



**Indonesian Journal of Theology**

Vol. 12, No. 2 (Desember 2024): 160-182

E-ISSN: [2339-0751](https://doi.org/10.46567/ijt.v12i2.417)

DOI: <https://doi.org/10.46567/ijt.v12i2.417>

---

**PRIVACY SPACES IN PUBLIC WORSHIP**  
**Rethinking the Liturgy for Wounded Congregants**

**Rasid Rachman**

*Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Jakarta*

[rasidrachman@yahoo.co.id](mailto:rasidrachman@yahoo.co.id)

**Abstract**

This article examines the critical yet understudied phenomenon of church worship services for congregants experiencing physical injury. While general worship practices have received extensive scholarly attention, the spatial and liturgical needs of wounded individuals—who worship alongside the general congregation—remain largely unexplored. These congregants, who bear wounds resulting from the actions of others and themselves alike, require dedicated spaces for healing. The absence of such spaces indicates that the church does not consider the presence of the wounded and injured, thereby preventing worship from serving its potential role in fostering restorative healing from injury. Through analyzing the experiences of stigmatization, injury, trauma, and the need for healing among both victims and perpetrator-victims, this article proposes the concept of privacy spaces for wounded congregants. In doing so, it reconceptualizes the church as one's first home: a public domain that intentionally incorporates privacy spaces, which constitute liminal areas within the personal dimension of church life.

**Keywords:** specialized worship service, restorative healing, privacy space, stigma

**Published online:** 12/24/2024

## RUANG DI DALAM IBADAH PUBLIK

### Memikirkan Ulang Liturgi bagi Umat yang Terluka

#### Abstrak

Berangkat dari cukup banyak bahasan tentang ibadah secara umum menyebabkan terbaikannya kajian tentang ruang ibadah bagi umat terluka. Padahal, umat terluka ada bersama umat umum di gereja. Pengalaman menyakitkan, baik akibat perbuatan orang lain maupun kesalahan sendiri, menyebabkan umat terluka memiliki kebutuhan untuk pemulihan. Oleh karena ketiadaan ruang yang menandakan bahwa gereja tidak menganggap keberadaan umat terluka, maka ibadah tidak menjadi area pemulihan keterlukaan seseorang. Memahami sakitnya terstigma, keterlukaan, pengalaman traumatik, dan kebutuhan pemulihan, baik korban maupun pelaku korban, tulisan ini mewacanakan ruang privasi umat terluka. Ruang privasi tersebut adalah area liminal di ruang personal di gereja. Maka, gereja sebagai rumah pertama adalah ruang publik yang menyediakan ruang privat.

**Kata-kata Kunci:** ibadah khusus, pemulihan, ruang privasi, stigma

#### Pendahuluan

Umat terluka ada di sekitar dan bersama kita beribadah di gereja. Kehadiran dan keberadaan umat terluka dalam ibadah umumnya tak kentara. Keberadaan sunyi umat terluka dalam ibadah merupakan tanda bahwa bekas luka mereka tak terdamaikan melalui ibadah. Ibadah dirayakan oleh gereja secara umum dengan standar konservatif, bukan secara khusus memerhitungkan kehadiran umat terluka.

Sejauh ini, pertama, belum ada yang membahas atau mewacanakan ibadah, baik *bersama* maupun *bagi*, umat terluka. Elia Maggang mengajukan ibadah yang menyatakan perlawanan terhadap perdagangan orang, tetapi dalam rangka mencegah siapapun yang terjatuh ke jebakan perdagangan orang.<sup>1</sup> Kedua, belum ada tulisan liturgi yang mewacanakan secara praktis dan selebratif ibadah bersama atau bagi umat terluka. Akibatnya, umat terluka diperlakukan secara biasa di gereja, sehingga penyelenggara ibadah memandang mereka nyaman-nyaman saja beribadah bersama umat lain. Berdasarkan kedua hal tersebut, penyelenggara mengukur

---

<sup>1</sup> Elia Maggang, "Ibadah Kristen Melawan Perdagangan Orang," dalam *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*, eds., Mery Kolimon, Hans A. Harmakaputra, Toar B. Hutagalung, dan Rappan Paledung (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018), 298-299.

keberhasilan liturgi berdasarkan norma umum, bukan ibadah khusus.

Pada satu sisi, saya memandang bahwa, pertama, ibadah yang gereja rayakan secara umum bagi umat tak terluka bukanlah ibadah yang memberi ruang umat terluka. Kedua, ada hal-hal khusus seperti stigma, pengalaman terluka, trauma, dan kebutuhan akan pemulihan yang tidak dialami oleh umat tak terluka. Pada sisi yang lain, umat terluka membutuhkan ruang untuk mengisahkan narasinya sendiri secara aman dan bebas. Hal-hal khusus inilah yang memberanikan saya menyatakan bahwa umat terluka sangat butuh mendapat ruang dalam perayaan liturgi.

Saya membatasi masalah ketiadaan ibadah memberi ruang umat terluka pada gereja-gereja Protestan di Indonesia. Kajian ini tidak mendalami dan membahas kasus per kasus masalah keterlukaan melainkan melihatnya sebagai masalah utama. Kasus-kasus yang disinggung sekadar menunjukkan contoh atau wacana memberikan ruang ibadah bagi orang terluka. Ruang ibadah yang dimaksud adalah ruang seseorang dalam persekutuan menghayati hubungannya dengan Tuhan. Kajian ini saya batasi pada penyediaan ruang bagi individu yang terluka, bukan komunal atau massal. Bagaimana melatih atau mendorong bukan saja gereja untuk membuka diri tetapi juga umat yang terluka untuk menyatakannya dalam ibadah khusus tersebut? Bagaimana, meminjam istilah Henri Nouwen, yang terluka menyembuhkan dirinya dan menjadi penyembuh yang lainnya? Hal ini memang masuk dalam kajian psiko-teologis.

Mengalaskan perlunya penyelenggara ibadah menyediakan ruang, maka paparan dimulai dengan definisi, pengalaman, dan kuk yang dipanggul oleh umat terluka hingga masa kini. Selanjutnya, paparan diperkaya dengan narasi-narasi Alkitab tentang sikap terhadap orang terluka. Yang terakhir adalah wacana selebrasi liturgi bagi umat terluka. Memahami apa, siapa, mengapa, dan bagaimana orang terluka adalah alasan gereja merencanakan dan menyelenggarakan ibadah umat terluka. Sebagai metode, saya menggunakan publikasi narasi-narasi umat terluka dengan keterlukaan korban seperti trauma dan stigmatisasi. Saya juga menggunakan teori persekutuan umat beribadah sebagai jalan penerimaan umat terluka di gereja. Bacaan atas narasi korban dan kedua teori tersebut merupakan fondasi saya membangun ruang bagi umat terluka di dalam liturgi.

### **Umat Terluka: Korban dan Pelaku-Korban**

Siapa saja bisa menjadi umat terluka. Beberapa umat yang diklasifikasikan sebagai umat terluka di sekitar kita adalah: korban penipuan sebagai pekerja migran Indonesia (PMI), korban perdagangan orang (*human trafficking*), korban penindasan manusia zaman modern, korban kekerasan dalam rumah tangga (KDRT),

korban kekerasan seksual, korban ditinggal-dengan-penipuan oleh pasangan hidup, korban terstigma sebagai anak yang tak diharapkan kelahirannya, anak di luar nikah, orang dengan masa lalu kelam, terstigma pemakai narkoba, dan lain-lain. Mereka terluka, baik karena perbuatan orang lain maupun perilaku mereka sendiri. Mereka bisa laki-laki atau perempuan, suami atau istri, lajang atau cerai hidup, janda atau duda, tua atau muda, heteroseksual atau LGBTIQ+, kaya atau miskin, terpelajar atau tidak, disabilitas atau nondisabilitas, orang kota atau orang desa, pemeluk agama atau tidak beragama, umat atau rohaniwan, pembicara atau pendengar, dan anda atau saya. Korban biasanya tidak menyadari atau tidak berani menyatakan secara terbuka bahwa ia adalah korban, sebab pelaku masih ada di sekitar korban atau memiliki hubungan dekat atau sangat dekat dengan korban.

Selain itu, beberapa kasus umat terluka dibebani stigma. Stigma ini dapat dipikul oleh korban seumur hidup, bahkan dapat berlangsung lama setelah kematiannya. Umat terstigma dapat berdampak lanjut pada keluarga, seperti misalnya anak penjahat, istri dukun santet, atau keluarga mantan narapidana. Mereka pun termasuk korban terstigma akibat orang tuanya.

Korban, dalam kasus-kasus tertentu, dapat juga adalah: (1) saksi korban dan (2) pelaku-korban. Terminologi hukum, saksi korban, yakni seseorang yang mengalami sendiri, adalah

korban dari suatu tindak pidana berhak mengajukan laporan kepada penyidik atau penyelidik. Korban dapat dijadikan sebagai saksi yang umumnya disebut dengan saksi korban. Saksi korban ini dapat memberikan keterangan mengenai kejadian atau tindak pidana yang dialaminya sendiri.<sup>2</sup>

Seseorang atau beberapa orang dalam kasus penjualan orang merupakan saksi korban. Mereka menjadi korban dari tindakan orang lain, baik melalui paksaan, bujukan, atau tipuan.

Walaupun bukan terminologi hukum, yang saya maksud dengan pelaku-korban adalah pelaku kejahatan, atau mereka yang keliru mengambil keputusan, namun kemudian menyesal akan perbuatannya. Pelaku ini dirundung penyesalan psikologis atau mental seumur hidup. Beberapa orang tua yang pernah mencoba menggugurkan bakal bayinya, misalnya, kemudian mengalami penyesalan. Pelaku-korban sering menutupi perbuatan masa lalu dan menanggung sendiri penyesalannya. Mereka tak menyuarakan

---

<sup>2</sup> “Definisi Saksi dan Korban,” Sudut Hukum, diakses 6 Agustus 2023, <https://suduthukum.com/2016/09/definisi-saksi-dan-korban.html>.

penyesalannya, termasuk berterus terang kepada anggota keluarganya. Mereka, dalam kategori ini, adalah juga umat terluka.

Siapakah umat pelaku terhadap korban? Pada satu sisi, berdasarkan Dan B. Allender, pelaku kemungkinan adalah calo atau perekrut lapangan tenaga kerja, agen penyalur tenaga kerja keluar daerah, suami atau istri atau orangtua yang melakukan kekerasan dalam rumah tangga, korban kekerasan seksual, pelaku-korban hamil di luar nikah, laki-laki dan perempuan penolak anak, korban atau penyintas inses, mantan pemakai narkoba, mantan narapidana, koruptor dan penipu, maling dan penculik, *debt collector* atau rentenir, dan lain-lain.<sup>3</sup> Pelaku tidak selalu “orang jahat” dalam pengertian umum, seperti orang tua atau pengasuh yang penuh cinta kasih dan “bukan penjahat,” namun karena alasan tertentu lalai, lengah, atau sangat berat dapat melakukan tindakan yang menyebabkan anaknya menjadi disabilitas dan mengalami luka batin.<sup>4</sup> Mereka pun adalah umat terluka.

Pelaku sering tidak menyadari, belum menyadari, atau tak merasa bersalah sama sekali alias acuh tak acuh bahwa perbuatannya pada masa lalu (bisa jadi juga masih berlangsung hingga kini) telah menyebabkan orang lain terluka. Sementara mereka, yakni si pelaku, nyaman-nyaman saja beribadah, padahal si korban terbebani menanggung luka dan stigma. Berdasarkan Allender, pelaku adalah salah satu musuh yang paling menghantui kehidupan korban.<sup>5</sup> Beberapa tindakan pelaku telah merusak hidup dan masa depan korban.

Mereka, pelaku dan korban, bisa siapa saja. Pengenaan julukan, stigma, atau sebutan negatif kepada mereka bergantung pada tempat dan budaya yang menamakan korban atau pelaku. Namun, efek yang dialami oleh umat terstigma adalah sama-sama menyakitkan, sebab hal ini memperlakukan dan membebani hidup mereka.

### Terluka, Trauma, dan Stigma

Dalam banyak kasus, keterlukaan menyimpan trauma. Trauma bukan hanya dialami oleh korban, tetapi juga oleh keluarga dan penyintas kisah traumatis (trauma ikutan) atau trauma berlapis.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Bdk. Dan B. Allender, *Hati yang Terluka: Kemenangan atas Derita Pelecehan Seksual*, terj. Lisda Tirtapraja Gamadhi (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 38-39; Tentang enam jenis pelaku menurut pasal 55 dan 56 KUHP, lihat “Golongan Pelaku Tindak Pidana,” Menurut Hukum, diakses 6 Agustus 2023, <https://menuruthukum.com/2020/01/31/golongan-pelaku-tindak-pidana/>.

<sup>4</sup> Beberapa kasus disabilitas intelektual disebabkan oleh penolakan orang tua waktu mengandung si bakal anak.

<sup>5</sup> Allender, *Hati yang Terluka* 42-43.

<sup>6</sup> Elina W. Out, “Jalan Panjang Menuju Penegakan Keadilan dan Penyembuhan Trauma,” dalam *Tuban tak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma*,

Umumnya, para korban adalah perempuan dan anak, namun tidak sedikit laki-laki dewasa yang mengalaminya.

Di gereja, umat terluka menghadapi masalah yang tidak jauh berbeda, yaitu mendapat stigma, dipersalahkan, mempersalahkan diri, dan berjuang untuk membela diri. Mereka mengalami penderitaan patologis. Berdasarkan Miroslav Volf, demi alasan tertentu korban trauma menyembunyikan kisah yang mengakibatkan trauma.<sup>7</sup> Volf melihat bahwa upaya korban menyembunyikan kisah, melupakan (*defenders of forgetting, extoll the virtues of forgetting*), tidak mengingat, atau menyimpan ke dalam ketaksadaran (berdasarkan psikoanalisis Sigmund Freud), secara sosio-teologis merupakan warisan dari kekristenan (bdk. a.l. Mzm. 25:7; 130:3; Yes. 43:25; Hos. 7:2; Ibr. 8:12; 10:17). Upaya korban menyimpan kisah tidaklah menyembuhkan, tetapi menimbun luka.<sup>8</sup> Menyembunyikan pengalaman traumatik mengakibatkan umat terluka tetap terluka.

Stigmatisasi itu kejam sebab ia menempelkan julukan kepada seseorang sebagai jelek, jahat, atau tak berguna. Tanpa penjelasan benar atau salah julukan yang dikenakan, korban stigma menanggung julukan negatif atas hidupnya. Jika stigma dikenakan pada seseorang, maka stigma itulah yang lebih dikenal oleh khalayak. Stigma atau julukan satir atas seseorang lebih menonjol daripada namanya. Nama julukan bagi orang terstigma dalam paparan ini saya tulis, misalnya: Si Perempuan Samaria, Si Korban, Si Perempuan Terstigma, dan sebagainya.

Arti stigma secara etimologis adalah tanda (Yun. *stigma* [Gal. 6:17]; bekas luka, merek, cap)<sup>9</sup> atau tanda selar (Lat. *Stigma*; stempel dengan besi panas,<sup>10</sup> bekas luka [di tangan atau kaki], cela, cercaan, aib, malu).<sup>11</sup> Seseorang terstigma mendapat cap atau “merek” (seperti barang) buruk dan cela. Kata *stigma* (Ing.) secara luas berarti tanda (*mark*), merek (*brand*), bekas luka tertinggal akibat besi panas, tanda memalukan atau mendiskreditkan, tanda identifikasi, dan tanda khusus suatu penyakit.<sup>12</sup> Seperti merek pada barang, stigma dikenakan pada diri seseorang.

dan *Teologi di Nusa Tenggara Timur*, ed., Karen Campbell-Nelson (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020), 103-104, 125; Emmy Sahertian, “Traumaku: Menemukan Makna Sebuah Kredo dalam Ziarah Penderitaan,” dalam *Tuhan tak Berdagang*, 229-230; Paolina Bara Pa, “Deteksi Dini Trauma: Percakapan Yesus dengan Perempuan Samaria,” dalam *Tuhan tak Berdagang*, 236, 242-243.

<sup>7</sup> Miroslav Volf, *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 74-75.

<sup>8</sup> Tentang Sigmund Freud dan Joseph Breuer lih. *ibid.*, 152, 153-154.

<sup>9</sup> *Greek-English Dictionary*, s.v. “στῖγμα.”

<sup>10</sup> *KBBI*, s.v. “selar”.

<sup>11</sup> *Kamus Latin-Indonesia*, s.v. “stigma.”

<sup>12</sup> *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, s.v. “stigma”; *Longman Dictionary of Contemporary English*, s.v. “stigma.”

Arti kata stigma dikenakan tidak hanya pada manusia. Empat lema *lo stigma* (It.) menunjuk pada tanda khusus pada daun atau ujung bunga<sup>13</sup> atau serangga.<sup>14</sup> Stigma dalam Bahasa Indonesia berarti: (1) ciri negatif yang menempel pada pribadi seseorang karena pengaruh lingkungannya; (2) tanda.<sup>15</sup> Arti sinonimnya adalah: (1) aib, cema (tuduhan, cemar),<sup>16</sup> kejelekan, nama buruk, noda; (2) cap, ciri.<sup>17</sup> Walaupun, pada satu sisi, dalam tradisi gerejawi, stigmata memiliki konotasi positif seperti tanda pada Kain sebagai perlindungan (Kej. 4:16), tanda luka Kristus pada tangan, kaki, lambung, bahu, punggung, kepala (dahi) seseorang,<sup>18</sup> namun stigma tetap pada dasarnya berkonotasi negatif. Stigma adalah diksi pada seseorang yang berkonotasi buruk sebab stigma ini mempermalukannya.

Intinya, stigma atau stigmatisasi adalah bentuk kekerasan dan kekejaman atas manusia. Terstigma itu menyakitkan dan memperdalam luka korban. “Status” terstigma menambah sakit dan luka korban. Padahal, orang yang mengenakan stigma—selama tak menyadari bahwa tindakannya telah mempermalukan seseorang tersebut—dapat “santai-santai” saja tanpa merasa bersalah. Walaupun *stigma* (Ing.) dapat berarti tanda yang dikenakan pada pelaku seperti perasaan kuat dari masyarakat terhadap perilaku memalukan (peminum, pemabuk, pemakai narkoba, pemerias),<sup>19</sup> namun stigma juga dikenakan pada korban.

Pada lain sisi, masih dalam tradisi atau kebiasaan gerejawi, institusi gereja terlibat di dalam menguatkan stigmatisasi atas umat terluka. Pengakuan secara verbal bagi umat yang telah hamil sebelum resmi menikah di depan umat, penolakan memimpin ibadah kedukaan bagi korban bunuh diri,<sup>20</sup> larangan bagi mempelai perempuan mengenakan cadar dalam ibadah pemberkatannya, dan penolakan gereja membaptis “anak ibu,”<sup>21</sup> masih diberlakukan di beberapa gereja.

<sup>13</sup> *The Oxford-Duden Pictorial Italian and English Dictionary*, s.v. “*lo stigma*,” 58:41, 59:16, 370:56.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s.v. “*lo stimma (lo stigma)*,” 358:32.

<sup>15</sup> *KBBI*, s.v. “*stigma*”; bdk. *KGTK*, s.v. “*stigma*”.

<sup>16</sup> *KBBI*, s.v. “*cema*”.

<sup>17</sup> *Tesamoko: Tesaurus Bahasa Indonesia*, s.v. “*stigma*”.

<sup>18</sup> F.D. Wellem, *Kamus Sejarah Gereja*, Edisi Revisi (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), s.v. “*Stigmata*.”

<sup>19</sup> *Longman Dictionary*, s.v. “*stigma*.”

<sup>20</sup> Saya memilih kata “korban” untuk bunuh diri, bukan pelaku, sebab tindakan membunuh diri sendiri bukan kesukaan seseorang. Bunuh diri terjadi disebabkan oleh tekanan pihak lain, baik langsung maupun tidak.

<sup>21</sup> Saya memilih penyebutan “anak ibu” ketimbang *KBBI*, s.v. “anak haram”; “anak ibu”; lih. penjelasan “Status Anak di Luar Nikah Menurut Hukum,” KantorPengacara.co, diakses 10 November 2022, <https://kantorpengacara.co/status-anak-di-luar-nikah-menurut-hukum/>.

Saya menilai stigmatisasi oleh gereja ini sejajar dengan semua bentuk stigma lain yang dikenakan kepada umat disabilitas dan berkebutuhan khusus. Berdasarkan Amos Yong, stigmatisasi bukan hanya mengenai fisik dan medis, tetapi juga mental dan intelektual seseorang. Akibat terstigma, menurut Yong, seseorang bukan hanya kesulitan atau menderita akan keberadaannya, tetapi juga menanggung cercaan dan penghakiman masyarakat.<sup>22</sup> Dampak stigma dapat meluas kepada keluarga atau keturunan korban juga sehingga, secara sosial, stigmatisasi dapat menyingkirkan seseorang dari kehidupan bergereja.

Stigma, baik oleh individu maupun institusi, adalah “pembenaran” pelaku kekerasan dan pelaku stigma untuk membalas dendam, mendehumanisasi, melakukan tindakan amoral, dan menjatuhkan penghakiman sepihak tanpa bukti.<sup>23</sup> Stigma menggantikan nama pribadi atau nama lahir dengan nama lain yang memberi kesan menghakimi.

### Sikap Yesus terhadap Orang-orang Terstigma

Penginjil Lukas memiliki narasi pertemuan Yesus dengan seorang perempuan terstigma (Luk. 7:36-50). Perempuan tersebut tak bernama, namun masyarakat dan Lukas menyebutnya “perempuan berdosa” (7:37, 39; (Yun.) *amartolos* [*irreligious, sinful, sinner*]).<sup>24</sup> Si Perempuan terstigma berdosa oleh masyarakat sebab tak tertulis latar belakang maupun perilakunya. Kehadiran Si Perempuan di tengah perjamuan di rumah seorang Farisi menimbulkan pertanyaan: “Siapa *sib* dia? Tak diundang, tapi datang begitu saja?” (bdk. 7:39). Bayangkan, betapa tak nyamannya Si Perempuan, berdasarkan Joel Green, di antara orang terhormat: Farisi, Yesus dan para tamu, memandangnya *like an alien* dan *communicable disease* di ruang komunal.<sup>25</sup>

Si Perempuan yang terkenal berdosa masuk dan membasahi kaki Yesus, sahabat orang berdosa (Luk. 7:34). Pengenaan label “berdosa” atas Si Perempuan, menurut Green, diduga karena ia adalah pekerja seks komersial (PSK). PSK secara sosial-ekonomis tergolong sebagai kaum miskin.<sup>26</sup> Namun, mempekerjakan PSK dan bisnis seksualitas sekitar Mediterania

---

<sup>22</sup> Amos Yong, *The Bible, Disability, and the Church: A New Vision of the People of God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), 12.

<sup>23</sup> Rasid Rachman, “Dari Nazaret melalui Yerusalem: Sang Pezarah Berjalan, Singgah, dan Memula Bersama Lukas” dalam *Bersama Sang Hidup: Syukur Penziarahan 30 Tahun Pelayanan*, ed., Julianus Mojau (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022), 38; *Greek-English Dictionary*, s.v. “ἁμαρτωλός.”

<sup>24</sup> Rachman, “Dari Nazaret,” 37.

<sup>25</sup> Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 307.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 309.



zaman *Greco-Roman* laksana anjungan tunai mandiri (mesin ATM zaman modern) masa itu. Jennifer A. Glancy, mengutip Rebecca Fleming, mengatakan bahwa tubuh PSK dan bisnis seksual adalah komoditas menguntungkan.<sup>27</sup> Seseorang terstigma bisa jadi juga adalah mereka yang mengalami kekerasan atau ketertindasan fisik, ekonomi, dan verbal.

Respons Yesus terhadap perilaku perempuan tersebut adalah: “Dosamu telah diampuni . . . Imanmu telah *menyelamatkan* engkau, pergilah dengan selamat” (Luk. 7:48, 50). LAI menginformasikan bahwa menyelamatkan dapat pula berarti menyembuhkan.<sup>28</sup> Kata *sesōken* (σέσωκέν, σέσωκα bentuk *perfect* dari kata dasar σώζω) berarti menolong (*rescue*), menyelamatkan (*save*), memulihkan (*cure*), meluputkan (*deliver*), menyembuhkan (*make well*), memelihara (*preserve*), dan menjaga (*keep save*).<sup>29</sup> Respons Yesus terhadap tindakan Si Perempuan adalah membebaskannya (*release, hand over, eksarisato*, dari kata *kharizomai*<sup>30</sup> [7:42, 43]) secara holistik dan memulihkan komunitas umat Allah agar ia hidup berdamai dengan berbuat kasih (7:47).<sup>31</sup> Pengampunan Yesus bukan hanya bagi Si Perempuan, tetapi juga para tamu perjamuan, yakni komunitas umat Allah, untuk menerima dan berdamai dengan umat terstigma.

Penginjil Yohanes menyampaikan kisah Perempuan Samaria yang juga anonim dan tidak diketahui profesinya, yang bercakap dengan Yesus di sumur Yakub (Yoh. 4). Ia adalah seorang terstigma oleh kebanyakan orang Kristen: tak bermoral dan berdosa. Stigma atas Perempuan Samaria tersebut tidak tertulis jelas di Alkitab. Menurut Asnath Natar, para penafsir hanya mengutip ayat ini terlepas dari konteks dan tujuan kitab.<sup>32</sup> Si Perempuan Samaria terstigma oleh banyak pengkhotbah dan orang Kristen dewasa ini. Oleh karenanya, ia terdiskriminasi, terutama oleh (sebagian dari) umat masa kini.

Sikap dan pandangan Yesus terhadap Si Perempuan Samaria tersebut bertolak belakang dari kebiasaan masyarakat waktu itu. Sekalipun terkesan ada perbedaan kontras antara status Yesus dengan Si Perempuan Samaria dan kontras isi percakapan mereka, namun berdasarkan Natar, percakapan mereka

---

<sup>27</sup> Jennifer A. Glancy, *Slavery in Early Christianity* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 55-56.

<sup>28</sup> Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Edisi Studi*, 1579.

<sup>29</sup> *Greek-English Dictionary*, s.v. “σέσωκα”; “σώζω.”

<sup>30</sup> *Ibid.*, s.v. “χαρίζομαι.”

<sup>31</sup> Bdk. Green, 313-314.

<sup>32</sup> Asnath Niwa Natar, *Membongkar Kebisuan Perempuan: Kedudukan Perempuan dalam Alkitab Ditinjau dari Perspektif Feminis* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2021), 40-41, 51-52.

berlangsung secara egaliter.<sup>33</sup> Salah satu isi percakapan mereka adalah “membongkar” cara dan tempat beribadah masing-masing (Yoh. 4:20-23) menuju kepada “Allah . . . di dalam roh dan kebenaran” (Yoh. 4:24). Pengalaman saya, orang-orang yang terbiasa mendialogkan agama dan peribadahan adalah mereka yang hidupnya ditanggung oleh institusi agama, seperti imam atau pendeta. Melihat pengaruh Si Perempuan Samaria di masyarakat Sikhar (“Banyak orang percaya . . . karena perkataan perempuan itu . . .” [Yoh. 4:39]), mengapa kita tidak menilai Si Perempuan Samaria berada di posisi imam atau pendeta, alih-alih menstigmatisasinya sebagai seorang berdosa?

Si Buta adalah seorang terstigma. Ia lebih dikenal dan berterima sebagai Si Buta sejak lahir (Yoh. 9) daripada namanya (bdk. Mrk. 10:46-52). Sebagaimana Si Perempuan di kaki Yesus, Si Buta terstigma berdosa (Yoh. 9:2) itu tetap buta mata dan intelektual (Yoh. 9:34). Tidaklah mungkin ia terlibat dalam diskusi tentang tradisi, kecuali berdasarkan pengalamannya sendiri (Yoh. 9:28-33). Farisi menggunakan pengetahuan akan hari Sabat (9:16). Kebanyakan masyarakat waktu itu memantapkan stigmatisasi atasnya berdasarkan kelahirannya (9:19) dan menginterogasinya (9:26). Keluarganya lepas tangan akan pemulihan dirinya (9:21). Stigmatisasi buta, baik fisik, teologi, maupun pengetahuan, tak lekang sekalipun ia telah melek (9:32).

Namun, Yesus membalik narasi Si Buta kepada orang-orang yang menstigma sesamanya. Benar, ia tidak tahu apa-apa tentang Yesus (Yoh. 9:25), kecuali nabi (9:19), tetapi pengalaman adalah teologi Si Buta (Yoh. 9:25-33). Membangun iman bahwa Yesus “datang dari Allah” bagi Si Buta adalah melalui pengalaman. Si Buta mempersaksikan pengalaman berjumpa dengan Yesus setelah didesak oleh orang-orang Yahudi: “Beri kemuliaan bagi Allah!” (Yoh. 9:24). Ia kini menjadi setara dengan umat Yahudi pada umumnya.

Menurut Matius dan Markus, Yesus pun terstigma ketika orang-orang sedesa-Nya kasak-kusuk: “Bukankah Ia ini anak tukang kayu?” (Mat. 13:55-57; bdk. Mrk. 6:3). Walaupun mereka melihat Yesus mengajar dengan hikmat, kuasa, dan mukjizat, namun stigmatisasi mereka menyebabkan mereka kecewa kepada Yesus. Pengalaman mereka dikalahkan oleh stigmatisasi. Tukang kayu tidak akan bisa menjadi pengajar.

Narasi kitab-kitab Injil sudah jelas, yakni memulihkan umat terstigma. Jadi, masalahnya adalah pada umat dan institusi gereja yang tetap melukai umat dengan stigma atau stereotipe. Umat dan

---

<sup>33</sup> Ibid., 49-50, 54; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1992), 328-329.

institusi gereja melakukan penghakiman, diskriminasi, pelecehan, peminggiran, dan kekerasan kepada umat terstigma.<sup>34</sup>

### Komunitas yang Memulihkan Umat Terluka

Keberadaan umat terluka di dalam komunitas menyadarkan bahwa keberagaman umat adalah keniscayaan gereja. Namun, keberadaan umat terluka sering tidak diharapkan atau dipandang keberadaannya oleh umat. Pada satu sisi, gereja sering mempersalahkan korban dan acuh tak acuh akan kehadiran umat terluka, sehingga sadar ataupun tidak menggunakan unsur-unsur liturgi yang menyakitkan.

Pada sisi lain, gereja tidak bisa bersembunyi di balik kekudusan sehingga tidak ingin terlibat dalam lumuran luka. Yesus bukan hanya menghapus dosa Si Perempuan (Luk. 7:36-50), tetapi juga memulihkan umat terstigma dengan cara membiarkan kakinya diseka oleh Si Perempuan.<sup>35</sup> Dengan begitu, Yesus ikut terstigma sebagai sahabat orang berdosa. Mendengarkan cerita korban berarti terlibat di dalam ceritanya. Dalam perumpamaan orang Samaria (Luk. 10:25-37), Yesus menyajikan ajaran bahwa sesama adalah ia yang memasukkan diri ke dalam derita korban.<sup>36</sup> Si Samaria ikut di dalam kesusahan korban.

Keberadaan umat terluka di gereja bukan untuk membangun sekat dualisme antara dia/mereka pada satu sisi dan saya/kami pada sisi yang lain. Komunitas tidak memisahkan “narasinya” dengan “narasiku” melainkan “pengalamannya adalah lukaku.” Keberadaan umat adalah untuk menjadi sesama dengan narasi umat terluka, sehingga narasinya menjadi narasi kita.

### Ibadah bagi Umat Terluka di Gereja

Penyelenggara ibadah, apalagi ibadah bagi umat terluka, perlu menyadari bahwa ibadah adalah: *pertama*, perayaan persekutuan antarumat; *kedua*, perjumpaan umat-gereja dengan Yesus melalui Roh Kudus (bdk. Rm. 8:26; “Roh sendiri menyampaikan permohonan kepada Allah dengan keluhan-keluhan yang tidak terucapkan”); dan *ketiga*, ibadah adalah arena liminal untuk korban memulihkan keterlukaannya. Persekutuan adalah hal fundamental dalam kekristenan. Perjumpaan merupakan gulir teologi ibadah.

Pertama, persekutuan antarumat (Yun. *koinonia*) mengindikasikan perkumpulan umat manusia yang penuh keberagaman. Persekutuan (dari kata dasar “sekutu”), disamakan dengan kawan, mitra, (per)sahabat(an), rekan(an), dan

---

<sup>34</sup> Rachman, “Dari Nazaret,” 43.

<sup>35</sup> Ibid., 38.

<sup>36</sup> Ibid., 40-41.

gabung(an).<sup>37</sup> Kata ini sejajar dengan *communion* (Ing.) yang terdiri dari “*common*” dan “*union*.” Kata *common* berkaitan dengan relasi dalam perkumpulan sosial, komunitas, dan kepemilikan bersama secara setara.<sup>38</sup> Kata *union* berkaitan dengan penggabungan (*uniting*) atau himpunan (*joining*) beberapa orang dalam kesatuan.<sup>39</sup> Jika *common* menekankan kebersamaan (*togetherness*), maka *union* menekankan kesatuan (*oneness*). Nilai tertinggi persekutuan adalah kesetaraan (*mutual participation*) yang ditunjukkan dengan saling berbagi.<sup>40</sup> Kata Latin *communio* berarti bersama, hidup bersama, gabungan, dan persekutuan. Bahasa Latin juga memiliki kata *communitas* yang artinya “bersaudara.”<sup>41</sup> Intinya, berdasarkan John Zizioulas, persekutuan gereja selalu mengutamakan persahabatan pribadi-pribadi, relasi antar person.<sup>42</sup>

Dalam konteks yang agak berbeda, Elia Maggang mewacanakan *communitas* melalui empat solidaritas, yaitu solidaritas Allah kepada umat rentan, solidaritas di antara sesama korban, solidaritas umat dengan umat terluka, hingga yang terberat yakni solidaritas dari pelaku kepada korban.<sup>43</sup> Menurut hemat saya, solidaritas ketiga adalah yang utama, sebab dahaga korban akan penerimaan dapat terpenuhi. Penerimaan didapat dengan sendirinya oleh karena solidaritas yang pertama (Allah kepada umat rentan) dan dapat terjadi melalui solidaritas kedua (sesama korban), tetapi solidaritas yang ketiga (umat dengan umat terluka) adalah yang terindah jika terjadi.

Tampilan solidaritas di antara sesama korban dapat terlihat dalam perjamuan kudus dengan menyanyikan “*Let Us Break Bread Together*” atau “Serikat Persaudaraan” (KJ 249) selama pemecahan roti (*fractio*) setelah momen liturgi Anak Domba Allah. Menyitir diskursus Ester Widiasih, makan bersama Kristus (1Kor. 11:24, 27) dalam perjamuan (komuni) menyimbolkan keterlibatan dalam memberi makan dan makan bersama dengan orang-orang yang mengalami ketidakadilan.<sup>44</sup> Keterlibatan gereja, baik institusi maupun umat, adalah untuk “menolong dan membela para korban kekerasan seksual, perdagangan orang, dan penganiayaan oleh negara—para korban yang tubuhnya tersakiti dan yang

<sup>37</sup> Eko Endarmoko, *Tesamoko: Tesaurus Bahasa Indonesia*, s.v. “sekutu”; KBBI, s.v. “sekutu.”

<sup>38</sup> *Webster’s Dictionary*, s.v. “common.”

<sup>39</sup> *Ibid.*, s.v. “union”; *Kamus Latin-Indonesia*, s.v. “unio”; “unitas.”

<sup>40</sup> *Webster’s Dictionary*, s.v. “communion”.

<sup>41</sup> *Kamus Latin-Indonesia*, s.v. “communio”; “communitas.”

<sup>42</sup> John D. Zizioulas, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today* (Alhambra: Sebastian Press, 2010), 51-52.

<sup>43</sup> Maggang, “Ibadah Kristen Melawan Perdagangan Orang,” 309-310.

<sup>44</sup> Ester Pudjo Widiasih, *Maranatha, Hosiana, Halehnya: Meliturgikan Harapan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022), 47.

martabatnya dilecehkan.”<sup>45</sup> Solidaritas komunitas—ada kata “komuni” di dalam komunitas—menjadi hidup dengan memperhitungkan keberadaan dan kehadiran pribadi-pribadi terluka sebagai sesama.

Persekutuan adalah kebersamaan yang memuliakan pribadi-pribadi, sebab tiada persekutuan tanpa kumpulan pribadi-pribadi. Maka, ibadah bukan hanya pertemuan (*encounter*) tetapi juga persekutuan (*fellowship, communion [koinonia]*) antarumat. Berdasarkan Robert D. Enright, persekutuan yang bersifat rileks tidak terlalu efektif untuk meredakan kemarahan akibat terluka,<sup>46</sup> melainkan dengan persekutuan khusus sebagai terapi. Artinya, gereja tertantang untuk tidak terlalu rileks. Gereja tertantang menampilkan persekutuan yang memuliakan persahabatan, rasa saling percaya, dan menjunjung kehangatan relasi sebagai gambaran dasar persekutuan umat terluka.

Yang kedua berangkat dari pemahaman Franklin Segler dan Randall Bradley tentang ibadah: misteri Ilahi (*mystery*) yang transenden; merayakan (*celebration*) karya Allah di dalam sejarah manusia; keterlibatan Allah dalam segenap aspek kehidupan (*life*) manusia; mendialogkan (*dialogue*) pernyataan Allah dan respons umat; mempersembahkan (*offering*) anugerah Allah dalam kata dan perbuatan seluruh pribadi; dan meneruskan gulir perjumpaan hingga penggenapan eskatologis (*eschatological fulfillments*). Dalam konteks ini, ibadah menyadarkan umat akan keberadaan transendensi Allah.<sup>47</sup> Umat beribadah menyadari bahwa ia tetap berada di dalam realita dunia, bukan meninggalkan atau melupakan dunia.<sup>48</sup> Inti ibadah adalah mengalami perjumpaan dengan Allah dalam kemanusiaan. Misalnya, tampilan ibadah perjumpaan dengan Allah dalam kemanusiaan adalah dengan melantunkan Mazmur-mazmur sengsara. Mazmur 30, 34, 35, 69, 73, 116, adalah sebagian contoh. Gereja berperan menyosialisasikan dan mengajarkan nyanyian ini, dengan lagu sederhana, kepada umat terluka supaya umat terluka dapat menyanyikannya sendiri.

Kedua hal di atas, yakni perayaan ibadah menampilkan persekutuan antarumat dan perjumpaan umat-gereja dengan Yesus, menggambarkan identitas gereja. Sebagai komunitas, sikap gereja tetap mengarahkan pandangan yang tidak menolak panggilan Allah, sebab sakitnya luka korban adalah pertanyaan: “Di manakah

---

<sup>45</sup> Ibid., 47-48.

<sup>46</sup> Bdk. Robert D. Enright, *Forgiveness Is a Choice: A Step-by-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope* (Washington, DC: American Psychological Association, 2003), 58.

<sup>47</sup> Franklin M. Segler and Randall Bradley, *Christian Worship: Its Theology and Practice*, Third Edition (Nashville, TN: B&H, 2006), 5-7.

<sup>48</sup> Ibid., 8.

Allah?” (bdk. Ayb. 13:24; Hab. 1:13)<sup>49</sup> Dan Allender memperingatkan agar ibadah, termasuk khotbah dan nasihat pastoral di dalamnya, tidak terlalu menekankan: “Lupakanlah masa lalu,” “Ampunilah dia,” ampunilah “sampai tujuh puluh kali tujuh” (Mat. 18:22), atau “kasihilah musuhmu,” kecuali hanya pada permulaan pengalaman keterlukaan. Alasannya, pada satu sisi, adalah karena<sup>50</sup>

Membekukan peristiwa pelecehan, sebetulnya sama seperti keinginan pelaku kejahatan agar korban diam. Menyembunyikan masa lalu selalu berakibat penolakan; penolakan terhadap masa lalu berarti penolakan terhadap Allah. Melupakan kisah pribadi sama artinya dengan melupakan diri sendiri dan panggilan Allah dalam hidup.

Pada sisi yang lain, mengampuni pihak yang telah melukai adalah jalan yang dipilih oleh umat terluka. Mengampuni adalah pilihan, bukan keharusan. Pihak ketiga tidak berhak memberi nasihat mengampuni, sehingga tidak mengintimidasi umat terluka. Nasihat tersebut sering disampaikan oleh konselor yang tidak mumpuni. Itulah sebabnya, berdasarkan Robert Enright, banyak umat terluka tetap menyimpan kemarahan, kebencian, dan menyimpan kepahitan (*bitterness*) akibat terluka.<sup>51</sup> Padahal, proses mengampuni sebagai pilihan yang diterapkan secara baik dapat menjadi jalan pembebasan bagi korban.

Berdasarkan Enright, mengampuni adalah proses. Ia bukan *simsalabim* (terjadi perubahan secara sekejap), bukan negosiasi, tawar-menawar, atau tekanan pihak luar, melainkan kepatutan. Alasannya, proses mengampuni adalah tindakan berisiko dan belum ada kepastian. Hasil dari proses tersebut tidak diketahui, namun patut dilakukan demi hidup Si Terluka.<sup>52</sup> Proses mengampuni, sebagaimana kasus yang diangkat Enright, dapat menjadi konflik yang saling susul-menyusul, apalagi jika Si Terluka pernah dilukai oleh Si Penyerang (*offender*) yang telah meninggal tanpa menyesali perbuatannya.<sup>53</sup> Intinya, proses mengampuni adalah jalan yang tidak sederhana, laksana “seseorang memegang beberapa kunci untuk membuka satu pintu.”<sup>54</sup> Perlu kehati-hatian mengenakan terminologi mengampuni kepada umat terluka.

Ketiga, ibadah adalah ruang liminal untuk korban memulihkan keterlukaannya. Ruang liminal akan dibahas secara

---

<sup>49</sup> Allender, *Hati yang Terluka*, 15.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Enright, *Forgiveness Is a Choice*, 6-7.

<sup>52</sup> Ibid., 10; bdk. Ibid., 43.

<sup>53</sup> Ibid., 11-12.

<sup>54</sup> Ibid., 19.

khusus di bawah. Namun, ibadah, melalui tampilan teks-teks liturgi, termasuk khotbah, sebaiknya menyadarkan korban dan umat akan luka-luka akibat duri dan onak masa lalu. Luka-luka tersebut perlu dipulihkan sesulit apapun. Teks-teks liturgi merupakan tawaran bagi korban untuk memulai proses pemulihan dari luka-luka, perasaan tercabik dan malu.<sup>55</sup> Liturgi menawarkan area pemulihan bagi Si Domba Terluka melewati lembah kekelaman menuju ke air tenang dalam genggaman Sang Gembala (Mzm. 23).

Khotbah dapat menyentuh sisi personal, tetapi tidak menceritakan dan menyebarkan kisah-kisah pengalaman keterlukaan seseorang di depan jemaat. Yang dimaksud, sebagaimana diwacanakan Paoina Bara Pa dengan ritus batu dan bunga,<sup>56</sup> adalah bahwa pengkhotbah harus sangat mempertimbangkan keterlukaan membekas yang dialami umat korban. Maka, liturgi umat terluka merupakan liturgi pemulihan trauma, baik tradisional maupun ciptaan baru.<sup>57</sup>

### Narasi Ruang “Liminal” Privasi bagi Umat Terluka

Tujuan merayakan liturgi bagi umat terluka, sebagaimana umat pada umumnya, adalah untuk memulihkan (*healing*). Seorang yang terluka harus melewati proses pemulihan. Ibadah, menurut hemat saya, adalah wadah bagi orang yang berada di tahap proses pemulihan tersebut. Saya menawarkan narasi implementatif untuk menyelenggarakan liturgi bagi umat terluka.

Selebrasi ibadah pada dirinya adalah ruang liminal. Namun, dalam mewacanakan ibadah bagi umat terluka, saya mengajukan ruang privasi di dalam gereja. Ruang privasi ini adalah ruang bagi umat mengungkapkan atau melampiaskan beban personal secara bebas dan sendiri. Secara harfiah, ruang privasi adalah ruang tersendiri di dalam gereja. Secara maknawi, ruang privasi bagi korban adalah kaki Yesus bagi perempuan berdosa dalam Lukas 7:36-50.

Bagi korban, ruang privasi adalah area kasat mata untuk menjalani proses pemulihan akibat trauma. Berdasarkan Victor Turner yang mengajukan konsep *the liminal period*, pemulihan tidak berlangsung dalam sekejap, melainkan terjadi dalam sebuah periode atau masa pemulihan. Memulihkan diri adalah transisi dalam perjalanan, atau periode, laksana proses air *becoming* (proses

---

<sup>55</sup> Allender, *Hati yang Terluka*, 16-17, 225.

<sup>56</sup> Pa, “Deteksi Dini Trauma,” 244-245.

<sup>57</sup> Mery Kolimon, “Catatan Pengantar: Misi Gereja Sebagai Pendamping,” dalam *Tuhan tak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di Nusa Tenggara Timur*, ed., Karen Campbell-Nelson (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020), xxi-xxii.

menjadi) mendidih.<sup>58</sup> Memulihkan diri di dalam ruang privasi tidak selesai satu kali, namun dapat berlangsung beberapa kali dalam kurun waktu tertentu. Ruang privasi adalah area proses berpulih secara mandiri. Umat terluka memisahkan diri dengan bersendiri di ruang privasi, namun tidak melepaskan diri dari komunitas jemaat.<sup>59</sup> Dengan bersendiri di ruang privasi, umat terluka memulihkan diri secara personal. Ungkapan emosi demi pemulihan hanya didialogkan antara diri dengan diri, tanpa dilihat dan didengar orang-orang lain. Namun, ruang privasi juga dikontrol oleh komunitas. Pemulihan memerlukan keterlibatan komunitas (*koinonia*) yang menjunjung penerimaan dan berbagi. Kasus jemaat Korintus yang bersekutu, namun tak berbagi makanan adalah sikap menghilangkan nilai *koinonia* dalam gereja (1Kor. 11:18-22).

Ruang privasi, yang juga disebut ruang pemulihan, ruang hening, ruang Getsemani (Mat. 26:36; Mrk. 14:32), Bukit Zaitun (Luk. 22:39), ruang Sabat Paska<sup>60</sup> (Luk. 23:56b), ruang liminal, atau ruang tengah, adalah ruang yang difasilitasi gereja sebagai bentuk dan bukti gereja berbagi ruang. Merujuk pada Shelly Rambo, Septemmy Lakawa menyebut *middle space* (ruang tengah) sebagai *a discourse of healing* (wacana pemulihan). Proses pemulihan didekati melewati penderitaan, salib (kematian), dan penebusan (kehidupan), setelah umat terluka mengalami trauma.<sup>61</sup> Penderitaan dan trauma yang telah dialami tak dapat dihilangkan, namun pascatrauma dapat diisi dengan perspektif baru dan diarahkan pada cara hidup baru melalui ruang privasi (*middle space*).<sup>62</sup> Artinya, ruang privasi pada dirinya bereifikasi, berenergi, dan berkhasiat memulihkan keterluakan.

Berdasarkan Allender, ruang privasi atau liminal adalah ruang pengudusan. Di ruang pengudusan, para korban berproses dengan berjuang antara hidup dan mati yang ditempuh dengan menarik diri demi pulih.<sup>63</sup> Berdasarkan Henk Maier, dalam kasus luka komunal akibat kekerasan sistemik, menceritakan sendiri luka

<sup>58</sup> Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), 94.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 97-98.

<sup>60</sup> Di sini saja, saya sisihkan—ini bersifat sementara—nama Sabtu Sunyi sebagai terminologi pilihan ruang tengah berdasarkan Shelly Rambo (*Spirit and Trauma*, 76-77) dan Septemmy E. Lakawa, *Kemurabhatian dan Trauma: Imajinasi Baru Misi Kristen* (Basel: Mission 21; Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2023), 323-324. Saya tidak memakai terminologi ini karena beberapa alasan. Pertama, ruang publik tersebut tidak berkonotasi hanya pada Sabtu Sunyi, nama hari/waktu perigatan tertentu. Kedua, Sabat Paska bukan nama hari peringatan, tetapi menunjuk pada hari istimewa pada peristiwa antara wafat dan kebangkitan Yesus, yakni hari Sabat antara Jumat dan Minggu. Namun, ide sebagai ruang tengah, saya sepakati.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 324-325.

<sup>63</sup> Allender, *Hati yang Terluka*, 28-29.



atau trauma korban kekerasan, baik verbal maupun nonverbal (menggambar, menulis, melukis, dan membayangkan), adalah perjuangan membuat korban terluka kembali. “*Violence like a boomerang: we can try to throw it away but somehow it will always return,*” tulis Maier.<sup>64</sup> Ruang pengudusan bukan hanya arena perlombaan, tetapi juga mengupas permukaan kulit, kembali melukai demi menyembuhkan luka lama; darah dan air mata tercurah demi memenangkan panggilan Allah (bdk. Flp. 3:13-14; 2Tim. 4:6-8).

Namun, pemulihan itu sendiri adalah inisiatif dan gerak mandiri umat terluka. Umat dapat memilih sendiri cara pemulihannya di ruang tersebut secara bebas, walaupun tak tertutup terhadap panduan dan pendampingan. Lakawa, misalnya, untuk topik lain namun sejajar, mewacanakan tari pemulihan.<sup>65</sup> Dengan menarikan sendiri, umat terluka menubuhkan pengalamannya untuk memasuki realitas pascatrauma.<sup>66</sup> Umat terluka juga dapat memilih untuk menceritakan ulang pengalaman traumanya, misalnya melalui bernyanyi, menggambar, berbicara sendiri, atau menulis. Di ruang privasi ini, institusi gereja tak dapat mengatur gaya dan struktur ibadah sebagaimana yang terjadi di ruang umum, kecuali memandu pemulihan.

Ruang privasi adalah ruang terbuka yang dapat dimasuki, baik oleh korban maupun siapapun, termasuk pelaku-korban. Dalam ruang privasi ini, seseorang yang terluka, baik sebagai korban maupun pelaku yang kemudian menyesal, mendapatkan kesempatan untuk berbicara kepada diri sendiri (Ayb. 3). Berdasarkan Miroslav Volf, percakapan dengan diri sendiri ini adalah aktivitas menguak memori. Mengingat kembali pengalaman adalah menghidupkan kembali keterlukaan dan beban penderitaan yang bukan hanya berbicara tentang masa lalu, tetapi juga tentang meraih harapan masa depan.<sup>67</sup> Percakapan, berdasarkan Agustina Samosir, terdiri dari dua hal. Pertama, percakapan adalah refleksi umat terluka dengan dirinya sendiri dan pengidentifikasian secara mendalam pengalamannya. Kedua, ia adalah kesempatan bagi *subaltern* untuk berbicara sendiri; bukan diwakilkan atau digantikan oleh orang lain.<sup>68</sup> Samosir melihat Ayub sebagai *subaltern* yang “pendapatnya tentang penderitaan yang ia alami dikesampingkan

---

<sup>64</sup> Henk M.J. Maier, “Telling Tales, Cutting Throats: The Guts of Putu Wijaya,” in *Roots of Violence in Indonesia*, eds., Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002), 65.

<sup>65</sup> Lakawa, *Kemurabbatian dan Trauma*, 345-346.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 347.

<sup>67</sup> Volf, *The End of Memory*, 21.

<sup>68</sup> Agustina Raplina Samosir, “Mengapa Aku tidak Mati Waktu Aku Lahir sebagai sebuah Resiliensi: Tafsir Disabilitas-Poskolonial atas Ayub 3” (Disertasi D.Th., Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, Jakarta, 2022), 150-151.

bahkan dikalahkan oleh teman-temannya” (Ayb. 3:1-26).<sup>69</sup> Gereja tanpa ruang privasi menampilkan ibadah yang membungkam atau menafikan narasi umat terluka.

Ruang privasi adalah kesempatan korban terluka melampiaskan keterlukaannya. Umat dapat memaki atau mengumpat objek, baik barang maupun foto seseorang, melempar atau menghancurkan barang, sejauh korban tidak menyerang orang lain atau menyakiti diri sendiri, melukai tubuh, atau bunuh diri, dan umat di luar tidak mengganggu ekspresi privasi korban. Momen menyakitkan kembali yang sesaat itu, menurut Maier, adalah momen memulihkan untuk melanjutkan perjalanan hidup: “*Terror and violence should purify our soul, and purification, after all, is needed on our journey towards eternal peace.*”<sup>70</sup> Umat terluka juga dapat mengungkapkan cerita secara lebih halus, misalnya dengan menari, bernyanyi, berpuisi, tertawa, menangis, atau menulis. Intinya, berdasarkan Anderson dan Foley, umat terluka berkesempatan meritualkan narasi dengan mulut dan tubuh sendiri.

### Mewacanakan Ibadah bagi Umat Terluka

Saya menawarkan narasi ibadah bagi umat terluka, dengan niat untuk memulihkan, setidaknya memuat dua unsur berikut ini. Unsur yang pertama adalah *mendengarkan dan menyimak* narasi-narasi umat terluka sebagai upaya memberikan ruang bagi korban (termasuk pelaku-korban) dan memulihkan luka. Memberikan tempat pemulihan, berdasarkan Elisabeth Fiorenza, adalah membuka percakapan secara setara, sebagaimana percakapan Yesus dengan perempuan Samaria, sebagai keterbukaan akan cara pandang baru atas perempuan Samaria (Yoh. 4:29).<sup>71</sup> Pa membaca kisah Yesus sebagai Allah yang menjumpai dan mendengarkan umat terluka. Berdasarkan Pa, saya mengambil kisah perempuan Samaria dari perspektif umat terluka.<sup>72</sup> Kebutuhan Si Perempuan Samaria akan air hidup (4:15; “berikanlah aku air itu”) diawali dengan menunjukkan kebutuhan-Nya (4:7; “berilah Aku minum”), sehingga menjadi kebutuhan umat terluka.

Berdasarkan Putu Wijaya yang dikutip Meier, menuliskan kisah adalah tindakan yang secara tidak disadari memotong tenggorokan sendiri dan pendengar atau pembaca cerita.<sup>73</sup> Sakit. Wijaya mengemukakan metafora bahwa orang Samaria memotong

<sup>69</sup> Ibid., 115.

<sup>70</sup> Maier, “Telling Tales, Cutting Throats,” 67.

<sup>71</sup> Fiorenza, *In Memory of Her*, 327.

<sup>72</sup> Pa, “Deteksi Dini Trauma,” 239-240. Saya sendiri tidak menyatakan bahwa perempuan Samaria adalah seorang berdosa. Contoh ini saya kemukakan untuk menarik kisah Yesus yang mendengarkan kebutuhan seorang yang tersingkir.

<sup>73</sup> Maier, “Telling Tales, Cutting Throats,” 66.

tenggorokannya begitu ia menjadi sama dengan Si Korban begal (Luk. 10:25-37). Mengacu pada Abraham Wilar, yang terkesan lebih lembut daripada Wijaya, saya mengusung manusia sahabat (*homo amicus*), alih-alih pemelihara terorisme (*homo terroricus*). Si Orang Samaria “membalut luka Si Korban begal seperti ia membalut lukanya sendiri.”<sup>74</sup>

Unsur yan kedua adalah memberi kesempatan bagi umat terluka, alih-alih penyembuhan kilat,<sup>75</sup> secara bebas *mengungkapkan atau memperdengarkan pengalaman traumatis* melalui tindakan, tutur, atau gestur. Sebaiknya, ungkapan suara hati ini dilakukan secara nonverbal di ruang privasi. Pa mempraktikkan ritus batu dan bunga sebagai terapi penyembuhan keterlukaan dan trauma.<sup>76</sup> Yesus membiarkan perempuan terstigma berdosa menangis, membasahi kaki-Nya dengan air mata, dan menyeka kaki-Nya dengan rambutnya, mencium kaki-Nya, dan meminyakinya dengan minyak wangi (Luk. 7:38). Dengan tindakan heningnya di kaki Yesus, Si Perempuan menyusun ulang sendiri narasinya menurut pengalaman keterlukaannya, bukan narasi “orang berdosa” yang disusun oleh orang-orang lain.

Gereja, sebagai ruang komunal sebagaimana ruang perjamuan di rumah Simon (Luk. 7:36-50), dapat menjadi “kaki Yesus” sebagai fasilitas dan sarana individu di ruang privasi. Berdasarkan Neil Pembroke, “kaki Yesus” dapat berupa ruang privasi, gambar suci (*icon*), patung pengasih Allah (*Immaculata*), yakni *simbol an alternative to a verbal communication (encounter) of God's unconditional acceptance*<sup>77</sup> yang dapat digunakan oleh umat terluka seorang diri, tanpa kehadiran siapa pun. Fungsi ruang privasi tersebut di gereja, arena liminal “kaki Yesus bagi Si Perempuan Terstigma berdosa di ruang makan Simon” (Luk. 7:36-50), adalah tempat mengisahkan cerita-cerita yang tak terungkapkan baik kepada orang lain maupun diri sendiri.

Berdasarkan teori Herbert Anderson dan Edward Foley, dalam kasus berbeda namun sejajar, setiap orang sekarat butuh mengungkapkan autobiografinya sendiri. Jika keseharian umat terluka mendapatkan biografi dirinya dari orang lain (baca: memperoleh stigma berdasarkan narasi orang-orang lain),<sup>78</sup> maka komunitas gereja adalah rumah yang menyediakan ruang menuliskan autobiografi diri secara bebas. Gereja dapat menjadi

---

<sup>74</sup> Rachman, “Dari Nazaret,” 40-41.

<sup>75</sup> Allender, *Hati yang Terluka*, 20.

<sup>76</sup> Pa, “Deteksi Dini Trauma,” 244-245.

<sup>77</sup> Neil Pembroke, *Pastoral Care in Worship: Liturgy and Psychology in Dialogue* (London: T&T Clark, 2010), 41.

<sup>78</sup> Herbert Anderson and Edward Foley, *Mighty Stories, Dangerous Rituals: Weaving Together the Human and the Divine* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2001), 98-99.

area umat terluka mengungkapkan diri secara bebas, terbuka, dan jujur dalam ruang privasi yang aman.<sup>79</sup> Maka, ruang privasi bukanlah ruang yang terpisah dari komunitas. Berdasarkan Widiasih, komunitas dapat menjadi penyaksi penderitaan, kesakitan, trauma, dan kerapuhan penyintas.<sup>80</sup> Ruang privasi adalah ruang komunitas gereja, sebab ia merupakan sarana dan fasilitas yang sengaja disediakan gereja bagi umat terluka membangun (kembali) autobiografinya tanpa melibatkan pihak eksternal.

Ruang privasi adalah ruang terbuka karena ia dapat dimasuki baik oleh korban maupun pelaku. Dalam ruang privasi ini, seseorang terluka, baik sebagai korban maupun pelaku-korban yang kemudian menyesal, mendapatkan kesempatan untuk berbicara kepada diri sendiri (Ayb. 3).

Menurut Agustina Samosir, “percakapan pada diri sendiri ini biasanya berangkat dari duka mendalam dan beban penderitaan yang baru terjadi.”<sup>81</sup> Percakapan pada diri sendiri merupakan, pertama, refleksi si pembicara dengan dirinya sendiri; kedua, kesempatan bagi *subaltern* berbicara sendiri dan mandiri,<sup>82</sup> bukan diwakilkan atau digantikan oleh orang lain.

### Penutup

Menyediakan area liminal dalam ruang privasi adalah tantangan gereja beribadah bagi umat terluka. Kebutuhan akan pemulihan bukan hanya bagi umat terluka, tetapi juga bagi seluruh komunitas gereja dalam memandang dan memperlakukan umat terluka. Oleh karenanya, keberadaan umat terluka bagi komunitas gereja adalah peluang melayani fasilitas kelompok umat yang selama ini bukan hanya dimarginalisasi, tetapi juga masih terstigma.

Di atas semua itu, menurut hemat saya, menyelenggarakan ibadah bagi umat terluka adalah penyelenggaraan ibadah tersulit di antara ibadah-ibadah khusus lain. Kesulitan yang perlu disadari oleh pembaca artikel ini adalah ada begitu banyaknya jenis kasus keterlukaan umat. Setiap jenis kasus khas, sehingga tidak ada resep umum yang dapat diterapkan begitu saja tanpa menyelidik secara mendalam jenis-jenis kasus. Penyelenggara ibadah bagi umat terluka harus sangat berhati-hati untuk beberapa alasan. Pertama, perayaan ibadah adalah sarana pemulihan dan mendamaikan korban dengan keterlukaannya, alih-alih ajang stigmatisasi dan penghakiman. Setidaknya, ibadah bagi orang terluka tidak kembali melukai korban dan atau pelaku-korban. Kedua, komunitas gereja

---

<sup>79</sup> Allender, *Hati yang Terluka*, 177-178.

<sup>80</sup> Widiasih, *Maranatha, Hosana, Haleluya*, 69-70.

<sup>81</sup> Samosir, “Mengapa Aku tidak Mati Waktu Aku Lahir sebagai sebuah Resiliensi,” 123.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 151.

adalah rumah pertama bagi umat, termasuk umat terluka. Selain ruang publik, rumah pertama itu juga berfungsi sebagai ruang privat juga.

Ketiga, gereja harus sangat teliti menggunakan diksi-diksi kekristenan di dalam ibadah, kecuali dengan penuh pertimbangan demi berempati alih-alih menghakimi, menyepelekan keterlukaan korban, atau demi menonjolkan ayat-ayat tertentu. Diksi-diksi “kasihilah musuhmu” atau “kasih itu lemah lembut” yang tidak berempati pada korban; tidak menahan amarah hingga matahari terbenam; “Ampunilah orang yang menyakitimu”; “Jangan biarlah Si Jahat menguasaimu dengan membencinya” yang justru membenarkan pelaku kekerasan; “Berimanlah kepada Tuhan, Allah akan mengangkat bebanmu” yang justru menghakimi korban; atau “Ampunilah, sebab dia/mereka tidak tahu yang diperbuatnya,” adalah beberapa contoh yang memerlukan kehati-hatian penyelenggara ibadah gunakan. Kecerobohan mengucapkan diksi adalah seperti mengatakan bahwa perbuatan pelaku tidak seberapa keras terhadap korban, sehingga ia seharusnya tidak terlalu mempermasalahkannya. Berdasarkan Allender, memelintir arti kasih menjadi hanya perbuatan baik, tidak boleh marah, atau menyalahkan korban akibat kesalahannya sendiri, tidaklah menolong korban.<sup>83</sup> Diksi-diksi semacam itu tidak adil bagi dan tidak berpihak pada umat terluka. Alih-alih memulihkan luka, diksi-diksi semacam itu malah menguak luka lama dengan menambah luka baru.

### Tentang Pengarang

Rasid Rachman adalah dosen liturgi di Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta.

### Daftar Pustaka

- Allender, Dan B. *Hati yang Terluka: Kemenangan atas Derita Pelecehan Seksual*, terj., Lida Tirtapraja Gamadhi. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2001.
- Anderson, Herbert and Edward Foley. *Mighty Stories, Dangerous Rituals: Weaving Together the Human and the Divine*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2001.
- Endarmoko, Eko. *Tesamoko: Tesaurus Bahasa Indonesia*. Edisi Kedua. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2016.
- Enright, Robert D. *Forgiveness Is a Choice: A Step-by-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope*. Washington, DC: American Psychological Association, 2003.

---

<sup>83</sup> Allender, *Hati yang Terluka*, 18-19.

- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1992.
- Glancy, Jennifer A. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- KantorPengacara.co. "Status Anak di Luar Nikah Menurut Hukum." Diakses 10 November 2022. <https://kantorpengacara.co/status-anak-di-luar-nikah-menurut-hukum/>.
- Kolimon, Mery. "Catatan Pengantar: Misi Gereja Sebagai Pendamping." Dalam *Tuhan Tak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di Nusa Tenggara Timur*. Ed., Karen Campbell-Nelson. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020.
- Lakawa, Septemmy E. *Kemurahhatian dan Trauma: Imajinasi Baru Misi Kristen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2023.
- Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab Edisi Studi*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2012.
- Maggang, Elia. "Ibadah Kristen Melawan Perdagangan Orang." Dalam *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*. Eds., Mery Kolimon, Hans A. Harmakaputra, Toar B. Hutagalung, dan Rappan Paledung, 297-318. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.
- Maier, Henk M.J. "Telling Tales, Cutting Throats: the Guts of Putu Wijaya." In *Roots of Violence in Indonesia*. Ed., Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad, 63-80. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2002.
- Menurut Hukum. "Golongan Pelaku Tindak Pidana." Diakses 6 Agustus 2023. <https://menuruthukum.com/2020/01/31/golongan-pelaku-tindak-pidana/>.
- Natar, Asnath Niwa. *Membongkar Kebisuan Perempuan: Kedudukan Perempuan dalam Alkitab Ditinjau dari Perspektif Feminis*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2021.
- Out, Elina W. "Jalan Panjang Menuju Penegakan Keadilan dan Penyembuhan Trauma." Dalam *Tuhan tak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di Nusa Tenggara Timur*. Ed., Karen Campbell-Nelson, 103-132. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020.
- Pa, Paolina Bara. "Deteksi Dini Trauma: Percakapan Yesus dengan Perempuan Samaria." Dalam *Tuhan tak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di Nusa Tenggara Timur*. Ed., Karen Campbell-Nelson, 235-245. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020.
- Pembroke, Neil. *Pastoral Care in Worship: Liturgy and Psychology in Dialogue*. London: T&T Clark, 2010.
- Rachman, Rasid. "Dari Nazaret Melalui Yerusalem: Sang Peziarah

- Berjalan, Singgah, dan Memula Bersama Lukas.” Dalam *Bersama Sang Hidup: Syukur Penziarahan 30 Tahun Pelayanan*. Ed., Julianus Mojau, 33-58. Jakarta: BPK Gunung Mulia 2022.
- Sahertian, Emmy. “Traumaku: Menemukan Makna Sebuah Kredo dalam Ziarah Penderitaan.” Dalam *Tuban tak Berdagang: Perdagangan Orang, Trauma, dan Teologi di Nusa Tenggara Timur*. Ed., Karen Campbell-Nelson, 227-234. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2020.
- Samosir, Agustina Raplina. “Mengapa Aku tidak Mati Waktu Aku Lahir sebagai sebuah Resiliensi: Tafsir Disabilitas-Poskolonial atas Ayub 3.” Disertasi DTh, STFT Jakarta, 2022.
- Segler, Franklin M. and Randall Bradley. *Christian Worship: Its Theology and Practice*. Nashville, TN: B&H, 2006.
- Sudut Hukum. “Definisi Saksi dan Korban.” Diakses 6 Agustus 2023. <https://suduthukum.com/2016/09/definisi-saksi-dan-korban.html>.
- Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.
- Volf, Miroslav. *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Wellem, F.D. *Kamus Sejarah Gereja*. Edisi Revisi. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Widiasih, Ester Pudjo. *Maranatha, Hosiana, Haleluya: Meliturgikan Harapan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022.
- Yong, Amos. *The Bible, Disability, and the Church: a New Vision of the People of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.
- Zizioulas, John D. *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today*. Alhambra: Sebastian Press, 2010.