

**HAK ASASI MANUSIA : TANGGUNGJAWAB KOMUNAL  
ATAS MASALAH KEMANUSIAAN  
(TINJAUAN TEOLOGI POLITIK – KONTEKSTUAL DALAM KONTEKS  
INDONESIA)**

HANDI HADIWITANTO<sup>®</sup>

**Abstract**

Sometime issue of human rights is suspected as a Western issue by some groups, and related to that, issue of human rights is thought not always relevant within Eastern people. On another side, we could not deny that human rights are a universal need, and it can increase the quality of our humanity. This paper will discuss about how to talk the issue of human rights, particularly in the context and keyword of Indonesian people. From this discussion we are headed to make a contextual theological reflection on our responsibility of humanity and human rights.

**Kata-kata kunci:** hak asasi manusia, konteks Indonesia, universal dan partikular, kemanusiaan, hak dan tanggungjawab, teologi politik

**1. Pendahuluan**

Masalah hak asasi manusia (HAM) akhir-akhir ini sering menjadi topik hangat menyoroti berbagai kasus dan tindakan politik di Indonesia. Banyak negara-negara lain mengangkat persoalan HAM yang (harus) diyakini sebagai masalah universal sebagai kritik pada berbagai peristiwa di Indonesia. Kadangkala kritik dan gugatan-gugatan mereka membuat kita seolah-olah menjadi negara yang sama sekali tidak tahu apa-apa tentang HAM, dan negara-negara lain itu adalah yang paling menghargai dan menguasai persoalan HAM. Pertanyaan yang seringkali muncul di benak pengarang adalah, apakah ide mengenai universalitas HAM itu tidak memiliki relevansi bahkan mengabaikan kondisi-kondisi partikular setiap negara atau budaya? Karena itu dalam tulisan ini, pengarang ingin mengajak kita untuk melihat masalah HAM dengan lebih terarah, bukan sekedar sebagai persoalan penilaian, tetapi mempertanyakan dan mencari unsur yang penting bagi kita untuk dijadikan wacana. Karena itu pertanyaan yang perlu dikembangkan adalah apa itu HAM bagi bangsa Indonesia? Apakah konsep HAM universal dimasukkan dalam tradisi partikular bangsa Indonesia, atau sebaliknya kita mencari konsep HAM dalam tradisi? Bagaimana mewujudkan dan memperjuangkan HAM di Indonesia secara tepat dan efektif?

Pengarang setuju bahwa HAM harus kita perhatikan dengan serius dengan segala persoalan yang ada dalam konteks di Indonesia. Karena bagaimanapun HAM sudah menjadi kesepakatan bersama dunia internasional,<sup>1</sup> di mana kita sebagai negara anggota PBB juga ikut menyetujui dan mendukungnya. Selain itu HAM seperti yang dipikirkan pada awalnya dan

juga dirumuskan dalam piagam deklarasi PBB berbicara mengenai hal-hal yang menyangkut dan bertujuan untuk *kemanusiaan* di dalam dunia ini.<sup>2</sup> Sedangkan dalam proses reformasi sosial-politik di Indonesia yang sedang berlangsung ini, kita justru lebih sering melihat dan diperhadapkan pada kekerasan, kutukan, slogan-slogan baru yang justru menghasilkan deformasi dan pelecehan pada kemanusiaan. Kata reformasi sebenarnya pada saat ini juga sedang kehilangan maknanya. Proses reformasi (atau justru deformasi?) di Indonesia menghasilkan kekerasan-kekerasan yang dibalas dengan kekerasan-kekerasan baru. Hubungan rakyat dengan pemerintah tidak menjadi lebih baik. Kejahatan dan KKN tetap saja merajalela. Persoalan kemanusiaan seperti pengungsi, korban-korban penembakkan dan kekerasan aparat terjadi di mana-mana akibat kerusuhan-kerusuhan horisontal maupun vertikal. Dan akibatnya pelanggaran pada kemanusiaan yang dikategorikan sebagai pelanggaran HAM, seperti yang disinggung di atas menjadi sorotan dan makanan *empuk* bagi kritikus politik dan sosial justru di tengah-tengah proses reformasi.

Dari kenyataan di atas kita melihat persoalan politik dan kemasyarakatan dalam konteks Indonesia yang sedang berjuang untuk mewujudkan reformasi pada saat ini salah satunya adalah memahami dan memperjuangkan HAM agar dapat terwujud dengan benar bagi rakyat Indonesia. HAM menjadi persoalan mendesak. Gereja sebagai bagian dari masyarakat di Indonesia jika ingin menjadi gereja yang aktual dan berarti seharusnya juga mampu berteologi dalam konteks ini. Artinya gereja dan teologi harus ikut serta memberikan warna dan berbicara dalam dimensi kemasyarakatan, kemanusiaan dan politis di Indonesia, termasuk masalah HAM. Karena gereja yang berteologi dalam konteks yang konkret adalah gereja yang benar-benar menyampaikan suara Allah dan mempertemukannya dengan pandangan dan persoalan dunia.<sup>3</sup> Dengan demikian terjadilah hubungan dialektis, gereja/teologi belajar dari konteks dan konteks dilihat dan ditafsirkan melalui terang Alkitab.

Menjadi menarik bahwa HAM kadangkala justru tidak dikaitkan dengan agama/teologi, bahkan dipertentangkan dengan agama, khususnya yang berkaitan dengan dasar-dasar ideologi dan filosofisnya. Misalnya Louis Henkin dan Rhoda Howard yang juga mengutip Jack Donnelly beranggapan bahwa HAM tidak dapat didasarkan pada pembuktian agama. Ideologi HAM benar-benar dipahami bersifat sekular dan rasional serta timbul dari tindakan manusia. Henkin mengatakan bahwa dalam beberapa hal agama fundamentalis justru adalah pelanggar HAM karena sifatnya yang memaksa dan menindas<sup>4</sup> (kita akan kembali membahas masalah ini dalam bagian selanjutnya). Tetapi hal di atas bukan berarti gereja dan teologi tidak dapat atau tidak boleh berbicara tentang HAM dan menjadi terasing serta terpisah dari

---

© Pdt. Handi Hadiwitanto, M.Th. adalah Dosen pada Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana,

persoalan kemanusiaan, kemasyarakatan dan dunia politik. Persoalan HAM dan reformasi di Indonesia pada saat ini adalah konteks sosial – politik di mana gereja dan teologi itu hidup serta terlibat, sehingga iman dan harapan Kristiani menjadi relevan. Hal ini justru menjadi salah satu tantangan dan perwujudan teologi kontekstual di Indonesia, atau lebih khusus lagi sebuah teologi politik yang diwujudkan dalam konteks dan permasalahan di Indonesia.<sup>5</sup>

## **2. HAM sebagai persoalan kontekstual di Indonesia**

### **a. Latar belakang terwujudnya konsep HAM**

Jika kita hendak berbicara tentang darimana awalnya pemikiran-pemikiran yang berkaitan dengan hak-hak asasi manusia, maka pengarang setuju dengan Bernard Adeney, itu adalah hal yang sulit.<sup>6</sup> Karena pada kenyataannya jika kita mulai berangkat dari pemikiran filsafat abad ke-16 atau 17, pertanyaannya apakah sama sekali tidak ada ide tentang hak-hak manusia pada abad-abad sebelum itu? Bagaimana dengan cerita dan tradisi-tradisi dalam Alkitab (dan tentunya dalam agama dan kitab-kitab suci lainnya) yang muncul pada masa-masa yang jauh lebih muda? Pengarang merasa bahwa kita harus menjawab, “ada!”. Misalnya dalam tradisi Perjanjian Lama yang ditulis bahkan pada abad-abad sebelum masehi, pembelaan-pembelaan pada harga diri manusia dan keadilan dinampakkan dengan sangat jelas melalui kisah penciptaan, keluaran, dan perjuangan nabi-nabi seperti Hosea dan Amos. Termasuk juga tradisi penghargaan Allah pada semua golongan manusia, seperti kisah Yunus dan tradisi Yesaya. Dalam Perjanjian Baru, pengarang rasa tekanan pada hak-hak manusia menjadi lebih kuat. Yesus menjadi pusat dari perjuangan dan kebebasan masyarakat yang tertindas (kaum miskin, wanita, pelacur, orang-orang berpenyakit dan kaum *marginal*).

Tradisi Alkitab menunjukkan bahwa ide-ide mengenai kemanusiaan sebenarnya sudah ada. Kebanyakan dalam tradisi Alkitab kita diajak untuk menghayati makna hubungan manusia sebagai sebuah komunitas “Umat Allah” dan interaksinya dengan Allah yang menguasai dunia. Konsep keadilan, martabat, pembebasan dan kemanusiaan, selalu ada dalam kerangka kesatuan sebuah komunitas dengan Allah pencipta yang harus dijaga selaras. Tetapi memang konsep-konsep di atas belum dirumuskan secara sistematis formal seperti konsep HAM yang kita pahami dalam konteks modern.

Pemikiran mengenai hak-hak manusia pada masa modern yang kemudian disebut sebagai HAM mulai banyak dibicarakan pada abad-abad ke-16 dan 17 di Barat. Ada dua sudut pandang untuk melihat proses tumbuhnya pemikiran sistematis mengenai HAM ini. Pertama, yang mengaitkan HAM dengan proses modernisasi dan sekularisasi, seperti yang sudah

disinggung dalam pendahuluan. Beberapa ahli melihat bahwa HAM itu adalah persoalan yang sangat manusiawi dan berbicara mengenai *human nature*.<sup>7</sup> Dalam konteks abad ke-16 dan 17 pemikiran mengenai hak manusia ini berkaitan erat dengan hubungan rakyat – negara. Filsuf-filsuf seperti Hobbes, Locke dan Hegel merupakan sebagian tokoh-tokoh yang berbicara dan memunculkan ide tentang HAM. Peristiwa revolusi Perancis (1789) dipercaya sebagai yang pertama kali memunculkan pembicaraan serius mengenai hak-hak manusia. Franz Magnis – Suseno termasuk yang mendukung pandangan ini. Menurutnya paham HAM yang sistematis itu dimulai pada fajar jaman modern, dimana kekuasaan negara dan ekonomi modern menjadi sangat kuat, sehingga para individu mulai tidak diperhatikan.<sup>8</sup> Dari sisi ini warna individualisme dalam konsep HAM, dalam pengertian penghargaan dan hak individu ketika berhadapan dengan negara atau kekuatan sosial lainnya sebagai konteks nyata pada saat itu, terasa sangat kuat. Konsep dari terminologi “hak” itu sendiri sangat dekat dengan persoalan individu.

Kedua, yang mengaitkan HAM dengan sejarah agama. Konsep HAM ini muncul dan menjadi kuat ketika gereja (Katolik dan pemerintahannya) telah menjadi *the ecclesiastical regim*.<sup>9</sup> Dalam pandangan kedua ini, ditekankan peranan gereja Protestan yang melakukan reformasi gereja dengan pokok-pokok pikiran di sekitar demokrasi dan ide-ide HAM. Gerakan-gerakan Protestan seperti *French Huguenots*, *Dutch Pietists*, *Scottish Presbyterians*, atau seperti yang ditulis oleh Bernard Adeney, aliran Calvinis imperialis dan gereja radikal bebas, adalah yang sangat kuat melawan penindasan monarki dan gereja Katolik abad ke-16 dan 17 serta memunculkan teologi sosial yang menjadi dasar bagi pemikiran HAM.<sup>10</sup> Max Stackhouse juga menguraikan pertumbuhan konsep HAM ini dari sudut pertumbuhan spiritualitas dan teologi. Menurut Stackhouse, Di Amerika gereja sangat berperan dalam melakukan transformasi nilai-nilai kemanusiaan menjadi kekuatan hukum moral serta membentuk legitimasi bagi persoalan-persoalan kesejahteraan.<sup>11</sup> Melalui perjalanan sejarah dan kesadaran pada nilai-nilai kemanusiaan berdasarkan agama Kristen dan Alkitab, maka rakyat Amerika lalu mulai memperjuangkan konsep yang disebut sebagai “hak asasi manusia”, sebagai perwujudan nilai kemanusiaan yang bebas dari penindasan. Dalam sejarah Amerika ini, Stackhouse menyebutkan bahwa teologi Protestan khususnya dari Gereja radikal bebas yang sudah disebutkan di atas (*Free – Church Calvinists*).<sup>12</sup> Dalam bagian ini konsep HAM sangat diwarnai oleh persoalan kebebasan beragama; keseimbangan antara persoalan individu dengan persoalan komunitas, juga persoalan moralitas dan politik negara.

Pengarang sendiri berpendapat bahwa kedua pandangan di atas berjalan bersama. Konteks abad ke-16 dan 17 di mana proses modernisasi/rasionalisasi dan dampaknya yaitu individualisme dan kebebasan sebagai nilai dari kemanusiaan nampak dalam kedua proses

sejarah di atas, baik di kalangan gereja (Protestan) maupun pemikiran dan perjuangan sekular. Hal tersebut dapat terjadi karena kita tidak dapat menyangkal pengaruh pencerahan dan modernisasi sangat kuat terjadi di Eropa Barat maupun Amerika pada saat itu. Perhatian mengenai masalah kemanusiaan dalam wujud hak-hak dan kebebasan individu dari Barat ini dan kenyataan di mana nilai-nilai kemanusiaan diabaikan dalam wujud sejarah kekerasan, peperangan dan penindasan negara pada rakyat, bertemu serta berjalan bersama-sama menghasilkan konsep mengenai HAM. Pada akhirnya konsep HAM itu dilegitimasi dalam bentuk yang normatif, yaitu deklarasi HAM PBB tahun 1948. Dalam deklarasi tersebut, tema-tema besar tentang HAM adalah kehidupan, kebebasan, kesetaraan dan perlindungan individu sebagai manusia terhadap kekuatan sosial apapun. HAM menghargai *manusia dalam kemanusiaannya*,<sup>13</sup> artinya pusat dari konsep HAM modern adalah manusia itu sendiri.

#### **b. Dialog dalam konteks plural : partikular - universal**

Dalam perkembangannya, konsep HAM yang berwarna individual dalam sejarah Barat mau tidak mau harus bertemu dengan konteks nyata masyarakat dan bangsa yang sangat beragam. Tetapi di sisi lain, universalitas HAM seringkali dibicarakan tidak dengan kritis, tetapi dengan pengandaian bahwa persoalan kemanusiaan di Barat adalah masalah semua orang yang tidak dapat disangkal. Bukankah konsep HAM mula-mula itu muncul melalui dialog tradisi, agama dan perjuangan yang sangat partikular (di Eropa atau di Amerika)? Perjuangan dan tradisi yang ada di India berbeda dengan di Eropa; demikian juga apa yang dihayati oleh masyarakat Indonesia sebagai tradisi budaya serta agama dan persoalan-persoalan kemanusiaan yang ada berlainan dengan Amerika. Kondisi plural ditambah dengan keberatan-keberatan dari kaum postmodern, yang amat menghargai pluralitas tradisi, menuntut HAM untuk dilihat bukan hanya sebagai masalah universal tetapi juga kontekstual/partikular. Artinya di sini harus terjadi dialog mengenai apa itu HAM yang universal dengan persoalan-persoalan kemanusiaan yang partikular. Dan kita dapat melihat apakah persoalan yang universal harus mengabaikan partikularitas, atau sebaliknya apakah yang partikular akan menghapus masalah-masalah universal, atau sebenarnya tidak perlu saling mengalahkan?

Sebuah contoh diskusi yang menarik mengenai pertemuan pemikiran yang universal dan partikular dari konsep HAM adalah masalah individual dan komunal yang dituliskan secara panjang lebar oleh Rhoda Howard (sosiolog dan aktifis HAM dari Kanada). Howard menggambarkan pertentangan antara pemikiran HAM Barat yang sangat diwarnai oleh individualisme dengan pemikiran (ia menyebutnya) dunia ketiga (dan asumsinya adalah negara-negara Timur dan beberapa negara di Amerika Selatan).<sup>14</sup> Pertentangan atau lebih tepat disebut sebagai tantangan pada pemikiran HAM Barat yang individualistis adalah pemikiran komunitarian (baik kanan maupun kiri). Secara singkat tantangan tersebut adalah

sebagai berikut, dari komunitarian kanan adalah “tradisionalisme” (tidak mengakui HAM universal dan lebih mengakui hak kelompok) dan “konservatisme reaksioner” (reaksi yang beranggapan kerusakan tatanan sosial akibat individualisme modern). Sedangkan dari komunitarian kiri adalah “kolektivisme kiri” (prinsip nasionalis dunia ketiga dan kebebasan dari kontrol Barat) dan “*status radicalism*” (HAM hanya dimiliki oleh kelompok status dominan dan ada kelompok tertentu yang diingkari hak asasinya karena identitas/status sosial, misalnya perempuan, kulit hitam dsb.).<sup>15</sup>

Dengan agak sedikit emosional (pengarang merasakan itu dalam tulisannya), Howard tetap mempertahankan konsep HAM adalah persoalan individual. Manusia harus dihargai kemanusiannya sebagai individu yang bebas dan tidak mungkin diabaikan hanya karena alasan sosial/kelompok. Howard mencurigai bahkan menolak semua pemikiran yang menurutnya mengarah pada absolutisme budaya (seperti yang dimunculkan melalui 4 tantangan di atas), karena itu hanya bentuk rasionalisasi dari pelanggaran HAM yang sudah dilakukan oleh budaya atau kelompok manusia tertentu.<sup>16</sup> Tetapi bukankah dengan memaksakan suatu konsep HAM tanpa kesediaan berdialog dengan hal lain yang berbeda (lepas dari kesalahan atau kebenaran yang terkandung di dalamnya) berarti juga sudah terjadi pelanggaran pada kebebasan untuk berpikir dan berpendapat, bahkan berbudaya? Pada akhirnya Howard mengakui bahwa seorang individu yang otonom tidak berarti ia hidup dalam ruang sosial yang hampa tanpa keterkaitan dengan kewajiban terhadap sesamanya. Konteks yang paling konkret menurut Howard adalah masyarakat negara.<sup>17</sup> Pengakuan Howard ini berarti membuka kemungkinan budaya yang berbeda di mana penekanan justru ada pada lingkungan sosial dan bukan pada persoalan individu.

Dari persoalan di atas kita melihat kegelisahan dari negara-negara di bagian dunia lain yang tidak berpikir seperti masyarakat Barat (pengarang tidak terlalu senang menggunakan istilah dunia ketiga) yang merasa bahwa cara berpikir individualistis yang melatarbelakangi konsep HAM dari Barat tidak sesuai dengan cara berpikir mereka yang lebih menekankan komunitas. Universalitas yang selalu menjadi andalan dari konsep HAM justru dipertanyakan di dalam konteks budaya, manusia atau tempat yang berbeda. Banyak pendapat dan wacana tentang HAM, termasuk di Indonesia tidak terlalu memikirkan kegelisahan seperti yang diperlihatkan oleh Howard. Universalitas HAM seolah-olah tidak dapat dan tidak boleh tergoyahkan oleh apapun, sekalipun dengan paradigma berpikir dan budaya yang meragukan konsep-konsepnya. Pada akhirnya tidak heran jikalau konsep HAM yang sering dibicarakan oleh negara-negara Barat sering dianggap sebagai sebuah konsep abstrak/teoritis yang sama sekali tidak pernah menjadi tanggungjawab moral bagi masyarakat atau pemerintah tertentu.

Michael Walzer seperti yang dikutip oleh Bernard Adeney dan Daniel A. Bell menjawab persoalan di atas secara menarik melalui teorinya. Walzer mengatakan bahwa ada dua pengetahuan, yaitu pengetahuan tipis (pengetahuan yang teoritis dan abstrak) dan pengetahuan tebal (pengetahuan yang berlaku dalam tradisi, budaya, struktur masyarakat). Menurut Walzer apa yang teoritis itu (pengetahuan tipis) hanya berguna sejauh sesuai dengan struktur dan perilaku dalam budaya serta tempat tertentu (pengetahuan tebal), karena jika tidak terjadi kaitan, maka pengetahuan tipis itu akan terlupakan atau ditolak.<sup>18</sup> Konsep HAM yang universal sebenarnya adalah pengetahuan tipis, paling tidak menurut pengarang, bagi masyarakat Indonesia. Karena konsep HAM itu adalah pemikiran dan ide-ide tentang penghargaan kemanusiaan, yang dalam kelanjutannya harus dibangun lebih jauh melalui komunikasi dan penciptaan keterkaitan dengan budaya dan tradisi, jikalau konsep tersebut hendak dimengerti dan dilaksanakan secara baik. Di sini kembali pengarang melihat bahwa persoalan HAM harus berhadapan dengan konteks.

Menurut pengarang HAM tetap memiliki nilai penting sebagai kesadaran kita semua untuk *menghargai* hidup manusia. Bukankah Allah juga menggambarkan dan mengajarkan kita untuk menghargai manusia karena manusia adalah ciptaan Allah (bdk. Kej.1:26-27; Kel. 20:12-17; Mat. 5:17-48; 22:37-40 dsb.). Jikalau di Papua rakyat mendapat perlakuan yang sewenang-wenang dari tentara; jikalau kita tahu di Poso, Halmahera, Maluku, keluarga-keluarga terancam kehidupan dan keamanannya tanpa mendapat kesempatan untuk dilindungi; atau rumah-rumah ibadah dapat begitu saja dibakar, dan beribadah menjadi sesuatu yang menakutkan; belum lagi harta rakyat yang terus dikuras untuk kepentingan para pejabat dan orang-orang yang tidak tersentuh hukum dan tanpa berdosa melakukan korupsi terus menerus; tentu kita semua akan setuju bahwa persoalan reformasi sosial – politik untuk menghargai hak hidup yang mendasar bagi setiap manusia dan individu adalah persoalan yang harus benar-benar kita urus. Tetapi persoalannya tetap adalah bagaimana konsep HAM itu dapat tumbuh dan dimengerti dalam konteks Indonesia? Bagaimana konsep universal diperhadapkan dengan persoalan tradisi yang partikular?

Tiga orang ahli yang menguraikan panjang lebar mengenai dialog antara universalitas dan partikularitas HAM akan pengarang pakai untuk mengembangkan wacana kita, yaitu J.B. Banawiratma, Max Stackhouse dan Daniel A. Bell. Dalam konteks mengenai gereja yang universal, Banawiratma mengatakan bahwa (gereja) yang universal bukanlah yang terkurung dalam uniformitas (keseragaman), tetapi terwujud dalam pluriformitas dan terbuka untuk diperkaya.<sup>19</sup> Dengan pendapat ini maka ke-universal-an dimengerti sebagai sebuah panggilan gereja dengan berita Injilnya untuk melayani siapapun di tengah dunia, tetapi tetap terbuka pada budaya dan kepelbagaian di mana ia hadir. Prinsip ini juga berlaku ketika berbicara

tentang HAM. Konsep HAM merupakan perwujudan dan hasil penafsiran (manusia/agama pada jaman dan konteks tertentu) yang berbicara tentang penghargaan pada individu dan kemanusiaan. Tentu itu merupakan konsep yang baik bagi umat manusia di dunia, apalagi hal itu juga muncul melalui refleksi masyarakat atas Alkitab. Tetapi konsep dan penafsiran yang baik mengenai HAM itu harus terwujud bukan dengan dipaksakan secara seragam. Bukan juga penerapan kebenaran-kebenaran yang abstrak pada situasi konkret. Tetapi harus berangkat dari kesadaran dan kenyataan kemanusiaan konkret yang partikular dalam budaya atau tradisi tertentu serta kemudian terbuka untuk berdialog dan diperkaya oleh kenyataan tersebut (misalnya paradigma, struktur dan perilaku budaya).<sup>20</sup> Universalitas HAM ada pada ide “kemanusiaan” (yang merupakan yang paling tinggi dibandingkan ide-ide lain) dan ada dalam setiap tradisi/budaya, serta kesediaan untuk menerima setiap manusia itu apa adanya dalam konteks masing-masing. Konsekuensi dari pemikiran ini adalah, kita harus juga memahami bagaimana cara berpikir, struktur dan budaya masyarakat Indonesia mengenai “manusia dan individu” jikalau kita hendak membangun pengertian HAM di Indonesia.

Max Stackhouse memberikan penjelasan yang tidak terlalu berbeda dengan Banawiratma. Menurut Stackhouse, ketika berbicara mengenai HAM, sebenarnya sulit untuk kembali pada pluralitas budaya. HAM adalah sebuah *terms* yang mengimplikasikan universalitas dari hak-hak dasar manusia yang tidak boleh diganggu oleh orang lain.<sup>21</sup> Tetapi kenyataan pluralitas bangsa dan tradisi di mana di sana terjadi proses memahami dan menafsir yang beragam mengenai sesuatu, termasuk masalah kemanusiaan dan HAM, memperhadapkan Stackhouse pada pertanyaan apakah kita dapat melakukan penilaian pada setiap tindakan manusia dengan latar belakang tradisi yang berbeda-beda dengan ukuran HAM yang universal itu. Karena itu Stackhouse mencoba untuk memahami persoalan HAM dengan cara bukan sekedar menerapkan HAM universal dalam situasi konkret/partikular, tetapi apa yang partikular itu dicoba dimengerti untuk dapat menjadi universal.<sup>22</sup> Dalam hal ini nilai-nilai kemanusiaan dalam HAM yang dimengerti sebagai kebebasan dan kesetaraan adalah hal yang universal, dan itu dapat digali dalam tradisi-tradisi partikular. Berdasarkan pandangan ini maka Stackhouse membangun sikap dialogis antara yang universal dengan yang partikular.

Stackhouse percaya bahwa prinsip-prinsip moral universal itu sebenarnya dipengaruhi oleh tradisi (iman) partikular. Asumsi banyak orang mengenai ajaran-ajaran seperti kebebasan dan keadilan yang dimengerti sebagai “teologi publik” adalah berdasarkan pada ajaran untuk semua orang dari semua budaya dalam semua periode sejarah. Dalam konsep HAM Barat, maka teologi publik yang mendasarinya adalah berdasarkan teologi Kristen.<sup>23</sup> Tetapi kenyataannya, setiap agama yang berbeda juga membangun “teologi publik”-nya sendiri. Berarti ada multi dimensi dalam hal yang disebut sebagai universal itu.<sup>24</sup> Karena itu bagi



Stackhouse langkah yang tepat dalam konteks plural seperti ini, kita dapat mulai dengan memperhatikan tradisi partikular yang ada di sekitar kita. Dari situ kita dapat semakin memahami kebutuhan dasar manusia untuk bebas dari tekanan dan penindasan, yang dikemukakan dalam konsep HAM. Dalam kedua pandangan tokoh di atas, HAM dimengerti dengan mulai dari nilai-nilai kemanusiaan yang diandaikan sudah ada (universal), tetapi didialogkan dan dikembangkan melalui nilai-nilai kemanusiaan yang ada dalam setiap tradisi.

Pendekatan yang sedikit berbeda dimunculkan oleh Daniel A. Bell, yang melihat secara kritis, bahwa konsep HAM yang dimunculkan saat ini *sangat* bersifat Barat. Dan apabila sikap Barat – sentris tidak dihilangkan maka kemungkinan dialog lintas budaya yang konstruktif tidak akan terjadi.<sup>25</sup> Bell sangat menekankan dialog lintas budaya yang jujur dan tulus serta berupaya untuk mendengar dengan hati-hati apa yang diutarakan oleh kawan bicara yang *nota bene* adalah tradisi/budaya yang berbeda.<sup>26</sup> Persoalan yang seringkali muncul adalah ketika ada banyak aktifis HAM dari Barat mempromosikan HAM dengan memaksakan pemahamannya tetapi tidak memahami cara berpikir lokal.

Karena itu Bell sangat tidak setuju dengan penilaian-penilaian HAM dari satu negara ke negara lain, atau dari satu budaya kepada budaya lain. Daripada melakukan penilaian, jauh lebih baik kalau kita memahami atau meneliti secara detil pengetahuan tentang politik lokal dan pandangan budaya yang relevan.<sup>27</sup> Dalam dialog yang Bell tulis antara seorang aktifis HAM dari Hongkong dengan seorang aktifis HAM dari Amerika, diperlihatkan betapa pentingnya untuk mendengar dan membangun HAM secara kontekstual dan menghapus upaya-upaya penilaian melalui tradisi yang berbeda. Nilai-nilai kemanusiaan dan politik itu bermacam-macam, dan konsep dari Barat hanyalah salah satunya dan bukan yang paling baik. Dalam setiap tradisi partikular ada nilai-nilai kemanusiaan yang khas, dan jika kita belajar dari pemahaman partikular, maka itu justru akan memperkaya pemahaman universal kita. Melalui penelitian dan dialog, maka kita akan mendapatkan konsep-konsep HAM yang sangat khas, saling belajar dan bersedia untuk dikoreksi oleh budaya-budaya partikular.<sup>28</sup> Dalam pandangan Bell, belajar mengenai HAM tekanannya terletak pada memahami terlebih dulu tradisi lokal/partikular dan dari situ lalu merumuskan nilai-nilai kemanusiaan yang sesuai. Universalitas HAM sebenarnya sedikit agak ‘dicurigai’ dalam tulisan Bell sebagai upaya pemaksaan tradisi. Tetapi Bell masih percaya bahwa HAM itu sendiri harus diwujudkan dan itu berarti ia juga tetap percaya pada universalitas HAM.

Dari ketiga tokoh ini, maka kita dapat menyimpulkan hal penting yaitu konsep HAM ternyata tidak hanya dimengerti sebagai konsep universal yang dipaksakan dalam konteks konkret. Istilah khususnya adalah mengupayakan dan membangun proses kontekstualisasi dari konsep

HAM yang universal dalam pengertian lokal. Sehingga yang universal itu dalam hal ini pembicaraan mengenai pokok “kemanusiaan” terwujud secara kontekstual dalam pengertian-pengertian yang cocok dengan tradisi/budaya setempat, dalam hal ini termasuk Indonesia.

### **c. Kemanusiaan di Indonesia, masalah “individual - komunal”**

Sampai di sini, konsekuensi dalam memahami HAM secara dialogis memerlukan semacam studi mengenai “kemanusiaan” dalam budaya/tradisi Indonesia. Sehingga dari situ kita dapat memulai dialog dan membangun pemahaman mengenai konsep HAM di Indonesia. Tetapi tentu untuk melakukan studi dan analisis budaya Indonesia semacam itu, kita membutuhkan usaha yang cukup panjang, dan tulisan ini tidak mungkin memuat semuanya. Karena itu pengarang ingin memilih dan berangkat dari satu topik untuk mewakili pandangan budaya di Indonesia, yaitu paradigma individual – komunal; dan yang menjadi konsekuensi dari pembicaraan ini adalah konsep “hak”.

Sejak lama dan di banyak tempat di Indonesia (bahkan sebagian budaya Timur)<sup>29</sup> keterikatan manusia dalam komunitasnya mendapatkan tempat yang sangat penting. Misalnya dalam budaya Jawa konsep harmonis dan serasi dalam pengertian kosmologis, atau pribahasa *mangan ora mangan waton kumpul* menunjukkan konsep komunal sebagai pusat kehidupan. Dalam budaya Sunda, setiap orang terikat dalam agama dan budaya. Keduanya menjadi semacam tali yang tetap mempertahankan seorang Sunda ada dalam lingkungan kesundaannya (agama masyarakat Sunda secara umum adalah Islam). Begitu salah satu dilanggar, maka orang tersebut tercabut keluar dari akarnya. Masyarakat Nias, sangat menghargai kampung sebagai komunitasnya. Marga dalam nama keluarga-keluarga Nias menunjukkan kampung dan daerahnya, dan itu merupakan tali persaudaraan yang sangat kuat di manapun mereka berada. Hal yang juga penting bagi masyarakat Nias adalah keberadaan mereka sebagai manusia dan keluarga dimengerti sebagai keturunan dewa, dan di kampung mereka ada tempat di mana mereka percaya dewa menurunkan mereka. Demikian juga adat Batak yang menghargai marga sebagai ikatan kekeluargaan dari satu nenek moyang yang mempersatukan mereka di manapun, dan adat hampir tidak terpisahkan dengan agama yang dianutnya (biasanya etnis Toba, Karo dan Simalungun sangat terkait dengan agama Kristen). Keluarga-keluarga etnis Cina, baik yang sudah peranakan maupun yang masih mempertahankan ‘ke-aslian’ etnisnya dalam keluarga, hampir tidak pernah menghilangkan pengaruh konfucianisme-nya yaitu mengenai *filial piety*. Konsep *filial piety* atau dalam bahasa Mandarin disebut sebagai *hsiao* adalah pemahaman bahwa seorang manusia itu ada dalam keterikatan yang sangat kuat dengan keluarga, dan keterikatan itu diwujudkan dalam tanggungjawab penghormatan kepada orang tua. Bahkan dalam ajaran Konfucianisme, penghormatan kepada orang tua sebenarnya adalah sebuah simbol yang akan membawa

manusia mewujudkan kemanusiaan yang sejati, yaitu yang mampu melihat hubungan manusia dengan manusia lainnya (termasuk penguasa) dalam penghormatan seperti keluarga.<sup>30</sup>

Pengarang melihat bahwa pola hidup individualistis sebenarnya tidak terlalu kuat dalam budaya atau tradisi suku-suku di Indonesia (paling tidak dalam suku-suku yang pengarang sebutkan di atas). Konsep tentang individu selalu terikat dengan peranan dan tanggungjawab dalam komunitasnya. Lebih jauh kehidupan komunal itu tidak terpisahkan dengan kehidupan religius/spiritual, di mana kehadiran Allah atau yang ilahi selalu berkait erat dengan keharmonisan sebuah komunitas. Komunitas menjadi semacam identitas masyarakat. Banawiratma menggunakan istilah paradigma kosmis-holistik untuk menggambarkan paradigma dalam masyarakat seperti di Indonesia ini.<sup>31</sup> Paradigma ini mengandaikan martabat manusia ada dalam tanggung jawab untuk menempatkan diri dan ikut memelihara alam semesta; menyatu dengan yang ilahi, keseluruhan lebih besar dari jumlah bagian-bagian, terbuka pada pengertian baru, pada proses dan dipelihara dalam keseluruhan.<sup>32</sup> Pada intinya, manusia itu ada dan bermartabat dalam kebersamaan (komunal) sebagai ciptaan Tuhan. Kita akan kembali membicarakan hal ini dalam tinjauan teologis.

Karena itu jika hendak berbicara mengenai kemanusiaan atau martabat manusia (konsep HAM) di Indonesia, sebaiknya tidak dipisahkan dari keterikatan dengan komunitasnya. Dalam pengertian ini, maka HAM seharusnya dimengerti sebagai pokok mengenai kehidupan, kebebasan, kesetaraan dan perlindungan manusia dalam kaitannya dengan komunitas. Secara lebih tegas, persoalan HAM di Indonesia harus dimengerti bukan hanya sebagai masalah individu, seperti kebebasan atau hak hidup individu, tetapi lebih menjadi persoalan komunal atau persoalan *masyarakat* yang adalah ciptaan Tuhan. Jika kita melihat kondisi Indonesia sebagai sebuah negara dan bangsa, atau ketika kita mencoba untuk melihat sejarah teretusnya reformasi (sekalipun prosesnya saat ini menjadi tidak terlalu menggembirakan), maka kita akan melihat benang merah, yaitu masalah kemanusiaan bangsa ini adalah pada kondisi masyarakat yang tidak dapat berfungsi selayaknya, tidak dihargai sebagai sebuah kelompok manusia dalam negara, tidak terjamin (pendidikan yang benar, rasa aman, kehidupan beragama yang sehat, makanan yang cukup) dalam hidupnya sebagai masyarakat di negara ini, bahkan akhirnya juga menghadirkan situasi di mana masyarakat yang satu tidak lagi mampu menghargai masyarakat yang lain sebagai sesama manusia.

Reformasi sosial-politik yang mulai dikumandangkan oleh bangsa ini pada tahun 1998/1999 berangkat dari kenyataan bahwa ada persoalan besar dalam kehidupan sosial-politik dan masalah HAM yang selama ini sepertinya dikubur rapat-rapat, yaitu bentuk-bentuk hegemoni kekuasaan dari pemerintah yang menindas dan tidak menghargai rakyat sebagai komunitas

manusia yang seharusnya dilindungi oleh negara. Masyarakat sebenarnya tidak pernah dijadikan mandiri, karena intervensi negara (pemerintah) dalam segala hal, bahkan dengan menyalahgunakan kekuasaannya. Dan seperti yang dikatakan oleh Hikam, negara enggan untuk mengurangi intervensinya dan memberikan kemandirian itu kepada masyarakat.<sup>33</sup> Konsekuensinya adalah pembodohan dan penindasan pada rakyat serta kekuasaan negara yang semakin absolut.

Demi mempertahankan status kekuasaannya ini, pemerintah secara sistematis mengkondisikan suasana yang selalu “terkendali” melalui berbagai kebijakan dan aturan. Misalnya kebijakan “mengambang” yang merupakan strategi melemahkan partisipasi politik arus bawah (pedesaan) pada awal 1970; penafsiran Pancasila sedemikian rupa sehingga menjadi hegemoni ideologi; penciptaan suasana curiga dan primordialisme misalnya melalui istilah pribumi – non pribumi; pengekangan berita dalam media massa sampai dengan sejarah dalam dunia akademik; kooptasi agama-agama; dunia pendidikan yang lebih banyak diatur dan diawasi ketimbang dikembangkan untuk dapat berpikir terbuka; militerisasi dan penyeragaman dalam hampir semua bidang politik dan bidang lainnya. Inilah persoalan HAM dalam masyarakat Indonesia, yaitu *persoalan hilangnya martabat kemanusiaan masyarakat Indonesia dan juga pelecehan terhadap umat ciptaan Tuhan*. Secara ironis kita dapat melihat bahwa dalam kesempitan berpikir akibat pembodohan yang sudah berlangsung, maka *issue* keagamaan dan pemberontakan atas nama agama justru dapat dengan mudah dikobarkan dalam komunitas-komunitas di Indonesia. Jikalau pada saat ini kekacauan horisontal, primordialisme dan pengingkaran pada nilai-nilai moral transenden terus menerus terjadi secara mengerikan, maka kontribusi sebab terbesar adalah hegemoni kekuasaan yang selama ini membodohi dan menciptakan masyarakat yang hidup dalam suasana damai semu.

Pengarang tidak hendak mengatakan bahwa persoalan individual menjadi tidak penting. Pada saat kita berbicara mengenai masalah dalam masyarakat atau negara, tentu itu juga harus didasari oleh pandangan dan penghargaan setiap individu pada martabat individu lainnya. Tetapi meminjam kalimat Howard, “martabat manusia pada akhirnya mengintegrasikan individu secara utuh ke dalam masyarakat dan bukan memisahkannya.”<sup>34</sup> Karena itu dalam konteks Indonesia, membicarakan masalah-masalah kemanusiaan dan HAM dalam pengertian komunal bahkan spiritual menjadi relatif lebih efektif dan dekat dengan penghayatan identitas masyarakat itu sendiri.

#### **d. Hak dan tanggung jawab, sebuah keseimbangan atau pilihan?**

Stackhouse ketika berbicara mengenai hal memahami inti HAM dalam konteks budaya dan masyarakat yang beragam menegaskan bahwa ‘hak’ bukan untuk menolak ‘tanggung

jawab’.”<sup>35</sup> Persoalan ini merupakan konsekuensi yang harus diperhatikan dari terminologi “hak” yang cenderung menekankan kepentingan dan kebebasan individu. Sebaliknya di dalam konteks yang cenderung komunal apalagi spiritual, maka sebenarnya ‘hak’ tidak terlalu kuat dibandingkan dengan tuntutan ‘tanggung jawab’ yang harus diwujudkan sebagai wujud loyalitas dan nilai-nilai identitas komunitas tersebut. Untuk memperjelas hal ini ada sebuah contoh yang menarik diangkat oleh Daniel Bell. Menurutnya, di Asia, tidak semua kondisi cocok dengan terminologi ‘hak’. Contohnya dalam budaya Cina, *filial piety* (penghormatan kepada orang tua), ditekankan sekali mengenai tanggungjawab seorang anak kepada orang tua atau saudara yang lebih tua. Memang di sana sebenarnya ada konsep mengenai hak orang tua untuk mendapatkan perhatian, tetapi cara melihatnya bukan dari sisi ‘hak’ melainkan sisi ‘tanggung jawab’ anak.<sup>36</sup> Dengan kata lain ‘hak’ akan terpenuhi pada saat anggota komunitas yang lain melakukan ‘tanggungjawabnya’.

Henkin dengan kalimat yang agak negatif juga hendak menunjukkan bahwa dalam agama (yang dalam konteks Indonesia erat hubungannya dengan komunitas itu sendiri), manusia diikat oleh semacam peraturan moral, yang merupakan tanggungjawab dan bukan persoalan kebebasan dari para pemeluknya.<sup>37</sup> Sedangkan Haryatmoko mengatakan bahwa persoalan-persoalan komunitas berkaitan dengan budaya dan etika sosial (sedangkan HAM universal sering dikaitkan dengan etika pribadi). Pada saat berbicara mengenai etika sosial, maka tindakan manusia dinilai dari penerimaan masyarakat.<sup>38</sup> Artinya di sini kembali nampak bahwa yang penting memang bukan soal ‘hak’ individu, tetapi bagaimana seorang individu dapat memenuhi harapan komunitasnya.

Jikalau di atas kita sudah menyetujui bahwa budaya Indonesia cenderung lebih komunal-spiritual, maka semestinya terminologi “tanggungjawab” cenderung lebih kuat dan *familiar* dibandingkan dengan terminologi ‘hak’. Tetapi pertanyaannya, apakah penekanan pada tanggungjawab itu akan menjadi hal yang efektif untuk mengangkat dan memperjuangkan persoalan-persoalan kemanusiaan? Todung Mulya Lubis dalam disertasinya mengangkat contoh negatif dan tidak efektifnya penekanan pada ‘tanggungjawab’ yang dilakukan oleh pemerintah. Dengan interpretasi pada Pancasila dan konsep *integralistic staatsidee* (negara dan rakyat tidak dipisahkan : komunal), pemerintah lalu menekankan persoalan tanggungjawab warga negara kepada negaranya, dan hampir mengabaikan hak-hak warganegara.<sup>39</sup> Pengarang setuju bahwa kita harus memperhatikan kritik Lubis ini. Dari sudut pandangnya, tanggungjawab dan komunitas negara dimanipulasi untuk melgitimasi hegemoni kekuasaan pemerintah dan melemahkan kekuatan rakyat. Justru kondisi inilah yang menghasilkan penindasan dan pelecehan pada martabat kemanusiaan masyarakat Indonesia yang sudah kita singgung di atas.

Tetapi kritik Lubis itu berbicara dalam konteks penyalahgunaan dan manipulasi kekuasaan oleh pemerintah. Dan itu bukan berarti bahwa ‘tanggungjawab’ salah pada dirinya sendiri dan harus berlawanan dengan ‘hak’. Sebaliknya penekanan yang berlebihan pada ‘hak’ juga menyimpan masalah tersendiri pada saat terjadi manipulasi dan penyalahgunaan. Konsep ‘hak’ dapat membangun sikap tidak peduli dan justru menjadi cikal bakal penindasan pada kepentingan individu atau kelompok lain. Pengarang berpendapat bahwa dalam konteks budaya tradisi yang komunal, maka persoalan kemanusiaan justru dapat dibangun secara efektif melalui kesadaran pada tanggungjawab bersama sebagai suatu kelompok. Sebagai contoh misalnya, dalam persoalan hegemoni kekuasaan pemerintah daerah terhadap para tukang becak di Jakarta. Penekanan bahasa ‘hak’ kepada para tukang becak untuk mendapatkan kesejahteraan, lebih tidak efektif ketimbang kita berbicara dengan bahasa ‘tanggungjawab’. Tekanan pada ‘hak’ berkonotasi tekanan tukang beca itu kepada pemerintah, dan biasanya pemerintah merasa harga dirinya diganggu gugat dan kemudian bersikap reaktif dan menjadi semakin keras. Selain itu para tukang becak juga menjadi cenderung sukar melakukan dialog. Tetapi akan lain suasananya jika bahasa ‘tanggungjawab’ digunakan, karena para tukang becak dapat berbicara mengenai tanggungjawab mereka atas keluarga, dan pemerintah diajak untuk memikirkan tanggungjawab mereka untuk memikirkan nasib rakyatnya dan mencari jalan keluar. Kondisi seperti ini dalam konteks komunal dan penuh dengan harapan-harapan bersama, menjadi berkesan lebih mudah dimengerti. Tentu pengarang tidak bermaksud untuk menyederhanakan masalah dan sekedar mencari harmonisasi di sini atau mengabaikan persoalan, sebaliknya persoalan kemanusiaan tetap harus diperjuangkan, dan kesalahan-kesalahan harus diperbaiki. Tetapi menjadi sangat penting jika kita dapat menggunakan bahasa yang efektif dimengerti dan dihayati oleh konteks masyarakat seperti Indonesia. Tanggungjawab yang dibangun atas kesadaran dan kebebasan, jelas bukan pemaksaan atau penyeragaman.

Apakah di sini ‘hak’ dihilangkan? Jawabannya adalah tidak! ‘Hak’ individu ataupun masyarakat tetap ada tetapi hal itu terjadi pada saat ‘tanggungjawab’ dipenuhi oleh anggota masyarakatnya yang lain. Hak dan tanggung jawab itu berjalan bersama sebagai satu keping mata uang dengan dua sisi.<sup>40</sup> Dalam kondisi dan kesadaran pada konteks ini pengarang rasa persoalannya bukan soal keseimbangan antara hak dan tanggung jawab, seperti yang selalu dikatakan oleh guru-guru penataran P4 pada masa lalu dan cenderung dimanipulasi untuk membenarkan pada hegemoni pemerintah. Atau soal pilihan dan berakibat pada tindakan-tindakan ekstrim seperti anarkis atau penindasan. Tetapi masalah kebijaksanaan untuk memilih bahasa yang benar, efektif dan kontekstual antara ‘hak’ dan ‘tanggungjawab’.

### 3. Teologi yang memperjuangkan masalah kemanusiaan di Indonesia

#### a. Allah mencipta, manusia ikut serta<sup>41</sup>

Untuk berbicara dalam bagian ini pengarang ingin memulainya dengan refleksi teologis - kontekstual berdasarkan beberapa teks dari PL dan PB. Teks pertama yang kita periksa adalah Kej. 1:26-28 dan 2:18-25. Dalam kisah ini, manusia yang telah diciptakan itu disebut sebagai “gambar Allah”. Dalam tafsirannya, E.G. Singgih memperlihatkan pesan penting dari kisah ini, yaitu manusia bukan Allah (karena kita adalah ciptaan), *tetapi* manusia itu disebut “gambar Allah”.<sup>42</sup> Predikat ini adalah hakikat manusia yang utuh, yang tidak sama dengan makhluk lain. Tentu pertanyaan “apa itu gambar Allah” masih harus dijawab, dan kita dapat berangkat dari kenyataan dalam narasi Kejadian 1 bahwa manusia “tidak sama” dengan makhluk lain.

Di dalam teks Kej. ini, kita dapat melihat pola hubungan yang terjadi dan memang menunjukkan kedudukan khusus manusia. Pertama, hubungan manusia dengan Allah yang adalah hubungan yang khusus. Allah menugaskan manusia untuk mengurus ciptaan yang lain merupakan bentuk hubungan khusus yang paling jelas. Manusia adalah wakil dan kepercayaan Allah. Kedua, dalam rangka penugasan Allah kepada manusia (ay. 28), maka manusia memiliki hubungan dengan alam ciptaan lainnya. Dalam hal ini manusia diberikan wewenang untuk menguasai dan mengelola bumi bagi masa depannya (lih. BIS). Allah jelas memiliki kuasa yang mutlak karena Ia adalah pencipta. Sedangkan manusia diberikan wewenang dari Allah untuk ikut berkuasa dan memelihara.

Kej. 2:18-25, adalah kisah penciptaan yang dikenal berasal dari tradisi Jahwis. Dengan tetap menyadari perbedaan yang ada dalam kedua perikop ini, maka kita mencoba melihat kedua perikop ini sebagai sebuah urutan narasi. Kej. 2 merupakan uraian lebih spesifik mengenai siapa manusia yang di awal tadi dikatakan sebagai gambar Allah. Istilah “gambar Allah” memang tidak muncul lagi, tetapi di sini manusia dipandang oleh Allah sebagai makhluk yang hidup tidak sendirian melainkan membutuhkan kawan untuk menjadi penolongnya (untuk melakukan tugas yang diberikan Allah itu). Artinya manusia itu diciptakan untuk hidup dalam kebersamaan dengan sesamanya (laki-laki dan perempuan dan bukan dengan hewan-hewan).<sup>43</sup>

Berdasarkan uraian di atas kita dapat melihat pesan penting dari Kej. 1 dan 2 ini, yaitu pertama, hubungan Allah dengan manusia yang khas itu menjadikan hidup manusia itu berwarna spiritual. Keberadaan manusia selain ciptaan, juga adalah utusan yang bekerja atas penugasan Allah di dunia. Istilah hidup adalah ibadah, sangat sesuai diterapkan dalam pengertian ini. Kedua, manusia yang utuh dimengerti sebagai manusia yang hidup dalam

kebersamaan dengan sesama manusia, saling menolong untuk melaksanakan tugas dari Allah di dunia. Sikap tidak menghargai manusia lain, baik sebagai individu maupun sebagai komunitas berarti juga tidak menghargai niat Allah yang sedari awal mempersiapkan manusia untuk mendapatkan penolongnya dan hidup bersama.

Meminjam istilah dari Roger Weverbergh, penafsiran seperti ini berangkat dari penghayatan gambar Allah sebagai pencipta.<sup>44</sup> Gambaran ini mendorong penghayatan pada Allah yang secara kreatif menjadi sumber dan menghadirkan karya-karyanya di tengah dunia, termasuk bagi kebaikan manusia. Dari sini hubungan Allah dengan manusia juga adalah hubungan yang kreatif. Allah menciptakan manusia dalam kebebasannya sekaligus manusia diajak untuk turut serta dalam tanggungjawab membangun kreatifitas bagi kemajuan kemanusiaan dan kehidupan masa depan di dunia yang lebih baik. Jika di atas kita sudah membahasa bahwa bahasa yang dimengerti oleh masyarakat dengan tradisi komunal - spiritual adalah 'tanggungjawab', maka gambaran Allah sebagai pencipta dan manusia yang diajak untuk turut serta bertanggungjawab pada karya Allah (*co creator*) dalam penciptaan kreatifitas menjadi sangat sesuai. Perjuangan manusia untuk memanusiakan manusia yang ditindas, adalah persoalan tanggungjawab gereja dan semua umat manusia sebagai ciptaan Allah. Dan sudah selayaknya gereja memperjuangkan sarana agar tanggungjawabnya dapat terwujud.

Teks kedua yang akan kita periksa dari PB yaitu Mat. 15:21-28 (salah satu teks yang sangat menarik dalam Injil). Yesus dalam cerita ini digambarkan baru saja memasuki satu daerah bukan milik orang Yahudi, yaitu Tirus dan Sidon (satu ungkapan khas dalam Perjanjian Lama untuk menyatakan daerah kafir). Perjalanan Yesus dan interaksinya atau bahkan perumpamaan dengan orang-orang di luar Yahudi sebenarnya selalu membawa pesan penting mengenai terbukanya hubungan Allah dengan manusia manapun (bdk. Mrk. 7:24-30; Yoh. 4:1-42; Luk. 10:25-37; 17:11-19. Lih. juga Yunus dll.). Jelas cerita ini juga hendak menekankan tentang apa yang terjadi dalam kunjungan Yesus ke daerah bukan Yahudi itu.

Kisah dimulai dengan kehadiran seorang perempuan Kanaan (sebutan umum juga untuk menggambarkan orang kafir bukan Yahudi) yang membutuhkan pertolongan. Ada ketegangan muncul dalam cerita ini, apakah Yesus akan menolong atau meninggalkan perempuan ini. Murid-murid Yesus jelas sudah menolak (bdk. juga sikap mereka dalam Yoh 4:1 dst, dan Lukas 18:15-17). Jawaban Yesus dalam ay. 24 dan 26 adalah kenyataan dan pandangan umum orang Yahudi pada orang-orang bukan Yahudi. Artinya di sini Yesus digambarkan sebagai orang Yahudi dengan segala sistem nilai yang berlaku di dalamnya. Tetapi memang jangan terlalu cepat untuk melihat Yesus sebagai Tuhan yang kejam dan tidak adil. Atau juga



jangan terlalu cepat membela Yesus secara membabi buta karena tidak mau melihat Yesus dipersalahkan.

Pengarang setuju dengan penafsiran yang melihat kisah ini dari sisi Yesus yang sedang berpikir dan merenung (bdk. kisah di Taman Getsemani dalam Mat. 26:36-46). Dan sosok Yesus juga tidak dimengerti hanya sebagai pribadi, tetapi juga menggambarkan bagaimana Kerajaan Allah (dalam teks Matius disebut Kerajaan Surga) sebagai komunitas baru yang dibawa sekaligus dijanjikan oleh Yesus itu akan terwujud. Dalam kisah ini ada satu proses yang sengaja diperlihatkan dalam kisah ini dengan pertanyaan utamanya, apakah pelayanan dan persekutuan Kerajaan Allah yang Yesus hadirkan melalui diriNya itu hanya pada orang Yahudi atau menerobos batas-batas primordialisme dan terbuka untuk setiap manusia. Dalam narasi pergumulan Yesus selesai ketika Yesus melihat fakta yang tidak terbantahkan dan selalu menjadi dasar dari setiap tindakanNya, yaitu *penderitaan* perempuan Kanaan itu, yang harus *dilenyapkan*. Dalam ay. 25, 27 perempuan itu merendahkan dirinya sedemikian rupa dan menerima sebutan ‘anjing’ demi harapannya mendapatkan pertolongan. Penderitaan ini tidak memandang suku atau golongan. Penderitaan adalah masalah kemanusiaan yang ada di mana-mana karena berbagai sebab (kelaparan, kemiskinan, ketidakadilan sosial, pelecehan/dikriminasi dsb.). Karena itu jika penderitaan itu akan diatasi, maka komunitas Kerajaan Allah harus turut ambil bagian, bertanggungjawab dan terbuka serta tetap menjadi pengharapan bagi setiap manusia yang menderita. Hal itu adalah perwujudan Kasih Allah pada manusia, dan komunitas manusia turut serta mewujudkannya.

Kisah dalam Mat. 15:21-28 ini dapat dipahami dalam seluruh konteks kisah pelayanan Yesus (dalam Kitab Matius dan juga Injil lainnya). Khotbah Yesus yang terkenal dalam Mat. 5-7, termasuk mengenai ajakan untuk menjadi garam dan terang; Perumpamaan Yesus mengenai pelayanan kepada orang hina (25:40 dst); pengutusan Yesus (28:16-20) dll. adalah pelayanan dan perhatian pada orang yang lemah dan menderita tanpa membeda-bedakan siapa mereka. Yesus menjadi sosok pemberitaan Allah yang solider dan mau turut ambil tanggungjawab dalam persoalan penderitaan dan kemanusiaan. Sekaligus juga menjadi semacam *prototype* bagi suasana Kerajaan Allah. Karena itu juga Allah mengajak manusia bersama-sama denganNya dalam komunitas Kerajaan Surga, turut bertanggung jawab untuk melawan penderitaan. Yoh.15:1-8; 17:18; Mat. 28:16-20 selanjutnya menjadi pengutusan agar gereja secara konkret turut mewujudkan tindakan seperti yang Yesus sudah lakukan, yaitu membangun komunitas yang membawa pengharapan yang baik bagi hidup manusia di dalam dunia. Pada saat komunitas Kerajaan Allah melawan penderitaan dan penindasan, maka hak-hak mereka yang tertindas dan menderita dipulihkan.

Kata-kata Yesus seperti dalam Mat. 16:24-25 (dan paralelnya), “setiap orang yang mau mengikut Aku, ia harus menyangkal dirinya, memikul salibnya dan mengikut Aku”, memang berkesan mengajak kita untuk melepaskan hak dan kekuasaan. Tetapi pengarang rasa kalimat itu tidak dimengerti sebagai hilangnya hak dan kebebasan pribadi manusia dan menjadi semacam robot dari Yesus atau Allah. Konteks Mat. 16:24-25 adalah mulai ay. 21 yang mengingatkan Petrus agar tidak menghalangi perjuangan dan penderitaan Yesus. Karena dengan menghalangi Yesus untuk menderita, Petrus menjerumuskan Yesus ke dalam kepentingan dan keselamatan pribadi. Dan Yesus pun tidak ingin sikap semacam itu ada dalam pikiran murid-muridNya. Setiap orang mempunyai kebebasan dan hak untuk hidup dan memilih. Dan ketika seseorang sudah memilih untuk menjadi bagian dalam komunitas Kerajaan Allah, maka ia harus ikut mengambil tanggungjawab menolong penderitaan sesamanya (bahkan turut menderita) dan bukan melepaskan tanggungjawabnya demi kepentingan, kesenangan atau kekuasaan diri sendiri.

Tentu kita harus menafsirkan makna “komunitas Kerajaan Allah” di atas dengan terbuka, yaitu melihat bukan hanya dalam pengertian sempit tentang komunitas Kristen, tetapi lebih pada makna Injil dan kehadiran Yesus itu sendiri yaitu terbuka, penuh pengharapan, dan berjuang untuk mengalahkan penderitaan, diskriminasi, penindasan, ketidakbenaran dsb. dan memberikan kekuatan kepada yang lemah. Yesus menekankan tugas kita sebagai manusia termasuk gereja untuk turut membangun Kerajaan Allah sebagai komunitas yang merupakan sumber pengharapan dan sumber kebenaran.<sup>45</sup> Tentu hal ini bukan sebuah pelayanan yang dapat dilakukan dalam satu dua kali tindakan, tetapi lebih merupakan keterlibatan seluruh praksis hidup manusia di tengah manusia lain. Hal ini adalah sebuah proses yang harus diupayakan secara serius dan bertanggungjawab. Karena pertanggungjawaban dari tugas yang kita lakukan ini adalah kepada Allah yang mengutus dan melibatkan kita dalam karyaNya.

Dalam pengertian Perjanjian Baru ini, pelayanan Yesus senantiasa dikaitkan dengan konteks komunal, yaitu Kerajaan Allah. Perjuangan Yesus semata-mata bukanlah sosok individu, tetapi adalah demi terwujudnya Kerajaan Allah, di mana manusia dapat hidup bersama dengan Allah dan memperoleh pengharapan kelepasan dari penderitaan. Komunitas Kerajaan Allah menjadi simbol dari perjuangan dan tanggungjawab bersama mewujudkan solidaritas pada kemanusiaan dan ciptaan yang lain. Di sinilah pengertian Allah mencipta, manusia ikut serta dalam “penciptaan, pemeliharaan dan perlawanan” Allah semakin dikuatkan. Allah sudah mencipta dan terus “mencipta” melalui karya-karya dan kesempatan yang Ia buat di dalam dunia, termasuk proses reformasi sosial politik dalam konteks negara Indonesia. Tetapi bersamaan dengan itu maka manusia harus ikut serta (ditugaskan) mengambil bagian dalam

“penciptaan” yang Allah telah lakukan, yaitu mewujudkan dan memperjuangkan reformasi itu agar berjalan dan terarah kepada penghargaan kemanusiaan.

**b. Usulan prioritas mewujudkan tanggungjawab komunal pada masalah kemanusiaan**

Hasil dari refleksi di atas yang paling penting adalah munculnya pengertian mengenai dasar dari konsep dan paradigma komunal untuk melakukan perlawanan pada penderitaan dan penindasan kemanusiaan, yaitu *nilai tanggungjawab* sebagai *ciptaan* dan *kawan sekerja Allah*, serta *keanggotaan* dari *Kerajaan Surga* sebagai ikatan spiritual dalam komunitas. Dasar ini memahami bahwa setiap umat manusia adalah ciptaan sekaligus kawan sekerja dari Allah yang harus melawan penderitaan dan penindasan pada kemanusiaan. Pengarang memahami, semua umat manusia di sini adalah secara umum dan bukan dalam pengertian eksklusif hanya gereja. Karena pengertian inklusif menjadi pengertian yang paling konsisten dari semangat penghargaan Allah pada kemanusiaan. Di sini pemahaman mengenai identitas sebagai ciri dari tradisi komunal terbentuk dengan jelas.

Bahasa ‘tanggungjawab’ juga digunakan di sini berkaitan dengan tugas umat manusia sebagai kawan sekerja (*co creator*) dari Allah. Kreatifitas, hak hidup, kebebasan manusia, individu atau kelompok, pada akhirnya harus mewujudkan suatu suasana penuh pengharapan terutama bagi mereka yang ada dalam penderitaan. Jelas dalam pengertian ini, kita tidak menerima konsep kebebasan individual atau kelompok yang mengabaikan kepentingan orang lain atau kelompok lain. Tanggungjawab bersama muncul dan dibangun berdasarkan kebebasan serta kesadaran pada tugas kemanusiaan. Karena itu tanggungjawab di sini tidak dapat dimanipulasi untuk memaksa orang hanya sekedar untuk taat pada struktur moral tertentu. Kenyataan terjadinya pemaksaan seperti disebut di atas ini sebenarnya tidak menunjukkan bahwa orang tersebut memiliki tanggungjawab.

Konsep teologis ini adalah hasil refleksi dan dialog dengan konteks komunal – spiritual yang ada pada masyarakat Indonesia. Karena itu di sini diharapkan teologi dapat lebih kuat bersuara dalam menguatkan masyarakat gereja maupun masyarakat umum untuk sungguh-sungguh menghadapi setiap permasalahan kemanusiaan sebagai tanggungjawab komunal.

Pada akhirnya secara konkret, pengarang ingin menyatakan persetujuan pada Banawiratma, bahwa ketika kita berbicara mengenai masalah kemanusiaan dan HAM, maka harus ada hal yang diprioritaskan.<sup>46</sup> Di Indonesia pengarang rasa prioritas dari tanggungjawab masyarakat dan pemerintah adalah pertama, pembebasan hak-hak masyarakat yang hidup menderita untuk mendapatkan kesempatan hidup secara lebih layak. Hal yang sangat kurang pada saat ini adalah pendidikan, pekerjaan dan kesehatan. Tanggungjawab pemerintah untuk

memperhatikan masalah-masalah ini harus didukung oleh tanggungjawab seluruh masyarakat dan agama yang turut serta aktif memperhatikan. Kedua, pembangunan masyarakat sipil (*civil society*) yang tangguh. Masyarakat sipil adalah wujud komunitas yang memiliki kekuatan dan kebebasan untuk dapat berhadapan dan mengontrol pemerintah. Masyarakat sipil, juga tidak menekankan 'hak', tetapi berbicara mengenai tanggung jawab membangun dirinya sendiri menjadi masyarakat yang dewasa. Dalam tradisi komunal, maka tanggungjawab pada masalah- masalah kemanusiaan dan pemerintah juga dapat lebih efektif melalui kekuatan masyarakat sipil ini. Tentu untuk semua usul ini sampai dapat terwujud diperlukan studi tersendiri.

Ketika kesadaran mengenai tanggung jawab kita semua untuk mengatasi masalah-masalah kemanusiaan tumbuh dan diwujudkan, maka kita sudah selangkah maju dalam memperjuangkan HAM dalam konteks negara dan waktu kita saat ini. HAM yang mendorong kita melakukan praksis mulai dari diri sendiri dan bukan sekedar menerima atau membuat penilaian dari luar.

#### **4. Penutup**

Upaya mengembangkan teologi kontekstual, pada akhirnya akan bertemu dengan kenyataan-kenyataan sosial – budaya, yang menuntut teologi belajar dan mendalaminya. Tentu dengan kesadaran bahwa teologi kontekstual dalam situasi modern tidak pernah dapat bekerja sendirian, tetapi membutuhkan bantuan dari bidang ilmu lainnya, maka teologi harus memulai pengenalan dan analisis yang baik terhadap situasi dan persoalan-persoalan yang ada.

Dalam kasus perjuangan HAM, persoalan yang dihadapi menjadi semakin rumit, karena teologi diperhadapkan pada konsep HAM yang juga pada dirinya sendiri harus melewati tahap kontekstualisasi. HAM adalah konsep pembelaan dan perjuangan kemanusiaan, yang juga harus menjadi tema dari pemikiran teologis, khususnya teologi politik. Kita semua sadar dalam konteks Indonesia, masalah kemanusiaan seringkali diabaikan. Karena itu sebuah teologi politik yang dibangun dengan pemahaman yang tepat mengenai konsep HAM sebagai tanggungjawab kemanusiaan komunal-spiritual khas Indonesia akan sangat membantu tingkat ke-praktis-an teologi politik tersebut.

Tulisan ini menjadi semacam upaya berdialog untuk mencari dasar yang benar bagi praksis teologi politik di Indonesia, khususnya mengenai masalah HAM dan kemanusiaan. Pengarang percaya bahwa dalam konteks Indonesia, maka penghayatan mengenai agama dan tradisi yang benar dan sehat masih tetap dapat membantu penyelesaian masalah-masalah politik, tanpa harus mencampuradukan masalah politik kekuasaan dengan agama.

I hope you'll say something about the way local cultural traditions can provide the resources for justifications of international Human Rights norms.

It won't work if you simply push the old story about the contributions of Locke,

the French revolutionaries, Mill, and the American Founding Fathers to the theory of individual rights.

(Daniel A. Bell as Joseph Lo)

**Bacaan rujukan**

- Adeney-Risakotta, Adeney, "Reformasi Gereja dan HAM" dalam *Orientasi Baru*, no. 11, Kanisius, Yogyakarta, 1998
- Banawiratma, JB., "Hak-hak Asasi Manusia" dalam Banawiratma, JB.; Sumartana, Th.; Widyatmadja, Yoseph P. (eds.), *Merawat & Berbagi Kehidupan*, Kanisius, Yogyakarta, 1994.
- Banawiratma, J.B., Mueller, J., *Berteologi Sosial Lintas Ilmu. Kemiskinan sebagai Tantangan Hidup Beriman*, Kanisius, Yogyakarta, 1995.
- Baso, Ahmad, *Civil Society versus Masyarakat Madani. Arkeologi Pemikiran 'Civil Society' dalam Islam Indonesia*, Pustaka Hidayah, Bandung, 1999.
- Bell, Daniel A., *East Meets West*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2000
- Banawiratma, J.B., "Gereja Universal – HAM Universal" dalam *Orientasi Baru*, no. 11, Kanisius, Yogyakarta, 1998
- Coleman, John A., "Reinhold Niebuhr's Political Theology" dalam *The Ecumenist*, vol. 23 no. 1, Toronto, 1984.
- Haryatmoko, J., SJ., *Hak Asasi Manusia. Masalah Etika dan Relativisme Budaya Bermuara Pada Kebuntuan Komunikasi*, pidato dies natalis xliii Univ. Sanata Dharma, Yogyakarta, 1998.
- Hikam, Muhamad A.S., *Demokrasi dan Civil Society*, LP3ES, Jakarta, 1996
- Howard, Rhoda E., *HAM. Penjelajahan Dalih Relativisme Budaya*, Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, 2000 (1995).
- Henkin, Louis, "Religion, Religions and Human Rights" dalam *Journal Religions Ethics (JRE)*, 26.2 Fall, Theology Dept., Georgetown University, Washington, 1998.
- Kieser, Berhard, "Hak-hak Asasi Manusia : Tantangan Bagi Teologi" dalam *Orientasi Baru*, no. 11, Kanisius, Yogyakarta, 1998
- Lubis, Todung Mulya, *In Search of Human Rights*, Gramedia & SPES Foundation, Jakarta, 1993
- Magnis-Suseno, Franz, "HAM Tantangan bagi Agama" dalam *Orientasi Baru*, no. 11, Kanisius, Yogyakarta, 1998
- Magnis-Suseno, Franz, *Beriman dalam masyarakat. Butir-butir Teologi Kontekstual*, Kanisius, Yogyakarta, 1993.
- Moltman, Juergen, "Deklarasi Kristen Mengenai Hak-hak Manusia" dalam *Dasar Teologis untuk Hak-hak Asasi Manusia*, Duta Wacana University Press, Yogyakarta, 1999
- Moltmann, Juergen, "Rights and the Liberation of Human Beings" dalam Miller, Allen O. (ed.), *A Christian Declaration on Human Rights*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1977.
- Nurser, John, "God, Neighbours and Human Rights" dalam Jacob, W.M. (ed.), *Theology*, vol. CI no. 804, Nov/Dec.

- Singgih, E.G., *Dunia Yang Bermakna*, Persetia, Jakarta, 1999.
- Stackhouse, Max L., *Creeds, Society and Human Rights. A Study in Three Cultures*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1984. Stackhouse, Max L., "Theology, The Church and Human Rights" dalam *Bengalore Theological Forum*, vol. Xiv, no. 3, United Theological College, 1982
- Thompson, Kenneth W., "The Religion Transformation of Politics and the Political Transformation of Religion" dalam *The Review of Politics*, University Nortre Dame, Fall 1988.
- Weverbergh, Roger, *Gambaran-gambaran Allah. Sarana Pembangunan Jemaat*, seri pastoral 310, Pusat Pastoral Yogyakarta, 2000
- Witte Jr., John, "Law, Religion and Human Rights. A Historical Protestant Perspective" dalam *Journal Religions Ethics (JRE)*, 26.2 Fall, Theology Dept., Georgetown University, Washington, 1998.

---

<sup>1</sup> Deklarasi Hak Asasi Manusia PBB ditandatangani di Paris pada tanggal 10 Desember 1948, dan kemudian dikodifikasikan pada tahun 1966 dalam Kesepakatan Internasional Hak Sipil dan Politik serta kesepakatan Internasional Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya. Lih. Howard, Rhoda E. 2000 (1995), 16.

<sup>2</sup> Lih. Nuser, John 1998, 403.

<sup>3</sup> Bdk. Kieser 1998, 210; Singgih 1982, 31. Sebuah tulisan yang menarik dari Kenneth W. Thompson menggambarkan sejarah di Amerika di mana transformasi politik maupun agama dalam hubungan agama dan politik memberikan sumbangan yang sangat berarti pada pertumbuhan politik Amerika; Thompson 1988.

<sup>4</sup> Lih. Henkin 1998, 230,238; Howard 2000, 23.

<sup>5</sup> Teologi politik dengan tokoh-tokohnya yang terkenal seperti J.B. Metz dan J. Moltman tidak menganggap diri sebagai cabang dari teologi, seperti teologi mengenai negara dsb, tetapi sebagai teologi fundamental. Artinya teologi politik bukan teologi tentang politik, bukan juga untuk tujuan politik tertentu secara sempit, misalnya mencari kekuasaan, tetapi teologi yang memperlihatkan dimensi kemasyarakatan dan dimensi politik; Banawiratma & Mueller 1995, 41. Reinhold Niebuhr juga adalah tokoh yang sering dikaitkan dengan teologi politik. Coleman melihat Niebuhr memiliki sensitifitas untuk selalu berdialog antara konsekuensi-konsekuensi dari kebijaksanaan sosial (politik) dengan Allah yang hidup di dalam kehidupan manusia. Di sini Niebuhr meletakkan otoritas Allah berhadapan dengan harapan dan kebijakan politis manusia; Coleman 1984, 88.

<sup>6</sup> Lih. Adeney-Risakotta 1998, 63-64.

<sup>7</sup> Lih. Moltman 1977, 26-27. Lih. juga Howard, Rhoda E. 2000 (1995), 23-24; dan Henkin 1998, 238.

<sup>8</sup> Pandangan Magnis-Suseno dipengaruhi oleh kenyataan sejarah bahwa gereja Katolik pada mulanya justru menentang gerakan-gerakan mencari kebebasan (pemikiran tentang HAM) yang dilakukan oleh rakyat dan golongan Protestan, bahkan menganggap gerakan itu sebagai perlawanan kepada Allah. Kesadaran gereja Katolik baru muncul setelah perang dunia I. Lih. Magnis – Suseno 1993, 96-97. Lih juga Magnis – Suseno 1998, 10.

<sup>9</sup> Istilah ini digunakan oleh Witte Jr. 1998, 258.

<sup>10</sup> Lih. Witte, Jr. 198, 261; lih. juga Adeney-Risakotta, 1998, 67-71.

<sup>11</sup> Lih. Stackhouse 1984, 52.

<sup>12</sup> Stackhouse 1984, 53-64, 76.

<sup>13</sup> Bdk. Howard 2000, 1. Lih. juga Adeney-Risakotta 1998, 65.

<sup>14</sup> Lih. Howard 2000, 3-15, 81-116

<sup>15</sup> Howard 2000, 5-7.

<sup>16</sup> Howard 2000, 112-116.

<sup>17</sup> Lih. Howard 2000, 8, 26-29, 112-114.

<sup>18</sup> Lih. Adeney-Risakotta 1998, 63. Lih. juga Bell 2000, 29.

<sup>19</sup> Banawiratma 1998, 76.

<sup>20</sup> Bdk. Banawiratma 1998, 80. Lih. juga Banawiratma 1994, 135.

<sup>21</sup> Stackhouse 1984, 267.

<sup>22</sup> Stackhouse 1984, 274. Dalam bukunya ini Stackhouse mempelajari tiga budaya yang berbeda yaitu, Amerika, Jerman Timur dan India, dan bagaimana budaya masing-masing membangun pengertian mengenai kemanusiaan (yang universal) itu.

<sup>23</sup> Ingat, Stackhouse memahami bahwa konsep HAM muncul berdasarkan pergumulan teologis teologi Protestan.

- 
- <sup>24</sup> Stackhouse 1982, 199-205.
- <sup>25</sup> Bell 2000, 6.
- <sup>26</sup> Bell menunjukkan sikapnya mengenai pentingnya dialog ini melalui uraian yang dibuat juga dengan dialog yang segar dan menyenangkan, melalui tokoh-tokoh yang mencerminkan sikap berbagai pihak (orang Asia, Barat, tokoh pemimpin negara).
- <sup>27</sup> Bell 2000, 104-105.
- <sup>28</sup> Bell 2000, 83, 100.
- <sup>29</sup> Bdk. tulisan dan analisis Bellah terhadap masyarakat Jepang dalam Bellah 1992 (1985); tulisan Koyama mengenai masyarakat Thailand, dalam Koyama 1976 (1974); uraian mengenai manusia dalam tradisi Konfucianisme di Cina, dalam Zehua Liu & Quan Ge 1989.
- <sup>30</sup> Liu dan Ge menggunakan istilah "*family tree*" ketika mengaitkan pokok penghormatan pada orang tua dengan persoalan masyarakat dan kemanusiaan. Selanjutnya mereka juga menuliskan, "*human society was nothing but a network woven of blood relations.*" Lih. Zehua Liu dan Quan Ge 1989, 322.
- <sup>31</sup> Banawiratma 1998, 77-79. Lih juga Banawiratma & Mueller 1995, 98-99.
- <sup>32</sup> J.B. Banawiratma 1998, 79.
- <sup>33</sup> Hikam 1996, 91
- <sup>34</sup> Howard 2000, 27.
- <sup>35</sup> Stackhouse 1984, 194.
- <sup>36</sup> Lih. Bell 2000, 97. Dalam dialog yang dituliskan oleh Bell, ucapan ini dikatakan oleh Joseph Lo (Hongkong) kepada lawan bicaranya yang orang Amerika dan sedang mempertanyakan terminologi "hak" di dalam kebudayaan Asia.
- <sup>37</sup> Lih. Henkin 1998, 230-231.
- <sup>38</sup> Lih. Haryatmoko 1998, 3-6.
- <sup>39</sup> Lubis 1993, 292-295.
- <sup>40</sup> Bdk. kata-kata Juergen Moltman, "yang dimaksudkan dengan hak-hak manusia yang fundamental adalah hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang secara esensial ada pada apa yang dimaksudkan dengan 'menjadi manusia yang sesungguhnya'". Moltman 1999, 19.
- <sup>41</sup> Istilah ini digunakan sebagai tema pelayanan sinodal GKI Sinode Wilayah Jabar sampai dengan tahun 2007.
- <sup>42</sup> Singgih 1999, 118.
- <sup>43</sup> Bdk. uraian Moltman mengenai 'Gambar Allah' sebagai hak-hak manusia yang fundamental, Moltman 1999, 19-28.
- <sup>44</sup> Lih. Weverbergh 2000, 10-14.
- <sup>45</sup> Pengarang tidak memahami bahwa Gereja adalah Kerajaan Surga, atau hanya Gereja yang dapat mewujudkan Kerajaan Surga. Gereja adalah pengikut Kristus yang dalam ikatan komunalnya bersama dengan sesama manusia yang lain membangun kehidupan di dunia yang sesuai dengan nilai-nilai Kerajaan Surga.
- <sup>46</sup> Lih. Banawiratma 1998, 135-138.