

**KEINDAHAN DALAM DISABILITAS:
Sebuah Konstruksi Teologi Disabilitas Intelektual¹**

Isabella Novsima Sinulingga

Abstract

This article challenges conceptions of intellectual disability that view such conditions from the perspective of normalcy. In Indonesia, conversations of theological anthropology still employ a medical model lens, which perceives disability merely as bodily and intellectual impairments, thus failing the standard of "normal." Normalcy unilaterally defines disability and dictates normative approaches toward persons with disabilities. Consequently, persons with disabilities are perceived in Indonesia as merely objects of charity to be pitied. On the other hand, they remain susceptible to suffering violence. These trends owe to the fact that Indonesian society does not adequately provide either tangible resource considerations or sufficient social support. Lacunae in the theological literature concerning disability in Indonesian contexts foment in the life of the church further challenges for persons with disabilities. For persons there with intellectual disabilities, in particular, the situation is even more severe, as their condition is regarded a kind of punishment for sin and further stigmatized as abnormal. This article offers a constructive theology of disability to dismantle the myth of normalcy, which reduces persons with disabilities to being merely impaired organisms within society. Theological musings on the beauty of all creation, the perichoretic relationship within the Trinity, the doctrines of *imago Dei* and *imago Christi* are taken up in this essay, to offer an inclusive theology expressly for persons with intellectual disabilities.

¹ Tulisan ini adalah salah satu bab dari skripsi penulis di Sekolah Tinggi Teologi Jakarta pada tahun 2012. Skripsi yang berjudul "Disabilitas atau Difabilitas? Telaah atas Isu Retardasi Mental dalam Perspektif Teologi Kristen tentang Manusia," ditulis atas bimbingan Dr. Joas Adiprasetya. Artikel ini telah mengalami perubahan dari bagian skripsi tersebut.

Keywords: intellectual disability, normalcy, *perichoresis*, idiot, imago Dei, idiot, sin.

Abstrak

Artikel ini adalah sebuah upaya untuk memeriksa pandangan terhadap disabilitas intelektual dari perspektif normalisme. Saya berpendapat bahwa teologi di Indonesia masih menggunakan lensa model medis yang memahami disabilitas berdasarkan keadaan tubuh dan intelektual yang tidak berfungsi secara “normal.” Ini dikarenakan normalisme yang berperan untuk mendefinisikan disabilitas dan pendekatan terhadap pribadi dengan disabilitas. Dampaknya adalah pribadi dengan disabilitas dipahami sebagai sekadar objek yang dikasihani dan diberi donasi. Di pihak yang lain, mereka juga rentan menjadi korban kekerasan. Hal ini tercermin dari buruknya fasilitas fisik dan dukungan sosial dalam kehidupan bermasyarakat bagi mereka. Secara khusus, kondisi ini lebih memprihatinkan bagi pribadi dengan disabilitas intelektual, yang di Indonesia masih disebut retardasi mental. Kondisi mereka dianggap sebagai hukuman atas dosa, dan diberikan stigma sebagai abnormal. Oleh karena itu, artikel ini menawarkan teologi disabilitas untuk membongkar normalisme yang mereduksi pribadi dengan disabilitas sebagai sekadar organisme yang rusak dan tidak berfungsi di masyarakat. Melalui konsep keindahan dalam semua ciptaan, relasi dalam trinitas yang digambarkan melalui *perichoresis*, *imago Dei* dan *imago Christi*, artikel ini menawarkan teologi inklusif bagi pribadi dengan disabilitas intelektual.

Kata-Kata Kunci: disabilitas intelektual, normalisme, *perichoresis*, *imago Dei*, idiot, dosa.

Pendahuluan

Teologi disabilitas belum populer di Indonesia. Hal ini tercermin dari kurikulum sekolah teologi yang belum merangkul disabilitas secara khusus sebagai ranah berteologi atau paling tidak menggunakan perspektif disabilitas dalam materi dan metode pengajaran. Tidak mengherankan jika kita sulit menemukan buku teologi disabilitas dalam bahasa Indonesia atau yang ditulis oleh seorang teolog Indonesia, padahal jumlah penyandang disabilitas pada tahun 2012 di Indonesia, menurut Survei Sosial Ekonomi Nasional,

yang dikutip oleh Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, mencapai 2,45 % dari jumlah penduduk.²

Meskipun teologi disabilitas belum populer, namun kesadaran akan pentingnya teologi yang merangkul pribadi dengan disabilitas telah dimulai, salah satunya dengan diskursus difabilitas yang diselenggarakan oleh Perhimpunan Sekolah-sekolah Teologi di Indonesia (PERSETIA) pada 22-26 Juli 2013 di Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga. Pertemuan ini tidak hanya diikuti oleh para pengajar di sekolah teologi, pendeta, dan mahasiswa teologi, tetapi juga para aktivis dan pribadi yang hidup dengan disabilitas. Pertemuan ini menandai teologi di Indonesia yang mulai mendengarkan dan membuka diri untuk berteologi bersama pribadi dengan disabilitas.

Dalam pertemuan tersebut, secara implisit terlihat bahwa selama ini pendekatan yang dipilih oleh teologi di Indonesia terhadap pribadi dengan disabilitas masih cenderung pada model medis (atau model individual), sedangkan model sosial (atau model kelompok minoritas) dan model post-modern belum dipertimbangkan dan diperbincangkan secara mendalam. Salah satu tantangan terbesarnya adalah normalisme yang sudah tertanam di dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam teologi. Tanpa disadari, konsekuensi dari normalisme ini adalah, semakin dekat seseorang memenuhi kriteria normalisme, semakin ia dipertimbangkan sebagai seorang manusia.³

Tanya Titchkosky dan Rod Michalko, dua orang sosiolog disabilitas, menegaskan bahwa normalisme penting untuk diteliti kembali karena telah dipahami sebagai bingkai mengada yang sah di dunia dan satu-satunya ukuran hidup yang baik. Dengan demikian tugas studi disabilitas adalah untuk menyelidik normalisme sebagai standar pengukur kehidupan manusia. Lennard J. Davis, dalam *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*, dengan tegas menyatakan:

*The very concept of normalcy by which most people (by definition) shape their existence is in fact tied inexorably to the concept of disability, or rather, the concept of disability is a function of a concept of normalcy. Normalcy and disability are part of the same system.*⁴

² Kementerian Kesehatan Republik Indonesia, *Situasi Penyandang Disabilitas*, (Jakarta: Kementerian Kesehatan RI, Semester II 2014), 6.

³ Tanya Titchkosky and Rod Michalko, *Rethinking Normalcy: A Disability Studies Reader*, (Toronto: Canadian Scholar Press, 2009), 5.

⁴ Lennard J. Davis, *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*, (New York, NY: Verso, 1995), 2.

Titchkosky dan Michalko juga menyatakan bahwa normalisme hadir dalam setiap aspek kemanusiaan. Konsekuensinya, pribadi dengan disabilitas hanya dianggap sebagai objek yang pasif di beberapa bidang ilmu, termasuk teologi. Menyadari bahaya normalisme ini, para teolog disabilitas di dalam setiap tulisannya mengkritik normalisme yang cenderung menempatkan disabilitas sebagai keadaan inferior. Sebagai sebuah konstruksi sosial, pandangan terhadap disabilitas ini juga tercermin dalam konsep teologi kristen tentang manusia dan Tuhan. Di konteks Indonesia, khususnya, masih terdapat juga kecenderungan menghubungkan disabilitas dengan dosa.

Melalui tulisan ini saya menunjukkan bahwa normalisme yang menjadi bingkai dalam model medis untuk mendefinisikan disabilitas, mempengaruhi pandangan dan sikap eksklusif pribadi tanpa disabilitas intelektual terhadap pribadi dengan disabilitas intelektual di dalam kehidupan bermasyarakat dan bergereja. Oleh karena itu dalam tulisan ini saya mengkritik normalisme dan menawarkan sebuah konstruksi teologi disabilitas berdasarkan ajaran kekristenan tentang keindahan dalam setiap ciptaan, pribadi sebagai makhluk yang relasional, partisipasi dalam *perichoresis*, dan dosa sebagai ketakutan manusia atas keringkahan.

Model-Model Pendekatan Disabilitas

Seiring perkembangan ilmu pengetahuan tentang disabilitas, para ilmuwan mengembangkan model pendekatan yang dianggap lebih memadai. Model-model tersebut adalah model individual atau yang lebih sering disebut sebagai model medis, model kelompok minoritas atau yang lebih sering disebut sebagai model sosial, dan model post-modern.⁵

Model medis mendefinisikan disabilitas terbatas pada kondisi individu yang mengalami disabilitas dan melihat “masalah” disabilitas berakar hanya pada keterbatasan fungsi fisik dan akibatnya secara psikologis.⁶ Kritik dari para aktivis disabilitas terhadap model ini adalah direduksinya pribadi dengan disabilitas pada kondisi biologis dan fungsinya. Model ini selalu dihubungkan dengan teori tragedi

⁵ Titchkosky, *Rethinking Normalcy*, 5.

⁶ Michael Oliver, “The Social Model in Context” dalam *Rethinking Normalcy: A Disability Studies Reader*, (Toronto: Canadian Scholar Press, 2009), 20.

personal yang memahami disabilitas sebagai keadaan yang secara objektif adalah buruk dan merugikan.⁷

Model sosial mendefinisikan disabilitas di dalam perspektif relasional. Model ini menunjukkan bahwa berbagai tantangan yang dihadapi oleh pribadi dengan disabilitas adalah hasil dari ketidaksetaraan sosial, tantangan fisik dan ideologi yang dibangun oleh masyarakat, stereotip negatif dan prasangka-prasangka, diskriminasi, dan sistem yang tidak mendukung.⁸ Model sosial dikritik oleh model ketiga, yaitu model post-modern, karena posisinya yang biner dalam memahami disabilitas: disabilitas sebagai keadaan “nyata” tubuh seperti yang dipahami model medis dan disabilitas sebagai hasil desakan sosial.⁹

Model post-modern mendasarkan diri pada teori postmodern tentang ketidakstabilan tubuh dan identitas.¹⁰ Beberapa teorisi model post-modern ini berargumen bahwa sebuah definisi disabilitas harus menunjukkan dinamika dan konstruksi dari tubuh dan pikiran yang dianggap tidak berfungsi agar secara akurat menangkap bagaimana disabilitas dan identitas pribadi dengan disabilitas diciptakan.¹¹

Berdasarkan definisi dari ketiga model tersebut, tampaknya pendekatan teologi terhadap disabilitas di Indonesia masih bermuara pada model medis. Kritik saya terhadap teologi yang bermuara pada model ini pada dasarnya adalah kritik yang juga disampaikan oleh pengajur model sosial. Menurut Licia Carlson, seorang penulis yang memfokuskan diri pada filsafat dan disabilitas, model medis berpandangan bahwa secara objektif disabilitas adalah abnormal. Oleh karena disabilitas secara objektif merupakan sesuatu yang buruk dan mereka serta keluarga yang mengalami perlu dikasihani, maka setiap orang perlu mencegah dan jika dimungkinkan menyembuhkan mereka yang mengalami disabilitas.”¹² Tampaknya label abnormal ini juga yang mengurangi bahkan meniadakan keindahan pribadi dengan disabilitas, yang juga diciptakan menurut gambar dan rupa Allah.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., 21.

⁹ Licia Carlson, *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*, (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010), loc. 1162.

¹⁰ Ibid., loc. 1270.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., loc. 102.

Keindahan Pribadi yang Melampaui Normalisme

Salah satu ajaran kekristenan tentang manusia adalah bahwa manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah. Hal ini tentu saja berlaku bagi semua manusia. Akan tetapi, pada kenyataannya, manusia cenderung menciptakan kategori dan definisi yang dianggap berlaku untuk semua. Jika dilihat kembali dalam kitab Kejadian, semua manusia pada dasarnya sudah memiliki keindahan sejak diciptakan.

Berfirmanlah Allah: "Baiklah Kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita, supaya mereka berkuasa atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas ternak dan atas seluruh bumi dan atas segala binatang melata yang merayap di bumi." Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka. Maka Allah melihat segala yang dijadikan-Nya itu, sungguh amat baik. Jadilah petang dan jadilah pagi, itulah hari keenam (Kej. 1:26, 27, & 31).

Semua yang diciptakan berasal dari Hakikat Keindahan, yaitu Allah. Allah melihat bahwa semua yang diciptakan sungguh amat baik. Menurut saya ini adalah gambaran pertama tentang keindahan dalam Alkitab. Keindahan tersebut bukan hasil dari apa yang dilakukan oleh manusia, melainkan pemberian Allah secara cuma-cuma.

Sayangnya manusia jarang memerhatikan keindahan yang sejati dan hanya tertarik bahkan mencandui keindahan yang disebut oleh John J. Navone dalam bukunya yang berjudul *Toward a Theology of Beauty* sebagai keindahan yang sekadar menggiurkan (*seductive beauty*). Navone menyatakan:

*True beauty entails whatever allures us to self-fulfillment; seductive beauty entails whatever allures us to self-destruction. The same distinction hold for our true good as opposed to an apparent good; for true love as opposed to a disordered/ unwise love; for true communion/ community as opposed to a counterfeit communion/ community.*¹³

¹³ John Navone, *Toward a Theology of Beauty*, (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996), 50.

Melalui pemikiran Navone saya menemukan beberapa poin penting tentang keindahan. Pertama, terdapat dua jenis keindahan, keindahan sejati dan keindahan yang sekadar menggiurkan. Keindahan sejati mengarahkan manusia kepada pemenuhan diri sebagai manusia, sedangkan keindahan yang sekadar menggiurkan membawa manusia pada kehancuran diri. Kedua, keindahan yang sejati bukan hanya tentang sesuatu yang berada di luar diri yang dapat diperoleh, tetapi juga tentang menjadikan diri indah. Ketiga, keindahan tidak pernah hanya tentang subjektivitas pribadi saja, tetapi juga pandangan komunitas yang menghasilkan dorongan tertentu bagi setiap pribadi.

Pandangan subjektif manusia tentang keindahan dipengaruhi oleh lingkungan sosialnya. Saya mengamati bahwa pemahaman tentang keindahan dibentuk melalui berbagai media dan konsep keindahan yang diusung menghasilkan dampak yang buruk. Misalnya masih banyak anak remaja perempuan di Indonesia yang berusaha untuk memutihkan kulit,¹⁴ meluruskan rambut, dan menguruskan tubuh agar terlihat indah karena keadaan seperti itulah yang digambarkan ideal dalam media. Mereka sulit untuk merasa indah jika tidak memiliki tubuh yang sesuai dengan standar tersebut. Keindahan seperti ini yang kemudian dijadikan sebagai standar normal, akhirnya terdapat kecenderungan untuk melihat keindahan sebatas apa yang ditayangkan oleh media.

Jadi, normalisme tidak hanya membagi dua kutub antara pribadi dengan disabilitas dan pribadi tanpa disabilitas, tetapi juga cenderung menghegemoni ide keindahan tertentu. Padahal keindahan yang ditampilkan oleh normalisme tersebut adalah keindahan yang semu. Hal ini tentu saja tidak hanya memengaruhi pribadi dengan disabilitas fisik, tetapi juga pribadi dengan disabilitas intelektual yang dianggap “tidak mampu” untuk mencapai kondisi “indah” dalam ukuran “normal.” Pribadi dengan disabilitas intelektual khususnya, dalam pemahaman filsafat modern, dianggap tidak mampu mencapai kondisi “indah” karena dianggap statis secara kognitif, maka tidak mungkin berproses menjadi indah.

¹⁴ Sebenarnya tidak ada kulit yang berwarna putih, namun berbagai iklan produk kecantikan kulit banyak menggunakan kata “putih” sebagai warna ideal kulit perempuan. Ini tentu merupakan bentuk penindasan bagi perempuan yang akhirnya dijadikan objek oleh keindahan yang sekadar menggiurkan.

Pribadi dengan Disabilitas Intelektual

Pribadi sebagai Makhluk Rasional?

Martin Wendte dalam tulisannya, *To Develop Relational Autonomy: On Hegel's View of People with Disabilities*, menyatakan:

Hegel judges disabled people by the standard of his modern, teleological, cognitivist anthropology, formed by his dialectical method. By this standards, mentally disabled people are seen as inferior, mad, irresponsible beings who are unable to develop their true nature. In contrast, physically disabled people are seen as being able to reach true relational autonomy, for their disability is rendered irrelevant or is even overcome by their true nature, spirit. In these conclusions we can discern the main lines of modern accounts of disability with their teleological and cognitivist anthropologies.¹⁵

Tampaknya pemikiran Hegel yang menempatkan posisi pribadi dengan disabilitas intelektual sebagai inferior dapat mewakili pandangan filsafat pada umumnya. Carlson mencatat bahwa para filsuf cenderung mengasosiasikan pribadi dengan disabilitas intelektual dengan hewan-hewan dan menghubungkan kondisi mereka dengan konsep penderitaan.¹⁶ Jadi berbeda dengan pribadi dengan disabilitas fisik, pribadi dengan disabilitas intelektual dianggap tidak mungkin untuk memenuhi standar “normal.”

Pribadi dengan disabilitas intelektual pertama-tama hadir sebagai pribadi yang kepadanya diberikan atribut disabilitas. Permasalahannya ini bertentangan dengan pengertian kata pribadi dalam konteks psikologi atau filsafat modern. Kata pribadi baik dalam konteks psikologi maupun filsafat merujuk pada diri yang berpusat pada kesadaran yang dihasilkan oleh kemampuan intelektual.

Paul F. Fiddes mengutip pemikiran Boethius yang menyatakan bahwa pribadi merupakan “substansi individual dari suatu hakikat rasional.”¹⁷ Pribadi adalah manusia yang memiliki kemampuan untuk berefleksi tentang dirinya dan sekitarnya.

¹⁵ Martin Wendte, “To Develop Relational Autonomy: On Hegel's View of People with Disabilities” dalam *Disability in the Christian Tradition*, (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 261.

¹⁶ Carlson, *The Faces of Intellectual Disability*, loc. 226.

¹⁷ Paul S. Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of Trinity*, (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000), 17.

Dampaknya, manusia akan membangun pola relasi *I-It* yang didorong oleh kecenderungan untuk mendominasi.

Saya tidak setuju dengan pendapat Boethius yang mendefinisikan pribadi sebagai substansi seorang individu yang memiliki hakikat rasional. Bahkan saya menentang pemahaman tentang *Supposita* atau sekumpulan individu yang disebut sebagai personal bukan karena semua individu adalah pribadi, melainkan hanya individu yang mewujudkan hakikat rasional.¹⁸ Melalui pendefinisian ini, pribadi dengan disabilitas intelektual tidak akan pernah menjadi pribadi.

Tampaknya konsep seperti ini juga yang dikemukakan oleh Sebastian Rödl dari perspektif filosofis. Dalam bukunya yang berjudul *Self-Consciousness*, menyatakan bahwa kesadaran diri digambarkan sebagai “Power to think of oneself, only if we lay it down that ‘oneself’ here is a form of ‘I.’”¹⁹ Rödl selanjutnya menekankan bagaimana kita menggambarkan kesadaran diri melalui ekspresi linguistik dengan menggunakan kata ganti orang pertama “I.”²⁰ Menurut saya pemahaman Rödl tentang kesadaran diri ini akan menghasilkan superioritas. Segala sesuatu yang berada di luar dirinya dibatasi oleh tembok yang ia bangun di dalam diri. Ini akan menghasilkan egosentrisme yang akhirnya meniadakan eksistensi pribadi lain. Pemahaman ini juga memengaruhi beberapa pandangan teologis yang menyetujui bahwa Allah adalah Subyek Akhir yang mengesahkan pola *I-it*,²¹ sehingga eksploitasi yang dilakukan oleh manusia pada sesama dan ciptaan lainnya menjadi wajar. Allah dianggap memberikan wewenang untuk mengeksploitasi semua yang berada di luar dirinya. Menurut saya definisi kata pribadi secara psikologis dan filosofis yang telah disampaikan lebih tepat diartikulasikan dengan kata individu. Kata individu berasal dari Bahasa Latin, yaitu kata *in-* dan *divisa* yang berarti tidak dapat dipisah. Akan tetapi kata individu digunakan untuk mengidentifikasi seseorang dengan cara membedakan dan memisahkannya dari yang lain. Kesadaran misalnya dianggap sebagai pusat dari diri manusia, sehingga manusia dapat mengenal dirinya tanpa berelasi dengan manusia lain. Kesadaran yang dimaksud merupakan hasil dari proses berpikir rasional, padahal manusia adalah makhluk yang begitu

¹⁸ Norman Kretzmann dan Eleonore Stump. *Logic and the Philosophy of Language: The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Text*, Vol.1, (New York: University of Cambridge, 1988), 110.

¹⁹ Sebastian Rödl, *Self Consciousness*, (Cambridge, MA: Harvard College, 2007), 1.

²⁰ Ibid.

²¹ Fiddes, *Participating in God*, 17.

kompleks sehingga tidak mungkin dapat direduksi menjadi rasionalitas.

Selain penjelasan filosofis, pendefinisian kesadaran juga dilakukan secara psikologis. Salah satu penjelasan psikologis tentang kesadaran tercermin dalam teori yang dikembangkan oleh Kelley seperti yang dikutip oleh Vivien Burr dalam bukunya yang berjudul *The Person in Social Psychology*. Kelley menyatakan bahwa manusia yang berpusat pada kesadaran dapat diamati melalui tiga aspek, yakni: konsistensi, yaitu bagaimana seseorang pada umumnya bereaksi pada situasi tertentu;²² kekhasan, yaitu bagaimana seseorang memiliki kekhasan tingkah laku dalam berbagai situasi;²³ konsensus, yaitu bagaimana kebanyakan orang menyesuaikan diri dalam bermasyarakat.²⁴ Ketiga aspek tersebut menurut saya masih menekankan rasionalitas dan kemampuan manusia untuk beradaptasi dengan lingkungannya.

Jika pribadi yang indah hanyalah individu yang rasional dan yang mampu memenuhi kriteria normal, maka manusia yang dianggap tidak rasional dalam standar masyarakat tidak akan pernah menjadi pribadi, melainkan monster²⁵ yang mengancam keindahan yang dimiliki oleh pribadi rasional dan komunitas rasionalnya.²⁶ Rosemary Garland-Thomson mencatat, “From antiquity through modernity, the bodies of disabled people considered to be freaks and monsters.”²⁷ Menurut saya dalam hal ini bukan hanya karena tubuh, tapi karena tidak dianggap rasional, mereka dipandang sebagai monster.

²² Vivien Burr, *The Person in Social Psychology*, (New York City, NY: Taylor and Francis, Inc., 2002), 136.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Figur monster secara partikular memiliki banyak asosiasi yang biner. Monster dikarakterisasi sebagai makhluk yang tidak natural, tidak manusiawi, abnormal, tidak murni, dan sebagainya. Semua karakteristik yang ditujukan pada monster bertentangan atau berada pada kondisi lebih terbelakang dari apa yang dianggap sebagai normal. Lihat Margrit Shildrick, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, (London: SAGE Publications, 2002), 28.

²⁶ Myroslaw Tataryn dan Maria Truschan-Tataryn dalam *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference* menyatakan, “Being a person with disability means you are a person whom society putatively wants to eradicate, through prosthesis, abortion, segregation, sterilization, or divine miracle. This means disabled people must overcome, mask, or prostheticize those parts of themselves that seem to offend the non-disabled mainstream.” (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2013), 26.

²⁷ Rosemarie Garland-Thomson, “The Politics of Starring: Visual Rhetorics of Disability in Popular Photography” dalam *Disability Studies: Enabling the Humanities*, Sharon L. Synder, Brenda Jo. Brueggemann, dan Rosemarie Garland-Thomson, (eds.), (New York, NY: The Modern Language Association of America, 2002), 56.

Menganalogikan pribadi dengan disabilitas intelektual dengan "monster" tentu saja sama sekali tidak pantas, akan tetapi masyarakat cenderung memandang dan memperlakukan mereka sebagai monster: tidak indah dan tidak setara, tetapi juga cenderung menyeragamkan mereka. Tidak mengherankan jika masyarakat pada umumnya tidak bisa membedakan pribadi dengan down-syndrome, cerebral-palsy, atau hubungannya dengan retardasi mental. Keberadaan mereka sebagai yang lain dikelompokkan dan diseragamkan sebagai "abnormal," bahkan terdapat kecenderungan dikelompokkan bersama dengan pribadi dengan sakit mental. Padahal setiap pribadi dengan disabilitas intelektual, seperti pribadi lainnya, memiliki kekhasan masing-masing dan tidak dapat direduksi oleh label yang dilekatkan.²⁸ Seperti juga pribadi lainnya, pribadi dengan disabilitas intelektual juga adalah makhluk yang relasional. Hal ini menjadi sangat penting mengingat banyaknya pribadi dengan disabilitas intelektual yang (seumur) hidup di dalam institusi.

Pribadi sebagai Makhluk Relasional

Setiap manusia harus berada di dalam relasi dengan manusia lainnya. Jika pribadi dengan disabilitas intelektual diputuskan relasinya dengan anggota keluarga atau pribadi lain, maka yang terjadi adalah mereka terisolasi dari kehidupan bermasyarakat. Atas dasar inilah Jean Vanier mendirikan L'Arche (1964) sebagai sebuah komunitas inklusif yang di Prancis, yang kini sudah memiliki cabang di banyak negara.

Atas keprihatinannya terhadap pengisolasian pribadi dengan disabilitas intelektual dari kehidupan bermasyarakat dan kehidupan yang memprihatinkan dalam institusi, Jean Vanier membawa dua orang penghuni institusi tersebut untuk tinggal bersamanya. Nama kedua orang tersebut adalah Raphael Simi and Philippe Seux. Dalam bukunya *The Gospel of John, The Gospel of Relationship*, Vanier menyatakan, "Our humanity grows and develops in relationships through which we are transformed and grow in freedom."²⁹ Lebih lanjut ia menegaskan "What is it separates our hearts from God? It is our refusal to welcome others, the poor, and those in need."³⁰

²⁸ Gary Collier dalam *Social Origins of Mental Ability* menyatakan, "People are more likely to process information that is consistent with the labels. The prejudices and preconceptions that people bring to a situation help determine how they perceive themselves, other people, and the world." (New York, NY: John Wiley and Sons, Inc., 1994), 9.

²⁹ Jean Vanier, *The Gospel of John, The Gospel of Relationship*, (Cincinnati, OH: Franciscan Media, 2015), loc. 82.

³⁰ Vanier, loc. 203.

Pemahaman bahwa pribadi harus selalu berada di dalam relasi ini juga yang saya pahami.

Saya akan memberikan penjelasan tentang kata pribadi untuk kemudian diberi makna dalam relasi. Kata pribadi diterjemahkan dari kata *person*. Kata ini berasal dari bahasa Latin *persona*, sedangkan dalam bahasa Yunani *prosopon*. Istilah ini diketahui pertama kali dengan ditemukannya tulisan PHERSU pada topeng Augurs dari Corneto-Tarquinia pada tahun 550 di makamnya, dan tulisan ini juga ditemukan di beberapa dinding makam yang lain.³¹ Kata PHERSU ini kemudian dihubungkan dengan ritual keagamaan yang dilakukan untuk Dewi Persephone.

Persona biasanya diidentikkan dengan topeng yang digunakan dalam ritual keagamaan. Sejak Roma mengambil alih wilayah tersebut, ritus keagamaan untuk dewi Persephone tetap dijalankan. Kemudian kata *persona* digunakan lebih luas untuk pertunjukan peran, bahkan digunakan untuk menjelaskan peran dan fungsi warga negara.³² Bagi orang Roma kata *persona* hanya berlaku bagi warga negara Roma penuh. Kata ini digunakan untuk menunjukkan karakter ilahi dari manusia. Akan tetapi penggunaan ini tidak termasuk anak-anak, budak, perempuan, dan orang asing.³³ Kita dapat melihat bahwa kata *persona* sejak awal digunakan memiliki cakupan tertentu, yaitu manusia yang dianggap layak untuk menunjukkan karakter ilahi.

Orang Yunani juga menggunakan *prosopon* dalam ritus bagi Dewa Dionysus. Dalam bahasa Yunani, *prosopon* berarti wajah. Philip A. Rolnick mengutip pemikiran Kenneth Schmitz yang menyatakan bahwa wajah mengekspresikan keadaan yang sebenarnya. Ekspresi sedih, senang, atau berbagai ekspresi lain dapat diungkapkan melalui wajah.³⁴ Wajah tidak hanya menggambarkan keadaan di permukaan namun juga dapat menunjukkan realitas spiritual.³⁵

Dalam Perjanjian Baru, kata *prosopon* tidak digunakan untuk sekadar merujuk pada topeng, melainkan lebih sering digunakan untuk menandakan “wajah” (lihat Mat. 6:16 dan Kis. 6:15). Dalam Septuaginta, kata *prosopon* juga muncul beberapa kali, bukan hanya berarti “wajah” tetapi juga “di hadapan.”³⁶ Beberapa kali Septuaginta menggunakan kata “wajah” yang merujuk pada Allah. Salah satu ayat tersebut adalah Ulangan 31: 18 yang menyatakan “*Ego de apostrophe*

³¹ Philip A. Rolnick, *Person, Grace, and God*, (Grand Rapids, MI: Wm. Eerdmans Publishing Co., 2007), 11.

³² Ibid., 12.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., 13.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., 14.

apostrepso to prosopon mou ap auton en te hemera ekeine dia pasas tas kaki as, has epoiesam, hoti epestrepson epi theous allotrious.” Kalimat ini dalam Alkitab terjemahan Bahasa Indonesia Sehari-hari diterjemahkan sebagai berikut: “Pada waktu itu Aku tak mau menolong mereka, karena mereka telah menyembah ilah-ilah lain dan berbuat jahat.”

Kata “wajah” dalam terjemahan Yunani pada ayat ini menggunakan majas *pars pro toto*, yaitu menggunakan salah satu bagian tubuh untuk mewakili pribadi (Allah). Wajah Allah yang dimaksud adalah pribadi Allah yang tidak mau menolong mereka karena telah menyembah ilah-ilah lain dan berbuat jahat. Jadi, pribadi (Allah) adalah identitas Allah yang terwujud dalam relasi Allah dengan umat-Nya.

Konsep relasional ini juga ditekankan oleh Mayra Rivera dalam *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Judul tulisannya ini mungkin terkesan kontroversial mengingat transendensi mengindikasikan segala sesuatu yang melampaui pengalaman fisik dan bermodel super-hirarkis. Tulisannya ini menawarkan suatu visi transendensi di dalam ciptaan dan di antara ciptaan, yaitu transendensi yang relasional.³⁷

Rivera menyatakan bahwa dalam pertemuan dengan (wajah) pribadi lain kita dapat menemukan transendensi Yang Ilahi.³⁸ Namun bertemu dengan pribadi yang lain sebagai Yang Ilahi bukan dimaksudkan untuk mengkontraskan pribadi lain dengan “sang aku” atau dengan beberapa standar universal. Pernyataan Rivera ini dapat menjadi kalimat kunci untuk menegaskan kepribadian pribadi dengan disabilitas intelektual, yaitu pribadi yang hidup dalam keunikan dan relasinya. Maka pribadi lain yang bertemu dengan pribadi dengan disabilitas intelektual, bertemu dengan Yang Transenden.

Manusia tidak mampu merengkuh yang Ilahi sepenuhnya. Dengan demikian, pribadi dengan disabilitas intelektual juga tidak dapat direngkuh sepenuhnya. Mereka juga berasal dari Hakikat Keindahan, yang tetap tidak dapat direngkuh sepenuhnya oleh (definisi) manusia. Konstruksi teologis yang dibangun oleh Rivera menjadikan pribadi dengan disabilitas menjadi pribadi yang keindahannya hidup dalam relasi dengan pribadi lainnya. Melalui ajaran kekristenan tentang *perichoresis*, setiap pribadi ciptaan bukan hanya berelasi di antara mereka, tetapi juga diundang untuk berelasi dengan pribadi-pribadi Ilahi dalam tarian keindahan.

³⁷ Mayra Rivera, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*, (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), 2.

³⁸ *Ibid.*, 56.

Perichoresis: Tarian Keindahan

Doktrin trinitas merupakan salah satu cara manusia untuk menjelaskan hubungan antara Bapa, Anak, dan Roh Kudus. Doktrin ini kemudian berkembang ketika Ireneus berpikir bahwa trinitas bukan hanya menunjuk pada hakikat Allah melainkan juga ekonomi Allah bagi dunia.³⁹ Myroslaw Tataryn dan Maria Truchan-Tataryn, dalam *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*, menggali doktrin ini untuk membangun konsep inklusif bagi pribadi dengan disabilitas. Ia menyatakan bahwa paradigma trinitas menekankan vitalnya kebutuhan universal akan hubungan manusia.⁴⁰ Doktrin ini menerangi dan mendasari kesalingtergantungan dan memberi tempat bagi kondisi ketidaklengkapan manusia dan kapasitas keterhubungan.⁴¹

Ada beberapa kata kunci yang penting dalam konsep trinitas seperti yang dipahami oleh teolog Timur, misalnya Bapa-Bapa Kapadokia. Salah satunya adalah kata *homoousious* yang berarti sehakikat. *Homoousious* menunjukkan pernyataan diri Allah bukan hanya melalui tetapi juga di dalam Yesus.⁴² Bapa, Anak, dan Roh Kudus adalah satu hakikat. Hanya ada satu Allah; Bapa adalah Allah, tetapi Bapa bukan Anak dan Roh Kudus; Anak adalah Allah tetapi Anak bukan Bapa dan Roh Kudus; dan Roh Kudus adalah Allah, tetapi Roh Kudus bukan Bapa dan Anak.⁴³ Selain itu terdapat kata *hypostasis* yang dalam bahasa Latin disebut sebagai *substantia*. Gregorius dari Nyssa menyatakan bahwa kata *hypostasis* tidak dapat disamakan dengan *ousia*. Ini ditekankan olehnya untuk menghindari kesalahpahaman dalam memberikan predikat kepada Bapa, Anak, dan Roh Kudus karena menggunakan kata *hypostasis* dan *ousia* dengan setara.

Gregorius Palamas membedakan antara esensi (*ousia*) yang tidak dapat diketahui dengan energi (*energeiai*) yang merupakan aksi Allah di dunia.⁴⁴ Allah dapat diketahui sejauh energi (tindakan-Nya) saja. Catherine Mowry LaCugna mengutip pemikiran Palamas yang

³⁹ Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*, (NY: T&T Clark LTD., 1996), 75.

⁴⁰ Tataryn, *Discovering Trinity in Disability*, 22.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 94.

⁴³ William C. Placher, "What do We Mean by 'God'?" in *Essentials of Christian Theology*, ed. William C. Placher (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003), 56.

⁴⁴ Catherine Mowry Lacugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, (New York City, NY: Harper Collins Publishers, 1993), 183.

menyatakan “Jika substansi Ilahi tidak memiliki energi yang berbeda dari dirinya, maka Allah hanyalah konsep yang hidup dalam pikiran saja, tanpa eksistensi.”⁴⁵ Jika manusia sama sekali tidak dapat berpartisipasi, maka tidak akan pernah ada persekutuan antara Allah dan ciptaan.

Berpartisipasi adalah kata kunci dalam hubungan antara pribadi Ilahi dan pribadi manusia. Memang terdapat perbedaan dalam tingkat keterbukaan mutual dan keterlibatan satu dengan yang lain. Ini karena cinta di antara pribadi ilahi sempurna sehingga memungkinkan terjadinya hubungan yang intim, sedangkan manusia tidak mungkin bisa menjadi satu dengan yang lain.⁴⁶

Dalam doktrin Trinitas, *perichoresis* digunakan untuk memperkenalkan formula baru yang menekankan aspek relasionalitas. Istilah *perichoresis* secara implisit muncul di dalam formula teologis Bapa-Bapa Kapadokia. Mereka menggunakan istilah ini untuk menjelaskan trinitas sekaligus melawan triteisme pada masa itu.

Dalam bahasa Latin kata *perichoresis* dapat diartikan dalam dua arti, yaitu aktif dan pasif. Pertama kata *circuminsessio*. Kata ini diturunkan dari kata *circum-in-sedere* yang berarti duduk melingkar, dan karenanya berwatak pasif, sesuai dengan pemahaman Thomas Aquinas. Kedua adalah kata *circumincessio*. Kata ini diturunkan dari kata *circum-incedere*, yang berarti bergerak melingkar, melakukan aktivitas, dan karenanya berwatak aktif.⁴⁷

Kata Yunani *perichoreuo* berarti menari melingkar, diturunkan dari kata *choreia* yang berarti menari. Tarian yang ditarikan oleh pribadi-pribadi Ilahi ini menunjukkan gerakan yang dinamis dan tak terduga. Tarian pribadi-pribadi Ilahi ini kemudian memberikan ruang (*chora*) bagi manusia untuk ikut menari bersama. *Chora* tersebut tidak menjadikan manusia sehakikat dengan Allah, karena manusia dilibatkan oleh Allah sehingga dapat berpartisipasi hanya di dalam energi pribadi-pribadi Ilahi.

Pribadi manusia yang berpartisipasi dalam tarian pribadi-pribadi Ilahi tersebut diberikan kebebasan untuk menari dengan cara masing-masing. LaCugna menggambarkan tarian tersebut sebagai berikut:

In interaction and inter-course, the dancers (and the observers) experience one fluid motion of encircling, encompassing, permeating, enveloping,

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Fiddes, *Participating in God*, 47.

⁴⁷ Graham Buxton, *The Trinity, Creation and Pastoral Ministry*, (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2005), 131.

*outstretching. There are neither leaders nor followers in the divine dance, only an eternal movement of reciprocal giving and receiving, giving again and receiving again. To shift metaphor for a moment, God is eternally begetting and being begotten, spirating and being spirated. The divine dance is fully personal and interpersonal, expressing the essence and unity of God.*⁴⁸

Ini karena Allah sendiri yang menghendaki keberagaman sebagai keindahan. Tarian tersebut membuat pribadi manusia dengan keberadaan masing-masing menemukan gerakannya sendiri namun tetap selaras dengan pola keindahan Ilahi. Pribadi dengan disabilitas intelektual juga diajak ikut menari karena tarian Ilahi adalah tarian yang tidak mensyaratkan kelenturan tubuh, ketepatan tempo, dan keseragaman ekspresi. Partisipasi manusia dalam tarian tersebut merupakan respons manusia atas undangan dari pribadi-pribadi Ilahi.

Relasi yang terjalin dalam tarian tersebut menumbuhkan keintiman antara pribadi-pribadi Ilahi dengan pribadi manusia, dan di antara pribadi manusia. Saya membayangkan jika semua pribadi manusia ikut menari dalam tarian keindahan tersebut, maka pribadi dengan disabilitas intelektual maupun pribadi lainnya yang selama ini terpinggirkan tidak akan merasa kesepian. Saya teringat dengan lirik sebuah lagu yang berjudul *Draw the Circle*, yang memberikan kesan mendalam. Lirik lagu tersebut digubah oleh Mark Miller.

Chorus

Draw the circle wide. Draw it wider still.

Let this be our song, no one stands alone, standing side by side,

Draw the circle wide.

God the still point of the circle Round whom all creation turns;

Nothing lost, but held forever, in God's gracious arms.

Chorus

Let our hearts touch far horizons. So encompass great and small;

Let our loving know no borders, faithful to God's call.

Chorus

Let the dreams we dream be larger. Than we've ever dreamed before;

Let the dream of Christ be in us, open every door.

Saya membayangkan jika kata “*draw*” diganti menjadi kata “*dance*.” Ciptaan bukan lagi menari mengelilingi pribadi-pribadi Ilahi, tetapi ikut menari bersama pribadi-pribadi Ilahi di dalam energi-Nya dan menghasilkan tarian keindahan yang begitu kompleks. Tarian

⁴⁸ LaCugna, *God for Us*, 272.

yang tidak bersyarat tersebut merangkul semua ciptaan, dengan keberadaan masing-masing.

Idiotes atau *Imago Christi*?

Seperti istilah pribadi yang pada awalnya hanya dikenakan pada manusia tertentu, istilah idiot juga dikenakan pada manusia tertentu. Saat ini orang mengenal idiot sebagai panggilan atau golongan yang dikenakan kepada manusia yang memiliki kemampuan intelektual di bawah standar “normal.” Istilah ini juga digunakan sebagai kata celaan dalam pergaulan sehari-hari. Tentu saja ini berakar dari pemahaman bahwa pribadi yang digolongkan sebagai idiot adalah manusia dengan cela.

Kata idiot juga terdapat dalam Alkitab. Kata *idiotes* dalam surat 1 Korintus 14: 23 dalam King James Version diartikan sebagai “unlearned” sedangkan dalam Alkitab Indonesia Terjemahan Baru diartikan sebagai “orang luar.” Sedangkan dalam Bauer arndt Gingrich and Danker (Kamus Alkitab Yunani), dinyatakan bahwa *idiotai* dan *apistoi* adalah bentuk kontras dari jemaat Kristen.

Kata *id* seperti yang terdapat dalam kata *idiotes* sejalan dengan kata *apistoi* yang berarti pribadi tidak beriman. Mereka juga dikenal sebagai seorang yang belum Kristen secara penuh, maka mereka berada dalam salah satu dari dua kelompok, yaitu kaum proselit atau katekumen. Sebutan *idiotes* juga bisa diberikan pada pribadi yang belum mengenal kekristenan namun memiliki rasa ingin tahu dan mencari tahu yang digerakkan oleh iman. Mereka adalah “orang luar” namun posisi mereka mungkin dapat berubah dengan cepat.⁴⁹

Ternyata kata *idiotes* juga telah digunakan oleh Bapa Gereja Sirilius sebagai istilah teknis untuk membedakan dua jenis dari kesatuan pribadi-pribadi Ilahi dalam trinitas. Ia menggunakan kata *idiotes* untuk mengidentifikasi substansi atau hakikat di antara pribadi-pribadi dari Trinitas. Menurut Sirilius, Bapa, Anak, dan Roh berbagi *idiotes* (identitas dari hakikat) satu sama lain, karena mereka adalah Allah yang sama, ada yang sama.⁵⁰ Lebih jauh lagi ia menggunakan kata *oikeiotes* untuk merujuk pada kesatuan cinta dan persekutuan yang mengikat pribadi Trinitas.

Sirilius menggunakan frasa *oikeiotes physike* (persekutuan hakikat) untuk menegaskan pribadi-pribadi Ilahi yang berbagi *idiotes*

⁴⁹ Rodman J. Williams, *Renewal Theology: Systematic Theology from a Charismatic Perspective*, (Grand Rapids, MI: Zondervan), 385.

⁵⁰ Donald Fairbairn, *Life in Trinity: An Introduction to Theology with the Help of the Church Fathers*, (Downers Grove, IL: InterVarity Press, 2009), 36.

(identitas hakikat).⁵¹ Ia menegaskan bahwa orang Kristen tidak dapat berbagi identitas hakikat dengan Trinitas karena akan menjadi panteisme, namun manusia dapat berbagi dalam *oikeiotes* Allah (persekutuan).⁵²

Melalui pengertian *idiotes* yang terdapat dalam Alkitab dan yang dijelaskan oleh Sirilius, saya memperoleh dua informasi. Pertama, *idiotes* menunjukkan pihak yang memiliki perbedaan dengan pribadi lainnya. Perbedaan tersebut sebenarnya bersifat netral karena memang ada pribadi yang belum mengenal kekristenan, belum belajar hal-hal tertentu, orang luar dari sebuah komunitas, dan memang terdapat perbedaan antara identitas hakikat pribadi-pribadi Ilahi. Namun kata *idiotes* akhirnya diberi muatan negatif ketika perbedaan yang dimiliki menjadikan pribadi yang berbeda lebih rendah dibandingkan pribadi yang lain.

Kedua, kata idiot yang saat ini digunakan telah dilekatkan oleh psikologi pada pribadi dengan retardasi mental yang kemampuan intelektualnya paling rendah, tetapi kata ini akhirnya juga dikenakan pada semua pribadi dengan disabilitas intelektual oleh masyarakat. Mereka diperlakukan sebagai orang luar yang akan selalu berada di luar komunitas. Jika memang idiot ada di dalam komunitas, keberadaannya hanya sebatas kata-kata celaan yang diungkapkan baik dalam kemarahan atau tertawa yang meremehkan.

Makna kata idiot seperti yang dipahami saat ini tentu akan berlawanan secara frontal dengan konsep *imago Dei* dalam ajaran kekristenan. Ajaran ini didasarkan pada Kitab Kejadian 1 tentang Kisah Penciptaan. Pada ayat 26 dan 27 diceritakan bahwa manusia diciptakan menurut gambar Allah, berbeda dengan ciptaan yang lain.

Salah satu tafsiran tentang manusia sebagai *imago Dei* dikemukakan oleh Herman Bavinck, seperti yang dikutip oleh Anthony A. Hoekema, menyatakan “di antara seluruh ciptaan hanya manusia yang diciptakan menurut gambar Allah, ini yang menjadi alasan manusia disebut sebagai pernyataan tertinggi Allah, kepala dan mahkota seluruh ciptaan.”⁵³ Pemikiran Bavinck ini tentu saja merupakan salah satu versi dari pemaknaan konsep *imago Dei*, akan tetapi tafsiran hirarkis ini dapat memberikan implikasi yang negatif terhadap ciptaan lainnya. Tafsiran ini dapat melegitimasi manusia, sebagai kepala dan mahkota ciptaan Allah dengan kapasitas tertentu, untuk mengeksploitasi ciptaan lainnya. Tidak hanya itu, pribadi dengan disabilitas intelektual, yang dianggap inferior dalam definisi

⁵¹ Ibid, 36-37.

⁵² Ibid.

⁵³ Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image*. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994), 21.

manusia dan seringkali dihubungkan dengan kelompok hewan-hewan lainnya, tidak dapat memenuhi kriteria ini.

Daniel L. Migliore, menyadari bahaya atas tafsiran ini dan menyatakan persetujuannya dengan beberapa teolog yang menyatakan bahwa klaim bahwa manusia diciptakan menurut gambar Allah tidak dipahami sebagai kemampuan tertentu, kepemilikan tertentu, atau kualitas tertentu.⁵⁴ Ia kemudian mengajukan beberapa implikasi penting terhadap pemahaman manusia sebagai *imago Dei*, salah satunya adalah manusia menemukan identitas sebenarnya dengan mengada bersama dengan seluruh ciptaan lainnya.⁵⁵

Brian Brock memberikan tafsiran yang menarik tentang pemahaman Agustinus yang menghubungkan *imago Dei* dengan rasionalitas. Brock menafsir tulisan Agustinus, *City of God*, dan menyatakan, “The question of inclusion in the human family, then, is not a matter of expressed functional capacities, but descent by birth.”⁵⁶ Tafsiran ini memberikan peluang untuk mempertimbangkan kembali pemahaman rasionalitas yang cenderung mengeksklusi pribadi dengan disabilitas intelektual.

Konsep *imago Dei* yang dikembangkan dalam Perjanjian Baru memiliki pemaknaan yang berbeda dan memberikan gagasan bahwa hanya Kristuslah yang dapat menjadi *imago Dei*. Paulus, dalam surat-suratnya kepada jemaat di Korintus dan Kolose, menyebutkan bahwa Kristuslah gambar Allah satu-satunya. Manusia sebagai *imago Dei* dipahami di dalam tubuh Kristus.

Saya setuju dengan McFarland yang menyatakan bahwa Allah telah mencangkokkan manusia di dalam tubuh Kristus.⁵⁷ Komunitas Kristen menyadari dan mengimani Yesus Kristus sebagai *Imago Dei* yang sejati. Maka, meneladani Kristus dalam keserupaan-Nya dengan Allah adalah suatu kewajaran, karena gereja adalah bagian dari tubuhnya.

Konsep Agustinus tentang *totus Christus (the whole Christ)*, agaknya dapat menjelaskan hubungan antara Kristus dan gereja dengan baik. Menurut Agustinus karena gereja adalah anggota tubuh Kristus, maka eklesiologi tidak dapat dipisahkan dari kristologi. Yesus

⁵⁴ Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, third edition., (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014), loc. 145.

⁵⁵ *Ibid.*, 148.

⁵⁶ Brian Brock, “Augustine’s Hierarchies of Human Wholeness and Their Healing,” dalam *Disability in The Christian Tradition: A Reader*, Brian Brock dan John Swinton (eds.), (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012), 72.

⁵⁷ Ian A. McFarland, *The Divine Image: Envisioning the Invisible God*, (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 166.

Kristus bukan sekadar simbol, melainkan pribadi dan energi Allah yang hadir di dalam dan di antara manusia.⁵⁸ Jika kita berada di dalam komunitas bersama Kristus, maka kita berada di dalam komunitas bersama Allah.

Menurut saya inisiatif Allah Yang Transenden untuk berkomunikasi dengan manusia di dalam Yesus juga berarti proses Allah meringkihkan diri-Nya. Yesus Kristus selama hidup di antara manusia juga menunjukkan keringkihan-Nya dengan menjalankan ketaatan dalam kebebasan untuk disalibkan. Saya setuju dengan pemahaman Johannes Calvin seperti yang dikutip oleh Placher, yang menyatakan bahwa dalam ketaatan yang dijalankan dalam kebebasan, Yesus menjadi semakin diidentifikasi sebagai Allah yang memiliki kebebasan dan dalam kebebasan-Nya mengambil risiko untuk menjadi ringkih.⁵⁹

*The God who loves in freedom is not afraid and therefore can risk vulnerability, absorb the horror of another's pain without self-destruction. God has the power to be compassionate without fear; human beings now as in the time of Jesus tend to think of power as refusal to risk compassion. But god's power looks not like imperious Caesar but like Jesus on the cross.*⁶⁰

Melalui Yesus Kristus kita dapat menghayati keringkihan bukan sebagai sesuatu yang menjadikan kita monster. Kehidupan Yesus yang diharapkan oleh para murid menunjukkan kekuasaan, kekuatan, dan kemuliaan ternyata tidak terjadi. Ia mati disalibkan. Ketika Yesus mati, dalam bahasa Jürgen Moltman, terjadi kematian di dalam Allah. Oleh karena itu kematian yang dialami oleh manusia bukan suatu hal yang luar biasa yang perlu ditakutkan, karena Yesus yang telah bangkit dari kematian memberikan harapan bagi manusia yang berdosa. Bahkan tiba pada saatnya nanti kematian sebagai tanda utama keringkihan manusia akan dimaknai dengan penuh keindahan.

Dosa: Ketakutan atas Keringkihan

Terdapat pemahaman dalam kehidupan berjemaat bahwa disabilitas adalah sebuah hukuman atas dosa. Patrick McDonagh mengutip laporan Samuel Gridley Howe pada gubernur

⁵⁸ Ibid., 95.

⁵⁹ William C. Placher, *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*, (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994), 15.

⁶⁰ Ibid., 18.

Massachusetts (1858) yang menyatakan, “It seem impious to attribute to the Creator any such glaring imperfection in his handy-work. It appeared to us certain that the existence of so many idiots in every generation must be the consequence of some violation of the natural laws; -that where so much suffering there must have been sin.”⁶¹ Dalam teologi Kristen khususnya, Kathy Black menyatakan bahwa disabilitas seringkali dihubungkan dengan konsep dosa asal oleh Agustinus dan dihubungkan dengan beberapa teks Alkitab seperti dalam Ulangan 5:9-10.⁶² Black kemudian berargumen bahwa doktrin dosa asal menurut Agustinus ini pada akhirnya tidak relevan dengan konsep Allah yang berbelas kasih, jika menghukum seorang anak yang tidak bersalah (berdosa), sebagai representasi dari ras manusia yang dihukum karena dosa Adam.⁶³

Jika masyarakat dan anggota jemaat pada umumnya mewarisi pemahaman bahwa disabilitas sebagai hukuman atas dosa, maka pribadi dengan disabilitas tidak akan pernah menjadi bagian dari masyarakat dan gereja. Bagi saya, dosa adalah ketakutan akan keringkahan. Saya setuju dengan William Placher dalam *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*, yang menyatakan, “Human beings seek power because they are afraid of weakness, afraid of what might happen should they be vulnerable.”⁶⁴ Oleh karena itu manusia berusaha memperlengkapi diri agar dapat melupakan keringkiahannya. Tidak dapat disangkal bahwa ini juga adalah pengaruh dari normalisme, yang melihat keringkahan sebagai keadaan yang tidak menyenangkan dan merugikan.

Ketakutan pada keringkahan salah satunya ditunjukkan dengan ketakutan terhadap kematian. Bagi penganut Kristen tentu kematian ini mengingatkan kita pada kisah Adam dan Hawa yang dituliskan akan mengalami kematian setelah memakan buah pengetahuan yang dilarang oleh Tuhan. Kematian yang dimaksudkan dalam kisah Adam dan Hawa ditafsirkan sebagai putusannya hubungan antara Allah dan manusia, namun kematian ini seringkali dihubungkan dengan kematian fisik. Kematian fisik inilah sebagai penanda utama bahwa manusia pada hakikatnya adalah ringkih.

Pemahaman ini berdampak pada pandangan manusia terhadap keringkahan, sehingga timbul anggapan bahwa segala sesuatu yang menunjukkan kenyataan bahwa manusia adalah ringkih perlu

⁶¹ Patrick McDonagh, *Idiocy: A Cultural History*, (Liverpool: Liverpool University Press, 2008), 259.

⁶² Kathy Black, *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*, (Nashville, TN: Abingdon Press, 1996), 24.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Placher, *Narratives of a Vulnerable God*, 18.

untuk dihindari karena ini adalah hasil dari dosa yang dilakukan oleh manusia. Menurut saya tafsiran ini perlu untuk dipertimbangkan kembali. Saya setuju dengan Placher yang berimajinasi bahwa jika Adam tidak berdosa, belum tentu ia tidak mengalami kematian.⁶⁵

Menurut Agustinus, kejatuhan manusia ke dalam dosa dimulai oleh Adam dan Hawa karena ketidaktaatan mereka kepada Allah. Ketidaktaatan ini mengakibatkan mereka yang berada dalam status integritas (*status integritatis*) jatuh ke dalam keadaan berdosa (*status corruptionis*).⁶⁶ Daya tarik dari pohon pengetahuan yang dialami oleh Adam dan Hawa adalah tanda dari keterbatasan manusia. Adam dan Hawa memiliki potensi untuk tergiur. Potensi ini disebut sebagai motivasi dan motivasi akan terwujud dalam eksistensi.⁶⁷

Pemahaman Agustinus ini agaknya berbeda dengan Placher. Ia mengatakan bahwa pohon pengetahuan yang dilarang oleh Allah untuk dimakan buahnya membuat manusia dapat mengetahui berbagai hal yang belum diketahui sebelumnya. Pengetahuan ini dapat menghasilkan ketakutan, salah satunya terhadap kematian, maka dosa adalah ketakutan dan kecemasan atas keringkahan. Jadi potensi (motivasi) untuk berdosa yang akhirnya mewujudkan tersebut adalah hasil dari ketidaktaatan untuk hidup di dalam keindahan Allah (baca: ketakutan atas keringkahan).

Saya membandingkan tafsiran Placher dengan pemahaman Edward Farley tentang keringkahan. Ia menyatakan bahwa keringkahan adalah kapasitas ciptaan yang hidup untuk mengalami luka, celaka, atau berbagai hal yang membuatnya tidak dapat menunjukkan eksistensinya di dalam komunitas. Manusia yang berdosa karena takut akan keringkihannya adalah manusia yang tidak dapat menunjukkan eksistensinya di dalam komunitas yang ringkih. Saya setuju dengan pemahaman Farley tentang keringkahan, jika keringkahan seperti yang dijelaskan olehnya menjadi hal yang menakutkan karena terancamnya eksistensi pribadi (yang ringkih) di dalam komunitas, maka saat itulah tercipta dosa sosial.

Dosa biasanya dipahami sebagai penyebab penderitaan. Saya tertarik dengan uraian Farley tentang penderitaan interpersonal. Menurutnya penderitaan interpersonal terjadi dalam dua bentuk utama, yaitu penderitaan yang dialami karena rasa simpati terhadap penderitaan orang lain dan penderitaan yang terjadi karena hubungan

⁶⁵ Placher, "What do We Mean by 'God'?", 135.

⁶⁶ Bernard Ramm, *Offense to Reason: A Theology of Sin*, (New York City, NY: Harper and Row, 1985), 76.

⁶⁷ Edward Farley, *Good and evil: Interpreting a Human Condition*. (Minneapolis, MN: Fortress Press), 129.

interpersonal yang mengalami gangguan. Keringkihan, menurut saya memiliki peran dalam kedua bentuk penderitaan tersebut.

Bentuk penderitaan interpersonal yang pertama dialami oleh pribadi yang menolak keringkihannya. Pribadi yang menolak keringkihannya tidak akan mampu untuk bersimpati terhadap pribadi lain. Sedangkan bentuk penderitaan interpersonal yang kedua adalah pribadi yang menolak keringkihannya akan sulit membangun relasi yang dalam. Pribadi seperti ini hanya tergiur dengan keindahan relasi yang tampak di permukaan saja. Kecenderungan seperti ini akan memengaruhi kualitas relasi yang dijalin dengan pribadi lain.

Kisah penciptaan manusia yang terdapat dalam Kitab Kejadian versi tradisi Elohis menceritakan bahwa manusia diciptakan setelah ciptaan lainnya (Kej. 1:1-31) dan versi tradisi Yahwis menceritakan bahwa manusia diciptakan dari debu tanah (Kej. 2:7). Kedua versi kisah penciptaan tersebut memberikan pesan agar manusia menyadari keringkihannya. Pada versi Elohis, Allah telah menyediakan segala sesuatu yang dapat menunjang kehidupan manusia, sebelum ia diciptakan. Betapa ringkihnya manusia dibandingkan ciptaan yang lain. Versi Yahwis juga memberikan pesan yang sama yaitu manusia dibentuk dari debu tanah yang akan kembali menjadi debu tanah.

Teologi Disabilitas:

Aku adalah Kita yang Menari dalam Tarian Ilahi

Manusia adalah makhluk yang bergantung sepenuhnya pada Allah dan ciptaan lain. Saya setuju dengan pemikiran Thomas E. Reynolds yang menginterpretasikan pemikiran Friedrich Schleiermacher tentang “perasaan tentang ketergantungan absolut.”⁶⁸ Reynolds menyatakan bahwa keadaan manusia yang merasakan ketergantungan absolut ini tidak menjadikan manusia pasif, melainkan manusia yang menerima keringkihannya sebagai anugerah.⁶⁹ Betapa indahnya bergantung pada Allah yang memberikan kebebasan dan menciptakan keindahan melalui keberagaman.

Jika setiap pribadi diciptakan sebagai gambar Kristus, maka setiap pribadi memiliki keindahan Allah dan keindahan tersebut tidak dapat ditampung sendiri. Keindahan yang dimiliki oleh setiap pribadi adalah anugerah yang melimpah, karena itu setiap pribadi tidak bisa tidak berbagi keindahan dengan pribadi lainnya di dalam komunitas.

⁶⁸ Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008), loc. 3560.

⁶⁹ Ibid.

Keindahan sejati terwujud ketika setiap pribadi berpartisipasi menarikan keindahannya masing-masing bersama dengan pribadi lain di dalam pola keindahan Yang Ilahi. Pribadi dengan disabilitas intelektual, bukan lagi sekadar statistik dalam laporan penduduk, diagnosa dalam laporan medis, atau label tanpa nama, tetapi sebagai subjek yang sedang menari dengan caranya sendiri bersama dengan pribadi Allah dan pribadi ciptaan Allah lainnya. Maka teologi disabilitas bukan hanya bagi pribadi dengan disabilitas tetapi bagi setiap pribadi yang menyatakan diri sebagai aku yang menari bersamamu di dalam tarian keindahan Allah.

Tentang Penulis

Isabella Novsima Sinulingga saat ini sedang menempuh pendidikan Master of Theological Studies di McCormick Theological Seminary, Chicago. Ia adalah lulusan dari Sekolah Tinggi Teologi Jakarta pada tahun 2012. Fokus penelitian teologinya adalah pada studi disabilitas.

Daftar Pustaka

- Black, Kathy. *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.
- Brock, Brian. "Augustine's Hierarchies of Human Wholeness and Their Healing," dalam *Disability in The Christian Tradition: A Reader*, Brian Brock dan John Swinton (eds.). Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Burr, Vivien. *The Person in Social Psychology*. New York City, NY: Taylor and Francis, Inc., 2002.
- Buxton, Graham. *The Trinity, Creation and Pastoral Ministry*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2005.
- Carlson, Licia. *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010.
- Collier, Gary. *Social Origins of Mental Ability*. New York, NY: John Wiley and Sons, Inc., 1994.
- Davis, Lennard J. *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. New York, NY: Verso, 1995.
- Fairbairn, Donald. *Life in Trinity: An Introduction to Theology with the Help of the Church Fathers*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.
- Farley, Edward. *Good and evil: Interpreting a Human Condition*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990.
- Fiddes, Paul S. *Participating in God: A Pastoral Doctrine of Trinity*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000.
- Garland-Thomson, Rosemarie. "The Politics of Starring: Visual Rhetorics of Disability in Popular Photography," dalam *Disability Studies: Enabling the Humanities*, Sharon L. Synder, Brenda Jo. Brueggemann, dan Rosemarie Graland-Thomson, (eds.). New York, NY: The Modern Language Association of America, 2002.
- Hoekema, Anthony A. *Created in God's Image*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994.
- Kementerian Kesehatan Republik Indonesia. *Situasi Penyandang Disabilitas*. Jakarta: Kementerian Kesehatan RI, Semester II 2014.
- Kretzmann, Norman dan Eleonore Stump. *Logic and The Philosophy of Language: The Cambridge Ttranslations of Medieval Philosophical Text*, vol.1. New York City, NY: University of Cambridge, 1988.
- LaCugna, Catherine Mowry. *God for us: The Trinity and Christian Life*. New York City, NY: Harper Collins Publishers, 1993.

- McDonagh, Patrick. *Idiocy: A Cultural History*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008.
- Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*, third edition. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Navone, John. *Toward a Theology of Beauty*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996.
- Oliver, Michael. "The Social Model in Context" dalam *Rethinking Normalcy: A Disability Studies Reader*. Toronto: Canadian Scholar Press, 2009.
- Placher, William C. *Essentials of Christian Theology*. William C. Placher (ed.). Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.
- Placher, William C. *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994.
- Ramm, Bernard. *Offense to Reason: A Theology of Sin*. New York City, NY: Harper and Row, 1985.
- Reynolds, Thomas E. *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.
- Rivera, Mayra. *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007.
- Rödl, Sebastian. *Self Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard College, 2007.
- Rolnick, Philip A. *Person, Grace, and God*. Grand Rapids, MI: Wm. Eerdmans Publishing Co., 2007.
- Schildrick, Margrit. *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. London: SAGE Publications, 2002.
- Tataryn, Myroslaw, dan Maria Truschan-Tataryn. *Discovering Trinity in Disability: A Theology for Embracing Difference*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2013.
- Titchkosky, Tanya and Rod Michalko. *Rethinking Normalcy: A Disability Studies Reader*. Toronto: Canadian Scholar Press, 2009.
- Torrance, Thomas F. *The Christian Doctrine of God: One being Three Persons*. NY: T&T Clark LTD., 1996.
- Vanier, Jean. *The Gospel of John, The Gospel of Relationship*. Cincinnati, OH: Franciscan Media, 2015.
- Wendte, Martin. "To Develop Relational Autonomy: On Hegel's View of People with Disabilities," dalam *Disability in the Christian Tradition*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.
- Williams, Rodman J. *Renewal Theology: Systematic Theology from a Charismatic Perspective*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2007.