

# TEMPAT *TRIBAL GROUPS* DALAM GEREJA LOKAL PAPUA<sup>1</sup>

Glen Lewandowski

26

**Abstract:** Studies on the tribal groups in Papua could be treated from some point of views such as socio-cultural aspects, developmental economics, politics and affirmative policies. Based on theological approach, this article studies on local Church from the perspectives of misiology and evangelization. The main aim of this study is to sharpening discernment of the Church in order to get her truly involved into the local cultural challenges.

Bishops of Ecclesiastical Region of Papua, after the Vatican Council II, in 1969 tried to build up an institution for priestly formation of the local Church teaching theology in the context of local culture in order to do proper ministry in the distinct field of Papua. Now, local Church of Papua faces some problems such as changing of ministry from non-Indonesian ministers to non-Papuan ministers, politicizing of national awareness, migration of people and transmigrating of “national culture”, the issue of national politics and Indonesian culture and its impacts on tribal groups in Papua.

**Keywords:** *tribal groups* • Gereja lokal • Gereja partikular • misiologi • Orang Asli Papua •

*Kegembiraan dan harapan, duka dan kecemasan orang Papua dewasa ini adalah kegembiraan dan harapan, duka dan kecemasan Gereja-gereja lokal Papua. Persekutuan yang demikian menganggap dirinya benar-benar bersatu dengan rakyat Papua dan dengan sejarahnya (bdk. GS 1).*

**K**ajian tentang *tribal groups* di Papua dapat ditinjau dari segi sosial-budaya, ekonomi pembangunan, politik dan kebijakan afirmatif. Artikel ini akan menelisknya dari sudut eklesiologis Gereja lokal

---

<sup>1</sup>Artikel ini mulanya merupakan makalah yang disampaikan penulis kepada Para Wali Gereja Papua bersama Delegatus Pastoral dan Delegatus Sosial, dalam rapat para delegatus yang sering disebut Del-Del Plus itu. Atas izin tertulis dari penulis, naskah ini ditulis ulang oleh Abdon Bisei dengan penyesuaian seperlunya sesuai konteks Papua sekarang.

Papua. Sudut pandang eklesiologis itu diuraikan dengan pendekatan teologi pada Gereja partikular dari sudut misiologi dan evangelisasi. Artikel ini juga akan menengahkan tujuan pengembangan Gereja partikular sebagai visi dan misi pada rencana pastoral-misioner.

Ulasan Gereja lokal Papua, pernah digarap oleh Cletus Groenen (1979) yang mendekati masalah pimpinan Gereja lokal, lebih-lebih dengan usulan praktis untuk menahbiskan tokoh masyarakat setempat menjadi imam. Yan Boelaars (1986) mengulas masa depan Gereja lokal dari segi antropologi, psikologi. Ia membahas 'kerohanian azali' yang terdapat di dalam tiga tipe orang Indonesia dan meramalkan konfigurasi masa mendatang melalui uji-coba penyaduran dan pengintegrasian antara ketiga acuan yang diperkirakannya. Sementara Theo van den Broek, (1984) mengulasnya dari sudut pandang perencanaan dan keputusan untuk mengedepankan peran 'tekat yang sengaja memilih' dan turut menentukan masa mendatang Gereja lokal Papua.

Artikel ini merupakan penegasan kembali terhadap pokok yang telah dibahas itu, dengan mengedepankan suatu kerangka hakiki mengenai eklesiologi Gereja lokal yang berfokus pada sudut pandang sosial budaya sebagai anasir dan ciri lokal Gereja. Tujuan utamanya ialah untuk mengasah daya timbang agar Gereja lokal semakin sungguh-sungguh (*committed*) menempatkan diri secara tepat dalam menghadapi tantangan kebudayaan lokal dengan menempa 'pedoman arah' yang tepat bagi Gereja setempat. Karena perbedaaan latar belakang pendidikan dan keanekaan pengalaman hidup menggereja di antara kita, saya coba sedapat mungkin menandaskan berbagai pengandaian dan aneka ragam acuan yang berbeda yang melatarbelakangi berbagai pra-pilihan yang perlu dikedepankan untuk didiskusikan lebih lanjut dan dikiritisi secara mendalam.

Para Wali Gereja Provinsi Gerejawu Papua, sesudah Konsili Vatikan II, pada 1969 mencoba membenahi lembaga pendidikan calon imam Gereja lokal Papua. Menurut mereka, pendidikan calon imam model seminari tradisional tidak tepat untuk konteks budaya Papua waktu itu. Maka, mereka secara tepat memilih sebuah program untuk STFT "Fajar Timur" Abepura<sup>2</sup> (pada waktu itu ATK=Akademi Teologi Katolik), dalam rangka dan tujuan pendidikan yang terarah pada kebutuhan mendesak pembangun-an dan pembentukan Gereja lokal Papua. Sekolah teologi pastoral didirikan dengan tujuan mengajarkan teologi dalam konteks budaya untuk melayani medan khusus di Papua.

---

<sup>2</sup>Pada waktu itu STFT "Fajar Timur" masih bernama ATK (Akademi Teologi Katolik).

Kurikulum lembaga pendidikan tersebut bermaksud memerhatikan ilmu pokok teologi dan budaya yang berorientasi menjangkau misi Gereja lokal yang tepat pastoral sehingga tepat mengenai pada situasi lapangan di Papua. Orientasi tersebut berbeda dengan kurikulum seminari tradisional yang diatur di sekitar teologi dan dogmatik serta moral dengan filsafat sebagai dasar. Program ATK Abepura berpusat pada antropologi dengan mengintegrasikan Kitab Suci, filsafat dan teologi dalam proses pengajarannya (bdk. Mercado, 1989: 21-30).

*Ad Gentes* (AG 22) menyoroti dan menganjurkan lembaga penelitian dan rancangan bagi 'kawasan sosio-budaya' Gereja-gereja lokal yang serumpun. Lembaga demikian, bertujuan mengkaji bentuk Gereja lokal yang sesuai dengan kenyataan tanah misi. Lembaga demikian dapat dibandingkan dengan visi dan misi *Melanesian Institut*, Goroka, PNG. Di Papua dan Indonesia, belum ada penelitian dan rancangan yang setara dengan *Melanesian Institut* di Goroka, sebagaimana yang diharapkan oleh AG 22.

Dengan tetap memerhatikan bahwa pembahasan Gereja lokal Papua akan berhadapan dengan beberapa masalah menyangkut peralihan tenaga asing dari manca negara kepada tenaga asing-pendatang, wawasan Nusantara yang dipolitisir, migrasi penduduk dan pentransmigrasian 'kebudayaan nasional', isu politik nasionalisme dan budaya Indonesia; artikel ini akan lebih jeli memikirkan dampaknya bagi *tribal groups* di Papua dalam bentuk struktur sosial negara atau bangsa.

Keprihatinan di tingkat PBB pada 1993, dengan dimaklumkan sebagai *Internasional Years of the World's Indigenous Peoples* dengan tema: "*Indigenous Peoples-A New Partnership*", amat membantu mengasah suatu kebijakan Gereja lokal supaya Gereja lokal tidak mengikuti pola Gereja-negara atau Gereja-imperium yang cenderung *uniform*. Suatu eklesiologi Gereja lokal yang lebih jelas dan terdiferensiasi dari paham politis perihal 'provinsi teritorial dan cabang *uniform*' potongan administratif dari kesatuan besar, akan membantu melihat peran istimewa atribut 'partikular, lokal dan pribumi' pada teologi Gereja setempat.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup>Konsili Vatikan II menggunakan istilah: partikular, lokal dan pribumi. Tiga istilah yang dipakai untuk mengutarakan berbagai segi pada masalah Gereja lokal. Kata partikular diajukan ketimbang universal. Istilah lokal disandingkan dengan istilah katolik (di mana-mana dan umum). Dengan demikian, kiranya kata 'wujud konkrit' Gereja Katolik mirip dengan kata lokal. Kata pribumi dikontraskan dengan asing. Isu-isu yang belum disoroti dengan kata-kata ini menyangkut 'modern ketimbang tradisional', konkrit-deduktif ketimbang abstrak-deduktif. *Uniform* ketimbang *pluriform* kiranya tersirat dalam poros 'lokal'. Akan tetapi, poros antara sentral (sentralisasi sentripetal) ketimbang pola banyak pusat

## Gereja Lokal

Istilah teologis, Gereja lokal, bukan istilah geografis melulu.<sup>4</sup> Gereja partikular wilayah sosio-budaya Papua bukan sekedar ke-lima keuskupan yang dibagi-bagi atas peta Papua dan berdiam di bumi Cendrawasih. Gereja lokal Papua bukan pula soal KTP, data statistik, lingkup demografis yang mencakup jumlah orang yang dibaptis (beserta katekumen) di pulau ini. Walaupun '*reductionism sosiologis*' demikian tetap dan juga ada bahwa Gereja lokal juga menyangkut semua data sosiologis, lingkup demografis dan statistik kependudukan, geografis dan pewilayahan, paham akan Gereja lokal jauh lebih mendalam dan kompleks.

Welch, sebagaimana dikutip oleh Komanchak (1986: 8), menekankan bahwa pemahaman mengenai Gereja berkaitan dengan pengalaman dan pola hidup insani umat beriman dalam menggereja.

“Mungkin sekali Gereja serba tergantung pada tindakan Allah, akan tetapi Gereja bukan sekedar Allah yang bertindak. Gereja berupa orang yang percaya yang sembahyang yang setia yang bersaksi. Maka pada tempat pertama kita dapat dan menegaskan bahwa Gereja adalah badan manusiawi atau persekutuan insan-insan, betapa pun pada sudut tertentu bahwa insan berurusan dengan usaha menanggapi tindakan Allah. Sesuai maksud ini, ontologi Gereja pada dasarnya berarti kutup subjektif dan insani dari hubungan timbal balik ilahi-insani”.

Ensiklopedia modern yang memerhatikan dinamika interaksi dan ontologi subjektif, mengimbangi unsur-unsur metafisika klasik dan formalisme

---

(pluri-sentri, desentralisasi) menyangkut perihal daya dan tampak pemerintahan yang berswadya, swatentra, swasembada di berbagai tempat. Isu terakhir, *polysentrism*, dapat dilihat lebih jelas ketimbang relasi antara Gereja Timur Ortodoks dan Gereja Barat Romawi: isu batrik, metropolitan (uskup agung selaku uskup di ibu kota) dan hak lokal untuk memilih uskup setempat. Dari semua pokok tadi, cuma ketiga poros dan isu pertama yang akan dibahas dalam karangan ini.

<sup>4</sup>Diskusi tentang Gereja lokal, perlu kita catat, bukan cuma sekedar iseng-iseng lokal, dengan minat lokal dan terbatas. Sering terdengar kata 'lokal' diciderai dengan nada hina dan fana; nyaris sama dengan kata ejekan 'primitif, udik, kampungan, kurang berbobot, tak penting'. Diskusi tentang Gereja lokal dewasa ini merupakan salah satu pokok eklesiologi ekumenis universal yang dibicarakan dan ditelaah dengan interse tinggi di mana-mana. Jangan-jangan istilah 'teologi lokal' dinilai negatif dari perspektif pengetahuan para angkuh hati anak-anak Aslan dari pusat kota madya (bdk. Meyendorff, 1966: 49-90; Garcia, 1992; dan Legerand, 1992: 369-400).

struktural dengan merujuk pada nilai peristiwa pembentukan jemaat, peluang zaman dan kesempatan konkrit baginya. Komanchak menekankan suatu eklesiologi yang tidak terpaku pada formalitas dan normatif statis tetapi terarah pada suatu eklesiologi yang real, dinamis dan memiliki kepedulian terhadap situasi konkrit. Untuk menegaskan eklesiologi yang konkrit dinamis, Komanchak mengutip Dianich yang mengatakan:

“Suatu jenis eklesiologi yang mau menghindarkan diri dari keterbatasan formalisme, (yakni yang cuma objektif, struktural dan sakramental); agar menjadi suatu eklesiologi yang peka terhadap peran pengalaman konkrit dan subjektif (personal) yang memusatkan perhatian, terutama pada peristiwa penjadian yang justru menghasilkan adanya hidup menggereja: yaitu adanya dua-tiga orang berkumpul dalam nama Yesus yang percaya dan bicara dalam iman. (...) Jemaat sebagai peristiwa, perjumpaan antara orang, persekutuan partikular, merupakan unsur eklesiologi pertama dan tak terelakkan; sedangkan bentuknya pada wujud universal merupakan unsur sampiran. Pada gilirannya, tentu saja, unsur sampiran ini mengabsahkan kenyataan partikular, akan tetapi, secara logis, Gereja universal selalu sebagai sampiran sementara unsur persekutuan partikular adalah utama” (Komanchak, 1986: 8).

Sudut subjektif demikian mengedepankan pranata budaya interaksi-interaksi sosial berbentuk pertemuan tatap muka. Pengalaman tatap muka memungkinkan terbentuknya makna dan nilai dalam hidup bersama beserta keputusan dan tindakan bersama. Dampaknya ialah secara perlahan-lahan terbentuk komunitas yang mewujudkan persekutuan pengalaman, persekutuan pengertian, persekutuan keputusan, persekutuan tekad dan komitmen bertindak.

Setiap kelompok jemaat mewujudkan imannya sesuai dengan seperangkat pengalaman yang kaya dengan perasaannya, simbol-simbolnya yang khas, wawasan, konsep, pertimbangan, pernyataan, keputusan dan tindakannya, hubungan dan peranannya, pranata dan pelayanannya. Melalui Gereja berwujud dalam masyarakat, dalam dunia yang rumit dan konkrit.

Konsili Vatikan II kadang-kadang menggunakan kata Gereja lokal, terkadang Gereja partikular dan Gereja pribumi tanpa memilahnya secara tegas. Gereja partikular lebih banyak digunakan dengan merujuk biasanya pada keuskupan (AG 19, 27) tetapi juga digunakan untuk menyebut Gereja-Gereja serumpun dengan “ritus” khusus (OE 2-4) dan batrik (LG 23). Jemaat-jemaat lokal yang berkumpul untuk perayaan Ekaristi juga disebut

‘Gereja-gereja’ (LG 26, 28). Seseekali istilah lokal dan partikular muncul dalam alinea pasal yang sama, merujuk pada keuskupan di kawasan ritus timur (UR 14). Hukum Kanonik semata-mata menggunakan istilah partikular demi merujuk pada keuskupan dan ternyata selalu mengabaikan istilah lokal, karena hukum kanonik Romawi memilih istilah partikular semata-mata. Legrand keberatan bahwa distingsi universal-partikular (yang berporos pada pertentangan) bisa saja meleset dan mengelirukan karena seolah-olah ada Gereja universal real yang terlepas dari konkritisasi dan komunio antara Gereja-gereja lokal (bdk. Komanchak, 1986: 15).

Ada dua sumbangan dari pernyataan Konsili Vatikan II yang sangat hakiki bagi diskusi selanjutnya. Pertama, Gereja terwujud dari Gereja-gereja lokal (LG 23, 26, CD 11). Kedua, kekatolikan Gereja terwujud secara konkrit melalui ciri khas budaya dan kondisi sosial pada Gereja lokal (LG 23, AG 4, 10, 15, 19, 22).

Uskup-uskup individual adalah sumber nyata dan dasar azasi bagi persatuan dalam Gereja-gereja partikular mereka sendiri yang dilaksanakan seturut acuan Gereja universal. Selebihnya justru di dalam dan dari Gereja-gereja partikular ini terwujud Gereja yang satu dan unik yakni Gereja Katolik (LG 23).

Pertama, prinsip Gereja universal yang berakar dan tertancap dalam Gereja-gereja lokal bukanlah hal baru. Akan tetapi, masih terdengar (dan dihayati!) tafsiran atas butir konsili itu yang menjurus kepada paham bahwa Gereja keuskupan lokal cuma ‘provinsial’ dan sekadar ‘cabang’ agak otonom dari Gereja Romawi. Gereja partikular Keuskupan Roma dianggap ‘tempat dan wujud’ Gereja universal. Sebaliknya, revolusi kopernikan di bidang eklesiologi Vatikan II ialah bahwa Gereja partikular dikedepankan terlebih dahulu. Gereja universal muncul dari dan merupakan persekutuan hidup menggereja dari antara wujud Gereja-gereja lokal. Gereja universal menjadi nyata melalui Gereja partikular.

Demikian juga, Gereja ‘universal’ keliru ditafsirkan secara platonis, sebagai citra ‘ideal’ bagi Gereja-gereja lokal. Sejumlah Gereja lokal menjiplak dan/atau seakan-akan mewakili Gereja ‘ideal’, maka terbentuklah komunio Gereja-gereja. Adapun tafsiran yang lebih tepat ialah bahwa bentuk hidup menggereja merupakan suatu persekutuan iman yang timbal-balik yang dari dalam yang inklusif secara radikal. Kesatuan bukanlah sesuatu yang ‘ditambahkan’ kepada hidup menggereja lokal. Gereja lokal tidak bisa seolah-olah ‘dimasukkan’ ke dalam kesatuan Gereja universal sesudah terbentuk, kemudian diikatkan kepada Gereja “ideal” dan dengan demikian bergabung dengan Gereja lokal lainnya menjadi universal. Persatuan Katolik

bukanlah persatuan federasi Gereja-gereja. Gereja sebagaimana adanya berada di mana-mana dan selalu merupakan ‘mempelai Kristus’. Maka, prinsip kesatuan Gereja bukan terletak pada jumlah statistik mempelelaimpelelai dari sekian jemaat-jemaat partikular. Umat Allah merupakan suatu bangsa manusia yang bersatu. Umat Allah “bukan dijumlahkan dari sekian banyak Gereja-gereja partikular. Setiap jemaat partikular sudah merupakan wujud di mana umat yang satu ini terbentuk” (Komanchak, 1986: 18). Prinsip identitas ilahi bagi kesatuan Gereja ialah mempelelai Kristus yang ‘memperistrikan’ satu umat manusia bagi dirinya. Atau metafor lainnya, umat Allah, justru menunjukkan tujuan terdalam dari utusan Allah untuk menjadikan semua insan didamaikan sebagai sahabat Allah, satu kerabat umat manusia. Gereja mewujudkan umat yang bersatu dalam iman yang berkeyakinan akan Allah.

Kedua, corak kekatolikan Gereja tidak banyak diperbincangkan dibandingkan dengan poros pokok universal-partikular. Namun, untuk diskusi mengenai peran *tribal groups* Gereja lokal Papua, justru pokok kekatolikan ini lebih penting dibandingkan dengan percakapan universal-partikular. Prinsip kekatolikan Vatikan II selalu merujuk pada minat dan misi perutusan Allah kepada semua kaum, suku, budaya dan bahasa. Prinsip keanekaan Gereja-gereja lokal adalah prinsip dasar terwujudnya kekatolikan Gereja universal. Maksudnya ialah bahwa Gereja menjadi katolik seturut (*katha*) semua jenis budaya dan bangsa di muka bumi (*holos*). Selama masih ada suku-bangsa dan budaya yang belum dicakup dalam Gereja justru dengan keistimewaannya, maka belum terealisasi kekatolikan yang diidamkan Allah (bdk. AG 2).

Gereja ‘katolik’ di mata umum akhir-akhir ini seakan-akan menjadi salah satu wujud agama Kristen. Padahal Gereja dalam naskah Vatikan II menyangandang sebutan katolik karena perutusan. Gereja mesti menjadi sama luas lingkup rangkulannya sebagaimana Allah sendiri hendak menjangkau seluruh dunia, semua manusia, setiap budaya dan bangsa. Maka, keprihatinan ‘sekuler’ Allah akan umat manusia seluruhnya baru menandai corak Katolik yang universal yang ditanggungkan kepada misi dan hidup mengereja. Begitu juga, Gereja diutus untuk melanjutkan misi Allah pada awal-mulanya yaitu Putra dan Roh-Nya yang diutus-Nya. Misi universal Allah kepada semua mahluk hidup merangkul Gereja dalam karya baru. Allah menciptakan dan menghasilkan Adam baru, ciptaan baru, umat baru yakni persekutuan hidup yang seturut pola manusia baru (bdk. EN 2, bdk. Ef. 4.24). Jadi, kekatolikan Allah juga tidak dilihat cuma sebagai urusan agama. Segi agama pada perutusan Allah demikian dimaksudkan agar menunjang visi hakiki yang jauh lebih antropomorfis dan utusan yang jauh

lebih sosiomorfis daripada kepengurusan ‘Gereja selaku-sekte’. Semua manusia dikehendaki Allah menjadi persekutuan persaudaraan insani. Tanpa visi dan persatuan yang demikian lapang (*kathabolos*), Gereja bisa cenderung menciut bukan saja sampai pada pelebagaan tetapi juga bahkan sampai pada pengagamaan. Akhirnya, Gereja Katolik merasa diri puas dengan mengatur hidup menggerejanya secara internal sebagai relasi kelompok tertutup dan terbatas dengan Allah-Nya.

Tentang kekatolikan, sehubungan dengan visi dan misi, kita perlu menempatkan cakrawala pandangan yang luas. Cakrawala pandangan sempit mengenai ‘perutusan katolik’ cenderung menghasilkan Gereja-gereja partikular yang cuma nasionalistis dan sekedar ethnosentris. Cakrawala pandangan yang luas, menempatkan Gereja partikular dalam misi perutusan Allah (bdk. Meyendorff, 1966: 15).

Kekatolikan Gereja-gereja partikular juga diartikan bukan sesuai dengan pola ritus-ritus Kristen yang khusus. Partikular tidak sama dengan adanya berbagai khazanah khas dari setiap Gereja partikular seperti ritusnya, logat bahasa ritusnya atau jenis warna kulit dan rasnya. Poros lokal yang diutarakan bukanlah hal-hal dangkal pada kulit yang lahiriah melainkan budaya (bdk. AG 19, EN 19, ES III, 18).

### **Budaya Gereja Lokal dalam *Ad Gentes* (AG)**

Untuk mengerti betapa pentingnya ciri-ciri sosio-budaya yang khas bagi pendefinisian Gereja partikular, kita perlu menyerotinya dari berbagai segi persiapan dan penjadian Gereja lokal. ‘Misiologi’ AG diuraikan sebagai usaha bertahap (bdk. AG 6). Tahap-tahap itu tidak dilihat secara historis atau ‘patok mati’ yang menentukan bagaimana pengembangan setiap Gereja partikular, semisal pola pra-evangelisasi yang disusul dengan pola evangelisasi. Tahap-tahap itu lebih diartikan secara fenomenologis dan analitis daripada sebagai rencana kerja atau patok untuk mengukur kedewasaan hidup menggereja. Perutusan dilihat terwujud pertama-tama dan terutama didasarkan dalam penghayatan cinta kasih yang menjadi perutusan saksi-saksi iman (bdk. AG 11, EN 21, 41, 46, 76).

AG menggambarkan tiga tahap yang menuju kepada Gereja partikular. Ketiga tahap tersebut ialah tahap saksi iman dengan belajar budaya, tahap pewartaan dengan pengajaran dan tahap pembentukan jemaat yakni pendirian Gereja lokal.

Tahap pertama, saksi iman. Kesaksian iman tidak pernah dilewatkan sebagai satu fase berikut. Tahap saksi-saksi iman ditandai oleh beberapa

petunjuk agar saksi itu efektif yakni saksi-saksi mesti mengerti budaya tempat mereka diutus. Mereka menjadi anggota kelompok umat yang diutus, mereka mengambil bagian dalam kehidupan budaya dan sosial melalui pelbagai hubungan dan urusan kehidupan manusia. Mereka memberi respek yang tinggi pada budaya tempat mereka diutus. Saksi hendaknya dengan gembira memaparkan (mengeksplisitkan) benih-benih sabda yang tersembunyi dalam diri orang-orang tersebut (bdk. AG 11). Ide yang sama ditandaskan secara lebih jelas bagi para utusan yang dididik secara profesional menjadi misionaris. *Ad Gentes* menegaskan para calon misionaris agar “pada kebiasaan bangsa-bangsa lain dan kepada keadaan yang berbeda-beda hendaknya ia menyesuaikan diri secara leluasa” (AG 25). Karena itu, dinilai penting bahwa para calon misionaris memelajari misiologi yakni mengetahui ajaran dan kaidah-kaidah Gereja. Tentang kegiatan misioner, para calon misionaris perlu mengetahui perkembangan zaman serta keadaan misi dewasa ini, demikian pula metode-metode yang sekarang dianggap lebih berdaya guna (bdk AG 26). Ditekankan oleh AG:

“Segala jenis pendidikan ini hendaknya dilengkapi di negara-negara, ke mana mereka diutus, sedemikian sehingga para misionaris mengenal lebih mendalam sejarah, susunan kemasyarakatan dan adat-istiadat bangsa-bangsa; memahami tata susila dan perintah-perintah agama serta paham-paham terdalam tentang Allah, tentang dunia dan tentang manusia yang telah dikembangkan bangsa-bangsa sesuai tradisi yang bagi mereka suci. Hendaknya para misionaris mempelajari bahasa sampai tingkat sekian sehingga mereka mampu menggunakannya dengan lancar dan sopan dan dengan demikian dapat masuk dengan lebih mudah ke dalam budi dan hati orang-orang” (AG 26; bdk. *Ecclesiae Sanctae* III, 18.1 & 2).

Peran persiapan untuk menjadi saksi iman yang tepat melalui ketertiban budi dan budaya masyarakat kiranya lebih ditonjolkan dalam tarekat-tarekat yang secara tradisional khas hakiki menyiapkan misionaris daripada tarekat yang kebetulan juga baru-baru akhir ini menambah unsur misioner. Selain itu, sifat ingin belajar budi dan bersatu padu dengan daya masyarakat tempat mereka hidup, lebih menandai misionaris asing daripada misionaris domestik.

Kecondongan menjadi misionaris domestik dalam karya ‘pastoral’ di daerah asal sang misionaris merupakan bahaya besar bagi pengembangan Gereja lokal. Dengan kata lain, gejala yang meneruskan karya misioner pada Gereja lokal seolah-olah sama saja dengan karya pastoral di kampung halaman asal para misionaris, hendaknya berganti kiblat pada budaya setempat.



Tahap kedua, pewartaan. Pada tahap ini, diutarakan peran pewartaan dan penghimpunan umat Allah. Diandaikan bahwa tahap kesaksian dan belajar budaya yang dilakukan pada tahap pertama tidak ditinggalkan sebagai pra-evangelisasi saja. Malahan, justru pewartaan dengan jenis katekese yang sesuai dengan alam pikiran dan kearifan lokal serta cara mengalami dunia, agama dan perikemanusiaan merupakan hal yang paling dasar dan azasi bagi pengembangan Gereja partikular (bdk. AG 19). Jika jalan pikiran dan budi masyarakat yang dituju itu dilewatkan, maka pewartaan tidak akan mengakar dan tidak sungguh-sungguh (*committed*). Pewartaan tidak akan tepat sasaran. Artinya, pewartaan itu tidak menyapa subjek-subjek komunitas beriman. Pewartaan yang demikian hanya merupakan *dropping* dari atas dan penataan objektif-formal yang tidak diterima.

“Gereja melarang keras agar jangan seorang pun dipaksa menerima iman atau dibujuk atau dipancing dengan cara yang tidak tepat . . . sesuai dengan kebiasaan Gereja yang sangat tua, hendaknya motif pertobatan diselidiki dan bila perlu dimurnikan” (AG 13).

Upaya pewartaan dan penghimpunan umat dilihat sebagai tawaran dan ajakan bukan sebagai pemerasan dan pengaturan apalagi sebagai paksaan dan penipuan.

Pertobatan bukan sekedar upacara baptisan anak dan upaya menambahkan jumlah anggota pada daftar statistik hidup menggereja. Dalam sinode 1974 muncul istilah yang lebih relevan daripada pola pewartaan licik dan mempedaya umat untuk memancing satu-dua orang yang berada pada posisi lemah dalam budaya agar bertobat (bdk. EN 801). Istilah “menginjili kebudayaan” diutarakan sebagai pola pertobatan yang memberi perhatian bahwa alam pikiran dan tata susunan nilai setiap budaya tergantung pada konfigurasi budaya yang dituju (EN 20).

Perhatian pada upaya pertobatan tidak perlu menggunakan pola menanggalkan budaya asal pewarta melainkan terarah pada budaya setempat (lokal) dengan pola yang menghargainya, menggunakannya, mengangkatnya, menyempurnakan dan menyehatkannya (GS 58). Penghargaan pada budaya lokal diketengahkan sebagai tantangan baru bagi Gereja pasca Vatikan II. Terlalu mudah dan dinilai licik (bdk. DH 4) pola pra-konsili yang menyisahkan anak-anak dari kancah budayanya, dari orang tua, dari situasi sosial asli pada usia muda sehingga mereka mau dan mudah masuk ke dalam budaya daerah asal para pewarta yakni “budaya kampung asal pater-suster, para misionaris”.

Dalam menyebarkan keyakinan agama dan dalam memasukkan praktik religius, semua orang, pada segala masa, wajib mengabaikan



tindakan manapun yang kelihatan sebagai paksaan atau pengaruh yang berdaya menipu atau yang berdaya tak layak istimewa bilamana berurusan dengan manusia yang buta huruf atau manusia yang mudhorat (DH 4).

Masalah praktik perutusan tradisional Gereja bukan *perse* pada soal sosialisasi primer anak dan pendidikan melainkan berkisar pada soal enkulturasi. Yang pada gilirannya bertugas memasukkan kebudayaan ke dalam angkatan penerus ialah orang dewasa dalam marga anak-anak itu sendiri. Merekalah yang melestarikan dan menghayati budaya dengan cara mengeksternalisasikannya dalam kehidupan sehari-hari.<sup>5</sup> Dengan siasat misiologi lama untuk mendirikan kampung alternatif, maka peran enkulturasi orang tua diganti dengan peran para pewarta dan petugas Gereja. Dengan cara itu yang tidak disentuh atau sekurang-kurangnya tidak diprioritaskan ialah para pakar budaya marganya sendiri yaitu para pemangku adat marga, para cendekiawan kebudayaan (pemimpin ritus dan peramal) yang menghayati budayanya dengan memperlangsungkannya pada angkatan berikut. Tentu saja, beberapa anak yang disekolahkan mengalami proses sosialisasi modern, sementara yang lainnya disisihkan untuk mengalami proses sosialisasi adat. Maka yang terjadi ialah kesenjangan antara anak-anak modern yang terdidik, dengan para orang tua dan mereka yang tidak sekolah yang dilihat oleh mereka yang “makan sekolahan” sebagai kampung/kolot/tak terurus. Penilaian yang tersirat dalam bahasa ini justru tidak melihat kekurangan yang ada pada pola misiologi yang mengasingkan orang dari kebudayaannya sendiri. Kecondongan untuk menghapuskan budaya atau membiarkan budaya lokal cepat ‘berlalu’, entah diinginkan atau tidak, akan berdampak pada pengasingan seseorang dari budayanya sendiri.

Babak baru dalam misiologi dan evangelisasi yang menghiraukan kepentingan budaya dicanangkan sepanjang dua dasa warsa akhir ini. Namun demikian penginjilan kebudayaan dan evangelisasi baru tetap membingungkan, sebagian justru karena kebudayaan setempat pernah ditanggalkan oleh sebagian masyarakat Papua. Sekarang ini, pada masa demam inkulturasi, berbagai siswa dan mahasiswa yang pernah disisihkan dari pengaruh orang tuanya sudah menjadi angkatan yang ‘miskin budaya’ (bdk. GS 57). Hal ini diutarakan bukan dimaksudkan agar kita kembali kepada budaya ‘*tempo doeloe*’. Konsep ‘miskin budaya’ ini bukan dimaksudkan untuk dikontraskan dengan suatu upaya pastoral yang berjerih lelah untuk melestarikan budaya ‘primitif’ seperti dulu adanya, asli, budaya ‘ketinggalan

---

<sup>5</sup>Istilah eksternalisasi diuraikan dalam konteks sosiologi-budaya oleh Peter L. Berger & Thomas Luckmann (1990).

zaman'. Kebudayaan, baik sejak dulu maupun kini, tidak pernah berhenti berubah. Perkembangan terjadi pada setiap kebudayaan sebagai dinamika integral padanya. Tidak ada kebudayaan yang tidak berkembang dan berubah. Akan tetapi, jika terjadi retak pada poros enkulturasi antara angkatan penerus kebudayaan dan angkatan penerima kebudayaan (yaitu revouisi budaya yang dahsyat, maka muncul gejala *anomie*.<sup>6</sup>

Yang menjadi keprihatinan dalam upaya menginjili kebudayaan ialah bahwa memang adanya kebudayaan yang hidup yang sedang dihayati yang dihargai dan diemban oleh anggota-anggota kebudayaan yang bersangkutan. Yang harus kita jadikan mitra penginjilan kebudayaan bukanlah para pemuda dengan ijazah atau gelarnya, para pemuda yang sudah meninggalkan tempatnya dalam budaya dan mencari hidup terlepas dari latar belakang marganya melainkan orang dewasa yang berbudaya, manusia yang terhormat karena mahir dalam seluk-beluk kebudayaannya.<sup>7</sup>

Berhubungan dengan tema 'Tempat *Tribal Groups* dalam Gereja Lokal', dapat disimpulkan bahwa sehubungan dengan misiologi dan evangelisasi, pada prinsipnya tempat bagi kebudayaan dijunjung tinggi oleh naskah-naskah Vatikan II. Akan tetapi, dalam praktik tidak ada kebijakan tentang kebudayaan kesukuan oleh banyak Gereja lokal. Sama halnya di tingkat PBB, tak adanya kebijakan yang ditempa oleh berbagai negara mengenai peran dan hak *tribal groups* (suku asli) di ranah bangsa, mengakibatkan suku-suku asli itu tergelincir pada *anomie* dan lebih parah, menjurus pada kepunahan (bdk. Ghee, 1993). Dapat kita andaikan bahwa tema PBB 1993, *The Year of Indigenous Peoples* (Tahun Marga Insan Pribumi), menantang dan mengajak Gereja lokal juga agar menempa kebijakan yang

---

<sup>6</sup>*Anomie*, istilah E. Durkheim, dipakai untuk masyarakat modern yang kehilangan pegangan dan tempat pijak karena perubahan tidak terjadi secara organik dan manusiawi. *Anomie* yang berarti tak tertata, tak karuan, tidak hanya terjadi dalam kenyataan melainkan dan terutama dalam batin dan budi. Masyarakat yang tak karuan itu kehilangan arah dan makna hidup.

<sup>7</sup>Walaupun ini bukan tempat untuk menggambarkan kesulitan modern dan 'kemiskinan budaya', malah keadaan 'tuna budaya', di dunia pasca-modern, kami sebutkan saja bahwa modern tidak mutlak berarti bernilai serba bagus atau modernisasi pasti lebih bagus apalagi terjamin lebih injilli daripada tradisional. Aylward Shorter malah menyebut perbedaan Eropa-Amerika bukan modern melainkan biadab. Shorter (1991: 9) mengatakan: "Sambil mengancam menghancurkan peradaban lokal, sistem keduniaan modern sendiri gagal mencapai kebutuhan-perikemanusiaan dasarnya bagi manusia; selebihnya, sistem dunia modern bahkan tidak mempunyai kodrat sebagai sistem kebudayaan. Sebaliknya, malah sistem dunia modern ternyata berdampak merongrong citarasa manusiawi dan menghasilkan insan-insan yang tuna hati kasih sayang. Sistem dunia modern, sebenarnya merupakan gerakan dunia biadab (*anti-culture*) dewasa ini di seluruh muka bumi."

tepat yang menghargai budaya suku asli sebagai bagian integral dari pewartaan Injil keadilan Allah.

Untuk lebih memperjelas, bagaimana tahap kedua itu berlangsung dalam praktik pastoral hidup menggereja, berikut ini disajikan beberapa contoh upaya menginjili kebudayaan Papua. Tahap utusan kedua bertujuan untuk membina para katekumen agar semakin mengenal Injil dan merasa memilikinya sehingga bertautan dengan budinya. Jika ditambahkan bahwa unsur Gereja katekumen bukan hanya berurusan dengan 'pola pastoral' calon-calon baptis satu persatu melainkan 'acuan misioner', maka upaya menginjili kebudayaan menuntut bahwa budi dan daya masyarakat itu disentuh, bukan sekedar menjadi individu-individu yang terisolir dari budayanya akibat 'gaya pastoral' yang lama.

Gereja Katolik di Wamena, Keuskupan Jayapura, Papua paling banyak berupaya bereksperimen dengan Gereja yang ditata dalam upaya penginjilan kebudayaan. Demikian pula, terdengar ucapan sedikit malu-malu dari Mgr. Thillemans MSC, Uskup Keuskupan Agung Merauke, dalam sambutannya ketika wilayah Agats-Asmat diserahkan kepada Ordo Salib Suci. Ia mengucapkan kalimat demikian: "Kami sudah membaptis mereka secara massal demi menghindari kaum Kristen (Protestan), sekarang kalian pada giliran mesti mulai menjadikan mereka Katolik." Pada prinsipnya, rumusan 'pertobatan Tillemans' yang mendahulukan baptisan sebelum pergulatan hakiki dengan kenyataan budaya, tak hanya dapat diterapkan pada wilayah Asmat melainkan lazim terjadi dalam pola pastoral lama pada semua suku asli di Papua.

Pater Yan Boelaars menceriterakan perselisihan sengit pada awal abad ini, antara kutub arah misionaris etnologis dan kutub arah misionaris pastoral. Kiranya kutub acuan etnologis yang mengalah pada waktu itu namun kini justru digembar-gemborkan sebagai acuan dan tantangan bagi inkulturasi dewasa ini. Kutub acuan pastoral barat-universal merasa memadai kalau sudah tahu apa itu Gereja dan bagaimana cara menjalankannya. Maka, hasilnya ialah Gereja berpola alkulturasi barat, sebagaimana kini dialami di Papua. Tempat layak bagi suku asli dalam Gereja semakin diragukan.

Secara butir positif, kiranya masih harus kita tempa kebijakan mengenai peran budaya dalam pewartaan dan dalam upaya menjadikan orang Papua menjadi orang kristen. Pada tingkat dokumen Gereja, budaya lokal sama sekali tidak digeser, malah justru diterima sebagai 'hak warisan' (AG 22). Bagi Kristus yang mengingini kekayaan semua marga kebudayaan manusia menghiasi dan menyemarakkan Gerejanya, budaya lokal justru

dipandang sebagai unsur yang menjadikan sungguh katolik. Gereja yang ingin menjadi semakin katolik menerima ke dalam dirinya keistimewaan budaya lokal sebagai wujud *sine qua non* keseluruhan (*kata bolos*).

Pada tahap kedua, perutusan berkisar pada upaya *penginjilan* dan *mengumpulkan* jemaat. Antropologi sosial yang berkecimpung di bidang tata masyarakat dan pariwisata serta daya pada dinamika mengumpulkan jemaat, kiranya menyumbang banyak kepada tantangan lokal yakni usaha mencari tempat dan cara menginjili kebudayaan pada sasaran intereaksi sosialnya. Sosiologi agama pun menyumbangkan banyak bagi pemahaman kita mengenai peran-peran sosial yang dimainkan oleh tokoh religius tertentu menurut jenis tata struktur ekonomi masyarakat yang bersangkutan. Pemahaman tentang dinamika mengumpulkan jemaat antara peramu dan penggarap kebun khas dapat diperoleh dalam bidang antropologi. Adapun jenis mengumpulkan jemaat yang cocok dengan petani ladang mirip sekali dengan pola hidup menggereja petani-petani Kristen semenjak abad pertengahan di Eropa. Tidak mengherankan mengapa pola akulturasi hidup petani Kei dan Flores sangat menghargai gotong-royong, bahu-membahu, kerja sama pada saat panen, makan bersama, menyimpan khazanah di lumbung-lumbung. Semua itu amat sesuai dengan nilai sosial ‘waktu Kristen’ (yakni petani barat).<sup>8</sup> Di sisi lain, nilai sosial kepribadian peramu justru belum dijangkau secara memadai bahkan dianggap kurang kristiani karena kurang neolitik.<sup>9</sup> Pola perhimpunan terjadi pada saat pesta dan perkumpulan yang berhubungan dengan kemelut yang terjadi tanpa kenal musim dalam arti musiman tanam-panen bagi kaum tani.<sup>10</sup>

Tahap ketiga, tahap misionaris. Tahap ini juga tetap memberi tempat pada proses awal pembentukan jemaat Kristen dan pembentukan jemaat. Walaupun ulasan bagian pembentukan jemaat paling mirip dengan pola bentuk Gereja yang terstruktur secara hirarkis sesuai dengan pola surat-surat pastoral namun pola ini sering dikritik. Pola Gereja dalam surat gembala ini cuma salah satu dari sekian bentuk Gereja yang terdapat di dalam Perjanjian

---

<sup>8</sup>Boelaars (1986) menguraikan bahwa keserasian antara kebudayaan petani dan tradisi Kristen Eropa hampir sempurna.

<sup>9</sup>Persoalan ‘peramu Kristen’ bisa dikatakan, secara positif, merupakan sumbangsih yang kaya kepada kekatolikan Gereja; sedangkan secara negatif, sepanjang sejarah Kristen, belum pernah dicoba pembentukan jemaat Katolik yang tak sebentar yakni a la ekonomi petani. Baru abad ini dimungkinkan kesadaran positif mengenai tantangan misioner ini untuk membentuk jemaat lokal suku-suku kaum peramu.

<sup>10</sup>Soal tantangan berbagai macam tata waktu dalam kelompok suku-suku asli Amerika Selatan dibahas oleh Lawrence Seullivan (Bdk. Kubat, 1993: 369).

Baru.<sup>11</sup> Bila semakin dicitutkan, kemungkinan Wahyu menjadikan satu pola Gereja hakiki saja, semakin pra-pilihan hirarkis itu (*a priori*) menjurus kepada Gereja yang bergaya budaya Kekaisaran Roma.<sup>12</sup>

Meskipun naskah AG tidak mempersoalkan azas eklesiologis dalam Perjanjian Baru dan dengan demikian dengan agak mulus-mulus pembicaraan bahwa pembentukan Gereja adalah upaya petugas-petugas Gereja berdasarkan urutan jabatan tradisional (uskup, imam, diakon, rohaniwan dan awam) namun tetap ada ajaran dalam tahap ini untuk memerhatikan kebudayaan. Tolok ukur unggul bagi AG untuk menandai peralihan dari Gereja misi ke Gereja partikular ialah kemantapan tenaga.

Para tenaga Gereja muda dan bakal imam tersebut, dalam fase pembentukan Gereja, mesti dibina secara khusus untuk mengerti ajaran iman dan karya pastoral Kristen pada satu pihak dan kebudayaan setempat pada pihak lain.

Tuntutan-tuntutan umum pendidikan imam tersebut, juga pendidikan pastoral dan praktis sesuai kaidah konsili, hendaknya diserasikan dengan usaha untuk menyesuaikan diri dengan cara berpikir dan cara bertindak yang khas bangsanya sendiri. Karena itu, budi para seminaris dibuka dan diasah untuk mengetahui dengan baik dan mampu menilai kebudayaan bangsanya. Dalam kuliah filsafat dan teologi hendaknya mereka menyoroiti hubungan antara tradisi-tradisi dan agama leluhurnya dengan agama Kristen. Begitu pula hendaknya pendidikan imam memerhatikan kebutuhan-kebutuhan pastoral wilayah: para seminaris harus mempelajari sejarah, tujuan dan metode karya misioner Gereja dan keadaan-keadaan khusus di bidang sosial, ekonomi dan kebudayaan bangsanya sendiri (AG 16).

Para awam, pada tahap pembentukan jemaat yang berkecimpung di bidang kerasulan, diharapkan memperoleh pendidikan yang tidak mengabaikan kebudayaan mereka sendiri. Pendidikan mereka harus disempurnakan dan diselaraskan dengan kemajuan kebudayaan sedemikian

---

<sup>11</sup>Hans Küng-lah yang paling banyak mengeritik kehilangan pola karismatis dari 1Tesalonika, 1Korintus dan Roma dengan dipilihnya Gereja Katolik pola surat gembala. Walaupun ia tidak mengatakan bahwa justru pola *kebarismatis-pneumatis* pada azasnya lebih baik, ia mempertahankan keanekaan kesaksian dalam Perjanjian Baru supaya kita tidak mudah menjurus pada tata Gereja yang 'kebetulan' persis *sreg* dan semakin serasi dengan tata hukum Kekaisaran Romawi.

<sup>12</sup>Eklesiologi Gereja lokal, umpamanya dari prespektif Gereja-gereja Protestan sayap kanan yang berkisar pada Matius 18, lain bentuknya. "Di mana dua atau tiga orang berkumpul dalam nama-Ku, Aku ada di tengah-tengah mereka" (bdk. Meyendorff, 1992: 525-546).

rupa sehingga mereka menjadi rekan kerja yang ampuh dari jembatan imamat, mereka dapat menunaikan tugasnya . . . (AG 17).

Para religius pun diharapkan menyesuaikan diri dan spirituitas tarekatnya dengan keadaan kebudayaan setempat. Hendaknya serikat-serikat kebiaraan yang turut mengusahakan penamaan Gereja, diresapi secara mendalam oleh harta mistik yang menghiasi tradisi keagamaan Gereja dan berikhtiar mengungkapkan serta mengalirkan harta tersebut sesuai dengan bakat dan ciri tiap bangsa. Hendaknya mereka mempertimbangkan dengan cermat bagaimana tradisi-tradisi askese dan kontemplasi yang benih-benihnya seringkali sudah ditabur Allah dalam kebudayaan-kebudayaan tua sebelum Injil diwartakan, dapat diterima dalam kehidupan agama Kristen (AG 18).

Jadi, juga pada tahap misioner, kekatolikan justru ditandai secara hakiki oleh unsur-unsur sosio-budaya suku-bangsa setempat. Setiap fase sepanjang jalan menjurus pada penghayatan iman dalam Gereja partikular secara azasi diiringi dengan kepedulian akan budaya.

Satu 'istilah berderajat' yang sedikit mengherankan yakni orang 'Katolik sejak kandungan' ialah ada kekatolikan penuh dan ada kekatolikan yang walau sungguh Katolik bukan Katolik yang penuh dan paripurna. Istilah "Katolik sejak kandungan", dikenakan pada mereka yang menjadi Katolik karena orang tua mereka Katolik dan mereka yang lebih awal mengenal Kristus. Adapun "Katolik lainnya" yakni "Katolik berdiri" diperuntukkan bagi mereka yang menjadi Katolik saat dewasa dan berasal dari Gereja muda. Gereja-gereja muda menyumbangkan kepada kekatolikan Gereja universal justru dengan serius menjadi jati diri secara partikular, tertancap dalam kebudayaan khasnya, tradisi dan adatnya.

Dengan demikian, tampaklah bahwa karya misioner secara mendalam bersumber pada kodrat Gereja itu sendiri. Ia menyebarluaskan iman Gereja yang menyelamatkan. Ia menyempurnakan kesatuan Katolik dengan mengembangkannya (AG 6).

Menurut AG, Gereja partikular baru menjadi Katolik penuh dan sempurna, secara teologis sungguh teologis, bilamana Gereja muda itu mampu sendiri mengutus rasul-rasul misionernya sendiri ke wilayah baru. Namun, sebelum fase Katolik penuh itu, Gereja-gereja yang ditata secara partikular sudah menyumbang harta kebudayaannya sebagai pembobotan pada makna kekatolikan dengan mengejawantahkan hidup Kristen dengan gaya dan cara marganya sendiri melalui sarana budaya, pranata sosial dan swadaya yang sungguh pribumi.

Di seluruh dunia, Gereja-gereja partikular pribumi kiranya mesti tumbuh dari benih Sabda Allah. Gereja-gereja pribumi semestinya diurus pada penataan tempat yang secukupnya sehingga memiliki kadar swadaya dan kemandirian sendiri. Dengan adanya hirarki pribumi sendiri beserta umat beriman sendiri dan dengan cukup dibekali sarana-sarana yang sesuai sehingga hidup Kristen secara penuh dapat dihayati, maka Gereja-gereja pribumi memberi sumbangsih bagi kebaikan Gereja seluruhnya (AG 6).

Istilah ‘Gereja partikular pribumi’<sup>13</sup> memberi tekanan pada sudut sosio-budaya dan insani daripada kata ‘setempat’ atau ‘lokal’ yang biasa diartikan terlalu geografis melulu. Gereja partikular pribumi merupakan tema kesayangan wakil-wakil Afrika pada konsili (bdk. Hardawiryana, 1975: 31). Gereja pribumi justru mau menandaskan bahwa kebudayaan bersangkut-paut dengan budaya di tempat manusia berpijak. Mobilitas modern, baik mobilitas sosial maupun mobilitas migrasi lokal, sering mengguncang kebudayaan pribumi sehingga menimbulkan kejutan budaya pada komunitas setempat. Pola visi dan perutusan Gereja di AG 6 ini tidak memihak pada bentuk budaya yang stabil atau statis, akan tetapi sama sekali tidak mengutuknya.

Pada persendian antara pembentukan Gereja dan fase hidup beriman berikut terletak pendefinisian peran sosio-budaya bagi Gereja partikular yang paling nyaring. Gereja partikular merupakan hasil dari upaya misioner. Dihasilkannya segi partikular pada Gereja justru berasal dari kebudayaan yang ‘dipinjam’ dari umat setempat (bdk. EN 20).

Sampai di sini diskusi kita tentang tiga tahap fase misiologis menurut AG. Fase misiologis beralih ke taraf eklesiologis *perse* yaitu hidup menggereja, kesinambungannya justru dapat dilihat dalam keterikatan Gereja pada budaya marga yang menjadi sasaran penginjilan kebudayaan. Diferensiasi antara Gereja lokal dan partikular tidak hanya terdapat dalam perbedaan diri Gereja universal melainkan antara satu Gereja lokal dari gereja lokal yang lain karena perbedaan wajah pranata-pranata budayanya.

---

<sup>13</sup>‘*Autochthones*’ bukan hanya berarti ‘mandiri’, berdiri sendiri di atas kaki sendiri melainkan pribumi, putra daerah, orang asli setempat, pemilik tanah atau kaum mangkubumi, serumpun dengan kisah ibu pertiwi. Peran tanah, dalam budaya *tribal groups*, melebihi makna ekonomis dari kadaster geografis, tanah. Seturut mitologi, peran tanah dianggap suci dan menjamin hidup. Orang yang dilahirkan pada tanah milik pusaka, tanah tumpah darah, mempunyai hubungan istimewa dan hak azasi sebagai nasabah pada ibu pertiwi. Tanah asli juga menerima kembali anak kesayangannya pada saat penguburan (bdk. Wheelwright, 1972: 173-185). Ulasan mengenai jenis acuan agama ‘*chthonic mortuary*’ (yang lain daripada acuan *chthonic vegetative*, *ouranian* dan *ontologic mystic*).

Dalam hal ini, kiranya daerah-daerah sosio-budaya lebih menentukan pembatasan makna partikular daripada keuskupan sendiri (Komanchak, FABC, 18 n 1).

### **Gereja Partikular**

Definisi Gereja partikular mengambil intisari partikularitasnya dari kebudayaan. Upaya menanam Gereja dalam masyarakat partikular sudah menggapai sasaran definitif apabila persekutuan jemaat beriman yang pernah berakar dalam kehidupan sosial dan –pada derajat tertentu yang memadai- sudah berbentuk persekutuan umat yang sesuai dengan kehidupan budaya setempat. Dengan demikian Gereja baru memiliki kadar kemantapan dan keuletan tertentu (AG 19).

Tanda kemantapan itu sesuai dengan eklesiologi hirarkis Vatikan II, tergantung pada kesanggupan untuk menjalankan hidup menggereja pribumi yang terjadi melalui tata pelayanan sendiri, pranata lembaga sendiri dan kepemimpinan sendiri; swatentra, swalayan, swasembada. Anasir sosio-budaya dari definisi partikular pada tanda kemantapan kemandirian merupakan pokok yang menarik. Unsur-unsur umum kepemimpinan yakni uskup, imam dan diakon dalam Gereja lokal untuk memimpin upaya umat menjalankan sendiri kemantapan dan keuletan hidup menggereja adalah pribumi, orang asli setempat.

Adapun unsur keterikatan pada hidup sosial masyarakat sasaran yang bersangkutan bagi perutusan Gereja hendaknya mulai disingkap sejak tahap pertama kesaksian hidup. Dengan demikian, lama-kelamaan upaya perwujudan hidup beriman mencapai keseimbangan dan persenyawaan gereja dengan budaya semakin memadai. Pimpinan Gereja partikular –pada derajat yang memadai- sungguh pribumi. Perhimpunan partikular berangsur-angsur menjadi Gereja partikular yang definitif berkat pembauran dengan budaya dan masyarakat pribumi setempat yang bertaut dengan perwujudannya. Dinamika interaksi sosial yang terjadi pada hubungan tatap muka, sebagaimana yang ditandaskan oleh Komanchak-Dianich, pada tahap Gereja lokal sebagai anasir yang mengukur apakah Gereja partikular sungguh pribumi, sungguh tidak lagi asing. Unsur budaya atau tepatnya sumbangan wujud bentuk budaya pada penghayatan hidup beriman, berkait

dengan dinamika dan proses eksternalisasi hidup menggereja melalui pranata kebudayaan pribumi setempat.<sup>14</sup>

Sama seperti pada fase ‘kesaksian-perhimpunan-pembentukan’ misioner sebelumnya, taraf ‘Gereja muda’ dicapai bukan dengan adanya sejumlah umat saja, bukan dengan pembagian wilayah geografis (EN 19) melainkan melalui peninjauan kebudayaan sebagai tata struktural dan konfigurasi nilai-nilai hidup untuk menata komunikasi iman seturut acuan pribumi. Penginjilan kebudayaan tidak hanya berarti melawan kebudayaan pada unsur-unsur yang perlu diperbarui melainkan juga mengakui, mengangkat, menjunjung tinggi dan menggunakan kebudayaan demi pembentukan dan pengungkapan hidup beriman sebagai raut rupa Gereja lokal, Gereja yang berbudaya partikular. Gereja dibentuk secara partikular dengan tata persekutuan kebudayaan pribumi.

Gereja partikular memakai patokan penghayatan yang tepat yaitu partikular, kaidah bahwa tata cinta kasih dan keadilan disadari oleh jemaat beriman setempat sedemikian sehingga umat semakin berkembang menjadi ‘persaudaraan umat beriman, perhimpunan seputar sembayang dan persekutuan cinta kasih yang hidup’ (AG 19). Hidup eksistensial pada persekutuan umat beriman ini disusuk dengan tatanan yang menunjang hidup iman nyata.

“Iman mesti dibagikan melalui katekese yang tepat sesuai dan dirayakan di dalam liturgi yang sungguh selaras dengan tabiat budinya umat; penghayatan iman dibenahi sedemikian sehingga dimasukkan ke dalam pranata pribumi serta adat kebiasaan setempat yang luhur melalui hukum kanonik yang cocok” (AG 19).

Unsur-unsur penghayatan iman; ajaran, perayaan, pranata persekutuan dan adat merangkul apa yang disebut, dalam fenomenologi agama, ke-empat ‘C’ yang turut memberi bentuk kepada pengalaman keagamaan. Empat “C” itu ialah *creed* (syahadat), *cult* (perayaan lirtugi), *conduct* (tata adat), *community* (pranata persekutuan) (bdk. Wach, 1984).<sup>15</sup>

<sup>14</sup>Istilah ‘eksternalisasi’ bisa diterjemahkan dengan kata ‘ekspresi’ atau ‘pengejawantahan’ namun bukan maksudnya bahwa suatu jemaat yang sudah terbentuk cuma mengekspresikan sedikit-sedikit dari dirinya melalui salah satu ungkapan. Istilah Berger-Luckman (1990) yang lebih menyeluruh dan hakiki bermaksud bahwa proses eksternalisasi adalah peristiwa saat itu juga untuk penjadian jati diri melalui proses dinamis mewujudkan diri itu. Eksternalisasi jati diri (konstitutif) bukan sekedar ungkapan jati diri (kualitas mutu).

<sup>15</sup>Joachim Wach menggunakan tiga-C dengan menggabungkan *cult* dan *conduct* sebagai satu kesatuan lebih umum yang mencakup semua tingkah-laku religius.



Dalam menekan keempat unsur ini yang inter-lokal Katolik yaitu tatanan hakiki yang terdapat di mana-mana dalam pengungkapan pengalaman religius, juga ditekankan AG sebagai sudut formal wujudnya, tatanan, pola atau acuan yang tepat tertancap dalam setiap budaya. Yang disumbangkan dari kebudayaan setempat ialah justru bahan yang digunakan sebagai tolak-ukur untuk menjawab deretan pertanyaan; ‘sesuai?’, ‘setempat?’, ‘selaras?’, ‘cocok?’. Pertanyaan-pertanyaan fenomenal ini tidak dapat dijawab oleh tingkat Gereja yang berjarak jauh (universal, Roma) dari kenyataan pribumi setempat. Pertanyaan-pertanyaan tersebut kiranya juga tidak dapat dijawab oleh misionaris dan pendatang. Semua jenis pertanyaan atau tolak-ukur Gereja partikular ini tidak berkisar pada persoalan isu kebenaran (epistemologi) melainkan pada masalah kelaikan (aksilogi).<sup>16</sup> Proses untuk menghasilkan jawaban tentang kelaikan itu bukan ‘izin dari atas’ melainkan penghayatan eksistensial sendiri, iman dan daya kekuatan Injil tidak sesekali selesai dihayati, lalu dikotakkan. Iman berkembang pada budi manusia yang justru sungguh-sungguh mencoba menghayatinya dengan penghayatan dan pembentukan hidup yang nyata.

Segi daya budinya demi penghayatan hidup menggereja disoroti dalam sinode uskup 1974 sebagai berikut:

“Justru tataran (strata) perikemanusiaanlah yang dimaksudkan bertransformasi; bagi Gereja bukan saja persoalanewartakan Injil di dalam kedewasaan geografis yang semakin luas atau kepada jumlahnya orang yang semakin bertambah banyak melainkan masalahnya ialah menyentuh, melalui daya kekuatan Injil dan seakan menggeliatkan sehingga terkesima, daya yang terdapat pada budi manusia sebagai tolak-ukur pertimbangan, nilai-nilai yang menentukan titik-titik minat, garis-garis pemikiran, sumber-sumber ilham dan acuan-acuan hidup mana yang berbeda dari Sabda Allah dan rencana keselamatan” (EN 19).

Kebudayaan tidak dilihat seolah-olah serba objektif dan terlepas dari budi insani. Kebudayaan hendaknya dipahami sebagai budi insani yang berdaya mengungkap dan melestarikan nilai-nilai dalam pranata-pranata yang dipelihara secara berbeda-beda pada setiap rumpun budaya. Menginjili kebudayaan disusul dengan pembentukan Gereja berdasarkan tata nilai pribumi dan kearifan pranata hidup komunitas lokal, komunitas setempat

---

<sup>16</sup>Soal menginjili budaya, daya budi, daya pertimbangan, tidak diulas panjang lebar dalam karangan ini. Cukup kita mengatakan bahwa pranata kebudayaan yang berurusan dengan pertimbangan berupa aparat masyarakat seperti ‘dewan’ atau ‘senat’, ‘*presbuterion*’, ‘*gerontium*’ dan sebagainya.



yang berbudaya. Pengungkapan kebudayaan tidak bertentangan dengan daya Injil. Sebaliknya, budaya yang ada dan konkrit justru disehatkan, disembuhkan, dijunjung tinggi, hingga dihayati dalam iman. Maka yang dihasilkan dari perjumpaan antara Injil dan budaya di tempat itu, juga mengungkapkan iman yang tepat karena berbudaya, bukan suatu ungkapan yang *'uniform'* yang diimpor secara kolonial dan dipinjam dari kebudayaan peradaban partikular lain (bdk. Hardiwiriyana, 1975: 11, 17).

Tempat corak partikular Gereja lokal tergantung pada kebudayaan masyarakat pribumi setempat. Inilah pernyataan yang paling nyaring dari 'revolusi kopernikan' dalam eklesiologi dan misiologi Konsili Vatikan II. Namun, karena revolusi masih dalam bentuk *-logi*<sup>17</sup> dan belum terlalu tampak dalam hidup menggereja (eklesia-nya) dan perutusan (misi-nya), maka kita masih ditantang untuk meresapi dan mewujudkan revolusi itu secara nyata.

### **Pilihan yang Disengaja: Mendayakan Kebebasan Berupaya**

Agar manusia nyata bebas, maka manusia hendaknya membebaskan daya kebebasannya untuk berupaya. Ini adalah tema teologis Langdon Gilkey (1976). Gilkey menegaskan bahwa kita sudah dimerdekakan dalam Kristus. Sebagai manusia bebas belum tentu berarti kita telah sengaja mengaktifkan kebebasan kita agar mewujudkan kebebasan dalam pemilihan dan penataan hidup kita selanjutnya. Bekas dosa yang hinggap dan mendekam pada diri kita justru merupakan ganjal insani semacam ini. Kita diberi kebebasan bahkan diizinkan, malahan secara resmi dianjurkan, memberanikan diri bertindak dalam kebebasan menggerakkan Gereja partikular pribumi namun kita memilih untuk tidak mengaktifkan kebebasan itu secara strategis. Sebaliknya kita malah cenderung mandeg dalam kebiasaan yang sudah mengendap, berurat akar dalam budi kita. Kita senang berada dalam zona nyaman. Terkadang, bahkan kita secara kompulsif meneruskan seolah-olah haruslah pola ungkapan dan penghayatan hidup menggereja yang telah dinyatakan asing dan jelas mengasingkan (Gilkey, 1976: 236).

Untuk itu, dibutuhkan sikap yang jelas dengan sengaja memilih Gereja partikular untuk ditata oleh kebudayaan pribumi yang partikular juga. Gereja Katolik mesti mau berwujud partikular, membenahi diri secara partikular, sengaja memilih keberadaan nyata bumi Cendrawasih tempat

---

<sup>17</sup>Misio-logi dan eklosio-logi tinggal dalam tataran ilmu (*-logi*) sampai misinya dan jemaatnya terwujud dalam kenyataan konkrit.

Gereja berpijak. Pilihan yang disengaja terhadap budaya Papua karena perutusannya yang partikular yang berbeda-beda, di mana-mana, baik ditentukan oleh keadaan sosio-budaya yang disentuh. Selain itu, pilihan sadar Gereja ialah dengan sengaja berkarya melalui rencana setempat dan tekanan partikular yang mesti berbeda pula. AG 6 memberi pendasaran akan hal ini bahwa tugas perutusan Gereja itu satu dan sama adanya di mana pun dan dalam keadaan apa pun, meskipun ia terlaksana dalam keadaan apa pun dengan cara yang tidak sama pada setiap keadaan sama. Maka, perbedaaan yang harus diakui dalam karya Gereja ini, bukan berasal dari kodrat terdalam perutusan itu sendiri melainkan dari keadaan tempat perutusan itu dilaksanakan. Keadaan itu tergantung pada Gereja maupun suku-suku bangsa, kelompok atau orang-orang kepada siapa perutusan itu ditunjukkan (Bdk. AG 6).

Walaupun tekanan pada pembedaan antara Gereja-gereja lokal disebabkan oleh situasi sosio-budaya yang objektif berbeda namun ketergantungan pada Gereja dan suku-suku bangsa ditekankan bahwa pembedaan juga subjektif. Gereja secara sengaja dari kesadaran diri mesti memilih menjadi berbeda, partikular, tepat. Gereja menentukan bagi dirinya bahwa budaya kompleks (rumit dan pelik) ini menuntut rencana prioritas yang khas dan partikular serta konkrit tepat.

Selanjutnya, AG 6 membeberkan dua keadaan yang menyangkut alasan mengapa Gereja lokal harus sungguh partikular dan khas yakni:

- 1) Gereja yang tidak selalu dan tidak segera bertindak malah dapat bertindak dalam segala-galanya. Gereja mengalami permulaan dan tahap-tahap dalam karyanya yang dengannya ia mengejawantahkan rencana Allah.
- 2) Sejauh menyangkut manusia, kelompok, dan bangsa, Gereja hanya menyentuh dan memasukinya langkah demi langkah dan dengan demikian menerima mereka dalam kepenuhan katolik. Pada setiap keadaan dan status harus diserasikan kegiatan yang khas atau saran yang cocok.<sup>18</sup>

Jika Gereja-gereja partikular di Papua tidak dengan sengaja memilih untuk secara istimewa memihak pada *tribal groups* di Papua, maka Gereja dapat dituding tidak katolik, karena tidak berupaya menuai dan tidak menyumbangkan warisan Kristen yang ada pada budaya pribumi setempat

---

<sup>18</sup>Sudut subjektif, tantangan untuk memilih, ditandaskan dalam karangan Broek (1984). Gereja memilih pola partikular dan merencanakan pembenahan diri secara khas, pribumi dan lokal karena itulah kewajiban Gereja yang mampu memutuskan.

kepada Gereja universal. Gereja Papua tidak bisa mengharapkan Gereja partikular lain sebab tidak ada Gereja partikular lain yang akan berbuat demikian bagi *tribal groups* di Papua.

Kesulitan dan tantangan untuk dengan sengaja memilih peran dan budaya *Tribal groups* dalam tata susunan Gereja partikular Papua memang banyak. Walaupun tantangan umum agar Gereja partikular memihak kepada kebudayaan yang ada di sekitarnya terasa di seluruh dunia namun lebih khusus lagi menawanlah tantangan yang terdapat di kawasan perutusan seperti Papua yaitu pada daerah-daerah sosio-budaya kelompok-kelompok kesukuan, *tribal groups*. Gereja Papua terkumpul dari berbagai kelompok dengan latar belakang peramu dan petani. Terdapat banyak perbedaan antara peramu dan petani. Sementara, Gereja partikular Papua ada di Tanah Papua dengan kelompok kesukuan, *tribal groups* yang kebanyakan peramu. Terdapat banyak perbedaan yakni perbedaan alam pikiran, tata susunan sosial, pola ekonomi dan jenis penghayatan keagamaan asli peramu pun lain sekali dibanding pola kebudayaan petani dan ‘peradaban besar’ di dunia.

Di tingkat internasional yaitu PBB, dilihat bahwa salah satu perbedaan sekaligus ancaman, bagi kelompok kesukuan ialah nasionalisme.<sup>19</sup> Lebih-lebih karena seluruh Kitab Suci termuat dengan jenis pengalaman keagamaan yang mengendalikan revolusi neolitik (yaitu pertanian) dan alam pikiran serta struktur sosial yang mengiringinya, maka tidak tertera banyak dukungan untuk jenis kehidupan *tribal groups*, termasuk pada naskah azasi Gereja Kristen (Dupre, 1978: 59-72). Apalagi, semenjak Gereja barat dikawinkan dengan pola budaya helenistik imperium Romawi, semenjak Kaisar Konstantinus (325) dan Gregorius VII (1073), pra-paham dan penilaian tentang tata susunan sosial budaya-budaya tingkat *stateless societies* sungguh menentang Gereja global yang berpola pada tata susunan yang semisal dengan negara. Tidak mudah mencari jalan masuk ke dalam pola penginjilan yang cocok dan pembentukan Gereja partikular yang tepat.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup>Diskusi sepanjang *Internasional Year of Tribal Groups* bertujuan mengedepankan kepincangan yang dirasakan oleh kelompok kesukuan yang disebabkan oleh struktur sosial bangsa, negara dan bahkan Perserikatan Bangsa-Bangsa sendiri.

<sup>20</sup>Kesulitan yang sama juga dirasakan dalam upaya mencari pola pewartaan dan hidup menggereja seperti kaum migran, nelayan, badui, mahasiswa, cendekiawan, kelompok profesional, para artis, bahkan kaum religius.



Justru Gereja partikular bisa merupakan juru damai, asalkan tata susunannya tepat, partikular.<sup>21</sup> Jikalau tata susunan gereja memihak pada pola struktur sosial lembaga kenegaraan, memang hal itu terjadi dalam urusannya dengan negara. Tetapi, jika tata susunan Gereja partikular berkiblat pada tata pengalaman serta alam pikiran, tata perayaan dan tata penghayatan, tata susunan pranata sosial dan adat aturan suku asli, maka hal itu akan menyentuh cita rasa kebudayaan pribumi (bdk. 2 Korintus 5:13).

Kesulitan misiologis bagi Gereja partikular di Papua menyangkut soal pembangunan insani. Kita insyaf bahwa pola pembangunan nasional yang disentralisasikan tidak tepat mengena. Penilaian yang sama bisa diterapkan pada Gereja bahwa Gereja yang sentralistik tidak mengena pada umat setempat. Gereja yang tidak bertekad menjadi lokal akan cenderung berpola multiversal yang lebih menyentuh para kaum petani pelintas batas dari Gereja-gereja partikular lain ke Gereja partikular di Papua yang peramu.<sup>22</sup> Gereja partikular lain dari daerah asalnya dipegang teguh oleh para pelintas batas dengan jargon ‘universal’ atau “Katolik tulen” sebagai lawan kata (lantas juga lawan pilihan) untuk Gereja ‘lokal’ Papua. Gereja partikular walaupun bukan Gereja seluruhnya tetap merupakan Gereja sepenuhnya (bdk. Hardawiryana, 1975: 47).

Permasalahannya ialah “Apakah Gereja lokal Papua memilih keterikatan akrab dengan budaya-budaya Papua? Bagaimana hal itu persis terjadi?”

### **Bagaimana Menghasilkan Kebijakan agar Gereja Sungguh Partikular (Sesuai) dengan Kebudayaan Lokal?**

Pola pelayanan pastoral bukannya melayani keadaan Gereja seadanya melainkan suatu rencana pastoral-misioner yang mengangankan pastoral transformatif (bdk. Prior, 1993). Pola pastoral yang berorientasi pada usaha mengubah situasi seadanya ke situasi yang baru. Jika kita menganalisis situasi budaya seadanya, maka persoalan ‘tempat’ suku-suku pribumi Papua dalam Gereja lokal Papua bisa terlihat dalam berbagai segi yang sampai sekarang ada seperti adanya, sejak sedia kala. Dalam segi hidup menggereja, sama

---

<sup>21</sup>Hardawiryana mengkritik acuan nasionalisasi Gereja. Nasionalisasi Gereja umpamanya konferensi uskup-uskupnya (bdk. Hardawiryana, 1975: 55).

<sup>22</sup>Pra-andaian kebudayaan petani bahwa hidup sedenter adalah pola dasariah insani yang hakiki kristiani melandaskan seluruh perkembangan peradaban Gereja serta lembaga-lembaganya sampai zaman modern.



seperti pada ‘tempatnya’ kelompok kesukuan *no place* dalam susunan struktur *state-level* negara dan dunia modern. Bahkan saat ini semakin terasa awa-tempat bagi suku-suku asli Papua dalam seluruh Gereja lokal Papua di wilayah pedalaman apalagi di kota-kota. Paling-paling, tempatnya di pinggir, di ambang, di dekat pintu keluar, di tepian interese, di luar kuasa dan swadaya, di samping pendarang. Gejala seperti ini meresahkan.

Tempat Orang Asli Papua (OAP) dalam Gereja lokal Papua bukan sekedar masalah jumlah orang perorangan yang berkumpul menjadi satu jemaat. Ini lebih daripada masalah sosial. Kebudayaan bukan hanya soal penjumlahan semua manusia Papua secara individu. Kebudayaan, sekalipun terkait dengan masyarakat dan individu-individu tidak sama dengan dan tidak dapat diciutkan menjadi sama dengan masyarakat. Demikian juga masyarakat tidak sama pula dengan jumlah gabungan para individu yang dicakupnya sebagai anggota (bdk. Parson, 1992). Pendekatan eklesiologi pada pembentukan Gereja lokal tidak bisa bersandar saja pada individu-individu yang ‘jadi orang’ atau pun masyarakat seluruhnya sebagai ‘suku’. Budaya berperan sebagai ‘tempat’ istimewa bagi penggembelangan Injil dengan kearifan, filsafat dan hikmat agama setempat (bdk. AG 21, GS 58, EN 53). Budaya berurusan dengan ‘pengolahan daya budi manusia’ bukan hanya jumlah statistik para anggota, biar pun berasal dari suku pribumi:

“Budi mesti diolah sedemikian rupa sehingga dikembangkan kemampuan mengagumi, memahami, berkontemplasi dan membentuk keputusan pribadi dan memupuk cita rasa keagamaan, moral dan sosial. Karena kebudayaan langsung bersumber dari kodrat rasional dan sosial manusia, maka ia selalu membutuhkan kebebasan yang wajar untuk mengembangkan dirinya dan kemampuan yang sah untuk bertindak otonom menurut asas-asas sendiri” (GS 59).

Tempat kebudayaan suku-suku Papua, *tribal groups*, menyangkut soal cara hidup menggereja yang dihayati melebihi soal struktural parokial dan pola pranata-pranata persekutuan yang ditata. Tentu saja, jika suku-suku Papua tidak merasakan nilai swadaya, apalagi tidak berdaya dalam hidup menggereja kiranya mereka juga tidak akan berkembang. Dengan menekankan prioritas pada budi sosial dari segi komunitas dan kesanggupan serta daya sosial untuk menghayatinya, sebagaimana disoroti sosiologi agama, maka ke-tiga ‘C’ dari pemikiran Wach akan menyembul secara lebih gamblang.

Tata hidup bersama pada corak sosio-budaya tatap muka mesti diprioritaskan sebagai tataran hidup menggereja yang paling azasi daripada



pelembagaan sosial. Prioritas pada penataan pelembagaan sosial cenderung akan menindas suku-suku yang tak terstruktur.<sup>23</sup> Pada abad-abad yang silam, Gereja selalu mengedepankan peran azasi dan tempat hakiki keluarga dalam struktur sosial Gereja dan masyarakat. Gereja lokal Papua mesti berhenti menghina komunitas suku karena cita rasa suku merupakan pranata sosial yang sama hakiki dan dasariah dengan keluarga batih pada peradaban Barat. Cara 'halus' untuk menilai bahwa pranata sosial suku tidak layak diteruskan dan menuntut bahwa secepatnya diganti dengan pranata bangsa tampak melalui julukan-ejekan 'sukuisme', 'tribalisme' dan lain sebagainya. Perlu kita sadari bahwa struktur sosial modern yang birokratis juga memiliki banyak kelemahan dalam menata hidup bersama. Peran pegangan hidup yang terdapat pada suku-suku Papua terasa sama penting dengan peran kekerabatan keluarga dalam hidup kaum tani dan keluarga batih dalam peradaban Barat.

Gereja 'lokal' yang terlalu menekankan pembagian kadaster Gerejawi teritorial,<sup>24</sup> kurang memerhatikan peran kekerabatan dan keterikatan keluarga besar untuk penghayatan hidup sehari-hari, semestinya menilai secara positif keberadaan suku-suku dan mengarahkan kiblatnya kepada mereka. Gereja lokal yang tidak memberi tempat positif bagi kenyataan sosial kesukuan, akan terasing dari masyarakat dan budaya tempat Gereja itu 'berlokasi'.

Dewasa ini soal kelompok-kelompok kesukuan, kehadirannya mulai terasa dalam semua bentuk kemasyarakatan yang bernama negara. Padahal sepanjang sejarah manusia negara berazas pada peradaban kota. Sejarah perkembangan dan peradaban kota justru berupaya memisahkan diri dari 'keterbelakangan', dari latar belakang beringas, primitif, ketinggalan zaman, kampungan, tertutupan, udik, *ndeso*. Pra-andaian 'evolusioner' orang-

---

<sup>23</sup>*Gemeinschaft* dibedakan dari *gesellschaft*, seturut ulasan Ferdinand Tonnies karena corak jumlah orang yang dicakupnya dan juga pembedaan antara 'masyarakat modern' impersonal universal dan 'rakyat tradisional' personal-partikular. Bandingkan dengan ulasan Komanchak-Diancihe mengenai kesanggupan umat basis mempertemukan dua-tiga orang, pada awal karangan ini.

<sup>24</sup>Diokesis/diosesan merupakan kadaster sistem Graiko-hellenistis untuk membagi-bagi penjajahan seturut imperium Aleksander Agung. Kata gantinya dari bahasa Latin ialah *provincia*: konotasi provinsi bukan hanya pembagian wilayah melainkan juga udik, di luar peradaban kota.



orang kota selalu memandang diri lebih maju, modern, beradab dalam artian, sebenarnya 'sipil' dan *tamadun*.<sup>25</sup>

Terdapat pemahaman bahwa bangsa dan negara lebih maju daripada suku-suku. Mengingat akan praduga dan pra-penilaian negatif di balik pengandaian ini maka tepatlah ajaran dari PBB dalam resolusinya pada 18 Februari 1994 agar setiap negara menandakan rencana, peranan, hak-hak dan prioritas negaranya demi kesejahteraan kelompok-kelompok kesukuan (bdk. Resolusi UN 18 Februari 1994). Ajaran PBB ini dapat dianjurkan kepada 'Gereja semisal negara' yaitu Gereja lokal provinsial yang sama pada kodratnya namun dalam sejarahnya melawan struktur sosial non-teritorial dari tata adat kesukuan.<sup>26</sup> Artinya, Gereja lokal Papua perlu mengarahkan kiblatnya pada kelompok-kelompok kesukuan, agar keistimewaan dan prioritas kepentingan suku-suku ditandakan secara bernilai dalam dirinya sendiri. Hak hidup ada pada setiap suku bangsa dan generasinya dan hak itu lebih hakiki daripada kemungkinan kemajuan, bagi generasi berikut.<sup>27</sup> Tugas dan wewenang negara bukanlah untuk menentukan ciri khas bentuk-bentuk kebudayaan manusia melainkan untuk memupuk suasana dan sarana guna mengembangkan kehidupan budaya di antara semua orang, juga di antara

---

<sup>25</sup>*Tamadun* berarti beradab namun secara hurufiah berarti berperadaban kota 'Medina' (*tamadun*). Orang atau lebih-lebih, suku-suku yang di luar Medina, adalah bangsa biadab (bdk. Burry, 1955: 210-211; serta Mumfort, 1961: 103).

<sup>26</sup>Gejala meninggalkan struktur tata sosial kesukuan dan menjurus pada tata kota dan kenegaraan sudah ada jauh sebelum masa Masehi. Namun, ternyata ilmu antropologi hukum dan sosiologi hukum lebih sering berurusan dengan kenyataan dan kekayaan data ini daripada hukum kanonik dan eklesiologi pada umumnya (bdk Boecker, 1980 dan Roberts, 1979: 192-206). Pada awalnya, penelaahan ilmu hukum adat bercirikan warna teori evolusi, karena si peneliti mencari-cari dalam masyarakat kesukuan tanda-tanda bagi dasar yang azasi yang di atas sistem hukum kita (suku-bangsa barat) sendiri telah bertumbuh. Akan tetapi, bilamana lembaga-lembaga kontrol sosial yang terdapat pada suku-suku bangsa lain mulai ditelaah demi mengertinya dalam dirinya sendiri, daripada demi tujuan membantu mengerti sistem hukum kita, masih terdapat suatu praduga yang kuat dari latar belakang evolusi hukum. Pengarang-pengarang masih menyebutkan lembaga-lembaga kontrol yang mereka temukan sebagai sekedar 'pra-hukum' atau '*proto* hukum'. Demikian pula, tata susunan kita sendiri menyumbangkan tolok ukur yang melaluinya suku lain dikategorikan sebagai kelompok yang agaknya kurang-lebih beradab, kurang 'maju'; agaknya kurang-lebih boleh dinilai nyaris sesuai dengan tujuan fungsi pemeliharaan tata tertib masyarakat.

<sup>27</sup>Peter Berger (1982) menggunakan istilah 'ongkos' dalam rupa 'korban manusia' bagi upaya pembangunan. 'Pembiayaan manusiawi' sebagai sumbangan Berger mesti masuk pada patokan yang mengukur ongkos insani yang harus dibayar demi tujuan pemajuan dan pembangunan. Masuknya 'ongkos pembiayaan manusiawi' perlu ditambahkan kepada tolak-ukur yang serba ekonomis dan statistik.

kelompok-kelompok minoritas suatu negara. Oleh sebab itu, pada tempat pertama harus diperjuangkan, agar kebudayaan jangan diselewengkan dari tujuannya sendiri dan dipaksa melayani kekuasaan politik atau ekonomi. Konsili Vatikan II melalui *Gaudium et Spes* (GS) menekankan kepedulian terhadap kelompok suku dengan tradisinya.

Tiap manusia dan tiap kelompok manusia dari bangsa mana pun, dapat mencapai perkembangan kehidupan kebudayaan sepenuhnya yang selaras dengan bakat-bakat dan tradisinya (GS 59). Di samping itu, harus diupayakan dengan mendesak agar manusia sadar akan haknya atas kebudayaan, maupun haknya akan tugas yang mengikat dia untuk mengembangkan diri dan membantu orang lain (GS 60).

Pranata-pranata sosial kesukuan sering tidak diakui, kurang dihargai atau malahan jarang diketahui. Akibat pengabaikan ini, suku-suku pribumi merasa tak berdaya, *bacul* (kurang bergairah) sehingga pranata-pranata tersebut dianggap sepi, dilewatkan, awa-tempat. Maka, suku-suku pribumi yang ada bukan tertinggal, ketinggalan, terbelakang; melainkan ditinggalkan, diabaikan, dilecehkan oleh struktur kuasa “beradab” yang menindas dari atas, seturut nilai gadungan evolusi. Suku-suku pribumi sering disalahkan karena “keterbelakangan” mereka dengan cacian semisal: “salah sendiri”, “tidak mau maju”, “pantasan begitu saja dari dulu, karena tidak mau menjadi warga negara yang penurut”. Tempat *tribal groups* berada dalam dilema yang harus dipilih: tinggalkan kelompok kesukuan atau tinggalkan kesukuan kelompok atau sebaiknya tinggalkan kedua-duanya.

Cukup mengherankan bahwa Gereja Katolik barat secara terpaksa dan halus perlahan-lahan meninggalkan cita rasa kesukuan. Padahal Gereja Katolik pada awal mulanya berkembang dalam kesukuan yakni pada diri orang-orang kampung, pinggir pantai Danau Genesaret. Kerajaan Allah mencakup semua suku, bangsa, kaum dan bahasa dengan cara menanggalkan kesukuan, ketertutupan kaum sendiri dan bahasa etnis. Sementara kebangsaan dan kenegaraan baru dilihat sebagai pranata sosial madya di Eropa sejak abad XIX. Dalam dunia penjajahan sejak abad XX, kebangsaanlah yang justru berkembang menjadi semakin universal melalui umpamanya Perserikatan Bangsa-Bangsa, globalisasi perdagangan dan media masa. *Tribal groups* sebagai ‘marga kesukuan’ (*tribal clan*) dalam dunia kebangsaan memang tidak mendapat tempat, paling-paling sebagai anggota bangsa, warga peradaban besar, “karyawan individu pada golongan karya”.

Jika ditilik dengan cermat, maka akan terlihat dengan jelas perbedaan bentuk hidup dan nilai yang dihayati oleh kesukuan dengan bangsa. Sangat berbeda sekali. Hal ini sungguh layak dan sepantasnya. Ciri khas orang dan

jumlah orang yang dicakupnya, memperlihatkan bahwa komunitas kesukuan berinteraksi melalui suasana tatap muka, bersifat personal-partikular dengan cakupan jumlah yang seadanya, sementara kebangsaan memperlihatkan interaksi masyarakat modern yang impersonal universal tetapi anonim dalam cakupan yang terseleksi. Masalah pluralisme kebudayaan dibandingkan dengan totalitas kebangsaan, menjadi masalah hak atas kebudayaan dan hak atas kesukuan. Jean Francois Lyotard (lihat Hollenbach, 1994) menekankan bahwa isu yang paling menuntut peremajaan sosio-politik di bidang hak-hak azasi dewasa ini ialah dinamika yang tertancap dalam hubungan tatap muka. Sistem-sistem besar dan impersonal dalam pranata sosial dan pola interaksi merupakan suatu kekeliruan yang mendasar dalam kebangsaan. Kesanggupan untuk bertatap muka dan berinteraksi menekankan perbedaan corak yang ada pada kita, di antara kita dan yang wajar adanya merupakan nilai dasar dari kesukuan. Akan tetapi, tuntutan untuk berupaya melintas dari pra-pendirian dan kebingungan modern yang ada pada 'pihak yang mengatur' *tribal groups*, perlu diusahakan justru karena dinilai tidak bermasalah. Kita telah tiba pada satu saat dalam sejarah manusia di mana kemajuan untuk mencapai peradaban bersama hanya mungkin tercapai dengan 'mundur' pada level pembicaraan muka ke muka, cara berkomunikasi antarpribadi. Cara dipandang lebih baik daripada cara mengatur dari atas dengan menggunakan seperangkat nilai yang muluk-muluk.<sup>28</sup> Stephenshute dan Hurley (lih. Hollenbach, 1994) membuat resensi buku tentang konferensi hak-hak azasi 1993 di Viena. Dalam konferensi itu Jean Francois Lyotard menjadi salah seorang nara sumber. Ia menandakan demikian:

“Menggapai keadaan beradab, menuntut bahwa kami membebaskan diri kami dari semua daya di dalam diri kami yang cenderung mencegah mengakui si lain<sup>29</sup> sebagai nara sumber dan pencanang

---

<sup>28</sup>Muluk berasal dari kata 'melek, malik, milik'. Dalam sistem peradaban kerajaan demikian yang mengatur adalah raja, pemilik modal. Muluk-muluk merupakan kata ejekan dari rakyat jelata mengenai rumus bagus-bagus, bahasa *kromo* bohong yang menutupi kesalahan yang dilakukan oleh 'yang berwajib', janji tinggi tinggal janji kosong.

<sup>29</sup>Kata 'si lain', *the other*, bukan berasal dari cita-rasa budaya-bahasa yang sama dengan kata 'sesama'. Istilah 'sesama' mengandaikan pemerataan pada diri ke dalam sesuatu perhimpunan "kekitaan" lebih daripada proses yang mesti ditempuh oleh saya yang masih jelas berbeda dari kamu, sekurang-kurangnya sementara pembicaraan tatap muka antara saya dan kamu ini. Kamu, menurut pengandaian Lyotard adalah sama sekali bukan saya, bukan pertama-tama sebagian dari kita, bukan sesama yang dapat saya wakili sebagai 'sama-sama manusia kan?' Kamu berupa 'selain' lebih daripada kamu berupa 'sesama'. Kebersamaan perlu dituju dengan sengaja masih menantang untuk ditempuh dari ufuk depan, dan menanti ditempa daripada diandaikan, apalagi dipaksa. Istilah 'sesama manusia'

suaranya sendiri. (...) Lyotard berpendirian bahwa masyarakat-masyarakat pasca-modern cacat justru karena cenderung tertutup kepada jenis hubungan yang terbuka bagi sang lain (yang mewakili suaranya sendiri).”<sup>30</sup>

Penghormatan yang diberikan kepada sang lain paling banyak terwujud dalam budaya tatap muka Indonesia dengan acuan hormat azasi pada sang tamu. Daripada membaca ‘si lain’ tadi sebagai si asing, si ganjil, sebagai lawan kata, *durung nJawa, ndeso*, kurang ajar, tidak tahu adat dan bukan kami (Papua: *kitorang*), sebaiknya sikap dasar budi ialah beralih ke acuan hormat pada sang tamu, sang kawan bicara, sang bakal tercinta, sang penarik, sang memikat hati, sang pesona. Dibutuhkan suatu proses panjang dan waktu yang lama bagi Gereja lokal yang tersusun berdasarkan jenis persekutuan dan perembukan persukuan. Namun, kiranya sikap dan tingkah berbudaya demikian adalah kunci ‘hormat dan sukses’ pada awal Gereja lokal Papua yang belum seberapa terpicat oleh kepengurusan dengan sejuta tugas ‘kemasyarakatan beradab yang tertata lebih rumit’. Bukankah ciri yang sama merupakan inti nilai dan tanda waras keluarga? Bukankah agar terwujud dinamika penyembuhan dan pentobatan antarpribadi demikian sari-kudus dari pentahiran pengalaman seturut pengalaman keagamaan Yesus?

Selanjutnya, Gereja lokal yang berorientasi pada pola tatap muka akan tersusun berdasarkan berbagai kesempatan dan peluang temu wicara, keanggotaan dalam semua pranata budaya yang terbentuk dalam suasana yang mengutamakan tatap muka; terutama keluarga, suku, perhimpunan kampung, rumah adat, ‘sidang perkara’, kelompok calon inisiasi bersama tua-tua adat, perhimpunan yang terjadi melalui lagu yang dikidungkan dan mitos yang dikisahkan pada saat pesta dan pranata lain yang sejenis. Melalui pranata sosio-budaya ini, suku-suku Papua menimba hidup abadi dan jadi berkuasa secara swadaya untuk menjalankan hidup menggereja. Secara khusus dalam ‘dewan’ *pinisepub* (para tetua) dan sidang tokoh-tokoh yang bertugas memecahkan perkara terdapat musyawarah dan pengasahan otak dan budi para anggota kelompok suku yang berwibawa.

Kelompok musyawarah yang memperbincangkan yakni kelompok ‘musyawarah adat’ adalah ‘tempat’ daya timbang nasib dan sejarah, adat dan

---

cenderung menutupi tuntutan agar saya menjalankan komunikasi dengan kamu, si lain, sebagaimana dipikirkan Lyotard.

<sup>30</sup>Diambil dari resensi buku komperensi hak-hak azasi 1993 di Viena yang merujuk pada *Amnesty Lectures* di Oxford oleh Stephenshute dan Hurley (1993) dan *Human Rights* (bdk. Hollenbach, 1994: 27-28).

penanggapan hidup yang sedang berlangsung. Jika pranata budaya yang demikian tidak diinjili, dalam arti tidak dihargai, dijunjung tinggi, diangkat dan disempurnakan (GS 58) maka budaya Papua tidak mendapat tempat yang berdaya dalam Gereja lokal. Begitu pula halnya di kota yakni dalam komunitas basis yang berhimpun, kelompok Kitab Suci yang berefleksi, sekolah dan asrama, organisasi awam, dewan pastoral paroki dan keuskupan, dewan keuangan dan kebijakan pendidikan. Dalam kelompok-kelompok itu, semua anggota mesti melihat wajah Orang Asli Papua, serta mendengar suara dan pendirian mereka. Dalam kelompok-kelompok majemuk terdapat krisis percaya diri, “malu hati” dari Orang Asli Papua. Kecondongan untuk menyendiri, selanjutnya menarik diri. Tindakan menarik diri secara diam-diam merupakan kecenderungan kuat pada siapa saja yang merasa diri tidak berdaya dan merasa tidak didengarkan. Memang peran serta dalam dinamika ‘kelompok’ bukan kekuatan pada budaya Papua. Orang Asli Papua memiliki kecondongan untuk berperan mengatur orang lain atau mengatur diri sendiri. Semua kehalusan basa-basi dan seluk-beluk berkenan sini-sana, kiri-kanan, tidak lazim dalam *tribal groups* mana pun.

Bukan saja soal budi yang berbeda dalam hal berperan serta seperti ini. Dalam hal adanya keterampilan yang mau diajarkan pada orang yang berusia tua pun sering dirasakan sebagai penghinaan dan pengurangan sosialisasi gaya penanganan anak kecil. Kepekaan akan jenis pendidikan dan penataran kepada budi Papua (yang berdampak mengasingkan secara struktural sebelum mulai pembahasan bahan) akan lebih berdaya guna daripada pola menggurui atau membentak. Orang Papua tidak mau pendidikan berpola otoriter militer dan gaya pedagogi anak. Sikap mau mendengarkan makan waktu lama pada acara tatap muka. Pola pelayanan Gerejawi yang amat singkat (seperti kunjungan kilat menteri ini atau anjang sana bupati itu) jelas mengabaikan kenyataan budaya Papua dan karena itu tidak memberi ruang untuk mendengarkan *tribal groups*.

Kontekstualisasi perayaan liturgi dan pengajaran iman juga menuntut waktu yang jauh lebih lama daripada kunjungan *tourney*, anjang sana kilat. Visi mengenai waktu yang secukupnya itu kiranya semakin menjadi bagian dari kebijakan Gereja bagi warga Indonesia yang sering unggul dalam percakapan bertatap muka. Jelas sekali bahwa kunci pengembangan Gereja partikular bukan rencana lima tahun saja. Bukan pula rencana partikular yang ditangguh-tangguhkan untuk lima tahun mendatang. Rencana jangka panjang hendaknya mencakup dua atau tiga generasi, sebagaimana pernah disodorkan oleh pakar-pakar misiologi untuk membahas peresapan Injil dan proses perubahan kultural. Visi siklus lima puluh tahun, kiranya tidak terlalu bodoh untuk diperkirakan sebagai suatu



ongkos jerih payah perjuangan yang memberi tempat pada kemajuan dan peluang secara berkala. Visi lebih panjang itu akan mengikat dan memikat pada ufuk manusiawi yang melebihi sasaran mekanis industrial dari visi 'kita sukses' seturut pola perencanaan para perekayasa sosial. Ufuk lebih jauh lagi, selain memikat, juga melegakan perasaan pejuang yang kadang-kadang merasa hasil prestasi dan jerih payah mereka malah sering kelihatan gagal. Yang sering-sering gagal memang pola rekayasa loncatan.

Rupanya Orang Asli Papua tidak seberapa tertarik pada pola pengidentikan diri dengan gerak mesin, denah laba dan *goal-goal* yang mesti jadi. Pola yang berjalan lambat, lebih lega, tidak berarti malas dan mandek. Yang dijadikan tolak-ukur utama di tengah jalan bukan sasaran saja dengan 'ongkos korban manusia' melainkan cara insani Orang Asli Papua yang menuruti daya budi yang mengiringi proses pemajuan menuju sasaran.

Keterikatan yang sengaja dan seturut kebijakan akan mengikuti pola dan laju suku-suku Papua. Sengaja tidak berlari-lari mengikuti lajur laba industrialisasi. Maka, dampaknya bagi Gereja lokal ialah perjuangan keadilan dari segi setia kawan dengan 'kecemasan dan duka' marga manusia pribumi di Papua. Dampaknya bagi pejuang kadang bertentangan dengan keinginan dirinya sendiri. Dampaknya bagi pemimpin Gereja akan bertatap muka dengan anggota-anggota pendatang Katolik di paroki kota yang ditugaskan mensukseskan visi dan misi Repelita yang sebagai pengunjung sementara, tak seberapa setia kawan dengan kecemasan suku-suku Papua, tak memiliki rasa senasib dengan hutan, bukan korban piramida kemajuan pola sosial hirarkis. Upaya pemersatuan Gereja partikular tidak akan terjerumus ke dalam pola kesatuan semu; tidak akan mengabaikan soal konflik dan menyembunyikan perbedaan interese dasariah antara strata-strata sosial, strata golongan ekonomi, strata marga dan strata bangsa; tidak akan mencari cara hidup bersatu dalam kebersamaan, damai-damai gadungan, di mana tidak ada perdamaian (Yer. 6.14, 8, 11).

Gereja partikular yang tersusun melalui tolak-ukur tata waktu zaman Papua ini dan tata ruang bumi Cendrawasih, tata sosio-budaya peramu dan penggarap kebun, tata pemajuan, justru tepat bagi kelompok pelik dan khas ini yang patut berwas-was dan curiga terhadap keterkaitan muluk-muluk yang ada pada sementara *dorang* (mereka) semua yang mencemaskan. Namun, keberdosaan yang baik yang terlupa dicantumkan oleh Gereja lokal tidak seberapa membantu penataan kedaulatan Allah segala suku-bangsa. Gereja lokal yang memihak, bergandengan tangan setia dan menetap lama dengan sering menatap, malah setiap hari hidup bersama dengan warga berbudaya kesukuan, akan memberi tempat unggul dan prioritas ulang kepada *tribal groups* yang sebagai khas *tribal*. Jika tidak demikian, Gereja lokal



Papua hanya akan menjadi sepotong Gereja dari acuan cabang keseragaman Gereja barat universal yang berlumutan.

### Beberapa Ajaran PBB Perihal Suku-Suku Pribumi

Berikut ini kami kutip beberapa pernyataan PBB yang membahas tentang suku-suku pribumi selama 5 tahun. Tahun 1993 dimaklumkan sebagai *Internasional Years of the World's Indigenous Peoples* dengan tema: “*Indigenous Peoples. A New Partnership*”. Tanpa mengomentari anasir-anasir yang diutarakan, kami menyodorkannya sebagai masukan yang berharga.

1. Dasawarsa di seluruh dunia demi menempatkan budaya secara tepat pada standar bagi acuan pembangunan (1989-1999) yang menetapkan:
  - Objektif 1: mengikutkan budaya dengan pembangunan.
  - Objektif 2: mendukung keanekaan pada kebudayaan

“Berarti mencari cara-cara yang dapat melestarikan di setiap budaya tanpa mengisolasinya dari pengaruh luar. Dengan kata lain, menangkis, dengan keanekaan kreatif, pola standarisasi dalam hal cita rasa dan gaya hidup yang kini tengah merajalela di seluruh dunia”(UN Chronicle (1989) 41).
2. Partisipasi efektif suku pribumi asli mesti terlihat dalam setiap aspek pengambilan keputusan (UNCh (1992) 72).
3. Perlu adanya analisis komprehensif akan definisi hak milik dan hak kontrol atas milik budaya (UNCh (1992) 72).
4. Hak warga kesukuan untuk memiliki, mengembangkan atau menjual bahan sumber alam dalam wilayahnya sendiri mesti dijamin oleh pemerintahan negara (UNCh (Maret 1993) 88).
5. Negara-negara diajar agar memungkinkan kelompok-kelompok minoritas bisa memelajari bahasa ibunya dan berperan-serta secara penuh dalam pengembangan dan pembangunan di negaranya (UNCK (Maret 1993) 89).
6. “Sementara dunia masih menggeluti bagaimana sebaiknya mendamaikan tuntutan mengenai swasembada kelompok-kelompok kesukuan dan kedaulatan negara-negara, maka muncullah kini pengertian yang semakin diakui bahwa dibutuhkan tolak-ukur internasional baru untuk menjamin gaya hidup dan kebudayaan kelompok-kelompok kesukuan” (UNCK (March 1993) 95).

7. “Biarpun situasi dan sejarah kelompok-kelompok kesukuan cukup bervariasi namun masalah-masalah yang umumnya mereka alami mencakup kehilangan tanah asli atau degradasi aturan hak adat akan tanah asli entah karena penjajahan atau pun karena pembangunan dan selebihnya mara bahaya bahwa kelompok-kelompok kesukuan itu semakin tertelan –tidak dengan sukarela- berbaur saja dengan budaya dominan yang mengelilinginya” (UNCK (March 1993) 95).

Kami catat di sini pembedaan analitis yang cukup fundamental antara kata netral ‘heterogenitas’ yaitu kemajemukan yang umum antara berbagai marga dalam satu perhimpunan dan budaya dominan yang bukan kata netral. Heterogen malah kadang dilihat hampir sama suci dengan kata katolik. Sering penggunaan kata ‘heterogenitas’ di kota, umpamanya, malah kabur karena kata itu digunakan tanpa lebih jauh menganalisis struktur kuasa yang berperan. Kata netral dipakai seolah-olah menggambarkan kenyataan saja dan bukan pemerian yang sarat berinterese dengan sebagian dari kelompok heterogen itu. Oleh karenanya, penggunaan kata heterogen membingungkan pada langkah menempa kebijakan partikular yang memihak pada orang-orang yang tidak mendapat tempat sederajat dalam perhimpunan partikular, justru karena adanya kelompok berinterese dan berkuasa yang mendapat tempat lebih banyak.

8. Kelompok kerja PBB yang sehubungan dengan kelompok-kelompok kesukuan diciptakan pada 1982. Pekerjaan tahunan mereka mencakup tugas menilai naskah kebijakan dari pelbagai tampuk pemerintahan negara terkait dengan hak-hak kelompok kesukuan di dalamnya; kemudian berupaya merancang bagan naskah buku yang menyangkut: deklarasi universal mengenai hak-hak kelompok kesukuan.

Bagan pertama naskah pertama diumumkan pada 1991. Antara lain dicakup dalamnya maklumat bahwa: “kelompok kesukuan berhak dilindungi dari genosida, berhak memelihara identitas etnis dan budaya, berhak menggunakan bahasanya sendiri, berhak memiliki dan mengurus tanah asali, berhak dibayar secara sungguh berimbang atas tanah yang disita darinya, berhak dikonsultasikan dalam proyek-proyek pembangunan yang menyangkut mereka, berhak berdaulat dalam hal-hal intern dan berhak ‘berpartisipasi’ sederajat dengan semua warga lain dan tanpa diskriminasi negatif, dalam politik, ekonomi, sosial dan budaya hidup bernegara”(UNCH (March 1993) 95).

9. Proyek-proyek pembangunan bagi kelompok suku asli mesti ditandai dengan atribut ‘pemberdayaan berkelanjutan’ (*sustainable development*).

Negara-negara mesti mengakui nilai dan menghargai keanekaan identitas, kemajemukan kebudayaan, serta bermacam-macam tata sosial.

“Program rencana kerja menganjurkan kepada sidang umum PBB agar ditetapkan dasa warsa internasional bagi kelompok-kelompok kesukuan sedunia mulai Januari 1994. Direncanakan agar program-program itu berorientasi pada kegiatan yang mesti diputuskan bersama dengan kelompok suku asli sendiri. Selain menganjurkan agar ditetapkan dana untuk dasa warsa ini, dianjurkan pula agar dipertimbangkan harapan bahwa akan ada forum tetap bagi kelompok-kelompok kesukuan dalam sistem PBB sendiri” (UNCK (September 1993) 59).

10. Diminta dari panitia hak-hak azasi pada sidang umum PBB agar diadakan evaluasi di tengah jalan perihal “penelaahan tentang perjanjian, persetujuan dan jenis-jenis kesepakatan konstruktif lain yang semisal antara negara-negara dan suku-suku asli” (UNCK (September 1993) 59).
11. Proposal kepada PBB (tertanggal 20 Desember 1993) yang diterima sidang umum pada 18 Februari 1994 berbunyi:

Mengingat bahwa salah satu tujuan piagam PBB ialah untuk mencapai usaha internasional bersama dalam hal memecahkan masalah-masalah internasional dalam bidang ekonomi, sosial, budaya atau manusiawi.

Mengakui dan menghormati nilai dan keanekaan kebudayaan-kebudayaan, serta latar belakang budaya dan bentuk-bentuk tata sosial yang ada pada suku-suku pribumi di seluruh dunia.

Merujuk pada Tahun Internasional bagi suku pribumi sedunia (1993), dengan tujuan memperkuat kerja sama internasional demi memecahkan masalah yang dihadapi suku-suku pribumi dalam bidang hak-hak azasi, lingkungan hidup, pembangunan, pendidikan dan kesehatan.

Sadar akan kebutuhan untuk memperbaiki situasi ekonomi, sosial dan budaya suku-suku pribumi dengan mencantumkan sikap hormat yang penuh serta keistimewaannya dan ikhtiar yang berasal dari mereka sendiri.

Mencatat bahwa saatnya tepat untuk meneruskan inisiatif yang telah diikhtiarkan berkat tahun suku-suku pribumi,

1. *Menyerukan* kepada anggota sistem PBB dan semua tampuk pemerintahan yang belum melaksanakannya agar ditetapkan kebijakan yang mendukung tujuan dan tema Tahun Internasional bagi suku-suku pribumi dan memperkuat kerangka pranata-pranata untuk mengembangkannya;

2. *Menganjurkan* kepada para pelapor, wakil khusus, pakar-pakar dan kelompok-kelompok kerja, agar secara istimewa memperhatikan situasi suku-suku pribumi.
3. *Mohon dengan sangat* kepada semua jenis agen PBB agar semakin meningkatkan usaha memperhitungkan kebutuhan khusus suku-suku pribumi dalam penetapan anggaran dan rencana kerja.
4. *Mengusulkan:*
  - a. (agar laporan rapat teknis diterima) . . . . .
  - b. (agar dana bagi dasawarsa untuk suku-suku pribumi ditetapkan)

Berbagai kebijakan yang tercatat dari lustrum akhir PBB dapat diambil-alih dan langsung dimasukkan sebagai landasan kebijakan Gereja lokal Papua. Upaya untuk menempa kebijakan partikular serta patokan visi dan misi Gereja lokal sehubungan dengan budaya dan peranan suku-suku pribumi Papua sungguh dapat dibantu oleh nara sumber duniawi. Semangat GS nomor 44 yang berjudul: “Bantuan yang Gereja terima dari dunia dewasa ini” menekankan betapa pentingnya Gereja berkiblat secara terbuka kepada panutan duniawi, seperti PBB, terlebih pakar-pakar dan pejuang handal dari zaman yang bersejarah dan genting bagi suku-suku pribumi ini.

“Sebab Gereja sendiri, sejak awal mula sejarahnya telah belajar mengungkapkan warta Kristus dengan bantuan pengertian dan bahasa berbagai bangsa dan di samping itu telah mencoba menjelaskan warta tersebut dengan kearifan para filsuf, dengan tujuan agar Injil, sejauh wajar, sesuai dengan daya tangkap semua orang, maupun dengan tuntutan para cendikiawan. Memang jenis acuan penyesuaian itu dan pewartaan wahyu Sabda yang begitu mesti tetap menjadi hukum acuan semua penginjilan. Karena dengan demikian di semua bangsa digalakkan kemampuan untuk mengungkapkan warta Kristus dengan caranya sendiri dan serentak dimajukan hubungan yang hidup antara Gereja dan pelbagai kebudayaan bangsa-bangsa . . . Gereja secara khusus membutuhkan orang-orang yang karena hidup di dalam dunia, mahir dalam semangatnya yang paling mendalam, baik itu mereka orang beriman maupun tidak” (GS 44).

Para pakar duniawi yang pernah menyusun piagam hak-hak dan memelopori kebutuhan istimewa suku-suku pribumi dewasa ini menantang Gereja partikular kita agar “mendengarkan, membeda-bedakan dan menafsirkan pelbagai bahasa zaman kita,” agar Gereja lokal bertindak membenahi diri dengan tepat di Papua (GS 44).



## Daftar Rujukan

- Anton, Anggel. 1992. "Lokal Church/Regional Church: Systematic Reflections," dalam *The Jurist* Vol. 52, halaman 553-376.
- Berger, Peter L. 1982. *Piramida Korban Manusia*. Jakarta: LP3ES.
- Berger; Peter L. & Thomas Luckmann. 1990. *Tafsir Sosial atas Kenyataan. Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Boecker; Hans Jochen, 1980. *Land and the Administration of Justice in the Old Testament and the Ancient East*. Mineapolis: Augsburg.
- Boelars, Yan. 1985. *Kepribadian Indonesia Modern: Suatu Penelitian Antropologi Budaya*. Jakarta: Gramedia.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Gambaran Gereja Lokal Iria di Masa Depan*. Stensilan. Jayapura: STFT "Fajar Timur".
- \_\_\_\_\_. 1986. *Manusia Irian*. Jakarta: Gramedia.
- Broek, Theo van den. 1984. *Pola Perhatian/Pilihan Gereja*. Stensilan, Jayapura.
- Burry, J. B. 1955. *The Idea of Progress: An Inquiry into Growth and Origin*. New York: Dover Publications, Inc.
- Dupre, Wilhem. 1975. *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy*. The Hague: Mounton & Co.
- \_\_\_\_\_. 1978. "Religion in Its Neolithic Dimension: Some Remarks on the Scientific Study of Religion," dalam *Listening: Journal of Religion and Culture*, Vol. XIII; 1: halaman 59-72.
- Estel, Marti. 1994. *Surat dengan Lampiran Perihal Indigenous Peoples*. Jakarta: United States Information Service.
- Ghee; Lim Tech dan Alberto G. Gomes. 1993. *Suku Asli dan Pembangunan di Asia Tenggara*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Gilkey, Langdon. 1976. *Reaping the Whirlwind*. New York: Seabury Press
- Gracia Y Gracia, Antonia, Herve Legrand, Julio Manzanares (eds). 1992. "The Lokal Church and Catholicity," dalam *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry* Vol. 52, lihat khususnya Groups Discussions: "Questions Concerning the Theme of Local Church,"



halaman 138-141; dan “Elements Generating Catholicity in the Local Church”, halaman 547-552.

- Groenen, Cletus. 1979. *Beberapa Pikiran Mengenai Usul Supaya Penampilan Wajar Jemaat Setempat Dijadikan Iman*. Stensilan. Jayapura: n.d. (ca.?)
- Hendrawiryana. 1975. “Evangelisasi Dunia Ketiga,” dalam *Orientasi* no. 9, Yogyakarta.
- Harger, J. R. E. 1994. *Surat dengan Lampiran Forty-Eight Session Agenda, Item 114: International Year of the World's Indigenous People, 1993.* Jakarta; UNESCO Office.
- Hellenbach, David. 1984. “The Roots of Respect,” resensi buku Stephen Shute and Susan Hurley (eds). *On Human Rights*. Basic Books, dalam *Komonwell CXXI*: 9 (6 May), halaman 27-28.
- Komancahk, Joseph. 1981. “Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay,” dalam *The Thomist*, Vol. 45, halaman 262-283.
- \_\_\_\_\_. 1992. “The Local Church and the Catholic Church: The Contemporary Theological Problematic,” dalam *The Jurist* Vol. 52, halaman 416-447.
- Komancahk, Joseph. 1986. *Towards a Theology of the Local Church*. FABC Papers No. 42. Hong Kong: Colloquium of the FABC Theological Advisory Committee, April.
- Kubat. 1993. *Ufuk dan Upaya Inkulturasi Manusia Sejati*. Abepura: STFT Fajar Timur.
- Küng, Hans. 1967. *The Church*. New York: Sheed and Ward.
- Legerand, Herve. 1992. “One Bishop per-City: Tensions around the Expression of the Catholicity of the Local Church since Vatican II,” dalam *The Jurist* Vol. 52, halaman 369-400.
- Lim, Tech Ghee dan Alberto G. Gomes. 1993. *Suku Asli dan Pembangunan di Asia Tenggara*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Mecado, Leonardo N. 1989. “The Abepura Programme: An Alternate Seminary Model for Melanesia,” dalam *Catalyst*, Vol 19, halaman 21-30.
- Meyendorff, John. 1966. “The Roman Primacy in Chanonical Tradition up to the Council of Chalcedon,” dalam *Orthodoxy and Catholicity*. New York: Sheed and Ward, halaman 49-90.



- Meyendorff, John dan Miroslav. 1992. "Catholicity of Two or Three: Free Church Reflections on the Catholicity of the Local Church. The Local Church and Catholicity," dalam *The Jurist: Studies in Church Law and Ministry*, Vol. 52, halaman 525-546.
- Mumfort, Lewis. 1961. *The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Parsons, Talcott dan Edward A. Shils (eds). 1962. *Toward a General Theory of Social Action*. New York: Haper and Row.
- Prior, John. 1994. *Pastoral Transformatif*. Malang: Makalah Bidang Teologi Pastoral.
- Roberts, Simon. 1979. *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology*, New York: Saint Martinus.
- Rosewarne, Celive. 1994. *Development and Indigenous Peoples*. Inside Indonesia (March).
- See, Lisa. 1993. *A Spate of Books in Honor of the UN Years of Indigenous Peoples*. Publishers Weekly (16 Agustus).
- Shorter, Aylward. 1991. "Inculturations, the Premise of Universality. A Universal Faith: Peoples, Cultures, Religions, and the Christ," dalam *Louvain Theological and Pastoral Monographs*, No. 9. Louvain: Peeters, Press (ca.)
- UN. 1989. "40th Anyversary of Universal DecelARATION of Human Rights," dalam *UN Chronicle* 45-53.
- UN. 1989. "Culture is How We Love," dalam *UN Chronicle* (June) 40-43.
- UN. 1992. "Human Rights of Minorities: Modern Forms of Slavery are 'Great Scandal'," dalam *UN Chronicle* (December) 72-73.
- UN. 1993. "Human Rights: A New Vision," dalam *UN Chronicle* (September) 55-67.
- UN. 1993. "Human Rights. Seeking a New Agenda," dalam *UN Chronicle* (June) 53-55.
- UN. 1983. "World Conferense on Human Rights," dalam *UN Chronicle* (March) 88-97.
- Wach, Joachim. 1984. *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*. Jakarta: Rajawali.



Wheelwright, Philip. 1972. *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

