

Virus, Manusia, Tuhan

Refleksi Lintas Iman
tentang Covid-19

**Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta**

Lingkup Hak Cipta

Pasal 1

Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

Ketentuan Pidana

Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Virus, Manusia, Tuhan

Refleksi Lintas Iman
tentang Covid-19

Editor

Dicky Sofjan
Muhammad Wildan



Jakarta:
KPG (Kepustakaan Populer Gramedia)
Bekerja Sama dengan ICERS

**Virus, Manusia, Tuhan:
Refleksi Lintas Iman tentang Covid-19**

© ICRS

KPG 59 20 01859

Cetakan Pertama, Desember 2020

Editor

Dicky Sofjan

Muhammad Wildan

Perancang Sampul dan Penataletak

Wendie Artswenda

SOFJAN, Dicky dan Muhammad Wildan

Virus, Manusia, Tuhan:

Refleksi Lintas Iman tentang Covid-19

Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2020

xx + 338 hlm; 15 cm x 23 cm

ISBN: 978-602-481-503-5

Gambar sampul karya Meuz Prast, “Trimata #2”, 29 cm x 20 cm,
akrilik di atas kertas, 2019; koleksi dr Tompi.

Dicetak oleh PT Gramedia, Jakarta.
Isi di luar tanggung jawab percetakan.

Daftar Isi

Daftar Singkatan	ix
Kata Pengantar <i>Zainal Abidin Bagir</i>	xi
Prolog <i>Dicky Sofjan</i>	xv
Nalar, Orientasi, dan Kedewasaan Beragama di Masa Wabah: Apa yang Dapat Studi Agama-agama Lakukan? <i>Ahmad Muttaqin</i>	1
Wabah Covid-19 dan Menguatnya Segregasi Antar-pemeluk Agama: Studi Kasus di Yogyakarta <i>Fatimah Husein</i>	21
Ijtihad Akar Rumput: Autoetnografi (Re)interpretasi Teologis Sehari-hari di Masa Pandemi <i>Moch Nur Ichwan</i>	39
Dari Fatalisme ke Spiritualitas dan Solidaritas: Tantangan Teologi Publik dan Intereligi di Indonesia dalam Konteks Pandemi <i>Bagus Laksana</i>	75

Quo Vadis Pasca-Covid-19? Pertemuan Injil dengan Pemikiran Kontemporer	97
<i>JB Banawiratma</i>	
Virus, Binatang, dan Tuhan di Masa <i>Anthropocene</i>: Sebuah Kritik <i>Animality</i> Derridarian	119
<i>Robert Setio</i>	
Menggulati Kebaikan (Ilahi) dan Penderitaan/Malapetaka: Sekilas Pemetaan Teologis dari Alkitab dan Relevansinya bagi Konteks Wabah Covid-19 dan Era New Normal	141
<i>Daniel K. Listijabudi</i>	
Realitas dan Hiperealitas pada Ibadah Agama (Kristen Protestan) di Masa Pandemi Covid-19	163
<i>Wahju S. Wibowo</i>	
Merayakan Hari Raya Jumat Agung dan Paskah dalam Konteks Wabah Covid-19 di Indonesia	181
<i>Emanuel Gerrit Singgih</i>	
Menghadapi Wabah Covid-19 dengan Sikap Susilawan: Perspektif Agama Konghucu	199
<i>Evi Lina Sutrisno</i>	
Mendobrak Pemahaman Karma: Solusi di Tengah Pandemi	221
<i>Kustiani</i>	
Pandemi Covid-19: Pendekatan Psikologis dalam Penyakit Tradisional dan Modern antara Rumah Tangga dan Sekolah	237
<i>I Ketut Ardhana & Ni Made Putri Ariyanti</i>	
Kearifan Lokal Hindu Kaharingan: Pandangan terhadap <i>Peres Covid-19</i>	251
<i>Pranata dan Parada</i>	
Refleksi Nilai-nilai Luhur Kepercayaan/Agama Leluhur dalam Menjalani Kehidupan Normal Baru	265
<i>Engkus Ruswana</i>	

Membangun Kesadaran dan Kekuatan Spiritualitas di Tengah Ancaman Wabah Covid-19: Perspektif Agama Baha'i	295
<i>Rahmi Alfiah Nur Alam</i>	
Epilog: Masa Depan Agama di Era Covid-19	317
<i>Muhammad Wildan</i>	
Para Editor dan Kontributor	323
Indeks	333

Daftar Singkatan

APD	: alat pelindung diri
BUMDes	: Badan Usaha Milik Desa
Covid-19	: <i>coronavirus disease 2019</i>
DDII	: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia
GKJ	: Gereja Kristen Jawa
GNH	: <i>gross national happiness</i>
HR	: hadis riwayat
ICRS	: Indonesian Consortium for Religious Studies
ICU	: <i>intensive care unit</i>
KBBI	: Kamus Besar Bahasa Indonesia
KK	: kepala keluarga
LBM	: Lembaga Bahsul Masail
MIUMI	: Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia
MCCC	: Muhammadiyah Covid-19 Command Center
MDMC	: Muhammadiyah Disaster Management Center
MERS	: <i>Middle East respiratory syndrome</i>
MRN	: Majelis Rohani Nasional (Baha'i)
MUI	: Majelis Ulama Indonesia
NU	: Nahdlatul Ulama
ODP	: orang dalam pantauan
OTG	: orang tanpa gejala

PDP	: pasien dalam pengawasan
Persis	: Persatuan Islam
PGI	: Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia
PKT	: Partai Komunis Tiongkok
PNS	: pegawai negeri sipil
PP	: pimpinan pusat
PSBB	: pembatasan sosial berskala besar
RT	: rukun tetangga
RW	: rukun warga
SARS	: <i>severe acute respiratoty syndrome</i>
Satgas	: satuan tugas
SD	: sekolah dasar
SKDI	: Serikat Kaharingan Dayak Indonesia
SM	: sebelum Masehi
SMA	: sekolah menengah atas
SMP	: sekolah menengah pertama
WA	: WhatsApp
WFH	: <i>work from home</i>
WHO	: World Health Organization
WTC	: World Trade Center
UGM	: Universitas Gadjah Mada
UIN	: Universitas Islam Negeri
UKDW	: Universitas Kristen Duta Wacana
YME	: Yang Maha Esa

KATA PENGANTAR

Zainal Abidin Bagir

(Indonesian Consortium for Religious Studies, Yogyakarta)

Bukan hal baru untuk mengatakan bahwa pandemi memengaruhi banyak aspek kehidupan manusia. Tak hanya soal kesehatan, kehidupan ekonomi, politik, pendidikan, dan keagamaan tiba-tiba berubah drastis. Setelah beberapa bulan hidup tak normal, perubahan luar biasa itu masih terus memaksa banyak orang, baik awam maupun akademisi, juga pemimpin agama, melakukan refleksi mendalam. Tidak sedikit artikel maupun buku yang mengungkapkan refleksi itu telah diterbitkan. Sebagai organisasi akademis yang terfokus pada isu keagamaan, Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) ingin memberikan sumbangan untuk memperkaya refleksi itu secara lintas agama dan kepercayaan, sekaligus lintas disiplin.

Sama sekali tak mengejutkan bahwa agamawan maupun pengkaji agama menaruh perhatian besar pada isu ini. Peristiwa besar seperti ini selalu memancing pertanyaan teologis, menstimulasi refleksi sosial-keagamaan, dan menuntut solidaritas kemanusiaan bagi sesama manusia atau warga negara yang lebih menderita. Sebagaimana

halnya bencana atau krisis kemanusiaan global lain, dampak pandemi ini tidak mengenal batas-batas identitas keagamaan dan karenanya menjadi tantangan bersama yang melampaui batas-batas itu. Bagi ICRS, peristiwa ini sekaligus menjadi kesempatan untuk membuka percakapan lintas agama dan kepercayaan yang bermakna, yang tak sekadar untuk memahami perbedaan atau mencari kesamaan, tetapi menghadapi tantangan bersama.

ICRS adalah konsorsium yang dibentuk pada 2006 secara bersama-sama oleh Universitas Gadjah Mada, Universitas Kristen Duta Wacana, dan Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga. Kolaborasi akademis ini dimanifestasikan dalam program doktoral internasional di Sekolah Pascasarjana UGM yang bernama Inter-religious Studies, yang hingga kini dijalankan secara bersama-sama oleh ketiga universitas itu. Selain itu, tak sedikit aktivitas penelitian dan pendidikan publik yang juga telah dikembangkan ICRS.

Penulisan buku ini tidak hanya melibatkan dosen-dosen dari ketiga universitas itu, tetapi juga didukung penulis yang berasal dari latar belakang kelembagaan dan keagamaan yang lebih luas. Kami berharap penerbitan buku ini memperluas ruang percakapan lintas agama dan kepercayaan di Indonesia, sekaligus menyumbang pada upaya pemahaman bencana panjang pandemi ini.

Buku ini adalah bagian dari kegiatan penelitian yang lebih luas tentang agama dan Covid-19, yang sebagiannya merupakan kolaborasi dengan Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Sekolah Pascasarjana UGM. Kolaborasi itu telah menghasilkan penerbitan laporan berjudul *Pembatasan Hak Beragama di Masa Wabah Covid-19* pada Juni 2020. Hingga akhir tahun, kami berharap akan melakukan publikasi beberapa artikel jurnal lain tentang dimensi-dimensi berbeda dari isu besar agama dan Covid-19.

Sebagian penelitian mengenai Covid-19 ini merupakan bagian dari program ICRS yang didukung Ford Foundation dan Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia sejak 2019 dalam tema besar “*Co-Designing Sustainable, Just, and Smart Urban Living*”. Kami menyampaikan penghargaan besar kepada para pendukung program ini atas keluwesan mereka untuk melakukan beberapa penyesuaian—

termasuk dalam mengarahkan tema besar itu lebih spesifik pada isu Covid-19. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada penerbit Kepustakaan Populer Gramedia yang menyambut usulan penerbitan ini dengan tangan terbuka dan memberikan prioritas agar buku ini dapat segera terbit, serta mengemasnya secara amat menarik. Hanya dengan dukungan lembaga-lembaga tersebut buku ini dapat berada di tangan pembaca.

Dalam waktu tak lama lagi, beberapa bulan mendatang, ada beberapa publikasi lain kami terkait tema-tema yang lebih spesifik (misalnya menyangkut perempuan, media, pandangan mengenai vaksinasi, dan sebagainya), yang masih dalam bingkai besar topik agama dan Covid-19. ICRS, yang tahun depan akan merayakan ulang tahun ke-15, memiliki harapan besar bahwa buku sederhana ini, maupun publikasi-publikasi lainnya, mampu memberikan stimulus bukan saja untuk memperkaya refleksi atas pandemi Covid-19, melainkan juga menjadi ruang percakapan dan kolaborasi lintas agama dan kepercayaan untuk mengatasi persoalan bersama yang masih menjadi realitas kita hari-hari ini.

PROLOG

Dicky Sofjan

Dengan segala kompleksitas dan implikasi sosialnya, pandemi *novel coronavirus* atau *coronavirus disease 2019* (disingkat Covid-19) telah memengaruhi kehidupan manusia di seluruh dunia tanpa pandang bulu. Penyebaran cepat Covid-19 secara dramatis telah menjungkirbalikkan apa yang kita sebut sebagai kehidupan “normal”. Di banyak negara, pemerintah telah memberlakukan kebijakan *lockdown*, kebijakan *work from home* (WFH), perintah *social* ataupun *physical distancing* untuk meminimalkan penyebaran virus. Sementara itu, pemerintah lain telah mengambil sikap yang kurang dramatis tentang pandemi dengan berbagai variasi hasil.

Saat ini, jumlah kematian di seluruh dunia sudah hampir melewati 1 juta orang dengan lebih dari 30 juta kasus yang terkonfirmasi.¹ Ini jelas bukan angka-angka yang dapat dianggap kecil, bahkan jika dibandingkan dengan wabah-wabah lain yang pernah menjangkit

¹ “WHO Coronavirus Disease (Covid-19) Dashboard”. Lihat https://covid19.who.int/?gclid=EAIaIQobChMIoY2knvv46wIVlauWCh27tQP8EAAAYASAAEgISUfD_BwE, diakses 21 September 2020.

dunia selama abad ke-20, seperti flu Spanyol, HIV/AIDS, SARS, MERS, dan lainnya.

Kebanyakan kasus Covid-19 terjadi di Amerika Serikat dan beberapa negara Eropa Barat seperti Inggris, Italia, Prancis, Spanyol, dan Belgia, yang sebelumnya dianggap memiliki beberapa fasilitas medis terbaik dan terkenal di dunia, termasuk Organisasi Kesehatan Dunia (World Health Organization/WHO). Bahkan di Tiongkok, lokasi wabah pertama terjadi pada akhir 2019, statistiknya agak “rata” jika data dari Partai Komunis adalah seadanya. Namun, bahkan di Kota Wuhan, pusat Covid-19, pemerintah Tiongkok perlahan-lahan telah membuka toko, restoran, sekolah, universitas, dan tempat-tempat wisata sambil tetap mempertahankan protokol kesehatan.

Indonesia juga tidak kalah mengkhawatirkan. Walaupun jumlahnya tidak sebanding di dataran Amerika dan Eropa, angka kematian penderita Covid-19 terus beranjak dan jumlah orang yang terinfeksi sudah mencapai 200 ribuan lebih. Pemerintah sebelumnya mengakui secara optimistis bahwa angka statistik tidak sepenuhnya benar dan transparan. “Strategi” menutup informasi ini dibuat untuk mencegah histeria, kecemasan sosial, dan kepanikan moral.² Hal ini terungkap setelah pemerintah mengakui ketidaksiapan dan ketidakmampuannya untuk segera keluar dengan respons tegas terhadap pandemi. Karena itu, kita telah melihat presiden dan pejabat pemerintah menyampaikan pesan yang ambivalen sehubungan dengan bagaimana kebijakan pembatasan sosial berskala besar (PSBB) diberlakukan di kota dan provinsi tertentu, termasuk di Jakarta dan kota besar seperti Surabaya, yang terus mengalami tingkat infeksi yang tinggi.

Di tengah keraguan tersebut dan kegagalan pemerintah untuk hadir di tingkat akar rumput, berbagai segmen masyarakat baik secara individu maupun organisasi merespons dengan sangat positif. Banyak organisasi sosial dan kelompok agama telah bahu-membahu

² Strategi penyembunyian informasi dan data mengenai bahayanya Covid-19 ini juga dilakukan oleh Presiden Donald Trump di Amerika Serikat, yang terungkap oleh wawancaranya dengan Bob Woodward, wartawan senior dan penulis biografi presiden-presiden negara tersebut.

untuk membantu mereka yang membutuhkan dan terpinggirkan karena kebijakan pembatasan dari pemerintah. Berbagai organisasi amal juga telah memberikan makanan dan donasi untuk membantu masyarakat yang miskin. “Lumbung makanan” *ad hoc* juga telah dibentuk oleh para pemimpin desa dan masyarakat di seluruh negeri untuk mencegah anggota masyarakat yang rentan kelaparan di tengah pandemi berkepanjangan.

Segala bentuk kegiatan keagamaan di tengah PSBB dan *social distancing* telah secara resmi dibatasi oleh pemerintah dan otoritas keagamaan seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI). Meskipun demikian, beberapa kelompok agama menjadi sasaran fobia terhadap mereka yang menganggapnya antisains dan tidak masuk akal karena bersikeras terlibat dalam jemaah massal di masjid, gereja, dan tempat-tempat ibadah lainnya, yang mempersulit mengendalikan pandemi. Periode Ramadan sangat sensitif karena umat Islam di seluruh dunia biasanya mengisi masjid-masjid mereka untuk menuai berkah dan manfaat bulan suci.

Masalah di atas menyajikan di hadapan kita sebuah tantangan intelektual dalam hal bagaimana komunitas lintas iman memandang pandemi Covid-19 serta menghadapi dan menjalani kehidupan “normal baru”. Sangat dimungkinkan, di masa depan, kita semua harus “berdamai” dengan virus sebagai bagian dari kenyataan kehidupan, sebagaimana kata Presiden Joko Widodo. Pertanyaannya adalah bagaimana kita sebagai orang yang beriman merenungkan masalah ini serta memikirkan kemungkinan dan jalan untuk kerabat baru?

Mengingat hal di atas, dalam bentuk buku ini Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) menawarkan hasil refleksi teologis, filosofis, dan etis atas pandemi Covid-19 dari berbagai pakar serta ahli di bidang dan komunitas keimanan mereka. Artikel-artikel itu diharapkan mencerminkan tingkat yang lebih dalam dari sudut pandang teologi, filsafat, dan etika atau metafisika. Karya ini diharapkan memberi perspektif baru dalam melihat fenomena Covid-19 yang telah mengubah hidup umat manusia. Para kontributor terdiri dari sarjana-sarjana, teolog-teolog, dan perwakilan dari

komunitas lintas iman yang disegani dan didengar oleh umat yang meneladani mereka.

Satu hal yang kita dapat selama masa pandemi ini adalah terbukanya “luka lama” pertautan agama dan sains. Di satu pihak, banyak kaum “agamaan” yang tidak percaya pada para dokter, periset medis, dan epidemiolog. Mereka menyatakan bahwa “Allah lebih hebat dari *corona*”, “air wudu dapat mencegah Covid-19”, atau “darahku bercampur dengan darah Yesus” dan lain sebagainya. Di sisi lain, kaum saintis terkadang menggeneralisasikan semua penganut agama dan kepercayaan. Seolah-olah semua yang beriman pasti antisains dan tidak dapat diajak berdiskusi secara rasional tentang Covid-19.

Tentunya hal ini disayangkan. Namun, pandemi ini memang membuat semua manusia merasa gundah gulana. Banyak di antara kita yang tidak dapat memaknai pandemi ini dan justru mempertanyakan keberadaan Tuhan. Jika Tuhan itu ada dan Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, mengapa Dia membiarkan Covid-19 merajalela dan mengancam kehidupan umat manusia? Atau, mengapa Tuhan, dengan segala kekuatannya yang serba-Maha, tidak menghapus wabah ini dan melindungi umatnya? Ini tentunya terkait dengan teodisi dalam kajian agama mengenai *the necessity of evil* atau perlu tidaknya eksistensi kejahatan dan keburukan di dunia.

Para kontributor dalam buku ini adalah para pakar di bidang masing-masing dan merepresentasikan komunitas keagamaan mereka. Ahmad Muttaqin menekankan sentralitas nalar dan kedewasaan beragama dalam menghadapi wabah penyakit dan bagaimana studi agama-agama dapat berperan dalam menghadapi tantangan saat ini. Fatimah Husein melihat pengaruh buruk Covid-19 dengan menganalisis mengenai meningkatnya segregasi pemeluk agama di masa pandemi.

Selanjutnya, Moch Nur Ichwan mengajukan konsep “ijtihad akar rumput” dalam melihat tafsir-tafsir teologis dalam komunitas Islam. Bagus Laksana mengamati perspektif kaum beragama “dari fatalisme ke spiritualitas dan solidaritas” dalam upaya mereka membangun teologi publik dan lintas iman dalam konteks pandemi Covid-19.

Dari sudut pandang Kristen, JB Banawiratma menulis mengenai “pertemuan Injil dengan pemikiran kontemporer”, khususnya cara manusia menghadapi tantangan wabah Covid-19. Robert Setio menggunakan kacamata Derrida untuk menganalisis keterkaitan antara virus, *animality*, dan Tuhan di era *Anthropocene*.³ Sementara itu, Daniel K. Listijabudi mengulas dari sudut pandang Alkitab mengenai konflik tentang “kebaikan Ilahi” dan penderita yang harus dihadapi manusia dalam kehidupan. Wahyu S. Wibowo dalam penjabarannya menulis mengenai “realitas dan hiperealitas” dalam ibadah kaum Kristen Protestan. Emanuel Gerrit Singgih menulis tentang cara menghayati perayaan Jumat Agung dalam konteks pandemi saat ini.

Evi Lina Sutrisno mengeksplorasi “sikap susilawan” dari sudut pandang Konghucu dalam menghadapi wabah. Kustiani dalam artikelnya berusaha “mendobrak” pemahaman umat manusia mengenai karma dari perspektif Buddha sebagai solusi kehidupan di masa pandemi.

I Ketut Ardhana dan Ni Made Putri Ariyanti mencoba melihat Covid-19 dari perspektif psikologi Hindu Bali dalam memandang perbedaan antara “penyakit tradisional dan modern” pada konteks rumah tangga dan sekolah-sekolah. Sementara, Pranata dan Parada mengangkat kearifan lokal Hindu Kaharingan dalam menghadapi pandemi, khususnya di Kalimantan Tengah.

Dari perspektif penghayat, Engkus Ruswana merefleksikan nilai-nilai agama leluhur dalam menggapai kehidupan normal baru. Rahmi Alfiah Nur Alam, seorang dokter di garda terdepan melawan Covid-19, mencoba membangun kesadaran dan kekuatan spiritualitas di tengah ancaman virus yang mematikan ini.

Terakhir, dalam epilog, Muhammad Wildan, sebagai salah satu penyunting buku ini, mencoba merangkum dan merefleksikan semua artikel para kontributor. Dia berkesimpulan bahwa virus korona telah mengubah banyak wajah agama. Walaupun secara khusus melihat dari

3 *Anthropocene* dimaknai sebagai era ketika manusia sudah menjadi kekuatan yang mampu mengubah konstelasi geologis di bumi.

aspek Islam, Wildan menemukan bahwa agama lain juga mengalami perubahan secara drastis di era Covid-19.

Dari sini kita dapat ketahui bahwa buku ini bukanlah buku yang bersifat otoritatif untuk mewakili pandangan formal agama-agama yang ada di Indonesia dalam menyikapi Covid-19. Namun, buku ini memang didesain menjadi buku semiakademis yang reflektif dan bertujuan untuk mengeksplorasi beragam perspektif lintas iman yang dimiliki para kontributor, yang merupakan bagian dan representasi dari kelompok keagamaan yang ada.

Semoga buku ini membawa berkah dan manfaat kepada bangsa dan negara, khususnya kaum beragama dan lintas iman dalam memahami berbagai perspektif keagamaan yang ada di Indonesia. Yang terpenting adalah bahwa kita sebagai manusia dapat belajar dari pengalaman selama pandemi. Yang jelas, Covid-19 tidak saja merupakan tantangan untuk kalangan medis dan epidemiolog, tetapi selayaknya juga menyadarkan umat manusia untuk tidak ceroboh dan sombong terhadap potensi kekuatan alam yang dahsyat. Keimanan kita juga mengajak untuk kembali pada fitrah sebagai salah satu dari sekian banyak spesies yang hidup berdampingan di planet ini. Jika kita tidak sadar diri dan tidak mengubah kebiasaan dalam mengeksploitasi bumi, maka tidak mustahil bahwa manusia, sebagai spesies, akan musnah secara massal. *Na'udzubillah min dzalik.*

Akhirulkalam, sebagai bangsa yang beriman serta memegang teguh agama dan spiritualitas, doa menjadi perisai kehidupan untuk menguatkan jiwa dan menjaga optimisme kita semua. Semoga Tuhan Yang Mahakuasa memberi kita kekuatan dan kesabaran menghadapi cobaan wabah ini serta senantiasa menjaga kesehatan, kewarasan, optimisme, dan inspirasi dalam menjalani hidup yang makin hari makin sulit dan kompleks. Amin.

Yogyakarta, 1 Oktober 2020

Nalar, Orientasi, dan Kedewasaan Beragama di Masa Wabah: Apa yang Dapat Studi Agama-agama Lakukan?

Ahmad Muttaqin

Pendahuluan

Forbes *Middle East* edisi April 2020 memublikasikan tulisan Khuloud Al Omian berjudul “Are We Witnessing the Awakening of A New World Order?” (Apakah Kita Sedang Menyaksikan Kebangkitan Sebuah Tataunan Dunia Baru?), yang memuat sepuluh daftar isu prediksi perubahan tata dunia baru. Isu itu antara lain mengenai pergeseran poros kekuatan global, otomatisasi infrastruktur produksi, penurunan sektor bisnis travel, serta perubahan sistem dan pola pendidikan, kehidupan sosial, kesehatan, dan lingkungan hidup. Dari sepuluh poin yang dibuat Al Omian, ternyata tidak satu pun yang menelaah kemungkinan perubahan dalam bidang agama dan spiritualitas.

Biju Dominic dalam “Will Covid-19 weaken the base of organized religions?” (Apakah Covid-19 akan melemahkan basis agama yang terorganisasi?) menyatakan bahwa bencana dan musibah dapat memengaruhi perubahan perilaku keberagamaan masyarakat, baik secara positif maupun negatif. Sebagai contoh, runtuhnya gedung World Trade Center (WTC) di New York mendorong masyarakat Amerika semakin “religius”. Hal ini berdasarkan tren meningkatnya warga yang memandang penting agama dalam kehidupan sehari-hari sejak peristiwa pada 11 September 2001 (disebut pula 9/11) itu. Dominic mengutip data-data Gallup Research yang menyebutkan bahwa sejak 1960 masyarakat Amerika Serikat yang menganggap agama itu penting dalam kehidupannya tidak lebih dari 40 persen. Namun, angka itu melonjak menjadi 70 persen sejak peristiwa 9/11.

Sebaliknya, wabah pes pada abad ke-14 yang melanda Eropa menjadi penyebab makin redupnya peran hierarki gereja di Eropa. Awalnya, para pimpinan gereja waktu itu menyebut bahwa wabah penyakit pes adalah bentuk hukuman Tuhan untuk para pendosa. Karena itu, agar terhindar dari wabah, masyarakat harus bertobat dan banyak berdoa. Namun, seiring wabah yang tak kunjung berhenti, kepercayaan pada otoritas dan hierarki gereja makin pudar, hingga kemudian muncul berbagai gerakan reformasi gereja pada abad ke-15.

Berangkat dari pengalaman sejarah sebagaimana dipaparkan Dominic di atas, kira-kira seperti apa lanskap keberagamaan kita bila dilihat dari nalar, orientasi, dan kedewasaan beragama di masa dan sesudah Covid-19? Wabah Covid-19 mendorong masyarakat semakin religius atau semakin sekuler? Jika secara organisatoris seruan lembaga dan organisasi keagamaan tingkat pusat kurang diindahkan oleh jemaah dalam melaksanakan tuntunan ibadah di masa wabah, perubahan potret keberagamaan seperti apa yang akan terjadi? Apa yang dapat studi agama-agama lakukan dalam rangka mengambil *lesson learned* terbaik dari keberagamaan di masa wabah ini?

Jebakan Pseudosains dan Pseudoagama

Berbagai cara, dari yang berbasis ilmu pengetahuan (sains) hingga spiritual (agama), dilakukan untuk menanggulangi Covid-19. Dunia

kesehatan berada di garda depan dalam memberi pertolongan dan pengobatan kepada pasien serta berlomba mencari vaksin untuk menangkal virus itu. Dunia ekonomi dan sosial bekerja keras meminimalisasi dampak wabah yang telah memporandakan sektor industri, perdagangan barang dan jasa, serta kehidupan sosial. Sementara, dunia agama turut berlomba menyediakan kekuatan rohani melalui doa dan ritual-ritual “pelipur lara”.

Banyak yang mempertanyakan, Covid-19 murni proses alam atau rekayasa manusia? Para pendukung teori konspirasi cenderung melihat virus ini sengaja dibuat di sebuah lab untuk kepentingan tertentu: bisa senjata biologis maupun bisnis vaksin dan obat. Tulisan ini tidak akan mengulas pro-kontra asal-usul virus tersebut, tetapi mencermati kadar “nalar sains dan nalar agama” dari beragam respons yang telah dilakukan oleh berbagai pihak dalam menghadapi Covid-19.

Di tengah belum pastinya asal-usul virus serta belum ditemukannya vaksin dan obat Covid-19, idealnya wabah ini disikapi dengan perpaduan antara pendekatan sains (ilmu pengetahuan dan teknologi) dan agama. Sains dan teknologi digunakan sebagai ikhtiar untuk mencegah, mengobati, dan menanggulangi dampak Covid-19 secara fisik, sedangkan agama untuk memberi asupan rohaniah agar manusia tetap tabah dan kuat secara spiritual.

Ironisnya, informasi tentang Covid-19 yang berkembang luas di masyarakat dan media sosial tidak sedikit yang kadar ilmiahnya diragukan, karena secara sains belum terbukti kebenarannya. Informasi itu diolah sedemikian rupa dengan kata-kata yang meyakinkan seolah-olah telah memenuhi kaidah ilmu pengetahuan, tetapi sebenarnya tidak memenuhi kadar ilmiah. Pengetahuan semacam ini disebut sebagai pseudosains. Robert Todd Carroll mendefinisikan pseudosains sebagai “*a set of ideas put forth as scientific when they are not scientific*”. Menurut Richard H. Bube, pseudosains adalah aktivitas yang mirip sains, menggunakan terminologi sains, mengklaim otoritas sains, tetapi pada tingkat fundamental melanggar integritas dasar aktivitas sains itu sendiri.

Dalam laman Wikipedia berbahasa Inggris, disebutkan beberapa indikator pengetahuan atau informasi yang dapat diklasifikasikan

sebagai pseudosains, antara lain (1) penggunaan klaim yang berlebihan, tidak jelas, atau tidak dapat diuji; (2) terlalu mengandalkan konfirmasi daripada sanggahan; (3) kurangnya keterbukaan terhadap pengujian oleh pakar lain; (4) tidak adanya kemajuan dalam koreksi temuan atau tambahan bukti-bukti argumen dan data statistik; (5) personalisasi masalah melalui pelabelan musuh pada yang mengkritik, penggunaan paradigma konspiratif dalam melihat komunitas ilmiah lain yang mengkritik, dan menyerang karakter pribadi pihak yang mengkritik; serta (6) penggunaan bahasa yang menyesatkan dengan istilah-istilah “ilmiah” untuk membujuk khalayak umum.

Republika pernah memublikasikan tulisan yang memuat berkembangnya pseudosains terkait pengobatan di masyarakat, yang memiliki empat ciri-ciri. *Pertama*, bertahan dengan teori tanpa penelitian yang memadai dan penjelasannya *too good to be true*, terlalu baik untuk menjadi sebuah kenyataan. Contohnya adalah klaim obat mujarab yang dapat menyembuhkan berbagai macam penyakit. *Kedua*, membangun argumen berdasarkan kepercayaan turun-temurun. *Ketiga*, *all-natural fallacy*, yakni pemahaman bahwa sesuatu yang alami selalu aman dan yang sintetis selalu buruk. Keempat, *suppressed miracle*, yaitu narasi keajaiban dan penjelasan hiperbolis mengenai testimoni individual bahwa “obat itu cocok untuk saya”.

Dari sisi agama, tidak sedikit pengetahuan dan informasi yang berkembang di masyarakat ternyata basisnya bukan murni agama (*genuine religion*), melainkan pseudoagama (disebut juga pseudo-teologi). Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi V (KBBI V), pseudo memiliki definisi “semu, palsu, bukan sebenarnya”. Jadi, pseudoagama secara harfiah berarti agama semu, agama palsu, atau agama gadungan. Dalam “Religion and Pseudo-religion: An Elusive Boundary”, Sami Pihlström (2007) menggunakan istilah “*pseudo-religion*” dalam pengertian *superstition* (takhayul, bidah, dan *khu-rافات*) dan sesuatu yang mendekati *hypocrisy* (kemunafikan).

Dalam literatur studi agama-agama, istilah pseudoagama sering disematkan pada kelompok atau gerakan keagamaan baru, seperti Kabbalah, Christian Science, Scientology, Nation of Islam, dan seba-

gainya, yang memiliki penafsiran dan pemahaman ajaran berbeda dari kelompok arus utama. Istilah ini kadang juga disematkan pada paham ideologi dan gerakan yang sebenarnya bukan agama tetapi memiliki aspek-aspek (ajaran, praktik, lembaga) yang mirip agama, seperti teosofi, komunisme, nasionalisme, naziisme, dan sebagainya.

Ada beberapa faktor yang menjadikan pengetahuan dan informasi keagamaan yang diklaim sebagai agama bisa tergelincir masuk kategori semu, palsu, atau gadungan, antara lain penggunaan rujukan teks suci yang tidak tepat, terlalu tekstual dan kurang memperhatikan konteks; analogi peristiwa masa lalu yang dijadikan sandaran kurang pas dan cenderung dipaksakan; penggunaan teks keagamaan untuk membangun narasi prediksi-prediksi masa depan secara simplistis; serta manipulasi ajaran agama untuk motif-motif terselubung seperti politik, ekonomi, dan pendiskreditan serta pengeksploitasian pihak-pihak tertentu.

Adakah hubungan antara pseudosains dan pseudoagama? Ternyata, tidak sedikit pseudosains yang diproduksi oleh pseudoagama. Narasi berlebihan bahwa tanaman herbal tertentu, doa, dan ritual akan mampu menangkal dan menyembuhkan Covid-19—disertai penjelasan yang seolah-olah ilmiah—bersandar pada teks suci agama tanpa memperhatikan konteks serta dibumbui cerita “kesuksesan masa lalu”. Ironisnya, narasi itu miskin data dan bukti riset—contoh sempurna perkawinan antara pseudosains dan pseudoagama. Contoh lainnya adalah klaim dari kelompok agama tertentu bahwa virus korona takut dengan jemaahnya, karena mereka telah melakukan ritual ini dan itu dibarengi dengan sikap meremehkan protokol kesehatan yang mestinya dijalankan.

Tanpa bermaksud merendahkan segala usaha yang telah dilakukan oleh komunitas dari berbagai latar belakang budaya dan agama, kita dituntut bijak dan cerdas dalam memilih dan memilah informasi yang berkembang di masyarakat terkait wabah Covid-19. Agar mampu membedakan mana yang sains dan mana yang pseudosains, serta mengidentifikasi mana yang berbasis agama dan mana yang pseudo-agama, diperlukan literasi sains dan agama secara tepat dan komprehensif. Usaha memperpendek jurang pemisah antara sains dan agama

perlu terus dilakukan. Tanpa usaha ini, alih-alih memberikan solusi terhadap wabah yang sedang kita hadapi, penyebaran pseudosains dan pseudoagama yang tanpa kendali bisa menjadi wabah lain yang semakin memperparah peradaban.

Orientasi dan Kematangan Beragama

Jika dilihat dari orientasi keberagamaan, wabah Covid-19 menyadarkan kembali tentang orientasi beragama kita selama ini, ekstrinsik atau intrinsik. Konsep orientasi beragama secara ekstrinsik dan intrinsik pertama kali dikemukakan oleh Gordon Willard Allport (1897–1967). Allport dilahirkan di Indiana, alumnus Harvard University, serta pernah menjadi ketua jurusan Psikologi di Harvard dan pada 1939 menjabat Presiden American Psychological Association (APA). Sepanjang kariernya, Allport mengkaji persoalan-persoalan kepribadian dan sosial; telah menelurkan berbagai teori tentang prasangka, kecurigaan, dan komunal; serta mengembangkan beragam tes kepribadian.

Dalam psikologi agama, Allport terkenal dengan teori *mature and immature religion*. Pandangan Allport terhadap agama lebih positif dibandingkan dengan pandangan para psikolog agama semacam Sigmund Freud. Seolah ingin mengkritik pandangan para psikoanalisis tentang agama yang cenderung melihat agama secara negatif, dalam kata pengantar bukunya, *The Individual and His Religion* (1950:viii), Allport menyatakan: “*I am seeking to trace the full course of religious development in the normally mature and productive personality. I am dealing with the psychology, not with the psychopathology of religion.*” (Saya bermaksud mencari tahu secara penuh perkembangan agama pada kepribadian yang dewasa dan produktif. Saya ini berhadapan dengan psikologi, bukan psikopatologi agama).

Dalam teorinya, Allport menguraikan perbedaan antara *mature religion* dan *immature religion*. Secara sederhana, keberagamaan yang matang/dewasa (*mature religiosity*) di antaranya dicirikan oleh sikap terbuka dan dinamis, sedangkan keberagamaan yang mentah/tidak dewasa (*immature religiosity*) adalah keberagamaan yang

kekanak-kanakan, salah satunya dicirikan oleh sikap mementingkan diri sendiri.

Dari kajian kematangan beragama ini, Allport bersama koleganya, J. Michael Ross, pada 1967 mengembangkan teori orientasi beragama yang diklasifikasikan menjadi intrinsik (*I*) dan ekstrinsik (*E*) melalui alat ukur tes skala orientasi keberagamaan. Penelitian Allport dan Ross dilakukan dalam rangka merespons temuan berbagai riset pada masa itu yang umumnya, secara simplistik, menyimpulkan ada korelasi positif antara agama dan prasangka rasial.

Allport dan koleganya mencoba mengklarifikasi bahwa yang berkorelasi positif dengan prasangka adalah mereka yang memiliki orientasi ekstrinsik dalam beragama, atau orang yang beragama secara instrumental dan utilitarian. Cara beragama semacam ini menjadikan agama hanya sebagai sarana untuk memenuhi tujuan tertentu, baik personal maupun sosial.

Orientasi beragama ekstrinsik ditemukan pada orang yang menggunakan agama untuk memenuhi kebutuhan personal seperti memperoleh rasa aman, kenyamanan, dan perasaan murem, juga kebutuhan sosial seperti mendapatkan teman, dukungan masyarakat, status sosial, dan lain-lain. Orientasi beragama semacam ini, menurut Allport, adalah bentuk dari beragama yang belum matang.

Penelitian Allport dan Ross mengonfirmasi bahwa orang dengan orientasi beragama intrinsik cenderung tidak memiliki sikap prasangka rasial. Orang yang memiliki orientasi beragama intrinsik (orientasi nilai, substantif) menjadikan agama sebagai jalan dan orientasi hidup. Orientasi ini merupakan bentuk beragama yang tulus, dihayati, tanpa pamrih dan matang.

Dalam risetnya, Allport menemukan empat macam kombinasi orientasi beragama, yaitu (1) *pure intrinsic* (intrinsik murni), (2) *indiscriminately proreligious* (proagama tanpa pandang bulu), (3) *nonreligious or indiscriminately anti-religious* (nonreligijs atau antiagama tanpa pandang bulu); dan (4) *pure extrinsic* (ekstrinsik murni). Temuan Allport dan Ross menunjukkan bahwa kelompok 2 dan 4 memiliki prasangka rasial. Menariknya, yang paling tinggi prasangka rasialnya adalah kelompok 2. Kelompok 2 mengaku bahwa

dalam beragama, mereka menemukan dua hal sekaligus, seperti makna hidup (*I*) dan pengakuan sosial (*E*). Bila ukuran religiositas itu dilihat dari frekuensi kehadiran di rumah ibadah (dalam penelitian Allport: frekuensi kedatangan ke gereja), diperoleh data dalam bentuk kurva gunung yang menunjukkan bahwa prasangka rasial dimiliki oleh jemaah tipe “*hit-and-miss*” (kadang datang, kadang tidak; dalam istilah Jawa: *dhat-nyeng*). Sementara, jemaah yang konsisten rajin datang ke rumah ibadah dan yang tidak pernah hadir sama sekali memiliki prasangka rasial yang rendah.

Dalam tradisi sufi, keberagamaan intrinsik, tulus, autentik, dan tanpa pamrih tecermin dalam ungkapan Rabi’ah al-Adawiyah yang masyhur berikut ini:

Wahai Tuhanku, jika aku menyembah-Mu karena takut kepada neraka-Mu, maka bakarlah aku dengannya. Jika aku menyembah-Mu karena mengharapkan surga-Mu, maka keluarkanlah aku darinya. Tetapi, sekiranya aku menyembah-Mu semata-mata karena cintaku kepada-Mu, maka janganlah Engkau menutup keindahan wajah-Mu yang abadi dari pandanganku.

Terlepas dari berbagai kritik terhadap teori Allport tentang kematangan dan dua macam orientasi beragama (ekstrinsik dan intrinsik), tampaknya menarik jika para pegiat studi agama-agama saat ini melakukan riset untuk mencari jawaban tentang, misalnya, apakah yang saat ini hasrat beribadahnya secara komunal masih kuat cenderung memiliki orientasi beragama yang ekstrinsik (merasa lebih marem ibadahnya, menginginkan suasana gayeng, bangga bila jemaahnya banyak dan semarak dengan *show-off* di rumah ibadah)? Apakah umat beragama yang bisa menerima seruan untuk beribadah di rumah di tengah wabah Covid-19 ini adalah mereka yang orientasi beragamanya intrinsik? Apakah bisa dikatakan bahwa mereka yang menerima dengan ikhlas seruan tinggal dan beribadah di rumah pada masa wabah ini lebih matang keberagamaannya dibandingkan dengan mereka yang masih kuat hasrat beribadah secara komunal di rumah ibadah?

Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan itu tidak bisa diperoleh hanya dengan asumsi dan dugaan. Diperlukan kajian dan riset yang serius dan terprogram.

Kedewasaan Beragama

Selain menguji orientasi dan kematangan, masa sulit akibat wabah Covid-19 juga merupakan momentum yang tepat untuk introspeksi diri dan merefleksikan kedewasaan keberagamaan kita.

Pada hari ke-5 Ramadan 2020, saya memperoleh pesan dari salah satu takmir musala perumahan yang meneruskan usulan dari salah satu jemaah, yang bunyinya: “Bapak..., kalau (di musala perumahan) diadakan Tarawih (berjemaah) dengan mengikuti prosedur kesehatan, boleh enggak ya?” Di atas pesan tersebut ada gambar hasil pelacakan wabah yang menunjukkan bahwa perumahan kami berada di wilayah zona hijau. Terhadap pertanyaan tersebut, saya jawab:

Maaf Bapak, saya kira masih berisiko, apalagi tren pasien Covid-19 masih naik dan sudah ada transmisi lokal di provinsi kita. Jadi, kita ikuti imbauan pemerintah, MUI, dan alim ulama dari ormas-ormas Islam saja. Untuk sementara, beribadah di rumah dulu. Desa kita mungkin berada di zona hijau, tetapi kita tidak bisa memastikan mobilitas warga, apakah mereka selalu berada di zona hijau.

Di beberapa grup WhatsApp (WA) yang saya ikuti, ada yang mengeluhkan bahwa ibadah Ramadan 2020 terasa kurang marem, sebab masjid tempat biasanya berjemaah ditutup. Ada juga anggota grup yang rajin mengirim pesan dalam bentuk tulisan maupun gambar tentang masih normalnya kegiatan keagamaan di musala dan masjid mereka di masa wabah. Tidak jarang, pesan mereka dibarengi dengan pernyataan “takut hanya pada Allah. Sakit dan mati sudah ditentukan takdirnya oleh Allah SWT”. Menariknya lagi, yang sering mengunggah kebanggaan tetap aktifnya ibadah berjemaah di tempat ibadah pada masa wabah ini juga sering mengirim berita-berita tentang Covid-19 dari kacamata teori konspirasi dan menganggap imbauan agar beribadah di rumah sebagai bentuk mengerdilkan umat Islam.

Mengapa di tengah wabah masih banyak umat beragama yang ngotot menyelenggarakan ibadah bersama (berjemaah) di rumah ibadah seperti masjid, gereja, pura, dan wihara? Padahal, tidak hentihentinya pimpinan organisasi keagamaan, pemerintah, dan otoritas kesehatan mengimbau agar warga menjalankan ibadah di rumah untuk sementara waktu sebagai bentuk *physical/social distancing* dan menghindari kerumunan di ruang publik dalam rangka mencegah penyebaran Covid-19. Dengan merujuk nas yang sahih, para ulama juga sudah menjelaskan bahwa di masa wabah ada berbagai rukhsah (kemudahan) yang diberikan pada umat dalam beribadah. Di antara prinsip ibadah adalah tidak memberatkan dalam pelaksanaan serta membawa kemaslahatan pada diri sendiri maupun orang lain dan lingkungan.

Apakah yang terus *keukeuh* menjalankan ibadah secara komunal di tempat ibadah menandakan kadar religiositas atau keberagamaannya lebih baik ketimbang mereka yang menjalankan ibadah di rumah bersama keluarga? Oleh sebagian kalangan, tetap aktif memakmurkan masjid dan musala dengan melaksanakan salat berjemaah serta melakukan kajian dan kegiatan-kegiatan keagamaan di tengah wabah dianggap sebagai kuatnya iman dan tingginya girah beragama. Orang seperti ini merasa seolah-olah memiliki iman yang kuat, karena telah mampu mengalahkan ketakutannya terhadap virus yang tidak jelas rupanya. Mereka berpendapat bahwa syiar agama harus terus digelorakan, kapan pun dan dalam kondisi apa pun. Tidak jarang, di antara mereka juga muncul pernyataan-pernyataan yang menganggap kelompok yang beribadah di rumah pada masa pandemi sebagai pihak yang menyerah, penakut, dan kurang kuat kadar imannya.

Betulkah hasrat menjalankan ibadah berjemaah di tengah wabah menandakan kualitas keberagamaan lebih kuat dan dewasa dibandingkan dengan memilih beribadah di rumah? Untuk menjawab pertanyaan itu, mari kita refleksikan keberagamaan kita dari sudut pandang kesehatan beragama versi William James. Lebih dari seabad yang lalu, psikolog agama William James dalam bukunya, *The Varieties of Religious Experience*, membagi dua tipe keberagamaan:

keberagamaan yang sehat (*healthy-minded religion*) dan keberagamaan yang sakit (*sick-souled religion*). Keberagamaan yang sehat, menurut James, dicirikan oleh pandangan terhadap dunia dan kehidupan yang optimistis, percaya diri, terbuka, dan gradual atau sabar melalui berbagai proses dan tahap pematangan diri. Secara sederhana, keberagamaan yang sehat ini diperoleh melalui cara beragama yang mencerahkan dan menggembirakan. Sebaliknya, keberagamaan yang sakit, menurut James, dicirikan oleh pandangan terhadap dunia yang pesimistis, penuh curiga, tertutup, serta nongradual atau instan dan tidak sabar dalam berproses mencapai tujuan dan cita-cita.

Perbedaan lebih jelas antara keberagamaan yang sehat dan yang sakit menurut James tampak pada cara pandang dan sikap keduanya terhadap kejahatan (*evil*). Kelompok pertama tidak terganggu oleh keberadaan kejahatan yang ada di dunia dan percaya diri bahwa dengan keimanannya ia akan mampu menghindarinya, tidak akan berurusan dengannya, atau bahkan mampu menanggulangnya.

Cara pandang seperti ini menjadikan umat beragama mampu bersikap proaktif dalam menghadapi berbagai persoalan dunia, termasuk wabah Covid-19. Sikap Muhammadiyah yang membentuk gugus tugas Muhammadiyah Covid-19 Command Center (MCCC) merupakan contoh aktualisasi keberagamaan yang sehat. Melalui MCCC, Muhammadiyah telah melakukan aksi nyata dengan berada di garda depan dalam memberikan pertolongan medis kepada para pasien di ratusan jaringan rumah sakit Muhammadiyah-‘Aisyiyah; memberikan pendidikan dan advokasi masyarakat di berbagai lembaga pendidikan, dari TK hingga perguruan tinggi; serta menebar bantuan sosial ekonomi kepada masyarakat terdampak melalui Muhammadiyah Disaster Management Center (MDMC), Lazismu, Majelis Pemberdayaan Masyarakat (MPM), dan jaringan organisasi-organisasi otonomnya.

Kelompok kedua memandang kejahatan sebagai bagian dari kehidupan dunia yang tidak bisa dihindari dan menjadikan orang sulit berdamai dengan dunia. Kondisi seperti ini dapat dilihat pada cara pandang konspiratif sebagian umat beragama yang menilai ada kelompok-kelompok tertentu yang memproduksi kejahatan untuk

mengerdilkan agama dan umat beragama. Akibat dari cara pandang ini, dalam menanggapi berbagai kejadian, termasuk wabah yang sedang melanda ini, mereka cenderung menyalahkan pihak lain, penuh kecurigaan, dan tidak percaya pada institusi resmi (negara, ormas, tokoh-tokoh agama, dan ulama-ulama yang otoritatif). Pandangan semacam ini mengantarkan sikap reaktif terhadap setiap kejadian dan membuat seseorang memiliki *negative thinking* (suuzan) pada orang atau kelompok yang berbeda paham dengannya.

Masuk pada tipe keberagamaan yang manakah kita selama masa wabah? Jika kita menghadapi wabah dengan sabar dan tabah, ikhlas beribadah di rumah, mengambil pelajaran darinya untuk merefleksikan keimanan serta melakukan introspeksi akhlak kita pada alam dan lingkungan, mengikuti seruan ulama dan pimpinan ormas, terbuka terhadap temuan-temuan sains, berpikir positif dan optimistis bahwa kita mampu melewati masa sulit ini disertai dengan ikhtiar nyata, insyaallah kita termasuk kelompok yang memiliki keberagamaan yang sehat. Sebaliknya, bila dalam menghadapi wabah ini kita *ngeyel* dan memaksakan diri untuk beribadah secara berjemaah di tempat ibadah dan ruang publik, egoistis, tertutup, menganggap pemahaman kita yang paling benar sambil menyalahkan yang berbeda, paranoid dan selalu curiga ada pihak-pihak yang akan menghancurkan agama kita, membangkang dan bahkan mendelegitimasi maklumat pimpinan ormas dan seruan ulama-ulama yang otoritatif, bisa jadi keberagamaan kita perlu disehatkan.

Lanskap Baru Keberagamaan, Adaptasi Kebiasaan Baru dan Normal Baru

Apa pengaruh Covid-19 terhadap religiositas atau keberagamaan kita? Apakah Covid-19 menjadikan kita semakin religius atau sebaliknya?

Pada Jumat, 29 Mei 2020, seorang teman di grup WA melontarkan pernyataan: “Sekularisasi ala Covid ini sukses besar, bahkan hari ini aku *nganti lali nek Jumat trus ono jumatan.*” Lalu dilanjutkan, “Perlu survei empiris *iki. How secular are you?*” Teman yang lain menimpali pesan tersebut, dengan emoji tertawa lebar di akhir teks, “*Jebul ra*

jumatan yo biasa wae ki....” Yang lain menimpali, kali ini diakhiri dengan emoji senyum, “Nikmat juga ya jadi sekuler?” Anggota lain mengirim emoji tertawa lebar. Kemudian, ada yang menyahut, dengan emoji kera menutup wajah tanda malu, “*Aku yo lali, ket Maret ora jumatan.*” Pesan ini langsung disahut anggota lain, dengan emoji menutup mulut di akhir kalimat: “*Per Jumat iki total 11x* (tidak jumatan), mendekati 4x kekafiran.”

Belum banyak kajian pengaruh Covid-19 terhadap religiositas seseorang: Apakah wabah ini menyebabkan orang makin religius atau makin jauh dari agama? Sementara, riset tentang pengaruh masa krisis yang diakibatkan oleh perang dan bencana alam sudah ada. Antropolog Joseph Henrich bersama empat koleganya (Michal Bauer, Alessandra Cassar, Julie Chytilová, dan Benjamin Grant Purzycki) menulis artikel berjudul “War increases religiosity” di jurnal *Nature Human Behavior* (2019). Riset mereka dilakukan di tiga wilayah—Uganda, Sierra Leone, dan Tajikistan—yang sebelumnya mengalami konflik dan perang saudara.

Sementara, ekonom Jeanet Sinding Bentzen menulis tentang keterkaitan antara bencana alam dengan religiositas berjudul “Acts of God? Religiosity and Natural Disasters Across Subnational World Districts” yang diterbitkan dalam *The Economic Journal* (2019). Menggunakan gabungan set data global tentang religiositas dengan data spasial pada bencana alam, Jeanet menyimpulkan bahwa bencana alam memicu orang makin religius.

Mengapa masa sulit akibat perang dan bencana alam membuat orang makin religius? Salah satu jawabnya adalah karena ritual agama menyediakan ruang dan kapasitas untuk menghadapi ketidakpastian dan trauma. Mengutip pendapat antropolog Michael Jackson dalam *Existential Anthropology* (2005), Andrew Mark Henry dalam video di kanal YouTube Religion for Breakfast, berjudul “Has Religion Surge During Pandemic?”, menyatakan bahwa ritual agama adalah “*procedures invented by human to help regain a sense of control during uncontrollable events*” (beragam prosedur yang dibuat manusia untuk membantu mereka mengontrol kembali berbagai kejadian yang tidak dapat dikontrol). Dari perspektif ini, ritual agama seperti berdoa,

salat, misa, maupun *slametan* dapat membuat pelakunya merasa tenang dan pasrah di saat menghadapi masa sulit, seperti menderita penyakit, kehilangan harta, hingga berduka akibat kematian orang terdekat. Solidaritas kolektif dalam masyarakat agama atau jemaah menjadi media saling menguatkan antarmasyarakat, terlebih hampir semua agama kaya akan amalan ibadah bersama atau komunal.

Apakah masa sulit akibat perang dan bencana alam yang berdasar riset di atas telah menjadikan orang makin religius juga terjadi selama wabah Covid-19? Jawaban dari pertanyaan ini tentu tidak sederhana. Di tengah masih sedikitnya riset tentang korelasi antara Covid-19 dan religiositas, mari kita cari argumen berdasar “dugaan”.

Hasil riset tentang kondisi krisis masa perang dan bencana alam untuk memprediksi pengaruh Covid-19 terhadap keberagamaan perlu digunakan secara cermat dan hati-hati. Karakteristik masa krisis di saat wabah ini berbeda dengan krisis masa perang dan bencana alam.

Salah satu perbedaannya adalah protokol kesehatan yang harus ditaati oleh masyarakat, termasuk komunitas agama pada saat wabah hingga masa adaptasi kebiasaan baru. Masa karantina (*lock-down*) hingga lebih dari 3 bulan dengan pembatasan mobilitas sosial yang sangat ketat, keharusan *social/physical distancing*, dan pemakaian masker telah mengganggu kegiatan dan layanan keagamaan yang sebelumnya dilakukan secara bersama-sama (berjemaah) pada masa normal. Kampanye *#dirumahaja*, disertai pengarusutamaan bekerja di rumah, beribadah di rumah, penutupan rumah-rumah ibadah, serta beribadah memakai masker dan berjarak minimal 1 meter, yang awalnya dirasa aneh dan asing, lambat laun tidak hanya menjadi “kelaziman”, tetapi juga “kenyamanan” baru. Pernyataan seorang teman di grup WA yang dikutip di atas, tentang mulai “nyaman” tidak melaksanakan salat Jumat, turut memperkuat hal ini.

Jika kondisi absennya kegiatan keagamaan di ruang publik dan mulai munculnya kenyamanan tidak melakukan ibadah berjemaah di rumah ibadah terus berlangsung, terjadinya sekularisasi pada dataran privatisasi agama di level individu tidak dapat dimungkiri. Pada saat yang sama, pemberitaan tentang munculnya kluster-kluster baru penyebaran virus korona akibat kegiatan keagamaan

kollektif terus dimunculkan, disertai dengan komentar-komentar negatif tentang kelompok keagamaan tertentu. Opini ini seolah-olah menempatkan komunitas agama sebagai pihak yang bertanggung jawab atas penambahan angka pasien positif Covid-19. Inilah alasan yang sering dilontarkan oleh sebagian kelompok yang penuh curiga dan selalu menganggap wabah Covid-19 sebagai bentuk konspirasi pihak tertentu untuk mendegradasi agama di masyarakat.

Untungnya, otoritas agama dan ormas keagamaan sangat bijak dalam menyikapi pandemi ini. Wabah didekati tidak hanya dari kacamata agama/teologis, tetapi juga pertimbangan sains kesehatan. Muncul berbagai inovasi dan penyesuaian dalam beragama di masa pandemi dengan memanfaatkan kemajuan teknologi. Teknologi informasi memberi saluran alternatif yang menyediakan ruang kegiatan keagamaan bersama di ruang maya. Maka, muncul pengajian, tahlilan, tadarus, jumatun, syawalan/halalbihalal, misa, dan sebagainya yang dilakukan secara daring.

Meski kegiatan keagamaan bersama secara daring ini tidak dapat mengganti kebutuhan *physical touch* antarjemaah, setidaknya ia menyediakan saluran untuk saling mengisi, berbagi, dan menguatkan secara kognitif dan afektif di masa sulit. Apalagi, bila kita perhatikan media sosial di masa pandemi, ternyata tidak pernah sepi dari pesan-pesan keagamaan.

Berdasarkan argumen ini, tampaknya pandangan yang mengkhawatirkan Covid-19 akan menjauhkan kita dari agama belum memiliki bukti meyakinkan. Bahwa wabah ini telah memicu perubahan pada sebagian cara kita dalam beragama, itu pasti. Namun, untuk sampai pada kesimpulan bahwa Covid-19 menjadikan masyarakat makin sekuler atau sebaliknya, tentu diperlukan penelitian yang mendalam agar jawaban yang diperoleh lebih komprehensif.

Hal lain yang perlu didiskusikan adalah munculnya pengabaian dari jemaah terhadap seruan dan tuntunan keagamaan pada masa wabah Covid-19 dari pimpinan organisasi induk di tingkat pusat. Tidak sedikit jemaah yang “membangkang” dan tetap salat berjemaah dan jumatun di masjid. Bahkan, di antara jemaah ini justru ada yang menganggap pimpinan ormas dan tokoh-tokoh agama

yang menyarankan penyelenggaraan ibadah di rumah kurang kuat imannya, lebih takut pada virus ciptaan Tuhan daripada Tuhan itu sendiri. Mereka dinilai terlalu mengandalkan pendekatan sains sekuler dan tidak percaya pada kekuatan Tuhan. Di kalangan umat yang tidak taat seruan dan imbauan untuk *stay at home* dan *pray at home*, ada semacam kecurigaan dan kekhawatiran bahwa protokol *social/physical distancing* dalam beribadah adalah bentuk “penggembosan” semangat keberagamaan yang berimplikasi pada *God distancing* (semakin berjaraknya manusia dengan Tuhan).

Secara organisatoris, ketidaksejajaran antara kebijakan induk organisasi keagamaan dan jemaah di akar rumput tersebut dapat menjadi faktor perpecahan organisasi keagamaan karena adanya perbedaan persepsi dalam memaknai dan menyikapi wabah. Secara teologis, hal itu juga menandakan bahwa, dalam menyikapi wabah dan peristiwa-peristiwa alam lainnya, masih banyak umat beragama yang memisahkan antara nalar agama dan nalar sains; teologi fatalistis atau jabariah lebih dominan daripada teologi rasional. Apakah hal ini adalah implikasi dari lemahnya pengembangan sains dan teknologi di masyarakat? Tentu diperlukan penelitian lebih lanjut untuk mengetahui jawaban dari pertanyaan semacam itu.

Ketidaktaatan jemaah pada imbauan dan seruan pimpinan juga menandakan belum siapnya kita semua memasuki kebiasaan baru dalam rangka memenuhi protokol kesehatan. Padahal, wabah Covid-19 yang telah mengubah tatanan lama sejatinya memberikan kesempatan berharga pada kita untuk melakukan refleksi dengan mempertanyakan kembali aktivitas dan kegiatan yang selama ini dianggap wajar dan normal. Kewajaran dan kenormalan yang telah berlangsung dalam waktu yang sangat lama telah membuat kita terjebak pada rutinitas, menjadi makhluk mekanis yang kehilangan daya kritis, termasuk dalam cara beragama. Padahal, lingkungan sudah berubah sedemikian cepat dan masif.

Saat normal, berjabat tangan merupakan bentuk kesantunan ketika bertemu teman, sedangkan kini menjadi ancaman. Saat normal, menutup wajah dengan masker ketika berbicara dengan orang lain merupakan ketidaksopanan, sedangkan kini menjadi cara untuk

saling melindungi. Saat normal, berdekatan dengan kawan merupakan wujud persahabatan, sedangkan kini menjadi bentuk serangan. Saat normal, berkumpul dengan teman dan kolega merupakan wujud persaudaraan dan rasa sayang, sedangkan kini menjadi tindakan yang ceroboh dan tidak taat aturan. Saat normal, ibadah berjemaah di rumah ibadah merupakan wujud kesalehan, sedangkan kini menjadi bentuk keangkuhan dan kesombongan.

Kenormalan dan kewajaran lama yang selama ini kita jalankan telah dibungkus oleh norma lama sesuai dengan konteksnya. Wajar jika banyak di antara kita yang mengalami kesulitan untuk masuk ke kebiasaan baru, sebab belum ada norma baru yang membimbingnya. Agar proses adaptasi kebiasaan baru memiliki legitimasi norma dan etika yang dapat diterima oleh masyarakat, maka diperlukan paradigma baru dalam memandang kenormalan dan kewajaran agar norma baru dapat segera kita wujudkan. Inilah saatnya bagi agamawan untuk memberikan pencerahan etis pada umatnya, memberikan bimbingan norma baru agar proses adaptasi kebiasaan baru memiliki legitimasi moral dan spiritual.

Penutup: Agenda Strategis Studi Agama-agama pada Masa Wabah dan Pascawabah

Bila dicermati, berbagai respons masyarakat terhadap Covid-19 dan problematik keagamaan yang terjadi di masa wabah ini memunculkan berbagai pertanyaan. Perubahan wajah dan lanskap kehidupan keagamaan seperti apa yang terjadi di saat wabah dan yang akan terjadi pascawabah? Perubahan cara beribadah dalam periode yang cukup lama dari jemaah/kolektif di suatu tempat secara bersama-sama menjadi lebih individual, berjarak, dan difasilitasi oleh teknologi informasi, akankah hal itu berpengaruh terhadap cara beragama pada masa yang akan datang setelah wabah Covid-19 berakhir? Apa yang perlu dilakukan agar nalar dan orientasi beragama kita semakin dewasa dan sehat? Langkah-langkah apa yang dapat dilakukan untuk memperpendek jurang pemisah antara nalar agama dan nalar sains

di masyarakat agar umat beragama selalu *shâlihun fi kulli makân wa zamân* (sesuai dengan ruang dan waktu) dalam menghadapi wabah dan peristiwa alam lainnya? Apa yang dapat studi agama-agama lakukan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut?

Tentu bukan hanya ilmuwan studi agama-agama yang harus menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas. Namun, setidaknya para sarjana studi agama-agama perlu menyadari tentang kemungkinan perubahan lanskap keberagamaan di masyarakat, misalnya bergesernya cara beragama komunal ke individual, semakin masifnya penggunaan teknologi informasi dalam pengajaran dan ritual keagamaan, terjadinya polarisasi otoritas agama di berbagai lembaga keagamaan, perilaku umat beragama yang semakin tidak ramah pada lingkungan, serta ragam respons tokoh dan umat beragama terhadap bencana.

Menyikapi ini semua, studi agama-agama perlu memperluas spektrum kajiannya agar mampu memberikan kontribusi praksis di masyarakat. Jika kajian terhadap agama pada abad ke-20 didominasi teori-teori tentang asal-usul agama, definisi agama secara substantif dan fungsional, dan kajian-kajian agama yang lebih normatif-ritualistik dan klasifikatif, studi agama-agama—setidaknya di Indonesia—perlu mengembangkan kajian transdisiplin dan interdisiplin (keilmuan integratif dan interkonektif) yang berorientasi pada *problem solving*, seperti agama dan sains, agama dan teknologi, agama dan bioetika, agama dan lingkungan, agama dan kesehatan, *religious data science*, keberagamaan dan keadaban publik di ruang digital, teologi bencana dan manajemen risiko, dan lain-lain. Pada konteks inilah pengembangan *applied religious studies* (studi agama terapan) menemukan momentum yang tepat untuk memperkuat dimensi etis-aksiologis dari keilmuan ini. Dengan begitu, studi agama-agama diharapkan mampu memberikan kontribusi keilmuan yang konkret sebagai bagian dari *problem solver* di masyarakat, bukan sekadar narasi yang normatif dan mengawang-awang.

Daftar Pustaka

- Al Omian, Khuloud. 2020. "Are We Witnessing the Awakening of A New World Order". *Forbes Middle East*, 7 April 2020, diakses 2 Juni 2020. <https://www.forbesmiddleeast.com/leadership/opinion/are-we-witnessing-the-awakening-of-a-new-world-order>.
- Allport, Gordon W. 1950. *The Individual and His Religion*. New York: Macmillan.
- Amanda, Gita. 2017. "Difteri: Dalam Pergulatan *Science vs Pseudoscience*". *Republika.co.id*, 29 Desember 2017, diakses 2 Juni 2019. <https://www.republika.co.id/berita/p1q5zp423>.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kemendikbud RI. 2018. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi V. Aplikasi daring.
- Henrich, Joseph et al. 2019. "War increases religiosity". *Nature Human Behavior*, 3, 2019, hlm. 129–135, diakses 26 Mei 2020. <https://doi.org/10.1038/s41562-018-0512-3>.
- Bentzen, Jeanet Sinding. 2019. "Acts of God? Religiosity and Natural Disasters Across Subnational World Districts". *The Economic Journal*, Vol. 129, Issue 622, Agustus 2019, hlm. 2295–2321, diakses 26 Mei 2020. <https://doi.org/10.1093/ej/uez008>.
- Bube, Richard H. 1977. "Pseudo-Science and Pseudo-Theology: (A) Cult and Occult". *JASA*, 29, Maret 1977, hlm. 22–28, diakses 2 Juni 2020. <https://www.asa3.org/ASA/PSCF/1977/JASA3-77Bube.html>.
- Carroll, Robert Todd. 2003. *The Skeptic's Dictionary*. New York: John Wiley & Sons.
- Dominic, Biju. 2020. "Will Covid-19 weaken the base of organized religions?". *Livemint.com*, 11 Maret 2020, diakses 3 Juni 2020. <https://www.livemint.com/opinion/online-views/will-Covid-19-weaken-the-base-of-organized-religions-11583938616621.html>.
- Henry, Andrew Mark. 2020. "Has Religion Surged During Covid-19 Pandemic?". Siaran YouTube Religion for Breakfast, 20 April 2020, diakses 26 Mei 2020. https://www.youtube.com/watch?v=9A4UG_1fEiY&t=7s.
- Jackson, Michael. 2005. *Existential Anthropology: Events, Exigencies, and Effects*. New York: Berghahn Books.
- James, William. 2009. *The Varieties of Religious Experience*. Buku digital. Adelaide: eBooks@Adelaide.

- Kontributor Wikipedia. 2020. "Pseudoscience". *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, diakses 20 November 2020. <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Pseudoscience&oldid=989239937>.
- Muttaqin, Ahmad. 2020a. "Covid-19 Membawa Hidup Makin Sekuler?". *Arrahim.id*, 31 Mei 2020. <https://arrahim.id/taqin/Covid-19-membawa-hidup-makin-sekuler/>.
- _____. 2020b. "Orientasi Beragama di Tengah Pandemi dan Tantangan bagi Studi Agama". *saa.iainkediri.ac.id*, 8 Mei 2020. <http://saa.iainkediri.ac.id/orientasi-beragama-di-tengah-pandemi-dan-tantangan-bagi-studi-agama/>.
- _____. 2020c. "Perubahan Lanskap Keberagamaan Pasca Covid-19: Apa yang Dapat Studi Agama-agama Lakukan?". *Studiagama.or.id*, 17 April 2020. <https://studiagama.or.id/opini/perubahan-landscape-keberagamaan-pasca-Covid-19-apa-yang-dapat-studi-agama-agama-lakukan/>.
- _____. 2020d. "Pseudoscience dan Pseudoreligion di Tengah Wabah". *Studiagama.or.id*, 22 April 2020. <https://studiagama.or.id/opini/pseudoscience-pseudoreligion-di-tengah-wabah/>.
- _____. 2020e. "Refleksi Keberagamaan Kita di Tengah Wabah". *Suara Aisyiyah*, No. 8, Agustus 2020.
- Pihlström, Sami. 2007. "Religion and Pseudo-religion: An Elusive Boundary". *International Journal for Philosophy of Religion*, 62(1), hlm. 3–32, 2007, diakses 2 Juni 2020. <https://doi.org/10.1007/s11153-007-9120-2>.
- Yuko, Elizabeth. 2020. "How Religions Are Adapting to Coronavirus". *Rollingstone.com*, 12 Maret 2020, diakses 6 Juni 2020. <https://www.rollingstone.com/culture/culture-features/coronavirus-covid-19-religion-mosque-synagogue-church-966531/>.

Catatan

Tulisan ini merupakan gabungan dan komposisi ulang dari esai dan opini penulis yang telah dimuat di beberapa blog, laman web, dan majalah. Daftar tulisan penulis ada di Daftar Pustaka.

Wabah Covid-19 dan Menguatnya Segregasi Antar-pemeluk Agama: Studi Kasus di Yogyakarta

Fatimah Husein

Pada awal Maret 2020, ketika Presiden Joko Widodo mengumumkan kasus pasien positif Covid-19 pertama di Indonesia, belum terbayang serangan virus ini akan memengaruhi berbagai sendi kehidupan kita. Setelah pandemi menyebar di Indonesia selama sekitar 4,5 bulan, jumlah total pasien positif virus korona di dalam negeri adalah sebanyak 84.882 kasus.¹ Banyak dampak yang sudah dirasakan, mulai hantaman di sektor ekonomi yang cukup parah hingga perdebatan di sektor politik dan agama.

Agama, di satu sisi, diharapkan ikut andil dalam memberikan jalan keluar bagi pencegahan penyebaran virus ini melalui seruan-seruan teologis dan pada saat yang sama mampu mengajak masyarakat untuk saling membantu melakukan kegiatan-kegiatan filantropis. Kegiatan membagikan sayuran gratis, alat pelindung diri (APD), dan vitamin

1 Data menurut berita resmi pemerintah, 18 Juli 2020.

bagi tenaga kesehatan banyak dilakukan oleh warga di berbagai kota, selain kegiatan-kegiatan yang diinisiasi oleh lembaga-lembaga agama.

Namun di sisi lain, cara pandang tertentu terhadap agama justru mengakibatkan sikap kritis terhadap pemerintah yang dianggap tidak atau kurang mampu dalam menangani wabah ini. Isu terkait pembatasan kebebasan beragama dan berkeyakinan muncul seiring

dengan larangan untuk melakukan ibadah secara beramai-ramai (Suhadi et al., 2020). Tentu saja sikap kritis ini diperlukan sejauh

kerangka yang digunakan adalah mencari jalan terbaik dalam mengatasi masalah. Hal yang menjadi masalah adalah ketika cara pandang tertentu terhadap agama, termasuk di masa pandemi ini, memunculkan atau memperkuat segregasi antarkelompok masyarakat berbeda agama.

Tulisan ini berfokus di Perdukahan Sekartaman, Yogyakarta,² sebuah wilayah dengan kasus lokal yang menunjukkan segregasi antar-pemeluk agama tersebut, walaupun terdapat juga upaya-upaya kerja sama antarmasyarakat. Secara umum, kehidupan masyarakat di perdukahan ini tampak harmonis. Namun, terdapat beberapa hal yang bisa diamati lebih jauh terkait dengan hubungan antara anggota masyarakat muslim dan nonmuslim, utamanya Katolik dan Protestan, sejak sebelum wabah dan saat terjadi wabah. Fokus ini dipilih mengingat masih terbatasnya tulisan terkait wabah Covid-19 dalam kaitannya dengan munculnya dan menguatnya segregasi masyarakat berbeda agama.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah partisipasi aktif dalam kegiatan-kegiatan sosial di perdukahan, seperti arisan, rapat warga, dan kegiatan di masjid, sejak sekitar Mei 2019. Selain itu, informasi lain didapat melalui grup WhatsApp (WA) perdukahan dan pengajian masjid, yang banyak menyediakan informasi terkait hubungan antarwarga masyarakat. Sejak wabah Covid-19 menyerang Indonesia dan meniadakan pertemuan-pertemuan fisik yang biasa dilakukan di perdukahan, pengamatan secara daring lebih intensif

2 Nama perdukahan ini secara sengaja disamarkan, mengingat bahwa isu segregasi antar-pemeluk agama di lokasi penelitian ini cukup sensitif.

dilakukan, selain peristiwa-peristiwa yang bisa diamati dalam hidup keseharian. Sumber-sumber tertulis lain juga digunakan sejauh relevan dan dapat membantu menjelaskan topik ini.

Perdukuan Sekartaman dan Hubungan Antar-penduduk

Menurut data dari Bapak Dukuh, Perdukuan Sekartaman yang terletak di bagian utara Yogyakarta ini terdiri dari 247 kepala keluarga (KK), dengan jumlah penduduk muslim sekitar 70 persen serta Kristen Protestan dan Katolik sekitar 30 persen. Penduduk setempat yang sudah tinggal di daerah ini secara turun-temurun semakin menyusut dengan banyaknya pendatang, yang terlihat dari berdirinya rumah-rumah baru, hotel, dan restoran/kafe. Tanah kas milik perdukuan juga banyak disewakan untuk beragam kepentingan, termasuk *guesthouse*, sekolah, dan warung makan, sehingga membawa banyak orang luar ke dalam perdukuan. Namun demikian, secara umum penerimaan penduduk setempat terhadap pendatang cukup baik. Perbedaan agama tidak secara jelas tampak sebagai halangan bagi sebagian besar warga untuk bekerja sama.

Praktik tradisi seperti *slametan*, *kenduren*, dan *tilik* (menengok warga yang sakit atau sehabis melahirkan) masih dijalankan secara aktif di perdukuan ini. Bahkan, di salah satu rukun tetangga (RT), setiap tahun masyarakat Katolik masih melakukan tradisi memasak dan menjamu tetangga muslim sepulang mereka melakukan salat Idulfitri. Kegiatan terkait ibadah, baik oleh warga muslim seperti pengajian maupun oleh warga kristiani seperti pemahaman Alkitab, juga dapat dilaksanakan dengan cukup baik. Kelompok ibu-ibu, bapak-bapak, dan remaja terlibat dalam berbagai kegiatan perdukuan.

Dalam konteks ini, kita bisa memahami apa yang terjadi di Perdukuan Sekartaman sebagai dialog dalam kehidupan sehari-hari. Hal ini senada dengan pengamatan Banawiratma (2010:7–9) tentang salah satu dataran dialog, yaitu dialog kehidupan, yakni ketika orang berbeda iman saling bertemu dan menyapa dalam hidup keseharian mereka. Mereka disatukan dalam perhatian yang sama terkait

pendidikan, perumahan, dan isu-isu lainnya, yang akan memunculkan kepedulian bersama.

Namun demikian, potret dialog kehidupan dan keharmonisan yang tampak ini menyisakan ruang kajian yang lebih dalam. Berawal dari kegiatan arisan di satu RT pada Juni 2019 yang dihadiri oleh ibu-ibu dengan latar belakang agama yang beragam, pembawa acara menyampaikan bahwa salah satu kegiatan sore itu adalah kultum, yaitu penyampaian beberapa nasihat terkait agama Islam secara singkat. Kultum disampaikan oleh salah seorang ibu berusia sekitar 60 tahun dan mengambil tema “*birrul-walidain*” (berbakti pada kedua orangtua). Dua hal bisa kita catat tentang hal ini. *Pertama*, mengapa ada kegiatan kultum, yang menjadi salah satu ciri kegiatan di lingkungan muslim, pada saat kegiatan arisan? *Kedua*, walaupun kultum dilaksanakan, mengapa harus mengambil judul dalam bahasa Arab, yang juga menjadi bahasa Al-Qur’an, sementara tema tersebut dapat diangkat menjadi lebih universal? Kultum itu ditutup dengan doa yang, salah satunya, menyebutkan, “Ya Allah, selamatkan kami orang-orang Islam dan masukkanlah kami ke dalam surga-Mu.”

Selain itu, dalam grup WA ibu-ibu sering kali terdapat unggahan terkait agama Islam, baik berbentuk doa, ceramah agama, amalan harian, atau undangan pengajian, walaupun ibu-ibu sudah memiliki grup WA lain khusus pengajian. Beberapa ibu beragama Islam secara rutin membagikan kutipan atau nasihat agama seperti “selamat beraktivitas para keluarga besar surgaku, semoga apa yang kita kerjakan hari ini mendapat rida dan berkah dari Allah SWT”.³

Grup WA bapak-bapak juga berisi hal yang hampir sama: membagikan ajaran-ajaran Islam yang berasal dari berbagai sumber. Menjelang Iduladha, misalnya, salah seorang bapak beragama Islam mengirimkan video tentang tata cara islami dalam menyembelih hewan kurban.⁴ Satu hal yang bisa kita catat dari contoh-contoh di atas adalah ruang publik, yang seharusnya digunakan sesuai dengan tujuannya secara bersama-sama, justru digunakan oleh sebagian

3 Grup WA ibu-ibu Sekartaman, 16 Juli 2020.

4 Grup WA bapak-bapak Sekartaman, 15 Juli 2020.

muslim untuk mensyiarkan ajaran agamanya. Dalam konteks inilah kita akan melihat hubungan antarmasyarakat berbeda agama di Perdukahan Sekartaman pada masa wabah Covid-19.

Wabah dan Reaksi Awal

Pada 2 Maret 2020, ketika Presiden Joko Widodo mengumumkan kasus pertama dua orang di Indonesia positif terjangkit virus korona, masyarakat secara umum masih merasa tenang. Seiring dengan bertambahnya korban, baik positif Covid-19 ataupun yang meninggal dunia, masyarakat semakin khawatir dan muncul upaya-upaya untuk menanganinya. Upaya paling cepat yang banyak dilakukan warga adalah dengan melakukan *lockdown* (menutup atau membatasi akses keluar masuk warga) dengan hanya memberikan satu akses berportal yang dijaga oleh warga secara bergantian. Perdukahan Sekartaman pun juga melakukan hal yang sama dengan hanya membuka satu jalan masuk dan keluar di ujung desa, yang dijaga 24 jam oleh warga. Aparat desa, mulai Bapak Dukuh, bapak-bapak RW (rukun warga), dan ketua RT, segera mengajak masyarakat untuk bersama-sama mengamankan perdukahan dengan secara sukarela bergantian menjaga portal.

Masyarakat perdukahan pun banyak yang melaksanakan anjuran pemerintah untuk tetap tinggal di rumah. Pertanyaan segera muncul terkait dengan ibadah salat Jumat di masjid yang harus ditiadakan di tengah merebaknya wabah Covid-19. MUI mengeluarkan fatwa pada 16 Maret 2020 terkait “Ibadah dalam Situasi Wabah Covid-19”, yang salah satunya menjelaskan hukum meninggalkan salat Jumat di masjid demi alasan kesehatan. Walaupun menurut Nadirsyah Hosen (*rmol. id*, 26 April 2020) fatwa MUI itu “sangat tidak efektif dan banyak yang menentang”, bagi sebagian masyarakat muslim fatwa terkait wabah ini dapat membantu mereka dalam mengambil keputusan untuk tidak melaksanakan salat Jumat di masjid jika hal tersebut dianggap membahayakan. Memang, fatwa ini mengandung potensi kekaburan karena membuka peluang bagi berkumpulnya orang banyak dalam pelaksanaan ibadah (Suhadi et al., 2020:20). Hal ini juga direspons secara beragam oleh komunitas muslim di Perdukahan Sekartaman.

Pada 19 Maret 2020, pengurus masjid mengeluarkan pengumuman dan imbauan yang menjelaskan bahwa ibadah salat lima waktu dan salat Jumat tetap dilaksanakan di masjid dengan mengindahkan aturan pemerintah terkait protokol kesehatan, yang diikuti dengan undangan melaksanakan salat Jumat di masjid pada 20 Maret 2020.

Pada saat yang hampir bersamaan, salah satu anggota grup WA ibu-ibu yang juga aktivis masjid membagikan sebuah catatan dari Zain An-Najah tentang fatwa MUI tersebut. An-Najah merupakan salah satu tokoh penting dalam Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI), yang didirikan pada 28 Februari 2012 dan diketuai oleh Hamid Fahmi Zarkasyi. Salah satu tujuan didirikannya lembaga tersebut adalah untuk “mengatasi kelemahan pemimpin formal dan informal serta melemahnya lembaga ulama” (*NU Online*, 1 Maret 2012). Tulisan Zain An-Najah ini menegaskan fatwa MUI bahwa larangan melakukan salat Jumat berjemaah di masjid tidak berlaku merata, karena di beberapa daerah dengan “penyebaran wabah yang terkendali”, salat tetap wajib dilaksanakan. Hal ini diperkuat dengan berbagai tanggapan di media sosial di luar grup WA perdukahan yang mempertanyakan “mengapa kita harus takut pada virus dan bukan takut pada Tuhan?” atau menyerukan “lebih baik mati di dalam masjid daripada mati di luar masjid”.

Pengumuman, imbauan, dan ajakan untuk melaksanakan ibadah salat lima waktu dan salat Jumat di masjid perdukahan ini juga dibagikan di grup WA ibu-ibu dan grup WA bapak-bapak yang diikuti dengan berbagai tanggapan dari warga, termasuk ajakan untuk tetap tinggal di rumah. Walaupun tidak terjadi ketegangan antarwarga secara terbuka, khususnya antara warga muslim dan nonmuslim, pengumuman dan undangan dari masjid untuk tetap melakukan ibadah bersama-sama tersebut cukup meresahkan warga, sebagaimana disampaikan dalam pertemuan-pertemuan informal. Dapat dipahami bahwa tidak ada warga nonmuslim yang memberikan komentar secara terbuka terkait hal yang cukup sensitif ini. Hal ini diperkeruh dengan beredarnya beberapa narasi di media sosial terkait upaya-upaya untuk membatasi umat Islam dengan cara menutup

masjid, padahal tempat-tempat perbelanjaan tetap dibuka (Suhadi et al., 2020:28–29).

Namun, seiring dengan adanya fatwa lain dari dua organisasi muslim terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah, untuk menghindari berkumpulnya orang dalam jumlah banyak di tempat-tempat ibadah, salah seorang ibu muslim merespons pengumuman dan undangan masjid tersebut melalui grup WA ibu-ibu dengan membagikan imbauan dari Pengurus Pusat Muhammadiyah untuk mengganti salat Jumat dengan salat Zuhur di rumah. Pengurus masjid perdukahan akhirnya mengambil keputusan untuk meniadakan salat Jumat mulai 27 Maret 2020 serta melakukan semua pengajian dan kegiatan keagamaan lain secara daring.

Hal yang menarik untuk dicatat di sini adalah munculnya unggahan di grup WA ibu-ibu dari salah satu anggota yang beragama Protestan, padahal sebelumnya tidak pernah ada anggota Katolik maupun Protestan yang membagikan ceramah-ceramah keagamaan melalui media ini. Ceramah dari seorang pendeta Protestan yang dibagikan tersebut berjudul “tidak ada garansi bahwa sesudah Covid-19 maka Tuhan sudah berhenti berperkara dengan manusia”, yang diakhiri dengan sebuah doa “mari bersiap menyambut kedatangan Yesus kedua kali”.⁵ Tidak ada tanggapan langsung atas tulisan tersebut, tetapi tidak lama setelahnya seorang aktivis masjid meneruskan sebuah tulisan, yang antara lain berbunyi, “Jikapun Makkah akhirnya ditutup, kami telah menunaikan salat menghadap Ka’bah sebagai kiblatnya. Jikapun semua masjid ditutup, kami tetap wajib salat lima waktu. Jikapun semua tempat kajian berhenti, kami tetap wajib menuntut ilmu....” Munculnya unggahan dari warga Protestan dan warga muslim di atas memperlihatkan narasi keagamaan dibangun untuk memberikan peringatan dan kekuatan di masa wabah ini. Namun, kenyataan bahwa hal tersebut disampaikan melalui “jalur publik” dapat memunculkan isu hubungan antar-pemeluk agama.

5 Grup WA ibu-ibu Sekartaman, 20 Maret 2020.

Segregasi Antar-pemeluk Agama di Bulan Mulia

Seiring dengan meningkatnya korban wabah Covid-19, baik pasien positif maupun yang wafat, masyarakat semakin cemas dan takut. Memasuki April 2020, persoalan yang muncul di masyarakat menjadi makin kompleks, baik terkait persoalan ekonomi, kejenuhan tinggal di rumah, pendidikan, dan persoalan-persoalan lainnya. Ibadah Ramadan yang dimulai pada 24 April 2020 pun ikut terdampak. Jika pada tahun-tahun sebelumnya umat Islam banyak melakukan kegiatan keagamaan di masjid pada bulan mulia ini, seperti tadarus, iktikaf, dan salat Tarawih, hal tersebut tidak dapat dilakukan pada tahun ini. Menjelang Ramadan, seorang warga muslim membagikan sebuah video melalui grup WA ibu-ibu tentang Menteri Agama yang mengizinkan masjid-masjid melaksanakan salat Tarawih, buka puasa bersama, dan lain-lain, yang juga ramai diperbincangkan di media sosial. Tidak ada respons dari warga, baik muslim maupun nonmuslim, tentang hal ini, sampai beberapa hari kemudian seorang warga muslim lainnya mengklarifikasi bahwa apa yang disampaikan oleh Menteri Agama tersebut bukan pernyataan baru, melainkan pernyataan yang disampaikan pada pertengahan Maret 2020 ketika korban wafat akibat wabah Covid-19 di Indonesia masih berjumlah di bawah 10 orang. Hal ini berarti bahwa harapan sebagian warga muslim untuk tetap dapat beribadah di masjid selama Ramadan tidak dapat diwujudkan, yang juga sejalan dengan surat keputusan bersama di tingkat perdukahan yang menyepakati bahwa untuk sementara waktu tidak melaksanakan salat Jumat dan salat Tarawih di masjid.

Kegiatan-kegiatan luring yang libur selama pandemi Covid-19 banyak digantikan dengan kegiatan-kegiatan daring. Narasi keagamaan juga sangat banyak beredar di media sosial, seperti anggapan bahwa pandemi ini merupakan peringatan Tuhan terhadap ketamakan manusia hingga sangkaan bahwa wabah ini, yang mengakibatkan dilarangnya ibadah umrah dan haji, menjadi penanda akan segera datangnya khilafah islamiah. Warga muslim di Perdukahan Sekartaman pun juga semakin aktif mengirimkan dan membagikan berbagai narasi keagamaan melalui grup WA mereka. Ajakan untuk berdonasi selama Ramadan bagi “warga muslim yang dimuliakan

Allah” dikirimkan melalui grup WA, baik grup WA ibu-ibu maupun bapak-bapak. Salah seorang aktivis masjid membagikan daftar warung/usaha yang ada di wilayahnya dan meminta warga yang memiliki usaha untuk menambahkannya dalam daftar tersebut, untuk kemudian dibagikan ke beberapa grup WA lain guna mendukung perekonomian antarumat. Ajakan yang tampaknya ditujukan pada semua warga, baik muslim maupun nonmuslim, karena dikirim melalui jalur publik ini ditutup dengan doa “semoga Allah SWT melimpahkan rezeki-Nya kepada kita semuanya. Amin”.

Hal lain yang perlu dicermati di sini adalah beberapa kegiatan sedekah selama Ramadan, yang diawali dengan pengumuman melalui grup WA ibu-ibu bahwa masjid akan membagikan sembako pada seluruh warga muslim di perdukahan dan sebagian warga nonmuslim di sekitar lingkungan masjid.⁶ Seminggu kemudian, kegiatan sedekah berbasis masjid juga dilakukan kembali dalam rangka “mewujudkan fungsi masjid sebagai salah satu wadah untuk menyejahterakan umat di tengah kesulitan ekonomi akibat ujian wabah ini”. Hal yang menarik di sini adalah bahwa sedekah ini diutamakan bagi umat muslim yang membutuhkan dan “nonmuslim yang benar-benar membutuhkan dan belum menerima bantuan dari pihak lain”. Namun, ada satu catatan bahwa “jika masih ada muslim yang membutuhkan, akan tetap kita utamakan membantu yang muslim dahulu”. Walaupun tentu saja pihak masjid berhak memberi prioritas bagi warga muslim sesuai dengan keinginan para donatur, kenyataan bahwa informasi mengenai penerima sedekah ini dibedakan antara muslim dan nonmuslim serta diteruskan dalam grup WA membuat isu segregasi antar-pemeluk agama muncul.

Kegiatan sedekah tersebut serta narasi “muslim” dan “nonmuslim” yang muncul di dalamnya membawa kita untuk melihat lembaga-lembaga yang menjadi pendukung utama kegiatan ini guna memahami ideologi yang dikembangkan melaluinya. Salah satu lembaga yang sangat aktif dalam mewarnai aktivitas keagamaan muslim melalui masjid di Perdukahan Sekartaman adalah Muslim United. Muslim

6 Grup WA ibu-ibu Sekartaman, 26 April 2020.

United adalah lembaga “dakwah ukhuwah” yang mempersatukan umat Islam dari berbagai aliran, yang dipelopori oleh anak-anak muda “hijrah” yang ingin meninggalkan orientasi pada urusan-urusan duniawi untuk lebih berfokus pada persoalan-persoalan ukhrawi.

Salah satu pendiri utamanya adalah Nanang Syaifurrozi, pemilik perusahaan tas Rumah Warna, yang merasa resah atas berkembangnya beragam pemahaman dalam Islam.⁷ Pada 16–18 Oktober 2018 terselenggara kegiatan Muslim United yang pertama kali di Yogyakarta, yang bertempat di Masjid Gedhe Kauman, dengan mengangkat tema “Lelah Berpisah Mari Berjamaah”. Beberapa ustaz yang hadir antara lain Ustaz Bachtiar Nasir, Ustaz Hanan Attaki, Ustaz Oemar Mita, Ustaz Abdul Somad, Ustaz Felix Siauw, Syekh Ali Jaber, Habib Anies Syahab, Ustaz Salim Fillah, dan sederetan artis “hijrah”. Ustaz-ustaz ini mewakili beberapa kelompok dan gerakan Islam seperti Salafiyah, Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia, dan MIUMI. Muslim United secara rutin mengadakan kegiatan pengajian “Majelis Joss” di kompleks Rumah Warna dan kemudian bertransformasi menjadi lembaga filantropi di bawah Yayasan Muslim Ukhuwah, yang mencita-citakan muara dakwahnya pada “tegaknya khilafah dan syariat Islam secara formal” (Fachrudin dan Sya’rani, 2020:14–17).

Dalam merespons wabah Covid-19, Muslim United mengadakan kegiatan “Geber Pangan”. Gerakan berbagi bahan pangan untuk “masyarakat Indonesia, terkhusus masyarakat duafa, anak yatim, dan masyarakat kurang mampu lainnya” ini dicanangkan pertama kali pada 30 Maret 2020. Dari unggahan akun YouTube Muslim United Official (dengan keterangan *#geberpangan*), dapat kita lihat bahwa penerima manfaat bahan pangan tersebut adalah rakyat yang membutuhkan, seperti pengemis, pengumpul bahan rongsok, dan para manula. Namun, dalam salah satu video yang diunggah oleh Cinta Quran Foundation,⁸ secara spesifik dijelaskan bahwa paket sembako

7 Cinta Quran Foundation, “Perjalanan Hijrah Mas Nanang, *Owner* Rumah Warna”, 10 September 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=ORhyIBvTFws>, diakses pada 23 November 2020.

8 Grup WA ibu-ibu Sekartaman, 19 April 2020.

khusus ditujukan bagi kaum muslim. Sampai di sini, kita dapat melihat keterkaitan antara ideologi Muslim United, kegiatan Geber Pangan, dan donasi yang diberikan melalui masjid di Perdukuhan Sekartaman, yang membuat perbedaan antara penerima muslim dan nonmuslim.

Masih terkait dengan ibadah selama Ramadan, salah satu poin dalam surat keputusan bersama perdukuhan menegaskan bahwa warga nonmuslim bersedia menjaga portal perdukuhan pada siang hari untuk menghargai warga muslim yang sedang berpuasa. Kesepakatan yang menunjukkan adanya hubungan harmonis antarwarga berbeda agama tersebut diikuti dengan ajakan sedekah untuk penjaga portal melalui grup WA ibu-ibu: “*Assalamua’alaikum* ibu-ibu Sekartaman, silakan yang bersedia memberi konsumsi untuk posko wabah korona, dengan jadwal pagi dan siang, menu *snack* dan minum untuk empat orang. Makanan untuk berbuka puasa sudah disediakan oleh masjid.”⁹ Ajakan ini pada awalnya kurang mendapat respons.

Dalam perbincangan di luar grup WA, beberapa ibu menanyakan tentang hukum memberi “sedekah” bagi nonmuslim penjaga portal yang tidak berpuasa. Sebagian dari mereka berpendapat bahwa hal tersebut boleh dilakukan dan kemudian menuliskan namanya dalam daftar pemberi sedekah. Namun, beberapa ibu muslim yang lain memilih untuk tidak memberikannya. Sandaran hukum Islam terhadap diperbolehkan atau tidak diperbolehkannya sedekah kepada nonmuslim ini memang bisa kita temukan, sehingga menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan muslim. Kembali kepada ajakan sedekah bagi nonmuslim penjaga portal melalui grup WA Sekartaman tersebut, pada akhirnya sekitar 30 ibu-ibu, muslim dan nonmuslim, menyatakan kesediaannya. Namun, beberapa aktivis masjid yang sering mengirimkan dakwah Islam melalui grup WA ibu-ibu memilih untuk tidak memberikan *snack* untuk nonmuslim yang tidak berpuasa.

Uraian terkait respons atas wabah Covid-19 di atas memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai hubungan antarwarga Perdukuhan Sekartaman, utamanya tentang isu-isu keagamaan. Munculnya

9 Grup WA ibu-ibu Sekartaman, 13 Mei 2020.

segregasi antar-pemeluk agama di perdukahan ini yang sudah terjadi sejak sebelum wabah Covid-19 menunjukkan beberapa bentuk yang lebih nyata pada masa pandemi. Dalam hal ini, ekspresi keagamaan muncul lebih kuat sebagai reaksi terhadap wabah tersebut. Lalu, bagaimana kita memahami apa yang terjadi dalam kasus lokal ini agar dapat membantu mencegah menguatnya segregasi antar-pemeluk agama dalam konteks yang lebih luas?

Ikatan Sosial dan Budaya Digital

Diskusi mengenai segregasi antar-pemeluk agama yang muncul di Perdukahan Sekartaman dapat kita lihat dalam konteks yang lebih luas terkait toleransi dan intoleransi antar-pemeluk agama di Yogyakarta. Julukan Yogyakarta sebagai “*the city of tolerance*” yang dicanangkan sejak 2002 mulai dipertanyakan dengan munculnya beberapa aksi kekerasan di kota ini. Penelitian yang dilakukan oleh Ahnaf dan Salim (2017) mencoba untuk melacak lebih jauh peristiwa-peristiwa kekerasan yang terjadi sebagai bagian dari upaya membantu advokasi kebijakan keagamaan berbasis pengetahuan. Dari kajian pustaka yang mereka lakukan terhadap basis toleransi di Yogyakarta, beberapa pengamat masih meyakini kuatnya modal sosial di kota multikultural ini. Contoh atas kuatnya modal sosial ini juga dapat kita temukan dalam pembahasan kita tentang Perdukahan Sekartaman.

Apa yang disebut Timothy Daniels (dalam Ahnaf dan Salim, 2017:15) sebagai “*public cultural forms*” menemukan relevansinya dalam berbagai bentuk kegiatan di perdukahan tersebut, seperti *slametan* dan kenduri. Namun demikian, Ahnaf dan Salim (2017:15–16) menggarisbawahi temuan Max Ritscher tentang tiga hal yang mengancam kultur dan relasi antarkelompok yang harmonis di Yogyakarta, yaitu semakin padatnya ruang sosial, banyaknya warga pendatang yang hidup secara eksklusif, dan masifnya budaya digital. Dua hal terakhir ini sangat relevan untuk membantu menjelaskan menguatnya segregasi antar-pemeluk agama di Perdukahan Sekartaman.

Pertama adalah banyaknya warga pendatang. Sebagaimana dijelaskan di atas, Perdukuhan Sekartaman banyak dihuni oleh pendatang. Warga pendatang tidak selalu bisa terlibat dalam budaya desa dan kampung yang cukup rukun serta saling membantu karena keengganan sebagian dari mereka untuk berbaur atas berbagai alasan. Hal ini dapat menciptakan jarak antara mereka dan warga setempat serta memperlemah ikatan sosial dan kultural antarwarga. Dalam konteks keagamaan, sebagian dari warga pendatang yang mengontrak rumah di sekitar masjid pada awalnya datang dan beribadah di masjid seperti layaknya warga muslim lainnya. Namun, mereka mulai mengambil alih secara perlahan-lahan kegiatan-kegiatan masjid dan mewarnainya dengan ideologi mereka. Sebagaimana dikatakan oleh seorang warga muslim yang telah lama tinggal di Perdukuhan Sekartaman, beberapa tahun terakhir ini muncul ajaran untuk tidak mengucapkan “selamat Natal” kepada warga Katolik dan Protestan yang merayakannya, padahal warga muslim sudah terbiasa melakukan hal tersebut. Bahkan, beberapa penceramah di masjid juga mulai mengajarkan warga muslim untuk tidak menyelenggarakan dan menghadiri acara kenduri dan *slametan* yang dianggap tidak sesuai dengan syariat Islam. Dengan merebaknya wabah Covid-19, narasi keagamaan yang dibangun oleh beberapa aktivis masjid cukup meningkat, utamanya karena agama dianggap mampu menjadi penawar kekhawatiran. Namun, sering kali narasi-narasi tersebut menunjukkan segregasi antara muslim dan nonmuslim, sebagaimana dicontohkan di atas dan dalam doa yang dibagikan melalui grup WA ibu-ibu berikut ini:

Ya Allah, Ya Aziz, lindungilah kedua orangtua kami, istri kami, anak-anak kami, kaum muslimin dan muslimat, mukminin dan mukminat, dari wabah ini. Mohon Engkau jauhkan kami, *Ya Rabbal Alamin*.¹⁰

¹⁰ Grup WA ibu-ibu Sekartaman, 18 April 2020.

Semoga Allah taala segera mengangkat wabah penyakit dan melindungi iman Islam kita. Semoga kita dimudahkan Allah untuk istikamah dalam menuntut ilmu dan menjalankan ibadah. Amin.¹¹

Kedua adalah masifnya budaya digital. Indonesia termasuk salah satu negara dengan pengguna internet dan media sosial terbesar di dunia. Kemudahan dan kenyamanan yang dihadirkan oleh media baru ini menimbulkan budaya baru dan konsekuensi-konsekuensinya. Turner (2007:118) sejak awal sudah menengarai peran kontradiktif media baru ini dalam kaitannya dengan otoritas keagamaan, yang di satu sisi menjadi “metode yang cukup efektif bagi revivalisme agama” dan di sisi lain “mengancam pemikiran-pemikiran tradisional”. Gershon (2010:11) lebih jauh menjelaskan bahwa isu moral sangat diperlukan dalam menggunakan media sosial. Dalam konteks inilah penggunaan media baru, khususnya media sosial, di Perdukahan Sekartaman dapat kita pahami lebih jauh. Penyebaran informasi-informasi keagamaan, utamanya dari kalangan muslim, sangat masif dilakukan. Informasi berupa ceramah, nasihat, doa, maupun hukum-hukum fikih dibagikan dari berbagai sumber yang tidak selalu jelas otoritas keagamaannya.

Suara-suara pemikiran Islam tradisional yang bersifat moderat, sering kali tenggelam dalam gelombang media sosial yang banyak digunakan oleh beberapa kelompok muslim yang lebih eksklusif dalam pandangan keagamaannya. Para aktivis masjid Perdukahan Sekartaman dapat dipengaruhi oleh penafsiran keagamaan yang lebih bersifat eksklusif, termasuk dari warga pendatang. Melalui media sosial, pandangan keagamaan yang memberikan kepastian dan dianggap paling benar itu dengan mudah dibagikan pada orang lain, termasuk melalui grup WA yang di dalamnya juga terdapat warga nonmuslim. Ditambah dengan narasi-narasi keagamaan yang secara intensif lebih banyak muncul di masa wabah Covid-19, maka segregasi antarwarga berbeda agama menjadi semakin tampak.

¹¹ Grup WA ibu-ibu Sekartaman, 22 April 2020.

Kesimpulan

Nancy Ammerman (2007:5), menjelaskan bahwa pengamatan tentang peran agama dalam kehidupan sehari-hari memberikan kesempatan pada kita untuk melihat pengalaman masyarakat awam, yakni mereka yang tidak menghasilkan pemikiran atau ide-ide keagamaan (*“to start from the everyday is to privilege the experience of nonexperts, the people who do not make a living being religious or thinking and writing about religious ideas”*). Kehidupan sehari-hari di Perdukahan Sekartaman yang telah dibahas di atas telah memberikan gambaran narasi keagamaan di masa pandemi Covid-19 berperan dalam memperkuat segregasi antar-pemeluk agama dan memperlemah sendi-sendi ikatan hubungan antaragama yang telah terjalin di ranah akar rumput. Kasus lokal ini bisa menjadi gambaran fenomena yang mungkin juga terjadi di tempat lain.

Dalam konteks ini, saya sebenarnya setuju dengan pendapat yang disampaikan oleh Nadirsyah Hosen bahwa tidak tepat jika kita melabeli mereka yang tidak setuju dengan larangan pemerintah tentang ibadah bersama-sama orang banyak sebagai “radikal atau ekstremis” dan yang beribadah di rumah sebagai muslim moderat.¹² Namun, di perdukahan ini, isu tersebut membawa dampak pada hubungan antar-pemeluk agama. Sebab, walaupun sebagian warga, muslim dan nonmuslim, merasa takut dan keberatan atas wacana yang digulirkan melalui grup WA tentang diperbolehkannya salat Jumat di masjid perdukahan, warna nonmuslim sama sekali tidak berani memberikan komentar secara terbuka terkait hal ini. Salah satu penyebab ketidakberanian tersebut adalah karena dominannya narasi-narasi keagamaan Islam yang secara intensif dihadirkan melalui media sosial grup WA perdukahan dan sensitifnya isu yang dibahas.

12 Purnama Ayu Rizky, “Agama dan Covid-19: Bukan Masalah Konservatif dan Moderat”, *Matamatapolitik.com*, 6 Mei 2020, <https://www.matamatapolitik.com/agama-dan-covid-19-bukan-masalah-konservatif-dan-moderat-opini/>, diakses pada 23 November 2020.

Walaupun di satu sisi perubahan-perubahan yang terjadi dalam bentuk ibadah kaum muslim, misalnya mengganti salat Jumat dengan salat Zuhur di rumah, dapat dipahami sebagai fleksibilitas agama Islam yang terbuka untuk ditafsirkan sesuai konteks dengan syarat-syarat tertentu, di sisi lain aspek ini tampaknya kurang ditangkap oleh warga muslim di Perdukahan Sekartaman. Kontekstualitas beragama warga muslim tertutup oleh narasi-narasi yang lebih bersifat tunggal dan cukup potensial dalam membangun serta memperkuat segregasi antarwarga berbeda agama. Memang tampak bahwa mayoritas penduduk perdukahan masih bersifat toleran dan terbuka satu sama lain, tetapi melemahnya ikatan sosial, masuknya ideologi baru dari luar, dan penggunaan media sosial yang kurang diikuti dengan prinsip-prinsip moral membuat hubungan antar-pemeluk agama yang sudah berjalan baik di Perdukahan Sekartaman berubah. Gejala bahwa hal ini pun dapat terjadi dalam komunitas kristiani sudah mulai tampak, salah satunya dalam unggahan dari seorang warga Protestan yang telah disebutkan di atas, walau kesimpulan yang lebih pasti masih agak dini untuk diambil.

Wabah Covid-19 sebenarnya juga memberikan peluang bagi kaum muslim untuk lebih tampil memberikan narasi-narasi keislaman yang bersifat moderat sebagai narasi tandingan, utamanya melalui media daring, sehingga media ini tidak menjadi ruang yang terkunci dengan narasi tunggal, yaitu narasi Islam tekstual. Tentu saja kaidah moral terkait saring dan *sharing* perlu diperhatikan, sehingga informasi yang dibagikan pun tepat sasaran.

Daftar Pustaka

- Ahnaf, M. Iqbal dan Hairus Salim. 2017. *Krisis Keistimewaan: Kekerasan terhadap Minoritas di Yogyakarta*. Yogyakarta: CRCS, Universitas Gadjah Mada.
- Ammerman, NT (ed.). 2006. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Banawiratma, JB dan Zainal Abidin Bagir (ed.). 2010. *Dialog Antarumat Beragama di Indonesia: Gagasan dan Praktik*. Yogyakarta: CRCS, Universitas Gadjah Mada.

- Fachrudin, Azis Anwar dan Afifur Rochman Sya'rani. 2020. "Perluasan dan Penyempitan Ruang Gerak Islamis: Kasus Persaudaraan Alumni 212 dan Muslim United". Laporan Penelitian. *Shifting Patterns on the Enabling Environment for Radicalization and Tolerant Promotion in Indonesia*. Harmoni Project, USAID.
- Gershon, Ilana. 2010. *The Breakup 2.0: Disconnecting over New Media*. Ithaca: Cornell University Press.
- Suhadi et al. 2020. Pembatasan Hak Beragama di Masa Wabah Covid-19. Yogyakarta: CRCS, Universitas Gadjah Mada.
- Turner, Bryan. 2007. "Religious Authority and the New Media". *Theory, Culture & Society*, 24(2), hlm. 117–134.

Ijtihad Akar Rumput: Autoetnografi (Re)interpretasi Teologis Sehari-hari di Masa Pandemi

Moch Nur Ichwan

Pandemi Covid-19 yang melanda berbagai belahan dunia telah mengubah manusia dalam memaknai kehidupannya, termasuk dalam hal agama dan cara beragama. Saat pandemi Covid-19 muncul pertama kali di Wuhan, Tiongkok, pada akhir 2019 dan mulai memakan korban meninggal, masjid-masjid dan musala di kampung kami meresponsnya dengan biasa-biasa saja. Kami meresponsnya dengan berdoa dalam khotbah Jumat atau ceramah Subuh, berharap virus korona segera hilang dan tidak merambah Indonesia. Namun, saat pandemi ini merambah Indonesia, sekitar Maret 2020, dan pemerintah mulai menyerukan protokol kesehatan, seperti *social distancing*, cuci tangan pakai sabun atau *hand sanitizer*, pakai masker, dan makan makanan yang sehat dan bergizi, maka mulailah muncul kontroversi tentang penyelenggaraan ibadah di masjid.

Di dusun kami, Sidopolo (bukan nama sebenarnya), yang terdiri atas tiga RT, terdapat tiga tempat ibadah muslim: Masjid Jami' Al-Rohmah yang digunakan untuk salat Jumat; Masjid Al-Iman, sebuah masjid kecil setaraf musala dan tidak digunakan untuk salat Jumat; dan Musala Al-Banat yang khusus untuk perempuan. Saya adalah ketua takmir Masjid Al-Iman. Saat pemerintah, MUI, dan organisasi-organisasi Islam (Muhammadiyah, NU, dan lain-lain) menyerukan ibadah di rumah, takmir dan jemaah terpilah menjadi dua: pro dan kontra. Masing-masing mempunyai argumen, baik dengan mengutip fatwa-fatwa itu dan pendapat ulama atau tokoh keagamaan lain maupun argumentasi mereka sendiri, yang merupakan interpretasi *genuine* sebagai hasil dari pergulatan pengetahuan keagamaan dan religiositas mereka dengan tantangan Covid-19.

Artikel ini bertujuan menjelaskan pengalaman keterlibatan saya dalam dinamika keagamaan keislaman di dusun tempat saya tinggal di Yogyakarta, yakni Dusun Sidopolo, dan bagaimana dinamika itu diarahkan oleh situasi sosial, budaya, ekonomi, dan politik pada satu sisi serta pandemi Covid-19 pada sisi lain. Di dusun kami itu terjadi apa yang saya sebut “ijtihad akar rumput”, yakni ijtihad (interpretasi teologis mandiri) sehari-hari yang dilakukan oleh umat Islam, baik ulama maupun awam, di dalam komunitas atau masyarakat tertentu. Dalam konteks kampung saya, terdapat mereka yang dikenal sebagai ustaz, pengurus takmir masjid, imam, rais atau kaum, dan jemaah. Ijtihad ulama (MUI, Muhammadiyah, NU, dan lain-lain), yang saya sebut “ijtihad profesional”, masuk atau dikonsumsi dalam level akar rumput ini, tetapi aktor-aktor lokal juga mengonstruksi ijtihad mereka sendiri.

Di sini, lahir ijtihad akar rumput yang *genuine* dan kontekstual di tengah-tengah masyarakat berdasarkan pengetahuan yang diperoleh dari teks-teks keagamaan, fatwa ulama, kebijakan pemerintah, ilmu kesehatan, media massa, dan *common sense* dalam melihat realitas sehari-hari, termasuk realitas yang disebabkan Covid-19. Di akhir tulisan, saya memperkenalkan “ijtihad terpelajar” (*learned ijtihad*) dan “ijtihad awam” (*lay ijtihad*). Ijtihad profesional pasti merupakan ijtihad terpelajar, sedangkan ijtihad akar rumput dapat

terdiri dari ijihad terpelajar, ijihad semi-terpelajar, dan ijihad awam—bergantung pada konteksnya. Meskipun ini kasus lokal, saya melihatnya terjadi tidak hanya di kampung saya, tetapi juga di tempat-tempat lain. Dengan klasifikasi baru ijihad ini, saya berargumen bahwa ijihad dalam kenyataan faktual sehari-hari, dan apalagi dalam keadaan luar biasa karena Covid-19, adalah tindakan sosial seorang muslim dalam memahami teks, ajaran, dan pengalaman keagamaan yang telah menubuh pada satu sisi dan problem kehidupan yang dihadapi sehari-hari.

Dalam penulisan artikel ini, saya menggunakan pendekatan autoetnografis. Maksudnya, pengalaman saya dan orang-orang di sekitar juga merupakan bagian integral dari proses ijihad dalam religiositas sehari-hari (*everyday religiosity*) di akar rumput yang saya teliti. Untuk tujuan ini, pendekatan autoetnografis saya anggap sebagai pendekatan yang tepat untuk menganalisis keterlibatan saya tersebut. Autoetnografi adalah sebuah pendekatan penelitian dan penulisan yang berupaya mendeskripsikan dan menganalisis secara sistematis (*graphy*) pengalaman personal (*auto*) agar dapat memahami pengalaman kultural (*ethno*). Sejalan dengan perkembangan pascamodernisme, pendekatan ini menentang cara-cara kanonis dalam melakukan penelitian dan merepresentasikan liyan, serta memperlakukan penelitian sebagai tindakan politis, secara sosial adil dan secara sosial sadar (Ellis, 2004; Holman Jones, 2005; Spry, 2001; Ellis, Adams, dan Bochner, 2011).

Peneliti menggunakan autobiografi dan etnografi untuk menulis autoetnografi. Chang berargumen bahwa “individu adalah unit paling dasar dari kebudayaan, yang dengan demikian, di dalam autoetnografi, peneliti merepresentasikan versi individual dari budaya kelompoknya” (2007:1). Pendekatan autoetnografis ini menempatkan penulis sebagai subjek yang sekaligus objek penelitiannya, yakni sebagai bagian integral dari proses ijihad akar rumput yang ditelitinya. Dalam menganalisis, saya juga menggunakan konsep Bourdieu tentang modal kultural, habitus dan medan (*field*). Di sini juga ilmu sosial bertemu teologi. Adapun periode yang saya teliti adalah antara Maret hingga Juni 2020, yang saya anggap sebagai “periode krisis” dalam konteks

ijtihad akar rumput dalam menghadapi Covid-19. Di depan, perlu saya nyatakan bahwa semua nama dalam tulisan ini, termasuk nama kampung, masjid, dan orang, bukanlah nama sebenarnya, kecuali disebut sebaliknya.

Saya, Kami, dan Kampung Sidopolo: Agensi, Ruang Ijtihad, dan Medan Keagamaan

Secara kultural, saya dibesarkan dalam keluarga Nahdliyyin. Pendidikan menengah saya di MTs dan MA, serta pesantren yang bernuansa Nahdlatul Ulama (NU). Walau sebagian besar keluarga besar saya Nahdliyyin, ada juga yang berafiliasi ke Muhammadiyah, Jamaah Tabligh, dan gerakan Tarbiyah. Namun, saat masih SD, saya bersekolah sore di Madrasah Diniyah Muhammadiyah. Saya juga pernah mengajar di Diniyah Muhammadiyah di dekat Janti selama sekitar setahun (saat masih berstatus mahasiswa S-1 di IAIN Sunan Kalijaga) serta menjadi guru mengaji di TPA Muhammadiyah di utara terminal lama dan di Silaturrahim Pecinta Anak-anak (SPA), yang pengurus dan anggotanya lintas organisasi keagamaan (Muhammadiyah, NU, Persis, DDII).

Saat masih mahasiswa inilah saya mengenal perbedaan mazhab dan sekte dalam Islam, di samping filsafat, kajian antaragama dan hermeneutika, serta pemikiran-pemikiran progresif dalam Islam. Setelah jadi sarjana, saya melanjutkan kuliah S-2 di Universitas Leiden (1997–1999) dan S-3 di Universitas Tilburg (2001–2006), keduanya di Belanda. Perbedaan pendapat adalah bagian dari kehidupan saya sejak kecil. Ini semua memberi saya modal kultural (*cultural capital*) dan menjadi bagian dari habitus saya. Modal kultural adalah kompetensi kultural yang dapat ditubuhkan (*embodied*), yakni diinternalisasi dan tak dapat disentuh (*intangible*), diobjektifikasi (produk kultural), dan diinstitutionalisasi, termasuk kecakapan (*skill*) dan cita rasa (*taste*) kultural (Bourdieu, 1997), juga cita rasa keagamaan. Habitus adalah seperangkat preferensi atau disposisi yang dipelajari seseorang dalam mengorientasikan diri kepada dunia sosial. Ini adalah sistem skema-skema kognitif atau struktur persepsi, konsepsi, dan tindakan

yang bertahan lama dan dapat berpindah-pindah (*transposable*) (Bourdieu, 2002:27).

Saya pulang dari Belanda pada 2005 dan pada 2006 tinggal di kampung yang saat ini saya tempati, Sidopolo. Namun, rumah yang saya tempati sebenarnya sudah saya beli pada 2003, saat saya masih kuliah di Tilburg. Artinya, saya adalah pendatang di dusun ini. Hidup di perdesaan, ilmu-ilmu yang saya pelajari di pesantren dan S-1 lebih banyak saya manfaatkan. Sementara, ilmu yang saya pelajari di S-2 dan S-3 lebih banyak saya manfaatkan di kampus. Dusun Sidopolo terletak di pinggiran Kabupaten Sleman, berbatasan dengan Kabupaten Bantul. Meskipun kehidupannya sangat bernuansa desa, ia terletak tidak begitu jauh dari kota. Ia berjarak sekitar 4 kilometer dari Jogja Expo Center (JEC) atau sekitar 7 menit perjalanan jika kita tempuh dengan sepeda motor. Dari kampus saya, UIN Sunan Kalijaga, ia berjarak sekitar 6 kilometer atau 12 menit ditempuh dengan sepeda motor. Ini tempat ideal bagi kami untuk tinggal—desa tetapi tidak jauh dari kota dan tempat kerja.

Sidopolo terdiri dari tiga RT, masing-masing dihuni antara 75–90 KK. Meskipun jumlah penduduk asli mayoritas (\pm 70 persen), jumlah penduduk pendatang juga makin banyak (\pm 30 persen)—ini hanya perkiraan saya. Yang terakhir ini ada yang menetap, ada juga yang menyewa rumah, yang dalam waktu tertentu bisa saja berpindah ke tempat lain. Rata-rata penduduk asli adalah petani, peternak (ikan, sapi), pekerja bangunan, guru, pedagang, PNS, dan pekerja serabutan. Pekerja serabutan adalah seseorang yang tidak mempunyai pekerjaan tetap, tetapi siap diminta bekerja apa saja asalkan mampu. Jika tidak ada yang meminta bekerja, dia menganggur. Pendidikan mereka paling tinggi di tingkat S-1, tetapi sebagian besar setara SMP dan SMA. Adapun pendatang yang menetap, bukan penyewa atau pengontrak kamar atau rumah, rata-rata adalah pekerja dengan pekerjaan yang tetap, baik sebagai pekerja mandiri, pegawai swasta, maupun PNS (guru, dosen). Secara pendidikan, mereka lebih baik, rata-rata sarjana (S-1), bahkan ada yang S-2, S-3, dan guru besar, walau ada juga yang lulusan SMA.

Secara keagamaan, mayoritas penduduknya muslim dan hanya ada dua keluarga Katolik, tidak ada agama lainnya. Di Sidopolo terdapat tiga tempat ibadah Islam. Pertama, Masjid Al-Iman, sebuah masjid kecil yang hanya memuat sekitar 50 orang, terletak di RT 01. Masjid ini awalnya adalah musala yang merupakan tempat ibadah pertama di kampung kami, yang didirikan pada paruh akhir 1950-an. Karena letaknya di pinggir sungai (sebelah selatan dusun adalah sungai) dan jemaah mulai berpindah ke masjid, musala ini tidak terawat, bahkan hancur saat ada gempa pada 2006.

Pada 2016, musala ini dibangun kembali dengan bantuan dari sebuah lembaga filantropi di Saudi Arabia. Sejak saat itu namanya menjadi masjid, tetapi fungsinya seperti musala, tidak digunakan untuk salat Jumat. Kedua, Masjid Jami' Al-Rohmah, sebuah masjid yang cukup besar dan digunakan untuk salat Jumat. Masjid ini didirikan karena Musala Al-Iman sudah tidak memadai dan ada keinginan menyelenggarakan jumatannya sendiri. Masjid yang terletak di RT 02 ini memuat sekitar 200 orang. Pada saat salat Jumat, jemaah datang tidak hanya dari Dusun Sidopolo, tetapi juga guru dan murid SD Muhammadiyah serta beberapa warga dari dusun sebelah. Tak jarang, orang yang kebetulan melintas juga ikut melakukan salat Jumat ataupun salat berjemaah lima waktu, karena letak masjid ini di pinggir jalan utama. Ketiga, Musala Al-Banat yang, sebagaimana namanya (dalam bahasa Arab, *al-banat* artinya anak-anak perempuan), khusus untuk jemaah perempuan. Musala ini terletak di RT 03, tetapi secara posisi ada di antara Al-Iman dan Al-Rohmah. Fakta bahwa musala ini diperuntukkan bagi jemaah perempuan menunjukkan pemikiran yang maju tentang perempuan dalam peribadatan. Namun, bukan berarti bahwa di dua masjid yang lain tidak ada perempuannya. Jemaah perempuan terpecah ke dalam tiga tempat ibadah ini, bergantung pada lokasi rumah masing-masing.

Secara organisasi keagamaan dan kultural, sebagian besar penduduk muslim berorientasi Muhammadiyah. Lebih tepatnya, mereka menjadi Muhammadiyah secara kultural, karena yang tercatat sebagai anggota Muhammadiyah sebenarnya tidak banyak (mungkin sekitar 10–20 persen). Namun, mereka sekaligus merupakan tokoh-tokoh

masyarakat dan takmir masjid yang memengaruhi cara beragama masyarakat selama berpuluh-puluh tahun. Ada juga beberapa keluarga NU dan lainnya, tetapi tidak menampakkan afliasinya secara artikulatif. Namun demikian, praktik keagamaan masyarakat lebih dekat kepada Muhammadiyah Jawa—sebagaimana digambarkan oleh Ahmad Najib Burhani dalam bukunya, *Muhammadiyah Jawa* (2010). Mereka membaca tahlil tiga malam berturut-turut jika ada yang meninggal dunia, juga melakukan *nyadran* (membersihkan makam dan ziarah secara bersama). Tahlil bersama juga dilakukan untuk memperingati 17 Agustus dan “Metri Dusun”, memperingati lahirnya dusun itu. Yang memimpin tahlil adalah “Pak Kaum” yang juga tokoh senior Muhammadiyah (kultural, bukan struktural) yang biasanya didampingi tokoh muda Muhammadiyah. Ibu-ibu ‘Aisyiyah juga pernah punya kelompok *dibaiyah*, tetapi kemudian tidak aktif. Di sini, tahlil tidak diasosiasikan dengan NU, tetapi bagian dari budaya keagamaan lokal yang sudah mengakar di masyarakat. Abdul Munir Mulkhan (2000) mengklasifikasikan mereka sebagai MUNU (Muhammadiyah-NU), Muhammadiyah dengan praktik keagamaan menyerupai NU.

Dalam konteks Covid-19, maka ada tiga kelompok aktor utama dalam hubungannya dengan kehidupan keagamaan. Pertama, takmir masjid, baik Masjid Al-Rohmah maupun Al-Iman—sedangkan Musala Al-Banat tidak mempunyai ketakmiran yang jelas dan dikelola secara informal. Sejak berdirinya kembali Masjid Al-Iman dan meninggalnya tokoh utama Musala Al-Banat pada 2018, banyak jemaahnya bergabung ke Al-Rohmah ataupun Al-Iman. Saat saya menulis ini, orang yang berjemaah di situ tinggal 3–5 orang. Kedua, jemaah, baik Al-Rohmah maupun al-Iman. Ketiga, tokoh masyarakat, baik struktural (termasuk kepala dusun, ketua RW, dan ketua RT) maupun kultural—termasuk dalam tokoh kultural adalah tokoh keagamaan.

Takmir adalah lembaga pengelola kemakmuran dan kegiatan peribadatan masjid, bukan orang per orang, ada struktur kepengurusannya. Dari takmir masjid diwakili oleh Pak Ahsin dan saya, sebagai masing-masing ketua takmir Masjid Al-Rohmah dan Masjid Al-Imam. Pak Ahsin adalah tokoh Muhammadiyah dan dai atau

mubalig yang berceramah lintas kampung dan lintas kabupaten di Yogyakarta. Pak Ahsin juga pernah memondok di Mlangi, walau tidak lama.

Representasi jemaah Al-Iman dan Al-Rohmah adalah Mbah Sholeh. Dia membagi waktu salat lima waktu di dua masjid itu, tetapi dalam konteks Covid-19 lebih merepresentasikan jemaah Al-Iman. Mbah Sholeh adalah seorang tokoh kultural, rais (di tempat lain disebut modin—dari kata *imamuddin*)—yang biasa memimpin tahlilan dalam acara-acara syukuran dan kematian, serta merawat jenazah sampai menguburkannya—dan pemimpin. Beliau belajar agama kepada ulama lokal Sidopolo dan dari pengajian ke pengajian. Selain sebagai tokoh Muhammadiyah secara kultural, dia memimpin pengajian rutin Selasa Kliwon dengan jemaah bapak-bapak yang cukup banyak untuk ukuran pengajian rutin, antara 15–20 orang. Ini semua adalah modal kultural dia yang sangat penting dalam menggalang jemaah dalam medan keagamaan.

Adapun representasi tokoh masyarakat struktural adalah Pak Dukuh, ketua RW, serta Ketua RT 01, 02, dan 03. Secara umum, mereka adalah tokoh masyarakat di bidang pemerintahan dan non-keagamaan, walau ada juga yang masuk menjadi anggota takmir di Al-Imam (Ketua RT 01) atau Al-Rohmah (Ketua RT 02), bahkan keduanya (Ketua RT 01). Mereka rata-rata tidak mempunyai latar belakang pendidikan keagamaan, kecuali Pak Dukuh yang pernah sekolah di MTs sebuah pesantren di Jawa Timur, walau hanya setahun, tetapi tidak dikenal sebagai tokoh keagamaan dan tidak menampakkan dirinya sebagai seorang yang mendalami agama. Adapun representasi tokoh masyarakat secara kultural antara lain Profesor Ahmad, seorang guru besar universitas swasta Islam di Yogyakarta, dan Pak Joko, seorang anggota dewan dari Partai Keadilan Sejahtera. Dalam konteks Covid-19, Profesor Ahmad lebih sejalan dengan Mbah Sholeh, sedangkan Pak Joko lebih berposisi di tengah, walau lebih dekat ke posisi Mbak Sholeh. Namun, kategori-kategori di atas tidaklah *clear cut*, karena ada juga yang bertumpang-tindih dan mempunyai identitas ganda. Mereka adalah aktor-aktor utama dalam memengaruhi dinamika keagamaan pada masa Covid-19.

Aktor-aktor di atas bermain dalam medan keagamaan di Dusun Sidopolo dalam memperebutkan pemaknaan dan (re)interpretasi keagamaan dalam kaitannya dengan Covid-19 yang masih dalam proses dan pengetahuan tentangnya masih belum begitu jelas.

Covid-19 dan Kehidupan Keagamaan yang Berubah: *Pra-New Normal*

Covid-19 benar-benar mengubah kehidupan dalam segala bidang, termasuk keagamaan. Pemerintah menyikapi adanya pandemi Covid-19 dengan mengeluarkan kebijakan-kebijakan, seperti pembentukan Gugus Tugas Percepatan Penanganan Covid-19 dan pelaksanaan pembatasan sosial berskala besar, sedangkan organisasi-organisasi Islam, seperti MUI, NU, dan Muhammadiyah, menyikapinya dengan mengeluarkan fatwa keagamaan. Di bawah ini, saya akan membagi masa Covid-19 menjadi dua: *pra-new normal* dan *pasca-new normal*. Ada dua isu kontroversial utama masa *pra-new normal* yang menandai perubahan cara beragama dan ijtihad akar rumput, yakni pelaksanaan salat Jumat dan salat Tarawih; sedangkan isu kontroversial utama *pasca-new normal* adalah pelaksanaan kembali salat Jumat dan salat Idulfitri.

Fatwa-fatwa Organisasi Islam

Respons awal terhadap Covid-19 muncul dari Muhammadiyah, yang mengeluarkan Surat Maklumat Pimpinan Pusat Muhammadiyah Nomor 02/MLM/I.O/H/2020 tentang Wabah Covid-19 pada 14 Maret 2020. Yang relevan dalam pembahasan kita, poin kedua dari maklumat ini mengatakan: “Kegiatan-kegiatan ibadah seperti salat berjemaah dan salat Jumat di masjid tetap dilaksanakan dengan ketentuan sebagai berikut: (a) bagi yang sakit disarankan untuk beribadah di rumah; (b) apabila dipandang darurat, pelaksanaan salat Jumat dapat diganti dengan salat Zuhur di rumah dan pelaksanaan salat berjemaah dapat dilakukan di rumah.” Dalam Surat Maklumat

ini masih disebutkan “salat Jumat di masjid tetap dilaksanakan”, kecuali jika dipandang darurat.

Dua hari kemudian, pada 16 Maret 2020, MUI mengeluarkan Fatwa No. 14/2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19, yang mengatakan bahwa umat Islam yang berada di daerah yang berpotensi tinggi terjangkit Covid-19 diperbolehkan meninggalkan salat Jumat dan menggantinya dengan salat Zuhur di rumah. Sementara, mereka yang berada di daerah yang rendah kemungkinannya terjangkit Covid-19 tetap wajib melaksanakan salat Jumat di masjid. Namun, umat diimbau tetap mengurangi kontak fisik, membawa sajadah sendiri, serta rajin mencuci tangan. Wajib menjaga diri agar tidak terpapar virus korona antara lain dilakukan dengan cara tidak bersalaman, tidak berpelukan, tidak cium tangan, membawa sajadah sendiri, dan sering membasuh tangan dengan sabun. Yang menetapkan suatu daerah rawan atau tidak adalah pihak yang berwenang (pemerintah).

Tiga hari setelah fatwa MUI itu, pada 19 Maret 2020, Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU mengeluarkan fatwa tentang salat Jumat di masa Covid-19. Dengan didukung oleh dasar-dasar fikih, secara umum difatwakan bahwa setiap muslim wajib mencegah penularan wabah Covid-19. Adapun rincian fatwa LBM NU ini adalah bahwa (1) orang-orang yang sudah tahu bahwa dirinya positif terpapar Covid-19, maka virus korona bukan hanya uzur (halangan) yang membolehkan yang bersangkutan meninggalkan salat Jumat (melainkan menjadi larangan baginya untuk menghadiri salat Jumat). Dalam konteks itu, berlaku hadis *la dlarara wa la dhirar* (tidak boleh melakukan tindakan yang dapat membahayakan diri sendiri dan orang lain); (2) jika tinggal di daerah zona merah virus korona, maka umat Islam dianjurkan melaksanakan salat Zuhur di rumah masing-masing dan tak memaksakan menyelenggarakan salat Jumat di masjid. Sebab, di zona merah, penularan virus korona, meski belum sampai pada tingkat yakin, sekurang-kurangnya sampai pada dugaan kuat atau potensial yang mendekati aktual; (3) di zona kuning virus korona, maka penularan virus masih dalam batas potensial-antisipatif. Karena itu, virus korona tidak menjadi larangan, tetapi hanya menjadi uzur

salat berjemaah dan salat Jumat. Umat Islam yang berada di zona kuning pun tetap dianjurkan mengambil dispensasi (rukhsah) dalam syariat Islam, yaitu memilih melaksanakan salat Zuhur di rumah masing-masing daripada salat Jumat di masjid.¹

Enam hari setelah dikeluarkannya Surat Maklumat, PP Muhammadiyah mengeluarkan imbauan tertanggal 20 Maret 2020, yang menjelaskan Surat Maklumat terutama poin kedua tentang salat Jumat sebagai berikut:

Berkaitan dengan penyebaran wabah COVID-19, sesuai dengan prinsip kedaruratan yang dipedomani dari Al-Qu’ran dan Al-Sunnah al-Maqbulah serta merujuk pada Maklumat Pimpinan Muhammadiyah, maka Pimpinan Pusat Muhammadiyah mengimbau umat muslim dan warga Muhammadiyah menunaikan ibadah salat Zuhur di kediaman masing-masing sebagai pengganti salat Jumat di masjid. Para pengurus takmir masjid tidak perlu menyelenggarakan salat Jumat. Adapun salat fardu berjemaah dapat diselenggarakan di rumah masing-masing. Semoga Allah SWT melimpahkan pahala dan perlindungan untuk hamba-Nya yang beriman dan beramal saleh.²

Jika Surat Maklumat masih menyarankan pelaksanaan salat Jumat di masjid kecuali dalam kondisi darurat, dalam imbauan ini telah ditegaskan kondisi darurat itu. Selain itu, Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah juga mengeluarkan Surat Edaran tentang Tuntunan Ibadah dalam Kondisi Darurat Covid-19 pada 24 Maret 2020. Surat Edaran PP Muhammadiyah, yang secara internal disebut juga sebagai “fatwa”,³ ini menyatakan soal salat fardu dan salat Jumat terkait Covid-19, bahwa (1) dalam kondisi tersebar-

1 Irfan Ma’ruf, “3 Keputusan Bahtsul Masail PBNU soal Salat Jumat di Daerah Terjangkit Covid-19”, *iNews.id*, 19 Maret 2020, <https://www.inews.id/news/nasional/3-keputusan-bahtsul-masail-pbnu-soal-salat-jumat-di-daerah-terjangkit-covid-19>, diakses pada 23 November 2020.

2 Jihad Akbar, “Cegah Corona, Muhammadiyah Imbau Ganti Salat Jumat dengan Salat Zuhur”, *Kumparan.com*, 20 Maret 2020, <https://kumparan.com/kumparannews/cegah-corona-muhammadiyah-imbau-ganti-salat-jumat-dengan-salat-zuhur-1t3rEHclaka>, diakses pada 23 November 2020.

3 Sugeng Purwanto, “Fatwa Tarjih: Shalat Jumat Diganti Duhur di Rumah”, *Pwmu.co*, 26 Maret 2020, <https://pwmu.co/139950/03/26/fatwa-tarjih-salat-jumat-diganti-duhur-di-rumah/>, diakses pada 23 November 2020.

nya Covid-19 yang mengharuskan perenggangan sosial atau *social distancing*, salat lima waktu dilaksanakan di rumah masing-masing dan tidak perlu dilaksanakan di masjid, musala, dan sejenisnya yang melibatkan konsentrasi banyak orang agar terhindar dari mudarat penularan Covid-19; (2) adapun orang yang karena profesinya dituntut untuk berada di luar rumah, maka pelaksanaan salatnya tetap memperhatikan jarak aman dan kebersihan sesuai dengan protokol kesehatan; (3) apabila keadaan amat menuntut karena tugasnya yang mengharuskan bekerja terus-menerus memberikan layanan medis yang sangat mendesak, petugas kesehatan dapat menjamak salatnya (tetapi tidak mengqasar apabila tidak musafir); (4) salat Jumat (saat pandemi korona) diganti dengan salat Zuhur di rumah masing-masing. Hal ini didasarkan kepada keadaan masyakah dan didasarkan atas ketentuan dalam hadis bahwa salat Jumat adalah kewajiban pokok dan mafhumnya salat Zuhur adalah kewajiban pengganti; (5) azan sebagai penanda masuknya waktu salat tetap dikumandangkan pada setiap awal waktu salat wajib dan mengganti kalimat “*hayya ‘alaṣ-ṣalah*” (mari kita salat) dengan “*ṣallū fi riḥālikum*” (salatlah di kendaraan kalian) atau lainnya sesuai dengan tuntunan syariat.⁴

Fatwa-fatwa dan surat edaran di atas dikeluarkan pada Maret 2020, ketika Covid-19 mulai menjalar di Indonesia. Walau ada fatwa dari organisasi-organisasi Islam lainnya, tidak perlu mereka disebut di sini, karena tidak banyak disebut-sebut dalam perbincangan di kampung saya. Sejumlah masjid Muhammadiyah sudah mulai ditutup dan tidak dipergunakan untuk salat Jumat dan salat lima waktu berjemaah. Penutupan masjid ini berdasarkan atas imbauan PP Muhammadiyah di atas, terutama “para pengurus takmir masjid tidak perlu menyelenggarakan salat Jumat”. Pimpinan Cabang Muhammadiyah yang membawahi masjid-masjid Muhammadiyah di kampung saya mengeluarkan edaran pada 23 Maret 2020. Dalam surat edaran Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, di antara butirnya

4 Niken Widya Yunita, “Fatwa Muhammadiyah Soal Sholat Jumat dan Fardhu saat Ada Wabah Corona”, *Detik.com*, 27 Maret 2020, <https://news.detik.com/berita/d-4955599/fatwa-muhammadiyah-soal-salat-jumat-dan-fardhu-saat-ada-wabah-corona>, diakses pada 23 November 2020.

mengatakan: “Jika dalam keadaan darurat, pelaksanaan salat Jumat dapat dilaksanakan di rumah dan diganti dengan salat Zuhur di rumah.” Ini nanti dalam kenyataannya multitafsir, karena anggota Muhammadiyah di tingkat bawah memahami secara berbeda. Saat itulah di Masjid Al-Iman dan Al-Rohmah mulai terjadi perbedaan pendapat, baik dalam diskusi di WA takmir masjid maupun dalam perbincangan setelah salat wajib.

Tetap Salat Jumat di Masjid: Resistansi Jemaah, Runtuhnya Otoritas Takmir dan Ormas Islam

Isu salat Jumat adalah isu yang paling kontroversial, karena ini menyangkut salat wajib (bagi laki-laki) dan adanya hadis selama ini dipahami bahwa laki-laki mukalaf yang meninggalkan salat Jumat dengan sengaja selama tiga kali berturut-turut maka dianggap telah “kafir”. Adapun salat fardu atau salat lima waktu tidak begitu menjadi kontroversi, walau tentu ada diskusi di kalangan masyarakat. Karena itu, untuk salat lima waktu secara berjemaah di masjid cukup saya kemukakan di sini bahwa hal itu merupakan pilihan jemaah. Di Masjid Al-Rohmah, walaupun di baliho depan tertulis tidak menyelenggarakan salat lima waktu berjemaah, tetapi faktanya ada jemaah—hanya terbatas untuk jemaah rutin—agar orang luar yang tidak diketahui kesehatannya tidak ikut berjemaah.

Terkait dengan isu pandemi Covid-19 serta respons ulama dan ormas Islam serta kebijakan pemerintah itu, masyarakat Sidopolo terpilah menjadi setidaknya tiga kelompok. Pertama, kelompok yang mendukung kebijakan pemerintah dan fatwa ormas-ormas Islam, yang keduanya berdasar ilmu kedokteran (terutama yang didiseminasi WHO). Kelompok ini memilih tidak menyelenggarakan salat Jumat di masjid dan menggantinya dengan salat Zuhur secara berjemaah di rumah. Kedua, kelompok yang menentang atau setidaknya berbeda pandangan dengan kebijakan pemerintah dan fatwa ormas-ormas Islam. Kelompok ini tetap menghendaki adanya salat Jumat dan mengaitkannya dengan isu politik elektoral, bahwa taat kepada *ulil amri* (pemegang urusan) sama saja taat kepada Jokowi yang

sebelumnya mereka tentang. Beberapa unggahan yang mengaitkan kebijakan pemerintah tentang Covid-19, terutama yang menutup masjid untuk salat Jumat, pernah dibagikan di grup WA takmir Al-Iman dan dusun. Bila kelompok pertama mengunggah teks atau video ulama yang pro-penutupan masjid, kelompok kedua “melawannya” dengan teks atau video lain; demikian juga sebaliknya.

Di luar dua kelompok itu ada kelompok mengambang—kelompok ketiga—yakni jemaah awam yang bingung menyikapi perkembangan. Kelompok ketiga ini lebih banyak diam atau tidak mengekspresikan dukungannya di ruang publik atau di media sosial. Dalam isu tertentu, mereka lebih setuju dengan argumentasi kelompok pertama, tetapi dalam isu lainnya ikut kelompok kedua. Sikap mereka baru terlihat setelah salat Jumat diselenggarakan; yang mengikuti berarti mereka mengikuti kelompok kedua dan yang tidak mengikuti berarti mengikuti kelompok pertama.

Wacana yang dikembangkan oleh kelompok pertama ini secara umum adalah ketaatan kepada ulil amri dan pentingnya menjadikan sains, yakni ilmu kesehatan, sebagai pertimbangan berkeagamaan. Saya termasuk dalam kelompok pertama. Namun, di dalam kelompok ini ada variasi. Saya, misalnya, lebih menekankan pentingnya sains dalam ijtihad sehari-hari. Adapun imbauan pemerintah ditaati sejauh ia sejalan dengan sains. Ini saya sampaikan dalam pengajian Ahad pagi bakda subuh di Masjid Al-Iman pada Maret 2020, sebelum pengajian ini ditutup karena Covid-19. Pandangan semacam ini juga saya tuliskan di media daring *Artikula.id*.

Tentu sedih melihat penutupan masjid dari aktivitas salat Jumat dan jemaah. Namun, beragama harus dengan ilmu dan akal sehat. Apalagi, agama sendiri membuka pintu kemudahan (*rukhsah*) saat terdapat kesulitan dan pintu *dharurah* saat terdapat bahaya (*dharar*) atau potensi *dharar* yang besar. Potensi *dharar* itu sudah jelas ada, karena ini adalah pandemi, tapi ulama, tokoh agama, dan takmir masjid/musala di level bawah masih melihat perkembangan *day-to-day*. Ada dilema dan kegamangan di sana.

Di sinilah ulama, tokoh agama, dan takmir masjid/musala mesti bijak serta waspada dan pada saatnya harus membuka pintu darurat itu, yakni dengan cara menutup masjid dan musala, terlebih

jika pemerintah telah menetapkan suatu daerah masuk dalam zona kuning, apalagi zona merah. Hal itu perlu dan niscaya dilakukan, agar tidak terjadi bahaya dan kerusakan yang lebih besar.⁵

Sementara, Pak Ahsin, lebih menekankan ketaatan pada *ulil amri* itu sendiri. Dalam pengajian di Masjid Al-Rohmah dan penjelasan di forum rapat satgas Covid-19, dia menekankan ketaatan tersebut dengan mengutip Al-Qur'an, "*Athi 'u Llaha wa athi 'u al-rasula wa uli l-amri minkum* (Taatlh kepada Allah dan taatlh kepada Rasul dan pemegang urusan kalian [biasanya diterjemahkan sebagai pemerintah])." Selain itu, dia merujuk kepada ulama-ulama Saudi, MUI, dan Muhammadiyah, seraya mengatakan: "Mereka itu semua adalah ulama-ulama besar yang ilmunya luas. Tidak mungkin mereka menyesatkan kita."

Di sini, "cita rasa" keagamaan (dalam pengertian "*taste*" Bourdieusian) menentukan preferensi mereka terhadap (re)interpretasi teologis kepada Covid-19 dan tindakan yang dianggap tepat terhadapnya, sesuai dengan bingkai keagamaan pada satu sisi dan ilmu pengetahuan kesehatan pada sisi lain. Kelompok pertama lebih menekankan cita rasa keagamaan rasional (*rational religious taste*) dengan mendasarkan diri pada ilmu pengetahuan serta cita rasa keagamaan otoritatif (*authoritative religious taste*) dengan mendasarkan diri pada otoritas kesehatan dan kenegaraan. Kelompok kedua lebih menekankan cita rasa keagamaan tradisional (*traditional religious taste*) dengan mendasarkan diri pada kebiasaan-kebiasaan dalam beragama atau tindakan keagamaan yang telah menjadi kebiasaan yang menubuh dan cita rasa keagamaan ideologis (*ideological religious taste*) dengan mendasarkan diri pada pemahaman keagamaan sebagai ideologi yang mapan dan tidak/sulit berubah.

Hal ini muncul dalam dialog saya dengan Pak Sholeh di rapat takmir secara mendadak setelah pengajian Ahad bakda subuh

5 Moch Nur Ichwan, "Ijtihad Kolektif di Akar Rumput yang Mendebarkan", *Artikula.id*, tt, <https://artikula.id/moch-nur-ichwan/ijtihad-kolektif-di-akar-rumput-yang-mendebarkan/>, diakses pada 23 November 2020.

terakhir pada 29 Maret 2020. Saat itu, Jumat sebelumnya, 27 Maret, Masjid Al-Rohmah sudah tidak menyelenggarakan salat Jumat. Dalam pengantar rapat, saya mengutip fatwa MUI, Muhammadiyah, NU, dan kebijakan pemerintah Indonesia. Untuk menguatkannya, saya mengatakan: “Saat ini hampir seluruh ulama di dunia Islam—di Saudi, Mesir, Maroko, Pakistan, Malaysia, Eropa, dan juga Indonesia—bersepakat bahwa Covid-19 ini adalah pandemi berbahaya yang dapat mengancam nyawa, sehingga ini dapat merupakan alasan (uzur) *syar’i* (atau yang dibenarkan dalam syariat). Saya katakan bahwa ini hampir merupakan ijmak (konsensus) global.”

Persoalan muncul ketika Mbah Sholeh mengusulkan agar takmir Masjid Al-Iman menyelenggarakan salat Jumat di Masjid Al-Iman, karena Masjid Al-Rohmah tidak lagi mengadakan. Dia menyayangkan tidak diselenggarakannya salat Jumat itu. Dia juga menyayangkan “orang-orang pandai” yang “melarang” salat Jumat. Dia berkata, “Saya tidak memerlukan ilmu yang tinggi-tinggi, tetapi saya ingin beribadah kepada Allah. Setahu saya, orang yang meninggalkan salat Jumat tiga kali berturut-turut itu kafir.” Dia tidak menerima penjelasan bahwa hadis yang dia pahami redaksinya tidak seperti itu serta bahwa ada frasa “tanpa uzur” atau alasan yang dibenarkan *syara’* dan Covid-19 adalah uzur yang dibenarkan *syara’* berdasarkan ijtihad para ulama. Ini ada dalam fatwa MUI, Muhammadiyah, dan NU yang kami jadikan dasar argumentasi. Namun, semua penjelasan semacam inilah yang dia maksud sebagai penjelasan “orang-orang pandai” itu, yang pendapatnya dia tolak.

Saya berargumen bahwa Masjid Al-Iman selama ini berada di bawah Masjid Al-Rohmah dan Muhammadiyah. Karena itu, tidak selayaknya Al-Iman berbeda dari Al-Rohmah dan Muhammadiyah. Saat itu, beberapa masjid Muhammadiyah di wilayah kami sudah ditutup, termasuk Al-Rohmah. Saya menyebut Muhammadiyah saat itu dengan harapan para anggota takmir, termasuk Mbah Sholeh, sebagai anggota Muhammadiyah, setuju dengan pendapat saya. Benar, semua anggota takmir yang lain saat itu setuju dengan argumen saya, setidaknya tidak ada yang menyatakan tidak setuju. Mbah Sholeh pun diam, tidak memberikan respons. Karena ini adalah rapat, saat tidak

ada yang menyatakan bantahan, maka dianggap setuju. Karena itu, rapat ditutup dengan kesimpulan tidak ada salat Jumat di Masjid Al-Iman. Dalam rapat itu disepakati antara lain:

1. pelaksanaan salat lima waktu berjemaah tetap diselenggarakan dengan tetap memperhatikan jarak (*social distancing*) dan bagi jemaah yang tidak sehat dimohon salat di rumah;
2. pengajian Ahad pagi sementara ditiadakan;
3. pengajian malam bulan purnama untuk sementara ditiadakan;
4. zikir dan doa malam Jumat sementara ditiadakan;
5. untuk pelaksanaan salat Jumat mengikuti kebijakan masjid rahmat.

Namun, pada Rabu (1 April), tiba-tiba ada pemberitahuan dari sekretaris takmir, bahwa Mbah Sholeh meminta diadakan rapat takmir. Isunya sama, masalah salat Jumat di Masjid Al-Iman. Saya langsung menolak adanya rapat ulang, karena rapat sebelumnya baru saja diselenggarakan 3 hari sebelumnya dan isu itu telah dibahas serta disetujui untuk tidak diadakan. Namun, rapat tetap diselenggarakan, walau saya tidak hadir. Beberapa jemaah diundang, termasuk jemaah dari Al-Rohmah, yang semuanya setuju salat Jumat diadakan di Al-Iman. Sebelum rapat, saya ditelepon supaya hadir, tetapi saya menyatakan tidak hadir dan pendapat saya sama dengan yang saya ungkapkan dalam rapat sebelumnya. Hasil rapat sudah dapat diduga: akan diadakan salat Jumat di Masjid Al-Iman!

Belakangan, saya ketahui bahwa untuk mencari dukungan, Mbah Sholeh menyinggung hadis yang mengatakan bahwa barang siapa meninggalkan salat Jumat tiga kali berturut-turut, maka menjadi kafir. Hadis ini sebenarnya tidak begitu bunyinya. Itu sudah bercampur dengan penafsiran para penceramah sebelumnya yang mereka dengar. Saya secara pribadi juga mengecek kembali hadis itu dan pendapat ulama tentangnya, terutama setelah seorang jemaah Masjid Al-Iman menanyakan hal itu kepada saya melalui WA. Ini saya lakukan agar saya tidak salah mengambil kesimpulan terhadap hadis itu. Ini bagian dari ijtihad personal saya untuk diri pribadi, walau kemudian untuk orang lain juga ketika saya sampaikan kepada jemaah

di Masjid Al-Iman dan kepada seorang jemaah yang bertanya melalui WA itu. Teks hadis sebenarnya berbunyi: “Siapa meninggalkan tiga kali salat Jumat karena meremehkan (*tahawunan biha*), niscaya Allah menutup hatinya (*thaba’a ‘ala qalbihi*).” (HR At-Turmudzi, At-Thabarani, Ad-Daruquthni). Kata “meremehkan” ini biasanya diabaikan, seakan-akan ia tidak ada, dan frasa “menutup hatinya” ditafsirkan sebagai “menjadikannya kafir”. Sebenarnya, kata dan frasa itu dijelaskan dalam hadis lain: “Siapa saja yang meninggalkan tiga kali ibadah salat Jumat *tanpa uzur*, niscaya ia ditulis sebagai orang munafik.” (HR At-Thabarani). Adapun dalam hadis sahih riwayat muslim dikatakan: “Hendaknya orang yang suka meninggalkan jumat itu menghentikan kebiasaan buruknya atau Allah akan mengunci mati hatinya, kemudian dia menjadi orang *ghafilin* (orang lalai).” (HR Muslim 865). Dengan menggunakan hadis-hadis ini, maka yang dimaksud dengan “*tahawunan biha*” (meremehkannya) adalah “tanpa adanya uzur atau halangan yang dibenarkan secara syariat”, sedangkan “*thaba’a ‘ala qalbihi*” (menutup hatinya) adalah “*ghafilin*” (orang lalai), dan yang paling keras adalah munafik. Itu pun jika dilakukan tanpa uzur. Jika ada uzur yang dibenarkan, orang yang meninggalkan tersebut tidak termasuk *ghafilin* dan munafik, apalagi kafir. Takut terjangkit atau menularkan Covid-19 adalah uzur yang dibenarkan secara *syar’i* menurut ijthid ulama di berbagai belahan dunia.

Rapat tidak resmi pada 1 April 2020 di atas lalu disebut “rapat jemaah”, bukan “rapat takmir”. Yang menyebut ini bukan hanya para jemaah sendiri, melainkan juga saya sebagai takmir. Saya sebagai ketua takmir tidak ingin disebut berbeda dari kebijakan Masjid Al-Rohmah dan Muhammadiyah. Sejak saat itu, terdapat dualisme antara takmir yang pro-*lockdown* dan jemaah yang tetap aktif. Hal ini dilihat oleh sebagian anggota takmir Al-Rohmah sebagai “pembangkangan” jemaah terhadap Muhammadiyah. Ini berbeda dari yang terjadi di sejumlah tempat yang pelaku “pembangkangan”-nya justru takmir.⁶

6 Lihat Nurbani Yusuf, “Pembangkang Maklumat Muhammadiyah”, *Geotimes.co.id*, 2 April 2020, <https://geotimes.co.id/komentar/pembangkang-maklumat-muhammadiyah/>, diakses pada 23 November 2020. Lihat juga Budi Nurastowo

Itu fenomena wajar karena takmir melakukan *lockdown* terbatas (karena tetap ada salat lima waktu berjemaah), sementara sebagian ingin mengalihkan ibadah salat Jumat dari Al-Rohmah ke Al-Iman. Apa yang dapat saya pesankan selaku takmir adalah bahwa protokol kesehatan harus tetap dilaksanakan. Benar, salat Jumat dilakukan dengan menjaga jarak dan jemaah menggunakan masker.

Di masjid tersedia *hand sanitizer* dan sabun cair serta pancuran air di luar masjid. Pada awalnya, jemaah salat Jumat sekitar 40 orang (dari daya tampung sekitar 50 orang dengan penjarakan), tetapi pada Jumat berikutnya semakin bertambah dan bahkan sampai ke halaman masjid. Pada saat itu, Mbah Sholeh diingatkan oleh seorang tokoh masyarakat bahwa harus tetap hati-hati dan dibatasi, karena jika ada yang terjangkit nanti malah akan diisolasi dan tidak bisa salat Jumat. Karena itu, Mbah Sholeh membatasi hanya membolehkan mereka yang tertampung dalam masjid serta mempersilakan mereka yang tidak tertampung untuk pulang dan melaksanakan salat Zuhur di rumah. Ketentuan itu tertulis di pintu masuk masjid. Sejak saat itu, jemaah salat Jumat tidak melebihi kapasitas masjid.

Saat itu, muslim di Sidopolo terpilah menjadi mereka yang melaksanakan dan tidak melaksanakan salat Jumat. Ada yang menyebut bahwa itu pilihan, tetapi ada juga yang mewacanakan “*takfir*” (pengafiran) terhadap mereka yang tidak salat Jumat tiga kali berturut-turut berdasarkan hadis di atas. Namun, yang terakhir ini dapat dihitung dengan jari dan tidak tampak mempunyai pengaruh. Saya kira, karena yang tidak salat ini juga mempunyai legitimasi fatwa-fatwa bukan hanya dari ulama Indonesia, melainkan juga dari ulama dunia Islam lainnya.

Bintriman, “Menyikapi Pembangkangan Warga dan Kader terhadap Maklumat Persyarikatan”, *Tajdid.id*, 8 Juni 2020, <https://tajdid.id/2020/06/08/menyikapi-pembangkangan-warga-dan-kader-terhadap-maklumat-persyarikatan/>, diakses pada 23 November 2020.

Tetap Salat Tarawih di Masjid: Pilihan dan Pemilahan yang Berlanjut

Perbedaan pendapat tentang salat Jumat itu juga berlanjut dalam masalah salat Tarawih. Ramadan 1441 Hijriah saat itu jatuh pada 23 April 2020. Ini mengkhawatirkan saya serta sebagian takmir Al-Imam dan Al-Rohmah yang lain, karena salat Tarawih beda dari salat Jumat. Salat Tarawih waktunya lebih lama dan yang hadir biasanya bukan hanya dewasa, melainkan juga remaja dan anak-anak, laki-laki dan perempuan, dan waktunya setiap malam. Sebelum Ramadan, kami telah berkomunikasi dengan sejumlah pengurus takmir inti dan semua sepakat bahwa salat Tarawih berjemaah di masjid tidak diadakan. Saya juga berkomunikasi dengan takmir Al-Rohmah dan mereka sudah pasti tidak mengadakan salat Tarawih. Itu sudah mereka tulis dalam baliho di depan masjid: “Masjid Al-Rohmah tidak menyelenggarakan salat Jumat, salat jemaah lima waktu, takjil sebelum berbuka, dan salat Tarawih.” Bedanya, apa yang bisa dilakukan di Masjid Al-Rohmah tidak selalu bisa dilakukan di Masjid Al-Iman.

Berdasarkan kesepakatan lewat grup WA pengurus takmir terbatas, setelah salat Magrib 2 hari sebelum Ramadan, saya mengumumkan bahwa salat Tarawih di Masjid Al-Iman tidak akan diadakan. Semua jemaah dimohon untuk melaksanakannya di rumah masing-masing. Saya ulang kembali argumen tentang bahaya Covid-19 dan penyebarannya yang saat itu meningkat. Salat di rumah lebih baik karena menghindari kemungkinan adanya bahaya. Apa yang membuat saya yakin dengan ijtihad saya adalah bahwa meskipun yang menentukan suatu daerah masuk zona hijau, kuning, atau merah adalah pemerintah, saat itu Yogyakarta masih menghindari penggunaan zona, sehingga dikhawatirkan akan menimbulkan kepanikan. Baru belakangan, sekitar Juli, sepanjang pengetahuan saya, zonaisasi itu muncul, bahkan sampai ke level dusun. Saat itu juga muncul pendapat ahli bahwa fakta sebenarnya orang yang terkena Covid-19 lebih banyak daripada data pemerintah, karena belum diadakan *rapid test* dan *swab test* massal. Ini yang membuat saya lebih memilih kehati-hatian dan bersifat antisipatif.

Yang terjadi keesokan harinya, Mbah Sholeh mengumumkan kepada jemaah bahwa salat Tarawih akan tetap dilakukan tanpa keterlibatan takmir. Setelah salat Asar, saya sempatkan untuk mengajak Mbah Sholeh berbincang-bincang, ditemani sekretaris dan dua takmir lain. Dalam pembicaraan, Mbah Sholeh bersikeras akan tetap mengadakan salat Tarawih berjemaah di masjid. Melihat hal itu, saya menyerahkan tanggung jawab penyelenggaraan salat Tarawih itu, dengan segala kemungkinannya, termasuk jika ada yang terkena virus nantinya. Dia menerima penyerahan tanggung jawab jemaah ini. Bagi saya, yang penting keselamatan jemaah, karena sudah tidak mungkin mencegahnya. Benar, jemaah Tarawih berjemaah diselenggarakan di Al-Iman dari awal sampai akhir Ramadan.

Saya dan keluarga menyelenggarakan Tarawih di rumah. Bisa salat lima waktu dan Tarawih berjemaah di rumah bersama keluarga adalah sebuah kenikmatan tersendiri. Apalagi, sejak pertengahan Ramadan, anak saya yang lulus dari Gontor Putri 1 telah menyelesaikan pengabdian satu tahunnya dan anak kedua yang memondok di Krapyak pulang. Ini pengalaman baru yang mungkin tidak kami alami lagi di masa-masa yang akan datang.

Selain Tarawih, ada tiga isu ikutan lainnya, yakni takjil, iktikaf, dan takbir keliling. Tentang takjil (sedekah makanan untuk buka bersama),⁷ saya juga mengumumkan 2 hari sebelum Ramadan, bersamaan dengan pengumuman ditiadakannya Tarawih berjemaah di masjid. Jika ingin melakukan takjil, jemaah dipersilakan memberikan langsung kepada keluarga-keluarga yang dipandang memerlukan. Namun, faktanya, hal ini tidak terjadi. Sebagaimana Tarawih, takjil pun tetap berjalan atas instruksi Mbah Sholeh. Mengenai iktikaf (berdiam di masjid untuk memperbanyak ibadah atau membaca Al-Qur'an) sejak dulu adalah pilihan pribadi dan takmir Al-Iman tidak pernah terlibat. Kalau sebelumnya takmir Al-Rohmah terlibat dalam pengaturan iktikaf, kali ini tidak. Adapun untuk takbir keliling, semua pihak sepakat meniadakan.

⁷ Makna sebenarnya dari takjil adalah menyegerakan pembayaran zakat fitrah, bukan di hari terakhir Ramadan. Namun, di kampung saya, dan tampaknya di Yogyakarta secara umum, takjil bermakna sedekah makanan untuk berbuka.

Pengalaman Beribadah Kembali di Masjid: *New Normal*

Di akhir Ramadan, wacana “*new normal*” (normal baru) digulirkan pemerintah. Sejumlah supermarket sudah boleh dibuka di Jakarta dan Bandung dengan protokol kesehatan yang ketat, walau kedua daerah memberlakukan PSPB. Di Yogyakarta, gubernur sekaligus sultan juga sudah mewacanakan *new normal*. Di antara alasannya adalah bahwa Covid-19 akan berlangsung lama, sementara ekonomi tidak boleh runtuh. Ini membuka ruang diskusi tentang *new normal* di masjid, yakni kemungkinan salat Jumat dan aktivitas jemaah sudah diperbolehkan sebagaimana biasanya.

Di Masjid Al-Rohmah, diskusi tentang *new normal* ini juga terjadi. Bagaimanapun, banyak yang rindu melakukan salat Jumat dan berjemaah di masjid, termasuk saya dan pengurus takmir lainnya. Mendekati Idulfitri yang akan jatuh pada 23 April, menjelang Ramadan berakhir, muncul diskusi tentang dua hal. Pertama, apakah salat Jumat di Masjid Al-Rohmah sudah dapat diselenggarakan lagi dalam konteks *new normal*? Kedua, bagaimana penyelenggaraan salat Idulfitri? Sebab, biasanya salat Idulfitri diselenggarakan di lapangan luas di seberang Masjid Al-Rohmah dan terjadi kerumunan banyak orang.

Salat Jumat (Kembali) di Dua Masjid

Menjelang Ramadan berakhir, seiring munculnya kebijakan *new normal*, muncul pula wacana penyelenggaraan salat Jumat. Pada 18 Mei rapat takmir Al-Rohmah dilakukan Pak Ahsin, ketua takmir, dan beberapa pengurus lain, yang antara lain membahas tentang salat Jumat dan salat Idulfitri. Dalam rapat itu disepakati, pertama, bahwa pada 22 Mei 2020, atau 29 Ramadan 1441 Hijriah, Masjid Al-Rohmah, sebagai masjid *jami'*, menyelenggarakan salat Jumat; dan, kedua, Masjid Al-Rohmah tidak mengadakan salat Idulfitri seperti tahun-tahun sebelumnya. Saya mendapat informasi lewat WA tentang keputusan itu. Saya menginformasikan kepada sekretaris takmir Al-Iman tentang hal ini.

Takmir Masjid Al-Rohmah sengaja tidak mengumumkan dimulainya salat Jumat itu, kecuali hanya kepada jemaah di sekitar masjid—itu pun pada pagi harinya, sembari berpesan agar tidak perlu menyebarluaskannya. Selain itu, takmir Al-Rohmah tidak memberi tahu Mbah Sholeh yang mengordinasi penyelenggaraan salat Jumat di Masjid Al-Iman. Memang, saya diberi tahu, tetapi bukan dalam posisi penyelenggaraan salat Jumat di Masjid Al-Iman. Namun, informasi ini saya informasikan juga kepada sekretaris takmir Al-Iman agar salat Jumat tetap diadakan. Karena itu, pada 22 Mei 2020, menjelang berakhirnya Ramadan, salat Jumat dilakukan di dua masjid itu. Ini kami lakukan supaya tidak terjadi kerumunan di Masjid Al-Rohmah. Tentunya, di masing-masing masjid juga diterapkan protokol kesehatan yang ketat.

Saat itu, saya memutuskan untuk menunaikan salat Jumat kembali pada 22 Mei 2020, setelah jumatatan terakhir pada 20 Maret 2020. Saya melakukan salat Jumat di Masjid Al-Rohmah, walaupun saya ketua takmir Masjid Al-Iman dan Masjid Al-Imam sendiri juga masih menyelenggarakan. Alasan saya saat itu adalah karena Al-Rohmah adalah masjid *jami'*. Saya akan memulai lagi salat Jumat dari masjid *jami'* dan setelah itu bisa di Al-Iman atau tetap di Al-Rohmah. Beberapa hari setelah itu, Mbah Sholeh menghubungi takmir Al-Rohmah untuk mengembalikan pelaksanaan salat Jumat di Masjid Al-Rohmah. Namun, takmir Masjid Al-Rohmah menolak pengembalian itu, dengan alasan situasi Covid-19 masih belum memungkinkan. Adanya salat Jumat di Al-Iman sangat membantu penyelenggaraan salat Jumat ketika *new normal* itu, karena ia dapat menampung sekitar 50 orang dengan menjaga jarak. Jumat berikutnya, saya menjadi imam dan khatib di Masjid Al-Iman. Jumat berikutnya lagi dan setelahnya, saya menunaikan salat di Al-Iman atau di kampus.

Adanya salat Jumat di dua masjid dalam satu kampung ini menarik, karena menurut ketentuan mazhab Syafii, mazhab yang dianut mayoritas muslim Indonesia, juga muslim kampung saya, dalam satu kampung hanya boleh ada satu masjid *jami'* yang dipergunakan untuk salat Jumat. Namun, kami tidak melihat pendapat mazhab itu dan lebih melihat alasan *dharurah* dan ikhtiar sebagai pertimbangan

hukum yang lebih penting daripada pendapat mazhab. Meninggalkan salat Jumat di masa pandemi saja diperbolehkan, apalagi hanya meninggalkan pendapat mazhab. Ini ijtihad akar rumput yang tidak merujuk secara langsung kepada perdebatan ulama terkait salat Jumat. Pertimbangannya adalah protokol kesehatan yang mensyaratkan penjarakan sosial dan fisik.

Hal menarik lainnya adalah bahwa Fatwa No. 31/2020 tentang Penyelenggaraan Salat Jumat dan Jemaah untuk Mencegah Penyebaran Covid-19—yang mengatur tentang salat Jumat pada masa *new normal*, yang membolehkan adanya salat Jumat berbilang (*ta'addud al-Jumu'ah*) dengan menyelenggarakannya di masjid (*jami'*) dan di musala, aula, gedung pertemuan, gedung olahraga, dan stadion—baru keluar pada 4 Juni 2020, sedangkan kami telah menetapkan dan melakukan salat di dua masjid pada 22 Mei 2020. Sebagaimana saya sebutkan sebelumnya, Masjid Al-Iman setara dengan musala dan tidak digunakan untuk salat Jumat. Ini benar-benar ijtihad akar rumput secara awam yang secara faktual dinamis dan progresif.

Salat Idulfitri di Lima Tempat

Biasanya, salat Idulfitri kami lakukan di lapangan di seberang Masjid Al-Rohmah. Lapangan itu cukup luas, sehingga biasanya masyarakat dari dusun tetangga ikut gabung di situ. Salat Idulfitri itu dikelola oleh Pimpinan Cabang Muhammadiyah (PCM), bukan oleh takmir Masjid Al-Rohmah, sehingga infak juga masuk ke kas PCM. Saat itu, keputusan PCM jelas, tidak ada salat Idulfitri di lapangan Sidopolo. Takmir Al-Rohmah pun tidak menyelenggarakan. Namun, sebelum takmir Al-Rohmah dan Al-Iman mengumumkan sikapnya, jemaah telah menentukan sikap mereka. Ini dimulai oleh jemaah yang dikordinasi Mbah Sholeh, yang mencakup jemaah Al-Rohmah dan Al-Iman. Saat itu, jemaah beliau membuat *leaflet* yang berisi informasi akan diadakannya salat Idulfitri di depan Musala Al-Banat. Tidak begitu lama, disusul pengumuman di WA RT 01, bahwa akan diadakan salat Idulfitri untuk warga RT 01 sendiri, tempatnya di kompleks perumahan yang ada di tengah-tengah RT 01. Sebagai khatib dan imam adalah

Muhammad Darsun, tokoh pemuda Muhammadiyah. Belakangan, saya ketahui bahwa terdapat lima titik salat Idulfitri: yang ketiga ada di belakang Masjid Al-Rohmah, yang keempat dan kelima ada di RT 03. Saya sendiri dan keluarga melakukan salat Idulfitri di kompleks perumahan sebagai jemaah. Saya sengaja tidak pernah menghubungi penyelenggara salat Idulfitri dan tidak terlibat dalam kepanitiaan, sebagaimana yang sudah-sudah.

Belum pernah sepanjang sejarah kampung kami, salat Idulfitri dibagi menjadi lima tempat dalam satu kampung. Ini murni ijtihad akar rumput yang rujukannya bukan kitab fikih, melainkan kebijakan pemerintah dan ilmu pengetahuan tentang protokol kesehatan. Walau ada fatwa MUI, Muhammadiyah, NU, dan lain-lain, yang dipergunakan adalah pesan utamanya, yakni *dharurah* dan ikhtiar atau berusaha menghindarkan diri dari bahaya—yang sudah kami ketahui jauh sebelum fatwa-fatwa ulama itu. Sebagaimana salat Jumat di dua masjid, salat Idulfitri di lima tempat ini merupakan ijtihad akar rumput secara awam yang dinamis dan progresif. Memang, MUI mengeluarkan Fatwa No. 28/2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Salat Idulfitri saat Pandemi Covid-19 pada 13 Mei 2020, bertepatan dengan 20 Ramadan 1441. Terkait dengan tempat pelaksanaan salat Idulfitri, fatwa ini menyebutkan: “Salat Idulfitri boleh dilaksanakan dengan cara berjemaah di tanah lapang, masjid, musala, atau tempat lain bagi umat Islam yang berada di kawasan yang sudah terkendali ... dan boleh dilaksanakan di rumah dengan berjemaah bersama anggota keluarga atau secara sendiri (*munfarid*), terutama yang berada di kawasan penyebaran Covid-19 yang belum terkendali.” Fatwa ini hanya menyebutkan alternatif tempat salat Idulfitri, tetapi tidak menyebut kemungkinan diadakannya di beberapa tempat dalam satu komunitas.

Ijtihad Akar Rumput: (Re)interpretasi Teologis dan Penalaran Keagamaan Sehari-hari

Pengalaman saya dan masyarakat dusun saya di atas memunculkan hal menarik untuk direfleksikan secara teoretis tentang praktik ijtihad

umat Islam dalam kehidupan mereka sehari-hari. Kehidupan sehari-hari saat ini menarik perhatian banyak antropolog dan sosiolog, terutama yang bergabung dalam *the new sociology*. Selama ini, ijtihad hanya dipelajari dalam fikih atau hukum Islam, serta dipahami sebagai hak prerogatif para ulama, sedangkan orang awam hanya *ittiba'* (mengikuti dengan mengetahui dasar dan argumen) atau taklid (mengikuti begitu saja tanpa perlu tahu dasar dan argumen, karena percaya pada otoritas ulama tertentu). Ijtihad juga merupakan otoritas lembaga fatwa, seperti Dar al-Ifta di Mesir, MUI di Indonesia, atau Bahtsul Masail Diniyyah di NU dan Majelis Tarjih di Muhammadiyah. Ijtihad sebagai (re)interpretasi teologis atau penalaran keagamaan sehari-hari yang bukan hanya dilakukan ulama, melainkan juga orang awam, kurang mendapat perhatian. Hal ini terutama karena pandangan bahwa orang awam tidak dapat berijtihad dan jika berijtihad dipandang tidak otoritatif.

Dalam penelitian sosial, pertanyaannya bukan otoritatif atau tidak orang awam berijtihad, melainkan adalah faktual bahwa mereka berijtihad. Ijtihad yang dilakukan oleh ulama juga faktual dan ini telah banyak terekam dalam sejarah Islam serta terefleksikan dalam fatwa-fatwa dan buku-buku yang mereka tulis. Yang saya persoalkan adalah bahwa secara faktual, dalam kehidupan sehari-hari, ijtihad itu dilakukan pula oleh kaum awam. Mereka melakukan ijtihad untuk menjawab persoalan yang muncul dalam komunitas—ijtihad dari mereka untuk mereka. Penelitian tentang ijtihad ulama sudah sangat banyak, sedangkan ijtihad di kalangan akar rumput masih sedikit sekali mendapatkan perhatian.

Ijtihad (dari kata bentukan *ijtahada-yajtahidu-ijtihad*) secara generik bermakna “*badzala ma fi wus'ih*” (berusaha sungguh-sungguh dalam apa yang dia mampu) (Ibn Mandzur 2:397) atau dalam “*ijtahada fi al-amr*” bermakna “*badzlu wus'ih wa thaqatihi fi thalabihi liyablughu majhudahu wa yashila ila nihayatihi*” (memaksimalkan kemampuan dan kekuatan dalam mendapatkannya untuk mencapai apa yang diupayakan dan sampai kepada tujuan akhirnya) (Al-Baghdadi, 1997:236). Dalam abad 1–2 Hijriah (7–8 Masehi) ijtihad dikaitkan dengan “*ra'y*” (pendapat, opini). Dalam

hal ini, ada *ijtihad ra'y*, yaitu upaya mental secara sungguh-sungguh dalam mencapai suatu pendapat dengan menggunakan penalaran. Namun, kata *ra'y* lambat laun hilang dan kemudian tinggal kata *ijtihad* (Hallaq, 2009:49–50). Dalam perjalanan sejarahnya, istilah ini digunakan secara spesifik dalam konteks fikih—karena dominannya nalar legal—dan didefinisikan sebagai “upaya sungguh-sungguh untuk mendapatkan simpulan hukum *syara'* dari dalil-dalil *syara'* yang terperinci” (Khallaf, 1994:338). Kalau melihat definisi itu, *ijtihad* seakan-akan hanya terkait dengan hukum Islam atau fikih terkait dengan halal-haramnya suatu perbuatan atau entitas.

Kemudian, pembahasan tentang *ijtihad* juga biasanya dikaitkan dengan kriteria seorang mujtahid (orang yang mampu berijtihad), dari yang paling tinggi sampai yang paling rendah tingkatannya (lihat, misalnya, Zuhaili, 1986; Abu Zahrah; 1997). Selain itu, jika melihat definisi itu, sulit bagi orang untuk dapat melakukan *ijtihad*, karena ada seperangkat ilmu pengetahuan yang harus dimiliki. Dianalogikan dengan dokter, misalnya, jika seseorang tidak mempunyai pengetahuan luas tentang kedokteran, bahkan ada pendidikan khusus kedokteran, akan berbahaya bagi pasien, karena bisa berakibat kematian.

Ijtihad yang dilakukan oleh ulama-ulama yang mempunyai kemampuan keilmuan untuk berijtihad dan diakui oleh otoritas atau umat Islam sebagai mujtahid, termasuk di dalamnya mufti (ulama yang berfatwa), saya sebut “*ijtihad profesional*”. Ulama-ulama dalam Komisi Fatwa MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Lembaga Batsul Masail Diniyyah NU adalah ulama-ulama mufti ini. Dalam rangka *ifta'* (pemberian fatwa), ulama melakukan *ijtihad profesional*, baik secara individual—yang disebut juga *ijtihad individual (ijtihad fardi)*—atau secara bersama-sama—yang disebut *ijtihad kolektif (ijtihad jama'i)*. *Ijtihad* yang dilakukan berdasarkan pengetahuan keagamaan yang memadai saya sebut “*ijtihad terpelajar (ijtihad 'ilmi, learned ijtihad)*”. *Ijtihad profesional* pasti merupakan *ijtihad terpelajar*, tetapi tidak semua *ijtihad terpelajar* merupakan *ijtihad profesional*, karena dalam kata *profesional* ada konotasi “profesi” sebagai ulama yang mengeluarkan fatwa dengan prosedur *ijtihad terpelajar*.

Pengalaman saya dan masyarakat kampung saya menunjukkan adanya ijthad akar rumput (*ijthad sya'bi, grassroots ijthad*) yang muncul dalam kehidupan sehari-hari yang dilakukan oleh setiap muslim, baik ulama maupun awam, di komunitas atau lingkungan sosial. Ini disebut juga “ijthad sehari-hari” (*ijthad yaumi, everyday ijthad*). Ijthad akar rumput atau ijthad sehari-hari ini sulit diakui sebagai ijthad yang sesungguhnya dalam kajian fikih konvensional. Untuk itu, ijthad harus dipahami dalam makna generiknya dan kemudian dilakukan konseptualisasi baru berdasarkan realitas sosial umat Islam.

Untuk itu, orang yang melakukan ijthad dalam pengertian ini tidak disebut dengan “mujtahid” dalam pengertian dalam ilmu fikih dan *ushul fiqh* (teori yurisprudensi Islam), tetapi sekadar “orang yang berijthad” (*alladzi yajtahidu/allati tajtahidu*), kecuali mujtahid dalam makna baru “mujtahid sehari-hari” dalam pengertian luas. Dalam pengertian terakhir ini, setiap muslim adalah mujtahid. Dalam hal ini memang orang awam tidak hanya dilihat sebagai orang yang sekadar mengikuti ulama (baik dalam pengertian *ittiba'* maupun taklid), tetapi dalam hal tertentu mereka melakukan ijthad sendiri berdasarkan habitus dan pengalaman keagamaan mereka. Namun, bukan berarti ijthad awam tidak kreatif dan tidak otoritatif.

Sebagaimana kita lihat dalam konteks Sidopolo, ijthad awam itu melahirkan diselenggarakannya salat Jumat di dua masjid yang berdekatan (hanya sekitar 200 meter) dalam satu dusun dan diselenggarakannya salat Iduladha di lima tempat berbeda, yang masing-masing hanya terpisah antara 100–200 meter. Sebagaimana saya bahas di atas, ijthad tentang salat Jumat di dua tempat itu mendahului fatwa MUI pusat. Dalam konteks kami, fatwa MUI itu mengonfirmasi ijthad kami. Otoritatif dan tidaknya sebuah ijthad tidak ditentukan oleh terpelajar ataupun awamnya sebuah ijthad, tetapi oleh hasil ijthad itu sendiri dari kacamata objektif keilmuan. Ini seperti, walau tidak pas betul, sejumlah teori besar yang ditemukan tidak dengan proses ilmiah yang ketat, tetapi ketika sedang santai atau melakukan aktivitas sehari-hari. Teori gravitasi ditemukan Isaac Newton yang sedang santai di taman. Itu proses awam melalui intuisi, walau dia

seorang saintis. Hanya saja, hasil pengetahuan intuitif itu diverifikasi melalui proses keilmuan.

Ijtihad sehari-hari ini ada yang merupakan ijtihad individual dan ada pula ijtihad kolektif. Ijtihad individual ada yang merupakan ijtihad seseorang untuk dirinya sendiri dan ada pula untuk orang lain. Ijtihad untuk diri sendiri dilakukan oleh masing-masing muslim secara mandiri dalam menghadapi masalah sehari-hari, berdasarkan pengetahuan dan keyakinan keagamaannya sendiri dan tidak meminta fatwa kepada orang lain. Contoh sederhananya, seseorang menentukan untuk melakukan salat berjemaah di masjid dalam kondisi Covid-19 menggunakan atau tanpa masker dengan mengetahui semua kemungkinan yang akan terjadi. Dia sebenarnya telah melakukan ijtihad mandiri untuk dirinya. Dalam kasus Mbah Sholeh, dia mengorganisasi jemaah untuk tetap melakukan salat Jumat dan Tarawih berjemaah di masjid dengan segala argumen yang dimilikinya, walau takmir tidak menyelenggarakan karena juga memiliki argumentasi sendiri. Mbah Sholeh melakukan ijtihad mandiri, tetapi untuk dirinya dan orang lain.

Ijtihad individual untuk orang lain biasanya dilakukan oleh ulama atau orang yang mempunyai pengetahuan keagamaan. Di kampung biasanya ada ustaz, kiai, atau ulama yang dijadikan tempat bertanya masalah keagamaan. Ustaz, kiai, atau ulama itu berijtihad secara mandiri berdasarkan pengetahuannya, baik untuk dirinya sendiri ataupun untuk menjawab pertanyaan orang lain. Ini adalah proses *istifta'* dan *ifta'* sehari-hari. Di daerah tertentu, misalnya desa atau kota santri, pesantren, dan masjid, ijtihad kolektif akar rumput juga terjadi. Ijtihad akar rumput atau ijtihad sehari-hari dalam berbagai ragamnya itu bukan hanya khas Indonesia, melainkan juga terjadi di komunitas-komunitas muslim di negara-negara lain.⁸

Dalam konteks ini, ustaz, kiai, intelektual, atau ulama itu melakukan dua kemungkinan, baik ijtihad-ijtihad terpelajar maupun semi-terpelajar, bergantung pada kemampuan keilmuan ijtihad, proses

8 Untuk kasus *istifta'* dan *ifta'* sehari-hari di berbagai komunitas muslim Maroko, lihat Rosen (1989).

ijtihad, dan produk ijtihadnya. Jika seseorang mempunyai kapasitas keilmuan yang memungkinkannya melakukan ijtihad dengan berdasarkan diri pada Al-Qur'an, sunah, sumber-sumber otoritatif, dan kaidah-kaidah *fiqhiyah* dan *ushuliyah*, serta mempunyai penguasaan bahasa Arab yang memadai dengan analisis yang lebih kurang komprehensif, dan melahirkan produk ijtihad yang dapat dipertanggungjawabkan (walau mungkin saja berbeda dari ijtihad lain), ini dapat dikategorikan ijtihad terpelajar. Jika seseorang mempunyai pengetahuan keagamaan yang memadai, tetapi dalam proses penalarannya tanpa melibatkan penelusuran teks-teks keagamaan yang mendalam seperti di atas, hanya mengandalkan ingatan atau melihat satu dua rujukan saja, ia dikategorikan sebagai ijtihad semi-terpelajar. Namun, bisa juga ulama menggunakan ijtihad awam dalam kehidupan sehari-hari, jika dia tidak menggunakan keagamaan yang dimilikinya dan tidak memeriksa teks-teks keagamaan, tetapi mencukupkan diri pada pengetahuan umum keagamaan dan intuisi keagamaan. Pak Ahsin dan saya terkadang menggunakan ijtihad semi-terpelajar dan kadang pula ijtihad awam.

Penelitian autoetnografis saya ini menunjukkan bahwa dukungan terhadap suatu ijtihad tidak selalu terkait dengan otoritatif atau tidaknya sebuah ijtihad. Ijtihad didukung jika dianggap mewakili perasaan dan sejalan dengan cita rasa keberagaman banyak orang. Dalam konteks Sidopolo, sebenarnya sebagian besar—dalam hitungan kasar saya sekitar 80 persen—masyarakat beribadah di rumah. Saya mengestimasi 80 persen itu dari jumlah jemaah yang melaksanakan salat lima waktu di masjid dan salat Jumat. Namun, itu bukan berarti karena kami pengaruhi, walaupun mungkin ada. Dugaan saya, mereka lebih mendengar anjuran pemerintah dan fatwa-fatwa MUI, Muhammadiyah, dan NU. Beberapa pendapat mereka saya dengar dalam rapat Satgas Covid-19. Namun, kenyataan bahwa ada sekitar 20 persen yang mengikuti Mbah Sholeh menunjukkan bahwa ijtihadnya mewakili perasaan dan cita rasa keberagaman mereka. Ini penting bagi masyarakat awam yang kebingungan dan tidak sepenuhnya memahami argumentasi ijtihad ulama tentang *dharurah* dan rukhsah, yang sulit mereka pahami berdasarkan habitus mereka sejak kecil.

Fakta bahwa belakangan diketahui (sampai Juni 2020) tidak ada jemaah yang terkena Covid-19 sebagaimana yang dikhawatirkan menunjukkan bahwa ijtihad Mbah Sholeh dan kawan-kawan benar. Namun, meskipun secara lisan seakan menganggap remeh Covid-19, dalam kenyataannya mereka menerapkan protokol kesehatan yang cukup ketat. Mbah Sholeh dan jemaahnya bukanlah orang-orang yang berserah diri secara total sebagaimana aliran jabariah (fatalisme) dalam memahami Covid-19 dan takdir. Dialektika terhadap yang berbeda pendapat dengan mereka, seperti perdebatan menjelang diadakannya salat Jumat di Al-Iman dan pesan saya sebagai ketua takmir menjelang Ramadan saat menyerahkan tanggung jawab jemaah kepada Mbah Sholeh, serta peringatan seorang tokoh masyarakat terkait membeludaknya jemaah salat Jumat, tampaknya berpengaruh pula dalam ijtihad Mbah Sholeh.

Di samping itu, ini karena kampung kami melakukan *lockdown*, setidaknya sejak April sampai Juni. Sebaliknya, hal ini juga membuktikan bahwa ijtihad saya dan mereka yang sependapat dengan saya benar pula adanya, karena kami juga mempunyai argumentasi secara keagamaan maupun keilmuan. Fakta bahwa pemerintah daerah di awal-awal Covid-19 tidak mengumumkan status zona di Yogyakarta serta tidak adanya *rapid test*, apalagi *swab*, massal di dusun dan di sebagian besar masyarakat Yogyakarta, membuat kemungkinan seseorang terjangkit Covid-19 tanpa diketahui tetap terbuka; ini membuat saya dan mereka yang sependapat mengambil sikap preventif. Kami mempunyai argumen keagamaan yang dapat menjelaskan sikap dan tindakan kami.

Penutup

Pengalaman keagamaan saya dan masyarakat di dusun Sidopolo sehari-hari pada masa Covid-19, khususnya antara Maret sampai Juni 2020, menunjukkan beberapa hal. *Pertama*, Covid-19 telah mengubah secara cepat religiositas sehari-hari masyarakat beriman di akar rumput. Perubahan ini merupakan refleksi dari (re)interpretasi teologis dan penalaran keagamaan bukan hanya dari ulama, melainkan

juga masyarakat awam. Inilah ijtihad akar rumput, yang dibedakan dari ijtihad profesional dan terpelajar. Realitas yang berubah cepat ini menimbulkan kegamangan dan keterkejutan keberagamaan dalam masyarakat beragama di dusun saya, sebagaimana juga tampak secara global. Habitus dan modal kultural seseorang beriman memengaruhi cara dalam menginterpretasikan dan menalar nilai dan norma agama mereka.

Fatwa serta pendapat keagamaan ulama dan organisasi-organisasi Islam menjadi rujukan penting, tetapi itu semua secara relasional didialogkan dengan kenyataan sehari-hari, termasuk di dalamnya simpang siur informasi, hoaks, yang beredar dalam masyarakat melalui grup WA dan ajaran keagamaan yang telah menubuh dalam masyarakat. Di sini, cita rasa keagamaan menentukan ijtihad sehari-hari mereka. Yang terjadi bukan hanya ketertundukan terhadap fatwa dan pendapat keagamaan tersebut, tetapi muncul pula resistansi terhadapnya. Di dusun saya, ini terlihat dalam fenomena sekelompok jemaah yang tetap menyelenggarakan salat Jumat dan Tarawih di masjid, walau tidak di masjid *jami'*, tetapi di masjid kecil setaraf musala, dan pelabelan yang dilakukan tokoh penggerakannya bahwa "orang-orang pandai" itu telah "kafir", atau setidaknya diragukan keagamaannya.

Kedua, ijtihad akar rumput, baik dalam pengertian awam dan semi-terpelajar, telah melahirkan kreativitas cara beragama yang tak terbayangkan sebelumnya. Ini bukan hanya pada pelaksanaan salat atau ibadah di rumah, yang terjadi di mana-mana, sesuai dengan anjuran pemerintah dan sejumlah organisasi Islam (MUI, Muhammadiyah, dan NU), melainkan adanya penyelenggaraan salat Jumat di dua masjid dalam satu kampung, yang mendahului fatwa MUI pusat tentang bolehnya salat Jumat di dua atau lebih tempat (*ta'addud al-jum'ah*) dalam satu wilayah dan salat Idulfitri di lima tempat dalam satu dusun yang terdiri dari tiga RT. Ijtihad ini dilakukan secara awam dengan pertimbangan utama ilmu pengetahuan dan anjuran pemerintah tentang protokol kesehatan. Diskusi *fiqhiyah* yang dakik-dakik, seperti pendapat ulama mazhab tentang *ta'addud al-jum'ah* (keberbagaian pelaksanaan salat Jumat) dan

penyelenggaraan salat Idulfitri di beberapa tempat yang berdekatan, tidak muncul. Mengenai *ta'addud al-jum'ah*, kami telah melakukan sebelum fatwa MUI tentangnya yang muncul pada 4 Juni 2020, yakni pada 22 Mei 2020. Tentang salat Idulfitri, fatwa MUI tidak menyebutkan kemungkinan dilaksanakannya salat ini dalam “beberapa tempat dalam satu komunitas”, tetapi hanya memberikan alternatif tempat salat di tanah lapang, masjid, musala, dan tempat lain, serta di rumah.

Ketiga, kehidupan keagamaan pada masa Covid-19 di dusun kami diwarnai dengan runtuhnya otoritas ketakmiran masjid. Karena kedua masjid ini di bawah Muhammadiyah, maka dapat dilihat pula sebagai runtuhnya otoritas Muhammadiyah, setidaknya di mata para jemaah tersebut. Ini juga sekaligus menandai penguatan resistansi jemaah. Kebijakan takmir Masjid Al-Rohmah berdasarkan imbauan PP Muhammadiyah dan surat edaran PC Muhammadiyah setempat yang menutup pelaksanaan salat Jumat telah melahirkan gerakan perlawanan dengan mengambil alih pelaksanaan salat Jumat di Masjid Al-Iman yang setara musala. Gerakan perlawanan jemaah ini memungkinkan karena dimobilisasi oleh seorang tokoh sepuh yang mempunyai modal kultural yang kuat, seorang yang dituakan dan sebagian besar masyarakat pernah menggunakan jasanya sebagai rais dalam memimpin ritual tahlilan di keluarga mereka, dan seorang yang mempunyai jemaah pengajian rutin *selapanan* (yang bertemu setiap 40 hari penanggalan Jawa). Meskipun takmir Masjid Al-Iman sejalan dengan kebijakan takmir Masjid Al-Rohmah, yakni tidak ada salat Jumat, gerakan perlawanan jemaah ini tetap melaksanakan salat Jumat dengan legitimasi musyawarah jemaah, yang menganulir rapat takmir yang diadakan sebelumnya. Ini berlanjut bukan hanya dalam kebijakan tentang salat Jumat, melainkan juga salat Tarawih selama Ramadan serta kegiatan ikutannya, yakni takjil atau penyediaan sedekah makanan untuk buka bersama di masjid. Sebelumnya, takmir Masjid Al-Rohmah maupun Al-Iman telah mengumumkan tidak adanya salat Tarawih dan takjil di masjid.

Keempat, penelitian autoetnografis tentang ijtihad akar rumput atau ijtihad sehari-hari perlu dikembangkan lebih jauh dalam

konteks komunitas-komunitas muslim lain untuk melihat dinamika masyarakat muslim dalam lensa pengalaman peneliti yang terlibat. Penelitian autoetnografis dan *the everyday* dalam konteks masyarakat muslim masih belum banyak dikembangkan. Penelitian autoetnografis memungkinkan pengalaman penulis dan mereka yang berkaitan dengannya untuk dijadikan pijakan dan titik tolak dalam melakukan penelitian. Peneliti bagaimanapun merupakan subjek dan aktor dalam masyarakatnya yang juga mempunyai perspektif dan suaranya sendiri yang unik, tentu jika dapat mengeksplorasi dan menganalisisnya dengan baik. Di sini, subjektivitas peneliti dan intersubjektivitas komunitas atau masyarakatnya bukanlah tabu penelitian, sebagaimana diasumsikan oleh ilmu sosial yang positivistik, karena yang utama pada akhirnya adalah signifikansi temuan penelitian dan kontribusinya pada ilmu pengetahuan.

Daftar Pustaka

Dokumen

- Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah Covid-19.
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 28 Tahun 2020 tentang Panduan Kaifiat Takbir dan Salat Idulfitri saat Pandemi Covid-19.
- Surat Edaran Kementerian Agama RI No. SE. 6/2020 tentang Panduan Ibadah Ramadan dan Idulfitri 1 Syawal 1441 H di Tengah Pandemi Wabah Covid-19.
- Surat Edaran PB Nahdlatul Ulama No. 3953/C.I.034/04/2020, Jakarta, 3 April 2020.
- Surat Edaran Pimpinan Cabang Muhammadiyah Berbah No.: 176/IV.o/A/2020, 23 Maret 2020.
- Surat Edaran PP Muhammadiyah Nomor 02/EDR/I.o/E/2020 tentang Tuntunan Ibadah dalam Kondisi Darurat Covid-19.
- Surat Maklumat PP Muhammadiyah No. 02/MLM/I.o/H/2020 tentang Wabah Corona Virus Disease 2019 (Covid-19).
- Imbauan PP Muhammadiyah, 20 Maret 2020, mengenai pelaksanaan salat Zuhur di rumah sebagai pengganti salat Jumat di masjid.

Buku dan Artikel

- Abu Zahrah, Muhammad. 1997. *Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy.
- Al-Baghdadi, ‘Abd al-Qadir bin ‘Umar. 1997. *Khizannah al-Adab fi Lubb Lubab Lisan al-‘Arab*. Abd al-Salam Muhammad Harun (ed.). Volume 6. Cetakan ke-3. Kairo: Maktabah al-Khanji.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2002. “Habitus”. Dalam J. Hillier dan E. Rooksby (ed.), *Habitus: A Sense of Place*, hlm. 27–34. Burlington, VT: Ashgate.
- Burhani, Ahmad Najib. 2010. *Muhammadiyah Jawa*. Jakarta: Al-Wasat.
- Ellis, Carolyn. 2004. *The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: AltaMir.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams, dan Arthur P. Bochner. 2011. “Autoethnography: An Overview”. *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, Vol. 36, No. 4(138), hlm. 273–290.
- Hallaq, Wael B. 2009. *Shari’a: Theory, Practice, Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heewon Chang. 2007. “Autoethnography: Raising cultural consciousness of self and others”. Dalam Geoffrey Walford (ed.), *Methodological developments in Ethnography: Studies in educational Ethnography*, 12, hlm. 207–221. Bingley: Emerald Group Publishing Limited.
- Ibn Mandzur, Muhammad bin Mukarram. 1968. *Lisan al-‘Arab*. Beirut: Dar Shadir.
- Jones, Stacy Holman. 2005. “Autoethnography: Making the personal political”. Dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of qualitative research*, hlm. 763–791. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1996. *Kaidah-kaidah Hukum Islam (Ilmu Ushulul Fiqh)*. Terjemahan Noer Iskandar Al-Barsany dan Moh. Tolchah Mansoer. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Rosen, Lawrence. 1989. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spry, Tami. 2001. “Performing autoethnography: An embodied methodological praxis”. *Qualitative Inquiry*, 1(6), hlm. 706–732.
- Zuhaili, Wahbah. 1406/1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr.

Dari Fatalisme ke Spiritualitas dan Solidaritas: Tantangan Teologi Publik dan Interreligius di Indonesia dalam Konteks Pandemi

Bagus Laksana

S Tiga Posisi Teologis Mengenai Pandemi

seperti dituturkan oleh Rodney Stark dalam bukunya, *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious than Ever* (ISI Books), dunia kita semakin menjadi religius. Kata “religius” di sini bisa diartikan dalam hubungannya dengan agama resmi (*organized religions*) maupun bentuk-bentuk penghayatan spiritual lain yang lebih cair. Cukup banyak orang beragama berpendapat bahwa Tuhan secara langsung terlibat dalam jalannya dunia. Dalam Gallup Poll ada pertanyaan, “*Do you believe God is directly involved in things that happen in the world, or not?*” (Apakah kamu percaya bahwa Tuhan terlibat secara langsung dalam kejadian dan peristiwa di dunia

atau tidak?). Dari yang menjawab secara afirmatif, ternyata ada 96 persen responden Indonesia, sedangkan responden global berjumlah 56 persen.

Kita bisa bertanya, apakah keyakinan atau jawaban ini menjadi bagian dari sikap fatalisme, yakni bahwa Tuhan sudah menentukan jalannya seluruh peristiwa di dunia ini dan manusia hanyalah pasif menerima “nasib” (*fate*)? Ataukah di situ ada penalaran teologis (*theological reasoning*) yang lebih subtil, misalnya bahwa Tuhan terlibat secara fundamental dan prinsipiel dengan seluruh jalannya dunia dan ciptaan, karena Tuhan memiliki kuasa absolut atas ciptaan, tetapi dengan cara-cara yang tidak mengandaikan fatalisme? Rodney Stark sendiri mengakui ambiguitas dari pertanyaan Gallup ini (Stark, 2015).

Bagi banyak orang beragama, persoalan mengenai peran Tuhan menjadi sungguh eksistensial dalam masa pandemi Covid-19 yang berkepanjangan ini. Dalam masyarakat yang religius seperti Indonesia, cukup banyak orang bertanya mengenai cara Tuhan “terlibat” dalam seluruh peristiwa pandemi ini. Maka, ada cukup banyak wacana religius teologis mengenai pandemi yang dilakukan oleh banyak komunitas agama dan tokoh-tokohnya dengan ekspresi yang beraneka macam. Dalam wacana seperti ini, peran Tuhan dalam pandemi sering juga dihubungkan dengan rasionalisme, peran manusia, dan kontribusi sains.

Secara umum, ada tiga paradigma sikap teologis dan etis (praktis) dalam menghadapi pandemi ini. *Pertama*, sikap fatalistis yang ekstrem: Pandemi ini dipahami seluruhnya sebagai “kehendak Allah”; penularan penyakit itu diatur oleh Tuhan, termasuk siapa yang terkena dan tidak. Di tanah air, sikap fatalistis ini terungkap dalam penolakan beberapa kelompok agama terhadap kebijakan *social distancing* dalam ibadah, termasuk peniadaan ibadah bersama secara fisik, penggunaan material seperti air suci, dan sebagainya. Beberapa kelompok tetap mengadakan beribadah bersama ketika pemerintah sudah melarang kegiatan seperti ini.

Argumen teologis yang sering dikemukakan adalah bahwa mereka hanya takut pada Tuhan, karena semua sudah ditentukan oleh Tuhan. Maka, tidak perlu takut pada virus korona atau (Muhtada, 2020). Beberapa pemimpin agama yang menyarankan *social distancing* dan

membatasi ibadah bersama mendapatkan kecaman dari jemaah atau umatnya sendiri. Sisi lain dari posisi teologis ini juga mengemuka, yaitu sikap yang berbau *fideistic*: Kalau manusia mau menyelesaikan persoalan pandemi, Tuhan dan iman kepada-Nya haruslah menjadi instrumen satu-satunya. Radikalisme iman seperti ini adalah sisi lain dari sikap fatalisme, yaitu ketika agensi manusia seakan-akan diserap oleh agensi ilahi, prakarsa dan ikhtiar manusia dalam bentuk lain tidak mendapatkan tempat (Plantinga, 1983).

Dalam perbincangan dalam kalangan rakyat jelata, sikap fatalistis sering terdengar (Zaini, 2020). Namun, kelihatan bahwa sikap ini diambil bukan untuk membela ideologi teologis tertentu dan melawan ideologi lain, melainkan lebih merupakan fatalisme empiris atau pragmatis yang berasal dari situasi hidup yang sulit. Dengan keyakinan demikian, mereka tetap bisa melakukan aktivitas sehari-hari untuk menyambung hidup tanpa rasa takut dan khawatir. Tentu saja hal ini berbeda dengan dunia politik. Donald Trump adalah seorang fatalis yang konsisten sejak dahulu, tetapi fatalismenya menjadi lebih dramatis (sekaligus merugikan publik) selama pandemi.¹ Parahnya, penanganan Covid-19 di Amerika Serikat dipengaruhi oleh fatalisme lunak ini. Salah satu bentuk fatalisme teologis yang lunak (*soft theological fatalism*) adalah tanggapan terhadap tragedi yang terbatas pada doa dan dukungan moral saja (*our prayers and thoughts*), yakni ketika penderitaan sesama tidak menggugat struktur dan tidak bermuara pada tindakan politis yang transformatif.

Posisi teologis yang *kedua* adalah sikap rasionalisme dan pragmatisme teologis, yang menganggap bahwa Covid-19 menyerang manusia dengan logika epidemi virus. Pandemi bisa diterangkan secara saintifik (epidemiologi), sehingga siapa yang kena dan tidak bukan penentuan Tuhan secara langsung. Komentar Andrew Cuomo, Gubernur New York, mungkin mencerminkan sikap seperti ini. Cuomo adalah seorang penganut Katolik yang memang berorientasi liberal, tetapi jelas bukan seorang ateis. Dia percaya pada Tuhan,

1 Sarah Kendzior, "The plague of Donald Trump", *Theglobeandmail.com*, 25 Maret 2020, <https://www.theglobeandmail.com/opinion/article-the-plague-of-donald-trump/>, diakses 13 Juli 2020.

tetapi rasionalisme dan pragmatismenya lebih kelihatan dalam gerak publiknya. Dia berkata dengan tegas:

Tuhan tidak menurunkan angka kasus infeksi Covid-19. Kita-lah yang menurunkannya. Tuhan tidak melakukan ini. Iman juga tidak. Takdir juga tidak. Banyaknya penderitaan dan beratnya rasa sakitlah yang berperan dalam hal ini. [...] Sikap dan tindakan kita telah menghentikan penyebaran virus. Tuhan tidak menghentikan penyebaran virus, melainkan apa yang kita perbuat, bagaimana kita bersikap, akan menentukan bagaimana virus itu menyebar.²

Di Indonesia, cuitan Akhmad Sahal, seorang intelektual NU, sedikit banyak mencerminkan sikap ini: “Corona itu ranah kedokteran, bukan agama. Cara mengatasinya mesti pakai sains, bukan iman.”³

Posisi teologis yang *ketiga* adalah kombinasi dari “fatalisme” dan rasionalitas, di mana iman berfungsi menguatkan hidup batin dan spiritual, lembaga agama memberi arahan untuk melangsungkan kebaikan bersama, dan sains membantu penyelesaian praktis. Di sini, sains dipahami sebagai ikhtiar manusia yang sesuai dengan kehendak Ilahi. Sikap ini diambil oleh lembaga-lembaga agama besar keagamaan di Indonesia. Sekretaris Komisi Fatwa MUI Asrorun Niam Sholeh berpendapat bahwa Tuhan telah memberikan akal budi serta menekankan kehendak bebas dan pilihan manusia untuk menyikapi virus korona: “Allah Subhanahu Wa Ta’ala menciptakan segala sesuatu untuk kepentingan kemaslahatan manusia. Namun, pada saat yang sama kita diberikan akal untuk kepentingan memilih. Memilih antara hidup, memilih antara mati dengan hidup. Memilih antara sehat dan sakit.”⁴

2 Staf Decision Magazine, “Cuomo: ‘God Did Not Stop the Spread of the Virus’”, *Decisionmagazine.com*, 17 April 2020, <https://decisionmagazine.com/cuomo-god-did-not-stop-the-spread-of-the-virus/>, diakses 13 Juli 2020.

3 Reza Gunadha dan Husna Rahmayunita, “2 WNI Positif Virus Corona, Gus Sahal: Pemerintah Tak Usah Lagi Menyangkal”, *Suara.com*, 2 Maret 2020, <https://www.suara.com/news/2020/03/02/130508/2-wni-positif-virus-corona-gus-sahal-ga-usah-menyangkal>, diakses 15 Juli 2020.

4 Nanda Perdana Putra, “MUI: Virus Corona Ciptaan Tuhan, Tapi Kita Wajib Ikhtiar Menghindar”, *Liputan6.com*, 19 Maret 2020, <https://www.liputan6.com/news/read/4206037/mui-virus-corona-ciptaan-tuhan-tapi-kita-wajib-ikhtiar->

Sementara itu, Nahdlatul Ulama, seperti diungkapkan Sekretaris Jenderal Helmy Faishal Zaini menengarai adanya fenomena “pseudo-takwa” untuk menyebut dan sekaligus mengkritik posisi teologis yang pertama di atas, yang memiliki ciri antisains dan menyombongkan iman. Dalam hal ini, NU menggunakan pendekatan fikih yang digabung dengan tasawuf. Prinsip dasar yang dipakai adalah tujuan utama (maksud) syariah, yaitu menjaga jiwa, agama dan akal, keluarga, harta, dan kehormatan. Dari prinsip dasar ini, kemudian dikembangkan sebuah pedoman untuk menggunakan rasionalitas: “Agama adalah akal dan tidak beragamalah orang yang tidak mendayagunakan akal dengan baik.” Unsur tasawuf terungkap dalam pentingnya ketenangan serta kejernihan dan sekaligus memanjatkan doa (Zaini, 2020). Keseimbangan posisi teologis seperti ini membuat NU tidak ragu menganjurkan penerapan jarak sosial (*social distancing*) serta mengundang perubahan perilaku sosial dan religius dari umat muslim, misalnya meniadakan salat Jumat dan Tarawih berjemaah di masjid selama pandemi. Secara cepat, NU juga menanggapi pandemi dengan mendirikan posko kesehatan dan bantuan pada korban dan masyarakat yang terdampak—sebuah upaya solidaritas sosial yang penting.

Dalam tanggapannya mengenai pandemi Covid-19, Ketua Umum PP Muhammadiyah Haedar Nashir berangkat dari paradigma Islam sebagai pencerah dan pemberi solusi. Dengan prinsip ini, Islam tidak perlu bingung ketika wabah Covid-19 melanda. Dalam menjalankan ibadah selama Covid-19, Muhammadiyah mengikuti protokol kesehatan dengan tidak berjemaah, bukan karena masjid adalah tempat penularan, melainkan untuk menghindari penularan lewat kerumunan orang. Dalam hal ini, Nashir mengkritik dikotomi antara percaya pada Tuhan dan takut pada virus korona, yang sering menjadi bagian dari teologi populer yang fatalistis. Bagi Nashir, nilai tindakan ini adalah mencari ikhtiar: “Kita memiliki upaya ikhtiar untuk mencari jalan keluar. Ini bukan berarti kita menghindari takdir dan qada Allah, tetapi kita mencari ikhtiar, mencari solusi untuk menemukan takdir yang lain.” Nashir menyebut sebuah peristiwa

menghindar, diakses 15 Juli 2020.

dalam sejarah Islam sebagai preseden, yaitu ketika Umar bin Khattab batal memasuki negeri Syam karena wilayah itu sedang diserang wabah. Akhirnya, Muhammadiyah pun menekankan etos amaliah dalam bidang pendidikan kesehatan dan sosial (Nashir, 2020).

Teologi seperti ini juga tecermin dalam doa Paus Fransiskus selama pandemi.⁵ Dalam doa ini, kelihatan sekali bahwa agensi utama ada pada Tuhan dengan nuansa teologi Katolik yang memberi peran istimewa pada Bunda Maria, tetapi agensi manusia pun diakui, khususnya karya manusia yang heroik (petugas kesehatan dan para sukarelawan, imam, dan pelayan pastoral). Bahkan, Paus Fransiskus memohon rahmat Ilahi agar mereka yang melakukan penelitian ilmiah mendapatkan pencerahan. Dengan demikian, doa adalah tanggapan penting untuk pandemi, di mana agensi Tuhan tidak meniadakan agensi manusia. Barangkali, langkah paling drastis dalam Gereja Katolik adalah pelaksanaan ekaristi secara *live streaming* selama pandemi dengan penerimaan komuni secara batin. Langkah ini sangat drastis, mengingat sakramen ekaristi adalah ibadah paling sentral dan mengandaikan kehadiran fisik. Maka, keputusan ini adalah hasil dari pertimbangan teologis mengenai sesuatu yang esensial dan sekaligus solidaritas praktis untuk membantu penanganan Covid-19. Secara umum, dalam pesan-pesannya, Paus Fransiskus menekankan pemaknaan spiritual dan solidaritas global terhadap pandemi (Pope Francis, 2020).

Itulah gambaran tiga model atau tipologi teologi mengenai iman, agama, dan pandemi. Dalam bagian selanjutnya, tipologi ini akan dipertajam dengan analisis atas wacana-wacana teologis yang lebih detail, khususnya dari tokoh muslim dan kristiani di Indonesia. Wacana-wacana ini diambil karena sudah tersedia di ranah publik dan sampai taraf tertentu mewakili pelbagai spektrum teologis dalam dua komunitas ini, baik yang konservatif maupun progresif. Fokusnya adalah mengungkapkan pola-pola argumen teologis umum tentang pandemi dalam hubungannya dengan tuntutan kebaikan bersama (*common good*).

⁵ Lihat "Pope Francis additional prayer", <https://jesusdivineword.com/pope-francis-additional-prayer>. Lihat juga Pope Francis dan Jorge Mario Bergoglio, *Life After Pandemic*, (Vatikan: Libreria Editrice Vaticana, 2020), hlm. 6–8.

Melampaui Fatalisme dalam Teologi Kristiani dan Muslim

Di saat-saat pandemi dalam sejarah di masa lalu, banyak pengamat Barat membuat komentar mengenai fatalisme yang mereka lihat di antara orang Islam, misalnya Daniel Defoe yang menulis demikian: “*Turks and Mahometans [...] professed predestinating Notions, and of every Man’s End being predetermined.*”⁶ Seperti dikatakan Gabriel Acevedo, Samuel Huntington dan para pendukung teori konflik peradaban (*clash of civilization*) pun menekankan bahwa fatalisme adalah salah satu ciri khas Islam dan ini bertentangan dengan visi Yudeo-Kristen di Barat yang mendukung etos pemberdayaan diri pada individu dan telah memengaruhi perubahan sosial progresif di Barat (Acevedo, 2008:1.711–1.752).

Dalam imajinasi Barat ini, agama Islam dihubungkan dengan sikap irasional dan fanatik serta dilawankan dengan rasionalitas kristiani yang menghargai kehendak bebas manusia.⁷ Max Weber juga mengandaikan bahwa masyarakat Islam lebih fatalistis, sedangkan fatalisme kristiani, misalnya dalam kepercayaan tentang predestinasi dalam ajaran Protestan Calvinis, bersifat lebih logis dan koheren. Namun, dalam penelitiannya, Gabriel Acevedo menggunakan konsep fatalisme secara lebih luas, baik dalam dimensi struktural dan teologis. Dia menemukan bahwa fatalisme di dunia Islam merupakan sebuah fenomena yang banyak disalahmengertikan oleh pihak lain. Ternyata, orang kristiani yang hidup di negeri dengan mayoritas umat muslim memiliki fatalisme teologis yang sama dengan umat muslim di tempat itu. Namun, fatalisme empiris justru lebih kuat di antara orang kristiani di Indonesia daripada di antara umat muslim. Menurut

6 Orhan Pamuk, “What the Great Pandemic Novels Teach Us”, *New York Times*, 23 April 2020, <https://www.nytimes.com/2020/04/23/opinion/sunday/coronavirus-orhan-pamuk.html>, diakses 30 Juni 2020.

7 Seperti dikutip Acevedo, *Catholic Encyclopedia* juga mengandaikan perbedaan antara kehendak bebas (*free will*) dalam teologi Katolik atau Kristen di satu pihak dan fatalisme Islam di lain pihak yang menghasilkan sikap “nekat” dan berani dalam bidang militer (*recklessness in danger*) yang kemudian menjadi bagian penting dari ciri militer masyarakat tersebut. Lihat Gabriel Acevedo, “Islamic Fatalism and the Clash of Civilizations”, *Social Forces*, 86(4), hlm. 1.717.

Acevedo, sebabnya adalah pengalaman sebagai minoritas yang sering mengalami ketertindasan struktural. Sikap bahwa perjalanan hidup manusia dipengaruhi banyak kekuatan kosmis memang menonjol di antara orang muslim. Namun, kata Acevedo, fatalisme di kalangan umat muslim harus dipahami sebagai bagian dari proses yang kompleks, secara historis, sosial, ekonomis, kultural (Acevedo, 2008:1.711).

Dalam arti tertentu, artikel ini melanjutkan wacana tentang fatalisme di antara tokoh serta organisasi muslim dan kristiani di Indonesia selama pandemi. Secara khusus, dalam hubungannya dengan penemuan Acevedo, artikel ini mau memeriksa sejauh mana teologi fatalistis masih menjadi posisi teologis yang pantas diperhitungkan; sejauh mana sikap fatalisme itu diwacanakan dan diperdebatkan dalam seluruh kompleksitasnya dalam konteks pandemi; dan sejauh mana muncul sikap atau posisi teologis lain terhadap pandemi Covid-19 di antara umat muslim dan kristiani di Indonesia. Dengan menggunakan metode sederhana, yaitu mencermati dan memetakan sejumlah wacana teologis muslim dan kristiani yang sudah menjadi “publik” di internet dan media lain, artikel ini mengontekstualkan pengamatan dan temuan Acevedo tentang teologi fatalisme secara khusus semasa pandemi, sekaligus memperluasnya dengan melihat pentingnya pemaknaan spiritual dan keterlibatan sosial atau solidaritas.

Wacana Kristiani: Antara Intensi dan Intervensi Tuhan

Wacana teologis di media daring paling keras dan riuh di sekitar persoalan pandemi Covid-19 di kalangan para pendeta Gereja Protestan dan Evangelikal-Pentekostal. Terdapat perspektif yang mengandalkan iman dalam pengertian lebih literal dan absolut (meletakkan agensi pada Allah semata-mata) di satu pihak serta perspektif teologis yang memahami agensi Tuhan dan agensi manusia (sains) dalam satu pandangan yang dinamis. Ketegangan antara dua perspektif ini tampak sangat nyata dalam perdebatan antara Pendeta Stephen Tong dan Pendeta Niko Nyotohardjo (serta para pembelanya). Dengan berapi-api Pendeta Stephen Tong dari Gereja Reformed mengkritik

Pendeta Niko yang berkoar menghentikan virus korona seperti Yesus menghentikan badai. Pendeta ini memang mengajak orang beriman untuk melawan virus korona dengan senjata iman, untuk menghardik virus korona seperti Yesus sendiri menghardik badai, “Diam, tenanglah!” (Markus 4:39).

Pendeta Niko juga menggambarkan perjuangan melawan korona sebagai sebuah “peperangan rohani yang dahsyat”, dengan senjata bahasa roh dan kesatuan gereja-gereja. Pendeta Stephen Tong menuduh para pendeta ini sebagai penipu, pendeta palsu, dan “*peng-copy*” Yesus untuk menambah jumlah jemaat dan memperkaya diri saja. Tong menantang mereka untuk membuktikan bahwa mereka sungguh-sungguh bisa menghardik virus, yaitu mengadakan ibadah penyembuhan besar-besaran di Istora Senayan dan untuk pergi ke Amerika Serikat menghentikan kematian 100 ribu orang pasien Covid-19. Akhirnya, Tong menuduh para pendeta ini tidak melakukan “penginjilan” karena tidakewartakan kematian Kristus.⁸

Perdebatan ini terasa sangat kasar. Oleh lawannya, Tong dituduh tidak percaya pada mukjizat. Risuli Lubis, seorang pendeta, menyerang balik Stephen Tong sebagai pendeta tua yang tidak punya iman dan dia pun mau menerima tantangan Tong untuk mengadakan penyembuhan di Istora Senayan.⁹ Video ini ditonton 165.781 kali dan dikomentari oleh 3.834 orang. Dalam arti tertentu, rupanya Covid-19 menunjukkan perbedaan dan bahkan persaingan internal di antara gereja-gereja, mulai dari teologi sampai pada hal-hal pastoral praktis, syak wasangka, dan sebagainya. Namun demikian, wacana teologi di sekitar pandemi yang lebih berimbang (posisi ketiga) juga terbentuk, yaitu yang menggabungkan antara agensi manusia, prinsip rasionalitas, sekaligus pemaknaan spiritual dan tindakan solidaritas dalam bahasa teologis kristiani. Misalnya, Pendeta Johan Lumoindong, seorang pendeta yang

8 Lihat Koor HKBP Altim P. Sipahutar, “Corona Disembuhkan Lewat KKR Penyembuhan?? Khotbah Stephen Tong Menjawabnya, Lagi Viral”, 5 April 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=e36hSYIST2k>, diakses 12 Juli 2020.

9 “Stephen Tong: Pdt Niko Menipu Rakyat, Stephen Tong berkata rakyat Indonesia Bodoh”, 7 April 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=FbYfaOEIFds&t=311s>, diakses 12 Juli 2020.

cukup terkenal dari Gereja Pantekosta di Indonesia (GPDI), dan Dr Ir Wignyo Tanto dari Gereja Bethel.¹⁰

Pendeta Lumoindong menegaskan, sebagai prinsip teologis dasar, bahwa Tuhan menguasai semua. Ini berarti bahwa korona terjadi dengan seizin Tuhan. Namun, manusia beriman tidak perlu takut, karena pandemi korona adalah sebuah ujian dan cobaan. Lumoindong rupanya tidak memahami Covid-19 sebagai hukuman. Mereka yang saleh tetapi meninggal karena korona merupakan orang-orang yang mendapatkan kasih karunia—agak mirip dengan pandangan muslim. Oleh Lumoindong, agensi Tuhan dalam pandemi ini lebih diartikan sebagai penyertaan spiritual pada manusia, bukan intervensi dari luar. Yesus selalu menyertai para murid-Nya, termasuk dalam krisis, dengan menjawab ketakutan dan kekhawatiran. Bagi Lumoindong, penanganan Covid-19 bukanlah terutama sebuah pertempuran rohani yang dahsyat melawan kekuatan kegelapan, melainkan pemaknaan spiritual di tengah krisis dan cobaan. Dia mengajak umatnya untuk tidak ragu mengungkapkan keraguan dan ketakutan kepada Tuhan seperti kisah rasul Thomas dalam Injil. Teologi Lumoindong ini memahami pandemi sebagai momen spiritual untuk mencari makna ketika banyak orang dilanda keraguan, ketidakpastian, dan ketakutan. Banyak orang beriman terluka, tetapi akan disembuhkan oleh Tuhan. Kesembuhan dari Covid-19 pun dipahami secara lebih luas: bukan karena virusnya dihardik oleh pelayan Tuhan secara langsung, melainkan data mengenai orang yang sembuh itu menunjukkan sebuah “kabar gembira”.

Dalam teologinya, Lumoindong menekankan otoritas Tuhan, tetapi juga menganggap penting agensi manusia. Dia mendoakan bangsa dan NKRI, pemerintah, agar tetap bersatu dan berhikmat. Dia berdoa dan mengapresiasi pelayanan tim medis dan para volunter. Dia pun mendoakan seluruh dunia, agar vaksin ditemukan, juga berdoa untuk keamanan semua rumah ibadah semua agama. Dalam doa-doa ini terungkap solidaritas dan rasionalitas. Memang, otoritas absolut

10 Lihat Real Talk with Michael Gunawan, “Pendeta Takut Corona?”, 20 Maret 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=dGX68feqoYk>, diakses 5 Juli 2020.

ada di tangan Tuhan, tetapi agensi manusia juga dihargai dalam batas-batas teologis yang wajar dan realistis. Virus bukan dihardik langsung dengan kekuatan Tuhan, melainkan digulati dengan iman dan langkah-langkah yang sensibel dan rasional, seperti pembatasan sosial.¹¹

Dalam nada yang sama, yaitu posisi teologis ketiga, Dr Ir Wignyo Tanto menekankan bahwa kedaulatan mutlak ada di Tuhan dan semua diciptakan oleh Tuhan, tetapi manusia diciptakan dengan kebebasan dan kesadaran diri sebagai gambar dan rupa Allah. Selanjutnya, pendeta ini menerangkan “hukum tabur tuai” (Galatia 6:7), yaitu apa yang diperbuat manusia akan mendatangkan hasil yang harus diterima atau ditanggung. Tuhan konsisten dengan hukum ini dan memperlakukannya untuk semua manusia, meski tetap berkuasa membuat mukjizat atau pengecualian.¹² Dengan demikian, meskipun memiliki iman yang sangat kuat, orang akan tetap sakit jika tidak menjaga disiplin kesehatan. Konsistensi hukum Tuhan ini juga memiliki fungsi mendidik manusia. Pendeta Wignyo memperingatkan agar orang kristiani tidak menggunakan iman secara sembarangan. Kuasa Tuhan kita percayai, tetapi tidak kita salah gunakan. Tuhan tentu bisa mengadakan intervensi dan mukjizat, tetapi kita tidak tahu apakah kita yang diberi mukjizat itu. Dalam hal ini, iman adalah berserah pada Tuhan secara benar, bukan karena kedegilan hati kita. Iman yang benar bukanlah memaksakan kehendak untuk menyenangkan diri atas nama Tuhan dan memakai kuasa Tuhan.

Pendeta Wignyo mengkritik fenomena pamer iman di media sosial sebagai iman yang ceroboh dan bodoh yang nekat, yang sok-sokan.¹³ Sebab, iman kristiani yang benar tidak pernah untuk diri sendiri saja, tetapi demi kebaikan sesama. Orang beriman bertanggung jawab

11 Khotbah Gereja, “Kuasa Kristus di Tengah Krisis”, 21 April 2020, https://www.youtube.com/watch?v=dxYuWtv_aQo, diakses 12 Juli 2020.

12 Dalam kalimat ini tersembul gema teologi Anselmus dari Canterbury (dalam *Cur Deus Homo*) yang menekankan bahwa Tuhan bertindak dengan hukum keteraturan (*order*), bukan *random*. Lihat juga Roger Haight, *Jesus Symbol of God*, (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999).

13 Truth.id, “Iman vs Virus”, 25 Maret 2020, https://www.youtube.com/watch?v=ap_d8oPNXTg, diakses 7 Juli 2020.

menjadi berkat bagi sesama. Maka, solidaritas global menjadi sangat krusial, karena penanganan Covid-19 membutuhkan kesatuan seluruh dunia. Dalam konteks ini, iman mengandaikan solidaritas universal di saat yang sulit. Akhirnya, Pendeta Wignyو Tanto mengungkapkan pembelajaran spiritual dari Covid-19 untuk manusia, yaitu kesadaran mengenai kecil dan rapuhnya manusia di hadapan Tuhan, yang akhirnya bermuara pada sikap rendah hati. Nilai spiritual lain yang krusial adalah kesadaran akan penyertaan Tuhan dalam saat-saat gelap (Mazmur 23).

Perdebatan di atas menunjukkan bahwa wacana teologis mengenai pandemi di kalangan Gereja Protestan dan Evangelikal-Pentekostal di Indonesia dapat dikatakan cukup panas. Seperti sudah disebut sebelumnya, Acevedo mengatakan bahwa orang kristiani di Indonesia justru memiliki sikap fatalisme empiris yang lebih kuat daripada umat muslim, meskipun kedua umat ini memiliki sikap fatalisme teologis yang sama. Selama pandemi, ternyata wacana Protestan dan Evangelikal-Pentekostal juga mengangkat tema-tema fatalisme ini dan memperdebatkannya. Menurut saya, yang menarik dalam wacana ini bukan terutama “fatalisme” (menyerah pada *fate* atau takdir secara buta), melainkan juga sikap *fideistic* yang mengandalkan “iman” (*faith, fides*) sebagai satu-satunya kekuatan untuk menghadapi pandemi Covid-19.

Dalam arti tertentu, kedua sikap ini, fatalisme dan *fideism*, adalah dua sisi dari satu koin teologis. Dalam wacana-wacana ini juga muncul ketegangan dalam pemahaman akan Tuhan: Apakah orang kristiani terutama diundang untuk mencari maksud dan kehendak Tuhan (*God's intention*) di balik peristiwa pandemi Covid-19 ataukah kita mengharapkan intervensi langsung Tuhan (*God's intervention*)? (Soelle, 1995:16–17). Perdebatan itu menunjukkan bahwa iman dipahami secara beragam, tetapi jelas ada arah kepada teologi yang bertanggung jawab untuk kesejahteraan publik, di mana ditekankan unsur pemaknaan spiritual sebagai kerangka yang lebih secara potensial berlaku untuk semua, bukan mukjizat iman yang cenderung tidak bisa diuniversalkan. Menjadi jelas pula bahwa keprihatinan akan

kebaikan bersama (*bonum commune*) dan solidaritas bisa menjadi perspektif yang universal dan inklusif.

Perspektif Islam: Maksud Syariah, Pemaknaan Spiritual dan Solidaritas

Islam di Indonesia bukanlah entitas yang monolitik, seperti halnya komunitas kristiani yang plural pandangan teologisnya. Bagian pertama artikel ini juga sudah mengungkapkan pluralitas pandangan komunitas dan pemikir muslim tentang pandemi Covid-19. Bagian ini akan menampilkan sebuah *overview* mengenai pluralitas pandangan islami dari beberapa tokoh yang berbeda (konservatif dan progresif), khususnya menyangkut hakikat, signifikansi, serta sikap praktis terhadap Covid-19, dan mencoba melihat pandangan fatalistis diperdebatkan dengan perspektif lain yang lebih sesuai untuk pembangunan sebuah teologi publik, misalnya makna spiritual dan undangan solidaritas, seperti halnya dalam wacana teologis kristiani di atas.

Ustadz Abdul Somad, seorang ulama paling populer yang terkadang kontroversial dan cenderung konservatif dalam penalaran akidah, sempat mengatakan bahwa virus korona adalah laskar Allah dan orang muslim seperti Uighur tidak akan terkena karena wudu.¹⁴ Pernyataan ini menjadi kontroversi, antara lain karena berbau fatalistis dan sektarian. Namun, dalam acara *Indonesia Lawyers Club*, 29 April 2020, Somad menawarkan pendekatan fikih yang lebih kompleks dan bernuansa. Dia mendasarkan diri pada hadis (dari Imam Bukhari) yang berisikan larangan untuk mendatangi wilayah yang terkena wabah dan larangan untuk keluar dari tempat wabah kalau sudah berada di sana. Dalam konteks Covid-19, wabah sudah masuk ke rumah, bukan wilayah yang besar saja, sehingga Somad mengafirmasi kebijakan *stay at home* dan *social distancing*. Dia juga merujuk pada hadis yang mengimbau orang untuk lari dari orang yang kena penyakit menular (“seperti engkau lari dari singa”) dan

14 Maulana M. Syuhada, “Egoisme dalam Beragama”, *Pepnews.com*, 22 Maret 2020, <https://pepnews.com/humaniora/p-315854837879482/egoisme-dalam-beragama>, diakses 10 Juli 2020.

sebuah hadis yang menekankan larangan baru umat muslim untuk menghancurkan diri sendiri. Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, Somad pun menegaskan bahwa umat Islam boleh tidak menunaikan salat Jumat tiga kali berturut-turut karena adanya Covid-19. Menurut Somad, selama wabah Covid-19, umat muslim “tidak melalaikan” salat Jumat karena ada sebab yang bisa dimengerti, yaitu penularan penyakit. Selanjutnya, bagi Somad, wabah adalah azab bagi orang yang dikehendaki Allah, tetapi menjadi kesempatan emas, *rahmatan*, bagi orang yang baik. Kematian orang baik dalam wabah Covid-19 adalah kematian syahid.

Somad juga menekankan pentingnya pengetahuan kedokteran dalam pemakaman mayat orang yang terkena Covid-19. Ketika dokter sudah mengatakan mayat itu aman dari penularan, maka harus dipercaya. Bahkan, Somad pun menyambut terbuka teknologi *tracking* untuk mengamankan ibadah.¹⁵ Selain itu, Somad menekankan solidaritas masjid dalam membantu jemaah yang kekurangan, sehingga tercipta keterhubungan kontinu dengan masjid. Hal ini dia tekankan karena ada jemaah masjid yang menolak kebijakan salat di rumah bukan hanya karena argumen fikih, melainkan karena persoalan sosial dan ekonomi. Menurut Somad, persoalan Covid-19 bukan sekadar fikih, melainkan masalah sosial. Barangkali, poin ini memberi ilustrasi pada pernyataan Acevedo di atas, yaitu bahwa unsur fatalistis dalam Islam harus dipahami tidak hanya secara teologis, tetapi dalam hubungan dengan dinamika budaya dan sosial.

Meski memiliki penekanan tertentu yang tidak ditemukan dalam pandangan tokoh-tokoh Islam yang dikenal lebih “progresif” seperti Quraish Shihab, Azyumardi Azra, Yudi Latif, dan sebagainya, agak jelas bahwa teologi Somad tidak bisa dikatakan fatalistis begitu saja. Dalam sebuah tausiah berjudul “Tak Ada yang Kebetulan, Hidup Adalah Pilihan”,¹⁶ kerangka teologi Somad menjadi lebih jelas dan

15 TvOneNews, “Ustadz Abdul Somad Angkat Bicara Soal Muslim Tak Sholat Jumat 3x Berturut-turut karena Corona”, 3 April 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=RqjPJgwJPQY>, diakses 10 Juli 2020.

16 Ustadz Abdul Somad Official, “Tak Ada yang Kebetulan, Hidup Adalah Pilihan”, 26 Februari 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=x3eAVMnBhxY&t=2059s>,

utuh. Ada pertanyaan terhadap Somad, apakah ada yang terjadi di alam semesta ini di luar kehendak dan kuasa Allah, termasuk maut dan rezeki? Somad menjawab dengan tegas: tidak. Semua yang terjadi itu atas kehendak Allah. Namun, proses penentuan terhadap “kehendak Allah” ini dipahami dengan memakai standar teologis dan moral, yaitu rida dan murka Allah. Misalnya, ketika Somad menerima undangan ceramah atau pengajian di tengah jadwal yang sudah sangat padat, undangan ini bisa dianggap kehendak Allah untuk mengumpulkan orang. Maka, manusia harus bersikap rendah hati karena semua perbuatan baik yang dia lakukan terjadi bukan melulu karena kekuatan dia sendiri. Namun, ini tidak berarti bahwa manusia kehilangan kehendak bebas dan tanggung jawab pribadi. Somad memberi contoh: Kalau seorang pelajar tidak belajar dan mendapatkan nilai buruk, hasil ini bukanlah tanggung jawab Allah dan bukan tindakan yang diridai Allah. Memang, semua itu berada dalam kuasa Allah, tetapi kita diberi akal. Somad menolak paham bahwa manusia hanyalah sekadar “wayang” atau boneka di tangan Tuhan sebagai dalang. Dengan tegas, Somad menolak dualisme teologis, di mana ada “Tuhan” yang baik bertempur melawan “Tuhan” yang jahat, seperti yang ada dalam Zoroastrianisme, dan mengafirmasi tauhid. Akhirnya, Somad menekankan perlunya proses menimbang-nimbang dalam melakukan pilihan-pilihan hidup, membeda-bedakan tindakan mana yang diridai atau yang fasik yang ditolak Allah.

Selanjutnya, kita akan melihat pandangan Aa Gym, atau Abdullah Gymnastiar, seorang pendakwah senior di tanah air yang menggabungkan dakwah populer, sufisme, dan musik.¹⁷ Sesuai dengan gayanya selama ini, Aa Gym cenderung memakai pendekatan spiritual untuk memaknai signifikansi wabah dan memakai prinsip dasar fikih yang berujung pada tindakan rasional dan etis mengenai penghentian

diakses 10 Juli 2020.

17 Dorcinda Celiena Knauth, “Performing Islam Through Indonesian Popular Music 2002–2007”, Disertasi doktoral pada University of Pittsburgh, 2010. Lihat juga Gwenaël Njoto-Feillard, “New Muslim cultures of capitalist enterprise”, dalam Robert Hefner (ed.), *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, (London: Routledge, 2018), hlm. 166–167.

wabah Covid-19. Dengan berbasis pada sifat dasariah Islam, yaitu “selamat”, Aa Gym berargumen bahwa dalam agama Islam, membawa kemaslahatan dan menghilangkan kemudaratannya itu lebih utama. Dalam hal ini, lanjut Aa Gym, fikih Islam sudah mengatur semua, yaitu aturan tidak bersentuhan satu sama lain, menjauhi wabah, bersabar, salat di rumah, dan mencari tempat yang aman. Kondisi pandemi malah membuat kita belajar mengenai tradisi Islam yang lebih luas. Dalam melaksanakan kegiatan ibadah, Aa Gym menekankan intensi (niat) sehingga salat di rumah memiliki nilai yang sama dengan salat di masjid dan berjemaah, malahan memiliki nilai tambah, yaitu intensi untuk tidak mencelakakan orang lain. Begitu juga dengan salat jenazah, di mana intensi kita untuk mengelola jenazah, yaitu mau mencintai orang yang meninggal, sudah menjadi unsur penting. Aa Gym, seperti kebanyakan tokoh muslim, percaya bahwa orang mukmin yang menjadi korban wabah itu syahid. Berdasarkan penekanan pada intensi ini, salat gaib pun bisa dibenarkan, karena Allah sudah tahu keadaan dan hati kita dalam kondisi ini.

Dengan latar belakang hermeneutika religius yang seperti itu, Aa Gym memberikan edukasi pada masyarakat mengenai virus korona dengan memakai informasi ilmiah dan disiplin kesehatan. Namun, dia menekankan bahwa ikhtiar lahir untuk menghindari virus korona tidaklah cukup dan selalu dibutuhkan ikhtiar batin. Yang menentukan kita terkena virus korona atau tidak itu Allah, tetapi kita tidak tahu atau yakin. Maka, manusia tidak memiliki alasan untuk sombong dan sok tahu. Kerendahan hati ini, bagi Aa Gym, akhirnya bermuara pada ikhtiar batin untuk memperbaiki salat, zikir, dan doa. Di masa pandemi ini, “ibadah” kemudian disempurnakan dan pada saat yang sama ikhtiar juga disempurnakan.¹⁸

Seperti Aa Gym, Quraish Shihab, seorang ahli ilmu tafsir terkemuka di Indonesia, menggabungkan tafsir, spiritualitas, dan rasionalitas modern (medis). Bagi Shihab, virus korona tidak semestinya dianggap sebagai siksa Ilahi, tetapi sebagai perintah dari Allah sehingga bisa

18 CNN Indonesia, “Sosialisasi Corona Ala Aa Gym”, 25 Maret 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=ocqk69TsPog>, diakses 15 Juli 2020.

menjadi nikmat. Sebab, pandemi ini juga menimpa orang baik dan saleh yang menjadi syahid (*shahid akhira*). Namun, ujar Shihab, dalam arti tertentu, virus korona juga bisa dianggap setan, bukan tentara Allah. Dengan mengutip Al-Qur'an, Shihab mengatakan bahwa setan telah menimpakan penyakit kepada Ayub. Maka, virus korona harus diperangi. Dalam level spiritual, pandemi ini adalah peringatan agar manusia tidak angkuh, agar manusia merasakan kelemahannya di hadapan Tuhan. Shihab mengatakan bahwa umat Islam diuji dalam ketaatan melaksanakan agama, khususnya tuntutan untuk memelihara jiwa dan kesehatan. Umat muslim harus mengikuti nasihat dan petunjuk ahli kesehatan serta ketetapan pemerintah, karena Islam mendahulukan kemanusiaan, bukan keberagamaan formal.¹⁹ Dalam mendiskusikan mengenai sah atau tidaknya salat Jumat di rumah, Shihab mendasarkan diri pada sifat dan inti agama Islam yang mengutamakan kemudahan (pragmatisme), juga demi alasan yang lebih dasariah untuk menjaga kehidupan.

Pemaknaan spiritual atas pandemi Covid-19 juga ditekankan oleh banyak pemikir muslim lain, misalnya Yudi Latif dan Waryono Abdul Gaffur.²⁰ Bagi Waryono, pengajar di UIN Sunan Kalijaga, pandemi Covid-19 adalah pelajaran bagi manusia untuk “diam”. “Diam” adalah sebuah keutamaan yang sangat dibutuhkan sekarang, karena kehidupan modern yang selalu “bergerak”, “tawaf” (terus berputar), dan “sai” atau bekerja terus. Gaya hidup seperti ini telah menimbulkan banyak kerusakan. Menurut Waryono, Al-Qur'an (30:41) memperingatkan kita tentang akibat buruk perbuatan manusia yang akhirnya mengingatkan manusia supaya ingat pada Allah. “*Stay at home*” itu mengingatkan umat terhadap bagian ritual haji, yaitu wukuf di Arafah, tempat para peziarah berhenti dan berkumpul dalam tenda besar. Arafah bisa dimaknai sebagai momen istimewa untuk mengenali jati diri (*'arafa nafsih*) dengan mendekatkan diri pada Tuhan agar menjadi manusia

19 Indosiar, “Quraish Shihab: Virus Corona Melanda Dunia, Jangan Anggap sebagai Siksa Ilahi”, 21 Maret 2020, [https://www.youtube.com/watch?v=R18U9obwFlw](https://www.youtube.com/watch?v=R18U9obwFlw;); https://www.youtube.com/watch?v=gtd4xR_YjY4, diakses 15 Juli 2020.

20 Yudi Latif, “Spiritualitas Korona”, *Kompas*, 9 April 2020; Waryono Abdul Gaffur, “Hikmah Ramadan: Dan Dunia pun Berwukuf”, *Kedaulatan Rakyat*, 9 Mei 2020.

otentik. Secara umum, Covid-19 adalah kesempatan istimewa bagi dunia untuk berwukuf, tidak lagi terus berputar-putar dan sibuk dengan aktivitas, melainkan diam dan hening.

Dari beberapa pandangan para tokoh muslim di atas, secara umum ditekankan bahwa Covid-19 pada hakikatnya tidak terlepas dari kuasa dan kehendak Tuhan. Namun, “takdir” dan kehendak Tuhan ternyata dipahami secara kompleks dan dihubungkan dengan kondisi manusia (*the human condition*), termasuk keterbatasan pengetahuan manusia akan kehendak Allah yang khusus, juga kebebasan dan ikhtiar manusia untuk mencari makna spiritual dan penyelesaian praktis terhadap pandemi. Dalam perspektif ini, sains pun akhirnya tidak dipertentangkan dengan kuasa Tuhan dan solidaritas sosial pun menjadi bagian tak terpisahkan dari sikap islami dalam menghadapi pandemi Covid-19. Mengenai ibadah di masa pandemi, terlihat pula bekerjanya sebuah hermeneutika religius yang menekankan “maksud, semangat, dimensi” dari aturan agama yang juga memberi tempat terhormat pada kebaikan dan kesejahteraan umum yang lebih luas.²¹

Tantangan ke Depan: Merangkai Teologi Publik

Seperti kita lihat, spektrum wacana teologis di antara umat muslim dan kristiani di Indonesia di sekitar persoalan pandemi Covid-19 cukup beragam dan tentu saja hal ini wajar serta tidak bisa dihindari. Beberapa wacana yang kita bahas dalam artikel ini menunjukkan bahwa fatalisme teologis yang kasar sebenarnya bukan merupakan wacana yang paling dominan di antara para pemimpin dan tokoh Islam dan Kristen. Memang, sikap mengandalkan hanya “iman”, bahkan pamer iman, masih ada, tetapi cukup banyak tokoh lain menolak fatalisme atau *fideism* itu dan memahami “takdir” Tuhan dengan cara yang lebih kompleks serta menghubungkannya dengan kekuatan manusia sebagai pelaku (agensis). Yang kemudian dicari

21 Dalam arti tertentu, teologi Islam semasa pandemi adalah kontekstualisasi dari perdebatan filosofis-teologis mengenai *free will* dalam filsafat klasik Islam. Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*, (London: OneWorld, 1997).

adalah “kehendak” atau maksud Tuhan yang lebih mendalam. Ini adalah proses pemaknaan spiritual atas pandemi, di mana umat beriman mencari intensi atau maksud Tuhan, baik untuk diri sendiri maupun untuk kemanusiaan yang lebih luas.

Dalam proses ini, pandemi bukan hanya menjadi kenyataan yang sekadar “objektif” di luar sana, yang harus diperangi sebagai sebuah masalah, tetapi menjadi sebuah undangan untuk pertumbuhan jiwa dan iman. Seperti kita lihat, pengertian iman pun kemudian dipahami bukan hanya sebagai hubungan privat antara individu dan Tuhan, melainkan sebagai sebuah hubungan yang integral dengan Tuhan, yang mencakup tanggung jawab sosial, komunal, bahkan semua yang ada di jagat raya. Beberapa tokoh muslim dan kristiani yang kita bahas akhirnya juga menekankan kategori solidaritas demi kemaslahatan umum sebagai bagian dari keseluruhan makna sosial pandemi.

Pembahasan kita menunjukkan bahwa pandemi Covid-19 telah mendapatkan perhatian teologis yang cukup besar dari komunitas muslim dan kristiani di tanah air. Hal ini tidaklah mengherankan, karena pandemi Covid-19 adalah salah satu krisis terbesar di abad modern yang menimpa dunia global, dalam arti tertentu melebihi Perang Dunia I dan II. Pandemi ini telah mendesak kesadaran akan kesatuan kemanusiaan yang dibutuhkan juga sebagai perspektif untuk mencari solusi ke depan yang berkelanjutan. Dunia selama pandemi Covid-19 seperti didesak untuk menyadari pentingnya kebersamaan dan keadaan dunia pasca-Covid-19 akan ditentukan oleh keterlibatan semua. Pesan kesatuan kemanusiaan global ini sangat kuat dalam refleksi Paus Fransiskus selama masa pandemi (Francis, 2020:4). Paus Fransiskus berpesan (Francis, 2020:52): “Janganlah kita begitu digoyahkan oleh apa yang sedang terjadi di sekitar kita dan menyadari bahwa kita adalah bagian dari satu keluarga manusia dan mendukung satu sama lain. Waktunya telah tiba bagi kita untuk menghapus ketidaksetaraan, untuk menyembuhkan ketidakadilan yang merugikan kesehatan seluruh keluarga manusia.”

Dalam semangat memasukkan kepentingan hidup publik dan bersama ke dalam keprihatinan teologi, akhir-akhir ini muncul wacana mengenai “teologi publik” (*public theology*), termasuk di Asia. Seperti

yang dipahami oleh Felix Wilfred, teologi publik bersifat *open-ended* (dinamis) dan harus dimulai dari keprihatinan dunia dan kemudian menjawab persoalan nyata dunia dengan perspektif iman dan agama secara bersama-sama dengan melibatkan banyak pihak. Jadi, teologi publik ini tidak membahas persoalan publik dan politik untuk konsumsi internal umat beragamanya sendiri saja. Maka, dalam masyarakat religius yang plural, selalu ada unsur keterbukaan dan kebersamaan antar agama dalam pengembangan teologi publik ini. Teologi seperti ini tetap memiliki keterhubungan erat dengan iman, tetapi iman yang dimaksud di sini adalah iman yang terkait dengan liyan dan kenyataan dunia yang lebih luas, bukan sekadar iman yang privat.

Dari pihak orang kristiani, kata Wilfred, teologi publik seperti ini dilandasi oleh keyakinan bahwa tantangan terbesar untuk iman kristiani di zaman sekarang adalah menafsirkan dan mempraktikkan visi penciptaan Allah (*God's creation*) dan Kerajaan Allah (*Kingdom of God*) yang inklusif dan melintas batas. Teologi publik menciptakan wacana dan bahasa yang bisa dimengerti oleh pihak-pihak lain, sehingga bisa dibagikan kepada semua pihak. Menurut Wilfred, bahasa teologis baru seperti ini akan lahir ketika kita berpegang teguh pada visi kebenaran inklusif dan universal yang ada dalam ciptaan Allah dan Kerajaan-Nya (Wilfred, 2019).

Kalau kita cermati wacana-wacana teologis tentang pandemi di atas, posisi teologis pertama (fatalisme dan *fideism*) terasa sangat jauh dari visi teologi publik, karena kategori dan hermeneutikanya bersifat sangat internal dan cenderung privat, sekaligus berpotensi menjadi sektarian karena tidak memberi ruang pada tuntutan pertanggungjawaban publik dari masyarakat yang lebih luas. Dalam arti tertentu, teologi untuk konsumsi internal ini tetap dibutuhkan, tetapi juga harus ditantang untuk menjadi lebih “publik” sehingga dikotomi antara kepentingan komunitas internal agama dan kepentingan kemaslahatan umum tidak terlalu tajam. Posisi teologis yang kedua (teologi rasional) kelihatannya memiliki dimensi publik yang paling kuat dengan menggunakan rasionalitas sebagai kriteria utama, tetapi ditandai oleh pemisahan antara iman dan rasional, sehingga tidak terbentuk sebuah visi yang integral dan dinamis antara agama

dan rasionalitas. Sementara, posisi ketiga memang belum merupakan “teologi publik” dalam arti sepenuhnya, tetapi minimal sudah mengandung unsur-unsur penting dari “teologi untuk kepentingan publik” (*theology for the public*) yang lahir dari refleksi komunitas agama tertentu dengan memperhitungkan kemaslahatan publik.

Kita perhatikan pula bahwa unsur “bersama” dalam wacana teologis tentang pandemi Covid-19 memang belum berkembang di Indonesia, tetapi ada potensi cukup besar. Seperti kita lihat, beberapa kategori penting dari teologi publik sudah terkandung dalam wacana-wacana di atas. Misalnya, banyak pemikir muslim menekankan *maqashid al-syari’ah*, maksud dasar dari syariah yaitu mewujudkan kemaslahatan sebesar-besarnya bagi manusia, juga nilai kerja sama dengan pemerintah (sebagai institusi publik), iman yang bersolidaritas dan bertanggung jawab pada kesejahteraan umum yang ditekankan oleh tokoh-tokoh kristiani, bukan iman yang tidak sekadar privat. Dalam dinamika ini, pergulatan spiritual dan doa pun bisa dibuat lebih “publik” lagi dan menjadi interreligius. Pemerintah Indonesia sudah mengadakan doa bersama lintas agama untuk pandemi. Dalam teologi publik, isi doa-doa seperti ini menjadi penting karena pasti harus memasukkan kepentingan bersama yang lebih luas, baik sosial maupun kosmis, dan kehadiran komunitas agama lain.

Menurut saya, teologi publik lintas agama memiliki peran krusial dalam masyarakat Indonesia dalam masa *new normal*. Secara umum, selama pandemi Covid-19 ini tidak muncul perseteruan publik yang keras antaragama mengenai tafsiran terhadap pandemi Covid-19, meski masih ada beberapa pihak yang ingin memolitisasi pandemi dengan isu agama. Masa pandemi ini menunjukkan pentingnya “penalaran publik” (*public reasoning*) yang menjadi pilar kultural utama untuk penanganan krisis dan agama-agama berperan besar di sini. Lihat saja apa yang terjadi di Amerika Serikat, di mana penalaran publik yang dominan adalah kebebasan individu yang memang berakar sangat kuat dalam kultur dan tradisi politik negeri itu. Ideologi kebebasan individu ini kemudian mengalahkan kebaikan bersama (*bonum commune*) dan solidaritas di masa pandemi Covid-19. Akibatnya, kebijakan publik dan protokol kesehatan kecil seperti

kewajiban memakai masker saja tidak bisa diberlakukan karena dianggap bertentangan dengan kebebasan individu. Dalam konteks Indonesia, tidak akan ada penalaran publik yang efektif dan kreatif tanpa peran agama-agama. Di sinilah teologi publik bisa dibangun dan diberi peran. Masa pandemi Covid-19 adalah masa yang berharga dalam hal ini, karena menunjukkan arah wacana religius ke depan sekaligus modal yang sudah kita miliki.

Daftar Pustaka

- Acevedo, Gabriel. 2008. "Islamic Fatalism and the Clash of Civilizations: An Appraisal of a Contentious and Dubious Theory". *Social Forces*, 86(4).
- Fakhry, Majid. 1997. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. London: OneWorld.
- Francis, Pope dan Jorge Mario Bergoglio. 2020. *Life After Pandemic*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Haight, Roger. 1999. *Jesus Symbol of God*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Hefner, Robert W. (ed.). 2018. *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. London: Routledge.
- Knauth, Dorcinda Celiena. 2010. "Performing Islam Through Indonesian Popular Music 2002–2007". Disertasi pada University of Pittsburgh.
- Plantinga, Alvin dan Nicholas Wolterstorff (ed.). 1983. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Soelle, Dorothee. 1995. *Theology for Sceptics*. Minneapolis: Fortress Press.
- Stark, Rodney. 2015. *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious than Ever*. New York: Open Road Media.
- Wilfred, Felix. 2019. "Asian Theological Ferment: Keynote Address". Dalam Seminar Internasional "Doing Theology in Contemporary Indonesia: Interdisciplinary Perspectives" di Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 1 Maret 2019.
- _____. 2019. *Theology for an Inclusive World*. Delhi: ISPCK.

Quo Vadis Pasca-Covid-19? Pertemuan Injil dengan Pemikiran Kontemporer

JB Banawiratma

Pengantar

Dalam buku *Pandemic! Covid-19 Shakes the World* (2020) Slavoj Žižek, pemikir Slovenia, yang menyebut dirinya “*an avowed Christian atheist*” (Kristen ateis yang diakui), dengan bahasa provokatif menawarkan pilihan: “*communism or barbarism, as simple as that*” (komunisme atau barbarisme, semudah itu). Dalam refleksi singkat berikut ini akan dipertemukan beberapa teks kitab suci dengan berbagai pemikiran kontemporer. Pertama, melihat cara hidup komunitas kristiani awal yang berusaha menghidupi Injil Yesus Kristus. Kedua, mencari dasar dari cara hidup komunitas kristiani awal itu pada peristiwa kehidupan Yesus. Ketiga, pesan Injil untuk melawan ekonomi politik akumulatif yang mengeksklusikan orang kecil. Belajar dari Injil Yesus Kristus dan refleksi atas pengalaman

epidemi seluas dunia, manakah gaya hidup yang menyelamatkan semua?

Solidarisme Komunitas Kristiani Awal

Memori kolektif iman umat Ibrani (umat Israel Alkitab, tidak sama dengan Israel politik sekarang) berakar pada pengalaman pembebasan para budak dari Mesir yang biasa disebut Eksodus. Peristiwa itu terus dikenang di setiap perayaan Paskah sampai pada zaman Yesus. Memori kolektif umat kristiani berakar pada pengalaman akan kebangkitan Yesus dari kematian salib. Allah membangkitkan Yesus dari kematian salib; Allah membenarkan apa yang dikatakan dan dikerjakan Yesus serta seluruh gerakan yang dipersalahkan oleh penguasa agama dan penguasa politik. Kuasa dan bela rasa Allah yang diwujudkan melalui dan dalam Yesus itu membuat komunitas kristiani awal menolak lupa terhadap cara hidup imperium yang penuh eksploitasi dan kekerasan (Brueggemann, 2008:38).

Kehidupan bersama komunitas itu digambarkan dalam kitab *Kisah Para Rasul*, antara lain sebagai berikut:

Mereka sehati dan sejiwa, dan tak seorang pun yang berkata, bahwa sesuatu dari kepunyaannya adalah milik sendiri, tetapi segala sesuatu adalah kepunyaan mereka bersama. ... Tidak ada seorang pun yang berkekurangan di antara mereka, karena semua orang yang mempunyai tanah atau rumah menjual kepunyaannya itu dan hasil penjualan itu mereka bawa dan mereka letakkan di depan kaki rasul-rasul, lalu dibagi-bagikan kepada setiap orang sesuai dengan kebutuhannya (4:32; 34–35).

“Kepunyaan mereka bersama” (4:32) menerjemahkan kata *koina* yang berhubungan dengan *koinonia*, terjemahan dalam bahasa Inggris (NRSV): *Everything they owned was held in common*. Kata *common* berhubungan dengan *community* dan dalam bahasa Latin *communis* berhubungan dengan *communitas*. Komunisme para murid Kristus awal bukanlah doktrin ekonomi, bukan pula doktrin politik. Komunitas ini muncul dari iman para murid yang digerakkan oleh daya kekuatan kreatif (*dynamis*) Roh Kudus.

Komunisme komunitas kristiani awal bukanlah komunisme ala Uni Soviet yang telah hancur, di mana semuanya berada di bawah kekuasaan pimpinan sentral Partai Komunis. Dalam komunitas kristiani awal ada milik pribadi, tetapi tidak ada milik pribadi yang tidak bersifat sosial. Karena itu, “tidak ada seorang pun yang berkekurangan di antara mereka” (4:34). Tanah atau rumah yang mereka jual dan serahkan kepada para rasul untuk dibagi-bagikan bukanlah seluruh milik, sehingga mereka tidak mempunyai apa-apa lagi. Mereka masih mempunyai tempat tinggal. Hidup komunitas dipersatukan oleh Roh Kudus dalam komunitas yang erat kuat (*solida, solid*). Solidarisme, kerekatan dalam komunitas awal itu, mungkin secara sosiologis terdorong oleh banyaknya para nelayan Galilea yang pindah ke Yerusalem. Dari perspektif iman kristiani, hal itu merupakan buah dari daya kekuatan kreatif Roh Kudus.

Memiliki harta dan modal tidak membuat mereka kapitalistis seperti orang-orang Saduki yang di bait suci menguasai pasar yang dibubarkan oleh Yesus, karena mereka menjadi penyamun yang bersarang di situ (Markus 11: 17). Orang yang memiliki modal (kapital) dan menjalankan usaha belum tentu menggulirkan kapitalisme. Ciri kapitalisme, lebih lagi neoliberalisme, adalah mencari profit dan akumulasi kekayaan melalui kompetisi pasar bebas, *laissez-faire laissez-passer*, yang membawa marginalisasi dan ketimpangan. Sekarang kapital tidak selalu berat-masif, melainkan ringan-lincih dengan mudah berpindah. Dalam arena perang dagang, perang lobi, *cyberwar*, akumulasi kekayaan mempunyai sarana-sarana supercanggih dan yang marginal serta yang lemah akan terpinggirkan. Dalam semua itu, orang kaya yang mengakumulasi kekayaan oleh Yesus disebut orang bodoh (Lukas 12:20).

Sebagai respons terhadap Covid-19, Žižek menulis buku berjudul *Pandemic! Covid-19 Shakes the World*. Dalam buku itu, dia menulis sepuluh bab. Bab 1 berjudul “*We’re All in the Same Boat Now*”. Ucapan Martin Luther King itu bukan hanya menggambarkan kehidupan manusia bersama di Amerika Serikat, melainkan kenyataan hidup seluruh dunia sekarang ini. Kalau kapal tenggelam, bukan hanya sebagian, melainkan seluruh kapal. Bab 10, dengan bahasa yang

provokatif, menawarkan pilihan: “*Communism or Barbarism, as Simple as That*”. Apa maksudnya?

Sepuluh tahun yang lalu, Žižek sudah berbicara mengenai komunisme dalam bukunya, *Living in the End Times* (2010). Waktu itu profesor dari Universitas London dan Universitas Ljubljana ini melihat kapitalisme global hampir mendekati krisis terminal. Dia mengidentifikasi empat gejala menuju krisis terminal itu: (1) krisis ekologis yang mondial; (2) ketidakimbangan dalam sistem ekonomi; (3) revolusi biogenetik; dan (4) meledaknya pemisahan dan perpecahan sosial. Armagedon ekonomis akan menimbulkan berbagai rupa tanggapan. Salah satu kemungkinan tanggapan adalah menerima kenyataan itu dan mencoba menata kembali. Dengan perspektif seperti itu, Žižek mengakhiri bukunya dengan komunisme sebagai masalah (2011:481):

Sekarang ini komunisme bukanlah nama untuk sebuah solusi, melainkan nama dari sebuah masalah, yakni masalah “yang untuk umum bersama” (*the commons*) dalam segala dimensinya—yang untuk umum bersama dari alam sebagai substansi hidup kita, masalah biogenetik yang untuk umum bersama, masalah mengenai yang kultural untuk umum bersama (“*intellectual property*”), dan akhirnya, masalah yang untuk umum bersama sebagai ruang universal dari kemanusiaan, di mana tak seorang pun boleh dieksklusikan. Apa pun solusinya, mesti menyelesaikan masalah *the commons* ini.

Komunisme yang 10 tahun lalu dia lihat sebagai masalah, sekarang dia tawarkan sebagai pilihan. Sepuluh tahun yang lalu dia bertanya, mana yang *communis*, mana yang untuk umum bersama, agar tidak seorang pun dikucilkan? Sekarang dia mengajak memfokuskan pada yang *communis*, yang untuk umum menyelamatkan semua. Ada hal yang jelas dia tolak. “Dalam level global, koordinasi produksi dan distribusi harus berada di luar koordinat pasar” (Žižek, 2020:12). Dalam situasi epidemi seluas dunia, mekanisme pasar tidak akan mencukupi untuk mencegah kekacauan dan kelaparan. Žižek masih melihat kembalinya dengan jaya animisme kapitalis (*capitalist animism*), yang memperlakukan pasar dan modal finansial sebagai entitas hidup, pasar yang sedang panik. Yang dirisaukan bukanlah sekian ribu orang meninggal dan sakit serta akan mati, melainkan

karena virus korona mengganggu dunia pasar. Mendesak, perlu reorganisasi ekonomi global yang tidak mengandalkan belas kasihan dari mekanisme pasar (Žižek, 2020:44–45).

Dia memahami komunisme tidak seperti komunisme lama abad ke-20, tetapi sebagai “semacam organisasi global yang dapat mengontrol dan mengatur ekonomi, serta dapat membatasi kedaulatan negara bangsa kalau dibutuhkan” (Žižek, 2020:45). Praktik solidarisme global yang kelihatan pada pandemi Covid-19 ini memberi contoh dan harus diperkembangkan lebih jauh. Israel tiba-tiba menawarkan bantuan kepada Palestina, perusahaan-perusahaan besar memproduksi alat pernafasan, pemerintah-pemerintah mengintervensi sistem kehidupan bersama demi keselamatan bersama. Pertimbangan bahwa menyelamatkan diri tidak bisa sendiri, melainkan harus bersama-sama, menentukan gaya hidup baru. Egoisme dipaksa berubah menjadi tindakan menyelamatkan diri bersama-sama.

Žižek menggambarkan komunisme saat bencana (*disaster communism*), yaitu gerakan bersama demi yang umum untuk keselamatan semua saat bencana seperti itu, perlu diteruskan sebagai ganti kapitalisme bencana (*disaster capitalism*), yaitu kapitalisme yang membawa kecondongan-kecondongan krisis dan bencana yang selanjutnya tidak dihidupkan lagi (2020:103–104). Inilah kiranya yang dalam buku Žižek (2010) diharapkan menjadi *the end of global capitalism* (akhir dari kapitalisme global). Menjelang akhir abad lalu, D. Dorr (1995:137) berbicara mengenai meluasnya pemujaan praktis terhadap kapitalisme, yang dapat dibandingkan dengan pemujaan resmi kepada Kaisar Roma zaman kuno sebagai simbol dari sistem imperial. Seperti pada zaman kuno itu glorifikasi terhadap kekuasaan dan kekayaan bersifat materialistis dan *idolatrous*.

Perlunya mengakhiri kapitalisme global secara meyakinkan dikuatkan oleh hasil penelitian belasan tahun dari ahli ekonomi politik Prancis Thomas Piketty. Penelitian interdisipliner yang dia sebut “*political economy*” meliputi ilmu ekonomi sebagai subdisiplin dari ilmu-ilmu sosial bersama dengan sejarah, sosiologi, antropologi, dan ilmu politik. Bukunya berjudul *Le Capital au XXIe siècle* (2013); terjemahannya dalam bahasa Inggris muncul setahun kemudian

(2014) dengan judul *Capital in the Twenty-first Century*. Judul itu langsung memancing asosiasi pada buku *Das Kapital* dari Karl Marx yang volume pertamanya terbit lebih dari 1,5 abad lalu (1867), meskipun berbeda paradigma berpikrinya. Salah satu tesis pokok Piketty menegaskan *kontradiksi pokok dari kapitalisme*, yang dia sebut $r > g$ ($r = \text{rate of return on capital}$; $g = \text{rate of growth of income and output}$). Angka keuntungan privat yang kembali ke kapital dapat luar biasa lebih tinggi dalam jangka yang lama daripada angka pertumbuhan pendapatan dan pengeluaran. Akibatnya adalah konsentrasi kekayaan pada orang-orang yang memiliki modal, lalu terjadi ketimpangan dan ketimpangan lagi (Piketty, 2014:571).

Revolusi Industri 4.0 akan menambah ketimpangan lagi, sebagaimana dikatakan oleh Klaus Schwab (2019: 10):

Pihak-pihak yang memperoleh keuntungan dari Revolusi Industri Keempat merupakan penyedia modal intelektual maupun fisik: para inovator, investor, dan pemegang saham, yang menjelaskan semakin besarnya jurang kekayaan antara yang bergantung pada kerja dan mereka yang memiliki modal.

Pandemi Covid-19 membawa dampak “kemiskinan dan jurang ketimpangan kian mendalam” (Irawan, 2020:1).

Kenyataan ketimpangan sosial ekonomi itu tidak hanya merupakan penegasan ilmiah, tetapi juga merupakan kenyataan yang dapat dialami setiap orang setiap hari. Orang yang secara teoretis dan secara pengalaman mau melestarikan kapitalisme global hanyalah orang yang merasa ketimpangan sosial tidak penting dibandingkan dengan keuntungan yang diakumulasikan dan bahwa puluhan ribu orang mati kelaparan merupakan nasib yang tidak perlu diubah menuju hidup lebih manusiawi. Mungkin, secara teoretis tidak ada yang mau mempertahankan kapitalisme global, tetapi secara praktis tetap melestarikan struktur yang menggelindingkan; jadi, bukan kapitalisme teoretis, melainkan kapitalisme praktis.

Sikap dan cara hidup murid-murid Yesus awal *communis* adalah hidup dalam solidaritas untuk komunitas, untuk kehidupan bersama. Sikap dan gaya hidup semacam itu selayaknya diharapkan dan diusa-

hakan untuk tumbuh dan berkembang dalam semua tataran, dari lingkup paling mikro, lokal, meso, nasional, regional sampai makro, global. *Communis*: Bukan akumulasi, melainkan solider berbagi; bukan demi keselamatan sendiri, melainkan bersama-sama menyelamatkan diri; bukan kompetisi yang mengucilkan, melainkan kooperasi, koordinasi, dan kolaborasi. Selayaknya alam semesta menjadi rumah bersama semua orang tanpa kecuali, *the commons* dari dunia seisinya ini diarahkan oleh gerakan menyelamatkan diri bersama-sama dalam solidaritas dan gerakan berbagi secara individual maupun struktural.

Manifesto Nazaret: Membebaskan

Sikap dan gaya hidup komunitas kristiani awal yang menolak eksploitasi dan penindasan imperium Romanum didasarkan pada alternatif yang terwujud melalui dan dalam hidup Yesus, yaitu gerakan Kerajaan Allah. Misi Kerajaan Allah itu diungkapkan dalam manifesto Nazaret yang dapat dibaca dalam Injil Lukas (4:18–19) sebagai berikut:

Roh Tuhan ada pada-Ku, oleh sebab Ia telah mengurapi Aku,
 untuk menyampaikan kabar baik kepada orang-orang miskin;
 dan Ia telah mengutus Aku
 untuk memberitakan pembebasan kepada orang-orang tawanan,
 dan penglihatan bagi orang-orang buta,
 untuk membebaskan orang-orang yang tertindas,
 untuk memberitakan tahun rahmat Tuhan telah datang.

Roh Tuhan ada pada Yesus. Sebelum manifesto Nazaret itu, ketika dibaptis di Sungai Yordan, Roh Kudus dalam rupa burung merpati turun ke atas Yesus (Lukas 3:22) dan terdengarlah proklamasi Bapa (Lukas 3:22): “Engkaulah Anak yang Kukasihi, kepada-Mu-lah Aku berkenan.”

Yang dimaksud orang-orang miskin (*ptochoi*) adalah orang miskin fisik sosial. Umumnya, mereka itu petani yang hidup dalam batas subsistensi. Hidup mereka berat dan masih menanggung kewajiban membayar pajak negara maupun pajak agama. Orang-orang miskin itu

hidup dalam kondisi struktural yang sangat menekan. Buruh harian yang menjajakan tenaganya di pasar, yang digunakan oleh Yesus dalam perumpamaan mengenai Kerajaan Allah dalam Injil Matius (20:1–16), merupakan kenyataan yang tampak sehari-hari di pasar. Orang-orang tertindas (*tethrausmenoi*) dan orang-orang tawanan (*aichmalotoi*) adalah para korban sistem ekonomi dan politik imperium Romanum yang makin menindas. Mereka itu juga termasuk orang-orang miskin yang tidak berdaya. Bagaimana orang-orang yang tidak miskin secara fisik sosial? Orang miskin dibebaskan dari beban kemiskinannya, orang kaya dibebaskan dari godaan kekayaannya. Orang kaya maupun miskin dibebaskan dari keserakahan.

Yang dimaksud orang-orang buta (*tuphloi*) adalah orang yang secara fisik buta, tidak bisa melihat. Yesus memberikan penglihatan kepada orang buta. Termasuk orang-orang buta juga adalah orang-orang yang secara fisik melihat, tetapi secara kultural-religius dibutakan oleh para pemimpin agama. Mereka berjumpa dengan Yesus dan bisa melihat terang. Demikian misalnya, kita baca cerita mengenai anak yang buta sejak lahir beserta orangtuanya dalam Injil Yohanes (9:1–41).

Tahun rahmat Tuhan (*eniautos kuriou dektos*) merupakan pemulihan keadilan dan damai sejahtera antarmanusia, antara manusia dengan alam dalam kesetiaan kepada Allah pencipta dan pemberi segala anugerah. Meminjam istilah dari Raimon Panikkar (1998), ada pengalaman *cosmoteandris*, yakni menyatunya relasi-relasi dari alam (*cosmos*), Allah (*Theos*), dan manusia (*aner-andros*). Dengan datangnya tahun rahmat Tuhan, diharapkan terjadi pengalaman *cosmoteandris* yang harmonis. Manifesto Nazaret yang menggunakan kutipan dari Kitab Yesaya itu memperlihatkan juga kepedulian Yesus untuk alam, untuk jagat raya.

Óscar Arnulfo Romero (1917–1980), Uskup El Salvador, wafat ditembak militer karena menempatkan hidupnya secara total pada pihak orang-orang miskin dan tertindas. Dia mengembangkan apa yang dikatakan oleh Uskup Lyon, Irenaeus (±130–202), “*gloria Dei homo vivens*” (kemuliaan Allah manusia hidup), menjadi “*gloria Dei pauper vivens*” (kemuliaan Allah orang miskin hidup). Orang-orang

miskin itu adalah para korban ketidakadilan politik dan ekonomi. Uskup Romero ikut menghidupi manifesto Nazaret, *vox pauperum et victimarum vox Dei*, suara orang-orang miskin dan suara para korban merupakan suara Allah.

Semboyan itu berbeda dengan warisan sejarah politik Inggris abad ke-14, *vox populi (non vox regis) vox Dei*, suara rakyat (bukan suara Raja) adalah suara Allah, sebagaimana tampak dalam praktik demokrasi masa kini. Analisis Sebastian Kappen mengenai India rupanya berlaku juga untuk Indonesia dan banyak negara lain, yaitu bahwa terjadi perkawinan antara demokrasi dan kapitalisme.

Sebenarnya, keduanya dalam arti tertentu saling bertentangan. Kapitalisme disanggah oleh ketidaksetaraan dalam kepemilikan sarana-sarana produksi dan demokrasi didukung oleh kesetaraan dari semua sebagai warga negara. Kapitalisme dapat berkembang juga di bawah monarki, oligarki, bahkan diktator. ... Apa yang terjadi di India adalah suatu bentuk demokrasi yang secara luas dikontrol oleh kaum borjuis (Pannikar, 1998:1–2).

Berbeda dengan kaum borjuis zaman Karl Marx, sekarang ini kaum borjuis merupakan kelas baru yang sudah mapan, sehingga sulit terbuka untuk perubahan, kecuali perubahan yang membuat hak-hak dan kondisi mereka tetap atau lebih mapan. Kelas baru ini mungkin tidak merasa cukup dan untuk itu juga mengakumulasi modal finansial maupun kekuasaan. Orientasinya bukanlah memperjuangkan agar hidup rakyat yang tidak berdaya menjadi lebih manusiawi, melainkan bagaimana dirinya, keluarganya, kelompoknya semakin terjamin.

Sehubungan dengan itu, pandangan Michael Hardt, Profesor Sastra pada Duke University, bersama Antonius Negri, seorang peneliti independen dan pengajar *political science* pada Universitas Paris dan Padua, kiranya bisa memberi inspirasi. Dalam buku yang berjudul *Empire* (2001), Hardt dan Negri berusaha menggambarkan kedaulatan (*empire/sovereignty*) dalam wujud baru dan global, yang merupakan kekuasaan jaringan ("*network power*") meliputi simpul-simpul *nation-states* yang dominan, institusi-institusi supranasional, korporasi-korporasi kapitalis besar, serta kekuasaan-kekuasaan lainnya.

Kemudian, dalam buku *Multitude* (2005) mereka mencoba menguraikan kenyataan adanya pembentukan kelas global, yaitu *the multitude*, “*the living alternative that grows within Empire*” (2005:xiii). Dalam dua buku itu terdapat dua wajah globalisasi.

Wajah pertama adalah *Empire* yang secara global meluaskan jaringan hierarki dan pemisahan-pemisahan yang mempertahankan tatanan melalui mekanisme-mekanisme baru untuk mengontrol dan melalui konflik yang tetap. Namun, ada juga globalisasi yang merupakan penciptaan lingkaran-lingkaran baru kooperasi dan kolaborasi yang meluas lintas bangsa dan benua serta terbuka untuk bermacam-macam perjumpaan yang tak terbatas. Wajah kedua dari globalisasi ini bukan bahwa setiap orang di dunia menjadi sama, melainkan menyediakan kemungkinan bahwa perbedaan-perbedaan tetap terjaga; kita menemukan yang umum bersama (*commonality*) yang membuat kita mampu berkomunikasi dan bertindak bersama.

Multitude merupakan subjek sosial yang ditentukan dan bergerak tidak atas dasar identitas, seperti misalnya buruh, petani, birokrat, kaum intelektual, dan lebih lagi tidak oleh sikap acuh tak acuh, melainkan oleh *what it has in common* (Hardt dan Negri, 2005:100). *The multitude* bukanlah hanya banyak orang dengan identitas tertentu (“*people*”), bukan “*masses*” (massa), bukan “*crowd*” (kerumunan), bukan “*mob*” (gerombolan). Dalam *multitude* tidak terdapat unsur-unsur sama yang rentan terhadap manipulasi dari luar.

Multitude terdiri dari perbedaan-perbedaan internal yang tak terbilang banyaknya yang tak pernah dapat direduksikan menjadi suatu kesatuan atau identitas tunggal—kebudayaan, ras, etnis, jenis kelamin, orientasi seksual; bentuk-bentuk berbeda dari pekerjaan, cara hidup berbeda, pandangan berbeda mengenai dunia; dan hasrat yang berbeda. *The multitude* adalah keberlipatgandaan (*multiplicity*) dari semua perbedaan-perbedaan singular (2005:xiv). *The multitude* terdiri dari elemen-elemen yang tak terbilang banyaknya yang tetap berbeda satu sama lain, tetapi tetap berkomunikasi satu sama lain, berkolaborasi, dan menjalankan gerakan sebagai milik bersama (2005:140). Jaringan tersebar seperti internet merupakan model awal dari *multitude*. Sebab, simpul yang bermacam-macam tetap berbeda,

tetapi semua terhubung dalam web dan batas-batas eksternal dari jaringan tetap terbuka untuk simpul-simpul baru serta hubungan-hubungan baru.

Tradisi gerakan feminis dan gerakan antirasis mengandung hasrat menuju *multitude*. Feminis tidak mencita-citakan dunia tanpa perbedaan gender, tetapi dunia dengan gender tidak menjadi basis hierarki. Gerakan antirasis tidak berjuang untuk dunia tanpa ras, tetapi dunia dengan ras tidak menjadi alasan diskriminasi. Proses pembebasan itu meliputi yang khusus singular (*singularity*) sekaligus yang umum bersama (*commonality*) (Hardt dan Negri, 2005:224–225).

Tumbuh dan berkembangnya *multitude* ini dipacu oleh apa yang oleh Hardt dan Negri sebut sebagai *biopolitical production* yang tidak hanya berupa produksi barang-barang material, tetapi menyentuh dan memproduksi segala bentuk kehidupan sosial, ekonomi, kultural, dan politik. “Produksi biopolitikal ini dengan ekspansinya apa yang untuk umum merupakan pilar yang kuat untuk kemungkinan berdirinya demokrasi global sekarang ini” (2005:xvi). Bagi Hardt dan Negri, “*the multitude is the only social subject capable of realizing democracy, that is, the rule of everyone by everyone*” (2005:100).

Dalam *multitude* itu terjadi gaya hidup *communis*, tidak meng-eksklusikan seorang pun, berbeda dengan *bourgeoisie* dan pembentukan kelas-kelas lain yang eksklusif. *The multitude* merupakan suatu jaringan terbuka dan ekspansif. Dalam jaringan itu perbedaan-perbedaan dapat diungkapkan dengan bebas dan setara, semua dapat bekerja dan hidup dalam yang umum untuk bersama (*in common*) (2005:xiv). Sarana-sarana perjumpaan diperlukan, antara lain hukum nasional maupun hukum internasional, sebagai basis untuk mendiami planet secara demokratis dan penuh damai (2005:208).

The multitude merupakan simbol dinamis untuk memperjuangkan bahwa dunia yang lain mungkin. Seperti Forum Sosial Dunia (World Social Forum), yang untuk pertama kalinya berkumpul di Porto Alegre, Brasil, pada 2001 dan terus berjalan sampai sekarang, *multitude* mempunyai visi “*another world is possible*” (Hardt dan Negri, 2005:227), berhadapan dengan pernyataan Margaret Thatcher,

“*There is no alternative (to capitalist market)* (Tidak ada alternatif [dari pasar kapitalis]).”

Untuk menciptakan gaya hidup, di mana tidak seorang pun dieksklusikan, diperlukan perubahan yang luas biasa meluas dan mendalam. Cita-cita Hardt dan Negri hanya mungkin kalau tidak hanya tersedia hukum internasional maupun nasional, melainkan juga terjadi pendidikan kesadaran rakyat yang sangat luas, dengan perubahan kebudayaan yang mendalam di kalangan rakyat dan dengan integritas tinggi para pemimpinnya. Paus Fransiskus menyebut perlunya revolusi budaya yang berani untuk mengubah apa yang sekarang sedang terjadi (Fransiskus, 2015:artikel 114).

Melawan Ekonomi Politik yang Akumulatif, Menguasai dan Membunuh

Dalam Injil Lukas (19:11–27), Yesus memberikan perumpamaan mengenai “seorang bangsawan berangkat ke sebuah negeri yang jauh untuk dinobatkan menjadi raja di situ dan setelah itu baru kembali”. Dia memanggil sepuluh budaknya (*doulous*; LAI: hamba) dan memercayakan uang 10 mina untuk berdagang sampai dia kembali. Dalam perumpamaan ini, Yesus tidak sedang menganjurkan untuk mengembangkan mina atau talenta sebagaimana mungkin terdengar dari khotbah. Yesus sedang menggambarkan peristiwa politik yang terkenal yang tak terlupakan oleh para pendengar. Sesudah Herodes Agung meninggal pada 4 SM (rupanya pada waktu itu Yesus dilahirkan, bdk. Matius 2:2), penguasa Yudea, Samaria, dan Idumea dipegang oleh Archelaus anaknya. Archelaus pergi ke sebuah negeri, maksudnya ke Roma, untuk dinobatkan menjadi raja. Dia suka memeras tenaga budak-budaknya dan mengumpulkan harta untuk dirinya sendiri. Maka, dalam Injil Lukas dikatakan “orang-orang sebangsanya membenci dia ... dan tidak mau orang ini menjadi raja (Lukas 19:14). Tahun 6 M, Kaisar Agustus membuang dia dari wilayahnya yang dijadikan Provinsi Roma di bawah Coponius. Waktu itu Yesus berumur kurang lebih 10 tahun (Pieris, 2012:38).

Setelah dinobatkan menjadi raja dan kembali, dia memanggil budak-budaknya untuk mengetahui berapa hasil dagang mereka masing-masing. Yang pertama, 1 mina menghasilkan 10 mina. Yang kedua telah menghasilkan 5 mina. Kemudian budak ketiga datang dan menggugat (Lukas 19:20–22): “Tuan, inilah mina tuan, aku telah menyimpannya dalam saputangan. Sebab, aku takut akan tuan, karena tuan adalah manusia yang keras; tuan mengambil apa yang tidak pernah tuan taruh dan tuan menuai apa yang tidak tuan tabur.”

Tanpa rasa malu, gugatan budak itu diakui oleh tuannya (Lukas 19:23), “Engkau sudah tahu bahwa aku adalah orang yang keras, yang mengambil apa yang tidak aku tabur.” Meskipun demikian, raja itu menghardik, “Hai budak yang jahat.” Lalu raja menyuruh agar mina yang satu diambil dan diberikan kepada yang mempunyai sepuluh mina (Lukas 19:24). Prinsip ekonominya adalah mengeksklusikan, “setiap orang yang mempunyai, kepadanya akan diberi, tetapi siapa yang tidak mempunyai, dari padanya akan diambil juga apa yang ada padanya” (Lukas 19:26). Bahwa tuan itu benar keras, bahkan kejam, tampak pada akhir perumpamaan. Dia tidak hanya merampas, tetapi juga membunuh budak dan semua yang tidak konform (Lukas 19:27): “Semua seteruku ini, yang tidak suka aku menjadi rajanya, bawalah mereka kemari dan bunuhlah mereka di depan mataku.”

Dari perspektif model ekonomi politik, perumpamaan ini merupakan model ekonomi politik akumulatif, ekonomi kapitalistis yang tanpa peduli memeras dan merampas, model ekonomi politik yang memarginalkan, menyingkirkan, dan membunuh. Model ekonomi seperti itu bergulir dengan kompetisi serta menyingkirkan yang lemah dan tidak berdaya. Model ini pula yang sekarang ini sedang berlaku dalam ekonomi politik global, sebagaimana telah dibicarakan di depan.

Untuk menegaskan pesan dari cerita tentang perumpamaan raja yang kejam itu, baik ditambahkan perumpamaan yang sebaliknya dari Injil Lukas (10:25–37) tentang orang Samaria yang murah hati. Cerita dimulai dengan pertanyaan seorang ahli Taurat mengenai apa yang harus diperbuat untuk memperoleh kehidupan kekal. Yesus menjawab agar melihat apa yang tertulis dalam Taurat. Orang itu

menjawab (Lukas 10:27): “Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu dan dengan segenap akal budimu, dan kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri.” Yesus meneguhkan jawaban itu, tetapi orang itu masih bertanya (Lukas 10:29), “Siapakah sesamaku manusia?” Lalu, Yesus menjawab dengan perumpamaan.

Ada seorang dalam perjalanan turun dari Yerusalem ke Yerikho. Dia dirampok habis-habisan, dipukuli, dan ditinggalkan setengah mati. Ada seorang Imam lewat, melihat orang itu, tetapi tidak memedulikan. Ada seorang Lewi lewat, melihat orang itu, tetapi meneruskan perjalanan dari seberang jalan tanpa menolong. Imam dan Lewi adalah kelompok religius yang dianggap suci. Ada orang Samaria lewat dan ketika melihat orang itu, tergeraklah hatinya oleh belas kasihan. Orang Samaria dianggap najis dan dibenci oleh orang Yahudi. Dia membalut luka-lukanya, menaikkan orang itu ke atas keledai tunggangannya sendiri, lalu membawanya ke tempat penginapan dan merawatnya.

Keesokan harinya, dia menyerahkan uang kepada pemilik penginapan itu, minta merawat dia, dan sepulangnya akan melunasi kalau kurang. Kemudian Yesus bertanya kepada ahli Taurat itu, “Siapakah di antara ketiga orang ini, menurut pendapatmu, adalah sesama manusia dari orang yang jatuh ke tangan penyamun itu?” Jawab orang itu: “Orang yang telah menunjukkan belas kasihan kepadanya.” Kata Yesus kepadanya (Lukas 10:36–37): “Pergilah dan perbuatlah demikian!” Dari perspektif Injil Yesus, sistem kehidupan bersama, termasuk sistem ekonomi politik, yang mengucilkan orang-orang menderita dan para korban tidak dapat dibenarkan. Imam dan Lewi yang dianggap suci tidak mengikuti pesan Taurat, sedangkan orang Samaria yang dianggap najis menjalankannya. Mengasihi sesama berarti menjadi sesama bagi korban yang dijumpai dalam perjalanan hidup. *Vox victimarum vox Dei* (suara para korban suara Allah). *Multitude* dan komunisme saat bencana sebagaimana digambarkan di atas tidak mengeksklusikan para “korban yang tidak bersuara” (*voiceless victims*), bahkan peduli terhadap mereka merupakan usaha untuk keselamatan bersama.

Kita lanjutkan dengan pengertian Injil mengenai sesama itu dengan pengertian mengenai saudara. Dalam Injil Markus bab 3, diceritakan Yesus yang membongkar dan sekaligus memperdalam pengertian saudara atas dasar hubungan darah. Ketika Yesus sedang dikerumuni banyak orang, datanglah ibu dan saudara-saudara Yesus mencari Dia. Orang-orang memberi tahu Yesus dan Yesus menjawab, “Siapa ibu-Ku dan siapa saudara-saudara-Ku?” Dia melihat kepada orang-orang yang duduk di sekeliling-Nya itu dan berkata (Markus 3:33–35), “Ini ibu-Ku dan saudara-saudara-Ku! Barangsiapa melakukan kehendak Allah, dialah saudara-Ku laki-laki, dialah saudara-Ku perempuan, dialah ibu-Ku.” Mencintai keluarga bukanlah nepotisme. Dari perspektif religius, kesalahan nepotisme (Latin: *nepos, nepotis*= cucu, keturunan) adalah menempatkan hubungan persaudaraan atas dasar hubungan darah di atas hubungan dengan Allah. Mencintai saudara-saudari sekeluarga berarti bersama-sama saling mendukung untuk mencari dan melaksanakan kehendak Allah.

Pengertian teologis yang sejalan dengan pengertian-pengertian di atas kita temukan juga dalam teologi Islam. Moeslim Abdurrahman almarhum mempunyai cita-cita Islam transformatif (1995) dan berteologi Islam pembebasan (2009). Bagi dia, inti dari ayat-ayat Al-Qur’an yang diturunkan di Makkah memberitakan tauhid (keesaan Tuhan) untuk membebaskan rakyat dari penghambaan kepada yang lain yang bukan Allah Pencipta. Membebaskan penghambaan semacam itu merupakan kesatuan dengan membebaskan rakyat dari hancurnya solidaritas sosial karena individualisme dan keserakahan. Yang menjadi konteks ayat-ayat makiyah adalah hegemoni kelompok pedagang Quraisy yang eksploitatif dan mendominasi kehidupan ekonomi maupun politik, di mana yatim piatu, janda, dan kaum miskin ditindas. Ayat-ayat makiyah mengembalikan tradisi mono-teisme Abrahamik dan merevitalisasi solidaritas sosial (Moeslim Abdurrahman, 2009:170–171). Menurut Asghar Ali Engineer (1993:97):

Seluruh Al-Qur’an bersemangatkan pembebasan manusia dari eksploitasi dan penindasan. Teologi pembebasan Islam mendapatkan kekuatannya dari ajaran-ajaran Al-Qur’an yang demikian. Orang-

orang yang tidak berjuang untuk membebaskan orang-orang yang tertindas dan lemah tidak bisa mengaku benar-benar beriman dengan hanya beriman secara verbal.

Dalam konteks apartheid di Afrika Selatan, Farid Esack (1997:82–113) memberikan antara lain tiga kunci hermeneutika untuk memahami Al-Qur'an. Yang pertama, tauhid, satunya Allah yang menunjuk pada Allah yang tak terbagi dari kemanusiaan yang tak terbagi; kedua, keadilan berlandaskan pada tauhid; dan ketiga, penduduk tanah yang tak berdaya dan termarginalisasikan menentukan perspektif interpretasi.

Beriman dalam perjuangan untuk korban ketidakadilan yang tertindas menjadi satu dengan penghayatan iman secara penuh dan mendalam, tidak hanya verbal. Sangat diharapkan bahwa keadaan pandemi Covid-19, yang tidak mengizinkan perkumpulan umat beragama dalam kelompok besar dan meriah, membawa umat beragama untuk hidup menjadi lebih mendalam dan penuh agar terhindar dari apa yang dikatakan oleh Mirza Tirta Kusuma (2014:57 dan sampul belakang):

Ketika agama menjadi “*empty shell*” ... kekosongannya akan segera diisi oleh hal-hal yang bersifat keduniawian dalam segala bentuknya. Agama dengan simbol-simbol tradisionalnya akan berubah menjadi sekadar “formula sukses” dan Tuhan cuma diperlukan sebagai, dalam bahasa Fromm, “*a partner in business*”.... Agama terkooptasi; kekuatannya justru merongrong misi sucinya, bahkan boleh jadi malah menjadi pelindung agen para pendosa.

Orientasi pembebasan holistik juga kita baca dalam dokumen Paus Fransiskus bersama dengan Imam Besar Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb (2019), “A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together”. Di situ, opsi untuk peduli terhadap saudara-saudari yang miskin dan termarginalkan menjadi satu dengan atau merupakan wujud dari penyembahan kepada Allah: “*In the name of God..., in the name of the poor, the destitute, the marginalized and those most in need....*” (Dengan nama Tuhan, dengan nama orang-orang miskin, orang-orang melarat, yang termarginalkan, dan mereka yang sangat

mebutuhkan...). Dari perspektif kepedulian untuk kaum miskin dan para korban, untuk melawan ketidakadilan dan penindasan, untuk beriman mendalam dan penuh, tradisi Yudeo-kristiani-islami bertemu atau, mengingat variasi interpretasi, lebih tepat dikatakan tradisi Yudeo-kristiani-islami spiritual-liberasional bersatu.

Yang paling terkena oleh pandemi Covid-19 adalah perusahaan dan korporasi besar, yang tidak hanya menanggung dampak finansial untuk perusahaan, tetapi juga menjadikan banyak karyawan kehilangan pekerjaan. Yang besar-besar itu pula yang berkontribusi banyak untuk *global warming* dan polusi udara serta kerusakan alam. Sekarang alam bertanya: Hai, Anda yang merusak kami, mau berubahkah Anda, agar kita hidup bersama lebih baik dan tidak musnah bersama?

Sesuai dengan orientasi dalam refleksi ini, kita ingat bahwa pada 1973 EF Schumacher sudah menulis buku *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. Mengapa *small is beautiful* (kecil itu indah)? Dia menilai kepemilikan privat dalam perusahaan model kecil, medium, dan besar sebagai berikut (1973:223):

- a. “dalam perusahaan model kecil, kepemilikan privat bersifat alami, berhasil, dan adil”;
- b. “dalam perusahaan model medium, kepemilikan privat sampai ukuran tertentu sudah secara fungsional tidak perlu. Pengertian mengenai ‘milik’ menjadi kaku, tidak berguna, dan tidak adil. Jikalau pemiliknya hanya satu atau sekelompok kecil, mungkin dan seharusnya, ada yang sukarela menyerahkan hak-hak istimewa-wanya bagi kelompok yang lebih luas dari karyawan aktual. ... Tindakan kemurahan hati semacam itu rupanya tidak mungkin terjadi apabila terdapat sejumlah besar pemilik anonim, tetapi bisa diusahakan pengaturan legal”;
- c. “dalam perusahaan model besar, kepemilikan privat merupakan suatu rekaan yang bertujuan untuk membuat pemilik, yang tidak mempunyai fungsi, hidup sebagai parasit atas pekerjaan orang-orang lain. Hal ini tidak hanya tidak adil, tetapi juga merupakan elemen irasional yang merusak semua hubungan dalam perusahaan”.

Sejalan dengan penilaian Schumacher itu, David Korten, Profesor dari Harvard Business School, dan kemudian aktivis sosial-politik, memberikan pemikiran mengenai firma sehat dalam ukuran kecil dan medium melawan kapitalisme dengan ukuran firma sangat besar. Kapitalisme yang berorientasi pada uang telah mendesak pasar sehat untuk kehidupan rakyat. Berikut perbedaannya secara sistematis (Korten, 1999:41):

No.	Variabel	Kapitalisme	Pasar Sehat
1	Prinsip menentukan	Uang	Kehidupan
2	Penghela dominan	Menggunakan uang untuk mendapatkan uang bagi mereka yang punya uang	Memanfaatkan sumber-sumber tersedia untuk memenuhi kebutuhan dasar setiap orang
3	Ukuran firma	Sangat besar	Kecil dan medium
4	Biaya	Ditanggung oleh publik	Ditanggung oleh pemakai
5	Kepemilikan	Impersonal, <i>absentee</i>	Personal, <i>rooted</i>
6	<i>Financial capital</i>	Global tanpa batas	Lokal/nasional dengan batas-batas yang jelas
7	Tujuan investasi	Memaksimalkan keuntungan pribadi	Meningkatkan hasil yang berguna
8	Posisi keuntungan	Sasaran semaksimal mungkin	Suatu insentif untuk memajukan produktivitas
9	Mekanisme pengaturan	Direncanakan secara sentral oleh megakorporasi	Pasar-pasar dan jaringan-jaringan yang mengorganisasikan dirinya
10	Tujuan kompetisi	Mengeliminsi yang tidak sehat	Meningkatkan efisiensi dan inovasi
11	Peranan pemerintah	Melindungi kepentingan properti (aset)	Memajukan kepentingan manusiawi
12	Perdagangan	Bebas	Adil dan seimbang
13	Orientasi politis	Elitis, demokrasi dolar	Populis, demokrasi pribadi-pribadi manusia

Francis Wahono, setelah lama bekerja bersama dengan para petani, menulis buku *Ekonomi Politik Daulat Rakyat Indonesia, Pancasila sebagai Acuan Paradigma*. Dengan contoh-contoh gerakan komunitas, dia memperjuangkan gerakan ekonomi dengan nilai-nilai Pancasila. Sehubungan dengan nilai keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, dia sampai pada kesimpulan “dari pasar bebas ke koperasi rakyat jelata” (Wahono, 2020:243-290).

Akhir-akhir ini, kita baca cerita keberhasilan usaha-usaha di desa. Misalnya, Badan Usaha Milik Desa (BUMDes) dan Badan Kerja Antar-Desa (BKAD) Kecamatan Kebasen, Banyumas. Di Kecamatan Kebasen terdapat 200 kelompok usaha dari 12 desa. Unit Pengelola Kegiatan Simpan Pinjam untuk Perempuan (UPK SPP) awalnya mengelola aset Rp2,39 miliar, sekarang ini menjadi Rp5,1 miliar (Megandika Wicaksono, 2020:16).

BUMDes Au Wula di Desa Detusoko Barat, Kabupaten Ende, NTT, mengembangkan lumbung produk pertanian, peternakan, dan perkebunan serta memasarkannya secara digital. BUMDes Tirta Mandiri dari Desa Ponggok, Kabupaten Klaten, Jawa Tengah, bergerak dengan modal awal Rp100 juta pada 2009 dan pada 2017 berpendapatan lebih dari Rp100 miliar per tahun. Di Ponggok ini UGM berjasa dalam membantu memetakan potensi ekonomi dan pemberdayaan sumber daya manusia (Aris Prasetyo, 2020:9), selayaknya lembaga-lembaga pendidikan tinggi melakukan gerakan seperti itu.

Alangkah bagusnya kalau bantuan desa tidak sekadar digelontorkan begitu saja, yang di banyak tempat melahirkan gapura-gapura indah memasuki pedusunan, tetapi ada pendampingan sosial sehingga terjadi gerakan desa yang mengembangkan solidaritas dan produktivitas. Untuk itu, tentu saja diperlukan banyak pekerja sosial profesional. Sayang, pendidikan pekerja sosial semacam itu tidak mendapat tempat. Apalagi, dengan tantangan Revolusi Industri 4.0, lembaga pendidikan dengan kurikulum yang baik untuk pendidikan pekerja sosial semakin tidak diperhatikan. Perubahan besar, yang menyangkut mentalitas dan kebudayaan warga desa, menuntut disrupsi dalam perhitungan dan perencanaan lebih dari perhitungan jangka pendek mengejar pertumbuhan ekonomi. Perlu diperhitungkan

dan diberi perhatian dalam proses jangka panjang adalah kebutuhan masyarakat luas akan pendidikan mentalitas dan kebudayaan.

Quo vadis pasca Covid-19? Pandemi seluas dunia menegaskan bahwa dunia sekarang berada dalam krisis yang sangat serius. Dalam bahasa Yunani, “krisis” berhubungan dengan kata kerja *krinein*, yang berarti menimbang-nimbang untuk mengambil keputusan. Pertemuan Injil Yesus Kristus dengan pemikiran-pemikiran kontemporer di atas memperlihatkan bahwa tidak kurang kritik tajam terhadap apa yang dianggap normal sampai terjadi pandemi Covid-19 dan apa yang seharusnya dihentikan untuk menempuh gaya hidup yang menyelamatkan semua. Diperlukan keputusan untuk perubahan besar, mendalam, meluas seluas dunia dan sekaligus proses perubahan di lingkungan mikro masyarakat desa.

Daftar Pustaka

- Abdurrachman, Moeslim. 1995. *Islam Transformatif*. Edisi kedua. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____. 2009. *Suara Tuhan Suara Pemerdekaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Brueggemann, Walter. 2008. “Faith in the Empire”. Dalam Richard A Horseley (ed.), *In the Shadow of Empire: Reclaiming the Bible as a History of Faithful Resistance*, hlm. 25–40. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Door, Donald. 1995. *Divine Energy: God Beyond Us, Within Us, Among Us*. Dublin: Gill & Macmillan.
- Engineer, Asghar Ali. 1993. *Islam dan Pembebasan*. Yogyakarta: LKis.
- Esack, Farid. 1997. *Qur’an, Liberation & Pluralism: An Islami Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: One World.
- Hardt, Michael dan Antonio Negri. 2001. *Empire*. Edisi ketujuh. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 2005. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. London: Penguin Book.
- Irawan, Karina Isna. 2020. “Kemiskinan dan Jurang Ketimpangan Kian Mendalam”. *Kompas*, 16 Juli 2020, hlm. 1.
- JakartaGreater. 2015. “Ini Poin Pidato Soekarno, SBY dan Jokowi dai KAA”. *Jakartagreater.com*, 24 April 2015, diakses 22 Mei 2020. <https://jakartagreater.com/ini-poin-pidato-soekarno-sby-dan-jokowi-di-kaa/>.

- Kappen, Sebastian. 1998. *Tradition Modernity Counterculture: An Asian Perspective*. Edisi kedua. Bangalore: Visthar.
- Korten, David. 1999. *When Corporation Rule the World*. Edisi kedua. West Hartford: Kumarian Press.
- Kusuma, Mirza Tirta. 2014. "Pengantar: Ketika Makkah Menjadi Las Vegas!". Dalam *Ketika Makkah Menjadi Las Vegas. Agama, Politik, dan Ideologi*, hlm. 1–69. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Megandika, Wicaksono. 2020. "Kikis Kirwono Merajut Kekuatan Desa". *Kompas*, 23 Juni 2020, hlm. 16.
- MPR RI. "Penjelasan tentang Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia". Dalam *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*. Jakarta: MPR RI.
- Panikkar, R. 1998. *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. Edisi kedua. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Paus Fransiskus. 2015. *Laudato Si: Tentang Perawatan Rumah Kita Bersama*. Terjemahan Martin Harun. Obor: Jakarta.
- Paus Fransiskus dan Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb. 2019. "A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together". Multimedia. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Pieris, Aloysius. 2012. *Our Unhidden Agenda*. Gonawala-Kelaniya: Tulana Research Center.
- _____. 2013. *The Genesis of Asian Theology of Liberation. An Autobiographical Excursus on the Art of Theologizing in Asia*. Gonawala-Kelaniya: Tulana Research Centre.
- Piketty, Thomas. 2014. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Prasetyo, Aris. 2020. "Jangan Remehkan Peran BUMDes". *Kompas*, 10 Juli 2020, hlm. 9.
- Schumacher, EF. 1973. *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. London: Blond & Briggs.
- Schwab, Klaus. 2019. *Revolusi Industri Keempat*. Jakarta: Gramedia Pusaka Utama
- Wahono, Francis. 2020. *Ekonomi Politik Daulat Rakyat Indonesia, Pancasila sebagai Acuan Paradigma*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Žižek, Slavoj. 2011. *Living in the End Times*. Edisi kedua. London: Verso.
- _____. 2020. *Pandemic! Covid-19 Shakes the World*. New York, London: OR Books.

Virus, Binatang, dan Tuhan di Masa *Anthropocene*: Sebuah Kritik *Animality* Derridarian

Robert Setio

Pendahuluan

Virus korona baru penyebab Covid-19 baru dapat berkembang biak ketika ia menginduk pada inang. Pandemi Covid-19 terjadi karena manusia ternyata dapat menjadi inang bagi virus tersebut. Karena mobilitas manusia tinggi, maka virus yang menginduk kepadanya ikut terbawa ke mana-mana. Jika semula virus tersebut hanya beredar di Wuhan, Tiongkok, seiring dengan pergerakan dan pertemuan orang-orang di sana dengan orang-orang dari tempat-tempat lain di Tiongkok, bahkan di seluruh dunia, ia tersebar hampir ke seluruh dunia.

Perkembangan yang hanya memakan waktu beberapa bulan bahkan minggu saja itu memaksa WHO menyatakan penyebaran virus itu sebagai pandemi. Akibat dari pandemi itu sangat buruk bagi dunia. Tidak saja jumlah orang yang terinfeksi sangat banyak

dan tidak sedikit pula yang akhirnya meninggal, tetapi dampak kehancuran ekonomi yang diakibatkannya juga luar biasa. Belum pernah dunia mengalami bencana sebesar ini. Besarnya akibat dari pandemi tersebut telah mengubah kehidupan, khususnya kehidupan manusia. Setelah pandemi, kehidupan manusia tidak akan bisa sama lagi seperti sebelumnya.

Namun, ada yang sulit diharapkan berubah, yaitu pandangan antroposentris manusia tentang makhluk yang bukan manusia. Sudah cukup lama pandangan antroposentris tersebut dikritik, tetapi perubahan yang dihasilkan masih jauh daripada cukup. Tulisan ini akan memaparkan dominasi manusia atas alam itu dalam sebuah kerangka pemahaman tentang sebuah masa yang disebut dengan *Anthropocene*. Berangkat dari kesadaran akan luasnya dominasi manusia dalam *Anthropocene* tersebut, penulis akan membuat perenungan-perenungan dari segi agama (teologi) tentang bagaimana jika manusia dipandang sebagai makhluk yang keberadaannya ditentukan oleh makhluk bukan manusia.

Renungan tersebut terdiri dari dua bagian. Pertama, renungan yang bersumber dari pemikiran Jacques Derrida tentang hubungan binatang dengan manusia. Kedua, penulis akan membuat renungan bersama dengan Mark I. Wallace tentang roh Tuhan sebagai burung. Alasan penulis membuat kedua renungan tersebut adalah karena sampai sekarang pandangan yang masih dominan dalam agama-agama, khususnya agama-agama Abrahamik, adalah yang menempatkan manusia di atas makhluk lainnya. Sebenarnya, kesadaran akan pentingnya mengubah pandangan tersebut sudah ada. Namun, dari sekian banyak usaha tersebut, hasil maksimal yang diperoleh adalah reinterpretasi terhadap kitab suci saja. Hasil tersebut patut diapresiasi, mengingat pandangan kitab suci sering kali sulit diubah. Hanya dalam rangka memahami bahwa kehidupan ini adalah bagaikan sebuah jejaring yang saling terhubung dan memengaruhi, reinterpretasi terhadap kitab suci saja belum cukup. Yang diperlukan adalah perubahan yang mendasar tentang kehidupan ini—suatu pandangan yang pada akhirnya tidak lagi menempatkan manusia di

atas makhluk lainnya. Pandangan seperti itulah yang ingin penulis paparkan dalam tulisan ini.

Masa *Anthropocene*

Ahli kimia Belanda Paul J. Crutzen dikenal sebagai orang pertama yang memperkenalkan istilah *Anthropocene*. Pada 2000, bersama EF Stoermer, seorang ahli biologi Amerika Serikat, Crutzen menjadikan istilah itu judul sebuah artikel yang dimuat dalam majalah *Global Change Newsletter*. Istilah itu dipakai sebagai penanda dari masa sesudah masa holosen (Yunani, *holo*: menyeluruh). Menurut mereka, *Anthropocene* dimulai sejak revolusi industri di Eropa pada abad ke-19. Mulai saat ini, penguasaan manusia atas alam semakin besar karena adanya teknologi modern.

Setelah Perang Dunia II, terjadi akselerasi besar dari penguasaan manusia itu. Pengaruh manusia pada alam makin menyeluruh. Sejak itu, boleh dikatakan tidak ada sesuatu yang ada di alam ini yang tidak tersentuh oleh manusia. Demi kepentingan dirinya, manusia membuat berbagai cara untuk menyesuaikan alam dengan kehendaknya. Di darat, laut, dan udara selalu ada campur tangan manusia. Alam tidak lagi bebas dari tangan manusia seperti masa sebelumnya (holosen). Sebagaimana dikutip oleh AJ Vetlesen (2019:4), Crutzen mencatat hal-hal besar yang telah dibuat oleh manusia pada masa *anthropocene* beserta dampaknya sebagai berikut:

- *human activity has transformed between a third and a half of the land surface of the planet;*
- *most of the world's major rivers have been dammed or diverted;*
- *fisheries remove more than a third of the primary production of the ocean's coastal waters;*
- *humans use more than half of the world's readily accessible freshwater runoff.*

Setelah catatan yang dibuat pada 2000 itu, masih terjadi kerusakan yang lebih parah lagi sebagai dampak perbuatan manusia atas alam. Maka, Vetlesen (2019:4) menambahkan catatan Crutzen tersebut dengan:

- *Earth Overshoot Day 2018: August 1. Humanity exhausts Earth's budget in seven months, demanding more renewable resources than the planet can provide for an entire year. We over-utilize and over-exploit nature's riches—resources, stocks—to such an extent that they are increasingly unable to regenerate. Human-caused overshoot produces degradation, depletion, and extinction;*
- *as reported by WWF, the number of wild animals on Earth has halved in the last forty years. Creatures across land, rivers, and the seas are being decimated as humans kill them for food in unsustainable numbers, while polluting, fragmenting, and destroying their habitats.*

Dampak terbesar dari perilaku manusia tersebut adalah pada perubahan cuaca (*climate change*), tetapi sebagaimana dicatat oleh Arias-Maldonado, masih ada hal-hal lain yang terjadi, seperti “*disappearance of pristine land, urbanization, industrial farming, transportation infrastructure, mining activities, loss of biodiversity, organism modification, technological leaps, and growing hybridization are also on the list*” (hilangnya tanah murni, urbanisasi, industri pertanian, transportasi, infrastruktur, aktivitas pertambangan, hilangnya keanekaragaman hayati, modifikasi organisme, lompatan-lompatan teknologi, dan hibridisasi semua ada di daftar” (Arias-Maldonado, 2015:74).

Di Indonesia sendiri, sebagaimana sudah banyak disebutkan, hutan-hutan di Sumatra dan Kalimantan yang berfungsi sebagai paru-paru dunia sudah banyak beralih fungsi sebagai kebun kelapa sawit dan pertambangan. Di NTT, yang tanahnya cenderung tandus, bukit-bukit dipapras untuk diambil tanah dan bebatuannya sebagai bahan marmer. Lautan Indonesia juga mengalami nasib buruk. Pada zaman Susi Pudjiastuti bertugas sebagai Menteri Kelautan, orang baru sadar bahwa lautan Indonesia banyak dijarah oleh kapal-kapal asing yang bekerja sendiri atau bekerja sama dengan petinggi-petinggi negeri. Susi bersikap tegas dalam melawan penjarahan tersebut. Setelah dia diganti, penjarahan kembali lagi merajalela di lautan

Indonesia. Masalahnya tidak hanya kerugian materiel yang diderita Indonesia sebagai pemilik lautan. Penjarahan tersebut juga telah merusak ekosistem lautan. Kapal-kapal asing rata-rata didukung dengan teknologi canggih, sehingga dapat mengisap isi lautan dalam waktu yang singkat dan dalam jumlah yang luar biasa banyaknya. Keseimbangan ekosistem lautan dikesampingkan.

Namun, itu saja masih belum cukup. Plastik yang berton-ton banyaknya mengalir dari sungai-sungai masuk ke lautan. Data pada 2015 tentang Indonesia menyebutkan, dari jumlah penduduk sebanyak 187,2 juta orang di sekitar pantai, setiap harinya per orang membuang 0,52 kilogram sampah plastik dan bila dihitung per tahun ada 3,22 metrik ton (1 metrik ton= 1000 kilogram) yang masuk ke laut. Tidak mengherankan bahwa laut menjadi tercemar dan biota yang ada di dalamnya rusak. Ikan-ikan laut sekarang sudah banyak mengandung kandungan yang berasal dari mikroplastik.

Data tentang pencemaran di darat, laut, bahkan udara semacam itu sudah sering disebutkan dalam berbagai kesempatan termasuk di media massa. Para ahli mengkhawatirkan, jika kerusakan alam terus-menerus terjadi, bukan tidak mungkin bumi akan musnah. Menurut Arias-Maldonado (2015:75), "*the Anthropocene may be signalled as the cause for the sixth largest extinction event in the last 542 million years*" (*Anthropocene* ini ditandai sebagai akibat dari kejadian kepunahan yang keenam dalam 542 juta tahun silam). Ancaman tersebut telah menjadi persoalan politik. Pemerintah berbagai negara telah menyadari ancaman itu dan tidak sedikit usaha pencegahan yang mereka lakukan. Namun, perubahan yang signifikan sampai sekarang belum terlihat. Perilaku yang sangat berpusat pada kepentingan manusia masih dominan. Maka, *Anthropocene* bukan sekadar soal data objektif kerusakan alam, melainkan juga tentang budaya. Meskipun secara objektif sudah diberikan data tentang kerusakan alam yang masif, jika budaya manusia masih tetap sama, data tersebut tidak akan mengubah apa-apa.

AM Stoner dan A. Melathopoulos (2015:23) melihat kegagalan dalam melakukan perubahan yang seharusnya dilakukan ketika kerusakan alam yang masif itu terjadi sebagai sebuah paradoks.

What is paradoxical about the environment-society problematic is that the expansion of ecological consciousness has not yet translated into revolutionary transformation of society and culture worldwide in the face of the objective imperative to do so.

Melalui analisis Marxis, mereka mendapati situasi yang tidak bebas dan bahkan tidak tertolong. Pengetahuan objektif dan fisik tentang kerusakan alam tidak mampu disikapi apa-apa oleh manusia yang menjadi sumber penyebabnya. Itu terjadi karena manusia tidak mempunyai kebebasan untuk melakukan perubahan. Selanjutnya, mereka menulis sebagai berikut (2015:22):

In modern capitalist society, however, human labor takes a particular form, which Marx (1988 [1844]) termed alienation—a dynamic process, constituted by the capitalist mode of production through which humans are estranged from self, nature, others, and consciousness in such a way so as to inhibit these very same humans from consciously recognizing that this is indeed the case.

Baik kesadaran maupun tindakan manusia dipenuhi dengan tujuan yang semakin dikejar semakin membuatnya terpisah dari diri dan lingkungannya. Manusia menjadi seperti mesin yang bergerak secara otomatis tanpa mengetahui apa yang sebenarnya terjadi. Sistem ekonomi kapitalisme telah menciptakan bayangan sebagai satu-satunya sistem yang mungkin ada di dunia ini. Manusia dipenjarakan oleh ideologi tersebut. Stoner dan Melathopoulos menilai bahwa manusia memerlukan revolusi pemikiran agar sadar bahwa masih ada sistem ekonomi lain yang bisa dijalankan, suatu sistem yang tidak saja ramah lingkungan, tetapi yang dibangun dalam kesadaran akan keterhubungan dan saling ketergantungan antarsemua yang ada di dalam. Revolusi tersebut dapat terjadi jika kita kembali mempelajari sejarah perjalanan manusia selama ini. *Anthropocene* hanya terjadi di masa sekarang ini, bahkan belum lama terjadi jika dibandingkan dengan masa sebelumnya. Dengan mempelajari masa sebelumnya, kita akan menyadari apa yang sesungguhnya terjadi dan mampu melihat kemungkinan lain. Pendeknya, kita dapat membebaskan

diri dari kekangan ideologi kapitalistis dengan mempelajari sejarah perjalanan kita.

Pendapat lain disampaikan oleh Vetlesen. Baginya, yang diperlukan sekarang adalah pertama-tama menyadari dahulu bahwa *Anthropocene* itu adalah soal kosmologi. Kosmologi sifatnya menyeluruh. Karena itu, Vetlesen tidak melihat *Anthropocene* sebagai sesuatu yang perlu dinilai negatif atau positif. Di sini, pandangan Vetlesen berbeda dari pemikir-pemikir lain yang cenderung memperlihatkan *Anthropocene* secara negatif. Antroposentrisme yang menjadi ciri khas dari *anthopocene* bagi Vetlesen (2019:2) adalah “*one of the most deep-seated and pervasive features of modern culture and of ourselves as products and reproducers of that culture*” (salah satu fitur yang paling dalam dengan sebaran yang luas dalam budaya modern dan diri kita sendiri sebagai produk serta pelaku reproduksi budaya itu sendiri) .

Kalau begitu, tidak mungkin antroposentrisme dicabut begitu saja. Menghilangkan antroposentrisme sama dengan memusnahkan diri kita sendiri. Vetlesen mendasarkan pandangannya itu pada pemahaman bahwa kita tidak bisa memisahkan alam (*nature*) dari budaya (*culture*). Dalam pelajaran-pelajaran sosiologi yang sudah turun-temurun kita dapatkan, pembagian antara alam dan budaya itu selalu disampaikan. Seakan-akan itu adalah kebenaran tunggal. Vetlesen membantah pandangan tersebut karena baginya tidak mungkin kita memisahkan alam dari budaya.

Ketika pandangan tersebut dikenakan kepada persoalan kerusakan alam, maka yang hendak dikatakan adalah baik penelitian maupun data yang dihasilkan oleh ilmu-ilmu alam tentang apa yang terjadi di alam tidak bisa dilepaskan dari budaya. Maka, persoalannya menjadi persoalan metodologi. Dalam pandangan Vetlesen, selama ini ilmu-ilmu alam cenderung bekerja terpisah dari ilmu-ilmu sosial-humaniora. Data tentang kerusakan alam yang disodorkan para ahli ilmu alam seakan-akan berdiri sendiri. Kesannya, lalu yang ada adalah apa yang ada di alam saja, entah itu berupa lautan dengan segala isinya, udara, daratan (hutan, satwa, dan sebagainya). Bukannya data fisik tersebut tidak penting, tetapi bagi Vetlesen data itu tidak dapat

dipisahkan dari manusia. Maka, yang diperlukan adalah usaha untuk meletakkan kenyataan yang ada pada alam dalam kesatuan dengan manusia. Bila keseluruhan alam, baik manusia maupun bukan manusia, dilihat dalam keterhubungan dan sebagai satu kesatuan, menurut Vetlesen kita akan memperoleh pemaknaan yang ontologis. Rupanya, istilah ini dipakai oleh Vetlesen untuk membuka jalan bagi apa yang kemudian diujarkannya, yaitu kosmologi *panpsychism*.

Kosmologi ini sebenarnya merupakan nama baru bagi animisme. Secara prinsip, *panpsychism* dan animisme tidak berbeda. Keduanya merupakan kosmologi yang sifatnya holistik. Pengertian holistik di sini adalah yang tidak mengikuti cara berpikir biner. Seperti yang tadi sudah disebutkan, Vetlesen menolak pemisahan alam dan budaya, yang berarti juga pemisahan makhluk bukan manusia dan manusia, benda dan manusia. Dalam kosmologi *panpsychism*, pemisahan biner semacam itu tidak dilakukan, termasuk pemisahan antara yang materiel dan spiritual. Hal yang sama juga ada dalam animisme. Jadi, bagi Vetlesen, pemisah-misahan itulah yang bermasalah. *Anthropocene* sendiri bukanlah masalah, karena itu sudah menjadi kenyataan yang terjadi sekarang ini. Penguasaan manusia atas alam juga tidak selalu buruk. Namun, di tengah itu semua yang dibutuhkan adalah cara melihat kehidupan (kosmologi) yang tidak terfragmentasi dalam posisi biner.

Kritik *Animality*

Pemikiran Vetlesen itu menjadi pengantar yang baik kepada pemikiran Derridarian mengenai binatang yang akan penulis gunakan untuk mengonstruksi pemahaman tentang interkonektivitas dan interdependensi seluruh makhluk yang ada di Bumi (dapat diperluas ke planet-planet lainnya, tetapi bukan menjadi fokus dalam tulisan kali ini). Stephen Moore mencatat beberapa pokok pikiran Derrida dalam bukunya yang ditulis menjelang kematiannya, *The Animal That Therefore I Am*. Pokok-pokok tersebut meliputi:

1. Pengalaman yang mencetuskan refleksi Derrida tentang binatang terjadi ketika suatu kali dia menatap kucingnya saat berjalan me-

nuju kamar mandi dari kamar tidurnya dalam keadaan telanjang (Moore, 2014:3). Pertemuan yang sebenarnya biasa tersebut membuahakan pemikiran khas Derrida yang kompleks;

2. Derrida memandang para filsuf besar seperti Kant, Heidegger, Levinas, dan Lacan tidak memedulikan binatang dalam refleksi filsafati mereka, bahkan meneruskan saja cara pandang yang menempatkan binatang lebih rendah daripada manusia. Cara pandang tersebut sudah ada sejak Aristoteles dan dibiarkan tanpa kritik sampai zaman para filsuf modern yang sangat besar pengaruhnya itu. Dalam pandangan mereka, binatang berbeda dari manusia karena tidak dapat berbicara dan memberikan respons. Dengan kata lain, binatang tidak dapat menghasilkan tanda-tanda yang lekat kaitannya dengan bahasa, suatu inteligensi yang hanya dimiliki oleh manusia. Para filsuf besar itu tidak berbicara tentang bagaimana manusia memburu, membunuh, membinasakan, memakan, mengorbankan binatang, memanfaatkan mereka sebagai eksperimen yang tidak boleh dilakukan kepada manusia. Kemajuan-kemajuan dalam penelitian tentang dunia binatang yang seharusnya membuat manusia makin mengenali binatang sama sekali tidak mereka sentuh (Moore, 2014:4–5);
3. Derrida ingin keluar dari cara pandang yang merendahkan dan meniadakan binatang tersebut. Caranya adalah dengan menempatkan binatang sebagai sesuatu yang nyata. Oleh karena itu dia tidak ingin membuat binatang hanya dilihat secara umum. Ketika kita bilang binatang, kita sebenarnya sudah melakukan pereduksian. Yang kita sebut binatang itu dalam kenyataannya bermacam-macam, tetapi kita membuatnya seolah-olah hanya satu saja. Derrida melakukan dekonstruksi atas penyederhanaan tersebut dengan membuat binatang menjadi banyak dan dengan begitu terlihatlah kompleksitasnya.
4. Seperti kebiasaannya, Derrida bermain-main dengan istilah-istilah baru (neologisme). Kata baru yang kali ini dia ciptakan adalah *animot*. Moore (2014:6) mengatakan:

When read, animot serves as a graphic reminder that the French word for animal—animal—is merely that: a mot or “word”.

When spoken, animot is aurally indistinguishable from animaux, “animals”. The grammatically singular word animot enunciates the multiplicity that animal conceals.

Multiplisitas binatang itu tidak sekadar bicara tentang kuantitas, tetapi juga kompleksitas serta kemungkinan-kemungkinan yang dapat dimunculkan dari sebuah perjumpaan dengan binatang. Selain karena kenyataan binatang itu sendiri banyak, kompleks, dan dapat melahirkan beragam tanggapan, penamaannya yang merupakan ekspresi bahasa semakin menambah kekompleksan persoalan. Kita mengenal dekonstruksi Derrida berporos pada bahasa. Bahasa yang sudah diterima begitu saja sebagai representasi kenyataan oleh Derrida diperlihatkan sebagai sebuah konstruksi pemikiran arbitrer yang terbuka untuk didekonstruksi. Tidak mungkin hubungan bahasa dengan kenyataan bersifat mutlak. Bukan karena ada banyak bahasa di dunia ini, melainkan karena bahasa itu sendiri, apa pun bentuknya, tetap merupakan konstruksi pemikiran yang subjektif. Maka, sekalipun menunjuk pada kenyataan, tetapi tidak sama persis dengan kenyataan yang ditunjukkannya. Istilah *animot* memperlihatkan permainan dekonstruktif Derrida itu;

5. Judul buku Derrida *The Animal That Therefore I Am* mengingatkan kita akan perkataan René Descartes yang terkenal itu: *cogito ergo sum* (aku berpikir, maka aku ada). Pastilah Derrida bermaksud mendekonstruksi pemikiran Descartes dengan menggunakan frasa yang mirip itu. Tujuannya adalah membongkar bangunan pemikiran bahwa manusia dapat menetapkan dirinya secara mandiri. Descartes melihat bahwa keberadaan manusia itu ditentukan oleh pemikiran rasionalnya. Orang yang tidak menyaring segala sesuatu yang ditemuinya secara rasional belum dapat dikatakan sebagai manusia yang seutuhnya. Keutuhan manusia terjadi ketika ia mampu mempertanyakan terus-menerus apa yang diindranya sampai mencapai sebuah kebenaran yang tidak dapat dipertanyakan lagi. Metode filsafat rasional itu sudah mendarah daging dalam kehidupan manusia modern yang diperkenalkan dan diajarkan lewat pendidikan. Namun, Derrida

mempersoalkannya. Rasionalisme Descartes itu rapuh karena dibangun atas sebuah bayangan bahwa manusia itu ada sendiri, terpisah dari lingkungannya dan secara khusus dari binatang. Sama seperti ketika kita memfokuskan kamera ke sebuah objek, maka apa yang ada di sekitarnya menjadi kabur, padahal itu semua ada. Jadi, bagaimana manusia dapat membangun konstruksi tentang keberadaannya tanpa mempertimbangkan keberadaan lain di sekitarnya? Masalahnya bagi Derrida, ketika yang ada di sekitarnya itu dimasukkan dalam pertimbangan, maka pengertian keberadaan manusia itu menjadi serbamungkin. Keberadaan tersebut tidak lagi menjadi sebuah kepastian yang dapat dimutlakkan. Kondisi yang demikian tentu saja memusingkan, karena segalanya menjadi bergerak terus-menerus;

6. Derrida tidak hanya mendekonstruksi rasionalisme saja, tetapi juga pemikiran-pemikiran lain yang memberikan kepastian tentang yang ada, termasuk eksistensialisme. Kepastian dalam rupa-rupa model filsafat tersebut adalah logosentrisme. Bagi Derrida, logosentrisme adalah penipuan (*deception*) atau kepura-puraan (*pretence*). Kita hanya berada di dalam keadaan seolah-olah saja ketika menganggap sesuatu itu pasti. Derrida (2008:142) berkata:

That logos to whose essence there belongs (among other things) the ability to be deceptive is a pointing out. To deceive means: to pretend something, to present something as something it is not, or to present something that is not such and such as indeed such and such. This deception, this being deceptive that belongs to the essence of the logos—this proffering of something as something it is not—this pretending, with respect to whatever the deception is about, is a concealing. That logos which has the possibility of being able to conceal is an exhibiting.

Maka, kritik *animality* yang digagas oleh Derrida ini sama halnya dengan menguak yang disembunyikan dalam logosentrisme, segala pemikiran yang meyakini sesuatu sebagai sesuatu dan bukan sesuatu yang lain;

7. Moore mengungkapkan kritik Donna Haraway terhadap Derrida, yang bagi Haraway sama saja dengan mereka yang begitu serius terhadap dunia binatang seperti Jane Goodall yang terkenal itu tetapi ujung-ujungnya hanya sibuk dengan dirinya sendiri. Para ahli binatang, misalnya, pada akhirnya sibuk dengan urusan keilmuannya ketimbang membaktikan dirinya kepada binatang. Begitu juga dengan Derrida menurut Haraway. Kritik ini dijawab oleh Moore dengan memperlihatkan bagian dari refleksi Derrida yang sifatnya teologis sekali, yaitu ketika mengaitkan hubungan dirinya dengan binatang dengan kisah Adam di Kitab Kejadian 2 (Moore, 2014:8). Dalam kisah itu, Adam diberi kewenangan untuk memberikan nama bagi binatang-binatang yang telah diciptakan Tuhan (Kejadian 2:19–20). Derrida (dalam Moore, 2014:8) mengatakan:

When I feel so naked in front of a cat, facing it, and when, meeting its gaze, I hear the cat or God ask itself, ask me: Is he going to call me, is he going to address me? What name is he going to call me by, this naked man, before I give him woman?

Perkataan ini menurut Moore merupakan cermin dari logika Levinas, guru Derrida. Hanya, kalau bagi Levinas, liyan (*the other*) itu adalah sesama manusia, sedangkan bagi Derrida adalah Tuhan, tetapi Tuhan yang hadir dalam wujud kucingnya. Kucing itu bertanya seperti Tuhan bertanya (atau meminta) Adam untuk menamai para binatang. Tentu tidak ada Tuhan dalam pertemuan Derrida dengan kucingnya. Pertemuan itu hanya antara Derrida dan kucingnya saja. Dalam kisah Adam, di sana ada Adam, Tuhan, dan binatang. Namun, dengan menempatkan kisah Adam tersebut ke dalam pengalamannya, Derrida telah menghadirkan Tuhan. Momen yang juga disebutnya dengan istilah *divinanimality* (kemudian dijadikan judul buku Moore: *Divinanimality*) itu membuat kehadiran kucing yang ditatapnya menjadi kehadiran Tuhan yang bertanya tentang cara merespons sang kucing. Kucing itu telah menyuarakan suara Tuhan yang bertanya dan menuntut sebuah jawaban. Jawaban yang terdiri dari banyak kemungkinan

yang seiring dengan itu juga berbicara tentang siapa Derrida sendiri.

Divinanimality mengikutsertakan Tuhan dalam relasi yang kompleks antara manusia dan binatang. Relasi tersebut kompleks karena mau terbuka terhadap segala kemungkinan yang terjadi, bukan sebuah relasi yang reduktif, yang menyederhanakan, apalagi merendahkan. Binatang dipandang sebagai yang ada di depan mata dalam kekhususannya, bukan dalam generalisasi binatang, melainkan yang memunculkan banyak pertanyaan tentang dia dan tentang orang yang menatapnya. Gagasan-gagasan yang muncul dalam relasi yang terus bergerak itu menyangkut tentang binatang yang konkret itu sendiri dan tentang orang yang menatapnya. Namun, tidak hanya mereka berdua yang ada, Tuhan juga terlibat di dalamnya. Pertanyaan-pertanyaan yang melampaui perjumpaan fisik merupakan pertanyaan-pertanyaan yang datang dari atau berkenaan dengan Tuhan. Di sini Tuhan hadir untuk selalu mengingatkan akan ada yang lebih dari yang sekadar terlihat.

Kritik *animality* menjadi sebuah peringatan tentang bagaimana Tuhan digambarkan dalam tradisi agama. Setidaknya dalam tradisi Kristen, penggambaran tentang Tuhan acap kali kalau bukan seluruhnya bersifat antropomorfik. Sekalipun diakui bahwa Tuhan lebih besar daripada manusia, tetapi atribut yang dikenakan kepadanya bersumber dari apa yang ada pada manusia. Maka, tidak mungkin kehadiran Tuhan dilihat dalam wujud makhluk yang bukan manusia seperti binatang. Pembuktian ontologis dan teologis tentang Tuhan yang klasik itu bahkan menempatkan Tuhan di posisi yang jauh dari ciptaan. Mungkin, yang lebih dekat dengan pandangan Derrida tadi adalah pemahaman panteistis yang ada pada teologi natural (*natural theology*).

Dalam pemahaman ini, Tuhan dapat ditemui dalam alam. Mengenal Tuhan dilakukan dengan cara mengenal rahasia alam. Namun, pandangan ini juga tidak lepas dari pereduksian. Ketika Tuhan dipersamakan dengan alam, maka hukum alam dipastikan sebagai hukum Tuhan. Padahal, hukum alam yang ditemukan lewat

penelitian-penelitian ilmu alam itu dipandang bersifat tetap, bahkan mutlak. Hukum alam itu sama dengan rumus-rumus matematis yang tidak mungkin berubah. Maka, teologi natural sekalipun sudah memberi ruang yang leluasa bagi Tuhan untuk hadir dalam wujud makhluk bukan manusia, tetap “memenjara” Tuhan dalam kepastian-kepastian. Bagi Derrida, kepastian-kepastian seperti itu atau kepastian apa pun bermasalah, karena menyembunyikan sesuatu atau menipu. Manusia tidak dapat melepaskan diri dari kerentanan bahasa, sehingga ketika membangun pemikiran yang bersifat pasti atau absolut, bahasa yang mau tidak mau digunakannya akan menjadi sumber yang mendekonstruksi kepastian atau pemutlakan tersebut. Sebab itu, daripada menipu diri sendiri dengan kepastian-kepastian, lebih baik justru merayakan “kelicinan” atau “kelicikan” bahasa. Bila demikian, kita dapat dengan lega bermain-main dalam kepelbagaian.

Saya, Virus, dan Tuhan

Jika Derrida berefleksi atas perjumpaan dengan kucingnya, kini penulis mencoba berefleksi atas perjumpaan dengan virus korona baru. Ada beberapa catatan awal. Pertama, tidak seperti kucing Derrida, virus korona baru tidak bisa dilihat dengan mata telanjang. Virus itu baru tampak ketika dilihat dengan mikroskop. Penulis belum pernah melakukan pengamatan virus dengan mikroskop itu. Maka, ini catatan kedua, perjumpaan penulis dengan virus tersebut hanya terjadi secara imajiner. Catatan ketiga adalah penulis belum pernah tertular virus tersebut, sehingga tidak mempunyai pengalaman yang sama dengan mereka yang pernah tertular. Maka, bisa jadi refleksi penulis nanti dianggap tidak *fair* bagi mereka yang pernah terinfeksi virus itu. Selanjutnya, sebagai catatan keempat, kucing berbeda dari virus. Terhadap kucing, orang masih bisa merasakan lucu, gemas, senang, tetapi tidak terhadap virus. Sebenarnya, bagi yang tidak suka kucing, binatang itu bisa jadi menjengkelkan, karena suka berkeliaran dan menimbulkan suara yang mengganggu, bahkan menjijikkan. Maka, baik kepada yang suka maupun tidak (bukan itu yang menjadi

alasan), entah kucing atau virus dapat ditempatkan sebagai liyan yang kepadanya orang dapat berefleksi.

Virus adalah benda mati. Pengistilahan itu memperlihatkan pandangan bahwa benda yang disebut mati itu tidak dapat berbuat apa-apa. Namun, keberadaannya tetap tidak dapat ditentukan oleh manusia. Virus itu bisa bergerak ke mana-mana tanpa dapat dikontrol. Pengategorian yang kita buat untuknya menjadi absurd. Tidak mengherankan jika manusia menjadi panik. Kepanikan itu terjadi karena konsepsi tentang benda mati yang kita buat sendiri. Jadi, kita berhadapan dengan konsep yang kita buat sendiri. Bahasa atau pengetahuan kita ternyata tidak akurat. Sesuatu yang mati ternyata bisa “hidup”—sama seperti hantu. Hantu seharusnya tidak ada. Orang yang sudah mati tidak mungkin hidup. Maka, ketika yang mati itu hidup, muncul kepanikan, ketakutan, kebingungan, dan ketidakberdayaan. Hantu membuat manusia tidak berdaya karena konstruksi pemahaman yang sudah dibuat tentangnya, yaitu bahwa ia tidak seharusnya ada. Yang mati itu tidak ada dan yang ada hanyalah yang hidup.

Virus penyebab Covid-19 seharusnya tidak ada karena merupakan benda mati, tetapi ia telah menimbulkan kehebohan. Tanggapan terhadap sesuatu yang tidak lazim seperti itu adalah terkejut, panik, dan takut. Sudah menjadi kewajaran bahwa dalam menghadapi sesuatu yang tidak wajar, yang mengancam dirinya, orang terkejut, panik, cemas, takut. Kewajaran tersebut membuat reaksi yang tidak menyenangkan itu dapat diterima dan dianggap normal. Perasaan normal itu kemudian menggeser rasa terkejut, panik, takut, cemas yang sebelumnya ada. Orang menjadi kembali tenang. Ketenangan itu jelas bukan datang dari faktor eksternal, tetapi dari dalam diri orang itu sendiri. Sebutlah itu sebagai mekanisme pertahanan diri, tetapi sebuah pertahanan diri yang sebenarnya semu. Dari merasa terancam akan sesuatu dari luar dirinya menjadi perasaan yang mewajarkan perasaan terancam itu lahirlah ketenangan yang tidak lain sebuah kepercayaan diri. Proses tersebut datang dari dalam diri manusia sendiri. Karena datangnya dari dalam diri sendiri, maka bukan tidak mungkin proses tersebut dibuat menjadi lain. Sesuatu yang subjektif

tidak dapat dimutlakkan. Maka, perasaan takut, cemas, panik tadi bisa saja tidak begitu. Jika itu dikatakan wajar, yang wajar itu masih bisa dikritik, didekonstruksi.

Untuk mendukung gagasan ini, kita dapat membuktikan bahwa tidak semua reaksi terhadap Covid-19 adalah takut, panik, cemas. Setidaknya, kadar ketakutan, kecemasan, kepanikan tiap orang, tiap masyarakat, tiap bangsa berbeda-beda. Memang, perbedaan tersebut dapat diberi alasan yang tidak semata-mata berkenaan dengan orang dan virus itu sendiri. Alasan seperti fasilitas kesehatan yang baik, kepemimpinan yang baik, solidaritas komunal yang kuat, atau bahkan iman kepada Tuhan dapat membuat perasaan-perasaan tersebut sirna atau kecil saja. Namun, seperti yang sudah sering dikatakan, Covid-19 tidak mengenal orang, siapa saja dapat kena.

Maka, seberapa pun baiknya fasilitas kesehatan yang dimiliki, baiknya kepemimpinan yang ada, kuatnya solidaritas sosial, dan tingginya iman tidak menjamin ketahanan orang terhadap virus tersebut. Kalau itu realitanya, lain lagi dengan soal keyakinan. Seperti dalam efek plasebo dari obat, orang yang meminumnya dapat merasakan perubahan yang baik atas penyakitnya. Kandungan kapsul plasebo hanya berupa tepung atau gula saja, tetapi orang yang meminumnya dapat memiliki keyakinan tertentu yang membuatnya sembuh dari penyakit, bahkan penyakit yang sudah menahun diderita. Jadi, tidak ada kaitan yang otomatis dan absolut antara obat dan pasien. Begitu juga dalam pandangan tentang virus. Kalau demikian, mengapa tidak melihat Covid-19 dengan pandangan yang berbeda-beda?

Mengapa virus tidak dapat dilihat sebagai teman hidup bersama? Nyatanya, sudah ada yang berpandangan demikian dan itu bukan individual, bukan juga satu atau dua komunitas, melainkan negara. Swedia adalah negara yang sejak pandemi berlangsung mengambil sikap yang berbeda dari negara-negara tetangganya dan bahkan negara-negara di seluruh dunia. Negara ini membiarkan saja virus itu hidup bersama di tengah masyarakat. Tidak ada upaya pencegahan, pembatasan dalam skala apa pun, apalagi *lockdown*. Sejauh ini tidak ada perubahan sikap dari pemimpin negara itu, yang berarti mereka

menganggap strategi yang mereka gunakan sudah baik. Sikap Swedia ini mengingatkan kita lagi bahwa tidak ada yang dapat dimutlakkan dalam menghadapi Covid-19.

Di dunia politik, Covid-19 telah menjadi konsumsi untuk melakukan manuver-manuver. Ada yang manuvernya bertemakan kesatuan, kerja sama, solidaritas, tetapi ada juga yang sebaliknya, seperti menggambar-gemborkan teori konspirasi, menjatuhkan negara pesaing atau lawan politik. Orang bisa menafsirkan apa saja terhadap Covid-19, tidak ada yang baku. Kepelbagaian tersebut memperlihatkan tidak saja *multitasking*-nya (meminjam istilah Moore) Covid-19, tetapi kecairan penggambaran manusia tentang dirinya. Apa yang dilihat orang pada Covid-19 adalah dirinya. Karena yang dilihat itu berubah-ubah, tidak stabil, maka demikian juga dengan citra diri orang yang melihatnya. Sesuatu yang melekat pada manusia selalu volatil.

Volatilitas itu tidak perlu dipandang secara biner lagi. Tidak perlu yang volatil itu diperlawanan dengan stabilitas, kepermanenan, dan sejenisnya. Volatilitas adalah bagian integral dalam kehidupan. Jika yang volatil itu ditolak, kehidupan tidak dapat berjalan. Dalam kerangka agama, yang volatil itu juga dapat dipahami sebagai kehadiran Tuhan. Di sini, Tuhan dipahami sebagai yang imanen, tetapi juga transenden. Imanen karena Dia menyatu dengan alam, dengan makhluk, dengan ciptaan. Transenden karena yang imanen itu terbuka untuk disadari sebagai yang melampaui yang fisik. Istilah lain yang boleh digunakan yaitu yang transenden adalah transformasi dari yang imanen, tetapi transformasi di sini bukan dalam arti permanen: naik tingkat (hierarkis) atau pindah ke fase lain (berprogres), melainkan sebagai sesuatu yang dalam pikiran Levinas disebut dengan *liyan* dan dalam pikiran Derrida sebagai yang terbuka untuk didekonstruksi. Entah Covid-19 itu dianggap sebagai musuh yang harus dibasmi atau kawan baru yang dengannya orang mesti membiasakan diri untuk hidup bersama, transendensi itu selalu ada karena orang tidak bisa memilih salah satu dan menutup mata terhadap yang lain. Covid-19 bukan persoalan yang akan bisa diselesaikan, demikian juga Tuhan.

Ketika Tuhan Adalah Burung

Pertanyaan yang layak diajukan setelah diskusi di atas adalah apakah mungkin Tuhan dipahami kehadirannya dalam relasi dengan binatang bahkan dalam wujud binatang? Salah satu pemikiran teologis yang dapat langsung menjawab pertanyaan tersebut adalah yang dikemukakan oleh Mark I. Wallace dalam bukunya, *When God Was A Bird*. Wallace menulis buku itu karena keprihatinan akan dominasi model teologi yang antroposentris. Padahal, sudah sejak 1967, Lynn White Jr melemparkan kritik terhadap model teologi yang seperti itu. Padahal juga, dunia semakin hari semakin merasakan kerusakan lingkungan yang parah. Perhatian teologi Kristen yang masih terlalu besar pada keselamatan manusia bahkan lebih spesifik lagi. Keselamatan yang wujudnya rohani (jiwa) saja membuktikan pengabaian terhadap kritik White dan kenyataan kerusakan lingkungan yang parah. Kekristenan seperti hidup dalam dunianya sendiri yang jauh dari realita.

Bagi Wallace, teologi Kristen harus berubah dan perubahan tersebut haruslah cukup besar untuk menjadikannya berdampak bagi kondisi dunia yang ada sekarang. Wallace tampaknya dipengaruhi juga oleh pemikiran kritik *animality* atau *divinanimality*-nya Derrida. Namun, dia tidak berhenti pada sebuah perenungan filsafati seperti Derrida. Dia mencoba masuk ke dalam Alkitab untuk menemukan relasi antara Tuhan dan binatang. Wallace menemukannya dalam wujud penampakan Tuhan sebagai burung. Dalam kisah pembaptisan Yesus di dalam Injil Lukas (3:21–22) disebutkan: “Ketika seluruh orang banyak itu telah dibaptis serta ketika Yesus juga dibaptis dan sedang berdoa, terbukalah langit dan turunlah Roh Kudus ‘dalam rupa burung merpati’ ke atas-Nya. Dan terdengarlah suara dari langit: ‘Engkaulah Anak-Ku yang Kukasihi, kepada-Mu-lah Aku berkenan.’”

Biasanya, burung merpati dalam kisah tersebut dipahami secara metaforis. Namun, Wallace berpikir lain. Dia dengan yakin memahami bahwa itu benar-benar burung merpati. Untuk mendukung argumennya, Wallace melakukan penelusuran baik ke dalam teks-teks lain dalam Alkitab maupun pengalamannya sendiri ketika bertemu dengan burung-burung. Menurut Wallace, agama Alkitab

mempunyai hubungan yang erat dengan agama asli manusia, yaitu animisme, di mana Tuhan dipahami sebagai “*everything that grows, walks, flies, and swims in and over the great gift of creation*” (semua yang tumbuh, berjalan, terbang, dan berenang di dalam dan di atas pemberian penciptaan) (Wallace, 2019:3). Di dalam kisah Penciptaan di Kejadian 1 disebutkan, menjelang penciptaan dunia, roh Tuhan melayang-layang di atas permukaan air (Kejadian 1:2). Wallace membayangkan roh yang melayang-layang tersebut adalah burung, karena burunglah yang melayang-layang. Kata *roh* dalam bahasa Ibrani, *ruakh*, memiliki arti *angin*. Jadi, roh Tuhan itu dapat dimengerti sebagai angin. Menyamakan roh Tuhan dengan burung tidak mesti merendahkan Tuhan.

Wallace, yang rupanya mengikuti cara Derrida, menceritakan berbagai pengalamannya ketika bertemu dengan burung. Pertemuan tersebut selalu membawa banyak inspirasi yang menggugah. Kalau begitu, mengapa tidak boleh mengatakan bahwa di saat semacam itu Tuhan hadir? Memang akan menjadi masalah jika pengertian Tuhan sebagai burung itu masih diletakkan dalam kerangka pemahaman bahwa burung adalah binatang yang statusnya lebih rendah daripada manusia. Namun, justru pemahaman yang seperti itulah yang harus diubah. Burung dan binatang lainnya tidak boleh dipandang lebih rendah daripada manusia. Kritik *animality* Derrida di atas sudah dengan jelas menunjukkan kemustahilan pemahaman yang hierarkis, di mana manusia ditempatkan di atas makhluk lainnya. Kritik tersebut juga telah menguak keringkahan pola pikir biner: manusia/hewan, jasmani/rohani, bahkan dunia/surga. Sistem biner tersebut (hanyalah) fenomena bahasa yang tidak permanen sifatnya.

Pemikiran Wallace merupakan perkembangan terkini dari serentetan perkembangan teologi yang peka terhadap kehadiran alam. Meskipun secara kronologis Elizabeth Johnson berada di kurun waktu yang sama dengan Wallace, dari sisi pemikiran Johnson agaknya mewakili masa yang “lebih tua” daripada Wallace. Dia memang berbicara tentang Tuhan dalam wujud alam, tetapi lebih dalam arti simbolis. Senada dengan Johnson, Mari Joerstad juga menekankan pembacaan metaforis atas Alkitab Ibrani untuk ditarik ke dalam isu

etika lingkungan. Generasi yang sebelum itu mungkin dapat diwakili oleh antara lain Norman C. Habel, yang mengajak pembaca Alkitab untuk membangun sebuah hermeneutika atau cara membaca yang ekologis.

Sementara itu, para teolog non-Barat sudah mencoba mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan serupa ini dengan mengambil pengalaman-pengalaman kontekstual mereka. Jojo M. Fung, misalnya, telah menghubungkan mistik Asia dengan pneumatologi (doktrin tentang Roh Kudus). Strategi Fung ini sekaligus memperlihatkan hasil dari pengolahan pemikiran pascakolonial yang banyak dibicarakan di kalangan para teolog Asia, Afrika, dan Amerika Latin; kembali ke alam pemikiran yang dahulu ditentang oleh para misionaris Eropa sebenarnya merupakan gerakan pascakolonial.

Sebenarnya, bila kita melihat argumentasi-argumentasi para pemikir dan ilmuwan Barat seperti yang penulis uraikan pada bagian pembahasan *Anthropocene* di atas, jelas sekali bahwa mereka pun berusaha melakukan gerakan “kembali” ke alam pikir animisme. Penulis sengaja memberi tanda kutip pada kata *kembali* karena sebenarnya animisme itu masih tetap hidup di zaman modern ini. Animisme bukanlah sesuatu yang kuno dan sudah ketinggalan zaman. Hanya saja, istilah animisme itu sudah telanjur diberi citra buruk, sebuah citra yang dibangun oleh kolonialisme. Maka, yang diperlukan adalah mengubah citra yang buruk itu dahulu untuk membuat kita mampu melihat bahwa animisme itu adalah kosmologi yang justru baik untuk masa sekarang. Sebaliknya, kosmologi yang dibangun di atas dasar pembedaan dan perendahan terhadap makhluk yang bukan manusia itulah yang buruk, sekalipun justru itu yang dicitrakan sebagai kosmologi modern dan ilmiah.

Kesimpulan

Covid-19 telah memberi kesempatan kepada kita untuk mengubah cara pandang yang tidak adil, salah, dan merugikan. Kita hidup di zaman yang sudah maju. Ilmu pengetahuan dan teknologi sudah memberikan buah yang baik bagi kita. Banyak masalah yang terpecahkan dengan

bantuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kemudahan-kemudahan juga kita dapatkan dari hasil ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin berkembang. Namun, pada saat yang sama tanpa kita sadari hidup kita menjadi terfragmentasi. Sebagai manusia, kita makin dijauhkan dari makhluk yang bukan manusia.

Dengan begitu, sebenarnya kita juga dibuat semakin jauh dari Tuhan, karena Tuhan berada di dalam kehidupan sebagai sebuah keseluruhan yang saling terhubung dan bergantung. Ketika kita memisahkan diri dari alam, maka Tuhan juga ikut terpisah dari kita. Bersamaan dengan itu, terjadilah dampak yang fatal, yaitu kerusakan alam yang masif. Tulisan ini mengundang kita untuk memikirkan kembali tentang keterhubungan kita dengan alam dan, dengan demikian, dengan Tuhan juga.

Daftar Pustaka

- Vetlesen, AJ. 2019. *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism*. London dan New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Arias-Maldonado, M. 2015. *Environment and Society: Socionatural Relations in the Anthropocene*. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Stoner, AM dan A. Melathopoulos. 2015. *Freedom in the Anthropocene: Twentieth-Century Helplessness in the Face of Climate Change*. New York: Palgrave Macmillan.
- Johnson, EA. 2014. *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Joerstad, M. 2019. *The Hebrew Bible and Environmental Ethics: Humans, Nonhumans, and the Living Landscape*. Cambridge: Cambridge UP.
- Wallace, MI. 2019. *When God Was A Bird. Christianity, Animism, and the Re-Enchantment of the World*. New York: Fordham UP.
- Moore, SD. 2014. *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely Theology*. New York: Fordham UP.
- Habel, NC dan P. Trudinger. 2008. *Exploring Ecological Hermeneutics*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Fung, JM. 2017. *A Shamanic Pneumatology in a Mystical Age of Sacred Sustainability: The Spirit of the Sacred Earth*. Cham: Springer.

- McLaughlin, RP. 2014. *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives*. New York: Palgrave Macmillan.
- Astor-Aguilera, M. dan G. Harvey. 2018. *Rethinking Relations and Animism: Personhood and Materiality*. London dan New York: Routledge.
- Strømmen, HM. 2018. *Biblical Animality After Jacques Derrida*. Atlanta: SBL Press.
- Tønnessen, M., KA Oma, dan S. Rattasepp. 2016. *Thinking about Animals in the Age of the Anthropocene*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.
- Bauman, WA. 2015. "Climate Weirding and Queering Nature: Getting Beyond the Anthropocene". *Religions*, 6(2), hlm. 742–754.
- Hekmatpour, P., TJ Burns, dan TW Boyd. 2017. "Is Islam Pro- or Anti-Environmental? Interpretations and Implications". *Journal of Asian Research*, 1(1), hlm. 95.
- Schaefer, J. 2016. "Motivated for Action and Collaboration: The Abrahamic Religions and Climate Change". *Geosciences*, 6(3), hlm. 31.
- Crutzen, PJ dan EF Stoermer. 2000. "The 'Anthropocene'". *Global Change Newsletter*, 41, hlm 17–18.
- Hantoro, I. et al. 2019. "Microplastics in coastal areas and seafood: implications for food safety". *Food Addit Contam Part A Chem Anal Control Expo Risk Assess*, Mei, 36(5), hlm. 674–711.
- Jambek, JR et al. "Plastic waste inputs from land into the ocean". *Science*, 13 Februari 2015, Vol. 347, Issue 6223, hlm. 768–771.
- Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham UP.

Menggulati Kebaikan (Ilahi) dan Penderitaan/Malapetaka: Sekilas Pemetaan Teologis dari Alkitab dan Relevansinya bagi Konteks Wabah Covid-19 dan Era Normal

Daniel K. Listijabudi

Prolog

Konteks wabah Covid-19 memikat manusia religius (dari tradisi mana pun) untuk menelisik ke teks-teks sakral keagamaan dalam upaya mendapatkan makna dan perspektif yang dapat dijadikan “jawaban” atas pertanyaan-pertanyaan eksistensial yang bermunculan tanpa bisa dicegah. Hasrat menukik masuk ke domain spiritual sulit dihindari, walau bisa saja ada sebagian orang yang cenderung mengabaikannya dan menggantikan hasrat religius ini dengan penekanan pada diskursus plus tindakan-tindakan yang profan. Menyadari hal tersebut, maka horizon penulisan artikel ini tidaklah bernilai dikotomis—yang membedakan ranah religius dan profan secara diametral—dan tidak juga hendak menganjurkan pemisahan domain dalam upaya kita menggeluti, merespons, mengarya

kebajikan sosial di konteks wabah Covid-19 yang sedemikian masif ini.

Meskipun akan juga memberi pertimbangan-pertimbangan aksi (pada bagian akhir), nuansa artikel ini tetaplah lebih menitikberatkan pada kajian tekstual sebagai lokusnya. Persoalan yang hendak dikaji dalam artikel ini adalah (a) bagaimana persoalan teodisi (kajian teologis yang memperkarakan keadilan-kekuasaan-kasih Allah dalam peristiwa bencana, kejahatan, malapetaka, dan kematian) dipergumulkan dalam teks-teks terpilih yang dianggap relevan di dalam Alkitab (Perjanjian Lama/PL dan Perjanjian Baru/PB) dan (b) memin-dai nilai-nilai apa yang dapat menjadi landasan religius-moral-etis bagi kita untuk bergerak mengatasi diskursus teodisi ini demi praksis bersama mengelola realitas dalam konteks penanggulangan wabah dan *new normal* (adaptasi kebiasaan baru)?

Beberapa Model

Ada suatu jenis pertanyaan yang muncul ketika terjadi penderitaan akibat kejahatan, malapetaka, atau keburukan yang korbannya adalah orang-orang yang diasumsikan baik alias tak selayaknya menderita karena hal ini (*undeserved suffering*). Dalam bahasa populer, jika ada hal-hal buruk terjadi pada orang yang baik-baik (bukan orang jahat atau pelaku tindakan destruktif), orang bertanya: “Sejauh mana, mengapa, bagaimana, dan dalam hal apa kita bisa dan perlu mema-hami, menempatkan, atau (selayaknya) menuntut keterlibatan atau (membiarkan) tidak keterlibatan dari Yang Ilahi?”

Istilah untuk persoalan klasik yang disebut teodisi (*theodice*, Latin; *theodicy*, Inggris; *Theos*: Allah, *dike*: keadilan) datang dari GWF von Leibniz (1710), sementara formulasi pertanyaan teodisi dikemukakan oleh Boethius, sebagai berikut: “*Si Deus justus, unde malum?*” (Jika Allah itu adil, mengapa ada kejahatan/malapetaka/keburukan?). Menarik pula memperhatikan bagaimana Immanuel Kant merumuskan diskursus teodisi secara lebih umum, yakni sebagai permasalahan “pembelaan terhadap kebijaksanaan tertinggi dari sang Pencipta dunia terhadap tuduhan yang beralasan yang ditujukan

padanya, sebagai suatu hasil dari kegagalan tujuan-tujuannya bagi dunia” (Jürgen Moltan dalam Richardson dan Bowden, 1983:564).

Persoalan ini tentu juga terkait dengan pewacanaan apakah Tuhan itu pencipta yang jauh (*remote*) dari ciptaan-Nya, karena setelah mencipta lalu keluar dari tata ciptaan dan membiarkan ciptaan dengan sistem alamiahnya berjalan sendiri, atau Dia ada di dalam jalannya sistem dunia semesta, juga sudah bukan pertanyaan yang tidak biasa lagi. Persoalan yang muncul di hadapan kejahatan manusia terhadap sesamanya juga menambah kompleksitas refleksi yang tidak hanya melulu mempersoalkan keadilan Yang Ilahi (*theodice*), tetapi juga keadilan dan peran manusia dalam tindakan dan “pembiaran” kejahatan (*anthropodice*).

Ada setidaknya tiga jenis kejahatan (dalam hal ini, sementara, bisa dibaca sebagai malapetaka) yang diperkarakan, yakni: kejahatan natural, moral, dan religius. Bencana alam bisa dikelompokkan dalam kejahatan natural. Genosida, perang, krisis ekologi bisa dikelompokkan ke dalam kejahatan moral, yakni sebagai hasil dari kehendak bebas manusia (yang sekali lagi menggeser penekanan dari *theodicy* ke *anthropodicy*). Kekerasan, penghancuran, pembunuhan yang dilegitimasi oleh teks sakral atau persisnya karena penafsiran tertentu atas teks-teks sakral (sehingga dianggap sebagai yang dikehendaki oleh Yang Ilahi)—yang dikerjakan oleh manusia sebagai penganut atau malah oleh figur dewata itu sendiri—bisa dimasukkan ke kejahatan religius.

Jürgen Moltmann mengemukakan bahwa dalam sejarah agama dan filsafat, kita bisa menemukan setidaknya dua solusi yang terajukan, yakni konsepsi dualistis dan monistis. Dalam konsepsi dualistis, ada konstruksi pemikiran tentang konflik di antara sumber/prinsip kebaikan dan kejahatan. Hanya apa-apa yang baik yang berasal dari Allah, sementara apa-apa yang jahat berasal dari anti-Allah, yakni kekuatan kegelapan. Konsep semacam ini bisa ditemukan antara lain dalam agama Persia (Zoroaster, dengan Ahura Mazda dan Ahriman-nya), Manikheisme, agama Yahudi, Kristen, dan apokaliptisme modern (Richardson dan Bowden, 1983:564). Dalam pandangan dualistis, diyakini ada dua sumber kekuatan ilahiah yang

menggerakkan kebaikan dan kejahatan. Hal-hal yang baik, positif, dan konstruktif seperti harmoni, pemulihan, damai, keberuntungan, kehidupan yang tenteram dan makmur (dan lain-lain) berasal dari Allah, sedangkan hal-hal yang buruk, negatif, dan destruktif seperti kekacaubalauan, perang, kerusakan, nasib sial, prahara, dan bencana (dan lain-lain) berasal dari si Jahat. Jadi, kualitas peristiwa tertentu yang terjadi di dunia dapat dirujuk ke penyebab Ilahi yang mana.

Sementara, dalam konsepsi monistis, diyakini bahwa hanya kebaikan yang memiliki eksistensi. Kejahatan tidak bereksistensi. Kejahatan tidak memiliki kualitas keberadaan. Apa yang dimiliki oleh kejahatan hanyalah negasi keberadaan (*quality of the negation of being*). Karenanya, kejahatan itu tunduk pada kebaikan, di mana kebaikan menunjukkan kuasanya untuk menegasi kenegasian kejahatan. Konsep semacam ini dapat ditemukan dalam Platonisme, juga dalam tradisi penciptaan dalam agama Yahudi dan Kristen (Richardson dan Bowden, 1983:564). Dalam pandangan monistis, hanya ada satu sumber Ilahi, yakni Tuhan. Tuhan hanya menciptakan kebaikan. Lalu, dari mana ada kejahatan? Kejahatan tidak diciptakan oleh Tuhan (atau Tuhan yang lain), melainkan ada karena ketiadaan kebaikan. Demikian pula halnya metafor terang dan gelap. Tuhan adalah terang, bukan gelap. Dia menciptakan terang dan tidak menciptakan kegelapan. Lalu, mengapa ada kegelapan? Sebagaimana kejahatan (atau bencana), kegelapan ada karena ketiadaan terang.

Gagasan yang optimistis tentang peran Yang Ilahi, menurut Moltmann, ada dalam konstruksi ortodoksi Protestan, di mana kejahatan dapat digambarkan berada dalam kerangka acuan pemerintahan Allah yang universal atas dunia, yakni Allah mengizinkan tetapi tidak mendorong terjadinya kejahatan: Allah menguasai kejahatan sedemikian rupa sehingga kejahatan (pada akhirnya) dapat membuahkan hal-hal yang baik; Allah membatasi kejahatan dan pada akhirnya akan mengalahkannya. Pandangan yang optimistis semacam ini membuat Leibniz mengajukan formulasi bahwa Allah mengizinkan terjadinya kejahatan moral karena ada kebebasan kehendak manusia dan Allah menggunakan penyakit fisik untuk menghukum serta memberikan edukasi. Namun demikian, konsep teodisi yang optimistis semacam

ini luluh lantak ketika terjadi gempa di Lisbon pada 1755, di mana ada korban puluhan ribu orang mati tanpa makna. Inilah peristiwa yang memorakporandakan gagasan tentang harmoni dunia dan tata reksa penuh rahmat dari Allah pada pemikiran abad ke-18. Ditambah lagi dengan pedihnya peristiwa kejahatan tak terkatakan pada abad ke-20, yakni genosida Holokaus di Auschwitz dan korban perang dalam peristiwa Hiroshima-Nagasaki (Perang Dunia II).

Dalam hal inilah, menurut Moltmann, kedua peristiwa (Lisbon dan Auschwitz-Hiroshima/Nagasaki) sebagai simbol dari “*death of God*” (matinya Tuhan) dan “*death of man*” (matinya manusia) menunjuk pada berakhirnya *theodicy* dan *anthropodicy*. Diskusi teologis sekarang harus berbicara tentang apa dan bagaimana berwacana tentang keadilan Allah pasca-Auschwitz.

Moltmann menegaskan bahwa diskursus tentang keadilan Allah ini tidak bisa dijawab tuntas, tetapi juga tidak bisa dihindari. Manusia religius akan tetap ada di hati manusia. Persoalan apakah Tuhan itu “mampu tetapi tak mau” (mahakuasa/*omnipotent* tetapi tidak mahakasih/mahacinta) atautkah Dia “mau tetapi tak mampu” (mahakasih/mahacinta tetapi tidak mahakuasa/*impotent*) terus akan menggantung dan membayangi.

Dalam refleksinya, Moltmann memberi ide yang penting, yakni bahwa teologi pasca-Auschwitz tidak layak ada jika ia tidak juga menggeluti teologi di dalam peristiwa Auschwitz, yakni teologi dalam doa para korban. Allah sendiri, menurut Moltmann, hadir dalam doa-doa korban dan, sebagai kawan dari para korban Allah, Dia memberikan harapan di tempat tanpa ada lagi sesuatu yang dapat diharapkan (Richardson dan Bowden, 1983:565). Hal inilah yang juga menjadi *twist* (perputaran) dari dua model berpikir sebelumnya: monistis dan dualistis.

Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan teologis dalam genre ini sudah semakin mengarah ke pendalaman keberadaan Yang Ilahi di dalam (bukan di luar) realitas penderitaan itu sendiri (dalam peristiwa kejahatan, bencana, malapetaka, termasuk dalam konteks wabah). Jika Dia memang ada, di mana Dia dan apa yang diperbuat-Nya? Jawaban yang dimunculkan adalah Yang Ilahi berada di dalam

para korban (*within the victim[s]*), berbela rasa bersama ia/mereka yang menjadi korban. Puisi Elie Wiesel, seorang penyintas Holocaust (yang menceritakan pengalamannya melihat anak kecil yang dihukum gantung di kamp konsentrasi), dalam bukunya berjudul *Night*, menjawab “Tuhan sedang digantung di tiang gantungan” atas pertanyaan “Di mana Tuhan?”, yang menegaskan kebelarasaan Yang Ilahi.

Para teolog Kristen juga cukup sering mengemukakan hal ini, misalnya dalam tulisan CS Song berjudul *The Compassionate God* atau Thomas Thangaraj yang mengetengahkan Yesus sebagai *The Crucified Guru*. Solidaritas Allah yang diwujudkan dan dibangun dalam peristiwa penyaliban Yesus dapat dipakai menjadi nilai teologis yang kuat untuk membangun model ketiga: Yang Ilahi menderita bersama penderitaan orang-orang yang *undeserved* dalam peristiwa bencana, kejahatan, penderitaan yang tak terpahamkan (baik sebagai suatu *moral evil*, *natural evil*, maupun *religious evil*). Sejauh manakah teks-teks Alkitab mengolah hal ini?

Diskrepansi dan Kait Kelindan Tekstual

Dalam teks Alkitab, kita menemukan beberapa ide yang berkelindan satu sama lain, juga ada ide-ide yang diskrepanatif. Tentu konteks kesejarahan, genre sastra, dan perspektif ideologis teks semestinya amat kita pertimbangkan dalam memberikan asesmen hermeneutika kita. Menempatkan teks-teks itu dalam konteks literer historis dan ideologis akan membantu kita mengakui perbedaan titik berat perbedaan pesan teks. Namun, penelaahan yang sadar akan konteks literer historis dan ideologis juga memampukan kita melihat percakapan yang dibangun oleh perspektif yang disajikan oleh teks-teks itu, yang bisa saja di sana-sini memiliki kelindan resonansi yang afirmatif kritis satu sama lain.

Siapa Pencipta Kebaikan dan Kejahatan— Terang dan Gelap?

Dalam teks kisah Penciptaan versi tradisi Imam (Priestly, disingkat “P”) di Kitab Kejadian (1:1–2), ditulis bahwa (setelah kalimat prolog

“beresyit bara Elohim et hasysyamayin we’et haaretz” [pada mulanya Allah menciptakan langit dan bumi] di bumi yang belum berbentuk dan kacau balau (“tohu wa bohu” [bukan kosong melompong]) ada kegelapan (“khosyekh”) yang menutupi permukaan samudra raya (“al penev tehom”) dan Roh Allah melayang-layang di atas permukaan air (“al penev hammayim”). Setelahnya, Allah menciptakan terang (“or”) dengan sabda-Nya: “Yeyhi or, wayehi or.” (Jadilah terang, dan terang itu pun jadilah). Dari paparan ini, kita mendapati bahwa kegelapan tidak diciptakan—hanya terang. Dunia tidak kosong, tetapi tidak teratur. Di situ sudah ada kegelapan (“khosyekh”) dan air/samudra (“mayim”/“tehom”). Jadi, penciptaan adalah penataan dari ketidakteraturan (kecuali jika kalimat awal “beresyit...” dianggap sudah terjadi karya cipta dan bukan prolog dari narasi).

Penghayatan semacam itu, yakni bahwa Allah tidak menciptakan gelap, agaknya berbeda dengan teks Yesaya (45:7) yang ditulis oleh Deutero Yesaya (walau Kitab Yesaya 45 juga ditulis dalam periode dan konteks zaman yang sama dengan mazhab Imamat, yakni di masa Pembuangan di Babilonia, abad ke-6 SM). Dalam Yesaya (45:7) dituliskan: “Yang menjadikan terang (“yotser or”) dan menciptakan gelap (“wubore khosyekh”), yang menjadikan nasib mujur (“oseh syaloom”) dan menciptakan nasib malang (“ubore ra”), Akulah Tuhan yang membuat semuanya ini.” Di bagian ini, baik terang (“or”) maupun gelap (“khosyekh”) diciptakan oleh Yang Ilahi. Bukan hanya itu, damai sejahtera (“syaloom”) dan kejahatan (“ra”) juga dijadikan/diciptakan-Nya.

Pernyataan soal “syaloom” dan “ra” ini mengandung problem teologis dan implikasi ontologis-etis. Jika Tuhan yang menjadikan kesejahteraan dan menciptakan kejahatan, persoalan tak bisa dihindari. Mungkin itu karena Lembaga Alkitab Indonesia (LAI) menghaluskan dengan mengganti kedua kata ini menggunakan diksi lain: nasib mujur dan nasib malang (yang toh tetap memuat problem). Dalam penelitian terhadap konteks teks ini, kita akan mendapati bahwa ungkapan Deutero Yesaya yang bernada monisme kini dikemukakan dalam rangka suatu penegasan terhadap kedaulatan Tuhan atas segala sesuatu. Termasuk di dalamnya, jalan politik dari

Raja Koresh, raja Persia yang mengalahkan Babilonia, yang pada 539 SM membuat suatu kebijakan untuk memulangkan (sebagian) orang Yehuda (Israel Selatan) yang sejak 587 SM dibuang ke Babilonia oleh Nebukadnezar. Bagi Deutero Yesaya, raja asing ini (Koresh) adalah hamba Tuhan, bahkan yang diurapi oleh Tuhan walau tidak mengenal Tuhan. Itulah poinnya: Semua yang dialami Yehuda, baik terang maupun gelap, damai maupun kejahatan (di Babilonia), diadakan oleh Tuhan. Itu sebabnya, Tuhan pun mampu menggerakkan Koresh yang tidak mengenal-Nya untuk bertindak menjalankan perintah-Nya: memulangkan ke Yerusalem (tanah Yehuda).

Dalam rangka memberi tekanan pada kedaulatan Tuhan (*sovereignty of the Lord*), maka Deutero Yesaya mengungkapkan teologi-ideologi monistisnya. Dalam kepentingan yang sama itulah Deutero Yesaya menekankan juga bahwa baik gelap (*“khosekh”*) maupun terang (*“or”*) adalah karya Tuhan. Tentu hal ini mengemukakan adanya diskrepansi terang-terangan dengan teks Kejadian 1, di mana Allah hanya menciptakan terang. Data teks semacam ini tidak perlu diharmonisasikan. Kita akui saja bahwa ada diskrepansi, walau keduanya ditulis di era dan konteks yang dekat: masa Pembuangan. Itu berarti teologi tentang karya dan keterlibatan Yang Ilahi dipahami secara berbeda. Namun, kita mesti juga maju selangkah dengan bertanya, apa yang mau ditekankan oleh masing-masing teks? Jang-jangan, dalam diskrepansinya, kedua teks ini memiliki resonansi.

Memang, salah satu resonansi yang mengelindani diskrepansi tekstual ini adalah perihal penekanan pada kedaulatan Yang Ilahi atas dunia, semesta, dan jalannya peristiwa. Dalam Yesaya 45, Dia berdaulat atas jalannya dunia dan semesta (ayat 1–5: Dia mengurapi dan memegang tangan kanan raja asing, yakni Koresh, supaya melalui Koresh maka Yang Ilahi menyatakan kehendaknya atas sejarah; ayat 6 tentang terbitnya matahari dan terbenamnya; ayat 7 tentang terang-gelap, damai-kejahatan; ayat 8 tentang langit yang meneteskan keadilan [awan mencurahkan] dan bumi membuka diri pada keadilan itu, lalu bertunaskan keselamatan dan menumbuhkan keadilan kembali). Sementara, dalam Kejadian 1, Yang Ilahi berdaulat atas bumi yang belum terbentuk dan kacau balau (*“tohu wa bohu”*). Yang

Ilahi menata bumi dari ketidakteraturan dari apa yang amburadul-acakadut.

Penderitaan dan Kemalangan, (Dosa) Siapa Penyebabnya?

Diskusi tentang topik yang menghubungkan dosa dan (siapakah) penyebab penderitaan atau kemalangan yang menimpa manusia juga masuk ke ranah teodisi. Terhadap hal ini, juga ada diskrepansi teologis yang berlangsung hingga berabad-abad. Formulasi teologisnya: Apakah penderitaan dan kemalangan manusia diakibatkan dosa orang itu sendiri atau dosa orang-orang sebelum dia yang menurun kepadanya?

Dari wacana dogmatis, konsep dari apa yang disebut “dosa warisan” berkaitan dengan dua konsep terkait: “dosa” dan “dosa asal”. Kita mulai dengan konsep pertama, yakni dosa, kemudian melihat keterkaitannya dengan “dosa asal” dan kemudian mengkaji bagaimana teks menyikapi pertanyaan soal “ada atau tidaknya, atau bagaimana dosa itu diwariskan dan perkembangan sikap teologis terhadapnya”.

Pertama, dalam PL, makna dosa bisa berarti kesalahan (*khatath*) atau pemberontakan (*pesya*) dan pelanggaran moral (*awon*); sementara dalam PB, nuansa kata ini adalah *hamartia* (kemelesetan), *hettema* (kesalahan), *paraptoma* (kelalaian), *agnoeema* (keliru), *parakoe* (ketidaktaatan), *parabasis* (pelanggaran), *anomia* (tanpa hukum). Diskusi tentang makna dosa itu terus berkembang dalam diskusi dogmatis gereja¹ dan memasuki ranah filsafat. Kant dan Schopenhauer, misalnya, meyakini bahwa hakikat manusia adalah jahat, sedangkan Nietzsche dan Freud malah beranggapan bahwa kesadaran akan dosa merupakan suatu kelemahan (Richardson dan Bowden, 1983:539).

Kedua, tentang makna dan istilah “dosa asal” atau *original sin*. Teks Alkitab yang dianggap sebagai pendukung konsep ini adalah Kejadian 3, Mazmur (51:7), dan Roma (5:12–21). Teks Kejadian 3 dan

1 Selain dipahami sebagai suatu kejatuhan atau tindakan amoral, dalam teologi Kristen, dosa dimaknai sebagai sesuatu yang memisahkan manusia dari Yang Ilahi.

Roma 5 ini secara tradisional dianggap sebagai teks yang menjelaskan secara eksistensial tentang keadaan manusia. Dari situlah kata “asal/asli/*original*” dibentuk (Richardson dan Bowden, 1983:420).

Frasa *original sin* sendiri dimunculkan oleh bapa gereja Agustinus dari Hippo (354–430). Pemahamannya adalah bahwa sejak manusia dilahirkan ke dalam dunia, ia telah terkontaminasi oleh suatu dosa, yakni suatu ketidaksempurnaan, kerusakan, kecemaran, atau ketidakberesan. Ini bukan dosa yang dibuat orang dalam kehidupan selanjutnya melalui tindakan-tindakan yang salah, melainkan suatu *nature/hakikat*. *Nature* atau hakikat keberdosaan inilah yang nantinya memunculkan tindakan-tindakan dosa (McGrath, 2004:156).

Ketiga, mengenai diskursus “dosa warisan”, teks-teks PL bergumul dengan ide ini. Biasanya, gagasan ini dikaitkan dengan kecemburuan Allah dan urusan yang panjang baik dengan kesalahan maupun dengan kesetiaan umat seperti yang tercantum dalam teks 10 Perintah (Keluaran 20:5, 6):

Jangan sujud menyembah kepadanya atau beribadah kepadanya, sebab Aku, Tuhan, Allahmu, adalah Allah yang cemburu, yang membalaskan kesalahan bapa kepada anak-anaknya, kepada keturunan yang ketiga dan keempat dari orang-orang yang membenci Aku, tetapi Aku menunjukkan kasih setia kepada beribu-ribu orang, yaitu mereka yang mengasihi Aku dan yang berpegang pada perintah-perintah-Ku.

Dalam teks di atas, kecemburuan Allah diungkapkan pada seriusnya Allah berurusan dengan para pihak. Untuk menggarisbawahi perlunya orang serius di hadapan Allah inilah teks Keluaran 20 menyasar hingga keturunan ketiga dan keempat. Dari segi kronologi narasi, teks ini bergaung sampai ke masa Pembuangan dan di sini ada transformasi pemaknaan teologis.

Ada dua teks—masih dalam konteks Kerajaan Yehuda dan Pembuangan Babilonia—yang terkenal, yang memberi diskrepansi terhadap ide di teks Keluaran, yakni Kitab Yeremia (31:29–30) dan Yehezkiel (18:1–4). Pesan dari kedua teks ini sama dan sebangun.

Yeremia (31: 29–30)

Pada waktu itu orang tidak akan berkata lagi: Ayah-ayah makan buah mentah dan gigi anak-anaknya menjadi ngilu; melainkan: Setiap orang akan mati karena kesalahannya sendiri; setiap manusia yang makan buah mentah, giginya sendiri menjadi ngilu.

Yehezkiel (18:1–4)

Maka datanglah firman Tuhan kepadaku: “Ada apa dengan kamu, sehingga kamu mengucapkan kata sindiran ini di tanah Israel: Ayah-ayah makan buah mentah dan gigi anak-anaknya menjadi ngilu?” Demi Aku yang hidup, demikianlah firman Tuhan Allah, kamu tidak akan mengucapkan kata sindiran ini lagi di Israel. Sungguh, semua jiwa Aku punya! Baik jiwa ayah maupun jiwa anak, Aku punya! Dan orang yang berbuat dosa, itu yang harus mati.

Konteks teks Yehezkiel dan Yeremia adalah suasana tegang, karena orang Yehuda hidup dalam ancaman dan suasana pembuangan di Babilonia. Namun, menarik jika kita memperhatikan bahwa baik Yehezkiel (yang ikut terbuang ke Babilonia) maupun Yeremia (yang tak ikut terbuang, alias tetap di Yerusalem) mengkritik konsep lama tentang terwariskannya dosa atau kesalahan orang tua bahwa “ayah makan buah mentah, gigi anaknya yang ngilu”.

Yang Ilahi, dalam perkataan kedua nabi ini, menegaskan bahwa setiap orang bertanggung jawab atas perilakunya sendiri. Kalau ayah makan buah mentah, tentu gigi si ayah yang ngilu, bukan gigi anaknya. Jika dikaitkan dengan realitas penghukuman atau bencana nasional yang dialami umat Yehuda/Israel Selatan dan peristiwa kehancuran Yerusalem serta Bait Suci (simbol religiositas umat), pembuangan ke Babilonia di abad ke-6 SM, serta pertautannya dengan pertanyaan “siapa biang kerok malapetaka ini; siapa oknum pemakan buah mentah ini?”, kedua nabi besar ini mungkin sekali akan menjawab: “Tidak ada siapa pun yang bisa dicari-cari sebagai sumber petaka, kecuali orang-orang yang mengalami penghukuman atau bencana itu sendiri.”

Jika Yeremia dan Yehezkiel tidak menolak rumusan lama dan mengkritiknya, apakah berarti mereka mengafirmasi adanya kelompok yang, walau bukan biang kerok, merasakan dampak dari perilaku si biang kerok itu? Apakah keturunan dari umat yang terbuang akan

relatif puas dengan jawaban “kita terbuang karena dosa leluhur kita”? Bagaimana menjelaskan ini dari segi teologis? Bagi Yehezkiel dan Yeremia, jawabannya jelas: Kamu dihukum karena kesalahan/dosa/pelanggaranmu sendiri terhadap relasi yang seharusnya dengan Allah dan kehendaknya. Alias, jangan menyalahkan orang-orang di masa lalu.

Kalau sebelumnya ada konsep yang dianggap keliru (anak menanggung dosa orangtuanya), sekarang konsep ini dibenarkan, diluruskan. Dengan demikian, jangan menyalahkan atau mengambinghitamkan leluhur atas apa yang terjadi pada diri sendiri di konteks zaman yang dialami sendiri. Tentu saja kita tahu bahwa dalam banyak hal, apa yang dilakukan orang-orang tua (yang hidup sebelum kita) kita sedikit banyak berdampak (secara sosiokultural-ekonomi) pada keturunan mereka, tetapi semata-mata menyalahkan mereka atas apa yang kita alami tidaklah dapat dibenarkan begitu saja secara teologis.

Seorang ahli tentang Kitab Yehezkiel bernama Joseph Blenkinsopp (1990:82) benar ketika menyitir bahwa nada teodisi sulit dihindari di sini. Ketegangan di antara dua “mazhab” tentang penyebab penderitaan manusia sebagai sesuatu yang terberi atau terwariskan masih mewarnai wacana teologi umat Yahudi/Ibrani hingga sangat lama. Alternatif jawaban terhadap hal ini, selain diberikan oleh kitab PL yang jelas-jelas bernada teodisi seperti teks Ayub, juga diajukan oleh teks Injil Yohanes (PB) yang ditulis di ujung abad pertama Masehi.

Pertanyaan yang Tetap Terbuka: Sampai Kapan? Mengapa?

Hal ketiga terkait diskursus teodisi adalah pertanyaan soal durasi: “Tuhan, berapa lama lagi?” Kalimat ini adalah petikan dari Mazmur (13:2). Bingkai hermeneutika dan formulasi ini menarik, karena memberikan aksentuasi yang berbeda dengan apa yang seumumnya bolehlah kita namai sebagai “teologi permen”, yakni refleksi iman yang hanya menggarisbawahi apa yang manis, baik, menguntungkan, mendatangkan berkat, dan menggembirakan. Tidak ada yang salah dengan hal ini pada dirinya sendiri. Sebab, dalam hidup kita, toh

banyak kebaikan, rahmat, keberuntungan, keindahan, kemanisan yang kita alami dan yang kita imani datang dari Tuhan Yang Maharahim.

Masalah terjadi jika kita memutlakkan “teologi permen” ini dalam semua hal dan “mengunci” Tuhan dalam monopoli refleksi kita sendiri, yang maunya hanya mengalami apa yang manis, yang aman, yang baik-baik saja. Mazmur tertentu (pasal 13, 22, juga 73, misalnya) adalah mazmur-mazmur pergumulan yang bernada teodisi. Mazmur semacam ini malah memikat hati kita, karena kejujuran keluhan diakui dan boleh dikemukakan, bahkan protes pun tidak dilarang.

Dalam Mazmur (13:1–5), berisi pertanyaan, gugatan, keluhan, yang ditujukan kepada Allah (suasana *gloomy*, persis seperti yang digambarkan lagu Pontas Purba). Daud, sang pemazmur, bertanya: “Berapa lama lagi, Tuhan, Kau lupakan aku terus-menerus?” Kata “melupakan” adalah “*shakakh*”, yang berarti “mengabaikan”, “menganggap bukan hal yang penting” untuk “*ad anah*”, yakni “selamanya”, “*forever*”. *How long wilt thou forget me, O Lord? For ever? How long wilt thou hide thy face?* (Mazmur 13:1). Bayangkan betapa kuat gugatan ini! Daud merasa dilupakan Tuhan, diabaikan (Tuhan menyembunyikan wajah-Nya dari pemazmur), amat khawatir dan bersedih sepanjang hari, serta merasa dipermalukan oleh musuh-musuhnya (ayat 2, 3, 5). Hal yang Daud inginkan adalah supaya Tuhan menjawab dia (ayat 4) dan agar matanya bercahaya, memancarkan sinar/*hairah enay* (bentuk *hiphil* dalam Ibrani)—“buatlah mataku memancarkan sinar”, yang tentu maknanya amat mungkin adalah “buatlah aku bersemangat kembali, memiliki harapan kembali”.

Ada atau tiada jawaban dari Yang Ilahi tidaklah jelas. Namun, di ayat 6 ada ungkapan bahwa pemazmur memercayakan dirinya (*batach*, Ibrani; bandingkan dengan kata *trust*, Inggris) pada kasih setia (*khosed*) Tuhan. Efek dari sikap batin ini adalah terbitnya perubahan perspektif: Hatinya bersorak dan dia menyanyi karena mengalami kebaikan Allah (dalam kesadaran bahwa penderitaannya tidak berarti ketiadaan kasih setia Tuhan). Pemazmur hendak menyaksikan bahwa iman adalah peletakan keyakinan pada Tuhan yang mengandung misteri. Pertanyaan-pertanyaan lanjutan seperti “apakah misteri tersingkir”, “apakah jawaban menjelas”, “apakah

harapan mewujudkan”, dan lainnya tetaplah menjadi sesuatu yang *open-ended*.

Sejenis dengan ini adalah ekspresi dalam Mazmur (22:2). Gugatan dalam teks ini terasa amat eksistensial, yakni “*Eli, Eli, lama azavtani* (Ibrani)—*sabakhtani* (Aram)?” (Allahku, Allahku, mengapa kau meninggalkan aku?), suatu pertanyaan gugatan yang kemudian juga diucapkan Yesus di kayu salib (Markus 15:34; Matius 27:46). Banyak orang yang menafsirkan ucapan Yesus ini sebagai ungkapan protes, bertanya secara dalam dan tajam. Bagaimana “membela” Yesus dalam hal ini? Upaya apologetis pernah dicoba oleh seorang bernama Fairbairn, yang menjelaskan pandangannya bahwa dalam ucapan di atas salib itu kita mendapati perasaan Yesus yang ditinggalkan oleh Allah, padahal sebenarnya Allah tidak meninggalkan Putra-Nya. Jadi, perasaan Yesus tidak sama dengan fakta. Namun, terhadap pandangan Fairbairn ini, Vengal Chakkarai, seorang ahli hukum dan teolog awam dari India, menegaskan penolakannya.

Bagi Chakkarai, asumsi adanya pemisahan perasaan dengan fakta dalam diri Yesus adalah sesuatu yang aneh dan karenanya tidak bisa diterapkan pada-Nya. Perasaan Yesus (yang merasa ditinggalkan oleh Allah) adalah suatu fakta dari realitas yang paling dalam. Yesus, bagi Chakkarai yang menggunakan perspektif tradisi India, hidup di dalam Allah dan sebaliknya, Allah bagi Yesus bukanlah hanya sebagai realitas tertinggi (*Supreme Reality*), melainkan juga selalu merupakan satu-satunya Allah, tidak ada yang lain. Ketika kesadaran ini diluluhlantakkan, maka Yesus turun ke kedalaman yang paling bawah yang tak ada tandingnya lagi. Yesus tiba di titik *no being* (yang dalam tradisi Hindu tidak sama dengan angka nol/zero yang biasa kita kenali). Inilah titik pelepasan ego paling optimum. Titik inilah yang dicapai oleh Yesus. Rasul Paulus, dalam surat Filipi 2, menyebutnya sebagai realitas pengosongan diri (*kenosis*, Yunani). Justru dari titik inilah Yesus secara historis menjadi manusia Ilahi, menjadi pengejawantahan Kristus/*indwelling Christ* (Chakkarai dalam Sugirtharajah dan Hargreaves, 1993:81).

Hal yang juga menarik adalah jika kita memperhatikan bentukan subjek kepada siapa pertanyaan ini tertuju. Pemazmur, yang dikutip

Yesus dalam Injil, menggunakan frasa *possesive pronoun* (kata ganti milik) yang berulang: “*Eli..., Eli...*” atau “*Eloi..., Eloi...*” (“Allahku..., Allahku...”). Agaknya, di satu pihak, aktivitas dan realitas mempertanyakan keberadaan dan kehadiran atau ketidakhadiran Allah di tengah badai dan penderitaan memang dilakukan oleh pemazmur dan Yesus. Namun, di lain pihak, kompas batin kepada siapa pertanyaan atau gugatan itu tertuju tak pernah terlepas dari Allah yang disapa sebagai Allah(ku). Dengan demikian, kita bisa memahami jika bagi Chakkarai teriakan ini bukan teriakan antiiman, melainkan malah adalah bukti dari iman, tepatnya iman yang tidak egosentris.

Allah bagi pemazmur dan Yesus selalu menjadi arahan, kompas, orientasi, harapan di tengah-tengah kedalaman yang terdalam dari realitas penderitaan, kengerian, dan bencana, karena terus membuka diri pada realitas hidup manusia dan dunia, serta realitas pengalaman dengan Yang Ilahi, yang sering terasa berdurasi lama dan tersembunyi.

Misteri, Kesadaran, dan Makna (Teodisi dalam Kitab Ayub)

Di dalam Perjanjian Lama, kitab yang kental dengan persoalan teodisi (terutama yang terkait dengan penderitaan yang tak selayaknya dialami oleh orang baik/benar—*undeserved suffering*) adalah Kitab Ayub.²

Ayub adalah seorang saleh yang mengalami penderitaan multi-dimensi (ekonomi, psikologis, fisik-medis) karena hasil diskusi antara Tuhan dan iblis di bagian prolog kitab (pasal 1 dan 2). Pada bagian epilog (42:7–17) Ayub mengalami pemulihan, harta bendanya kembali

² Setidaknya, menurut studi dari James Crenshaw, ada tujuh upaya untuk mendamaikan penderitaan semacam ini dengan beberapa kemungkinan yang menjadi tujuan dari hal tersebut, yakni (1) menyelenggarakan penghukuman (*retributive*); (2) menghasilkan pendisiplinan/pemuridan/pelatihan (*disciplinary*); (3) mengungkapkan sesuatu (*revelational*); (4) membuktikan sesuatu (*probative*); (5) memunculkan atau menggeluti imajinasi (*illusory*); (6) mengemukakan kefanaan manusia (*transitory*); (7) tujuannya tak diketahui alias misteri, atau mengantar untuk mengolah realitas misteri (*mysterious*). Malah, ada juga opsi kedelapan yang dikemukakan dalam Kitab Pengkhotbah, yakni bahwa penderitaan yang dialami orang benar/baik itu tidak mempunyai makna apa-apa, *no meaning* (1983:4).

dua kali lipat, juga kembali memiliki anak-anak. Persoalan mendalam justru terungkap di bagian batang tubuh (pasal 3–42:6), di mana ada diskusi teologis antara Ayub yang menderita dan para sahabatnya. Diskusi mereka diintervensi sendiri oleh tampilnya Tuhan dari dalam badai yang mengajak Ayub memikirkan berbagai hal terkait tindakan-tindakan Tuhan dalam tata reksa dunia (mulai pasal 38–41:25). Ayub, yang terperangah dalam kesadarannya terhadap misteri karya Tuhan yang melampaui pengetahuan dan proposisi teologisnya (juga para sahabatnya), lalu berucap (42:5, 6): “Hanya dari kata orang saja aku berucap tentang Engkau, tetapi sekarang mataku sendiri memandang Engkau. Oleh sebab itu, aku mencabut perkataanku dan dengan menyesal aku duduk dalam debu dan abu.”

Memang, di dalam Perjanjian Lama ada cukup banyak usaha untuk menjelaskan tentang teodisi, tetapi usaha-usaha ini tidak memuaskan, kalau tidak dibilang gagal. Penyebabnya tentu karena manusia tidak memiliki pengetahuan yang memadai tentang Yang Ilahi, sehingga kemudian kemudi diputar ke ranah *anthropodice*. Itu sebabnya Crenshaw menuliskan bahwa upaya penjelasan “rasional” yang gagal atas teodisi di Kitab Ayub pada akhirnya masuk melintasi ranah perasaan dan kehendak. Itu pun tetap tidak bisa memindai misteri teodisi.

Pada pasal 40 ayat (3), kita membaca tantangan inti yang diberikan Tuhan kepada Ayub, “Apakah engkau hendak meniadakan pengadilan-Ku, mempersalahkan Aku supaya engkau dapat membenarkan dirimu?” Terhadap hal ini, Ayub (mewakili kita semua yang gelisah dengan teodisi) sadar bahwa ada sesuatu yang melebihi integritas pikiran, perasaan, dan kehendak manusia. Crenshaw (1983:10) menukik sangat tajam ke inti soal dalam Kitab Ayub dengan mengemukakan bahwa pertanyaan-pertanyaan teologis yang paling inti yang diajukan oleh penderitaan seperti yang dialami Ayub, yaitu: “Apakah Yang Ilahi bebas atau tidak? Haruskah Yang Ilahi mengalah pada asumsi magis yang terletak di jantung agama seperti yang diungkapkan oleh agama itu sendiri? Ataukah keadilan yang tidak memihak lebih dari sekadar ilusi? Jawaban tegas terhadap pertanyaan terakhir menunjuk pada kemenangan atas belenggu magis. Dari waktu ke waktu, manusia yang

langka akan menjadi baik demi tindakan yang baik dan bukan karena ingin mendapatkan pahala atau takut pada hukuman.”

Memang ada banyak teks dalam Kitab Amsal dan mazmur-mazmur yang mengemukakan adanya pahala bagi perbuatan baik dan hukuman bagi perbuatan jahat, seperti yang diasumsikan oleh para sahabat Ayub. Namun, dalam peristiwa Ayub, teguran dari Yang Ilahi memberi entakan pada rujukan terhadap Allah yang tak terpahami, yang tersembunyi, yang karya dan kehendak-Nya bergelimang misteri yang mengatasi pemikiran, perasaan, dan kehendak manusia (Crenshaw, 1983:11). Agaknya, Kitab Ayub hendak menyadarkan kita bahwa Yang Ilahi perlu selalu dipahami sebagai yang selalu tak (akan tuntas) terpahami dan bahwa makna penderitaan perlu dicari dengan keberanian berjalan bersama misteri, bahkan memasuki misteri sembari merangkul tragedi.

Dinamika Diskursus dari Teodisi ke *Providentia Dei*

Kitab Ayub memberi pesan bahwa misteri akan tetap jaya dan perlu diterima serta dimaknai sebagai misteri sambil mengembangkan sikap religius dalam iman yang berani bertanya, tetapi juga mengakui keterbatasan pertanyaan-pertanyaan. Namun, hal itu tidak berarti bahwa keterbukaan pada “tanda tanya” lalu boleh begitu saja menjustifikasi adanya stagnasi atau penerimaan tanpa daya dalam praksis hidup beriman. Contoh bagus diberikan oleh teks Yohanes 9 yang memberikan aksentuasi sekaligus paradigma baru terhadap persoalan klasik yang telah dikemukakan di bagian sebelumnya, yakni ketegangan di antara kedua pandangan terkait epistemologi dosa dalam penderitaan manusia yang (masing-masing) berasal dari sumber Taurat, yakni (Keluaran 20) maupun tradisi nabi-nabi (Yeremia-Yehezkiel). Ketegangan berabad-abad akhirnya mendapatkan terobosannya dalam peristiwa Yesus yang menyembuhkan orang yang buta sejak lahir.

Yohanes (9:1–7)

Waktu Yesus sedang lewat, Dia melihat seorang yang buta sejak lahirnya. Murid-murid-Nya bertanya kepada-Nya: “Rabi, siapakah yang berbuat dosa, orang ini sendiri atau orangtuanya, sehingga dia dilahirkan buta?” Jawab Yesus: “Bukan dia dan bukan juga orangtuanya, tetapi karena pekerjaan-pekerjaan Allah harus dinyatakan di dalam dia. Kita harus mengerjakan pekerjaan Dia yang mengutus Aku; selama masih siang, akan datang malam, di mana tidak ada seorang pun yang dapat bekerja. Selama Aku di dalam dunia, Akulah terang dunia.” Setelah Dia mengatakan semuanya itu, Dia meludah ke tanah dan mengaduk ludahnya itu dengan tanah, lalu mengoleskannya pada mata orang buta tadi dan berkata kepadanya: “Pergilah, basuhlah dirimu dalam kolam Siloam.” Siloam artinya: “Yang diutus.” Maka pergilah orang itu, dia membasuh dirinya lalu kembali dengan matanya sudah melek.

Dalam teks Yohanes 9 ini, kita mendapati bahwa Yesus dihadapkan dengan pertanyaan mengenai orang yang buta sejak lahir (ayat 2): “Siapakah yang berbuat dosa, orang ini sendiri atau orangtuanya, sehingga dia dilahirkan buta?” Ini pertanyaan yang bernada teodisi. Jika jawaban Yesus “dosa orang itu sendiri”, Dia menempatkan dirinya di posisi tradisi kenabian (Yeremia-Yehezkiel). Sebaliknya, jika Yesus menjawab “dosa orangtuanya”, Dia akan dianggap membela ide Taurati yang dikemukakan dalam Keluaran 20.

Injil Yohanes mengisahkan bahwa Yesus tidak menjawab dengan opsi A atau B (sesuai dengan yang ditawarkan kepada-Nya). Dia menjawab dengan opsi lain. Opsi C bisa dianggap “menghindar” dari pertanyaan atau memang sengaja menunjukkan sudut teologis yang merdeka dari opsi-opsi klasik yang telah hidup bersitegang dalam tradisi teologis-ideologis umat sejak berabad-abad. Jawaban Yesus (ayat 3): “Bukan dia dan bukan juga orangtuanya, tetapi supaya pekerjaan-pekerjaan Allah dinyatakan di dalam dia.”

Jawaban Yesus ini mengandung dua aspek. Pertama, dengan jawaban ini, Yesus memberikan jawaban yang membiarkan misteri dan penyebab dari malapetaka atau penderitaan sebagai sesuatu yang tetap begitu (ada sebagai misteri). Kedua, dengan jawaban yang diberikan, Yesus juga hendak mengangkat domain teodisi ke ranah

yang berbeda, yakni domain *Providentia Dei* (Penyelenggaraan/Pemeliharaan Ilahi).

Pada aspek pertama, Yesus yang tidak mau menjawab secara hakiki tentang siapa yang berdosa dan menyebabkan orang itu buta sejak lahir membuat pertanyaan perihal sebab dan mengapa menjadi pertanyaan yang terbuka. Entah mengapa Yesus demikian, teks Yohanes 9 tidak memberi keterangan. Beriman kerap kali dianggap sebagai jawaban yang memberi rasa aman, paling tidak secara rohani. Namun, dalam periskop ini, kita belajar beriman, yang juga berarti berani membiarkan pertanyaan tetap terbuka, berani “tidak aman” secara proposisi teologis. Tidak selalu ada jawaban yang dapat dicerap indra dan logika matematis tentang segala sesuatu. Ada kalanya sesuatu perlu dibiarkan tak terjawab, setidaknya bila yang dikehendaki adalah jawaban yang menuntut kepastian. Beriman berarti juga berani menggeluti dan berani tidak merasa nyaman ketika berjalan bersama atau memasuki misteri kehidupan. Kita diingatkan oleh jawaban Yesus untuk membiarkan apa yang misteri supaya tetap menjadi misteri.

Pada aspek kedua, teks jelas-jelas memiliki suatu agenda teologis-ideologis, yakni menginisiasi pergeseran titik berat dari penyebab ke rahmat yang terkandung di dalam peristiwa yang asal mulanya tidak hendak diungkap. Terhadap pertanyaan-pertanyaan tertentu, permasalahannya bukan soal bisa atau tidak mau menjawab, melainkan soal tetap meyakini bahwa di balik yang tak terjawab (atau tak dimaksudkan untuk dijawab) ada rahmat Allah yang siap digelar demi dinyatakannya pekerjaan-pekerjaan Allah melalui peristiwa yang tidak dapat diungkap tuntas. Misteri boleh tetap ada, tetapi hal itu tidaklah menghilangkan iman aktif kita kepada Allah. Justru sebaliknya, dalam misteri yang mengatasi penjelasan rasional itulah iman kita kepada Allah terlibat secara partisipatif dalam menghadirkan sesuatu yang bermuara pada kemuliaan Allah (*Gloriam Dei*).

Epilog: Panggilan Praksis *Cosmotheandric* di Era *New Normal*

Elizabeth Johnson, dalam artikel yang ditulis oleh Aurica Nutt, menolak (terperangkap dalam) semua penjelasan rasional tentang Allah dan beragam model teodisi, sebagaimana dia juga menolak semua penjelasan rasional tentang kekerasan dan kejahatan. Johnson mengemukakan gagasan lain tentang Yang Ilahi, yakni sebagai kekuatan cinta kasih dalam suatu penderitaan Ilahi yang bersolider dengan mereka yang menderita dan yang hadir secara dialektis dalam ketidakhadiran (Nutt dalam Vroom, 2007:222–223).

Menakar atau malah mengusahakan pemahaman terhadap penderitaan dunia dan solidaritas Allah di dalamnya (bisa dibaca sebagai Penderitaan Allah), bagi Johnson adalah sesuatu yang tidak pernah final. Bagi Johnson, sebagaimana ditulis Nutt, Allah yang menderita tidak berarti bahwa Allah lemah, tak berdaya, dan terperangkap dalam proses dunia. Kita tidak tahu secara pasti, tetapi kita berharap. Pada akhirnya, segala sesuatu akan bergantung pada karakter Allah. Karakter Allah yang dimaksud Johnson adalah Allah yang, sebagaimana disaksikan Alkitab, membebaskan dan mengasihi dalam ciptaan, dalam peristiwa bebasnya orang Israel dari perbudakan Mesir, dalam kebangkitan Yesus dari kematian, pada komunikasi diri Allah dalam anugerah yang memang bukan menjadi bukti konklusif, tetapi dapat dipahami sebagai alasan untuk berharap bahwa Allah tidak akan mengabaikan orang-orang yang mati dalam penderitaan mereka.

Dalam hal ini, tulis Nutt, di hadapan realitas bencana dan penderitaan (seperti yang kita alami dalam wabah Covid-19), dengan tindakan-tindakan belas kasih seperti saling menolong, menjaga, merawat, dan memberdayakan kehidupan (terutama bagi para korban), juga dalam laku hening, mendengarkan, dan doa, manusia berharap dapat mengalami Allah yang tak terjelaskan itu. Tindakan-tindakan ini sama pentingnya dengan upaya merefleksikan peristiwa dan pengajuan pertanyaan teoretis yang tak terjawab tuntas itu (Nutt, 2003:227). Manusia dipanggil untuk berani dan teguh meng-

olah ini semua dengan dan dalam praksis yang konstruktif dan ber-pengharapan.

Hal senada juga sudah pernah diungkapkan Harold Kushner, seorang rabi Yahudi, yang menulis buku *When Bad Things Happen to Good People*. Di akhir bukunya, Kushner mengejutkan pembaca. Dia menulis bahwa pertanyaan di judul bukunya dapat (malah semestinya) bertransformasi menjadi pertanyaan yang lain yang bukan lagi tentang “mengapa hal buruk ini terjadi”, melainkan “bagaimana kita akan menanggapi realitas ini; apa yang ingin kita lakukan dalam hal yang telah terjadi ini”. Jika kita bisa mengampuni dan mencintai dunia yang tidak sempurna, mengampuni dan mencintai sesama manusia yang tak sempurna, juga tetap mencintai dan mengampuni Yang Ilahi yang mengecewakan kita dengan keberadaan penderitaan, penyakit, nasib buruk, dan macam-macam hal lain yang tidak sempurna, kita baru akan menyadari bahwa Allah sudah memberikan sesuatu yang memungkinkan kita hidup dengan penuh, berani, dan bermakna di dunia yang tidak sempurna ini (Kushner, 1981:97)

Akhirnya, tentu kita semua sadar bahwa manusia bukan subjek tunggal dalam persoalan ini. Bukan hanya manusia, alam (flora fauna) juga mengalami dampak dari penderitaan, termasuk yang disebabkan oleh wabah Covid-19. Malah, jika kita menggunakan diskursus yang diolah dalam artikel ini, Allah juga menderita. Jika kita menggunakan terminologi termasyhur dari Raimon Panikkar, penyikapan konstruktif kita pada konteks wabah dan *new normal* ini semestinya selalu dibangun di atas spiritualitas yang *cosmotheandric* (kesadaran akan adanya tiga realitas yang berkait kelindan, tak terpisahkan, yakni realitas dunia, Allah, dan manusia/*cosmos, Theos, dan andros*). Tentulah jelas pula bahwa pengolahan *multi-angle* dalam diskursus rasio, perenungan, keheningan, doa, maupun tindakan nyata di masa wabah Covid-19 dan kemudian era *new normal* mesti selalu dibangun dengan optimistis. Kesadaran akan segala keterhubungan *cosmotheandric* ini dapat meruntuhkan sekat-sekat primordial yang keras, kaku, dan beku demi perjuangan memperbaiki kehidupan di dunia, rumah kita bersama.

Daftar Pustaka

- Chakkarai, Vengal. 1993. "The Historical Jesus and the Christ of Experience". Dalam RS Sugirtharajah dan Cecil Hargreaves (ed.). *Readings in Indian Christian Theology*, Volume 1. London: SPCK.
- Crenshaw, James L. 1983. "Introduction: The Shift from Theodicy to Anthropodicy". Dalam James L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament*. Pennsylvania: Fortress Press.
- Kushner, Harold. 1981. *When Bad Things Happen to Good People*. New York: Anchor Book.
- Moltmann, Jürgen. 1995. "Theodicy". Dalam Alan Richardson dan John Bowden, *A New Dictionary of Christian Theology*. London: SCM Press.
- Nutt, Aurica. 2003. "Divine Absence as a Mode of Divine Presence". Dalam Hendrik Vroom, *Wrestling with God and with Evil*. Amsterdam: Rodopi.

Realitas dan Hiperealitas pada Ibadah Agama (Kristen Protestan) di Masa Pandemi Covid-19

Wahju S. Wibowo

Pengantar

Covid-19 menyebar dengan cepat sejak akhir Desember 2019 dari Tiongkok ke seluruh dunia. Sampai dengan tulisan ini dibuat, pertengahan Juli, lebih dari 13 juta orang terinfeksi dan 500.000 meninggal dunia. Tentu ini bukan wabah pertama yang menimpa umat manusia. Umat manusia mengalami berbagai wabah dalam ribuan tahun sejarah kehidupannya. Namun, inilah virus yang menggegerkan umat manusia di abad ke-21, era digital dan informasi, sekaligus mengubah pola hidup umat manusia. Di tengah situasi seperti itu, ruang maya yang dihasilkan oleh teknologi komputer menjadi penyelamat. Ketika miliaran manusia harus tinggal di rumah, ruang maya memberikan ruang untuk melakukan segalanya, kecuali pertemuan fisik. Ruang maya menjadi penyelamat situasi pandemi.

Kebijakan *work from home*, *stay in home*, dan *physical distancing* mendapatkan “juru selamatnya”, yang bukan hanya mengusir kebosanan, melainkan juga agar kreativitas tetap terjaga. Tinggal di rumah tidak menjadi lebih membosankan karena masih bisa berselancar di ruang maya.

Tak terkecuali bagi ibadah-ibadah, khususnya Gereja Protestan dan Gereja Katolik. Mereka mengadakan ibadah daring di ruang maya yang diciptakan oleh teknologi. Ada yang memilih pola rekaman: Pendeta dan pengurus gereja merekam satu atau dua hari sebelumnya, lalu saat jam ibadah ditayangkan dan anggota jemaat mengikutinya di rumah. Ada juga yang memilih pola *live streaming*. Padahal, sebelum masa pandemi, banyak kelompok Protestan justru menolak cara ibadah seperti itu atau memberikan uang kolekte (dalam istilah agama lain bisa disebut uang amal atau zakat) lewat berbagai aplikasi daring. Saat ini, banyak Gereja Protestan mempersilakan anggota jemaatnya memberi lewat berbagai aplikasi transaksi keuangan daring seperti Ovo, GoPay, atau LinkAja.

Tulisan ini hendak membahas fenomena tersebut dari sudut pandang pemikiran Jean Baudrillard tentang realitas dan hiperealitas. Hal itu menarik untuk direfleksikan sebagai bagian dari pencarian kebutuhan spiritualitas di masa pandemi. Secara khusus yang akan dibahas hanya pada fenomena ibadah daring di kalangan Kristen Protestan. Pembahasan akan dimulai dari pemikiran Baudrillard dan dilanjutkan dengan melihat fenomena ritual daring tersebut.

Hiperealitas dan Realitas: Jean Baudrillard

Pertanyaan awal tentunya apakah yang dimaksud dengan realitas dan hiperealitas? Realitas adalah fakta atau hal yang real, yang bisa ditandakan dengan sesuatu. Jika seseorang sedang berjemur di panas matahari pagi pada pukul 10 sebagai salah satu cara memperkuat tubuh dari Covid-19, bagi orang itu panas matahari real. Dia merasakan pengalaman hangatnya panas matahari itu. Sebaliknya, ketika seseorang di gurun pasir melihat sumber air dan bergegas mendekati sumber air itu, padahal tidak ada, itu fatamorgana. Hiperealitas

adalah fatamorgana. Mengapa orang itu mengalami fatamorgana? Sebab, matahari yang terlalu panas menimpa kepalanya dan dia merasa kehausan yang amat sangat. Hiperealitas bukanlah kenyataan dan tidak bersifat real, ia seperti fatamorgana.

Dengan cara seperti itulah Baudrillard berbicara tentang realitas dan hiperealitas. Baudrillard berangkat dari perkembangan zaman modern. Zaman modern penuh dengan dunia yang dikonstruksi. Dikonstruksi berarti tidak real. Namun, banyak orang menghayati yang tidak real itu sebagai yang real. Baudrillard mencontohkan tempat hiburan atau rekreasi Disneyland di Amerika Serikat (Baudrillard, 1994:11–12), yang rencananya juga akan dibangun di Indonesia. Ketika seseorang memasuki taman rekreasi itu, dia dibawa ke dalam dunia “yang lain”, dunia yang dibangun dan dikendalikan oleh operator Disneyland. Kegembiraan dan kesenangan pengunjung menyebabkan mereka merasa berada di dunia yang real, padahal tidak. Kehebatan imajinasi Disneyland menyebabkan semua pengunjung merasa berada dalam dunia yang real. Hal itu terjadi bukan hanya pada Disneyland, melainkan juga pada berbagai aspek lainnya. Jika orang Yogyakarta minum kopi di kedai Starbucks yang berasal dari Amerika Serikat dengan harga Rp50.000/cangkir dan merasa lebih bergengsi daripada minum kopi jenis yang sama di kedai buatan asli orang Yogyakarta karena merasa sudah sama dengan orang Amerika Serikat, itulah hiperealitas. Baudrillard menegaskan bahwa dengan cara seperti itulah dunia kita dibangun.

Bagaimana caranya membangun dunia seperti itu? Itu dibangun dengan peniruan terus-menerus dan kekuatan imajinasi iklan. Inilah proses konstruksi terus-menerus dari model imajiner yang dibuat (*simulacra*). Pada akhirnya, rekonstruksi ini kehilangan yang real, yang ada peniruan tanpa batas. Peniruan ini dipakai seperti air bah yang menghantam terus-menerus untuk menjual berbagai produk yang ditawarkan. Iklan menawarkan mimesis sebagai identitas massal, yang “mencirikan” kemodernan seseorang. Masyarakat bersamasama melakukan pola mimesis yang ditawarkan tanpa memikirkan latar belakang dan tujuan yang akan dijalaninya. Hasilnya adalah orang-orang yang berdiri di bawah imajinasi yang ditawarkan orang

lain. Dalam bahasa lain, dunia dikuasai oleh budaya konsumerisme sehingga sulit mencari yang autentik kecuali imajinasi (Piliang, 2011:74). Yang menciptakan berada di luar diri; modalnya adalah aspek psikologis “pemassalan” yang sangat kuat. Kalau seorang pendukung sepak bola berada di tengah massanya sendiri di stadion, sering kali jati dirinya hilang. Yang ada adalah identitas massa yang melekat pada dirinya. Dengan demikian, realitas dan hiperealitas berbicara tentang identitas.

Memang, identitas menjadi salah satu yang dipermasalahkan oleh Baudrillard. Baginya, hiperealitas mengancam identitas yang real, termasuk jika yang real adalah diri kita. Baginya “*a hyperreal henceforth sheltered from the imaginary, and from and distinction between the real and the imaginary*” (Baudrillard, 1994:2–3). Batas antara yang imajiner dan real akhirnya hilang, bahkan yang imajinatif dianggap sebagai yang real. Tentu pengertian tentang “yang real” dan “tidak real” bisa berbeda dari satu pemikiran ke pemikiran lainnya. Baudrillard harus dilihat dalam konteks perkembangan pemikiran Barat kontemporer. Jika melihat ke arah pemikiran India, segala sesuatu yang ada di dunia ini justru memang tidak real. Satu-satunya yang real adalah Brahman dan perwujudan Brahman dalam diri terdalam manusia, yaitu atman. Apa pun yang hadir di depan manusia beserta dengan cerapan dan konsep yang menyertainya bisa dipastikan itu maya alias tidak real.

Baudrillard bukan hanya berbicara dalam konteks konstruksi hiperealitas dalam bentuk makanan, fesyen, atau gaya hidup, melainkan juga tentang Tuhan dalam agama, khususnya kekristenan. Memang, paling tidak, kekristenan tidak terlalu memperhitungkan pemikiran Baudrillard tentang agama, karena pemikirannya tentang hiperealitas dunia modern dalam bentuk konsumerisme dan komunikasi jauh lebih mendominasi. Bagi Baudrillard, agama merupakan tempat yang ideal untuk proses pengulangan terus-menerus, terutama tentang Tuhan. Adanya dogma, doktrin, atau ajaran mempermudah pengulangan-pengulangan itu. Dogma, doktrin, atau ajaran memproduksi konsep-konsep teologis tentang Tuhan yang disahkan sebagai “kebenaran”. Bagi kekristenan, pengesahannya melalui tata cara

persidangan para pemimpin gerejawi. Dengan begitu, pengesahan mengikat dan sekaligus menentukan. Dominasi dogma dan ajaran kemudian menjadi sangat kuat. Sering kali kemudian muncul sindiran di kalangan Gereja Protestan bahwa buku ajaran dan tata tertib gerejawi menjadi acuan utama yang harus sering dibaca dan dipelajari daripada kitab suci itu sendiri. Dengan kata lain, buku ajaran dan tata tertib gerejawi sudah menggantikan kitab suci sebagai acuan utama. Figur Tuhan dipelajari pertama kali melalui buku ajaran, bukan kitab suci itu sendiri.

Dalam memotret fenomena yang terjadi, Baudrillard mendasarkan diri pada pola pikir empat tahapan yang berurutan, terhubung tetapi juga bisa terjadi serentak secara simultan. Tahapan ini menunjukkan adanya pola dalam diri manusia sebagai bagian dari proses pembentukan hiperealitas. Yang penting dalam proses ini adalah simulasi atau peniruan dari yang real, yang lama-kelamaan menggantikan yang real itu sendiri. Simulasinya menandakan tanda atas yang real sudah mati dan bukan lagi representasi dari yang real (Baudrillard, 1994:6). Proses simulasi adalah proses penghancuran makna. Makna lama-kelamaan memudar dan akhirnya menjadi berbeda sama sekali. Namun, yang berbeda itu masih dianggap sama seperti semula. Masalahnya adalah apakah dengan demikian tidak dimungkinkan adanya pengembangan horizon makna yang selalu bisa dilakukan manusia sebagai perpanjangan kemampuan imajinatifnya?

Tahapan pertama menurut Baudrillard adalah yang real hadir dalam tanda yang berdiri langsung dengan siapa pun yang hadir kepadanya. Tidak ada ruang untuk kesalahpahaman karena keduanya hadir berhadapan-hadapan, melihat dan mencerpap yang ada. Tanda hadir tanpa perantara, langsung, dan dengan itu makna memenuhi siapa pun yang di hadapannya. Dalam kekristenan, tahap pertama ini bersifat sakramental, perwujudan rahmat Tuhan. Tahap berikutnya adalah pemalsuan. Tautan antara tanda dan apa yang nyata kemudian memudar. Seperti ada “sesuatu” di antara tanda dan yang nyata yang menyebabkan makna menjadi hilang.

Martin Buber dalam buku kecilnya memberikan istilah “gerhana” khususnya dalam relasi manusia dengan Tuhan. Buku itu sendiri

berjudul *Eclipse of God* (1979). Gerhana menyiratkan adanya penghalang antara tanda sebagai kehadiran yang real dan manusia. Dengan tegas, Baudrillard mengatakan bahwa yang buruk mulai muncul pada tahap ini. Tahap berikutnya adalah tahap produksi pemaknaan yang baru, yang berbeda dengan apa yang real yang sudah menampakkan diri dengan tandanya seperti di tahap awal. Ini semacam upaya representasi atas penafsiran perjumpaan yang lebih didominasi subjek itu sendiri, seperti seseorang yang menceritakan sesuatu terus-menerus tanpa menyadari bahwa dirinya sudah kehilangan relasi atau perjumpaan dengan yang real atau yang nyata. Tahap ini seperti menyihir siapa pun sehingga terpaku pada representasi yang dibuat. Tahap terakhir adalah simulasi yang sudah sempurna. Tahap ini menandakan hilangnya kehadiran yang real, diganti dengan simulasi. Bagi Baudrillard, teologi semestinya selalu berada di tahap pertama, yang melimpah dengan berbagai kerahasiaan, perjumpaan-perjumpaan langsung, yang jika dibahasakan dengan istilah Kristen bisa disebut berlimpah dengan “misteri”. Justru dalam misteri seperti itulah teologi terus-menerus hidup.

Jika secara sempurna hal itu terjadi, yang ada dalam keagamaan hanyalah nostalgia (Baudrillard, 1994:6). Artinya, yang tinggal hanyalah nostalgia atas apa yang sudah terjadi dan ditinggalkan. Nostalgia berarti kenangan atas apa yang real, tetapi tidak pernah akan menjadi yang real kembali karena yang real sudah berlalu. Tuhan menjadi nostalgia saja akhirnya. Akibatnya, kita kehilangan pijakan atas apa yang kita lakukan, tetapi pada saat yang sama ada kerinduan akan yang real, yang sayangnya tidak bisa didapatkan kembali. Artinya, pengalaman yang hidup dalam diri seseorang menghilang. Tentu, kata “nostalgia” bisa secara sensitif menyentuh unsur “memori” yang biasanya ada dalam lingkup agama. Di kekristenan, salah satu pokok penting tentang pengorbanan Yesus Kristus yang diperingati saat Perjamuan Kudus (*Eucharist*), yaitu “*remembrance*”, juga memiliki aspek memori yang kuat. Namun demikian, dari sudut istilah ada perbedaan mendasar. Nostalgia yang dipakai Baudrillard menunjuk pada kerinduan mendalam, nyaris mendekati sakit, kepada hal yang sudah tidak ada lagi dalam diri seseorang—kerinduan akan masa lalu

yang terjadi sewaktu-waktu. Sementara, *remembrance* dalam pokok teologis Perjamuan Kudus Kristen juga mempunyai unsur memori, tetapi bersifat anamnesis, menghadirkan kembali situasi saat ini secara terus-menerus sehingga berdampak pada kehidupan. Pada memori ini pengalaman yang hidup terus-menerus dipelihara dalam diri umat.

Jika yang terjadi seperti itu, memang beralasan bagi Baudrillard bahwa agama menjadi ruang yang ideal untuk hadirnya hiperealitas, simulasi terus-menerus. Memang, “*the objective truth*” tentang Tuhan sebagai yang real tidak pernah bisa dibuka dan diketahui, tetapi pemutlakan konsep tentang Tuhan menyempurnakan simulasi tersebut. Karena itu, bisa terjadi pergeseran-pergeseran terus-menerus dengan berbagai alasan. Ikon yang bisa digunakan dalam berbagai tradisi Kristen menjadi cara sempurna untuk mengembangkan hiperealitas tersebut. Ikon menggantikan gambaran real tentang Tuhan yang memang tidak bisa diketahui. Memang, dalam kelompok kekristenan tertentu, ikon dianggap sebagai representasi Tuhan. Ikon memampukan orang beragama membayangkan Tuhan yang tidak mampu dia lihat. Demikian juga dengan konsep. Konsep menawarkan diri sebagai “jembatan” untuk sampai pada realitas Tuhan. Memang bisa terjadi “jembatan” itu menjadi Tuhan sendiri. Di sinilah Baudrillard melihat masalah muncul. Ikon seharusnya menjadi “jembatan” agar manusia mampu melampauinya, tetapi sering kali yang terjadi justru ikon itulah yang jadi Tuhan.

Apa yang dikemukakan Baudrillard tentu bisa dipahami dari sudut kemampuan manusia untuk dapat mengerti dan mengetahui realitas Tuhan. Namun demikian, konsep teologi (paling tidak kekristenan) memang tidak memungkinkan pengenalan penuh akan Tuhan. Refleksi teologis yang ada adalah Tuhan membuka dirinya kepada manusia dan manusia dengan segala keterbatasan dirinya mencoba mengerti Tuhan. Memang, yang sering kali terjadi adalah pemutlakan atas hasil refleksi teologis berupa entah konsep atau doktrin seolah-olah konsep atau doktrin tentang Tuhan itulah yang benar. Padahal, ketika dikatakan itu benar, maka kemungkinan kelompok lain mengemukakan konsep yang berbeda bisa jadi tertutup. Peluang

untuk hiperealitas amat besar. Karena itu, Baudrillard merespons pemahaman tentang “Tuhan sudah mati”, yang muncul pada dekade 1980-an khususnya di Amerika Serikat, dengan mengatakan bahwa Tuhan tidak mati, tetapi hanya berubah menjadi hipereal dalam pengalaman religius manusia (Baudrillard, 1994:159). Para teolog di Amerika Serikat seperti Thomas JJ Altizer dan William Hamilton pada kurun waktu itu mengemukakan bahwa Tuhan sudah mati. Tuhan yang mana? Tuhan dalam konsep kekristenan sifatnya *out of date* dan justru aspek kelembagaan kekristenan yang lebih kuat mendekati idola. Hiperealitas terjadi justru ketika lembaga gereja menjadi idola, menggantikan Yang Real, Tuhannya sendiri.

Ungkapan Baudrillard menyiratkan pertanyaan tajam kepada agama: Apakah Tuhan yang dijumpai dalam agama adalah Tuhan yang real? Pertanyaan ini bisa sangat menyinggung komunitas-komunitas beragama, tetapi bukan dimaksudkan untuk melawan religiositas agama-agama dalam memercayai Tuhan. Pertanyaan ini mengundang agama, khususnya kekristenan, merefleksikan terus-menerus kepercayaannya kepada Tuhan sebagai langkah menjumpai “Yang Real” dan membiarkannya berbicara. Situasi pandemi yang mengubah cara dan medium peribadahan mengajak kita bersama untuk merefleksikan kembali religiositas kita.

Ruang Maya Religiositas: Realitas atau Hiperealitas?

Ruang maya adalah ruang yang dibentuk oleh jaringan antarkomputer (*cyberspace*). Seseorang bisa menjumpai banyak hal di dalamnya, mulai hiburan sampai soal peribadahan dan penyembahan kepada Tuhan. Banyak kelompok agama memanfaatkan ruang ini untuk penyebaran agama, demikian juga kelompok teroris (bandingkan Piliang, 2011:265–266). Masalahnya tentu saja tidak hanya soal teknis penggunaan alat, tetapi juga makna dan pemikiran filosofis yang mendasarinya.

Untuk itu, teknologi dalam ritual keagamaan di kalangan Protestan telah menjadi perdebatan hangat pada beberapa dekade yang lalu.

Banyak anggota jemaat/gereja menolak bahwa teknologi bisa menjadi bagian penting bagi penghayatan orang dalam religiositasnya. Dalam kebaktian di Gereja Protestan, mayoritas jemaat akan menolak jika seorang pendeta naik mimbar, lalu memimpin ibadah dan berkhotbah membawa *smartphone* yang digunakannya untuk membaca kitab suci, melihat liturgi dan teks khotbahnya. Pada 1980-an, banyak Gereja Protestan menolak gitar elektrik atau kibor dengan pilihan ritme yang beragam. Lalu, pada 1990-an Gereja Protestan lagi-lagi berdebat tentang penggunaan *over head projector* (OHP) dan *liquid crystal display* (LCD) dalam kebaktian di gereja. Ketika pembayaran daring marak dilakukan, beberapa Gereja Protestan menolak dan mencibir pemberian persembahan dengan cara seperti menggunakan Ovo atau GoPay. Namun, saat ini semua akhirnya diterima. Covid-19 mengubah banyak tradisi gereja, khususnya soal ritual peribadahan. Ruang maya memberikan tempat bagi kebutuhan religius.

Sejak pandemi Covid-19 menyebar ke seluruh dunia, sebagian besar gereja, baik Protestan maupun Katolik, mengubah pola ibadah menjadi ibadah daring untuk mencegah penyebaran virus. Beberapa alasan teologis dikemukakan. Pertama, ibadah daring tidak menghilangkan kesakralan dari ibadah itu. Kedua, Tuhan tidak dibatasi dengan perjumpaan fisik atau nonfisik.

Pedoman teologis Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) dalam dokumen Pertimbangan-pertimbangan MPH PGI Terkait Pelaksanaan Perjamuan Kudus di Masa Pandemi Covid-19 (Lampiran Pesan Paskah PGI, 2020) menegaskan, “Kita adalah anggota tubuh Kristus dan persekutuan Roh, entah ketika kita sendirian atau bersama-sama. Dalam situasi khusus, seperti saat ini, kita harus tetap menghayati diri sebagai anggota tubuh Kristus dan persekutuan Roh, walaupun kita tidak mungkin bersekutu secara ragawi dan langsung.” Dengan dasar teologis seperti ini, maka tidak ada lagi pertentangan persekutuan ragawi atau nonragawi dalam pertimbangan situasi tertentu. Bahkan, dokumen ini membuka apa yang disebut sebagai “persekutuan spiritual” dengan dasar bahwa kasih Allah melampaui hal yang bersifat ragawi. Ibadah daring di rumah tidak kurang nilainya dengan ibadah di gereja dalam perjumpaan ragawi.

Bagaimana ibadah daring itu dilakukan? Anggota gereja berada di rumah masing-masing, duduk bersama keluarga menghadap layar monitor atau *smartphone*, dan ikut serta dalam ibadah dengan pendeta yang memimpin di tempat lain, bisa gereja atau pastoran. Seluruh tata ibadah atau ritus dilakukan lengkap, hanya saja bisa jadi lebih pendek karena ada nyanyian-nyanyian yang baitnya dikurangi. Kolekte dikirim lewat aplikasi pembayaran daring atau diberikan dalam amplop ke gereja. Selesai ibadah, anggota jemaat merasa sudah berjumpa dalam kebaktian dengan Tuhan, walau tentu ada perasaan aneh dan mengganjal yang tersisa. Inilah ibadah daring. Itulah “ruang” yang disediakan di masa pandemi ini. Namun demikian, masih ada kegelisahan di tengah umat. Kegelisahan itu adalah soal perjumpaan dengan Tuhan secara daring dan perjumpaan dengan sesama. Baik perjumpaan dengan Tuhan maupun dengan sesama amat penting dalam konsep ibadah Kristen. Namun, mana kegelisahan yang lebih kuat, soal perjumpaan dengan Tuhan atau dengan sesama? Dalam ibadah daring seperti masa pandemi ini, bisa jadi yang mengemuka adalah kegelisahan karena ketiadaan perjumpaan dengan sesama secara ragawi. Jadi, jika dokumen pertimbangan PGI di atas berbicara tentang “persekutuan ragawi”, bisa jadi keprihatinan anggota jemaat bukan pada persekutuan dengan Tuhannya, melainkan persekutuan ragawi dengan sesama.

Hal ini menarik. Persekutuan ragawi dalam bentuk perjumpaan fisik dengan orang lain memang seharusnya tidak disepelekan. Kebaktian daring/virtual dengan *smartphone* atau monitor yang terkoneksi dengan internet merupakan bentuk perkembangan dari teknologi. Baudrillard mengingatkan bahwa teknologi bisa menjadi perpanjangan tangan “tubuh” manusia (Baudrillard, 1994:111). Komputer, mobil, motor, atau gergaji mesin adalah perpanjangan tubuh manusia untuk melakukan banyak hal. Teknologi sebenarnya merupakan medium atau alat yang berfungsi untuk mempermudah manusia. Namun, memang bisa terjadi bahwa manusia pada akhirnya lupa akan tubuhnya sendiri sebagai yang real dan menggantikannya dengan teknologi. Jadi, kita dibingungkan, apakah yang disebut

tubuh adalah tubuh yang melekat pada diri atau teknologi sebagai alat bantu perpanjangan tubuh manusia? Karena itu, kerinduan untuk mengadakan kebaktian dalam bentuk perjumpaan fisik dengan sesama mestinya merupakan sebuah tanda positif bahwa tubuh adalah yang real sebagai bagian dari diri manusia bersama dengan rohnya, yang tidak bisa digantikan dengan teknologi.

Dalam teologi Kristen, tubuh adalah bagian penting dalam peribadahan, bahkan membawa simbol kesucian. Kegelisahan ini perlu diangkat sebagai sebuah refleksi penting, bukan hanya kebosanan karena melakukan kebaktian di rumah. Paling tidak, asumsi para *cyberist* bahwa manusia bisa masuk ruang transenden di ruang maya tanpa membawa tubuh sebagai bentuk spiritualitas baru yang bisa memundurkan agama bisa dipertimbangkan ulang (Piliang, 2011:269).

Dengan demikian, baik perjumpaan dengan Tuhan maupun dengan sesama anggota jemaat sebenarnya berbicara tentang kehadiran. Jika dikaitkan dengan anggota jemaat yang lain, kehadiran sesama dalam ruang perjumpaan itu tidak bisa dianggap enteng dalam sebuah ritus peribadahan. Perjumpaan antarjemaat menjadi bagian dari “ritus” itu sendiri, sekaligus selebrasi atas tubuh diri sebagai yang real. Kehadiran yang real dalam ketubuhan itu tetap dirindukan oleh umat, sementara kehadiran Tuhan menjadi wujud esoteris personal setiap anggota jemaat. Kebutuhan ini sangat penting, yang justru tidak bisa dihalangi dengan berbagai tembok dan batasan. Asumsi bahwa Tuhan menjadi hipereal justru karena kepentingan ajaran, organisasi, kapital, dan massa. Pada level yang personal, seseorang selalu mendambakan Yang Real. Namun, untuk menjumpai Yang Real seperti ini sesungguhnya membutuhkan bukan hanya keterbukaan pada Yang Real itu sendiri, melainkan juga pengenalan akan diri sendiri. Pada titik inilah keseimbangan komunal dan personal akan dibutuhkan.

Menghadapi situasi saat ini ketika ibadah/kebaktian dilakukan secara daring dalam jangka waktu yang panjang, apalagi bagi anggota jemaat yang sudah lanjut usia atau di atas 60 tahun, patut diperhitungkan proses terjadinya simulasi yang mendegradasi perjumpaan

dengan Yang Real (Tuhan) dan yang real (sesama). Keduanya bisa menjadi hipereal dengan simulasi terus-menerus ketika seseorang tidak bisa mengembalikan pada autentisitas perjumpaan personal dan membiarkan media daring sebagai satu-satunya cara untuk menjumpai keduanya. Jika ini yang terjadi, media daring menjadi alat simulasi terus-menerus. Orang kehilangan jejak perjumpaan baik dengan Tuhan maupun sesama karena kehilangan makna perjumpaan pribadi. Ruang maya sebenarnya bisa menjadi alat bagi religiositas dunia modern, tetapi bukan satu-satunya. Kita harus tetap waspada pada daya cengkeram dan pengaruhnya yang sering kali tidak disadari. Jika ia menjadi satu-satunya, ia menjadi agama bahkan Tuhan itu sendiri—simulasi yang sempurna. Media daring tetap harus dilihat sebagai alat atau medium.

Pada pihak lain, ada fenomena sampingan, yaitu dengan mudah orang Kristen bisa berpindah-pindah kanal kebaktian daring sesuai dengan keinginan dan minatnya. Hal ini bisa jadi karena pada satu hari Minggu ada begitu banyak kebaktian yang diselenggarakan, sehingga menimbulkan euforia keingintahuan untuk mengikuti beragam kebaktian. Jadi, yang dilakukan bukan ibadah, melainkan hanya menonton ibadah. Yang menarik adalah bahwa fenomena ini potensial memunculkan percampuran pemahaman dan konsep, walaupun memilih dan mencampurkan keyakinan tertentu bukanlah hal yang baru. Percampuran ini biasanya tidak disukai oleh organisasi tempat jemaat itu menjadi anggota, tetapi pada satu sisi bisa berguna untuk membentuk dan menemukan keyakinan personal yang sesuai dengan dirinya dengan tetap tertuju pada kebutuhan untuk berjumpa dengan Tuhan dan sesama. Tanpa memusatkan diri pada kebutuhan itu, maka yang terjadi hanyalah lintasan kumpulan informasi yang terserak dan nyaris tidak membentuk makna. Kanal-kanal video di internet menyediakan ruang pencarian itu, bahkan nyaris tanpa batas. Namun, dalam ruang yang nyaris tanpa batas itu, bisa jadi makna justru menghilang.

Masa *New Normal*: Keseimbangan Baru dalam Beribadah

Sampai vaksin Covid-19 ditemukan, umat manusia akan berada pada masa *new normal*. Banyak pendapat dikemukakan mengenai keadaan *new normal*. Situasi itu bisa dimengerti sebagai keadaan untuk menemukan keseimbangan baru. Situasi pandemi korona menjadi anomali dalam sebuah kemapanan. Pandemi menggoyang kemapanan dan sekuritas kita; mendadak kita seperti rapuh, seperti kehilangan *prosperity* dan keamanan. Dalam situasi seperti itu, kita membutuhkan keseimbangan baru. Mirip seperti pemikiran Thomas Kuhn dengan perubahan paradigmanya. Sejauh tidak ada anomali, paradigma lama masih tetap dipakai sebagai acuan. Paradigma lama itu bisa teori, nilai, cara pandang, atau norma. Lalu, muncul anomali. Anomali itu berupa kesadaran bahwa alam dengan caranya sendiri membentur dan bertentangan dengan apa yang selama ini diyakini dan dilakukan. Dari situ muncul revolusi dan berakhir pada tatanan baru. Ada keseimbangan baru di sini. Namun, tentu saja Kuhn membicarakan hal itu dari sudut pandang sains.

Paling tidak, ada dua keseimbangan baru yang patut direfleksikan dalam konteks ibadah Kristen (Protestan). Yang pertama, kerinduan berjumpa dengan sesama anggota jemaat atau umat saat masa normal baru tidak akan pernah menjadi perjumpaan seperti biasa. Protokol ketat diberlakukan, seperti tetap menjaga jarak minimal 1,5 meter, tidak bersalaman, memakai masker dan *face shield*, mencuci tangan, serta tidak berkerumun. Orang-orang berjumpa tetapi berjarak. Mungkin ada anggota jemaat yang berpikir, “Persekutuan macam apa itu dengan segala protokol yang membatasi kerinduan akan perjumpaan dengan orang lain?” Namun, bagaimanapun itulah pengalaman baru dengan sesama, sebagai yang real. Yang patut direfleksikan adalah semua protokol itu merupakan alat untuk mengadopsi sebuah keseimbangan dalam perjumpaan yang baru, perjumpaan yang benar-benar memperhitungkan keselamatan orang lain yang ada di hadapan kita. Pertanggungjawaban perjumpaan itu

ada pada keselamatan orang lain. Wajah orang lain yang tertutup masker dan *face shield* itu hadir di hadapan kita sebagai wajah yang menuntut pertanggungjawaban. Wajah tertutup itu memberi visi tanggung jawab baru (bandingkan Levinas, 1969:187). Ini mirip dengan Tuhan yang meminta pertanggungjawaban kepada Kain atas Habel, adiknya (Kejadian 4:9). Wajah-wajah tertutup di hadapan kita adalah penampakan wajah Tuhan (*epiphania*), yang menuntut pertanggungjawaban kita terhadap sesama.

Yang kedua, keseimbangan baru bisa mewujud dalam bentuk kesempatan untuk melakukan perjumpaan-perjumpaan pribadi dengan Tuhan sebagai Yang Real. Media daring bisa menjadi sarana, tetapi bukan sebagai berhala dan yang menentukan. Dalam seorang pemikir Prancis, Jean-Luc Marion, Tuhan sebagai Yang Real bisa berubah menjadi berhala dalam diri manusia ketika manusia memutlakkan pandangannya. Yang dilihat sebagai Yang Real justru adalah pandangannya sendiri. Akhirnya, ia menjadi pengidolaan (*idolatry*) (Marion, 2012:16). Berhala dalam kosakata Marion bisa dilihat kesejajarannya dengan bagian akhir simulasi pemikiran Baudrillard. Berhala itu bisa berbentuk konsep atau pemikiran yang membuat seseorang hanya terpaku padanya, mengundang hanya untuk terpesona padanya, dan akhirnya tidak bisa menjangkau Yang Real di balik itu. Marion mengkritik cara pandang agama yang menempatkan Tuhan semata dalam kerangka konseptual. Kalau sebelumnya penggunaan teknologi di ruang ibadah nyaris ditolak oleh beberapa kelompok Kristen, lalu mengapa sekarang diterima? Mesti bukan Tuhannya yang berubah, melainkan kerangka konseptual manusianya. Bisa jadi pandangannya tetap, tetapi perkembangan teknologi menutup kemungkinan-kemungkinan lain.

Karena itu, bagi Marion, proses pemberhalaan yang terjadi dalam diri khususnya lembaga kekristenan seharusnya disadari. Pemberhalaan menghalangi cara pandang menemukan realitas yang terdapat pada diri Tuhan, yang bagi Marion adalah kasih (Marion, 2012:47; Marion, 2016:91). Kasih melampaui segala macam konsep, ikon, atau pemikiran, termasuk alat-alat yang dipakai sebagai alat

bantu berjumpa dengan-Nya. Kasih berarti membiarkan Yang Real melingkupi diri tanpa konsep dan pemikiran kita menghambatnya, membiarkannya melampaui teknologi yang hanya berfungsi sebagai medium. Pada titik inilah Yang Real bisa dijumpai. Yang kemudian harus dilakukan adalah membiarkan apa yang disebut sebagai “*givenness of God surroundings*”, karena semakin banyak membuka diri pada *givenness*, semakin banyak manifestasinya (Marion, 2016:6–7). Tuhan sebagai Yang Real pada diri-Nya sendiri, sebagai *the state of being*, mengalirkan segala sesuatunya secara melimpah pada alam semesta dan manusia. Inilah yang disebut anugerah “keterberian”.

Dengan demikian, dalam kaitan perjumpaan dengan Tuhan, masa *new normal* adalah masa untuk kembali menemukan keseimbangan antara spiritualitas (*spirituality*) dan agama (*religions*). Spiritualitas menuntun pada perjumpaan dengan yang real. Kepercayaan kepada Tuhan atau Yang Ilahi sebagai Yang Real menuntut pengalaman. Pengalaman itu adalah pengalaman perjumpaan dengan Sang Real itu sendiri (Bass, 2012:116–117). Pengalaman perjumpaan ini bisa melampaui konsep dan teori yang ada, serta bersifat personal. Karena itu, spiritualitas selalu merupakan pengalaman yang hidup bersama dengan Yang Real (Bass, 2012:121). Ini mirip tahap pertama dari empat tahapan yang dikemukakan Baudrillard. Lalu, bagaimana dengan rasionalitas atas pengalaman yang melahirkan entah konsep atau pemikiran? Itu bukanlah oposisi atas pengalaman, tetapi tetap tidak bisa menggantikan pengalaman itu sendiri. Konsep atau pemikiran sebagai rasionalisasi pengalaman perjumpaan harus ditempatkan pada posisinya sendiri. Dengan begitu, ia menghasilkan keindahannya.

Kesempatan untuk merefleksikan, termasuk mempertanyakan, posisi-posisi keimanan terbuka lebar saat masa pandemi. Situasi sulit biasanya memicu orang merefleksikan banyak hal. Beberapa pertanyaan dasar bisa memandu hal itu (Bass, 2012:111–116), yaitu *apa* yang kita percayai, *bagaimana* kita memercayai hal itu, dan *siapa* yang kita percayai. Dengan demikian, iman direkonstruksi terus-menerus. Ambil sebagai contoh, *apa* yang kita percayai? Jawabannya

tentu Tuhan. Lalu, *siapa* itu Tuhan? Nah, jawabannya bisa beragam, bermacam-macam sesuai dengan pengalaman manusia, seperti Tuhan adalah pencipta, Tuhan adalah penguasa alam semesta, atau Tuhan adalah pelindung. Semua jawaban itu benar. Namun, hal yang paling dasariah dari Tuhan adalah bahwa Dia merupakan sosok yang melampaui segala rasionalitas manusia, misteri, bahkan memang berada dalam wilayah ketidakmungkinan untuk dimengerti. Manusia tidak akan bisa mengerti tentang Tuhan. Tentu tidak ada yang bisa menyangkal hal ini. Namun, dari sinilah kemudian muncul sebuah problem. Manusia mengimani Tuhan yang berada dalam wilayah ketidakmungkinan untuk dimengerti, tetapi pada saat yang sama selalu memunculkan klaim-klaim kemengertiannya tentang Tuhan dan menilai bahwa klaimnya benar. Jika hal itu dimutlakkan, apa yang dikritik oleh Baudrillard memang benar akan terjadi. Memaksakan dengan memutlakkan Yang Real sebagai yang bisa dipahami justru membawa pada “hiperealitas”.

Pengalaman perubahan ritus peribadahan Kristen pada masa pandemi Covid-19 sebenarnya memberi kesempatan untuk melakukan rekonstruksi iman secara terus-menerus, bahwa Yang Real, Tuhan, tidak pernah dapat dimasukkan dalam kerangkeng konseptual mutlak. Sebab, sebagai Yang Real, Tuhan melampaui batas-batas imajinasi manusia. Tentu peringatan ini bukanlah hal baru. Sejak sebelum masa pandemi Covid-19, upaya untuk mengingatkan akan hal itu terus-menerus dilakukan. Saat ini, dengan pengalaman baru yang konkret karena pandemi, peringatan itu bergema kembali.

Penutup

Situasi peribadahan karena wabah Covid-19 sebenarnya merupakan kesempatan untuk merefleksikan kembali makna peribadahan dan ritus yang menyertainya. Bahaya untuk terjerembap pada simulasi religius semakin sangat besar. Simulasi menyebabkan umat Kristen merasa berada dalam situasi perjumpaan yang real, tetapi sebenarnya tidak demikian. Pada sisi lain, peribadahan daring menghasilkan

kesempatan untuk melakukan refleksi terhadap berbagai posisi keberagamaan. Dengan cara seperti itulah pandemi bukan sekadar menjadi “bencana”, melainkan media pembaruan iman dengan segala aspek yang menyertainya.

Daftar Pustaka

- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Michigan: Michigan University Press.
- Buber, Martin. 1979. *Eclipse of God*. New Jersey: Humanity Press.
- Butler-Bass, Diana. 2012. *Christianity after Religion*. New York: Harper & Collins.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Marion, Jean-Luc. 2012. *God Without Being*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2016. *Givenness and Revelation*. Oxford: Oxford University Press.
- Piliang, Yasraf Amir. 2011. *Bayang-bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*. Jakarta: Mizan.

Merayakan Hari Raya Jumat Agung dan Paskah dalam Konteks Wabah Covid-19 di Indonesia

Emanuel Gerrit Singgih

Pendahuluan

Perayaan Jumat Agung dan Paskah adalah upaya orang beriman kristiani untuk memaknai misteri Ilahi sekaligus misteri kehidupan. Kalau disebut sebagai misteri, kita hanya bisa meraba-raba secara samar-samar arti dua kutub kehidupan, yaitu kesejahteraan dan penderitaan/sakit, serta dua kutub lainnya lagi, yang biasanya kita sebut sebagai hidup dan mati. Manusia, bahkan seluruh alam semesta, hidup dan mati (Covid-19 juga!). Namun, yang sering membuat bingung dan galau adalah kalau di antara kita ada yang mati bukan karena mati tua, melainkan mati karena sakit, kecelakaan atau bencana, maupun kekerasan. Kita bingung, apalagi kalau ada yang menghakimi dan menyatakan bahwa kita atau keluarga kita mengalami hal-hal itu. Maka, itulah tanda keberdosaan atau ketidakberesan.

Padahal, warisan yang kita peroleh dari pendahulu-pendahulu kita, yaitu perayaan Jumat Agung dan Paskah, sejatinya bisa membuat kita memaknai kemalangan dengan lebih tenang, meskipun saya akui tidak bisa tenang sepenuhnya. Namun, menjadi tenang lebih baik daripada bingung dan panik, apalagi kemudian menyalah-nyalahkan yang lain.

Berpangkal pada Peristiwa Yesus

Perayaan Jumat Agung dan Paskah didasarkan atas peristiwa Yesus yang disiksa dan dibunuh di kayu salib. Apakah Dia salah, berdosa? Semua yang ada di sekitar salib menganggap demikian dan mengolok-olok Dia (Lukas 23:35–39), kecuali satu orang, yaitu salah satu penjahat yang disalib bersama Yesus. Dia yakin bahwa Yesus tidak bersalah (Lukas 23:41). Atas keyakinannya itu, Yesus menganugerahinya firdaus. Dalam konteks Lukas pasal 23, firdaus adalah anugerah bagi mereka yang percaya bahwa Yesus yang dibunuh itu tidak bersalah. Kemudian dalam *Kisah Para Rasul* (yang juga ditulis oleh Lukas), terdapat khotbah Petrus pada hari raya Pantekosta (Kisah 2:22–24) di hadapan penduduk Yerusalem. Petrus menyampaikan bahwa Yesus dari Nazaret yang mereka bunuh justru adalah Mesias yang tidak bersalah. Itulah sebabnya Allah membangkitkan Dia. Ada rencana Allah bagi Dia, yang dapat kita lihat pada kata “diserahkan”, tetapi bagaimana persisnya, kita tidak tahu. Yang kita tahu adalah bahwa dosa dan kemalangan tidak mempunyai hubungan sebab dan akibat. Itulah yang mau ditekankan oleh Injil Lukas-*Kisah Para Rasul*. Ada orang benar yang menderita, baik dulu dan sekarang. Kalau ada wabah Covid-19 dan kita terkena, itu bukan berarti kita berdosa, meskipun benar bahwa masyarakat Indonesia bisa berjudi, bisa selingkuh, bisa korupsi, bahkan bisa membunuh.

Penulis-penulis Perjanjian Baru (misalnya penulis Injil Yohanes) secara sederhana menilai pengorbanan Yesus di kayu salib sebagai tanda bahwa cinta kasih Allah masih lebih besar daripada kemurkaannya atas dosa manusia. Para teolog pasca-Perjanjian Baru kemudian menjelaskannya, seperti Anselmus yang menyatakan bahwa Yesus berkorban demi memulihkan kehormatan Allah yang sudah

dikotori oleh dosa manusia. Anselmus melihatnya dari sudut Allah, sehingga meskipun dia berbicara mengenai pengorbanan diri Yesus, ada kesan juga bahwa Yesus dikorbankan demi rekonsiliasi Allah dengan manusia. Di pihak lain, Abelardus melihatnya dari sudut Yesus. Dia menekankan bahwa Yesus sebagai perwujudan kasih Allah kepada dunia ini, sehingga rela mengorbankan nyawa untuk keselamatan dunia. Maka, Yesus menjadi teladan kasih demi orang lain.

Masih ada satu lagi ajaran mengenai pendamaian selain dari mereka berdua, yaitu ajaran klasik, yang disebut *Christus Victor* (ajaran bapa-bapa gereja Yunani yang diangkat kembali di abad ke-20 oleh Aulén). *Christus Victor* memasukkan pihak ketiga ke dalam skema pengorbanan Kristus, yaitu bahwa setan, yang merajalela akibat dosa, “ditipu” oleh Allah seperti ikan yang makan cacing sebagai umpan. “Cacing” itu ternyata Yesus, yang menang terhadap setan dan membawa keselamatan bagi umat manusia dan dunia (Singgih, 2018:220–245).

Masih ada beberapa teori atonemen lagi, tetapi tampaknya berupa variasi-variasi dari ketiga teori di atas. Keselamatan yang dibawa Yesus penting dan menentukan, sehingga tidak dapat dipisahkan dari riwayat hidup-Nya, terutama pada kematian dan kebangkitan-Nya. Demikianlah orang kristiani masa kini memaknai pengorbanan Yesus atau karya pendamaian Allah (atonemen) pada masa kini, yaitu dari perspektif Jumat Agung dan Paskah. Namun, kiranya keduanya jangan dilihat sebagai berhubungan sebab dan akibat, Jumat Agung menyebabkan Paskah, melainkan sebagai tonggak-tonggak perspektif kita dalam memaknai misteri kehidupan. Persoalannya, meskipun orang kristiani di Indonesia secara resmi merayakan Jumat Agung dan Paskah, dalam menghayatinya kita menekankan pada salah satunya saja. Kita di Indonesia mewarisi kekristenan Barat yang menekankan pada karya pendamaian Kristus. Karena Kristus mengorbankan diri sebagai pendamaian di antara manusia dan Allah, maka Allah mengampuni dosa manusia, termasuk dosa kita sekarang ini. Pendamaian, terutama seperti dirumuskan oleh Anselmus, menjadi penting. Maka, kita menghayati Jumat Agung dengan khidmat.

Kematian Tuhan lebih penting daripada kebangkitan Tuhan. Di negara-negara Eropa Timur, di kekristenan Timur, kebangkitan Tuhan lebih penting daripada kematian Tuhan. Paskah lebih penting daripada Jumat Agung (bahkan daripada Natal). Di kalangan saudara-saudara karismatik, Paskah yang merupakan kebangkitan dan kemenangan Kristus juga lebih penting daripada kematian Kristus. Maka, sering kali pada hari Jumat Agung mereka sudah memberi ucapan selamat Paskah! Dalam menghadapi dan menjalani kehidupan di tengah wabah Covid-19, barangkali baik apabila kita tidak berat sebelah, tetapi menghayati dengan seimbang Jumat Agung dan Paskah.

Tanggapan-tanggapan terhadap Covid-19

Banyak pendapat di media sosial mengenai asal-usul Covid-19. Ada yang mengatakan bahwa Tiongkok memproduksi Covid-19 sebagai senjata biologis, kemudian terjadi kesalahan sehingga virusnya jatuh ke pasar hewan, hinggap pada kelelawar dan kelelawar menularkannya kepada manusia. Ada juga yang mengatakan Amerika Serikat yang menularkannya di Tiongkok. Menurut saya, itu semua termasuk teori konspirasi, karena selalu bisa menunjuk biang keladi semua prahara. Film-film yang berdasarkan teori konspirasi laku besar, baik di Barat maupun Timur, karena manusia zaman sekarang tidak bisa hidup dengan misteri. Selalu harus ada penjelasan bahwa $1+1=2$. Ada juga penjelasan-penjelasan ilmiah yang mencoba menerangkan Covid-19 bisa terjadi, misalnya dengan melihat kerusakan ekologi yang menyebabkan makhluk hidup selain manusia terdesak dan karena itu pindah ke habitat manusia.

Penjelasan ilmiah ini tentu lebih baik daripada penjelasan teori konspirasi. Namun, akhirnya saya berpendapat, daripada pusing memikirkan asal-usul Covid-19 dan mencari-cari siapa yang dapat dipersalahkan sehingga ia mengglobal, lebih baik kita menghadapi kenyataan, yaitu adanya wabah Covid-19, dan berusaha mengatasinya dengan segala kemampuan yang dimiliki, serta tetap optimistis pada masa depan. Yuval Noah Harari, penulis terkenal itu, membuat catatan penting mengenai wabah di masa lampau, misalnya penyakit

cacar, yang semua bisa diatasi dengan upaya ilmiah. Dulu tidak ada vaksin cacar, sekarang sudah ada dan penyakit cacar menjadi kisah masa lampau.¹

Belum lama berselang, wabah *severe acute respiratory syndrome* (SARS), yang populer dengan nama “flu burung”, melanda Asia belum ada vaksinnnya, tetapi kini sudah ada. Memang, sekarang kita masih menunggu vaksin pembasmi Covid-19. Ada yang bilang sudah ada, tinggal dibeli dan dikirim ke sini. Ada juga yang bilang bahwa itu adalah obat, yang berbeda dari vaksin. Masih ada perbedaan pendapat, tetapi yang penting kita semua bekerja sama dan percaya kepada pakar-pakar kedokteran yang menangani Covid-19, serta membantu dan menolong mereka, membuat suasana menjadi lebih kondusif. Tanpa ada kerja sama, pasti mereka akan kewalahan.

Mengubah Pemahaman Mengenai Covid-19 sebagai Aib

Ada juga yang memberi penjelasan religius atau teologis, yaitu Covid-19 adalah hukuman Ilahi kepada manusia. Penjelasan religius-teologis ini menurut saya amat berbicara kepada rakyat Indonesia yang masih aktif beragama. Namun, pada saat yang sama, ada pandangan religius-teologis lain, yang tidak mengusut bencana wabah ke hukuman Ilahi. Secara teologis, saya tidak menganggap bahwa wabah, dalam hal ini Covid-19, adalah hukuman Tuhan. Wabah Covid-19 adalah bencana, sama seperti semua bencana yang lain. Teologi wabah atau teologi bencana yang dipegang banyak orang selama ini adalah wabah sebagai hukuman Tuhan kepada orang berdosa atau kepada mereka yang bukan umat Tuhan, sama seperti bencana alam, penyakit, dan disabilitas. Maka, kalau ada warga gereja yang terkena Covid-19, dia atau keluarganya malu sekali, apalagi kalau dia adalah pendeta atau banyak warga dari gereja yang sama terkena virus ini. Bagi mereka, terkena wabah adalah aib. Teologi wabah seperti ini

¹ The Late Late Show with James Corden, “Yuval Noah Harari on Covid-19’s Impact on Humankind”, 16 April 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=sRRhvwkV7Lo>, diakses pada 25 November 2020.

menyebabkan orang diam, tidak memberi informasi, dan cenderung memberi alasan penyakit lain kalau warganya terkena Covid-19, misalnya menderita tifus atau serangan jantung (bisa benar sebagian, karena biasanya orang yang sudah punya penyakit kronis atau bawaan amat rentan terhadap Covid-19). Namun, alasan itu sendiri akhirnya menutupi adanya serangan Covid-19.

Pemahaman mengenai tertular Covid-19 yang memalukan ini perlu kita hilangkan. Wabah, termasuk Covid-19, bukan aib, bukan hukuman Tuhan. Itu adalah ancaman, tantangan, bagi umat manusia untuk ditangani dan bukannya tidak bisa diatasi. Sekarang, memang belum ada obat untuk virus ini, tetapi dengan berkat Tuhan, kiranya obat atau vaksin akan segera bisa diciptakan. Tuhan tidak ada di balik Covid-19, tetapi di balik upaya para pakar virologi, epidemiolog, dan para tim kesehatan yang menolong kita di rumah sakit. Tidak usah malu, virus itu ada dan mengancam siapa saja, sehingga kita perlu bersatu menghadapinya. Dalam rangka itu, kita memerlukan keterbukaan, baik mengenai mereka yang sudah sakit maupun yang berada dalam pengawasan. Karena wabah dianggap aib, tentu kita perlu berhati-hati dalam menjalankan transparansi informasi ini, sehingga tidak menimbulkan dampak yang merugikan bagi yang positif terjangkit virus. Adik sepupu saya masuk rumah sakit karena merasa terserang flu. Dia menjalani *rapid test* dan hasilnya reaktif. Seperti diketahui, prosedur berikutnya adalah menjalani tes *swab*. Kalau hasilnya positif, barulah seseorang dapat ditandai sebagai pasien. Namun, adik sepupu saya, yang baru sampai tahap *rapid test*, sudah disebutkan identitasnya secara lengkap, termasuk pekerjaannya, yaitu juragan bakso. Akibatnya, bakso yang dijualnya langsung tidak laku, karena orang khawatir baksonya mengandung Covid-19!

Namun, yang paling penting adalah membuang jauh-jauh pendapat bahwa orang lain bisa sakit, tetapi kita tidak. Kita kembali saja ke kesadaran bahwa kita semua adalah makhluk yang fana, yang rentan, yang bisa sakit. Dalam masa pra-Paskah, kita biasanya meletakkan dosa pada diri kita. Kita berdosa dan Yesus yang tidak berdosa mati untuk keselamatan kita. Namun, terlebih dulu kita perlu mengakui bahwa kita adalah makhluk ciptaan yang fana dan

karena itu bisa melakukan dosa atau salah, baik kepada alam, sesama manusia, maupun Tuhan.

Dengan demikian, kita tidak perlu meletakkan dosa itu kepada orang lain yang tidak menerima Yesus, tetapi tetap pada diri kita yang sudah menerima Yesus. Kita yang menerima Yesus tetaplah manusia ciptaan yang fana, yang bisa sakit. Minggu, 22 Maret 2020, pendeta J. Klokke dari Gereja Protestan di Indonesia Bagian Barat (GPIB) Marga Mulya, Yogyakarta, berkhotbah dalam ibadah secara *live streaming* pada pukul 9 mengenai perkataan keempat Yesus di kayu salib, yaitu, “Ya Allahku, mengapa Kau meninggalkan aku?” Dia mengatakan bahwa itu adalah suara kita semua sekarang saat kebingungan terancam wabah Covid-19 yang belum ada obatnya. Pendeta Klokke menempatkan kegalauan kita dalam perspektif Jumat Agung dan Paskah. Orang yang menyerukan pertanyaan itu kepada Tuhan bukanlah orang yang tidak beriman, melainkan yang yakin bahwa tetap ada harapan, yaitu yang diberikan oleh Paskah.

Di pihak lain, karena terlalu hanya menekankan pada Paskah, ada yang yakin bahwa meskipun orang lain jatuh sakit ketika berada dalam kerumunan atau kelompok, diri atau kelompoknya tidak akan sakit. Ketika ternyata dia sakit dan kelompoknya dicatat sebagai klaster Covid-19, dia menjadi bingung dan tidak tahu harus berbuat apa. Kalangan ini mengalami krisis religius atau krisis teologi. Antara keyakinan teologi dan kenyataan yang dialami terdapat disonansi yang tampaknya belum teratasi. Menurut saya, disonansi dapat mulai diatasi apabila keseimbangan antara Jumat Agung dan Paskah diatur kembali.

Mengorbankan Diri atau Dikorbankan?

Sejak Covid-19 mewabah dari Wuhan sampai ke Italia, kita telah melihat betapa keras upaya yang dilakukan oleh dokter, perawat, dan staf rumah sakit. Mereka bersedia menanggung risiko terkena virus dan tidak jarang, karena kelelahan dan ketiadaan alat-alat penangkal Covid-19 yang cukup untuk semua, mereka sakit dan meninggal. Kita berutang budi kepada mereka semua, yang meniru

Yesus, yang bersedia mengorbankan nyawa untuk keselamatan yang lain. Namun, kita perlu mengubah teologi korban kita, yaitu melihat Yesus sebagai sosok yang dikorbankan menjadi Yesus yang, karena cinta kasih, bersedia mengorbankan nyawa. Mengorbankan diri dan dikorbankan merupakan kriteria yang berbeda. Teman saya, Savitri Prasetyo, yang berasal dari keluarga dokter, merasa bahwa seksi kesehatan sepertinya dijadikan “korban sembelihan”. Artinya, mereka sepertinya dikorbankan, dipaksa mengatasi wabah, di luar kemampuan yang terbatas. Saya amat memahami perasaannya. Kita hanya bisa membalik paham korban yang lama ini: Kalau kita semua menjaga diri agar tidak jatuh sakit, berarti kita patuh kepada ketentuan-ketentuan yang telah diberikan, yang didasarkan atas penemuan ilmu pengetahuan mengenai wabah.

Kalau wabah cacar dan SARS bisa dipadamkan, kita perlu tetap optimistis dengan cara menjalankan *social distancing* secara ketat. Itu bukan untuk membuat kita terasing satu kepada yang lain, tetapi memang perlu demi menyelamatkan nyawa banyak orang. Tentu, tidak semua pekerja kesehatan bersedia bekerja keras dan menanggung risiko. Saya membaca di media sosial mengenai keluhan-keluhan bahwa orang yang ingin dites Covid-19 harus menunggu berjam-jam atau bahkan tidak dilayani, ditolak atau dipingpong ke sana kemari. Namun, tidak semua seperti itu; banyak yang tidak seperti itu. Sekali lagi, dalam masa wabah Covid-19, semua segmen seyogianya bekerja sama atau, seperti kata presiden kita, bergotong royong. Mungkin sudah bisa dibayangkan bahwa dengan memilih paham Yesus “mengorbankan diri” daripada “dikorbankan”, saya cenderung kepada ajaran atonemen menurut Abelardus (Singgih, 2018:231–235) dan Aulén (Aulén, 1969:101–122).

Beribadah secara Daring

Wabah Covid-19 membuat orang beriman kristiani kembali kepada prinsip proporsionalitas dalam memberi bobot kepada “objek-objek” iman kita. Mungkin, tadinya kita mengira bahwa ritual-ritual (saya memasukkan khotbah sebagai bagian dari ritual) membentuk agama.

Namun, ternyata tidak; iman lebih dari melaksanakan ritual-ritual agama. Iman lebih besar daripada agama. Namun, iman juga tidak perlu dilihat sebagai bekal, obat, jimat, atau penangkal bala, karena banyak orang yang bertahan pada pelaksanaan kebaktian Minggu mengalaskan pandangannya pada iman. Artinya, iman dipahami sebagai sesuatu yang bisa menangkal wabah Covid-19.

Di GPIB Marga Mulya, Yogyakarta, pada Minggu, 9 Maret 2020, setelah ada pengumuman presiden pada 2 Maret 2020, dari atas mimbar saya mengajak jemaat agar tidak berjabat tangan ketika bersalaman, karena ada bentuk salam yang lain yang kontekstual, misalnya *namaste* atau menjura. Namun, ada majelis yang tidak senang mendengar khotbah saya dan melaporkan saya kepada Pak Klokke. Ada juga yang secara keras mengatakan bahwa karena saya punya iman, jadi harus tetap berjabat tangan. Berarti, yang lain tidak punya iman. Bukan dalam pengertian itu saya berbicara mengenai iman, melainkan iman sebagai keluasan wawasan orang beragama. Dale Cannon, seorang pakar agama, menyebutkan bahwa ada enam cara beragama dan ritual hanya salah satunya. Saya tidak mau menerangkan semuanya, cukup salah satunya, yaitu jalan mistik (Cannon, 1996:233–257).

Istilah mistik di Indonesia sudah amat bermakna negatif, disamakan dengan klenik. Banyak orang beragama memandang mistik sebagai antitesis dari agama. Menurut saya, antitesis ini semu adanya. Ada makna mistik yang positif, yaitu masuk pada inti hubungan kita dengan Tuhan, yaitu cinta. Menurut para mistikus, Tuhan tidak ada di gereja, di masjid, atau di kelenteng. Dia ada di hati manusia dan hati berhubungan dengan alam, alam berhubungan dengan Tuhan. Hal ini tampak keras dan antiagama, tetapi sebenarnya tidak. Mereka hanya mau mengarahkan kita sehingga menjadi proporsional: Beragama atau beriman berarti menghargai semua, tetapi semua tidak bisa mengganti Tuhan. Mana yang penting, gambaran kita mengenai Tuhan, teologi kita mengenai Tuhan, atau Tuhan? Kita tidak bisa menyatakan cinta kepada gambaran, kepada teologi. Kita hanya bisa mencintai Tuhan. Maka, teologi ibadah daring adalah ibadah mistik, spiritual, yang tidak bergantung pada lokasi tempat ibadah. Dengan

demikian, kita juga bisa bersyukur bahwa ketika terhalang untuk bersekutu, berkumpul bersama untuk beribadah, teknologi digital tersedia untuk menjamin keberlangsungan ibadah dan bagi umat kristiani, itu adalah ibadah Minggu.

Cinta Melahirkan Harapan yang Berkesinambungan

Ibadah mistik didasarkan atas cinta kepada Tuhan. Kalau kita bisa mencintai Tuhan, harapan selalu ada. Ini sama seperti kalau kita mencintai seseorang. Tuhanlah harapan kita. Dalam diri Yesus Kristus, Tuhan tampak dalam wujud yang lemah, di kayu salib pada Jumat Agung. Kita semua mengakui bahwa Tuhan adalah Yang Mahakuasa dan pengakuan itu kita ucapkan pada ibadah Minggu dalam Kredo Para Rasul. Namun, Kredo Para Rasul juga menyebutkan bahwa Yesus, yang adalah Tuhan, sengsara dan mati di tangan penguasa politik, yaitu Pontius Pilatus. Namun, kecenderungan kita dalam situasi yang sulit dan kritis seperti di masa wabah ini adalah mengutip kemahakuasaan Allah. Padahal, merujuk kemahakuasaan Allah dalam suasana bencana akan berujung pada tindakan menyalahkan atau mengorbankan orang lain seperti pada teologi wabah di atas.

Argumennya adalah bahwa Tuhan tetap berkuasa, tetapi karena ada yang bersalah, maka Tuhan mengirim Covid-19 untuk menghukum. Lebih baik merujuk kepada Tuhan yang bersengsara dan mati. Hari Jumat Agung adalah hari ketika orang kristiani mengingat, bahkan merayakan, kematian Tuhan. Konsepnya adalah bahwa Tuhan yang lemah, yang tidak ada di belakang Covid-19, tetapi di tengah-tengah korban Covid-19 dan di belakang mereka yang menolong para korban. Seperti kata Pendeta Klokke di atas, seruan Yesus merupakan seruan kita semua. Tuhan Yesus memang mengutip Mazmur (22:2) dan semua orang Yahudi pada saat kritis mengutip ayat itu. Tuhan Yesus yang merupakan orang Yahudi juga mengutip ayat itu, yang sekaligus menjadi pengungkapan hati dan percaya-Nya. Namun, pada waktunya, pada hari Paskah, kita semua juga akan berseru: “Kristus sudah bangkit, Dia sungguh-sungguh sudah bangkit!” Kita akan berseru demikian meskipun masa tanggap darurat Covid-19

akan berlangsung terus hingga Paskah, bahkan sesudahnya. Karena menjadi simbol, Jumat Agung dan Paskah perlu dihayati serta dirayakan tiap hari dalam sanubari orang kristiani. Setiap hari kita berada di antara Jumat Agung dan Paskah, bahkan di masa Covid-19.

Berdamai dengan Dampak Covid-19, Bukan dengan Covid-19

Masa puasa bagi umat Islam pada 2020 ini berlangsung dalam konteks wabah Covid-19. Secara pribadi, saya kagum melihat ketegaran teman-teman muslim, yang tetap berpuasa meskipun rentan dalam menghadapi Covid-19. Namun, syukurlah bahwa kita tidak mendengar diagnosis mengenai orang yang ketularan Covid-19 karena berpuasa. Banyak keterbatasan dalam menjalankan ritual agama, termasuk puasa. Saudara-saudara muslim diimbau agar tidak melaksanakan jumatan secara berjemaah di masjid, demikian pula apabila melakukan Tarawih. Kalaupun diadakan di masjid, jemaah harus menjaga jarak satu sama lain.

Mendekati hari raya Idulfitri, biasanya orang melakukan mudik untuk bersilaturahmi dengan keluarga. Namun, kali ini terdapat imbauan tidak mudik, karena bisa menyebabkan angka penularan Covid-19 semakin meningkat. Salat Idulfitri pun tidak dilakukan seperti biasanya, tetapi hanya dijalankan oleh penduduk sekampung atau sekantor saja. Halalbihalal atau syawalan juga tidak diadakan. Sama seperti yang telah dilakukan oleh pendeta-pendeta Kristen dan rama-rama Katolik, khotbah pada hari raya Idulfitri pun dilakukan secara daring. Rekan saya, Prof. Machasin, menginformasikan bahwa pada hari raya Idulfitri, 1 Syawal 1441 Hijriah, dia pertama kali menyampaikan khotbah secara daring.

Orang Kristen tidak melaksanakan ritual puasa. Maka, pertanyaannya, mengapa puasa disinggung dalam rangka pembahasan Jumat Agung dan Paskah? Pertama, meskipun orang kristiani tidak lagi melaksanakan ritual puasa, tidak berarti bahwa semangat puasa tidak ada. Di dalam Perjanjian Lama ada banyak rujukan mengenai puasa, misalnya di awal Kitab Yoel. Di situ, puasa diadakan dalam rangka

menghadapi serangan belalang, kemarau panjang, dan kelaparan. Di akhir Kitab Yesaya juga ada rujukan tentang puasa yang dilakukan secara formal, tetapi tetap melakukan hal-hal buruk, misalnya menindas orang lain. Di kedua kitab ini ada peringatan dari para nabi, yaitu agar puasa dilakukan dengan motivasi yang sungguh dengan mengoyakkan hati, bukan paksaan yang dikoyakkan sebagai bagian dari ritual puasa. Tekanan pada motivasi puasa ini diteruskan ke Perjanjian Baru oleh Yesus, yang menganjurkan agar orang yang berpuasa meminyaki kepala dan mencuci muka supaya tidak tampak di hadapan umum bahwa orang tersebut berpuasa—hanya Allah yang tahu. Prof. Machasin pernah mengatakan: “Kalau saya berpuasa, saya bersikap biasa saja, seperti tidak berpuasa. Saya *ngantor* sesuai jam *ngantor*. Saya bergaul biasa. Kalau ada yang makan atau merokok di depan saya, ya, saya biarkan saja, kan yang berpuasa adalah saya, bukan dia.”

Kedua, di gereja-gereja tertentu, seperti di Gereja Katolik, puasa tetap dijalankan meskipun tidak dalam intensitas yang sama seperti yang dilakukan muslim. Ada masa dalam tahun gereja yang disebut “masa puasa”, yang dilakukan menjelang Jumat Agung, dalam rangka mengingat sengsara Yesus. Puasa ini biasanya disebut “puasa batin”. Masa puasa ini dimulai pada Rabu Abu. Perayaan Rabu Abu adalah sebuah ritual tobat dan di ritual ini orang menorehkan abu pada dahi sebagai tanda dimulainya masa puasa selama 40 hari. Dalam masa puasa ini orang berusaha hidup sederhana, misalnya hanya makan makanan secukupnya di rumah, tidak makan di restoran. Di Eropa, orang makan ikan haring (ikan yang paling murah, saya pernah beberapa kali mencobanya) dan tidak makan daging ternak. Orang-orang juga melaksanakan aksi-aksi kebajikan dalam rangka menolong yang tidak mampu. Dalam konteks Indonesia, Gereja Protestan aslinya tidak menjalankan puasa. Namun, karena hidup di antara mayoritas umat Islam dan melihat praktik puasa batin di kalangan saudara-saudari Gereja Katolik, sedikit banyak mereka, terutama yang berada di Jawa, terpengaruh paham puasa.

Di beberapa Gereja Kristen Jawa (GKJ), tidak jarang orang melaksanakan puasa tradisional Jawa, yaitu puasa Senin-Kamis. Puasa ini

digabungkan ke perayaan Rabu Abu, yang diambil alih dari Gereja Katolik dan dipopulerkan sejak 1 dekade yang lalu. Di Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW), Yogyakarta, yang salah satu pendukungnya adalah GKJ, perayaan Rabu Abu sudah menjadi pokok yang rutin dalam kehidupan spiritual. Berdasarkan pengaruh positif puasa muslim terhadap kehidupan spiritual orang kristiani di Indonesia, saya mencoba merenungkan aktualisasi puasa bagi kita semua di era Covid-19.

Ketiga, di atas disebutkan bahwa masa puasa mendahului masa ketika orang merayakan Jumat Agung dan Paskah. Maka, menurut saya, masa puasa penting dalam upaya memaknai keselamatan yang diberikan akibat pengorbanan Yesus Kristus. Bagaimana kita menghayati puasa batin dalam masa Covid-19? Di atas, kita sudah melihat pembatasan-pembatasan dalam kehidupan normal baru warga masyarakat, yaitu *social distancing*, yang meliputi sampai pada pertemuan-pertemuan ibadah, yang harus diganti dengan cara daring. Kita semua mencoba berdamai dengan dampak Covid-19, bukan dengan Covid-19. Pernyataan Presiden Jokowi mengenai upaya berdamai dengan Covid-19 memang bisa membawa pada kesalahpahaman² bahwa kita diminta untuk menyerah dan tidak berbuat apa-apa lagi dalam menyelamatkan mereka yang berada di bawah ancaman kematian, seperti komentar Jusuf Kalla.³ Mungkin sekali, maksudnya bukan seperti yang ditangkap oleh Kalla, tetapi memang kalimatnya perlu diperbaiki. Saya sudah menekankan bahwa Tuhan tidak berada di belakang Covid-19, sehingga berarti Covid-19 adalah lawan Tuhan, lawan kehidupan, lawan umat manusia.

Tidak ada hikmah atau kebenaran pada Covid-19 itu sendiri. Ada yang mengamati bahwa sejak aktivitas manusia amat dibatasi, pencemaran alam tampaknya juga mulai reda. Polusi di Beijing amat

2 KompasTV, "Jokowi: *New Normal*, Kita Harus Berkompromi dengan Covid", 16 Mei 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=6D74v9ABSIg>, diakses pada 25 November 2020.

3 Tribunnews.com, "Jusuf Kalla Menilai Istilah Berdamai dengan Covid-19 Tidak Pas", 19 Mei 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=lucMtE1uqWw>, diakses pada 25 November 2020.

berkurang; di Venezia, lumba-lumba yang sudah lama menghilang dari jalan-jalan air di kota mulai kembali lagi; dan Gunung Gede-Pangrango yang selama ini tidak tampak dari pemandangan orang Jakarta karena tertutup oleh polusi, kini sudah kelihatan jelas. Di Yogyakarta, pada malam hari langit amat cerah bertabur bintang. Tentu saja berkurangnya pencemaran alam perlu disyukuri, tetapi itu bukan akibat datangnya Covid-19, melainkan karena manusia melakukan pembatasan aktivitasnya. Bukan Covid-19 yang harus dipuji, melainkan tindakan manusia yang (terpaksa) melakukan pembatasan aktivitasnya.

Puasa batin ini berusaha mendorong kita untuk meneruskan semangat puasa dalam rangka membatasi aktivitas manusia. Mungkin, dalam era Covid-19 ini tetap ada unsur keterpaksaannya, tetapi kalau dijalankan seperti ketika orang berpuasa, tentunya ia akan dihayati secara berbeda. Keterpaksaan berubah menjadi kerelaan! Pembatasan aktivitas dilakukan dalam rangka menyukseskan program pemerintah, yaitu *social distancing*, yang kemudian disusul dengan PSBB—yang harus dibedakan dari *lockdown* yang diterapkan di India (yang menyebabkan bencana bagi masyarakat kelas bawah). PSBB tidak dapat disamakan dengan *lockdown*. Paling-paling ia hanya bisa disamakan dengan *lockdown* di desa-desa sekitar Yogyakarta, yang tujuannya adalah mengontrol keluar-masuknya orang ke permukiman guna memperkecil kemungkinan penularan Covid-19. Memang, pembatasan ini tidak bertujuan untuk menghentikan kegiatan ekonomi sama sekali. Sebab, kalau ekonomi hancur, pemerintah tidak memiliki sumber untuk membiayai kesehatan masyarakat. Ketika semua sedang kewalahan menangani Covid-19, juga negara-negara adikuasa, amat sulit meminta bantuan luar negeri dalam jumlah yang memadai. Saya pikir, itu maksudnya kalau orang sekarang berbicara mengenai “*the new normal*”.

Pembatasan-pembatasan aktivitas manusia ini tentu tidak mudah diterima. Di beberapa negara Amerika Latin seperti Argentina dan Chili, banyak lapisan masyarakat yang melakukan demonstrasi besar-besaran menentang kebijakan pembatasan, demikian juga di Amerika Serikat, yang kebijakan pusatnya berbeda dari kebijakan negara-

negara bagian. Kebijakan pusat cenderung membiarkan menularnya Covid-19 dan pemahamannya mendekati pengertian “*herd immunity*”, yang membiarkan adanya angka kematian yang tinggi, sedangkan negara-negara bagian cenderung melakukan *lockdown*. Akibatnya, banyak orang di negara-negara bagian cenderung melihat pembatasan sebagai pembatasan kebebasan, hak asasi manusia, dan berdemonstrasi.

Di Amerika, demonstrasi selalu riskan, karena baik pendemo maupun polisi melengkapi diri dengan senjata api. Di negeri kita, pembatasan sampai ukuran tertentu (bukan total) tampaknya diterima, meskipun dari waktu ke waktu kita melihat tekanan agar pembatasan ini dilonggarkan. Hal itu, misalnya, tampak dari pernyataan para pejabat pemerintah yang sering kali bertentangan satu dengan yang lain. Namun, mestinya pembatasan itu tetap dilaksanakan selama wabah Covid-19 belum reda. Saya senang membaca pernyataan PGI yang isinya tetap mendukung pembatasan sampai ukuran tertentu.⁴

Penutup: Apa yang Bisa Dilakukan Kaum Muda?

Sebagai orang beriman, kita mengakui bahwa Gusti Yesus berkorban untuk keselamatan dunia. Kita menyaksikan semangat pengorbanan pada tim-tim kesehatan di berbagai negara termasuk Indonesia. Sudah dikatakan bahwa kita dapat menolong mereka dengan menyukseskan *social distancing*. Namun, khususnya orang-orang muda juga bisa menolong dengan menggerakkan masyarakat untuk menyumbang dana maupun keperluan-keperluan bagi mereka, misalnya alat pelindung diri. Staf perawat di Tasikmalaya yang hanya menggunakan jas hujan plastik sebagai pelindung adalah sebuah ironi.⁵ Orang-orang muda di Italia dituduh sebagai salah satu penyebab maraknya

4 Kristen TV, “Tanggapan PGI Soal Kesiapan Ibadah Kembali di Gereja”, 19 Juni 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=Pc2PPn9b61k>, diakses pada 25 November 2020.

5 KompasTV, “Kehabisan Alat Pelindung Diri, Tim Medis Inisiatif Menggunakan Jas Hujan Plastik”, 10 Maret 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=S1S29rhbr2U>, diakses pada 25 November 2020.

Covid-19 karena bandel. Sudah disuruh tinggal di rumah, mereka malah dugem.

Mungkin, tuduhan itu berat sebelah, tetapi saya berharap pemuda Indonesia tidak seperti itu. Orang-orang muda, terlebih-lagi yang berada di persekutuan-persekutuan, mungkin bisa lebih kritis terhadap pelbagai macam pandangan yang tidak bernalar dan tidak bertanggung jawab, misalnya tentang teologi wabah dan yang menempatkan ritual di atas segala-galanya. Penganut teologi wabah ini lupa pada teladan Yesus, yang mengatakan bahwa hari Sabat (ritual) adalah untuk manusia dan bukan manusia untuk hari Sabat. Mereka inilah yang nekat tetap melaksanakan ibadah Minggu, meskipun presiden, gubernur, dan wali kota sudah mengimbau agar beribadah di rumah saja.

Selain itu, orang muda bisa mematahkan ideologi rasis yang menganggap orang Indonesia lebih unggul dari orang di Tiongkok atau Singapura. Banyak ujaran pra-pengumuman presiden mengenai adanya penderita Covid-19 di Indonesia pada 2 Maret 2020, yang nadanya seperti itu: Iklim kita lebih baik; model kehidupan kita lebih baik; anatomi atau susunan biologi tubuh kita lebih unggul; kita kebal daripada orang-orang lain di Asia, yang negerinya sudah ketularan Covid-19; buktinya, mereka terserang Covid-19, sedangkan kita tidak.⁶ Memang, ujaran-ujaran itu tidak mengatakan bahwa penyakit akibat tertular Covid-19 adalah *“the Chinese disease”*, seperti yang sering diungkapkan oleh Donald Trump, tetapi menurut saya perasaan unggul ini berbau rasisme. Setelah kita juga diserang Covid-19, bahasa semacam itu menghilang, tetapi bisa muncul lagi dalam wujud yang lebih hebat, yaitu mempersalahkan atau mengambinghitamkan segolongan orang sebagai penyebab malapetaka.

Tugas gereja dan orang muda adalah mematahkan model pemikiran yang mengambinghitamkan orang atau golongan lain. Harapannya, orang muda bisa memelopori kehidupan dan pergaulan lintas agama serta berhenti menghakimi yang lain, termasuk kaum

6 KompasTV, “Indonesia Kebal Virus *Corona*? Diragukan Hingga Dipuji WHO”, 23 Februari 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=cOpUllHxwpM>, diakses pada 25 November 2020.

lesbian, *gay*, biseksual, transgender, dan *queer* (LGBTQ), khususnya kalangan transgender yang paling menderita dampak wabah ini. Wabah Covid-19 menyerang semua penganut agama dan semua orang dengan orientasi seksualnya tanpa terkecuali. Itu seharusnya membuat penganut agama menjadi rendah hati dan terbuka bagi komunikasi serta pergaulan dengan yang lain. Pemuda muda Indonesia masa kini terpanggil untuk membangun suasana rekonsiliasi lintas agama, lintas etnis, dan lintas gender, yang tidak hanya didasarkan atas toleransi saja, tetapi juga atas pemahaman teologi baru yang didapatkan dari era Covid-19, bahwa semua kelompok agama dan etnis rentan terhadap Covid-19 serta menderita. Karena sama-sama rentan, mari bekerja sama dalam menangani dampak Covid-19.

Daftar Pustaka

- Aulén, Gustaf. 1969. *Christus Victor*. New York: Macmillan.
- Cannon, Dale. 1996. *Six Ways of Being Religious: A Framework for Comparative Studies of Religion*. Belmont-Washington: Wadsworth.
- Singgih, Emanuel Gerrit. 2018. *Korban dan Pendamaian*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Menghadapi Wabah Covid-19 dengan Sikap Susilawan: Perspektif Agama Konghucu

Evi Lina Sutrisno

Semenjak kemunculan Covid-19 pertama kali di Wuhan pada November 2019, warga dunia mengalami perubahan pola kehidupan yang tak terduga, termasuk dalam kehidupan beragama. Berbeda dari bencana alam dan kegagalan panen, ajaran Konghucu yang berusia lebih dari 2.500 tahun tidak banyak membahas wabah penyakit. Terlebih, wabah Covid-19 dipengaruhi oleh hubungan dan mobilitas global, sehingga hampir seluruh negara di dunia mengalami dampaknya. Karakteristik global ini menjadi fenomena baru yang belum terjadi saat ajaran Konghucu muncul. Namun, sebagai ajaran agama, filsafat, maupun ilmu tata kelola pemerintahan yang memiliki banyak pengikut di zaman modern ini, kontekstualisasi dan reinterpretasi diperlukan untuk menghadapi situasi yang tak menentu dan menakutkan.

Tulisan ini bertujuan menelusur makna bencana dan wabah dalam agama Konghucu, penerapan ajaran Konghucu dalam mengatasi

bencana di beberapa negara Asia Timur yang budaya dan cara pandang masyarakatnya masih dipengaruhi kuat oleh ajaran ini, dan respons umat Konghucu di Indonesia dalam menghadapi wabah Covid-19, termasuk upaya memenuhi kebutuhan spiritual mereka. Selain kajian beberapa ayat dari kitab suci yang relevan dengan bencana, tulisan ini merujuk kepada pengalaman penulis melakukan penelitian secara daring. Sistem daring memungkinkan penulis tetap terlibat dalam berbagai kegiatan komunitas Konghucu Indonesia, mulai ibadah, acara diskusi Pemuda Konghucu, kegiatan sekolah Minggu untuk anak-anak, sekaligus wawancara melalui media sosial. Hasil penelitian ini bertujuan memahami kesiapan umat Konghucu untuk memasuki era normal baru yang tentunya membawa perubahan besar dalam kebiasaan mereka beribadah dan berinteraksi dengan sesama umat Konghucu.

Riwayat Singkat Ajaran Konghucu

Kongzi atau Kong Fuzi (551–479 SM), yang dalam dialek Hokkian dikenal sebagai Konghucu, adalah tokoh sentral yang mengumpulkan sejarah, ajaran, dan teladan dari para raja Tiongkok Kuno. Dia menuliskan serta mengajarkannya kembali di zaman Dinasti Zhou (1046–256 SM) yang saat itu sedang kacau dan penuh konflik. Ajaran ini dikenal sebagai *rujiao*. Kata “*ru*” memiliki arti “tradisi atau doktrin dari para ahli” dan “*jiao*” adalah “ajaran” (Yao, 2000:17). Dalam menulis dan mengajarkan *rujiao*, Konghucu mengatakan bahwa dia hanyalah seorang penerus (*transmitter*) kearifan para leluhur yang bijak untuk dapat dilestarikan dan diterapkan dalam kehidupan mereka (Taylor, 2004:10).¹ Namun, sebenarnya Konghucu juga penggagas (*founder*) karena tidak sekadar meneruskan ajaran itu. Dia mengamati, mencatat, dan menganalisis tata pemerintahan dan

¹ Ketika para misionaris Katolik datang ke Tiongkok pada 1500-an, mereka mempelajari dan menerjemahkan *rujiao*. Mereka menganggap Konghucu sebagai pencipta ajaran ini. Konghucu mendapatkan nama versi bahasa Latin “Confucius” dan ajarannya disebut “*confucianism*” (Jensen, 1997:7).

kehidupan masyarakat, serta mencari cara agar ajaran leluhur dapat diterapkan oleh masyarakat pada zamannya (ibid:26).

Konghucu berulang kali menjadi penasihat beberapa raja, tetapi tak seorang pun dari para raja itu mampu atau bersedia menjalankan petuahnya dengan sungguh-sungguh. Saat usianya menjelang lanjut, Konghucu memutuskan menjadi guru serta menuangkan ajaran leluhur dan analisisnya atas tata pemerintahan dan kehidupan masyarakat di zaman Zhou dalam enam kitab, yaitu *Shijing* (*Kitab Sanjak*), *Shujing* (*Kitab Dokumentasi Sejarah Suci*), *Yijing* (*Kitab Perubahan*), *Lijing* (*Kitab Ritual dan Kesusilaan*), *Chunqiu* (*Catatan Musim Semi dan Gugur*), dan *Yuejing* (*Kitab Musik*)—manuskrip kitab keenam ini tidak dapat ditemukan lagi sehingga hanya tersisa lima kitab (*Wujing*). Setelah Konghucu wafat, cucu dan para muridnya meneruskan ajarannya.

Pada zaman Dinasti Han (206 SM–220 M), ajaran Konghucu menjadi doktrin negara. Pada masa ini, kaisar mendirikan kelenteng untuk menghormati figur Konghucu. Pada masa ini pula, ajaran Konghucu berkembang menjadi tiga aliran interpretasi. Aliran pertama dikenal sebagai *Zuo zhuan* atau *Old Text*, yaitu interpretasi yang menekankan pada fakta dan dimensi sejarah atau rasionalitas terhadap tulisan Konghucu. Sementara, aliran kedua, *Gongyang zhuan*, dan ketiga, *Guliyang zhuan*, tergolong dalam *New Text*. *Gongyang zhuan* menginterpretasikan ajaran Konghucu sebagai ajaran spiritual dan supernatural, sedangkan *Guliyang zhuan* memahami ajaran Konghucu sebagai nilai-nilai moralitas. Pada masa berikutnya, *Old Text* diadopsi oleh banyak dinasti, yang menjadikan ajaran Konghucu sebagai landasan filsafat dan sistem tata negara, sedangkan *New Text* lebih banyak berkembang di kalangan rakyat yang menganggap ajaran Konghucu sebagai agama dan nilai moral.

Pada masa Dinasti Song (960–1279), filsuf Chu Hsi mengembangkan interpretasi baru atas ajaran Konghucu, yang disebut neokonfusianisme. Chu Hsi mengambil intisari dari *Wujing* dan menulis *Si Shu* (*Empat Kitab*), yang terdiri dari *Da Xue* (*Ajaran Besar*), *Zhong Yong* (*Tengah Sempurna*), *Lun Yu* (*Sabda Suci*), dan *Kitab Mengzi*. Berbeda dengan ajaran Konghucu dari periode

terdahulu yang banyak menekankan tata pemerintahan dan nilai-nilai kemasyarakatan, Chu Hsi memperkuat dimensi pengembangan karakter individu. Dengan meminjam dimensi spiritualitas dari ajaran taoisme dan Buddha yang sedang marak di Tiongkok saat itu, Chu Hsi memadukan meditasi dan refleksi, sehingga ajaran Konghucu menjadi pedoman untuk pembinaan diri (*self-cultivation*) demi mencapai tujuan menjadi seorang *junzi* (susilawan).

Aliran neokonfusianisme dari Chu Hsi semakin berkembang pada era setelahnya dengan berbagai modifikasi. Di zaman Dinasti Qing (1644–1912), aliran *Gongyang* yang berdimensi supernatural dan mistis makin menguat. Ada kelompok masyarakat yang memercayai bahwa sebelum Konghucu lahir, ibunya telah mendapatkan penampakan kilin—seekor hewan mistis—yang membawa secarik kain bertuliskan bahwa anak yang dilahirkan akan menjadi “raja tanpa mahkota”. Kelahiran Konghucu diiringi dengan tanda-tanda surgawi, seperti kehadiran lima duta surgawi, suara musik yang merdu, dan udara yang segar. Aliran *Gongyang* memercayai Konghucu sebagai seorang Guru Agung serta Nabi dan ajarannya sebagai agama, walaupun para penguasa tetap mempertahankan interpretasi *Zuo* yang rasional sebagai ideologi negara dan mengintegrasikan ajaran ini ke dalam sistem pemerintahan (Sutrisno, 2017:679–685). Perbedaan interpretasi inilah yang memantik perdebatan di era modern, apakah ajaran Konghucu lebih mendekati filsafat, sistem moral, ataukah agama.

Di Indonesia, ajaran Konghucu diperkenalkan pada awal abad ke-20 oleh Tiong Hoa Hwee Koan (Asosiasi Tionghoa) di Batavia. Gerakan ini dimotori oleh sekelompok Tionghoa peranakan yang menginginkan adanya pembaruan dan reinterpretasi dalam kehidupan beragama kaum Tionghoa di Hindia Belanda. Alih-alih mendapatkan pengetahuan tentang ajaran Konghucu dari Tiongkok, mereka mempelajarinya dari buku-buku Eropa. Awalnya, ajaran Konghucu diperkenalkan sebagai ajaran yang rasional, tetapi pada perkembangannya perpaduan interpretasi neokonfusianisme dan *Gongyang* mendapatkan tempat utama karena lebih sesuai dengan konsep agama dunia dan dapat mengimbangi agama Kristen yang saat

itu menjadi standar bagi agama-agama lain di Hindia Belanda (ibid; Coppel, 1981). Setelah masa kemerdekaan, unsur spiritualitas dan elemen pengembangan diri dalam agama Konghucu sesuai dengan kriteria dari pemerintah Indonesia yang mengacu kepada konsep agama Islam.

Intisari Ajaran Konghucu

Fokus utama ajaran Konghucu adalah memahami *Dao*, yang secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai “Jalan” menuju *Tian*, sedangkan konsep *Tian* dapat memiliki banyak makna, mulai “langit”, “surga” hingga “Tuhan” (Chang, 2000:15–18). Dalam menempuh *Dao*, setiap orang harus mempelajari dan menerapkan moral yang baik agar tercapai keselarasan dan keharmonisan dalam hidup individu maupun masyarakat. *Tian* dalam perspektif Konghucu tidak berinteraksi langsung dengan manusia. Di dalam kitab *Wujing*, yang dipercaya sebagai tulisan langsung Nabi Konghucu, *Tian* bersabda melalui bahasa alam, seperti bencana kekeringan, yang diartikan sebagai teguran atas kinerja buruk sang pemimpin, atau kesuburan dan keindahan sebagai pujian untuk karakter serta kepemimpinan yang baik. Di dalam kitab *Si Shu* yang lebih menekankan pembinaan diri, *Tian* digambarkan sebagai Rokh (*sic.*) yang tidak tampak, tidak terdengar, tak dapat diduga atau ditetapkan wujudnya, tetapi hadir dalam setiap bentuk kehidupan tanpa berinteraksi langsung dengan manusia. *Tian* adalah sistem nilai kebajikan yang akan hadir dengan sendirinya ketika individu menjalankannya sepenuh iman (*Si Shu, Tengah Sempurna, Bab XV:1–5; 2008:51–52*).

Keimanan dalam ajaran Konghucu diwujudkan dalam komitmen individu untuk menjadi seorang *junzi* yang mendedikasikan hidupnya untuk membina diri dan mengembangkan nilai-nilai cinta kasih (*ren*), keadilan/kebenaran (*yi*), kesusilaan (*li*), dan kebijaksanaan (*zhi*) dalam *wulun* (lima relasi utama) yang terjadi dalam hidup sehari-hari. Selain karakter utama tersebut, bakti anak terhadap orangtua (*xiao*) juga menjadi nilai utama. Mereka yang gagal menerapkan nilai-nilai tersebut adalah *xiaoren* atau orang yang rendah budi. Dalam

pengertian agama, para *xiaoren* dapat digolongkan sebagai orang tidak beriman.

Konsep surga-neraka atau hidup setelah mati (*afterlife*) atau eskatologi yang banyak diajarkan dalam agama samawi bukan isu sentral dalam keimanan Konghucu. Para penganut ajaran ini lebih menekankan pada keharmonisan hidup di dunia, terutama pada lima jenis relasi (*wulun*), yaitu (1) raja/pemimpin dan bawahan/rakyat, (2) suami dan istri, (3) orangtua dan anak, (4) antarsaudara, dan (5) antarkawan. Di dalam kitab sanjak tertulis:

Sungguh agung dan luhur Raja Bun, betapa gemilang budinya karena selalu di Tempat Hentian. Sebagai raja dia berhenti dalam cinta kasih; sebagai menteri berhenti pada sikap hormat (akan tugas); sebagai anak berhenti pada sikap bakti; sebagai ayah berhenti pada sikap kasih sayang; dan di dalam pergaulan dengan rakyat senegeri berhenti pada sikap dapat dipercaya (*Si Shu, Ajaran Besar*, Bab III:4; 2008:12).

Ajaran ini menekankan bahwa pembinaan diri harus dimulai dari level individu. Setiap individu wajib membina diri sebagai seorang *junzi* dan memenuhi kewajibannya sesuai dengan posisinya di dalam keluarga dan masyarakat. Harmoni dan keselarasan suatu bangsa atau komunitas akan tercapai saat anggota komunitas telah berhasil membina diri. Hukum ini terjadi dalam hidup sehari-hari dan dalam situasi bencana ataupun wabah seperti yang akan dibahas lebih lanjut berikut ini.

Bencana dan Wabah dalam Ajaran Konghucu: Kehendak *Tian* atau Kesalahan Manusia?

Apakah bencana datang dari Tuhan sebagai hukuman dan peringatan bagi umat manusia? Di saat terjadi bencana besar di berbagai belahan dunia, pertanyaan ini kerap muncul. Di era modern, ketika ilmu pengetahuan dan teknologi telah berkembang pesat, Gary Stern (2007) menunjukkan bahwa pemikiran dan pertanyaan tentang peran Tuhan di balik bencana masih menjadi pergulatan dan spekulasi di berbagai kalangan umat beragama. Bencana bahkan dapat dipolitisasi

oleh sebagian orang atau kelompok beragama untuk menjustifikasi wacana bahwa korban yang terdampak sedang dihukum Tuhan. Dalam pandangan lain, bencana juga menjadi kesempatan bagi pemimpin agama untuk menarik umat mendekati diri kepada Tuhan, bahkan memunculkan wacana akan terjadinya kiamat atau kemunculan nabi mereka untuk kedua kalinya. Fenomena ini terjadi di hampir setiap kelompok agama. Pada bagian ini, penulis ingin menunjukkan perbedaan maupun pergeseran interpretasi tentang peran *Tian* di balik bencana dari perspektif Konghucu dan upaya umat Konghucu di Indonesia memaknai wabah Covid-19.

Dalam interpretasi rasional *Zuo*, bencana dipahami sebagai Kehendak Langit (*Tianming*) untuk memperingatkan raja yang kurang membina diri dan tidak melakukan kewajiban sebagaimana mestinya.

Sungguh Maha Besarlah Hou Tian,
 Mengapa atas kebajikan itu,
 Diturunkan kematian dan kelaparan,
 Menghancurkan keempat penjuru negeri?
 Min Tian (karakter) Tuhan Yang Mahakasih,
 telah menunjukkan kedahsyatan,
 Mengapa tiada tergambarkan, terpikirkan?
 Akan hal orang yang telah berdosa:
 Biarlah mereka menanggung derita;
 Tetapi mereka yang tidak berbuat dosa
 Tanpa kecuali menjadi hancur.

Dinasti Zhou yang agung hampir punah,
 Dan tiada upaya menghentikannya,
 Para petinggi yang benar telah meninggalkan tempatnya,
 Dan tiada yang mengerti akan jerih payahku.
 Pembesar yang mengurus tiga perkara,
 Tidak mau mengerjakan tugasnya siang dan malam.
 Para rajamuda berbagai negeri,
 Tidak mau hadir pagi dan sore.
 Jangankan mau berbuat baik,
 Bahkan sebaliknya senantiasa berbuat buruk.
 (*Wujing, Kitab Sanjak*, Bagian II, Jilid IV, Sajak 10:1–2;
 2014:294)

Selain sebagai kritik terhadap sikap para pembesar negeri yang tidak bertanggung jawab, sajak di atas menunjukkan relasi antara *Tian* dan manusia. Alih-alih berhubungan langsung dengan tiap individu, *Tian* berkomunikasi dan memberikan mandat kepada raja, yang dikenal sebagai Putra Langit (*Tianzi*), untuk memimpin dan memastikan terlaksananya kesejahteraan dan keteraturan di wilayahnya. *Tian* memberi teguran keras dalam bentuk bencana dan kekacauan saat raja dan jajarannya lalai menjalankan Mandat Surgawi. Jenis-jenis bencana yang disebutkan dalam kitab *Wu Jing* adalah bencana alam, seperti gempa dan banjir, atau bencana pertanian, seperti kekeurangan, serangan hama, gagal panen, yang berakibat pada kelaparan dan kematian massal.

Dalam situasi merebaknya wabah Covid-19 secara global, interpretasi peringatan atau hukuman *Tian* atas buruknya kinerja seorang raja menjadi sulit diterapkan. Hampir seluruh negara di dunia mengalami dampak Covid-19, termasuk negara-negara yang memiliki pemimpin baik, bertanggung jawab, dan membela rakyat kecil. Apakah ini berarti *Tian* menegur seluruh pemimpin di dunia? Dalam menjawab pertanyaan umat yang berupaya memahami wabah Covid-19, Ws. Budi Suniarto,² Ketua Harian Dewan Rohaniwan, Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia (Matakin), menyampaikan interpretasinya melalui khotbah pertama, “*Corona*, Ujian dari *Tian*? Ataukah Cobaan karena Manusia?”, dalam rangkaian ibadah daring yang diunggah di akun Facebook Matakin (11 April 2020).

Ws. Suniarto menjelaskan kontroversi ini dengan mengajukan makna *Tian* yang lebih dekat dengan interpretasi neokonfusianisme dengan merujuk *Tian* sebagai sosok yang Maha Rokh (*sic.*), “yang tidak bisa diperkirakan” dan “tidak bisa ditetapkan”; Dia bersifat “pasif” dan “tidak lagi aktif.” Setelah menciptakan semesta dan seisinya, *Tian* telah melengkapinya dengan hukum alam yang berlaku, sehingga Dia tidak perlu lagi mengatur setiap detail mekanisme semesta, seperti

² Ws. adalah singkatan dari Wenshi atau rohaniwan tingkat kedua. Rohaniwan tingkat pertama disebut Jiaosheng (Js.) dan rohaniwan tertinggi adalah Xueshi (Xs.).

perputaran matahari dan bulan. Kepasifan *Tian* diperkuat melalui kutipan ayat:

Nabi bersabda, “Berbicarakah Tuhan YME? Empat musim beredar dan segenap makhluk tumbuh. Berbicarakah Tuhan YME?”
(*Si Shu, Sabda Suci*, Jilid XVII:19(3); 2008:307).

Logika yang sama terjadi ketika *Tian* menciptakan manusia. Dia telah melengkapi manusia dengan akal budi dan pedoman agar menjalani kehidupan dengan baik. Namun, perilaku manusia sendirilah yang kerap melawan hukum *Tian* dan hukum alam, sehingga berdampak buruk pada lingkungan dan kesehatan. Walaupun tidak secara spesifik mengulas tentang Covid-19, Ws. Suniarto memberikan dua contoh, yaitu HIV/AIDS dan kemandulan. Menurutnya, HIV/AIDS adalah penyakit yang terjadi akibat perilaku seksual yang menyimpang dari manusia, sedangkan kemandulan dapat terjadi karena akal manusia mencoba mengatasi masalah kekurangan pangan dengan melakukan rekayasa genetik untuk mempercepat dan memperbanyak hasil pertanian dan peternakan. Namun, rekayasa genetik mengacaukan hukum alam dan pada akhirnya menimbulkan dampak kesehatan, seperti kemandulan. Dengan demikian, Ws. Suniarto menyimpulkan bahwa bencana kesehatan Covid-19 ini merupakan kesalahan manusia sendiri dan bukan hukuman dari *Tian*, walaupun dia tidak memberi penjelasan mengenai apa dan bagaimana persisnya kesalahan manusia dalam menimbulkan wabah Covid-19.

Sebagai khotbah perdana pada serial ibadah daring, Ws. Suniarto meletakkan dasar teologis tentang peran *Tian* dalam bencana Covid-19. Poin yang menarik dan membedakan interpretasi ajaran Konghucu bila dibandingkan agama samawi adalah bahwa ajaran Konghucu justru menunjukkan kepasifan *Tian* dan besarnya peran manusia dalam kemunculan wabah penyakit. Sifat mahakuasa dari *Tian* terletak pada hukum dasar yang Dia sertakan sebagai pedoman ketika menciptakan alam semesta dan manusia. Pelanggaran terhadap hukum semesta dan hukum kebajikan yang dilakukan oleh manusia membawa akibat yang menyakitkan dan hal itu bukanlah hukuman dari *Tian*, melainkan sebagai konsekuensi logis yang harus

dipertanggungjawabkan oleh manusia. Dalam ajaran ini, peran manusia (*human agency*) mendapatkan perhatian dan tekanan yang kuat.

Kalaupun *Tian* menurunkan hukuman dalam bentuk bencana alam, Ws. Suniarto percaya bahwa ujian dari *Tian* justru lebih mudah diatasi daripada bahaya yang dibuat oleh manusia. Dia merujuk:

Di dalam Kitab Thai Kak tertulis, “Bahaya yang datang oleh ujian Tuhan YME dapat dihindari, tetapi bahaya yang dibuat sendiri tidak dapat dihindari.” (*Si Shu, Mengzi, IV A, 5, 2008:559*).

Dia membandingkan antara tsunami di Aceh yang berskala besar—bila bencana itu bisa diartikan sebagai kehendak *Tian*—dengan efek kecanduan judi sebagai kesalahan manusia. Daerah terdampak tsunami bisa dibangun kembali dan kehidupan masyarakat dapat pulih dalam waktu 2–3 tahun. Namun, kecanduan judi menimbulkan efek yang jauh lebih panjang. Pada kasus seorang kenalannya, kebiasaan berjudi telah menimbulkan kebangkrutan, perceraian, dan kehancuran keluarga yang telah berjalan lebih dari 15 tahun dan belum terselesaikan hingga kini. Belajar dari lamanya konsekuensi dari kedua jenis bahaya itu, di akhir khotbah Ws. Sunarto menyampaikan pesan agar manusia kembali mendengar dan berefleksi pada hukum dan panduan yang telah disampaikan oleh *Tian*, selalu berdoa dan memohon berkat-Nya.

Nilai *Wulun* di Tengah Bencana

Dalam kehidupan beragama, Davidson (1972:67) menggunakan konsep *vertical belief* untuk keyakinan manusia terhadap figur supernatural dan *horizontal belief* untuk keyakinan serta relasi manusia dengan sesama. Penulis berargumen bahwa kedua konsep ini dapat digunakan untuk memahami sikap beragama di saat bencana. Relasi vertikal menguat ketika kaum beragama memercayai figur supernatural menurunkan bencana atau wabah sebagai peringatan atau hukuman, sekaligus memiliki kuasa meringankan atau menghindarkan manusia dari bencana atau wabah. Bencana juga menstimulasi komunitas beragama untuk menguatkan relasi horizontal dengan sesama

melalui perilaku saling menolong dan saling menguatkan. Derajat keduanya dapat sama kuat atau salah satu lebih dominan dari yang lain.

Dalam ajaran Konghucu, seperti telah diulas, relasi vertikal dipercayai terjadi secara tidak langsung, di mana pada interpretasi *Zuo* raja berperan sebagai mediator atau, pada aliran neokonfusianisme, *Tian* berperan secara pasif. Iman pada ajaran Konghucu lebih menekankan relasi horizontal yang harmonis antarmanusia dan diterapkan dalam *wulun*. Di dalam kelima relasi ini, setiap individu diwajibkan berlaku susila sesuai dengan perannya. Fung Yu-lan (1952:33) menyimpulkan bahwa kelima relasi ini bekerja menjadi pedoman iman atau dikenal sebagai “Lima Hukum Hubungan Kemasyarakatan” dan karenanya *Tian* hadir serta mengawasi.

Relasi pertama di dalam *wulun* adalah hubungan antara pemimpin dan rakyat. Dalam perspektif *Zuo*, pada saat bencana dan wabah merebak di suatu wilayah, pemimpin seyogianya merespons teguran *Tian* ini dengan menunjukkan tanggung jawabnya. Kegagalan menangani bencana kerap digunakan oleh kelompok oposisi untuk merebut kekuasaan dengan pemikiran bahwa *Tian* telah menarik Mandat Surgawi dari raja yang tidak memiliki komitmen dan kompetensi dalam mengatur serta menjamin kesejahteraan rakyat. Contohnya, kejatuhan Dinasti Ming pada 1644 diawali dengan perubahan iklim luar biasa yang menyebabkan kekeringan terparah dalam 500 tahun terakhir, penurunan produksi pertanian, bencana kelaparan, krisis ekonomi, dan diakhiri dengan pemberontakan yang menumbangkan kekuasaan raja (Liu et al., 2018:45).

Di sisi lain, bencana dan wabah memberi kesempatan kepada raja untuk memperkuat legitimasi dan otoritasnya sebagai pemimpin yang menjalankan Mandat Surgawi bila mampu mengatasi dan memulihkan kesejahteraan rakyat dengan segera. Terhadap pemimpin yang telah menunjukkan kompetensinya dalam menangani bencana, rakyat berkewajiban untuk patuh dan mendukung pemerintahan. Ide ini diadopsi oleh Partai Komunis Tiongkok (PKT) di bawah pimpinan Presiden Hu Jintao (2003–2013) saat mengatasi gempa bumi di Sichuan pada 2008, yang terjadi hanya beberapa bulan sebelum

Olimpiade dilaksanakan di Beijing. Atas keberhasilan menangani gempa bumi dalam waktu cepat dan terlaksananya Olimpiade dengan lancar, pemerintah Tiongkok melegitimasi capaian itu melalui propaganda di surat kabar dan film, di mana pesan terkuat adalah patriotisme dan nasionalisme bangsa Tiongkok di bawah pimpinan PKT telah memungkinkan penanganan bencana dengan prinsip “mengutamakan dan memperhatikan rakyat” (*putting people first*). Slogan “*putting people first*” seolah-olah ingin menekankan Mandat Surgawi pada ajaran Konghucu (Schneider dan Hwang, 2014).

Di awal wabah Covid-19, Byung-Chul Han (dalam Escobar, 2020), seorang filsuf kelahiran Korea Selatan yang berdomisili di Berlin, berargumen bahwa negara-negara yang menggunakan nilai-nilai Konghucu dalam pemerintahan dan kehidupan bangsa, seperti Jepang, Korea, Tiongkok, Hong Kong, Taiwan, dan Singapura, akan mampu mengatasi bencana Covid-19 secara lebih baik daripada negara-negara Eropa dan Amerika. Kunci pokok keberhasilan negara-negara Asia Timur ini, di satu pihak, ada pada konsep pemerintahan yang terpusat dan terkoordinasi, bahkan cenderung otoriter. Di lain pihak, tradisi dan nilai Konghucu telah membudayakan sikap masyarakat yang lebih patuh serta bersedia mendukung kebijakan dan langkah pemerintah, termasuk saat pemerintah membatasi aktivitas warga dan menerapkan teknologi digital demi mengawasi mobilitas warga secara ketat. Han berpendapat bahwa dua aspek ini tidak dimiliki oleh negara-negara Barat, yang pemerintah dan masyarakatnya menganut liberalisme sehingga koordinasi dan kepatuhan warga untuk mematuhi protokol kesehatan lebih sulit dilaksanakan. Misalnya, di Amerika Serikat, sebagian masyarakat melakukan demonstrasi antimasker (Prasad, 2020) dan anti-*lockdown*, yang juga terjadi di berbagai kota di Jerman, Warsawa, dan London (Ellyatt, 2020).

Tentunya, tidak semua ahli sependapat dengan Han. Nathan Park (2020), seorang pengacara dan pengamat tentang Korea Selatan, berpendapat bahwa tidak ada peran nilai-nilai ajaran Konghucu dalam keberhasilan pemerintah Korea Selatan mengatasi Covid-19. Kompetensi dan cepat tanggap pemerintah, ditambah dengan kesiapan teknologi dan tenaga medis untuk melakukan tes deteksi awal Covid-19 ber-

skala besar, menurut Park, berperan lebih signifikan. Namun, Park tidak menjelaskan reaksi pendeta dan jemaat sekte Shincheonji yang pada akhirnya bersedia mematuhi keputusan pemerintah Korea Selatan untuk melakukan tes dan isolasi diri. Seperti pernah viral di media massa, ribuan jemaat Shincheonji pernah menyangkal bahaya Covid-19 dengan melarang penggunaan masker. Mereka tetap melakukan ibadah bersama, duduk berdekatan, dan bahkan saling berpelukan.

Tindakan ini merupakan ekspresi keimanan bahwa mereka hanya tunduk, patuh, dan takut kepada Yesus dan pemimpin sekte, Pendeta Lee Man-Hee. Tak lama berselang, sekitar 1.600 jemaat gereja ini tertular Covid-19 dan menyumbang secara signifikan total kasus nasional di Korea Selatan (*The Jakarta Post*, 27 Februari 2020). Pendeta Lee mendapat kritik keras dan ancaman tuntutan hukum dari Wali Kota Daegu dengan tuduhan kesengajaan menimbulkan kematian, yang berakhir dengan permintaan maaf Lee (*Deutsche Welle*, 2 Maret 2020). Beberapa bulan kemudian, Pendeta Lee mengapresiasi dan mendorong warga gerejanya yang telah sembuh untuk mendonorkan plasma darah mereka sebagai bentuk dukungan terhadap penelitian pemerintah Korea Selatan menemukan vaksin Covid-19 (Cha, 2020). Walaupun tidak tertutup kemungkinan perubahan sikap Pendeta Lee disebabkan oleh tekanan keras dari pemerintah Korea Selatan, kasus ini mendekati wacana kepatuhan warga negara kepada pemerintah seperti argumen Han. Respons Pendeta Lee bertolak belakang dengan sikap para petinggi dan pemimpin gereja di tempat lain, seperti Amerika Serikat dan Argentina, yang secara antagonistis menjalankan demonstrasi menentang keputusan pemerintah untuk menutup rumah ibadah demi mencegah penularan Covid-19 (Khurana, 2020; Goñi, 2020).

Di luar hubungan pemerintah dan masyarakat, investigasi Ong Eng Koon (2020) tentang peran nilai budaya dan sosial yang berbasis filsafat Konghucu dalam penanganan Covid-19 di Singapura menunjukkan pengaruh positif nilai-nilai kekerabatan yang didasari oleh ajaran Konghucu. Walaupun jumlah orang yang terinfeksi Covid-19 di Singapura terus meningkat, kasus terbanyak terjadi di kalangan pekerja migran yang harus tinggal di apartemen yang sangat padat

dan hanya memiliki fasilitas umum, seperti toilet dan dapur bersama (Yea, 2020). Ong menunjukkan bahwa kepatuhan terhadap protokol kesehatan cukup tinggi, terutama pada keluarga yang harus merawat manula. Kaum muda berusaha menjaga kesehatan mereka sendiri dan orangtua mereka secara sangat hati-hati sebagai salah satu manifestasi dari bakti anak kepada orangtua yang menjadi salah satu nilai utama ajaran Konghucu. Di lain pihak, para manula mematuhi protokol kesehatan dari pemerintah agar mereka tidak membebani anak-anak mereka bila sakit. Kesadaran menjaga keluarga masing-masing lebih efektif memotivasi masyarakat daripada ancaman denda dan hukuman dari pemerintah. Namun, pemerintah Singapura juga memberlakukan pengecualian dan penyesuaian terhadap beberapa protokol kesehatan. Misalnya, larangan anak-anak kecil menemui kakek-neneknya boleh tidak dipatuhi bila orangtua anak-anak itu terpaksa bekerja di luar rumah dan sang kakek-nenek harus membantu menjaga para cucu.

Menjadi *Junzi* Saat Wabah Melanda: Respons Umat Konghucu Indonesia

Ketika pemerintah Indonesia mengumumkan adanya dua orang warga yang terjangkit Covid-19, pada hari yang sama Matakin mengeluarkan Seruan Kebajikan (2 Maret 2020), yang berisikan imbauan agar seluruh umat Konghucu waspada, berhati-hati, berupaya mencegah penularan, dan menjalankan protokol kesehatan. Penulis berpendapat bahwa imbauan Matakin menggabungkan pengetahuan kesehatan dengan konsep *wulun* dan *junzi*.

Dalam relasi antara pemerintah dan warga negara, Matakin tidak melakukan penentangan, kritik, maupun evaluasi atas kinerja pemerintah dalam mengatasi wabah Covid-19. Matakin berusaha memberi panduan dan tidak terjebak dalam kontroversi dan kebingungan yang terjadi akibat pemerintah masih menyangkal serta tidak melakukan koordinasi secara serius dan baik dengan jajarannya dalam menghadapi wabah Covid-19. Dalam surat kedua yang terbit pada 14 Maret, Matakin telah menggagas kegiatan ibadah dilakukan di rumah saja. Imbauan Matakin ini terbilang awal dan cepat tanggap, mengingat pemerintah

baru menerbitkan Keputusan Presiden (Keppres) No. 11/2020 tentang Penetapan Kedaruratan Kesehatan Masyarakat *Corona Virus Disease 2019* (Covid-19) pada 31 Maret 2020.

Kedua imbauan ini disusul dengan imbauan-imbauan berikutnya yang selalu konsisten memberi pedoman menjalani kehidupan di masa sulit ini dengan mengutamakan kesehatan dan keselamatan, waspada tetapi tidak panik, bersikap wajar dan terus berdoa memohon perlindungan kepada *Tian*. Pada saat pemerintah RI akhirnya memutuskan bekerja sama dengan perwakilan komunitas agama untuk mencegah penularan Covid-19 secara serius dan berskala besar, Matakini mendukung upaya itu dengan meneruskan imbauan pemerintah pada perwakilan daerah untuk mematuhi protokol kesehatan (Surat No. 108/MI/03/2020). Adapun konsep-konsep keimanan Konghucu yang digunakan oleh Matakini untuk memandu umat Konghucu menghadapi wabah adalah sebagai berikut:

Pertama, “Merawat tubuh, kesehatan, nama baik keluarga, dan cita-cita leluhur adalah *Xiao* atau Laku Bakti Besar.” Di dalam beberapa kitab ditegaskan, menjaga kesehatan tubuh adalah salah satu bentuk bakti anak kepada orangtua.

Bing Bu Pik bertanya hal Laku Bakti. Nabi menjawab, “Orangtua merasa sedih kalau anaknya sakit.” (*Si Shu, Sabda Suci*, Jilid II:6; 2008:105).

Bing Cu menjawab, “Yang dianggap tidak berbakti pada zaman ini ada lima hal. Pertama, malas ke empat anggota tubuhnya dan tidak memperhatikan pemeliharaan terhadap orangtuanya (*Si Shu, Mengzi*, IV B:30(2); 2008:603).

Kedua, “Berani tanpa perhitungan ditamsilkan Nabi seperti berani melawan harimau dengan tangan kosong atau menyeberang bengawan tanpa alat bantu. Seorang *junzi* berani tapi waspada dan senantiasa ada dasar pertimbangan dan rencana. Berani yang bertanggung jawab bukan saja memikirkan risiko bagi dirinya, tapi yang jauh lebih penting juga memikirkan akibat yang mungkin menimpa anggota keluarga, staf, umat, dan orang lain.” Konsep kehati-hatian sebagai salah satu karakteristik dari seorang *junzi* dielaborasi lebih jauh pada khotbah daring kedua yang disampaikan oleh Ws. Sunarta Hidayat, Ketua Organisasi dan Anggota Dewan Rokhaniwan Matakini (18 April 2020), dengan merujuk pada ayat: “Maka orang yang mengenal Firman, tidak akan berdiri di tembok yang sudah miring retak.” (*Si Shu, Mengzi*, VII A:2(3); 2008:749–750).

Dalam pesan ini, seorang *junzi* bukanlah individu yang bebas merdeka menuruti keinginannya. Dia adalah bagian dari hubungan horizontal yang disampaikan dalam *wulun* sebagai hubungan pasangan suami-istri, orangtua-anak, antarsaudara, dan antarteman. Sebagai bagian dari keimanan, umat Konghucu harus bertanggung jawab, tidak mengambil risiko, dan menantang bahaya bagi diri sendiri maupun orang lain.

Selain perhatian yang kuat pada relasi dengan sesama manusia, imbauan Matakín juga berusaha menjaga hubungan vertikal di masa wabah dengan menekankan bahwa “komunikasi virtual lewat sembahyang atau doa dengan atau kepada *Tian*, Nabi, para Shen Míng, dan Leluhur tetap tidak berkurang nilainya meski dilakukan dari rumah, selama benar-benar dilakukan dengan hati bening dan pikiran bersih, karena kita memahami dunia dalam kesatuan energi dan energi mengikuti hati dan pikiran kita”.

Respons yang mengutamakan prinsip *junzi* dan *wulun* juga diterapkan oleh umat Konghucu saat terjadi gempa bumi di Padang pada 2009. Dalam mengatasi dampak gempa bumi, komunitas Konghucu di Padang saling membantu sesama warga yang terdampak terlepas dari latar belakang agama mereka, walaupun komunitas ini tidak mendapatkan dukungan maupun bantuan dari pemerintah. Setelah gempa bumi, kunjungan dan donasi ke kelenteng setempat meningkat sebagai bentuk syukur dan pengakuan iman dari umat karena dapat segera mengatasi dampak bencana. Donasi yang terkumpul kemudian disalurkan kepada warga yang membutuhkan (Gianisa dan De, 2018:80–81).

Ibadah dan Diskusi Virtual: Menjauhkan yang Dekat, Mendekatkan yang Jauh

Dalam merespons wabah Covid-19, Matakín mengimbau ibadah tatap muka dihentikan hingga waktu yang aman dan memulai serial ibadah virtual pada 11 April 2020. Ibadah virtual ini telah membuka kesempatan yang tak terbayangkan sebelum wabah Covid-19 merebak.

Hal yang menarik dari ibadah virtual ini adalah mendekatkan umat yang berjauhan untuk bersinergi dan bekerja sama secara kreatif. Misalnya, pada ibadah virtual 10 Mei 2020, umat Konghucu di Ternate menjadi petugas upacara dan pemimpin ibadah, sedangkan khotbah dibawakan oleh Ketua Matakin Pusat Xs. Budi Santoso Tanuwibowo dari Jakarta. Struktur ritual seperti ini dilaksanakan secara bergantian dari berbagai wilayah di Indonesia. Acara ini ditampilkan secara *live* di Facebook dan umat dapat mengikuti proses ibadah dari rumah masing-masing. Selama 2 bulan terakhir, jumlah umat yang mengikuti ibadah daring tiap minggu berkisar 300–600 orang, sementara saat ibadah tatap muka, jumlah jemaat Konghucu di suatu tempat ibadah rata-rata antara 25–50 orang.

Dari kolom komentar, terdapat berbagai salam dan tegur sapa di antara umat dari berbagai daerah di seluruh Indonesia. Umumnya, mereka saling mengucapkan salam, mencari kenalan dari daerah lain, menyatakan kerinduan akan ibadah tatap muka, maupun ungkapan syukur karena masih dapat melaksanakan ibadah virtual. Menurut penulis, komunikasi daring ini sedikitnya telah memfasilitasi perasaan terhubung dan saling memiliki di antara sesama umat Konghucu, memberikan rasa optimisme melihat jumlah umat Konghucu yang jauh lebih banyak dari yang kerap dijumpai dalam ibadah tatap muka, serta menunjukkan kerja sama yang dapat dilakukan oleh pengurus dan umat dari berbagai daerah.

Perasaan optimistis dan penuh syukur juga disampaikan oleh dua orang pembina anak dan kaum muda Konghucu. Sebagai contoh, kaum muda Konghucu di Surabaya telah memiliki forum diskusi terbatas yang beranggotakan 10–15 orang sejak 2019. Setiap bulan mereka berkumpul, berdiskusi, dan saling bertukar ide. Saat wabah Covid-19 merebak, aktivitas tatap muka beralih menjadi diskusi daring dan justru memberikan peluang tak terduga, karena memungkinkan panitia mengundang narasumber dari berbagai tempat, bahkan dari luar negeri, dengan topik bahasan lebih beragam. Acara diskusi dapat diselenggarakan setiap minggu dengan jumlah peserta sekitar 50–100 orang dari berbagai kota di Indonesia. Jarak bukan lagi halangan.

Hebat arek2 ini! Melesat! Bersyukur di hari2 menjelang pensiun, Tuhan kasi[h] restu dan kesempatan belajar bareng2 sama mereka ... shg [sehingga] *Corona* serasa hadiah yang hrs [harus] dinikmati dan dihargai. (Go Fee Mong, percakapan pribadi melalui WhatsApp, 6 April 2020).

Sekolah Minggu untuk anak-anak Konghucu juga mengalami pengalaman serupa. Pada kesempatan sekolah Minggu secara daring pertama, panitia menyiapkan dua sesi karena animo yang besar dari anak-anak Konghucu dan orangtua mereka dari seluruh Indonesia.

Sampai sy [saya] [me]nangis dengar celoteh anak2 dari seluruh Indo [Indonesia]. 2 sesi *full*. Msh [Masih] ada yg tdk [yang tidak] bisa masuk [karena kuota yang disediakan Zoom penuh]. (Lany, pembina, percakapan pribadi melalui WhatsApp, 31 Mei 2020).

Lany menambahkan bahwa sebelum wabah, telah banyak ide untuk membuat kelompok pemuda dan anak-anak Konghucu tetapi tidak pernah terlaksana. Di saat wabah Covid-19 merebak, dia berhasil menggagas grup WhatsApp, *Cadre of Confucius (CoC)*, yang mengayomi enam kelompok: kuliner, IT, musik, olahraga, bahasa Mandarin dan desain, film, dan fotografi. Antusiasme kalangan muda Konghucu meningkat karena mereka merasa bosan di rumah dan membutuhkan alternatif kegiatan (percakapan pribadi melalui WhatsApp, 20 Juli 2020).

Secara umum, teknologi komunikasi memfasilitasi umat Konghucu untuk memperkuat komunitas mereka karena adanya kemampuan ekonomi dan pengetahuan yang memadai. Bagi umat yang berusia lanjut, belum ada solusi yang memuaskan bagi mereka. Seorang umat berusia sekitar 80 tahun di Solo mengungkapkan kesulitan memahami mekanisme telepon genggam dan aplikasi untuk diskusi daring sehingga membuatnya merasa kesepian saat ibadah tatap muka ditiadakan. Selain itu, problem jaringan internet yang tidak merata membuat seorang umat Konghucu di Pontianak kesulitan mengikuti diskusi daring.

Kesimpulan

Dalam menghadapi wabah Covid-19, di negara-negara Asia Timur, di mana ajaran Konghucu menjadi landasan hubungan kemasyarakatan, tingkat kepatuhan dan kerja sama masyarakat dengan pemerintah masing-masing lebih tinggi daripada negara-negara demokratis liberal di Eropa dan Amerika Serikat. Di Indonesia, interpretasi neokonfusianisme membuat umat Konghucu tidak terjebak dalam spekulasi wabah Covid-19 ini merupakan ujian atau hukuman dari *Tian* terhadap umat manusia. Relasi horizontal menjadi lebih menguat karena tinggal di rumah merupakan kesempatan bagi umat Konghucu untuk terus merawat iman mereka. Rumah dan keluarga adalah wadah dari tiga jenis relasi dalam *wulun* dan sikap kolaboratif, menjaga kesehatan, serta mengutamakan kepentingan keluarga dan orang lain lebih dari diri sendiri merupakan perwujudan keimanan seorang *junzi*.

Relasi vertikal dengan *Tian*, maupun relasi horizontal antarumat dan kawan, dapat dijalankan melalui fasilitas teknologi untuk melaksanakan ibadah daring dan melalui media sosial. Bahkan, ibadah, diskusi, maupun sekolah Minggu secara virtual membuka kesempatan kerja sama, diskusi, dan beraktivitas bersama yang tak terbayangkan sebelum ada wabah Covid-19. Aktivitas ini berkemungkinan untuk dipertahankan saat menjalani era *new normal*, di mana Mataklin dan beberapa pembina menggagas ide untuk menambahkan berbagai lomba lewat kelompok media sosial agar pemuda dan anak-anak Konghucu tetap antusias merawat hubungan sesama umat. Hal ini menunjukkan kreativitas dalam memanfaatkan teknologi, yang sangat membantu dalam menjawab kebutuhan spiritual umat Konghucu Indonesia.

Daftar Pustaka

- Chang, Ruth H. 2000. "Understanding Di and Tian: Diety and Heaven from Shang to Tang Dynasties". *Sino-Platonic Papers*, No. 108, hlm. 1–50.
- Coppel, Charles A. 1981. "The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900–1923". *Journal of Southeast Asian Studies*,

- Vol. 12(1), Maret, *Ethnic Chinese in Southeast Asia*, hlm. 179–196. <http://www.jstor.org/stable/20070420>.
- Davidson, JD. 1972. “Religious Belief as an Independent Variable”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 11(1), hlm. 65–75.
- Ellyatt, H. 2020. “Anti-Lockdown Protests Seen in Germany as Coronavirus Fatigue Spread in Europe”. *Cnbc.com*, 18 Mei 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://www.cnbc.com/2020/05/18/anti-lockdown-protests-germany-uk-and-poland.html>.
- Escobar, P. 2020. “Analysis: Confucius is Winning the Covid-19 War”. *Asiatimes.com*, 13 April 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://asiatimes.com/2020/04/confucius-is-winning-the-Covid-19-war/>.
- Fung Yu-lan. 1952. *A History of Chinese Philosophy. Volume I: The Period of the Philosophers (From Beginning to 100 BC)*. Diterjemahkan oleh Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press.
- Gianisa, A. dan Loic Le De. 2018. “The Roles of Religious Beliefs and Practices in Disaster: The Case Study of 2009 Earthquake in Padang City, Indonesia”. *Journal of Disaster Prevention and Management*, Vol. 27, No. 1, hlm. 74–86. <https://doi.org/10.1108/DPM-10-2017-0238>.
- Goñi, U. 2020. “Argentina Pastor Turns Church into Bar in Protest at Uneven Coronavirus Restrictions”. *Theguardian.com*, 13 Juni 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://www.theguardian.com/world/2020/jun/13/argentina-pastor-turns-church-into-bar-in-protest-at-uneven-coronavirus-restrictions>.
- Jensen, LM. 1997. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization*. Durham: Duke University Press.
- Khurana, M. 2020. “The Right to Worship: Church and State Clash over Religious Services in the Coronavirus Era”. *Nbcnews.com*, 10 Mei 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://www.nbcnews.com/politics/politics-news/right-worship-church-state-clash-over-religious-services-coronavirus-era-n1201626>.
- Matakin. 2008. *Su Si (Kitab Yang Empat): Kitab Suci Agama Konghucu*. Jakarta: Matakin.
- . 2014. *Kitab Suci Wu Jing: I. Kitab Sanjak*. Jakarta: Matakin.
- . 2020a. *Seruan Kebajikan*. 2 Maret 2020. Jakarta: Matakin.
- . 2020b. *Seruan Kewaspadaan Matakin*. 14 Maret 2020. Jakarta: Matakin.

- . 2020c. *Surat Edaran No. 108/MI.03/2020*. 22 Maret 2020. Jakarta: Mataklin.
- . 2020d. *Surat Edaran No. 111/MI/04/2020: Ucapan Terima Kasih dan Himbauan Terkait Covid-19 dan Gerakan 1.000 Rupiah*. 29 April 2020. Jakarta: Mataklin.
- . 2020e. *Surat Edaran No. 141/MI/VI/2020. Kegiatan Semasa Pandemi*. 17 Juni 2020. Jakarta: Mataklin.
- . 2020f. “Corona, Ujian dari Tian? Ataukah Cobaan karena Manusia?” Video. 11 April 2020. https://web.facebook.com/watch/live/?v=1130097837328224&ref=watch_permalink.
- . 2020g. “Seorang Junzi Tidak Akan Berdiri di Bawah Tembok yang Miring”. Video. 18 April 2020. <https://web.facebook.com/MATAKIN/videos/1075383066163469/>.
- . 2020h. “Hidup Lurus dalam Dao”. Video. 10 Mei 2020. <https://web.facebook.com/MATAKIN/videos/2605847483021840/>.
- Ong Eng Koon. 2020. “The Impact of Sociocultural Influences on the COVID-19 Measures: Reflections from Singapore”. *Journal Pain Symptom Management*, 60(2), hlm. 89–92. <https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2020.04.022>
- Park, S. Nathan. 2020. “Confucianism Isn’t Helping Beat the Coronavirus”. *Foreignpolicy.com*, 2 April 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://foreignpolicy.com/2020/04/02/confucianism-south-korea-coronavirus-testing-cultural-trope-orientalism/>.
- Prasad, R. 2020. “Corona virus: Why is There a US Backlash to Masks”. *Bbc.com*, 5 Mei 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-52540015>.
- Qian Liu et al. 2018. “Climate, Disasters, Wars, and the Collapse of Ming Dynasty”. *Environmental Earth Science*, Vol. 77, hlm. 44–58. <https://doi.org/10.1007/s12665-017-7194-4>.
- Sangmi Cha. 2020. “South Korea Church Hit by Covid-19 Says Members to Give Plasma for Research”. *Thejakartapost.com*, 24 Juni 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://www.thejakartapost.com/news/2020/06/24/south-korea-church-hit-by-Covid-19-says-members-to-give-plasma-for-research.html>.
- Schneider, F. dan Yih-jye Hwang. 2014. “The Sichuan Earthquake and the Heavenly Mandate: Legitimizing Chinese Rule through Disaster Discourse”. *Journal of Contemporary Tiongkok*, 23(88), hlm. 636–656. <https://doi.org/10.1080/10670564.2013.861145>.

- Stern, G. 2007. *Can God Intervene? How Religion Explains Natural Disasters*. Westport, Connecticut: Praeger.
- Sutrisno, E. 2017. "Confucius is Our Prophet". *Sojourn*, Vol. 32(3), hlm. 669–718. <https://doi.org/1355/sj32-3e>.
- Tanpa Nama. 2020. "Shincheonji: The Secretive Sect in South Korean Virus Outbreak". *Thejakartapost.com*, 27 Februari 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://www.thejakartapost.com/news/2020/02/27/shincheonji-the-secretive-sect-in-south-korean-virus-outbreak.html>.
- . 2020. "South Korea church leader apologizes for coronavirus spread". *Dw.com*, 2 Maret 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://www.dw.com/en/south-korea-church-leader-apologizes-for-coronavirus-spread/a-52613891>.
- Taylor, R. 2004. *Confucianism*. Philadelphia: Chelsea House Publisher.
- Xinzhong Yao. 2000. *Introduction to Confucianism*. Cambridge, NY: Cambridge University Press.
- Yea, S. 2020. "This is Why Singapore's Coronavirus Cases are Growing: A Look Inside the Dismal Living Conditions of Migrant Workers". *The Conversation*, 30 April 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://theconversation.com/this-is-why-singapores-coronavirus-cases-are-growing-a-look-inside-the-dismal-living-conditions-of-migrant-workers-136959>.

Mendobrak Pemahaman Karma: Solusi di Tengah Pandemi

Kustiani

Umat Buddha meyakini bahwa kehidupan manusia dipengaruhi timbunan perbuatan di masa lampau (karma). Timbunan karma bukan penentu segalanya. Walaupun demikian, ada juga umat Buddha yang menjadikan karma sebagai kambing hitam atas berbagai kondisi yang terjadi. Pandemi Covid-19 yang mengguncang semua sendi kehidupan juga dimaknai secara berbeda oleh umat Buddha. Ada yang memaknainya sebagai karma kolektif yang harus ditanggung bersama, ada pula yang menganggapnya sebagai wujud dari berlakunya hukum saling memengaruhi (*paticcasamuppada*) antara karma orang yang satu dan karma orang lainnya.

Ajaran tentang sebab-akibat perbuatan menegaskan bahwa segala keadaan tidak hanya memiliki satu sebab tunggal. Pandemi Covid-19 merupakan akibat dari berbagai sebab dan untuk mengatasinya harus mengurangi kondisi-kondisi yang menjadi penyebabnya. Pandemi semakin merajalela jika sebab-sebab penyebaran tidak terkontrol dengan baik. Apakah ajaran agama mampu menjadi sumber inspirasi

untuk menyadarkan penganutnya agar memutuskan sebab-sebab penyebaran Covid-19? Pertanyaan ini merupakan suatu hal yang perlu direnungkan bersama. Di sisi lain, pandemi Covid-19 juga dapat menjadi sebab dari adanya keadaan yang lain. Hal sederhana yang dapat kita amati sebagai akibat pandemi ini adalah adanya pembelajaran berbasis daring, kebiasaan baru memakai masker saat keluar rumah, dan pembatasan kegiatan yang mengundang banyak orang.

Pandemi memang menyulitkan, tetapi di dalam situasi yang sulit ini kehidupan harus terus berjalan. Karena itu, pandemi perlu disikapi dengan sebaik-baiknya, sehingga kehidupan dapat terus berjalan dengan baik. Pandemi harus dimaknai bukan hanya sebagai sumber malapetaka, melainkan diubah maknanya dan diberi arti baru sebagai sumber kebaikan. Apakah ajaran agama mampu memberi kontribusi dalam mengubahnya? Dalam situasi pandemi, pemahaman tentang suatu ajaran agama sedang ditantang agar pemahaman tersebut mampu memberikan pencerahan dan solusi. Dalam kaitannya dengan agama Buddha, umat dituntut agar mempunyai paradigma yang benar dalam memahami pandemi. Pemahaman terhadap ajaran karma dan ajaran sebab-akibat perbuatan harus ditransformasi menjadi sebuah kekuatan dan sumber inspirasi untuk bangkit bersama guna menata kehidupan dalam berbagai bidang.

Sebuah Kilas Balik

Novel coronavirus atau dikenal dengan nama Covid-19 mulai ramai diperbincangkan sejak Januari 2020 setelah menjangkiti penduduk Wuhan di Tiongkok. Setelah mencuatnya nama virus ini, dunia dibuat terkejut karena tidak pernah membayangkan akan ada suatu virus yang menyebar sebegitu cepat. Bukan hanya di Tiongkok, virus ini menyebar di berbagai wilayah dan negara, tidak peduli negara kaya atau miskin, berpenduduk kulit putih atau kulit hitam, berpenduduk mayoritas agama A atau B—semua terjangkiti wabah Covid-19. Covid-19 menyerang tanpa pandang suku, bangsa, agama, dan ras.

Berdasarkan data dari situs resmi WHO, sampai 8 Juli 2020, pukul 11.14 WIB, telah ada 11.636.969 kasus positif korona di seluruh

dunia yang dilaporkan, dengan angka kematian mencapai 539.026.¹ Kematian yang diakibatkan oleh Covid-19 bahkan melebihi beberapa kasus tsunami besar dalam beberapa dekade terakhir. Dari total keseluruhan kasus positif Covid-19 di dunia, Indonesia menyumbang 68.079 kasus dengan angka kematian 3.359 pada 8 Juli 2020. Jika dibuat persentase, kasus positif di Indonesia adalah 4,6 persen dan angka kematian adalah 0,6 persen dari total kasus positif dan angka kematian secara global.

Jumlah kasus positif yang hampir mendekati 5 persen layak mendapat perhatian semua elemen bangsa Indonesia. Di kawasan Asia Tenggara, angka kasus positif di Indonesia menduduki peringkat teratas dengan kurva penambahan yang semakin hari semakin naik. Kasus positif di Filipina 47.873, Singapura 45.140, Malaysia 8.674, Thailand 3.147, Vietnam 369 (0 kematian), Myanmar 316, Brunei Darussalam 141, dan Kamboja 141 (0 kematian).² Ada negara maju, seperti Singapura, yang mempunyai kasus positif tinggi dan ada pula negara berkembang yang justru memiliki angka positif rendah, bahkan angka kematiannya nol, seperti Vietnam dan Kamboja.

Kondisi Indonesia sebagai negara dengan populasi terbanyak di Asia Tenggara mungkin menjadi salah satu penyebab tingginya kasus positif Covid-19 di negara ini. Namun, apakah hal ini menjadi faktor satu-satunya? Tentu hal tersebut bukan faktor penentu utama dan masih ada beberapa faktor lain yang membuat Indonesia menjadi negara dengan kasus positif Covid-19 tertinggi di Asia Tenggara. Vietnam sebagai negara dengan jumlah penduduk terbanyak ketiga di Asia Tenggara mampu menjadi negara dengan angka kematian nol. Tentu kenyataan ini dapat menjadi pembelajaran bagi bangsa Indonesia untuk tidak menjadikan jumlah penduduk yang banyak sebagai legitimasi atas tingginya kasus positif Covid-19. Semua daya upaya harus dilakukan secara bersama-sama untuk menekan laju

1 Lihat WHO, "WHO Coronavirus Disease (Covid-19) Dashboard", <https://covid19.who.int/>, diakses pada 8 Juli 2020.

2 Ibid.

angka kasus positif dan bahkan menghilangkannya, sehingga tidak ada penambahan kasusnya.

Apakah Covid-19 Sebuah Karma Massal?

Melihat ke komunitas yang lebih kecil sebagai bagian dari masyarakat Indonesia, yaitu umat Buddha, mungkin akan menjadi suatu cerita unik tersendiri. Jumlah umat Buddha kurang dari 1 persen keseluruhan jumlah penduduk Indonesia. Apa yang dapat dilakukan umat Buddha dalam mencegah penyebaran pandemi Covid-19 ini? Populasi umat Buddha di Indonesia sangat kecil dan mungkin gerakan yang dilakukan hanya berdampak kecil bagi kehidupan masyarakat Indonesia secara luas. Walaupun demikian, gerakan kecil tetap akan memberikan pengaruh, utamanya ke internal komunitas umat Buddha itu sendiri. Sindrom sebagai minoritas tidak boleh hinggap di benak umat Buddha dalam menghadapi pandemi ini. Sindrom bahwa umat Buddha hanyalah minoritas dan tidak perlu repot memikirkan komunitas lain yang terdampak pandemi—atau asumsi bahwa memang sudah karmanya umat Buddha hidup sebagai minoritas dan mati karena Covid-19—harus dihilangkan.

Di dalam ajaran agama Buddha disebutkan bahwa “*yādisaṃ vapate bījaṃ tādisaṃ harate phalanti*” (seperti benih yang ditabur, begitu pula benih yang akan dipetik) (Ñānamoli dan Bodhi, 1995:1.053).³ Ajaran ini dimaksudkan sebagai pengingat agar manusia selalu menabur benih (*bīja*) yang baik selama hidupnya supaya kelak mendapatkan hasil yang baik. Walaupun demikian, ada pula yang memahami bahwa dalam kehidupan ini kita hanya menerima buah dari benih yang telah ditabur pada kehidupan yang lampau. Pemahaman kedua cenderung membawa pada pemahaman salah dan sikap pasrah pada apa yang terjadi pada kehidupan saat ini. Apabila pemahaman kedua ini dipakai dalam memahami fenomena pandemi Covid-19, umat Buddha juga akan menjadi sasaran empuk

3 Lihat juga *Saṃyutta Nikāya*, I, 226.

virus korona. Sebab, pemahaman kedua ini akan membuat seseorang tidak peduli, tidak disiplin, dan tidak konsisten menjalankan protokol kesehatan.

Selain itu, pemahaman kedua akan menyeret pada paradigma bahwa mati terkena Covid-19 adalah suatu hasil dari akibat perbuatan (karma) buruk di masa lampau. Hidup di Indonesia sebagai minoritas dan mati karena Covid-19 juga akibat karma masa lampau; menderita bersama karena Covid-19 adalah karma massal yang harus dijalani bersama-sama penduduk Indonesia. Pemahaman-pemahaman ini salah dan tidak mencerminkan adanya pengertian benar dalam memahami ajaran hukum karma sebagaimana yang diajarkan Buddha Gautama.

Saling Terkait dan Saling Terikat

Umat Buddha ada yang positif Covid-19 dan banyak yang terdampak secara sosial maupun ekonomi karena pandemi ini. Walaupun ada beberapa negara yang mayoritas masyarakatnya memeluk agama Buddha memiliki angka kematian nol, umat Buddha di Indonesia tidak bisa dengan jemawa mengatakan bahwa umat Buddha kebal terhadap Covid-19. Sudah saatnya umat Buddha merenungkan ajaran bahwa segala sesuatu yang ada tidaklah muncul secara tiba-tiba, tetapi saling berkaitan antara penyebab satu dan yang lainnya, atau dikenal dengan hukum *patīcasamuppāda* (interdependensi). Dengan memahami ajaran ini, umat Buddha diharapkan akan mendapat suatu inspirasi sosial dan spiritual untuk menjalani kehidupan di tengah pandemi dengan lebih baik lagi.

Dalam mengajarkan tentang hukum sebab-akibat atau hukum saling memengaruhi, ditegaskan bahwa segala sesuatu mempunyai kondisi pembentuk serta kaitan antara unsur pembentuk yang satu dan yang lain. Dalam menjelaskan hal ini, Buddha Gautama mengajarkan:

imasmim sati idaṃ hoti (dengan adanya ini, maka ada itu)
imassuppādā idaṃ uppajjati (dengan timbulnya ini, maka timbul itu)

imasmiṃ asati idaṃ na hoti (dengan tidak adanya ini, maka tidak ada itu)

imassa nirodhā idaṃ nirujjhati (dengan terhentinya ini, maka terhentilah itu)

Dengan memahami secara cermat ajaran di atas, didapatkan suatu makna bahwa segala sesuatu yang ada saling terkait. Hukum saling terkait ini bukan hanya antarmanusia satu dan yang lain, melainkan juga meliputi antara manusia dan seluruh isi alam semesta ini.

Ajaran saling terkait atau ajaran sebab-akibat mempunyai peranan penting dalam mendukung perkembangan spiritual seseorang. Buddha Gautama menyatakan bahwa seseorang yang memahami ajaran sebab-akibat, maka memahami kebenaran (*dhamma*). Orang yang memahami ajaran kebenaran (*dhamma*) akan memahami ajaran sebab-akibat (Walshe, 1995:222).⁴ Mengapa ajaran sebab-akibat mempunyai pengaruh besar dalam memahami kebenaran? Hal ini karena di dalam pemahaman hukum sebab-akibat terdapat pemahaman mendalam yang menuntun pada pengertian benar, bahwa tidak adanya inti yang kekal dari setiap eksistensi yang ada. Bagaimana ada inti yang kekal jika setiap eksistensi muncul sebagai manifestasi berbagai sebab? Pemahaman tentang tidak adanya inti yang kekal inilah yang menjadi inti dari kemajuan spiritual dalam pandangan agama Buddha. Pemahaman ini akan membawa pada hancurnya ego dan hilangnya nafsu keinginan.

Pemahaman tentang tidak adanya inti yang kekal dari segala sesuatu yang berkondisi akan mengantarkan pada munculnya efek sosial dan efek spiritual yang baik di dalam diri manusia. Manusia akan melakukan kebaikan bukan semata-mata agar dia terlihat baik, dan bukan pula untuk menunjukkan citra diri sebagai seorang A atau seorang B. Kebaikan yang dilakukan adalah murni karena sifat alamiahnya. Di dalam situasi pandemi seperti sekarang ini, sudahkah ajaran ini diaplikasikan? Sudahkah umat Buddha memahami bahwa pandemi ini terjadi karena banyak sebab dan untuk mengurangi

4 *Yo paticcasamuppada passati, so dhammaṃ passati*. Lihat *Dīgha Nikāya*, “Mahānidana Sutta”.

penyebarannya maka sebab-sebab harus dikurangi secara riil dalam kehidupan sehari-hari tanpa melihat status dan ego pribadi?

Pikiran Adalah Pelopor

Dalam usaha mengurangi penyebaran Covid-19 dan mencari solusi nyata bagi dampak yang ditimbulkan, mengingat kembali ajaran tentang pikiran adalah suatu hal yang penting. Pikiran adalah pelopor dan awal dari segala sesuatu (*Dhammapada*:1). Ini adalah ajaran yang sudah tidak asing lagi bagi semua umat Buddha. Di dalam teori tentang pikiran, ada salah satu unsur pikiran (*cetasika*) yang menjadi penentu utama kualitas pikiran yang disebut dengan kehendak (*cetanā*). Buddha menyatakan bahwa “*cetanāham, bhikkhave, kammaṃ vadāmi; cetayitvā kammaṃ karoti, kāyena vācāya manasā*” (para biksu, kehendaklah yang saya sebut sebagai perbuatan; setelah muncul kehendak, akan muncul perbuatan melalui jasmani, ucapan dan pikiran).⁵ Dengan demikian, di dalam pandangan agama Buddha, berpikir saja sudah merupakan suatu perbuatan dan ada konsekuensi karma yang akan ditanggung. Pikiran baik membawa efek karma baik dan pikiran buruk membawa efek karma yang buruk.

Ajaran tentang pikiran mendapatkan tempat yang istimewa dan bahkan hampir di setiap kesempatan ceramah Buddha mengajarkan tentang pikiran. Kemajuan spiritualitas dan pencapaian tujuan tertinggi di dalam agama Buddha juga berkaitan dengan konsep pikiran. Bahkan, dapat dikatakan bahwa kesucian di dalam agama Buddha tidak ada sangkut pautnya dengan fisik dan hanya fokus pada pembersihan pikiran dari kekotoran batin, baik yang kasar (*kilesa*) maupun halus (*anusaya*). Keserakahan dan kebencian adalah contoh kekotoran batin yang kasar. Kesombongan dan pandangan salah dalam memahami hakikat hidup dan kehidupan adalah contoh kekotoran batin yang halus.

Kemajuan spiritualitas ditandai dengan semakin berkurangnya kekotoran batin dan unsur-unsur pikiran buruk di dalam pikiran,

5 Lihat *Aṅguttara Nikāya*, III, 415.

serta bertambahnya unsur-unsur pikiran yang baik. Bukan hanya itu, kemajuan spiritualitas ditandai dengan pencapaian pikiran ke dalam beberapa tingkat kesucian pikiran. Di dalam agama Buddha ada empat tingkat kesucian: tingkat kesucian pertama (*sotāpanna*), tingkat kesucian kedua (*sakadagāmi*), tingkat kesucian ketiga (*anāgāmi*), dan tingkat kesucian keempat (*arahat*).

Pencapaian tingkat kesucian tertinggi di dalam ajaran Buddha adalah pencapaian kualitas tertinggi dari pikiran manusia, yaitu pencapaian *arahat*, yakni pikiran telah bebas dari semua kekotoran batin. Kekotoran batin bukan hanya diendapkan, melainkan benar-benar dihilangkan dari pikiran manusia. Setelah kondisi ini tercapai, kebaikan yang dilakukan seseorang bukan lagi karena kebaikan duniawi atau kebaikan yang menginginkan suatu ganjaran dan balasan, melainkan kebaikan manusia yang menjadi suatu sifat alamiah. Berbuat baik menjadi kebiasaan dan sifat, serta selalu dilakukan tanpa pamrih.

Meditasi menjadi suatu ajaran unik dan khas dalam agama Buddha. Kemajuan spiritual dan pencapaian tertinggi di dalam agama Buddha sangat erat dengan ajaran meditasi. Melalui praktik meditasi, pikiran dapat mengalami kemajuan dan dapat merealisasi pencapaian tertinggi. Kesucian pikiran yang sampai pada level *arahat* bukan didapat dengan berdoa, menghafal kitab suci, atau sekadar berderma. Kesucian pikiran harus dicapai dengan usaha penuh melalui pengembangan pikiran (*bhāvāna*) atau dalam bahasa umum dikenal dengan istilah meditasi. Praktik meditasi yang tekun dan secara terus-menerus akan mengondisikan pikiran menjadi baik dan dengan proses yang kontinu akan mampu menghilangkan semua kekotoran pikiran. Bagaimana hal ini dapat terjadi? Telah banyak penelitian yang menyelidiki kaitan antara meditasi dan berbagai aspek, misalnya kesehatan jasmani, kebahagiaan, dan kesehatan mental. Pikiran yang baik mengondisikan sel-sel tubuh bekerja sebagaimana prosedurnya dan membuat banyak hal di tubuh manusia membaik, sehingga manusia menjadi sehat secara jasmani dan mental. Di dalam buku panduan cara mengatasi stres yang dikeluarkan WHO, teknik fokus ke pernapasan yang menjadi salah satu teknik dalam

meditasi juga direkomendasi sebagai salah satu langkah mengatasi stres (WHO, 2020:49). Setelah pikiran dapat terfokus dengan baik, pikiran diarahkan untuk mengamati semua hal dan semua stimulus yang masuk melalui pancaindra. Efek latihan mental ini adalah munculnya ketajaman dan kemampuan pikiran dalam membedakan hal yang baik dan buruk. Ketajaman dan kemampuan ini akan mampu menghancurkan dan menghilangkan kekotoran pikiran manusia. Selanjutnya, kemampuan ini akan memberikan efek secara sosial berupa perubahan perbuatan dan ucapan ke arah yang lebih baik.

Ajaran Baik dan Efek Baik

Ajaran kebaikan dari suatu agama hendaknya bukan berhenti di tataran wacana dan menjadi sebuah utopia bagi umatnya. Ajaran sebab-akibat perbuatan dan ajaran meditasi di dalam agama Buddha seyogianya menjadi sumber kebaikan dan pencerahan. Sudahkah ajaran ini dijalankan sebagaimana mestinya oleh umat Buddha? Harus diakui dengan jujur oleh umat Buddha bahwa praktiknya belum sama seperti teorinya. Dengan adanya pandemi ini, umat Buddha seharusnya mulai menata kembali perbuatannya melalui pikiran, ucapan, dan perbuatan. Satu alasan utamanya adalah adanya ancaman virus di mana pun yang dapat menyebabkan kematian setiap saat. Hal ini seharusnya mempunyai efek ganda di dalam perbaikan kualitas pikiran, perbuatan, dan ucapan manusia.

Efek pertama adalah munculnya sebuah pemahaman bahwa mulai sekarang pikiran, perbuatan, dan ucapan harus dilakukan secara penuh kesadaran agar tidak memberikan ruang bagi penyebaran virus korona. Efek kedua adalah suatu kesadaran bahwa pikiran, perbuatan, dan ucapan yang baik akan semakin menambah timbunan kebajikan dari setiap manusia. Kehidupan saat ini bukan hanya menjalani takdir dari hukum karma di masa lalu, melainkan juga untuk menanam kebajikan agar menjadi bekal karma baik di kehidupan mendatang. Penambahan karma baik dalam kehidupan harus dilakukan secara kontekstual sesuai dengan keadaan saat ini. Dalam kondisi pandemi,

segala pikiran, ucapan, dan perbuatan harus diarahkan untuk pencegahan penyebaran Covid-19.

Bagaimana pikiran baik yang dapat mencegah penyebaran virus korona? Banyak hal kebaikan pikiran yang dapat dikembangkan untuk mencegah penyebaran virus ini. Pikiran baik hasil proses meditatif akan mampu meningkatkan imunitas tubuh. Selain itu, akan muncul pikiran positif terhadap diri sendiri dan lingkungan. Pikiran positif terhadap diri sendiri dan lingkungan dalam konteks pandemi adalah adanya pemahaman bahwa kita merupakan umat beragama yang baik yang tidak selalu harus ke tempat ibadah untuk meningkatkan kualitas batin; kita adalah warga negara yang baik yang harus mematuhi protokol kesehatan. Jika muncul keinginan untuk mengajak teman ke wihara pada masa pandemi, selalu ingat bahwa pengembangan pikiran yang sesungguhnya tidak terikat oleh tempat. Pengembangan pikiran dapat dilakukan di mana saja. Kalaupun ada hal mendesak yang perlu dilakukan di wihara, harus selalu mematuhi protokol kesehatan.

Transformasi Pemahaman Ajaran: Solusi di Tengah Pandemi

Dalam usaha mencari solusi di tengah pandemi, umat Buddha dapat memulainya dengan melakukan reinterpretasi dalam memahami berbagai ajaran, salah satunya adalah ajaran hukum karma. Pemahaman konvensional harus ditinggalkan dan diganti dengan pemahaman baru sesuai konteks kehidupan saat ini tanpa menghilangkan makna asli suatu ajaran. Pemahaman baru dalam memahami hukum karma adalah konsep bahwa karma seseorang bukan takdir dan dapat diubah. Salah satu cara mengubahnya adalah menggunakan beberapa unsur pikiran, yaitu keinginan berbuat (*chanda*), semangat (*virīya*), pikiran yang fokus (*citta*), dan perenungan reflektif (*vīmaṃsa*).⁶ Keempat faktor ini mempunyai peranan penting dalam membuka jalan menuju kebaikan (*iddhipāda*) (Walshe, 1995:246).

6 Lihat *Dīgha Nikāya*, II, “Mahāparinibbāna Sutta”, 104.

Keinginan berbuat (*chanda*) dimaksudkan bahwa segala sesuatu dimulai dari niat untuk berbuat. Beberapa kegiatan dan pelaksanaan protokol kesehatan juga dimulai dari adanya niat untuk berbuat, untuk melaksanakan dan mematuhi. Dalam konteks pandemi, semua niat melakukan suatu perbuatan diarahkan untuk pencegahan penyebaran Covid-19. Dalam kondisi pandemi seperti inilah aplikasi *chanda* sedang diminta dilaksanakan sesuai konteks. Karakteristik *chanda* yaitu adanya kemampuan untuk mengerahkan energi dalam melakukan perbuatan (Malalasekera, 2000:113). Karakteristik ini dapat diubah dan dimanifestasikan menjadi energi kebaikan dalam pemenuhan protokol kesehatan. Semua energi dari pikiran diarahkan sehingga menciptakan perbuatan dan ucapan yang mendukung pelaksanaan protokol kesehatan.

Pelaksanaan protokol kesehatan semata tidak akan menyelesaikan peliknya permasalahan sosial dan ekonomi di masa pandemi. Aplikasi *chanda* harus ditopang dengan semangat (*virīya*), pikiran fokus (*citta*), dan perenungan reflektif (*vimamsa*), serta diaplikasikan ke dalam bidang yang lain seperti pendidikan, sosial, ekonomi, dan seni budaya. Harus ada empat unsur ini agar umat Buddha senantiasa semangat mencari solusi atas kompleksnya permasalahan dalam berbagai bidang tersebut. Tidak bisa lagi jika umat Buddha sebagai bagian dari masyarakat Indonesia hanya duduk termangu sambil menunggu bantuan dan program pemerintah di masa pandemi. Sebagai manusia yang diberkahi dengan pikiran yang unggul (*manassannatāya manussa*), sudah seyogianya manusia mencari jalan keluar dan solusi atas berbagai masalah di masa pandemi yang sedang melanda.

Dalam bidang pendidikan, proses pembelajaran yang dulu dilakukan secara tatap muka dan kini berbasis daring menuntut adanya keterjangkauan internet di berbagai daerah. Kita dapat mengkritik pemerintah atas tidak meratanya akses jaringan internet. Namun, apakah kita hanya diam saja dan tidak melakukan karya berbasis daring selama jaringan internet belum masuk wilayah kita? Tentu tidak demikian. Kita harus dapat mencari solusi, minimal bagi diri sendiri dan komunitas di sekitar. Penggunaan dana desa dan dana

komunitas untuk pembelian pemancar dan pemasangan perangkat WiFi yang nantinya dapat diakses bersama oleh warga desa dapat menjadi solusi sementara. Niat dan pemikiran ini membutuhkan *chanda* dan *virya*. Tentu hal ini tidak akan terjadi begitu saja karena butuh pendekatan, diskusi, dan eksekusi dalam merealisasikannya. Proses yang dilakukan, mulai pendekatan berbagai unsur terkait, diskusi, serta pendampingan saat eksekusi pemasangan pemancar dan perangkat WiFi, membutuhkan niat dan semangat. Hal ini adalah contoh kecil nilai ajaran kebaikan harus ditransformasi untuk menjawab tantangan saat ini.

Solusi di tengah pandemi dalam bidang sosial dan ekonomi juga harus diupayakan oleh semua elemen bangsa. Adanya keluarga-keluarga yang terdampak Covid-19 butuh untuk segera dibantu, baik dengan bantuan langsung yang sifatnya jangka pendek maupun jangka panjang. Komunitas umat Buddha juga telah melakukan pemberian bantuan berupa masker, disinfektan, pangan, dan termometer pistol kepada umatnya. Namun, semua bantuan ini hanya bersifat sementara. Diperlukan satu langkah lebih besar agar bisa menciptakan suatu program yang hasilnya bersifat jangka panjang dalam peningkatan kesejahteraan sosial ekonomi.

Buddha mengajarkan bahwa segala sesuatu yang muncul karena kondisi pasti akan mengalami perubahan (*anicca*). Hal yang tidak akan mengalami perubahan adalah hukum perubahan itu sendiri. Umat Buddha mungkin masih banyak yang luput dalam memperhatikan bahwa ada berbagai aspek dalam perubahan, seperti adanya nilai tentang pergerakan, evolusi, disolusi, kelahiran, kematian, penerusan, dan keberlanjutan (Malalasekera, 2003:115). Terkadang umat hanya terpaku pada nilai negatif hukum perubahan, padahal ada banyak nilai positif yang diajarkan. Dalam konteks pandemi ini, apakah kita cukup menunggu hingga perubahan itu datang dengan sendirinya? Perubahan tidak akan terjadi apabila tidak ada faktor yang dikondisikan untuk membuat perubahan terjadi. Perubahan dalam bidang sosial dan ekonomi, khususnya yang mempunyai efek jangka panjang, harus diupayakan bersama. Sudah saatnya bagi umat Buddha melalui berbagai elemen di dalamnya menciptakan kondisi

berupa program-program keumatan yang mempunyai efek sosial dan ekonomi jangka panjang. Hampir semua organisasi keumatan di berbagai majelis mempunyai suatu divisi untuk pemberdayaan ekonomi umat. Sudah saatnya divisi ini bergerak menciptakan program yang bermanfaat secara jangka panjang di era pandemi, seperti aneka pelatihan keterampilan tentang konten digital, ekonomi digital, dan lain-lain.

Dengan adanya usaha kreatif dan kontekstual, karma umat akan bertransformasi ke keadaan yang lebih baik. Jika tidak ada usaha kreatif dalam mengubah karma, ajaran tentang karma akan menjadi tabir penghalang dan sumber legitimasi bahwa segala sesuatu terjadi karena sudah menjadi karmanya. Ajaran tentang karma seharusnya menjadi semangat dan cambuk dalam membuat harapan baru. Apa contoh dari usaha kreatif ini? Di dalam masa pandemi, pemberdayaan ekonomi dalam mengolah hasil rempah-rempah mungkin dapat dijadikan sebagai pilihan alternatif. Sebab, harga rempah-rempah sedang rendah dan di sisi lain kebutuhan terhadap minuman herbal menunjukkan peningkatan. Diperlukan suatu usaha kreatif dan kontekstual untuk menjembatani kedua fakta ini. Usaha pengeringan bahan rempah menjadi bahan jamu siap olah dan membuat jamu siap konsumsi menjadi suatu hal yang patut dicoba. Usaha-usaha ini adalah contoh karma manusia dapat ditransformasi melalui usaha nyata.

Penguatan Spiritual-Sosial: Membangun Harapan Baru dalam Kenormalan Baru

Ajaran tentang adanya niat untuk berbuat (*chanda*) dan semangat (*virīya*) tetap harus dilaksanakan pada porsinya. Buddha telah mengingatkan bahwa “*chandamulāka sabbe dhammā*” (segala keadaan yang berkondisi dimulai dari adanya *chanda*)⁷ (Hare, 1965:222). Hal ini dapat dipahami dalam konteks sekarang bahwa kegiatan yang dilakukan haruslah tanpa pamrih, sehingga *chanda* berfungsi untuk

7 Lihat *Aṅguttara Nikāya*, IV, 339.

menggerakkan kegiatan baik dan inovatif saja. Tidak seyogianya *chanda* menjadi berlebihan sehingga menimbulkan kegiatan yang hanya untuk pencitraan semata, apalagi ada kepentingan lain yang menyelinap di balik kegiatan penanganan pandemi.

Prinsip ini perlu diingatkan di sini agar pengupayaan transformasi karma dalam berbagai bidang sosial kemasyarakatan tidak melupakan perkembangan spiritual. Jika pengupayaannya melupakan perkembangan spiritual, ia hanya akan menghasilkan program yang pincang. Walaupun tidak harus dicontoh seluruhnya, program-program dari negara yang memberlakukan penilaian kesejahteraan warganya berdasarkan kebahagiaan penduduk atau *gross national happiness* (GNH) seperti di Bhutan mungkin dapat dijadikan salah satu acuan.⁸ Dalam GNH, ada sembilan prinsip yang dijadikan tolok ukur keberhasilan pembangunan. Dari kesembilan prinsip ini, prinsip yang pertama dan mencolok adalah kesehatan psikologis (*psychological wellbeing*) bagi masyarakat. Hal ini unik, karena biasanya keberhasilan di banyak negara ditentukan dari pendapatan per kapita. Namun, untuk GNH, kesehatan psikologis rakyat justru menjadi prinsip yang pertama. Hal ini memberikan pelajaran bahwa memperhatikan kesehatan mental adalah penting karena akan mendukung kemajuan di berbagai aspek.

Kesehatan mental akan mendukung penguatan spiritual yang pada akhirnya membawa penguatan sosial. Penguatan sosial dari hasil pikiran baik seluruh elemen akan membawa suatu masyarakat yang dilimpahi dengan berkah kebaikan (*maṅgala*). Berkah kebaikan suatu masyarakat akan memberikan efek pada perbaikan tatanan kehidupan sosial. Dalam konteks penanganan dan pencegahan penyebaran Covid-19, harus diingat bahwa berkah kebaikan menurut pandangan agama Buddha bukan datang sebagai hasil pemberian suatu sosok makhluk adikuasa. Berkah akan datang kepada setiap individu dan masyarakat yang tekun melaksanakan kebaikan. Di

8 Lihat <http://www.grossnationalhappiness.com/>. Lihat juga Oxford Poverty & Human Development Initiative, "Bhutan's Gross National Happiness Index", <https://ophi.org.uk/policy/gross-national-happiness-index/>, diakses 18 Juli 2020.

dalam “Maṅgala Sutta” (Jayawickrama, 2001:104) disebutkan bahwa ada 38 perbuatan baik yang jika dilakukan akan mendatangkan berkah. Berkah akan datang sebagai buah kebajikan. Jika seseorang tidak pernah melakukan kebaikan secara nyata dan hanya menjadikan ajaran agama sebagai dogma semata, berkah tidaklah hadir.

Dalam situasi pandemi ini sudah saatnya kita melakukan kebajikan nyata sesuai porsi dan kemampuan masing-masing. Hal ini untuk membuat sebuah atmosfer lingkungan hidup bermasyarakat yang dipenuhi berkah. Kebaikan tidak diukur dari kuantitas semata, tetapi dari kualitas dan kehendaknya (*cetanā*). Buddha juga menasihatkan (Jayawickrama, 2001:274), “*Yathā ahaṃ tathā ete, yathā ete tathā ahaṃ; attānaṃ upamaṃ katvā na haneyya na ghātaye* (Seperti halnya aku, begitulah mereka. Seperti halnya mereka, begitulah aku. Setelah mengumpamakan seperti diri sendiri, janganlah membunuh atau menyebabkan pembunuhan).” Ajaran ini tidak hanya berlaku dalam konteks menghindari pembunuhan. Pemahaman bahwa dengan mengumpamakan diri sendiri saat memahami orang lain juga berlaku dalam masa pandemi ini. Jika kita tidak mau lapar, begitu pula orang lain, saat mempunyai makanan berlebih, bagilah kepada sekeliling. Jika kita tidak mau jaringan internet macet, saat mampu memasang perangkat WiFi, bagilah kepada anak-anak tidak mampu di sekitar agar bisa mengikuti pelajaran daring. Masih banyak hal kebaikan lain yang dapat dilakukan agar sama-sama eksis sebagai sesama insan yang butuh hidup dan penghidupan di masa pandemi.

Dalam situasi pandemi yang sulit, kebaikan harus terus ditingkatkan. Jika tidak mampu membantu secara materi kepada warga satu wilayah, berbagilah kepada tetangga. Jika tidak mampu mendobrak seluruh negeri dengan program yang istimewa, buatlah gerakan sosial kemasyarakatan berskala kecil di wilayah kita. Hal yang terpenting adalah terus bergerak, terus berbuat baik secara nyata dalam konteks pandemi. Pandemi bukan sekadar ujian untuk diratapi. Pandemi bisa menjadi sebab agar semakin banyak belajar dan berbuat baik sesuai konteksnya. Mari menabur kebaikan dan menciptakan berkah di tengah situasi pandemi Covid-19.

Daftar Pustaka

- Hare, EM. 1965. *Aṅguttara Nikāya*. Terjemahan. Volume IV. London: Pali Text Society.
- Jayawickrama, NA. 2003. *Suttanipāta*. Terjemahan. Colombo: University Kelaniya of Sri Lanka.
- Ñanamoli dan Bodhi. 1995. *Middle Length Discourses of The Buddha*. Terjemahan. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Malalasekera, GP. 2000. *Encyclopaedia of Buddhism*. Volume IV. Colombo: Government of Sri Lanka.
- _____. 2003. *Encyclopaedia of Buddhism*. Volume VII. Colombo: Government of Sri Lanka.
- Walshe, Maurice. 1995. *The Long Discourses of The Buddha*. Terjemahan. Massachussets: Wisdom Publications.

Pandemi Covid-19: Pendekatan Psikologis dalam Penyakit Tradisional dan Modern Antara Rumah Tangga dan Sekolah

I Ketut Ardhana & Ni Made Putri Ariyanti

Konsep sehat dan penyakit merupakan proses dinamis ketika setiap orang berada pada kontinum yang bervariasi. Kontinum yang bervariasi ini adalah proses dinamis ketika individu berada pada kondisi yang sehat serta dapat berfungsi optimal hingga berada pada kondisi sakit dan berujung pada kematian (Svalastog, Donev, Kristoffersen, dan Gavojić, 2017). Konsep sehat bersifat holistik (keseluruhan), yang berarti kondisi relatif ketika individu dapat berfungsi dengan baik dalam aspek fisik, mental, sosial, dan spiritual, agar ia dapat mengekspresikan berbagai potensinya dalam kehidupan bermasyarakat.

Pemahaman modern tentang kesehatan menjadi resmi ketika disusun oleh Andrija Štampar, yang merupakan salah satu pendiri WHO, pada 1948. Definisi kesehatan, secara umum, adalah

kesejahteraan fisik, mental, dan sosial yang lengkap dan bukan hanya karena tidak adanya penyakit (Bickenbach, 2015). Penjelasan ini menekankan bahwa tidak hanya kesehatan fisik dan mental yang menjadi penting, tetapi kesejahteraan sosial juga merupakan komponen integral dari kesehatan, karena kesehatan berkaitan dengan lingkungan sosial. Konsep sakit digunakan untuk menjelaskan gangguan fisiologis dan psikologis (atau perilaku) yang dianggap sebagai hal yang bersifat mengganggu dan tidak menyenangkan (Engelhardt, 1975). Parson (dalam Triyono dan Herdiyanto, 2017) juga mengemukakan bahwa sakit adalah perasaan tidak nyaman pada tubuh atau bagian tubuh karena menderita sesuatu, misalnya demam, sakit perut, dan lain-lain.

Ketika manusia berevolusi, demikian juga pola penyakit. Beberapa penyakit yang sebelumnya jarang menjadi umum dan telah hilang muncul menjadi penyakit baru. Epidemii berskala besar yang menimpa jutaan orang di berbagai negara dan bahkan menyebar ke seluruh dunia disebut sebagai pandemi. Penyakit yang menyebabkan sebuah pandemi adalah bagian dari kelompok yang dikenal sebagai penyakit menular yang baru muncul dan mencakup patogen yang baru diidentifikasi (Taylor, 2019). Pada akhir 2019, dunia dikejutkan dengan munculnya sebuah virus baru yang disebut Covid-19. Akibat pandemi Covid-19, banyak negara yang memberlakukan pembatasan pada aspek sosial, budaya, dan perdagangan internasional (Bloom, 2020). Salah satu wilayah yang terkena dampaknya adalah Indonesia, tak terkecuali Bali. Bali mengumumkan bahwa terdapat masyarakat yang terinfeksi virus korona dan tidak lama setelah itu ada peningkatan jumlah kasus. Pada 30 Mei 2020, tercatat 455 orang yang positif terinfeksi virus korona dan 4 orang meninggal (Infocorona, 2020).

Virus korona adalah virus *ribonucleic acid* (RNA) yang kemungkinan berasal dari hewan kelelawar dan unta yang terinfeksi virus. Kelelawar juga diumumkan sebagai penyebab SARS dan Ebola (Susilo et al., 2020). Virus korona ditularkan melalui cairan pernapasan (di antara manusia), kontak tubuh, dan konsumsi makanan yang terkontaminasi. Penyebaran virus korona dari manusia ke

manusia menjadi sumber utama penularan saat ini hingga membuat penyebarannya menjadi sangat agresif. Dalam panduan transmisi terbaru, WHO menyatakan bahwa penyebaran wabah dapat berada dalam ruangan, yang kemungkinan penyebabnya adalah transmisi aerosol, seperti saat berada di restoran, kantor, atau kelas kebugaran, tetapi informasi ini masih memerlukan penelitian lebih lanjut.

Kehidupan masyarakat Bali dikenal dengan keyakinan agama dan kearifan lokal yang diwariskan secara turun-temurun. Hal ini berdampak pada cara dan proses masyarakat Bali menghadapi pandemi Covid-19 secara signifikan. Sejak Wuhan melakukan *total lockdown* (situasi yang melarang warga untuk masuk ke suatu tempat karena kondisi darurat), diikuti oleh Italia dan beberapa negara di Eropa, pemerintah Indonesia melakukan PSBB, alih-alih *total lockdown* dalam mempertimbangkan aspek sosial-ekonomi. Bali sendiri memulai kebijakan PSBB pada akhir Maret 2020, bertepatan dengan Tahun Baru Hindu Bali, Nyepi, dengan ritual tanpa adanya cahaya, perjalanan, pekerjaan, dan hiburan.

Masyarakat Bali menafsirkan munculnya pandemi Covid-19 sebagai tanda proses alami untuk mencapai sebuah keseimbangan yang dapat menjadi fondasi baru tatanan kehidupan holistik yang disebut normal baru (*new normal*). Norma baru yang diterapkan tidak hanya mencakup protokol kesehatan yang diatur oleh pemerintah pusat dan daerah, tetapi juga berbagai perubahan dalam tradisi budaya dan ritual keagamaan. Terdapat berbagai pandangan bahwa *new normal* akan mengurangi identitas masyarakat Bali karena berkurangnya kegiatan keagamaan dan penerapan adat serta budaya. Namun, hal-hal ini bukan berarti membuat masyarakat Bali bukan orang Bali.

Saat ini, konsep sehat dan sakit didasarkan pada pemikiran logis yang telah berkembang dengan baik setelah sebagian besar orang menerima pendidikan formal. Namun, tidak dapat dimungkiri bahwa sudut pandang berdasarkan konsep kosmologi masih memengaruhi konsep sehat dan sakit, yaitu *ethnomedicine*. *Ethnomedicine* adalah praktik medis tradisional yang tidak berasal dari konsep medis modern serta berkembang dari pengetahuan masing-masing suku dalam memahami penyakit dan kesehatan. *Ethnomedicine* berarti

kepercayaan dan praktik mengenai penyakit sebagai hasil pengembangan budaya asli (Anderson dan Foster, dalam Fanani et al., 2014).

Konsep sehat dan sakit memiliki dimensi subjektif-kultural, yang berarti bahwa setiap komunitas memiliki pemahaman tentang sehat dan sakit berdasarkan pengalaman dan budaya mereka. Masyarakat dari budaya yang berbeda memandang konsep sehat, penyakit, dan penyebab penyakit dengan sudut pandang yang berbeda-beda, meskipun fokus utamanya tetap pada manusia. Keyakinan atas kesehatan dan penyakit bervariasi menurut agama dan budaya. Dalam hal ini, Bali merupakan salah satu suku yang masih sangat kental memegang

kearifan lokal dan tradisi agama Hindu. Konsep sehat dan sakit didasarkan pada kepercayaan tentang penyebab suatu penyakit, yaitu etiologi, yang terdiri dari dua kategori, personalistik dan naturalistik (Atmadja, 1998). Etiologi personalistik adalah suatu sistem ketika penyakit disebabkan oleh interaksi gen aktif dalam bentuk makhluk gaib (dewa, roh leluhur, atau roh jahat dan manusia atau penyihir).

Sementara, etiologi naturalistik menganggap orang sakit sebagai akibat dari unsur ketidakseimbangan dalam tubuh manusia. Koentjraningrat (dalam Atmadja, 1998) menjelaskan bahwa kedua etiologi penyakit dapat dialami secara bersamaan oleh individu, yang berarti bahwa penyakit yang diderita tidak hanya disebabkan oleh etiologi naturalistik, tetapi juga memiliki unsur personalistik.

Masyarakat Bali yang masih memegang tradisi, agama, dan budaya secara kuat memiliki persepsi bahwa penyakit disebabkan oleh makhluk gaib, seperti kemarahan dewa, roh leluhur, atau roh jahat, dan ketidakseimbangan unsur dalam tubuh manusia. Etiologi penyakit yang masuk ke dalam etiologi naturalistik dalam masyarakat Bali adalah kepercayaan bahwa penyakit disebabkan oleh ketidakseimbangan dalam pembentukan tubuh (*panca maha bhuta*). Kumbara (2010) menjelaskan bahwa orang dipandang sehat apabila semua sistem dan elemen tubuh berada dalam keadaan seimbang dan dapat berfungsi dengan baik. Sementara, orang dipandang sakit apabila terdapat ketidakseimbangan unsur-unsur tubuh yang dapat memunculkan sebuah penyakit. Sukarma (2013) menjelaskan bahwa unsur pembentuk tubuh terdiri dari pertwi atau tanah, segala sesuatu

yang bisa disentuh, dirasakan, dan kukuh; *apah* atau air, kebalikan dari pertiwi, segala sesuatu yang lentur, mengalir, fleksibel, luwes, mendinginkan, dan tidak memiliki bentuk yang kukuh; *teja* atau api, yang membawa dua hal, yaitu panas dan cahaya; bayu atau angin, segala sesuatu yang melindungi atau melingkupi; dan *akasa* yang berarti eter (dalam Triyono dan Herdiyanto, 2017). Sebaliknya, manusia dianggap sakit apabila unsur-unsur pancabrahma sebagai kekuatan panas dan pancatirta sebagai kekuatan dingin bereaksi dengan udara, berada dalam kondisi yang tidak seimbang. Jika terjadi ketidakseimbangan pada unsur tersebut, penyakit tertentu akan timbul.

Etiologi personalistis adalah pengetahuan masyarakat Bali setempat tentang penyakit yang berkaitan dengan makhluk gaib. Terdapat berbagai kepercayaan masyarakat setempat terhadap munculnya penyakit, seperti hubungan dengan Bhuta Kala dan leak. Munculnya penyakit ini terkait dengan Bhuta Kala yang merupakan sosok penyebab munculnya wabah. Bhuta Kala memiliki sifat yang mengganggu alam semesta (*bhuana agung*) dan manusia (*bhuana alit*). Keyakinan lain tentang munculnya penyakit adalah karena leak. Orang yang dapat melakukan "*pengliyakan*" diyakini dapat memunculkan penyakit dan bahkan kematian pada orang lain (Atmadja, 1998). Sebagai contoh, orang Bali yang diyakini memiliki gangguan mental disebabkan oleh kutukan leluhur karena mereka tidak melaksanakan kewajiban agama dengan baik; juga disebabkan oleh roh jahat yang memiliki tubuh orang sakit (Muryani, Winarni, dan Setyoadi, 2018).

Menurut literatur dalam lontar Bali Kuno, terkandung ajaran nilai-nilai kearifan lokal yang menjadi keyakinan masyarakat Bali bahwa wabah merupakan bagian dari siklus alam, yang dapat muncul berulang kali selama puluhan tahun, berabad-abad, bahkan ribuan tahun. Terdapat tiga jenis wabah, yaitu wabah yang menimpa manusia (disebut *gering*), wabah yang menimpa hewan (disebut *grubug*), dan wabah yang menimpa tanaman (disebut *sasab ailing*). Menurut catatan masyarakat lokal Bali, disebutkan bahwa pada 1521 Saka (1599 Masehi) wabah kusta menyerang Bali. Pada saat itu, tidak terdapat tes diagnosis atau perawatan medis untuk penyakit ini, sehingga wabah

menimpa banyak orang serta merenggut banyak nyawa. Pada saat ini, wabah Covid-19 merupakan salah satu jenis *gering*, dengan tingkat infeksi sangat tinggi dan terjadi hampir di seluruh dunia. Maka, wabah Covid-19 disebut *gering agung*.

Masyarakat Bali meyakini bahwa asal-usul sebuah wabah dan malapetaka juga terjadi atas representasi amarah Ratu Gede Mecaling (Sudiarthi dan Soper, 2019). Ratu Gede Mecaling berkedudukan patih khusus dalam bidang magis dan bertugas mengawasi tingkah laku masyarakat Bali dalam menunaikan kewajiban beragama. Apabila warga Bali melalaikan kewajiban, Ratu Gede Mecaling akan memberikan hukuman berupa wabah penyakit. Wabah ini dipercayai datang setiap setahun sekali, yakni mulai *sasih* Kanem, Kapitu, Kawalu, sampai Kesanga (Bawa, dalam Sudiarthi dan Soper, 2019) atau sekitar Desember sampai Maret.

Kemunculan wabah penyakit dalam perspektif pengetahuan masyarakat lokal Bali disebabkan oleh ketidakharmonisan/ketidakseimbangan alam beserta isinya, termasuk mikroorganisme seperti bakteri, virus, dan sejenisnya pada tingkat tinggi. *Trihita karena* merupakan salah satu filosofi agama Hindu yang berarti kebahagiaan didasarkan pada keharmonisan tiga aspek, yaitu hubungan manusia dan Tuhan (*parhyangan*), hubungan manusia dan manusia (*pa-wongan*), serta hubungan manusia dan alam (*palemahan*) (Budi-antara, 2017). Penelitian Triyono dan Herdiyanto (2017) menunjukkan, masyarakat Bali percaya bahwa penyakit muncul akibat ketidakseimbangan konsep *trihita karena*, yang berarti penyakit disebabkan oleh kurangnya hubungan yang terjalin antara manusia dan Tuhan, akibat melakukan perbuatan buruk kepada orang lain, dan akibat dari perusakan alam.

Masyarakat Hindu Bali sangat dikenal dengan konsep spiritual tentang tata letak ruangan, yang meliputi pembagian wilayah rumah dari konsep *tri mandala*. *Tri* berarti tiga dan *mandala* berarti suatu tempat atau zona. Ini merupakan konsep pembagian ruang berdasarkan fungsi suci suatu area, yang berasal dari gagasan zona dalam dan zona luar, yang ditafsirkan sebagai zona suci dan profan (Suryada, 2012). *Utama mandala* adalah tempat utama orang Hindu dapat

berdoa di rumah. Area ini disebut *mrajan*/sanggah. Berkaitan dengan situasi Covid-19, orang Bali masih dapat mempertahankan hubungan harmonis dengan Tuhan melalui doa atau upacara keagamaan di rumah tanpa mengurangi esensi kegiatan keagamaan. Inilah esensi aspek *parhyangan*.

Kemudian, istilah *tat twam asi*, yang berarti “aku adalah kamu, dan kamu adalah aku”, berhubungan dengan aspek *pawongan*. Berkaitan dengan situasi Covid-19, umat manusia tidak hanya diharapkan membangun simpati, tetapi juga empati, sehingga termotivasi melakukan hal-hal positif dan membantu orang lain. Pada aspek *palemahan*, manusia hidup di alam dan dari hasil alam, sehingga umat Hindu melakukan upacara keagamaan untuk menjaga keseimbangan dan keharmonisan alam. Upaya yang dilakukan juga termasuk menjaga sanitasi, yang menjadi sangat penting untuk dilakukan saat ini.

Menjaga keharmonisan alam semesta (*trihita karana*) berarti umat Hindu Bali menjaga keseimbangan antara sekala dan niskala, yaitu hubungan dengan Pencipta dan lingkungan alam secara vertikal serta secara horizontal antarmanusia (Suarmini, 2011). Diyakini bahwa kehidupan di Bali dapat dilihat dari aspek positif dan negatif, yang dikenal sebagai konsep sekala dan niskala. Sekala adalah konsep yang terlihat, sedangkan niskala tidak terlihat atau kekuatan supranatural yang tidak dapat ditangkap pancaindra sehingga dipahami sebagai mitos atau fiksi (Gottowik, dalam Ardhana dan Sukayasa, 2020). Konsep sekala dan niskala juga berperan dalam mengatasi isu-isu kesehatan. Selain menjalani sistem perawatan medis (sekala), masyarakat Bali menangani permasalahan dengan bersembahyang, memohon hikmat, dan melakukan ritual keagamaan (niskala). Dimensi yang tidak terlihat tidak dapat dipisahkan dari yang terlihat dan hal ini juga berkaitan dengan wabah Covid-19 di Bali.

Pada 1906, sesuai dengan aturan pemerintah, yaitu “aman dan tertib”, rakyat Bali tetap menjalankan filosofi sekala dan niskala dengan memercikkan tirta (air suci) sebelum berperang melawan Belanda dalam Perang Puputan (*puputan*: berjuang sampai mati untuk mencapai surga). Peristiwa ini menggambarkan bahwa rakyat

Bali memercayai konsep terlihat (sekala) dan tidak terlihat (niskala).¹ Belanda memperkenalkan sistem birokrasi Eropa dan obat-obatan modern setelah berhasil menaklukkan Kerajaan Bali. Namun, pemerintah kolonial melaporkan bahwa terdapat banyak rakyat Bali yang menjadi korban wabah kolera di Bali Selatan pada 1930-an karena persediaan obat yang kurang dari yang dipersyaratkan. Hal ini juga terjadi ketika terdapat sejumlah besar korban selama epidemi kusta setelah meletusnya Gunung Agung pada 1917 dan kemudian pada 1963 ketika Indonesia telah merdeka. Faktanya, penting untuk melihat cara masyarakat Bali memandang pandemi Covid-19 sebagai hal yang tidak nyata. Caranya adalah dengan melihat cerita panjang penyakit pada masyarakat Bali.

Terdapat dua jenis pengobatan yang sering digunakan oleh masyarakat di Indonesia, khususnya Bali, yaitu pengobatan modern dan tradisional. Istilah dalam psikologi kesehatan yang menjelaskan arah pengobatan yang digunakan oleh masyarakat disebut sebagai *health-seeking behaviour*. *Health-seeking behaviour* adalah ketika seseorang mengalami rasa sakit sehingga akan memunculkan beberapa respons, seperti tidak melakukan apa-apa, melakukan pengobatan sendiri, mencari pengobatan tradisional, atau mencari pengobatan modern seperti fasilitas medis (Notoadmojo, 2014). Pengobatan modern merupakan pengobatan yang berkembang saat ini, dengan metode medis dan kedokteran serta telah diuji coba secara ilmiah. Sementara, pengobatan tradisional dibagi menjadi dua, yaitu cara penyembuhan tradisional (seperti pijatan, akupunktur) dan obat tradisional (mengggunakan bahan-bahan yang tersedia dari alam sebagai obat untuk menyembuhkan penyakit) (Asimo, dalam Triyono dan Herdiyanto, 2017). Secara umum, fenomena penggunaan pengobatan tradisional dan medis digunakan secara bersamaan (Muryani, Winarni, dan Setyoadi, 2018). Data Dinas Kesehatan Provinsi Bali (2014) menunjukkan bahwa 25,6 persen orang Bali yang tinggal di daerah perkotaan dan 24,2 persen di daerah perdesaan masih menggunakan layanan kesehatan tradisional.

1 Untuk penjelasan lebih lanjut tentang konsep tidak terlihat, lihat Gottowik (2005).

Dalam budaya Bali, pengobatan tradisional disebut usada. Orang yang dapat melakukan usada disebut *balian*. Terdapat konsep kuno *aja wera* yang melarang pengetahuan diwariskan untuk dipelajari oleh orang-orang biasa atau orang-orang yang secara umum dipandang belum cukup. Selain itu, para *pelingsir* (orang tua yang dihormati) merasa cemas terhadap penyalahgunaan buku-buku suci usada dalam sihir hitam yang berkembang seiring waktu (Pageh, 2018; Staab, 1997). Konsep *aja wera* diduga terkait dengan *caturāśrama*, yaitu empat tahap kehidupan Bali yang terdiri dari *brahmacari*, *grehastha*, *ganaprastha*, dan *bhiksuka*. Konsep ini mencakup cara berpikir terutama dalam cara memperoleh pengetahuan lokal, kerohanian, dan agama dengan cara yang benar (Banawiratma dan Sendjaja [ed.], 2017).

Sistem pengobatan tradisional dan modern berkembang dari berbagai latar belakang budaya. Usada merupakan ilmu pengobatan tradisional Bali yang diperkenalkan oleh para leluhur dan merupakan ilmu penyembuhan yang dijiwai oleh nilai-nilai agama Hindu (Sukantara, dalam Triyono dan Herdiyanto, 2017). Masyarakat Bali masih mengenal obat-obatan tradisional setempat seperti *beborehan* dengan bahan-bahan *taru pramana* yang hampir sama dengan obat-obatan dari India. Bali, Jawa, dan daerah lain di Indonesia masih sangat menghormati warisan budaya yang telah berakar selama ribuan tahun, karena bukti sejarah menunjukkan bahwa hubungan kuat dengan India telah berlangsung lebih dari 600 tahun, terutama ketika perdagangan rempah-rempah yang diinginkan dunia dimulai (Hannigan, 2019). Rempah-rempah yang diperdagangkan, antara lain lada, cabai, kayu manis, dapat dengan mudah didapatkan dalam masakan Bali, seperti lawar, *penyon*, *komoh*, dan babi guling. Sejak adanya pandemi Covid-19, mulai bermunculan anjuran untuk menggunakan pengobatan tradisional dalam meningkatkan kekebalan tubuh. Tercantum juga di pedoman penanggulangan Covid-19 bahwa rempah-rempah maupun ramuan jahe dimasukkan sebagai terapi pengobatan tradisional untuk diarahkan menjadi penguat daya tahan tubuh kepada pasien terduga Covid-19 dan penderitanya. Dengan demikian, hal ini menyiratkan bahwa bahan-bahan tradisional pada

makanan Bali sejak dulu dan sampai saat ini diasumsikan dapat memperkuat sistem daya tahan tubuh orang Bali.

Secara umum, dapat dikatakan bahwa pandemi Covid-19 telah mengubah berbagai aspek kehidupan bermasyarakat di seluruh dunia, termasuk Bali. Salah satu perbedaan masyarakat Bali dengan daerah lain adalah bahwa Bali memiliki desa dinas dan desa adat. Desa dinas terdiri dari beberapa desa adat. Desa adat merupakan salah satu komponen penting dalam struktur sosial Bali yang berkaitan dengan kegiatan tradisional seperti upacara keagamaan, sedangkan desa dinas berkaitan dengan pelaksanaan kebijakan dalam struktur pemerintahan di Bali. Kedua desa ini memiliki kedudukan, tugas, dan fungsi yang berbeda serta keberadaannya harmonis dan damai.

Desa adat tidak dapat dilepaskan dari filosofi agama Hindu, yaitu konsep *trihita karana*, yang sebelumnya telah dijelaskan. Desa adat di Bali diakui atas rasa solidaritas dan gotong royong dalam berbagai aspek kehidupan sehari-hari. Karena itu, satgas gotong royong berinisiatif membantu masyarakat dalam menghadapi pandemi. Sesuai arahan dan kebijakan dari pemerintah pusat, Pemerintah Provinsi Bali bekerja sama dengan pemerintah di tiap kota dan kabupaten untuk bergerak serta bekerja sama secara niskala (tak terlihat) dan sekala (terlihat) agar mencapai hasil terbaik dalam mengendalikan penyebaran pandemi Covid-19.

Sesuai dengan konsep *trihita karana* dalam mencegah penyebaran Covid-19, Gubernur Bali bekerja sama dengan bendesa adat dalam memfungsikan desa adat berdasarkan asas gotong royong dalam melaksanakan tugas secara sekala dan niskala. Salah satu yang berperan adalah *pecalang* dari masing-masing desa adat yang masuk sebagai satgas gotong royong. *Pecalang* merupakan petugas yang fungsinya menjaga keamanan dan ketertiban desa dalam kegiatan yang berkaitan dengan upacara adat agama serta berbagai aktivitas masyarakat. Dalam konteks pandemi Covid-19, *pecalang* memiliki tugas secara sekala dan niskala. Tugas sekalanya adalah memberikan sosialisasi untuk mencegah orang berkerumun, mengawasi upacara keagamaan dengan peserta minimal, menertibkan kebijakan jaga jarak sosial, dan mengatur pembersih tangan. Tugas niskalanya

adalah memohon (*nunas ica*) kepada para dewa dengan harapan wabah segera berakhir.

Di masa pandemi Covid-19, terdapat berbagai perubahan elemen pada tradisi budaya dan ritual keagamaan yang jauh berbeda daripada sebelum munculnya pandemi. Sebagai contoh adalah upacara Melasti, yang diadakan sebelum upacara Nyepi untuk membersihkan peralatan upacara keagamaan. Melasti biasanya diikuti oleh ribuan umat Hindu, tetapi karena situasi pandemi, hanya terlihat para pemangku (pendeta umat Hindu) dan perwakilan prajuru adat yang berasal dari masing-masing desa adat dengan jumlah tidak lebih dari 25 orang. Aturan ini juga berlaku untuk upacara keagamaan lain di tengah pandemi Covid-19, seperti ngaben dan upacara pernikahan. Ada imbauan terhadap pelaksanaan ngaben, upacara pernikahan, dan rangkaian upacara keagamaan agar ditunda sementara waktu. Namun, apabila tetap harus dilaksanakan, sebaiknya upacara ini dilakukan dengan tingkatan yang paling sederhana dan melibatkan umat seminimal mungkin. Pura sebagai tempat suci Hindu juga terdampak Covid-19 karena adanya pembatasan kunjungan terhadap umat dan wisatawan.

Tidak hanya satgas gotong royong, seluruh masyarakat Bali juga melakukan pencegahan secara sekala dan niskala. Masyarakat Bali secara niskala dapat berdoa di rumah masing-masing (seperti yang sebelumnya dijelaskan), serta melakukan upacara Bhuta Yadnya dan Dewa Yadnya yang harus dilakukan pada hari-hari tertentu (*subha dewasa*) untuk mengembalikan wabah ke posisi dan fungsinya seperti yang diciptakan oleh Ida Sang Hyang Widhi. Upacara keagamaan dilakukan supaya alam semesta tidak lagi diganggu oleh Bhuta Kala, tetapi berubah karakter menjadi Dewa yang mengasihi dan bermanfaat bagi kehidupan. Diharapkan juga agar wabah yang berbahaya akan segera sirna dan masyarakat mendapat ketenangan serta kedamaian. Sementara, cara sekala yang dilakukan oleh masyarakat Bali adalah mengikuti peraturan pemerintah dan organisasi kesehatan, yaitu dengan melakukan pembatasan sosial, menerapkan pola perilaku sehat, dan membatasi aktivitas di luar, seperti bekerja, belajar, menikmati hiburan, dan melakukan kegiatan keagamaan.

Masyarakat yang mayoritas berasal dari generasi milenial juga membantu dalam pencegahan Covid-19 di tiap masing-masing desa adat yang tergabung dalam Sekaa Teruna Teruni (organisasi pemuda pemudi Bali). Contohnya seperti di Desa Sanggahlangit. Muda mudi desa turut serta terlibat menjadi relawan satgas penanganan Covid-19 (Mustofa, 2020). Teruna Teruni Desa Sanggahlangit ikut melakukan pengawasan dan penjagaan ketat di tiap pintu masuk desa di masing-masing banjar dinas dengan meminta masyarakat yang tidak menggunakan masker untuk putar balik ke rumah dan memakai masker. Contoh lainnya adalah anggota Sekaa Teruna Teruni di Banjar Ubung Kaja yang melakukan pembagian masker, penyemprotan desinfektan, dan memutar rekaman sosialisasi untuk meningkatkan kesadaran warga dalam menjaga kesehatan serta menerapkan jaga jarak sosial (Artaya, 2020).

Pada masa pandemi Covid-19, tidak dapat dimungkiri bahwa kesehatan mental sama pentingnya dengan kesehatan jasmani. Kesehatan mental tentang wabah pandemi mengandung proses yang saling terkait antara konsep pengobatan dan wabah atau penularannya. Proses pertama adalah proses epidemiologis yang dilihat dari sudut pandang psikologis, yaitu mengenai refleksi pikiran, perilaku, dan respons emosional; proses kedua adalah hubungan antara penyakit itu sendiri sebagai transmisi aktual dan penyakit mental sebagai transmisi simbolis (Huremović, 2019). Pandemi ditandai dengan ketidakpastian, kebingungan, dan rasa urgensi. Tidak dapat dimungkiri bahwa wabah berkaitan erat dengan stresor psikososial seperti gangguan pada aktivitas sehari-hari, kekurangan persediaan obat-obatan dan makanan, isolasi sosial karena program karantina atau jarak sosial, kehilangan pekerjaan, dan penutupan sekolah (Taylor, 2019).

Pemerintah dan organisasi kesehatan telah memberikan anjuran dan aturan kepada masyarakat agar penyebaran virus korona tidak semakin meluas. Aturannya adalah dengan melakukan jaga jarak sosial dan fisik, menjauhi keramaian, mengenakan masker saat berada di luar, serta menerapkan pola hidup bersih dan sehat. Meskipun telah diberi aturan sedemikian rupa, dalam praktiknya masih ditemukan

sebagian masyarakat yang tetap meninggalkan rumah tanpa alasan yang jelas dan tidak disiplin dalam menerapkan jaga jarak sosial. Pertanyaannya, mengapa sebagian orang mematuhi dan mengadopsi protokol jaga jarak fisik, sementara sebagian yang lain tidak?

Pada konsep psikologi, terdapat teori *health belief model* yang menjelaskan bahwa individu akan mengubah perilaku jika memahami empat hal, yaitu kerentanan akan tertular penyakit, keparahan apabila terserang penyakit, merasakan manfaat ketika berpartisipasi dalam pencegahan, serta kesadaran terhadap mudah dan mudahnya melakukan pencegahan dibandingkan mengobati penyakit. Masyarakat perlu melihat virus korona sebagai ancaman terhadap kesehatan, sehingga mereka dapat mengubah perilaku untuk memberikan manfaat yang positif terhadap kehidupan.

Bagaimana konstruksi teori *health belief model* berkaitan dengan virus korona? *Health belief model* terdiri dari enam dimensi. Dimensi pertama adalah persepsi kerentanan, yang merupakan persepsi individu tentang kemungkinan tertular penyakit yang akan memengaruhi perilaku mereka, terutama untuk mencegah atau mencari pengobatan (Rosentock, dalam Fibriana, 2013). Kerentanan yang dirasakan terkait dengan keyakinan seseorang tentang kemungkinan tertular virus korona. Dimensi kedua adalah persepsi keyakinan tentang keparahan suatu penyakit. Ini biasanya terkait dengan informasi yang diketahui individu tentang penyakit tersebut. Keparahannya yang dirasakan didasarkan pada kepercayaan orang-orang tentang seberapa serius akibat terdampak virus bersama dengan konsekuensi dari penularannya. Dimensi ketiga adalah manfaat yang dirasakan yang menjelaskan pandangan individu tentang nilai atau kegunaan perilaku sehat baru yang akan mereka lakukan. Individu akan dihadapkan pada situasi apakah ia harus mengadopsi perilaku atau tidak. Dalam pandemi ini, manfaat yang dirasakan berfokus pada cara dan proses orang menafsirkan perilaku penjarakan fisik baru. Dimensi keempat adalah hambatan dan biaya yang dirasakan. Dimensi ini menjelaskan persepsi individu tentang hambatan untuk berubah dan persepsi tentang biaya/aspek negatif yang mencegah individu mengambil perawatan kesehatan. Rintangan dilihat sebagai aspek-aspek negatif

yang juga mencakup evaluasi biaya psikologis dan emosional untuk mengadopsi praktik baru penjarakan sosial dan fisik. Sikap dan pengetahuan orang-orang diharapkan memengaruhi kepatuhan terhadap perilaku perlindungan pribadi dan hasil klinis.

Kesimpulan

Masyarakat Bali memandang konsep sehat dan sakit berdasarkan perspektif tradisional dan medis (modern). Sebab, masyarakat Bali tidak dapat dipisahkan dari agama Hindu, budaya, dan tradisi. Tahun ini pandemi global terjadi. Masyarakat Bali melihat munculnya pandemi tidak hanya dari sudut pandang medis, tetapi juga dari sisi kepercayaan lokal. Maka, dalam menghadapi virus korona, masyarakat Bali menyelaraskan aspek sekala-niskala dengan konsep *trihita karana*. Pemerintah Bali telah memberi saran dan aturan berupa aspek sekala dan niskala kepada masyarakat agar penyebaran virus korona tidak menjadi lebih luas. Peraturan yang bersifat sekala dilakukan dengan penjarakan sosial dan fisik, menjauhi keramaian, mengenakan masker saat berada di luar rumah, dan menerapkan pola hidup bersih dan sehat. Peraturan yang bersifat niskala dilakukan dengan membatasi aktivitas upacara keagamaan di pura dan melakukan persembahyangan di rumah saja, karena masing-masing rumah Bali telah memiliki area suci yang disebut *mrajan*/sanggah. Namun, dalam praktiknya masih terdapat sebagian masyarakat yang tidak melakukan anjuran tersebut. Teori model kepercayaan kesehatan mencoba menjelaskan faktor sebagian orang dapat mematuhi dan mengadopsi protokol anjuran dari gubernur, sementara sebagian orang tidak.

Daftar Pustaka

- Ardhana, IK dan IW Sukayasa. 2020. *Prosiding Seminar Nasional: Peng-liakan dalam Kajian Filsafat, Agama, dan Ilmu pada Masyarakat Bali*. Denpasar: UNHI Press.
- Artaya. 2020. "Dede dan Raul Bergabung Relawan Covid-19 BTKK Ubung Kaja". *Atnews.id*, 3 Mei 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://atnews.id/portal/news/4445>.

Kearifan Lokal Hindu Kaharingan: Pandangan terhadap *Peres Covid-19*

Pranata dan Parada

Pendahuluan

Bangsa Indonesia, yang terdiri dari berbagai suku, tentunya memiliki adat, budaya, ritual, dan bahasa yang berbeda-beda. Terkhusus di Pulau Kalimantan, suku Dayak terdiri dari berbagai macam suku dan kebudayaannya pun beragam, walaupun banyak kesamaan dan kemiripan. Perbedaan berupa bahasa tetap membuat mereka hidup secara damai. Dalam satu rumah, perbedaan bahasa dan agama tidak jadi masalah. Keanekaragaman adat istiadat dan tradisi tersebut merupakan sumber kekayaan kebudayaan bangsa Indonesia. Keanekaragaman ini bukan berarti membuat bangsa Indonesia terpisah-pisah, melainkan justru menambah khazanah budaya sebagai benteng menghadapi segala pengaruh negatif yang dapat mengancam.

Kebudayaan Indonesia bukanlah sesuatu yang sama, melainkan yang terjadi dari berbagai unsur suku bangsa. Diketahui bahwa unsur sejarah yang menentukan perkembangan kebudayaan Indonesia terbagi dalam lima lapis, yaitu kebudayaan Indonesia asli, kebudayaan India, kebudayaan Islam, kebudayaan modern, dan kebudayaan *bhinneka tunggal ika* (Alisyahbana, 1982:7).

Kalimantan Tengah memiliki sebuah agama leluhur yang dianut oleh masyarakat Dayak, yang pada mulanya disebut sebagai agama *Helu* (Dahulu), lalu agama *Ngaju* (karena dipeluk oleh suku Dayak Ngaju), dan selanjutnya pada zaman zending di awal 1930 disebut sebagai agama *heiden*. Setelah Indonesia merdeka, tepatnya pada 1959, para tokoh Kaharingan sepakat bahwa agama ini disebut Kaharingan, yang sering didengar dan dilantunkan para *basir* (ulama). Kaharingan berasal dari kata dasar “*haring*” yang mengandung arti “hidup”. Jadi, dapat dikatakan bahwa Kaharingan berarti Kehidupan. Setelah adanya integrasi, ia menjadi Hindu Kaharingan.

Di dalam ajaran Hindu Kaharingan banyak yang bisa digali, baik filsafat, etika, ritual, serta nilai-nilainya, sebagai bekal bagi generasi penerus agar agama ini tetap eksis dalam menghadapi tantangan global. Kearifan lokal yang ada di Hindu Kaharingan tentunya harus selalu dijaga dan dilestarikan sebagai wujud bakti, untuk kemudian dipertahankan dan diteruskan kepada generasi-generasi berikutnya demi kemajuan agama leluhur ini.

Bangsa Indonesia khususnya dan masyarakat dunia pada umumnya kini sedang berjibaku menghadapi wabah Covid-19 yang telah mengakibatkan terjadinya perubahan yang sangat signifikan. Korban jiwa jatuh di seluruh dunia, ekonomi porak-poranda, dunia pendidikan berjalan stagnan, kehidupan bidang keagamaan berubah drastis, dan banyak lagi aspek yang bergejolak akibat Covid-19 yang berawal dari Wuhan, salah satu provinsi di Tiongkok. Penyebaran Covid-19 semakin hari semakin meluas, termasuk di Indonesia. Fenomena ini juga berdampak pada kehidupan beragama dalam bermasyarakat. Peribadahan tidak dianjurkan dilaksanakan di tempat seperti masjid, gereja, pura, kelenteng, wihara, balai Kaharingan, dan sebagainya.

Kegiatan ritual juga dibatasi, apalagi untuk daerah yang menerapkan PSBB.

Berdasarkan hal tersebut, sangat diperlukan pemahaman bersama dalam menghadapi tantangan *peres* (penyakit) Covid-19 dari segi spiritual dan teologis Hindu Kaharingan. Hal ini dilakukan agar kita mampu bersinergi menghadapi tantangan global *peres* Covid-19 dan bersiap diri memandang ke depan. Seluruh umat manusia, khususnya Hindu Kaharingan, diharapkan dapat melakukan hal-hal baru dalam menjalani kehidupan *new normal*, baik dalam pelaksanaan peribadahan maupun kegiatan ritual-ritual lain, tanpa mengurangi esensi dari ajaran agama itu sendiri.

Pengertian Kearifan Lokal

Kearifan lokal masyarakat sudah ada dalam kehidupan masyarakat sejak zaman prasejarah hingga saat ini. Kearifan lokal merupakan warisan nenek moyang dalam khazanah tata nilai kehidupan bermasyarakat yang menyatu dalam bentuk kepercayaan, budaya, dan adat istiadat. Kearifan lokal adalah perilaku positif manusia dalam berhubungan dengan alam sekitarnya berdasarkan nilai-nilai agama, adat istiadat, petuah nenek moyang, atau budaya setempat.

Menurut KBBI, kearifan berarti kebijaksanaan, kecendekiaan; sedangkan lokal adalah di suatu tempat, setempat, ruang yang luas. Jadi, yang dimaksud dengan kearifan lokal adalah suatu kebijaksanaan setempat yang tertanam dan dipatuhi oleh masyarakatnya. Kearifan lokal biasanya tecermin dalam kebiasaan-kebiasaan hidup masyarakat yang telah berlangsung lama. Keberlangsungan kearifan lokal akan tecermin dalam nilai-nilai yang berlaku dalam kelompok masyarakat tertentu (Suaib, 2017:7). Menurut Wibowo dan kawan-kawan, kearifan lokal adalah identitas atau kepribadian budaya sebuah bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap, bahkan mengolah, kebudayaan yang berasal dari luar/bangsa lain menjadi watak dan kemampuan sendiri (Wibowo et al., 2015:17).

Berdasarkan paparan pengertian kearifan lokal di atas, dapat disimpulkan bahwa kearifan lokal adalah kebijaksanaan suatu daerah

yang tertanam sejak dulu secara turun-temurun. Dalam konteks agama Hindu Kaharingan, ia diwariskan untuk dihayati, dipelajari, dan dijalankan dalam kehidupan umat.

Hindu Kaharingan

Kepercayaan lokal yang berkembang di tanah Dayak sejak zaman dulu dikenal dengan berbagai macam nama, ada yang menyebutnya *Ngaju*, *Helu*, *heiden*, *freidenker*, penyembah berhala, animisme, dan sebagainya. Tekanan hidup dan penjajahan melanda seluruh aspek kehidupan. Tidak kurang pula ada orang-orang dari bangsa kita sendiri

yang dengan sadar digunakan oleh bangsa penjajah dalam “misi suci” menghancurkan kebudayaan *Helu*. Kalau ada kegiatan *tiwah*, timbul isu *kayau* (potong kepala). Belanda juga menerapkan politik “ragi usang” supaya kebudayaan aslinya hilang. Suku Dayak difitnah

menyembah kayu, batu, patung, berhala, dan lain-lain. Penilaian negatif terhadap kepercayaan Dayak yang dicap sebagai agama kafir, animisme, *freidenker*, maupun politeisme tidak jarang menimbulkan perlawanan. Sepenggal sejarah ini menyebabkan terjadinya integrasi Kaharingan dan Hindu sehingga menjadi Hindu Kaharingan pada 1980. Kenapa ada integrasi dengan Hindu dan bukan dengan yang lain? Hal ini berdasarkan kesadaran bahwa Kaharingan adalah Hindu itu sendiri. Tidak bisa dimungkiri lagi, Kaharingan identik dengan Hindu dari berbagai segi pelaksanaan keagamaan (ritualnya), baik upacara kelahiran, kehidupan, maupun kematian. Dalam setiap pelaksanaan upacara Kaharingan selalu bersentuhan dengan api, air, beras, dupa, bunga—sama dengan setiap upacara ritual agama Hindu.

Keyakinan asli suku Dayak adalah Kaharingan. Ada bermacam-macam cara suku Dayak dalam mengekspresikan keyakinannya, tetapi pada prinsipnya sama-sama menyembah Tuhan Allah Pencipta, hanya saja cara dan penyebutannya yang berbeda (Riwut, 2007:372). Kaharingan tidak dimulai pada zaman tertentu, tetapi telah ada sejak awal penciptaan yang dilakukan *Ranying Hatalla*. Dengan kata lain, Kaharingan ada sejak adanya kehidupan itu sendiri (Riwut, 2003:478). Kaharingan juga berarti “dengan sendirinya” (*by itself*).

Namun, dalam kitab *Panaturan* dan tutur ritual, kata Kaharingan berarti “kehidupan” (Koentjaraningrat, 2004:137). Kaharingan berasal dari bahasa Sangiang, bahasa Dayak Kuno. Berdasarkan ini, Kaharingan berarti hidup dalam kuasa Tuhan (Pranata, 2009:56). Dapat pula dikatakan bahwa Kaharingan merupakan sesuatu yang menjadi sumber kehidupan atau sumber segala yang hidup (Buhol et al., 2016).

Setelah memalui proses panjang dengan berbagai penyebutan dan istilah tentang agama yang ada di Borneo, pada 1950 diadakan kongres Serikat Kaharingan Dayak Indonesia (SKDI), organisasi politik yang berkedudukan di Tangkahan. Sejak saat itu disepakati bersama bahwa nama agama yang dianut ini disebut dengan Kaharingan (Pranata, 2006:8). Setelah perjalanan panjang untuk mendapatkan pengakuan dari pemerintah Indonesia, pada 19 April 1980 keluarlah Surat Keputusan No. H/37/SK/1980 tentang Integrasi Umat Kaharingan dengan Hindu dari Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu Kementerian Agama Republik Indonesia. Berdasarkan surat ini, Majelis Besar Alim Ulama Kaharingan dikukuhkan menjadi Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan, yang berpusat di Palangka Raya. Inilah cikal bakal integrasi anatar Kaharingan dan Hindu sehingga dikenal dengan nama Hindu Kaharingan.

Agama berasal dari kata *a* (tidak) dan *gam* (pergi); Hindu diambil dari nama salah satu sungai di India, Indus, yang berarti air kehidupan; dan Kaharingan berarti hidup dalam kuasa Tuhan. Jadi, yang dimaksud dengan agama Hindu Kaharingan adalah kehidupan yang kekal abadi yang berasal dari kekuasaan Tuhan dan mengalir seperti air suci kehidupan (*Danum Kaharingan Belum*) (Pranata et al., 2009:9)

Kearifan Lokal Hindu Kaharingan (Pandangan terhadap Covid-19)

Kitab suci umat Hindu Kaharingan bernama *Panaturan*. *Panaturan* adalah pedoman bagi umat-Nya dalam menjalankan kehidupan. Kitab suci *Panaturan* memuat 63 pasal dan 2.951 ayat (Pranata et

al., 2009:57). Hindu Kaharingan mengenal Tuhan sebagai *Ranying Hatalla*, sebagaimana tertuang dalam *Panaturan* pasal 1 ayat (3):

Aku inilah *Ranying Hatalla* yang mahakuasa
awal dan akhir segala kejadian
dan cahaya kemuliaan-Ku yang terang dan bersih dan
suci adalah cahaya kehidupan
dan Aku sebut ia *Hintan Kaharingan* (MB-AHK, 2009:1)

Berdasarkan ayat *Panaturan* di atas, awal dari segalanya hanyalah *Ranying Hatalla*. *Ranying Hatalla* menciptakan semua yang ada di alam semesta. Dalam struktur ketuhanan, tugas dan fungsi *Ranying Hatalla* dapat diklasifikasikan dalam tiga hal pokok:

- *Ranying Hatalla* menyesuaikan tugas dan fungsinya, yakni *Ranying Hatalla* bersifat abstrak sebagai simbol, Mahabesar (*Ranying*) yang tidak bisa tergambarkan;
- *Ranying Hatalla Langit Raja Tuntung Matan Andau Tuhan Tambing Kabanteran Bulan*, memberikan keterangan proses penciptaan bahwa Dia telah memberikan sumber kehidupan berupa matahari dan bulan;
- *Ranying Hatalla Langit Raja Tuntung Matan Andau Tuhan Tambing Kabanteran Bulan Jatha Balawang Bulau Kanaruhan Bapager Hintan*, menggambarkan proses penciptaan dan kemahakuasaan karena pada saat penciptaan alam semesta selalu bersama *Jatha Balawang Bulau Kanaruhan Bapager Hintan* (Pranata, 2005:93).

Sangat dahsyatnya suatu *peres* akibat Covid-19 telah membuat resah masyarakat bumi dan mengubah tatanan kehidupan. Dalam pandangan agama Hindu Kaharingan, *peres* memang sudah ada sejak proses penciptaan oleh *Ranying Hatalla Langit* di Pantai Danum Sangiang (alam Tuhan), tepatnya dalam *Panaturan* pasal 7 tentang *Kameluh Putak Bulau janjulen karangan Pajanjuri Darahnya* untuk pertama kali. Ayat (10) berbunyi:

*Kameluh Bambang Ruang bertempat di Bukit Maninting Dahiang
Batang danum Marinting Dahiang yang bermuara pada*

Tasik Ambun Baragantung Langit kemudian berketurunan Putir Irang Pasihai, Putir Irang Pasihai berketurunan Putir Lanting Bawin Dahiang, Putir Lanting Bawin Dahiang berketurunan Hantaung Rajan Dahiang, Hantarung Rajan Dahiang berketurunan Tunggal Kurung dan Dahiang Batanduk Tunggal, mereka itu yang disebut asal-usul Dahiang (MB-AHK, 2009:36)

Berdasarkan pasal 7 ayat (10) itu, sudah digariskan oleh *Ranying Hatalla* sejak di Pantai Danum Sangiang bahwa akan ada *dahiang*, pertanda hal yang kurang baik yang akan dirasakan oleh umat manusia. Yang kita rasakan saat ini tentu merupakan sebuah *dahiang*. Selanjutnya, *peres* tersirat dalam pasal 7 ayat (12) :

Karang Rajan Peres, Bujang Kamising dan Rayung Sangengem, ketiga mereka ini berketurunan banyak beratus-ratus namanya yang menjadi bermacam-macam penyakit di laut (MB-AHK, 2009:36)

Dari pasal 7 ayat (12), sangat jelas bahwa *peres* termasuk Covid-19 memang sudah ditakdirkan oleh *Ranying Hatalla Langit* kepada umat manusia. Nantinya, difirmankan oleh *Ranying Hatalla Langit* bahwa manusia anak cucu Raja Bunu yang diturunkan di Pantai Danum Kalunen (alam dunia) akan kembali kepada *Ranying Hatalla* melalui proses kematian. Proses kematian ini diakibatkan oleh *dahiang* dan *peres*.

Rajan peres yang diciptakan oleh *Ranying Hatalla Langit* melalui *pajanjuri darah Kameluh Putak Bulau Janjulen Karang* dikatakan menjadi bermacam-macam penyakit dari laut. Dalam kehidupan bermasyarakat di Kalimantan Tengah, apabila ada orang sakit, akan dilihat dan diamati apakah penyakitnya penyakit laut atau ada penyakit lain. Kalau penyakit laut, akan bisa diobati secara medis. Apabila penyakit ini bukan berasal dari laut, harus diobati dengan cara supranatural. *Peres* akibat Covid-19 adalah penyakit laut yang semestinya dapat diobati atau disembuhkan secara medis. Hal ini sesuai dengan firman *Ranying Hatalla Langit* pasal 24 tentang *Raja*

Sangen, Raja Sangiang dan Raja Bunu Dianugrahi Gajah Bakepek Bulau, Unta Hajaran Tandang Balikur Hintan. Ayat (38) berbunyi:

*Darah Gajah Bakepek Bulau, Unta Hajaran Tandang Balikur Hintan
yang membasahi permukaan bumi
itu yang terjadi lagi menjadi bermacam-macam jenis getah kayu
yang semuanya dapat menjadi sumber kehidupan dunia
dan menjadi obat-obatan penangkal segala macam penyakit (MB-AHK, 2009:83)*

Berdasarkan firman *Ranying Hatalla Langit* pasal 24 ayat (38) tersebut, setelah menciptakan berbagai penyakit laut, *Ranying Hatalla Langit* juga menciptakan obat-obatan sebagai penangkalnya. Hal ini dilakukan *Ranying Hatalla Langit* agar dunia berjalan seimbang. Akan datang suatu *peres* yang dapat mengakibatkan kematian, tetapi juga ada obat penangkalnya. Di sinilah sebenarnya proses itu terjadi. Firman *Ranying Hatalla Langit* kepada anak cucu Raja Bunu yang akan diturunkan ke Pantai Danum Kalunen mengajarkan mereka tentang upacara yang terkecil sampai yang terbesar. Upacara terhadap bayi dalam kandungan, kelahiran, hidup di dunia, sampai upacara kematian tertuang dalam *Panaturan* pasal 41, *Bawi Ayah Hadir Dari Lewu Telu Menuju Pantai Danum Kalunen*. Ayat (4) menyatakan:

*Raja Uju Hakanduang memberitahukan firman dari Ranying Hatalla
memerintahkannya mereka di lewu telu mempersiapkan dan
menyediakan diri mereka,
supaya turun menuju pantai danum kalunen, agar mengajar anak
cucu Raja Bunu
sebagaimana Ranying Hatalla berfirman memerintahkan Raja
Uju Hakanduang
melaksanakan beberapa upacara sewaktu pelaksanaan Tiwah Suntu
di Lewu Bukit Batu Nindan Tarung di hadapan Raja Bunu*

Selanjutnya, ayat (6) berbunyi:

Kalian mengajar mereka mulai dari upacara yang terkecil sampai upacara yang terbesar, sebagaimana kalian telah menerima ajaran dari Ranying Hatalla di hadapan Raja Bunu di Lewu Bukit Batu Nindan Tarung dahulu (MB-AHK, 2009:187–188)

Berdasarkan dari firman di atas, bagi umat Hindu Kaharingan, berbagai macam penyakit yang dapat mengakibatkan kematian merupakan hal yang menjadi kenyataan hidup di dunia ini. Sebab, memang sudah ditakdirkan oleh *Ranying Hatalla Langit* bahwa umat manusia hidup di dunia berdampingan dengan berbagai macam penyakit, baik penyakit laut maupun penyakit yang bukan dari laut. *Peres* akibat Covid-19 seperti yang mewabah begitu cepat sekarang ini bisa diobati atas kehendak *Ranying Hatalla Langit*. Apabila sampai pada waktu yang telah ditentukan oleh *Ranying Hatalla Langit*, segala pengobatan menjadi sia-sia karena manusia pasti akan mengalami proses kematian sebagai jalan kembali kepada *Ranying Hatalla Langit* itu sendiri.

Dalam keyakinan umat Hindu Kaharingan yang diajarkan oleh *Ranying Hatalla Langit*, menghadapi Covid-19 dapat dilakukan dengan melaksanakan ritual *manawur* dan *balian manulak ganan peres*. Ritual *manawur* dilaksanakan oleh satu orang *basir*/rohaniwan dengan menggunakan sarana beras sebagai alat komunikasi, yang disampaikan kepada para leluhur yang telah ditugaskan untuk itu. Sebagai simbol pengganti diri kita, dibuatkan *hampatung sadiri*, patung kecil menyerupai manusia yang berbahan tepung beras, yang kemudian dilarungkan di sungai.

Selanjutnya adalah pelaksanaan upacara *balian manulak Ganan peres baratus gangguranan arae sampar saribu sasabutan biti* (balian menolak berbagai macam penyakit). Upacara ini dilaksanakan sedikitnya oleh lima orang *basir* yang dipimpin oleh satu orang *basir upu*. Tujuan dari upacara *balian* ini adalah untuk menghilangkan berbagai macam penyakit termasuk akibat Covid-19 dari kehidupan kita. Penyakit-penyakit tersebut dikembalikan ke tempat asalnya dan tidak boleh mengganggu manusia lagi. Sebagai simbol, dibuatkan juga

hampatung sadiri, yang kemudian dilarungkan di sungai. Dengan hanyutnya *lanting bamban* (rakit bambu), hilanglah penyakit atau *peres* dari kehidupan kita. Selanjutnya, air dalam botol kecil diberikan kepada para peserta ritual, daun sawang (andong) diberi tanda (+) atau cacak burung, dan bendera kuning dibuat sebagai tanda bahwa pemilik rumah atau keluarga yang bersangkutan sudah melaksanakan ritual *manulak ganan peres*. Diyakini bahwa *peres* akan melihat tanda tersebut dan tidak akan mengganggu mereka yang telah melaksanakan upacara.

Keyakinan umat Hindu Kaharingan terhadap kekuatan dan penyertaan dari para leluhur dan *Ranying Hatalla Langit* dalam menjalani kehidupan sangatlah besar. Hal ini dilakukan dengan berbagai kegiatan ritual, dari yang terkecil sampai yang paling besar, seperti disebutkan di atas.

Ketaatan umat Hindu Kaharingan terhadap firman *Ranying Hatalla* dan ajaran-ajaran yang diturunkan oleh Bawi Ayah kepada anak cucu Raja Bunu inilah yang menjadi dasar pelaksanaan semua upacara ritual serta ajaran-ajaran lain, seperti ajaran bertingkah laku, berbicara, dan berpikir secara baik. Hal ini sesuai ajaran *Panaturan* pasal 41 ayat (40) :

*Setelah itu Bawi Ayah menasihati,
mengajar anak keturunan Raja Bunu,
mulai dari tatacara berbicara, tingkah laku, sopan santun
tata cara bertamu ke tempat keluarga
semuanya harus memakai tingkah laku yang baik
(MB-AHK, 2009:197)*

Jelas bahwa umat Hindu Kaharingan sudah diajari untuk selalu beretika, baik dalam berbicara, bertingkah laku, dan bertamu menemui keluarganya. Kenapa hanya bertamu menemui keluarganya? Sebab, semua orang yang diturunkan ke Pantai Danum Kalunen adalah keluarga, tidak boleh ada pembedaan, yakni anak keturunan Raja Bunu yang akan hidup berkembang di bumi, dalam *huma betang*, yang dalam bahasa Sangiang disebut "*Huma Hai Betang Panjang Palataran Lumbah*" (Pranata, 2018:179).

Dalam menghadapi tantangan kehidupan di bumi, umat Hindu Kaharingan taat kepada ajaran dan firman *Ranying Hatalla Langit*, seperti yang dilantunkan dalam kidung rohani Hindu Kaharingan yang dibawakan pada saat pelaksanaan *basarah* (persembahyangan bersama), yaitu *Kandayu Manyatah Sangku Tambak Raja*. Ayat (3) menyatakan:

*Sangku Jetuh Basuang Behas
Pabelum Inyarah Dia Bara Tikas
Dengan Hatalla I Laku Ka Abas
Hambaruan Selamat Bereng Barigas*

Selanjutnya, ayat (7) menyatakan:

*Sangku Inyarah Manumun Peteh
Uka Itah Uras Menteng Ureh
Aluh Utus Je Kueh-Kueh
Bereng Barigas Kahaban Keleh (MB-AHK, 2019:8)*

Berdasarkan ayat *Kandayu Manyarah Sangku Tambak Raja*, jelas bahwa *Ranying Hattala* adalah tempat bagi manusia untuk menyerahkan semuanya, memohon keselamatan hidup di dunia agar bisa selalu sehat dan terhindar dari segala penyakit termasuk wabah Covid-19. Dengan demikian, firman-firman yang sudah diajarkan oleh *Ranying Hatalla Langit* melalui Bawi Ayah dan tertuang dalam *Panaturan*, serta dalam kidung rohani, harus menjadi contoh dan pegangan hidup di dunia ini. Umat Hindu Kaharingan akan selalu bertindak, berpikir, dan berbicara yang baik sehingga bisa menjadi contoh dan panutan dalam menjalani kehidupan di *lewu injam tingang* (bumi tempat menumpang hidup sementara).

Dengan adanya firman *Ranying Hatalla* pasal 41 ayat, umat Hindu Kaharingan seharusnya menjalani kehidupan dengan sebaik-baiknya serta harus taat dan patuh terhadap anjuran pemerintah yang memang sudah ditugaskan menjalankan amanah untuk menyejahterakan rakyatnya. Sejak ditemukannya kasus positif Covid-19 di Indonesia pada 2 Maret 2020, yang diumumkan langsung oleh Presiden Joko Widodo, penyebaran Covid-19 terus-menerus meningkat dan sudah

menyebarkan ke seluruh provinsi di Indonesia. Berdasarkan data dari Gugus Tugas Percepatan Penanganan Covid-19, per 24 Juni 2020 jumlah yang positif mencapai 49.009, sembuh 19.658, dan meninggal 2.573. Melihat perkembangan penyebaran Covid-19 di Indonesia, tentunya seluruh masyarakat menjadi prihatin dan harus disiplin dalam menerapkan protokol kesehatan yang dianjurkan oleh pemerintah guna memutus mata rantai penyebaran virus. Agama Hindu Kaharingan melalui lembaga keagamaannya, Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan (MB-AHK) Pusat di Palangka Raya, telah mengeluarkan instruksi kepada lembaga keagamaan di bawahnya agar berperan aktif dalam membantu tugas pemerintah untuk selalu menaati protokol kesehatan yang dianjurkan, yaitu menjaga jarak, mencuci tangan, dan memakai masker. Selain itu, upaya preventif dilakukan dengan menghentikan sementara kegiatan *basarah* rutin tiap Kamis malam di Balai Basarah dan kegiatan-kegiatan ritual lain yang berpotensi mengumpulkan orang banyak serta menjadi kluster penyebaran Covid-19.

Berdasarkan hasil rapat seluruh pengurus MB-AHK Pusat beserta jajaran MD-AHK Kabupaten/Kota, disepakati bahwa umat Hindu Kaharingan harus senantiasa mengikuti anjuran pemerintah dalam seluruh pelaksanaan ritual keagamaannya. Pelaksanaan *basarah* dapat dilakukan dengan menjalani protokol kesehatan dan berkoordinasi dengan Gugus Tugas Percepatan Penanganan Covid-19 di daerahnya masing-masing. Pelaksanaan ritual besar seperti *tiwah* untuk sementara ditunda sampai keadaan kembali normal, sedangkan ritual-ritual kecil yang dapat dilakukan oleh unsur keluarga dapat dilakukan dengan tetap memperhatikan protokol kesehatan.

Daftar Pustaka

- Alisjahbana, S. Takdir. 1982. *Perkembangan Sejarah Kebudayaan Indonesia Dilihat dari Jurusan Nilai-nilai*. Jakarta: Dian Rakyat.
- Buhol et al. 2016. *Panaturan, Sebagai Pedoman Hidup Umat Hindu Kaharingan*. Palangka Raya: STAHN-TP.
- Etika, Tiwi. 2017. *Penuturan Simbolik Konsep Panca Sradha dalam Kitab Suci Panaturan*. Tangerang: Animage.

- Suaib, Hermanto. 2017. *Suku Moi: Nilai-nilai Keaifan Lokal dan Modal Sosial dalam Pemberdayaan Masyarakat*. Tangerang: An1mage.
- Koentjoroningrat. 2004. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.
- Majelis Besar Agama Hindu Kaharingan. 1977. *Kaharingan Beserta Aspek-Aspeknya*. Palangka Raya: tk.
- . 2009. *Panaturan*. Denpasar: Widya Dharma.
- . 2019. *Kandayu (Kidung Persembahyangan)*. Palangka Raya: Are Rajaki
- Pranata. 2005. *Materi Kuliah Theologi Hindu Kaharingan*. Palangka Raya: STAHN-TP.
- Pranata et al. 2009. *Upacara Ritual Perkawinan Agama Hindu Kaharingan*. Surabaya: Paramita.
- . 2018. "Nilai-nilai Pendidikan Hindu dalam Upacara Perkawinan Hindu Kaharingan Dayak Ngaju". *Jurnal Satya Widya*, 1(2), Desember.
- Rahyono, FX. 2009. *Kearifan Budaya dalam Kata*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Riwut, Tjilik. 2007. *Kalimantan Membangun*. Jakarta: Jayakarta Agung Offset.
- . 2003. *Maneser Panatau Tatu Hiang*. Yogyakarta: Pusaka Lima.
- Wibowo, A. et al. 2015. *Pendidikan Karakter Berbasis Kearifan Lokal di Sekolah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Refleksi Nilai-nilai Luhur Kepercayaan/Agama Leluhur dalam Menjalani Kehidupan Normal Baru

Engkus Ruswana

Pendahuluan

Kehidupan berbangsa dan bernegara dengan kehidupan beragama selama ini berjalan sendiri-sendiri. Kalaupun terjadi perjumpaan, sifatnya artifisial, yang tampak hanya sebagai pelabelan keabsahan/legalisasi negara atas agama atau sebaliknya, legalisasi agama atas negara.

Kalangan masyarakat keagamaan seolah-olah asyik dengan dirinya sendiri mengejar obsesi nikmat akhirat dengan pikiran teologis dan filsafat ilmunya, nyaman dengan keadaannya, dan baru ribut bersuara nyaring kalau terkait kepentingan politik golongannya, tetapi membisu atau bersuara sayup terhadap ketidakadilan maupun terhadap eksploitasi alam yang berlebihan. Di sisi lain, pemerintah asyik mempertahankan eksistensinya dalam persaingan global

mengejar pertumbuhan ekonomi serta mendapatkan pemasukan bagi negara melalui kerja sama dengan para investor yang sering kali mengeksploitasi alam secara berlebihan, yang berdampak kerusakan berat ekologis serta tercerabutnya masyarakat perdesaan dan adat dari akar kehidupan dan budayanya.

Munculnya wabah Covid-19 seakan-akan menjadi tamparan kepada umat manusia atas arogansi dan kesombongan serta keserakahannya dalam mengeksploitasi alam. Ternyata, manusia tidak berdaya terhadap wabah ini. Menghadapi kebingungan dan kegamangan terhadap wabah, timbul kesadaran atas ketidakberdayaan manusia dan mereka kembali memohon pertolongan Tuhan, sehingga marak di mana-mana gerakan masyarakat maupun pemerintah melakukan doa-doa bersama dan ritus-ritus keagamaan.

Untuk menghindari banyaknya korban terinfeksi maupun kematian, berbagai negara melakukan kebijakan *lockdown*, “mengunci” masyarakat untuk tidak keluar dari tempat tinggalnya, kecuali untuk keperluan yang mendesak terkait kebutuhan logistik dan kesehatan.

Itu pun dengan pengawasan sangat ketat. Indonesia menerapkan kebijakan PSBB, yaitu membatasi pergerakan penduduk untuk sedapat mungkin diam di rumah. Segala kegiatan termasuk bekerja dan sekolah dilakukan dari rumah dan kalau terpaksa keluar rumah harus memenuhi protokol kesehatan, membatasi penggunaan ruang-ruang publik, dan menutup pusat-pusat kegiatan yang mengundang kerumunan orang, termasuk menutup sementara berbagai industri yang tidak terkait dengan produksi kebutuhan logistik dan kesehatan.

Adanya berbagai pembatasan serta penutupan kegiatan tersebut berdampak pada kehidupan ekonomi dan sosial, yaitu terhambatnya pergerakan roda perekonomian yang mengakibatkan banyak terjadinya pemutusan hubungan kerja (PHK), sehingga pengangguran meningkat, yang dikhawatirkan bisa berdampak pada kestabilan sosial. Menghadapi kenyataan ini, muncul pemikiran di berbagai negara termasuk Indonesia untuk “berdamai” dengan Covid-19, sambil menunggu ditemukannya vaksin dan obat, melalui penerapan “kehidupan normal baru” atau melakukan adaptasi kebiasaan baru.

Dari kejadian maraknya klaster baru penyebaran wabah Covid-19 yang diakibatkan oleh kegiatan-kegiatan keagamaan, faktor agama cukup menentukan tingkat keberhasilan atau kegagalan penerapan kehidupan normal baru. Atas dasar tersebut, dibutuhkan refleksi teologis, filsafat, dan metafisika serta cara menjalani kehidupan normal baru, yang dalam artikel ini ditinjau dari paradigma Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa/agama leluhur yang diyakini memiliki berbagai nilai kearifan lokal.

Artikel ini secara garis besar berisikan tentang latar belakang penulisan, uraian mengenai hakikat beragama dan berkepercayaan, *sangkan paraning dumadi* sebagai jalan kesempurnaan hidup, metafisika dan supranatural, serta cara seharusnya kita beradaptasi dalam kebiasaan baru menjalani kehidupan normal baru. Mengingat penulis adalah penghayat kepercayaan yang berasal dari Pasundan, beberapa contoh dan perumpamaan juga banyak mengambil nilai-nilai kearifan leluhur Sunda.

Hakikat Beragama dan Berkepercayaan

Pencarian Tuhan

Kita sebagai umat yang bertuhan tentunya menyadari betul bahwa diri manusia memiliki banyak kelemahan dan terlalu kecil di hadapan Tuhan, sehingga mengalami kesulitan untuk memahami, mendefinisikan, maupun menjelaskan tentang Tuhan beserta seluk-beluk ketuhanan secara utuh dan menyeluruh, karena keterbatasan pemikiran manusia dan akibat keterbatasan dalam bahasa yang digunakan sebagai mediumnya. Namun, keingintahuan manusia untuk memahami Zat Yang Mahabesar ini terus berlangsung sejak menyadari dirinya sebagai manusia yang memiliki banyak keterbatasan, sehingga melahirkan konsepsi-konsepsi tentang Tuhan sebagaimana yang dinyatakan oleh Karen Armstrong:

Ada alasan kuat bahwa homo sapiens juga merupakan homo religius. Manusia mulai menyembah Dewa-dewa setelah mereka menyadari diri sebagai manusia. Mereka menciptakan agama-agama pada saat yang sama ketika mereka menciptakan seni. Ini

bukan hanya karena ingin menaklukkan kekuatan alam; keimanan awal ini mengekspresikan ketakjuban dan misteri yang senantiasa mengutamakan unsur penting pengalaman manusia tentang dunia yang menggetarkan tetapi indah ini. Agama merupakan usaha manusia untuk menemukan makna dan nilai kehidupan di tengah derita yang menimpa wujud kasatnya (Armstrong, 2003:20).

Dalam KBBI, Tuhan didefinisikan sebagai sesuatu yang diyakini, dipuja, dan disembah oleh manusia sebagai Yang Mahakuasa. Definisi tersebut cukup mewakili sebagai definisi umum yang berlaku bagi semua agama, walaupun terkait apa, siapa, dan bagaimana tentang Tuhan pada setiap agama memiliki konsepsi yang berbeda. Namun, perbedaan tersebut tidak perlu dipersoalkan, karena yang lebih dipentingkan sesungguhnya adalah bahwa setiap manusia hendaknya menyadari sebagai makhluk ciptaan Tuhan dan kuasanya bersumber dari kuasa Tuhan. Maka, apa pun bangsa, ras, status sosial, kedudukan, jabatan, maupun agamanya, manusia seyogianya menjadi orang baik yang berbudi pekerti luhur dengan menjaga iktikad dan ucapan, serta melaksanakan perilaku hidup sayang-menyayangi, saling menghargai, *silih asih-silih asah-silih asuh*, sehingga bisa hidup rukun, tenteram, damai, bahagia, dan sejahtera.

Manusia, sebagai makhluk berakal ciptaan Tuhan, sejak ribuan bahkan mungkin puluh ribuan tahun lalu terus mengalami perkembangan pemahaman dan konsepsinya tentang Tuhan, karena konsep ketuhanan dikondisikan oleh ekspresi sejarah pengalaman batin manusia dan dikondisikan oleh kehadiran struktur sosiopolitik yang kekuatan utamanya ada di tangan pemimpin suku atau raja. Tuhan merupakan satu dari sekian banyak ekspresi puitis dari nilai tertinggi dalam epos kemanusiaan, walau kadang tidak sama dengan medan realitasnya (Fromm, 1978:21).

Fromm, yang melakukan kajian kritis terhadap Bibel yang dianggap sebagai risalah Tuhan, menyatakan ada pertumbuhan dan evolusi dalam konsep ketuhanan yang menyertai pertumbuhan dan evolusi suatu bangsa. Masing-masing memiliki inti yang sama, tetapi perbedaan yang dibangun dalam jangka evolusi sejarah sangatlah besar, sehingga hal ini kerap terlihat menutupi elemen yang sama.

Dalam babak pertama evolusi, Tuhan digambarkan sebagai penguasa mutlak yang menciptakan alam dan manusia. Jika Dia tidak menyukai mereka, Dia bisa menghancurkan yang Dia ciptakan. Namun, kekuasaan mutlak Tuhan atas manusia ini diimbangi oleh ide bahwa manusia adalah saingan Tuhan yang potensial, karena manusia bisa menjadi Tuhan hanya jika dia bisa makan dari pohon pengetahuan dan buah pohon kehidupan, yang dapat memberi manusia kebijaksanaan Tuhan dan memberinya kekekalan. Dalam evolusi fase kedua, Tuhan dan manusia digambarkan sebagai mitra melalui perjanjian. Dalam hal ini, Tuhan tidak bisa sewenang-wenang, karena Dia harus memenuhi norma adil dan cinta. Dalam evolusi fase ketiga, konsepsinya adalah bahwa Tuhan menyatakan diri-Nya sebagai Tuhan sejarah, tanpa menyebutkan nama, dan tidak bisa dihadirkan dengan sosok apa pun, baik suara, nama, ataupun wujud tertentu (Fromm, 1978:27, 30, 35).

Evolusi konsepsi tentang Tuhan itulah yang mengakibatkan pola dan manifestasi ritus-ritus keagamaan mengalami perubahan. Hal ini sejalan dengan pendapat Karen Armstrong:

Jika gagasan tentang Tuhan tidak memiliki keluwesan, niscaya ia tidak akan mampu bertahan untuk menjadi salah satu gagasan besar umat manusia. Ketika sebuah konsepsi tentang Tuhan tidak lagi mempunyai makna atau relevansi, ia akan diam-diam ditinggalkan dan digantikan oleh sebuah teologi baru (Armstrong, 2003:21).

Agama sebagai Jalan Mencari Kebenaran dan Memahami Ketuhanan

Agama pada hakikatnya adalah jalan untuk mengabdikan atau berbakti kepada Tuhan. Dalam agama terdapat tuntunan dan pedoman bagi manusia untuk hidup rukun dan damai demi kesejahteraan dan kebahagiaan umat manusia tanpa mengorbankan keberlangsungan kehidupan makhluk lainnya. Dengan demikian, semua agama harus toleran terhadap agama lainnya, karena secara filosofis semua umat manusia adalah sama sebagai ciptaan Tuhan, yang nilai/harkatnya bukan ditentukan oleh agama yang dipeluk atau diyakini, melainkan didasarkan atas kadar budi pekerti dan kasih sayang, serta

pelaksanaan nilai-nilai kemanusiaan. Namun, kenyataannya berbeda, karena faktor sejarah perjalanan hidup masing-masing agama dan latar belakang budaya bangsa tempat agama tersebut diturunkan berbeda-beda.

Dari abad ke abad, manusia selalu mencari apa yang dinamakan sebagai kebenaran, sedangkan kebenaran itu sendiri sebenarnya hanya satu dan tidak berubah (*tan hana dharma mangrwa*). Inilah kebenaran yang mutlak. Apabila manusia sudah menemukan kebenaran yang satu itu, seharusnya tidak akan ada pertentangan lagi seperti yang terjadi sekarang, yang masing-masing umat agama mengklaim sebagai yang paling benar. Namun, berhubung cara atau sistem manusia mencari kebenaran itu berbeda-beda, jawaban terhadap kebenaran itu pun berlain-lainan pula. Pencarian terhadap kebenaran tidak terlepas dari apa yang menjadi tujuan hidup manusia. Untuk itu, para ahli pikir berupaya mencari jawabannya, yang tentunya antara satu orang dan orang lainnya akan berbeda-beda, bergantung pada cara pandang ia melihat alam semesta ini, sehingga lahir dan berkembanglah ilmu filsafat.

Menurut sejarah filsafat, pada mulanya semua filsafat bergantung pada agama yang sudah memberikan jawaban terhadap “kebenaran” mutlak berdasarkan kepercayaan. Bahkan, agama dan filsafat tidak dipisah-pisahkan; filsafat menjadi bagian utama dari agama. Namun, makin lama bagian utama ini makin berdiri sendiri dan memisahkan diri, bahkan ada masanya bertentangan hebat dengan agama. Ada masanya tiap-tiap keterangan keilmuan yang tidak keluar dari paham agama ditentang mentah-mentah, bahkan penemunya bisa mengalami siksaan. Sebaliknya, ada masanya ilmu mengira bahwa semuanya bisa dicapai dengan akal, dapat diukur dengan pikiran semata-mata.

Keterangan-keterangan mengenai masalah hidup dan kehidupan, mengenai apa yang dinamakan sebagai kebenaran, yang tidak disandarkan atas akal dikatakan sebagai takhayul, buah dari lamunan belaka. Namun, berkat kemajuan masing-masing, pada akhirnya di antara ahli-ahli pikir dari kedua golongan itu terdampak keinsafan atas batas masing-masing. Golongan agama yang bertolak dari “kepercayaan” menerima pengertian “kebenaran” dari apa yang sudah

dituliskan dalam kitabnya masing-masing dan tidak mau dibantah lagi. Namun, karena kemajuan ilmu, lambat laun golongan agama mengakui bahwa ada bidang-bidang lain yang seharusnya diserahkan kepada ilmu pengetahuan untuk diselidiki dan hasilnya akan menguatkan kepercayaan itu (Trimurti, 1959:15–16).

Dengan demikian, antara agama dan filsafat (ilmu pengetahuan) tidak boleh dipertentangkan, tetapi justru harus digunakan untuk saling menguatkan. Iman dan ilmu seyogianya disinergikan untuk dapat memecahkan segala permasalahan yang dihadapi dalam kehidupan manusia, termasuk dalam rangka menghadapi persoalan wabah Covid-19 yang kini melanda dunia.

Sangkan Paraning Dumadi **Jalan Kesempurnaan Hidup**

Pencarian terhadap Tuhan dan pemahaman seluk-beluk ketuhanan sangatlah sulit dan tidak memungkinkan manusia untuk menjangkaunya secara utuh karena berbagai keterbatasan yang dimilikinya. Dalam ajaran leluhur Nusantara terdapat tuntunan untuk mendekatinya melalui pengkajian diri yang diawali dengan penghayatan terhadap hidup dan kehidupan dalam diri yang kemudian dihubungkan dengan alam semesta, yang dalam sistem kepercayaan di Jawa dikenal dengan istilah *sangkan paraning dumadi* (asal-usul semua yang hidup dan tujuan akhir dari hidup) atau di tatar Sunda dikenal dengan peribahasa “*nyungsi diri nyuay badan angelo paesan tunggal*” (menelusuri diri menyingkap badan terungkap tonggak ketunggalan).

Dari penelusuran diri terungkap bahwa di dalam diri manusia terdapat tiga bagian utama, yaitu raga (lahir, jasmani, *ragasalira*); jiwa/urip (batin, rohani, *ragapurasa*); dan aku (*ingsun*, atma, *ragabatar*). Raga adalah yang tampak dan bisa dilihat bentuknya, besarnya, warnanya, tingginya, dan sebagainya; jiwa/urip adalah yang menjelajahi/mengalir ke seluruh bagian raga dan menggerakkan seluruh raga; sedangkan aku adalah yang menggunakan raga dan jiwa/urip untuk menjalani tekad dan memenuhi keinginan sang Aku.

Pemahaman inilah yang kemudian melahirkan konsep spiritual *tri tangtu* (*tangtu tilu*), yang kemudian diterapkan dalam penyelenggaraan kehidupan di *bhuana alit* (dunia kecil, diri manusia) dengan menjaga *tekad-ucap-lampah* atau dalam bahasa Sunda Kuno disebut *hedap-sabda-bayu* (iktikad-ucapan-perbuatan). Konsep itu juga diterapkan dalam penyelenggaraan kehidupan bernegara pada masa pemerintahan Sunda Kuno dengan pembagian tugas rama-resiratu (urusan spiritual/kebahagiaan, urusan ilmu pengetahuan dan kepujangaan, serta urusan pemerintahan).

Falsafah Manusia dalam Hubungannya dengan Alam Semesta dan Sesama Hidup (Fisik dan Spiritual)

Dalam menelusuri asal-usul raga, leluhur kita menggalnya dari penghayatan kehidupan manusia, yang sejak dilahirkan ke dunia diawali dengan menangis. Kemudian, dari detik ke detik sampai akhir hayat, manusia terus bernapas, memasukkan dan mengeluarkan udara ke/dari dalam tubuh. Ketika pernapasan itu dihentikan sebentar saja, manusia sangat menderita dan kalau benar-benar dihentikan akan menyebabkan kematian. Maka, disimpulkan bahwa salah satu unsur pembentuk raga manusia adalah sari pati udara dan diyakini sebetulnya sejak dalam kandungan, bayi juga membutuhkan sari pati udara melalui ibunya.

Manusia juga membutuhkan air yang diperoleh melalui minuman atau cairan dalam makanan yang masuk ke dalam tubuh. Ketika mandi, ada unsur air yang terserap tubuh. Ternyata, dari dalam tubuh manusia juga mengeluarkan cairan melalui proses buang air (kecil dan besar), serta keringat dan penguapan. Jadi, disimpulkan bahwa raga manusia juga dibentuk oleh unsur sari pati air. Lantas diteliti lagi, manusia membutuhkan makanan dan semua sumber makanan yang berasal dari sari pati tanah (bumi), yang masuk ke dalam tubuh dan sisanya dikeluarkan melalui proses buang air (besar). Jadi, berarti unsur sari pati bumi menjadi bagian dari raga manusia.

Lantas, apalagi kebutuhan raga? Ternyata, bahan makanan dan minuman yang tadinya mentah kemudian dimasak dan masuk

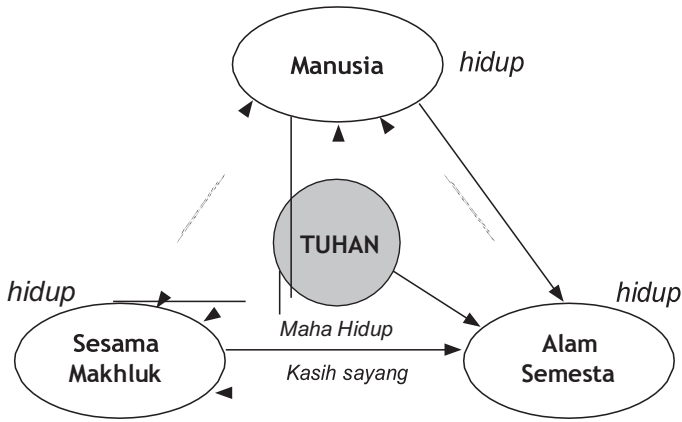
ke dalam tubuh. Karena proses pemasakan itu, tentu makanan dan minuman mengandung unsur sari pati api. Selain itu, tubuh manusia menyerap panas dari udara yang tersinari matahari (sumber api) dan mengeluarkan/memancarkan panas. Maka, disimpulkan bahwa raga ini pun terbentuk karena sari pati api. Jadi, anasir-anasir udara/angin, air, bumi, dan api disimpulkan sebagai unsur pembentuk raga manusia, yang kemudian disimbolkan dengan sebutan “*sedulur papat*” sebagai penghormatannya. Ini berbeda dengan konsepsi agama Abrahamik yang menyatakan manusia berasal dari tanah.

Makhluk lainnya, yaitu hewan, juga dicermati. Ternyata, hewan pun membutuhkan keempat unsur yang sama dengan manusia. Tetumbuhan lantas dilirik. Ternyata, tetumbuhan butuh bernapas dari udara, butuh air, butuh tanah, dan butuh panas. Maka, disimpulkan bahwa unsur-unsur pembentuk raga manusia, hewan, dan tetumbuhan pada dasarnya sama. Atas dasar itu, lahirlah konsep tatanan menghargai sesama hidup, apalagi ternyata manusia dalam hidupnya memang membutuhkan hewan dan tetumbuhan. Hidup manusia, hewan, dan tetumbuhan tidak bisa dipisahkan dari api/panas, air, angin/udara, dan bumi/tanah. Bahkan, tanpa henti mereka menghirup udara dan memijak tanah/bumi.

Berdasarkan pengkajian lebih lanjut, ternyata api (matahari), angin/udara, air, dan bumi (tanah) adalah unsur dasar alam semesta. Alam semesta bergerak, hidup teratur dengan cara sendiri-sendiri, dan diyakini hidupnya bersumber dari Yang Mahahidup. Maka, hal ini melahirkan konsep alam semesta sebagai *bhuana agung* (dunia besar) dan diri manusia sebagai *bhuana alit* (dunia kecil).

Disadari pula bahwa manusia hidup bergantung pada alam, tetapi perbuatannya juga bisa memengaruhi kondisi alam. Tidak terbantahkan bahwa hidup manusia pun bergantung pada makhluk lainnya (hewan dan tetumbuhan) dan sebaliknya, manusia dapat memengaruhi kondisi dan eksistensi makhluk lainnya. Maka, hal ini melahirkan konsep hubungan seperti yang digambarkan pada gambar berikut:

Memahami Hubungan



Dasar pemahaman konsep hidup dan relasi keterikatan sesama hidup inilah yang kemudian melahirkan ritus-ritus dan upacara-upacara adat/tradisi yang terkait dengan pertanian, pembangunan, pemanfaatan alam, dan siklus kehidupan (kelahiran-perkawinan-kematian), termasuk menghadapi musibah sebagai simbol dan sikap spiritual saling menghargai dan menghormati antar-sesama dalam hidup.

Kemanunggalan Kawula-Gusti

Penggalian lebih lanjut terhadap diri kemudian dilakukan dengan kajian mengenai asal sumber hidup dan kuasa-kuasa dalam diri sehingga bisa menggerakkan tangan, kaki, dan seluruh anggota badan, serta bisa melihat, mendengar, mencium, bicara, berpikir, mengingat, merasa (saraf), dan memiliki perasaan (nurani). Semuanya bersumber dari hidup yang melingkupi/mengalir ke seluruh bagian tubuh (diri) manusia. Namun, ada kalanya kalau anggota tubuh mengalami kerusakan atau terganggu fungsinya, tangan tidak bisa meraba, kaki tidak bisa melangkah, mata tidak bisa melihat, telinga tidak bisa mendengar, mulut tidak bisa bicara, hidung tidak bisa mencium, dan sebagainya. Apakah itu berarti tidak ada hidup yang mengalir di bagian-bagian tersebut?

Pengamatan keluar diri, mengkaji dan menghayati hidup yang ada di luar diri kita, juga dilakukan baik terhadap sesama manusia, hewan, dan tumbuhan, bahkan alam semesta. Semuanya bergerak dan hidup dengan cara hidupnya masing-masing, sehingga niscaya ada sumber hidup yang sama, yaitu Yang Mahahidup, yang kemudian kita namakan sebagai Tuhan atau Gusti dalam bahasa Jawa/Sunda (atau nama lain sesuai bahasa dan budaya bangsanya) yang serba-Maha. Karena sumber segala hidup di alam semesta diyakini berasal dari Yang Mahahidup, yaitu Tuhan Yang Mahasuci, maka hidup pada dasarnya adalah suci; walaupun menjadi kotor, yang kotor adalah tekad dari yang menggunakan hidup tersebut.

Kembali ke dalam diri, siapa sebetulnya yang punya tekad, yang punya kemauan/keinginan, yang menggunakan raga dan kuasa dalam diri untuk memenuhi keinginannya? Itulah yang disebut “Aku”. Kalau ada hidup di dalam diri kita, dalam diri orang lain, dalam makhluk lain, dalam alam semesta, yang bersumber dari Yang Mahakuasa, apakah hidup-hidup yang mengalir kepada semua makhluk ini terpisah dari sumbernya? Dengan lebih mendalam menghayati diri, ternyata di dalam diri kita terdapat sesuatu (zat) yang tidak mau dibawa bohong, tidak mau berbuat salah, dan selalu mengingatkan sang Aku bilamana punya tekad yang salah. Ini berarti ada kuasa suci dalam diri manusia. Itulah yang disebut “kawula” yang selalu ingin menjalankan kesucian dalam rangka berbakti terhadap Tuhan (Gusti).

Karena tidak mungkin menguraikan secara detail dan meluas terkait hubungan manusia dengan Tuhan, secara garis besar uraian di atas kiranya cukup dipahami bila dinyatakan bahwa atas dasar pemahaman dan penghayatan itulah yang melahirkan konsep *manunggaling kawula-Gusti*. Namun, yang lebih penting, apa guna atau manfaatnya bagi kehidupan?

Terdapat beberapa hal positif dengan adanya pemahaman konsep *manunggaling kawula-Gusti* dalam sistem kepercayaan/agama leluhur, antara lain:

- lahirnya pedoman/tuntunan hidup yang bermuatan nilai-nilai kesucian dan nilai-nilai kearifan;

- sadar di dalam diri tidak terpisah dengan Tuhannya, sehingga laku hidupnya akan selalu terkontrol dan senantiasa menjaga iktikad, ucapan, dan laku/perbuatan agar tidak bertentangan dengan nilai-nilai kesucian untuk mencapai tingkatan budi pekerti luhur;
- memahami bahwa di dalam diri orang lain, makhluk lain (hewan dan tumbuhan), serta alam semesta juga ada hidup yang tidak terpisahkan dengan Tuhan, hanya saja tugas hidupnya yang berbeda-beda, sehingga melahirkan tatanan dan norma atau etika saling menghargai dan menghormati sesama hidup. Bilamana manusia membutuhkannya, ada tata krama tertentu yang harus dilakukan;
- manusia menghayati betul bahwa untuk bisa hidup dan melangsungkan kehidupan, ia tidak bisa dipisahkan dengan alam maupun makhluk lain seperti hewan dan tumbuhan. Manusia sangat bergantung pada alam, tetapi perbuatan manusia juga dapat membuat kerusakan alam dan menghancurkan kehidupan makhluk lainnya.

Mengingat setiap makhluk ciptaan Tuhan dipahami memiliki dan sudah/sedang menjalankan tugas hidupnya masing-masing, demikian pula halnya dengan manusia sesuai potensi dan kemampuannya. Manusia diyakini mempunyai tugas hidup yang di dalam sistem kepercayaan/agama leluhur dalam bahasa Kawi disebut sebagai *memayu hayuning bawana* atau dalam bahasa Sunda Kuno dikenal dengan istilah *ngertakeun bumi lumba* (menyejahterakan bumi kehidupan). Konsep yang sama juga terdapat pada agama-agama leluhur lainnya, hanya berbeda ungkapan bahasanya saja. Bahkan, ini sejalan dengan konsepsi *rahmatan lil 'âlamîn* dalam Islam.

***Memayu Hayuning Bawana* sebagai Implementasi Manusia Menyembah Tuhan**

Setiap agama umumnya memiliki konsep tentang penyembahan terhadap Tuhan yang diwujudkan dalam ritus-ritus keagamaan/kepercayaan, hanya saja terdapat perbedaan antaragama, yang dipengaruhi oleh konsepsinya tentang Tuhan.

Dalam sistem keyakinan agama-agama leluhur Nusantara atau Kepercayaan terhadap Tuhan YME, diyakini betul adanya Zat Yang Mahakuasa, Mahakasih. Selain itu, dari pengkajian dan pengalaman turun-temurun leluhur, alam memiliki kekuatan dahsyat yang bisa memporandakan kehidupan manusia, tetapi sebaliknya sangat menyayangi manusia dengan memberikan kesuburan, keindahan, dan kenyamanan, serta memiliki kekayaan yang melimpah untuk berbagai kebutuhan manusia maupun makhluk hidup lain. Manusia mempunyai relasi yang tidak bisa dipisahkan dengan Tuhan, alam semesta, dan makhluk hidup lain, sehingga adanya ritus-ritus spiritual keagamaan merupakan bentuk kearifan sebagai penghormatan terhadap Tuhan, alam, dan sesama hidup.

Ajaran leluhur, khususnya di Sunda, tidak terlalu menonjolkan ritus perhambaan/penyembahan terhadap Tuhan (tapa/ibadah), tetapi lebih mementingkan aspek laku (amal) yang mencakup iktikad, ucapan, dan perbuatan, seperti yang dipesankan oleh Sanghyang Darmasiksa kepada turunannya dalam Amanat Galunggung, yang menyatakan (Danasasmita et al., 1987:121, 128): “*Carekna patikrama, na urang lanang wadwan, iya tuwah iya tapa, iya tuwah na urang, gwareng twah gwareng tapa, maja twah maja tapa, rampes twah waya tapa.*” (Menurut ajaran dalam pati krama/tuntunan hidup, bagi kita laki-laki dan perempuan, ya beramal, ya bertapa, itulah perbuatan kita. Buruk amalnya berarti buruk tapanya, sedang amalnya berarti sedang tapanya, sempurna amalnya berarti sempurna tapanya).

Hal ini diperkuat dengan hasil penelitian Saleh Danasasmita dan Anis Djatisunda terhadap kehidupan masyarakat Kanekes (Baduy) yang menganut agama Sunda Wiwitan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa, dalam kehidupan beragama, masyarakat Kanekes lebih menitikberatkan kepada masalah “*tuah*” (amal, perbuatan), tidak tampak upaya-upaya renungan yang sungguh-sungguh atau sifat bakti (ritus-ritus agama) yang menggelora. Agama Sunda Wiwitan tidak menyibukkan diri penganutnya dengan filsafat dan kebaktian (peribadahan). Kebaktian di tempat yang dikeramatkan seperti *Pada Ageung* dan *Parahiyang* dilakukan segelintir orang tertentu saja dalam suasana kekhidmatan dan keheningan di “tempat suci”

(*kabuyutan*) yang lokasinya tidak boleh diketahui umum. Ritus massal hanya dilakukan untuk *pohaci* (padi) dalam upacara Kawalu sebagai penghormatan terhadap gaib pelindung padi yang termasuk dalam salah satu tugas hidup mereka. Namun, itu pun tidak disemarakkan oleh himne atau nyanyian pujaan yang menggetarkan gelora bakti. Orang Kanekes sendiri menjelaskan bahwa perilaku dan perbuatan sehari-harilah yang “menjadi agama” mereka atau perilaku itu sebagai wujud agama. Jadi, dalam agama mereka itu, tampak penekanan kepada apa yang harus mereka kerjakan, bukan kepada apa yang harus mereka percayai.

Nilai-nilai kearifan seperti diuraikan di atas, yang lebih mengutamakan pada pengendalian dan pengelolaan diri dalam iktikad, ucapan, dan perbuatan untuk mencapai kesejahteraan dan keselamatan dunia beserta pengisinya (*memayu hayuning bawana*), adalah tugas utama manusia (termasuk menghargai dan menghormati sesama hidup) dan umumnya merupakan sistem nilai yang dianut oleh sistem keyakinan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan agama leluhur sebagai implementasi penyembahan/berbakti kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Adapun ritus-ritus yang terkait dengan hubungan manusia dengan Tuhan melalui “laku“ (semadi/sujud) dan melaksanakan *heneng-hening-eling lan waspada* sifatnya bukan sebagai penyembahan atau puja-puji terhadap Tuhan, melainkan introspeksi, ungkapan syukur, sikap berserah diri, serta upaya mendekatkan diri dengan Zat Yang Mahakuasa, agar hidup manusia tidak ingkar dari kesucian dan selalu dalam lindungan Tuhan.

Metafisika dan Supranatural

Dalam setiap agama apa pun, baik agama langit maupun agama bumi, baik agama global maupun agama lokal, terkandung pemahaman-pemahaman tentang metafisika dan kekuatan supranatural, yang kalau didalami substansinya tidak jauh berbeda, tetapi di dalam mengonsepsikannya terdapat perbedaan-perbedaan karena dipengaruhi oleh latar belakang budaya, bangsa, serta lingkungan alam tempat agama-agama tersebut dilahirkan.

Kekuatan Alam Semesta

Terdapat dua aliran pemahaman besar terhadap pandangan alam semesta ini, yaitu paham yang mengatakan bahwa hakikat semesta hanya benda semata-mata dan di luar itu tidak ada apa-apa, serta paham yang berpendapat bahwa di luar kebendaan itu ada suatu Zat yang mutlak, yang kekal dan abadi.

Di dalam sistem Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa atau agama-agama leluhur, diyakini bahwa alam semesta bukanlah benda mati, melainkan makhluk hidup dengan cara hidupnya sendiri, karena alam juga terlingkupi (*kapurba*) oleh kuasa Tuhan (ketuhanan). Ajaran leluhur kita sangat menyadari dan mengakui bahwa hidup manusia dan makhluk lainnya di dunia sangat bergantung pada keadaan alam semesta. Dalam ajaran leluhur, bumi secara spiritual dijunjung dan dihormati dengan kedudukannya sebagai “Ibu Agung”, sedangkan langit/angkasa dijunjung dan dihormati dengan kedudukannya sebagai “Bapa/Rama Agung”. Sebab, tidak bisa dimungkiri bahwa hidup manusia memang selamanya tidak pernah bisa dipisahkan dari ibu pertiwi (tanah air) yang menyediakan sumber makanan dan minuman serta bapak angkasa yang memenuhi kebutuhan untuk bernapas, mengatur cuaca dan suhu udara yang menentukan kehidupan, serta melindungi dari ancaman benda-benda langit yang jatuh menuju bumi.

Ditinjau dari ajaran yang juga dilestarikan dalam nilai-nilai kearifan lokal berupa tradisi, adat, dan pedoman hidup, sejak dulu kala para leluhur Nusantara sudah mengakui, menyaksikan, dan merasakan dahsyatnya kekuatan alam semesta dan keagungan serta kebesarannya dalam memberikan kasih sayang terhadap makhluk di bumi. Saya kira masyarakat tradisional dan bahkan manusia modern tidak akan dapat menyangkal dahsyatnya energi alam semesta. Kekuatan alam semesta dapat menentukan hidup-mati manusia dan seluruh makhluk yang ada di dunia. Karena itu, dalam paham ajaran leluhur Nusantara, manusia memiliki kedekatan spiritual dengan alam, sehingga dalam sistem keyakinan adat dan ajaran leluhur umumnya terdapat *pikukuh* (ketentuan kewajiban dan larangan/tabu) mengenai cara menghormati alam, berkomunikasi dengannya,

dan memperlakukannya, seperti dicontohkan dalam Amanat Rawayan (Baduy):

*Buyut nu dititipkeun ka puun
nusa telungpuluh telu
bangawan sawidak lima
pancer salawe nagara
Gunung teu meunang dilebur
lebak teu meunang diruksak
larangan teu meunang dirempak
buyut teu meunang dirobah*

Keramat yang dititipkan kepada Puun
pulau/negeri tiga puluh tiga
sungai enam puluh lima
pusat dua puluh lima negara
Gunung tidak boleh dihancurkan
lembah tidak boleh dirusak
larangan tidak boleh dilanggar
keramat tidak boleh diubah

Hal inilah yang kemudian diterapkan dalam pengaturan pola pemanfaatan ruang dan tata guna lahan, seperti pengaturan untuk kawasan perkampungan, persawahan, perkebunan hutan garapan, hutan titipan (cadangan masa depan), hutan tutupan (lindung/suaka), dan hutan larangan (keramat/disucikan). Dalam pengaturan lahan budi daya, dalam *papagon* (ketentuan) di Tatar Sunda, misalnya, ditetapkan sebagai berikut:

*Gunung kaian, gawir
awian, cinyusu ruwatan,
pasir talunan, lebak caian,
sampalan kebonan, walungan
ruwatan, legok balongan,
daratan sawahan, situ
pulasaraeun*

Gunung ditanami kayu, tebing ditanami bambu,
mata air dirawat dengan hikmat, bukit kecil
tanami pohon buah-buahan berumur panjang,
lembah beri pengairan, bagian hutan yang
berumput luas dijadikan kebun, sungai dirawat
baik-baik, cekungan dibuat kolam, daratan
jadikan sawah, danau dikelola semestinya.

Pemahaman hubungan dan ketergantungan manusia terhadap alam melahirkan sistem kearifan lokal berupa tata krama atau etika dalam memperlakukan alam maupun dalam pemanfaatannya. Ketika bercocok tanam, misalnya, sejak hendak memulai menggarap lahan, menanam benih, maupun memetik hasilnya, terdapat tata krama dengan upacara permohonan yang dikenal dalam istilah Sunda sebagai *mipit kudu amit*, *ngala kudu menta* (memetik harus mohon izin, mengambil harus meminta). Begitu pula halnya dalam membangun rumah atau mendirikan bangunan, membuat jembatan atau jalan, membuat saluran, dan kegiatan lainnya terkait pemanfaatan alam dan

hasil alam. Selain itu, terdapat pula tata krama/upacara (selamatan) sebagai ungkapan terima kasih terhadap alam dan Yang Mahakuasa atas hasil yang diperoleh (panen) maupun keberhasilan (selesainya) pembangunan (misalnya rumah, jembatan, jalan, dan sebagainya).

Di saat-saat periode tertentu, biasanya juga terdapat kegiatan/upacara dalam rangka menjaga keseimbangan hubungan dengan alam dan keselamatan manusia, yang dikenal dengan istilah upacara adat ruwatan, seperti ruwat bumi, ruwat *cai* (di sumber/mata air), ruwat kampung, larung sesaji (di laut bagi nelayan), dan di tempat-tempat yang dikeramatkan (Sunda: *kabuyutan*).

Karena dasar pemahaman yang dikonsepsikan adalah bahwa alam juga makhluk hidup yang memiliki jiwa, tempat manusia bergantung tetapi juga dapat merusak, dapat dipahami bila manusia memperlakukannya dengan kasih sayang, alam pun akan memperlakukan manusia dengan kasih sayang. Sebaliknya, kalau manusia memperlakukan alam dengan sewenang-wenang, ia akan membalasnya dengan berbagai bencana. Atas dasar pemahaman itulah kemudian lahir etika hubungan manusia dengan alam. Dalam konteks ini, manusia harus menjaga keseimbangan alam dan memperlakukannya dengan penuh kearifan. Kearifan inilah sebetulnya yang akan menunjang kelestarian kehidupan manusia. Jadi, sangat ironis bilamana manusia dengan jargon meningkatkan kemajuan dan peradaban justru mengeksploitasi alam secara berlebihan, yang berdampak terganggunya keseimbangan alam, sehingga pada gilirannya akan merugikan manusia sendiri, bahkan mengancam keberlangsungan kehidupan semua makhluk hidup. Karena itu, perkembangan perilaku manusia yang dicerminkan dengan pola pembangunan pada beberapa dekade terakhir, khususnya di Indonesia, sebetulnya sudah menjadi keprihatinan para spiritualis dan masyarakat adat/kepercayaan yang masih memiliki hubungan batin yang kuat dengan kehidupan alam.

Keterlibatan Leluhur dalam Kehidupan Manusia

Berbeda dengan sistem keyakinan agama-agama dunia, khususnya agama samawi (Abrahamik), dalam sistem keyakinan Kepercayaan

terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan agama leluhur Nusantara, eksistensi leluhur memiliki kedudukan yang sangat strategis dan terhormat, karena penghayatan atas sejarah asal-usul keberadaan kita sebagai bangsa tidak terlepas dari keberadaan leluhur bangsa. Kita ada karena adanya leluhur; tanpa adanya leluhur, tidak mungkin ada kita. Ini tertuang dalam naskah Amanat Galunggung.

[H]ana nguni hana mangke, tan hana nguni tan hana mangke, aya ma beuheula aya nu ayeuna, hanteu ma beuheula hanteu tu ayeuna, hana tunggak hana watang, tan hana tunggak tan hana watang, hana ma tunggulna aya tu catangna

(Ada dahulu ada sekarang; tidak ada dahulu, tidak akan ada sekarang; ada masa lalu, ada masa kini; tidak ada masa lalu, tidak akan ada masa kini; ada pokok kayu, ada batang; bila tidak ada pokok kayu, maka tidak akan ada batangnya; bila ada tunggulnya, tentu ada catangnya.) (Danasasmita et al., 1987:123, 130)

Selain itu, jasa-jasa leluhur dipandang tak ternilai karena telah melantarkan kelahiran kita di tanah yang subur makmur dan indah ini, serta telah memberikan tuntunan dan kebijakan dengan nilai-nilai budi pekerti luhur sebagaimana tertuang dalam ajaran, petuah/tuntunan, pesan, kewajiban dan larangan/tabu, serta tradisi adat yang diterapkan secara turun-temurun, termasuk aturan tata krama dalam mengatur hubungan antar-sesama, menjalani hidup dan kehidupan, dan hubungan dengan alam.

Dalam aspek spiritual kepercayaan, leluhur juga diyakini dapat berperan sebagai perantara atau penyambung doa dan permohonan manusia terhadap Tuhan Yang Mahakuasa dengan pertimbangan:

- leluhur bersifat gaib yang sudah tidak lagi menyandang raga, sehingga tidak ada lagi kendala yang menghalangi untuk berhubungan dengan Yang Mahagaib (Tuhan Yang Maha Esa);
- leluhur tidak lagi memiliki nafsu-nafsu duniawi dan sudah memasuki alam kesucian;
- kasih sayang dan sikap melindungi leluhur terhadap keturunannya tidak akan terputus.

Karena hubungan tersebut, diyakini bahwa bilamana Tuhan Yang Mahakuasa merestui, leluhur dapat saja memberikan petunjuk dan nasihat atas permasalahan yang dimohonkan oleh keturunannya. Komunikasi dengan leluhur dapat melalui medium tertentu atau bisa langsung melalui petunjuk yang dapat ditangkap oleh perantara (biasanya pemuka adat/kepercayaan) yang dipercaya atau terbukti memiliki kemampuan supranatural.

Hampir seluruh paham kepercayaan/agama leluhur Nusantara memosisikan kedudukan leluhur di tempat yang terhormat dan dipuja, serta memiliki kedekatan spiritual dengan anak dan keturunannya yang masih hidup. Akibat kedudukan khusus leluhur itulah para antropolog, sosiolog, teolog, dan ilmuwan Barat di masa lalu (zaman kolonial) menganggap sistem kepercayaan warisan leluhur bangsa Indonesia sebagai penyembah roh nenek moyang (animisme) dan penyembah kekuatan yang terdapat di dalam benda-benda yang dikeramatkan (dinamisme). Stigma ini bisa jadi akibat dari latar belakang teologi mereka, perbedaan corak budaya mereka yang tidak mampu menangkap simbolisasi aspek spiritual Nusantara, dan karena kedudukan mereka yang ketika itu meyakini dan mengaku sebagai ras bangsa yang lebih beradab dibandingkan dengan bangsa Nusantara yang dijajahnya.

Wabah Covid-19 sebagai Cara Alam Menyeimbangkan Dirinya

Dalam sistem keyakinan kepercayaan dan agama leluhur Nusantara, terdapat nilai-nilai luhur dan kearifan lokal yang sangat mendalam dan bermuatan spiritual dalam hubungannya dengan alam, yang dalam hal ini dikenal sebutan bumi sebagai ibu, langit sebagai bapak, dan anasir alam (api, angin, air, dan tanah) sebagai saudara atau *sedulur*. Masyarakat menghayati betul bahwa hidup manusia tidak bisa dipisahkan dengan alam dan mempunyai hubungan yang saling memengaruhi (hubungan kausal). Bila kita menyayangi alam, alam juga akan menyayangi kita; kita merawat alam, alam akan merawat kita. Sebaliknya, kalau kita jahat terhadap alam, alam pun akan jahat

terhadap kita; begitu pula terhadap sesama hidup lainnya, yaitu hewan dan tumbuhan. Atas dasar pemahaman dan penghormatan hubungan manusia itulah lahir tata krama hubungan manusia dengan alam dan hubungan manusia dengan makhluk lainnya sebagaimana dijelaskan pada bahasan tentang kekuatan alam semesta.

Kemunculan wabah Covid-19 tidak bisa dimungkiri memang mengejutkan semua umat manusia di dunia, antara percaya dan kebingungan. Namun, bagi masyarakat penghayat kepercayaan/agama leluhur Nusantara, baik yang hidup di perkotaan maupun perdesaan dan pada komunitas adat, sebetulnya hal itu tidak terlalu mengejutkan, mengingat mereka sudah lama melihat dan merasakan perilaku alam yang berubah sebagai dampak kesewenang-wenangan manusia, yang dicirikan antara lain oleh suhu udara makin terasa panas, cuaca berubah, iklim menjadi tidak teratur, ketersediaan sumber air bersih semakin berkurang, dan banyaknya kejadian bencana alam. Masyarakat di perdesaan sering kali tidak berdaya mempertahankan kelestarian alam yang mereka jaga ketika berhadapan dengan kekuatan investor dan pemerintah.

Kondisi ini tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di seluruh bagian dunia lainnya, sehingga munculnya wabah Covid-19 bagi penghayat kepercayaan dan agama leluhur adalah kewajaran dan dipandang sebagai cara alam untuk menyeimbangkan dirinya akibat kerusakan (sakit) yang ditimbulkan oleh ulah manusia. Alam memaksa manusia menghentikan segala kegiatan yang merusak dan mencemari alam. Menghadapi kondisi ini, manusia harus melakukan introspeksi diri terhadap perilakunya selama ini terhadap alam. Dalam pandangan penghayat kepercayaan dan agama leluhur, manusia harus kembali memperhatikan kekayaan nilai-nilai kearifan lokal yang dimiliki bangsa Indonesia yang kini masih melekat dan menjadi pedoman perilaku hidup dalam masyarakat penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan masyarakat adat.

Bagaimana Seharusnya Kita Beradaptasi dalam Menjalani Kehidupan Baru?

Wabah Covid-19 masih terus menambah jumlah dan wilayah korban di seluruh dunia. Hingga kini, para ahli kesehatan di seluruh dunia terus berjuang dan berkejaran dengan waktu untuk menemukan vaksin dan obat untuk penyembuhannya. Kita tentu wajib berdoa agar vaksin dan obat untuk mengatasi wabah Covid-19 segera bisa ditemukan. Namun, di samping itu kita juga harus memandang kemunculan wabah ini sebagai cambuk peringatan dari alam maupun Tuhan Yang Maha Esa terhadap perilaku manusia yang selama ini telah sewenang-wenang dan mengabaikan kepentingan makhluk hidup lainnya.

Manusia Perlu Introspeksi Diri dan Mengubah Perilaku

Setiap manusia tentu memiliki tujuan hidup, yaitu mencapai suatu hal yang baik dan tertinggi. Manusia mempunyai tendensi-tendensi tertentu, keinginan, kerinduan, hasrat, dan selera yang apabila semua itu tidak terpuaskan, manusia merasa dirinya hampa, gelisah, dan kecewa. Sebaliknya, apabila keinginannya tercapai, ada kepuasan yang disebut kebahagiaan, karena manusia sadar memiliki sesuatu yang baik. Itulah yang disebut kebahagiaan. Keadaan semacam itu hanya ada dalam sesuatu yang mampu merenungkan dirinya, yaitu makhluk yang berakal budi (Poespoprodjo, 1999:45–46).

Kebahagiaan tentu merupakan sesuatu yang menjadi tujuan semua manusia dan setiap orang akan berusaha mencapainya. Namun, kebahagiaan itu sendiri sifatnya subjektif karena terkait dengan rasa puas terhadap capaian keinginannya. Keinginan setiap orang akan berbeda-beda ukurannya, sehingga ukuran capaian yang sifatnya materiel belum tentu menjadi ukuran kebahagiaan. Maka, tidak heran jika ada yang merasakan kebahagiaan meskipun secara materiel kehidupannya sangat sederhana. Sebaliknya, ada juga orang-orang yang secara materiel kehidupannya (harta kekayaannya) sangat berlebihan, tetapi masih merasa belum puas atau terus merasa

kekurangan. Jadi sebetulnya, seseorang dapat merasa puas (bahagia) apabila secara sadar membatasi keinginan-keinginannya dengan membuat suatu kompromi yang bijaksana dengan mempertimbangkan hakikat hidup dan kehidupan, tugas hidup, serta situasi dan kondisi di sekitar kehidupannya. Dengan perkataan lain, ada pengendalian diri dalam menjalani kehidupan.

Tanpa pengendalian diri, mengingat keinginan itu dapat dipengaruhi oleh nafsu yang sifatnya tidak terbatas, makna hidup dan kehidupan akan terdegradasi. Demikian pula yang terjadi dalam kehidupan manusia selama ini, khususnya di zaman modern. Kita menyaksikan keangkaramurkaan manusia dalam mengeksploitasi alam dengan dalih pembangunan dan meningkatkan peradaban. Kita juga menyaksikan negara/bangsa yang kuat secara teknologi maupun militer mengisap kekayaan sumber daya bangsa/negara yang lemah untuk mempertahankan superioritasnya, bahkan tidak jarang sengaja menghancurkan mereka untuk dikuasai.

Namun, dalam catatan sejarah ada masa ketika keangkaramurkaan sudah melebihi batas dan mengganggu keseimbangan alam beserta kehidupan di dalamnya, ia akan menggunakan kekuatannya sebagai upaya untuk menyeimbangkan diri, yang tentu kadar daya yang dikeluarkannya sesuai dengan tingkat kerusakan atas keseimbangannya. Itulah yang barangkali dalam sejarah keagamaan dikenal sebagai peringatan dari Tuhan, hukuman (azab) dari Tuhan, seperti yang dikisahkan dalam hikayat Nabi Musa atau mungkin cerita dalam kisah hilangnya Benua Atlantis.

Dari sisi spiritual, kemunculan wabah Covid-19 hendaknya dipandang baru sebatas pada peringatan dari Tuhan atau sebagai teguran dari alam agar manusia tidak terus-menerus mengeksploitasi secara berlebihan. Nyatanya, dengan wabah Covid-19 ini, mau tidak mau manusia di berbagai belahan dunia terpaksa menghentikan berbagai kegiatan eksploitasi alam beserta kegiatan pencemarannya dan membatasi ruang gerak kehidupannya, baik yang terkait dengan aspek sosial, budaya, ekonomi, maupun keagamaan, melalui kebijakan *lockdown* ataupun PSBB.

Namun, manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial, yang dalam hidupnya membutuhkan interaksi dengan sesama maupun alam, sehingga mempunyai batas toleransi waktu untuk “dikerangkeng” atau dibatasi ruang geraknya. Sebab, ketika batas toleransi itu terlewati, akan ada dampak negatif terhadap kejiwaannya. Selain itu, adanya batasan *lockdown* atau PSBB berakibat pada terdegradasinya berbagai kegiatan ekonomi dan menyebabkan banyak orang kehilangan pekerjaan, yang berarti terjadi penurunan sampai kehilangan kemampuan untuk memenuhi kebutuhan hidup.

Bila keadaan ini tidak tertanggulangi, akan ada akibat lebih lanjut terhadap kestabilan sosial dan politik. Di sisi lain, disadari juga kemampuan negara kita yang terbatas dalam memenuhi kebutuhan hidup rakyatnya, sehingga upaya untuk melonggarkan PSBB di Indonesia adalah suatu keniscayaan. Hanya saja, tentunya harus dilakukan adaptasi terhadap perubahan yang terjadi dengan pertimbangan utama secara maksimal mencegah penyebaran wabah Covid-19 melalui penerapan protokol kesehatan secara disiplin. Yang lebih penting lagi, kita sebagai manusia perlu melakukan introspeksi diri dan mengubah perilaku hidup agar lebih bijaksana, dengan mengurangi perilaku konsumtif, membatasi sampai menghentikan kegiatan-kegiatan yang tidak ramah lingkungan, memperbaiki dan merehabilitasi kondisi alam yang rusak, menerapkan nilai-nilai luhur ajaran keagamaan dalam kegiatan nyata melalui sikap hidup saling tolong-menolong dan bergotong-royong, membangun dan meningkatkan rasa persaudaraan, saling menghormati dan menghargai, serta bersama-sama menjaga dan merawat alam semesta untuk kebahagiaan seluruh makhluk. Dalam istilah Sunda, itu semua dikenal dengan *pikukuh* (tuntunan) “*sabanda-sariksa-sapariboga*” (rasa memiliki bersama, merawat bersama, sesuai kepemilikan dan tanggung jawab masing-masing).

Paradigma Kehidupan Normal Baru atau Adaptasi Kebiasaan Baru

Tatanan kehidupan baru yang berarti melakukan adaptasi dalam kebiasaan baru di masa wabah dan sesudahnya tentu akan berbeda dengan kondisi Indonesia sebelum wabah. Demikian halnya yang terjadi di negara lain. Tatanan dalam kehidupan akan dikenakan pembatasan-pembatasan yang didasarkan atas protokol kesehatan. Kondisi tersebut merupakan momentum terhadap kita untuk melakukan pengendalian diri dan meluruskan kembali orientasi kehidupan dari yang serbamateriel kembali ke spiritual (ketenangan, kedamaian, kesehatan, kenyamanan, kebahagiaan) serta kembali bersahabat dan menghargai alam, karena alam dan manusia merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.

Dari aspek kehidupan beragama/berkepercayaan, sekaranglah waktunya mewujudkan hakikat tujuan agama/kepercayaan dengan mentransformasikan ritus-ritus keagamaan ke dalam substansi nilai-nilai berupa perbuatan dan perilaku hidup bijak serta penyelamatan dan pelestarian lingkungan sebagai perwujudan *rahmatan lil ‘alamîn* menurut Islam atau *memayu hayuning bawana* dan *ngertakeun bumi lamba* menurut spiritual Jawa dan Sunda.

“Kehidupan kita sudah pasti berubah untuk mengatasi risiko wabah ini. Itu keniscayaan. Itulah yang disebut sebagai *new normal* atau tatanan kehidupan baru,” demikian dinyatakan Presiden Joko Widodo. Menjalankan aktivitas kehidupan normal baru (tidak ditekang di rumah terus) dengan beradaptasi terhadap berbagai pembatasan-pembatasan yang ditentukan dalam protokol kesehatan dalam rangka mencegah penularan Covid-19 secara garis besar meliputi:

- menjaga jarak antara 1–2 meter di mana pun, baik di transportasi umum, pasar, pertokoan, tempat pariwisata dan hotel, lingkungan sosial, tempat peribadahan, serta fasilitas publik lainnya;
- selalu menggunakan masker secara benar ketika bepergian keluar rumah dan berada di tempat-tempat publik;
- sering mencuci tangan dengan sabun dan air mengalir atau menggunakan *hand sanitizer*;

- menjaga daya tahan tubuh dengan makanan sehat dan tetap berolahraga;
- pengecekan suhu tubuh dengan indikator normal kurang dari 37,5 derajat Celsius;
- menyiapkan tempat cuci tangan/*hand sanitizer* di tempat umum;
- membatasi jumlah kapasitas pengunjung di sarana umum.

Adapun panduan dari WHO bagi negara yang akan menerapkan *new normal*:

- terbukti bahwa transmisi Covid-19 telah dikendalikan;
- kesehatan masyarakat dan kapasitas sistem kesehatan mampu mengidentifikasi, mengisolasi, menguji, melacak kontak, dan mengarantina;
- mengurangi risiko wabah dengan pengaturan ketat terhadap tempat yang memiliki kerentanan tinggi, terutama di rumah orang lanjut usia, fasilitas kesehatan mental, dan permukiman padat;
- pencegahan di tempat kerja ditetapkan, seperti jarak fisik, fasilitas mencuci tangan, etiket penerapan pernapasan;
- risiko penyebaran *imported case* dapat dikendalikan;
- masyarakat ikut berperan dan terlibat dalam transisi.

Adanya protokol kesehatan tersebut jelas berdampak pada pembatasan-pembatasan yang harus dipatuhi secara disiplin oleh seluruh lapisan masyarakat dan ditegakkan oleh pemerintah.

Tatanan nilai baru di Indonesia tidaklah berarti menutup perjumpaan antar-sesama, karena manusia sebagai makhluk sosial dan makhluk yang bersifat religius bagaimanapun tidak mungkin dihalangi untuk melaksanakan “kodratnya” sebagai manusia. Namun, mengingat kondisi dan situasi yang berubah, aspek kebersihan, pertimbangan kesehatan, dan terutama tujuan keselamatan juga merupakan kewajiban dan tuntunan ajaran semua agama, sehingga kita sebagai makhluk berakal wajib beradaptasi dengan kebiasaan baru dengan mengikuti dan melaksanakan tatanan nilai kehidupan baru yang ditetapkan.

Sebagai contoh, tatanan nilai dan norma baru di Indonesia dalam kegiatan perkantoran diatur sebagai berikut:

1. Persiapan sebelum berangkat ke kantor
 - menghindari pemakaian aksesoris yang tidak benar-benar diperlukan;
 - selalu mengenakan masker dan membawa *hand sanitizer* atau sabun cuci tangan.
2. Menggunakan transportasi publik
 - jangan menyentuh muka, terutama bagian mata, hidung, dan mulut;
 - hindari berjabat tangan;
 - jaga jarak dengan penumpang lain;
 - jika berkendara mobil pribadi, harus buka jendela mobil agar sirkulasi udara lebih baik.
3. Saat di ruang publik
 - hindari tempat kerumunan;
 - jaga jarak fisik (2 meter);
 - selalu gunakan masker (masker kain);
 - lebih baik lagi kalau menggunakan *face shield*;
 - gunakan tisu ketika bersin/batuk, lalu langsung buang ke tempat sampah;
 - sering cuci tangan dengan air yang mengalir dan sabun selama 20 detik atau *hand sanitizer* dengan alkohol minimal 60 persen;
4. Saat memasuki kantor
 - cek temperatur badan (normal maksimal 37,5 derajat Celsius);
 - bersihkan alas sepatu dengan disinfektan;
 - cuci tangan dengan air yang mengalir dan sabun selama 20 detik atau *hand sanitizer* dengan alkohol minimal 60 persen;
 - bersihkan meja dan perlengkapan kerja dengan disinfektan;
 - hindari berbagi penggunaan alat kerja;
 - hindari rapat-rapat tatap muka secara langsung jika memungkinkan;
 - buat alternatif jam dan tempat bekerja yang bisa juga dilakukan di rumah.

5. Ketika meninggalkan kantor
 - ganti pakaian dan sepatu yang digunakan saat bekerja dengan pakaian dan sepatu yang baru;
 - masukkan pakaian dan sepatu yang kotor ke kantong plastik;
 - Cuci tangan dengan sabun dan air yang mengalir atau *hand sanitizer* sebelum dan sesudah menyentuh pakaian kotor.
6. Saat memasuki rumah
 - ganti alas kaki setiba di rumah;
 - cuci tangan dengan sabun dan air yang mengalir;
 - cuci langsung pakaian yang kotor dengan detergen;
 - mandi dan cuci rambut sebelum berinteraksi dengan keluarga;
 - bersihkan rumah secara reguler dengan disinfektan.

Gambaran tatanan adaptasi kehidupan baru untuk kegiatan kantor seperti di atas tidak akan berbeda jauh dengan kegiatan-kegiatan menuju ruang publik lainnya, seperti menuju pasar, pertokoan/mal, terminal/stasiun, perkantoran, bank, rumah sakit, termasuk tempat-tempat ibadah/ritual keagamaan. Tampak menyusahkan memang ketimbang kondisi sebelum wabah, tetapi itu norma yang harus dipatuhi. Karena itu, lebih baik beraktivitas di rumah dan seandainya harus keluar rumah, harus dibatasi ketat pada hal yang betul-betul mendesak.

Penyelenggaraan kegiatan pendidikan memang tidak akan memperoleh pencapaian maksimal dengan pola pendidikan virtual atau jarak jauh, karena tujuan pendidikan bukan saja mendidik manusia untuk memperoleh kecerdasan intelektual, melainkan juga kecerdasan sosial, emosional, dan spiritual. Ketiga kecerdasan ini kecil kemungkinan diperoleh melalui sistem virtual dan jarak jauh. Tanpa ada pertemuan dan interaksi seperti sebelumnya, sulit terjadi proses pembangunan simpati dan empati, terbangunnya kesetiakawanan dan persahabatan, serta sikap saling menghargai dan pengembangan emosional. Namun, sebagai warga negara yang baik, kita harus patuh terhadap aturan yang ditentukan pemerintah. Kita harus meyakini bahwa pemerintah akan selalu berusaha untuk tujuan kebaikan dan keselamatan rakyatnya. Kita harus membantu kesulitan pemerintah

dengan cara mematuhi ketentuannya, sambil terus berdoa agar wabah Covid-19 itu cepat dapat ditanggulangi, sehingga kehidupan dapat berjalan secara sungguh-sungguh normal.

Kegiatan ritual keagamaan/kepercayaan juga tidak jauh berbeda. Kita harus mematuhi ketentuan yang diatur oleh pemerintah bersama tokoh-tokoh agama dan kepercayaan. Yakini bahwa di tengah permasalahan yang terjadi, mereka akan mencari solusi terbaik dengan pertimbangan iman (spiritual) dan ilmu kesehatan. Hentikan atau hindari sementara kegiatan ritus-ritus yang mengundang kerumunan banyak orang yang riskan terhadap penularan Covid-19. Kalaupun dalam norma keimanan memang wajib dilakukan kegiatan ritus secara massal, penerapan protokol kesehatan tetap wajib dengan disiplin ketat.

Bagi masyarakat di perkotaan yang sudah diperbolehkan melakukan kegiatan dengan penerapan protokol kesehatan, lakukanlah hal itu dengan disiplin walau terasa mengganggu kenyamanan. Masyarakat perdesaan, yang punya tanggung jawab memproduksi kebutuhan pangan nasional, kemungkinan tidak terlalu sulit menerapkan protokol kesehatan, mengingat sifat kegiatannya yang tidak mengundang kerumunan, tetapi tetap harus memperhatikan ketentuan terkait dengan interaksi dengan orang.

Kembali Menghargai Alam, Sikap Bijak Menjalani Kehidupan Normal Baru

Berdasarkan pemahaman umum masyarakat penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan agama leluhur Nusantara, wabah Covid-19 merupakan perilaku alam dalam proses menyeimbangkan diri atau pemulihan atas kerusakan yang ada pada dirinya. Maka, tindakan kembali menghargai dan mencintai alam adalah sikap yang bijak dalam menjalani adaptasi kebiasaan dan kehidupan baru di masa Covid-19 dan sesudahnya.

Ketika menjabat Menteri Negara Pengawasan Pembangunan dan Lingkungan Hidup di zaman Orde Baru, Prof. Emil Salim sering menganjurkan agar dalam upaya pelestarian lingkungan hidup, kita

berguru kepada orang Baduy. Dalam konsep “*ngamandala*” untuk “*ngabaratapakeun nusa telungpuluhtelu, bangawan sawidak lima*” itu tersimpan pandangan bahwa alam bukan hanya sumber, melainkan juga teman kehidupan (Danasasmita dan Djatisunda, 1986:29). Dengan demikian, manusia harus memperlakukan alam sebagaimana perlakuan kita terhadap teman dan sahabat, mengetahui apa kebiasaan dan karakternya, dan harus mampu merasakan kegundahannya.

Sikap bijak menghargai dan menghormati alam tentunya harus dilakukan semua orang, bukan hanya oleh masyarakat perdesaan yang secara natural memang dekat dengan alam. Sikap menghargai dan menghormati alam juga merupakan refleksi teologis, filsafat, dan metafisika dari tujuan hidup beragama dan berkepercayaan. Dalam kehidupan di masa wabah Covid-19 dan sesudahnya, hal itu dapat dilakukan antara lain dengan cara:

- mengendalikan keinginan/nafsu duniawi;
- mengurangi pola hidup konsumtif, karena pada dasarnya konsumsi yang berlebihan akan mengeksploitasi alam;
- mengubah kebiasaan dalam menghargai makanan dengan makan sesuai kebutuhan (jangan membuang-buang makanan);
- menerapkan pola hidup bersih dan menjaga kebersihan lingkungan;
- mengurangi secara bertahap hingga menghentikan pencemaran air, tanah, dan udara dengan mengembangkan teknologi ramah lingkungan;
- mengurangi bertahap sampai menghentikan penggunaan kantong plastik yang tidak ramah lingkungan;
- mengurangi penggunaan transportasi pribadi dan beralih pada transportasi publik, khususnya pada kehidupan pascapandemi;
- disiplin menjaga keseimbangan dan kelestarian alam serta keteraturan tata ruang yang memenuhi kesehatan.

Dengan kejadian wabah Covid-19 ini, kita bisa belajar bahwa ketika terjadi permasalahan di kota yang menyebabkan sulitnya kehidupan, maka orang-orang kembali ke pangkuan desa agar bisa *survive*, kecuali bagi mereka yang memiliki sumber penghidupan dan

penghasilan tetap di kota, karena hidup di kota tanpa penghasilan adalah mustahil. Desa terbukti menampung bak ibu kandung yang menerima kembali anaknya yang mengembara. Maka, sebetulnya jelas bahwa peranan desa sangat signifikan menentukan keberlangsungan kehidupan, karena senyatanya kebutuhan hidup masyarakat di kota “disuapi” oleh desa, baik bahan makanan, minuman (sumber air bersih), maupun udara bersih. Atas dasar itu, seluruh masyarakat harus menyadari peran strategis desa, sehingga kelestariannya harus dijaga. Pembangunan perdesaan harus betul-betul mempertimbangkan fungsi strategisnya dan perlakukan desa sebagaimana merawat dan menjaga seorang ibu.

Ingatlah tuntunan leluhur, jadilah manusia yang berbudi pekerti luhur. *Rahayu! Rahayu sagung dumadi!*

Daftar Pustaka

- Armstrong, Karen. 2003. *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*. Bandung: Mizan.
- Danasasmita, Saleh dan Anis Djatisunda. 1986. *Kehidupan Masyarakat Kanekes*. Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi), Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Danasasmita, Saleh et al. 1987. *Sewaka Darma (Kropak 408); Sanghyang Siksakandang Karesian (Kropak 630); Amanat Galunggung (Kropak 632): Transkripsi dan Terjemahan*. Bandung: Bagian Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi), Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Fromm, Erich. 2002. *Manusia Menjadi Tuhan: Pergumulan Antara Tuhan Sejarah dan Tuhan Alam*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Poespoprodjo, W. 1999. *Fisafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktik*. Bandung: Pustaka Grafika.
- Trimurti, SK. 1959. *Kebatinan dan Massa: Hasil Seminar Kebathinan Indonesia ke-I Djakarta*. Jakarta: Badan Kongres Kebathinan Indonesia.

Membangun Kesadaran dan Kekuatan Spiritualitas di Tengah Ancaman Wabah Covid-19: Perspektif Agama Baha'i

Rahmi Alfiah Nur Alam

Pendahuluan

Tulisan ini bertumpu pada pengalaman empiris saya sebagai seorang praktisi di bidang kedokteran sekaligus pemeluk agama Baha'i yang kebetulan hidup di Jakarta dengan aneka rupa manusia serta keunikannya. Setelah berpuluh-puluh tahun menjalani profesi sebagai seorang dokter, tentu saja secara pribadi saya merasa resah dan cemas ketika dihadapkan pada pasien-pasien Covid-19. Sehari-hari saya harus menghadapi pasien-pasien yang tidak jarang berguguran satu per satu.

Melihat kenyataan ini seperti melihat daun-daun yang terpisah dari rantingnya menjelang musim dingin yang menggigit tulang belulang saya. Sungguh, perasaan sedih mencekam para tenaga kesehatan, menghantui hampir setiap saat ketika berada di rumah sakit, siang dan malam. Namun, berkat keluarga dan orang-orang terkasih, Tuhan

Yang Mahabaik memberi kekuatan, sehingga para tenaga kesehatan bisa *survive* di tengah teror pandemi Covid-19. Sejak ada pandemi Covid-19, hampir setiap hari atau maksimal setiap minggu kami harus menyaksikan sekaligus mendengar para pasien, kerabat, serta kolega seperjuangan dan seprofesi menghadapi maut akibat terpapar virus.

Peristiwa Covid-19 ini merupakan *chapter* bersejarah, bukan hanya dari sisi dunia kedokteran, melainkan juga dari semua sudut kehidupan umat manusia. Di dalam prinsip agama Baha’i, kami sangat memegang teguh bahwa sains dan agama tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Baik sains maupun agama harus saling “kawin-mawin” dan “bertatap mesra” untuk saling menjaga keseimbangan alam semesta, lingkungan, serta manusia. Sebagai makhluk ciptaan Tuhan, kita tidak bisa terhindar dari mata rantai mikrokosmos dan makrokosmos—bahwa masing-masing makhluk Tuhan memang saling ada keterkaitan di setiap sendi kehidupan. Seperti yang kita rasakan bersama bahwa cengkeraman Covid-19 cepat menular dan dalam waktu hitungan bulan telah menelan ratusan ribu hingga jutaan nyawa umat manusia begitu saja. Hal ini tidak bisa kita anggap biasa-biasa saja. Menyebarnya wabah Covid-19 dalam waktu sekejap telah mengacaukan tatanan dunia, baik dalam unsur kesehatan, ekonomi, relasi sosial kebudayaan, lingkungan, hingga moralitas serta keagamaan.

Dengan menulis tulisan ringan ini saya hanya ingin menjadi bagian kecil dari sekumpulan manusia yang sedang sama-sama dalam “pencarian”. Iya, saya ibaratkan kita semua sedang dalam masa pencarian akibat wabah Covid-19 yang menghantam spesies manusia. Wabah Covid-19 tidak bisa hanya diselesaikan melalui pendekatan medis untuk memutus mata rantainya, tetapi kita juga memerlukan tanggung jawab baik dari level individu hingga masyarakat secara komunal yang kita sebut sebagai “protagonis”, yakni peran beberapa elemen untuk bekerja sama: individu, masyarakat, pemerintah, lembaga keagamaan, dan lembaga swadaya masyarakat (LSM). Setidaknya, beberapa elemen tersebut memiliki keterkaitan satu sama lain untuk saling meningkatkan kesadaran sekaligus kekuatan dalam menghadapi ancaman pandemi Covid-19. Virus ini telah berkembang sedemikian rupa sejak pertama kali ditemukan beberapa abad lalu.

Kehadiran wabah Covid-19 tidak hanya mengganggu semua sistem tubuh, tetapi juga saluran pernapasan. Wabah Covid-19 bisa memangsa siapa saja tanpa memandang suku, warna kulit, ras, agama, status sosial ekonomi, dan jenis kelamin, bahkan tidak mengenal usia yang menjadi sasarannya. Permasalahan wabah Covid-19 yang makin hari makin kompleks ini bukan hanya tanggung jawab para tenaga medis/ kesehatan dan pemerintah, melainkan juga tanggung jawab moral setiap individu dan kita semua.

Di dalam prinsip agama Baha'i, kami sangat meyakini bahwa kesatuan umat manusia merupakan salah satu sumber sekaligus kunci dalam menyelesaikan benturan peradaban berbentuk kekacauan di dunia—termasuk dalam menghadapi peristiwa Covid-19. Sebagai seorang yang beragama Baha'i, saya percaya bahwa wabah Covid-19 akan membawa pemahaman yang lebih kuat tentang kesatuan umat manusia yang saling terintegrasi. Kita, umat manusia, sedang dihadapkan pada peristiwa Covid-19 yang telah melahirkan dua realitas yang muncul di hadapan kita semua.

Realitas pertama adalah tumbuhnya kesadaran seluruh dunia terhadap bahaya yang mengancam dan yang ditimbulkan oleh Covid-19 itu sendiri. Realitas kedua yakni timbulnya vitalitas dalam menghadapi tantangan yang belum pernah ada kesamaannya dalam memori kehidupan (Balai Keadilan Sedunia, Pesan Ridwan, April 2020). Dengan demikian, kita bisa melihat bahwa wabah Covid-19 hanya sebagian kecil dari evolusi dunia kesehatan yang sedang terjadi dan oleh sebab itu kita perlu melihat serta menyikapi peristiwa ini dalam sudut pandang yang komprehensif, adil, dan bijaksana. Meskipun wabah Covid-19 secara teknis memerlukan langkah konkret di bidang kedokteran dan kesehatan, di sisi lain juga diperlukan aspek-aspek sosial keagamaan, ekonomi, kebudayaan, etika, moralitas, kebijakan, dan seluruh elemen kehidupan umat manusia.

Mengenal Lebih Dekat Wabah Covid-19

Korona adalah keluarga besar virus yang dapat menginfeksi manusia dan menyebabkan gejala penyakit ringan sampai berat. Yang sudah kita

ketahui, ada dua jenis virus korona yang dapat menyebabkan penyakit bergejala berat, yakni MERS (*Middle East respiratory syndrome*) dan SARS (*severe acute respiratory syndrome*). *Coronavirus disease 2019* (Covid-19) adalah suatu penyakit baru yang belum pernah diidentifikasi sebelumnya pada manusia sebagai inangnya. Virus penyebab Covid-19 ini dinamakan SARS-CoV-2. Pada 31 Desember 2019, WHO Country Office di Tiongkok melaporkan kasus pneumonia di Kota Wuhan, Tiongkok, yang tidak diketahui etiologinya. Pada 7 Januari 2020, virus ini teridentifikasi sebagai pneumonia yang disebabkan virus korona baru yang kemudian kita kenal dalam dunia kesehatan sebagai Covid-19. Pada 30 Januari 2020, WHO telah menetapkan darurat kesehatan masyarakat yang hingga detik ini meresahkan dunia dan kita semua. Tanda dan gejala umum infeksi Covid-19 antara lain gangguan pernapasan akut seperti batuk, sesak napas, dan demam. Masa inkubasinya rata-rata 5–6 hari dengan masa inkubasi terpanjang 14 hari. Gejala berat pneumonia menyebabkan kesulitan bernapas (Dinas Kesehatan Bantul, Berita Covid-19, 8 April 2020). Pada 11 Maret 2020, WHO telah menetapkan Covid-19 sebagai pandemi atau wabah; kemudian Indonesia menetapkan Covid-19 sebagai bencana nasional pada 14 Maret 2020.¹

Dalam beberapa kasus, Covid-19 tidak hanya berdampak di saluran pernapasan sebagai pintu masuk, tetapi bermanifestasi pada gangguan pencernaan seperti anoreksia atau kehilangan selera makan (22–84 persen), diare (12–29 persen), muntah-muntah (8–12 persen), sementara pada gangguan fungsi hati, fungsi ginjal, dan gangguan saraf seperti strok, ensefalitis (radang otak) bisa mencapai 19 persen. Yang paling sering adalah gangguan indra penciuman (anosmia) secara tiba-tiba (85,6 persen) dan indra pengecap (*ageusia*) (88 persen). Gangguan penciuman dan pengecapan bersifat sementara dan akan membaik dalam waktu 3 minggu.² Sementara, proses

1 Bambang Wibowo et al., “Petunjuk Teknis Penggunaan Alat Perlindungan Diri (APD) dalam Menghadapi Wabah Covid-19”, Dokumen Resmi 8 April 2020, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pelayanan Kesehatan, Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, 2020).

2 Aishwarya Gulati et al., “A Comprehensive Review of Manifestations of Novel

pemulihan pasien dikaitkan dengan kekuatan sistem imun melawan infeksi virus ini.

Wabah ini memberi banyak tantangan di semua aspek kehidupan dan utamanya di dunia kesehatan. Kami, para dokter yang berhadapan langsung dengan para pasien dan berada di garda depan, merasakan dengan hati nurani betapa tidak sedikit di antara para dokter yang bekerja dengan diliputi kepanikan dan kecemasan. Kami mempertaruhkan nyawa demi menyelamatkan para pasien yang kami hadapi. Indonesia merupakan salah satu negara terbesar di ASEAN yang telah menelan korban terbesar dalam hal jumlah kematian para dokter dan tenaga kesehatan karena terinfeksi Covid-19. Salah satu permasalahan yang menyebabkan kematian adalah kurangnya alat pelindung diri (APD). Bahkan, di antara para dokter dan petugas kesehatan ada yang harus mengeluarkan biaya sendiri untuk melengkapi dirinya dengan membeli APD. Hal ini semata-mata kami lakukan karena kurangnya ketersediaan APD di rumah sakit dan bantuan dari pemerintah.

No.	Negara	Jumlah kasus	Jumlah kematian	Yang sembuh
1	AS	3.833.597	142.878	1.775.271
2	Brasil	2.075.246	78.827	1.366.775
3	India	1.078.751	26.838	677.856
4	Rusia	771.546	12.342	55.0344
5	Afrika Selatan	350.879	4.948	182.230
6	Peru	349.500	12.988	238.086
7	Meksiko	338.913	38.888	213.006
8	Chile	328.846	8.445	299.449
9	Spanyol	307.335	28.420	N/A
10	Inggris	294.066	45.273	N/A
11	Iran	271.606	13.979	235.276
12	Pakistan	263.496	5.568	204.276
13	Saudi Arabia	248.416	2.447	194.218
14	Italia	244.416	35.042	196.806

Coronaviruses in the Context of Deadly Covid-19 Global Pandemic”, *American Journal of the Medical Science*, Volume 360, Issue 1, 1 Juli 2020, hlm. 5–34.

15	Turki	218.717	5.475	201.013
16	Jerman	202.572	9.162	187.850
17	Bangladesh	202.066	2.581	110.098
18	Sri Lanka	190.700	6.516	85.836
19	Prancis	174.674	30.152	79.233
20	Argentina	122.524	2.220	52.607
21	Canada	109.999	8.848	96.914
22	Qatar	106.308	154	103.023
23	Iraq	90.220	3.691	58.492
24	Mesir	84.882	4.251	27.868
25	Indonesia	84.882	4.016	43.268
26	Tiongkok	83.660	4.634	78.775

Ada 213 negara terkena wabah Covid-19. Hingga 19 Juli 2020 kasusnya sudah mencapai angka 14.426.150 dengan angka kematian 604.917 dan yang sembuh 8.612.333.

Di Indonesia, wabah Covid-19 per 19 Juli 2020 tercatat sebanyak 84.882 kasus dengan kematian 4.016 orang dan yang sembuh 43.268,³ tingkat kematian terbanyak di ASEAN bila dibandingkan dengan negara lain yang mirip tingkat sosial ekonominya. Dalam banyak kasus, angka kematian akibat Covid-19 berkaitan erat dengan umur rentan pada usia sekitar 60 tahun ke atas dan penyakit bawaan seperti hipertensi, gangguan jantung, paru-paru, kanker, ataupun diabetes. Hal ini faktanya tidak sepenuhnya valid, karena ada banyak angka kematian di Indonesia karena Covid-19 pada usia-usia produktif antara 30–40 tahun, bahkan di usia remaja dan anak-anak hingga balita. Melihat kenyataan tingginya angka kematian, masih beranikah kita mengatakan ini adalah suatu konspirasi atau virus ini tidak signifikan memengaruhi kematian? Keadaan ini semakin tampak buruk akibat angka statistik penyakit berat di Indonesia yang juga memprihatinkan dan menambah daftar permasalahan baru bagi yang terpapar wabah Covid-19. Riset Kesehatan Dasar 2018 menyajikan statistik sebanyak 34,1 persen penduduk Indonesia berusia lebih dari 18 tahun sudah

3 Lihat Worldometer, “Covid-19 Coronavirus Pandemic”, <https://www.worldometers.info/coronavirus/>, diakses pada 19 Juli 2020.

mengidap penyakit hipertensi dan diabetes melitus di usia lebih 15 tahun mencapai 10,9 persen. Pengurus Besar Perhimpunan Dokter Spesialis Penyakit Dalam Indonesia (PAPDI) mencatat ada 1,5 persen masyarakat kita menderita penyakit penyerta kardiovaskular, sebanyak 37 persen dengan gangguan paru-paru kronis, kasus kanker 1,8 persen, dan autoimun sebesar 3 persen dalam setiap satu juta penduduk. Maka, usia tua dan penyakit bawaan adalah kombinasi faktor mematikan yang bisa membawa risiko terburuk akibat infeksi Covid-19 di Indonesia.

Pada masa wabah Covid-19, banyak tantangan yang dihadapi pemerintah seperti harus memberi edukasi kepada masyarakat secara luas, termasuk melakukan sosialisasi tentang bahaya dan risiko infeksi. Sebagai negara yang memiliki kekayaan multikultur dan multietnis, kita juga mestinya memahami bahwa tiap-tiap daerah memiliki karakter masyarakat yang berbeda-beda secara sosial, kultural, dan cara pandang keagamaan, sehingga tidak sedikit di antara kita yang susah diatur—tidak mengikuti protokol kesehatan, meremehkan bahaya infeksi wabah Covid-19, bahkan ada beberapa kasus pasien Covid-19 kabur dari rumah sakit, termasuk mengambil paksa jenazah keluarganya. Mata rantai kejadian-kejadian seperti inilah yang di satu sisi justru memperparah keadaan dan semakin memperluas sebaran wabah Covid-19.

Gelombang penderitaan dan kesedihan akibat wabah Covid-19 sedang menghantam umat manusia satu demi satu tanpa bisa diprediksi sebagai realitas yang tak bisa kita hindari. Realitas berikutnya adalah vitalitas dalam menghadapi tantangan yang belum pernah memiliki kesamaan dalam memori kehidupan sebelumnya. Banyak upaya dilakukan individu maupun keluarga untuk menumbuhkan rasa solidaritas. Saya melihat bahwa kita semua sedang melakukan sebuah upaya-upaya luar biasa yang dipelihara secara aktif. Bahkan, jiwa-jiwa altruistis juga muncul di kalangan generasi muda serta di kegiatan lintas keagamaan dan sosial kebudayaan.

Para pemimpin negara, pemikir dan ilmuwan, pemuka agama, dokter, tenaga kesehatan, dan pegiat ekonomi serta pendidikan bergerak bersama-sama mencari jawaban atas wabah Covid-19. Kita

sedang menghadapi krisis kesehatan yang terus berevolusi dengan cepat memengaruhi semua penduduk dunia. Wabah Covid-19 membawa konsekuensi krisis yang belum kita tahu waktu berakhirnya. Pelajaran berharga dari adanya wabah Covid-19 ini adalah bahwa rumah dan keluarga telah menjadi *centre of learning* (pusat pembelajaran). Di balik wabah Covid-19, kita semua patut merenung kembali dan mempertanyakan posisi sebagai umat manusia: Apakah alam semesta sedang marah kepada manusia sebagai makhluk yang kadang merasa paling berkuasa atau mungkin ada alasan Tuhan memberikan wabah ini kepada hamba-Nya?

Saya kira, kita semua telah dihadapkan pada keprihatinan yang besar terhadap kesejahteraan dan masa depan umat manusia. Di banyak negara, upaya-upaya kolektif dilakukan untuk mengatasi akibat bencana wabah Covid-19 dengan cara saling membantu masyarakat, terutama mereka yang secara ekonomi dan kesehatan terdampak. Sebagai seseorang yang berprofesi di bidang kedokteran dan kesehatan, sekaligus pemeluk agama Baha'i, saya meyakini bahwa prinsip ajaran kami dalam merespons bencana wabah Covid-19 adalah diperlukannya kesatuan seluruh umat manusia. Seperti yang telah saya singgung pada bagian sebelumnya, kita memerlukan individu atau masyarakat protagonis yang berperan dan bertanggung jawab bersama mengatasi wabah Covid-19. Jadi, tanggung jawab dan kesadaran itu bukan hanya milik individu, masyarakat, lembaga, atau pemerintah saja, melainkan merupakan upaya kesatuan yang saling berkaitan. Pembelajaran dari wabah ini memberi kita pemahaman baru untuk membangun rasa persatuan dan saling terintegrasi.

Pentingnya Merespons Wabah Covid-19 secara Serius

Lebih dari 100 ribu tahun setelah wabah influenza pada 1918, kini wabah Covid-19 telah menyebabkan para ilmuwan dan dokter mempelajari dan mengkaji ulang patogenesis. Terdapat dua penjelasan mengenai hal ini.

1. Tidak semua orang yang terekspos virus ini mengidap infeksi dan tidak semua penderita yang terinfeksi berlanjut mengalami gangguan pernapasan ke tingkat yang berat. Hal ini bisa dibagi dalam tiga tingkatan. Pertama, tidak ada gejala selama periode inkubasi dengan terdeteksi adanya Covid-19; yang kedua, adanya gejala yang tidak berat selama terdeteksi Covid-19 pada orang tersebut; dan yang ketiga, adanya gejala gangguan pernapasan yang terasa berat dan meningkat di tubuh penderita.
2. Individu di kelompok pertama bisa disebut sebagai pembawa (*carrier*) dan masih bisa ditangani. Di antara seribu penderita yang dianalisis di Wuhan, ada sekitar 15 persen yang terkonfirmasi berkembang menjadi fase yang parah atau berat dan usia di atas 65 tahun lebih rentan. Salah satu pertanyaan mendasar yang belum terjawab adalah mengapa beberapa berkembang menjadi parah dan yang lain tidak? Dapat dijelaskan bahwa faktor imunitas sangat memengaruhi hal ini.

Respons imun dua fase di atas disebabkan oleh infeksi Covid-19 selama masa inkubasi dan tidak parah. Karena itu, meningkatkan respons imun pada saat ini tentu sangat penting. Inang harus dalam keadaan yang baik dan adanya faktor genetik berkontribusi pada respons imun terhadap patogen. Jika respons imun protektif terganggu, virus akan menyebar dan terjadi kehancuran besar-besaran terhadap jaringan organ tubuh yang terkena, terutama paru-paru, usus, dan ginjal. Peradangan paru-paru pada tahap yang berat ini menjadi penyebab utama gangguan pernapasan yang mengancam jiwa. Jadi, perlu perhatian khusus dan cermat terhadap pengobatan setiap individu yang terpapar Covid-19.⁴ Keadaan tersebut menyebabkan pengambil kebijakan atau pemerintah mengeluarkan istilah atau terminologi dengan sebutan OTG (orang tanpa gejala), ODP (orang dalam pantauan), dan PDP (pasien dalam pengawasan).

4 Yufang Shi et al., "Covid-19 Infection: The Perspectives on Immune Responses", *Cell Death Differ*, Mei 2020, 27(5), hlm. 1.451–1.454.

Istilah-istilah ini tidak membantu masyarakat umum memahami pesan yang disampaikan dalam melihat kategori dan gejala Covid-19. Setelah istilah-istilah terminologi serta singkatan mengenai gejala dan kategori pasien Covid-19 beredar, pada 13 Juli 2020 istilah OTG, ODP, dan PDP diubah lagi oleh pemerintah. Istilah OTG diganti dengan “kasus *suspect*”, ODP menjadi “kasus *probable*”, dan PDP diganti dengan “kasus terkonfirmasi”. Dalam menangani wabah Covid-19, tampaknya para pembuat kebijakan di bidang kesehatan dan pemerintah lebih disibukkan dengan istilah-istilah baru dan asing bagi masyarakat, seperti *social distancing*, *lockdown*, OTG, ODP, PDP, PSBB, dan lain-lain, yang tidak banyak membantu untuk mengedukasi masyarakat dalam menumbuhkan kesadaran pentingnya mematuhi protokol kesehatan. Pemerintah Indonesia terkesan lebih sibuk dengan penggunaan-penggunaan istilah daripada melakukan upaya penanganan Covid-19 secara serius.

Permasalahan lain yang ditimbulkan adalah besarnya biaya pengobatan Covid-19. Selama berbulan-bulan, sejauh ini masalah Covid-19 di Indonesia belum menampakkan tanda-tanda berada di garis akhir. Salah satu contoh adalah minimnya ketersediaan APD, yang mestinya dicukupi oleh pemerintah, dan hal ini mengakibatkan semua jenis APD mengalami kenaikan harga. Sementara, jumlah pasien yang terpapar semakin hari semakin bertambah sehingga memengaruhi ketersediaan APD. Di antara pasien itu, ada beberapa yang meremehkan pencegahan penyebaran Covid-19.

Padahal, virus ini sangat menular dan biaya pengobatan yang ditanggung negara tidak murah. Kementerian Kesehatan telah menetapkan 140 rumah sakit rujukan untuk Covid-19 dan dengan bertambahnya kasus, maka perawatan dapat diberikan pula oleh rumah sakit swasta. Untuk pasien Covid-19 tanpa komplikasi, biaya perawatan di ruang *intensive care unit* (ICU) per hari tanpa ventilator mencapai sekitar Rp12 juta. Jika ruangan dilengkapi dengan ventilator, biaya perawatan mencapai sekitar Rp15,5 juta/hari. Sementara, biaya perawatan di ruang isolasi non-tekanan negatif tanpa ventilator sekitar Rp7,5 juta/hari, sedangkan apabila dilengkapi dengan ventilator sekitar Rp10,5 juta/hari. Selain itu, biaya perawatan pasien

dengan komplikasi sekitar Rp16,5 juta/hari. Jika kita menghitung biayanya, satu orang pasien Covid-19 di rumah sakit selama sekitar 14 hari atau bahkan berminggu-minggu membutuhkan biaya lebih dari Rp200 juta. Satuan biaya pengobatan Covid-19 tertuang dalam lampiran Surat Menteri Keuangan Nomor S-275/MK.02/2020, tertanggal 6 April 2020.⁵ Jika pemerintah dan masyarakat tidak membangun kesadaran moral akan pentingnya mencegah penyebaran wabah Covid-19, negara dan masyarakat akan sungguh-sungguh dilanda krisis yang makin kompleks.

Salah satu contoh konkret lainnya adalah permasalahan yang terjadi di poliklinik gigi di rumah-rumah sakit swasta. Jika pasien berobat ke dokter gigi, biaya APD tenaga medis dibebankan kepada pasien. Beberapa kasus lainnya yang juga terdapat pada tindakan di poliklinik rumah-rumah sakit swasta, sebelum pasien berobat diharuskan melakukan pemeriksaan *rapid test* dengan biaya yang cukup mahal. Akhirnya, tidak sedikit pihak rumah sakit berbondong-bondong mematok harga *rapid test* dengan kelas yang bervariasi. Padahal, menurut ahli epidemiologi, hasil *rapid test* kurang akurat bila dibandingkan dengan *swab test*. *Rapid test* tidak digunakan untuk mendiagnosis. Bahkan, banyak ahli kesehatan yang menyebut *rapid test* tidak efektif untuk mendeteksi Covid-19.

Tujuan awal WHO merekomendasikan *rapid test* adalah untuk penelitian epidemiologi atau penelitian lain. Sayangnya, pemerintah mempertahankan tes tersebut dan Gugus Tugas Percepatan Penanganan Covid-19 turut menetapkan hasil nonreaktif *rapid test* sebagai salah satu syarat perjalanan. Warga dilarang bepergian ke luar kota, terutama lewat jalur udara jika tidak menyertakan dokumen ini, padahal hasil tesnya diakui kurang akurat bila dibandingkan dengan pemeriksaan tes *polymerase chain reaction* (PCR).⁶

5 Adi Wikanto, "Mau tahu biaya perawatan pasien Covid-19, simak yuk", *Kontan.co.id*, 29 Juni 2020, <https://personalfinance.kontan.co.id/news/mau-tahu-biaya-perawatan-pasien-covid-19-simak-yuk-1>, diakses pada 25 November 2020.

6 Cahyo Prayogo (ed.), "Terawan Tak Rekomendasikan Rapid Test, Ahli Epidemiologi Bilang...", *Wartaekonomi.co.id*, 16 Juli 2020, <https://www.wartaekonomi.co.id/read294977/terawan-tak-rekomendasikan-rapid-test-ahli-epidemiologi-bilang/0>, diakses pada 25 November 2020.

Hal lain yang semakin memperburuk masalah lingkungan adalah menumpuknya limbah medis dari penanganan pasien terkait Covid-19, antara lain seperti masker, sarung tangan, tisu, dan APD. Hal ini menyebabkan masalah lingkungan karena penggunaannya sekali pakai dan langsung dibuang. Seharusnya, rumah sakit, klinik, dan puskesmas bekerja sama dengan Dinas Lingkungan Hidup dan Kebersihan (DLHK) untuk memberikan standar supaya limbah akibat Covid-19 bisa dikelola dengan benar.⁷ Jika berbagai permasalahan di atas tidak mendapat respons sekaligus penyelesaian secara teknis dengan serius, problem Covid-19 ini rasanya mustahil bisa diselesaikan dalam hitungan 1–2 tahun.

Dalam sebuah riset terbaru, ilmuwan University of Minnesota mengungkapkan tiga model yang memprediksi skenario pertanyaan mengenai berakhirnya wabah Covid-19. Skenario pertama diperkirakan bakal ada serangkaian gelombang kecil secara berulang menyusul gelombang pertama. Para ahli menyebut skenario ini sebagai *peaks and valleys*. Skenario kedua adalah *fall peak*, yang diperkirakan sebagai skenario terburuk dan akan terjadi di musim gugur atau dingin pada September–Desember 2020, kemudian satu atau lebih gelombang yang lebih kecil pada 2021.

Perkiraan ini didasarkan pada kemungkinan belum adanya vaksin hingga mudahnya virus menular, serta banyaknya orang terinfeksi tanpa gejala. Skenario ketiga adalah *slow burn*, yakni gelombang infeksi virus korona pada musim semi 2020 diikuti “pembakaran lambat” dari transmisi Covid-19 yang berkelanjutan tanpa pola gelombang yang jelas, tetapi kemungkinannya bervariasi karena bergantung pada kemajuan sebuah negara. Kemungkinan, di negara kurang maju gelombangnya agak sulit atau lambat turun karena alat kesehatan yang minim dan teknologi kesehatan yang juga sangat kurang. Jadi, masih sulit untuk menjawab pertanyaan pasti mengenai

7 Cynthia Lova, “Mencemaskan, Limbah Medis Covid-19 Bercampur dengan Sampah Domestik di TPA Bekasi”, *Kompas.com*, 1 Juli 2020, <https://megapolitan.kompas.com/read/2020/07/01/08583191/mencemaskan-limbah-medis-covid-19-bercampur-dengan-sampah-domestik-di-tpa?page=all>, diakses pada 25 November 2020.

berakhirnya wabah. Pada kenyataannya, Covid-19 sudah menyebar hampir di seluruh dunia. Ahli mikrobiologi Dr Simon Clarke dari University of Reading mengatakan bahwa virus akan tetap ada, bisa terus menghantui populasi manusia, bahkan setelah ditemukan vaksinnya.⁸ Dari hasil diskusi saya dengan dr Ronald Irwanto, SpPD, konsultan penyakit tropis dan infeksi, kemungkinan kita bisa menjadi *herd immunity*, yaitu pembiasaan hidup orang dengan keberadaan Covid-19, tetapi bukan berarti membuat suatu masyarakat yang kebal terhadap virus ini.

Menjalani Adaptasi Kebiasaan Baru

Adaptasi kebiasaan baru atau *new normal* mengajarkan kita untuk mengubah perilaku menuju masyarakat yang produktif dan aman dari infeksi Covid-19. Hal ini memerlukan penataan atau penyelenggaraan berbagai kegiatan yang bersifat kebaruan dengan memprioritaskan kesehatan masyarakat. Masyarakat harus melakukan perubahan pola hidup dengan tatanan adaptasi kebiasaan yang baru agar dapat kembali beraktivitas, bekerja secara normal, dan terhindar dari penularan Covid-19. Tujuannya adalah meningkatkan upaya pencegahan dan pengendalian Covid-19 di tempat dan fasilitas umum dalam rangka mencegah timbulnya episentrum atau klaster baru selama masa wabah.

Adaptasi kebiasaan baru ini dijalani dengan menggunakan masker setiap keluar rumah terutama ketika berada di tempat-tempat publik, menutup mulut saat batuk/bersin, tidak berjabat tangan atau berpelukan dengan orang lain bahkan dengan keluarga, melepas alas kaki jika dari luar rumah, membawa alat makanan sendiri jika diperlukan untuk ke kantor, tidak meludah sembarangan, jaga jarak dengan orang lain, mencuci makanan sebelum dimasukkan ke kulkas, mencuci tangan dengan sabun atau cairan pembersih sesering mungkin, mandi dan ganti pakaian setelah keluar rumah, dan protokol

8 Firdaus Anwar, "Kapan Corona Berakhir? Ini Prediksi Para Ahli", *Detik.com*, 26 Juni 2020, <https://health.detik.com/berita-detikhealth/d-5069316/kapan-corona-berakhir-ini-prediksi-para-ahli>, diakses pada 25 November 2020.

kesehatan lain untuk mencegah wabah Covid-19. Penting bagi kita untuk beradaptasi karena belum ada vaksin Covid-19 yang menjamin bahwa wabah ini benar-benar bisa diatasi. Selain itu, risiko penularan masih tinggi, serta tidak ada jaminan bahwa seseorang terbebas dari Covid-19.

Prinsip umum protokol kesehatan untuk pencegahan dan pengendalian Covid-19 memiliki beberapa tujuan, antara lain:

1. perlindungan kesehatan individu, yaitu alat perlindungan diri dengan menggunakan masker, mencuci tangan, menjaga jarak dan meningkatkan imunitas;
2. perlindungan kesehatan masyarakat, yaitu pencegahan, deteksi, dan respons yang cepat.

Adanya penerapan fungsi sosial terkait rumah ibadah yang meliputi kegiatan pertemuan masyarakat, termasuk mengadakan akad pernikahan, harus tetap mengacu pada ketentuan protokol kesehatan dan memastikan semua peserta yang hadir dalam kondisi sehat serta negatif Covid-19. Jumlah peserta yang hadir dalam acara sosial keagamaan dibatasi maksimal 20 persen dari kapasitas ruangan dan tidak boleh lebih dari 30 orang. Waktu pelaksanaan kegiatan juga harus seefisien mungkin.

Kita harus meningkatkan peran dan kewaspadaan dalam mengantisipasi penularan Covid-19 di tempat dan fasilitas umum. Perlunya melakukan edukasi dan informasi secara terus-menerus kepada masyarakat mengenai pentingnya memahami kepatuhan atas adaptasi kebiasaan baru (*new normal*) mesti terus ditegakkan. Menumbuhkan kesadaran mengenai pentingnya individu dan masyarakat untuk mematuhi keputusan pemerintah ini merupakan bentuk tanggung jawab moral serta menunjukkan sifat cinta kepada tanah air. Kita tidak dapat secara langsung mengubah dunia dengan cara apa pun saat ini, tetapi jika kita taat dan berjuang bersama semua jajaran lembaga keagamaan, kesehatan, masyarakat, dan pemerintah, masalah yang kita hadapi ini akan menjadi lebih ringan dan mudah.

Namun demikian, bentuk-bentuk adaptasi kebiasaan baru ini di sisi lain memerlukan peran lembaga pemerintah untuk secara

signifikan menciptakan regulasi yang tepat supaya tidak membuat masyarakat luas semakin bingung dan panik. Selain lembaga pemerintah, diperlukan kerja sama dari para pemimpin agama untuk memberi kesadaran moral dalam merespons wabah Covid-19. Dalam masa krisis akibat wabah Covid-19, mestinya peran agama-agama saling bersinergi dengan pengetahuan sains dan tidak saling mencari pembenaran, apalagi menganggap bahwa Covid-19 merupakan konspirasi.

Jika kita perhatikan lebih mendalam, protokol kesehatan untuk mencegah wabah Covid-19 sudah lama diajarkan, yakni mengenai prinsip kebersihan dalam kehidupan sehari-hari. Seperti yang telah kita cerna dan ketahui, agama sebenarnya mengajarkan kebersihan untuk tujuan kesehatan, baik jasmani maupun rohani. Jiwa sehat akan memengaruhi kesehatan jasmani dan begitu juga sebaliknya. Hal ini secara khusus menekankan adanya korelasi antara agama dan kesehatan.

Wabah dan Transformasi Rohani di Komunitas Baha’i

Sebagai makhluk dengan kapasitas kerohanian, peran agama menjadi sangat penting dalam kehidupan sehari-hari umat manusia. Sebuah penelitian terbaru menunjukkan sekitar 84 persen orang dewasa mengatakan bahwa agama merupakan bagian penting dalam kehidupan mereka.⁹ Seperti yang kita ketahui bersama bahwa Indonesia merupakan rumah bagi populasi muslim terbesar di dunia dan agama merupakan jantung kehidupan warganya.

Namun, sepanjang sejarah peradaban dunia, salah satu musuh utama agama adalah sains. Ada konflik di antara agama dan sains pada masa Khalifah Umar bin Khattab saat menaklukkan Mesir. Sentimen agama dan sains tidak hanya terjadi di peradaban Islam,

9 Hakimul Ikhwan dan Vissia Ita Yulianto, “Bagaimana agama dan pemimpin agama berperan memerangi pandemi Covid-19”, *Theconversation.com*, 17 Juni 2020, <https://theconversation.com/bagaimana-agama-dan-pemimpin-agama-berperan-memerangi-pandemi-covid-19-140952>, diakses pada 25 November 2020.

tetapi juga dalam sejarah Kristen. Peristiwa mengenai Galileo adalah fakta sejarah karena teorinya mendukung Copernicus dianggap bidah dan dinyatakan melawan otoritas gereja, sehingga dia diadili pada 1633.¹⁰ Agama sering kali dituduh sebagai bagian dari masalah dalam mengatasi dampak wabah Covid-19. Salah satu contoh kasus mengenai peran agama dan Covid-19 adalah kasus yang terjadi di Korea Selatan. Di Korea Selatan telah tercatat adanya 5.000 kasus Covid-19 yang bermula dari seorang pasien yang merupakan jemaat Gereja Shincheonji Yesus di Daegu. Pasien ini menganggap bahwa agama akan menolongnya dari serangan wabah Covid-19. Faktanya, kepercayaan terhadap keyakinannya itu justru menjadi penyebab penularan ke banyak orang.

Di Amerika Serikat, sebuah gereja besar jemaat Slavia di California juga telah menjadi pusat penyebaran Covid-19. Sedikitnya terdapat 71 kasus dan diprediksi semakin meningkat angkanya. Sementara di Malaysia, 513 orang dinyatakan positif terpapar Covid-19 setelah menghadiri pertemuan keagamaan yang kemudian berujung kepada kebijakan *lockdown* di sana.¹¹ Di Indonesia, insiden serupa terjadi di Kabupaten Gowa, Sulawesi Selatan. Pada pertengahan Maret 2020, Jamaah Tabligh menggelar acara ijtimak yang dihadiri ribuan orang. Untungnya, kegiatan itu bisa dihadang pemerintah daerah setempat.

Bencana Covid-19 seakan-akan “melumpuhkan” hampir seluruh aktivitas manusia hari ini, termasuk aspek-aspek ritual keagamaan. Badai ini mengubah wajah baru peradaban dunia. Satu per satu para pemimpin rohani dunia mulai menyuarakan untuk menutup pintu-pintu rumah ibadah. Tidak hanya di Makkah, rumah-rumah ibadah terbesar di dunia seperti Vatikan, wihara di Thailand, dan juga *Temple Baha’i Haifa*, Israel, pun menutup pintu masuk demi menjaga penyebaran virus mematikan ini (Nurish, 2020).

10 Amanah Nurish, “Corona dan Jebakan Terorisme dengan Wajah Baru”, dalam Nasir Tamara (ed.), *Kemanusiaan pada Masa Wabah Corona*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2020).

11 Hakimul Ikhwan dan Vissia Ita Yulianto, loc cit.

Dalam agama Baha'i, keselarasan agama dan sains sangat penting. Seperti seekor burung yang mempunyai dua sayap, keseimbangan sayapnya harus dijaga sehingga burung dapat terbang dengan baik. Agama dan ilmu pengetahuan adalah dua sistem pengetahuan dan praktik yang saling melengkapi. Melalui keduanya, manusia dapat memahami alam di sekelilingnya serta memajukan peradaban. Agama tanpa ilmu pengetahuan akan cepat memerosotkan kita ke derajat takhayul dan fanatisme, sedangkan ilmu pengetahuan tanpa agama menjadi alat untuk materialisme semata. Maka, sudah selayaknya kita bekerja atau menggunakan ilmu pengetahuan dan agama dengan semangat pengabdian terhadap sesama manusia sebagai salah satu bentuk doa dan cara beribadah kepada Tuhan.¹²

Kita seharusnya menerjemahkan semua gagasan menjadi kenyataan serta tindakan konkret dalam menghadapi krisis akibat wabah Covid-19. Di dalam prinsip agama Baha'i, mewujudkan transformasi di tingkat individu dan masyarakat adalah sebuah keharusan. Kita semua dari elemen kelompok agama apa pun perlu bekerja sama untuk meletakkan fondasi nilai-nilai sosial kebudayaan serta keagamaan secara tepat, meskipun upaya ini bukan hal mudah. Dunia semakin memerlukan harapan, rasa persatuan, dan rasa persaudaraan karena juga berdampak pada kondisi psikologis masyarakat. Wabah Covid-19 membangkitkan semangat berdoa secara individu maupun berkelompok sebagai bentuk solidaritas keagamaan. Sebagai salah satu bentuk membangun empati di tengah wabah Covid-19, Majelis Rohani Nasional (MRN) Baha'i Indonesia melakukan upaya untuk menggerakkan persatuan dan kebersamaan dalam hal solidaritas doa bersama yang dihadiri oleh kelompok lintas iman dan lintas agama. Ini dilakukan dalam rangka memperkuat ikatan persaudaraan dan memberi semangat kerohanian di saat kita sama-sama mengalami kebingungan dan kesedihan akibat wabah Covid-19.

Dalam jangka waktu beberapa bulan wabah Covid-19 menjadikan gerakan doa bersama secara virtual semakin diminati sebagai bentuk

12 Abdul Baha', *Khotbah-khotbah Abdul Baha' di Paris*, Terjemahan, (Jakarta: Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, 2008).

kehidupan kolektif umat manusia di era digital. Meskipun tidak mendukung pertemuan secara langsung terhadap sesama, dorongan alami untuk berdoa kepada Sang Pencipta tetap tidak bisa kita hilangkan begitu saja di tengah kesibukan. Meskipun masjid-masjid, gereja-gereja, dan tempat-tempat ibadah tidak memungkinkan dibuka, umat manusia tidak kehilangan akal untuk terus mencari dan mendekat kepada Tuhan Yang Mahakuasa melalui serpihan doa-doa virtual. Krisis kali ini membuat umat agama Baha'i kembali menumbuhkan kesadaran rohani dan spiritualitas untuk meraih persatuan melalui doa lintas iman dan lintas agama yang diselenggarakan melalui MRN Baha'i Indonesia.

Selain solidaritas doa bersama yang kami selenggarakan, masyarakat Baha'i Indonesia membantu secara materiel berupa masker, obat, makanan pokok, serta kebutuhan hidup sehari-hari untuk masyarakat yang rentan terhadap dampak wabah Covid-19, terutama mereka yang tidak pernah mendapat bantuan atau kurang diperhatikan. Dalam prinsip agama Baha'i, mendahulukan orang lain dan tidak hanya mementingkan diri sendiri guna membangun rasa cinta dan persatuan merupakan upaya yang terus-menerus ditumbuhkan. Kesadaran kolektif ini dibangun dalam rangka mewujudkan persatuan umat manusia. Dengan bersatu, rukun, serta penuh cinta kasih, persoalan wabah Covid-19 menjadi lebih ringan dihadapi. Pengalaman ini betul-betul saya rasakan sebagai seorang dokter sekaligus seorang penganut agama Baha'i ketika menghadapi para pasien dan masyarakat di tengah situasi krisis seperti sekarang ini.

Saya kira, selain membawa kesadaran kolektif untuk sama-sama mencari jawaban di dunia kedokteran, wabah Covid-19 mendorong kita semua untuk menumbuhkan kesadaran spiritual di masa krisis. Kesadaran untuk meningkatkan kekuatan nilai-nilai spiritual seperti yang perlu dibangun dalam perspektif agama Baha'i antara lain:

1. mencari cara aman dan kreatif untuk meningkatkan kesadaran mengenai persyaratan kesehatan masyarakat demi keselamatan semua orang, dengan senantiasa taat pada aturan pemerintah agar dapat membantu memutus mata rantai penyebaran wabah ini;

2. meningkatkan efisiensi dalam pengeluaran sehingga dapat menyisihkan dana untuk bantuan sosial kepada orang-orang yang membutuhkan akibat terkena dampak bencana ini;
3. mengidentifikasi kebutuhan orang-orang di sekitar kita dan mencari upaya untuk bekerja sama secara baik dengan pemerintah dan masyarakat yang memiliki visi dan pemikiran yang selaras melalui percakapan konstruktif dalam membangun optimisme menghadapi krisis, sehingga muncul kesadaran kolektif melakukan tindakan sosial dengan:
 - memberikan bantuan materi yang tepat pada pemenuhan kebutuhan pokok bagi sebagian masyarakat yang sangat terkena dampak;
 - memberikan bantuan-bantuan lain yang bersifat nonmateriel dengan membangun rasa solidaritas di antara jiwa-jiwa yang mengalami kesusahan, yakni berupa penguatan dan penghiburan kepada orang-orang di sekitar kita yang sedang bingung, kecewa, dan tidak yakin dengan apa yang sedang terjadi;
 - mengeksplorasi cara-cara kreatif untuk melanjutkan kegiatan-kegiatan doa bersama, kelompok belajar, kelas anak-anak, maupun kelompok remaja melalui cara-cara baru yang berbeda tanpa tatap muka. Inisiatif dan kreativitas untuk mengeksplorasi cara-cara baru ini adalah norma baru di saat situasi yang sulit tetapi penuh harapan.¹³

Hadirnya wabah Covid-19 sungguh menjadikan kita semua belajar mengenal diri sebagai manusia, mengenal orang-orang di sekeliling dan yang membutuhkan uluran tangan, serta yang paling utama adalah mengenal Tuhan Sang Pemilik Semesta Raya melalui cobaan yang disuguhkan untuk dicari maknanya. “Cobaan-cobaan adalah berkah dari Tuhan dan untuk itu kita harus bersyukur kepadanya. Kesedihan dan kesengsaraan tidak datang kepada kita secara kebetulan. Kesedihan dan kesengsaraan diberikan kepada kita atas rahmat Tuhan demi kesempurnaan kita,” kata Abdul Baha’.

¹³ “Surat Kepada Masyarakat”, Majelis Rohani Nasional Baha’i Indonesia, 4 Mei 2020.

Kesimpulan

Setelah memaparkan dasar pemikiran, fakta, dan data-data empiris di lapangan, saya menyimpulkan bahwa wabah Covid-19 memang merupakan sebuah momentum bersejarah bagi kita semua. Fenomena ini menyadarkan kita kembali untuk meningkatkan kehidupan yang harmoni dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam semesta, sehingga bisa mewujudkan kehidupan baru dengan berpedoman nilai-nilai agama sekaligus spiritual sebagai bekal pengharapan bahwa wabah ini akan bisa diatasi dengan baik. Tuhan menciptakan manusia dengan segala perbedaan, tetapi sebagai makhluk yang mulia dan berakal, idealnya kita bisa menyelaraskan tata kehidupan yang saling bersinergi.

Barangkali, ujian ini membuat manusia menjalani hidup secara lebih baik, terlatih, produktif, dan mendahulukan kepentingan bersama, bukan hanya kepentingan diri sendiri. Seperti yang telah saya jelaskan bahwa salah satu cara untuk tidak menambah daftar panjang korban Covid-19 dan memutus rantai penularannya, kita harus tetap patuh terhadap pemerintah serta menjalankan protokol kesehatan. Bentuk kepatuhan ini adalah bukti kesadaran yang konkret apabila kita ingin mewujudkan solidaritas di antara sesama. Pesan dari WHO menyampaikan bahwa sudah terlalu banyak negara yang mengalami disorientasi—tidak tahu arah kebijakannya dibawa ke mana.

Sayangnya, di saat virus ini menjadi musuh utama, tindakan pemerintah dan masyarakat belum mampu mencerminkan solidaritas yang konkret. Padahal, satu-satunya tujuan virus ini adalah membidik spesies manusia supaya terinfeksi dan menciptakan *chaos*. Pemerintah perlu lebih fokus dan terbuka kepada masyarakat untuk meluncurkan kebijakan yang lebih strategis dengan tujuan menekan penularan Covid-19, serta membela kaum yang lemah dan yang membutuhkan perhatian lebih. Anggaran penanganan Covid-19 idealnya tersalurkan secara merata, bukan malah menguntungkan pihak-pihak tertentu, sementara rakyat menangis menjerit kelaparan. Bahkan, untuk berobat saja mereka tidak memiliki biaya hingga bertaruh dengan maut.

Pemerintah perlu terus-menerus melakukan edukasi kepada masyarakat dengan tetap mengikuti protokol kesehatan sehingga angka yang terinfeksi bisa menurun, bukan malah meningkat. Jika tidak secara reguler mengampanyekan dan melakukan edukasi kepada masyarakat secara berkesinambungan mengenai pentingnya kepatuhan terhadap protokol kesehatan, penularan wabah ini akan semakin buruk. Angka positif Covid-19 di Indonesia melebihi angka positif di negara-negara tetangga. Jika tidak waspada, jumlah yang terinfeksi bisa terus bertambah, bahkan bisa membuat Indonesia mengekor lima besar negara yang paling banyak jumlah kasus positif dan angka kematiannya.

Meskipun tidak tampak secara kasatmata, dampak wabah Covid-19 sangat jelas ketika kita menyaksikan setiap air mata yang berlinang serta setiap peluh keringat yang menetes akibat perasaan sedih karena teman, saudara, kerabat, tetangga, atau orang-orang dekat menjadi korban. Belum lagi yang terdampak secara ekonomi dan bahkan nekat melakukan bunuh diri.

Sebagai seorang dokter yang sehari-hari mendengar dan menghadapi keluh kesah para pasien di rumah sakit, dengan penuh rendah hati saya ingin menyampaikan pesan dari nurani melalui tulisan sederhana ini, bahwa di tengah ancaman wabah Covid-19, kita dihadapkan pada pilihan “yang tidak bisa kita pilih” untuk sementara waktu. Sebisa mungkin, membatasi diri dan menjaga jarak dengan orang lain yang dulu diartikan sebagai kepentingan individual, kini justru memiliki makna solidaritas sosial. Menutupi wajah dengan masker yang dulu dianggap eksklusif, hari ini justru menunjukkan kesadaran inklusif demi menjaga lingkungan serta orang lain di sekitar kita.

Pelajaran berharga dari ancaman wabah Covid-19 memang telah meruntuhkan satu per satu paradigma dunia kesehatan maupun sosial kebudayaan dan keagamaan yang sedang mengalami transformasi besar. Oleh sebab itu, noktah penderitaan yang sedang kita saksikan bersama benar-benar menuntut kekuatan rohani umat manusia untuk kembali bangkit serta saling menguatkan satu sama lain.

Daftar Pustaka

- Anwar, Firdaus. 2020. "Kapan Corona Berakhir? Ini Prediksi Para Ahli". *Detik.com*, 26 Juni 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://health.detik.com/berita-detikhealth/d-5069316/kapan-corona-berakhir-ini-prediksi-para-ahli>.
- Baha', Abdul. 2008. *Khotbah-khotbah Abdul Baha' di Paris*. Terjemahan. Jakarta: Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia.
- Gulati, Aishwarya et al., "A Comprehensive Review of Manifestations of Novel Coronaviruses in the Context of Deadly Covid-19 Global Pandemic". *American Journal of the Medical Science*, Volume 360, Issue 1, 1 Juli 2020, hlm. 5–34.
- Ikhwan, Hakimul dan Vissia Ita Yulianto, "Bagaimana agama dan pemimpin agama berperan memerangi pandemi Covid-19". *Theconversation.com*, 17 Juni 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://theconversation.com/bagaimana-agama-dan-pemimpin-agama-berperan-memerangi-pandemi-covid-19-140952>.
- Lova, Cynthia. 2020. "Mencemaskan, Limbah Medis Covid-19 Bercampur dengan Sampah Domestik di TPA Bekasi". *Kompas.com*, 1 Juli 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://megapolitan.kompas.com/read/2020/07/01/08583191/mencemaskan-limbah-medis-covid-19-bercampur-dengan-sampah-domestik-di-tpa?page=all>.
- Nurish, Amanah. 2020. "Corona dan Jebakan Terorisme dengan Wajah Baru". Dalam Nasir Tamara (ed.), *Kemanusiaan pada Masa Wabah Corona*. Jakarta: Balai Pustaka.
- . 2020. "Merebut Ruang Kuliner dalam Tradisi Dialog Antar Agama di Sulawesi Selatan". Dalam Ridwan Al-Makassary dan Yusuf Daud (ed.), *Menyalakan "Lilin" Dialog Antar Agama*. Yogyakarta: Litera.
- Prayogo, Cahyo (ed.). "Terawan Tak Rekomendasikan Rapid Test, Ahli Epidemiologi Bilang...". *Wartaekonomi.co.id*, 16 Juli 2020, diakses pada 25 November 2020, <https://www.wartaekonomi.co.id/read294977/terawan-tak-rekomendasikan-rapid-test-ahli-epidemiologi-bilang/o>.
- Wikanto, Adi. 2020. "Mau tahu biaya perawatan pasien Covid-19, simak yuk". *Kontan.co.id*, 29 Juni 2020, diakses pada 25 November 2020. <https://personalfinance.kontan.co.id/news/mau-tahu-biaya-perawatan-pasien-covid-19-simak-yuk-1>.
- Yufang Shi et al. 2020. "Covid-19 Infection: The Perspectives on Immune Responses". *Cell Death Differ*, Mei 2020, 27(5), hlm. 1.451–1.454.

Epilog: Masa Depan Agama di Era Covid-19

Muhammad Wildan

Agama yang dipandang sebagai entitas sakral dan tidak banyak aspek yang dapat diinterpretasikan telah banyak berubah di era wabah Covid-19 ini. Tentu tidak ada interpretasi baru di ranah ideologis atau teologis agama karena Covid-19, tetapi di aspek sosialnya pasti banyak perubahan. Hal ini menarik dikaji karena secara umum wabah ini mengubah banyak wajah agama. Walaupun di era *new normal* sudah menampilkan banyak aspek akomodatifnya, tetap saja agama yang pada awalnya lebih bersifat komunal justru semakin individual. Prinsip *new normal* yang harus menggunakan masker dan menerapkan *physical distancing* telah mengubah aspek ibadah dan sosial agama. Saya yakin bahwa hal ini juga terjadi di hampir semua agama.

Dalam Islam, pandemi Covid-19 telah mengubah wajah agama di ranah ibadah dan muamalah. Ibadah dalam Islam sebenarnya merupakan pemenuhan kebutuhan ideologis yang banyak mengandung aspek sosial. Karena itu, beberapa ibadah dalam Islam

akan lebih menemukan maknanya ketika dilakukan secara kolektif, seperti salat, zakat, puasa, dan haji. Hal ini karena Islam pada dasarnya adalah agama sosial. Aspek sosial inilah yang banyak berubah di era Covid-19. Apalagi, belum ada prediksi bahwa pandemi Covid-19 akan segera berakhir. Salat, misalnya, tentu tidak berubah dari sisi kewajiban individu, tetapi banyak berubah dari aspek pelaksanaannya. Kewajiban atau keutamaan salat berjemaah di masjid atau musala berubah total selama pandemi, karena ada kekhawatiran terjadi penularan akibat berkumpulnya banyak orang di suatu tempat dalam waktu yang relatif lama. Tidak sedikit kasus orang Islam beberapa kali tidak salat Jumat di masjid pada masa wabah Covid-19, meskipun hukum asalnya adalah wajib. Beberapa artikel dalam buku ini juga membahas tentang hal itu. Bahkan, ada beberapa kasus teman dengan komorbiditas dan lebih rentan terhadap penyakit yang disebabkan Covid-19 belum pernah ikut salat Jumat di masjid sejak pertengahan Maret 2020, bahkan juga salat lima waktu. Karena wabah Covid-19, hukum Islam berubah dari wajib menjadi mubah. Masih banyak lagi ibadah yang hukum asalnya wajib atau sunah berubah menjadi mubah atau bahkan makruh bagi orang-orang tertentu.

Ibadah harian dalam Islam banyak terdampak oleh pandemi Covid-19. Salat sebagai ibadah harian, tata caranya mengalami banyak perubahan. Salat berjemaah pada dasarnya adalah ibadah individual yang dilakukan secara kolektif karena memang ada aspek sosial di dalamnya. Aspek komunalitas dari salat berjemaah itu ada pada tata cara harus berdekatan antara satu jemaah dan yang lain serta pada berdoa bersama setelah salat (pada sebagian masjid). Karena protokol Covid-19 mengharuskan *physical distancing*, kedua aspek ini hilang. Sebab, orang datang ke masjid seperlunya dan harus segera pulang; interaksi sosial sangat sedikit dan tidak ada berdoa bersama. Apalagi, hal itu juga didukung oleh fakta bahwa jemaah masjid menghindari bercengkerama se usai salat. Jadi, jelas bahwa secara substantif aspek komunalisme (jemaah) pada salat berjemaah di masjid relatif hilang.

Masih di ranah ibadah, rukun Islam lain yang terdampak Covid-19 karena aspek komunalitasnya adalah haji. Sejak keberadaan Covid-19 dinyatakan sebagai pandemi global pada pertengahan Maret 2020,

Saudi Arabia menutup Masjidilharam sehingga berdampak pada ditutupnya layanan ziarah umrah dari seluruh penjuru dunia. Tidak hanya itu, ditutupnya Masjidilharam juga berakibat pada dibatalkannya layanan haji pada 2020. Walaupun jutaan muslim di dunia kecewa dengan kebijakan itu, akhirnya semua bisa memahami bahwa ini dilakukan untuk keselamatan mereka. Di era *new normal* saat ini, di Saudi Arabia sendiri layanan umrah sudah dibuka untuk kalangan terbatas. Terakhir, Saudi Arabia sudah mengumumkan pembukaan layanan umrah dari luar negeri per 1 November 2020. Namun, kita masih belum yakin bahwa biro perjalanan umrah di Indonesia sudah bisa membuka layanan itu karena angka penyebaran Covid-19 di Indonesia masih tinggi dan layanan penerbangan dalam negeri juga masih sangat dibatasi. Lagi-lagi, ibadah umrah dan haji yang sifatnya komunal menjadi sangat terbatas di era wabah Covid-19, berbeda dengan salat yang bisa dikerjakan secara individu. Dalam konteks ini diperlukan reinterpretasi terhadap nas-nas Al-Qur'an atau hadis sehingga "haji" dan "umrah" bisa dilaksanakan dengan mengedepankan aspek sosialnya (muamalah) dan mereduksi aspek ibadahnya.

Ranah lain dari Islam yang berubah karena wabah Covid-19 adalah aspek muamalah (hubungan antarmanusia). Berdasarkan asumsi bahwa semua orang berpotensi terjangkit virus korona dan tidak semua kasus bergejala (*symptomatic*), maka protokol Covid-19 berupa *physical* dan *social distancing* diberlakukan. Dalam konteks inilah aspek muamalah dalam Islam juga berubah, di antaranya walimah (perjamuan), takziah (mengunjungi keluarga yang berduka karena ada anggotanya yang meninggal), tahlilan (berdoa untuk orang meninggal), dan lain-lain. Sebagai agama sosial, Islam mengajarkan umatnya untuk berbuat baik kepada saudara dan tetangga, seperti menghadiri walimah. Dalam konteks Covid-19, pemerintah sudah menetapkan bahwa berkumpul tidak boleh lebih dari 30 orang. Walaupun tidak sedikit orang yang melanggar aturan itu, dalam banyak kasus walimah berubah dengan mengundang lebih sedikit orang; pola prasmanan (*self-service*) diubah dengan adanya pelayanan atau bahkan sebagian tuan rumah memberikan makanan

dalam kotak. Walaupun sebagian masyarakat mulai jenuh dengan aturan penggunaan masker dan penerapan *physical distancing*, secara umum mereka tetap taat dengan protokol Covid-19 dalam menjalankan ibadah. Dalam konteks inilah sering ada kritik internal: Mengapa salat harus tetap dilaksanakan secara berjarak, tetapi berbagai kegiatan di luar bisa dilaksanakan tanpa berjarak (paling tidak, dari berbagai foto bersama pasca-kegiatan)?

Contoh lain muamalah yang banyak berubah adalah takziah dan tahlilan. Saat ini, kebiasaan berkumpul dengan banyak orang sangat dihindari oleh masyarakat umum, sehingga orang yang melakukan takziah menjadi sedikit. Dalam banyak kasus, orang takut datang untuk bertakziah walaupun yang meninggal bukan akibat terpapar Covid-19. Demikian juga tahlilan mengalami perubahan signifikan. Tidak sedikit warga yang tidak menyelenggarakan tahlilan karena khawatir akan banyak orang datang. Namun, lebih menarik lagi bahwa tidak sedikit masyarakat yang menyelenggarakan tahlilan secara daring. Ini perkembangan menarik, karena selama ini mungkin belum pernah ada tahlilan secara daring dan lintas wilayah. Pernah ada seorang teman di Makassar meninggal dan beberapa teman yang dekat dengan rumah duka berinisiasi menyelenggarakan tahlilan secara daring yang diikuti oleh banyak kolega di berbagai penjuru wilayah Indonesia. Hal yang sama terjadi ketika beberapa tokoh terkenal meninggal—juga diselenggarakan tahlilan secara daring. Ini sebuah tradisi baru yang menarik dan patut mendapat perhatian.

Terlepas dari berbagai perubahan kehidupan beragama di atas, banyak aspek positif yang bisa diambil. Hubungan antarkelompok (intra-Islam) terlihat semakin baik. Dengan bahasa lain, protokol Covid-19 adalah *blessing in disguise* dalam hubungan intra dan antaragama. Pertama, cadar yang semula menjadi ikon kelompok salafi dan bahkan dianggap kelompok paling konservatif, kini hampir semua orang “bercadar” karena protokol Covid-19. Hal ini menarik karena sebelum Covid-19 berkembang, banyak pendukung salafi menggunakan masker sebagai upaya untuk menyamarkan cadarnya. Kedua, tradisi bersalaman setelah salat berjemaah yang ditolak oleh sebagian kelompok puritan juga sudah “ditinggalkan” oleh semua

kelompok karena protokol Covid-19. Ketiga, tahlilan yang ditolak oleh sebagian kelompok modernis (karena dianggap tidak ada dasarnya dalam ajaran Islam), saat ini menjadi alternatif bagi banyak orang untuk bertakziah tanpa harus datang ke rumah duka. Secara umum, Covid-19 telah menjadi “alasan” yang jitu bagi banyak orang untuk mengurangi intensitas komunalisme dalam beragama. Ini menarik karena tentu akan mereduksi ketegangan-ketegangan sosial dalam beragama. Karena wabah Covid-19, saling menyalahkan atau merasa paling benar menjadi banyak berkurang. Akhirnya, dalam hal bercadar (bermasker), semua muslim bermazhab “salafi”; dalam hal bersalaman setelah salat, semua muslim jadi bermazhab “Muhammadiyah”; dan dalam hal tahlilan, hampir semua muslim bermazhab “Nahdlatul Ulama”.

Covid-19 telah mengubah kehidupan beragama tidak hanya dalam konteks internal, tetapi juga kehidupan antaragama atau antariman. Pada awal ketika Covid-19 hanya berkembang di Wuhan, sebagian kelompok Islam memahaminya sebagai azab bagi musuh-musuh Islam. Dalam perkembangannya, sebagian kelompok konservatif memahami Covid-19 sebagai rekayasa orang-orang kafir yang notabene musuh-musuh Islam untuk melemahkan Islam. Pada sebuah artikel di buku ini juga dibahas bagaimana wabah Covid-19 telah meningkatkan segregasi antarumat beragama. Senada dengan kondisi intra-Islam yang menjadi lebih baik, wabah Covid-19 juga menjadi *blessing in disguise* bagi hubungan antariman secara umum.

Walaupun tidak selalu bisa menyelesaikan akar masalah, Covid-19 sementara mengalihkan isu-isu dari agama ke kemanusiaan. Di Indonesia, secara umum isu virus ini telah menyatukan banyak elemen masyarakat, khususnya di aspek kemanusiaan. Penggalangan dana untuk membantu berbagai kelompok yang rentan secara ekonomi telah mengurangi sentimen-sentimen kelompok agama, bahkan antaragama. Berbagai artikel dalam buku ini menjelaskan nilai-nilai berbagai agama dengan intensitasnya masing-masing telah menemukan aspek sosial dan bahkan kemanusiaan dari agama. Beberapa sumber bahkan menyebutkan bahwa di Prancis, muslimah yang bercadar, berpakaian rapat, dan membatasi interaksi fisik

(bersalaman atau berciuman) dianggap yang paling aman dalam konteks Covid-19.¹ Senada dengan Muttaqin di awal buku ini, bisa jadi ini bagian dari adanya perubahan pengalaman keagamaan sebagaimana disampaikan oleh William James, yaitu perubahan dari keberagamaan yang sakit (*sick-souled religion*) menuju keberagamaan yang sehat (*healthy-minded religion*). Beberapa karakteristik keberagamaan yang sehat sudah mulai tampak, yaitu pandangan terhadap dunia dan kehidupan yang optimistis, percaya diri, lebih terbuka, dan sabar melalui berbagai proses dan tahap pematangan diri.

Secara umum, bisa digambarkan bahwa Covid-19 telah mengubah wajah kehidupan beragama. Walaupun perubahan itu masih pada ranah permukaan saja, secara umum ini merupakan hal positif yang bisa diambil hikmahnya. Berkurangnya intensitas pada ranah ibadah dan muamalah sebagaimana beberapa kasus di atas telah menyadarkan banyak pihak bahwa agama (paling tidak di era Covid-19 ini) telah lebih menjadi urusan pribadi. Ini senada dengan doktrin bahwa ibadah adalah tanggung jawab personal, seperti halnya ideologi (akidah). Akhirnya, semua pihak harus memahami bahwa agama tidak bisa berdiri sendiri tanpa memperhatikan aspek sosial. Dalam konteks inilah manusia bisa lebih memahami substansi bahwa agama adalah sosial. Kalau semua pihak memahami hal ini, tidak ada yang bisa memaksakan lagi bahwa (sebuah) agama bisa eksis tanpa unsur sosial. Kita tidak tahu dengan pasti akan berapa lama era *new normal* ini akan berlangsung. Namun, dalam konteks Covid-19 dan *new normal*, masyarakat akan semakin banyak belajar substansi sosial dari agama kita masing-masing. Bisa jadi inilah yang oleh Romo Bagus Laksana di dalam artikelnya di buku ini disebut sebagai proses “penalaran publik” (*public reasoning*), di mana agama mempunyai peran besar dalam penanganan krisis sosial-keagamaan. Wallahuallah bissawab.

1 Rusman Siregar, “Corona Mewabah, Media-media di Prancis Puji Syariat Islam”, *Sindonews.com*, 14 Maret 2020, <https://kalam.sindonews.com/berita/1556584/70/corona-mewabah-media-media-di-prancis-puji-syariat-islam>, diakses pada 25 November 2020.

Para Editor dan Kontributor

Editor

Dicky Sofjan adalah dosen inti di Indonesian Consortium for Religious Studies, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada (UGM). Selama ini mengajar *Religion and Contemporary Issues* (Agama dan Isu-isu Kontemporer). Riset dan publikasi Sofjan selama ini terfokus pada agama (khususnya Islam) yang terkait masalah politik, keberagaman, multikulturalisme, lingkungan hidup, serta keberlanjutan di Indonesia, Malaysia, dan kawasan Asia Tenggara dan Timur Tengah. Sofjan adalah salah satu pencetus dan penanda tangan Deklarasi Punta del Este (2018). Sudah 10 tahun lebih duduk di Educational Exchange Committee (EEC) di American Indonesian Exchange Foundation (Aminef)/Fulbright. Pernah mendapat kehormatan mengikuti program President's Interfaith and Community Service Campus Challenge di Washington, DC (2016), European Union Visitors Programme (EUVP) (2016), dan Erasmus+ (2016) di Uni Eropa; menjadi Carnegie Council Asia-Pacific Fellow on Ethics in International Affairs serta pembicara di G20 Interfaith Forum (2019 dan 2020) dan International Conference on Cohesive Societies (ICCS) 2019. Dapat dihubungi via dickysofjan@ugm.ac.id.

Muhammad Wildan adalah dosen di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dia menyelesaikan S-2 di Leiden

University (1999) dan S-3 di National University of Malaysia (2009). Dia memiliki pengalaman sebagai peneliti di beberapa institusi, antara lain International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) di Belanda (2007), Asian Research Institute (ARI) di National University of Singapore (2007), dan Center for Near Middle Eastern Studies (CNMS) Universitas Marburg, Jerman (2015). Minat penelitiannya adalah tentang Islam dan politik di Indonesia kontemporer, terutama pada ekstremisme kekerasan, budaya populer Islam, dan masalah minoritas muslim. Karier akademis di antaranya sebagai Direktur Pusat Kajian Islam dan Transformasi Sosial (CISForm) UIN Sunan Kalijaga (2011–2020), Associate Director Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) di Yogyakarta (2019-2020), dan Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (2020-sekarang). Di antara publikasi terbarunya adalah “Konservatisme dan Ekstremisme di Muhammadiyah: Tantangan Globalisasi dan Godaan Islamisme” (2019) dan “Parenting Style and the Level of Islamism Among Senior High School Students in Yogyakarta” (2020). Selain sebagai dosen, dia juga menjabat pengurus Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Dia bisa dihubungi di muhammad.wildan@uin-suka.ac.id.

Kontributor

Ahmad Muttaqin adalah dosen di UIN Sunan Kalijaga, khususnya di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam (FUPI). Saat ini Muttaqin menjabat Wakil Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Ketua Asosiasi Studi Agama Indonesia (ASAI), dan anggota Majelis Konsorsium ICRS. Muttaqin menyelesaikan doktor filsafat bidang Sosiologi Agama/Studi Agama dari University of Western Sydney (sekarang Western Sydney University), Australia (2012). Di antara karya-karyanya: “Mencari Format Baru Kajian Agama-agama di PTAI” (dalam Muttaqin (ed.), *Studi Agama Sejarah dan Pemikiran*, 2019); “Penelitian Keagamaan Integratif-Interkonektif” (*Religi*, Vol. XIV, No. 1/2018), “Problems, Challenges and Prospects of Indonesian Muslim Community in Sydney for Promoting Tolerance” (bersama AZ Arifin dan Firdaus W. dalam *Komunitas: International*

Journal of Indonesian Society and Culture, No. 2, 2016); “Globalisasi, Keberagaman Hibrida dan Komodifikasi Agama dalam Masyarakat Multikultural” (pengantar buku Abd. Aziz Faiz, *Muslimah Perkotaan: Globalizing Lifestyle, Religion & Identity*, cetakan ke-2, 2016); “From Occultism to Hybrid Sufism: The Transformation of an Islamic-Hybrid Spiritual Group in Contemporary Indonesia” (*IJIMS*, Vol. 4, No. 1, Juni 2014).

A. Bagus Laksana, SJ, adalah Dekan Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma. Dia menyelesaikan program doktor dalam bidang teologi komparatif di Boston College, AS, pada 2011 dengan fokus pada perjumpaan kultural dan teologis antara tradisi Islam dan kristiani. Sebelumnya dia menempuh studi teologi di Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, Massachusetts (2005). Pada 2011–2012 dia mengajar dan melakukan penelitian di Loyola Marymount University, Los Angeles, sebagai *visiting scholar* dan *postdoctoral fellow*. Tulisan-tulisannya, baik dalam bahasa Indonesia dan bahasa Inggris, tersebar di pelbagai jurnal nasional dan internasional, buku, dan majalah. Salah satu karyanya adalah *Muslim and Catholic Pilgrimage: Exploration through Java* (Ashgate/Routledge, 2014). Saat ini dia menjadi editor untuk majalah kebudayaan *Basis* dan *Rohani*.

Daniel K. Listijabudi lahir di Jepara, 18 Februari 1971. Dia ditahbiskan menjadi pendeta di GKMI Salatiga (denominasi Menno-nite) pada 2001 setelah menjalani masa vikariat sejak 1996. Gelar S-1 (lulus 1996) dan S-2 (lulus 2006) dalam bidang teologi dengan fokus pada studi biblika ditempuh di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW), Yogyakarta. Atas permintaan pihak kampus UKDW ke Sinode GKMI, pada 2008 dia diutus menjadi Pendeta Tugas Khusus oleh Sinode GKMI sebagai Dosen Tetap di Fakultas Teologi UKDW. Sejak September 2009 dia menempuh studi doktoral di Vrije Universiteit, Amsterdam, Belanda, dengan sistem *sandwich*, dan lulus pada 1 Juni 2016. Di UKDW, dia mengajar Hermeneutik Alkitab dan Teologi Kontekstual. Sejak 2018 dia mengajar di ICRS untuk mata kuliah *Interreligious Hermeneutics*. Disertasinya tentang

crosstextual reading atas teks Ibrani (Yakub di Yabok) dan teks Jawa (Dewa Ruci) telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh BPK GM dengan judul *Bergulat di Tepian* (2019).

Emanuel Gerrit Singgih, lahir pada 1949, adalah guru besar emeritus di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Dia salah seorang pendiri ICRS, pernah menjadi anggota Majelis Konsorsium ICRS, dan pernah mengajar di lembaga ini, *team teaching* bersama Dr Sahiron atau Prof. Al Makin. Dia juga pendeta emeritus di Gereja Protestan di Indonesia Bagian Barat (GPIB). Menulis banyak buku dan artikel, beberapa publikasinya sejak 2000 antara lain *Iman dan Politik dalam era Reformasi di Indonesia* (BPK Gunung Mulia, 2000); *Berteologi dalam Konteks* (Kanisius-BPK Gunung Mulia, 2000); *Menguak Isolasi Menjalin Relasi* (BPK Gunung Mulia, 2009); *Dari Eden ke Babel: Sebuah Tafsir Kitab Kejadian 1–11* (Kanisius, 2011); *Dari Babel ke Yerusalem: Sebuah Tafsir Yesaya 40–55* (Kanisius, 2014); *Korban dan Pendamaian* (BPK Gunung Mulia, 2018); *Dunia yang Bermakna* (BPK Gunung Mulia, 2019); *Dari Realitas Kini ke Realitas Alternatif: Sebuah Tafsir Kitab Yehezkiel* (BPK Gunung Mulia, 2020); dan *Dari Ruang Privat ke Ruang Publik* (Kanisius, 2020).

Engkus Ruswana lahir di Bandung pada 1955 dan lulusan S-1 Teknik Planologi, ITB, 1983. Dia kemudian mengambil pendidikan S-2 bidang Manajemen Keuangan di STIE-IPWI, Jakarta (1998). Sebagai ahli planologi senior, Engkus berpengalaman mengerjakan berbagai proyek perencanaan pembangunan kota dan daerah, memfasilitasi proses perencanaan pembangunan dan penganggaran, serta andil dalam peningkatan kapasitas masyarakat dan DPRD, yang dananya bersumber dari APBN, APBD, UNDP, UNICEF, USAID, ADB, dan World Bank. Engkus Ruswana juga seorang penggiat penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan YME, yang sejak muda aktif membangun jaringan kerja sama dengan berbagai lembaga serta aktivitas kemanusiaan dan demokrasi dalam rangka memperjuangkan hak-hak sipil penghayat kepercayaan yang sepanjang sejarah Indonesia

merdeka selalu mendapatkan diskriminasi akibat sikap dan rekognisi pemerintah. Dalam kiprahnya memperjuangkan hak penghayat, Engkus pernah mewakili Organisasi Nasional Kepercayaan untuk menyampaikan pendapat dalam Sidang MK pada 2009 dan 2016. Engkus Ruswana kini menjabat salah satu Ketua Presidium Pusat MLKI (Majelis Luhur Kepercayaan terhadap Tuhan YME Indonesia), periode 2019–2024.

Evi Lina Sutrisno menyelesaikan program doktornya di Department of Anthropology, University of Washington, Seattle. Topik disertasinya mengulas sejarah agama Konghucu dan pergulatan umat Konghucu di Indonesia di bawah penjajahan Belanda, pemerintahan Sukarno, Orde Baru, dan era Reformasi. Setelah lulus, Evi Sutrisno masih melanjutkan penelitian tentang agama Konghucu, sekaligus memperluas minat risetnya tentang variasi agama Tionghoa; relasi antaretnis, khususnya tentang Tionghoa dan non-Tionghoa; serta politik identitas dan multikulturalisme di Indonesia. Kini Evi bergabung sebagai dosen di Departemen Ilmu Politik dan Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik serta Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS), UGM. Kelas yang diampu adalah *Advanced Study of Confucianism, World Religion, Politik Identitas dan Multikulturalisme, Agama dan Tata Kelola Politik, dan Hak Asasi Manusia di Asia*. Dapat dihubungi melalui *evi.lina.sutrisno@ugm.ac.id*.

Fatimah Husein adalah dosen di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Saat ini dia juga menjabat Associate Director of Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), yang merupakan konsorsium tiga universitas di Yogyakarta, yaitu Universitas Gadjah Mada, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, dan Universitas Kristen Duta Wacana. Dia menyelesaikan studi doktornya di University of Melbourne dan studi magisternya di McGill University (Montreal, Kanada). Bidang kajian yang ditekuninya adalah Filsafat Agama, Dialog Antaragama, serta Islam dan Media Sosial di Indonesia. Bersama dua akademisi

dari Austria dan seorang kolega dari Indonesia, dia melakukan penelitian berjudul “Islamic (Inter)Faces of the Internet: Emerging Socialities and Forms of Piety in Indonesia” (2014–2017), yang dibiayai oleh Austrian Science Funds. Di antara publikasi terbarunya termasuk “Preserving and Transmitting the Teaching of the Thariqah ‘Alawiyyah: Diasporic Ba ‘Alawi Female Preachers in Contemporary Indonesia” (*Journal of Indian Ocean and World Studies*, akan datang 2021); “Displaying Piety and Its Discontents: Revisiting Islamic Anxieties on Indonesian Social Media” (bersama Martin Slama dalam *Journal of Indonesia and the Malay World*, Vol. 46, Issue 134, 2018); “The Revival of Riya’: Displaying Muslim Piety Online in Indonesia” (*americanethnologist.com*, 8 November 2017).

I Ketut Ardhana adalah Guru Besar Ilmu Sejarah Asia dan staf pengajar di Program Studi Ilmu Sejarah dan Kajian Budaya di Universitas Udayana. Menyelesaikan program doktor di bidang Asia Tenggara di Philosophische Fakultät, Universität Passau (UP), Jerman (2000). Menulis banyak artikel tentang sejarah, agama, dan studi kebudayaan di tingkat nasional dan internasional. Kini dia menjabat Vice President of International Federation of Social Sciences Organization (IFSSO) dan Ketua Yayasan Pendidikan Widya Kerthi Universitas Hindu Indonesia (UNHI), Denpasar. Dapat dihubungi melalui phejepsdrliipi@yahoo.com.

JB Banawiratma adalah Guru Besar Ilmu Teologi Fakultas Teologi, Universitas Sanata Dharma, kemudian pada Fakultas Teologi, Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta. Untuk “Religion and Contemporary Issues” pada program studi S-3 internasional *Indonesian Religious Studies* yang diselenggarakan di UGM dan dikelola oleh Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) dari UIN Sunan Kalijaga, UKDW, dan UGM.

Kustiani menyelesaikan studi S-1 pada jurusan Pendidikan Keagamaan Buddha dari Sekolah Tinggi Agama Buddha (STAB) Syailendra, Semarang, serta melanjutkan S-2 dan S-3 di Universitas Kelaniya,

Sri Lanka, pada jurusan *Buddhist Studies*. Saat ini dia kembali ke STAB Syailendra dan mengajar di sana. Fokus penelitiannya adalah tentang Borobudur, filsafat Buddha, dan kajian gender. Selain itu, dia menggerakkan kegiatan wanita Buddha dengan menjadi ketua salah satu organisasi perempuan Buddha yang bernama Wandani (Wanita Theravada Indonesia) Provinsi Jawa Tengah. Melalui organisasi ini, dia dan timnya melaksanakan berbagai kegiatan yang fokus pada tiga bidang utama, yaitu pendidikan, pemberdayaan ekonomi, dan peningkatan pengetahuan IT dan teknologi bagi kaum perempuan. Beberapa kelompok usaha kreatif perempuan yang dikoordinasi oleh dia dan timnya adalah Prema Batik, Prema Mart, Prema Bakery, Prema Jahit, Prema Organik, Prema Oil, dan Prema Jamu. Dia dapat dikontak melalui *kalis_sambikala@yahoo.com*.

Moch Nur Ichwan adalah dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Gelar PhD diperoleh dari Tilburg University (2006) dan MA dari Leiden University (1999). Penelitiannya dalam beberapa tahun terakhir terkait dengan ulama, politik syariat, agama dan kewargaan, serta pemuda dan literasi keislaman. Di antara publikasi terakhirnya adalah “Islam and Dormant Citizenship: Soft Religious Ethno-Nationalism and Minorities in Aceh, Indonesia” dalam *Islam and Christian-Muslim Relations*, Volume 31(2), 2020 (penulis pertama, bersama A. Salim dan E. Srimulyani).

Ni Made Putri Ariyanti adalah psikolog klinis yang menyelesaikan studinya di Program Magister Profesi Psikologi Klinis, Universitas Airlangga, Surabaya. Menyelesaikan S-1 di jurusan Psikologi, Universitas Udayana (2016). Artikel yang sudah terbit adalah “Terapi Singkat Berfokus Solusi untuk Meningkatkan Kemampuan Penetapan Tujuan pada Narapidana yang Menjelang Bebas di Lembaga Pemasarakatan” (*Psycho Idea*, 2020); “Dampak Psikologis Kekerasan dalam Rumah Tangga terhadap Perempuan pada Budaya Patriarki di Bali” (*Jurnal Kajian Bali*, 2020). Minat penelitiannya mencakup psikologi khususnya isu-isu perempuan, anak, dan keluarga. Dapat dihubungi melalui *nimadeputriariyanti@gmail.com*.

Parada lahir di Kuala Kapuas pada 1 Juni 1969. Lulus S-1 Pendidikan Sarjana Keguruan dan Ilmu Pendidikan STAHN-TP pada 2002 dan S-2 Ilmu Agama dan Kebudayaan UNHI Denpasar pada 2009. Dia bekerja sebagai tenaga pengajar pendidikan agama Hindu di SMP Nasional Palangka Raya, Dosen Luar Biasa di IAHN-TP Palangka Raya; dalam organisasi menjabat Ketua MD-AHK Kota Palangka Raya sejak 2017 sampai sekarang, Ketua Umum Lembaga Pengembangan Tandak dan Upacara Keagamaan Kaharingan Pusat sampai sekarang, Wakil Ketua Dewan Adat Dayak (DAD) Provinsi Kalimantan Tengah sampai sekarang, Wakil Ketua III Gerdayak Nasional. Dia adalah penerima Anugerah Kebudayaan dan Penghargaan Maestro Seni Tradisi dari Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, kategori Komunitas, 2019.

Pranata lahir di Palangka Raya pada 16 Oktober 1975. Menyelesaikan pendidikan dunia usaha Universitas Palangka Raya (1999), program magister Program Studi Manajemen Sumber Daya Manusia Universitas Palangka Raya (2008), dan program doktor Program Studi Manajemen Pendidikan, PPs Universitas Negeri Jakarta (2013). Bekerja sebagai tenaga pengajar di Institut Agama Hindu Negeri Tampung Penyang, Palangka Raya. Di dalam kelembagaan keagamaan dia menjabat Sekretaris Umum MB-AHK Pusat sejak 2007 sampai sekarang. Dia menulis *Upacara Ritual Perkawinan Agama Hindu Kaharingan* (Paramitha, 2009).

Rahmi Alfiah Nur Alam lahir di Ujung Pandang, 29 Juli 1966, dan berprofesi sebagai dokter spesialis radiologi konsultan di RS Pondok Indah-Puri Indah, Jakarta. Rahmi menyelesaikan studi S-1 di Fakultas Kedokteran Universitas Hasanuddin, Makassar (1986) dan S-2 Spesialis Radiologi di Universitas Airlangga, Surabaya (2006). Selain sebagai dokter, Rahmi anggota Tim Kantor Humas Majelis Rohani Nasional Baha'i Indonesia, anggota Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP), dan relawan Lintas Iman.

Wahju S. Wibowo lahir di Karawang, 27 Maret 1972. Lulus sarjana teologi di Fakultas Teologi, Universitas Kristen Duta Wacana, 1996. Dia menyelesaikan magister filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara pada 2003; studi Master of Arts in Reform Theology di Vrije Universiteit, Belanda, pada 2009; dan PhD dalam bidang teologi konstruksi di Vrije Universiteit pada 2014. Saat ini dia menjadi staf pengajar tetap di Fakultas Teologi UKDW untuk mata kuliah Filsafat dan Teologi Konstruksi. Selain itu, dia berminat pada studi perdamaian.

Indeks

A

Abdurrahman, Moeslim 111
Abelardus 183, 188
Acevedo, Gabriel 81, 82, 86, 88
agama Abrahamik. *Lihat* agama samawi
agama Baha'i 295, 296, 302, 311, 312
agama bumi 278
agama langit 278
agama samawi 204, 207, 281
agama Yahudi 143
Ahriman 143
Ahura Mazda 143
Al-Adawiyah, Rabi'ah 8
Allport, Gordon Willard 6, 7, 8
Al Omian, Khuloud 1
Al-Tayyeb, Ahmad 112
Altizer, Thomas JJ 170
Amanat Galunggung 277, 282, 294
Amanat Rawayan 280

Ammerman, Nancy 35
animality 129, 131, 136, 137
animot 127, 128
An-Najah, Zain 26
Anselmus 85, 182, 183
Anthropocene 120–123, 125, 138
anthropodice. *Lihat* *anthropodicy*
anthropodicy 143, 145
antroposentris 120, 136
apokaliptisme modern 143
Archelaus 108
Aristoteles 127
Armstrong, Karen 267, 269
Attaki, Hanan 30
authoritative religious taste 53

B

Baduy 277, 280, 293
Banawiratma, JB 23
basarah 261, 262
Baudrillard, Jean 164–170, 172, 176, 177–179

Bentzen, Jeanet Sinding 13
bhuana agung 241, 273
bhuana alit 241, 272, 273
 Blenkinsopp, Joseph 152
bonum commune 95
 Buber, Martin 167
 Buddha 202, 221, 222, 224–235
 Burhani, Ahmad Najib 45
 Byung-Chul Han 210

C

Cannon, Dale 189
Capital in the Twenty-first Century.
Lihat Le Capital au XXIe siècle
capitalist animism 100
 Carroll, Robert Todd 3
caturāsrama 245
 Chakkarai, Vengal 154, 155
 Chu Hsi 201, 202
Chunqiujiing 201
 Clarke, Simon 307
 Copernicus 310
 Coponius 108
cosmoteandris 104
 Covid-19 2, 3, 5, 6, 8–17, 19–22, 25,
 27, 28, 30–37, 39–42, 45–54,
 56, 58, 60–63, 67–69, 71, 72,
 76–80, 82–84, 86–88, 90–93,
 95–97, 99, 101, 102, 112, 113,
 116, 117, 119, 133–135, 138, 141,
 142, 160, 161, 163, 164, 171,
 175, 178, 181, 182, 184–191,
 193–197, 199, 200, 205–207,
 210–219, 221, –225, 227,
 230–232, 234, 235, 237–239,
 242–248, 250–253, 255–257,
 259, 261, 262, 266, 267, 271,
 283–289, 292, 293, 295–322

Crenshaw, James 155
 Crutzen, Paul J. 121
 Cuomo, Andrew 77

D

Danasasmita, Saleh 277
 Daniels, Timothy 32
 Danum Kalunen 257, 258, 260
Da Xue 201
 Defoe, Daniel 81
 Derrida, Jacques 120, 126–132,
 135–137
 Derrida 119, 126
 Descartes, René 128, 129
disaster capitalism 101
disaster communism 101
divinanimality 130, 136
 Djatisunda, Anis 277

E

Eclipse of God 168
Ekonomi Politik Daulat Rakyat
Indonesia 115
Empire 105
 Engineer, Asghar Ali 111
eniautos kuriou dektos. Lihat tahun
 rahmat Tuhan
 Esack, Farid 112
ethnomedicine 239

F

Fillah, Salim 30
 Freud, Sigmund 149
 Fung, Jojo M. 138
 Fung Yu-lan 209

G

gloria Dei homo vivens 104

gloria Dei pauper vivens 104
God distancing 16
Gongyang zhuan 201
 Goodall, Jane 130
Guliang zhuan 201

H

Habel, Norman C. 138
 Hamilton, William 170
hampatung sadiri 259, 260
 Harari, Yuval Noah 184
 Haraway, Donna 130
 Hardt, Michael 105, 107, 108
health belief model 249
healthy-minded religion 11, 322
 Heidegger, Martin 127
 Henry, Andrew Mark 13
 Herodes 108
 Hindu Kaharingan. *Lihat* Kahari-
 ngan
horizontal belief 208
 Hosen, Nadirsyah 25, 35
 Huntington, Samuel 81

I

ideological religious taste 53
 ijihad akar rumput 66
 ijihad individual 65
 ijihad kolektif 65
 ijihad profesional 65
 ijihad sehari-hari 66
 ijihad semi-terpelajar 68
 ijihad terpelajar 65
immature religiosity 6
 Irwanto, Ronald 307
 Islam pembebasan 111
 Islam transformatif 111

J

Jaber, Ali 30
 Jackson, Michael 13
 James, William 10, 322
 Joerstad, Mari 137
 Johnson, Elizabeth 137, 160

K

Kaharingan 252–256, 259–262
 Kanekes. *Lihat* Baduy
 Kant, Immanuel 127, 142, 149
 Kappen, Sebastian 105
 keagamaan ideologis 53
 keagamaan otoritatif 53
 keagamaan rasional 53
 keagamaan tradisional 53
 Kepercayaan terhadap Tuhan Yang
 Maha Esa 267–279, 281, 284,
 292
 keterkejutan keberagamaan 70
 King, Martin Luther 99
Kitab Mengzi 201, 208, 213
 konsep sekala dan niskala 243
 Korten, David 114
 Kuhn, Thomas 175
 Kushner, Harold 161
 Kusuma, Mirza Tirta 112

L

Lacan, Jacques 127
Le Capital au XXIe siècle 101
 Lee Man-Hee 211
 Levinas, Emmanuel 127, 130, 135
Lijing 201
Living in the End Times 100
lockdown 25, 56, 57, 69, 134, 194,
 195, 210, 218, 239, 266, 286,

287, 304, 310
 Lubis, Risuli 83
 Lumoindong, Johan 83
 Lun Yu 201

M

Machasin 191, 192
 manifesto Nazaret 103, 104
 Manikheisme 143
manunggaling kawula-Gusti 275
maqashid al-syari'ah 95
 Marion, Jean-Luc 176
 Marx, Karl 102, 105
mature religiosity 6
 Melathopoulos, A. 123, 124
memayu hayuning bawana 276,
 278, 288
 Mita, Oemar 30
 modal kultural 70
 Moltmann, Jürgen 143–145
 Moore, Stephen 126, 130
 Muhammadiyah 11, 44, 321
Muhammadiyah Jawa 45
 Mulkhan, Abdul Munir 45
multitude 106, 107

N

Nahdlatul Ulama (NU) 27, 42, 72,
 79, 321
 Nashir, Haedar 79
 Nasir, Bachtiar 30
 Negri, Antonius 105, 107, 108
 neokonfusianisme 201, 202, 206,
 209, 217
new normal 47, 60–62, 95, 142,
 161, 175, 177, 194, 217, 239, 253,
 288, 289, 307, 308, 317, 319,
 322

Nietzsche, Friedrich 149
Night 146
novel coronavirus. Lihat Covid-19
 Nutt, Aurica 160
 Nyotohardjo, Niko 82

O

Ong Eng Koon 211
organized religions 75

P

Panaturan 255, 256, 258, 260–263
*Pandemic! Covid-19 Shakes the
 World* 99
 Panikkar, Raimon 104, 161
panpsychism 126
 Park, Nathan 210
paticcasamuppada 221, 225, 226
 Paus Fransiskus 80, 93, 108, 112
 penalaran keagamaan 64
 penghayat kepercayaan 267, 284
 penjarakan fisik. *Lihat physical
 distancing*
 penjarakan sosial. *Lihat social
 distancing*
physical distancing 14, 16, 164, 317,
 318, 320
 Piketty, Thomas 101, 102
 PSBB (pembatasan sosial berskala
 besar) 194, 239, 253, 266, 286,
 287, 304
 pseudoagama 4–6
 pseudosains 3–6
 pseudotakwa 79
public cultural forms 32
public reasoning 95, 322
 Pudjiastuti, Susi 122

R

Ranying Hattala 261
 Revolusi Industri 4.0 102, 115
 Richter, Max 32
 Romero, Óscar Arnulfo 104
 Ross, J. Michael 7
rujiao 200

S

Sahal, Akhmad 78
sangkan paraning dumadi 267, 271
 Schopenhauer, Arthur 149
 Schumacher, EF 113, 114
 Schwab, Klaus 102
Shijing 201
 Sholeh, Asrorun Niam 78
Shujing 201
 Siau, Felix 30
sick-souled religion 11, 322
Si Shu 201, 203, 204, 207, 208, 213
Small is Beautiful 113
social distancing xvii, 10, 39, 50, 55, 76, 79, 87, 188, 193, 194, 195, 304, 319
soft theological fatalism 77
 solidarisme 98, 99
 Somad, Abdul 30
 Song, CS 146
 Štampar, Andrija 237
 Stark, Rodney 75, 76
 Stern, Gary 204
 Stoermer, EF 121
 Stoner, AM 123, 124
 studi agama terapan 18
 Sunda Wiwitan 277
 Syahab, Anies 30

Syaifurrozi, Nanang 30

T

tahun rahmat Tuhan 104
 Tanto, Wignyo 84–86
tat twam asi 243
 teodisi 142, 144, 149, 152, 153, 155, 156, 158, 160
 teologi wabah 185
 teori konflik peradaban 81
 Thangaraj, Thomas 146
 Thatcher, Margaret 107
The Animal That Therefore I Am 126, 128
The Compassionate God 146
The Crucified Guru 146
theodice. Lihat teodisi
theodicy. Lihat teodisi
 Tian 203–209, 213, 214, 217, 219
traditional religious taste 53
trihita karana 242, 243, 246, 250
tri tangtu 272
 Trump, Donald 77, 196

V

Vetlesen, AJ 121, 125, 126
 virus korona. *Lihat* Covid-19
 Von Leibniz, GWF 142, 144
vox pauperum et victimarum vox Dei 105
vox populi (non vox regis) vox Dei 105
vox victimarum vox Dei 110

W

Wahono, Francis 115
 Wallace, Mark I. 120, 136
 Weber, Max 81

When Bad Things Happen to Good

People 161

When God Was A Bird 136

White Jr, Lynn 136

Widodo, Joko 21, 25, 261, 288

Wiesel, Elie 146

Wilfred, Felix 94

Wujing 201, 203, 205

Y

Yesaya, Deutero 147, 148

Yijing 201

Yudeo-Kristen 81

Yuejing 201

Z

Zaini, Helmy Faishal 79

Zhong Yong 201

Žižek, Slavoj 97, 99–101

Zoroaster 143

Zuo zhuan 201