah disediakan tempat-tempat sampah di tempat-tempat yang strategis. *Habitus* ini pun, kalau sudah terbentuk, bisa ditingkatkan terus, misalnya, bisa membedakan

antara sampah organik dan non-organik. Selanjutnya, pemisahan bisa lebih banyak, tetapi jangan dibentuk sekali jadi. Perlulah tahapan-tahapan dan proses yang jelas.

7a. Dalam konteks pembicaraan tentang penanam nilai pada anak, cukup tampak bahwa penanaman nilai tidak harus berarti mulai dengan kata-kata saja. Penanaman nilai bisa dilakukan bersamaan dengan upaya pembentukan *habitus* baru. *Habitus* yang diciptakan melalui gerakan bersama memberi kemungkinan untuk merefleksikan dan mengevaluasikannya bersama-sama. Tolok ukurnya antara lain adalah konteks sosial, ketidak-adaban umum dan kemampuan diri. Disini pulalah akan terjadi penanaman nilai itu.

7b. Yang juga pantas diperhatikan dari *habitus* dan gerakan adalah bahwa setiap orang dan setiap anak dicoba disapa dan diperhatikan sebagai pribadi, bukan sekedar obyek hukum dan obyek keseragaman. Hal ini penting karena dalam banyak hal terjadinya ketidak-adaban pun dipengaruhi faktor ke-cuèk-an sosial dari masing-masing pelaku poros, sementara ke-cuèk-an sosial ini tak jarang disebabkan oleh perasaan di-cuèk-an oleh orang lain.

7c. Akhirnya, penting dicatat bahwa upaya pembentukan *habitus* baru secara berproses melalui hal-hal kecil itu –jika berhasil- bisa memecah kegamangan masyarakat Indonesia menghadapi ketidak-adaban publik yang terjadi begitu masif. Artinya, jika suatu *habitus* baru –yang sederhana- bisa sungguh dibentuk, orang akan melihat bahwa ternyata bisa. Akan muncul optimisme, yang diharapkan juga bisa mendorong untuk membentuk *habitus* baru lain yang lebih besar. Pun, *habitus* sederhana ini siapa tahu bisa ditingkatkan lebih lanjut sehingga akhirnya keadaban publik bisa diwujudkan kembali, atau setidaknya didekati!***

Pertemuan 12

PASTORAL PERKAWINAN CAMPUR BEDA AGAMA

Perkawinan, pada dasarnya adalah persatuan keseluruhan hidup sepasang laki-laki dan perempuan. Dengan titik-tolak ini, menjadi jelas bahwa bahwa perkawinan pada dasarnya adalah sebuah kata kerja, bukan kata benda. Perkawinan adalah sebuah proses, bahkan proses yang sangat panjang, dengan segala jatuh-bangunnya, karena masing-masing pribadi mempunyai keunikan. Dalam banyak perkawinan, keunikan-keunikan itu tidak bisa sepenuhnya bisa dipadukan.

Akan diuraikan dalam paparan singkat ini tentang pandangan dasar itu untuk lebih memahami perkawinan campur beda agama. Yang akan diuraikan bukanlah sebuah pandangan yuridis Katolik yang ketat, melainkan sebuah pandangan yang lebih bersifat teologis, meski juga bukan pandangan teologis yang ketat, mengingat bahwa buku ini tidak hanya untuk umat Katolik.

Perkawinan sebagai Proyek Berdua

Dalam kaitan dengan pemahaman bahwa perkawinan adalah kata kerja, bisa dikatakan pula bahwa perkawinan adalah sebuah proyek berdua antara laki-laki dan perempuan yang sepakat untuk saling mencintai dan saling memberikan diri. Perkawinan bukan sekedar hidup bersama berdua. Karena itu lalu bisa diibaratkan sebagai naik sepeda tandem berdua. Dalam kerangka inilah ada beberapa catatan penting.

Pertama, sebagai proyek berdua, tentunya dibutuhkan arah bersama yang jelas. Tanpa arah bersama, tidak bisa dibayangkan bagaimana perkawinan sebagai 'proyek' bisa dihidupi. Dalam hal ini, diandaikan –tentu saja dari sudut Gereja- bahwa kehidupan iman menjadi dimensi penting dalam kehidupan. Karena itu, arah bersama itu harus didasari dan sesuai dengan pandangan imannya. Dalam bahasa Katolik, perkawinan sebagai sakramen adalah sebuah sarana keselamatan jiwa pula. Perkawinan tidak hanya bersifat duniawi belaka.

Arah bersama yang jelas ini bukan hanya demi keutuhan relasi berdua, antara suami dan isteri, melainkan juga demi anak-anak. Perlu diingat bahwa dalam pandangan Katolik,

perkawinan mempunyai dua tujuan tak terpisahkan, yaitu kesejahteraan pasangan dan kelahiran serta pendidikan anak. Arah yang jelas akan membuat pendidikan anak lebih konsisten dan berpola. Tanpa arah dan pola yang jelas, anak-anak tidak akan bisa tumbuh dengan baik dan menjadi 'liar.' Arah dan pola yang ditanamkan orang-tuanya akan membentuk watak dan menempa kepribadian sang anak.

Kedua, perkawinan harus dilandasi oleh cinta yang murni dan utuh. Disini, mencintai bisa diartikan sebagai menghargai kelebihan dan menerima kekurangan pasangannya. Menghargai kelebihan mungkin tidak terlalu sulit, tetapi menerima kekurangan pasti tidak gampang. Inilah yang biasanya pertama terjadi dalam proses jatuh-bangun itu. Konflik menjadi peristiwa yang sebenarnya wajar dalam proses saling menerima ini. Dengan itu bisa dikatakan bahwa setiap perbedaan dan keunikan mengandung potensi konflik.

Ketiga, terkait erat dengan upaya saling menerima tadi, salah satu hal yang penting adalah seni berkompromi. Kompromi adalah bentuk bersama dari toleransi, yang berarti bersedia menanggung atau menerima kekuarangan orang lain. Tentu saja yang bisa dikompromikan hanyalah hal-hal yang bersifat sekunder, bukan primer. Misalnya, dalam katolik sifat monogami adalah primer, maka tidak bisa dikompromikan.

Warning untuk Perkawinan Campur

Pada dasarnya setiap agama melarang, atau setidaknya memberi *warning* (peringatan) keras dengan syarat-syarat yang ketat, bagi umatnya yang mau menikah dengan orang dari agama lain. Memang, ada landasan hukum dan tradisinya, tetapi sebenarnya terkait erat juga dengan ketiga catatan tentang perkawinan sebagai proyek di atas tadi.

Terkait dengan catatan pertama, cukup jelas bahwa sangat tidak gampang menentukan sebuah arah bersama ketika landasan dasarnya juga berbeda. Inilah alasan penting mengapa Gereja Katolik melarang perkawinan campur beda agama dengan alasan akan membahayakan iman. Alasan ini bisa cukup gampang dimengerti karena mengingat bahwa agama pada dasarnya mempunyai *truth claim* (klaim kebenaran)-nya sendiri-sendiri sehingga tidak bisa dengan mudah dikompromikan.

Ini pulalah yang menjadi faktor pertimbangan penting terkait dengan catatan ketiga. Maksudnya, salah satu kata kunci penting dalam perkawinan adalah kompromi, padahal nilai-nilai agama tidak mudah dikompromikan.

Selanjutnya, mengingat bahwa nilai agama juga menyangkut banyak dimensi hidup, tentulah perbedaan nilai-nilai iman juga banyak. Menurut catatan kedua tadi, setiap perbedaan adalah potensi konflik. Dengan demikian, menjadi jelas dengan sendirinya bahwa perkawinan beda agama mempunyai tambahan potensi konflik, dan tambahan itu bukan hanya bersifat sekunder, melainkan primer. Dikhawatirkan bahwa semakin besar perbedaan, semakin besar potensi konfliknya.

Konteks Sosiologis dan Personal

Meski mempunyai nilai sendiri, sebuah agama dengan nilai-nilai imannya tidak dihidupi di ruang vakum atau imun. Dalam konteks Indonesia, tuntutan 'keras' masing-masing agama berbenturan dengan situasi keragaman agama dalam masyarakat. Meski dilarang dan di(per)ingatkan, perkawinan campur beda agama tidak bisa dicegah secara total. Terkait dengan keragaman ini, ada dua hal yang patut diperhatikan.

Pertama, secara demografis setidaknya ada enam agama hidup dan diakui di Indonesia. Terutama di kota besar, masing-masing jemaat agama tidak hidup dalam gettho atau komunitas eksklusif. Hal ini menjadi lebih terasa bagi umat non-Muslim yang menjadi bagian minoritas di tengah mayoritas yang umumnya Muslim. Perjumpaan antar manusia beda agama hampir tidak bisa dihindarkan. Apalagi, dari kacamata ajaran Katolik, perjumpaan dengan umat non-Katolik justru dianjurkan.

Kedua, perjumpaan itu juga makin dipercepat dengan adanya sarana transportasi dan komunikasi yang berkembang pesat. Dinamika masyarakat, terutama masyarakat modern, bergerak jauh lebih cepat dibanding masyarakat tradisional. Inilah yang memungkinkan kemungkinan dan frekuensi perjumpaan antara manusia beda agama menjadi jauh lebih tinggi.

Kedua faktor sosiologis itu membuat probabilitas adanya perkawinan campur menjadi besar. Di samping itu, ada satu faktor sosiologis lain yang membuat pengandaian bahwa agama atau

iman adalah dimensi (ter)-penting perlu ditinjau secara lebih kritis. Faktor ini adalah modernitas masyarakat. Modernitas ini dalam banyak hal akan berjalan seiring dengan sekularisasi atau bahkan sekularisme, yang antara lain berdampak pada terpinggirkannya dimensi religius dalam kehidupan pribadi maupun kehidupan bermasyarakat. Dengan ini, di satu sisi, tidak lagi bisa diandaikan bahwa nilai-nilai iman pasti menjadi nilai pokok dalam kehidupan seseorang. Terlebih untuk Indonesia, yang *nota-bene* mewajibkan warganya untuk memeluk salah satu agama, tampak dengan jelas perbedaan antara iman dan agama. Dengan ini, tidak bisa pula diandaikan bahwa orang yang 'berlabel' agama tertentu memang sungguh menghidupi nilai-nilai iman agamanya.

Selain konteks sosiologis, yang juga menentukan gradasi atau bobot penghayatan agama atau iman seseorang adalah konteks personalnya. Tingkat kedewasaan dan keluasan wawasan, serta kekokohan hati-nuraninya, akan menentukan keaslian (*genuinity*) penghayatan iman pribadi *vis-a-vis* penghayatan agama. Karena bersifat sangat subyektif, faktor ini menjadi sulit diukur. Meski demikian, perlu dijadikan pertimbangan dalam menyikapi suatu fakta perkawinan campur beda agama.

Sikap Gereja Katolik

Dengan mengingat segala macam variabel di atas, Gereja Katolik di Indonesia pada umumnya tidak sangat kaku memegang prinsip larangan kawin campur beda agama. Artinya, terutama mengingat situasi sosiologis dan demografis di Indonesia, kebanyakan permohonan dispensasi³⁵ bagi orang Katolik untuk menikah dengan laki-laki atau perempuan penganut agama lain dikabulkan, tentu saja jika syarat-syarat lain juga dipenuhi.

Relatif lunaknya pemberian dispensasi ini tidak berarti bahwa Gereja Katolik memperbolehkan atau bahkan mempromosikan perkawinan campur beda agama. Mengingat faktor potensi kesulitan yang ada, dan juga kesulitan-kesulitan yang di-*sharing*-kan

³⁵ Dispensasi adalah pelonggaran hukum yang dikeluarkan dari pihak keuskupan, dan dalam hal ini menyangkut kelonggaran dari larangan perkawinan campur beda agama. Dalam Gereja Katolik, perkawinan campur beda agama (atau istilah teknisnya adalah *disparitas cultus*) adalah perkawinan orang Katolik dengan orang non-Kristen. Khusus untuk orang Katolik dengan orang Kristen (apa pun Gereja-nya, asal sudah dibaptis dalam nama Bapa, Putera dan Roh Kudus) disebut perkawinan campur beda gereja atau *mixta religio*. Untuk ini, yang dibutuhkan bukan dispensasi melainkan ijin. Bobotnya sedikit berbeda. Satu hal penting yang perlu diingat adalah dalam perkawinan campur beda agama atau beda gereja ini Gereja Katolik tidak memaksa pihak non-Katolik menjadi Katolik.

pasangan-pasangan campur beda agama, Gereja Katolik tetap meminta umatnya bersikap lebih hati-hati terhadap model perkawinan ini. Pendeknya, perkawinan yang tidak campur saja, Katolik dengan Katolik, tidak gampang, terlebih di jaman ini, apalagi perkawinan campur beda agama.

Memang, pada akhirnya semua berpulang pada pribadi yang menjalankan. Ada dimensi subyektif yang kental disitu, termasuk sejauh mana, atau sedalam mana, pribadi yang terkait menghayati nilai-nilai imannya. Bukan tidak mungkin bahwa penghayatan subyektif ini berbeda atau tidak persis dengan panduan obyektif Gereja. Dalam hal ini, pihak Gereja Katolik –meski tidak bisa memaksa- hanya bisa menghimbau umatnya agar seoptimal mungkin menghidupi iman juga secara obyektif.

Kiranya, buku ini, meski tidak bisa disebut sebagai buku panduan obyektif dari kaca mata Gereja Katolik, mengingat situasi sosio-demografis yang telah disebut di atas maupun konteks sosio-politisnya, bisa diletakkan dalam konteks tegangan ini. Terkait dengan konteks sosio-politis, yang tercermin dalam Undang-Undang nomor 1/1974 tentang Perkawinan, negara Indonesia nyaris tidak memberi celah pada perkawinan campur-beda agama. Dalam konteks inilah buku ini bisa memberi secercah jalan keluar bagi mereka yang terhambat secara hukum sipil untuk menikah dengan penganut agama lain.

Dengan kata lain, buku ini bisa menjadi bacaan yang bisa menjadi pembanding dalam menjalani perkawinan campur beda agama secara praktis, bukan teologis. Dari kaca mata Gereja Katolik pula, isi buku ini, sejauh menyangkut ajaran Katolik, dipandang sebagai langkah pertama untuk memahami pandangan Katolik yang lebih luas. Karena itu, pembaca buku ini yang beragama Katolik dianjurkan mencari informasi lebih jauh tentang perkaranya, baik melalui sumber buku dan bacaan maupun melalui pihak yang berwenang. Dalam hal ini, pihak yang paling berwenang adalah pastor paroki di tempat pihak Katolik tinggal. Pemahaman dasar yang diletakkan dalam konteks sosiologis tertentu, ditambah dengan konteks personal yang lebih unik, pasti akan memberi jalan keluar yang lebih baik daripada rumus-rumus umum. Selamat menyimaknya.***

Pertemuan 13

MENYIKAPI KEKERASAN DALAM RUMAH TANGGA

1. Prinsip perkawinan Katolik dirumuskan dengan (sangat) padat oleh kanon 1055 KHK 83, khususnya paragraf 1:

“Dengan perjanjian perkawinan pria dan wanita membentuk antara mereka kebersamaan seluruh hidup; dari sifat kodratnya perjanjian itu terarah pada kesejahteraan suami-isteri serta kelahiran dan pendidikan anak; oleh Kristus Tuhan perjanjian perkawinan antara orang-orang yang dibaptis diangkat ke martabat sakramen.”

Di antara unsur penting yang digaris-bawahi itu, istilah “perjanjian perkawinan,” “kebersamaan seluruh hidup” dan “kesejahteraan suami-isteri” perlu mendapat tekanan khusus dalam konteks pembicaraan kita.

- a. “Perjanjian perkawinan” menekankan dimensi personal perkawinan, bukan hanya yuridis-institusional. Perjanjian bukanlah sekedar kontrak. Perjanjian bersifat personal dan dinamis, kontrak bersifat yuridis-institusional dan statis. Dalam hal ini cinta dan kesepakatan menjadi ‘syarat’ yang penting.
- b. “Kebersamaan seluruh hidup” (Lt.: *consortium totius vitae*) mengacu pada dokumen Konsili Vatikan II *Gaudium et Spes* (GS) artikel 48. Istilah ini menekankan dimensi totalitas perkawinan, bukan sekedar dimensi tubuh. Dengan kata lain, tercakup di dalamnya pengertian kebersamaan lahir dan batin, fisik dan mental, termasuk dimensi rohani. Pun, totalitas ini juga mencakup dimensi ‘ruang,’ sehingga perkawinan bersifat monogam, dan juga dimensi waktu, sehingga tak terceraiakan (*indissoluble*), seperti disebut secara eksplisit dalam kanon 1056.
- c. “Kesejahteraan suami-isteri” lebih menggaris-bawahi sifat personal perkawinan dan menekankan tujuan perkawinan, yang bukan (lagi) sekedar untuk melanjutkan perkawinan. Kesejahteraan yang dimaksud tentu saja bukan sekedar kesejahteraan material/finansial, melainkan kesejahteraan seluruh dimensi hidup.

2. Berdasar pandangan di atas, sebenarnya tidak ada konsep ‘perceraian’ dalam ajaran Gereja Katolik. Yang ada adalah pembatalan (anulasi). Proses pembatalan perkawinan adalah proses meninjau apakah dasar perkawinan yang dulu dibuat sudah sesuai dengan kriteria Gereja, antara lain prosedur dan bobot kesepakatannya. Pembatalan berbeda dengan perceraian, meski ‘hasil’nya, yaitu perpisahan ikatan suami-isteri, sama. Perceraian lebih menitik-beratkan kejadian-kejadian terakhir, sedang pembatalan pada kejadian-kejadian di awal perkawinan, bahkan sebelum perkawinan. Untuk proses ini, biasanya ditempuh proses pertama-tama melalui pastor paroki untuk berkonsultasi, lalu membuat surat permohonan kepada pengadilan Gereja, dan kemudian menunggu panggilan untuk diproses oleh pengadilan Gereja (tribunal).

Yang bisa menjadi dasar pembatalan, secara garis besar, adalah

- a. jika ada kekurangan dalam persyaratan yang mutlak, seperti yang disebut dalam kanon 1083-1094 (misal: umur, status bebas, dispensasi beda agama)
 - b. jika terbukti yang mengucapkan kesepakatan sebenarnya tidak mampu memahami dan melaksanakan kesepakatan itu (cf. kanon 1095)
 - c. bahwa kesepakatan yang pernah diucapkan tidak memenuhi tiga kriteria:
 - i. *plenus* (utuh): menyepakati seluruh isi dan hakikat perkawinan Katolik, tanpa ‘pilih-pilih’
 - ii. *verus* (dengan sungguh): membuat kesepakatan dengan sejujurnya, tanpa menyembunyikan maksud lain
 - iii. *liber* (dengan bebas): mengucapkan kesepakatan tanpa paksaan
3. Dalam KHK 1983 tidak ada kanon yang eksplisit menyebut tentang kekerasan dalam rumah tangga (KDRT, *domestic violence*), meski tidak berarti bahwa Gereja Katolik tidak mengakui adanya KDRT. Secara implisit, KDRT itu bersentuhan dengan tujuan perkawinan Katolik seperti disebut di atas, baik itu kesejahteraan suami-isteri maupun kelahiran dan pendidikan anak. Untuk itu, KDRT pun lalu dipahami dalam arti yang luas, baik fisik, psikis maupun rohani. Pemahaman Gereja Katolik tentang KDRT tidak banyak berbeda dengan pengertian KDRT dalam pasal 1 UU no.23/th. 2004 tentang Penghapusan KDRT. Yang mungkin bisa ditambahkan, dari sudut pandang Gereja Katolik, adalah dimensi rohani, yang lebih luas daripada dimensi psikologis. KDRT dalam dimensi rohani misalnya pelarangan melakukan kegiatan rohani kepada pasangan atau anak, yang kemudian menimbulkan ‘penderitaan rohani.’

Perkara yang berkaitan dengan KDRT bisa menjadi perkara yuridis dalam KHK 1983 dalam dua hal:

- a. bisa menjadi alasan pisah ranjang/rumah seperti dimungkinkan dalam kanon 1151 dan khususnya kanon 1153
§ 1. Jika salah satu pihak menyebabkan bahaya besar bagi jiwa atau badan pihak lainnya atau anaknya, atau membuat hidup bersama terlalu berat, maka ia memberi alasan legitim kepada pihak lain untuk berpisah dengan keputusan Ordinaris wilayah, dan juga atas kewenangannya sendiri, kalau berbahaya jika ditunda.
§ 2. Dalam semua kasus itu, bila alasan perpisahan sudah tidak ada lagi, hidup bersama harus dipulihkan, kecuali bila ditentukan lain oleh otoritas gerejawi.

Perpisahan ini bisa bersifat sementara atau bisa juga bersifat tetap sampai pada perceraian secara sipil karena kecil kemungkinannya untuk 'rujuk' kembali. Tetapi, perceraian sipil ini tidak memberi kemungkinan menikah lagi secara sah dalam Gereja. Hal ini terutama terjadi jika KDRT hanya terjadi pada masa-masa akhir perkawinan yang sudah berjalan cukup lama.

- b. Bisa pula menjadi alasan pembatalan bila
 1. memang terbukti (berdasar kesaksian maupun bukti) bahwa si pelaku memang menderita kelainan jiwa sejak sebelum perkawinan (cf. kanon 1095.3), atau
 2. meskipun sulit dibuktikan bahwa sudah ada kelainan sebelum perkawinan, tetapi KDRT sudah berlangsung sejak awal perkawinan, sehingga bisa mengacu ke kanon 1055

Dalam hal ini, keputusan pengadilan sipil tentang terjadinya KDRT tidak otomatis bisa menjadi acuan pembatalan, meski sudah cukup kuat untuk menjadi alasan perceraian sipil, khususnya jika kecenderungan pada si pelaku untuk melakukan kekerasan memang tidak punya harapan untuk disembuhkan. Baru jika ada indikasi kuat bahwa kekerasan itu terjadi sejak awal, KDRT bisa dijadikan bukti tambahan untuk proses pembatalan.

4. Seperti halnya dalam pasal 5-9 UU no.23/th. 2004 tentang Penghapusan KDRT, KDRT yang bersentuhan dengan hukum gereja ini perlu memenuhi kriteria obyektif dan subyektif.
 - a. kriteria obyektif menyangkut ‘gradasi’ kekerasannya dan frekuensinya, serta kapan dilakukan
 - b. kriteria subyektif:
 - dari sisi korban: sejauh mana tidak kuat lagi, karena jika diteruskan akan membahayakan ‘kesejahteraan’ fisik, psikis dan/atau rohaninya
 - dari sisi pelaku: sejauh mana bisa disembuhkan

5. Secara pastoral, jika menghadapi kasus adanya KDRT , langkah yang mula-mula perlu diambil adalah mengidentifikasi jenis dan bobot KDRT-nya, lalu berdasarkan identifikasi itu, diambil langkah-langkah, yang kira-kira sebagai berikut :
 - a. Untuk gradasi 1 (jika frekuensi tidak sering, tetapi sudah mulai membebani) : perlu melibatkan ahli (khususnya psikolog/psikiater) untuk pendampingan
 - b. Untuk gradasi 2a (jika memang cukup sering dan cukup berat dan kemungkinan membahayakan): untuk sementara pasangan bisa berpisah (yang mungkin saja sesekali bisa dicoba lagi untuk hidup bersama). Untuk mediasi, selain pendamping ahli, pastor paroki bisa dilibatkan
 - c. Untuk gradasi 2b (jika upaya penyembuhan kedua belah pihak dan mediasi masih terus berlangsung tanpa batas waktu yang jelas): pasangan dipersilahkan berpisah secara *de facto* sebagai suami-isteri
 - d. Untuk gradasi 3 (jika memang masuk kategori berat dan sulit disembuhkan, dan ikatan perkawinan justru membebani): dipersilahkan menempuh jalur perceraian sipil
 - e. Untuk gradasi 4 (jika memang ada dasar-hukumnya, lihat butir 3.b, dan lebih-lebih jika mau menikah lagi dalam Gereja atau ikatan perkawinan gereja juga dijadikan pembenaran KDRT): pembatalan perkawinan bisa diajukan ke pengadilan (tribunal) gereja

Catatan: dalam memberikan saran-saran untuk menentukan langkah-langkah di atas, yang tidak boleh dilupakan adalah pertimbangan sejauh mana perpisahan suami-isteri itu justru akan menimbulkan beban/penderitaan yang lebih besar/berat. Masalah akan menjadi sangat pelik dan dilematis jika, misalnya,

pihak korban tidak bisa mandiri secara finansial dan tidak ada pihak lain yang bisa membantu.***

Pertemuan 14

MENYIKAPI MASALAH-MASALAH PERKAWINAN

00. Pendahuluan

Sikap terhadap masalah dalam perkawinan perlu didasari pada pandangan bahwa pada dasarnya semua perkawinan itu bermasalah. Pandangan ini penting untuk menentukan langkah kongkret yang mau diambil. Perlu senantiasa disadari bahwa perkawinan adalah pertemuan dan persatuan dua pribadi, laki-laki dan perempuan, yang masing-masing sungguh unik. Di satu sisi keunikan ini terjadi karena struktur biologis dan psikis yang ada sejak lahir. Di sisi lain ada keunikan yang terjadi karena pengalaman hidup dan konteks sosial yang berbeda. Ditambah lagi, dinamika hidup yang makin tunggang-langgang sekarang ini membuat hidup dan permasalahannya makin kompleks.

Sehubungan dengan masalah dalam perkawinan itu, perlulah diperhatikan bahwa masalah dalam perkawinan itu begitu beragam. Karena itu, sikap yang diambil pun bermacam-macam. Seturut pengamatan, setidaknya ada empat gradasi masalah. Supaya mudah diingat, keempat gradasi itu disebut stadium 1, stadium 2, stadium 3 dan stadium 4. Seperti halnya penyakit, keempat *stadia* ini punya ciri sendiri-sendiri, baik ciri obyektif (berkaitan dengan masalahnya) maupun ciri subyektif (berkaitan dengan dampaknya bagi yang mengalami), dan karena itu perlu perlakuan yang berbeda. Paparan singkat ini akan menguraikan keempat *stadia* tadi dan gambaran sikap serta perlakuan terhadapnya.

01. Stadium 1

Telah dikatakan di atas bahwa hampir tidak ada perkawinan yang tanpa masalah. Karena itu, dapatlah dikatakan bahwa banyak perkawinan ada dalam stadium 1 ini. Karena itu pula, stadium 1 ini bisa dikatakan sebagai hal yang normal atau wajar.

Ciri-ciri obyektif dari stadium 1 ini adalah bahwa dalam hal kualitas sumber permasalahannya masih dalam kategori ringan atau *sepélé*. Perkara yang menjadi sumber konflik bukanlah perkara yang esensial dalam hidup perkawinan. Perbedaan selera makan dan perbedaan gaya rekreasi adalah dua contoh yang sangat lumrah terjadi pada pasangan suami-isteri. Kebanyakan suami-isteri bisa menyelesaikan masalah

ini dengan baik, meski toh kadang berulang. Dalam hal kuantitas, frekuensi konflik yang terjadi karena perbedaan ini juga relatif jarang serta berlangsung dalam waktu yang relatif singkat.

Ciri subyektifnya adalah bahwa masing-masing pihak tidak terlalu terpengaruh oleh konflik yang terjadi. Kalau toh terpengaruh secara emosional, hal dapat itu segera diatasi. Kadang sebel atau gondok pada pasangan adalah hal yang lumrah, seperti halnya kita kadang sebel atau gondok pada teman atau bahkan pada orang-tua. Dengan kata lain, masalah dalam stadium 1 ini masih relatif gampang ditanggung oleh pasangan yang bersangkutan.

Karena masih bisa dikatakan dalam taraf normal, stadium 1 ini sebaiknya juga disikapi secara biasa-biasa saja, bisa di-*cuèk*-in, dianggap sebagai bumbu perkawinan. Hanya saja, sebenarnya ada sikap yang lebih positif. Sikap positif ini adalah melihat konflik sebagai sebuah kesempatan untuk lebih mengenal pasangan. Tentu saja diandaikan bahwa masing-masing pihak mau mengkomunikasikan perasaannya, mendengar pihak yang lain dan mengolahnya bersama.

02. Stadium 2

Secara kualitatif ciri-ciri obyektif dari stadium 2 ini adalah bahwa sumber konfliknya sudah mulai masuk ke perkara yang berkaitan dengan pemahaman dan tindakan, bukan lagi masalah selera, tetapi belum sampai menyentuh perkara nilai dan cita-cinta pokok perkawinan. Bisa dikatakan, konfliknya masih ada dalam *frame* perkawinan. Kalau toh ada masalah, harapan untuk bisa diselesaikan masih lumayan tinggi. Perbedaan konsep dan cara pendidikan anak adalah salah satu contohnya. Perbedaan pandangan tentang perimbangan antara karier dan peran dalam rumah-tangga baik bagi isteri maupun suami adalah contoh lain. Kemudian, secara kuantitatif, konflik yang terjadi dalam stadium 2 ini cukup sering terjadi dan bisa berlangsung dalam waktu yang cukup lama.

Secara subyektif, beban emosional yang ditanggung salah-satu atau kedua pihak tidak lagi bisa dikatakan ringan. Bisa jadi semangat kerja sudah mulai terganggu, atau ritme tidur mulai kacau. Kadang, *cèkcok* mulut adu argumentasi bisa terjadi. Meski begitu, gangguan yang terjadi relatif masih bisa ditanggung dan dihadapi, meski butuh waktu yang lebih lama dibanding dengan yang terjadi dalam stadium 1.

Masalah dalam stadium 2 ini, seperti halnya stadium 1, dari kaca-mata hukum masih dipandang sebagai hal yang normal, belum menyentuh wilayah hukum. Karena itu, tidak ada tindakan khusus yang

berkaitan dengan hukum. Sikap dan tindakan yang diambil masih serupa dengan sikap dan tindakan dalam stadium 1. Hanya saja, bila dirasa perlu, pihak ketiga yang netral, syukur-syukur profesional, bisa dilibatkan sebagai penengah yang netral sebagai jembatan komunikasi. Selain itu, diperlukan kesabaran yang lebih karena memang butuh waktu.

03. Stadium 3

Dalam stadium 3 ini, masalah perkawinan sudah semakin berat dan kompleks, tetapi masih ada harapan perbaikan. Secara umum, ciri kualitatifnya adalah bahwa sumber konfliknya sudah menyentuh esensi perkawinan. Contoh yang paling banyak terjadi adalah adanya WIL (wanita idaman lain) atau PIL (pria idaman lain). Dengan kata lain, ada indikasi perselingkuhan. Kekerasan yang dilakukan pada pasangan dan/atau anak bisa juga dijadikan contoh sumber konflik dalam stadium 3 ini. Disini, harapan perbaikan masih ada, tetapi relatif kecil. Secara kuantitatif, konfliknya jadi semakin sering dan butuh waktu lama (sekali) untuk diselesaikan.

Kemudian, secara subyektif penderitaan (psikis dan/atau fisik) pihak yang menjadi korban atau dirugikan bisa dikatakan berat sekali, hampir tak tertanggungkan. Tak jarang, penderitaan itu muncul dalam gejala psikis seperti misalnya suka marah, stress, melamun, menangis dan juga dalam gejala fisik susah tidur, badan menjadi kurus, dlsb.

Masalah dalam stadium ini sudah bisa dikatakan tidak normal dan mulai masuk dalam wilayah hukum. Sebelum berbicara tentang tindakan hukum, perlu diperhatikan bahwa harapan untuk penyelesaian dalam stadium ini masih ada dan perlu dipelihara. Untuk ini, bantuan dari profesional seperti misalnya psikolog atau konsultan perkawinan mulai diperlukan. Kesabaran tetap diperlukan, tetapi kalau toh dirasa perlu, kedua belah pihak mengambil waktu khusus dan saling mengambil jarak dengan pisah rumah. Maksud dari pisah rumah (atau pisah ranjang) itu adalah untuk menenangkan hati dan pikiran supaya bisa mencerna dan mengkomunikasikan masalah dengan lebih baik.

Jalan serta maksud inilah yang diberi kemungkinan oleh Gereja Katolik seperti tercantum dalam kanon 1153 KHK 1983. Kanon 1152, terutama § 3, juga menyebutkan kemungkinan ini setelah dilakukan pembicaraan. Meski harapannya adalah perbaikan hubungan dan pengampunan, Gereja tidak menutup mata pada mereka yang terlalu sulit untuk mengampuni. Karena itu, ada dua kemungkinan setelah pisah ranjang. Kemungkinan pertama adalah kembali hidup bersama. Kedua, pisah untuk jangka waktu yang tidak ditentukan, dan tidak ada mengambil tindakan yuridis kecuali surat dari atau sepengetahuan

otoritas gerejawi. Dalam hal ini, otoritas gerejawi yang dimaksud cukuplah pastor paroki. Dalam stadium ini, yang tetap penting diperhatikan adalah memelihara api harapan yang masih ada, meski kecil sekali. Selain itu, yang tidak boleh dilupakan oleh suami-isteri yang berpisah adalah penghidupan dan pendidikan anak-anak.

04. Stadium 4

Dalam stadium 4 ini perkawinan sudah sangat sulit dipertahankan. Ibarat kanker, operasi atau amputasi menjadi jalan terakhir, setelah semua usaha dilakukan. Masalah yang menjadi sumber konflik, secara kualitatif, sudah jauh menggerus inti dan cita-cita perkawinan. Perselingkuhan yang terlalu sulit ditinggalkan kerap menjadi pokok persoalan, meski ada juga yang terjadi karena terlalu asyiknya salah satu pihak dengan hobby dan/atau pekerjaannya sehingga melupakan tugas dan kewajibannya di rumah. Dengan kata lain, sumber konfliknya telah menjadi pola hidup yang sulit sekali diubah, atau kalau diterjemahkan dalam waktu menjadi butuh waktu yang sangat panjang. Karena itu, secara kuantitatif, cirinya adalah bahwa konflik itu terlalu sering berulang dan berkepanjangan.

Secara subyektif, penderitaan itu terlalu berat ditanggung, bahkan mungkin mengancam kehidupan dari pihak yang dirugikan, atau bisa juga kedua-belah pihak. Ciri-ciri psikis dan fisik seperti disebutkan dalam stadium 3 bisa tampak dalam skala yang lebih intensif dan besar. Harapan akan adanya perbaikan terlalu kecil. Selain itu, dampak negatifnya pada anak-anak, bila ada, juga akan besar.

Menghadapi permasalahan stadium 4 ini, sikap yang diambil adalah memilih menyelamatkan hidup, baik hidup masing-masing pihak maupun hidup anak-anak. Hidup yang dimaksudkan disini adalah hidup dalam arti luas, bukan hanya secara fisik. Jika ternyata berbagai cara telah ditempuh, terutama ketika masih dalam stadium 2 dan 3, dan perkembangan terus memburuk, perpisahan menjadi satu-satunya pilihan. Meski begitu, bila masih mungkin, tetap ditempuh perpisahan ranjang/rumah lebih dahulu (seperti dalam stadium 3), sebelum menempuh jalur hukum.

Jika pada akhirnya harapan benar-benar telah padam dan setidaknya salah satu pihak butuh perlindungan hukum, jalur yuridis baru ditempuh. Yang dimaksud adalah perceraian secara sipil melalui pengadilan. Biasanya pengadilan negeri tidak mempermasalahkan apakah ada surat keterangan dari Gereja atau tidak. Meski begitu, perlu diketahui bahwa cerai sipil, meski sudah diputuskan pengadilan, dari kacamata Gereja, yang dilakukan pasangan Katolik yang dulu menikah secara sah di Gereja tidak mempunyai kekuatan hukum. Artinya, Gereja tetap menganggap kedua pihak tetap terikat oleh

perkawinan. Dengan kata lain, pasangan Katolik yang bercerai sipil saja dalam pandangan Gereja hanya berpisah rumah/ranjang, sehingga diharapkan bisa kembali bersatu lagi.

Status pisah rumah/ranjang seperti itu tidak mempunyai efek yuridis secara kanonik (hukum Katolik). Karena itu, pasangan yang bercerai sipil saja tetap boleh menerima sakramen. Tidak ada larangan bagi mereka yang berpisah rumah/ranjang untuk menerima sakramen. Kemudian, karena hanya bercerai secara sipil, kedua belah pihak tidak bisa menikah lagi dengan pihak lain secara Katolik. Jika mau menikah lagi, perlu memohon pembatalan perkawinan pertama pada Gereja, melalui pengadilan Gereja (tribunal) yang ada di tiap keuskupan. Tentu saja tidak setiap permohonan bisa dikabulkan, karena untuk pembatalan ini butuh proses yang cukup lama dan dasar yang kuat dengan bukti-buktinya. Lalu, jika permohonan pembatalan dikabulkan, barulah kedua-belah pihak dinyatakan bebas dan bisa menikah lagi secara Katolik.

Jika belum memohon atau tidak dikabulkan tetapi nekad menikah lagi, entah hanya melalui catatan sipil atau melalui agama lain, jelas perkawinan itu tidak sah di mata Gereja. Karena itu, pasangan seperti ini tidak diperkenankan menerima sakramen-sakramen, kecuali dalam bahaya mati dan sesudah mengaku dosa. Perlu dicatat bahwa mereka yang menempuh jalan ini tetap boleh mengikuti kegiatan dan kehidupan menggereja, kecuali sakramen.

05. Penutup

Perlulah disini sekali lagi dikatakan bahwa sikap yang benar terhadap perkawinan adalah langkah pertama yang menentukan bagaimana masalah bisa diatasi. Meski begitu, memang tidak semua masalah akan bisa diatasi secara memuaskan. Oleh karena itu, masa persiapan yang cukup juga akan menentukan. Yang dimaksud adalah masa pacaran sebagai upaya saling mengenal dengan lebih baik. Tanpa hal ini masalah akan terasa lebih berat karena belum sungguh saling mengenal.

Selain itu, berhadapan masalah, penyelesaian secara hukum adalah alternatif yang terakhir. Yang lebih penting sebenarnya adalah usaha setiap pihak untuk mau berkomunikasi dan berkompromi. Tentu saja dengan pengandaian bahwa perkawinan adalah sebuah nilai yang patut dipertahankan. Jika tidak ada kemauan untuk berkomunikasi dan berkompromi, sulit dibayangkan langgengnya perkawinan. Dengan berkomunikasi masing-masing pihak mau mengungkapkan keluhan dan harapannya, dan terlebih mau mendengarkan pihak lain. Dengan saling mendengarkan, diharapkan ada upaya pembicaraan untuk mencari titik tengah. Disinilah diperlukan kompromi.

Akhirnya, penting pula ditekankan bahwa perkawinan adalah sebuah perjuangan yang tidak selalu menyenangkan, tetapi justru dalam perjuangan itu nantinya ditemukan kebahagiaan. Perjuangan berdua akan menentukan keberhasilan, dan salah satu kuncinya adalah senantiasa mempertahankan nyala harapan, sekecil apa pun itu. Dengan kata lain: tidak mudah menyerah adalah salah satu kunci.***

BACAAN-BACAAN TAMBAHAN

- Apel, Karl-Otto, "The Problem of a Universalistic Macromorality of Co-Responsibility," in S. Griffioen (ed.), *What Right does Morality Have? Public Philosophy in a Pluralistic Culture*, Amsterdam: VU University Press, 1990, pp. 23-40.
- Bauman, Zygmunt, *Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell, 1996.
- Desmond, William, *Philosophy and Its Others*, Albany: State University of New York Press, 1990.
- Gill, Robin, *Moral Communities: The Prideaux Lectures for 1992*, University of Exeter Press, 1992.
- Gilligan, Carol; Janie Victoria Ward and Jill McLean Taylor with Betty Bardige (eds.), *Mapping the Moral Domain*, Cambridge, MA: Center for the Study of Gender, Education and Human Development, 1988.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, MA/Oxford, UK: Blackwell, 1992.
- Küng, Hans, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, London: SCM Press Ltd., 1997.
- Magnis-Suseno, Franz, *Etika Dasar, Masalah-masalah pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Seita, Alex Y., "Globalization and the Convergence of Values," in *Cornell International Law Journal*, vol. 30 (1997), pp. 429-491.
- Singer, Peter (ed.), *A Companion to Morality*, Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1997.
- Taylor, Charles, *The Morality of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- Taylor, M.C., *Theories of Modernity and Postmodernity*, London: Sage, 1991.