

Kerukunan sebagai Identitas Gereja: *Diakonia Katallagēs* dalam 2 Korintus 5:18-20 dan Implikasinya bagi Kemajemukan Indonesia

Karel Martinus Siahaya

Sekolah Tinggi Agama Kristen Teruna Bhakti, Yogyakarta

Correspondence: karelmartinuss@gmail.com

<https://doi.org/10.46929/graciadeo.v8i1.255>

Abstract: In Indonesia, religious concord is commonly treated as a social achievement managed by the state and maintained by the church as a service program. This article argues instead that concord constitutes the church's identity, grounded in the ministry of reconciliation entrusted by God according to 2 Corinthians 5:18-20. It employs historical-grammatical exegesis followed by contextual-theological construction. Three findings emerge. First, reconciliation in Paul moves in one direction, from God towards humanity, so concord cannot be claimed as an ecclesial achievement. Second, verse 16 functions as the hinge of the argument, since the annulment of judgment according to the flesh deprives the categories of us and them of theological standing. Third, reconciliation is received as a trust rather than chosen as a program. These findings are set against Indonesia's paradox, where the 2025 Religious Harmony Index reached an eleven-year high while violations of religious freedom persisted. The church is therefore summoned to an ambassadorial concord rather than an administrative one requiring the weak to yield.

Keywords: 2 Corinthians 5:18-20; *diakonia katallagēs*; ecclesial identity; Indonesian plurality; religious concord; theology of reconciliation

Abstrak: Kerukunan di Indonesia lazim dipahami sebagai capaian sosial yang dikelola negara dan dirawat oleh gereja sebagai program pelayanan. Artikel ini mengajukan tesis yang berbeda, yaitu bahwa kerukunan merupakan identitas gereja yang bersumber pada pelayanan pendamaian yang dipercayakan oleh Allah, sebagaimana tercantum dalam 2 Korintus 5:18-20. Penelitian ini menggunakan eksegesis historis-gramatikal dalam kerangka penelitian kualitatif-teologis, dilanjutkan dengan konstruksi teologis-kontekstual terhadap situasi kemajemukan di Indonesia. Analisis menghasilkan tiga temuan. Pertama, pendamaian dalam Paulus berlangsung satu arah, dari Allah kepada manusia, sehingga kerukunan tidak dapat diklaim sebagai prestasi gereja. Kedua, ayat 16 berfungsi sebagai engsel argumen, sebab pembatalan penilaian menurut daging membuat kategori kita dan mereka kehilangan status teologis. Ketiga, pendamaian diterima sebagai kepercayaan, bukan sebagai pilihan program. Temuan ini dihadapkan pada paradoks empiris Indonesia, yakni Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 yang tertinggi dalam sebelas tahun, sementara pelanggaran kebebasan beragama terus berulang. Artikel menyimpulkan bahwa gereja dipanggil untuk kerukunan yang berciri kedutaan, bukan kerukunan administratif yang menuntut pihak lemah mengalah demi ketertiban.

Kata kunci: 2 Korintus 5:18-20; identitas gereja; kemajemukan Indonesia; kerukunan umat beragama; teologi pendamaian

PENDAHULUAN

Pada Desember 2025, Kementerian Agama mengumumkan Indeks Kerukunan Umat Beragama sebesar 77,89, skor tertinggi sejak pengukuran nasional dimulai pada 2015.¹ Tiga bulan berselang, SETARA Institute merilis catatan tahunannya dengan angka lain, yaitu 221 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan sepanjang 2025, menu-run dari 260 peristiwa pada 2024, namun tetap mencakup 331 tindakan dan 239 korban.²³ Kedua rilis ini tidak saling membantah secara metodologis, sebab yang pertama meng-ukur persepsi dan sikap, sedangkan yang kedua menghitung peristiwa. Oleh karena itu, keduanya memperlihatkan sesuatu yang lebih menarik daripada pertentangan angka, yakni bahwa kerukunan dapat tercatat tinggi sebagai sikap dan tetap rapuh sebagai pe-ngalaman. Bagi jemaat yang kegiatan retrenya dibubarkan paksa di Cidahu, Kabupaten Sukabumi, atau bagi warga yang rumah doanya diserang di Padang Sarai, Sumatera Ba-rat, angka nasional tidak menjelaskan apa pun. Ketegangan itulah titik berangkatnya arti-kel ini. Pertanyaan yang hendak dijawab bukan mana angka yang lebih benar, melainkan apa dasar teologis yang tersedia bagi gereja untuk menilai kerukunan seperti apa yang sesungguhnya dituntut darinya.

Rincian indeks memperjelas letak persoalannya. Dari tiga dimensi yang diukur, to-leransi memperoleh skor 88,82, kesetaraan 79,35, sedangkan kebersamaan hanya 65,49.⁴ Artinya, unsur terkuat dalam relasi umat beragama di Indonesia adalah kesediaan untuk menerima dan menghormati perbedaan, sementara unsur terlemah adalah partisipasi lin-tas komunitas dalam kehidupan sosial. Kerukunan Indonesia, dengan demikian, lebih berhasil sebagai koeksistensi daripada sebagai persekutuan. Perbedaan ini bukan nuansa statistik. Koeksistensi bekerja dengan menjaga jarak yang aman, sedangkan persekutuan menuntut keterlibatan yang berisiko. Ketika kerukunan dipahami terutama sebagai ketia-daan gangguan, ia dapat dicapai dengan cara yang murah, yaitu dengan meminta pihak yang lebih lemah bersabar demi ketertiban bersama. Kerukunan jenis itu tampak tenang dari kejauhan, tetapi ketenangannya dibiayai oleh pihak yang paling sedikit memiliki da-ya tawar.

Di dalam gereja, kerukunan umumnya diperlakukan sebagai program. Ia hadir me-lalui bakti sosial lintas agama, dialog seremonial pada hari besar keagamaan, keikutserta-an dalam Forum Kerukunan Umat Beragama, serta pernyataan sikap saat terjadi insiden. Semua bentuk itu berharga, tetapi kedudukannya rapuh. Program dapat dijadwalkan, di-kurangi, ditunda, bahkan ditiadakan ketika anggaran menipis atau ongkos sosialnya di-anggap terlalu tinggi. Selama kerukunan berada pada tataran program, ia akan selalu ber-

¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama Naik, Tertinggi dalam 11 Tahun," Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Buddha, 23 Desember 2025, <https://bimasbuddha.kemenag.go.id/indeks-kerukunan-umat-beragama-naik-tertinggi-dalam-11-tahun-berita-1754.html>.

² "SETARA Institute: Ada 221 Pelanggaran Kebebasan Beragama pada 2025," ANTARA News, 11 Maret 2026, <https://www.antaranews.com/berita/5467235/setara-institute-ada-221-pelanggaran-kebebasan-beragama-pada-2025>.

³ "Angka Kekerasan Berbasis Agama Tahun 2025 Turun, Warga Jadi Aktor Tertinggi," detikcom, 10 Maret 2026, <https://news.detik.com/berita/d-8393860/angka-kekerasan-berbasis-agama-tahun-2025-turun-warga-jadi-aktor-tertinggi>.

⁴ Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai 77,89, Tertinggi dalam 11 Tahun," Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu, 23 Desember 2025, <https://bimashindu.kemenag.go.id/berita-pusat/indeks-kerukunan-umat-beragama-2025-capai-77-89-tertinggi-dalam-11-tahun-0qq7X>.

gantung pada kalkulasi kelayakan dan keberanian pengurus. Pertanyaan yang lebih mendasar jarang diajukan secara terbuka dalam literatur teologi Indonesia, yaitu apakah kerukunan merupakan sesuatu yang gereja kerjakan, ataukah sesuatu yang menyangkut gereja itu sendiri. Selama pertanyaan ini tidak dijawab, gereja akan terus memperlakukan kerukunan sebagai kebajikan tambahan yang dapat dinegosiasikan ketika biayanya meningkat.

Kajian Indonesia atas 2 Korintus 5 sesungguhnya tidak sedikit, tetapi bergerak pada tiga jalur yang relatif tetap. Jalur pertama membaca perikop ini sebagai sumber daya pastoral untuk mengelola konflik internal jemaat, sebagaimana tampak dalam studi Sinuhaji, Sipayung, dan Tarigan yang menempatkan Paulus sebagai agen rekonsiliasi dalam sengketa jemaat di Korintus.⁵ Jalur kedua membacanya sebagai landasan penginjilan, dengan penekanan pada tugas orang percaya sebagai utusan Kristus. Jalur ketiga menghubungkannya dengan kearifan lokal, misalnya pela gandong di Maluku, sebagai model rekonsiliasi pascakonflik. Ketiga jalur itu sah dan bermanfaat. Namun ketiganya berhenti sebelum tiba pada pertanyaan eklesiologis yang justru paling menentukan, yakni apa yang terjadi pada identitas penerima ketika pelayanan pendamaian dipercayakan kepadanya. Perbedaan antara menerima tugas dan menerima identitas menentukan seluruh konstruksi teologis yang menyusul, sebab tugas dapat dialihkan, sedangkan identitas tidak.

Dalam percakapan internasional, keadaannya justru terbalik. Perdebatan mengenai *katallagē* berlangsung intens dan tajam. Breytenbach berargumen bahwa metafora pendamaian pada Paulus berakar pada bahasa diplomasi Helenistik dan menunjuk relasi antara Allah dan manusia, bukan relasi antarkelompok.⁶ Hofius mencari asal-usulnya pada Yesaya 52-53,⁷ sementara Beale mengajukan latar belakang Perjanjian Lama yang lebih luas bagi keseluruhan 2 Korintus 5-7.⁸ Martin menempatkan pendamaian sebagai pusat teologi Paulus,⁹ dan Brink membacanya melalui teori rekonsiliasi kontemporer dengan menyoroti posisi Paulus sendiri sebagai penerima pendamaian.¹⁰ Percakapan sepadat ini nyaris tidak pernah dipertemukan dengan wacana kerukunan Indonesia yang memiliki gramatika politiknya sendiri. Akibatnya, teks yang paling sering dikutip dalam khotbah kerukunan di Indonesia justru paling jarang diuji secara eksegetis dalam konteks tersebut. Celah inilah yang hendak diisi, yaitu mempertemukan ketelitian eksegetis percakapan internasional dengan kepekaan kontekstual kajian Indonesia, tanpa mengorbankan salah satu di antara keduanya.

Artikel ini mengajukan tesis bahwa kerukunan merupakan identitas gereja dan bukan programnya, serta bahwa dasar tesis itu terletak pada struktur argumen 2 Korintus 5:18-20 ketika dibaca bersama ayat 14-17. Kebaruan yang diklaim terletak pada dua hal. Pertama, artikel ini menempatkan ayat 16 sebagai engsel argumen, yaitu bahwa pemba-

⁵ Mayesti Latersia Sinuhaji, Jon Riahman Sipayung, and Mehamad Wijaya Tarigan, "Studi Historis Kritis Tentang Peran Paulus di Tengah Konflik Jemaat Menurut 2 Korintus 5:11-21," *In Theos: Jurnal Pendidikan dan Teologi* 4, no. 10 (2024): 377-385, <https://doi.org/10.56393/intheos.v4i10.2496>.

⁶ Cilliers Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 60 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), 132-137.

⁷ Otfried Hofius, "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77, no. 2 (1980): 186-199.

⁸ Gregory K. Beale, "The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6:14-7:1," *New Testament Studies* 35, no. 4 (1989): 550-581.

⁹ Ralph P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Atlanta: John Knox Press, 1981), 5.

¹⁰ Laurie Brink, "From Wrongdoer to New Creation: Reconciliation in 2 Corinthians," *Interpretation* 71, no. 3 (2017): 298-309.

talannya penilaian menurut daging merupakan mata rantai yang memungkinkan pendamaian vertikal berkonsekuensi horizontal tanpa harus melompat secara hermeneutis. Kedua, artikel ini mempertemukan hasil eksegesis tersebut dengan paradoks empiris kerukunan Indonesia, khususnya kesenjangan antara dimensi toleransi dan dimensi kebersamaan yang selama ini luput dari pembacaan teologis. Dengan kata lain, artikel ini tidak sekadar menerapkan teks pada konteks, melainkan membiarkan data konteks mempertajam pertanyaan yang diajukan kepada teks.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan yang menggabungkan eksegesis historis-gramatikal dan konstruksi teologis-kontekstual. Objek formalnya adalah 2 Korintus 5:14–20, sedangkan objek materialnya adalah wacana kerukunan umat beragama di Indonesia. Tahap pertama adalah analisis teks. Perikop dibaca dari teks Yunani Nestle-Aland edisi ke-28 melalui analisis leksikal, sintaktis, dan struktural atas istilah kunci *katallassō*, *katallagē*, *diakonia*, *logos*, *kata sarka*, *kainē ktisis*, dan *presbeuō*, dengan perhatian khusus pada fungsi konjungsi konsekutif *hōste* dalam ayat 16. Konteks retorik perikop ditetapkan dalam kesatuan 2 Korintus 2:14–7:4.

Tahap kedua adalah dialog kritis. Hasil analisis diuji terhadap literatur eksegetis utama, termasuk posisi yang justru mempersempit cakupan *katallagē* dalam relasi antara Allah dan manusia, agar argumen tidak dibangun di atas konsensus semu. Tahap ketiga adalah konstruksi kontekstual. Temuan eksegetis dihadapkan pada data sekunder berupa hasil Survei Evaluasi Kerukunan Umat Beragama, laporan tahunan SETARA Institute, kajian Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, serta Peraturan Bersama Menteri tahun 2006. Data tersebut diperlakukan sebagai penajam pertanyaan terhadap teks, bukan sebagai bukti verifikasi atas kesimpulan teologis. Penelitian ini tidak melakukan pengumpulan data di lapangan. Klaim yang dihasilkan bersifat teologis-normatif dan didukung oleh data sekunder, bukan klaim sosiologis tentang perilaku jemaat.

PEMBAHASAN

Kerukunan yang Dikelola: Paradoks antara Angka dan Peristiwa

Negara memiliki definisi kerukunan yang cukup rinci. Dalam Survei Evaluasi Kerukunan Umat Beragama, kerukunan dirumuskan sebagai kondisi hubungan umat beragama yang toleran, setara dalam menjalankan ajaran agama, serta memiliki kebersamaan dalam membangun masyarakat, bangsa, dan negara berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945.¹¹ Rumusan ini penting dicatat karena bersifat normatif sekaligus operasional. Ia tidak sekadar menggambarkan keadaan, melainkan menetapkan apa yang hendak dicapai dan sekaligus apa yang akan diukur. Setiap definisi yang dapat diukur pada akhirnya membentuk perilaku pihak-pihak yang diukur, dan inilah yang perlu disadari gereja ketika memasuki kerangka tersebut sebagai pihak yang terlibat. Ketika sebuah instrumen menetapkan tiga indikator, kegiatan gereja pun cenderung dirancang agar terbaca pada ketiga indikator itu, dan hal-hal yang tidak terukur perlahan-lahan kehilangan tempat dalam perencanaan pelayanan.

¹¹ Kementerian Agama Republik Indonesia, “Indeks Kerukunan Umat Beragama Naik.”

Pembacaan per dimensi memberikan petunjuk yang lebih jelas. Dimensi toleransi mencapai 88,82 dan menjadi penopang utama indeks; dimensi kesetaraan berada pada 79,35, sedangkan dimensi kebersamaan hanya 65,49 dan diakui masih memerlukan penguatan terutama pada aspek partisipasi lintas komunitas.¹² Susunan angka ini mengandung pesan yang jarang dibaca secara teologis. Toleransi pada dasarnya adalah kesediaan untuk tidak mengganggu, dan hal itu dapat dijalankan tanpa perlu bertemu. Kebersamaan menuntut sesuatu yang lain, yakni kesediaan untuk mengerjakan sesuatu bersama-sama, berbagi beban, dan menanggung risiko yang muncul dari kedekatan. Bahwa dimensi terakhir inilah yang paling lemah menunjukkan bahwa kerukunan Indonesia bertumpu pada jarak yang terjaga rapi, bukan pada relasi yang terjalin. Sebuah masyarakat dapat sangat toleran dan pada saat yang sama nyaris tidak saling mengenal, dan keadaan semacam itu tidak menyediakan tabungan sosial apa pun ketika hasutan datang.

Data dari jalur lain melengkapi gambaran tersebut. SETARA Institute mencatat 221 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan pada 2025 dengan 239 korban, menurun dari 260 peristiwa pada 2024.¹³ Dalam peristiwa-peristiwa itu terdapat 331 tindakan pada 2025, dibandingkan dengan 402 tindakan pada 2024. Yang lebih penting daripada penurunan angka adalah komposisi pelakunya. Tindakan aktor non-negara tercatat sebanyak 197, lebih tinggi daripada tindakan aktor negara yang berjumlah 128, dan kelompok warga menjadi aktor non-negara tertinggi dengan 61 tindakan.¹⁴ Pergeseran ini bermakna serius. Intoleransi tidak lagi terutama merupakan persoalan struktural yang bersumber pada aparat, melainkan telah menyebar dan mengendap dalam kehidupan bertetangga sehari-hari. Pergeseran dari aktor negara ke kelompok warga juga mengubah letak pekerjaan gereja, sebab persoalan yang berakar di tingkat tetangga tidak dapat diselesaikan semata-mata melalui pendekatan kepada pejabat.

Dua peristiwa disebut secara khusus dalam laporan tersebut, yaitu pembubaran paksa kegiatan retret di Cidahu, Kabupaten Sukabumi, Jawa Barat, dan penyerangan terhadap rumah doa umat Kristen di Padang Sarai, Sumatera Barat.¹⁵ Bagi kajian teologis, kedua peristiwa ini bukan sekadar ilustrasi. Retret dan rumah doa adalah bentuk paling elementer dari kehidupan berjemaat, yakni berkumpul dan berdoa. Justru, ketika bentuk paling elementer itu yang terganggu, yang dipersoalkan bukan lagi kenyamanan beribadah, melainkan kemungkinan gereja untuk hadir sebagai gereja. Di titik ini, kerukunan berhenti menjadi tema seminar dan menjadi pertanyaan tentang keberadaannya. Karena itu, pembahasan teologis mengenai kerukunan tidak dapat dimulai dari kategori kebijakan, melainkan harus dimulai dari pertanyaan tentang hakikat komunitas yang sedang terganggu.

Kerangka hukum yang mengatur bidang ini masih bertumpu pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan Nomor 8 Tahun 2006, yang mengatur pemeliharaan kerukunan umat beragama, pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan pendirian rumah ibadat.¹⁶ Menjelang dua dekade penerapannya,

¹² Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai 77,89."

¹³ "SETARA Institute, Ada 221 Pelanggaran."

¹⁴ "Angka Kekerasan Berbasis Agama Tahun 2025 Turun."

¹⁵ "SETARA Institute: Ada 221 Pelanggaran."

¹⁶ Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.

Komisi Nasional Hak Asasi Manusia mencatat sejumlah hambatan struktural, administratif, politik, dan sosial yang menggerus efektivitasnya.¹⁷ Bahkan, SETARA Institute merekomendasikan percepatan penyusunan peraturan presiden tentang pemeliharaan kerukunan umat beragama sebagai pengganti peraturan bersama tersebut, dengan syarat substansinya memperkuat jaminan hak dan tidak mempertahankan mekanisme veto sosial terhadap kelompok minoritas.¹⁸ Frasa veto sosial itu layak digarisbawahi, sebab ia menamai dengan tepat cara kerja kerukunan administratif. Dalam mekanisme semacam itu, persetujuan lingkungan menjadi syarat yang dapat ditahan tanpa batas waktu, sehingga hak konstitusional berubah menjadi sesuatu yang bergantung pada kesediaan mayoritas setempat.

Dari seluruh gambaran ini dapat ditarik satu analisis konseptual. Dalam kerangka kebijakan, kerukunan pada dasarnya merupakan kategori ketertiban. Ia diukur terutama dari ketiadaan gangguan, dari lancarnya prosedur, dan dari tidak adanya keributan yang mengganggu ketenteraman umum. Kategori semacam ini memiliki kelemahan yang melekat: ia netral terhadap keadilan. Sebuah wilayah dapat mencatat tingkat kerukunan yang tinggi persis karena kelompok minoritas di dalamnya telah lama berhenti mengajukan permohonan yang mereka tahu akan ditolak. Ketenangan seperti itu terhitung sebagai keberhasilan dalam kerangka ketertiban, padahal secara teologis ia adalah kegagalan. Kerukunan yang dibeli dengan kebisuan korban bukanlah kerukunan, melainkan kompromi yang ditanggung sepihak. Kelemahan ini bukan cacat pelaksanaan yang dapat diperbaiki dengan sosialisasi, melainkan konsekuensi logis dari memilih ketertiban sebagai ukuran utama.

Persoalannya kemudian menjadi jelas. Bila gereja hanya menjadi pengguna kerangka negara, maka pemahamannya tentang kerukunan akan mewarisi seluruh keterbatasan kerangka tersebut, termasuk kecenderungan untuk memuaskan diri pada ketiadaan konflik. Gereja membutuhkan sumber lain untuk merumuskan alasan mengapa ia harus rukun, serta kerukunan macam apa yang dituntut darinya. Sumber itu tidak dapat berupa sekadar imbauan moral, sebab imbauan tidak mengikat identitas. Sumber itu harus berupa sesuatu yang menyangkut siapa gereja sesungguhnya. Di sinilah 2 Korintus 5:18-20 menjadi relevan, bukan sebagai ayat penghias khotbah kerukunan, melainkan sebagai pernyataan tentang apa yang telah dipercayakan kepada gereja dan karena itu tidak dapat dikembalikan. Perpindahan dari kategori kebijakan ke kategori pemberian inilah yang akan diuji secara tekstual pada bagian berikut.

Diakonia *tēs Katallagēs*: Analisis Historis-Gramatikal 2 Korintus 5:18-20

Perikop ini berada dalam bagian panjang 2 Korintus 2:14 sampai 7:4 yang berisi pembelaan Paulus atas pelayanannya di hadapan jemaat yang hubungannya dengan dia sedang retak. Konteks ini menentukan. Paulus tidak sedang menyusun risalah sistematis tentang doktrin pendamaian, melainkan menjelaskan mengapa pelayanannya sah justru ketika penampilannya tidak meyakinkan.¹⁹ Thrall dan Harris sama-sama menekankan bahwa

¹⁷ "Hampir Dua Dekade, Implementasi PBM 2006 tentang Pendirian Rumah Ibadah Masih Terhambat," *Hukumonline*, November 28, 2025, <https://www.hukumonline.com/berita/a/hampir-dua-dekade--implementasi-pbm-2006-tentang-pendirian-rumah-ibadah-masih-terhambat-lt692eeb9b15a8d>

¹⁸ "SETARA Institute: Ada 221 Pelanggaran."

¹⁹ Margaret E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, *Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII*, International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 188-189.

bagian ini bersifat apologetis sekaligus teologis, sehingga rumusan-rumusan besar di dalamnya lahir dari pergumulan konkret, bukan dari perenungan yang bersifat abstrak.²⁰ Bagi artikel ini, catatan tersebut penting karena menunjukkan bahwa Paulus merumuskan identitasnya sebagai pelayan pendamaian tepat ketika relasinya sendiri sedang tidak damai. Teologi pendamaian pada Paulus lahir di tengah persengketaan, bukan sesudahnya, dan hal itu memberi bobot tersendiri pada klaim bahwa pendamaian merupakan identitas dan bukan hasil dari keadaan yang sudah tenang.

Struktur ayat 18 dan 19 menunjukkan paralelisme yang rapi. Ayat 18 dibuka dengan “ta de panta ek tou theou,”: segala sesuatu berasal dari Allah, lalu menyusul dua klausa partisipial: Allah yang telah mendamaikan kita dengan diri-Nya melalui Kristus, dan Allah yang telah memberikan kepada kami pelayanan pendamaian. Ayat 19 mengulang pola itu pada skala yang lebih luas: Allah mendamaikan dunia dengan diri-Nya, tidak memperhitungkan pelanggaran mereka, dan menaruh firman pendamaian dalam diri kami. Yang layak diperhatikan adalah bahwa setiap kali karya pendamaian disebut, penyebutan itu selalu diikuti oleh penyerahan tugas. Tidak ada satu pun rumusan dalam perikop ini yang menyebut pendamaian tanpa menyebut secara langsung kepercayaan yang diberikan kepada penerimanya. Struktur ini bukan kebetulan retorik. Ia memperlihatkan bahwa dalam logika Paulus, menerima pendamaian dan menerima pelayanan pendamaian merupakan satu peristiwa yang sama, bukan dua tahap yang dapat dipisahkan.

Secara leksikal, kelompok kata *katallassō* dan *katallagē* jarang muncul dalam Septuaginta dan lebih dikenal dalam kesusastraan Yunani klasik dan Helenistik.²¹ Breytenbach berargumen bahwa Paulus mengambil metafora ini dari bahasa diplomasi, di mana *katalagē* menandai pemulihan hubungan antara pihak-pihak yang bermusuhan, sementara *presbeutēs* menunjuk utusan resmi yang menyampaikan tawaran perdamaian. Dalam studinya yang kemudian, Breytenbach memperluas pemetaan metafora kematian Kristus dalam kerangka Yunani-Romawi, termasuk kaitannya dengan pendamaian dan wacana kerukunan sipil dalam kekristenan awal.²² Latar ini memberi warna politik pada bahasa Paulus. Ia tidak meminjam istilah dari bilik ibadah, melainkan dari meja perundingan. Konsekuensinya, kosakata yang dipakai untuk menggambarkan keselamatan pada perikop ini sejak semula membawa nuansa publik, yakni permusuhan yang diakhiri, utusan yang diutus, dan tawaran yang harus dijawab.

Namun, latar politik sebuah metafora tidak dengan sendirinya menentukan cakupan penerapannya, dan di sini diperlukan kehati-hatian. Justru Breytenbach, yang paling gigih menelusuri asal-usul diplomatik istilah ini, berkesimpulan bahwa pada Paulus *katalagē* menunjuk pada relasi antara Allah dan manusia, bukan relasi antarkelompok manusia.²³ Hofius menempatkan asal gagasannya pada Yesaya 52-53 dengan tekanan soteriologis yang serupa.²⁴ Beale mengajukan latar belakang Perjanjian Lama yang lebih luas, te-

²⁰ Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, 438–451; bdk. Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 439–449.

²¹ Breytenbach, *Versöhnung*, 82–83.

²² Cilliers Breytenbach, *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*, Novum Testamentum Supplements 135 (Leiden: Brill, 2010), 171–186.

²³ Breytenbach, *Versöhnung*.

²⁴ Otfried Hofius, “Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77 (1980): 186–199.

tapi tetap dalam kerangka relasi perjanjian antara Allah dan umat-Nya.²⁵ Artinya, upaya menarik 2 Korintus 5:18-20 secara langsung sebagai dalil kerukunan antarumat beragama akan berhadapan dengan keberatan eksegetis yang serius dan tidak dapat diabaikan, dengan mengutip Martin atau penafsir yang lebih simpatik saja. Kejujuran metodologis menuntut agar keberatan ini dicantumkan dan dijawab, bukan disingkirkan, sebab argumen yang hanya mengumpulkan suara yang mendukung akan runtuh pada sentuhan pertama seorang penilai yang cermat.

Dalam seluruh perikop, Allah selalu menjadi subjek yang mendamaikan dan manusia selalu menjadi objek yang didamaikan. Tidak pernah dikatakan bahwa manusia mendamaikan Allah, dan tidak pernah pula pendamaian digambarkan sebagai hasil perundingan antara dua pihak yang setara.²⁶ Konsekuensinya bersifat langsung. Bila pendamaian bukan prestasi manusia di hadapan Allah, maka kerukunan pun tidak dapat diklaim gereja sebagai prestasinya di hadapan masyarakat. Gereja yang rukun bukanlah gereja yang berhasil, melainkan gereja yang sedang hidup sesuai dengan apa yang telah diterimanya. Perbedaan ini menutup pintu bagi kesombongan yang kerap menyelip dalam retorika gereja tentang perannya dalam menjaga kerukunan bangsa. Bahasa yang lebih tepat adalah bahwa gereja bukan membangun kerukunan, melainkan meneruskan pendamaian yang tidak dimulai olehnya sendiri.

Kata kerja yang digunakan untuk penyerahan tugas juga bermakna. Pada ayat 18 di-pakai bentuk partisip aorist dari "*didōmi*," yaitu Allah yang telah memberikan kepada kami pelayanan itu, sedangkan ayat 19 memakai *tithēmi*, yaitu Allah menaruh pada kami firman pendamaian.²⁷ Keduanya menggambarkan tindakan yang telah selesai dan berasal dari luar diri penerima. Pelayanan pendamaian tidak dirancang oleh gereja, tidak diusulkan dalam persidangan sinode, dan tidak dipilih dari daftar prioritas pelayanan. Ia diletakkan di gereja. Sesuatu yang diletakkan tidak dapat dikembalikan tanpa mengubah kedudukan penerimanya. Di sinilah pergeseran dari kategori program ke kategori identitas mendapatkan dasar tekstual pertamanya. Perbandingannya sederhana. Sebuah program dievaluasi berdasarkan hasilnya dan dapat dihentikan ketika hasilnya tidak memadai, sedangkan sesuatu yang diletakkan pada seseorang hanya dapat diabaikan dengan menyangkal diri sendiri.

Ayat 20 memperkenalkan citra yang lebih tajam lagi. Paulus memakai *presbeuomen hyper Christou*, artinya kami menjadi duta bagi Kristus, dilanjutkan dengan *hōs tou theou parakalountos di' hēmōn*, artinya seakan-akan Allah menasihati melalui kami, dan ditutup dengan *deometha hyper Christou*, artinya kami memohon demi Kristus.²⁸ Tiga unsur ini membentuk satu modus tindakan yang khas. Duta berbicara bukan atas nama sendiri, sehingga wibawanya sepenuhnya bersifat pinjaman. Nasihat disampaikan melalui perantaraan, bukan lewat paksaan struktural. Kata kerja terakhir, "*deomai*," berarti memohon atau meminta dengan sangat, sebuah kata yang menempatkan pembicara pada posisi yang lemah, bukan pada posisi yang mengancam. Perlu dicatat bahwa permohonan pada ayat 20 pertama-tama ditujukan kepada jemaat Korintus sendiri, bukan kepada dunia luar, sehingga modus memohon itu bahkan berlaku ke dalam sebelum berlaku ke luar.²⁹

²⁵ Beale, "Old Testament Background of Reconciliation."

²⁶ Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*.

²⁷ Thrall, *Second Epistle to the Corinthians*.

²⁸ Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*.

²⁹ Thrall, *Second Epistle to the Corinthians*.

Dari analisis ini dapat dirangkum tiga penanda identitas yang muncul dalam teks. Pertama, inisiatif sepenuhnya berada pada Allah, sehingga gereja tidak berdiri sebagai pemilik melainkan sebagai penerima. Kedua, pelayanan pendamaian bersifat dipercayakan, sehingga ia melekat pada keberadaan gereja, bukan pada agendanya. Ketiga, modus pelaksanaannya adalah kedutaan yang memohon, bukan kekuasaan yang menuntut, dan Brink dengan tepat menyoroti bahwa Paulus sendiri lebih dahulu menjadi penerima pendamaian sebelum menjadi pelayannya.³⁰ Namun, sampai di sini, seluruh temuan masih bergerak pada sumbu vertikal. Untuk mencapai kerukunan sebagai relasi antarmanusia, dibutuhkan satu mata rantai lagi dan mata rantai itu terletak beberapa ayat sebelumnya. Tanpa mata rantai tersebut, setiap penerapan sosial atas perikop ini akan tetap berupa analogi yang saleh dan analogi tidak cukup kuat untuk menopang klaim mengenai identitas.

Ayat 16 sebagai Engsel: Dari Ciptaan Baru menuju Cara Pandang Baru

Titik paling rawan dalam setiap pembacaan sosial atas 2 Korintus 5 adalah lompatan dari pendamaian vertikal ke kerukunan horizontal. Lompatan itu biasanya dilakukan secara diam-diam, dengan mengasumsikan bahwa orang yang telah didamaikan dengan Allah tentu akan berdamai dengan sesamanya. Asumsi tersebut mungkin benar secara teologis, tetapi bukan hasil eksegesis melainkan kesimpulan yang diandaikan. Artikel ini memilih jalan yang berbeda, yaitu menunjukkan bahwa Paulus sendiri telah meletakkan mata rantai penghubungnya dalam alur argumen, tepatnya pada ayat 16. Dengan demikian, dimensi horizontal tidak ditambahkan dari luar teks, melainkan ditemukan di dalamnya.

Alur itu dimulai pada ayat 14 dan 15. Paulus menyatakan bahwa kasih Kristus menguasai atau mendesak dia, dengan memakai kata kerja *synechei*, dan alasannya adalah keyakinan bahwa satu orang telah mati untuk semua orang sehingga semua orang telah mati. Tujuan kematian itu dinyatakan dengan jelas, yakni supaya mereka yang hidup tidak lagi hidup untuk dirinya sendiri melainkan untuk Dia yang telah mati dan dibangkitkan bagi mereka. Dasar yang diletakkan di sini bersifat kristologis sekaligus etis; sesuatu telah terjadi pada semua orang, dan sesuatu itu mengubah arah hidup mereka yang menerimanya. Perlu diperhatikan bahwa cakupan ayat ini luas, yakni mencakup semua orang, sehingga sejak awal alur pemikiran Paulus telah melampaui lingkaran komunitasnya sendiri.

Ayat 16 kemudian dibuka dengan *hōste*, sebuah konjungsi konsekutif yang menandai akibat langsung dari pernyataan sebelumnya. Paulus menulis bahwa sejak sekarang, *apo tou nyn*, kami tidak lagi mengenal seorang pun menurut daging. Dua unsur menuntut perhatian. Frasa sejak sekarang menandai batas waktu yang bersifat eskatologis, yakni bahwa peralihan zaman telah terjadi dan cara lama telah berakhir. Sementara itu, kata kerja "oidamen" merujuk pada pengetahuan atau pengenalan, bukan sekadar perasaan. Yang berubah adalah cara menilai, bukan sekadar cara bersikap. Perubahan sikap dapat diusahakan melalui disiplin diri, sedangkan perubahan cara menilai hanya dapat terjadi bila kerangka penilaiannya sendiri telah dibongkar, dan justru itulah yang diklaim Paulus telah terjadi.

³⁰ Brink, "From Wrongdoer to New Creation."

Frasa kata “sarka” di sini tidak berarti secara jasmani dalam pengertian fisik, melainkan menurut ukuran dan kriteria tatanan lama.³¹ Penilaian menurut daging adalah penilaian yang bertumpu pada penampilan, kekuatan, asal-usul, dan keunggulan yang dapat dipertontonkan; justru dengan kriteria semacam itulah lawan-lawan Paulus mere-mehkan pelayanan Paulus. Yang paling radikal adalah lanjutan kalimatnya, bahwa sekalipun mereka pernah mengenal Kristus menurut daging, sekarang mereka tidak lagi mengenal-Nya dengan cara demikian. Bila kriteria itu terhadap Kristus sendiri telah dibatalkan, maka tidak ada seorang pun yang tersisa untuk dinilai dengan cara lama. Objek kalimat ini adalah *oudena*, bukan seorang pun, dan sifatnya universal tanpa pengecualian. Universalitas ini bekerja dua arah. Ia melarang gereja menilai orang lain menurut daging dan sekaligus melarang gereja membanggakan diri sendiri dengan ukuran yang sama.

Ayat 17 melanjutkan dengan rumusan yang terkenal bahwa siapa yang ada di dalam Kristus, ia adalah ciptaan baru (*kainē ktisis*), yang lama telah berlalu dan yang baru telah datang. Terdapat perdebatan panjang mengenai apakah frasa ini bersifat antropologis, menunjuk pembaruan pribadi, atau kosmologis, menunjuk tatanan ciptaan baru yang telah menerobos masuk. Mell mengkajinya secara tradisi-historis dan menempatkannya dalam kerangka soteriologi Paulus secara luas.³² Bagi argumen ini, pilihan di antara keduanya tidak harus dipaksakan, sebab dalam rangkaian ayat 16 dan 17 keduanya bekerja sama. Cara pandang yang baru pada ayat 16 hanya masuk akal jika memang ada tatanan baru yang membuatnya, mungkin pada ayat 17. Pembaruan pribadi tanpa tatanan baru akan berhenti sebagai perubahan suasana hati, sedangkan tatanan baru tanpa pembaruan pribadi akan tinggal sebagai gagasan yang tidak menyentuh siapa pun.

Dengan demikian, rantai argumen Paulus dapat dibaca secara utuh. Kematian Kristus bagi semua orang pada ayat 14 dan 15 menghasilkan pembatalan kriteria penilaian lama pada ayat 16; pembatalan itu berlangsung karena telah hadir ciptaan baru pada ayat 17, dan dari kenyataan itulah mengalir pelayanan pendamaian pada ayat 18 sampai 20. Urutan ini menunjukkan bahwa dimensi relasional bukan tambahan yang muncul kemudian. Ia berada di tengah rangkaian, tepat sebelum penyerahan tugas. Pelayanan pendamaian dipercayakan kepada komunitas yang cara memandangnya telah lebih dahulu diubah, dan bukan kepada komunitas yang sekadar diminta untuk bersikap ramah. Perbedaan antara keduanya tampak jelas dalam praktik. Komunitas yang diminta bersikap ramah akan bersikap ramah selama keadaan memungkinkan, sedangkan komunitas yang cara memandangnya telah diubah tidak memiliki kategori untuk memusuhi.

Implikasinya bagi kategori sosial cukup besar. Bila tidak seorang pun lagi dinilai menurut daging, maka kategori-kategori yang selama ini menopang permusuhan kehidupan status teologisnya. Suku, kedudukan, mayoritas dan minoritas, pribumi dan pendatang, seagama dan tidak seagama, semuanya tetap ada sebagai kenyataan sosial, tetapi tidak lagi boleh menjadi dasar penilaian akhir terhadap seseorang. Di sinilah analisis Volf mengenai eksklusi menjadi relevan, sebab ia menunjukkan bahwa dosa yang paling menentukan zaman ini adalah penyingkiran terhadap yang berbeda, dan bahwa identitas

³¹ Thrall, *Second Epistle to the Corinthians*.

³² Ulrich Mell, *Neue Schöpfung: Eine traditions-geschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 56 (Berlin: de Gruyter, 1989), 327.

yang menutup diri justru mendistorsi persepsi atas kenyataan.³³ Ayat 16 memberi dasar biblis bagi kritik semacam itu, karena di sana persepsi yang lebih dahulu dibongkar. Dengan demikian, kritik terhadap eksklusi tidak perlu diimpor sebagai teori sosial, sebab akarnya telah tersedia dalam struktur argumen Paulus sendiri.

Batas klaim ini perlu dinyatakan secara jujur. Teks ini tidak sedang membahas hubungan antaragama, dan tidak dapat dipaksa untuk berbicara tentang kerukunan umat beragama dalam pengertian Indonesia modern. Keberatan Breytenbach mengenai cakupan *katallagē* tetap berdiri dan diterima di sini.³⁴ Yang diklaim artikel ini lebih terbatas sekaligus lebih kokoh adalah bahwa jembatan menuju dimensi horizontal tidak dibangun dengan memperluas makna *katallagē*, melainkan melalui konsekuensi epistemologis ayat 16. Gereja yang telah didamaikan tidak diperintahkan untuk rukun sebagai kewajiban tambahan. Gereja itu telah kehilangan hak untuk menilai siapa pun menurut daging, dan dari kehilangan itulah kerukunan lahir sebagai bentuk hidup, bukan sebagai kebijakan. Rumusan ini sekaligus menjelaskan mengapa kerukunan tidak dapat diprogram secara memadai. Yang diprogramkan adalah kegiatan, sedangkan yang dituntut oleh teks adalah cara memandang, dan cara memandang hanya terbentuk melalui pembiasaan yang panjang.

Kerukunan sebagai Identitas: Implikasi bagi Gereja di Indonesia

Konsekuensi pertama bersifat mendasar. Bila pelayanan pendamaian diletakkan pada gereja dan bukan dipilih olehnya, maka kerukunan berpindah dari kolom program ke kolom identitas. Gereja tidak dapat memutuskan untuk tidak mengusahakan kerukunan tanpa sekaligus mengingkari apa yang telah dipercayakan kepadanya. Pergeseran ini mengubah cara persoalan diajukan dalam rapat majelis. Pertanyaannya bukan lagi apakah kegiatan lintas agama masih layak dibiayai tahun ini, melainkan bagaimana jemaat ini hidup sebagai komunitas yang memang tidak lagi menilai tetangganya menurut daging. Yang pertama adalah pertanyaan tentang anggaran; yang kedua adalah pertanyaan tentang jati diri. Konsekuensi praktisnya juga berbeda. Pertanyaan anggaran berhenti ketika dana habis, sedangkan pertanyaan jati diri justru menuntut jawaban ketika tidak ada dana sama sekali.

Konsekuensi kedua menyangkut arah kerja. Data nasional menunjukkan bahwa dimensi terlemah dalam kerukunan Indonesia adalah kebersamaan, dengan skor 65,49, jauh di bawah toleransi yang mencapai 88,82.³⁵ Bila gereja terus menambah kegiatan yang bersifat seremonial, ia sesungguhnya sedang memperkuat dimensi yang memang sudah kuat. Yang dibutuhkan justru kerja pada dimensi yang lemah, yakni partisipasi bersama dalam urusan yang nyata: pengelolaan sampah dan air di lingkungan, penanganan bencana, pendampingan anak putus sekolah, dan gotong royong tanpa label keagamaan. Kebersamaan semacam ini tidak menghasilkan foto yang bagus, tetapi ia membangun jenis relasi yang mampu bertahan ketika terjadi provokasi. Kerja semacam ini juga memindahkan perjumpaan dari panggung ke halaman, dari acara ke kebiasaan, dan hanya di tingkat kebiasaanlah kepercayaan antarwarga benar-benar terbentuk.

³³ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 67-69.

³⁴ Breytenbach, *Versöhnung*; bandingkan Hofius, "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft."

³⁵ Kementerian Agama Republik Indonesia, "Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai 77,89."

Konsekuensi ketiga menyangkut modus kehadiran. Paulus menempatkan pelayanan pendamaian dalam bahasa kedutaan yang memohon, bukan dalam bahasa kekuasaan yang menuntut. Dalam konteks Indonesia, tempat penyiaran agama diatur oleh negara dan kecurigaan terhadap kristenisasi mudah tersulut. Modus ini memiliki nilai praktis yang besar. Kesaksian yang berciri kedutaan menyampaikan sesuatu yang bukan miliknya sendiri dan karena itu tidak perlu dipaksa untuk membuktikan kebenarannya. Perbedaan antara bersaksi dan merebut bukan sekadar soal kesantunan strategis, melainkan soal kesesuaian dengan bentuk pendamaian yang diberitakan. Berita tentang Allah yang tidak memperhitungkan pelanggaran tidak dapat disampaikan dengan cara yang mempertimbangkan segala sesuatu. Modus kedutaan juga melindungi gereja dari godaan memaknai kekuatan jumlah atau kedekatan politik sebagai jalan pintas, sebab duta yang mengandalkan tekanan telah berhenti menjadi duta dan berubah menjadi penekan.

Konsekuensi keempat bersifat kritis terhadap kerukunan administratif. De Gruchy menegaskan bahwa pendamaian selalu berkaitan dengan pemulihan keadilan, baik dalam membenaran manusia di hadapan Allah, pemulihan relasi antarpribadi, maupun transformasi masyarakat.³⁶ Bila demikian, maka kerukunan yang diperoleh dengan meminta jemaat kecil menerima penyegelan demi ketenteraman umum bukanlah pendamaian, melainkan penundaan konflik yang biayanya ditanggung oleh pihak tertentu.

Konsekuensi kelima menuntut kejujuran dari dalam. Gereja di Indonesia terbiasa berbicara tentang kerukunan dari posisi pihak yang dirugikan, dan posisi itu memang sering kali terasa nyata. Namun, identitas sebagai pelayan pendamaian tidak mengizinkan gereja untuk berhenti menjadi korban. Ujian kredibilitasnya justru terletak pada apakah gereja bersuara ketika yang mengalami tekanan adalah kelompok lain, termasuk kelompok yang keyakinannya jauh berbeda dan bahkan dianggap sesat oleh sebagian besar masyarakat. Ujian kedua terletak lebih dekat lagi, yakni pada fragmentasi gereja sendiri yang tersegmentasi menurut etnis dan sinode. Sulit meyakinkan bangsa mengenai kerukunan bila di dalam satu kota beberapa gereja yang seiman tidak pernah melakukan apa pun bersama-sama. Kredibilitas dalam hal ini bukan urusan citra melainkan urusan konsistensi, sebab pelayanan pendamaian yang hanya bekerja ketika kepentingan sendiri terancam bukanlah pelayanan pendamaian.

Konsekuensi keenam menyangkut pembentukan jemaat. Identitas tidak terbentuk melalui seminar tahunan, melainkan melalui pengulangan yang tekun dalam liturgi, khotbah, katekisasi, dan kebiasaan bersama. Bila kerukunan merupakan identitas, maka ia harus muncul dalam doa syafaat mingguan yang menyebutkan tetangga dengan keyakinan berbeda, dalam pengajaran yang membongkar penilaian menurut daging pada anak dan remaja, serta dalam pembinaan warga jemaat yang menyiapkan mereka menghadapi provokasi tanpa membalas. Pembentukan semacam ini berjalan lambat dan tidak terukur dalam laporan tahunan, tetapi hanya pembentukan seperti inilah yang bertahan ketika tekanan datang. Di sinilah homiletika dan pendidikan agama Kristen memiliki peran yang tidak tergantikan, sebab keduanya bekerja pada tataran pembentukan cara pandang, bukan pada tataran kegiatan.

Konsekuensi ketujuh menyangkut keterlibatan struktural. Kehadiran gereja dalam Forum Kerukunan Umat Beragama, keterlibatan dalam advokasi perubahan regulasi, dan pendampingan hukum bagi jemaat yang terhambat dalam mendirikan rumah ibadat me-

³⁶ John W. de Gruchy, *Reconciliation: Restoring Justice* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 2.

rupakan bentuk pelayanan pendamaian yang sah dan diperlukan.³⁷ Namun, keterlibatan ini menuntut kewaspadaan. Ketika gereja masuk ke dalam kerangka negara, ia mudah terserap menjadi bagian dari aparat ketertiban dan kehilangan suara kritisnya. Duta yang terlalu betah di ibu kota negara penerima cenderung lupa siapa yang mengutusnyanya. Keterlibatan yang sehat selalu disertai jarak kritis yang dijaga secara sadar. Jarak itu dijaga dengan cara sederhana, yakni dengan terus menanyakan siapa yang paling diuntungkan oleh sebuah kesepakatan dan siapa yang diminta diam agar kesepakatan itu tercapai.

Akhirnya diperlukan kehati-hatian terhadap godaan triumfalisme. Schreiter mengingatkan bahwa rekonsiliasi pertama-tama adalah karya Allah dan manusia hanya berpartisipasi di dalamnya, sehingga spiritualitas mendahului strategi.³⁸ Ia juga menekankan bahwa penderitaan tidak dengan sendirinya mulia dan tidak boleh diromantisasi, sebab penderitaan mengikis rasa aman dan martabat korban.³⁹ Peringatan ini mencegah artikel ini dari dua kesalahan sekaligus. Kesalahan pertama adalah menjadikan gereja sebagai pahlawan kerukunan bangsa, sebuah klaim yang tidak ditopang oleh teks maupun sejarah. Kesalahan kedua adalah menawarkan rekonsiliasi murah, yaitu ajakan berdamai yang diucapkan sebelum kebenaran diakui dan sebelum luka diakui sebagai luka.⁴⁰

KESIMPULAN

Pembacaan atas 2 Korintus 5:18-20 dalam terang ayat 14 sampai 17 menunjukkan bahwa kerukunan bukanlah program yang dapat dipilih gereja, melainkan identitas yang telah diletakkan padanya, sebab pelayanan pendamaian dipercayakan Allah kepada komunitas yang cara memandangnya telah lebih dahulu diubah sehingga tidak lagi menilai siapa pun menurut daging. Tiga penanda mencirikan identitas itu, yaitu inisiatif yang sepenuhnya berasal dari Allah sehingga kerukunan tidak dapat diklaim sebagai prestasi gereja, kepercayaan yang diletakkan dan karena itu tidak dapat dikembalikan, serta modus kedutaan yang memohon, bukan menuntut. Dihadapkan pada paradoks Indonesia, yakni indeks kerukunan tertinggi dalam sebelas tahun yang berdampingan dengan ratusan peristiwa pelanggaran dan dengan dimensi kebersamaan yang paling lemah di antara seluruh dimensi yang diukur, temuan ini mengarahkan gereja pada tugas yang cukup jelas: bekerja pada dimensi kebersamaan yang lemah alih-alih menambah seremoni toleransi, menolak kerukunan yang dibeli dengan kebisuan pihak yang lemah, bersuara ketika yang tertekan adalah kelompok lain, dan membentuk jemaat melalui pengulangan liturgis yang tekun, sambil menyadari bersama Schreiter bahwa pendamaian tetap merupakan karya Allah yang di dalamnya gereja hanya berpartisipasi.

REFERENSI

Beale, Gregory K. "The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6:14–7:1." *New Testament Studies* 35, no. 4 (1989): 550–581. <https://doi.org/10.1017/S0028688500015216>.

³⁷ Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006; bandingkan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia sebagaimana dikutip Hukumonline, 28 November 2025.

³⁸ Robert J. Schreiter, *The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998), 14.

³⁹ Robert J. Schreiter, *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 18–19.

⁴⁰ Schreiter, *The Ministry of Reconciliation*.

- Breytenbach, Cilliers. *Grace, Reconciliation, Concord: The Death of Christ in Graeco-Roman Metaphors*. Novum Testamentum Supplements 135. Leiden: Brill, 2010.
- — —. *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 60. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Brink, Laurie. "From Wrongdoer to New Creation: Reconciliation in 2 Corinthians." *Interpretation* 71, no. 3 (2017): 298–309.
- De Gruchy, John W. *Reconciliation: Restoring Justice*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Harris, Murray J. *The Second Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Hofius, Otfried. "Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 77, no. 2 (1980): 186–199.
- Martin, Ralph P. *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
- Mell, Ulrich. *Neue Schöpfung: Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 56. Berlin: de Gruyter, 1989.
- Schreiter, Robert J. *Reconciliation: Mission and Ministry in a Changing Social Order*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.
- — —. *The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1998.
- Sinuhaji, Mayesti Latersia, Jon Riahman Sipayung, and Mehamad Wijaya Tarigan. "Studi Historis Kritis Tentang Peran Paulus di Tengah Konflik Jemaat Menurut 2 Korintus 5:11–21." In *Theos: Jurnal Pendidikan dan Teologi* 4, no. 10 (2024): 377–385. <https://doi.org/10.56393/intheos.v4i10.2496>.
- Thrall, Margaret E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Vol. 1, *Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII*. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Sumber tanpa nama penulis
- "Hampir Dua Dekade, Implementasi PBM 2006 tentang Pendirian Rumah Ibadah Masih Terhambat." *Hukumonline*. November 28, 2025.
- "Indeks Kerukunan Umat Beragama 2025 Capai 77,89, Tertinggi dalam 11 Tahun." Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Hindu, Kementerian Agama Republik Indonesia, December 23, 2025.
- "Indeks Kerukunan Umat Beragama Naik, Tertinggi dalam 11 Tahun." Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Buddha, Kementerian Agama Republik Indonesia, December 23, 2025.
- "SETARA Institute: Ada 221 Pelanggaran Kebebasan Beragama pada 2025." *ANTARA News*. March 11, 2026.
- "Angka Kekerasan Berbasis Agama Tahun 2025 Turun, Warga Jadi Aktor Tertinggi." *detikcom*. March 10, 2026.
- Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 Tahun 2006 dan Nomor 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.