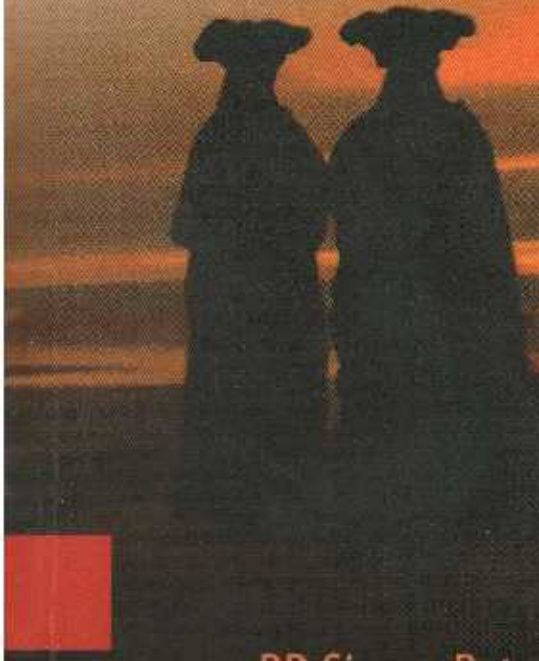
480th 1534 - 2014 Karya Imam Diosesan di Indonesia

OBOR

MISSION BREAKTHROUGH

Narasi Kecil Imam Diosesan di Indonesia



"Secara historis keberadaan imam diosesan dalam arti imam sekuler mendahului aneka tarekat biarawan yang sekarang ini kita kenal. Bahkan merupakan kebenaran historis juga, bahwa banyak pendiri tarekat adalah imam diosesan." *(PROLOG)*

RD Simon Petrus L. Tjahjadi

OB 40014001

MISSION BREAKTHROUGH
Narasi Kecil Imam Diosesan di Indonesia

Penulis:
RD Simon Petrus L. Tjahjadi

© RD Simon Petrus L. Tjahjadi

PENERBIT OBOR
Anggota **IKAPI** – Ikatan Penerbit Indonesia;
Anggota **SEKSAMA** – Sekretariat Bersama
Penerbit Katolik Indonesia

Jl. Gunung Sahari 91 – Jakarta 10610
• Telp.: (021) 422 2396 (hunting) • Fax.: (021) 421 9054
• E-mail: penerbit@obormedia.com
• Website: www.obormedia.com

Cet. 1 – September 2014

Editor – Yon Lesek
Desain Sampul – Antoni Lewar
Setting Isi –Markus M.

Hak cipta dilindungi Undang-Undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit OBOR.

ISBN 978-979-565-710-1

Dicetak oleh Percetakan SMK Grafika Desa Putera, Jakarta.

DAFTAR ISI

UCAPAN TERIMA KASIH vii

BAB I : PROLOG 1
1. Maksud dan Tujuan Buku ini 1
2. Dua Pembatasan 4
3. Pembagian Isi Buku 6

BAB II : SIAPA ITU IMAM DIOSESAN? 7

BAB III : SPIRITUALITAS DAN SEJARAH IMAM DIOSESAN 13
1. Spiritualitas: Khas "Diosesan" 13
2. Imam Diosesan dalam Gereja Katolik 19
3. Penutup 26

BAB IV : 480 TAHUN IMAM DIOSESAN DI INDONESIA (1534-2014) 27
1. Masa Portugis: RD Simon Vaz dan Baptisan Pribumi 27
2. Masa Belanda: Merintis Hierarki dan Misi Pribumi 31
3. Masa Jepang: Imam Diosesan Mengambil Alih 67
4. Masa Kemerdekaan: Menerobos Masa Darurat 72
5. Masa Hierarki: ***Quod Christus Adorandus*** (sejak 1962) 74
6. Penutup 92

BAB V : SKETSA BEBERAPA PROFIL 95
1. RD Benny Susetyo: Pastor Lintas Agama 95
2. RD Bintoro: Tentara, Pastor Paroki dan Dosen sekaligus 102
3. RD Boen (1908-1982): Imam Praja Indonesia Pertama 108
4. Kardinal Darmojuwono (1914-1994): Bapak Konsili 115
5. RD Hadiwijoyo: Merasul Lewat Pencak Silat 126
6. RD Lugano (1938-2006): Sahabat Kaum Nelayan 136
7. RD Mangunwijaya (1929-1999): Imam Kaum Duafa 143
8. RD N. Tebay dan RD Y. Djonga: Ikhtiar Damai di Papua! 157
9. RD Rantinus Manalu: Pastor Pembela Petani 172
10. RD Sandjaja (1915-1948): Martir Indonesia 183
11. RD Sutopanitro: "Pastor Kaum Komunis" 191
12. RD A. Uluhayanan dan RD J. Tumbelaka: Juru Damai di Daerah Konflik 205
13. Penutup 213
BAB VI : MASA DEPAN IMAM DIOSESAN 215
BAB VII : EPILOG 219
DAFTAR PUSTAKA 221
STATISTIK JUMLAH IMAM DAN CALON IMAM DI INDONESIA 1977 225
DATA JUMLAH IMAM DIOSESAN MILIK MASING-MASING KEUSKUPAN DI SELURUH INDONESIA 229

UCAPAN TERIMA KASIH

Buku *Mission Breakthrough: Narasi Kecil Imam Diosesan di Indonesia* memuat kisah tentang "pastor" yang bagi orang Katolik di Indonesia—juga bagi orang bukan Katolik—searti dengan kata "imam", dua hal yang di Eropa umumnya dibedakan dengan tajam, bahkan sering terlalu tajam, antara pria tertahbis (disebut "imam"), dan pria tertahbis yang khusus bertugas sebagai gembala (= "pastor", bhs. Latin) bagi suatu jemaat atau paroki. Adapun istilah "pastor diosesan", sebagaimana nanti masih akan dijelaskan, lantas setali tiga uang dengan "imam" atau *"romo"* diosesan alias imam Keuskupan, sebuah wilayah Gerejawi yang dipimpin oleh seorang Uskup.

Pada awal buku ini, saya mau mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dengan bantuan dan caranya masing-masing untuk publikasi buku ini.

Namun secara khusus, perkenankanlah saya mengarahkan ucapan terima kasih mendalam kepada tiga pihak berikut ini.

Pertama, para frater diosesan Keuskupan Agung Jakarta (KAJ) yang sedang menempuh studi pada STF Driyarkara dan para rekan imam, khususnya para rekan imam diosesan dari aneka Keuskupan yang telah memberikan banyak informasi lisan dan tulisan sebagai bahan-bahan awal dan embrional buku ini.

Kedua, pihak Sekretariat Keuskupan Agung Jakarta di bawah kordinasi RD Adi Prasojo yang telah mengizinkan saya memakai ruang arsip Keuskupan dan melakukan studi pribadi atas naskah-naskah dari *tempo doeloe*, yang nyaris semuanya ditulis dalam Bahasa Belanda, hingga masa kini.

Ketiga, ucapan terima kasih saya tujukan kepada Penerbit Obor-Jakarta yang telah merealisasikan publikasi buku ini.

Akhirnya, sadar akan kekurangan dan kekeliruan yang tentu ada dalam buku yang tidak sempurna ini, penulis selalu siap menerima masukan dan koreksi yang datang dari Pembaca budiman.

D.O.M: *Deo Optimo Maximo*

Salam takzim,

RD Simon Petrus L. Tjahjadi

BAB I

PROLOG

Bagian ini memuat tiga hal pokok, yakni, *pertama*, alasan dan tujuan penulisan buku ini; *kedua*, dua pembatasan yang perlu diberikan atas buku ini; dan akhirnya, *ketiga*, pembagian sistematis isi buku ini.

1. Maksud dan Tujuan Buku ini

Menurut catatan sejarah Gereja Katolik Indonesia, seorang imam praja atau imam diosesan berkebangsaan Portugis bernama **Simon Vaz** mengawali berdirinya Umat Katolik yang pertama di Nusantara dengan membaptis orang-orang Moro di Halmahera Utara (1534). Setahun kemudian ia dibunuh di P. Morotai (1535), dan menjadi martir pertama di Indonesia. Kemudian setelah kedatangan armada Belanda yang mengusir kerajaan Portugis dari perairan Nusantara di akhir Abad XVI, mulailah masa sekitar 200 tahun penindasan umat Katolik oleh bangsa kulit putih penganut protestan-kalvinis ini. Baru pada awal Abad XIX, misi Gereja Katolik mulai lagi berkat karya rintisan para imam praja dari Belanda-Belgia. Dari sinilah perlahan tapi pasti bergulir derap kemandirian Gereja Katolik hingga sekarang ini.

Kira-kira seratus tahun kemudian, menjelang akhir Abad XIX, semua imam praja perintis ini kembali ke Belanda, dan perannya dilanjutkan oleh imam biarawan dari aneka tarekat misi, juga dari Belanda. Namun ironisnya, setelah itu tentang imam praja praktis tidak ada ceritanya lagi di tanah misi yang

telah mereka mulai dan rintis-kembangkan. Baru nyaris seabad kemudian, mulai 1980-an, pembicaraan tentang imam praja menjadi umum dan ramai di keuskupan-keuskupan di seluruh Indonesia, kendati pendidikan untuk mereka sebenarnya sudah lama dimulai di Yogyakarta (1936) dan Ledalero (1937).

Sekarang ini, di awal Abad XXI, imam praja memiliki bidang karya yang amat beragam di berbagai keuskupan. Beberapa profilnya pun sudah dikenal umum. Misalnya, **Rama Sandjaja** (Martir Indonesia), **Rm. Mangunwijaya** (budayawan, cendikiawan, arsitek, pejuang HAM), **Rm. Lugano** (pastor kaum Nelayan), juga **Rm. Sutopanitro** (pendamping tapol dan keluarganya), **Rm. Benny Susetyo** (pengamat sosial-politik), **Pastor Neles Tebay** dan **Pastor Yohanes Djonga** (keduanya pejuang dialog, keadilan, damai dan multikulturalisme di Papua, peraih aneka penghargaan), **Pastor Rantinus Manalu** (pejuang nasib petani di Sibolga), **Pastor Jimmy Tumbelaka** dan Pastor **Agus Uluhayanan**, rekonsiliator Konflik di Poso dan Ambon,[1] serta **Mgr. Suharyo** (Uskup Jakarta dan cendekiawan).

Siapa itu imam diosesan? Bagaimana sejarahnya? Apa saja karyanya? Apa spiritualitas yang menggerakkannya menjalankan aneka misi terobosan (*mission breakthrough*)?

Buku ini ingin menjawab semua itu lewat uraian singkat-padat tentang mereka, yang sebagai imam pribumi di tanah-airnya sendiri ini pernah dihina dengan ejekan *"tweede klas priester"* (imam kelas dua) oleh Gereja Zaman Kolonial.

[1] Di sini saya memakai, baik sebutan "Rama" (baca: Romo, artinya: Bapak, bhs. Jawa) untuk mereka yang berasal dari Jawa, khususnya Jawa Tengah), maupun "pastor" (dari kata Latin *pastor*, artinya: gembala) untuk mereka yang berasal dari luar Jawa. Saya berpendapat, hal ini baik dipertahankan demikian, demi respek terhadap kebiasaan lokal dan menghindari bias "Jawanisasi". Bahwa penulisan ini nanti akan mengalami perubahan seperlunya, masih akan saya jelaskan kemudian.

Tulisan ini penting dalam dua arti. *Pertama*, di Indonesia sekarang ada 30-an tarekat imam (22 tarekat dari padanya berada di Jakarta!), masing-masing dengan identitas dan spiritualitas khasnya, apa pun arti "spiritualitas khas" yang dipahami di sini, mengingat apa yang khas pada satu tarekat, sesungguhnya mirip dengan yang lain. Nah, lewat tulisan ini mau diperlihatkan juga identitas dan spiritualitas yang mendasari hidup dan karya imam diosesan, *"akar tunggang Gereja Katolik Indonesia"*[2] itu. Akan tetapi identitas suatu komunitas insani mana pun hanya mungkin ditemukan, jika sejarah dari gerak komunitas itu dipahami dan direfleksikan, untuk lantas di-masa-kini-kan (*aggiornamento*) berhadapan dengan berbagai tantangan zamannya. Jelas, bahwa identitas bukan sebuah barang jadi, melainkan memuat proses yang merangkum aneka peristiwa. Tidak jarang di dalam proses itu, ada hal-hal yang harus dilepas, meskipun tentu ada juga yang tinggal tetap. Begitu misalnya, Gereja Katolik mengenali identitas dirinya, lewat refleksi terus menerus atas sejarah perkembangan diri dan ajarannya dari masa ke masa, berhadapan dengan tantangan zamannya; juga di sini ia kadang harus melepas segi-segi tertentu yang menandai dirinya pada masa lalu, sambil tetap menjaga, membarui dan memurnikan unsur-unsur substansial dari dirinya (*ecclesia semper reformanda et purificanda*).

Nah, hal yang sama berlaku juga untuk identitas dan karya imam diosesan, yang kini mau diuraikan lewat refleksi atas sejarahnya.[3] Maka imam diosesan yang tak mengenali sejarahnya,

[2] Demikian judul buku yang memuat kumpulan karangan menyangkut imam diosesan: Surianto, AH. (ed.), *Imam Diosesan: Akar Tunggang Gereja Katolik Indonesia*, Jakarta: Obor, 2008.

[3] Psikolog B. Setiadi menyebutkan perlu adanya dua hal penting dalam menentukan identitas imam diosesan (namun sebenarnya: identitas siapa pun juga,-Pen.), yakni: (1) konsep-diri (*self concept*), *"pengetahuan seseorang (baca: imam diosesan) tentang siapa dirinya"*, dan (2) harga-diri (*self esteem*), *"evaluasi seseorang (baca: imam diosesan) tentang seberapa berharga dirinya–yaitu, sampai sejauh mana ia melihat dirinya sebagai seorang imam yang baik, kompeten dan terhormat."* (Lih. "Pembinaan imam Diosesan: Sudut pandang Psikologi", dalam: Surianto, AH, *Imam*

ia tak akan mengetahui siapa dirinya yang pada gilirannya akan membuat orientasi karyanya sebagai imam diosesan akan menjadi kabur dan ngawur. Tegasnya, siapa yang tidak mengenal atau menerima masa lalunya, ia tidak akan mempunyai masa depan.

Kedua, sampai sekarang ini, sepengetahuan saya, belum ada satu buku cetak pun tentang sejarah imam diosesan Indonesia yang ditulis secara cukup komprehensif. Buku ini berharap bisa menjadi buku informasi yang pertama tentang imam diosesan Indonesia, sembari memancing minat para rekan lain untuk menulis buku tentang imam diosesan yang lebih spesifik, misalnya imam diosesan dari keuskupan masing-masing.

2. Dua Pembatasan

Ada dua pembatasan yang perlu disadari oleh pembaca, sudah pada bagian awal buku ini.

Pertama, meskipun memiliki elemen sejarah, tulisan ini tidak berpretensi menjadi suatu karya ilmiah yang secara faktual bersifat logis, sistematis, metodis dan koheren dari sudut ilmu sejarah. Kendati memiliki sumber-sumber literatur yang menjadi pertanggungjawaban isinya, tulisan ini lebih merupakan riset pribadi penulis yang bukan seorang sejarahwan ini, disusun dari aneka tulisan (brosur, warta paroki, laporan yubileum, majalah paroki, dsb.) dan tentu saja dari berbagai wawancara penulis dengan mereka yang menjadi saksi dari peristiwa-peristiwa yang relevan dengan temanya. Tugas penulis adalah mencatat, menghubung-hubungkan, dan menguraikan semua itu dalam bingkai kesatuan yang bersifat deskriptif, tanpa berpretensi ingin menyajikan kebenaran sejarah yang sesungguhnya dari masing-masing perkaranya. Maka berpulang kepada para sejarahwan

Diosesan, hlm. 108). Akan tetapi, baik (1) dan (2) bukanlah sesuatu yang datang dari langit, melainkan memerlukan, bahkan mengandalkan pengetahuan sejarah tentang imam diosesan dan refleksi atasnya.

profesional kelak untuk mengecek sejauh mana kebenaran dari semua ini bisa diteguhkan atau dibantah secara historis.

Namun, dengan dikatakan bahwa buku ini disusun kebanyakan berdasarkan aneka tulisan lepas tadi (brosur, warta paroki, brosur yubileum, dll) ditunjukkan juga pembatasan *kedua*, yakni: buku *Mission Breakthrough* ini kurang mendasarkan catatannya atas literatur primer yang terfokus dan langsung tentang imam diosesan entah dalam tingkat lokal-keuskupan atau nasional; buku khusus tentang imam diosesan semacam itu sayangnya belum pernah saya temukan. Yang banyak dan mudah ditemukan, khususnya pada toko buku Katolik dan perpustakaan, adalah buku-buku tentang Sejarah Gereja Indonesia umum, sejarah Keuskupan, sejarah aneka tarekat di Indonesia dan tokoh-rokoh mereka. Akibatnya, dalam upayanya mendapatkan gambar yang lebih utuh tentang imam praja di Indonesia, saya tidak bisa lain, harus mengais, mengorek-ngorek, menyibak, merekonstruksi pengandaian, catatan kaki atau apa yang hanya disinggung dalam banyak buku primer itu. Dengan kata lain, pencarian informasi historis tentang tema imam diosesan di sini bersifat tidak-langsung. Yang ingin diungkapkan adalah *the story behind the stories*.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan itu jugalah, anak judul buku ini berbunyi "narasi kecil" (tentang imam diosesan), yang perlu disibak-temukan di balik "narasi besar" tentang sejarah Gereja dan aneka tarekat mondial dan besar yang terlibat di dalamnya.[4] Sebuah "narasi" bersifat lebih bebas berhadapan

[4] Istilah "narasi kecil" di sini dipakai untuk bentuk cerita yang disusun lewat sebuah distansi kritis dan sikap curiga tertentu terhadap apa yang oleh filsuf Prancis, Jean-François Lyotard (1924-1998) disebut sebagai "narasi-narasi besar" (*grand narratives*). Adapun "narasi besar" dalam konteks penulisan sejarah menunjuk pada cerita-cerita yang disusun oleh pemenang *trend*, dan diklaim oleh pemenang itu sebagai kebenaran-kebenaran objektif, dengan mengabaikan unsur-unsur sampingan yang tak sejalan dengan *trend* itu. "Narasi besar" perlu dicurigai dan dinilai bukan dari apa yang ia ceritakan, namun apa yang ia diamkan atau sembunyikan.

dengan aneka kebutuhan ilmiah yang diharuskan oleh ilmu sejarah. Selain itu, sebagian besar imam yang disebut dalam buku ini masih aktif sekarang, sehingga belum bisa dinilai karyanya dan dimasukkan dalam sejarah.

Pembagian Isi Buku

Buku ini dibagi menjadi tujuh bab.

Sesudah Bab I ini, Bab II akan memberikan uraian singkat tentang siapa itu imam diosesan dan aneka alias untuknya.

Bab III akan menyampaikan perkembangan historis keberadaan imam diosesan, mulai dari masa Gereja Awal hingga sekarang.

Bab IV memuat pokok yang sama, hanya saja fokusnya ada pada perkembangan imam diosesan di Nusantara, mulai dari Abad XVI hingga Abad XXI ini.

Bab V diberi judul *"Sketsa Beberapa Profil"*. Isinya memuat beberapa profil imam diosesan Indonesia dan karya kerasulannya yang telah mendapatkan pengakuan baik nasional maupun internasional.

Bab VI memberikan beberapa catatan tentang tantangan imam diosesan di Indonesia sekarang ini, baik menyangkut kuantitas maupun kualitasnya.

Akhirnya, Bab VII akan menutup buku ini dengan semacam rangkuman dan refleksi atas apa yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya.

Dari semuanya tampak bahwa imam diosesan adalah imam yang menghayati imamatnya secara *concrete, joyful, commited and professional*, sesuai penugasan Uskup diosesan atas dirinya.

BAB II

SIAPA ITU IMAM DIOSESAN?

Imam diosesan adalah seorang pria yang dengan tahbisannya mengikatkan diri atau diinkardinasikan pada suatu dioses (*dioikesis:* wilayah administrasi, bhs. Yunani) atau Keuskupan tertentu. Karena itu, imam diosesan berkarya khusus untuk keuskupannya masing-masing, meskipun tidak tertutup kemungkinan diutus berkarya ke Keuskupan lain. Uskup diosesan adalah pemimpin imam diosesan. Begitu misalnya, imam diosesan Keuskupan Agung Makassar menyerahkan diri seutuhnya dan seumur hidup untuk mengabdi Tuhan lewat karya pelayanan pada Keuskupan Agung Makassar seturut penugasan yang diberikan kepadanya oleh Uskup diosesan Makassar, pemimpinnya. Bersama dengan Uskupnya, imam diosesan Keuskupan Agung Makassar membangun umat dan masyarakat di wilayah Keuskupan Agung Makassar itu. Hal yang serupa berlaku juga bagi imam diosesan di Keuskupan-keuskupan lain, misalnya Keuskupan Palangkaraya, Keuskupan Pangkalpinang, Keuskupan Sorong.

Dalam hal ini, imam diosesan berbeda dari imam tarekat atau biarawan, yakni imam yang bergabung dalam suatu lembaga hidup bakti (ordo/kongregasi) dan hidup taat kepada pembesar mereka masing-masing, seturut karisma dan ketentuan dari pendiri ordo/kongregasi mereka. Kehadiran dan karya suatu ordo/kongregasi di suatu Keuskupan diatur dan ditentukan lewat semacam kontrak, hal yang tidak terjadi pada imam diosesan sebab mereka adalah milik Keuskupan sendiri.

Nama lain untuk imam diosesan adalah imam praja. Maka itu salah satu tanda pengenal lahiriah bagi seorang imam diosesan, terutama di pulau Jawa, adalah tambahan tanda "Pr" di belakang namanya. "Pr" merupakan singkatan dari *"praja"* (baca: *projo*), kata Jawa kuno (turunan bahasa Sansekerta) yang artinya tidak persis dipahami bahkan oleh orang Jawa sekalipun, apalagi oleh orang non-Jawa. Pada umumnya *projo* kira-kira berarti "negeri", daerah kekuasaan seorang raja, termasuk "warga, bawahan dan pengikutnya"[5], jadi sebuah kata yang jelas berlatar belakang dunia pemerintahan menurut paham kekuasaan feodal Jawa.

Namun belakangan ini, khususnya sejak Pertemuan Imam Diosesan Regio Jawa di Jakarta 3-7 September 2012, para imam diosesan mulai membiasakan (kembali) menulis inisial RD di depan nama pribadinya. Aslinya, RD memang sebenarnya singkatan *Reverendus Dominus* (= Bapak atau Tuan yang terhormat, bhs. Latin), sebutan khas, lazim dan resmi untuk imam diosesan di dalam Gereja Katolik dari dahulu sampai sekarang.[6] Waktu Kardinal Bergoglio, Uskup Agung Buenos Aries (Argentina) terpilih menjadi Paus Fransiskus, pengumuman resminya berbunyi: *"Habemus Papam: Reverendissimum Dominum, Georgium Marium Cardinalem Bergoglio."* (Kita punya Paus baru: Tuan/Bapak yang terhormat, Kardinal Georg Maria Bergoglio"). Dengan tahbisan Uskup diosesan sebelumnya untuk Keuskupan Agung Buenos Aires, Kardinal Bergoglio yang semula imam Serikat Yesus, memang menjadi "milik diosesan" dengan segala konsekwensi kanoniknya, meskipun ia tidak keluar atau dikeluarkan dari ordo asalnya itu. Begitu misalnya, kewajiban menjalankan kaul-kaul religius (kaul ketaatan pada pembesar SJ dan kemiskinan dalam arti: semua perolehan wajib diserahkan kepada ordo, alias tak boleh dimiliki secara pribadi), tidak diberlakukan padanya atau dilepaskan darinya. Hanya kewajiban selibat yang timbul dari kaul kemurnian, tinggal tetap lantaran ketentuan ini berlaku untuk semua klerus Katolik. Maka pada beberapa Keuskupan, seorang Uskup diosesan yang berasal

[5] Menurut P. Zoetmoelder, SJ (dlm: *Old Javanese-English Dictionary II*, Gravenhage: Nijhoff, 1982) kata "praja" memiliki dua gugus makna, yakni (1) Sansekerta: *offspring, family, posteriority, creature, mankind, people, subjects of prince*, dan (2) Jawa Kuno: *all subjects of a king, people of a country, country, realm, the world of man, creatures.* Berbeda dari feodalisme Barat yang lebih menekankan balas jasa *fair* atas pinjaman tanah (= *feodum*, Latin), feodalisme Jawa lebih didasarkan atas kekuasaan menurut trah dan kepercayaan para pengikut sang tuan dengan pola *kawula-gusti* (Tuan-Hamba), seperti tampak misalnya dalam pemakaian bahasa bertingkat-tingkat yang rumit dan kepercayaan akan kedaulatan raja/tuan berkat daya gaib-kosmik. Di Indonesia, feodalisme, khususnya feodalisme Jawa, menampakkan wajahnya sebagai paternalisme, suatu sikap mental yang menganggungkan ayah/Bapak (= *Pater*, bhs. Latin) dan keinginannya di atas segala-galanya. Tentang feodalisme, khususnya feodalisme Jawa, lih: B. Anderson, *The Idea of Power in Javanese Culture*, 1972, dan A. Heuken SJ, dkk., *Ensiklopedi Populer tentang Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: CLC, 1973, hlm.15-17.

[6] Di dalam kumpulan surat-surat hasil korespondensi berbagai pihak gerejawi dari masa Prefektorat dan Vikariat Batavia (khususnya periode 1925-1953, dalam bahasa Belanda dan *melajoe*) yang tersimpan di gedung Arsip KAJ (kode: AJAK 702 D.2.3a dan AJAK 733 D.8), ada hal menarik mengenai sebutan atau inisial untuk imam diosesan Indonesia. (1) Nyaris semua inisial untuk imam diosesan ditulis RD (= *Reverendus Dominus* alias "Tuan/Bapak yang terhormat", dibedakan dari RP= *Reverendus Pater*, "Ayah yang terhormat") atau varian-variannya, misalnya inisial *"Dn"*, bahkan kata melayu *"Toean"*, yang semuanya selalu ditempatkan di depan nama pribadi, mis. Dn. Soerjomoerdjito. (2) Beberapa hanya diberi keterangan *"Saec"* (= *saecularis*, sekuler) yang ditulis di belakang nama, mis. Richardus Handjaja, *Saec.* (3) Beberapa hanya memakai keterangan "R" (= Romo, *Bapak*, bhs. Jawa) di depan namanya, sedangkan imam tarekat memakai "P" (= *Pater*) dan tambahan inisial tarekat yang ditulis di belakang nama pribadi. Di luar sumber itu, R. Danuwinata SJ, mantan provinsial SJ, di dalam salah satu wawancaranya dengan penulis (Oktober 2013) pernah bercerita, bahwa di dalam salah satu pertemuan para cendekiawan Katolik, alm. Rm. A sandiwan Brata, imam diosesan KAJ, pernah memperkenalkan diri dengan sebutan "imam jagadan", terjemahan dari kata Belanda *wererdlheer* (rohaniwan sekuler). Maka sebenarnya secara historis, tidak jelas mengapa dan sejak kapan kata Jawa kuno "Projo" dipakai oleh imam diosesan baik di Jawa maupun di Keuskupan-keuskupan lain di Indonesia, apalagi jika itu ditulis dengan "Pr" (Praja) di belakang nama pribadi si imam, seolah-olah mau meniru-niru cara imam tarekat yang memang memulis nama tarekatnya setelah nama pribadi.

dari suatu tarekat biasa menghilangkan inisial tarekat asal pada namanya, dan lalu disapa secara resmi sebagai *Reverendus Dominus*, tidak lagi *Reverendus Pater* (= Ayah yang terhormat, bhs. Latin), sebutan untuk imam tarekat. Hal ini terjadi, misalnya, pada Mgr. Schönbrunn (asal: OP) dari Keuskupan Agung Wina dan Mgr. Carlo Martini (asal: SJ) dari Keuskupan Milano; mereka tidak lagi memakai inisial tarekat mereka setelah tahbisan uskup diosesannya masing-masing. Berbeda dari kebiasaan lazim ini, di Indonesia Uskup-uskup yang berasal dari tarekat masih memakai inisial tarekat pada namanya—hal yang menunjukkan masih kuatnya pengaruh atau bias Gereja zaman misi kolonial atas Indonesia selama berabad-abad.

Adapun kata Latin *dominus* adalah sapaan sopan-santun yang umum dahulu untuk seseorang yang dihormati (mis. kepala rumah tangga, tuan rumah, pegawai pemerintah, guru, tamu asing, juga majikan), sebagaimana bahasa Yunani *kóine* zaman Yesus (istilah: *kyrios*) dan teks-teks Latin Gerejawi kemudian menggunakannya juga.[7] Dalam bahasa-bahasa modern sekarang, *dominus* lebih tepat dipahami sebagai "Bapak" (Indonesia), *Herr* (Jerman), *Sir* (American English) atau *Romo* (bhs. Jawa). Maka pemahaman tunggal dan sempit *dominus* melulu sebagai bos, majikan atau tuan besar feodal, apalagi "Tuhan", jelas berasal dari ketidaktahuan akan susastra Yunani dan Romawi. Secara historis, sebagaimana nanti masih akan dijelaskan, imam diosesan disapa dengan *dominus*, sebab mereka adalah imam-imam yang dekat dan tinggal di tengah-tengah umat dan masyarakat biasa

[7] "Dalam Perjanjian Baru yang berbahasa Yunani kata *kyrios* (= bapak, tuan, bahkan Tuhan), seperti halnya kata Latin *dominus*, sering merupakan sapaan sopan-santun murni (*reine Höflichkeitsformel*)," demikian ekseget P. van Imschoot, "*Herr*", dalam: H. Haag, (Hg.), *Bibellexikon*, Zürich: Benziger, 1968, hlm. 716. Hal ini sejalan dengan apa yang ditetapkan juga oleh K. Prent CM dkk. (*Kamus Latin-Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, 1969, hlm. 264), bahwa *dominus* mempunyai beberapa arti, yakni (a) tuan rumah: kepala keluarga (bapak), (b) anak laki-laki dalam suatu keluarga, (c) suami, (d) majikan, (e) penguasa, bahkan (f) Tuhan: Allah dan Kristus.

baik di kampung maupun kota dengan tatakrama yang lazim sebagaimana adanya. Maka imam diosesan disebut juga imam sekuler, "imam duniawi". Ini berbeda dari para biarawan Abad Pertengahan yang hidup terpisah dari masyarakat di dalam biara bertembok tinggi, menurut struktur paternalisme pada zamannya.

Menurut pandangan saya, di dalam konteks Gereja Katolik Indonesia, inisial RD boleh dipakai dan diterjemahkan secara pas, kontekstual dan inkulturatif sebagai singkatan "Romo Diosesan", atau paling baik "Rohaniwan Diosesan" agar tak terkesan jawanisasi. Keduanya betul sebab kata *Romo* dalam bahasa Jawa adalah sapaan hormat untuk laki-laki yang mempunyai kewibawaaan spiritual atau rohani (rohaniwan). Kata sifat "diosesan" penting, sebab karakter inilah yang membedakan penghayatan imamat konkret seorang imam diosesan dari imam tarekat lainnya. Jadi, singkatan RD sebagai "Romo/Rohaniwan Diosesan" justru sangat pas dan kena untuk seorang imam diosesan, sebab menyentuh ciri-corak dirinya sebagai imam milik Keuskupan atau dioses tertentu!

Mengapa RD sebaiknya dipakai? Alasannya: (1) Melampaui sifat resminya melulu, inisial RD mempunyai hubungan historis dengan para pemula dan perintis pertama Gereja Katolik di bumi Nusantara mulai dari RD Simon Vaz (martir di Morotai, 1535) dan kemudian para RD dari Negeri Belanda, sebagaimana memang ditulis demikian pada masa lalunya. (2) RD dirasa lebih cocok dipakai untuk semua imam diosesan, apa pun sukunya. Kalaupun kata "*Romo*" (Bapak) mau dipakai di sini, kata Jawa ini relatif sudah merata dipakai sebagai sapaan **inklusif** untuk *semua* imam, apa pun kelompok atau tarekatnya. (3) Berbeda dari inisial "Pr" (*projo*) yang ditulis di belakang nama si imam dan jelas berlatar belakang dunia pemerintahan feodal dalam paham kekuasaan Jawa, penulisan RD di depan nama pribadi menghapuskan insinuasi "tarekatisasi" (meniru-niru tarekat), selain ketidakjelasan sumber historisnya: Apakah identitas

"Pr" di Indonesia memang penemuan atau definisi dari imam diosesan sendiri atau disematkan oleh pihak lain atau tarekat kepadanya, supaya mirip dengan mereka?

Akhirnya, inisial RD bagaimanapun juga dipakai *hanya* sebagai **sebutan formal** atau **gaya tulisan** saja pada dokumen dan berita resmi (begitulah aslinya!). Sedangkan sebagai **sapaan kolokuial** atau **gaya tuturan** ada banyak sebutan khas untuk imam diosesan di daerah-daerah di Indonesia, seperti juga di banyak bagian dunia lainnya, misalnya *Herr* (Jerman), *Don* (Italia), *Reverend* (Amerika), *"Romo projo"* (Jawa), *"amang pastor"* (Batak Toba), atau bahkan sapaan *"Romo"* saja di Flores jelas-jelas merupakan sebutan eksklusif hanya untuk imam diosesan saja, tak pernah untuk imam tarekat!

Maka mungkin boleh dikatakan, bahwa sebutan "praja" untuk imam diosesan (formal tertulis: *Reverendus Dominus*) itu mirip dengan sebutan "Fransiskan" untuk para anggota Ordo Saudara Dina (formal tertulis: OFM, *Ordo Fratrum Minorum*), sebutan "Yesuit" untuk seorang anggota ordo Serikat Yesus (formal: SJ, *Societas Jesu*), "Salesian" untuk anggota Serikat Don Bosco (formal: Societas Don Bosco) atau "Vincentian" utuk anggota Kongregasi Misi (formal: *Congregatio Missionis*).

BAB III

SPIRITUALITAS DAN SEJARAH IMAM DIOSESAN

Bab ini memuat dua bagian, yakni, *pertama*, paham spiritualitas dan kekhasan spiritualitas imam diosesan; *kedua*, sejarah singkat tentang imam diosesan baik dari sudut alkitabiah maupun di dalam sejarah Gereja.

1. Spiritualitas: Khas "Diosesan"

Apa itu spiritualitas? Spiritualitas pada hakikatnya adalah kenyataan bahwa orang beriman memiliki hubungan rohani (*spiritus* = "roh", bhs. Latin) yang intim dan pribadi dengan Tuhan Mahakasih, seperti terungkap pada aneka perwujudannya dalam sikap dan perbuatan. Secara mendasar, basis semua spiritualitas adalah ikhtiar menghayati kehendak Tuhan: *"Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu... Dan Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri."* (Mat. 22:37-39). Dan adalah Roh Kudus yang menggerakkan mereka menjalankan *"semua yang telah Kukatakan kepadamu."* (Yoh. 14:27).

Semua orang Kristen, baik awam maupun kaum klerus atau para pengemban (dari kata Yunani *kléros* = "beban") tanggung jawab pelayanan rohani, misalnya imam dan Uskup, wajib berikhtiar menghayati dan memberi bentuk konkret dari perintah yang satu dan sama ini lewat caranya masing-masing menurut pengalaman rohani mereka. Spiritualitas

yang berinspirasi secara dasariah pada alkitab ini bisa disebut ***spiritualitas alkitabiah***. Semua spiritualitas "lain" lahir dan bersumber dari tekad yang satu dan sama ini. Begitu misalnya, spiritualitas Fransiskan adalah pola penghayatan hidup rohani menurut tekad-penghayatan yang dijalani oleh St. Fransiskus Asisi untuk para pengikutnya. Hal yang sama berlaku dengan Spiritualitas Dominikan (dari St. Dominikus) atau Spiritualitas Ignatian (menurut St. Ignatius).

Nah, spiritualitas imam diosesan adalah pola penghayatan hidup imamat yang bersumber dari, dan berdasarkan pada spiritualitas alkitabiah ini juga di dalam konteks Keuskupan atau diosesnya. Adapun "dioses" (keuskupan) bagi seorang imam diosesan mempunyai dua arti. *Pertama*, sebagai ***wilayah gerejawi***: Dengan bentuk institusional dan daya hidupnya, keprihatinan dan pengharapan, problematik dan tanggapannya, Keuskupan merupakan ruang konkret, tempat hidup imamat seorang imam diosesan dihayati, digeluti dan diaktualisasikan berdasarkan semangat alkitabiah itu. *Kedua*, sebagai ***peristiwa iman***: Keuskupan merupakan kesempatan untuk mengalami kehadiran Tuhan lewat pengalaman hidup dan karya mereka hari demi hari. Dengan begitu, seorang imam diosesan adalah peziarah spiritual yang rindu mencari dan mengalami Tuhan lagi dan lagi dalam hidup dan karyanya. Maka ada dua sumber inspirasi penghayatan imam diosesan: **Alkitab** dan hidup **Gereja setempat yang konkret, yakni Keuskupannya.**

Pada pihak lain, di dalam perkembangan sejarah Gereja selanjutnya ada juga tokoh-tokoh yang menghayati pesan Alkitab ini dengan pola tertentu yang personal dan khas hingga lalu diikuti oleh para rekannya. Mereka lantas membentuk tarekat tersendiri, baik sebagai ordo maupun kongregasi, dan berikhtiar menghayati pesan Alkitab itu seturut cara dan ketentuan pimpinan atau pendiri tarekat mereka yang diteguhkan oleh pengakuan Gereja. Dari sini lahirlah apa yang biasa disebut ***spiritualitas kaum religius*** atau ***spiritualitas pendiri tarekat***. Para anggota tarekat (kaum religius) ini mempunyai cara penghayatan spiritualitas dengan *mengikuti* semangat pendiri tarekat itu sebagaimana tertuang dalam berbagai aturan, konstitusi dan pedomannya. Akan tetapi, imam diosesan tidaklah *pengikut* spiritualitas gaya tokoh tertentu, melainkan sebaliknya: Alih-alih menjadi pengikut, banyak imam diosesan justru menjadi *pendiri* tarekat, yang lalu *diikuti* oleh para anggota tarekat itu.[8] Dari sudut pandang faktual-historis ini bukanlah hal berlebihan, jika dikatakan bahwa spiritualitas imam diosesan adalah **spiritualitas pendiri**, bukan pengikut. Artinya, apa yang dihayati dan diyakini olehnya sebagai dorongan Roh (*spiritus*, bhs. Latin) ternyata menjadi inspirasi bagi banyak orang lain dan cara bertindak mereka juga. Kalaupun ada imam diosesan yang mengikuti spiritualitas tarekat tertentu, ia hanya memakainya sebagai salah satu *sarana* sejauh membantu penghayatan hidup imamatnya.

Bagaimanakah hubungan antara spiritualitas imam diosesan yang berinspirasi pada Alkitab dan hidup umat Gereja setempat

[8] Para imam diosesan yang di dalam sejarah Gereja menjadi pendiri tarekat religius, belum termasuk para pendiri kongregasi suster atau biarawati, adalah, misalnya: Vincentius a Paulo (pendiri CM), Alfonsus de Ligori (pendiri CSsR), Arnoldus Jansen (pendiri SVD), Eugenius de Mazenod (pendiri OMI) Mgr. Guido Conforti (pendiri SX), Paulus dari Salib (pendiri CP), Yohanes don Bosco (pendiri SDB), Kardinal Constantini (pendiri CDD), P.Theophile Verbist (pendiri CICM) dan Jules Chevalier (pendiri MSC). Menarik bahwa, di dalam khotbahnya pada misa penutup pertemuan imam-imam UNIO Regio Jawa di Ketedral Purwokerto 7 Agustus 2009, Mgr. Sunarko SJ, Uskup Purwokerto, menyatakan bahwa Ignatius dari Loyola pun semula adalah seorang imam keuskupan, hal yang secara historis dan kanonik agaknya bisa dibuktikan oleh fakta, bahwa Ignatius sudah ditahbiskan menjadi imam bersama Diego Lainéz, di Venesia 24 Juni 1537, tiga tahun sebelum ordo SJ diizinkan berdiri oleh P. Paulus III lewat bula regimini militantis ecclesiae, 27 September 1540. Izin ini diberikan secara bersyarat, yakni bahwa jumlah anggota ordo baru yang tidak mempunyai jubah khusus, kecuali jubah imam diosesan ini, tidak boleh melampaui 60 anggota. 1541 Ignatius ditunjuk menjadi jenderal SJ yang pertama. Lih. Guillermou, Alain, *Ignatius von Loyola*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1993, khususnya hlm. 109-115.

(dioses) itu, dengan spiritualitas tarekat? Bagi imam diosesan jelas, primat spiritualitas ada pada Alkitab itu sendiri; semua yang lain adalah "catatan kaki" pada Alkitab itu. Maka terhadap cara penghayatan spiritualitas para pendiri ordo ini, imam diosesan mempunyai sikap lepas-bebas, artinya: imam diosesan memanfaatkannya sebagai bantuan bagi penghayatan hidup imamatnya, sambil tetap terbuka terhadap bentuk-bentuk spiritualitas yang lain. Sebab bukankah mereka semua berikhtiar menjalankan perintah utama dari Tuhan yang satu dan sama itu?

Bagi seorang imam diosesan tidak terlalu relevan apakah suatu pola penghayatan hidup rohani yang tertentu, didasarkan pada permenungan seorang Fransiskus, Dominicus, Ignatius Loyola, Josemariá Escriva atau orang kudus manapun juga; semuanya diukur dan ditimbang lewat pembedaan Roh dan dinilai dengan kriterium, apakah spiritualitas tokoh-tokoh itu semakin membuat penghayatan hidup imamatnya berkobar-kobar untuk Tuhan dan sesama atau tidak. Jika "ya", ia akan memakainya; jika "tidak" ia akan melepaskannya. Tidak ada ikatan spiritualitas tokoh tertentu manapun. Baginya berlaku prinsip alkitabiah: *"Ujilah segala sesuatu dan peganglah yang baik."* (1 Tesalonika 5,21).

Begitu misalnya, seorang imam diosesan bisa saja menjadi penghayat spiritualitas ordo Fransiskan (**RD Yohanes Maria Vianney**, orang kudus dari Ars, misalnya, adalah anggota ordo ketiga Fransiskan semasa hidupnya), tanpa menjadi anggota religius ordo ini. Begitu juga, **RD Yohanes Avila** berteman dengan Ignatius Loyola, dan berbagi pengalaman rohani yang serupa, tanpa imam diosesan yang dianugerahi gelar *Doctor Ecclesiae* (Doktor Gereja) ini, menjadi seorang Yesuit, kendati Ignatius ingin sekali menggabungkannya dengan serikat yang baru didirikannya (1540) yang dalam perkembangan awalnya di Spanyol didukung oleh Yohanes Avila sendiri dengan memberikan pengajaran bagi para novis dan imam-imam Yesuit muda.

Dari cara menghayati hidup rohani seperti ini kiranya sudah tampak bahwa spiritualitas imam diosesan adalah spiritualitas Alkitabiah yang tidak memiliki sekat alias terbuka. "Alkitabiah", sebab imam diosesan menjadikan Kitab Suci sebagai norma primer yang menilai semua norma (*norma normans*) dari aneka gaya spiritualitas lain menurut tokoh tertentu. Disebut "terbuka", justru lantaran baginya tidak ada pembatasan cara penghayatan hidup rohani menurut pola tunggal yang bisa mengklaim diri paling *tokcer* untuk mengabdi Tuhan dan sesama. Roh Tuhan diyakini berhembus ke mana Dia mau. Mengikuti dorongan Roh itu serta hidup dengan gembira di dalam-Nya (patokan subjektif) dan dalam kesepahaman dengan Gereja (patokan objektif) adalah spiritualitas sejati yang memampukan imam diosesan menanggapi tanda zamannya. Dari sini tidak mengherankan, bahwa di dalam sejarah Gereja banyak imam diosesan nyatanya menjadi inspirator dan pendiri dari aneka tarekat dan kongregasi imam, bruder, dan suster untuk menghadapi tantangan zaman.

Keterbukaan, **inklusivitas**, **radikalitas** (mengakar, *radix*) dan **keleluasaan spiritual** seluas ini yang muncul dari ketekadan mencari kehendak Tuhan melampaui segala pengkotakan rohani, memungkinkan seorang imam diosesan sanggup hidup dan bekerja sama dengan tarekat mana pun tanpa mengalami friksi "spiritualitas" dengan mereka. Hal ini agaknya sulit dibayangkan bisa terjadi dalam hidup bersama antaranggota ordo/tarekat yang berlainan, apalagi jika di antara mereka ada rivalitas dan konflik kolektif di masa lalu yang kini muncul sebagai pengalaman bersama—terkadang jadi berlebihan sebagai: imajinasi atau apriorisme kolektif melulu—dan menjadi beban sejarah para anggotanya hingga saat kini, puluhan bahkan ratusan tahun setelah perkaranya sendiri sebenarnya sudah lama basi. Peristiwa-peristiwa itu menjadi luka batin, ibarat kerikil-kerikil tajam yang mengganggu perjalanan untuk membina relasi baik satu sama lain.

Secara konkret, keterbukaan, inklusivitas, radikalitas dan keleluasaan spiritual itu menyangkut penghayatan seorang imam diosesan atas apa yang lazim disebut Tiga Nasihat Injil, yakni kemiskinan, ketaatan pada pimpinan, dan kemurnian hidup selibat. Kalau pada imam biarawan ketiga nasihat injil itu diterima sebagai kaul, para imam sekuler membuat janji untuk hidup menghayati ketiga Nasihat Injil itu.[9] Bagi imam sekuler atau diosesan, sejauh menyangkut keharusan praktis dan inti spiritualnya, upaya membuat pembedaan substansial antara "kaul" dan "janji" bersifat retorik, artifisial, bahkan mubazir.

Begitu misalnya, karena kekayaan pada dirinya sendiri tidak buruk dan boleh dimiliki oleh siapa pun (juga kaum Tarekat *boleh* memiliki kekayaan material atau finansial untuk menunjang hidup ordo dan anggotanya), seorang imam diosesan boleh saja memiliki kekayaan juga. Hanya: Berbeda dari imam tarekat yang harta kekayaannya dimiliki dan dikelola secara bersama, seorang imam diosesan boleh mengelola kekayaannya secara pribadi, agar bisa dengan leluasa juga dipakai olehnya untuk berbagi kepada sesama, sambil ia sendiri tetap hidup sederhana dan ugahari. Dengan begitu, nasihat ***kemiskinan*** bagi seorang imam sekuler berarti panggilan pada pengelolaan pribadi dan penuh tanggung

[9] Perbedaan antara "kaul" dan "janji" umumnya lebih dikaitkan dengan **penyerahan kehendak** kepada pihak lain. Para imam tarekat menyerahkan kehendaknya (terutama dalam ketaatan dan kepemilikan,—sebab kewajiban selibat mengikat semua imam tanpa kecuali) kepada ordo/kongregasinya melalui Pimpinan mereka. Implikasinya, mereka mempunyai kewajiban berat untuk taat kepada keputusan ordonya itu lewat pembesarnya. Adapun dalam "janji" tidak dimuat penyerahan kehendak kepada pihak lain itu, melainkan pelaksanaannya sepenuhnya ditentukan oleh ketekadan dan kekuatan pribadi si imam untuk menjalankan janjinya itu. Meskipun demikian, perbedaan ini tak boleh dibesar-besarkan. Sebab dilihat dari konsekwensi dan tanggung jawab moral yang muncul dari keduanya, yakni pengucapan kaul dan janji, baik imam tarekat yang berkaul maupun imam sekuler yang berjanji wajib memberi kesaksian kelihatan mengenai ketiga nasihat injili itu.

jawab sosial atas harta miliknya demi kerasulannya, melampaui kepentingannya sendiri. Dalam menggunakan harta miliknya yang tak seberapa dengan sikap berbagi itu, ia ingin mengikuti semangat janda miskin yang memberi dari kekurangan (Mrk. 12:41-44; Luk. 21:1-4). Dengan tidak mempertahankan barang material sebagai milik yang harus dikuasai, melainkan dibagikan, seorang imam diosesan malahan mencapai hidup spiritual yang matang.

Begitu juga, menyangkut ***ketaatan***, seorang imam diosesan tidak mendewakan keinginan pribadinya di atas segalanya, melainkan mencari dan menaati kehendak Tuhan lewat penugasan dari Uskupnya. Sebab hanya dengan mengikatkan diri pada kehendak Tuhan Yang Mutlak, ia akan sanggup bersikap lepas bebas terhadap segala sesuatu yang hanya relatif sifatnya, termasuk keinginan subjektifnya. Akhirnya, seorang imam sekuler menghayati hidup ***selibat***, sebab ia tidak bisa pindah ke lain hati lantaran *"cinta akan Rumah Tuhan telah menghanguskan dia"* (Yoh. 2:17).

2. Imam Diosesan dalam Gereja Katolik

Keberadaan dan peran imam diosesan terkait dengan sejarah imamat pada umumnya. Karena tidak mungkin dan memang bukan tujuannya membahas sejarah imamat secara komprehensif dalam ruang terbatas di sini, maka buku ini menampilkan beberapa pokok penting berkaitan dengan sejarah imam diosesan itu, baik dari sudut Kitab Suci maupun Tradisi Gereja.

Paham Imam Gereja Katolik

Berdasarkan Perjanjian Baru, hanya ada satu imam agung, yakni Yesus Kristus yang setia kepada Allah dan berbelarasa dengan sesama manusia, khususnya pendosa (Ibr. 4:14-10:39). Dia telah menyelesaikan Imamat dan segala kurban Perjanjian Lama dengan mengurbankan diri di kayu salib. Pengurbanan diri Yesus

ini memadai segala zaman, dan menyatakan kurban-kurban lain tidak berarti lagi untuk keselamatan.

Jadi, setelah Yesus mengurbankan diri di kayu salib demi keselamatan umat manusia seluruhnya, maka segala perayaan keagamaan Kristiani *bukan* kurban lagi, dalam arti: kurban tersendiri *di samping* kurban Kristus itu, melainkan merupakan penghadiran kembali (*anamnesis*) dari satu kurban Kristus yang menyelamatkan dan berlaku sekali untuk selamanya itu.[10] Umat Kristiani perdana dahulu memang mengunjungi bait Allah. Namun, mereka tidak memberikan kurban lagi, melainkan hanya berdoa di sana, sementara untuk upacara "pemecahan roti" (kelak Sakramen Ekaristi, "kurban misa") dirayakan di rumah-rumah lantaran memang tidak ada tempat ibadat tersendiri (Kis. 2:46-47).

Menurut pandangan Katolik, berkat Sakramen Pembaptisan dan Penguatan, semua orang beriman mengambil bagian pada imamat Kristus itu, yakni *"supaya mereka mempersembahkan kurban rohani dan mewartakan karya besar Dia yang telah memanggil mereka ke dalam cahaya-Nya yang indah... Kaum beriman menjadi satu tubuh dan anggota-anggota menjalankan tugas yang berbeda-beda. Maka Tuhan telah mengangkat beberapa di antara mereka kepada imamat jabatan."* (PO 2). Imamat semua

[10] Di dalam Prefasi Doa Syukur Agung Paskah V, keyakinan alkitabiah ini diungkapkan demikian: *"Dengan mempersembahkan Tubuh-Nya di kayu salib, Yesus menggenapi kurban-kurban Perjanjian Lama. Dan ketika menyerahkan diri kepada-Mu demi keselamatan kami, ya Bapa, Yesus bertindak serentak sebagai imam, altar dan kurban."* Implikasi dari ajaran ini adalah bahwa paham imam dalam Gereja Katolik amat berbeda dari paham imam dalam agama-agama yang mengenal upacara kurban lainnya. Kalau di dalam agama-agama itu, seorang imam menjadi pengantara antara umat dan Tuhan yang membawa kurban, dalam Gereja Katolik imam adalah **pengantar** yang membawa umat kepada misteri penyelamatan Kristus dengan bertindak atas nama Kristus (*in persona Christi*) yang kini dihadirkan kembali berkat daya Roh Kudus.

kaum beriman disebut imamat umum, sedangkan imamat mereka yang ditahbiskan secara khusus disebut imamat tahbisan.

Di dalam buku ini, kata imamat dimaksudkan untuk imamat tahbisan yang lazim juga dikenal dengan imamat jabatan.[11]

Kitab Suci dan Sejarah Gereja

Kitab Suci Perjanjian Baru tidak pernah menyebut "imam" untuk pria tertentu di dalam Jemaat Kristiani, dengan alasan yang sudah disebut sebelumnya di atas.

Memang pada **Zaman Jemaat Perdana**, sebagai akibat pewartaan ***Para Rasul***, termasuk juga ***Paulus*** dan kawan-kawannya, terbentuklah jemaat-jemaat setempat yang hidup menurut isi pewartaan itu. Demi kepentingan melayani mereka secara kontinyu para Rasul lalu menetapkan peranan kepemimpinan (kt. Yunani: *proistémi*: "ditempatkan di muka", lih. Rm. 12:8; 1Tes. 5:12, 1 Tim. 3:4-5, 12; 5:17) atau ***pengawas/penilik Jemaat*** (*episkopos*, kata Yunani, dari sini kelak muncul kata Inggris *"bishop"* atau Uskup. Lih Kis 20:28; Flp. 1:1; 1Tim. 3:1-2; Tit. 1:7; 1Ptr. 5:2). Namun, peranan ini dihubungkan baik dengan ***diakon*** (*diakonos*, "pelayan") dan ***penatua*** (*presbyteros*) tanpa banyak perbedaan dan pembagian wewenang yang jelas dan tegas (Bdk. Kis. 20:17 dan 20:28; Tit. 1:5-7). Menurut Surat Timotius, ada banyak diakon, namun hanya ada seorang penilik saja (1Tim. 3:1-2 dan 3:8). Meski tidak memiliki kepenuhan kekuasaan, penilik

[11] Perlu diakui, istilah "imamat jabatan" dewasa ini terasa kurang tepat, sebab nyatanya banyak awam yang juga terlibat dalam kehidupan jemaat dengan "jabatan" tertentu dengan tugas-tugasnya yang tertentu juga (misalnya, anggota Dewan Paroki). Kiranya lebih tepat dan lebih baik, jika istilah "imamat jabatan" diganti saja dengan istilah "imamat tahbisan", yang berperan memberi keabsahan resmi tentang Kristus ke dalam dan ke luar Gereja. Namun baik "imamat umum" maupun "imamat tahbisan" mempunyai tugas pelayanan bagi pembangunan Jemaat Tuhan. Seluruh informasi pada bagian ini diambil dari: Rahner, K. (Hg), Jilid VI (1973), hlm. 75-80, dan A.Heuken, Jilid III (2004), hlm. 76-88.

memiliki karunia memerintah (1Kor. 12:28), sehingga sebagai "penjaga" ia harus menggembalakan jemaat dalam kesatuan sembari tetap menjalankan panggilannya sebagai pewarta Kabar Baik (1Tim. 3:1-5, 12; 5:17; 1Tit. 1:7 dan 1Ptr. 5:2).

Adapun seorang *presbyteros* (dari *presbys* = "yang lebih tua dari beberapa orang", bhs. Yunani dari sini kelak muncul kata inggris *priest* atau kata jerman *Priester*) menunjukkan seorang penatua entah Yahudi (Luk. 15:25) atau Kristen (Kis. 14:23; Yak. 5:14) dan merupakan kepala jemaah yang mirip peranannya dengan penilik, tapi bukan dengan imam dalam arti agama-agama ritual.

Di dalam perkembangan Tradisi Gereja selanjutnya, khususnya pada zaman **Abad Pertengahan** (Abad VII-XV), saat ajaran Kristiani merupakan satu-satunya cara pandang yang dominan kala itu, ada banyak faktor yang di satu pihak memperkaya paham imamat tahbisan, namun di lain pihak membuat suram gambaran imamat juga. Pada masa ini tekanan dari imamat tahbisan diletakkan pada fungsinya sebagai pembawa persembahan Ekaristi berkat tahbisan. Peran diakon yang pada masa Gereja Perdana cukup penting kini memudar, menjadi "tahap" persiapan imamat saja. Ada pergeseran tekanan dari imam sebagai penatua jemaat *(presbyteros)* menjadi imam sebagai pemimpin kultis (*sacerdos*).

Uskup memang memiliki kuasa memerintah, namun karakter sakramental tahbisan episkopatnya disangkal, dengan akibat relasi Uskup dengan imam-imamnya praktis bersifat formal-administratif melulu. Munculnya biara-biara dan ditahbiskannya imam-imam dari kalangan mereka, namun—sebaliknya juga—diterimanya cara hidup biarawan ke dalam hidup imamat (terutama selibat) di satu pihak telah menguatkan ciri-corak karismatis dan profetis dari hidup imamat itu sendiri. Namun di lain pihak idealisasi hidup membiara sebagai *vita spiritualis* yang sempurna, membuat "gaya hidup biasa" (terutama hidup perkawinan dan kerja kasar untuk mendapat nafkah) kurang dihargai oleh para imam. Akibatnya, para imam kini seolah membentuk kelas tersendiri yang kendati tidak bertentangan, namun toh saling berhadap-hadapan dengan sesama imam (imam biarawan berhadapan dengan imam biarawan lain dan non-biarawan), namun juga antara imam dan umat biasa! Para imam yang semula hidup di tengah-tengah umat kini menjadi golongan elit tersendiri.

Kecondongan ini makin diperkuat oleh situasi sosial-politik saat itu yang memberikan privelese kepada para imam (baik imam biarawan maupun bukan), misalnya pemberian lahan teritorial, gaji dan pembebasan pajak. Para pastor menjadi semakin mandiri di dalam "kerajaan" (paroki) mereka, sedangkan para biarawan hidup tersendiri dalam biaranya dengan aneka fasilitas yang tak dimiliki mereka di luar tembok biaranya. Ironis memang, bahwa diperlukan biaya amat tinggi untuk membuat seorang biarawan setia kepada kaul kemiskinannya!

Dengan latar belakang inilah mulai ada pembedaan antara ***imam sekuler*** *(sacerdos saecularis)*, sebutan untuk imam diosesan kelak, dan ***imam ordo*** alias ***imam reguler*** *(sacerdos regularis)*. Pada masa itu, para biarawan yang hidup dalam komunitas dan bangunan tersendiri, disebut sebagai kaum ordo atau imam reguler lantaran mengikuti cara hidup dengan keteraturan (*ordo*) atau pedoman hidup (*regula*) masing-masing, termasuk dengan disiplin askese yang keras hingga taraf perversi dengan alat penyiksaan-diri. Adapun imam yang hidup di luar tembok dan bersatu dengan umat dan hidup harian mereka itu, disebut sebagai imam sekuler. Artinya: imam yang hidup di tengah-tengah dunia (*saeculum*, bhs. Latin) yang sama seperti dinamika kehidupan itu sendiri, tidak selalu berada dalam keadaan tertib, suci dan damai. Justru di tengah-tengah kehidupan nyata dan terkadang khaotis inilah, seorang imam sekuler memiliki tantangan amat berat bagi penghayatan hidup

imamatnya. Kalau para imam sekuler disapa dengan "Dominus" (Bapak), maka para imam reguler/biarawan disebut "Pater" (Ayah).

Krisis hidup menggereja pada **Zaman Modern** (Abad XVII-XIX) diawali dengan kritik Martin Luther (1483–1546)terhadap praktek Gereja Katolik, namun juga atas hidup para klerus yang tidak peka terhadap keprihatinan umat. Sebagai anak zamannya, Luther sendiri, seorang imam dari Ordo Agustinian, melihat di dalam imamat sebuah hidup yang sempurna untuk mengabdi Tuhan. Namun, dalam perkembangan pemikirannya yang dibentuk oleh studi atas Kitab Suci dan kritiknya terhadap hidup para imam yang tak senonoh, Luther mengutamakan imamat umum yang dimiliki semua orang beriman berkat baptisan. Meskipun tetap mengakui adanya jabatan rohani yang ditetapkan oleh Kristus demi pelayanan sabda dan sakramen bagi umat, Luther menolak imamat tahbisan sebagai syarat untuk menjalankan tugas pelayanan itu, sebagaimana ditetapkan oleh Hukum Gereja. Selain itu, penolakan Luther atas karakter "kurban" dari Sakramen Ekaristi membuat fungsi ritual imam berdasarkan *potestas eucharisticum* (kuasa mengadakan misa berkat tahbisan) sebenarnya tak berlaku.

Melawan pandangan Luther ini, Gereja Katolik, terutama dalam Konsili Trente tetap membela, bahwa imamat tahbisan itu ditetapkan oleh Kristus sebagai sakramen dari karya penyelamatan-Nya (DS 949, 957, 961, 963), diberikan kepada seseorang lewat upacara tahbisan yang diselenggarakan oleh pimpinan Gereja, tanpa tergantung pada kehendak Negara atau keinginan masyarakat banyak (DS 2301). Kekhasan imamat tahbisan ini dibandingkan dengan imamat umum adalah, bahwa hanya sang imamlah boleh memimpin perayaan Ekaristi sebagai kurban (DS 957, 961, 2300).

Dalam perkembangan zaman berikutnya, ternyatalah bahwa tantangan terhadap paham jati diri imam, khususnya imam diosesan, tidak hanya datang dari Protestantisme, melainkan juga dari banyak faktor lain, seperti perkembangan masyarakat modern yang percaya-diri, proses sekularisasi yang mendobrak struktur kekuasaan lama dengan pandangan agama kristen sebagai basisnya, kegiatan misi di daerah-daerah yang keadaanya sama sekali lain daripada Eropa, dan tentu saja berkembangnya demokrasi.

Mulai **Konsili Vatikan II** (Abad XX dan sekarang) pandangan tradisional tentang imamat yang terlalu menekankan fungsi kultis diseimbangkan dengan a.l. fungsi kepemimpinan dan kesaksian hidup sebagai penghadir Yesus Kristus di dalam Gereja-Nya (bdk. Konstitusi Dogmatis "Lumen Gentium" tentang Gereja, III, 21; Konstitusi "Sacrosanctum Concilium" tentang Liturgi Suci, I, 7). Selain itu, ditegaskan juga bahwa "kepenuhan sakramen tahbisan" ada pada Uskup yang wewenangnya tidak terbatas hanya pada fungsi kepemimpinannya saja (Dekret "Christus Dominus" tentang Tugas Pstoral Uskup dalam Gereja, II, 15; penyempurnaan bagian sebelumnya pada Abad Pertengahan di atas!) Implikasinya, para imam bukan saja bawahannya lewat pemberian yurisdiksi, melainkan terutama rekan kerja sama Uskup, dan imamat mereka adalah partisipasi pada kepenuhan imamat Uskup (*Ibid.*, II 15). Bersama dengan imam-imamnya, Uskup diosesan membentuk kolegialitas presbiterium. Dengan demikian, hubungan Uskup dan imam-imamnya yang pada Abad Pertengahan lebih bersifat fungsional-administratif menjadi vital. Ini berlaku untuk semua imam, lebih-lebih untuk imam diosesan yang memang merupakan imam "milik" Uskup dan berada langsung di bawah komandonya.

3. Penutup

Hakikat, spiritualitas dan eksistensi imam diosesan memiliki sejarah yang panjang dan terbentuk melalui lintasan zaman dengan segala benturannya. Harus diakui juga, bahwa secara historis keberadaan imam diosesan dalam arti imam sekuler mendahului aneka tarekat biarawan yang sekarang ini kita kenal. Bahkan merupakan kebenaran historis juga, bahwa banyak pendiri tarekat adalah imam diosesan. Itu dahulu di Eropa.

Pada bab berikut akan diuraikan sejarah imam diosesan di Indonesia.

BAB IV

480 TAHUN IMAM DIOSESAN DI INDONESIA (1534-2014)

Secara historis, tidak bisa diragukan lagi, bahwa imam diosesan merupakan imam pertama yang melakukan ***gerakan misi*** di tengah-tengah umat pribumi Nusantara dan mendirikan jemaat Katolik pertama di sini (pembaptisan oleh RD Simon Vaz, 1534) pada masa pendudukan Portugis di Nusantara pada Abad XVI. Setelah itu, imam diosesan juga yang mempersiapkan ***pendirian institusi hierarki*** Gereja Katolik di Indonesia yang dimulai dengan pendirian Prefektur Gereja Katolik di Nusantara pada awal Abad XIX. Maka hingga sekarang tahun 2014 ini, kehadiran imam diosesan di Indonesia sudah berlangsung 480 tahun.

1. Masa Portugis: RD Simon Vaz dan Baptisan Pribumi

Dengan kemunculan orang Portugis di Perairan Asia Tenggara pada Abad XVI, bertolak dari Goa (India), tempat kedudukan Wali Kerajaan Portugis yang bertanggung jawab atas daerah Asia, misi agama Katolik mulai disebarluaskan oleh para misionaris asing selama masa kekuasaan perdagangan mereka di Indonesia, utamanya di kepulauan rempah-rempah Maluku. Atas undangan Gonsalves Veloso, seorang pedagang Portugis dan katekis "amatir" di daerah pesisir Utara Pulau Halmahera (Maluku Utara), seorang imam Portugis, **RD Simon Vaz**[12] bertolak dari Ternate

[12] Beberapa sumber, a.l. H. Boelars (hlm. 64) dan v.d. End (*Harta dalam Bejana*, hlm. 212), menyebutkan Simon Vaz adalah seorang imam

menyeberangi laut untuk mengunjungi orang Moro, sebutan untuk penduduk asli di pesisir utara Pulau Halmahera waktu itu. Di sana ia mengajar dan membaptis mereka di desa Mamuya.

Pastor Simon Vaz adalah imam diosesan berkebangsaan Portugal yang semula menetap di Goa sebagai pastor tentara. Ia bertolak ke benteng São Paolo di Ternate pada 1534.[13] Dari sini, lantaran tidak mau hanya melayani orang Portugis saja, ia melakukan terobosan misi dengan berkeliling mengunjungi desa-desa kaum Moro. Pribadi Pastor Vaz yang baik hati dan teladan hidupnya yang tulus membangkitkan simpati penduduk pribumi terhadapnya.

"Simon Vaz ternyata berbeda dari kaum Portugis yang selama ini cerewet dan mendikte. Ia bagaikan bumi berjarak jauh dari langit terhadap kaum Portugis yang selama itu rakus mencari rempah-rempah di tanah Moro."

Fransiskan. Namun, kebenaran informasi ini sangat diragukan, bahkan bisa dibantah secara historiografis oleh sejarahwan gereja dan biarawan Fransiskan, P. Eddy Kristiyanto OFM, dengan mengacu pada buku kearsipan Fransiskan terkenal karya Achilles Meersman (*A Fransiscan History in the Indonesian Archipelago 1300-1775*, Leuven: Nauwelaerts, 1967). Di dalam buku ini tidak dicantumkan nama Simon Vaz sama sekali, dan dinyatakan bahwa kehadiran Fransiskan di Indonesia Timur baru pada 1589, kendati sebelumnya sudah ada empat imam Fransiskan di Kerajaan Blambangan (1584), yang kala itu masih merupakan kerajaan Hindu. Namun, di kemudian hari, kerajaan ini ditaklukkan dan komunitas kristennya dienyahkan tanpa bekas oleh Sultan Pasuruan antara 1598-1599. Selain itu, juga anggapan bahwa Simon Vaz itu imam Dominikan, tak mendasar, sebab para imam Dominikan atau Ordo Pengkhotbah (OP- *Ordo Praedicatorum*) baru memulai misinya di daerah ini pada 1562. (Lihat: A. Heuken, 2002, hlm. 127-174). Bahwa Simon Vaz adalah imam diosesan yang datang dari Goa ditegaskan oleh riset mutakhir yang dilakukan oleh C.J. Böhm dan F. Pangemanan (Yogyakarta, 2012).

[13] Semua informasi tentang Simon Vaz pada bagian ini dan kutipannya bersumber pada C.J. Böhm dan F. Pangemanan (Yogyakarta, 2012). Diakui oleh kedua pengarang buku ini, bahwa kisah tentang Pastor Simon Vaz diturunkan dalam bentuk tradisi lisan oleh para penduduk Mamuya yang leluhurnya dahulu sempat mendengar kisah tentang hidup dan karya Pastor Simon Vaz (1534-1535).

RD Richardus "Nono" [illegible] imam Keuskupan Amboina dan warga Paroki Tobelo mengunjungi makam yang diyakini sebagai kuburan RD Simon Vaz di desa Mamuya [illegible]

Imam diosesan ini membawa kisah-kisah kebaikan, kasih, persaudaraan dan pengampunan yang diambil dari hidup Yesus. Dan justru warta ini memberi daya hidup bagi kaum Moro yang selama itu terusik oleh berbagai peperangan dan pengalaman kekerasan. Karena hidup Pastor Vaz sesuai dengan isi pewartaannya, hampir semua penduduk Mamuya dan kampung-kampung Moro sekitarnya tertarik pada pribadi dan hidup Yesus, mereka memohon baptisan Katolik. Dengan segala persiapannya, kaum Moro ini dibaptis oleh Pastor Vaz di atas lahan darurat di desa Mamuya. Bersama mereka dibaptis juga Raja Moro, yang lalu mendapat nama baru Don Joao de Mamuya. Peristiwa ini terjadi pada 1534, tahun yang dianggap awal dari perkembangan Gereja Katolik di Nusantara.[14] Dalam kelanjutannya, baptisan pertama itu

[14] Hal ini tetap dipandang demikian dilihat dari sudut sejarah misi Katolik, kendati data-data historis menunjukkan bahwa pada Abad XIII dan XIV telah ada kontak dengan Gereja Latin di Abad XIII dan

disusul baptisan lain, sehingga jumlah orang yang dibaptis selama Pastor Vaz berkarya di sana (1534-1535) akhirnya terhitung sekitar 3.000 jiwa.

Namun, karya Pastor Vaz tidak berlangsung lama. Sebab dalam perkembangan lanjutnya terjadi peperangan antara kesultanan-kesultanan Islam di bawah aliansi Sultan Khairun (Ternate) dan Katarabumi (Jailolo) melawan Portugis dan sekutunya. Daerah Moro yang penduduknya sudah menjadi Katolik, tentu saja dianggap sebagai sekutu Portugis, sehingga ikut diserang, lalu menyerah dan ditaklukkan. Di bawah tekanan kuat terhadap orang Katolik oleh penguasa baru ini, beberapa desa, misalnya desa Sugala, berbalik menjadi animis, namun sebagian terbesar memilih menjadi Islam karena takut, selain untuk menghindari kehancuran lebih fatal dan total.

Dalam suasana penindasan ini, Pastor Vaz tertangkap di suatu desa di pulau Morotai, sekitar 25 mil jauhnya dari daratan Moro di Halmahera Utara. Karena menolak menyangkal imannya, imam diosesan yang telah membuka pintu Injil bagi warga Moro ini, dibunuh sebagai ***martir pertama untuk Gereja Katolik Indonesia*** pada 1535. Diberitakan, bahwa jenazahnya kemudian dibawa ke Mamuya dan dimakamkan pada sebuah kubur batu di desa tempat ia membaptis dan berkarya dulu. Hingga sekarang kubur yang kini termasuk dalam Paroki Tobelo dan berada di pemukiman Muslim itu, menjadi tempat peziarahan bagi umat Kristiani, baik Katolik maupun Protestan. Bahkan ada umat Islam sekitar yang sering mengunjungi makam itu juga. Hal ini merupakan tanda, bahwa Pastor Simon Vaz masih

XIV. Lih. A. Meersman, hlm. 14-17. Sudah pada zaman Belanda, hal ini diakui oleh Gereja Katolik dengan menerbitkan edisi yubileum 400 tahun misi Katolik di Hindia Belanda dalam *Maandblad Sociaal Leven*, no.15, edisi 2/3, Batavia, 1934. Lalu 8-12 Juli 1984 diadakan PNUKI di Jakarta, dalam rangka 450 Tahun Gereja Katolik di Indonesia: 1534-1884. Jadi, secara sadar dipilih tahun 1534, tahun pembaptisan umat Mamuya oleh RD Simon Vaz, sebagai awal mulainya Gereja Katolik di Indonesia.

tetap merupakan tokoh pemersatu dan pendamai warga Maluku Utara, empat setengah abad setelah beliau wafat.

Sejak peristiwa penganiayaan itu, komunitas Kristiani di sekitar Moro seakan-akan raib dari muka bumi, dan tak ada lagi pastor di sana, sampai sebelas tahun kemudian P. Fransiscus Xaverius SJ, misionaris Yesuit pertama di Nusantara, mengunjungi Moro dan berkarya di sini pada perjalanan misionernya tahun 1546, setelah sebelumnya beliau sempat tinggal di Ambon dan Ternate.

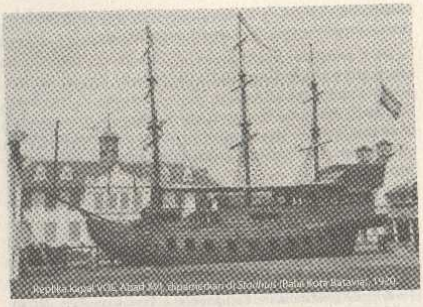
2. Masa Belanda: Merintis Hierarki dan Misi Pribumi[15]

Menjelang akhir Abad XVI pengaruh kekuasaan Portugis melemah di Asia. Sebagai gantinya banyak orang Belanda berdatangan ke seluruh Nusantara di bawah bendera VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie* = Persatuan Perusahaan Dagang Hindia Belanda, berdiri 1602), gabungan perusahaan-perusahaan dagang dari semacam tujuh "negara provinsi" di Belanda kala itu (a.l. provinsi Holland dan Frisland di Belanda Utara yang mayoritasnya Protestan), saat Belanda belum merupakan sebuah Kerajaan bersatu. Setelah VOC bangkrut dan bubar di penghujung Abad XVIII, daerah perdagangan VOC yang kini meliputi Hindia Belanda diambil oper oleh Pemerintah Kerajaan Belanda dari awal Abad XIX hingga menjelang pertengahan Abad XX.

Batavia dan Jawa sebagai Pusat

Dahulu nama lazim untuk daerah Jakarta adalah Jayakarta, sesuai nama penguasanya, Pangeran Jayakarta. Namun, setelah penaklukan Jayakarta pada 30 Mei 1619 oleh VOC di bawah Jan

[15] Bagian ini merupakan ringkasan, terutama dari: G.Vriens, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia* (jilid 2: Wilayah Tunggal Prefektur Vikariat Abad XIX dan Abad XX); H. Boellars, *Indonesianisasi*, Bab II (hlm. 56-96). Steenbrink, K., *Orang-orang Katolik di Indonesia 1808-1942* (jilid I).



Replika kapal VOC abad XVI, dipamerkan di Stadhuis (Balai Kota Batavia), 1920

Pieterzoon Coen (1587-1629), nama daerah ini diganti menjadi Batavia, nama Latin dari daerah suku Batavier, suku yang dianggap leluhur orang Belanda di daerah muara Sungai Rijn. VOC menguasai Batavia dan perairan Jawa dan menjadikan daerah ini sebagai pusat kegiatan mereka, menggantikan Maluku yang berlaut ganas itu, sejak 1619 hingga 1792. Berdasarkan perjanjian semula di antara "tujuh negara" provinsi tadi, VOC boleh membentuk pasukan sendiri, mengumumkan perang, membuat perjanjian, dan mencetak mata uang sendiri. Di balik perjanjian ini pula, VOC yang semua anggotanya praktis merupakan penganut Kristen Protestan (aliran Calvinis) turut mencari cara untuk menyebarkan pengaruh aliran itu di Batavia. Maka sejak pemerintahan VOC di Hindia Belanda, kegiatan agama Katolik di Batavia dilarang.[16] Bukan itu saja, ada kampung-kampung

[16] Hal ini mempunyai latar belakang Kegiatan Katolik saat itu hanya diizinkan di luar tembok Batavia bagi orang keturunan Portugis dengan didirikannya Gereja Portugis pada 1696, yang kini dikenal dengan nama Gereja Sion di Jln. P. Jayakarta No. 1.

Katolik yang dihancurkan, umat Katolik tidak diberi hak hidup, para imam yang berkebangsaan Portugis dikejar dan diusir. Hanya beberapa daerah di Nusa Tenggara Timur yang terus bertahan. Keadaan ini berlangsung hingga 1806, yakni tahun berakhirnya penjajahan Prancis atas Belanda yang di bawah Napoleon dinamakan *Bataafsche Republiek* (Republik Batavia, 1795-1806).

Sebagai ganti VOC yang bangkrut dan bubar pada 1 Januari 1800, sebuah pemerintahan yang baru, yakni *Koninkrijk Holland* (Kerajaan Holland, 1806-1810), kini mengambil alih kemudi kekuasaan Belanda atas Nusantara. Akan tetapi, pada bentuk negara yang baru ini pengaruh politik dari bekas penjajah Prancis dengan semboyan Revolusinya yang terkenal: *kebebasan, persamaan, persaudaraan* (1789), ikut memberikan "keuntungan" pada misi Gereja Katolik di Indonesia. Sebab di Eropa, Penguasa Prancis saat itu memberikan toleransi dan kebebasan beragama kepada semua warga negara, termasuk mereka yang berada dalam wilayah jajahan Prancis seperti Kerajaan Holland. Orang-orang Katolik Belanda yang sebelumnya ditekan oleh pihak kekuasaan Belanda yang kalvinis, terutama daerah Limburg dan Brabant, kini mengalami emansipasi hak secara penuh pada 1798 di bawah pemerintahan Raja Louis yang Katolik dan adik Napoleon itu. Akibatnya, Kerajaan Holland pun mulai memperbolehkan pula imam Katolik untuk datang di Batavia dan melayani umat keturunan Portugis serta (bekas) pegawai VOC. Keadaan ini tetap demikian, juga setelah Kerajaan Holland "diperluas" menjadi *Koninkrijk der Nederlanden* (Kerajaan Belanda) yang berdiri sejak 1813 sampai masa kita sekarang ini.

1808 Raja Louis menetapkan Herman Wilhem Daendels (berkuasa: 1808-1811) menjadi Gubernur Jendral di Hindia Belanda dan memerintahkan dia juga untuk memberlakukan kebebasan beragama di semua wilayah kolonisasinya. Dengan demikian, berakhirlah periodisasi monopoli agama Kristen Protestan di Hindia Belanda, setidaknya pada tingkat politis.

Dari Prefektur ke Vikariat

Pada masa toleransi ini pula, dua imam diosesan Belanda diizinkan oleh Pemerintah memasuki Batavia lewat bantuan Mgr. Ciamberlani, Superior Misi Belanda waktu itu. Mereka ialah RD Yakobus Nelissen (55 thn) dan RD Lambertus Prinsen (29 thn). Pada 8 Mei 1807, **Mgr. Yacobus Nelissen** diangkat menjadi Prefek Apostolik I[17] di Prefektur Batavia oleh Paus Pius VII menyusul pembicaraan diplomatiknya dengan Raja Prancis, Louis Napoleon.

Tugas para misionaris pertama Belanda dari kalangan imam diosesan ini sangat berat. Mereka hendak menghidupkan kembali iman Katolik (praktis orang Eropa dan Indo), yang sudah sekitar dua abad lamanya tak terpelihara. Dan pekerjaan ini perlu dijalankan di daerah mahaluas, yang meliputi seluruh kepulauan Hindia Belanda![18]

Mereka tiba di Batavia pada 4 April 1808 dan diterima oleh seorang dokter. Karena pada masa Daendels ini umat Katolik diizinkan merayakan Misa secara terbuka, maka pada hari Minggu, 10 April 1808, dengan bertempat di kediaman dokter ini, mereka mempersembahkan Misa Kudus pertama, dan dengan demikian menandai babak baru sejarah institusi Gereja Katolik di Indonesia yang umatnya ketika itu kebanyakan tentara. Pada bulan Mei 1808, mereka memiliki pastoran dan ruang bekas tangsi yang dipakai sebagai ruang ibadat sementara waktu. Pada 1810,

[17] Seorang *Prefek apostolik* adalah seorang imam yang diangkat oleh Paus sendiri menjadi gembala atas umat di suatu daerah yang diharapkan akan berkembang menjadi Vikariat Apostolik, dan lalu Keuskupan, yakni Gereja partikular yang sanggup berdiri sendiri. Lih. A. Heuken (2009), hlm. 174 dst.

[18] Misi mereka dikenal dengan nama "reksa jiwa-jiwa di seberang" (H. Boellars, hlm. 77) karena mereka diizinkan secara resmi oleh pemerintah untuk melayani orang-orang Eropa dan Indo Katolik di kalangan pejabat, tentara, dan pedagang di Hindia-Belanda, ribuan kilometer jauhnya dari Belanda di Eropa. Tapi siapa menyangka, bahwa lewat pintu inilah misi untuk seluruh jiwa pribumi Nusantara bergerak perlahan, namun pasti!

Daendels akhirnya memberikan sebuah ruang berukuran 23 x 8 meter di Gang Kenanga Utara (daerah Senen) yang sebelumnya pernah dipakai sebagai gedung ibadat umat Protestan, dan sekarang dirombak menjadi Gereja Katolik resmi pertama di Batavia.[19] Kedua imamnya, Mgr. Nelissen dan RD Prinsen, diberikan izin berupa *het radikaal*, yaitu suatu dokumen yang menyatakan bahwa si pemilik dapat memegang suatu jabatan dalam dinas sipil di Hindia Belanda sekaligus mendapatkan hak menjadi pastor paroki.[20] Gaji mereka sepenuhnya ditanggung oleh pemerintah Belanda. Mulai antara tahun 1808-1856, hanya para imam diosesan Belanda sajalah yang diperbolehkan berkarya di seluruh wilayah Hindia Belanda.

1811-1816: Hindia Belanda berada di bawah kekuasaan Kerajaan Inggris yang Anglikan, menyusul kekalahan Prancis (sekutu dan pelindung Belanda di Eropa) oleh aliansi Inggris dan Prussia, Jerman. Thomas Stamford Raffles dari Inggris, menjabat Gubernur Jawa pada masa ini. Namun, meskipun kini kekuasaan sudah berpindah ke tangan Inggris, kegiatan misi Katolik di Hindia Belanda ini tetap dijalankan oleh Belanda. Pada tahun 1811, seorang imam diosesan Belanda, **RD Henricus van der Grinten** mulai berkarya dan kelak memberikan sumbangan besar bagi Gereja Indonesia. Setelah setahun bekerja di Batavia (1847-1848), ia lalu dipindah melayani umat di Semarang. Kemudian, sejak 1854 beliau ternyata kembali lagi berkarya di

[19] Gedung gereja yang berukuran kecil ini dulu digunakan oleh umat Kristen Protestan sejak pertengahan Abad XVIII.

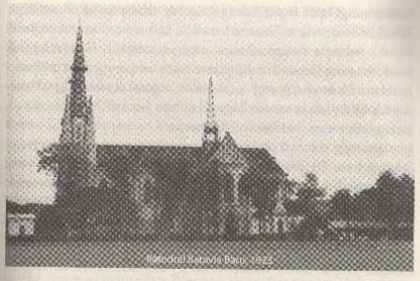
[20] Dengan para pastor memperoleh *radikaal*, "*... zij werden uitgesonden als regeringsambtenaare in hun posisi, was betreft benoeming, overplaising, ontslag enzs. geheel van de regering afhankelig*" (mereka diutus sebagai pegawai Pemerintah yang dalam posisi pengangkatan, pemindahan dan penghentian sama sekali tergantung pada Pemerintah). Dokumen ini diterima oleh Nuntius dan *Propaganda Fide* di Vatikan dengan harapan bisa menyelamatkan hak-hak Gereja bekerja di tanah misi. Namun dalam perkembangan nanti, dokumen ini dijadikan dalih oleh Pemerintah untuk melakukan intervensi ke dalam urusan internal Gereja. Lih. A.Heuken, *200 tahun Gereja Katolik di Jakarta*, hlm. 51.

Batavia. Menurut data, beliau mendirikan Yayasan Vincentius (tahun 1856) dengan panti asuhan, yang berada di Kramat Raya, Jatinegara (Bidaracina), dan Lenteng Agung (Desa Putera). Beliau meninggal pada 1864 dan dimakamkan di Taman Prasasti, bekas pemakaman Tanah Abang. Karya pastor ini diperlihatkan pada papan tembaga di keempat sisi monumen peringatan sebagai batu nisannya.[21] Melihat keterbatasan tenaga para imam diosesan dalam melayani semua kebutuhan rohani umat, Mgr. Ciamberlani (Superior Misi di Belanda) mengirimkan imam diosesan Belanda lagi ke Batavia, yakni **RD Waanders** dan **RD Wedding.**[22]

Pada 6 Desember 1817, Mgr. Nelissen wafat. Ia digantikan oleh rekan seperjalanannya sejak awal, **Mgr. Lambertus Prinsen** yang kini menggantikannya sebagai Prefek Apostolik II, yang sampai 1828 sebenarnya bekerja di Semarang, namun atas desakan Komisaris Jendral Du Bus de Ghisignies, wakil Raja Belanda Willem I untuk Hindia Belanda, jadi pindah ke Jakarta. Pada tahun 1830, Komisaris Jendral ini menjual tempat kediaman komandan tentara dan wakil gubernur jendral kepada Prefektur Apostolik Batavia dengan harga murah. Di lahan inilah kemudian

[21] Kamis, 5 Januari 2012, angin puting beliung yang kuat, menyusul hujan lebat di hari-hari sebelumnya, melanda Jakarta. Banyak rumah dan bangunan rusak terhantam pohon-pohon besar yang patah. Monumen Rm. Van der Grinten jatuh tertimpa pohon, dan patah menjadi dua bagian.

[22] RD Phillip Wedding berkarya di Batavia 1810-1825, tahun wafatnya. Ia bekerja secara lintas bidang kerja dan lintas gereja. Ia diminta oleh Raffles untuk mengelola arsip pemerintah. Ia kemudian menjadi sekretaris dan pustakawan pada *Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Lembaga Seni dan Ilmu Pengetahuan Batavia), dan sekretaris untuk cabang Batavia dari *Nederlansch Bijbelgenootschap* (Lembaga Alkitab Belanda) yang jelas-jelas intitusi protestan. Bagi para penganut Katolik di Belanda, beberapa tindakan klerus di Hindia Belanda dinilai tak memperlihatkan tapal batas jelas antara kekatolikan dan protestan. Ada kekhawatiran di Belanda, jangan-jangan keadaan yang "liberal" di Hindia Belanda akan berdampak tidak sehat bagi hidup klerus. Lih. Steenbrink, K., 2006 (Jilid I), hlm. 30.



Katedral Batavia Baru, 1822

berdiri Gereja Katedral Jakarta pertama kalinya. Pada tahun yang sama Mgr. Lambertus Prinsen pulang ke Belanda karena alasan kesehatan yang makin memburuk.

1831: **Mgr. Scholten**, yang sudah tinggal di Batavia beberapa tahun, ditunjuk menjadi Prefek III menggantikan Mgr. Prinsen. Banyak pergumulan yang dialami selama masa jabatannya: dari larangan bagi orang Katolik menjadi anggota *freemasonry* (semacam kelompok eksklusif para pemikir bebas yang saat itu terkenal sebagai pemuja sains dan penganut ideologi materialistik yang menolak realitas rohani), larangan perkawinan campur, ketidaksenangan dengan pemerintah Belanda yang dinilai banyak mencampuri urusan Gereja, hingga menertibkan hidup para imamnya yang tidak selaras dengan jalan panggilan maupun tugasnya. Karena begitu besarnya campur tangan, diskriminasi, dan kesewenang-wenangan pemerintah Belanda, Mgr. Scholten pergi mengadu ke Belanda dan Roma untuk mengusahakan peraturan baru antara Gereja dan Negara. Namun, tidak jelas mengapa, beliau ternyata tidak kembali lagi ke Batavia, sehingga, **RD Cartenstat** diangkat sebagai penjabat wakil prefek.

Kemungkinan besar sebagai akibat usaha pengaduan Mgr. Scholten itu, pada 20 September 1842, status Prefektur Apostolik Hindia Belanda ditingkatkan statusnya menjadi Vikariat, status terakhir yang lebih mandiri daripada status prefektur sebelumnya. Pada saat yang sama pula, diangkat seorang Vikaris Apostolik I yang bernama **Mgr. Jacobus Grooff.**[23] Beliau adalah imam diosesan kelahiran Amsterdam, yang bekerja untuk orang-orang kusta di Suriname. Ia sebenarnya tidak suka dengan jabatan baru ini, dan ingin mati di tengah-tengah umatnya yang menderita kusta di Suriname sana. Namun karena ketaatannya, ia mau juga mengemban tanggung jawab besar sebagai Vikaris I di Hindia Belanda.

Pada 1845, sang Vikaris baru ini tiba di Batavia bersama dengan empat imam diosesan baru yang semuanya sayangnya kelak di kemudian hari diketahui tidak mempunyai *radikaal*. Mgr. Grooff terkenal sebagai pribadi yang tertib, prinsipil dan tegas, sikap yang membuatnya sering berbenturan dengan pemerintah dan para imam yang telah lebih dulu berkarya. Begitu misalnya, Mgr. Grooff memberlakukan beberapa peraturan keras seperti tidak menyetujui adanya dispensasi perkawinan campur dan pemakaian gedung gereja bersama oleh Protestan dan Katolik, mewajibkan para imam menggunakan jubah klerus hitamnya bagaimanapun panasnya cuaca tropis, melarang para imam ikut serta dalam pesta perjamuan elite orang Eropa atau tak mengizinkan pihak non Katolik menjadi saksi baptis. Saat melihat bahwa ada tiga imamnya di Hindia Belanda tidak menaati tegurannya dan malahan mengajukan protes atas sikapnya, Mgr. Groof menjatuhkan suspensi atau hukuman gerejawi atas mereka berupa larangan menjalankan tugas-tugas imamat tertentu.

[23] Berbeda dari seorang Prefek Apostolik yang tidak menerima tahbisan, seorang Vikaris Apostolik adalah Uskup tertahbis dengan hak dan kewajibannya sebagai Wakil Paus, bukan sebagai semacam karyawan pemerintah yang mendapat gaji. Sapaan "Monsignor" lazim dialamatkan kepada keduanya.

Akan tetapi, masalah yang mengakibatkan konflik keras dan lalu berdampak pada babak baru untuk karya misi di Hindia Belanda, adalah bahwa Mgr. Grooff secara sepihak (tanpa memberitahu pemerintah) mengangkat beberapa imam baru untuk mengisi kekosongan wilayah misi yang memang luar biasa luas itu. Tindakan yang secara kanonik memang sah-sah saja ini, menjadi perkara besar karena Jan Jacob Rochussen, Gubernur Jenderal (1845-1851) yang juga masih merupakan "pendatang baru" di Hindia Belanda seperti halnya Mgr. Groof, menyatakan, bahwa pengangkatan imam-imam merupakan hak pemerintah lewat pemberian *radikaal* kepada mereka. Dia lalu melarang keempat imam yang baru datang bersama dengan Mgr. Groof untuk merayakan Misa publik, dan lebih jauh: 19 Januari 1846 memerintahkan Mgr. Grooff untuk mencabut suspensi atas ketiga imam sebelumnya. Namun, Mgr. Groof menolak semua penentuan Gubernur Jendral itu dengan alasan bahwa seorang Vikaris hanya bertanggung jawab terhadap Takhta Suci, bukan kepada pemerintah! Akibatnya, pada awal Februari 1846 beliau bersama empat imamnya yang tidak memiliki *radikaal* itu, diusir pergi oleh pemerintah Hindia Belanda. Mgr. Grooff sendiri akhirnya kembali lagi ke daerah misinya yang lama di Suriname sampai wafatnya pada 1852. Sepeninggalnya dan dengan terbunuhnya **RD Theodorus Staal**—ini pastor terakhir di Padang—pada bulan April 1847, di seluruh Vikariat tidak ada seorang imam pun.

Keadaan yang diakibatkan oleh "Perkara Grooff" (sebelumnya: persoalan Mgr. Scholten) yang memuat penolakan atas campur tangan pemerintah yang terlalu dalam pada urusan Gereja ini, di Belanda menjadi tema pembicaraan tingkat tinggi antara Raja Willem II (1840-1849), Internuntius (Duta Paus) dan Menteri Urusan Koloni di Den Haag. Hasilnya adalah sebuah dokumen *Nota der punten* (lengkapnya: *Nota der punten betreffende de RK kerkaange-legenheden in Nederlandsch Indie* = Nota mengenai Pokok-pokok menyangkut berbagai Urusan Gereja Katolik

AD Vrancken berbekal menjadi Uskup, inspirator pendidikan imam pribumi di Indonesia

Roma di daerah Hindia Belanda, 1847). Beberapa inti pokok persetujuan tersebut: *Pertama*, para klerus Katolik yang dikirim ke Hindia Belanda wajib memiliki izin khusus. *Kedua*, hanya Vikaris Apostolik yang boleh mengangkat dan memindahkan para imam, namun dimana pos penempatannya itu wajib dikonsultasikan dengan Gubernur Jendral, agar tak ada konflik dengan para misionaris lain yang sudah ada sebelumnya di sana (misalnya, misionaris protestan). *Ketiga*, para pemimpin tarekat religius diperkenankan mengirim sebanyak mungkin klerus ke Hindia Belanda, asal mereka memiliki izin (*radikaal*). Maka tidak ada lagi syarat dari Pemerintah Belanda, bahwa yang datang ke Indonesia haruslah imam-imam sekuler (imam diosesan) Belanda.[24]

Pasca 1847, seluruh Hindia Belanda mengalami kekosongan pelayanan imam. Baru pada 4 Juni 1847, Paus Pius IX mengirim **Mgr. Petrus Maria Vrancken** (40 tahun), imam diosesan kelahiran Montenaken (Belgia) yang lalu diangkat sebagai uskup

[24] Steenbrink, K., 2006 (Jilid I), hlm. 39-40.

koajutor dengan hak suksesi otomatis, bila pendahulunya, Mgr. Grooff wafat di Suriname. Sebagai Vikaris Apostolik II, Mgr. Vrancken merupakan seorang uskup yang ikut berjasa bagi perkembangan misi di Indonesia. Pada kedatangannya ke Batavia, ia membawa dua imam diosesan baru dari Belanda.

Sebagai gembala bagi semua umatnya, Mgr. Vrancken sangat memberi perhatian dalam pelayanannya bagi umat, baik di antara orang-orang Eropa atau keturunan Tionghoa maupun pada masyarakat pribumi. Selain memberikan perhatian pada karya misi, Mgr. Vrancken juga sempat memikirkan pendirian wadah pendidikan calon imam (seminari). Ia menyadari bahwa memang dibutuhkan imam-imam pribumi, karena tenaga yang ada amat tidak mencukupi. Beliau sempat menulis kepada Prefek Scholten yang kini tinggal di Nijmegen (Belanda) bahwa beliau sedang berpikir untuk mendirikan semacam seminari:

> *"Saya punya sebuah rencana untuk mendirikan suatu lembaga pendidikan berskala kecil bagi pemuda Cina dan kaum bumiputra lain tempat orang-orang bertalenta dapat belajar hingga bisa ditahbiskan menjadi imam. Sebab jika tidak demikian, saya melihat bahwa segala karya lain tidak akan berhasil. Kita harus memiliki imam dari kalangan bumiputra. Saya berharap, kita akan benar-benar memilikinya pada masa yang akan datang."*[25]

Di tengah masa kolonial, tatkala Gereja Katolik masih relatif baru di bumi Nusantara, pemikiran Mgr. Vrancken ini sangat visioner dan melampaui zamannya. Sebab beliau sudah bicara tentang imam Gereja setempat atau imam diosesan seperti dirinya! Namun, diakui pula oleh beliau bahwa pendirian seminari saat itu masih belum mungkin karena tenaga para imam di Vikariatnya sendiri masih amat kurang, apalagi mereka yang bisa ditugaskan menjadi staf untuk itu. Selain itu, keuangan pun

[25] Velden, A. van der, *De Roomsch Katholieke Missie in Nederlandsch Oost-Indie*, 1808-1908, sebagaimana dikutip oleh Budi Subanar, hlm. 88.

masih sulit karena satu-satunya sumber yang mungkin hanyalah gaji dari sejumlah kecil imam yang dibiayai pemerintah.[26] (Dalam perkembangan sejarah seabad kemudian, baru pada zaman Mgr. van Velsen dan penerusnya, Mgr. Willekens, ide pendidikan imam pribumi dari Mgr. Vrancken ini bisa direalisasikan dengan bantuan Serikat Yesus.)

Misi Kalangan Pribumi

Sementara para imam diosesan dari Belanda yang pelayanannya praktis masih terbatas pada umat Eropa dan Indo (direncanakan kaum Indo merupakan "jembatan" menuju misi kepada pribumi) di daerah mahaluas bernama Hindia Belanda, sambil membina relasi formal dengan pemerintah, yang diperlukan untuk karya-karya misi mereka selanjutnya, ada imam-imam diosesan Prancis yang tergabung dalam MEP, melakukan terobosan dengan melakukan misi di kalangan pribumi.

MEP, singkatan dari *Missions Étrangères de Paris* (Misi Paris untuk Orang Asing), merupakan serikat imam-imam diosesan dari Paris, Prancis, yang mengabdikan dirinya untuk karya misi di luar negeri, khususnya misi ke Asia Timur Jauh. Serikat ini didirikan oleh Uskup-uskup Prancis, François Pallu and Pierre Lambert de la Motte pada 1658 (namun dengan pusat tetap di Paris: sejak 1663). Sesuai maksud pendiriannya, para imam MEP

[26] Di sini perlu diingat, bahwa para imam diosesan adalah imam milik keuskupan tertentu, maka mereka sendiri harus terutama menanggapi kebutuhan di keuskupannya dahulu, tidak seperti imam tarekat misioner yang memang memiliki sarana dan personalia yang dikhususkan untuk karya misi itu. Dalam konteks ini, selain harus mengurusi keuskupannya sendiri di Belanda, imam diosesan dari Belanda yang memang sudah terbatas jumlahnya di sana, di Hindia Belanda yang mahaluas ini, memiliki sarana (gaji) yang juga tak banyak sesuai ketentuan Pemerintah. Maka itu misi di Hindia Belanda menjadi mustahil, jika hanya dijalankan oleh mereka sendiri saja. Kelak sejarah Gereja Indonesia akan membuktikan bahwa untuk seluruh daerah misi di Nusantara yang mahaluas ini pada akhirnya diperlukan tidak hanya satu-dua, melainkan ***puluhan*** tarekat!

berfokus pada tiga hal: (1) menjalankan karya misi di antara umat pribumi dengan menyesuaikan diri dengan kebudayaan setempat, (2) penguatan umat setempat dengan pembentukan klerus pribumi atau imam diosesan lewat pendidikan seminari, dan (3) penciptaan komunikasi tiga pihak: daerah misi, Paris, dan Roma. Dalam sejarah Gereja di Asia Timur (Thailand, India, Vietnam, Malaysia, dan Indonesia), MEP merupakan para imam diosesan pertama yang secara sadar menjalankan ketiga bentuk karya misi di atas sebagai satu kesatuan sejak awalnya, hal yang bukan barang tentu telah dimiliki oleh banyak misionaris lain, bila mereka datang menjalankan karya di Asia.

Di perairan Nusantara, misi di antara orang pribumi dimulai di Pulau Nias pada Maret 1832, menyusul baptisan 30 budak dan bekas budak tahun 1824 di Pulau Penang, Malaysia. Para misionaris pertama yang mendarat di Gunung Sitoli adalah dua imam muda, **RD Jean-Pierre Vallon dan RD Jean-Laurent Bérard**. Keduanya meninggal lantaran demam, atau konon diracun, pada 1834.

Ada catatan menarik tentang pribadi dan karya mereka di Nias dari seorang misionaris gereja baptis asal Amerika, H. Lyman: "

> *Keduanya* (misionaris MEP itu–*Pen.*) *adalah orang bersemangat ala rahib dan badut. Gaji mereka tidak lebih dari 100 dolar Spanyol per tahun, dan mereka benar-benar diterlantarkan. Namun mereka menolak semua bantuan bagi mereka sendiri, tetapi bersedia menerima beberapa potong pakaian bekas dari para pejabat yang kemudian mereka berikan kepada orang-orang Nias. Yang satu.... Tiba di Gunung Sitoli dan dengan ramah diterima oleh Messam [seorang Kristen dari Tapanuli dan menikah dengan seorang bangsawan perempuan dari Nias] yang menawarkan kepadanya agar tinggal di rumahnya sendiri. Namun ia justru memilih membangun sebuah gubuk reyot tanpa atap di sebuah bukit, dekat dengan rumah kepala kampung. Ia mengunjungi para penduduk di sana dan memperoleh seorang anak kepala kampung tadi sebagai*

muridnya; namun tidak lama kemudian ia terserang demam dan meninggal dunia."[27]

Segera setelah kedua misionaris MEP itu meninggal, dua rekan lain datang menjadi misionaris ke Indonesia. Namun kali ini mereka tidak ke Nias, melainkan ke Padang. Mereka adalah **RD J.J. Candahl** dan **RD A. Galabert**. Hanya, di Padang mereka mendapat masalah dari pihak pemerintah tentang izin administratif dan menyangkut soal politik, mengingat mereka adalah orang Prancis, bukan Belanda.

Ketika masih menjabat sebagai prefektur Hindia Belanda, Mgr. Scholten di Batavia sempat mendengar kehadiran kedua misionaris MEP dengan kesulitan mereka di Padang itu dan berupaya menemui mereka. 14 Juli 1834 ia sesuai ketentuan mengajukan permohonan kepada gubernur jendral untuk sebentar meninggalkan posnya di Batavia untuk melakukan kunjungan ke Padang. Namun sang gubernur menjawab, bahwa Mgr. Scholten boleh melakukan perjalanan ke Padang, asal saja biaya untuk perjalanan itu ditanggung sendiri, tidak dibayari pemerintah. Tanpa ada keraguan sedikit pun, Mgr. Scholten segera menjual perabotan rumahnya dan pergi ke Padang dengan biaya sendiri di pertengahan November 1834. Selama sekitar sebulan, Mgr. Scholten berada di Padang, dan di sana menerima sebuah bangunan militer kecil sebagai gereja paroki yang lalu dipercayakan kepada P. Candahl sebagai pastornya untuk sementara waktu, hingga izin definitif dari pemerintah diberikan. Namun sayang, izin tidak pernah datang dan diberikan oleh pemerintah kepada misionaris asing (Prancis). Akhirnya,

[27] Kutipan diambil dari Steenbrink, 2006 (Jilid I), hlm. 33-34. Henry Lyman (1809-1834), pekabar Injil asal Amerika ini, tentu membuat deskripsi ini, sambil mengejek. Dalam perjalanan misionernya, ia dan rekan misionarisnya, Samuel Munson dibunuh oleh orang Batak di daerah Lubuk Pining, antara Tarutung dan Sibolga, 28 Juni 1834. Di tempat itu dahulu pernah ada prasasti kecil dari batu yang ditulis dalam bahasa Jerman, bahwa keduanya *"aufgefressen"* (disantap habis) oleh para pembunuhnya.

P. Candahl dan P. Galabert harus meninggalkan Padang pada bulan April 1835. Maka misi kepada orang pribumi terpaksa berakhir di sini, setidaknya untuk waktu sekarang ini.

Masuknya Tarekat Religius ke Hindia Belanda

Karena jumlah imam diosesan di Belanda tidak banyak, bahkan berkurang, Mgr. Vrancken memandang perlu mendatangkan tenaga misionaris lainnya untuk melakukan karya misi yang telah dirintisnya di daerah Hindia Belanda dengan luas 5000 km, terdiri dari ribuan pulau yang terpisah satu sama lain itu oleh lautan dalam dan terkadang ganas itu. Maka mulai sekitar tahun 1856 dan seterusnya, beberapa ordo dan tarekat misionaris mulai berdatangan untuk membantu di Hindia Belanda. Yang pertama datang ialah tujuh suster Ursulin pada 7 Februari 1856. Mereka mulai berkarya di Batavia dalam pendidikan anak. Kemudian dua imam Yesuit mulai mengambil alih Paroki Surabaya pada medio 1859, kemudian karya pastoral di Batavia juga. Di sekitar tahun 1871, ada lima belas orang imam yang berkarya di Hindia-Belanda: lima imam diosesan Belanda dan sepuluh imam Yesuit.

Pada 1874, Mgr. Vrancken mengundurkan diri karena kesehatannya (kelak wafat akibat sakit lever di Hasselt, Belanda 1879). Ada dua calon penggantinya, yakni **RD Y. Lijnen** dan **RD Adamus C. Claessens**.

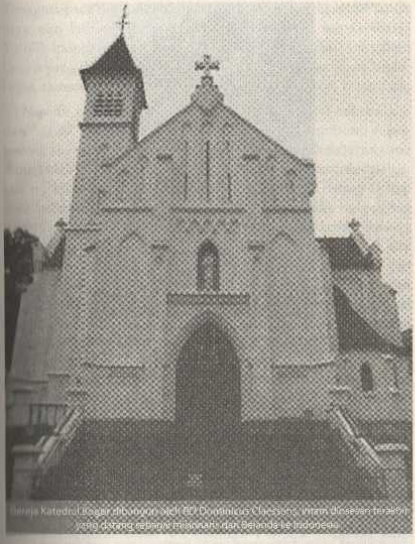
Pastor Lijnen adalah seorang misionaris sejati dan tokoh pembangun gereja di tempat karyanya, misalnya di Padang, dan Gedangan, Semarang. Dialah yang memanggil para suster OSF datang ke Semarang untuk bekerja mengurus rumah yatim-piatu yang telah didirikan oleh RD Prinsen sebelumnya dan kini terdiri dari dua bagian: Semarang-Kota dan Semarang-Candi. P. Lijnen terkenal sebagai pekerja total dan hidup miskin: Segala harta bendanya diberikan kepada orang miskin dan panti sosial di Semarang. Para Yesuit menjagokan beliau sebagai pengganti Mgr. Vrancken, sebab ia pribadi yang berani memperjuangkan

hak-hak Gereja berhadapan dengan pemerintah kolonial Belanda.

Adapun RD Adamus C. Claessens adalah sahabat karib dari Mgr. Vrancken dan mengenal daerah-daerah vikariatnya (juga di luar Jawa) dengan amat baik. Tapi lebih dari itu, ia adalah pribadi yang amat hati-hati dalam bertindak, khususnya menyangkut perkara yang berhubungan dengan pemerintah, mirip dengan karakter dari Mgr. Vrancken, sahabatnya. Masih terekam jelas di dalam benaknya, bagaimana konflik Mgr. Scholten dan Mgr. Groof di masa lalu menyebabkan relasi yang tegang dengan pemerintah dan mengakibatkan kerepotan di tanah misi.

Roma memutuskan bahwa **Mgr. Adamus Carolus Claessens**, imam diosesan kelahiran Sittard, akhirnya menjadi Vikaris Apostolik Batavia III. Pada masa baktinya, ia praktis melanjutkan pekerjaan pendahulunya, khususnya tetap menjaga hubungan harmonis dengan Pemerintah yang sudah mulai membaik. Selain itu, ia dikenal sebagai Uskup yang dekat dengan umatnya. Kendati perjalanannya sulit dan usia tidak muda lagi, ia mengunjungi umatnya di segala penjuru vikariatnya. Mungkin di dalam sejarah Gereja Katolik Indonesia hingga saat ini, ia adalah Uskup pertama yang menulis surat gembala (1882) dalam dua bahasa, yakni bahasa Belanda *dan* Bahasa Tionghoa(!). Setelah berkarya selama 45 tahun sebagai misionaris (sejak 1848), beliau merasa lelah, lalu mengundurkan diri (1893) dan meninggal di pastoran Bogor (1895), ditemani oleh keponakannya sendiri, yakni Rm. Dominicus Claessens.

Adapun **RD Dominicus Claessens**, sang keponakan Mgr. Claessens itu, adalah imam diosesan terakhir yang datang sebagai misionaris dari Belanda ke Indonesia. Ia tiba di Batavia pada 1877, dan meninggal di Sittard pada 1934 dalam usia 57 tahun. Semasa hidupnya, ia amat menyenangi Buitenzorg, ini nama *tempo doeloe* untuk Bogor, sebuah kota sejuk dan salah satu stasi Vikariat Batavia. Di daerah ini ia membangun beberapa gedung penting, antara lain Gereja Katedral Bogor (1905).



Gereja Katedral Bogor dibangun oleh RD Dominicus Claessens, imam diosesan terakhir yang datang sebagai misionaris dari Belanda ke Indonesia.

Dengan meninggalnya Rm. Dominicus Claessens—sebelumnya Mgr. Adamus Claessens (1895) sebagai pimpinan tertinggi misi di Hindia Belanda—berakhirlah periode historis kehadiran, karya dan kepemimpinan imam diosesan di Hindia Belanda, setelah nyaris seabad lamanya mereka mempersiapkan banyak hal yang perlu untuk perkembangan Gereja Indonesia selanjutnya.

Pastor Soegijapranata SJ berpose bersama RD Dominicus Claessens

Dalam perkembangan selanjutnya, sejarah Gereja pasca imam diosesan Belanda di Indonesia diwarnai dengan kehadiran dan karya kerasulan dari aneka tarekat atau ordo/kongregasi, baik tarekat imam, bruder maupun suster. Semuanya praktis berasal dari Belanda. Semula, sejak 22 November 1892, *Propaganda Fide* mempercayakan secara resmi seluruh pekerjaan misi di Hindia Belanda kepada para Yesuit, ordo imam pertama yang pada 1859 diundang berkarya ke Hindia Belanda pada zaman Mgr. Vrancken. Namun, di kemudian hari mereka ternyata kewalahan untuk menjalankan tugas kerasulan di daerah mahaluas dan amat beragam seperti Nusantara ini. Maka ordo/tarekat lain diundang berkarya juga dan mengambil oper daerah-daerah gerejawi tertentu, misalnya saja kongregasi MSC untuk daerah yang dahulu disebut *Nederlandsche Nieuw Guinea* yakni wilayah Maluku dan Irian (1902, kelak 1919 untuk P. Sulawesi juga), OFM Cap untuk Kalimantan (1905), dan lalu Sumatera (1910) juga. Serikat Sabda Allah (SVD) mulai terlibat di kepulauan Nusa

Tenggara pada tahun 1913, sementara Ordo Carmelit mulai tahun 1923, dan lain sebagainya. Demikianlah terjadi, bahwa Gereja Katolik Indonesia memiliki wajahnya seperti sekarang ini, yakni: Gereja yang daerah pelayanannya terpetak-petak ke dalam regio-regio, tempat tarekat-tarekat religius berkarya sesuai ketentuan.

Namun, dengan keadaan yang terpetak-petak ini, keberadaan dan "nasib" imam diosesan sebagai imam lokal pribumi selanjutnya, akan sangat ditentukan secara nyata oleh kebijakan yang dibuat oleh tarekat-tarekat itu di wilayah misinya masing-masing. Hal ini kiranya tetap demikian, bila mengingat, bahwa Uskup atau ordinaris wilayah di daerah misi itu—jadi pihak yang paling menentukan untuk keberadaan imam diosesan di keuskupannya masing-masing—praktis berasal dari tarekat dominan di situ yang kiranya tidak tahu banyak tentang imam diosesan, dan bisa jadi merasa lebih *in* dengan dan di dalam terekatnya dan regio karyanya, seperti misalnya tampak pada pemasangan inisial tarekat itu pada nama pribadinya, seolah-olah ia merupakan "utusan daerah" dari suatu partai politik.[28]

[28] Menurut hukum Gereja, dengan tahbisan episkopatnya, seorang Uskup, juga kalau ia berasal dari suatu tarekat, adalah pimpinan tertinggi di dalam wilayah yurisdiksi gerejawinya, dan sebagai itu ia tak berada di bawah kuasa pimpinan tarekat mana pun. Maka itu jika Uskup itu berasal dari tarekat, kewajiban yang muncul dari kaul sebelumnya tidak berlaku lagi padanya. Begitu misalnya, seorang Uskup diosesan yang berasal dari tarekat, tidak bisa lagi diwajibkan menjalankan ***kaul ketaatan*** pada pembesar tarekat asalnya, begitu juga ia tak terikat oleh kewajiban yang muncul dari ***kaul kemiskinan,*** yakni keharusan menyerahkan harta-benda kepada tarekat, melainkan boleh mengelola harta miliknya secara pribadi. (***Kaul kemurnian*** dalam bentuk hidup selibat tinggal tetap, sebab mengikat semua klerus, baik diosesan maupun religius.) Selain itu, seorang Uskup adalah milik dan untuk semua umat dan imam di wilayahnya. Itulah sebabnya, pada beberapa Keuskupan yang memiliki tradisi kekatolikan yang lama, para Uskup yang berasal dari tarekat tidak mencantumkan inisial tarekat asal mereka lagi. Dalam sapaan resmi mereka pun disapa sebagai ***Reverendus Dominus*** ("Bapak yang terhormat", sebutan untuk imam diosesan), bukan ***Reverendus Pater*** (Ayah yang terhormat, sebutan untuk imam tarekat).

Awal Abad XX: Pelangi Emas di Tanah Misi

Masa Kolonial Abad XX dimulai dengan iklim politik pemerintah kolonial Belanda yang tampak lebih cerah dan ramah terhadap rakyat pribumi. Pada Tahun 1901, Ratu Wilhelmina dari Kerajaan Belanda menyatakan sikapnya:

> *"Sebagai sebuah* ***kekuasaan kristiani*** (cetak tebal dari *Pen.*), *Kerajaan Belanda wajib menyelenggarakan politik pemerintahan di Hindia Belanda dengan kesadaran, bahwa Kerajaan Belanda memiliki kewajiban moral terhadap para penduduk daerah-daerah itu."*[39]

Di bawah panji kebijakan yang lazim dikenal sebagai "Politik Etis" ini, berbagai langkah pembangunan dalam aneka bidang diintensifkan oleh pemerintah kolonial di Hindia Belanda, misalnya dalam bidang transportasi (kereta api, jalan), komunikasi (telegram), kesehatan, irigasi, penggarapan lahan-lahan pertanian dengan penyebaran penduduk secara merata (transmigrasi!), pendidikan, terutama pembangunan **sekolahan** untuk kaum pribumi.

Bagi sejarah gereja Katolik sendiri, Politik etis (awal Abad XX) kiranya mempunyai tiga dampak penting. ***Pertama***, Gereja Katolik menjadi *partner Pemerintah*, setelah sebelumnya dimu-

[39] Dikutip dari R.Cribb and A. Kahin (2004), hlm. 139. Kendati di Belanda sendiri mendapatkan perlawanan dari elit politisi tertentu, politik etis yang diinspirasikan oleh tulisan seorang pengacara Belanda Conrad Theodor van Deventer (1857-1915) tentang *"een Eereschuld"* (hutang kehormatan) pemerintah Belanda yang sudah mendapat banyak untung dan kekayaan dari Indonesia ini, membangkitkan sebuah gerakan simpati terhadap kaum pribumi dan pembangunan negerinya. Ingat pribadi-pribadi simpatik seperti Estella "Stella" Zechandelar dan Keluarga Abendanon terhadap Kartini. Dengan latar belakang ini juga bisa dipahami perjuangan emansipasi bagi pendidikan orang Jawa oleh Kartini dengan memorandumnya kepada pemerintah Belanda dengan pesan "Didikiah orang Jawa!" (1903), bahkan perjuangan untuk kemerdekaan Indonesia oleh *Indische Partij* (1911) dengan pendirinya, seorang Indo, Douwes Dekker (1880-195).

Ratu Wilhelmina dari Belanda, mencanangkan Politik Etis (1901)

suhi (zaman VOC di Abad XVII dan XVIII) dan ditoleransi dengan pembatasan-pembatasan tertentu (zaman Kerajaan Belanda di Abad XIX) oleh mereka. ***Kedua***, bantuan *personal dan finansial dari pihak Gereja Belanda* (baca: aneka tarekat imam, bruder, suster) banyak berdatangan.[39]

[39] Lewat penyelidikannya atas aneka sumber, P. Hamans (dalam: *Priesteropleiding in het Bisdom Haarlem [1559-2009]*, Vogelenzang, 2009, hlm. 87-90) menjelaskan adanya empat sebab utama bagi besarnya "gairah misi" di kalangan umat Katolik Belanda menjelang akhir Abad XIX hingga medio Abad XX, yakni (1) seruan P. Gregorius XVI (1831-1846) untuk bermisi, (2) kemajuan alat transportasi modern dengan kapal mesin, tak lama kelak pesawat terbang, (3) adanya daerah-daerah koloni yang dikuasai oleh Barat, dan (4) khusus di Belanda: adanya banyak tarekat yang melarikan diri ke (perbatasan) Belanda, akibat politik *Kulturkampf* (1871-1880) yang memusuhi Gereja Katolik di Jerman pada zaman Otto von Bismarck, dan gerakan antiklerikal di Prancis (1876-1914). Tarekat-tarekat ini kemudian berintegrasi baik dengan umat Katolik Belanda yang sendiri sedang mengalami emansipasi-dirinya saat pasca Revolusi Prancis saat itu, memperkenalkan misi mereka juga lewat majalah, kemudian ikut memotivasi orang mudanya untuk menjadi misionaris, juga kalau itu terkadang hanya berarti menjawab jiwa haus petualangan orang muda saat itu. Akibatnya memang luar biasa. Angka-angka ini menunjukkan kemajuan pesat jumlah para

Sama seperti pada abad sebelumnya, banyak misionaris itu berasal dari Brabant Utara dan Limburg, dua provinsi Belanda yang mayoritas penduduknya serta kehidupan sosial-politiknya di sana disemangati oleh Katolisisme yang kuat, berbeda dari Belanda Utara yang protestan dan merupakan asal dari banyak pembesar pemerintah kolonial Kerajaan Belanda, yang dahulu telah menekan "negeri" mereka yang Katolik sebelum Revolusi Prancis. Faktor ini ikut menentukan juga mengapa para misionaris Belanda bisa bersikap anti-kolonial dan berpihak pada kaum pribumi yang mereka layani di daerah misi mereka, apalagi mengingat besarnya peran Vatikan (lewat *Propaganda Fide*) sebagai kekuatan internasional yang berpengaruh pada awal abad baru di situ. ***Ketiga***, dengan demikian, *misi di kalangan pribumi* pada masa politik etis, menjadi lebih mungkin dan leluasa berkat dukungan Vatikan dan Pemerintah Belanda itu juga, belum lagi faktor banyaknya tenaga misionaris dari Belanda. Pada masa-masa ini, yayasan-yayasan swasta, termasuk misi Katolik dan zending Protestan, khususnya di Jawa dan Madura, mulai menikmati hak-hak dan subsidi-subsidi yang mirip atau sama dengan unit-unit karya milik pemerintah. Begitu misalnya, P. van Lith SJ pada 1905 dikabarkan telah mendapat bantuan finansial berupa subsidi dari pemerintah Belanda untuk pembangunan sekolah barunya di Muntilan (sebagai *"Opleidingsschool voor Hulponderwijzers"*, Sekolah Pendidikan Guru Bantu), serta untuk tenaga pengajar dan para muridnya.[51] Nanti pada th 1912, sebuah sekolah di Gombong dengan asrama untuk anak-anak tentara yang juga dikelola oleh misi Katolik, memperoleh bantuan 12.000 gulden dari Pemerintah Hindia Belanda.

Kendati demikian, tidak boleh disimpulkan, bahwa misi dan zending hanyalah menjadi kaki-tangan perpanjangan kebijakan pemerintah Kolonial. Sebab bagaimanapun juga ujung-ujungnya, cara pemerintah kolonial menjalankan kebijakan etis ini tetaplah diarahkan *"untuk meletakkan seluruh Indonesia di bawah kuasa Belanda, dan mengembangkan negeri dan bangsa di wilayah itu ke arah pemerintahan sendiri di bawah pimpinan negeri Belanda menurut model Barat."*[52] Hal ini jelas berbeda dari ikhtiar misi yang

imam misionaris Belanda untuk Gereja Dunia: 1854-1860: 42 imam, 1860-1870: 89 imam, 1870-1880: 108 imam, 1880-1890: 147 imam, 1890-1900: 248 imam, 1900-1910: 341 imam, 1930: 1336 imam, 1935: 1729 imam, 1940: 2416 imam, 1955: 3750 imam. Adapun total semua imam, bruder, suster misionaris dari Belanda adalah: 1930: 3734 misionaris, 1935: 5169 misionaris, 1940: 6293 misionaris dan 1955: 7819 misionaris. Pada Konsili Vatikan II (1962-1965) hadir sekitar 60 Uskup asal Belanda yang kini telah menjadi pimpinan Gereja setempat di lahan misi, termasuk di keuskupan-keuskupan Indonesia. Lih. *Katholiek Archief* 17 (1962), hlm. 823-826.

[51] Weitjens SJ, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia* jilid 3b, hlm. 853. Juga Steenbrink, 2006 (Jilid II), hlm. 179: *"Dengan dimulainya Politik Etis tahun 1901, bersama dengan penekanannya yang lebih besar pada pembangunan dan kesejahteraan rakyat, maka misi menjadi mitra pemerintah Hindia Belanda dalam suatu latar yang baru."* Begitu misalnya, pada tahun 1905, pemerintah Belanda memasok dana 40 juta gulden hanya untuk pembangunan di Jawa dan Madura! Namun ini hanya berlangsung sekitar tiga dasawarsa saja. Krisis keuangan di Belanda pada tahun 1930-an kelak akan memaksa pengurangan bantuan besar-besaran kepada Hindia Belanda ini dan dengan demikian mengakhiri kebijakan etis.

[52] Harry A. Poeze, dlm: *Kartini*, hlm.141. Hal senada disampaikan Karlina Supelli ("Menemukan Indonesia, Sebuah Catatan tentang Cuaca Kebudayaan Kita," dalam *St.Takdir Alisjahbana Memorial Lecture*, Teater Kecil TIM, 4 Okt 2013, hlm.19) yang juga berpendapat, bahwa ikhtiar bangsa Eropa untuk mempercepat proses peradaban model Barat di negara-negara jajahan (dalam hal ini: Belanda terhadap Indonesia) adalah agar bangsa jajahan ini bisa dimanfaatkan untuk mengolah alam mereka demi kepentingan penjajah Kolonial Belanda yang paternalistik dan diskriminatif. Begitu misalnya, dalam bidang pendidikan, berbagai sekolah dan institusi pendidikan yang didukung dan didirikan oleh pemerintah kolonial adalah institusi yang bersifat "teknis" dan "bantuan" demi mendukung interese pemerintah, bukan institusi pendidikan yang memajukan pengembangan ilmu pengetahuan (murni) dari pribumi (contoh: *STOVIA*, 1902 adalah sekolah Mantri untuk membantu ahli medis Belanda, *Technische Hoogeschool*, 1920 [sekarang ITB]: Sekolah Teknik Kejuruan untuk membantu pembangunan pemerintah, *Hulpkweekschool*: Sekolah Guru Bantu). Diskusi menarik tentang "misi pemberadaban" Belanda ini lihat: Andrew Goss, "Decent Colonialism? Pure Science and Colonial Ideology in the Netherlands East Indies, 1910-1929", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 40, No. I (2009), hlm. 187-214. Dalam bidang botani lih. A. Goss, *The Floracrats: State-Sponsored*

memang menghendaki kemajuan pihak pribumi yang dilayaninya, bahkan juga kalau itu berarti melawan kebijakan Pemerintah Hindia Belanda, seperti misalnya dilakukan oleh P. van Lith SJ.[33] Yang jelas, pada masa ini misi bisa bekerja dalam suatu konteks sosial-politik yang baru.

Dari sudut ajaran Gereja Katolik tentang **kegiatan misi**, menjelang akhir Abad XX hingga tiga dasawarsa setelahnya, dipenuhi dengan penyadaran, seruan dan desakan terus-menerus mengenai pentingnya pendidikan klerus pribumi dalam arti imam diosesan (ada pengandaian: imam-imam tarekat misioner akan "pergi" setelah Gereja setempat mandiri). Ada tiga surat apostolik dari tiga Paus yang penting untuk tema ini.

1. 24 Juni 1893: Paus Leo XIII mengeluarkan surat apostolik *Ad Extremas*, yang menyerukan kepada para misionaris agar mendirikan seminari untuk mendidik calon imam pribumi di daerah karya mereka.[34]

2. 30 November 1919: Paus Benediktus XV menegaskan di dalam *Maximum Illud (munus)* ([Tugas] sedemikian Agung ini), bahwa *"tugas utama"* dari para tarekat misionaris adalah *"mendidik dan mengadakan klerus pribumi* (maksudnya: imam diosesan), *agar mereka mampu menjalankan tugas-tugas pelayanan ilahi sesuai ketentuan, hingga kelak sanggup memegang kepemimpinan rohani atas umatnya."*

3. 28 Februari 1926: Paus Pius XI mengeluarkan ensiklik *Rerum Ecclesiae* (Perkara-perkara Gereja). Sambil menyerukan agar karya misi semakin giat melakukan karyanya demi kemandirian Gereja, Paus mengumumkan didirikannya Serikat Santo Petrus yang akan membantu Kongregasi *Propaganda Fide*, khususnya untuk pendidikan imam diosesan—sampai sekarang!

Kalau kita melihat konteks universal Gereja Katolik dan konteks lokal Hindia Belanda, tampak bahwa gerakan "pribumisasi" sepertinya mendapatkan dukungan kuat. Namun, bagaimanakah pelaksanaannya dikaitkan dengan pengadaan imam diosesan?

Perdebatan tentang Imam Praja

Berbeda dari daerah misi para misionaris Inggris di India dan Prancis di daerah Indocina,[35] yang segera memulai menyiapkan pendidikan imam-imam sekuler menurut semangat instruksi dari para Paus, maka dalam hal pendidikan imam sekuler, Hindia Belanda memiliki jarum jam yang berjalan agak lain.

Jawa: Semua pembicaraan awal tentang imam diosesan atau imam sekuler berlangsung di pulau ini, tempat berpusatnya baik

Science and the Failure of Enlightenment in Indonesia, Wisconsin: UWP, 2011. "Floracrats" adalah kata jadian untuk menunjukkan, bahwa kendati negeri Hindia Belanda kaya akan flora dan fauna, para ahli dan periset di sini adalah orang-orang berkulit putih, sedangkan kaum pribumi hanyalah jongos-birokrat yang mengurusi riset orang kulit putih.

[33] P. Frans van Lith SJ (Lahir Oirschot, kota kecil di provinsi Katolik Brabant, 1863 - wafat di Semarang, 1926) terkenal dengan pernyataannya *"Setiap orang sekarang tahu, kami sebagai misionaris ingin bertindak sebagai penengah; tetapi setiap orang tahu juga, bahwa seandainya terjadi suatu perpecahan, meskipun hal itu tidak kami harapkan, sedangkan kami terpaksa memilih, kami akan berdiri di pihak golongan pribumi."* (dikutip dari H. Boelaars, *Indonesianisasi*, hlm. 109).

[34] Anjuran ini didorong oleh berdirinya hierarki India pada tahun 1886. Agar iman umat di daerah baru itu dipelihara dan dikembangkan, diperlukan imam-imam setempat yang dididik di seminari-seminari.

[35] Sejarahwan AE Sibert menulis: *"In 1809, the French Mission revived and built Collge General, which was first established in Ayuthia (Siam) in 1665, in Pulau Tikus, Penang, to train Priests for the Catholic Churches in Asia. Until 1983, College General Pulau Tikus had trained native priests for India, China, Japan, Siam, Burma, Korea, Indo-China, Laos, and Malaysia. 1932 records indicate that of the seminary students and professors from the College, fifty one have been martyred for their Faith and of these eight have since beatified as Saints of the Catholic Church, and all from Pulau Tikus, Penang."* (dalam: *Early Catholic Church: La Salle Education and Penang Story*, makalah pada "Penang Story–International Conference 18-21 April 2002", di Penang, Malaysia, hlm.1.

misi maupun pemerintahan kolonial Hindia Belanda yang pada masa itu juga tengah gencar-gencarnya membuat aneka proyek dalam rangka Politik etis pro pribumi.[36]

Dalam kunjungannya menjumpai para anggotanya dan karya mereka di Hindia Belanda pada Februari 1911, P. Vogels SJ, pimpinan tertinggi Serikat Yesus Belanda, mendapat berita, bahwa pada beberapa siswa sekolah Muntilan tampak tanda-tanda panggilan menjadi imam. Beliau gembira melihat ini dan mengajukan dua pertanyaan kepada tiga dewan penasihatnya, yakni: konsul Muntilan, konsul misi dan konsul Provinsi: (1) Jika memang ada calon-calon yang dinilai baik, apakah sekarang sudah bisa dimulai pendidikan calon imam?, dan (2) Jika mereka nanti diterima, apakah mereka akan dididik menjadi imam SJ atau menjadi imam praja?

Terhadap pertanyaan (1), semua konsul pada dasarnya setuju, dengan kekecualian P. Engbers SJ (superior misi) yang melihat situasinya belum matang.[37] Adapun terhadap pertanyaan (2), para anggota konsul Muntilan (kecuali satu orang) setuju menerima mereka ke dalam SJ saja. Namun, konsul misi dan konsul provinsi dengan suara bulat berpendapat, bahwa prioritas hendaknya diberikan kepada pendidikan imam sekuler atau praja. Jika nanti mereka ternyata mau menjadi Yesuit, mereka bisa memulai masa novisiat setelah tahbisannya.

Akan tetapi, penolakan tegas atas ide memulai pendidikan imam pribumi di Jawa datang justru dari Mgr. Luypen (asal tarekat SJ), Vikaris Apostolik Batavia, yang *"memandang misi Jawa dengan kacamata misionaris Flores".*[38] Pasalnya, Flores sudah dilayani oleh imam-imam diosesan Belanda dan Yesuit selama lima puluh tahun (sejak 1860 oleh **RD Sanders** dan **RD Franssen**, lalu mulai 1863 dilanjutkan oleh para Yesuit), namun tak kelihatan tanda bahwa dari mereka ada yang tertarik menjadi imam. Nah, Mgr. Luypen tidak melihat harapan, bahwa di sekolah Muntilan yang masih berusia seumur jagung itu akan terjadi dalam waktu 5 tahun apa yang belum tercapai di Flores selama 50 tahun.[39]

Namun persoalannya menjadi konkret, saat di bulan November 1911 ada dua lulusan sekolah itu yang ingin menjadi Yesuit, yakni FX Satiman (ditahbis: 1926, kelak berpindah ke Ordo Trapis) dan P. Darmaseputra yang kelak "keluar". Mereka lalu diterima diutus menjalani masa novisiat di Belanda. Sejak saat itu, diskusi mengenai "prioritas pendidikan imam sekuler" lama tak terdengar lagi.

Kerkhoofdenconferenties, 1925 dan 1939

Sidang para Pemimpin Gereja Katolik (*Kerkhoofdenconferenties*, semacam rapat KWI sekarang) yang relevan dalam rangka pendidikan imam adalah Sidang I (15-16 Mei 1925) dan Sidang V (16-22 Agustus 1939).[40]

Pada Sidang I (1925): Setelah mengadakan pertimbangan yang lama menyangkut pendidikan untuk para calon imam, diputuskan, bahwa seminari menengah di Muntilan yang khusus untuk lulusan sekolah guru di situ (sejak 1905) dan Yogyakarta (berdiri: Mei 1925, khusus untuk tamatan sekolah umum, baik untuk pribumi [HIS] maupun orang Eropa [ELS]) akan

[36] Seluruh informasi bagian ini diambil dari: Weitjens, "Sejarah Gereja Katolik di Wilayah Keuskupan Agung Semarang" dlm: Dokpen KWI, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, hlm. 843-902.

[37] Kenyataan ini unik, mengingat para calon yang bersekolah di Muntilan itu adalah orang yang relatif baru dibaptis. Padahal menurut pengalaman selama empat abad terakhir panggilan imam di daerah-daerah misi baru berkembang dalam generasi ketiga orang Katolik.

[38] Weitjens, dlm: *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, hlm. 876. P. Luypen SJ sendiri pernah berkarya sebagai pastor paroki di Maumere, Flores, selama 7 tahun (1891-1898), sebelum ia terpilih sebagai Vikaris Apostolik Batavia V (1898-1923).

[39] *Ibidem*.

[40] Informasi tentang ini bersumber dari K. Steenbrink, 2006 (Jilid II), hlm. 24-41.

didayagunakan sebagai seminari unik dan sentral untuk seluruh koloni Hindia Belanda, demi sentralisasi dan keseragaman, termasuk dalam hal mutu.

Perkembangan sejarah selanjutnya akan menunjukkan dua hal: (1) Keputusan ini tidak selalu dipegang di berbagai regio gerejawi di luar Jawa, sebab mereka menempuh metode yang lain, misalnya dengan mengirim calon-calon imam itu ke biara-biara pusat berbagai ordo religius di Belanda, Malaysia (pemuda Jan Boen dari Bangka), atau mendirikan seminari-seminari di pulau-pulau lain seperti terjadi di Flores dan Minahasa. (2) Seminari-seminari itu sendiri ternyata sama sekali tidak menjalankan "prioritas pendidikan imam sekuler" yang sebelumnya pernah dibicarakan oleh konsul-konsul SJ. Begitu misalnya, meskipun tentang seminari Muntilan dinyatakan bahwa *"de opleiding is niet meer uitsluitend voor de SJ"* (pendidikan di situ tidak lagi eksklusif untuk menjadi anggota SJ),[41] kandidat-kandidat di sana nyatanya masuk ke berbagai tarekat, tentu saja ke SJ juga, namun tak ada berita bahwa mereka menjadi imam sekuler untuk waktu yang lama.

Pada waktu sidang V (1939) yang diadakan di Girisonta, jabatan prefektur Apostolik Batavia sudah beralih ke Mgr. Willekens[42] yang hadir pada pertemuan ini juga. Sekali lagi ada

[41] Dikutip dari AJAK (Arsip Jakarta) 702 No. D2.3a: Notulen *Conferentie betreffende het Bisschoppelijk Klijn Seminarie* (Rapat membahas tentang Seminari Kecil Diosesan, di Kolese Ignatius, Yogyakarta, 1 Maret 1925). Pertemuan ini dihadiri a.l. oleh P. Hoeberechts SJ (Superior Misi), P. Schmedding SJ (Rektor Kolese Muntilan), P. Sträter SJ (Wk. Rektor Kolese St. Ignatius, Yogyakarta, dan P.H. Koch (Sekretaris/Notulis). Dalam pertemuan ini dibahas mengenai prosedur dan syarat-syarat penyatuan dua seminari kecil di Muntilan dan Yogyakarta dengan latar belakang pendidikan yang berbeda (*Kweekschool, MULO, HIS, Normaalschool,* dan *ELS*) dan bagaimana semua itu diatur secara konret, jika keduanya jadi disatukan.

[42] Mgr. Petrus Willekens (1881-1971) adalah Vikaris Apostolik Batavia VI sejak 1934-1952, asal ordo Serikat Yesus. Beliau dilahirkan Reusel, kota miskin di provinsi katolik Brabant, sebagai anak walikota dari daerah yang dijuluki *"de aacht zeligheden"* (Delapan Sabda Bahagia,

perdebatan menyangkut pendidikan para calon imam. Dengan satu kekecualian (imam diosesan dari Bangka, yakni Pastor Johanes Boen), seluruh klerus pribumi yang ada pada waktu itu merupakan klerus tarekat. Pertanyaannya, bagaimana dengan "nasib" imam diosesan jika keadaannya begini terus? Mgr. Willekens membela sikap Vatikan yang mendesak agar panggilan para klerus sekuler harus digalakkan. Beliau beralasan, bahwa imam sekuler atau imam diosesan adalah imam lokal yang tidak bergantung pada ordo-ordo religius yang bisa saja berpindah-pindah ke wilayah atau bahkan negara lain. Maka merekalah tenaga tetap di daerah mereka dan akan menggantikan para misionaris bila mereka lantaran panggilan misionernya harus pergi ke lain tempat. Selain itu, Vatikan hanya mau membiayai pendidikan para imam oleh lembaga-lembaga yang mengarahkan para siswa untuk menjadi imam diosesan.

Menurut laporan konferensi itu, terhadap pernyataan Mgr. Willekens ini memang tidak ada sanggahan, namun sekaligus tidak diikuti oleh anjuran baru menyangkut tema prioritas pendidikan imam sekuler sebagai hasil sidang nantinya. Artinya, seruan itu hanya didengarkan saja, tanpa tanggapan. Namun sebenarnya kenyataan bahwa para peserta tidak menanggapi, tidak berarti mereka setuju. Sejarahwan Steenbrink mendeskripsikan keadaannya demikian:

> *"Karena berbagai alasan, mayoritas misionaris tidak sepakat dengan pendapat ini, namun pada waktu itu tidak seorang pun yang berani secara terbuka menentang arahan yang berasal dari Vatikan itu."*

Khotbah di Bukit). Ini dekat Belgia, maka Willekens dikirim ke Kolese SJ di Turnhout (Belgia), masuk SJ (1900), menjadi visitator misi Yesuit di Jawa (1928), kemudian Vikaris Apostolik Batavia (1934-1952). Setelah pengunduran dirinya, ia tinggal di Girisonta hingga wafatnya (1971).

Maka sekarang: Kalau Vatikan jelas-jelas mendesak perlunya mempersiapkan pendidikan imam diosesan dengan segera, bahkan dengan "ancaman" tak mau memberikan dukungan finansial terhadap seminari yang dikelola oleh religius, tetapi tak mau membuka diri terhadap pendidikan imam sekuler, maka apa sajakah kira-kira alasan dari pihak pimpinan dan imam misionaris bagi penolakan desakan Vatikan itu?

Dari aneka sumber, baik dari sumber-sumber buku sejarah yang dikarang oleh para sejarahwan Katolik maupun Protestan, ada beberapa jawaban atas pertanyaan yang menggambarkan sikap umum para misionaris tarekat dari Belanda itu.

1. Jawaban paling netral adalah, bahwa status wilayah Hindia Belanda waktu itu masih ditata menurut ***ius commissionis*** (= "prinsip misi-bersama", kebijakan yang dipakai oleh *Propaganda Fide* untuk menata daerah misi, 8 Desember 1926), artinya wilayah mahaluas itu dinilai belum mandiri, maka penyelenggaraan reksa pastoralnya praktis dimonopoli oleh tarekat-tarekat tertentu pada daerah karyanya masing-masing, seturut penentuan Roma. Akibatnya, masing-masing tarekat itu tentu mau menggarap wilayah "dalam negeri"-nya yang baru terlebih dahulu, tanpa campur tangan pihak lain, apalagi imam sekuler.[42] Singkatnya, di daerah baru belum siap untuk diadakan imam sekuler.

2. Ada **prasangka**, bahwa jika ada imam sekuler maka gaya hidup individual dari para imam ini akan membuat karya para imam religius menjadi sulit. Sedangkan hidup di dalam kelompok sendiri sebagai imam-imam religius itu jauh lebih koperatif dan aman ketimbang imam praja. Ada surat dari Mgr. Panis (asal tarekat: MSC) dari Manado, 12 November 1930, menanggapi perdebatan tentang perlunya imam sekuler di Hindia Belanda, seperti diinstruksikan Vatikan: *"Onbegrijpelijk, dat Rome zo aandringt op diocesaan vanaf het begin: Kloosterlingen ware toch veel veiliger"* (Tidak masuk akal, bahwa Roma begitu mendesak-desak kita untuk mengambil opsi memulai imam diosesan: Kehidupan biarawan religius kan jauh lebih aman).[44] Kehadiran imam pribumi (baca: diosesan) dianggap sebagai risiko bagi keamanan tarekat dan karyanya! Sikap ini jelas prasangka murni, sebab sama sekali tidak ada bukti untuk menyimpulkan demikian lantaran waktu itu belum ada imam diosesan satu pun.

Selain itu, amat menarik memperhatikan salah satu surat informasi resmi kepada para Uskup di Hindia Belanda (1928? Penulis?) yang melaporkan bahwa di Seminari Muntilan *"semua kandidat di sana telah menjadi Yesuit, itu tidak bisa lain. Sebab selama kita tidak merencanakan studi filsafat* (di Jawa, *pen*), *maka semuanya harus menjadi Yesuit atau keluar."* Baru di kemudian hari, ada ide tentang imam diosesan atau imam sekuler (*wereldpriester*) yang didefinisikan sebagai *"**masih imam juga**, yang **bukan** imam religius*, maksudnya: *mereka **tidak melakukan kaul kemiskinan** dan **tidak perlu hidup di dalam komunitas**."*[45] Bahwa pencirian imam diosesan memakai *kalimat negatif* ("tidak"/"bukan"), bukan kalimat positif (misalnya, bahwa "imam diosesan adalah imam yang

[42] A. Surianto, "Pendahuluan" dalam: A.Surianto (ed.), *Imam Diosesan*, hlm. xviii. Alasan yang mirip dikemukakan oleh A. Heuken SJ dalam wawancaranya dengan penulis, 5 Januari 2014: *"Pembagian wilayah keuskupan berdasarkan tarekat membuat pemikiran mengenai imam diosesan praktis tidak ada di kalangan para misionaris. Mereka merasa "ini regio saya, saya harus bertanggung jawab!"*

[44] Dikutip dari K. Steenbrink, 2006 (Jilid II), hlm. 41.

[45] AJAK 702 D.2.3a: *"De Muntilan zijn alle candidaten Jezuiet geworden, het kon niet anders. En solang wij geen philosophie in 't voor zicht hebben, moeten allen Jezuiet worden of uitscheiden. Eerst als wij de philosophie hebben, kunnen wij de seminaristen het idée brengen dat er **ook nog priesters** zijn, die **geen religieus** zijn; d.w.z.die **geen belofte van armoede doen** en **niet noodzakelijk in communautèit leven**."* (Cetak tebal dari *Pen.*)

akan meneruskan karya kita misionaris di sini", atau semacam itu) mencerminkan lagi-lagi prasangka buruk atas imam praja/pribumi yang belum ada pada masa itu. Dari rumusan negatif dan resmi(!) tentang imam diosesan ini sudah mulai tumbuh kecambah stereotip buruk terhadap imam diosesan sebagai imam yang (ingin) kaya dan hidup sendiri-sendiri. Tak ayal lagi, stigmatisasi yang mirip dengan pembunuhan karakter imam diosesan sudah terjadi sejak zaman Gereja Kolonial Belanda di Indonesia.

3. Namun, dalam hal pengadaan klerus pribumi, penghambat terbesar bagi kemandirian Gereja Indonesia adalah apa yang dicatat oleh H. Boelaars[46]: Bahwa pada zaman Kolonial Belanda para pimpinan Gereja secara **sadar** (*sic!*) menerima pribumi untuk tidak disiapkan menjadi imam lokal alias praja, melainkan untuk menjadi imam tarekat mereka dengan pendidikan ala Barat. Tujuannya adalah (a) untuk menghindari terjadinya konflik antarkelompok misionaris Belanda *versus* imam lokal alias pribumi, dan (b) agar calon imam pribumi yang dididik dalam tarekatnya itu aman terlindung dari persoalan relasi yang terlalu dekat dengan keluarga mereka dan dari problem selibat—dua masalah yang dianggap mereka lebih mudah "kena" pada imam pribumi sekuler ketimbang imam mereka.

[46] H. Boelaars (2005, hlm. 245 dst.). Bahwa di dalam sejarah misi pernah ada tegangan relasi antara imam religius dan diosesan, terjadi di Filipina menjelang akhir Abad XIX. Dalam semangat nasionalisme, tiga imam diosesan Filipina (**RD Mariano Goméz, RD José Burgos** dan **RD Jacinto Zamora**) bersama rakyat melakukan perlawanan terhadap kekuasaan Kerajaan Spanyol yang didukung oleh para religius Spanyol (terutama Dominikan dan Agustinian). Perlawanan berhasil dipatahkan, dan ketiga imam diosesan itu dihukum mati di Manila dengan alat pencekik, 17 Februari 1872. Di kemudian hari José Rizal (1861-1896), pahlawan kemerdekaan Filipina, mendedikasikan dua novelnya yang terkenal untuk ketiga imam itu, yakni *Noli mi Tangere* (1887) dan *Il Fillibusterismo* (1891) yang juga memuat kritik atas sikap diskriminasi Gereja Katolik Spanyol terhadap imam pribumi dan umatnya sendiri di Filipina.

Kendati kedengarannya sedikit lebih kompleks daripada pernyataan sebelumnya, alasan ini pada hakikatnya masih termasuk *prasangka* murni juga. Sebab (a) pada waktu dulu belum ada bukti yang bisa diajukan untuk pendasarannya (mengingat belum ada imam diosesan!). Selain itu (b) tidak ada jaminan sama sekali, bahwa anggota tarekat pribumi yang tinggal di dalam biara akan kebal terhadap masalah selibat dan soal relasi yang terlalu dekat dengan keluarga, termasuk soal keuangan sebagai ekses potensialnya.

Dibalik semua ini, sketsa gaya berpikir yang diandaikan di situ berbunyi begini: *"Tanpa menjadi seperti kami, kalian pribumi tak bisa menjadi imam yang baik!"* Sikap imam kolonial terhadap kemampuan golongan pribumi ini kelak membuat stigma berupa sebutan *"tweede klas priester"* (imam kelas dua) untuk para imam diosesan, hal yang mengandaikan adanya *"eersteklas priester"* (imam kelas pertama), yakni mereka sendiri dan pengikutnya. Ini rekaman yang dikenang dengan rasa getir oleh imam diosesan. Berabenya, sebutan warisan kolonial yang sebenarnya menghina kaum pribumi bangsa Indonesia juga ini, kemudian tertanam dalam benak umat untuk waktu lama,—dengan atau tanpa propaganda jelek melawan imam diosesan/pribumi.

4. Akan tetapi, akar terdalam dari semuanya kiranya terdapat di dalam **mentalitas sementara misionaris Belanda** itu sendiri: Kesadaran bahwa mereka berkarya demi sebuah "misi kudus" (*sacré mission*, bdk. pidato Ratu Belanda untuk "politik etis" sebelumnya di atas) sedemikian tinggi, sehingga mereka perlu waktu lama—bahkan terlalu lama—untuk rela menyerahkannya ke pihak lain, entah itu kepada pihak saudara mereka sendiri setarekat yang pribumi, apalagi kepada imam diosesan alias bukan anggota tarekat mereka. Ada kekhawatiran, bahwa "anak" (imam pribumi, baik itu imam pribumi

dalam tarekat mereka, tetapi terutama imam diosesan yang "bukan anak kandung") belum dewasa untuk mengambil alih pekerjaan "Bapak", baik secara gradual, apalagi secara cepat, seperti kiranya dimaksudkan oleh Roma. Bagi beberapa sejarahwan Gereja dari kalangan Protestan, sikap misionaris kolonial ini (baik untuk zending maupun misi) secara blak-blakan disebut ***Paternalisme***; sedangkan bagi sejarahwan/pengamat Katolik (semua praktis kaum religius) sikap ini disebut lebih lunak sebagai ***diskriminasi*** saja.[47] (Kedua sikap ini kelak dikritik *di dalam* kalangan tarekat religius sendiri oleh anggota-anggota *pribumi* tarekat religius itu di tahun 1970-an dengan kata kunci "Indonesianisasi". Lihat di bawah!). Apa pun istilahnya, akibatnya sama: panggilan menjadi imam diosesan jadi terhambat karenanya.

Dengan semua latar belakang historis ini dan juga perkembangannya di kemudian hari, kiranya harus disimpulkan,

[47] Bdk. Th. van den End dan J. Weitjens SJ, Ragi Cerita 2, hlm. 308-9, juga Th.van den End (2013, hlm. 291). Sejarahwan Protestan Uli Kozok bahkan bicara blak-blakan tentang peran zending yang berpihak pada Belanda dalam perang Toba, lih. Uli Kozok, *Utusan Damai di Kemelut Perang: Peran Zending dalam Perang Toba*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010. Buku ini diawali dengan kutipan: *"Die missionarische Bewegung... erstand genau in der Zeit, als Kolonialismus, Imperialismus und als eine Folge davon der Rassismus aufkamen. Deshalb ist die missionarische Bewegung auch auf Gedeih und Verderb mit der Geschichte des Rassismus verbunden"* ("Gerakan misi... tumbuh persis pada suatu masa, dimana Kolonialisme, Imperialisme dan Rasisme sebagai akibat dari padanya, muncul. Maka itu kejayaan dan keruntuhan gerakan misi berhubungan juga dengan sejarah Rasisme", Philip Potter, Sekretaris Jendral Dewan Gereja se-Dunia masa bakti 1972-1984, dikutip dari Uli Kozok, *Perang Zending dalam Perang Toba*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, hlm.17. Ada Rasisme kasar yang bentuknya fasisme brutal (Nazi, Jepang), ada Rasisme halus yang bentuknya superioritas ras/golongan, prasangka diskriminatif, dll. Tentang sikap diskriminatif para misionaris Belanda terhadap sesama saudara tarekatnya yang pribumi, lihat hasil wawancara dengan P. Danuwinata SJ pada entri "Indonesianisasi" di bawah.

sebagaimana dinyatakan oleh sejarahwan Eddy Kristiyanto OFM, bahwa menyangkut pendidikan imam:

> *"Sejumlah ordo dan kongregasi yang melayani keuskupan (memang) membuka dan menyelenggarakan pembinaan calon imam, tetapi calon-calon digiring dan dikhususkan untuk memperbesar jumlah anggota Ordo atau Kongregasi yang bersangkutan. Konsekuensinya, Gereja lokal (Keuskupan) identik dengan sosok Ordo atau Kongregasi."* [48]

Jika demikian keadaannya, panggilan menjadi imam diosesan (imam keuskupan) itu mengalami lingkaran setan: Di satu pihak, para calon sengaja diarahkan untuk menjadi imam-imam tarekat nantinya, bukan imam diosesan. Namun masalahnya di kemudian hari, bagaimana kelak akan muncul calon imam diosesan nantinya, jika tidak ada yang mengenal dan mempromosikan mereka lantaran para seminaris itu kelak menjadi imam-imam yang hanya mengenal terekatnya?

Untunglah suatu titik cerah tampak, saat Mgr. Willekens membuka Seminari Tinggi di Yogyakarta, 1936, yang dikhususkan untuk imam pribumi dalam arti imam diosesan. Hal serupa terjadi juga di Flores, saat Serikat Sabda Allah (SVD) memulai seminari untuk mereka sendiri di Ledalero, tapi pada 1937 dibuka peluang juga untuk menjadi imam sekuler. Hanya di kedua seminari inilah, selama puluhan tahun berikutnya, pembinaan untuk calon-calon imam diosesan diselenggarakan.[49]

[48] Eddy Kristiyanto, "Saya terkenang SVD", dalam: A. Camnahas dan OG Madung (ed) (2013, hlm. 281). Ironisnya, hal ini justru terjadi juga sekarang ini pada beberapa seminari menengah yang sebenarnya merupakan milik Keuskupan dan dibiayai oleh Keuskupan (!), meski penyelenggaraannya dipercayakan pada tarekat-tarekat tertentu.

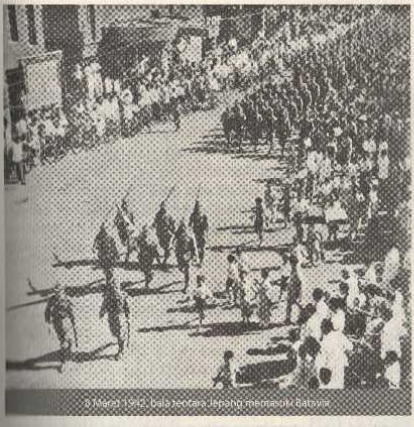
[49] H. Boelaars (2005, hlm. 244). Apa yang dibuat oleh SVD ini termasuk gerak cepat, mengingat bahwa mereka baru 22 tahun (sejak 1913) mengambil alih tugas pelayanan *de facto* di tanah misi Kepulauan Sunda Kecil, dari ordo SJ, setelah negosiasi lama sekali hingga *Propaganda Fide* turun tangan memutuskan perkaranya 8 Februari 1912. Gerak cepat kedua dibuat 1937, saat novisiat dan skolastikat

Sejak saat itu, lama kelamaan imam diosesan mulai dikenal. Apa yang merupakan pencirian imam sekuler yang dahulu dibuat sebagai surat kepada para Uskup (imam diosesan itu tidak berkaul kemiskinan dan tidak hidup dalam komunitas) di kemudian hari mengalami nuansa positif. Contohnya adalah berita di dalam harian awam berbahasa Jawa, *Tamtama Dalem* (Bentara Tuhan) yang—di samping penilaian "klise" di atas—memperlihatkan juga spiritualitas, pada taraf tertentu, kemandirian, kesatuan dengan Uskup serta pelayanan terhadap wilayah keuskupan sebagai ciri-ciri imam diosesan:

> *"... Mengenai kebutuhan hidup, para anggota* (Ordo, pen) *tidak perlu mengusahakan sendiri, dalam arti tertentu tidak perlu memikirkannya. Sedangkan imam diosesan tidak, ia harus mengusahakan sendiri apa yang menjadi kebutuhan hidupnya.... Para imam diosesan itu hanya berjanji selibat, yang lain tidak. Adapun tempat karyanya tergantung Uskup yang memimpin saat itu. Kalau ada lowongan Uskup, yang dicalonkan terlebih dahulu adalah imam diosesan.... Jadi, imam diosesan bisa berkarya di tanah airnya sendiri.... Sekarang jelas, bahwa imam diosesan itu adalah gembala kita yang tidak mudah meninggalkan domba-dombanya."*[50]

SVD pindah ke Ledalero juga. Inilah skolastikat pertama di Indonesia (Para teologan Yesuit belajar di Belanda sejak 1923-1957, saat masalah Irian memanas dan berpuncak dengan putusnya hubungan diplomatik dengan Belanda). Ada buku menarik tentang perkembangan dan sumbangan SVD untuk Indonesia: A. Camnahas dan OG Madung (ed), *Ut Verbum Dei Currat: 100 Tahun SVD di Indonesia*, Maumere: Ledalero, 2013.

[50] Directur van-Lith-Stichting (Yayasan Van Lith) menulis tentang *"Wereldgeestelijken (Rama Pradja"* dalam *Tamtama Dalem Serat Woelanan Katoelik* No. 6 Taoen 10, 1938, hlm. 102-103: *"... Dados kagem soegengipun, para warga boten ngrenak-ngrenakaken pijambak, prasasat boten prelue menggalih. Wangsoel Rama pradja (Wereldgeestelijken) boten, kedah ngawontenaken pijambak menapa kabetahananipoen, kagem soegengipun... Para Rama pradja menika namoeng aprasetya wadat, sanèsipun boten. Papaning makarja goeman toeng sakang Kangdjeng Biskop ingkang mbawahaken. Menawi wonten lowongan Biskop, ingkang kasawoengaken roemijin Rama pradja.*



8 Maret 1942, bala tentara Jepang memasuki Batavia

3. Masa Jepang: Imam Diosesan Mengambil alih

Zaman penjajahan Jepang, yang telah menaklukkan dan mengambil kekuasaan Belanda atas Indonesia (8 Maret 1942) pada Perang Dunia II, membawa ujian serius bagi bangsa Indonesia, khususnya Gereja Katolik Indonesia yang dianggap pro Imperialisme Barat alias musuh. Kendati mengaku sebagai "saudara tua" untuk sesama bangsa Asia dan memang disambut penuh antusiame oleh bangsa

> *Dados para Rama pradja saged makarja ing tanah woetahrahipun pijambak... Samenika tjeta bilih Rama pradja menika pangèn kita ingkang boten gampil nilar mènda-mèndanipoen."* (dikutip oleh P.W. Widhiasta, *Monsinyur Willekens, SJ*, hlm. 84-85)

Indonesia pada mulanya, di kemudian hari masa pendudukan Jepang dikenang dengan kengerian yang mencekam, khususnya untuk Gereja Katolik di Indonesia.

Di sini bukan tempatnya mendeskripsikan brutalitas dan kekejaman yang membawa kengerian itu. Yang jelas, apa yang sebelumnya di masa Hindia Belanda terjadi secara positif pada Gereja Katolik (dukungan dana dan tenaga dari Gereja dan Pemerintah Belanda), sekarang terjadi kebalikannya: pelaksanaan ibadat dilarang atau lebih tepat ditentukan oleh pihak pimpinan Jepang boleh-tidaknya, bangunan-bangunan milik Gereja, termasuk sekolahan, dirampas; imam, bruder, suster Belanda, bahkan beberapa pribumi juga (maka itu berarti: nyaris semua pelayan rohani!) diinternir, banyak yang disiksa dan dibunuh.[51] Umat menjadi kawanan, tanpa gembala.

Namun, dengan *"kebidjaksanaan jang mendahului perdjalanan sedjarah"*,[52] Tuhan bertindak lewat keputusan Takhta Suci yang mengangkat Mgr. Soegijapranata (asal: SJ), 1 Agustus 1940; jadi, sekitar dua tahun sebelum pendudukan Jepang. Maka itu saat sesama rekan Uskup dan imam Belanda lainnya diinternir, Mgr. Soegijapranata sebagai satu-satunya Uskup pribumi tidak ditahan oleh Jepang, sehingga bisa "mengatur" Gereja Katolik dengan dibantu oleh beberapa imam pribumi lainnya, kebanyakan imam diosesan, melampaui batas-batas keuskupannya sendiri![53]

[51] Y. Weitjens mencatat: 282 Misionaris Katolik (74 imam, 47 bruder, 161 suster) meninggal di interniran Jepang, belum terhitung mereka yang kesehatannya begitu ambruk, hingga di kemudian hari menjadi tak bisa bekerja lagi. Di Kepulauan Kei, Mgr. Aerts, 4 imam dan 8 bruder dibunuh. Lih. *Rugi Carita 2*, hlm. 468-469.

[52] N. Drijarkara SJ, "Geredja Katolik dalam Indonesia Merdeka selama Dua Windu", dlm: HA Basumi dan RS Prodjosoedhono, *Kenang-kenangan Pekan Raya Dua Windu Kemerdekaan Republik Indonesia thn. 1961*, hlm. 98.

[53] Sebenarnya ada dua Uskup Belanda yang tidak ditahan oleh Jepang, dan dibiarkan bebas, kendati bukan tanpa batas, yakni Mgr. Willekens di Batavia yang menyatakan diri Wakil Takhta Suci (maka, diplomat) dan Mgr. Leven di Ende, Flores, yang sebagian terbesar penduduknya adalah orang Katolik. Ada juga bantuan dari **Mgr. Paul Yamaguchi**,

Agar pelayanan dan pendampingan Gereja Katolik terhadap umatnya pada masa sulit okupasi Jepang (1942-1945) ini tetap berjalan, Mgr. Soegijapranata tercatat telah menahbiskan 12 (dua belas) imam, seperti ditunjukkan dalam tabel berikut ini.[54]

Nama	Tempat	Tanggal
1. Simon Lengkong	Muntilan	26 Juli 1942
2. Wenceslaus Lengkong		
3. Aloysius Poerwodihardjo		
4. Hubertus Voogt	Muntilan	13 Januari 1943
5. PC Dwidjasoesanta		
6. T. Hardjawasita		
7. Ign. Maria Harjadi		
8. Richardus Sandjaja		
9. St. Danoewidjaja	Bintaran, Yogyakarta	2 Februari 1944
10. JOH Padmasepoetra	Semarang	
11. Al. Dibjakarjana		6 Februari 1945
12. E. Doematoeboen		

Begitu selesai ditahbiskan, para imam baru ini langsung ditugaskan oleh Mgr. Soegijapranata untuk mengambil alih karya para imam misionaris. Tempat-tempat strategis namun kosong, seperti Surabaya dan Malang, diserahkan kepada **RD JOH Padmasepoetra** sebagai Pro-Vicaris di sana dan **RD Dwijasusanto** (1943-1947). Adapun **RD Hardjowasito** yang

Uskup Nagasaki dari kalangan imam diosesan, sejak 1937, yang khusus datang ditemani oleh P. Aloisius Ogihara SJ, Administrator Keuskupam Hiroshima dan ikut melayani Gereja Indonesia seperti di Makassar, Banjarmasin dan terutama Flores.

[54] B.Subanar, SJ, *Soegija: Si Anak Betlehem van Java*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hlm. 155.

baru ditahbiskan enam bulan sebelumnya, ditugaskan memangku jabatan berat sebagai Rektor Seminari Tinggi St. Paulus, Yogyakarta (1943-1948), tanpa sumber keuangan yang memadai sama sekali, bagi 28 frater dari Keuskupan dan aneka tarekat, agar mereka tak tercerai-berai, sebab pimpinan mereka (semua imam Belanda) dipenjara oleh Kempetai. Di kalangan para imam waktu itu, Rm. Hardjowasito dikenal sebagai pastor yang berani; ia pernah menolak perwira Jepang masuk ke Seminari untuk mencari dan mengambil orang muda yang nanti bisa dijadikan romusha untuk bala tentara Dai Nippon. Dalam pelaksanaan hariannya, beliau dibantu oleh **RD Sanjaya** yang harus mengajarkan Sejarah Gereja dan Teologi Moral menggantikan dosen-dosen Belanda yang ditahan.

Di Manado dan Makassar, kakak beradik **RD S. Lengkong** dan **RD W. Lengkong** melayani di banyak tempat. Mereka berdua imam diosesan pertama dari Keuskupan Menado yang ditahbiskan dalam bayang-bayang derap langkah balatentara Dai Nippon di Yogyakarta, 26 Juli 1942, oleh Mgr. Soegijapranata.

Di Sumatra keadaan lebih memprihatinkan. Sebelum ditawan Jepang, Mgr. Vitus Bouma (asal tarekat: SS.CC), Prefek Apostolik Pangkalpinang, menunjuk **RD Johanes Boen Thiam Kiat** menjadi Pro-Vicaris untuk menangani pekerjaan beliau selama berhalangan. Maka pada zaman pendudukan Jepang di sini, boleh dikatakan Pastor Boen-lah yang memimpin Gereja dan umat di wilayah apostolik Bangka, Belitung, dan Riau. Ia merupakan satu-satunya imam yang bebas di wilayah prefektur, dibantu oleh Br. Angelus Manopo BM. Pastor Boen melayani dan mengunjungi umatnya di banyak tempat, mengurus rumah jompo, kebun lada milik misi; semuanya dilakukan dengan naik sepeda motor. Bahkan tercatat, bahwa ia beberapa kali mengalami kecelakaan dan terjatuh dari sepeda motornya. Sebuah kecelakaan serius menyebabkan kaki kanannya patah dan membuatnya cacat: kaki kanannya menjadi lebih pendek daripada kaki kirinya.

Di Batavia sendiri, Mgr. Willekens dan Pastor C. Doumens SJ, sekretarisnya, bisa tetap melayani umatnya. Tetapi justru di kota pusat pemerintahan ini, dimana mayoritas pastor dan umat adalah orang Belanda (dan Cina, sedikit pribumi), kehidupan Gereja nyaris lumpuh.

Pada semua aktivitas itu, baik bersama imam maupun sendiri-sendiri, harus dicatat juga besarnya peran **kaum awam**, terutama para guru agama dan katekis yang ikut memelihara dan meneguhkan iman umat, saat gembala mereka tidak ada di tempat sama sekali. Rasa tanggung jawab mereka yang tinggi mendorong mereka untuk, misalnya, mengadakan ibadat secara diam-diam. Tanpa peran kaum awam, susah dibayangkan bagaimana hidup rohani umat bisa tetap tegar dalam kesulitan ekstrem itu. Begitu misalnya, di Tanah Batak, peran besar dari Katekis **Bapak Joseph Iskandar Arminius Situmorang** (ayahanda dari Mgr. Dogma Situmorang, Uskup Padang) amat besar dalam memelihara iman umat di Pulau Samosir dan sekitarnya, tatkala semua imam ditawan oleh Jepang. Kegigihannya dalam karya kerasulannya membuat umat menyebut dia "Pendeta Situmorang".

Di kemudian hari, kendati tarekat-tarekat misi praktis tak berdaya, "Gereja zaman Jepang" yang tetap teguh-lestari ini terbukti berhasil memperlihatkan kepercayaan diri dan kemandirian jemaat Katolik pribumi Indonesia, tanpa tergantung pada sumber-sumber asing menyangkut personel (tenaga misionaris), finansial dan material dari Eropa lagi. Muskens menulis:

> *"Bagi banyak orang Indonesia yang tidak Katolik maupun yang Katolik, pasti dalam tahun-tahun ini, sudah menjadi jelas bahwa menjadi Katolik dan menjadi orang Barat tidak bertepatan."*[35]

Gereja memang miskin, namun kuat dan liat, kendati tanpa bantuan Barat.

[35] Muskens (1969), hlm. 318.

Akan tetapi anehnya, bahkan amat disayangkan, bahwa tentang fase sejarah Gereja Katolik pribumi pada masa Jepang ini praktis tidak ada ahli sejarah Gereja yang menulisnya secara komprehensif.[35] Literatur tentang sejarah Gereja Indonesia kebanyakan mengenai tokoh-tokoh tarekat tertentu dan itu pun lebih menyangkut zaman misionaris, khususnya zaman kejayaan misi *tempo doeloe*, sebelum Jepang menduduki Indonesia. Belum jelas, apakah fakta ini mau menunjukkan pemberian tekanan pada pentingnya peran misi kolonial Belanda dan aneka tarekatnya bagi Gereja Indonesia? Adakah rasa enggan pada para penulis sejarah Gereja Indonesia, yang kebanyakan merupakan para anggota tarekat, menulis suatu buku sejarah ketika dimana masa misi Gereja lewat aktivitas para tarekatnya, praktis tak berdaya dan tak berperan signifikan lagi, serta sudah melewati masa puncaknya? Berpulang kepada ahli sejarah Gereja untuk mengisi "bab" penting tentang sejarah Gereja zaman Jepang ini.

4. Masa Kemerdekaan: Menerobos Masa Darurat

17 Agustus 1945, Bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Jepang kalah. Namun, kekuatan kolonial Belanda datang untuk menduduki kembali Indonesia. Untuk itu mereka melakukan aksi polisionil I (1947) dan II (1948). Bangsa Indonesia bertekad mempertahankan kemerdekaannya. Terjadi Perang melawan Belanda kembali. Di dalam keadaan ini, para misionaris Belanda

[35] Secara umum, hanya ada dua sampai tiga buku tentang sejarah Gereja Katolik di Indonesia dengan bahasan komprehensif, yakni (1) karya klasik Muskens (ed), *Sejarah Gereja Katolik di Indonesia* (6 jilid), 1969-1973, dan (2) karya mutakhir K. Steenbrink, *Orang-orang Katolik di Indonesia (I dan II)*. Namun kedua buku ini membatasi tuliasannya sampai 1942, artinya: tahun mulainya pendudukan Jepang. Selebihnya adalah tulisan-tulisan relatif umum, dimana keadaan Gereja Zaman Jepang disinggung beberapa halaman saja. Selain itu ada buku menarik yang memuat sekilas kisah para Uskup, pastor SCJ, suster Belanda yang ditahan bersama dengan warga Eropa lainnya di interniran: Sunu Endaryanto, HY., *Melintas Gelombang: Gereja Katolik di Sumatera Selatan 1942-1952*, Yogyakarta: Kanisius, 2012, khususnya hlm. 49-100.

kembali diamankan dengan diinternir oleh Pemerintah, agar terhindar dari kelompok-kelompok ultranasionalis yang membenci agresor orang Belanda,—dan berabenya para pastor Katolik juga, baik kulit putih maupun pribumi yang dianggap pro Belanda!

Di Jawa sendiri, khususnya di Yogyakarta, **RD Sandiwan Brata** berjuang mempertaruhkan nyawa, dengan berani menyembunyikan tentara-tentara pelajar yang tengah berjuang melawan tentara Belanda, di kompleks pastoran Pugeran, Yogyakarta, sembari ia sendiri melayani umat dan memberikan mereka makanan yang dibeli dengan uang dari koceknya sendiri. Tentu harganya selangit, sebab zaman serba sulit.

Di Sumatera, keadaannya serupa. Para pastor, bruder dan suster berada di Palembang. Dengan demikian, pelayanan di daerah-daerah menjadi terbengkalai. Di Lampung, misalnya, kendati gereja sudah bisa dipakai kembali, namun pastornya tidak ada. Maka atas permohonan umat Lampung, 1947, Mgr. Soegijapranata mengutus **RD JOH Padmasepoetra** ke Lampung.

Di Lampung Pastor Padmo—begitu nama panggilannya—bekerja sebagai imam sendirian. Selama itu ia tidak pernah berjumpa dengan seorang imam pun. Karena keadaan serba kekurangan, maka meskipun kadang-kadang ada kendaraan bus umum terpaksa beliau berjalan kaki 50 sampai dengan 80 km untuk berkunjung kepada umatnya yang ada di daerah lain. Kadang juga naik sepeda dengan ban karet mati. Dalam perjalanannya itu beliau ditemani oleh dua orang Katolik yang juga berperan sebagai tukang pijat di kala Romo kelelahan. Mereka bertiga sering kali harus tidur di tengah hutan dalam perjalanannya yang tidak selalu mendapatkan tempat penginapan.

Pastor Padmo menjadikan Pringsewu sebagai basis karyanya. Di sini ia mendirikan sebuah SMP dan Seminari Menengah sekaligus mengajar di situ. *"Romo Padmo, demikian beliau disapa, mempunyai wawasan yang jauh ke depan. Gereja sesuai*

kehendak pendirinya, perlu memikirkan imam dari tempat Gereja itu hadir."[57] Seminari itu sekarang tergabung di Palembang.

Pendekatan simpatik lainnya yang dicatat selama pastor Padmo berkarya di Lampung adalah kedekatannya dengan para pejuang Indonesia di sana. Ia mengunjungi dan melayani mereka dengan memberi makanan, hal yang pada waktu itu jelas amat bernahaya di mata musuh!

Di tengah-tengah kesibukannya, Pastor Padmo masih biasa menyediakan waktu untuk bermeditasi. Di dekat rumahnya di Pringsewu ada sebuah sungai (way, bhs. Lampung) dengan sebuah sumur yang bermata air dari situ. Pastor Padmo biasa melakukan meditasi di sana. Setelah meditasi ia biasa memetik sekuntum bunga kenanga yang banyak bertumbuhan di situ dan membuangnya ke dalam sumur itu. Di tempat itu kelak didirikan Gua Maria Padang Bulan, tempat peziarahan yang terkenal itu.

Pastor Padmosepoetra bekerja di Lampung selama tiga tahun. Beliau kembali ke Jawa pada 1950. Keberadaan dan karyanya di daerah Lampung menyalakan kembali iman Katolik di antara orang-orang Jawa di Lampung.

5. Masa Hierarki: *Quod Christus Adorandus* (sejak 1962)

Dalam sidangnya di Girisonta, 9-16 Mei 1960, para waligereja berkeputusan mengajukan permohonan pendirian hierarki Indonesia kepada Paus Yohanes XXIII. Permohonan ini ditanggapi positif oleh P. Yohanes XXIII pada 3 Januari 1962, lewat pemberian Surat Apostolik *Quod Christus Adorandus*, yang menandai terbentuknya Hierarki di Indonesia. Dengan surat pendirian Hierarki Indonesia ini, status Gereja Katolik Indonesia menjadi sama dengan keuskupan-keuskupan di seluruh dunia

[57] Mgr. Henrisoesanto, *Eristis Mihi Testes: Kamu akan Menjadi Saksi-saksiku*. Medan: Penerbit Bina Media, 2001, hlm. 96, seperti dikutip oleh Iris Endrayanto (2012), hlm. 133.

Dengan kata lain, Surat Apostolik *Quod Christus Adorandus* telah mengubah wajah "kanak-kanak" Gereja Katolik Indonesia menjadi wajah 'dewasa', sebentuk wajah kemandirian iman Katolik.[58]

Di dalam suratnya, 8 Desember 2010, mensyukuri peristiwa ini, Presidium KWI menyatakan bahwa penganugerahan hierarki episkopal kepada Gereja Katolik Indonesia merupakan pengakuan Takhta Suci bahwa Gereja Katolik Indonesia sanggup berdiri sendiri sebagai hierarki antara lain karena mampu berkembang menjadi *"Gereja pribumi dengan tetap berpegang teguh pada hakikat Gereja Universal."* Namun, bagaimana faktanya waktu itu menyangkut imam pribumi (imam diosesan), tenaga inti pendukung kemandirian Gereja Indonesia pasca zaman misi Eropa itu?

Ada masalah: Para imam Indonesia, namun terutama para Uskup Indonesia yang praktis semuanya berasal dari tarekat dan wilayahnya didominasi oleh tarekat asalnya pula, tidak tahu bagaimana harus mulai "mengadakan" imam diosesan. Bagaimana mungkin mereka bisa tahu tentang itu juga? Sebab bukankah seumur hidupnya mereka telah lama berada secara eksklusif di lingkungan tarekat asal mereka yang—ini salah satu akibat *ius commissionis* seperti diisyaratkan sebelumnya di atas—tidak mengkondisikan terciptanya perkenalan dengan imam diosesan (bahkan dengan imam dari tarekat lain juga!) yang sekarang ini menjadi keharusan untuk sebuah keuskupan mandiri? Entah karena kurang mengerti atau nostalgia, beberapa Uskup Indonesia bahkan masih merasa nyaman hidup sebagai

[58] Dari sudut misi sendiri, dengan terbentuknya hierarki ini, penataan reksa pastoral Gereja Katolik di Indonesia tidak lagi didasarkan atas *ius commissionis* (prinsip misi bersama dari tarekat-tarekat) seperti zaman kolonial dahulu, melainkan atas *ius mandati* (prinsip mandat) dengan Uskup sebagai satu-satunya penanggung jawab utama atas tata kelola Gereja di wilayah masing-masing. Kehadiran dan karya dari suatu tarekat pada suatu keuskupan diatur berdasarkan semacam kontrak kerja antara Keuskupan dengan tarekat itu.

anggota tarekat asalnya, meskipun mereka sebenarnya adalah "milik diosesan".

Akibatnya memang muncullah kisah-kisah ironis tentang imam diosesan dan "nasib" mereka di keuskupannya sendiri.

Begitu misalnya, 1963: Masih sebagai imam baru di paroki Katedral, Jakarta, **RD Sutopanitro** diperkenalkan oleh Pastor Kepala saat itu, seorang Belanda, di depan umat sebagai *"tweede klas priester"* (imam kelas dua). Penghinaan yang dikenang dengan rasa getir ini, mempunyai sejarah panjang tentang tempat imam pribumi (baca: imam diosesan) dalam Gereja Indonesia, seperti sudah dipaparkan di atas sebelumnya. Beberapa imam diosesan KAJ awal mengalami kesulitan untuk bisa bekerja sebagai imam-imam baru di paroki-paroki di Jakarta. Pastor van Opzeeland SJ yang tahu betul tentang keadaan imam diosesan di tahun 1980-an, saat dirinya menjadi pastor paroki dan kemudian ekonom KAJ, menuturkan,

> *"Ya, ada semacam keengganan atau sikap bertanya-tanya 'Duh, bagaimana kami mesti bersikap ya?' di kalangan para pastor tarekat, bila mereka mau diberi imam diosesan."*

Beberapa imam diosesan di Keuskupan-keuskupan tertentu merasa sulit menghayati imamatnya sebagai imam diosesan secara sendirian, baik secara spiritual maupun dalam karya. Antara lain berdasarkan alasan ini, beberapa imam diosesan lalu mengambil keputusan untuk bergabung dengan lembaga hidup bakti. Begitu misalnya, **RD Abdul Gani** (Keuskupan Bandung) bergabung dengan Ordo Salib Suci (1974), sementara **RD Edmund Woga** bergabung dengan Ordo Redemptoris (CSsR), setelah tahbisannya sebagai imam diosesan untuk Keuskupan Weetebula, namun kelak ia kembali menjadi "diosesan" lagi lewat tahbisan Uskupnya untuk Keuskupan Weetebula, Sumba.

Perasaan sendirian dan tak mendapat dukungan apa pun dari imam tarekat nyaris saja membuat **RD JB. Sahid** (Keuskupan Bandung) patah semangat bekerja di Keuskupan Bandung.

Karena beliau berasal dari Kalasan (Jawa Tengah) dan mengenal banyak imam dari Keuskupan Agung Semarang, teman-temannya ini pernah mengatakan kepadanya, *"Wis, nek kowe ora kuat, pindah bae neng Semarang."* (Ya, kalau kamu sudah tak kuat [di Bandung] pindah saja jadi imam praja Semarang). Tetapi, imam tahbisan 1971 ini mau tetap bertahan di Bandung, meskipun mengalami kesendirian dan perasaan didiskriminasi. Sekaligus Rm. Sahid mendapat kekuatan dari perhatian dan persahabatan dengan rama-rama praja Semarang dan Jakarta juga. Pastor berusia 74 tahun yang bergelar master dalam teologi sosial menyangkut *peace and justice* ini, menuturkan,

> *"Saya sering dikunjungi oleh teman-teman Semarang dan Jakarta, jika kebetulan mereka sedang di Bandung. Bapak Kardinal Darmojuwono sering mengunjungi saya, saat beliau menjadi Uskup ABRI dan sedang ada kunjungan dinas di sini. Saya juga sering menjumpai teman-teman di Jakarta, menerima intensi misa, dan pernah mendapat kesempatan studi di Amerika berkat beasiswa Maryknoll yang mereka carikan. Kalau tak ada perhatian dan dukungan mereka, saya pasti tak tahan. Terlalu berat dan pahit di sini."*

Dalam sebuah wawancara 6 Januari 2014, **RD Piet Yunianto,** mantan Vikjen Keuskupan Lampung, bercerita: Saat dirinya baru memulai TOR di Pematang Siantar (1984), ia agak kaget mendengar seorang pimpinan novis suatu tarekat mengatakan:

> *"Kita orang tarekat ini sekarang seperti beringin besar dan rimbun. Tapi sekarang ada benalu kecil yang sedang tumbuh. Suatu saat benalu itu akan membesar dan kita akan ditelan jatuh."*

"Ini jelas bukan pernyataan bersahabat," kata Rm. Piet yang sempat didiamkan oleh salah seorang anggota keluarganya selama bertahun-tahun lantaran ia memilih menjadi imam praja. Pasalnya, imam praja dikenal sebagai imam pencari kekayaan. Ini tuduhan "klasik" yang agaknya diwariskan oleh misionaris kolonial zaman dahulu.

Lagi di Sumatra: **RD Uliraja Simarmata** (dulu Ketua UNIO Keuskupan Agung Medan) pernah atas nama sesama imam diosesannya yang jumlahnya masih terbilang sedikit,[59] mengajukan protes pada seorang Uskup, sebab Uskup ini telah berkata di depan umum: *"Di Keuskupan ini kalau mau jadi imam yang sesungguhnya adalah imam yang berjubah coklat."* Jubah coklat adalah jubah dari tarekat dominan di Keuskupan itu, sementara para imam praja berjubah putih!

Di Kalimantan, khususnya di Keuskupan Pontianak, bahkan terjadi hal yang lebih memprihatinkan. Seperti diceritakan oleh **RD Markus Soje** (Pontianak), pada suatu hari di bulan November 2009, seluruh imam diosesan (waktu itu masih 10 imam) berkumpul di ruang tamu pastoran St. Pius X, Bengkayang, dan mengadakan pembicaraan pribadi dengan Mgr. Leopoldo Girelli, Duta Besar saat itu, yang tengah mengadakan kunjungan ke beberapa tempat di Keuskupan Pontianak. Pada kesempatan itu, mereka menyampaikan keprihatinan, bahwa imam diosesan merasa tidak dikembangkan oleh Kuria Keuskupan di bawah pimpinan Mgr. Bunbun (semua anggota Kuria adalah Kapusin) dan panggilan menjadi imam diosesan tampak tidak dipromosikan di Seminari Nyarumkop yang ironisnya adalah milik Keuskupan, dimana para seminarisnya malahan didorong-dorong untuk tidak menjadi imam diosesan. Mereka mengusulkan secara eksplisit, bahwa bila kelak Pontianak mendapatkan Uskup baru, Uskup itu sebaiknya berasal dari kalangan imam diosesan, terserah dari keuskupan mana pun. Masa karya Kapusin di Pontianak selama lebih dari seabad (sejak 1905) dinilai gagal dalam mengembangkan kemandirian keuskupan lewat peningkatan jumlah imam diosesannya. Surat itu ditulis dalam bahasa Inggris dan disampaikan oleh **RD Gregorius Rahmadi** (Ketua UNIO Pontianak saat itu) dan diterima oleh Duta Besar.[60]

Bahwa seminari milik keuskupan yang dipercayakan kepada tarekat ternyata tidak mempromosikan imam diosesan, melainkan imam tarekat pembimbing seminari itu, dialami juga di Seminari Kakaskasen Manado. Menurut **RD Ronny Rutinsulu** (Manado), yang sempat bekerja sebagai staf Seminari Menengah Kakaskasen, di sini untuk waktu yang lama, para seminaris disaring oleh Rektor. Yang baik diarahkan ke tarekat, sisanya ke diosesan. Ia menandaskan,

> *"Secara statistik, jumlah imam diosesan kami terbanyak tidak datang dari Seminari Keuskupan Kakaskasen, melainkan Agustinianum; ini seminari awal semacam kursus untuk para panggilan lambat yang cukup lama dikelola oleh imam diosesan."*

Hal ini diiyakan juga oleh **RD Terry Ponomban** (tahbisan 1987). Sewaktu ia hendak menjadi imam praja Manado, pembimbing rohaninya menolak dia dan membanting pintu, sambil berkata: "Kamu harus pikirkan lagi!" *"Sudah menjadi rahasia umum bahwa semua frater diarahkan untuk menjadi imam MSC,"* kenangnya.

[59] Seperti pada banyak Keuskupan di Pulau Sumatra, imam diosesan di wilayah gerejawi ini berjumlah sedikit, dengan kekecualian beberapa orang di Pangkalpinang (tempat imam MEP berkarya) a.l. berkat peran Mgr. Hilarius (asal: SVD) dan Keuskupan Lampung a.l. berkat kegigihan dan perhatian Mgr. Henrisoesanto (asal: SCJ). Tentang Mgr. Henrisoesanto bahkan diceritakan, bahwa "kesadaran praja"-nya begitu tinggi, sehingga ia enggan memakai nama tarekat "SCJ" ditempelkan pada namanya sebagai Uskup, dan setelah pensiun (sejak 2013) tinggal dalam komunitas imam diosesan di Pringsewu. Antara lain berkat masukan Mgr. Henrisoesanto juga sebagai Uskup pendahulu yang suaranya tentu mempunyai bobot khusus bagi Roma, regio Palembang untuk pertama kali dalam sejarah mendapat seorang Uskup dari kalangan imam diosesan, yakni Mgr. Harun Yuwono yang ditahbiskan 10 Oktober 2013 di Tanjungkarang.

[60] Dalam beberapa pertemuannya dengan imam-imam diosesan dan pada suatu kesempatan tahbisan, Mgr. Bunbun memang mengakui, bahwa ia mendapat teguran saat mengadakan kunjungan *ad limina* ke Vatikan saat Paus Yohanes Paulus II dan Paus Benediktus XVI juga. Pada 3 Juni 2014 pengajuan pengunduran diri Mgr. Bumbun karena alasan kesehatan, dikabulkan oleh Takhta Suci. Sebagai ganti beliau, Mgr. Agustinus Agus (Uskup Sintang) diangkat dan dipindahkan menjadi Uskup Agung Pontianak. Dengan demikian, Mgr. Agus adalah Uskup Agung Pontianak I dari kalangan imam diosesan.

"Ada teman yang sudah memilih praja, tapi dia disuruh melakukan retret tiga hari (triduum) *supaya berpikir lagi,"* imbuhnya.

Melihat banyaknya litani seperti ini, tampaknya masalah kurangnya imam diosesan lebih merupakan masalah struktural ketimbang personal/individual, misalnya kelemahan pribadi imam. Sebab kelemahan pribadi tak bisa dijelaskan menjadi penyebabnya bila ternyata memang jumlah imam diosesan itu kecil secara kuantitatif (akibat "penggiringan"?) maupun kualitatif (akibat "saringan" tak wajar: yang "baik" digiring untuk menjadi imam tarekat, sedangkan yang "buruk" diserahkan ke Keuskupan).

Bahkan para Uskup pun tidak bisa diandaikan memiliki pengetahuan tentang imam praja. Dalam perayaan penutup pertemuan imam Regio Jawa di Purwokerto, 7 Agustus 2009, **Mgr. Sunarko** (asal: SJ) bercerita:

> *"Saat saya menjadi sekretaris KAS, ada dua Uskup (dari Sumatra dan Kalimantan) datang dan berkonsultasi dengan Bp. Kardinal Darmojuwono, Uskup KAS waktu itu. Mereka mengatakan ingin belajar dari Semarang yang telah memiliki banyak imam praja dan bertanya sekaligus, bagaimana Uskup mengatur kontrak dengan imam diosesan.... Mendengar itu kami berdua, Bapak Kardinal dan saya, jadi terkesima, lagi terheran, sebab jelas bahwa kedua Uskup ini tidak tahu menahu tentang apa itu imam diosesan. Para imam projo itu miliknya Uskup, tak perlu dibuatkan kontrak yang hanya perlu untuk para imam tarekat!".*

Kisah-kisah serupa akan lebih banyak terdengar dalam wawancara, *sharing* dan catatan pribadi, bukan pada buku-buku sejarah Gereja "versi resmi" karangan para penulis non-praja. Menyangkut kehidupan para imam dan misionaris, buku-buku sejarah semacam itu tampak lebih mirip hagiografi (kisah kudus) berupa narasi besar tentang para misionaris tarekat pendahulu yang hebat ketimbang narasi kecil dengan kisah getir dari mereka yang mengalami secara berbeda.

Roma melihat hal ini dengan keprihatinan menyala. Sudah sejak sebelum perang pun sampai setidaknya tahun 1975, para pimpinan Gereja di Indonesia dikritik dan didesak oleh Roma agar memberikan peluang yang *fair* terhadap *"klerus pribumi"*, dalam arti imam diosesan. (Dalam hal ini, Afrika adalah teladan ulung, khususnya berkat karya misionaris dari Belgia, Irlandia/Inggris dan Prancis). Kritik dari Roma seolah-olah mendapat gayung bersambut, tatkala Kementerian Agama RI mengeluarkan Surat No. 70 dan 77/1978 yang membatasi bantuan dana dan tenaga asing untuk Gereja Indonesia. Keduanya menciptakan *double pressure* khususnya pada para pemimpin Gereja agar mengintensifkan pendidikan imam diosesan secara lebih serius. Akibatnya, baru mulai tahun 1980-an jumlah imam diosesan semakin meningkat, kendati tidak sama di keuskupan-keuskupan.

Akan tetapi, dorongan kemajuan imam pribumi ternyata tidak menyangkut imam diosesan saja. Juga di kalangan tarekat(!) ada semacam desakan dari dalam sendiri agar imam tarekat yang pribumi mendapat perlakuan dan sikap wajar juga. Kata kunci untuk perkara ini adalah "indonesianisasi".

"Indonesianisasi"

Indonesianisasi adalah paham penting menyangkut kelanjutan hidup Gereja Indonesia pasca Konsili Vatikan II. Wacana tentangnya memuncak menjelang akhir 1970-an, sebagaimana terekam di dalam dokumen hasil Kongres Gabungan Para Pimpinan Religius Indonesia IV (KONGGAR IV) di Jakarta, 6-14 September 1978. Di dalam dinamika kongres itu, terjadilah bahwa istilah "Indonesianisasi", bahkan indigenisasi, yang berkonotasi lokal-kedaerahan, berubah pada akhirnya menjadi "inkulturasi" yang berkonotasi baik mundial-universal (katolik) maupun kebangsaan-lokal sekaligus.

Dengan inkulturasi (Indonesianisasi) dimaksudkan segenap *"usaha Gereja (yaitu himpunan orang yang beriman dalam*

Kristus) untuk mewujudkan pesan dan nilai-nilai Injili dalam ungkapan-ungkapan yang khas Indonesia, sedemikian, sehingga iman Kristen dan penghayatannya terjalin sedalam dan seasli mungkin dalam konteks kebudayaan di Indonesia."[61]

Mengapa pemikiran tentang indonesianisasi menjadi penting? Menurut Rm. Danuwinata SJ dalam suatu wawancara, 3 Oktober 2013, dahulu sempat ada friksi antara religius pribumi dan religius misionaris Belanda. Para imam Belanda merasa kuat dengan koneksi dan dana dari negerinya sana dan atas dasar itu merasa bisa berkarya apa pun. Dan ini terjadi tanpa melibatkan imam pribumi. Maka ada perasaan di kalangan imam pribumi bahwa mereka tidak dipercaya, bahkan didiskriminasi oleh mereka. Belum lagi jika melihat bahwa pimpinan tarekat-tarekat adalah orang Belanda. Situasi seperti ini, menurut Rm. Danuwinata, tidak baik, bahkan berbahaya untuk kelanjutan hidup Gereja. Sebab bagaimana nanti kelanjutan karya mereka jika kelak mereka sudah tak ada, dan imam pribumi mengambil alih? Mengapa saudara tarekatnya yang pribumi tidak disiapkan juga? Apakah betul para misionaris memang sudah mengerti Indonesia? Atau mereka memang mau memajukan misinya, asal itu dipimpin oleh mereka juga, bukan yang lain? Apakah mereka tidak mempercayai pribumi alias memandang rendah?[62]

[61] Harjawiyata, Frans, dkk.. *Hasil Konggar IV: Jakarta, 6-14 September 1978*, Jakarta: Varia Warna, 1978, hlm. 129.

[62] Kendati bukan gejala umum, rasa superior ras kulit putih (juga bangsa Belanda) atas kulit berwarna dulu tetap terasakan juga di dalam Gereja Katolik. Di Flores: Seorang imam senior SVD, **P. Paul Nganggung SVD**, bercerita, bahwa saat dirinya masih di Seminari Tinggi Ledalero (1960-an) terasa ketegangan relasi antara imam-imam SVD Belanda yang menganggap sebelah mata imam-imam SVD pribumi, apalagi imam praja, sehingga tercipta dua kubu yang bertentangan. Tentang hal serupa di Jawa, **Rm. Sugiri SJ** pernah bercerita bahwa sewaktu dirinya masih frater mahasiswa filsafat-teologi di Yogya (1960-an), kelas imam diosesan (pribumi) dipisahkan dari kelas imam SJ yang (nyaris) semuanya orang Belanda. Mengapa? Menurutnya, saat itu ada anggapan pada beberapa pastor Belanda bahwa para calon imam pribumi, *"mereka dianggap kurang bermutu."* (Padahal saat itu ada frater **Mangunwijaya** [kelak budayawan dan arsitek terkenal], **Darmawijaya** [kelak ekseget], dan **Kartasiswaya** [kelak ahli hukum Gereja]di sanal). Sikap kolonial ini terjadi bukan saja terhadap imam diosesan pribumi, bahkan juga terhadap sesama anggota seordo/kongregasi, apalagi kalau anggota ordo itu adalah Bruder atau pastor paroki yang dianggap sebagai pekerja lapangan. Seorang imam Yesuit senior bercerita bahwa dahulu di Keuskupan Semarang pernah ada penilaian banyak orang bahwa **RD JOH Padmasepoetra** (pastor militer, anggota DPA)yang memang terkenal disiplin, pintar dan diterima banyak umat Jawa, amat pantas menjadi Uskup. Namun lalu ia tak didukung imam-imam Belanda lantaran ia pribumi Jawa, *projo* lagi dan karena itu imam "kelas dua". Selain itu, diceritakan bahwa semua imam Yesuit Jawa pada angkatannya tidak lulus ujian *ad gradum* (ujian untuk menjadi semacam aggota paripurna ordo itu), sementara banyak imam kulit putih rekannya lolos. Terlepas dari benar-tidaknya isi perkaranya, satu hal tampak jelas: proses pribumisasi Gereja, di dalamnya termasuk soal imam diosesan yang praktis semuanya imam paroki, tidak berjalan serba mulus. Hal yang sama dialami oleh P. Soenarja SJ (Provinsial SJ pribumi pertama), sebagaimana ditulis oleh Ulrig Jumeno SJ: *"Ia* (P. Sunarja SJ) *harus berani dan sanggup membuktikan bahwa orang Indonesia mampu dan bisa menjalankan tugasnya sebagai seorang pemimpin... Beberapa romo dari Belanda pada saat itu belum seperuhnya percaya akan kemampuan yang dimilikinya."* (Lih. "Antonius Soenarja SJ: Melandasi dengan Spiri", dlm. G. Soetomo SJ, *Semangat Lebih Yesuit*, Jakarta: Obor, 2009, hlm. 33.). Dengan latar belakang seperti ini, kita bisa membayangkan, *tempo doeloe* betapa sulit bagi seorang putra pribumi bisa "lolos" menjadi imam ketika lingkungan sekelilingnya serba belanda (pembicaraan, kebudayaan dan teristimewa studi)!

Hal serupa dikatakan oleh Mgr. Dominicus Saku, Uskup Atambua. Dalam sebuah wawancara (15 Februari 2014), beliau berkata:

"Misionaris Belanda telah bekerja tekun, rajin, namun mereka tidak mewariskan keterampilan tata kelola atau manajemen struktural kepada para anggota pribuminya, setidaknya di kepulauan Nusa Tenggara. Mereka juga mempercayakan karyanya pada inisiator awal. Akibatnya, saat inisiator awal ini (misionaris Belanda) mati dan pengelola berikutnya tak memiliki keterampilan dan relasi, karya itu tenggelam bersama kematiannya. Banyak kasus begitu dalam karya percetakan, kaderisasi, sekolah: Para misionaris pelopor pergi dan bersama mereka karya-karyanya."

Kendati tidak sama formulasinya, di dalam pertemuan KONGGAR IV terekam juga beberapa nada dasar keluhan Rm. Danuwinata dalam beberapa pernyataan yang dikumpulkan sebagai persiapan Konggar, misalnya. *"kerelaan (religius) non pribumi: mereka perlu menolong benar-benar, jangan menghalangi."* Para pimpinan perlu *"mengerti sesama anggota... dan anggauta pribumi cukup diperhatikan"*, juga *"mampu dan bersedia menjalankan cara hidup pribumi"* (hlm. 145-146). Dalam dewan-dewan pimpinan seboleh-bolehnya ada orang Indonesia (hlm. 73).

Akhirnya, Mgr. Leo Soekoto menyatakan dalam sambutan awal pertemuan itu, bahwa,

> *"untuk pelaksanaan konkret Indonesianisasi, perlulah agar (1) di dalam aneka komunitas religius proses indonesianisasi dalam pimpinan dan cara kehidupan dipercepat; (2) dalam bidang pendidikan, katekese, liturgi dan lembaga konferensi Uskup-Uskup lebih banyak diberi kesempatan kepada tenaga asli..., untuk menentukan policy dan pelaksanaannya, dan (3) pimpinan dioses-dioses sedapat mungkin dan cepat dipercayakan kepada Uskup-uskup Indonesia"* (hlm. 20).

KONGGAR (sekarang: KOPTARI, Koordinasi Pimpinan Tarekat Religius Indonesia) memang pertama-tama merupakan urusan kaum religius. Akan tetapi menarik, bahwa di dalam persiapan dan aneka tema yang dibahas di sana, khususnya menyangkut kepemimpinan religius dalam suatu tarekat, terasa adanya gesekan atau tegangan antara religius asing (misionaris) yang sampai pada waktu itu banyak berfungsi sebagai pihak yang "memimpin" dan anggota religius pribumi yang "dipimpin".[63]

[63] Di dalam buku-buku sejarah tentang Gereja Katolik Indonesia pada umumnya, khususnya yang dikarang oleh para penulis Belanda (mis. Steenbrink dan Boellars), proses Indonesianisasi umumnya dideskripsikan berjalan mulus, tanpa masalah. Tapi dari sumber-sumber lokal sendiri (misalnya, hasil sidang Konggar 1978 tadi, juga wawancara dengan beberapa religius senior yang mengalami masa itu) proses "indonesianisasi" terjadi lewat diskusi dan debat.

Melalui aneka kesaksian kaum imam biarawan pribumi yang mengalami masa-masa, dimana ordo atau kongregasi mereka ini praktis sebagian terbesarnya terdiri dari orang Belanda, ada kesan bahwa mereka kurang dipercaya, seperti dinomor-duakan atau didiskriminasi. Tetapi, bukankah perasaan ini sudah pernah dialami oleh para anggota imam praja (pribumi) *tempo doeloe*, tatkala prasangka dan pemojokan diskriminatif dari Gereja Kolonial diarahkan pada mereka?

Namun, sebagai kesimpulan objektif kiranya harus dikatakan bahwa dilihat secara menyeluruh, kendati bukan tanpa masalah, proses "Indonesianisasi" (ada yang bilang: pribumisasi atau inkulturasi) pada akhirnya berjalan baik. Isu ini sekarang praktis tidak dibahas lagi antara lain lantaran proses biologis-alamiah juga, bahwa para misionaris kulit putih semakin berkurang dan habis. Sayangnya, beberapa karya rintisan mereka pun tenggelam bersamanya lantaran tak ada penggantinya.

Dari sudut sejarah imam diosesan, memang dari gejolak di dalam ordo/tarekat pada 1970-an ini, muncul pertanyaan: Bukankah apa yang dialami oleh para imam pribumi dari tarekat-tarekat ini adalah apa yang kurang-lebih dialami oleh para imam pribumi (baca: imam praja) dahulu? Lalu sekarang di 1970-an, jika mereka

P. Danuwinata, misalnya, bercerita, bahwa P. Soenarjo, SJ (Pater Provinsial) pernah mengadakan pertemuan khusus di Sangkal Putung, Klaten, pada awal 1974, untuk membahas tema ini. Pasalnya, ada tegangan dalam relasi antara Yesuit Belanda dengan Yesuit Pribumi. Yesuit "pribumi" merasa didiskriminasi (misalnya, semua yang lulus dalam ujian ad gradum, semacam ujian untuk mendapatkan peran superior/pimpinan, hanyalah Yesuit Belanda. Lalu Yesuit Belanda/Barat dianggap menguasai karya dan dana untuk dirinya sendiri secara personal, tidak mempercayakan itu ke sesama saudaranya yang Jawa, ini hal yang agaknya berdampak masalah "regenerasi" sekarang. Hal mirip terjadi juga di dalam SVD, saat Mgr. Paul Sani (Uskup Denpasar, asal tarekat: SVD) membawakan ceramah dengan tema "Nasionalisme para Rohaniwan/Rohaniwati Pribumi dalam Kerja sama dengan para Misionaris" di Ledalero, 1972. Lih. A.Camnahas dkk. (Ed.), *It Verbum Dei Curat: 100 Tahun SVD di Indonesia*, Maumere: Ledalero, 2013, khususnya hlm. 87-94.

saja merasa mengalami didiskriminasi dan tak dipercaya oleh saudara setarekatnya dari Belanda, betapa lagi sikap mereka kepada imam praja pribumi yang bukan anggota tarekat mereka.

1980-an: Titik Tolak Baru

Pada 1980-an, perlunya imam diosesan mulai dipromosikan secara lantang dan serius di banyak Keuskupan di Indonesia, meski Seminari Interdiosesan sudah lama didirikan di Yogyakarta (1936) dan di Ledalero, Flores (1937).

Mengapa baru 1980-? Alasannya sudah disebut di atas, yakni adanya desakan kontinyu dari Roma tadi, setidaknya hingga 1975, agar para Uskup Indonesia yang kebanyakan berasal dari tarekat, memberikan peluang yang *fair* untuk pengadaan imam diosesan, seperti telah dibahas sebelumnya. Selain itu, Indonesia ada SK Menteri Agama RI No. 70 dan 77/1978 yang mempersulit masuknya bantuan misionaris dari luar negeri. Setidaknya dua hal ini memberikan *double pressure* bagi para Uskup Indonesia berpikir serius dalam mengupayakan imam diosesannya sendiri. Kalau tidak, mereka akan tergantung sepenuhnya pada ordo/tarekat yang di dalam dirinya sendiri mulai mengalami krisis serius menyangkut jumlah personal dan finasial mereka di Negeri Sana, khususnya dari Belanda, yang sampai waktu itu menjadi pemasok utama tenaga misionaris dan bantuan material-finansial untuk misi mereka di Indonesia.

Selain itu, baik ditambahkan di sini, bahwa dari KONGGAR IV (1978) yang sudah disebutkan di atas, untuk pertama kalinya di dalam sejarah Gereja Indonesia, para tarekat religius sampai pada kesadaran kolektif eksplisit bahwa kekurangan imam-imam praja adalah salah satu ***masalah pokok*** di Gereja Indonesia. Mereka berpendapat dan sepakat bahwa:

> *"Dengan memajukan panggilan-panggilan imam praja dan dengan membentuk staf imam praja di Keuskupan-keuskupan, imam-imam religius dapat lebih bebas menghayati kekhususannya.... Para Religius* ***wajib*** *(sic!) menyiapkan imam-imam praja yang baik dan teguh demi Keuskupan yang akan ditinggalkan pada hari depan, dan akan diserahkan kepada Uskup dengan imam-imam praja Indonesianya. Para Religius lalu dapat lebih berfungsi sebagai tenaga-tenaga khusus menurut panggilan khususnya."*[64]

Dilihat dari isi komitmen para tarekat religius di Indonesia, dokumen ini amat radikal, sebab menyatakan penyiapan imam diosesan sebagai ***kewajiban*** mereka dan bahwa—bila jumlah imam diosesan mencukupi—mereka akan ***menyerahkan*** Keuskupan kepada Uskup dan imam prajanya, lalu ***meninggalkan*** itu, demi penghayatan hidup khusus menurut karisma tarekatnya.

Namun, isi dokumen yang terdengar baik dan saleh ini tidak mudah direalisasikan secara konkret di lapangan. Memang, ada beberapa tarekat yang berani menjalankan keputusan ini secara konsisiten, bahkan sejak sebelum dokumen KONGGAR ini dicanangkan. Kongregasi Hati Kudus Maria (CICM di Keuskupan Agung Makassar) dan Serikat Xaverian (di Keuskupan Padang), misalnya, dipuji lantaran sudah lama mendahulukan tersedianya jumlah klerus diosesan yang memadai, sebelum akhirnya mereka menerima calon pribumi menjadi anggota tarekat mereka pada 1983-an. Sekitar tahun yang sama, Ordo Fransiskan (bukan Kapusin dan Konventual) "meninggalkan" Keuskupan Bogor dan bergerak intensif ke Indonesia Timur, agar Keuskupan Bogor ini bisa menjadi lebih mandiri.[65] Opsi Serikat Sabda Allah (SVD)

[64] Harjawiyata, Frans, dkk.. *Hasil Konggar IV: Jakarta, 6-14 September 1978*, hlm. 111-112.

[65] Hal ini sejalan dengan keinginan Mgr. Nicolaus Geise OFM (Uskup Bogor) yang pernah berkata: *"Saya adalah seorang misionaris Fransiskan. Saya juga seorang Uskup. Sebagai misionaris, saya mempunyai kewajiban untuk menyiapkan dan membuka jalan. Sebagai seorang Uskup saya 'kawin' dengan Keuskupan ini dan mempunyai kewajiban memiliki imam-imam sendiri yang dapat melayani kebutuhan Keuskupan. Ketika Keuskupan ini bisa mandiri dalam memenuhi*

untuk mendahulukan imam diosesan mempunyai dampak, bahwa Keuskupan-keuskupan di kepulauan Nusa Tenggara secara keseluruhan adalah daerah dengan jumlah imam diosesan yang paling banyak.

Adapun tarekat-tarekat lainnya tampaknya masih berjuang, bahkan hingga sekarang untuk mewujudnyatakan ikrar-tekad bersama ini. Hal ini sekarang menjadi amat tidak gampang mengingat bahwa jumlah mereka kini semakin mengecil, belum lagi bantuan finansial dari luar negeri yang berkurang, bahkan tidak ada lagi. Akibatnya, banyak karya misi mereka di pedalaman-pedalaman Indonesia harus mereka tinggalkan dengan alasan tidak ada tenaga dan biaya. Namun, lain halnya dengan karya-karya mereka di kota-kota besar. Di Keuskupan Agung Jakarta, misalnya, ada 22 tarekat misionaris yang berkarya.

Menyangkut internal imam diosesan sendiri terjadi tiga perkembangan yang amat menarik pada masa ini. Yang ***pertama*** adalah terbentuknya UNIO Indonesia sebagai wadah paguyuban imam diosesan se-Indonesia. UNIO adalah wadah persaudaraan imam-imam diosesan pada masing-masing Keuskupannya. Paguyuban UNIO bersifat diosesan dan diresmikan oleh Uskup diosesan juga, maka ada UNIO Keuskupan Denpasar, UNIO Keuskupan Medan, dll.. Di banyak keuskupan di daerah "Katolik Tua" di Eropa dan Amerika, yang memiliki imam diosesan dalam jumlah amat besar, adalah cukup biasa, bahwa mereka membentuk aneka komunitas tersendiri yang dalam semangat persaudaraan mendukung masing-masing dalam karya dan cita-cita bersama, misalnya kaum Oratorian di Jerman atau Maryknoll di Amerika Serikat. Adapun UNIO Indonesia yang merupakan wadah untuk paguyuban Unio-unio Keuskupan se-Indonesia, adalah bagian dari *"UNIO APOSTOLICA"*, yang kini berpusat di Roma (sebelumnya didirikan di Paris, 26 Agustus 1862).

Seperti sudah diceritakan sebelumnya, di beberapa Keuskupan di Indonesia sendiri, dahulu sudah ada segelintir imam praja. Kendati demikian, baru 15 Juli 1955 semacam paguyuban imam diosesan Semarang (kelak UNIO KAS) dilahirkan di Seminari Mertoyudan, ini masa pasca Kemerdekaan Indonesia yang relatif lebih tenang dan kondusif untuk saling berkontak satu sama lain. Untuk menunjukkan ciri "paguyuban", pimpinan Unio waktu itu disebut *"tetua"*, jadi bukan "ketua" sebagai sebutan yang lazim untuk suatu organisasi atau partai dengan aturan ketat. Tetua pertama adalah alm. **RD Stanislaus Danoewidjaja**. Dengan dipelopori oleh Semarang, lama kelamaan muncullah di sana-sini Unio-Unio di berbagai Keuskupan di Indonesia. Akhirnya, pada 27-29 Juni 1977 diadakan pertemuan Unio-Unio se-Indonesia di Wisma Salam, dekat Yogyakarta, yang menghasilkan Pedoman Dasar Bersama Unio Indonesia. Pedoman Dasar bersama ini disahkan pada Pesta St. Petrus dan Paulus, 29 Juni 1977, tanggal yang lantas merupakan hari berdirinya UNIO Indonesia. Selanjutnya diadakan Musyawarah Nasional (Munas) UNIO Indonesia I di Jakarta, 14-17 Juni 1983.[66] Selanjutnya UNIO Indonesia berkembang pesat dengan aneka program di dalam dan di luar negeri serta memiliki rumah bersama, yakni Wisma Unio di Jl. Kramat VII No. 10, Jakarta.

berbagai kebutuhannya, termasuk kebutuhan imamnya, maka kami para misionaris harus mulai mencari daerah misi baru yang membutuhkan tenaga-tenaga kami, sesuai dengan kharisma dan panggilan kami sebagai misionaris." Sikap Mgr. Geise ini mewarnai sikap misioner baru ke Timor Timur dan membatasi karya mereka di Keuskupan Bogor hanya pada tiga tempat yang bagi mereka penting lantaran mempunyai kaitan langsung dengan sejarah dan karya Ordo ini. Ketiga tempat itu adalah Depok sebagai tempat Novisiat OFM, Cipanas dengan Panti Asuhan St. Yusup yang bersama biara FMM, SFS dan biara Claris, merupakan binaan OFM, serta terakhir paroki Cianjur sebagai tempat yang baik untuk mengembangkan dialog dengan Umat Islam di Tatar Sunda, hal yang amat ditekankan oleh Mgr. Geise sendiri. Lih. Surianto Himawan (ed), hlm. xxii.

[66] Lih. Pujaraharja, Blasius, "Melacak Awal Unio Indonesia", dlm: A.Surianto (ed.), *Imam Diosesan: Akar Tunggang Gereja Katolik Indonesia*, Jakarta: Obor, hlm. 3-11. Juga: Dokumen "Musyawarah Nasional Unio Indonesia I, Jakarta, 14-17 Juni 1983"

Perkembangan menarik ***kedua*** berhubungan dengan misi domestik imam diosesan. Konsisten dengan karakter historis dan sakramental imamatnya, sebagaimana dahulu terbukti dalam hidup dan karya para imam diosesan baik pada zaman Portugis maupun zaman Belanda, sekarang imam diosesan dari berbagai keuskupan pun menjalankan misi ke luar keuskupannya sendiri di Indonesia (*missio domestica*). Begitu misalnya imam-imam Keuskupan Agung Jakarta bekerja di Keuskupan Sintang dan Keuskupan Nabire, imam praja Keuskupan Agung Semarang membantu setidaknya enam Keuskupan lain di Indonesia. Keuskupan Manado berkarya di Sorong-Manokwari.

Kebanyakan karya yang mereka jalani di Keuskupan-keuskupan lain adalah pelayanan pastoral teritorial, terutama di paroki-paroki pedalaman yang telah diserahkan oleh tarekat-tarekat pendahulunya kepada Keuskupan. Akan tetapi, ada beberapa imam praja yang khusus menangani karya-karya kategorial, misalnya menjadi pastor tentara atau membantu di Kantor Waligereja Indonesia.

Bukan itu saja, beberapa imam diosesan Indoensia bahkan ada yang berkarya juga di luar negeri (*missio mundi*). Begitu misalnya, **RD Karolus Suwendi** (Ruteng) membantu melayani jemaat Indonesia di Taiwan dalam naungan unit kerja *Migrant Workers Concern Desk* milik Keuskupan Agung Taiwan yang menangani orang-orang Katolik asing yang berada di wilayah keuskupan ini (mahaiswa, pekerja, diplomat, juga turis). Sebuah paroki di California dilayani pula oleh imam dioesan dari Keuskupan Agung Semarang.

Perkembangan ***ketiga*** tampak di dalam keragaman karya kerasulan yang ditangani oleh imam-imam diosesan masa kini. Gambaran tradisional bahwa karya imam dioesan adalah "pastor paroki" sudah tidak pas lagi. Nyatanya ada banyak bidang kerasulan nonparoki yang harus dikerjakan oleh imam dioesan: Kuria keuskupan, seminari, tentara, kerasulan sosial, lingkungan hidup, kerasulan akademik, keilmuan, dll. Beberapa profil dari mereka akan diperkenalkan pada bagian berikutnya.

Abad XXI

Sekarang jumlah para misionaris Barat yang berkarya di Indonesia praktis bisa dihitung dengan jari. Untuk pertama kali dalam sejarah Gereja Indonesia baik imam tarekat maupun imam praja sekarang praktis berwajah 100% pribumi. Pertumbuhan imam diosesan dalam arti kuantitatif dan kualitatif sudah lebih baik daripada sebelumnya, kendati keadaan demikian tidak sama pada Keuskupan-keuskupan. Masa formasi fundamentalnya yang relatif sama, namun terutama persoalan dan keprihatinan yang sama tentang keadaan Gereja dewasa ini, membuat imam diosesan dan imam tarekat bahu membahu berdoa dan bekerja sama bagi masa depan Gereja Indonesia yang lebih baik.

Namun, sejalan dengan berubahnya peta "sumber misi" baik dalam arti personal maupun finansial yang dahulu berasal dari Barat (terutama Belanda), tetapi kini berada di daerah sendiri di Indonesia, pengembangan imam diosesan menghadapi tantangan lain. Karena tarekat-tarekat misi praktis tidak mungkin lagi mengandalkan panggilan dari Luar Negeri seperti dahulu pada masa keemasannya, kini mereka mengambil calon-calonnya di sini untuk dijadikan anggota mereka. Beberapa daerah misi di pedalaman pun telah dilepas oleh beberapa Tarekat/Kongregasi dan diserahkan kepada Keuskupan, baik lantaran kurangnya tenaga maupun mahalnya biaya misi.

Hal ini jelas berdampak bagi pengembangan imam diosesan, terutama di Keuskupan-keuskupan "monotarekat" yang hingga kini keberadaan imam diosesan belum berkembang secara memadai, sementara imam tarekat mempunyai pengaruh-nya yang kuat (Contohnya adalah Keuskupan Agung Medan, Pontianak, dan Palembang). Namun, keadaan lain bisa juga berdampak sama bagi panggilan imam diosesan di suatu

Keuskupan yang memiliki banyak sekali tarekat. Di Keuskupan Agung Jakarta, misalnya, terdapat sekitar 22 (dua puluh dua) tarekat imam. Di daerah-daerah tipe pertama (keuskupan monotarekat) tampak bahwa bila Uskup dan tarekat dominan di sana tidak terlibat dalam mempromosikan imam diosesan, maka imam dioesesan di sana tidak berkembang baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Sebaiknya, di daerah tipe kedua (Keuskupan multitarekat), kiranya akan sulit bagi Uskup diosesan untuk mengkoordinasi dan mensinergikan terlalu banyaknya tarekat imam misioner yang menumpuk pada Keuskupannya, demi tercapainya arah-dasar Keuskupan yang dicita-citakan. Selain itu, panggilan menjadi imam diosesan pun akan sulit lantaran umat Keuskupan kurang mengenal mereka di antara banyaknya tarekat yang ada. Hal ini akan diperparah, bila Uskup sendiri, khususnya Uskup yang berasal dari tarekat dominan di sana, tidak memiliki ketekadan serius untuk mengembangkan imam diosesannya. Jika demikian, imam diosesan di sana sulit maju lantaran "tenggelam" di dalam lautan anggota satu tarekat dominan yang berkarya maupun bertumpuknya terlalu banyak tarekat dalam satu Keuskupan.

6. Penutup

Kendati pada zaman Portugis imam diosesan telah memulai pendirian jemaat pribumi pertama di Indonesia, dan kemudian pada zaman Belanda mereka mengembangkan struktur formalnya bagi Gereja Katolik modern Indonesia sekarang, dengan sebelumnya menangani masa darurat pada zaman Jepang, nasib imam diosesan agak ironis: Keberadaannya umumnya tidak begitu dikembangkan di Indonesia pada mulanya. Meskipun Roma memaksudkan *ius commissionis* untuk pengembangan Gereja Lokal, artinya juga jelas demi pengembangan imam diosesan sebagaimana didesakkan terus menerus olehnya, pengembangan imam diosesan agaknya dilangsungkan setengah hati. Ia sudah menjadi tanda yang menimbulkan perbantahan dan prasangka, jauh sebelum sosok kehadirannya sendiri kelihatan.

Tapi lama setelah Gereja Kolonial Belanda usai, situasi mulai berubah. 1980-an, perlunya imam diosesan mulai dipromosikan secara lantang dan serius di banyak keuskupan di Indonesia, meski Seminari Interdiosesan sudah lama didirikan di Yogyakarta (1936) dan Ledalero (1937). Mengapa baru 1980-an? Alasannya antara lain adanya desakan kontinyu dari Roma, setidaknya hingga 1975. Selain itu, Menteri Agama mengeluarkan SK 70 dan 77/1978 yang mempersulit, bahkan melarang bantuan misionaris dari luar negeri. Akibatnya, para Uskup kini harus mengupayakan imam diosesannya sendiri. Kalau tidak, mereka akan tergantung sepenuhnya pada ordo/tarekat yang sendiri mulai mengalami krisis personalia dan finasial di negeri sana.

Sekarang: imam diosesan syukurnya telah mengalami perkembangan yang secara kuantitatif dan kualitatif lebih baik daripada sebelumnya, kendati keadaannya tidak sama pada Keuskupan-keuskupan di Indonesia.

Pada bab berikut akan diperkenalkan sketsa beberapa profil imam diosesan yang sudah berkiprah dan atau masih berkarya demi kemajuan Gereja dan bangsa.

dari pihak yang disebut pada nomor (4) untuk menjadi imam diosesan.

Kesimpulannya kiranya jelas: Kalau hingga kini grafik perkembangan imam diosesan secara kuantitatif, mungkin juga secara kualitatif, kurang menggembirakan pada Keuskupan-keuskupan tertentu, maka biang keladi dari keadaan itu bisa jadi lebih bersifat struktural-objektif daripada personal-subjektif. Agaknya tidak diperlukan analisis canggih ala Karl Marx untuk memahami soal ini.

Kalau di Barat dahulu peran Gereja Lokal (Keuskupan) telah memberi sumbangan besar bagi muncul dan berkembangnya aneka ordo dan tarekat yang lalu menjadi misionaris heroik di Indonesia dengan meninggalkan kemapanan dan kenyamanan hidupnya (*stabilitas loci*), maka aneka ordo dan tarekat misionaris ini sewajarnya memberi sumbangan besar bagi muncul dan berkembangnya imam Gereja Lokal (Keuskupan) di Indonesia—hal yang sesungguhnya justru memperlihatkan relevansi dan signifikansi panggilan serta kebanggan identitas mereka sebagai tarekat misionaris di Indonesia ini, sesuai isi madah hari Minggu dalam brevir: *In Te domine speravi, non confundar in aeternum!*—"Kepada-Mu ya Tuhan, kami telah percaya, dan kami tak akan kecewa selamanya!"

BAB VII

EPILOG

Sejarah Gereja Katolik di Indonesia memang berjalan beda daripada Sejarah Gereja Katolik di Barat, tempat misi Katolik itu berasal, sejauh misi dipahami sebagai gerakan yang kurang-lebih masif dan terstruktur. Kalau di Barat, imam-imam diosesan sudah sejak lama ada mendahului keberadaan banyak imam tarekat misioner yang muncul kemudian, di Indonesia terjadi kebalikannya: Tarekat-tarekat misioner telah datang, berkarya dan lantas menjadi *established*, mendahului kemunculan imam-imam pribumi (baca: imam praja).

Menyimak sejarahnya hingga masa kini, kehadiran imam diosesan alias imam praja di Indonesia itu ibarat *"tanda yang menimbulkan perbantahan"* (Luk. 2:35). Di satu pihak, imam praja dikritik—kadang bukan tanpa klise apriori—sebagai imam yang mencari kekayaan (karena tidak berkaul kemiskinan), individualis (karena dianggap tidak punya "korps") atau imam kelas dua (*tweede klas priester*) karena dinilai kurang terdidik, lantaran terdiri dari imam pribumi-lokal yang berbeda dari imam tarekat yang bersifat Barat-internasional. Gambaran yang terakhir ini pernah terdapat setidaknya pada masa Gereja Kolonial dahulu. Tidak mustahil, penilaian itu masih dianut juga oleh sementara pihak yang menolak imam diosesan secara diam-diam hingga sekarang.

Namun di lain pihak, tampaknya terjadi juga, bahwa *"batu yang telah dibuang oleh tukang-tukang bangunan telah menjadi batu penjuru"* (Mzm. 118: 22). Umat dan masyarakat memberikan

respek kepada imam diosesan, sebab mereka itu sederhana, dekat dengan umat lewat khotbahnya yang membumi, dan paguyubannya yang akrab, bahkan hingga tingkat antar-Keuskupan dari Sabang sampai Merauke. Justru merekalah imam sederhana yang berjuang untuk orang miskin.

Sekarang ini, dalam konfrontasi dengan kecenderungan-kecenderungan gaya hidup modernistik, adalah **imam sekuler alias imam praja** yang paling ditantang secara frontal, justru lantaran adanya karakter "diosesan" yang melekat pada penghayatan imamatnya dalam sebuah lokalitas konkret. Agar mendalam dan bermutu, mereka perlu menjalankan karyanya dengan memperhatikan dua arah: "ke dalam" dan "ke luar."

Ke dalam: ia perlu melakukan karya dan refleksi atasnya dalam horizon dan korespondensi dengan keyakinan-keyakinan agama dan budaya lain yang ada di situ, hal mana berarti: mereka perlu mampu berdialog dan bekerjasama dengan banyak pihak liyan.

Ke luar: Penghayatan hidup imamat seorang imam praja perlu memperlihatkan secara meyakinkan bersatunya hal-hal yang secara keliru dianggap terpisah, bahkan bertentangan oleh para penganut ideologi-ideologi sekularistik. Hal-hal itu adalah: bersatunya cinta, kepercayaan dan pelayanan kepada Allah dengan cinta pelayanan dan kepercayaan kepada manusia, antara iman dan akal budi, karisma dan jabatan, individualitas dan komunitas, kepemilikan dan lepas-bebas, selibat dan seksualitas, religius dan sekuler, altar dan pasar, hidup doa dan kerasulan, menyatunya agama dan humanisme.

DAFTAR PUSTAKA

(Selain daftar referensi yang disampaikan di bawah ini, sumber-sumber lain yang dipakai sebagai bahan penulisan buku ini adalah puluhan leaflet, booklet, buku kenangan paroki atau yubileum imamat, buku-buku tahbisan imam, warta-warta paroki, majalah keuskupan KONTAK, dll. yang semuanya tak perlu ditulis di sini, termasuk juga rekaman wawancara dengan berbagai pihak dan situs www.hidupkatolik.com).

AJAK, Arsip Keuskupan Agung Jakarta: Jakarta, 1925-1965.

Anwar, Rosihan, *Sang Pelopor: Anak Bangsa dalam Pusaran Sejarah*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2012.

Ardianto, Y. dkk., *Siapa Berani menjadi Imam di Jakarta?* (booklet), Jakarta: Mitra, 2007.

Boelaars, H., *Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia*, penerjemah: P. Hardawiryana SJ, Yogyakarta: Kanisius, 2005.

Böhm, CJ dan Pangemanan, F., *Sejarah Gereja Katolik Maluku Utara*, Yogyakarta: Kanisius, 2012.

Budi Subanar, G., *Menuju Gereja Mandiri: Sejarah KAS 1940-1981*, Yogyakarta: USD, 2005. A. Camnahas dan OG Madung (ed), ... ut Verbum Dei Currat: 100 Tahun SVD di Indonesia, Maumere: Ledalero, 2013.

Cribb. R. and Kahin A., *Historical Dictionary in Indonesia*, Lanham (Maryland): Scarecrow Press, 2004.

Drehsen, Volker (Hg.), *Wörterbuch des Christentums*, München: Orbis,1988.

Drijarkara SJ, "Geredja Katolik dalam Indonesia Merdeka selama

Dua Windu", dlm: HA Basumi dan RS Prodjosoedhono, *Kenang-kenangan Pekan Raya Dwi Windu Kemerdekaan Republik Indonesia thn. 1961*, Yogyakarta: Aktiva(?), 1961. Goss, A., *The Floracrats: State-Sponsored*

Science and the Failure of Enlightenment in Indonesia, Wisconsin: UWP,2011.

Hardawiryana SJ, R., *Spiritualitas Imam Diosesan*, Yogyakarta: Kanisius,2000.

Heuken, A., *Be my Witness to the Ends of the Earth!*, Jakarta: CLC, 2002.

---------- *Ensiklopedi Gereja (8 jilid)*, Jakarta: CLC, 2004

---------- *200 Tahun Gereja Katolik di Jakarta*, Jakarta: CLC, 2007.

---------- Umat Kristen di Asia: Dari Abad XVI hingga *Sekarang*, Jakarta: CLC, 2011.

HIDUP, aneka edisi: 1982: Nr 6, 1995: Nr.4, 1999: Nr.34, 2000: 14 Mei,2004: Nr.50, 2006: Nr.9, 2010: Nr.18, 2011: Nr.31, 35, 36, 38,39, 50, 2012: Nr.8. 2013: Nr. 26, 40, 2014: Nr.11, 17-24. Juga aneka informasi yang bisa diperoleh situs dari: www.hidupkatolik.com.

KAJ, *Refleksi Sejarah Hidup Bakti: Dua Abad Gereja Katolik di KAJ*, Jakarta: Sekretariat KAJ, 2007.

Kurris, R., *Sejarah Seputar Katedral*, Jakarta: Obor, 2001.

Komisi Seminari KWI, "Presbyterium", Nr.11/Nov-Des, 2009.

Konsili Vatikan II, *Dokumen-dokumen Konsili Vatikan II* (terjemahan: P. Hardawiryana SJ), Jakarta: Dokpen KWI Obor, 1993.

Kozok, Uli, *Utusan Damai di Kemelut Perang: Peran Zending dalam Perang Toba*, Jakarta: Obor, 2010.

KONTAK, Majalah Keuskupan Agung Jakarta, Sekretariat KAJ: Jakarta, Bundel 1979-1994.

Lili Tjahjadi, SP., *An Enduring Commitment: Kisah Imam Sekuler di Batavia-Jakarta*, Yogyakarta: Kanisius, 2012.

Mangunwijaya, YB, *Gereja Diaspora*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Meersman, A., *A Franciscan History in the Indonesian Archipelago*, Leuven: Nauwelaerts, 1967.

Parkinson, N., *Asien und Europa: In den Gezeiten der Geschichte*, Düsseldorf: Econ, 1963.

Rahner, K. (ed.), *Herders Theologisches Taschenlexikon in 8 Bänden*, Freiburg i.Br.: Herder, 1973

Suharyo, I., Mgr., *the Catholic Way*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Supelli, K., *Menemukan Indonesia, Sebuah Catatan tentang Cuaca*.

Kebudayaan Kita, presentasi pada St.Takdir Alisjahbana Memorial Lecture, Teater Kecil TIM, 4 Okt 2013.

Susanto, SJ, Budi (ed.), *Identitas dan Postkolonialitas di Indonesia*, Kanisius: Yogyakarta, 2003.

Sinode KAJ, *Menggereja di Jakarta dan sekitarnya pada thn.2000*, KAJ, 1991 (cetakan ke-3)

Sunu Endaryanto, HY., *Melintas Gelombang: Gereja Katolik di Sumatera Selatan: Krisis dan Pemulihan 1942-1952*, Yogyakarta: Kanisius, 2012

Steenbrink, K., *Orang-orang Katolik di Indonesia 1808-1942* (jilid I dan II), Maumere: Ledalero, 2006.

Stefan Laszlo, *Priesterliche Spiritualität Heute*, Freiburg: Herder, 1977.

Surianto H., Agustinus (ed.), *Imam Diosesan: Akar Tunggang Gereja Katolik Indonesia*, Jakarta: Obor, 2008.

Tim TEMPO, *Gelap-Terang Hidup Kartini*, Jakarta: KPG, 2013.

Tanto, Marcellinus, dkk. (ed.), *Yang Terpilih untuk Dipecah dan Dibagi: Mgr. Suharyo*, Yogyakarta: Kanisius, 2009. UNIO, *Musyawarah Nasional UNIO Indonesia I: 14-17 Juni 1983*, Dokumen Unio Indonesia.

van den End, Th., *Harta dalam Bejana: Sejarah Gereja Ringkas*, Jakarta: BPK, 2013 (cetakan ke-25)

----------, *Ragi Carita jilid I (1500-1860) dan jilid II* (bersama: Y. Weitjens, *1860-Sekarang*), Jakarta: BPK, 2013 (cetakan ke-18)

Vatican, "Acta Apostolicae Sedes" Nr. 5, 6 Mei 1961 (*Quod Christus Adorandus*); dan Nr. 61, 24 Februari1969 (*ius mandati*).

Vriens, G., *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, Jakarta: Dokpen KWI, 1970 dst.

Widyawan Widhiasta, P., *Monsinyur Willekens SJ*, Jakarta: Obor, 2009.

Weitjens, Y., *"Sejarah Gereja Katolik di Wilayah Keuskupan Agung Semarang"* dlm: Dokpen KWI, *Sejarah Gereja Katolik Indonesia 3b*, 1970.

Zoetmulder, PJ., *Old Javanese-English Dictionary II: P-Y*, Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal- en Volkerkunde, 1982.

MISSION BREAKTHROUGH

Dalam sejarah Gereja Katolik Indonesia, imam praja atau imam diosesan mengawali berdirinya Umat Katolik yang pertama di Nusantara (1534) oleh Pastor Simon Vaz, martir pertama di Morotai. Lalu para praja Belanda di Abad XIX membarui dan merintis berdirinya Hierarki Gereja Indonesia kelak. Pada masa pendudukan Jepang, saat semua misionaris asing ditawan, segelintir praja pribumi mengambil alih praktis semua pekerjaan misionaris. Juga saat perang pasca Proklamasi mempertahankan Kemerdekaan melawan Belanda, mereka berada di barisan rakyat dan pejuang Indonesia.

Hingga sekarang imam praja berkarya dalam aneka bidang kerasulan. Umat Katolik mengenal mereka, **a.l., RM. SANDJAJA** (*Martir Indonesia*), **RM. MANGUNWIJAYA** (*budayawan, pendidik, arsitek, pejuang HAM*), **RM. LUGANO** (*pastor kaum Nelayan*), **RM. SUTOPANITRO** (*pendamping tapol dan keluarganya*), **MGR. SUHARYO** (*Uskup dan cendekiawan*), **RM. BENNY SUSETYO** (*pengamat sosial-politik*), **P. NELES TEBAY** dan **P. DJONGA** (*pejuang dialog dan HAM di Papua, peraih berbagai penghargaan*), **P. RANTINUS MANALU** (*pejuang nasib petani di Sibolga*), **P. JIMMY TUMBELAKA** dan **P. AGUS ULUHAYANAN** (*rekonsiliator konflik di Poso dan Ambon*).

Siapa itu imam diosesan? Bagaimana sejarahnya? Mana tantangannya? Apa spiritualitas yang menggerakkannya menjalankan misi terobosan (*mission breakthrough*)?

Secara singkat-padat buku ini membahas tentang mereka, yang sebagai imam pribumi di tanah-airnya sendiri pernah distigmatisasi "*tweede klas priester*" (imam kelas dua) oleh Gereja Kolonial.

MEMBELI = BERAMAL

Seluruh royalti hasil penjualan buku ini diserahkan kepada Pengurus UNIO Imam Praja Indonesia untuk penyelenggaraan program binalanjut bagi para imam diosesan di daerah-daerah.

ISBN 978-979-565-710-1

9 789795 657101

OBOR

Jl. Gunung Sahari No. 91 Jakarta Pusat 10610
Telp.: (021) 421 2088 (hunting) • Fax.: (021) 421 9054
Website: www.obormedia.com