



LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN KEAGAMAAN KATOLIK

<https://ejournal-stpakambon.id/index.php/JL>

Membangun Komitmen Kebangsaan Melalui Semangat *Pela Gandong*

Amandus Natalis Rento Rumlus ^{a,1}

^aSTPAK St. Yohanes Penginjil Ambon, Maluku, Indonesia

¹*rento.renyut94@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 13 Pebruari 2025

Revised: 20 Mei 2025

Accepted: 30 Mei 2025

Keywords:

Pela Gandong, National Commitment, Local Wisdom, Conflict Resolution, Unity, Social Solidarity

Kata-kata Kunci:

Pela Gandong, Komitmen Kebangsaan, Kearifan Lokal, Resolusi Konflik, Persatuan, Kesetiakawanan Sosial

DOI: 10.62095/jl.v13i1.176

ABSTRACT

This research aims to explore the local wisdom of *pela gandong* as a cultural wealth of the Maluku community and to integrate it for enriching national commitment. Using qualitative research methods with primary and secondary data sources, this study maintains that *pela gandong* has the potential to foster national commitment. The research findings indicate that *pela gandong* embodies values of community, social solidarity, equality, and peace. These values can be integrated with a commitment to nationalism, which aligns with the principles contained within it. In addition, this local wisdom serves as an effective conflict resolution tool in easing social tensions in Maluku from 1999 to 2004. This research also identifies challenges in preserving the values of *pela gandong*, including issues of religion and politics, social and environmental changes, modernization, globalization, and tensions within community life.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mendalami kearifan lokal *pela gandong* sebagai kekayaan kultural masyarakat Maluku dan mengintegrasikannya dengan usaha memperkaya komitmen kebangsaan Indonesia. Menggunakan metode penelitian kualitatif dengan sumber data primer dan sekunder, penelitian ini menegaskan bahwa *pela gandong* berpotensi membangun komitmen kebangsaan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *pela gandong* mengandung nilai-nilai persekutuan, kesetiakawanan sosial, kesetaraan, dan perdamaian. Nilai-nilai ini dapat diintegrasikan dengan komitmen kebangsaan, yang sejalan dengan prinsip-prinsip yang terkandung dalamnya. Selain itu, kearifan lokal ini

berfungsi sebagai alat resolusi konflik yang efektif dalam meredakan ketegangan sosial di Maluku selama periode 1999-2004. Penelitian ini juga mengidentifikasi tantangan dalam melestarikan nilai-nilai *pela gandong*, termasuk isu agama dan politik, perubahan sosial dan lingkungan, modernisasi, globalisasi, serta ketegangan dalam kehidupan masyarakat.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

PENDAHULUAN

Bangsa Indonesia dianugerahi keberagaman suku, agama, bahasa, dan tradisi. Kemajemukan ini bisa menjadi berkah yang memperkaya kebudayaan nasional tetapi juga dapat menjadi sumber permasalahan jika tidak dikelola dengan baik.¹ Sejarah mencatat bahwa kemajemukan yang tidak terkelola dengan bijak dapat memicu konflik, seperti yang terjadi di Maluku pada periode 1999-2004. Konflik tersebut menunjukkan betapa rapuhnya tatanan sosial ketika perbedaan agama, budaya, dan tradisi yang telah dirajut sejak lama tidak lagi dihargai dan dijaga.²

Maluku memiliki sejarah panjang dalam menjaga kerukunan dan toleransi melalui kearifan budaya lokal yang dikenal dengan nama: *Pela Gandong*. Istilah ini umumnya dipahami sebagai sistem persaudaraan yang mengikat dua atau lebih desa (*negri*) dalam satu hubungan yang sangat erat tanpa memandang batasan agama dan wilayah geografis. Para leluhur masyarakat Maluku memanfaatkan instrumen budaya yang berbasis pada gotong-royong dan persaudaraan ini untuk menghindari masyarakat dari konflik yang dapat merusak hubungan harmonis antar anggota masyarakat,³ berdasarkan sumpah dan janji sebagai saudara (*orang baudara*).⁴

Cita-cita persaudaraan ini juga telah menjadi nilai luhur yang diperjuangkan oleh para pendiri bangsa Indonesia sejak awal kemerdekaan. Perjuangan ini dilatarbelakangi oleh kesadaran akan pluralitas dan pluriformitas budaya, agama, suku, agama yang ada di Bumi Pertiwi, Indonesia Raya. Kemajemukan ini sering kali memicu ketegangan dan konflik sosial di tingkat akar rumput yang harus diselesaikan secara damai dan tanpa kekerasan. Banyak pemikir, tokoh politik dan pemerintahan serta tokoh agama dan masyarakat telah berusaha mencari jalan keluar untuk menyiasati masalah tersebut. Tulisan ini mengajukan kearifan budaya lokal *Pela Gandong* sebagai konsep alternatif untuk membangun komitmen kebangsaan Indonesia.

Penelitian sebelumnya tentang konflik dan rekonsiliasi telah banyak dilakukan, terutama dalam konteks pasca-konflik Maluku. Misalnya, studi tentang peran agama dalam memicu dan meredakan konflik, serta pentingnya rekonstruksi sosial pasca-konflik. Namun, penelitian yang lebih spesifik mengenai peran *Pela Gandong* sebagai

¹ Bdk., Costantinus Fatlolon, "Moderasi Beragama di Indonesia: Perspektif Filsafat Chuang Tzu," *Studia Philosophica et Theologica* 24, no. 2 (2024): 252-253, <https://doi.org/10.35312/spet.v24i2.572>. Turnomo Rahardjo, *Memahami Kemajemukan Masyarakat Indonesia* (Semarang: Diponegoro University Institutional Repository, 2010), 8.

² Lih. John Ruhulesin, *Etika Publik: Menggali dari Tradisi Pela di Maluku* (Salatiga: Satya Wacana University Press, 2005), 3. Hendry Thomas, et al., *Indonesia Zamrud Toleransi* (Jakarta: PSIK-Indonesia, 2017), 61.

³ Thomas, et al., *Indonesia Zamrud Toleransi*.

⁴ Roubrenda N. Ralahallo, "Kultur Damai Berbasis Tradisi *Pela* dalam Perspektif Psikologi Sosial," *JPSI: Jurnal Psikologi Indonesia* 36, No. 2 (Desember 2009): 177, <https://jurnal.ugm.ac.id/jpsi/article/view/7894>.

sarana rekonsiliasi dan potensinya dalam membangun komitmen kebangsaan masih sangat terbatas.

Salah satu penelitian yang relevan sebagai pembanding tulisan ini adalah karya Roubrenda Ralahalo. Ia menunjukkan bahwa ikatan *pela* mampu mencegah konflik antar kelompok yang memiliki hubungan ini meskipun terjadi ketegangan di sekitarnya.⁵ Penelitian ini memberikan landasan bagi studi lebih lanjut tentang bagaimana *pela gandong* tidak hanya berfungsi sebagai alat rekonsiliasi tetapi juga sebagai model bagi pembangunan komitmen kebangsaan yang lebih luas.

Frans Thomas juga mengemukakan bahwa *pela gandong* mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, kesetaraan, dan harmoni yang sangat relevan dalam konteks masyarakat modern. Pendidikan nilai yang terkandung dalam tradisi ini dapat menjadi dasar bagi upaya membangun kesadaran kebangsaan yang kuat, terutama di kalangan generasi muda yang sering kali terpengaruh oleh nilai-nilai individualisme dan materialisme.⁶

Berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, kebaruan penelitian ini terletak pada upaya untuk menghubungkan nilai-nilai yang terkandung dalam kearifan budaya lokal *pela gandong* dengan konsep membangun komitmen kebangsaan. Pertanyaan sentral tulisan ini adalah: “Bagaimana kearifan budaya lokal *pela gandong* dapat menjadi sarana untuk membangun komitmen kebangsaan Indonesia?”

Pertanyaan sentral ini diuraikan dalam beberapa sub pertanyaan sebagai berikut: Bagaimana nilai-nilai yang terkandung dalam kearifan budaya lokal *pela gandong* dapat memperkuat komitmen kebangsaan Indonesia? Apa peran *pela gandong* dalam menjaga kerukunan dan mencegah konflik di daerah lain di Indonesia? Apa saja tantangan yang dihadapi dalam melestarikan semangat *pela gandong* dan apa solusi alternatif untuk menjaga relevansinya dalam usaha membangun komitmen kebangsaan?

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi *pela gandong* dan bagaimana nilai-nilai tersebut dapat memperkuat komitmen kebangsaan di Indonesia. Tulisan ini juga mengidentifikasi peran *pela gandong* dalam menjaga kerukunan dan mencegah konflik di Maluku, serta potensinya sebagai model rekonsiliasi di daerah lain di Indonesia. Selain itu, tulisan ini hendak mengkaji tantangan yang dihadapi dalam melestarikan semangat *pela gandong* di tengah modernisasi dan globalisasi, serta solusi alternatif yang dapat diterapkan untuk menjaga relevansinya.

METODE

Tulisan ini merupakan sebuah studi kepustakaan dengan pendekatan deskriptif. Studi kepustakaan menguraikan realitas sebagaimana adanya melalui penelitian berbagai sumber seperti buku, jurnal, dan lain sebagainya. Penelitian ini menggunakan

⁵ Ralahallo, “Kultur Damai Berbasis Tradisi *Pela*,” 177-178.

⁶ Frans Thomas, “Pendidikan Nilai dalam Tradisi *Pela* (Kajian Etnografis Masyarakat Ambon),” *JPH: Jurnal Pendidikan Humaniora* 3, no. 2 (Juni 2015): 125, <https://journal.um.ac.id/index.php/jph/article/view/4850>.

sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer penelitian ini adalah tulisan Jozef Hehanusa yang berjudul: “Pela dan Gandong: Sebuah Model Untuk Kehidupan Bersama,” dan artikel Muhammad Hasby dan Edi Wahyono berjudul: “Kearifan Lokal Pela Gandong Sebagai Tanda Perdamaian Masyarakat.” Sumber sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah artikel jurnal, skripsi, buku, ensiklopedia, artikel, dan sumber online lainnya yang menjelaskan topik pembahasan tersebut.

PEMBAHASAN

Memahami Konsep Dasar *Pela Gandong*

Kata *pela* memiliki banyak sekali pengertian berdasarkan asal usul kata itu sendiri. Dalam bahasa Ulihatuhaha di Pulau Haruku (Pelauw, Kailolo, Kabauw Ruhumoni dan Hulaliu), kata *pela* berarti “sudah”. Sedangkan dalam bahasa Uli Solimata (Tulehu, Tengah-Tengah dan Tial), kata *pela* berarti “cukup”. Sumber lain menyatakan bahwa kata *pela* berasal dari kata *pelaina* yang mempunyai arti *sampe jua* atau *sudah selesai* (berhentilah). Masyarakat di daerah Maluku Tengah mendefinisikan kata *pela* sebagai *mengakhiri*. Sedangkan dalam tiga bahasa di Pulau Seram, Maluku Tengah, dikenal juga sebuah istilah yang hampir sama dengan kata *pela*, yaitu *peia* yang berarti *saudara*.⁷

Ada juga yang menjelaskan bahwa kata *pela* dari kata *pelau* yang memiliki arti *saudara laki-laki*, yang dapat diartikan secara etimologis sebagai ikatan persaudaraan atau persahabatan.⁸ Secara umum, masyarakat Maluku dewasa ini memahami istilah *pela* sebagai suatu hubungan persahabatan, persahabatan, persekutuan, konfederasi, liga, atau persaudaraan. Pengertian itu muncul karena budaya *pela* dilatarbelakangi oleh konflik atau peperangan.⁹

Sedangkan kata *gandong* memiliki akar kata “kandung” yang mengisyaratkan persaudaraan dari satu garis turunan. Secara umum, kata ini mengandung arti ikatan persaudaraan dan kekerabatan yang terbentuk karena kesadaran dari dalam diri individu-individu bahwa mereka berasal dari atau memiliki hubungan genologis yang satu dan sama.¹⁰ Pemahaman ini mengingatkan masyarakat Maluku akan persaudaraan yang dibangun dengan janji untuk menjadi satu dalam hubungan kekeluargaan. Tujuan ikatan ini adalah untuk saling melindungi dan membantu, sebagaimana tampak dalam ungkapan: *darah satu darah samua, hidup satu hidup samua*; yang dapat diartikan secara bebas sebagai *darah kamu adalah darah kami semua, hidup kamu adalah hidup*

⁷Admin SMAK YPKPM, “Pela Dan Gandong Ingatan Kolektif Orang Basudara Di Maluku,” <https://www.smakrisambon.sch.id/tulisan-ilmiah/740-pela-dan-gandong-ingatan-kolektif-orang-basudara-di-maluku> (diakses 09 September 2024).

⁸A. Watloly, dkk. *Menggali Sejarah dan Kearifan Lokal Maluku* (Jakarta: Cahaya Pineleng, 2012), 6.

⁹I Gusti Ngurah Anom, *Lembaga Budaya Pela dan Gandong di Maluku: Latar Sejarah, Peranan dan Fungsinya* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 2000), 102.

¹⁰ Watloly, dkk., *Menggali Sejarah dan Kearifan Lokal Maluku*, 8.

kami semua.¹¹ Masyarakat Maluku juga mengklasifikasikan kata *gandong* sebagai suatu bentuk dari *pela*. Mereka beranggapan bahwa desa-desa atau wilayah-wilayah di daerah ini memiliki hubungan *gandong* karena mereka memiliki satu turunan, atau berasal dari leluhur (nenek moyang) yang satu dan sama.¹²

Jadi, *pela gandong* berisikan penghayatan akan nilai-nilai hubungan antar anggota masyarakat,¹³ dengan tujuan untuk menjaga kebersamaan, kepercayaan, dan keharmonisan hidup bersama tanpa memandang latar belakang agama, suku, wilayah, dan golongan. Masyarakat Maluku menyebut penghayatan ini dengan istilah *ale rasa beta rasa* yang secara harafiah artinya “engkau merasakan aku juga merasakan”, atau “sehati seperasaan”. Dengan ungkapan ini, masyarakat Maluku memandang sesama yang lain sebagai “saudara” atau bagaikan kakak-adik.

Bentuk-Bentuk *Pela Gandong*

Masyarakat Maluku secara tradisional mengenal dua bentuk *pela gandong*, yakni *pela keras* dan *pela lunak*. Berikut ini uraian mengenai kedua bentuk kearifan budaya lokal tersebut.

Pela Keras

Pela keras, atau juga dikenal dengan *pela darah*, adalah hubungan persaudaraan yang dibangun dengan tindakan meminum darah (darah manusia maupun darah hewan) yang dicampurkan dengan *sopi* (tuak) dan diiringi dengan nyanyian adat. Apabila darah yang diminum adalah darah manusia, maka darah tersebut berasal dari jari-jari para wakil *negri* (desa atau kampung) yang melakukan pengambilan sumpah. Pertukaran darah tersebut menjadi meterai atau tanda awal persaudaraan.

Istilah lain untuk *pela keras* adalah *pela batu karang*. Yang dimaksudkan dengan *pela batu karang* adalah ikatan persaudaraan yang dibuat oleh *kapitan* (panglima perang) dari kedua *negri* melalui pengambilan sumpah karena adanya peperangan. Dalam peperangan itu, kedua desa tak mampu saling mengalahkan satu sama lain sehingga mereka mengadakan ikatan *pela* di atas batu karang. Pengambilan sumpah ini dilakukan dengan tujuan untuk mengakhiri permusuhan dan pertikaian antar masyarakat dari kedua desa tersebut.¹⁴

Pela keras ini biasanya dikaitkan dengan *pela gandong* karena pihak-pihak yang bersekutu merasa bahwa mereka masih merupakan satu turunan. Melalui sumpah dan dengan meminum darah, kedua desa yang bertikai menjadi saudara sedarah yang harus

¹¹ Watloly, dkk. *Menggali Sejarah dan Kearifan Lokal Maluku*.

¹² Lih. Josef M.N. Hehanussa, “Pela dan Gandong: Sebuah Model Untuk Kehidupan Bersama,” *Gema Teologi: Jurnal Universitas Kristen Duta Wacana*, 33, No. 1 (April 2009): 1-15, <https://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/40/pdf>.

¹³ Hehanussa, “Pela dan Gandong”.

¹⁴ Ralahallo, “Kultur Damai Berbasis Tradisi *Pela*.”

hidup saling membantu. Sebagai saudara, mereka seakan-akan terlahir dari satu rahim yang sama.

Pela Lunak

Pela lunak merupakan sebuah ikatan yang terbentuk dengan cara menyuguhkan dan memakan *sirih pinang*. Tradisi ini berasal dari kebiasaan masyarakat *Alifuru* (sebutan untuk masyarakat dari yang tinggal di daerah tak terakses wilayah timur kepulauan Nusantara). Bentuk *pela* ini sering disebut sebagai *pela tanpa sirih* (tempat sirih) karena bentuk persaudaraan ini ditandai dengan memakan sirih pinang.

Pela lunak biasanya disebut juga *pela gandong* (atau *bungso*), yaitu hubungan persaudaraan yang terjalin karena ikatan keturunan dari satu atau lebih keluarga induk (*mata rumah*) dari desa-desa yang memiliki ikatan persaudaraan. Keluarga-keluarga dari desa-desa yang berbeda ini menganggap bahwa mereka merupakan satu keturunan yang sama. Pemahaman sedemikian sangat mempengaruhi gaya hidup dan kepribadian para anggotanya.¹⁵

Nilai-Nilai *Pela Gandong*

Bagi masyarakat Maluku, *pela gandong* merupakan suatu kekuatan bagi masyarakat untuk memupuk persekutuan dan kebersamaan. Ada berbagai nilai yang dapat direfleksikan dari kearifan budaya lokal tersebut.

Pertama, *nilai hidup persekutuan (kekeluargaan)* menjadi hal yang terpenting dalam kehidupan masyarakat Maluku. Marga (*fam*), menjadi tanda penting dalam hubungan kekeluargaan. Dengan adanya marga (*fam*), hubungan seseorang dalam keluarga dapat dicari dan didapatkan. Kemanusiaan manusia dapat dimengerti dan dapat diterima dalam masyarakat melalui kekeluargaan.¹⁶

Kedua, *nilai kesetiakawanan sosial*. Nilai Kesetiakawanan sosial secara eksplisit terungkap dalam gagasan “gotong royong”. Orang Maluku melihat “gotong-royong” sebagai perwujudan nilai dari konsep *pela gandong*, yaitu semangat untuk saling peduli dan saling bekerja sama. Sederhananya, kebutuhan pribadi atau kelompok tertentu membutuhkan menuntut pula keterlibatan orang lain. Dalam pekerjaan-pekerjaan tertentu, seperti pernikahan atau hajatan-hajatan sosial, orang Maluku akan saling membantu dan tidak pernah membiarkan saudaranya bekerja sendiri. Bentuk kesetiakawanan ini memungkinkan orang Maluku untuk tetap menghidupi semangat *ale rasa beta rasa*.

¹⁵ Ralahallo, “Kultur Damai Berbasis Tradisi *Pela*”.

¹⁶ Lih. Muhammad Hasby dan Edi Wahyono, “Kearifan Lokal *Pela Gandong* Sebagai Tanda Perdamaian Masyarakat,” *Prosiding Seminar Nasional DMI 1* (Januari 2020): 76-86. <https://dmi-journals.org/prosiding/article/view/13/9>.

Ketiga, *nilai kesetaraan* yaitu lebih mengutamakan nilai kesamaan dan tidak menolak keistimewaan yang dimiliki oleh orang lain. Dalam nilai hidup ini terdapat aspek peduli yang sangat besar bagi hidup orang lain, inilah nilai hidup kesetaraan dimiliki oleh masyarakat maluku. Tradisi atau cara hidup ini membuat semua masyarakat sadar akan pentingnya menerima dan saling berbagi antara umat Islam dan umat Kristen.¹⁷

Keempat, *nilai hidup damai*. Telah dikemukakan pada bagian-bagian sebelumnya bahwa tujuan terbentuknya *pela gandong* adalah untuk menciptakan persatuan dan kedamaian antar desa dan para warganya. Dalam peperangan desa-desa dan warganya saling menunjukkan keunggulan mereka masing-masing, maka melalui ikatan *pela gandong* mereka mengungkapkan persatuan, perdamaian, keharmonisan, dan kesetaraan hidup.¹⁸

Hukum Pela Gandong

Pela gandong merupakan alat pemersatu masyarakat Maluku dan menganut sistem adat yang bersifat mengikat. Hubungan kekerabatan *pela gandong* dibangun dengan perjanjian untuk menjaga dan memperkuat hubungan satu sama lain. Aturan ini mengikat masyarakat sedemikian rupa sehingga mereka tetap menjaga dan menghormati hubungan persaudaraan yang telah terjalin sejak zaman para leluhur.

Adapun empat pokok hukum yang mendasari *pela gandong*. Pertama, desa-desa yang memiliki hubungan *pela* wajib saling membantu dalam situasi-situasi genting seperti perang, bencana alam, duka, dan lain sebagainya. Kedua, apabila diminta, maka desa yang satu wajib memberikan bantuan kepada desa yang lain yang hendak melaksanakan proyek kepentingan umum seperti pembangunan sekolah, masjid, atau gereja. Ketiga, apabila seseorang sedang mengunjungi desa yang memiliki ikatan *pela* dengan desanya, maka orang-orang di desa yang dikunjungi wajib memberi makanan kepadanya. Selain itu, tamu tersebut tidak perlu meminta izin untuk membawa pulang hasil bumi atau buah-buahan yang menjadi kesukaannya. Dan, keempat, karena penduduk desa itu dianggap sedarah maka dua orang yang memiliki ikatan *pela* dilarang untuk menikah satu dengan yang lain.¹⁹

Pelanggaran terhadap janji/aturan/hukum *pela gandong* oleh masyarakat negri akan mengakibatkan sanksi dari pemerintah negri atau pemerintah adat dari desa yang berpela tersebut. Sanksi atau hukuman bagi individu yang melanggar biasanya dibagi menjadi dua bagian: sanksi yang terlihat dan sanksi yang tidak terlihat.²⁰ Sanksi kasat

¹⁷ Hasby & Wahyono, "Kearifan Lokal Pela Gandong".

¹⁸ Hasby & Wahyono, "Kearifan Lokal Pela Gandong".

¹⁹ Julia Malisngorar dan Besse Sugiswati, "Pela Gandong Sebagai Sarana Penyelesaian Konflik," *Perspektif: Kajian Masalah Hukum dan Pembangunan* 22, No.1 (Januari 2017): 69, <https://www.neliti.com/id/publications/158195/pela-gandong-sebagai-sarana-penyelesaian-konflik#cite>.

²⁰ Malisngorar dan Sugiswati, "Pela Gandong Sebagai Sarana Penyelesaian Konflik," 70.

mata atau sanksi yang terlihat biasanya dilakukan oleh pejabat hukum adat (badan saniri adat), sedangkan sanksi tak kasat mata biasanya berasal dari Tuhan dan nenek moyang yang diyakini masyarakat dan dikenal sebagai pendiri atau pencetus hukum itu sendiri.

Namun yang lebih umum atau yang lebih sering terjadi adalah sanksi yang tidak terlihat. Sanksi tak kasat mata biasanya terjadi tanpa disadari, dan biasanya terjadi dengan simbol guntur, kilat, badai, serta hujan dan penyakit yang dialami oleh masyarakat yang mendapatkan hukuman atau yang melanggar hukum atau aturan *pela gandong*. Sanksi ini dianggap oleh masyarakat setempat sebagai kutukan dari para dewa dan leluhur (*tete-nene moyang*).

Untuk menyelamatkan masyarakat dari sanksi tersebut, pihak yang memulai konflik biasanya menuntut segera dilaksanakannya “Panas Pela” untuk menormalkan situasi.²¹ Kegiatan ini diadakan dengan maksud untuk menyelesaikan berbagai persoalan-persoalan yang terjadi, seperti pelanggaran-pelanggaran hukum atau aturan yang dilanggar oleh masyarakat yang berpela. Dengan berlangsungnya kegiatan panas pela, masyarakat didamaikan dan disatukan kembali untuk saling menjaga hubungan yang telah terjalin.

***Pela Gandong* Sebagai Patokan Hidup**

Dalam kehidupan masyarakat Maluku, *pela gandong* menjadi patokan hidup untuk membentuk persaudaraan, saling menghormati dan saling membagi kasih, serta membawa rasa damai bagi sesama, walaupun perbedaan yang ada dalam masyarakat. Patokan hidup ini merupakan sebuah warisan yang diberikan oleh para leluhur untuk dijaga dan dilestarikan sampai kapanpun demi persatuan, kesatuan, perdamaian, persaudaraan, dan saling menghormati satu sama lain dalam kehidupan sehari-hari.

Namun, dalam kehidupan masyarakat sehari-hari, terkadang terjadi masalah atau konflik karena adanya kesalahpahaman antar individu atau antar kelompok. Dalam situasi ini, masyarakat Maluku akan mengusahakan perdamaian dengan merujuk pada budaya *pela gandong*. Dengan kekuatan budaya ini, masyarakat mempertahankan dan memperkuat persatuan, membangun rasa persaudaraan antar individu dan antar kelompok, mengutamakan perdamaian, serta memberikan rasa hormat dan menghargai perbedaan yang ada dalam masyarakat.

Singkatnya, *pela gandong* merupakan patokan masyarakat Maluku untuk hidup dalam rasa saudara dan rasa kekeluargaan yang tidak mementingkan dan mengutamakan perbedaan agama, golongan dan lain sebagainya. Kearifan budaya lokal ini mengajarkan masyarakat Maluku untuk tidak hidup dalam konflik yang dapat merusak persatuan dan persaudaraan yang telah terjalin sejak zaman dahulu kala.

²¹ Malisngorar dan Sugiswati, “Pela Gandong Sebagai Sarana Penyelesaian Konflik,” 70.

***Pela Gandong* Sebagai Pendidikan Perdamaian**

Hidup dalam kedamaian dan keharmonisan merupakan keinginan setiap orang dalam hidup bermasyarakat. *Pela Gandong* menjadi salah satu sarana untuk menjaga dan menghidupkan dambaan hati masyarakat tersebut. Hal ini paling tampak dalam usaha penyelesaian konflik Maluku tahun 1999-2004.²² Dalam situasi khaos tersebut, kearifan lokal *pela gandong* menjadi alat pemersatu dan menjadi acuan tatanan kehidupan masyarakat Maluku untuk mengusahakan perdamaian dengan tetap menghormati perbedaan sebagai fakta yang tak bisa dinafikkan dalam kehidupan bersama sebagai saudara.²³

***Pela Gandong* Sebagai Civic Cultur**

Pela Gandong merupakan budaya kewarganegaraan yang penting dalam menciptakan harmonisasi masyarakat Maluku. Nilai-nilai kearifan budaya lokal ini dapat menjadi modal dalam pembangunan nasional dan menjaga keutuhan kebangsaan, serta menjadi pilar utama untuk menciptakan harmonisasi dalam masyarakat.²⁴ Dalam arti ini dapat dikatakan bahwa *pela gandong* merupakan *civic culture* (budaya kewarganegaraan) yang tidak hanya dapat menjadi tolak ukur dalam perdamaian dan menciptakan keharmonisan masyarakat Maluku melainkan bagi siapa saja yang ingin membangun komitmen kebangsaan.²⁵

KOMITMEN KEBANGSAAN

Pengertian Komitemen Kebangsaan

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), komitmen merupakan perjanjian atau keterikatan untuk melakukan sesuatu serta akan bertanggung jawab. Kebangsaan diartikan sebagai ciri-ciri yang menandai golongan perihal bangsa, mengenai yang bertalian dengan bangsa, kesadaran diri sebagai warga dari suatu negara. Jadi, komitmen kebangsaan dapat diartikan sebagai semangat berjuang untuk melakukan sesuatu yang bertalian dengan bangsa. Komitmen kebangsaan biasanya dianggap sebagai sebuah semangat yang muncul dari dalam diri seseorang untuk menjadi seorang yang membela negaranya. Komitmen kebangsaan juga biasanya diartikan sebagai sebuah dorongan untuk mempertahankan suatu bangsa dan memberikan dampak positif dalam perkembangan bangsa dan negara.

²² Hasby dan Wahyono, "Kearifan Lokal Pela Gandong".

²³ Hasby dan Wahyono, "Kearifan Lokal Pela Gandong".

²⁴ Rido Latuheru dan Hafied Cangar, "Budaya Pela Gandong Sebagai Strategi Komunikasi Krisis Penyelesaian Konflik Ambon," *Badati: Jurnal Ilmu Sosial dan Politik UKIM* 6, no. 1 (April 2024): 162, <https://ojs.ukim.ac.id/index.php/badati/article/view/1207>.

²⁵ Yakob Godlif Malatuny dan Samuel Patra Ritiauw, "Eksistensi Pela Gandong Sebagai Civic Culture Dalam Menjaga Harmonisasi Masyarakat Di Maluku," *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal* 5, no. 2 (Juni 2018): 39, <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/SOSIO-FITK/article/view/10554/pdf>.

Bagi bangsa Indonesia, komitmen kebangsaan muncul dari Pancasila sebagai dasar kehidupan bangsa dan negara. Nilai-nilai Pancasila menjadi cerminan dan patokan hidup bangsa Indonesia yang multikultur dan multireligi. Nilai-nilai tersebut menyatukan semua warga negara Indonesia yang memiliki perbedaan suku, bahasa, kebudayaan, agama yang ada dan hidup di Indonesia dengan berlandaskan pada semboyan “Bhinneka Tunggal Ika”.

Komitmen kebangsaan itu dapat disebut sebagai suatu pemahaman mengenai sikap suatu bangsa terhadap diri serta lingkungannya, dengan menjadikan prinsip kesatuan dan persatuan sebagai prioritas bangsa dalam melaksanakan dan menjalankan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Komitmen kebangsaan itu tak lain adalah janji untuk tetap setia kepada negara dan bangsa serta tetap mempertahankan dan memperjuangkan persatuan bangsa demi kemakmuran negara.

Berbicara mengenai komitmen kebangsaan berarti kita juga berbicara mengenai hak individu untuk hidup damai dan berdampingan dengan orang lain yang ada dalam lingkungan atau negara itu. Hak individu bersifat alamiah yang didapatkannya sejak lahir ke dunia. Individu itu berhak untuk berkomitmen kepada negaranya dan ia memiliki hak untuk mempertahankan dan membuat janji untuk selalu setia kepada negaranya.

Komitmen kebangsaan tidak hanya berbicara tentang pernyataan janji, tetapi lebih pada sebuah tindakan nyata untuk mewujudkan janji tersebut. Artinya, seseorang yang berkomitmen untuk membangun dan menjaga negaranya tidak hanya mengucapkan janji, melainkan juga menunjukkan tindakan yang sesuai dengan apa yang dijanjikan. Dalam hal ini, tindakan nyata seperti menjaga persatuan, menghargai perbedaan, dan disiplin dalam menjalankan kewajiban sebagai warga negara merupakan bagian dari perwujudan komitmen kebangsaan.

Seseorang yang memiliki komitmen kebangsaan akan sadar bahwa tanggung jawab menjaga negara bukan hanya tugas pemerintah, melainkan tugas setiap individu. Persatuan dan kesatuan negara tidak akan terwujud tanpa adanya kesadaran dari seluruh elemen masyarakat untuk berkontribusi sesuai dengan perannya masing-masing. Oleh karena itu, komitmen kebangsaan harus dimaknai sebagai kesediaan untuk berkorban demi kepentingan bersama, tidak hanya untuk diri sendiri, tetapi juga untuk seluruh masyarakat.

Fungsi Komitmen Kebangsaan

Komitmen kebangsaan memiliki fungsi sebagai fondasi utama untuk mempersatukan berbagai elemen bangsa yang beragam. Dengan komitmen yang kuat terhadap identitas kebangsaan, perbedaan suku, agama, ras, dan golongan dapat disatukan dalam semangat Bhinneka Tunggal Ika. Berikut ini dijelaskan fungsi komitmen kebangsaan.

Pertama, *pemersatu ideologi dan falsafah negara*. Komitmen kebangsaan merupakan wujud penerimaan dan pelaksanaan ideologi dan falsafah negara Pancasila. Dengan berpegang teguh pada nilai-nilai Pancasila, komitmen kebangsaan dapat mempersatukan seluruh komponen bangsa di bawah satu ideologi dan falsafah yang sama. Komitmen kebangsaan berfungsi sebagai alat untuk memperkuat identitas nasional Indonesia di mata dunia internasional. Bangsa yang memiliki komitmen kebangsaan yang kuat akan lebih dihargai dan dipandang sebagai bangsa yang berdaulat dan bermartabat.

Kedua, *menumbuhkan rasa cinta tanah air*. Komitmen kebangsaan dapat menumbuhkan rasa cinta tanah air yang mendalam di kalangan warga negara. Rasa cinta tanah air ini akan mendorong setiap individu untuk berkontribusi dan berjuang demi kemajuan bangsa dan negara.

Ketiga, membangun ketahanan nasional. Komitmen kebangsaan berfungsi juga untuk menjadi fondasi utama dalam membangun ketahanan nasional, baik dari aspek ideologi, politik, ekonomi, sosial budaya, maupun pertahanan dan keamanan. Ketahanan nasional yang kuat akan memperkuat bangsa dalam menghadapi ancaman dan tantangan dari dalam maupun luar negeri.

Dengan menjadikan komitmen kebangsaan sebagai model, bangsa Indonesia dapat membangun fondasi yang kokoh untuk memperkuat persatuan, identitas, ketahanan, dan daya saing bangsa di kancah internasional. Komitmen kebangsaan yang kuat akan menjadi modal utama untuk mewujudkan Indonesia sebagai bangsa yang berdaulat, maju, adil, dan makmur.

Bentuk-Bentuk Komitmen Kebangsaan

Komitmen kebangsaan merupakan sebuah upaya yang dilakukan untuk menjaga persatuan dan kesatuan sebuah negara, yang datang atau muncul dari dalam diri seseorang. Komitmen seseorang dalam menjaga persatuan dan kesatuan negara menjadi penuh apabila seseorang tersebut dalam kehidupannya, menghidupkan poin-poin penting berikut ini dalam kehidupannya demi memenuhi komitmennya dalam menjaga persatuan dan kesatuan negara.

Pertama, *cinta tanah air*. Rasa cinta tanah air dapat diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari lewat tindakan menjaga keamanan dan ketentraman wilayah negara dari ancaman yang datang secara langsung dan tidak langsung baik dari luar negeri maupun dalam negeri. Rasa cinta terhadap tanah air juga dapat dilakukan lewat cara menjaga kebersihan lingkungan, mencegah terjadinya pencemaran lingkungan, menjaga dan mengelolah SDA (Sumber Daya Alam) dengan menjaga ekosistem demi meningkatkan kesejahteraan rakyat dan rajin belajar agar menguasai ilmu pengetahuan dari berbagai disiplin ilmu untuk diabdikan kepada negara.

Kedua, *membina persatuan dan kesatuan*. Membina persatuan merupakan hal dasar dari membangun komitmen kebangsaan yang dapat dilaksanakan sejak seseorang

berusia anak dan remaja. Membina persatuan dapat dilaksanakan terlebih dahulu dalam keluarga dengan orang tua sebagai guru yang mengajarkan tentang persatuan itu. Tindakan yang menunjukkan bahwa adanya usaha untuk membangun atau membina persatuan dan kesatuan ialah dengan mengajarkan tentang tindakan menghormati sesama manusia dan tidak membedakan orang manusia.²⁶

Nilai-Nilai Komitmen Kebangsaan

Komitmen kebangsaan membangun semangat seseorang untuk menjaga dan melestarikan persatuan dan kesatuan dalam negara. Komitmen kebangsaan membuat masyarakat dapat hidup dalam suatu kelompok dengan penuh rasa persaudaraan dan kesadaran yang kuat untuk menjaga persatuan dan kesatuan negara. Berikut ini diuraikan beberapa hal yang menjadi nilai komitmen kebangsaan.

Menjaga Persatuan dan Kesatuan

Persatuan dan kesatuan negara adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan dari konsep kebangsaan. Komitmen kebangsaan menuntut setiap warga negara untuk menjaga dan melestarikan kedua aspek ini. Hal ini penting karena dalam kehidupan sehari-hari, perbedaan sering kali menjadi sumber konflik yang dapat mengancam persatuan bangsa. Perbedaan suku, agama, ras, dan antar-golongan (SARA) merupakan kenyataan yang tidak bisa dihindari, namun komitmen kebangsaan menuntut setiap individu untuk menghargai perbedaan tersebut.

Seseorang yang memiliki komitmen kebangsaan akan mampu melihat perbedaan sebagai kekayaan bangsa, bukan sebagai sumber perpecahan. Dalam konteks Indonesia, semboyan Bhinneka Tunggal Ika menjadi landasan penting untuk membangun kesadaran bahwa perbedaan harus dirangkul, bukan ditolak. Oleh karena itu, sikap toleransi menjadi nilai penting dalam komitmen kebangsaan. Toleransi bukan hanya berarti menerima perbedaan, tetapi juga menghormati hak setiap individu untuk hidup dan berkembang sesuai dengan keyakinannya masing-masing.

Tindakan Nyata Komitmen Kebangsaan

Sebagai janji yang harus diwujudkan, komitmen kebangsaan harus tercermin dalam tindakan nyata. Tindakan tersebut bisa berupa hal-hal sederhana seperti menghormati simbol-simbol negara, ikut serta dalam kegiatan sosial yang bertujuan untuk membangun kebersamaan, hingga berperan aktif dalam menjaga ketertiban dan keamanan di lingkungan tempat tinggal. Dalam skala yang lebih besar, komitmen kebangsaan juga dapat diwujudkan dengan ikut serta dalam proses pembangunan negara, baik melalui pekerjaan maupun partisipasi dalam kegiatan politik.

²⁶ Mochamad Aris Yusif, "Memahami Komitmen Kebangsaan dan Semangat Kebangsaan." <https://www.gramedia.com/literasi/komitmen-kebangsaan-semangat-kebangsaan/> (diakses 30 Juni 2024).

Namun, komitmen kebangsaan juga menuntut seseorang untuk bersikap disiplin. Disiplin di sini berarti mampu mengatur diri, waktu, dan energi untuk berkontribusi bagi bangsa. Disiplin adalah modal penting untuk mengubah hidup dan meningkatkan pengetahuan, yang pada akhirnya akan memperkuat komitmen seseorang dalam mengabdikan diri kepada negara. Tanpa disiplin, komitmen kebangsaan hanya akan menjadi janji manis yang tidak pernah terwujud.

Menghargai Perbedaan dan Kebersamaan

Salah satu tantangan terbesar dalam menjaga komitmen kebangsaan adalah bagaimana seseorang dapat menghargai perbedaan yang ada di sekitarnya. Perbedaan, baik dalam hal pendapat, keyakinan, bahkan fisik, tidak dapat dihindari dalam kehidupan sehari-hari. Namun, komitmen kebangsaan memaksa setiap individu untuk menghargai perbedaan tersebut. Menghargai perbedaan bukan hanya berarti toleransi, tetapi juga sikap keterbukaan terhadap pandangan dan perspektif yang berbeda.

Ketika seseorang menghargai perbedaan, mereka akan lebih mudah mengembangkan rasa kebersamaan. Rasa kebersamaan ini penting dalam menjaga persatuan negara. Dalam suasana yang penuh dengan perbedaan, rasa kebersamaan akan menjadi perekat yang menyatukan setiap individu dalam mencapai tujuan bersama. Setiap warga negara harus mampu melihat kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi atau kelompok. Komitmen kebangsaan menuntut setiap individu untuk memiliki sikap seperti ini, agar persatuan dan kesatuan negara tetap terjaga.

Kedisiplinan Sebagai Pilar Utama Komitmen Kebangsaan

Salah satu pilar utama dalam komitmen kebangsaan adalah kedisiplinan. Kedisiplinan adalah modal penting bagi setiap individu untuk mengubah hidup dan berkontribusi bagi negara. Tanpa disiplin, sulit bagi seseorang untuk mewujudkan komitmen kebangsaannya. Disiplin bukan hanya berarti taat pada aturan yang berlaku, tetapi juga kemampuan untuk mengendalikan diri, mengatur waktu, dan bekerja keras demi kepentingan bersama.

Dalam kehidupan sehari-hari, disiplin bisa diwujudkan dengan cara-cara sederhana seperti mematuhi peraturan lalu lintas, menghormati hak-hak orang lain, dan menjaga ketertiban umum. Namun, disiplin juga berarti mampu mengatur diri untuk terus belajar dan meningkatkan pengetahuan. Seseorang yang memiliki komitmen kebangsaan akan selalu berusaha untuk meningkatkan diri agar dapat memberikan kontribusi yang lebih besar bagi negara. Disiplin belajar, bekerja, dan bersikap akan memperkuat komitmen kebangsaan dan membuat seseorang menjadi warga negara yang lebih baik.

Rela Berkorban dan Cinta Tanah Air

Komitmen kebangsaan juga menuntut seseorang untuk mencintai tanah air dan rela berkorban demi negara. Cinta pada tanah air bukan hanya ditunjukkan melalui kata-

kata, tetapi harus diwujudkan dalam tindakan nyata. Misalnya, rela berkorban waktu, tenaga, dan bahkan nyawa demi menjaga kedaulatan negara adalah bentuk tertinggi dari cinta tanah air. Komitmen kebangsaan membuat seseorang sadar bahwa kebahagiaan pribadi bukanlah satu-satunya tujuan hidup, melainkan kebahagiaan bersama seluruh rakyat Indonesia.

Cinta pada tanah air juga berarti menjaga lingkungan, melestarikan budaya, dan berpartisipasi dalam pembangunan negara. Seseorang yang mencintai tanah air akan berusaha untuk menjaga kekayaan alam dan budaya yang dimiliki oleh bangsa ini, serta berkontribusi dalam proses pembangunan nasional. Dengan demikian, cinta pada tanah air tidak hanya berarti bertahan dalam situasi yang sulit, tetapi juga berperan aktif dalam menjaga dan melestarikan warisan bangsa.

Pendekatan *Pela Gandong* Untuk Membangun Komitmen Kebangsaan

Pela Gandong merupakan kearifan lokal daerah Maluku yang mengutamakan persatuan, kesatuan, dan kebersamaan. Kearifan lokal ini telah ampuh menciptakan keharmonisan di tengah-tengah kehidupan masyarakat Maluku yang majemuk. Usaha kita sekarang ini mentransformasi nilai-nilai kearifan lokal *pela gandong* dalam komitmen kebangsaan berdasarkan pola pendekatan berikut ini.

Pendekatan Pendidikan

Pendidikan pada hakikatnya terdiri atas dua, yakni pendidikan formal dan non formal. Namun pada dasarnya, pendidikan merupakan wadah yang tepat untuk membiasakan orang untuk menghidupi nilai-nilai yang terkandung dalam *pela-gandong*. Lewat pendidikan orang terarah pada tatanan kesadaran untuk menghidupi nilai-nilai moral yang ada di tengah masyarakat. Dalam bingkai itu, maka nilai-nilai *Pela Gandong* sebagai tatanan moral yang lahir dan tumbuh di masyarakat harus menjadi bagian integral dari pendidikan, bahkan sejauh memungkinkan dijadikan sebagai salah satu materi utama dalam lingkungan pendidikan.²⁷

Pendekatan Keagamaan

Agama pada prinsipnya bertujuan untuk membaharui manusia dan mengajarkan mereka untuk menghidupi nilai-nilai ideal yang ditekankan oleh Tuhan. Dalam *Pela Gandong* terdapat nilai-nilai seperti persatuan, kesetiakawanan sosial, kesetaraan dan perdamaian merupakan nilai-nilai yang juga ditegaskan dalam agama. Oleh karena itu, maka pendekatan keagamaan dalam menanamkan nilai-nilai *pela-gandong* menjadi pilihan penting. Pendekatan keagamaan itu secara konkrit dapat dibuat melalui ceramah, kotbah, organisasi dan bahkan pendidikan berjenjang yang ada dalam

²⁷ Amandus Natalis Rento Rumlus, "Mengintegrasikan Kearifan Lokal *Pela-Gandong* Dalam Nilai-Nilai Komitmen Kebangsaan," *Fides et Ratio* 8, no. 1 (Juni 2023): 32.

agama.²⁸ Yang terpenting di sini adalah bukanlah sebuah agama melainkan nilai-nilai keagamaan yang dikaitkan dengan kepercayaan terhadap Tuhan Sang Pencipta, dan nenek moyang sebagai penguasa kehidupan manusia. Hal ini terkait dengan sistem yang mengedepankan nilai-nilai moral.²⁹

Pendekatan Kebudayaan

Keberagaman merupakan sebuah identitas yang tak-dapat dilepas dari dalam diri masyarakat Indonesia. Tetapi keberagaman dapat menjadi sumber konflik di tengah masyarakat. *Pela Gandong* sebagai sebuah kearifan lokal yang ada di Indonesia berisi nilai-nilai luhur yang dapat menjadi pemikiran alternatif bagi terciptanya persatuan dan kesatuan sebagai satu kesatuan bangsa Indonesia.³⁰ Nilai-nilai tersebut antara lain seperti: rasa persatuan, toleransi, solidaritas, perdamaian, serta menghargai keberagaman dan masyarakat adat.

Relevansi *Pela Gandong* Dalam Membangun Komitmen Kebangsaan

Pertanyaan yang muncul ialah apakah relevansi nilai-nilai kearifan lokal *pela gandong* dalam membangun komitmen kebangsaan? Tulisan ini percaya bahwa nilai-nilai kearifan lokal itu bersifat universal dan karena itu dapat menjadi solusi alternatif yang dapat diintegrasikan ke dalam wawasan nasional dalam upaya membangun komitmen kebangsaan.

Pela Gandong dan Pendidikan Karakter

Dunia pendidikan adalah salah satu penunjang utama dalam menjaga dan melestarikan kebudayaan atau kearifan lokal. Pendidikan karakter adalah suatu usaha pemberdayaan dan pembudayaan karakter pelajar untuk mengubah karakter pelajar agar memiliki karakter yang baik sebagai warga negara dengan maksud untuk pelajar menjadi pribadi yang memiliki akhlak mulia, beradab, dan cerdas.³¹

Pendidikan karakter merupakan solusi utama dalam menjaga relevansi nilai kearifan lokal *pela gandong*. Caranya adalah dengan memberikan pembelajaran tentang bagaimana hidup dalam persatuan dan kesatuan demi membangun komitmen untuk bangsa dan negara. Usaha ini membutuhkan kolaborasi berbagai pihak termasuk pemerintah, masyarakat sipil dan lebih utama lembaga yang bergerak di bidang pendidikan, untuk memastikan bahwa semangat *pela gandong* tetap relevan dan dapat beradaptasi dengan zaman demi membangun komitmen kebangsaan.

²⁸ Rumlus, "Mengintegrasikan Kearifan Lokal Pela-Gandong," 32.

²⁹ Malisngorar dan Sugiswati, "Pela Gandong Sebagai Sarana Penyelesaian Konflik," 70.

³⁰ Althien J. Pesurnay, "Muatan Nilai dalam Tradisi Pela Gandong di Maluku Tengah," *Jurnal Adat dan Budaya Indonesia* 3, no. 1 (2021): 19, <https://doi.org/10.23887/jabi.v3i1.35003>.

³¹ Agnes Meilina, "Macam-Macam Pendidikan Karakter," <https://blog.kejarcita.id/macam-macam-pendidikan-karakter/> (diakses 20 September 2024).

Pendidikan tidak hanya menjadi wadah untuk orang menimba pengetahuan dan membuat orang menjadi pintar tetapi pendidikan diharapkan dapat membina dan mendidik orang untuk memiliki etika dan adab yang baik. Etika dan adab itu tidak hanya didapatkan lewat pembelajaran yang ada di sekolah saja tetapi juga didapatkan dari lingkungan tempat tinggal. Lewat pendidikan karakter, penanaman nilai-nilai luhur *pela gandong* dapat terealisasi demi membangun komitmen kebangsaan dalam diri kaum muda dan masyarakat demi kebersamaan dan kesatuan bangsa.

Pengembangan Pela Gandong Sebagai Etika Sosial

Pela Gandong memiliki nilai – nilai moral yang terkandung di dalamnya yang dapat digunakan sebagai etika sosial. Nilai-nilai tersebut antara lain: nilai spiritual seperti saling mengasihi, saling menghargai, saling menerima dan saling berbagi dalam kehidupan bersama sebagai satu keluarga; inklusivitas atau sikap menerima dan menghargai perbedaan dan nilai hidup kebersamaan; pluralitas dan heterogenitas. Nilai-nilai ini dapat dikembangkan sebagai prinsip-prinsip etika sosial demi membangun komitmen kebangsaan melalui pendidikan.

Modernisasi Praktik Pela Gandong

Pela Gandong adalah sebuah praktik sosial dan budaya yang berasal dari Maluku, Indonesia. Praktik lokal ini mengalami berbagai transformasi untuk tetap relevan dalam kehidupan masyarakat. Modernisasi *pela gandong* mencakup peningkatan interaksi antarbudaya melalui kegiatan sosial, pendidikan, dan ekonomi. Hal ini bertujuan untuk memperkuat serta mempererat hubungan antar kelompok masyarakat yang berbeda latar belakang atau perbedaan agama.³²

Praktik ini telah bertransformasi dari yang awalnya hanya menjadi resolusi konflik kini telah menjadi pendidikan perdamaian. Ini menunjukkan bahwa *pela gandong* tidak hanya memiliki berfungsi sebagai alat atau sarana untuk menyelesaikan persoalan dalam kehidupan bermasyarakat, tetapi juga sebagai sarana untuk mendidik masyarakat tentang pentingnya toleransi dan kerukunan dalam hidup bermasyarakat. Untuk itu, masyarakat perlu menemukan cara untuk mempertahankan identitas budaya mereka sambil beradaptasi dengan perubahan yang dibawa oleh modernisasi serta globalisasi.

KESIMPULAN

Pela-gandong merupakan kearifan lokal masyarakat Maluku. Kearifan lokal ini merupakan kekayaan yang hidup dalam masyarakat Maluku sejak dahulu kala hingga

³² Lih. Samuel Patra Ritiauw dan Yakob Godlif Malatuny, “Merawat Harmonisasi Dalam Keberagaman Melalui Budaya Pela Gandong,” *Prosding Seminar Nasional. Program Studi Universitas Pattimura*, (18 Mei 2018): 76-85. https://www.researchgate.net/publication/349057053_MERAWAT_HARMONISASI_DALAM_KEBERAGAMAN_MELALUI_BUDAYA_PELA_GANDONG.

saat ini. Sejatinya dalam konteks Keindonesiaan, kearifan lokal ini adalah instrumen untuk menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Dalam kearifan lokal ini terkandung nilai-nilai penting dalam merawat komitmen kebangsaan. Nilai-nilai itu antara lain, persatuan, kesetiakawanan sosial, kesetaraan dan perdamaian. Keempat nilai itu dipandang sebagai nilai penting dan mendasar dalam komitmen kebangsaan. Nilai-nilai itu hanya mungkin dihidupi oleh masyarakat bila disertai dengan pola pendekatan tertentu. Ada tiga pola pendekatan untuk menanamkan nilai *pela-gandong*, yakni pendidikan, keagamaan dan kebudayaan.

Pela Gandong merupakan budaya kewarganegaraan yang harus diwariskan secara turun-temurun, dengan sekolah sebagai lembaga pewarisan nilai-nilai perdamaian dalam bingkai “hidup orang basudara”. Acara “biking panas pela” juga berfungsi untuk mengingatkan anak negeri tentang nilai-nilai hidup persaudaraan dan menjaga relasi ikatan persaudaraan yang ada. Dengan demikian, semangat *pela gandong* dapat digunakan untuk membangun komitmen kebangsaan Indonesia melalui integrasi nilai-nilai persatuan, kesetaraan, dan kesetiakawanan sosial, serta melalui upaya menjaga harmonisasi dan perdamaian dalam masyarakat.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Anom, I Gusti Ngurah. *Lembaga Budaya Pela dan Gandong di Maluku: Latar Sejarah, Peranan dan Fungsinya*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, 2000.
- Fatlolon, Costantinus. “Moderasi Beragama di Indonesia: Perspektif Filsafat Chuang Tzu.” *Studia Philosophica et Theologica* 24, No. 2 (2024): 247-260. <https://doi.org/10.35312/spet.v24i2.572>.
- Hasby, Muhammad, dan Edi Wahyono. “Kearifan Lokal Pela Gandong Sebagai Tanda Perdamaian Masyarakat.” *Prosiding Seminar Nasional DMI 1* (Januari 2020): 76-86. <https://dmi-journals.org/prosiding/article/view/13/9>.
- Hehanussa, Josef M.N. “Pela dan Gandong: Sebuah Model Untuk Kehidupan Bersama.” *Gema Teologi: Jurnal Universitas Kristen Duta Wacana* 33, No. 1 (April 2009). <https://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/40/pdf>.
- Latuheru, Rido dan Hafied Cangar. “Budaya Pela Gandong Sebagai Strategi Komunikasi Krisis Penyelesaian Konflik Ambon.” *Badati: Jurnal Ilmu Sosial dan Politik UKIM* 6, No. 1 (April 2024): 152-165. <https://ojs.ukim.ac.id/index.php/badati/article/view/1207>.
- Malatuny, Yakob Godlif dan Samuel Patra Ritiau. “Eksistensi Pela Gandong Sebagai Civic Culture Dalam Menjaga Harmonisasi Masyarakat Di Maluku.” *Sosio Didaktika: Social Science Education Journal* 5, No. 2 (Juni 2018): 35-46. <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/SOSIO-FITK/article/view/10554/pdf>.
- Malisngorar, Julia dan Besse Sugiswati. “Pela Gandong Sebagai Sarana Penyelesaian Konflik.” *Perspektif: Kajian Masalah Hukum dan Pembangunan* 22, No.1

- (Januari 2017): 66-79. <https://www.neliti.com/id/publications/158195/pela-gandong-sebagai-sarana-penyelesaian-konflik#cite>.
- Meilina, Agnes. "Macam-Macam Pendidikan Karakter." <https://blog.kejarcita.id/macam-macam-pendidikan-karakter/> (diakses 20 September 2024).
- Pesurnay, Althien John. "Muatan Nilai dalam Tradisi Pela Gandong di Maluku Tengah." *Jurnal Adat dan Budaya Indonesia* 3, No. 1 (2021): 17-28. <https://doi.org/10.23887/jabi.v3i1.35003>.
- Rahardjo, Turnomo. *Memahami Kemajemukan Masyarakat Indonesia*. Semarang: Diponegoro University Institutional Repository, 2010.
- Ralahallo, Roubrenda N. "Kultur Damai Berbasis Tradisi Pela Dalam Perspektif Psikologi Sosial." *JPSI: Jurnal Psikologi Indonesia* 36, No. 2 (Desember 2009): 177-188. <https://jurnal.ugm.ac.id/jpsi/article/view/7894>.
- Ritiauw, Samuel Patra dan Yakob Godlif Malatuny. "Merawat Harmonisasi Dalam Keberagaman Melalui Budaya Pela Gandong." *Prosding Seminar Nasional. Program Studi Universitas Pattimura*, (18 Mei 2018): 76-85. https://www.researchgate.net/publication/349057053_MERAWAT_HARMONI_SASI_DALAM_KEBERAGAMAN_MELALUI_BUDAYA_PELA_GANDONG.
- Ruhulesin, John. *Etika Publik: Menggali dari Tradisi Pela di Maluku*. Salatiga: Satya Wacana University Press, 2005.
- Yusuf, Mochamad Aris. "Memahami Komitmen Kebangsaan dan Semangat Kebangsaan." <https://www.gramedia.com/literasi/komitmen-kebangsaan-semangat-kebangsaan/> (diakses 30 Juni 2024).
- _____. "Mengintegrasikan Kearifan Lokal Pela-Gandong Dalam Nilai-Nilai Komitmen Kebangsaan." *Fides et Ratio* 8, no. 1 (Juni 2023):...?
- SMAK YPKPM, Admin. "Pela Dan Gandong Ingatan Kolektif Orang Basudara Di Maluku," https://www.smakrisambon.sch.id/tulisan-ilmiah/740-pela-dan-gandong-ingatan-kolektif-orang-basudara-di-maluku__ (diakses 09 September 2024).
- Thomas, Frans. "Pendidikan Nilai dalam Tradisi Pela (Kajian Etnografis Masyarakat Ambon)." *JPH: Jurnal Pendidikan Humaniora* 3, No. 2 (Juni 2015): 122-133. <https://journal.um.ac.id/index.php/jph/article/view/4850>
- Thomas, Hendry, et al. *Indonesia Zamrud Toleransi*. Jakarta: PSIK-Indonesia, 2017.
- Watloly, A., dkk. *Menggali Sejarah dan Kearifan Lokal Maluku*. Jakarta: Cahaya Pineleng, 2012.

ISSN 3090-658X





LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN, KATEKESE, DAN PASTORAL
<https://ejournal-stpakambon.id/index.php/JL>

Pendekatan Ekologi Integral Untuk Mengatasi Krisis Lingkungan Hidup Menurut Paus Fransiskus

Maria Helena Wenehenubun ^{a,1}

STPAK St. Yohanes Penginjil Ambon, Maluku, Indonesia

¹helnawenehen@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 10 Februari 2025

Revised: 14 Maret 2025

Accepted: 30 Mei 2025

Keywords:

Environmental Crisis,
Environmental Ethics, Integral
Ecology, Laudato Si', Social
Justice

Kata-kata Kunci:

Etika Lingkungan, Ekologi
Integral, Keadilan Sosial, Krisis
Lingkungan, Laudato Si'

DOI: 10.62095/jl.v13i1.178

ABSTRACT

This research aims to understand the concept of integral ecology according to Pope Francis as a solution to the escalating global environmental crisis. Pope Francis, in his encyclical *Laudato Si'*, calls humanity to adopt an ecological perspective that unites environmental, social, cultural, and spiritual dimensions for the common good. Using a qualitative-descriptive approach, this study examines literatures and related documents on Pope Francis' view, especially as outlined in *Laudato Si'*. This approach is applied to understand the core principles of integral ecology, including the balance between humans and nature, collective responsibility, and intergenerational justice. The study reveals that integral ecology offers a holistic perspective encompassing various aspects of life, requiring the involvement of all societal elements, both individuals, communities, and nations, to contribute to environmental preservation. This concept also emphasizes the importance of ethical and spiritual aspects in fostering a healthy relationship between humanity and nature.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk memahami konsep ekologi integral menurut Paus Fransiskus sebagai solusi untuk menghadapi krisis lingkungan hidup global yang kian mengkhawatirkan. Paus Fransiskus, dalam ensiklik *Laudato Si'*, mengajak umat manusia untuk mengadopsi pandangan ekologis yang

menyatukan dimensi lingkungan, sosial, budaya, dan spiritual demi kesejahteraan bersama. Dengan pendekatan kualitatif-deskriptif, penelitian ini mengkaji literatur dan dokumen-dokumen terkait pemikiran Paus Fransiskus, terutama yang termuat dalam *Laudato Si'*. Pendekatan ini digunakan untuk memahami prinsip-prinsip utama ekologi integral, termasuk keseimbangan antara manusia dan alam, tanggung jawab kolektif, serta keadilan antargenerasi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ekologi integral menawarkan cara pandang holistik yang mencakup berbagai aspek kehidupan, dan mengharuskan keterlibatan seluruh elemen masyarakat baik individu, komunitas, maupun negara dalam penyelamatan lingkungan. Konsep ini juga menggarisbawahi pentingnya memperhatikan aspek etika dan spiritual dalam membentuk relasi yang sehat antara manusia dan alam.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

PENDAHULUAN

Sejak semula manusia telah dipilih Allah secara khusus untuk menempati, menjaga, mengelola dan melestarikan alam dan sumber daya yang ada di sekitarnya demi kebahagiaan hidupnya. Dalam Kitab Kejadian 1: 28 dikatakan: “Allah memberkati mereka, lalu Allah berfirman kepada mereka: ‘Beranakcuculah dan bertambah banyak; penuhilah bumi dan taklukkanlah itu, berkuasalah atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas segala binatang yang merayap di bumi’”. Perikop ini secara jelas menyatakan bahwa penyerahan otoritas Ilahi kepada manusia bukan hanya mengolah bumi demi kebahagiaan hidupnya tetapi juga menjaga dan merawat keutuhan semua ciptaan yang lain. Kuasa itu diberikan bukan kepada manusia bukan untuk menghancurkan tetapi bertanggung jawab untuk merawat bumi dan segala ciptaan yang ada di dalamnya.

Namun dewasa ini tanggung jawab itu semakin mengering: manusia bukan menjadi penjaga dan perawat melainkan perusak bumi dan alam ciptaan lainnya. Orang yang memiliki modal dan menguasai teknologi tinggi dengan sangat cepat dapat mengeruk sumber daya alam demi menambah kekayaan dan kekuasaan mereka sendiri. Mereka memproduksi barang-barang yang berlimpah dan menciptakan pasar yang luas dan meyakinkan para konsumen bahwa mereka membutuhkan kelebihan produk, makanan, fasilitas, dan hiburan yang mereka sediakan.

Akibatnya, di mana-mana dengan mudah ditemukan pengrusakan lingkungan hidup baik dalam skala kecil maupun skala besar, baik disengaja maupun tidak disengaja. Semua tindakan itu membawa dampak yang besar dan resiko yang harus ditanggung oleh manusia sendiri, khusus masyarakat miskin. Dapat dikatakan orang-orang miskin pada umumnya lebih rentan terkena dampak krisis lingkungan hidup karena mereka tidak memiliki alternatif lain dalam menangani atau menghadapi dampak kerusakan yang terjadi. Mereka hanya berpasrah menerima dampak dari keegoisan sesamanya. Krisis lingkungan hidup akhirnya menghancurkan berbagai segi kehidupan mereka baik dalam bentuk ekonomis, sosial, maupun budaya.

Fakta kerusakan lingkungan hidup terjadi di seantero belahan dunia: kebakaran hutan Amazon menjadi salah satu contoh nyata. Di Indonesia, terjadi peningkatan bencana kebakaran hutan dan lahan di sejumlah wilayah. Status ‘Indonesia Darurat Karhutla’ sudah dinyatakan mengingat dampak bencana ini sudah menyebabkan kerugian nyata bagi rakyat dan bangsa Indonesia.¹ Selain itu, terjadi pula bencana alam akibat banjir, tanah longsor, cuaca ekstrim, kebakaran hutan, erupsi gunung berapi, dan gelombang pasang.²

Menyadari krisis lingkungan hidup yang semakin mengkhawatirkan, berbagai macam upaya telah dilakukan oleh beragam kelompok dan lapisan masyarakat demi

¹ Lih. Ambrosius S. Haward, “Ekologi Integral: Alternatif dalam Krisis Lingkungan Hidup,” *Jurnal Melintas* 37, no. 2 (2021): 152-176, <https://journal.unpar.ac.id/index.php/melintas/article/view/6295/3899>.

² Haward, “Ekologi Integral”.

mengupayakan cara hidup yang selaras dengan nilai-nilai ekologi, baik dalam bidang politik, teknologi, ekonomi, sosial, budaya dan juga dalam bidang keagamaan. Tulisan ini turutserta dalam usaha itu dengan mengangkat pandangan Gereja Katolik sebagai solusi alternatif memperbaiki kerusakan lingkungan hidup tersebut dengan berdasar pada pandangan Paus Fransiskus mengenai ekologi integral sebagaimana diuraikannya dalam Ensiklik *Laudato Si'*.

Tulisan tentang lingkungan hidup bukanlah sesuatu yang baru. Tulisan Ambrosius S. Haward, yang telah dikutip sebelumnya, memadukan gagasan *eco-spirituality* yang digagas oleh Leonardo Boff dengan konsep ekologi integral yang dikemukakan oleh Paus Fransiskus sebagai tawaran cara hidup kristiani di tengah krisis lingkungan hidup dewasa ini.

Bayu Kaesara Ginting dalam artikel “Koinonia: Respon Gereja atas Krisis Ekologi” berusaha menemukan sumber alternatif inspirasi dan motivasi bagi upaya gereja untuk merespons krisis ekologi melalui gagasan koinonia yang terdapat dalam dokumen DKG–PGI 2019-2024 dan Ensiklik *Laudato Si*. Metode yang digunakan dalam penulisan ini adalah studi literatur.³

Dionisius Jeremia Setiadi dalam artikelnya berjudul “Pemeliharaan Lingkungan: Perbandingan Ensiklik Laudato Si dan Teologi Lingkungan Muhammadiyah” berusaha mendalami perspektif agama Katolik dalam Ensiklik Laudato Si karya Paus Fransiskus, dan perspektif agama Islam, seperti yang tergambar dalam Teologi Lingkungan Muhammadiyah. Fokus utama adalah memahami tanggung jawab manusia sebagai penjaga dan pelestari bumi.⁴

Ketiga tulisan terdahulu mengkaji tentang krisis lingkungan hidup seperti artikel ini. Namun berbeda dengan artikel terdahulu, artikel ini ingin memberikan solusi alternatif dalam menghadapi krisis lingkungan hidup yang mengancam seluruh dunia berdasarkan pendekatan ekologi integral menurut pandangan Paus Fransiskus.

Pertanyaan sentral yang diteliti dalam tulisan ini adalah: “Bagaimana pandangan Paus Fransiskus tentang krisis lingkungan hidup dan cara mengatasinya berdasarkan pendekatan ekologi integral?” Sub pertanyaan penelitian ini adalah: Apa itu pendekatan ekologi integral? Bagaimana krisis lingkungan hidup yang terjadi sekarang? Bagaimana mengatasi krisis lingkungan hidup dengan pendekatan ekologi integral menurut Paus Fransiskus? Berdasarkan rumusan masalah di atas maka tujuan penelitian ini yakni: menjelaskan tentang ekologi integral, menjelaskan tentang krisis lingkungan hidup yang

³ Bayu Kaesara Ginting, “Koinonia: Respon Gereja atas Krisis Ekologi,” *Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani* 7, no. 1 (2022): 184-204, <https://sttintheos.ac.id/e-journal/index.php/dunamis/article/view/661>.

⁴ Dionisius Jeremia Setiadi, Gabriel Marcelinus Natanael, dan Mochamad Ziaul Haq, “Pemeliharaan Lingkungan: Kajian Perbandingan Antara Ensiklik Laudato Si dan Teologi Lingkungan Muhammadiyah,” *Jurnal Integritas Terbuka: Peace and Interfaith Studies* 2, no. 2, (2023): 85-89, DOI: 10.59029/int.v2i2.16.

samapi sekarang terjadi, dan menjelaskan pandangan Paus Fransiskus tentang pengentasan krisis lingkungan hidup melalui pendekatan ekologi integral.

METODE

Tulisan ini merupakan sebuah penelitian kepustakaan dengan pendekatan deskriptif, yaitu usaha untuk menggambarkan realitas sebagaimana ada dengan melakukan penelitian terhadap data-data atau bahan-bahan yang ada di perpustakaan dan yang diperlukan untuk menyelesaikan penelitian tersebut. Bahan-bahan atau data-data tersebut yakni buku, ensiklopedi, kamus, jurnal, dokumen, majalah dan sebagainya. Singkatnya, penelitian kepustakaan adalah penelitian yang berdasar pada karya tulis, termasuk hasil penelitian yang telah maupun yang belum dipublikasikan.⁵

Sumber data untuk penelitian ini mencakup sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer merupakan sumber data pokok yang langsung dikumpulkan dari obyek penelitian.⁶ Sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah Ensiklik Laudato Si dari Paus Fransiskus. Sedangkan sumber data sekunder merupakan data penunjang yang berkaitan dengan pokok masalah.⁷ Sumber sekunder yang digunakan dalam penelitian ini mencakup buku dan jurnal hasil penelitian terdahulu yang berperan sebagai pendukung buku utama atau data pokok, sekaligus memberikan penguatan terhadap konsep dari data primer.

PEMBAHASAN

Beberapa Pendekatan Ekologi Integral

Ekologi integral adalah pendekatan dalam ekologi yang memandang lingkungan hidup sebagai suatu sistem yang utuh dan terintegrasi, meliputi aspek biologis, kimia, fisik, sosial, ekonomi, dan budaya. Pendekatan ini mengakui bahwa semua komponen lingkungan saling terkait dan mempengaruhi satu sama lain, sehingga dalam mengelola sumber daya alam dan lingkungan, diperlukan pemahaman yang komprehensif serta strategi yang menyeluruh dan berkelanjutan. Pendekatan ekologi integral menekankan pentingnya keseimbangan antara kebutuhan manusia dan kelestarian lingkungan untuk pembangunan yang berkelanjutan.⁸

Secara holistik, ekologi integral mempertimbangkan berbagai aspek keberadaan manusia, termasuk dimensi sosial, budaya, politik, dan spiritual. Ini mencakup pemahaman bahwa kesejahteraan manusia tidak dapat dipisahkan dari kesejahteraan lingkungan tempat mereka hidup (sama) penting untuk mempertimbangkan bagaimana

⁵ Rifqi Amin, *Penelitian Kepustakaan (Library Reseach)*, 17 April 2012, <https://www.banjirembun.com/2012/04/penelitian-kepustakaan.html>, (diakses 18 April 2024).

⁶ Iratna Sujarweni, *Metode Penelitian Lengkap, Praktis dan Mudah Dipahami* (Yogyakarta: PT. Pustaka Baru, 2014), 57.

⁷ Sujarweni, *Metode Penelitian Lengkap, Praktis dan Mudah Dipahami*.

⁸ Kristiyanto, "Dinamika Kajian Ekologi Integratif Dalam Membangun Pola Pembangunan yang Berkelanjutan," *Formatif: Jurnal Ilmiah Pendidikan MIPA* 6, No. 2, (2016): 161-174, <https://journal.lppmunindra.ac.id/index.php/Formatif/article/view/951/0>.

kebijakan sosial, struktur politik, dan nilai-nilai budaya mempengaruhi cara manusia berinteraksi dengan lingkungan. Ini juga melibatkan penelusuran hubungan antara eksploitasi sumber daya alam, pertumbuhan ekonomi, dan ketidakseimbangan ekologis yang dapat mengarah pada kerusakan lingkungan dan dampak negatif bagi masyarakat.⁹

Integrasi pemikiran ekologi dalam semua aspek kehidupan manusia, dari kebijakan publik hingga perilaku individu, menjadi fokus utama dari pendekatan ekologi integral. Ini mempromosikan kesadaran akan keterkaitan yang kompleks antara semua bentuk kehidupan dan lingkungan mereka, serta kebutuhan untuk bertindak secara bertanggung jawab untuk menjaga keseimbangan ekologis demi kesejahteraan bersama.

Konsep ekologi integral merupakan perkembangan dari banyak pemikiran yang berasal dari berbagai bidang ilmu pengetahuan. Ide ekologi integral muncul dari pengakuan akan kompleksitas masalah lingkungan dan kebutuhan untuk pendekatan interdisipliner dalam memecahkan masalah tersebut dengan melibatkan ilmu pengetahuan alam, ilmu sosial, humaniora, dan kadang-kadang agama serta spiritualitas. Ada beberapa pendekatan yang digunakan dalam teori ekologi integral sebagaimana dijelaskan berikut ini.¹⁰

Pertama, *pendekatan holisme* mengakui bahwa semua bagian dari ekosistem, termasuk manusia, hewan, tumbuhan, dan abiotik (air, udara, tanah), adalah bagian dari sebuah kesatuan dan tidak bisa dipisahkan satu sama lain dalam pemikiran tentang kesehatan lingkungan.

Kedua, *pendekatan keberlanjutan* menekankan pentingnya pembangunan berkelanjutan demi memperhatikan kebutuhan generasi saat ini tanpa mengompromikan kemampuan generasi mendatang untuk memenuhi kebutuhan mereka.

Ketiga, *pendekatan interdisipliner*. Ekologi integral melibatkan kolaborasi antara berbagai disiplin ilmu, seperti biologi, ekologi, sosiologi, ekonomi, dan etika, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih lengkap tentang interaksi antara manusia dengan lingkungan.

Keempat, *pendekatan sistem* memandang ekosistem sebagai sistem kompleks yang memiliki siklus, jaringan makanan, dan proses-regenerasi diri yang harus dipahami dan dikelola secara menyeluruh.

⁹ Ahyar Wahyudi, Listyo Yuwanto, dan Abdul Rofik, "Holistic Approach for Cancer Patients: Integration of Therapeutic Gardens and Person-Centered Care (Literature Review)," *Journal of Science and Technology* 2, no. 10 (2023): 2671-2704, <https://doi.org/10.55927/fjst.v2i10.6434>.

¹⁰ P. Julius F. Nagel, "Etika Lingkungan Hidup," Prosiding Seminar Teknologi Kebumian dan Kelautan (SEMATAN) 2, no. 1 (2020): 521-525, 10.31284/j.semitan.2020.1004. Retno Setiniangtinias, M. Baiquni, dan Andri Kurniawan, "Pemodelan Indikator Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Di Indonesia," *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan* 27, no. 2 (2019): 69-74, <https://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=1643785&val=14667&title=PEMODELAN%20INDIKATOR%20TUJUAN%20PEMBANGUNAN%20BERKELANJUTAN%20DI%20INDONESIA>. Rani Hafsaridewi, Benny Khairuddin, Johtan Ninef, Ati Rahadiati, dan Hasan Eldin Animu, "Pendekatan Sistem Sosial-Ekologi Dalam Pengelolaan Wilayah Pesisir Secara Terpadu," *Marina: Sosial Ekonomi Kelautan dan Perikanan* 4, no. 2 (2016): 61-74, <http://dx.doi.org/10.15578/marina.v4i2.7389>.

Kelima, *pendekatan keadilan ekologis dan sosial* mengakui bahwa isu lingkungan seringkali terkait dengan isu sosial seperti kemiskinan, ketidaksetaraan akses terhadap sumber daya. Oleh karena itu, upaya pelestarian lingkungan harus juga mencakup perjuangan untuk keadilan sosial.

Keenam, *pendekatan pemeliharaan dan restorasi* yang tidak hanya fokus pada pencegahan kerusakan lebih lanjut terhadap lingkungan, tetapi juga pada pemulihan ekosistem yang telah rusak.

Ketujuh, *pendekatan prinsip-prinsip etika dan moral* menyertakan pertimbangan tentang nilai-nilai moral dan etis dalam pengambilan keputusan terkait lingkungan, misalnya prinsip tidak merugikan orang lain atau generasi mendatang.

Ekologi Integral Paus Fransiskus

Bagian ini hendak memaparkan temuan penelitian tentang pendekatan ekologi integral untuk mengatasi krisis lingkungan hidup menurut Paus Fransiskus dalam Ensiklik *Laudato Si'*. Secara umum ada kesamaan antara penjelasan teoretis pada umumnya dan pandangan Paus Fransiskus. Namun, keunikan utama ensiklik ini terletak pada cara Paus Fransiskus menggabungkan pandangan ekologis dengan spiritualitas dan teologi Katolik sehingga menjadikannya sebuah dokumen yang menyeluruh dan multidimensi.

Konteks Teologis dan Spiritualitas dalam Ekologi

Paus Fransiskus memulai *Laudato Si'* dengan mengambil inspirasi dari Santo Fransiskus dari Assisi, pelindung mereka yang berhubungan dengan ekologi. Santo ini memandang alam sebagai “saudara” dan “saudari” dan memuji Tuhan untuk ciptaan-Nya. Ini bukan hanya retorika melainkan fondasi teologis yang menyatakan bahwa manusia dan alam semesta bukan dua entitas terpisah tetapi bagian dari komunitas yang sama yang dibentuk oleh Tuhan. Ini menggarisbawahi konsep *care for our common home* sebagai panggilan moral dan spiritual dan bukan sekedar kewajiban ekologis atau sosial.

Ekologi Integral: Pandangan Komprehensif Tentang Manusia dan Alam

Laudato Si' memperkenalkan konsep ekologi integral yang melihat masalah lingkungan sebagai bagian tidak terpisahkan dari keadilan sosial, kehidupan ekonomi, dan kesejahteraan manusia. Paus Fransiskus menulis: “Semuanya saling terkait, dan kesejahteraan manusia tidak dapat dipisahkan dari kesejahteraan ekologis, tempat keadilan sosial dan komitmen lingkungan saling bertemu dan berdampak satu sama lain” (LS. 139). Dengan menggabungkan aspek fisik, sosial, ekonomi, dan spiritual, ekologi integral menawarkan cara baru untuk memahami hubungan antara manusia dan lingkungan yang tidak hanya fokus pada aspek teknis atau ilmiah tetapi juga mempertimbangkan dimensi moral dan etis.

Perubahan Hati dan Pikiran: Konversi Ekologis

Salah satu aspek paling inovatif dari *Laudato Si'* adalah seruan Paus Fransiskus untuk konversi ekologis. Paus meminta setiap individu dan masyarakat untuk mengalami transformasi dalam cara mereka memandang dan berinteraksi dengan dunia: “Perubahan ini membutuhkan kepekaan baru, keterlibatan baru, dan untuk meninggalkan sikap ‘menggunakan dan membuang’ serta membawa semua makhluk ciptaan dengan rasa syukur kepada Tuhan dan menerima mereka sebagai bagian dari diri kita serta hadiah dari langit” (LS 221). Ini adalah perubahan mendalam dalam pemikiran dan sikap yang mencerminkan hubungan antara spiritualitas, perilaku manusia, dan kesehatan lingkungan.

Dampak Global dan Tindakan Lokal

Paus juga menekankan bahwa krisis ekologis global, seperti perubahan iklim, memerlukan respon yang global serta tindakan yang konkret di tingkat lokal. Dia mempromosikan dialog antara semua orang, terlepas dari perbedaan agama atau kepercayaan, untuk mencari solusi bersama: “Kami membutuhkan dialog dan kerja sama dari semua orang, karena tantangan lingkungan yang kita hadapi, dan akar manusia dari masalah lingkungan, memengaruhi kita semua” (LS 14).

Doa dan Tindakan Sebagai Ekspresi Iman

Paus menutup *Laudato Si'* dengan dua doa: “Doa untuk Bumi Kita” dan “Doa Kristen Bersama dengan Ciptaan”. Hal ini menunjukkan bahwa spiritualitas dan tindakan praktis terkait erat dalam upaya pelestarian lingkungan. Jadi, respon terhadap masalah lingkungan tidak hanya melibatkan kebijakan atau teknologi tetapi juga dimensi spiritual yang mendalam.

Dengan memadukan teologi, spiritualitas, dan ilmu pengetahuan, *Laudato Si'* menawarkan panduan yang kaya dan mendalam bagi umat Katolik dan masyarakat luas tentang cara merespon tantangan lingkungan masa kini. Ini tidak hanya sekadar dokumen tentang lingkungan, melainkan juga tentang bagaimana kita hidup sebagai bagian dari ciptaan dan bagaimana kita menghormati ikatan yang menghubungkan kita semua.

Konteks Teologis dan Spiritual

Dalam *Laudato Si'*, Paus Fransiskus mengartikulasikan sebuah visi integral tentang ekologi yang mendalam dan menyeluruh, yang menanamkan dimensi teologis dan spiritual dalam diskursus ekologi. Pendekatan ini bukan hanya mengubah cara kita memandang lingkungan, tetapi juga bagaimana kita sebagai individu dan masyarakat seharusnya berinteraksi dengan dunia alam. Berikut adalah penjelasan sistematis dan mendalam tentang konteks teologis dan spiritual dari *Laudato Si'*.

Teologi Penciptaan

Paus Fransiskus menekankan bahwa manusia dan alam semesta lainnya adalah bagian dari ciptaan Tuhan yang “saling terkait” (LS 138). Manusia diberi tugas khusus oleh Tuhan untuk mengelola ciptaan-Nya, yang mencakup tanggung jawab menjaga dan merawat alam (Gen 2:15). Ini bukan hanya tanggung jawab ekologis tetapi juga tanggung jawab spiritual. *Laudato Si'* menggambarkan dunia sebagai “jaring kehidupan” di mana keberadaan setiap makhluk terkait dengan makhluk lainnya. Paus Fransiskus menggunakan Santo Fransiskus dari Assisi sebagai inspirasi yang menganggap matahari, angin, dan air sebagai saudara dan saudari (LS 11).

Ekologi Integral: Lebih dari Lingkungan Fisik

Paus Fransiskus memperkenalkan konsep ekologi integral yang menggabungkan dimensi lingkungan, ekonomi, dan sosial (LS 137-162). Pendekatan ini menantang umat manusia untuk melihat isu lingkungan bukan hanya dari sudut pandang utilitarianisme – penggunaan alam untuk kepentingan manusia – tetapi sebagai bagian dari tatanan moral yang harus dihormati. Paus menyoroti bahwa kerusakan lingkungan paling banyak mempengaruhi yang miskin dan rentan. Menurutnya, perjuangan melawan kemiskinan dan pencarian keadilan ekologis tidak bisa dipisahkan (LS 49).

Panggilan Untuk Konversi Ekologis

Paus Fransiskus mengajak semua orang untuk konversi ekologis, di mana penghormatan terhadap lingkungan menjadi bagian dari kehidupan spiritual seseorang (LS 216-221). Hal ini mencakup pengakuan dosa-dosa terhadap lingkungan, pertobatan, dan pemulihan hubungan dengan Tuhan, manusia, dan alam. Ini diwujudkan melalui tindakan praktis seperti menghemat air, mengurangi penggunaan plastik, mendukung energi bersih, dan gaya hidup yang lebih sederhana yang menghindari konsumsi berlebih (LS 211).

Spiritualitas Ekologi

Dokumen ini menekankan bahwa semua bentuk kehidupan saling terkait. Kesehatan planet ini berdampak langsung pada kesehatan manusia dan kehidupan sosial kita. Ini mendorong sebuah spiritualitas yang mengakui keterhubungan kita dengan bumi, dengan sesama manusia, dan dengan Tuhan (LS 70-92). Paus Fransiskus meminta konversi ekologis di mana keyakinan Kristen menginspirasi kita untuk melindungi planet secara lebih proaktif. Spiritualitas ini harus memandu tindakan sehari-hari dan keputusan politik, mempromosikan pendekatan yang lebih hormat dan adil terhadap alam (LS. 216-221).

Sakramentalisme dan Eskatologi

Dunia dilihat sebagai ekspresi nyata dari kebaikan Tuhan. Dalam tradisi Katolik, sakramen adalah tanda nyata dari rahmat, dan dengan demikian, alam, sebagai ciptaan

Tuhan, adalah refleksi dari rahmat-Nya yang harus dirawat dan tidak dirusak (LS. 235). Paus Fransiskus menggarisbawahi bahwa perawatan terhadap lingkungan juga terkait dengan keyakinan kita tentang akhir zaman dan pemulihan akhir dari semua ciptaan dalam Kristus. Ini memberikan konteks teologis yang lebih dalam untuk perlindungan lingkungan sebagai bagian dari panggilan kita untuk berharap dan bekerja menuju pemulihan universal (LS. 237-246).

Cinta Kasih Kristiani Dalam Tindakan

Cinta kasih harus menjadi motivasi utama dalam perjuangan ekologis, merangkul bukan hanya manusia tetapi juga alam. Ini adalah ekspresi nyata dari perintah Kristiani untuk mencintai sesama seperti diri sendiri, yang diperluas kepada seluruh ciptaan (LS. 77-92).

Implikasi Praktis

Laudato Si' mempengaruhi banyak komunitas dan organisasi di seluruh dunia, mendorong mereka untuk mengadopsi prinsip-prinsip ekologi integral dalam praktik sehari-hari. Implementasi ini bervariasi dari inisiatif lokal hingga proyek global, mencakup berbagai sektor seperti pendidikan, konservasi, dan energi bersih. Berikut ini penjelasan sistematis dan mendalam tentang bagaimana beberapa komunitas dan organisasi telah menerapkan ajaran dari *Laudato Si'* dalam praktik mereka.

Inisiatif Konservasi dan Perlindungan Biodiversitas. Paus Fransiskus menekankan pentingnya konservasi sebagai ekspresi cinta dan rasa hormat terhadap ciptaan Tuhan, yang terlihat dalam LS 34 di mana dia mendiskusikan peran krusial dari setiap organisme dalam keseimbangan ekologis.

Inisiatif Energi Bersih. Dalam LS 165, Paus Fransiskus menganjurkan penggunaan “teknologi yang menghasilkan energi bersih, menggunakan sumber daya yang kurang polusi, lebih sedikit konsumsi, dan lebih berkelanjutan.”

Pendidikan dan Kesadaran Lingkungan. Paus menggarisbawahi pentingnya pendidikan dalam mempromosikan ekologi integral. Dalam LS 213-214, Paus berbicara tentang kebutuhan untuk mengembangkan “kebiasaan ekologis” dan mempromosikan pendidikan untuk konservasi sebagai bagian esensial dari membangun masa depan yang berkelanjutan.

Advokasi dan Kebijakan Publik. Dalam LS 169-198, Paus Fransiskus mendesak dialog dan tindakan politik sebagai respon terhadap krisis ekologis, menekankan pentingnya tanggung jawab bersama dan kebutuhan untuk mencari solusi bersama untuk perlindungan lingkungan.

Krisis Lingkungan Hidup Menurut Paus Fransiskus

Ada 4 hal penting yang menjelaskan pandangan khas Paus Fransiskus tentang krisis lingkungan hidup.

Penyebab Krisis Lingkungan Hidup

Dalam ensiklik *Laudato Si'*, Paus Fransiskus menyajikan pandangan mendalam dan holistik mengenai krisis lingkungan, menghubungkannya tidak hanya dengan faktor ekonomi dan teknis tetapi juga dengan krisis spiritual dan moral yang lebih luas. Berikut adalah penjelasan lebih lanjut mengenai pandangan ini.

Budaya Buang

Paus Fransiskus memperkenalkan konsep “budaya buang” untuk menjelaskan perilaku konsumerisme yang tidak hanya membuang bahan dan produk, tetapi juga menyingkirkan orang-orang yang dianggap tidak berguna atau tidak penting. Konsep ini menjelaskan bagaimana masyarakat modern sering kali tidak menghargai barang dan sumber daya alam, melihat mereka sebagai objek yang bisa dihabiskan dan dibuang sesuka hati.

Laudato Si No. 22 menyatakan bahwa budaya ini berakar pada konsumsi berlebihan, yang telah menyebabkan kerusakan ekstensif pada lingkungan. Ini termasuk eksploitasi berlebihan sumber daya alam yang mengakibatkan kehancuran ekosistem, kehilangan keanekaragaman hayati, dan perubahan iklim. LS 16 menggarisbawahi bahwa pendekatan budaya ini terhadap konsumsi dan pertumbuhan ekonomi telah menyebabkan polusi, pencemaran, dan penghasilan limbah dalam skala yang belum pernah terjadi sebelumnya, dengan efek yang tidak hanya merugikan alam, tetapi juga manusia, terutama yang paling miskin dan rentan.

Kehilangan Keterkaitan antara Semua Makhluk

Laudato Si menekankan bahwa semua ciptaan—baik manusia, hewan, tanaman, dan benda mati—adalah bagian dari jaringan yang saling terhubung, yang semuanya memiliki nilai. Kegagalan untuk mengakui dan menghormati hubungan ini merupakan bagian dari krisis moral dan spiritual.

LS 117 mendiskusikan bagaimana gaya hidup dan tekanan ekonomi mendorong individu untuk fokus pada diri sendiri, mengabaikan komunitas dan alam. Ini menuntun kehilangan rasa tanggung jawab sosial dan etika lingkungan. LS 66 mencatat bahwa alam dilihat sebagai sumber daya untuk dieksploitasi, dengan sedikit pertimbangan terhadap konsekuensinya bagi planet ini atau bagi generasi yang akan datang.

Melalui *Laudato Si'* Paus Fransiskus tidak hanya mengkritik penyebab fisik dari kerusakan lingkungan tetapi juga mempertanyakan nilai-nilai, motivasi, dan struktur kekuasaan yang memungkinkan dan memperdalam kerusakan tersebut. Ini merupakan seruan bagi semua orang, tidak peduli agama atau kepercayaan, untuk mempertimbangkan kembali hubungan mereka dengan alam dan dengan sesama manusia, untuk membangun dunia yang lebih adil dan lestari bagi semua.

Dampak Krisis Lingkungan Hidup

Dalam ensiklik *Laudato Si'*, Paus Fransiskus mendiskusikan berbagai dampak dari krisis lingkungan tidak hanya dalam bentuk fisik dan langsung, tetapi juga dampak sosial, ekonomi, dan spiritual yang mendalam. Berikut ini adalah beberapa poin kunci dari *Laudato Si'* yang menjelaskan dampak multidimensi dari krisis lingkungan.

Dampak Sosial dan Ekonomi

Paus Fransiskus sangat menekankan dampak sosial dari kerusakan lingkungan, khususnya terhadap komunitas miskin dan marginal. LS 48 menyatakan bahwa perubahan iklim merupakan salah satu tantangan terbesar bagi umat manusia, dan dampak paling seriusnya kemungkinan akan dirasakan oleh negara-negara berkembang dalam beberapa dekade mendatang. LS 49 lebih lanjut menjelaskan bahwa dampak dari perubahan iklim meliputi hilangnya sumber mata pencaharian, kelangkaan air, ancaman terhadap keamanan pangan, dan migrasi paksa, yang semuanya meningkatkan risiko konflik sosial. Kaum miskin, yang paling sedikit berkontribusi terhadap pemanasan global, akan menderita dampak terbesar dari kerusakan ekologis karena mereka memiliki sumber daya terbatas untuk beradaptasi atau mengatasi konsekuensi negatif ini.

Dampak Pada Kualitas Hidup Dan Kesehatan

Paus Fransiskus juga mengeksplorasi bagaimana krisis lingkungan mempengaruhi kualitas hidup dan kesehatan manusia secara langsung dan tidak langsung. LS 20 mendiskusikan tentang polusi udara yang menimbulkan jutaan kematian setiap tahun. Selain itu, dia mencatat bahwa produk kimia yang terakumulasi di dalam tubuh mempengaruhi sistem tidak hanya pada manusia tetapi juga pada hewan. LS 55 menyoroti bahwa banyak bahan kimia yang digunakan setiap hari adalah beracun dan menyimpan berbagai efek jangka panjang, termasuk efek terhadap kesuburan dan meningkatnya anomali pada bayi baru lahir.

Dampak Spiritual dan Kehilangan Nilai

Aspek unik dari *Laudato Si'* adalah penjelasan tentang bagaimana krisis lingkungan juga mencerminkan dan memperburuk krisis nilai dan spiritual dalam masyarakat. LS 115 mengeksplorasi bagaimana modernitas dan kemajuan teknologi telah mendorong manusia untuk melihat alam sebagai objek yang dapat dieksploitasi tanpa batas demi keuntungan. Hal ini menciptakan keterasingan dari alam, mengurangi kemampuan manusia untuk melihat alam sebagai penciptaan Tuhan. LS 224 berbicara tentang kebutuhan untuk ekologi spiritual yang memperkuat hubungan batiniah kita dengan alam, membantu kita untuk tidak hanya menghormati lingkungan karena alasan praktis tetapi juga karena nilai intrinsiknya.

Seruan Untuk Perubahan dan Aksi Nyata

Laudato Si' tidak hanya menyajikan diagnosa masalah tetapi juga menyerukan aksi konkret. LS 202-208 menawarkan rekomendasi untuk tindakan baik pada tingkat individu dan komunitas, termasuk adopsi gaya hidup yang lebih sederhana, pengurangan konsumsi dan limbah, serta penghargaan lebih terhadap keindahan alam. LS 231 menyerukan kepada setiap orang untuk mengambil peran dalam pelestarian lingkungan sebagai bagian dari komitmen mereka terhadap kebaikan bersama dan tanggung jawab moral terhadap generasi yang akan datang.

Laudato Si' menyajikan pandangan komprehensif tentang krisis lingkungan yang menantang pembaca untuk merenungkan tidak hanya konsekuensi material tetapi juga dampak sosial, kesehatan, spiritual, dan moral dari tindakan kita terhadap lingkungan. Ensiklik ini mendesak komunitas global untuk mempertimbangkan pendekatan baru yang lebih etis dan berkelanjutan dalam interaksi kita dengan dunia alam.

Integrasi Ekologi dengan Teologi dan Spiritualitas Katolik

Dalam ensiklik *Laudato Si'*, Paus Fransiskus mengembangkan dan memperdalam pandangan Katolik tentang ekologi, menyatukannya dengan teologi dan spiritualitas Katolik. Pendekatannya yang inovatif mencerminkan pemahaman bahwa perawatan terhadap ciptaan adalah bukan hanya masalah etis atau moral, tetapi juga masalah rohani yang mendalam. Berikut adalah beberapa aspek utama dari integrasi antara ekologi dan teologi Katolik sebagaimana dijelaskan dalam *Laudato Si'*.

Ciptaan Sebagai Hadiah Tuhan. LS 76 menjelaskan bahwa setiap makhluk adalah bagian dari harmoni dan komunikasi ilahi. Alam dan semua makhluk hidup dianggap sebagai hadiah dari Tuhan kepada manusia, yang harus dihargai dan tidak dieksploitasi secara berlebihan. Paus Fransiskus menekankan bahwa manusia dan alam semesta bukan hanya sumber daya ekonomi atau objek yang harus ditaklukkan.

Hubungan Manusia dengan Alam dan Tuhan. LS 66 dan LS 67 mengingatkan bahwa manusia memiliki peran unik dalam ciptaan. Paus Fransiskus berargumen bahwa manusia dibuat "menurut gambar dan rupa" Tuhan dan diberi tanggung jawab untuk menguasai bumi. Namun, menguasai di sini diinterpretasikan tidak sebagai eksploitasi, tetapi sebagai tanggung jawab untuk menjaga, merawat, dan memelihara alam semesta.

Konektivitas dan Ketergantungan. LS 240 menggarisbawahi bahwa semua makhluk di bumi terhubung, dan kebaikan manusia bergantung pada kebaikan lingkungan dan makhluk lain. Paus menunjukkan bahwa kesehatan lingkungan langsung terkait dengan Kesehatan manusia dan masyarakat. Karena itu, pendekatan terhadap lingkungan yang sehat dan keadilan sosial tidak dapat dipisahkan.

Doa dan Tindakan Sebagai Ekspresi Iman. LS 246 menyertakan "Doa untuk Bumi Kita" dan "Doa Kristen bersama dengan Ciptaan," yang menunjukkan bahwa berdoa dan bertindak untuk lingkungan adalah ekspresi dari iman Katolik. Doa-doa

ini memperkuat pemahaman bahwa merawat bumi adalah bagian dari spiritualitas Katolik yang lebih luas, melibatkan rasa syukur, kerendahan hati, dan perhatian terhadap yang paling lemah dan rentan.

Panggilan untuk Tindakan Global dan Solidaritas. LS 13-14 menekankan bahwa perubahan iklim adalah masalah global yang membutuhkan respon yang terkoordinasi dan serius dari semua negara. Paus Fransiskus meminta semua orang untuk bekerja bersama, tanpa memandang perbedaan agama atau kebangsaan, untuk mencari solusi bagi krisis lingkungan.

Dengan mengintegrasikan ekologi dengan teologi Katolik, Paus Fransiskus tidak hanya menyajikan tantangan lingkungan sebagai masalah teknis tetapi sebagai panggilan untuk memperdalam iman dan meningkatkan kesadaran spiritual. Ini mengubah cara kita melihat dan berinteraksi dengan alam, serta bagaimana kita memahami tempat kita di dalam ciptaan. Perawatan terhadap lingkungan, dalam konteks ini, menjadi bagian esensial dari praktik iman Katolik, memperkaya pemahaman kita tentang apa artinya hidup bertanggung jawab dan harmonis dengan alam dan sesama manusia.

Seruan untuk Konversi Ekologis

Konsep konversi ekologis yang diungkapkan oleh Paus Fransiskus dalam ensiklik *Laudato Si'* merupakan seruan mendalam untuk transformasi personal dan kolektif terhadap sikap dan tindakan kita terhadap lingkungan. Paus menekankan bahwa perubahan ini tidak hanya teknis atau eksternal, melainkan harus bersifat mendalam dan spiritual, mempengaruhi cara kita memandang dunia dan interaksi kita di dalamnya.

Dasar Teologis Konversi Ekologis

Paus Fransiskus memulai dengan pengertian bahwa konversi tidak hanya dalam konteks religius tradisional (berpaling dari dosa), tetapi juga sebagai suatu panggilan untuk mengubah cara kita berhubungan dengan alam dan sesama manusia. LS 216-221 menjelaskan konversi ekologis sebagai suatu respon terhadap kesadaran akan krisis lingkungan. Konversi ini melibatkan kesadaran baru tentang hubungan kita dengan dunia, yang meliputi pemahaman bahwa setiap tindakan yang kita lakukan terhadap alam berdampak pada kehidupan manusia lain, terutama mereka yang paling rentan dan miskin.

Perubahan Hati dan Pikiran

Paus menekankan bahwa konversi ekologis memerlukan perubahan dalam hati dan pikiran, yaitu pergeseran dari pandangan antroposentris yang melihat alam sebagai sumber daya yang harus dieksploitasi, menjadi pandangan yang menghormati alam sebagai ciptaan yang memiliki nilai inheren. LS 202 mendesak untuk melihat keindahan alam bukan sebagai komoditas, tetapi sebagai bagian dari ciptaan yang berharga dan

perlu dipelihara. Ini mencerminkan perubahan sikap dari eksploitasi menjadi stewardship, di mana kita bertanggung jawab untuk merawat dan menjaga alam.

Praktik Konkret dari Konversi Ekologis

Paus Fransiskus juga memberikan contoh praktik konkret yang dapat mendukung konversi ekologis, yang mencakup perubahan dalam gaya hidup dan konsumsi, serta advokasi untuk kebijakan yang mendukung keberlanjutan lingkungan. LS 211 mengusulkan praktik-praktik seperti menghemat air, mengurangi penggunaan plastik dan kertas, menggunakan transportasi umum, dan memilih untuk menggunakan energi yang lebih bersih dan berkelanjutan. Paus juga menyerukan agar individu dan komunitas menjadi lebih sadar akan pilihan mereka dan dampaknya terhadap lingkungan.

Pendidikan dan Spiritualitas sebagai Bagian dari Konversi Ekologis

Pendidikan memainkan peran kunci dalam mempromosikan konversi ekologis, bukan hanya pendidikan formal tetapi juga pendidikan dalam keluarga dan komunitas. LS 213-214 menyoroti pentingnya pendidikan ekologi di sekolah-sekolah dan universitas serta pembelajaran sepanjang hayat tentang cara hidup yang berkelanjutan. Ini mencakup pembelajaran untuk menghargai yang kecil, tindakan lokal yang dapat mengurangi dampak negatif terhadap lingkungan.

Pentingnya Doa dan Refleksi Spiritual

Doa dan refleksi spiritual dianggap esensial dalam proses konversi ekologis, membantu memperdalam hubungan manusia dengan ciptaan, dan memperkuat komitmen untuk tindakan ekologis. LS 241 dan LS 246 menawarkan “Doa untuk Bumi Kita” dan “Doa Kristen bersama dengan Ciptaan,” yang tidak hanya merupakan meditasi tentang keindahan alam tetapi juga seruan untuk bertindak demi keadilan dan perdamaian. Dengan cara ini, Paus Fransiskus menantang semua orang, tidak hanya umat Katolik atau orang beragama, untuk memikirkan kembali hubungan mereka dengan alam dan dengan sesama manusia dalam cahaya krisis lingkungan global saat ini. Konversi ekologis yang dia ajukan adalah perubahan yang holistik dan multidimensional, menuntut tindakan nyata dan terus menerus, didukung oleh spiritualitas yang mendalam dan komitmen pribadi yang kuat.

Mengatasi Krisis Lingkungan Hidup Dengan Pendekatan Ekologi Integral

Dalam bagian pembahasan ini akan dijelaskan jawaban atas pertanyaan bagaimana mengatasi krisis lingkungan hidup dengan pendekatan ekologi integral menurut Paus Fransiskus dalam *Laudato Si'*. Paus Fransiskus dalam ensiklik *Laudato Si'* mengusulkan pendekatan ekologi integral untuk mengatasi berbagai masalah lingkungan yang dihadapi dunia saat ini. Pendekatan ini menyatukan aspek lingkungan, sosial, ekonomi, moral, dan spiritual menjadi satu kesatuan yang harmonis.

Pemahaman Holistik tentang Alam

Dalam ensiklik *Laudato Si'*, Paus Fransiskus menekankan konsep keterhubungan antar makhluk sebagai elemen kunci dalam memahami dan mengatasi krisis lingkungan. LS 11 menyoroti pentingnya memiliki keterbukaan untuk merasa kagum dan takjub terhadap alam, yang mendorong penghargaan dan perlindungan terhadap lingkungan. Pemahaman holistik ini adalah inti dari pendekatan ekologi integral yang mengakui hubungan mendalam antara semua aspek kehidupan di Bumi.

Paus Fransiskus menekankan bahwa keterbukaan untuk merasa kagum dan takjub terhadap alam adalah fondasi penting dalam ekologi integral. Sikap ini membantu manusia melihat dan merasakan hubungan mendalam dengan dunia sekitar. Ketika manusia membuka diri terhadap keindahan dan kompleksitas alam, mereka lebih cenderung untuk menghormati dan melindunginya. Alam tidak hanya menjadi sumber daya yang bisa dieksploitasi, tetapi juga sebuah keajaiban yang harus dijaga dengan penuh tanggung jawab.

Keterhubungan antar makhluk menunjukkan bahwa semua elemen dalam ekosistem saling bergantung satu sama lain. Tanaman, herbivora, karnivora, dan mikroorganisme semuanya memainkan peran penting dalam menjaga keseimbangan alam. Misalnya, tanaman menghasilkan oksigen dan makanan yang dibutuhkan oleh herbivora, yang pada gilirannya menjadi makanan bagi karnivora. Mikroorganisme menguraikan bahan organik menjadi nutrisi yang menyuburkan tanah, memungkinkan siklus kehidupan terus berlanjut. Tanpa salah satu komponen ini, keseimbangan ekosistem akan terganggu, yang dapat menyebabkan keruntuhan ekosistem secara keseluruhan.

Paus Fransiskus mengingatkan bahwa manusia adalah bagian integral dari alam, bukan entitas yang terpisah atau superior. Kesejahteraan manusia sangat bergantung pada kesehatan lingkungan. Udara bersih, air bersih, dan tanah subur adalah kebutuhan dasar yang hanya dapat dipenuhi melalui ekosistem yang sehat dan berfungsi dengan baik. Dengan memahami keterhubungan ini, manusia didorong untuk berperilaku lebih bertanggung jawab terhadap lingkungan, termasuk dalam cara mereka mengkonsumsi sumber daya alam dan mengelola limbah.

Pendekatan ekologi integral yang diusulkan oleh Paus Fransiskus mengharuskan manusia untuk melihat krisis lingkungan secara holistik. Ini berarti mempertimbangkan semua faktor yang saling terkait dalam ekosistem dan dampaknya terhadap kesejahteraan manusia. Misalnya, masalah deforestasi tidak hanya berdampak pada hilangnya habitat satwa liar, tetapi juga mempengaruhi perubahan iklim, ketersediaan air, dan kualitas tanah. Oleh karena itu, solusi untuk masalah lingkungan harus menyeluruh dan mempertimbangkan semua aspek yang saling terkait.

Meningkatkan kesadaran tentang keterhubungan antar makhluk dan pentingnya ekosistem yang sehat adalah langkah penting dalam mengatasi krisis lingkungan. Pendidikan lingkungan harus menekankan bagaimana setiap tindakan manusia

mempengaruhi ekosistem dan kesejahteraan makhluk hidup lainnya. Dengan kesadaran ini, masyarakat dapat lebih memahami pentingnya melindungi alam dan lebih termotivasi untuk terlibat dalam praktik berkelanjutan.

Paus Fransiskus menekankan bahwa krisis lingkungan adalah masalah global yang memerlukan kerjasama internasional dan solidaritas. Negara-negara harus bekerja sama untuk mengatasi tantangan lingkungan yang melampaui batas-batas nasional, seperti perubahan iklim, polusi udara, dan hilangnya keanekaragaman hayati. Solidaritas global juga mencakup dukungan bagi negara-negara berkembang dalam mengelola sumber daya alam mereka secara berkelanjutan dan mengatasi dampak perubahan iklim.

LS 11 menekankan pentingnya keterhubungan antar makhluk dalam memahami dan mengatasi krisis lingkungan. Dengan memiliki keterbukaan untuk merasa kagum dan takjub terhadap alam, manusia dapat mengembangkan penghargaan yang lebih dalam terhadap lingkungan dan mengambil tindakan yang lebih bertanggung jawab untuk melindunginya. Pendekatan ekologi integral yang diusulkan oleh Paus Fransiskus menekankan pemahaman holistik tentang alam, pendidikan dan kesadaran lingkungan, serta kerjasama global sebagai langkah kunci dalam mengatasi krisis lingkungan. Dengan mengadopsi pendekatan ini, umat manusia dapat bekerja menuju keberlanjutan dan kesejahteraan bersama bagi semua makhluk hidup di planet ini.

Dalam LS 5, Paus Fransiskus mengingatkan bahwa dunia tidak dapat dianalisis dengan mengisolasi hanya satu aspeknya. “Buku alam adalah satu dan tak terpisahkan,” mencakup berbagai aspek kehidupan seperti lingkungan, kehidupan, seksualitas, keluarga, dan hubungan sosial. Semua aspek ini saling terkait dan membentuk satu kesatuan yang harmonis, yang mencerminkan prinsip ekologi integral.

Penekanan pada Moral dan Spiritualitas

LS 11 menyoroti konsep keterbukaan terhadap alam dan penghargaan terhadap makhluk hidup sebagai fondasi penting dalam ekologi integral. Paus Fransiskus menegaskan bahwa sikap keterbukaan ini membantu manusia untuk menghormati dan melindungi alam, dan menggarisbawahi pentingnya kasih sayang dan kekaguman terhadap setiap makhluk hidup. Pendekatan ini mencerminkan dimensi moral dan spiritual dari ekologi integral, yang melihat semua makhluk hidup sebagai bagian dari jaringan kehidupan yang kompleks dan saling bergantung.

Paus Fransiskus menekankan bahwa keterbukaan untuk merasa kagum dan takjub terhadap alam adalah esensial dalam mengembangkan sikap hormat dan tanggung jawab terhadap lingkungan. Ketika manusia membuka diri terhadap keindahan, kompleksitas, dan keajaiban alam, mereka lebih cenderung untuk menghargai dan melindungi lingkungan. Rasa kagum ini tidak hanya muncul dari pengalaman estetika, seperti melihat pemandangan alam yang indah, tetapi juga dari pemahaman yang mendalam tentang proses-proses alam yang kompleks dan saling terkait.

Sikap keterbukaan ini mengubah pandangan manusia terhadap alam dari sekadar sumber daya yang dapat dieksploitasi menjadi entitas yang memiliki nilai intrinsik dan harus dihormati. Ketika manusia melihat alam sebagai sesuatu yang harus dikagumi dan dihargai, mereka lebih mungkin untuk terlibat dalam praktik-praktik yang berkelanjutan dan bertanggung jawab. Hal ini termasuk pengurangan penggunaan sumber daya alam, perlindungan habitat alami, dan upaya untuk memulihkan ekosistem yang rusak.

Paus Fransiskus menegaskan bahwa setiap makhluk hidup harus dihargai dengan kasih sayang dan kekaguman. Ini berarti melihat setiap makhluk hidup sebagai entitas yang memiliki nilai intrinsik, bukan hanya sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan manusia. Semua makhluk hidup, dari yang terkecil hingga yang terbesar, memainkan peran penting dalam jaringan kehidupan yang kompleks dan saling bergantung. Penghargaan terhadap makhluk hidup mencerminkan dimensi moral dari ekologi integral, yang mengakui bahwa setiap bentuk kehidupan memiliki hak untuk hidup dan berkembang.

Penghargaan terhadap makhluk hidup bukan hanya merupakan sikap moral, tetapi juga mencerminkan dimensi spiritual dari ekologi integral. Kasih sayang dan kekaguman terhadap makhluk hidup mencerminkan rasa syukur dan penghormatan terhadap ciptaan Tuhan. Dalam konteks ini, menjaga dan melindungi lingkungan menjadi tugas moral dan spiritual bagi manusia. Tindakan-tindakan yang merusak lingkungan dan mengancam keberlangsungan hidup makhluk lain dianggap sebagai pelanggaran terhadap nilai-nilai moral dan spiritual.

Paus Fransiskus mengajak manusia untuk mengambil tanggung jawab moral dalam menjaga lingkungan dan melindungi makhluk hidup. Ini berarti tidak hanya menghindari tindakan yang merusak, tetapi juga aktif terlibat dalam upaya-upaya pelestarian lingkungan. Tanggung jawab ini mencakup perlindungan habitat alami, penghindaran polusi, dan penggunaan sumber daya alam secara bijaksana. Melalui tindakan-tindakan ini, manusia menunjukkan penghargaan dan kasih sayang terhadap makhluk hidup dan lingkungan, serta memenuhi kewajiban moral mereka.

Keterbukaan terhadap alam dan penghargaan terhadap makhluk hidup, sebagaimana diuraikan dalam LS 11 dari *Laudato Si'*, adalah fondasi penting dalam ekologi integral. Sikap keterbukaan untuk merasa kagum dan takjub terhadap alam membantu manusia untuk menghormati dan melindungi lingkungan. Penghargaan terhadap setiap makhluk hidup mencerminkan nilai moral dan spiritual, mengakui bahwa semua makhluk hidup saling bergantung dalam jaringan kehidupan yang kompleks. Dengan mengembangkan rasa kagum, kasih sayang, dan tanggung jawab moral, manusia dapat berkontribusi pada upaya pelestarian lingkungan dan menjaga keseimbangan ekosistem bagi generasi mendatang.

Refleksi dan Penelitian yang Mendalam

Dalam LS 138, Paus Fransiskus menekankan pentingnya refleksi dan diskusi yang jujur mengenai syarat-syarat untuk hidup dan kelangsungan hidup masyarakat. Ia mengajak umat manusia untuk mempertanyakan berbagai model pembangunan, produksi, dan konsumsi yang ada saat ini. Pendekatan ini menuntut pemahaman yang lebih mendalam dan kritis tentang cara-cara manusia berinteraksi dengan alam, yang merupakan bagian integral dari ekologi integral. LS ini akan menguraikan pemikiran Paus Fransiskus mengenai pentingnya refleksi dan diskusi dalam mengatasi krisis lingkungan.

Paus Fransiskus menyerukan perlunya mempertanyakan model pembangunan yang ada saat ini. Model pembangunan yang berfokus pada pertumbuhan ekonomi tanpa batas sering kali mengabaikan dampak negatif terhadap lingkungan dan kesejahteraan sosial. Pembangunan yang tidak berkelanjutan ini menyebabkan eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, degradasi lingkungan, dan ketidakadilan sosial. Refleksi yang jujur harus mencakup evaluasi kritis terhadap tujuan, metode, dan dampak dari model pembangunan yang ada, serta mencari alternatif yang lebih berkelanjutan dan adil.

Paus Fransiskus juga menekankan pentingnya mempertanyakan model produksi dan konsumsi yang ada. Sistem produksi yang ada sering kali tidak efisien dan menghasilkan limbah yang berlebihan, sementara model konsumsi yang didorong oleh konsumerisme mendorong pemborosan sumber daya alam. Refleksi dan diskusi harus mencakup cara-cara untuk mengurangi limbah, meningkatkan efisiensi penggunaan sumber daya, dan mengadopsi pola konsumsi yang lebih bertanggung jawab dan berkelanjutan.

Pendekatan ekologi integral yang diusulkan oleh Paus Fransiskus menuntut pemahaman yang lebih mendalam dan kritis tentang cara-cara manusia berinteraksi dengan alam. Manusia tidak dapat melihat alam sebagai sesuatu yang terpisah dan dapat dieksploitasi tanpa batas. Sebaliknya, harus ada kesadaran bahwa manusia adalah bagian dari ekosistem yang saling terkait, dan tindakan manusia memiliki dampak yang signifikan terhadap keseimbangan alam. Refleksi ini harus mencakup pemahaman tentang prinsip-prinsip ekologi, dampak perubahan iklim, dan pentingnya keanekaragaman hayati.

Selain aspek ilmiah dan teknis, refleksi dan diskusi yang jujur juga harus mencakup dimensi moral dan spiritual. Paus Fransiskus menekankan bahwa menjaga lingkungan adalah tanggung jawab moral dan spiritual yang harus dipikul oleh seluruh umat manusia. Ini termasuk penghormatan terhadap semua makhluk hidup, perlindungan terhadap lingkungan sebagai anugerah Tuhan, dan komitmen untuk keadilan sosial bagi generasi mendatang. Pendekatan ekologi integral mencakup nilai-nilai etis dan spiritual yang memandu tindakan manusia dalam menjaga dan melestarikan alam.

Pentingnya Penelitian Ekosistem

Dalam LS 42, Paus Fransiskus menekankan pentingnya investasi dalam penelitian ekosistem sebagai langkah krusial untuk memahami dampak dari setiap perubahan signifikan terhadap lingkungan. Penelitian ini memainkan peran vital dalam mengidentifikasi masalah lingkungan secara lebih akurat dan mengembangkan strategi yang efektif untuk mengatasinya. Pendekatan ini selaras dengan prinsip ekologi integral yang mengakui kompleksitas dan keterhubungan semua makhluk hidup dalam ekosistem.

Penelitian ekosistem memungkinkan ilmuwan dan pembuat kebijakan untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang cara kerja ekosistem. Ekosistem adalah jaringan kompleks yang terdiri dari interaksi antara organisme hidup dan lingkungan fisik mereka. Setiap perubahan dalam satu komponen ekosistem dapat memiliki dampak yang luas dan tidak terduga pada komponen lainnya. Dengan melakukan penelitian mendalam, kita dapat memahami dinamika ekosistem ini dan bagaimana perubahan-perubahan tertentu dapat mempengaruhinya.

Investasi dalam penelitian ekosistem memungkinkan identifikasi masalah lingkungan secara lebih akurat. Misalnya, penelitian tentang kualitas air dapat mengungkap polutan spesifik yang mencemari sumber air, sementara studi tentang keanekaragaman hayati dapat mengidentifikasi spesies yang terancam punah. Informasi ini sangat penting untuk merancang tindakan pencegahan dan mitigasi yang tepat. Tanpa data yang akurat dan rinci, upaya untuk mengatasi masalah lingkungan sering kali tidak efektif dan bahkan bisa memperburuk keadaan.

Penelitian ekosistem tidak hanya membantu mengidentifikasi masalah, tetapi juga memainkan peran kunci dalam mengembangkan strategi yang efektif untuk mengatasinya. Misalnya, studi tentang dampak perubahan iklim pada ekosistem dapat membantu merancang kebijakan adaptasi yang melindungi keanekaragaman hayati dan mendukung ketahanan ekosistem. Penelitian ini juga dapat menginformasikan praktik-praktik pertanian berkelanjutan, teknik-teknik restorasi habitat, dan metode pengelolaan sumber daya alam yang lebih efisien.

Pendekatan ekologi integral yang diusulkan oleh Paus Fransiskus mengakui keterhubungan dan kompleksitas semua makhluk hidup dalam ekosistem. Penelitian ekosistem membantu mengungkap interaksi kompleks antara berbagai komponen ekosistem, dari mikroorganisme hingga spesies besar, dan dari proses geokimia hingga dinamika populasi. Memahami keterhubungan ini adalah kunci untuk mengelola ekosistem secara berkelanjutan dan menghindari dampak negatif yang tidak diinginkan.

Penelitian ekosistem yang sesuai dengan prinsip ekologi integral harus bersifat holistik dan interdisipliner. Ini berarti melibatkan berbagai disiplin ilmu, seperti biologi, ekologi, geografi, ilmu tanah, dan ilmu sosial, untuk mendapatkan gambaran lengkap tentang ekosistem dan masalah yang dihadapinya. Pendekatan

holistik ini memungkinkan kita untuk melihat bagaimana faktor-faktor ekonomi, sosial, dan lingkungan saling terkait dan bagaimana tindakan di satu bidang dapat mempengaruhi bidang lain.

LS 42 menekankan pentingnya investasi dalam penelitian ekosistem untuk memahami dampak dari setiap perubahan signifikan terhadap lingkungan. Penelitian ini memungkinkan identifikasi masalah lingkungan yang lebih akurat dan pengembangan strategi yang efektif untuk mengatasinya. Dengan pendekatan yang sesuai dengan prinsip ekologi integral, kita dapat memahami kompleksitas dan keterhubungan semua makhluk hidup dalam ekosistem dan mengelola lingkungan secara berkelanjutan. Penelitian ekosistem adalah langkah penting dalam upaya global untuk melindungi planet ini dan memastikan kesejahteraan semua makhluk hidup bagi generasi mendatang.

Kolaborasi Global dan Keberlanjutan

LS 13 oleh Paus Fransiskus menyoroti pentingnya kesatuan dan kerjasama global dalam mencari pengembangan yang berkelanjutan dan terpadu. Paus Fransiskus menekankan bahwa seluruh keluarga manusia perlu bersatu dan bekerja sama dalam upaya ini, dengan keyakinan bahwa segala sesuatu bisa berubah berkat kasih dari Sang Pencipta. Pendekatan ini mencerminkan prinsip ekologi integral yang menekankan kerjasama global dan tanggung jawab kolektif untuk menjaga bumi sebagai rumah bersama.

Paus Fransiskus menegaskan bahwa krisis lingkungan adalah masalah global yang memerlukan respons kolektif dari seluruh umat manusia. Tidak ada satu negara atau kelompok yang dapat mengatasi masalah lingkungan sendirian. Kerusakan lingkungan, perubahan iklim, dan kehilangan keanekaragaman hayati adalah tantangan yang melintasi batas-batas nasional dan mempengaruhi semua orang. Oleh karena itu, diperlukan kesatuan dan kerjasama global untuk mencari solusi yang efektif dan berkelanjutan.

Kesatuan keluarga manusia berarti mengakui bahwa semua orang di dunia ini saling terkait dan saling bergantung. Apa yang terjadi di satu bagian dunia dapat berdampak pada bagian lain. Misalnya, polusi yang dihasilkan oleh industri di satu negara dapat menyebar melalui udara dan air, mempengaruhi kesehatan dan lingkungan di negara-negara tetangga. Demikian pula, deforestasi di satu wilayah dapat berkontribusi pada perubahan iklim yang mempengaruhi seluruh planet. Dengan mengakui keterhubungan ini, umat manusia dapat bekerja sama dengan lebih efektif untuk melindungi lingkungan dan meningkatkan kesejahteraan bersama.

Paus Fransiskus percaya bahwa umat manusia memiliki kemampuan dan potensi besar untuk bekerja sama dalam membangun rumah bersama. Sejarah telah menunjukkan bahwa ketika manusia bersatu dengan tujuan yang sama, mereka dapat mencapai hal-hal luar biasa. Dalam konteks ekologi integral, kerjasama ini melibatkan upaya bersama untuk mengurangi dampak negatif terhadap lingkungan,

mempromosikan praktik berkelanjutan, dan melindungi sumber daya alam untuk generasi mendatang.

Kerjasama global memerlukan pengembangan rasa solidaritas dan tanggung jawab kolektif. Solidaritas berarti memahami bahwa semua orang berbagi tanggung jawab yang sama untuk menjaga planet ini. Ini termasuk negara-negara maju yang memiliki sumber daya dan teknologi untuk membantu negara-negara berkembang dalam mengatasi tantangan lingkungan. Solidaritas juga berarti mendukung komunitas yang paling rentan terhadap dampak perubahan iklim dan kerusakan lingkungan, serta memastikan bahwa mereka memiliki akses ke sumber daya dan dukungan yang mereka butuhkan.

Paus Fransiskus menekankan bahwa umat manusia harus memiliki keyakinan bahwa segala sesuatu bisa berubah. Meskipun tantangan lingkungan tampak besar dan kompleks, ada harapan bahwa dengan kerjasama dan tindakan yang tepat, perubahan positif dapat dicapai. Optimisme ini didasarkan pada keyakinan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk belajar dari kesalahan, berinovasi, dan beradaptasi dengan cara-cara yang lebih berkelanjutan.

Kasih dari Sang Pencipta menjadi landasan moral yang mendorong manusia untuk bertindak dengan rasa tanggung jawab terhadap lingkungan dan satu sama lain. Paus Fransiskus menekankan bahwa bumi adalah anugerah yang harus dijaga dengan penuh rasa syukur dan hormat. Kasih ini memotivasi manusia untuk bekerja sama dalam upaya pelestarian lingkungan dan memastikan bahwa semua makhluk hidup dapat menikmati kehidupan yang layak di planet ini.

LS 13 menekankan pentingnya kesatuan dan kerjasama global dalam mencari pengembangan yang berkelanjutan dan terpadu. Paus Fransiskus mengajak seluruh keluarga manusia untuk bersatu dalam menghadapi krisis lingkungan dengan mengakui keterhubungan dan saling ketergantungan, mengembangkan rasa solidaritas dan tanggung jawab, serta memiliki keyakinan bahwa perubahan positif dapat dicapai berkat kasih dari Sang Pencipta. Pendekatan ekologi integral yang diusulkan menuntut kerjasama global dan tanggung jawab kolektif untuk menjaga bumi sebagai rumah bersama bagi generasi sekarang dan mendatang.

Penerapan Ekologi Integral sebagai Solusi Komprehensif

Paus Fransiskus, melalui ensiklik *Laudato Si'*, mengajukan pendekatan ekologi integral sebagai solusi untuk mengatasi berbagai masalah lingkungan yang mendesak. Pendekatan ini tidak hanya berfokus pada solusi teknis, tetapi juga mengintegrasikan pemahaman holistik tentang alam, dimensi moral dan spiritual, refleksi dan penelitian mendalam, serta kerjasama global. Tujuan dari ekologi integral adalah menjaga keseimbangan ekosistem dan kesejahteraan manusia. Bagian ini akan menguraikan bagaimana pendekatan ekologi integral yang diajukan oleh Paus Fransiskus menawarkan solusi komprehensif dan berkelanjutan dalam mengatasi masalah lingkungan.

Pendekatan ekologi integral menekankan pentingnya melihat alam secara holistik. Alam terdiri dari jaringan kehidupan yang kompleks di mana semua makhluk hidup saling bergantung. Setiap perubahan dalam satu komponen ekosistem dapat berdampak pada komponen lainnya. Oleh karena itu, solusi untuk masalah lingkungan harus mempertimbangkan interaksi dan keterkaitan antara berbagai elemen alam.

Ekologi integral juga mengakui dimensi moral dan spiritual dalam mengatasi masalah lingkungan. Paus Fransiskus menekankan bahwa menjaga alam adalah tanggung jawab moral yang harus dipikul oleh seluruh umat manusia. Alam adalah anugerah dari Sang Pencipta yang harus dijaga dengan rasa syukur dan hormat. Selain itu, kasih sayang dan penghargaan terhadap makhluk hidup mencerminkan nilai-nilai moral dan spiritual yang mendalam, yang mendorong manusia untuk bertindak dengan tanggung jawab dalam melindungi lingkungan.

Refleksi dan penelitian mendalam adalah elemen penting dalam pendekatan ekologi integral. Paus Fransiskus menyerukan perlunya refleksi yang jujur dan kritis tentang syarat-syarat untuk hidup dan kelangsungan hidup masyarakat, termasuk mempertanyakan berbagai model pembangunan, produksi, dan konsumsi yang ada. Penelitian ekosistem yang mendalam memungkinkan identifikasi masalah lingkungan yang lebih akurat dan pengembangan strategi yang efektif untuk mengatasinya. Dengan pemahaman ilmiah yang lebih baik, manusia dapat mengambil tindakan yang lebih bijaksana dan berkelanjutan.

Kerjasama global adalah kunci dalam pendekatan ekologi integral. Krisis lingkungan adalah masalah global yang memerlukan respons kolektif dari seluruh umat manusia. Paus Fransiskus menekankan bahwa seluruh keluarga manusia perlu bersatu dalam mencari pengembangan yang berkelanjutan dan terpadu. Solidaritas global diperlukan untuk mendukung upaya pelestarian lingkungan, terutama di negara-negara berkembang yang paling rentan terhadap dampak perubahan iklim dan kerusakan lingkungan. Kerjasama ini mencakup pertukaran teknologi ramah lingkungan, bantuan finansial, dan dukungan dalam membangun kapasitas untuk mengelola sumber daya alam secara berkelanjutan.

Pendekatan ekologi integral yang diajukan oleh Paus Fransiskus menawarkan solusi yang komprehensif dan berkelanjutan dalam mengatasi masalah lingkungan. Pendekatan ini tidak hanya berfokus pada solusi teknis, seperti pengurangan emisi karbon atau peningkatan efisiensi energi, tetapi juga mempertimbangkan faktor-faktor yang lebih luas dan mendasar yang mempengaruhi keberlanjutan lingkungan. Ini termasuk mengubah pola pikir dan perilaku manusia, meningkatkan kesadaran lingkungan, dan mengembangkan kebijakan yang mendukung keberlanjutan.

Pendekatan ekologi integral yang diajukan oleh Paus Fransiskus dalam *Laudato Si'* menawarkan solusi yang komprehensif dan berkelanjutan dalam mengatasi masalah lingkungan. Dengan mengintegrasikan pemahaman holistik tentang alam, dimensi moral dan spiritual, refleksi dan penelitian mendalam, serta kerjasama

global, pendekatan ini bertujuan untuk menjaga keseimbangan ekosistem dan kesejahteraan manusia. Pendekatan ekologi integral tidak hanya fokus pada solusi teknis, tetapi juga mempertimbangkan faktor-faktor yang lebih luas dan mendasar yang mempengaruhi keberlanjutan lingkungan. Hal ini menunjukkan bahwa ekologi integral merupakan pendekatan yang digunakan oleh Paus Fransiskus untuk mengatasi masalah lingkungan hidup.

KESIMPULAN

Artikel ini menelusuri konsep ekologi integral yang diperkenalkan oleh Paus Fransiskus dalam Ensiklik *Laudato Si'* yang menawarkan pendekatan komprehensif untuk mengatasi krisis lingkungan hidup. Temuan menunjukkan bahwa ekologi integral mengakui keterkaitan antara masalah ekologis dan sosial, menjadikan pelestarian lingkungan sebagai bagian integral dari pembangunan manusia. Konsep ini mengedepankan pentingnya melihat isu-isu lingkungan dalam konteks yang lebih luas, termasuk keadilan sosial, ekonomi, dan spiritualitas.

Dengan mengintegrasikan nilai-nilai kemanusiaan dan rasa tanggung jawab terhadap alam, ekologi integral berfungsi sebagai landasan untuk menciptakan kesadaran kolektif yang dapat memotivasi tindakan berkelanjutan. Implementasi prinsip-prinsip ekologi integral dapat membantu mengatasi tantangan seperti perubahan iklim, kerusakan ekosistem, dan ketidakadilan sosial, dengan menciptakan sinergi antara perlindungan lingkungan dan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian, ekologi integral tidak hanya menjadi solusi teoritis, tetapi juga panduan praktis dalam membangun masa depan yang lebih berkelanjutan.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Amin, Rifqi. *Penelitian Kepustakaan (Library Reseach)*, 17 April 2012, <https://www.banjirembun.com/2012/04/penelitian-kepustakaan.html>, (diakses 18 April 2024).
- Ginting, Bayu Kaesarea. "Koinonia: Respon Gereja atas Krisis Ekologi." *Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani* 7, no. 1 (2022): 184-204. <https://sttintheos.ac.id/e-journal/index.php/dunamis/article/view/661>.
- Hafsaridewi, Rani; Benny Khairuddin, Johtan Ninef, Ati Rahadiati, dan Hasan Eldin Animu. "Pendekatan Sistem Sosial-Ekologi Dalam Pengelolaan Wilayah Pesisir Secara Terpadu." *Marina: Sosial Ekonomi Kelautan dan Perikanan* 4, no. 2 (2016): 61-74. <http://dx.doi.org/10.15578/marina.v4i2.7389>.
- Haward, Ambrosius S. "Ekologi Integral: Alternatif dalam Krisis Lingkungan Hidup." *Jurnal Melintas* 37, no. 2 (2021): 152-176. <https://journal.unpar.ac.id/index.php/melintas/article/view/6295/3899>.
- Kristiyanto. "Dinamika Kajian Ekologi Integratif Dalam Membangun Pola Pembangunan yang Berkelanjutan." *Formatif: Jurnal Ilmiah Pendidikan MIPA* 6, No. 2, (2016): 161-174. <https://journal.lppmunindra.ac.id/index.php/Formatif/article/view/951/0>.

- Nagel, P. Julius F. "Etika Lingkungan Hidup." *Prosiding Seminar Teknologi Kebumian dan Kelautan (SEMITAN)* 2, no. 1 (2020): 521-525. 10.31284/j.semitan.2020.1004.
- Setiadi, Dionisius Jeremia; Gabriel Marcelinus Natanael, dan Mochamad Ziaul Haq. "Pemeliharaan Lingkungan: Kajian Perbandingan Antara Ensiklik Laudato Si dan Teologi Lingkungan Muhammadiyah." *Jurnal Integritas Terbuka: Peace and Interfaith Studies* 2, no. 2, (2023): 85-89, DOI: 10.59029/int.v2i2.16.
- Setiniangtinias, Retno; M. Baiquni, dan Andri Kurniawan. "Pemodelan Indikator Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Di Indonesia." *Jurnal Ekonomi dan Pembangunan* 27, no. 2 (2019): 69-74, <https://download.garuda.kemdikbud.go.id/article.php?article=1643785&val=14667&title=PEMODELAN%20INDIKATOR%20TUJUAN%20PEMBANGUNAN%20BERKELANJUTAN%20DI%20INDONESIA>.
- Sujarweni, Iratna. *Metode Penelitian Lengkap, Praktis dan Mudah Dipahami*. Yogyakarta: PT. Pustaka Baru, 2014.
- Wahyudi, Ahyar; Listyo Yuwanto, dan Abdul Rofik. "Holistic Approach for Cancer Patients: Integration of Therapeutic Gardens and Person-Centered Care (Literature Review)." *Journal of Science and Technology* 2, no. 10 (2023): 2671-2704. <https://doi.org/10.55927/fjst.v2i10.6434>.

ISSN 3090-658X





LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN, KATEKESE, DAN PASTORAL
<https://ejournal-stpakambon.id/index.php/JL>

Pengaruh Literasi Keuangan Keluarga Katolik Terhadap Kolekte Paroki Santo Joseph Passo

Selvina Balia ^{a,1}

STPAK St. Yohanes Penginjil Ambon, Maluku, Indonesia

¹selviinabalialia@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 1 Januari 2025

Revised: 30 April 2025

Accepted: 1 Mei 2025

Keywords:

Catholic Family, Eucharistic Celebration, Financial Literacy, Saint Joseph Passo Parish

Kata-kata Kunci:

Keluarga Katolik, Literasi Keuangan, Paroki Santo Joseph Passo, Perayaan Ekaristi

DOI: 10.62095/jl.v13i1.177

ABSTRACT

One type of parish income is the collection given by Catholics every Sunday. The collection is usually allocated for worship activities, sustenance, and services to the poor. This paper is a sociological research with a quantitative approach. It aims to analyse the financial literacy of Catholic families in the Sacred Heart and the Mother of the Sacred Heart of Jesus Associations, and its influence on collections at the Saint Joseph Passo Parish. The main question addressed is: "To what extent does the financial literacy of Catholic families influence collections every Sunday at the Saint Josep Passo Parish?" The results of the questionnaire test showed that the parishioners believe that the blessings they receive must be given to God. Therefore, they consciously and willingly give collections at the Eucharist every Sunday. However, the research test proved that the financial literacy of Catholic families did not have a significant effect on the collections of parish. This article proposes that financial literacy needs to be given to every Catholic family in the Parish of Saint Joseph Passo so that they are able to manage family finances according to household needs, and give collections at the Eucharist Celebration every Sunday.

ABSTRAK

Salah satu jenis pendapatan paroki berasal dari kolekte yang diberikan umat Katolik setiap hari Minggu. Kolekte tersebut biasanya dialokasikan untuk kegiatan peribadatan, susistensi, dan pelayanan orang miskin. Tulisan ini merupakan sebuah penelitian sosiologis dengan pendekatan kuantitatif. Tujuannya adalah menganalisis literasi keuangan keluarga Katolik di Rukun Hati Kudus dan Rukun Bunda Hati Kudus Yesus, dan pengaruhnya terhadap kolekte di Paroki Santo Joseph Passo. Pertanyaan utama yang diajukan adalah: "Sejauh mana literasi keuangan bagi keluarga Katolik berpengaruh terhadap kolekte setiap minggu di Paroki Santo Josep Passo?" Hasil uji angket menunjukkan persepsi umat paroki Santo Joseph Passo bahwa berkat yang mereka terima dalam hidup harian harus diberikan kepada Tuhan. Oleh karena itu, mereka dengan sadar dan rela menyisihkan sebagian pendapatan keluarganya untuk Tuhan melalui kolekte dalam Perayaan Ekaristi setiap hari Minggu. Namun, hasil uji penelitian membuktikan bahwa literasi keuangan keluarga Katolik tidak berpengaruh signifikan terhadap kolekte paroki. Tulisan ini mengusulkan agar literasi keuangan perlu diberikan kepada setiap keluarga Katolik di Paroki Santo Joseph Passo agar mereka mampu mengelola keuangan keluarga dengan baik sesuai dengan kebutuhan rumah tangga, dan dapat memberikan kolekte pada Perayaan Ekaristi setiap hari Minggu.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

PENDAHULUAN

Salah satu bentuk pendapatan paroki berasal dari kolekte yang diberikan umat setiap minggu. Kolekte dari umat akan diatur sedemikian rupa untuk berbagai keperluan Gereja khususnya untuk pelaksanaan ibadat ilahi dan sakramen-sakramen, subsistensi, dan pelayanan karitatif. Pendapatan ini akan digabungkan dengan sumber-sumber pendapatan lainnya yang sah kemudian dikelola secara transparan dan akuntabel untuk pelaksanaan reksa pastoral di paroki.

Kemampuan mengelola keuangan yang benar akan membantu setiap keluarga Katolik untuk menjalani kehidupan rumah tangga mereka dengan layak, termasuk memberikan kolekte setiap hari minggu. Hal ini dapat diupayakan melalui literasi keuangan. Tujuan literasi keuangan adalah agar pasangan yang akan menikah dapat merencanakan dan mengatur pendapatan dan penerimaan keuangan dengan baik demi kesejahteraan rumah tangga mereka. Dalam hubungan dengan kolekte, pengelolaan keuangan keluarga yang baik akan turut mempengaruhi penerimaan kolekte paroki setiap hari Minggu. Hal ini juga berlaku bagi Paroki Santo Joseph Passo, Kota Ambon, Provinsi Maluku.

Argumentasi utama tulisan ini adalah bahwa buruknya literasi keuangan keluarga turut mempengaruhi penerimaan kolekte setiap hari minggu di Paroki Santo Joseph Passo. Pertanyaan sentral yang ingin dijawab dalam tulisan ini adalah: “Bagaimana literasi keuangan bagi keluarga Katolik memberikan pengaruh terhadap kolekte Paroki Santo Joseph Passo?” Berdasarkan pertanyaan sentral ini, dua sub-pertanyaan yang muncul ialah: “Apakah literasi keuangan bagi keluarga Katolik berpengaruh terhadap kolekte Paroki Santo Joseph Passo? Bagaimana literasi keuangan memberikan pengaruh terhadap pendapatan Paroki Santo Joseph Passo?”

Tujuan penulisan ini adalah untuk membuktikan pengaruh literasi keuangan keluarga Katolik terhadap kolekte di Paroki Santo Joseph Passo. Dalam penelitian ini, hipotesa yang digunakan adalah sebagai berikut: $H_0 = \text{Tidak ada pengaruh literasi keuangan bagi keluarga Katolik terhadap kolekte Paroki Santo Joseph passo.}$ $H_1 = \text{Terdapat pengaruh literasi keuangan bagi keluarga Katolik terhadap kolekte Paroki Santo Joseph Passo.}$

METODE

Jenis Penelitian

Tulisan ini merupakan jenis penelitian kuantitatif, yaitu pendekatan ilmiah yang memandang realitas sebagai sesuatu yang dapat diklasifikasikan, konkrit, teramati dan terukur, hubungan variabelnya bersifat sebab akibat. Data penelitian bisa berupa angka-angka dan analisisnya menggunakan statistik.¹ Menurut Sugiono, penelitian kuantitatif

¹ Bambang dan Lina, *Metode Penelitian Kuantitatif*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2014), 38.

adalah suatu proses menemukan pengetahuan yang menggunakan data berupa angka sebagai alat menemukan keterangan mengenai apa yang ingin kita ketahui.²

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa penelitian kuantitatif yaitu penelitian yang digunakan untuk meneliti pada populasi atau sampel tertentu, teknik pengambilan sampel pada umumnya dilakukan secara random, pengumpulan data menggunakan instrument penelitian, analisis data bersifat statistik dengan tujuan untuk menguji hipotesis yang telah ditetapkan.

Tempat dan Waktu Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di Paroki Santo Joseph Passo, yang beralamat di Jalan Karel Satsuitubun Passo, Ambon, 97232. Waktu pelaksanaan penelitian terhitung tanggal 13 Maret 2024 sampai 13 Juni 2024.

Populasi dan Sampel

Populasi adalah keseluruhan subyek penelitian. Populasi merupakan objek atau subjek yang berada pada suatu wilayah dan memenuhi syarat-syarat tertentu berkaitan dengan masalah penelitian.³ Populasi dalam penelitian ini merujuk pada seluruh keluarga Katolik dalam Paroki Santo Joseph Passo sebanyak 570 KK. Sedangkan sampel adalah bagian dari populasi yang mempunyai ciri-ciri atau keadaan tertentu yang akan diteliti.⁴ Sampel adalah bagian dari jumlah dan karakteristik yang dimiliki oleh populasi tersebut.⁵ Sampel dalam penelitian ini adalah sebagian populasi yang diambil dari keseluruhan objek yang diteliti dan dianggap mewakili populasi.

Penentuan jumlah sampelnya dalam penelitian ini berpedoman pada kaidah sebagai berikut: apabila subyeknya kurang dari 100, lebih baik diambil semua sehingga penelitiannya merupakan penelitian populasi. Selanjutnya jika subyeknya lebih besar dapat di ambil 10-15 % atau 20-25 %.⁶ Sampel penelitian ini adalah sebanyak 10% dari jumlah populasi 570, sehingga yang akan menjadi sampel responden adalah 57 KK. Sampel akan dipilih dari KK di Rukun Hati Kudus dengan jumlah KK sebanyak 30 KK, dan Rukun Bunda Hati Kudus Yesus dengan jumlah KK sebanyak 28 KK. Maka total keseluruhan sampel sebanyak 57 KK. Pekerjaan umat yang menjadi sampel penelitian bermacam-macam. Kebanyakan dari mereka adalah pensiunan namun ada pula yang bekerja sebagai PNS, wiraswasta, buruh pikul, petani, dan tukang bangunan.

² Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif R & D* (Bandung: Alfabeta, 2010), 14.

³ Riduwan, *Dasar-Dasar Statistik* (Bandung: Alfabeta, 2013), 8.

⁴ Riduwan, *Dasar-Dasar Statistik*, 10.

⁵ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, 116.

⁶ Arikunto Suharsemi, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 134.

Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan beberapa teknik dalam pengumpulan data, yaitu angket dan dokumentasi. Angket adalah sejumlah pertanyaan tertulis yang digunakan untuk memperoleh informasi responden dalam arti laporan tentang dirinya, atau hal-hal lain yang ia ketahui.⁷ Angket adalah daftar pertanyaan yang diberikan kepada orang lain yang bersedia memberikan respons (responden) dengan permintaan pengguna.⁸

Angket yang digunakan dalam penelitian ini adalah angket tertutup. Angket tertutup merupakan angket yang disajikan sedemikian rupa sehingga responden diminta untuk memilih satu jawaban yang sesuai dengan karakteristik dirinya dengan memberikan tanda silang (X) atau tanda *checklist* (✓).⁹ Sedangkan dokumentasi ditujukan untuk memperoleh data langsung dari tempat penelitian, yang meliputi buku-buku yang relevan, peraturan-peraturan, laporan kegiatan, foto-foto, film dokumenter, data yang relevan penelitian.¹⁰ Dokumentasi yang akan digunakan pada penelitian ini berupa data keuangan Paroki Santo Joseph Passo selama 6 bulan terakhir.

Instrumen Pengumpulan Data

Instrumen dalam penelitian ini disusun berdasarkan kajian teoritis. Jumlah instrumen yang dibuat sebanyak 2 buah, sesuai dengan jumlah variabel dalam penelitian, yaitu: instrumen untuk mengukur literasi keuangan keluarga Katolik (variabel x) dan instrumen untuk mengukur pendapatan paroki (variabel y). Istilah variabel dalam penelitian ini menunjuk pada batasan variabel secara konsep yang ada dalam landasan teori.

Uji coba instrumen penelitian mencakup dua hal, yaitu validitas dan realibilitas. Validitas adalah menerangkan sejauhmana akurasi suatu test atau skala dalam menjalankan fungsi pengukurannya. Pengukuran dikatakan memiliki validitas tinggi apabila menghasilkan data yang secara akurat memberikan gambaran mengenai variabel yang diukur seperti dikehendaki oleh tujuan pengukuran tersebut.¹¹ Akurat dalam hal ini berarti tepat dan cermat. Apabila test menghasilkan data yang tidak relevan dengan tujuan pengukuran maka dikatakan sebagai pengukuran yang memiliki validitas rendah. Pengukuran validitas angket dilakukan dengan mengkorelasikan skor item masing-masing nomor total skor item dengan menggunakan rumus korelasi Pearson Product Moment berikut ini:¹²

$$r_{xy} = \frac{N\sum XY - (\sum X)(\sum Y)}{\sqrt{\{N\sum X^2 - (\sum X)^2\}\{N\sum Y^2 - (\sum Y)^2\}}}$$

⁷ Suharsemi, *Prosedur Penelitian*, 124.

⁸ Riduwan, *Dasar-Dasar Statistik*, 52.

⁹ Riduwan, *Dasar-Dasar Statistik*, 54

¹⁰ Riduwan, *Dasar-Dasar Statistik*, 58.

¹¹ Saifudin Azwar, *Reliabilitas dan Validitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 9.

¹² Zen Amiruddin, *Statistik Pendidikan* (Yogyakarta: Exsis Offset, 2010).hlm. 170

Keterangan:

r_{xy} = koefisien korelasi antara variabel X dan variabel Y

N = jumlah responden

$\sum xy$ = Jumlah perkalian X dan Y

$(\sum x)^2$ = kuadrat dari jumlah X

$(\sum Y)^2$ = kuadrat dari jumlah Y

Selanjutnya, instrumen dikatakan reliabel jika memberikan hasil yang tetap (konsisten), atau “relatif sama” apabila diuji beberapa kali, selama aspek yang diukur dalam diri subyek memang belum berubah. Istilah “relatif sama” dalam hal ini berarti tetap ada toleransi terhadap perbedaan-perbedaan kecil yang biasanya terjadi di antara hasil beberapa kali pengukuran.¹³ Untuk mengetahui reliabilitas angket, peneliti ini menggunakan teknik Alfa Cronbach. Proses perhitungan reliabilitas angket menggunakan rumus koefisien reliabilitas Alfa Cronbach sebagai berikut:¹⁴

$$r_i = \frac{k}{(k-1)} \left\{ 1 - \frac{\sum S_i^2}{S_t^2} \right\}$$

Keterangan:

r_i = reliabilitas instrumen

k = banyak butir pertanyaa

$\sum S_i^2$ = jumlah varians butir item

S_t^2 = varians total

Rumus mencari varians total :

$$S_t^2 = \frac{\sum S_i^2}{n} - \frac{\sum S_t^2}{n^2}$$

Rumus mencari varians butir item:

$$S_i^2 = \frac{\sum S_i^2}{n} - \frac{\sum S_i^2}{n^2}$$

Teknik Analisis Data

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis statistik deskriptif, yaitu cara mendeskripsikan atau menggambarkan data statistik yang telah terkumpul sebagaimana adanya tanpa bermaksud membuat kesimpulan yang berlaku untuk umum atau generalisasi. Mengenai data statistik deskriptif, peneliti perlu memperhatikan terlebih dahulu jenis datanya. Jika peneliti mempunyai data diskriptif, penyajian data yang dapat dilakukan adalah mencari frekuensi mutlak, frekuensi relatif (mencari persentase), dan mencari ukuran tendensi sentralnya yaitu: modus, median, dan mean.¹⁵

¹³ Saifuddin Azwar, *Reliabilitas dan Validitas*, 7.

¹⁴ Sugiono, *Statistik Untuk Pendidikan* (Bandung: Alfabeta, 2009), 365.

¹⁵ Suharsemi, *Prosedur Penelitian*, 363.

Fungsi statistik deskriptif antara lain mengklasifikasikan suatu data variabel berdasarkan kelompoknya masing-masing yang dari semula belum teratur dan mudah diinterpretasikan maksudnya oleh orang yang membutuhkan informasi tentang keadaan variabel tersebut. Selain itu statistik deskriptif juga berfungsi menyajikan informasi sedemikian rupa, sehingga data yang dihasilkan dari penelitian dapat dimanfaatkan oleh orang lain yang membutuhkan.

Ciri analisis kuantitatif adalah selalu berhubungan dengan angka, baik angka yang diperoleh dari pencacahan maupun penghitungan. Data yang telah diperoleh dari pencacahan selanjutnya diolah dan disajikan dalam bentuk yang lebih mudah dimengerti oleh pengguna data tersebut. Sajian data kuantitatif sebagai hasil analisis kuantitatif dapat berupa angka-angka maupun gambar-gambar grafik.

Teknik analisis statistik deskriptif yang dapat digunakan antara lain uji prasyarat yang meliputi uji homogenitas dan uji linearitas. Pengujian homogenitas dimaksudkan untuk melihat apakah sama atau tidak kedua variansi tersebut. Untuk mengetahui apakah kedua variansi tersebut homogen, maka dilakukan uji F (Fisher) dengan rumus:

$$F_{Hitung} = \frac{\text{Varian Terbesar}}{\text{Varian terkecil}}$$

Perhitungan uji homogenitas dilakukan dengan cara membandingkan nilai F_{Hitung} dengan F_{Tabel} pada taraf signifikan $\alpha = 0,05$ dan $dk_{Pembilang} = n_a - 1$ dan $dk_{Penyebut} = n_b - 1$. Apabila $F_{Hitung} \leq F_{Tabel}$, maka kedua kelompok data tersebut memiliki varian sama atau homogen.

Uji linieritas dilakukan dengan menggunakan statistik uji F dengan rumus:

$$F = \frac{S^2_{TC}}{S^2_G}$$

Perhitungan uji linieritas dilakukan dengan cara membandingkan nilai F_{Hitung} dengan F_{Tabel} pada taraf signifikan $\alpha = 0,05$ dan $dk_{Pembilang} = k - 2$ dan $dk_{Penyebut} = n - k$, apabila $F_{Hitung} \leq F_{Tabel}$, maka dapat disimpulkan model regresi berpola linier.

Penelitian ini juga menggunakan uji hipotesis penelitian yang mencakup analisa regresi sederhana dan uji koefisiensi determinasi. Dalam analisa regresi sederhana, perubahan nilai variabel terikat dapat diketahui dengan perubahan variabel bebas. Untuk mengetahui seberapa besar perubahan nilai variabel Y, jika variabel X diubah-ubah atau dimanipulasi, maka digunakan perhitungan statistik dengan analisis regresi linier sederhana. Perhitungan statistik analisis regresi linier sederhana dapat dilakukan dengan rumus sebagai berikut:

$$\hat{Y} = a + bX$$

Keterangan:

$\hat{Y}$ = Subyek dalam variabel Y yang diprediksikan

- a = harga Y ketika harga X = 0 (harga konstan)
- b = angka arah suatu koefisien regresi, yang menunjukkan angka peningkatan (+) ataupun penurunan (-) variabel Y yang didasarkan pada perubahan variabel X.
- X = subyek pada variabel X yang mempunyai nilai tertentu.
- Pengujian regresi linier sederhana Literasi Keuangan Keluarga Katolik (X) dengan Pendapatan Paroki (Y) pada Paroki Santo Joseph Passo.

Uji koefisiensi determinasi digunakan untuk mencari pengaruh prestasi belajar pendidikan agama Islam (PAI) terhadap perilaku siswa. Besarnya koefisien determinasi didasarkan pada kuadrat dari nilai koefisien korelasi dikali 100%. Rumus koefisien korelasi Product Moment adalah sebagai berikut.¹⁶

$$r_{XY} = \frac{N\sum XY - (\sum X)(\sum Y)}{\sqrt{\{N\sum X^2 - (\sum X)^2\}\{N\sum Y^2 - (\sum Y)^2\}}}$$

- Keterangan:
- r_{XY} = koefisien korelasi antara variabel X dan variabel Y
 - N = jumlah responden
 - $\sum xy$ = Jumlah perkalian X dan Y
 - $(\sum x)^2$ = kuadrat dari jumlah X
 - $(\sum Y)^2$ = kuadrat dari jumlah Y

HASIL DAN PEMBAHASAN

Literasi Keuangan

Dewasa ini, kebutuhan setiap orang berubah setiap saat. Perubahan ini membutuhkan persiapan matang dari seseorang dan atau kelompok tertentu agar dapat menghadapi peluang dan tantangan yang ada. Persiapan tersebut dapat berupa literasi keuangan dalam sebuah keluarga. Literasi keuangan yang baik akan memberikan dampak yang baik bagi suatu keluarga, khususnya keluarga Katolik.

Pengertian Literasi

Widhia Arum Wibawana mencatat bahwa menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia istilah literasi memiliki beberapa pengertian. Pertama, literasi diartikan sebagai kemampuan menulis dan membaca. Kedua, literasi merupakan pengetahuan atau keterampilan dalam bidang atau aktivitas tertentu. Literasi juga diartikan sebagai kemampuan individu dalam mengolah informasi dan pengetahuan untuk kecakapan hidup.¹⁷

¹⁶ Sugiono, *Statistik Untuk Penelitian*, 261.

¹⁷ Widhia Arum Wibawana, “Arti Literasi: Pengertian dan Jenis-Jenis Literasi,” 30 Agustus 2022, <https://news.detik.com/berita/d-6258927/arti-literasi-pengertian-dan-jenis-jenis-literasi> (diakses 1 Maret 2024).

Vonie Shela, dalam Skripsinya, mengutip pandangan beberapa ahli mengenai apa itu literasi. Menurut Teale dan Sulzby, istilah literasi berasal dari kata *literacy* yang artinya melek huruf atau kemampuan baca tulis dan atau kecakapan dalam membaca dan menulis. Berdasarkan konteks penggunaannya, Baynham mengatakan bahwa integrasi merupakan keterampilan menyimak, berbicara, menulis, membaca, dan berpikir kritis. Sementara James Gee mengartikan literasi sebagai suatu keterampilan yang dimiliki seseorang dalam bentuk kegiatan berpikir, berbicara, membaca, dan menulis. Dari sudut pandang ilmu sosial, Robinson menyatakan bahwa literasi adalah kemampuan membaca dan menulis yang berhubungan dengan keberhasilan seseorang dalam lingkungan masyarakat akademis, sehingga literasi merupakan piranti yang dimiliki seseorang untuk dapat meraih kesuksesan dalam lingkungan sosial.¹⁸

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa literasi keuangan adalah pengetahuan tentang keuangan bagaimana seseorang bisa mengatur penggunaan dan pengelolaan keuangan secara efektif. Seseorang dikatakan melek keuangan, ketika memiliki pengetahuan dan kemampuan untuk menerapkan pengetahuan tersebut atau bisa dikatakan kecerdasan dalam mengelola keuangan. Kecerdasan yang harus dimiliki manusia modern adalah kecerdasan dalam mengelola asset pribadi, khususnya pengelolaan asset keuangan pribadi.

Kecerdasan finansial bukanlah seberapa banyak uang yang kita hasilkan melainkan seberapa banyak uang yang kita simpan dan seberapa jauh uang itu bekerja untuk kita. Orang yang memiliki kecerdasan finansial yang tinggi adalah orang yang, ketika bertambah tua, tetap bisa mendapatkan kebebasan, kebahagiaan, kesehatan dan berbagai pilihan hidup berdasarkan uang yang dimilikinya. Sebaliknya orang yang tidak cerdas secara finansial adalah yang tagihannya semakin besar dan menyebabkan mereka harus bekerja lebih keras untuk membayarnya. Agar dapat meningkatkan kecerdasan finansial maka diperlukan adanya edukasi keuangan yang baik. Dalam ekonomi pembangunan, proses edukasi keuangan dianggap metode paling efektif untuk meningkatkan literasi keuangan terhadap masyarakat.

Dimensi Literasi Keuangan

Literasi keuangan mencakup beberapa dimensi keuangan yang harus dikuasai. Beberapa dimensi literasi keuangan meliputi pengetahuan umum keuangan, tabungan dan pinjaman, asuransi serta investasi.¹⁹

Pertama, pengetahuan umum tentang keuangan. Pengetahuan tentang keuangan mencakup pengetahuan keuangan pribadi, yakni bagaimana mengatur pendapatan dan pengeluaran, serta memahami konsep dasar keuangan. Konsep dasar keuangan

¹⁸ Vonie Shela, "Pelaksanaan Program Literasi di Sekolah Dasar Negeri 192 Pekanbaru," Skripsi S-1 (Pekanbaru: Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2020), 9.

¹⁹ Irene Latbual: "Urgensitas Materi Literasi Keuangan Dalam Kursus Persiapan Pernikahan Katolik," Skripsi S-1 (Ambon: Sekolah Tinggi Pendidikan Agama Katolik Santo Yohanes Penginjil, 2021), 15.

tersebut mencakup perhitungan tingkat bunga sederhana, bunga majemuk, pengaruh inflansi, nilai waktu uang, likuiditas suatu aset, dan lain-lain.

Kedua, simpanan dan pinjaman. Simpanan dan pinjaman merupakan produk perbankan yang lebih dikenal sebagai tabungan kredit. Tabungan merupakan sejumlah uang yang disimpan untuk kebutuhan di masa depan. Bentuk simpanan bisa berupa tabungan dalam bank atau tabungan dalam bentuk deposito. Sedangkan pinjaman merupakan suatu fasilitas untuk melakukan peminjaman uang dan membayarnya kembali dalam jangka waktu tertentu dengan pemberian bunga.

Ketiga, asuransi. Asuransi merupakan suatu bentuk perlindungan secara finansial yang bisa dilakukan dalam bentuk asuransi jiwa, asuransi property, asuransi pendidikan dan asuransi kesehatan. Tujuan dari asuransi adalah untuk mendapatkan ganti rugi apabila terjadi hal yang tidak terduga seperti kematian, kehilangan, kecelakaan, atau kerusakan. Asuransi melibatkan pihak tertanggung untuk melakukan pembayaran premi secara berkala dalam suatu waktu tertentu yang berguna sebagai ganti polis yang menjamin perlindungan yang diperoleh dari pihak tertanggung.

Keempat, investasi. Investasi adalah menyimpan atau menempatkan uang agar bisa bekerja sehingga dapat menghasilkan uang yang lebih banyak. Cara yang sering digunakan seorang dalam berinvestasi yakni dengan meletakkan uang ke dalam surat berharga termasuk saham, obligasi dan reksa dana atau dengan memiliki real estate.

Tujuan Literasi Keuangan

Sesuai dengan rancangan peraturan otoritas jasa keuangan pada tahun 2016, tujuan dari ditingkatkannya literasi keuangan bagi masyarakat adalah sebagai berikut.²⁰ Pertama, lebih meningkatkan kemampuan dalam pengambilan keputusan atas keuangannya. Kedua, mengubah sikap dan perilaku seseorang dalam mengelola keuangan agar menjadi lebih baik sehingga mereka mampu menentukan dan memanfaatkan lembaga keuangan yang ada, baik produk dan jasa layanan keuangan lembaga tersebut yang sesuai dengan kemampuan dan kebutuhannya. Ketiga, agar pendapatan yang diperoleh seseorang tidak hanya dihabiskan untuk hal-hal yang bersifat konsumtif saja, melainkan digunakan untuk investasi yang lebih produktif, khususnya para pengusaha.

Menurut Hogerth, sebagaimana dikutip Irene Latbual, melalui literasi keuangan seseorang akan mampu memanfaatkan sumber-sumber keuangan, meningkatkan keamanan dalam kegiatan ekonomi, meningkatkan kontribusi kepada masyarakat, membawa dan membangun masyarakat ke arah yang lebih baik, dan menghasilkan tenaga kerja yang terdidik dengan baik. Semua hal di atas dapat terlaksana apabila ada keterkaitan antara pengetahuan dan perilaku. Seseorang yang mempunyai keinginan

²⁰ Latbual: "Urgensitas Materi Literasi Keuangan," 16.

untuk berubah ke arah yang baik lebih mampu menerima masukan-masukan tentang perilaku keuangan.²¹

Manfaat Literasi Keuangan

PISA 2012 *Financial Literacy Assesment Framework*, sebagaimana dikutip Latbual, menjelaskan bahwa manfaat literasi keuangan terdiri dari tiga komponen.²² Pertama, dari sudut pandang konsumen. Literasi keuangan yang baik akan memunculkan keputusan pembelanjaan yang baik pula, yaitu belanja yang mengedepankan kualitas serta skala prioritas dan tidak asal memenuhi keinginan semata.

Kedua, dari sudut pandang penyedia jasa keuangan. Literasi keuangan yang baik akan berdampak juga terhadap keputusan individu dalam menggunakan jasa keuangan secara rasional. Artinya, setiap individu mempunyai pemahaman yang memadai mengenai produk-produk keuangan yang tersedia beserta resiko-resikonya.

Ketiga, dari sudut pandang pemerintah. Literasi keuangan yang baik kepada setiap individu, maka pemerintah dapat memperoleh pemasukan pajakk dengan maksimal untuk pengembangan infrastruktur dan fasilitas pelayanan publik dalam hal ini setiap individu memahami kewajibannya dalam hal keuangan terhadap negara.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa literasi keuangan mempunyai beberapa manfaat sehingga menjadi penting bagi setiap individu maupun keluarga. Manfaat-manfaat utama seperti membuat siklus hidup uang menjadi lebih aman, membantu membuat keputusan yang rasional dalam hal kredit, tabungan dan investasi, hingga mengurangi stress karena tanpa literasi keuangan setiap individu akan sulit mencapai kesejahteraan dalam hidup.

Faktor-Faktor Literasi Keuangan

Faktor-faktor literasi keuangan mencakup beberapa hal.²³ Pertama, pengetahuan keuangan. Seseorang yang memiliki literasi keuangan yang baik akan memiliki beberapa pengetahuan dasar tentang konsep keuangan utama. Pengetahuan ini bisa terlihat dari pemahaman atas produk-produk keuangan seperti tabungan, deposito, asuransi, obligasi, dan lain sebagainya.

Kedua, perilaku keuangan. Perilaku setiap orang dalam mengimplementasikan literasi keuangan berbeda sesuai dengan tujuannya. Keadaan ini ditunjukkan dari cara di mana berperilaku seseorang akan memiliki dampak yang signifikan terhadap kesejahteraan keuangan mereka. Oleh karena itu penting untuk menangkap bukti perilaku dalam uraian literasi keuangan. Untuk mencari tahu tentang perilaku seperti

²¹ Latbual: "Urgensitas Materi Literasi Keuangan".

²² Latbual: "Urgensitas Materi Literasi Keuangan," 17.

²³ Latbual: "Urgensitas Materi Literasi Keuangan," 18.

berpikir sebelum melakukan pembelian, membayar tagihan tepat waktu dan anggaran, menyimpan dan pinjaman untuk memenuhi kebutuhan.

Ketiga, sikap keuangan. Sikap dan preferansi dianggap elemen penting literasi keuangan. Jika orang memiliki sikap yang agak negatif terhadap menabung untuk masa depan, maka ia akan kurang cenderung untuk melakukan perilaku tersebut. Demikian pula, jika ia lebih memilih untuk memprioritaskan jangka pendek ingin maka ia tidak mungkin melaksanakan tabungan darurat atau rencana keuangan jangka panjang.

Pentingnya Literasi Keuangan bagi Keluarga Katolik

Literasi keuangan sangat penting bagi keluarga Katolik. Oleh karena itu, literasi keuangan perlu ditanamkan dan diajarkan kepada keluarga-keluarga Katolik sejak mereka menjalani masa kursus persiapan perkawinan. Ada beberapa pertimbangan mengenai kepentingan tersebut.²⁴

Pertama, alasan praktis. Materi literasi keuangan perlu menjadi bahan materi kursus persiapan perkawinan karena menjadi bekal yang diperlukan untuk hidup berkeluarga. Hidup keluarga Katolik tidak hanya mencakup dimensi moral dan teologi perkawinan, psikologi, komunikasi suami-istri, pendidikan anak melainkan juga hal-hal praktis, seperti ekonomi rumah tangga. Dalam bidang ini perlu dijelaskan pula saat persiapan perkawinan hal-hal seperti antara lain kiat-kiat mengelola keuangan rumah tangga, disiplin dalam mengelola keuangan, alokasikan untuk tabungan, asuransi dan investasi, menjaga rasio hutang, dan sebagainya.

Kedua, alasan sosial. Materi literasi keuangan perlu diberikan dalam kursus persiapan perkawinan karena beberapa keluarga mengalami kesulitan mengelola keuangan rumah tangga. Banyak calon pengantin tergesa-gesa menikah tanpa bimbingan yang memadai, termasuk bimbingan mengenai pengelolaan keuangan keluarga. Perkawinan Katolik bukan hanya urusan perorangan melainkan urusan masyarakat (sosial) dan Gereja. Karena itu, Gereja dan masyarakat patut terlibat dalam memberikan pemahaman yang memadai tentang literasi keuangan bagi pasangan nikah Katolik.

Ketiga, alasan pastoral. Keluarga yang baik perlu disiapkan secara intensi dan dalam jangka waktu yang cukup lama, sebab keluarga yang baik menjadi factor utama keselamatan/kesejahteraan pribadi, masyarakat dan Gereja. Salah satu persiapan yang perlu diperhatikan terkait dengan ekonomi keluarga yakni pengelolaan keuangan. Hal ini dapat terjawab dalam penyajian materi dalam kursus persiapan perkawinan. Dengan demikian materi ini pasangan nikah Katolik terbantu untuk membentuk pola perilaku hidup baik dan benar menghadapi berbagai tantangan dan masalah dalam hidup mereka di tengah zaman yang terus berubah.

²⁴ Latbual: "Urgensitas Materi Literasi Keuangan," 50-51.

Keluarga Katolik

Keluarga merupakan sebuah lembaga sosial dengan berbagai fungsi yang harus dapat dijalankan di tengah perkembangan dan perubahan zaman.²⁵ Secara sosiologis, keluarga adalah institusi alamiah yang paling kecil dari masyarakat yang terdiri dari suami-istri membentuk satu kesatuan yang dinamakan keluarga.²⁶ Dalam pandangan Katolik, keluarga merupakan suatu komunitas pribadi-pribadi yang cara keberadaannya dan cara bersamanya adalah persekutuan antar pribadi.²⁷ Paus Yohanes Paulus II dalam Anjuran Apostolik *Familiaris Consortio* mengatakan bahwa keluarga yang didirikan dan diberi hidup oleh cinta kasih adalah sebuah persekutuan antar pribadi-pribadi, yaitu suami dan istri, para orang tua dan anak-anak, dan saudara-saudari.²⁸

Adapun beberapa ciri sosial keluarga Katolik adalah sebagai berikut.²⁹ Pertama, cinta kasih. Cinta kasih mempunyai tempat paling istimewa dalam keluarga karena cinta kasih menjadi matra dasar dan tempat istimewa di mana cinta kasih itu tumbuh. Cinta kasih menuntut sebuah penyerahan diri manusia untuk saling mencintai. Artinya cinta kasih merupakan dasar utama dan pertama bagi pemberian dan penerimaan antara pasangan suami istri dalam keluarga. Cinta merupakan sebuah hadiah antara suami dan istri dalam kebebasan. Singkatnya, cinta kasih menjadi unsur utama dan pertama dalam kehidupan perkawinan dan manifestasi pelayanan dalam kehidupan keluarga.

Kedua, keluarga menjadi tempat khusus bagi kehidupan. Cinta kasih suami istri dalam sebuah keluarga pada hakikatnya terbuka bagi penerimaan kehidupan. Terbentuknya keluarga sebagai persekutuan hidup manusia merupakan kehendak suci dari Allah. Keluarga yang dipersatukan melalui ikatan suci perkawinan adalah sungguh-sungguh merupakan tempat kudus bagi kehidupan. Yang dimaksud dengan tempat kudus adalah sebuah tempat di mana kehidupan dilihat sebagai pemberian Allah yang harus diterima secara pantas, tempat yang harus dilindungi dari segala macam bahaya yang mengancamnya, dan tempat di mana kehidupan itu dapat mengembangkan dirinya seturut tuntutan-tuntutan bagi perkembangan manusia yang sejati.

Ketiga, keluarga sebagai tempat mendidik. Keluarga adalah sekolah pertama dan utama. Fungsi pendidikan dalam keluarga adalah membentuk manusia-manusia baru dan mengantar mereka kepada kepenuhan martabatnya sebagai manusia. Dalam menjalankan tugas mendidik, keluarga membentuk satu persekutuan cinta kasih dan solidaritas dengan cara yang sangat Istimewa, yaitu mengajarkan, mentradisikan nilai-

²⁵ Moh. Padil, *Sosiologi Pendidikan*, (Yogyakarta: UIN Maliki Press, 2010), 117.

²⁶ Maurice Eminyan, *Teologi Keluarga* (Jogjakarta: Kanisius, 2001), 8.

²⁷ Paus Yohanes Paulus II, *Kedamaian dan Keluarga* (Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KW1, 1994), 16.

²⁸ Paus Yohanes Paulus II, *Familiaris Concortio: Anjuran Apostolik Tentang Keluarga Dalam Dunia Modern* (Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KW1, 1993), 61.

²⁹ Susana Niren Kelen, "Keluarga Sebagai Ecclesia Domestica Di Tengah Pandemi Covid-19," *Jurnal Agama, Pendidikan dan Budaya* 2, no. 1, (2021): 46-47, <https://www.jurnal.stpreinha.ac.id/index.php/japb/article/view/67>.

nilai budaya, etnis, sosial, dan religius bagi kebahagiaan anggotanya sendiri maupun masyarakat.

Selain ciri sosial, keluarga Katolik memiliki beberapa kekhasan utama.³⁰ Pertama, keluarga sebagai persekutuan pribadi-pribadi. Keluarga dalam Gereja Katolik bukan hanya sebuah institusi dengan sistem tertentu akan tetapi merupakan sebuah komunitas yang memiliki nilai persekutuan suci antar pribadi-pribadi.³¹ Pribadi-pribadi tersebut memiliki relasi yang setara karena mereka adalah citra Allah sendiri.

Kedua, keluarga sebagai persekutuan yang menyatukan suami-istri (unitas). Persekutuan ini dibentuk dari sebuah perkawinan di mana pasangan tersebut mengucapkan janji perkawinan atau persetujuan pribadi yang tidak dapat ditarik. Janji perkawinan ini menyatukan kedua pribadi suami-istri untuk menyerahkan diri satu sama lain. Perkawinan Katolik adalah perkawinan yang monogam, satu sama satu. Penyerahan diri itu bukan hanya secara fisik tetapi juga total. Sebagai pemberian diri timbal balik antara dua pribadi, penyerahan diri secara total membawa konsekuensi, yaitu tidak dimungkinkan adanya poligami atau poliandri.

Ketiga, keluarga sebagai persekutuan tak terceraiakan. Persekutuan suami istri di dalam keluarga Katolik tidak hanya menyatukan tetapi juga persekutuan yang tak dapat terceraiakan. Persekutuan yang tak terceraiakan merupakan salah satu konsekuensi dari penyerahan diri yang total dalam hidup perkawinan.³² Persekutuan yang dibentuk dari pemberian diri yang tak dibatasi merupakan wujud kesetiaan dalam persekutuan tersebut. Kesetiaan merupakan hakikat persekutuan pribadi-pribadi diciptakan menurut gambar Allah. Di tengah realitas dunia yang semakin memandang perceraian sebagai hal yang biasa dalam perkawinan, unsur tak terceraiakan ini menjadi kesaksian akan tingginya nilai perkawinan. Kesaksian ini menunjukkan arti penting dari nilai kesetiaan dalam sebuah persekutuan. Nilai kesetiaan tersebut sebagai wujud pengingkaran akan perceraian. Persekutuan yang tak terceraiakan ini merupakan kekhasan keluarga Katolik.

*Kolekte*³³

Kolekte termasuk kegiatan liturgis. Kolekte dibuat pada awal Liturgi Ekaristi dan biasanya dibawa bersamaan dengan roti, anggur, dan air dalam prosesi persembahan. Dalam Pedoman Umum Misa Romawi tertulis demikian: “Pada awal Liturgi Ekaristi, bahan persembahan, yang nantinya menjadi Tubuh dan Darah Kristus, dibawa ke altar. Pertama-tama disiapkan altar atau meja Tuhan, yang merupakan pusat seluruh Liturgi Ekaristi. Pada altar ditata korporale, purifikatorium, Misale, dan piala, kecuali kalau piala disiapkan di meja samping. Lalu bahan persembahan dibawa ke altar. Alangkah

³⁰ Kelen, “Keluarga Sebagai Ecclesia Domestica Di Tengah Pandemi Covid-19,” 45-47.

³¹ Paus Yohanes Paulus II, *Familiaris Concortio*, 27.

³² Eminyan, *Teologi Keluarga*, 37.

³³ Karina Chrisyantia, “Makna Kolekte,” <https://www.hidupkatolik.com/2022/09/18/64386/makna-kolekte.php> (diakses 25 April 2025).

baiknya kalau umatlah yang membawa roti dan anggur, lalu diterima oleh imam atau diakon dan diletakkan di atas altar.”

Meskipun sekarang roti dan anggur tidak disediakan sendiri oleh umat seperti pada zaman dulu, namun ritus mengantar persembahan ini tetap mengandung arti dan nilai rohani yang sama. Pada saat ini diterima juga uang atau bahan persembahan lain untuk orang miskin atau untuk Gereja, yang diantar oleh umat beriman atau yang dikumpulkan di dalam gereja. Semua ini tidak diletakkan di atas altar melainkan di suatu tempat lain yang pantas. Persembahan yang menjadi ‘bahan’ Tubuh dan Darah Kristus dipisahkan dengan bahan-bahan yang ditujukan untuk keperluan Gereja dan orang miskin. Hosti dan anggur biasanya sudah disiapkan di Gereja sedangkan kolekte dibawa oleh umat.

Pada zaman dahulu, seperti disinggung dalam pedoman tersebut, umat juga membawa roti dan anggur. Roti itu bahkan beragi, bulat dan diberi irisan seperti salib di atasnya agar mudah dibagi-bagi. Tentu saja tidak semua akan dikonsekrir menjadi Tubuh dan Darah Kristus melainkan secukupnya saja. Sisanya akan dibagikan sesudahnya oleh imam dan diakon kepada kaum miskin. Kesaksian para Bapa Gereja seperti Yustinus Martir (+165), Hypolitus (+235) dan Cyprianus dari Kartago (+258) menunjukkan bahwa praktek ini sudah lama dihidupi Gereja. Ekaristi selalu berkaitan dengan diakonia. Barangkali dalam abad ke-8 praktek ini berubah. Untuk menekankan kemurnian dan kesesuaian dengan tradisi Yahudi (Bdk. 1Kor. 5:7-8), Gereja mulai menggunakan roti tak beragi yang khusus, yang pembuatannya dipercayakan pada para imam atau biarawati. Akibatnya umat tidak membawa roti dan anggur lagi, dan menggantinya dengan persembahan lain yang terarah pada kebutuhan Gereja dan orang miskin.

Meskipun caranya berubah, kolekte tetap mempunyai makna rohani. *Pertama*, kolekte adalah tanda partisipasi umat dalam persekutuan yang dirayakan. Ekaristi adalah tindakan *communio*. Semua, baik imam maupun umat, mempesembahkan diri dalam misteri keselamatan ini. Persembahan ini kemudian diangkat oleh imam sebagai persembahan hasil bumi dan usaha manusia, dan disatukan dalam kurban Kristus dan menjadi roti kehidupan dan minuman rohani bagi seluruh umat. Di situlah persekutuan kita sebagai Gereja diteguhkan. Kolekte meneguhkan partisipasi umat dalam gerak komunio ini.

Kedua, kolekte mengingatkan kita akan dimensi sosial Ekaristi. Belajar dari Kristus, Guru-nya, sejak awal Gereja mempunyai keprihatinan bagi kebutuhan orang miskin. Keprihatinan ini dinyatakan melalui kolekte. Keselamatan yang dirayakan dalam Ekaristi wajib dibagikan pada sesama. Altar Kristus terhubung ke altar dunia nyata. Dulu imam dan diakon, akan segera membagikan roti pada umat. Sekarang Gereja menggunakan uang persembahan untuk kelangsungan Gereja dan karya-karya karitatif bagi orang miskin.

Keadaan Umat Paroki Santo Joseph Passo

Paroki St. Joseph Passo secara definitif dimekarkan pada tanggal 19 Maret 1982, tepat pada hari raya St. Joseph. Paroki ini terdiri atas 4 Stasi yakni Stasi Induk St. Joseph Passo, Stasi Sta. Veronica Benteng Karang, Stasi Sta. Theresia Suli dan Stasi St. Johannes Paulus II Waai. Semua stasi telah memiliki gedung gereja permanen sesuai karakteristik dan jumlah umat setempat. Di tinjau dari luas wilayah, Paroki ini memiliki jangkauan luas wilayah yang cukup besar, dan karena itu, sulit diukur secara rinci. Meskipun demikian, melalui sarana transportasi yang semakin canggih, jangkauan pelayanan Pastoral yang dilaksanakan menuju setiap stasi dan rukun boleh dikatakan cukup mudah. Hal ini dapat dilaksanakan melalui kendaraan beroda dua maupun beroda empat dengan durasi waktu sekitar 10 sampai 20 menit. Paroki Santo Joseph Passo terdiri dari 570 KK yang tersebar di beberapa rukun dan stasi dengan rincian jumlah jiwa sebesar laki-laki: 986 jiwa, perempuan: 1106 jiwa, dan yang baru lahir sebanyak 11 jiwa.

Berdasarkan penelitian dengan menggunakan angket yang dilaksanakan di Paroki Santo Joseph Passo yang mana dalam hal ini rukun Hati Kudus dan rukun Bunda Hati Kudus Yesus, maka ditemukan beberapa hal sebagai berikut.

Presentasi Data Responden

PRESENTASE SOAL																				
JAWABAN RESPONDEN	1		2		3		4		5		6		7		8		9		10	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
YA	48	83	0	0	21	36	50	86	47	81	57	98	57	98	55	95	55	95	58	100
TIDAK	10	17	58	100	37	64	8	14	11	19	1	2	1	2	3	5	3	5	0	0

Tabel 1. Presentasi Data Responden Per Soal

SOAL	JAWABAN RESPONDEN			
	YA		TIDAK	
	n	%	n	%
1	48	83%	10	17%
2 Sampai 5	118	51%	114	49%
6 Sampai 10	282	97%	8	3%

Tabel 2. Presentasi Akumulasi Data Responden

Data dalam tabel 4 menunjukkan presentasi jawaban dari 10 pertanyaan yang disodorkan dalam angket yang diedarkan kepada umat Paroki Santo Joseph Passo. Data tersebut dapat dideskripsikan sebagai berikut:

1. Dari jawaban pada pertanyaan pertama, maka dapat dipastikan bahwa 83% keluarga berpendapatan lebih dari Rp. 1.000.000 dan 17% keluarga berpendapatan kurang dari Rp. 1.000.000.

- 2. Selanjutnya berdasarkan jawaban dari pertanyaan kedua sampai kelima dapat dipastikan bahwa 51% keluarga mengelola keuangan keluarganya dengan baik dan 49% keluarga mengelola keuangan dengan kurang baik.

Dan, dari jawaban atas pertanyaan keenam sampai kesepuluh, dapat dipastikan pula bahwa 97% keluarga berkontribusi positif terhadap kolekta dan 3% tidak berkontribusi baik terhadap kolekta.

Analisa Deskriptif

Mean	1.772413793
Standard Error	0.089597884
Median	1.905172414
Mode	1.982758621
Standard Deviation	0.310376174
Sample Variance	0.096333369
Kurtosis	2.692397417
Skewness	-1.779456254
Range	1
Minimum	1
Maximum	2
Sum	21.26896552
Count	12
Largest(1)	2
Smallest(1)	1
Confidence Level(95.0%)	0.197203613

Tabel 3. Hasil Analisa Deskriptif

Berdasarkan hasil data yang ditemukan di lapangan melalui metode angket, maka hasil analisa deskriptif dapat dideskripsikan sebagai berikut:

- 1. Mean dari data yang diperoleh yakni sebesar 1,77,
- 2. Median sebesar 1,91,
- 3. Mode sebesar 1,98, dan
- 4. Standard Deviation sebesar 0,31.

Analisa Regresi

Regression Statistics									
Multiple R	0.088297179								
R Square	0.007796392								
Adjusted R Square	-0.00992153								
Standard Error	0.069912106								
Observations	58								
ANOVA									
	df	SS	MS	F	Significance F				
Regression	1	0.002150729	0.002150729	0.440028573	0.51				
Residual	56	0.27371134	0.004887703						
Total	57	0.275862069							
	Coefficients	Standard Error	t Stat	P-value	Lower 95%	Upper 95%	Lower 95.0%	Upper 95.0%	
Intercept	1.927835052	0.06782689	28.42287261	5.87217E-35	1.791961464	2.063708639	1.791961464	2.063708639	
X Variable 1	0.028350515	0.042738622	0.663346496	0.509830252	-0.057265233	0.113966264	-0.057265233	0.113966264	

Tabel 4. Hasil Analisa Regresi

Berdasarkan tabel di atas, maka data pada tabel di atas dapat dideskripsikan sebagai berikut:

- 1. Nilai Distribusi Frekuensi sebesar 57,
- 2. Nilai *Significance F* sebesar 0,51.

3. Persamaan Regresi Linier Sederhana;

$$y = a + bx$$

$$y = 1,927835052 + 0,028350515x$$

Keterangan:

y : variabel terikat yakni kolekta

x : variabel bebas yakni literasi keuangan

a : intercept

b : x variabel 1

Hasil Uji T

Untuk menguji keterkaitan antara hasil data yang diberikan dan hipotesis penelitian, maka dalam hal ini digunakanlah uji statistik (Uji T). Uji T merupakan uji yang digunakan untuk pengujian hipotesis dalam statistik. Menghitung Uji T memerlukan tiga nilai data fundamental yang meliputi selisih nilai mean dari setiap kumpulan data, standar deviasi setiap kelompok, dan jumlah nilai data.

Pada dasarnya uji statistik (Uji T) menunjukkan seberapa jauh pengaruh variable independen dalam menerangkan variable dependen dengan nilai T_{tabel} yang memiliki nilai Signifikansi = 0,05 dan Df = 57, maka nilai T_{tabel} yang digunakan adalah $T_{0,05}(57) = 2,00247$. Formula yang digunakan adalah:

$$H_0 \text{ diterima jika } T_{hitung} > T_{tabel}$$

$$H_1 \text{ ditolak jika } T_{hitung} < T_{tabel}$$

Berdasarkan tabel 6, maka dapat dilihat bahwa Variabel X memiliki tingkat sig. yakni $0,51 > 0,05$ dan $T_{hitung} 0,663346496 < T_{tabel} 2,00247$ maka H_0 diterima. Hal ini menunjukkan bahwasanya literasi keuangan keluarga Katolik tidak berpengaruh terhadap penerimaan kolekta di Paroki Santo Joseph Passo.

Pengaruh Literasi Keuangan Keluarga Terhadap Kolekte Paroki Passo

Hasil uji penelitian membuktikan bahwa literasi keuangan keluarga Katolik tidak berpengaruh terhadap kolekta Paroki Santo Joseph Passo. Artinya bahwa sebaik-baiknya pengelolaan keuangan dalam keluarga Katolik di Paroki Santo Joseph Passo, tidak akan memberikan pengaruh terhadap pemberian kolekta ketika mengikuti Perayaan Ekaristi setiap hari Minggu. Begitu pula, sebaliknya, seburuk-buruknya pengelolaan keuangan dalam keluarga Katolik di Paroki Santo Joseph Passo, juga tidak akan memberikan pengaruh terhadap pemberian kolekta setiap minggu. Hal ini dapat dibuktikan melalui hasil Uji T yang mana $0,51 > 0,05$ dan $T_{hitung} 0,663346496 < T_{tabel} 2,00247$.

Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa literasi keuangan keluarga katolik tidak berpengaruh terhadap penerimaan kolekta di Paroki Santo Joseph Passo.

Hal ini diperkuat lagi dengan penerimaan kolekta setiap minggu, di mana kolekta tiap minggu tidak menurun melainkan bervariasi.

Bulan	Tanggal	Kolekta	Debet
JANUARI	07-01-2024	Misa Minggu Ke-1	Rp. 2.013.500
	14-01-2024	Misa Minggu Ke-2	Rp. 1.851.500
	21-01-2024	Misa Minggu Ke-3	Rp. 1.844.000
	28-01-2024	Misa Minggu Ke-4	Rp. 1.856.000
FEBRUARI	04-02-2024	Misa Minggu Ke-1	Rp. 2.170.000
	11-02-2024	Misa Minggu Ke-2	Rp. 1.696.000
	18-02-2024	Misa Minggu Ke-3	Rp. 1.244.000
	25-02-2024	Misa Minggu Ke-4	Rp. 2.068.000
MARET	03-03-2024	Misa Minggu Ke-1	Rp. 1.992.000
	10-03-2024	Misa Minggu Ke-2	Rp. 2.230.000
	17-03-2024	Misa Minggu Ke-3	Rp. 1.237.000
	24-03-2024	Misa Minggu Ke-4	Rp. 2.740.000

Tabel 5. Data Rekapitan Triwulan Kolekta

Sumber: Paroki SantoYoseph Passo

Jika dianalisis dari data rekapitan triwulan kolekta di Paroki Santo Joseph Passo, maka dapat dilihat bahwa kolekte yang diterima tiap minggu beragam. Kadang dua jutaan, kadang satu jutaan, tapi tidak menurun secara signifikan dari awal bulan hingga akhir bulan. Dalam penelitian ditemukan bahwa jumlah tetap penerimaan kolekta tiap minggu tidak dapat dipastikan kisarannya. Dengan data kolekta yang diperoleh maka memperkuat kesimpulan dan hasil yang didapat dari penelitian.

KESIMPULAN

Hasil uji penelitian membuktikan bahwa literasi keuangan keluarga Katolik tidak berpengaruh signifikan terhadap kolekta Paroki Santo Joseph Passo. Artinya, baik buruk pengelolaan keuangan dalam keluarga Katolik di Paroki Santo Joseph Passo tidak akan memberikan pengaruh terhadap pemberian kolekta tiap minggu. Hasil ini sangat dipengaruhi oleh persepsi umat itu sendiri mengenai apa itu kolekte, pemberian kolekte, dan literasi keuangan.

Menurut hasil analisis angket, umat di Paroki Santo Joseph Passo umumnya memandang bahwa bukan masalah pengelolaan uang yang baik melainkan kesadaran dan keyakinan iman mereka sebagai orang Katolik untuk menyatakan kewajiban mereka dengan memberikan kolekte setiap hari minggu. Bagi umat Paroki Santo Joseph Passo, semua berkat yang mereka terima dalam hidup ini harus diberikan pula sebagian kepada Tuhan. Oleh karena itu, sebagian apa yang terima disisihkan khusus untuk kolekta. Hal ini dapat dilihat lewat jawaban soal angket nomor 6 dimana 98% keluarga Katolik di Paroki Santo Joseph Passo menyisihkan pendapatan mereka khusus untuk kolekta.

Walaupun dalam penelitian ditemukan bahwa literasi keuangan keluarga Katolik tidak berpengaruh terhadap kolekta Paroki Santo Joseph Passo, hal ini tidak berarti bahwa literasi keuangan tidak penting bagi kehidupan keluarga-keluarga di wilayah gerejani tersebut. Sebaliknya, literasi keuangan bagi keluarga-keluarga Katolik sangat penting karena membantu mereka untuk menciptakan dan meningkatkan kesejahteraan keluarga. Untuk itu, tulisan ini merekomendasikan agar Paroki dapat memberikan materi literasi keuangan bagi pasangan calon nikah dan pelatihan-pelatihan motivasional mengenai literasi keuangan bagi Dewan Pastoral Paroki dan umat.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Amiruddin, Zen. *Statistik Pendidikan*. Yogyakarta: Exsis Offset, 2010.
- Azwar, Saifudin. *Reliabilitas dan Validitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Chrisyantia, Karina. "Makna Kolekte." <https://www.hidupkatolik.com/2022/09/18/64386/makna-kolekte.php> (diakses 25 April 2025).
- Eminyan, Maurice. *Teologi Keluarga*. Jogjakarta: Kanisius, 2001.
- Kelen, Susana Niren. "Keluarga Sebagai Ecclesia Domestica Di Tengah Pandemi Covid-19." *Jurnal Agama, Pendidikan dan Budaya* 2, no. 1, (2021): 43-54. <https://www.jurnal.stpreinha.ac.id/index.php/japb/article/view/67>.
- Latbual, Irene. "Urgensitas Materi Literasi Keuangan Dalam Kursus Persiapan Pernikahan Katolik." Skripsi S-1. Ambon: Sekolah Tinggi Pendidikan Agama Katolik Santo Yohanes Penginjil, 2021.
- Padil, Moh. *Sosiologi Pendidikan*. Yogyakarta: UIN Maliki Press, 2010.
- Riduwan. *Dasar-Dasar Statistik*. Bandung: Alfabeta, 2013.
- Shela, Vonie. "Pelaksanaan Program Literasi di Sekolah Dasar Negeri 192 Pekanbaru," Skripsi S-1. Pekanbaru: Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2020.
- Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif R & D*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Sugiono. *Statistik Untuk Pendidikan*. Bandung: Alfabeta, 2009.
- Suharsemi, Arikunto. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Wibawana, Widhia Arum. "Arti Literasi: Pengertian dan Jenis-Jenis Literasi." 30 Agustus 2022. <https://news.detik.com/berita/d-6258927/arti-literasi-pengertian-dan-jenis-jenis-literasi> (diakses 1 Maret 2024).
- Yohanes Paulus II, Paus. *Familiaris Concoortio: Anjuran Apostolik Tentang Keluarga Dalam Dunia Modern*. Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KW1, 1993.
- _____. *Kedamaian dan Keluarga*. Jakarta: Departemen Dokumentasi dan Penerangan KW1, 1994.





LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN, KATEKESE, DAN PASTORAL

<https://ejournal-stpakambon.id/index.php/JL>

Faith and Morality Within Sufi Texts: A Note on the Traces of Sufism And Its Textual Tradition In Indonesia

Joseph El ^{a,1}

^a *Islamic Thought & Muslim Societies* (ITMS) UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

¹fidesetratio11@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 14 Februari 2025

Revised: 20 Maret 2025

Accepted: 1 Mei 2025

Keywords:

Sufi, Sufism, Wali, Textual Tradition, Tariqah, Tauhid, Faith, Morality

Kata-kata Kunci:

Sufi, Sufisme, Wali, Tradisi Tekstual, Thariqah, Tauhid, Iman, Moralitas

DOI: 10.62095/jl.v13i1.175

ABSTRACT

Sufism cannot be separated from the tradition of texts; it is based on the inspiration of Divine Revelation, infused with faith (*tawhid*), and experienced in practice. This practice is the 'path of purity and simplicity' (*fuqara, faqir*) aimed at uniting with God. Sufism is taught by the Sufis, who are "the chosen ones of God," according to Reynold A. Nicholson in *The Mystics of Islam*. Alternatively, according to the author of *al-Luma'*, as quoted by Nicholson, this term refers to the prophets, who are chosen for their purity, inspirational knowledge, and commitment to carrying out God's mission.¹ This paper is a textual analysis of existing Sufi works, combined with early Islamic traditions in Indonesia regarding faith and morality. The author employs historical and hermeneutic approaches to understand the traces of Sufism in Indonesia, as well as the mystical speculation and morality that have been essential spirits in the spread of Islam.

ABSTRAK

Sufisme tidak dapat dipisahkan dari tradisi teks; sufisme didasarkan pada inspirasi Wahyu Ilahi, diresapi dengan iman (*tauhid*), dan dialami dalam praktik. Praktik ini adalah 'jalan kemurnian dan kesederhanaan' (*fuqara, faqir*) yang ditujukan untuk bersatu dengan Tuhan. Sufisme diajarkan oleh para Sufi, yang merupakan "orang-orang pilihan Tuhan," menurut Reynold A. Nicholson dalam

The Mystics of Islam. Sebaliknya, menurut penulis *al-Luma'*, sebagaimana dikutip oleh Nicholson, istilah ini merujuk pada para nabi, yang dipilih karena kemurnian mereka, pengetahuan yang inspiratif, dan komitmen untuk melaksanakan misi Tuhan. Tulisan ini merupakan analisis tekstual dari karya-karya Sufi yang ada, dikombinasikan dengan tradisi Islam awal di Indonesia mengenai iman dan moralitas. Penulis menggunakan pendekatan historis dan hermeneutik untuk memahami jejak Sufisme di Indonesia, serta spekulasi mistik dan moralitas yang telah menjadi roh penting dalam penyebaran Islam.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

¹ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Bloomington: World Wisdom Inc., 2002), 88.

INTRODUCTION

The historicity of Islamic spirituality reveals the significant influence of Sufism in shaping the form of faith and morality within the Muslim communities. These historical traces should be brought into the context of Indonesia to not only revive the community's memory of the path of Sufism but also to recognize it as a noble tradition that has profoundly impacted the spiritual experience and growth of the community over time. We encounter this Sufi path in the early centuries of Islam in Indonesia through the *Wali* (plural: *Awliya*), who are those with a close or "friendly" relationship with God. The *Awliya* are 'the friends of God who have no fear nor grief' or those who have attained the highest mystical stages. The *Wali* later became well known within the brotherhood communities (*tariqah*) and traditional educational institutions, such as pesantren. Within these, a *Wali* shapes and teaches practical faith and morality.²

Sufism has produced many great works that encompass prose, poetry, and theological treatises. Without diminishing the essence of this discussion, we can mention Al-Ghazali and his work *Ihya Ulum al-Din*, which explores the concept of *tajdid* (renewal) and the importance of renewing religious understanding, as well as *Al-Munqidh min al-Dalal*, which presents his intellectual journey.³ Muhammad Abduh, in his *Tajdid* project, addressed the concepts of *taqlid* (blind imitation) and *taghrib* (Westernization), emphasizing the importance of Islamic values in the face of modern challenges, secularization, and Europeanization.⁴ Meanwhile Ibn al-Arabi firmly asserted that Islam is a religion of love because Prophet Muhammad (Peace be upon him) is the beloved of God (*Habib*);⁵ Jalaluddin Rumi, in his *Mathnawi*, stressed that human love for God is a reflection of God's love and the importance of being a lover (manifesting love in daily life).⁶ Ibn Taymiyyah, in his work *Al-Hisbah fi'l Islam*, discussed morality in the public life of the Muslim community. Al-Suyuti, in his work *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, provided a comprehensive guide to the sciences of the Quran, and in *Al-Tasrif fi Ulum al-Tanzil wa al-Tafsir*, he elaborated on the methodology of Quranic exegesis. Additionally, Al-Shafi'i, in his work *Kitab al-Umm*, addressed Islamic jurisprudence, while *Al-Risalah* focused on the methodology of *fiqh*. These literary works of Sufism are relevant as they contain the primordial principles of Islam, offering an essential foundation for interpreting Islamic teachings in practice.

In the Nusantara – Indonesia, Martin van Bruinessen initiated a scientific study on the traces of Sufism by referencing certain manuscripts that were researched by

² Matt Stefon (ed.), *The Islamic World: Islamic Beliefs and Practices* (New York: Britannica Educational Publishing, 2010), 162.

³ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, second edition (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 98-101.

⁴ Samira Haj, *Configuring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity* (California: Stanford University Press, 2009), 3-86.

⁵ Nicholson, *The Mystics of Islam*, 79.

⁶ Coleman Barks, at al., *The Essential Rumi* (New York: Castle Books, 1995), 100.

scholars such as Snouck Hurgronje (in the 1880s), G. J. Pijper (in 1961), van Ronkel, C.A.O. Nieuwenhuijze, G.W.J. Drewes, P.J. Voorhoove, and R. Roolvink, who also published their findings around the 1960s and even earlier. Bruinessen noted that the initial efforts to scientifically study Sufism and Sufi orders began in the mid-19th century, coinciding with a shift in Dutch colonial control, where trade control was replaced by direct territorial control. Bruinessen observed the significant influence of the Sufis after the shift from trade control, providing a more contextualized perspective. In other words, when exploring the scope of Sufi ideas within the Indonesian cultural context, we cannot overlook the strength of an interdisciplinary approach, incorporating elements of cultural anthropology, literature, history, and even psychology.⁷

Thus, when examining the spread of Islam in Indonesia, we are guided by Snouck Hurgronje, as explained by Drewes in the introduction to D.A. Rinkes' work, noting that mysticism, whether orthodox or considered heretical (such as pantheism, which will be discussed in this paper), played a significant role in religious education and practice for centuries. This is reflected in the manuscripts collected by Snouck Hurgronje in Java and Sumatra.

These manuscripts contain records of religious instructions, *dhikr* (remembrance), *wirid* (ritual recitations), prayers, and mystical practices taught by spiritual teachers. We will come to know the Shattāriyya order in Aceh and the role of figures such as Abdur Ra'uf of Singkel (known in Aceh as *Tengku*), who studied Islamic theology in the Arab world and was initiated into the Shattāriyya brotherhood by Ahmad Qushishi of Madinah. Snouck Hurgronje noted that many renowned Sufis in the Nusantara at that time had spiritual lineages connecting them to Ahmad Qushishi and his descendants. Particularly, Rinkes (1996) in *Nine Saints of Java* discusses the central role of Sufi saints in Java. This source will be utilized in this paper to contextualize the position and role of the *Wali* in the spread and teaching of Islam and Sufism in Java.⁸

METHOD

This study is a rational effort to explore moral and spiritual concepts in Islam, particularly those that intersect with the early Muslim communities in Indonesia. It employs historical and hermeneutic approaches to understand the traces of Sufism in Indonesia, as well as the mystical speculation and morality that have been essential spirits in the spread of Islam. The basis of this exploration lies in the recorded lives and works of the Sufis (*Wali*), or in the literary traditions found in history.

⁷ Martin Van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia," *Die Welt des Islams*, New Series 38, No. 2 (Jul., 1998): 192-219, DOI: 10.1163/1570060981254813.

⁸ D.A. Rinkes, *Nine Saints of Java* (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute (MSRI), 1996), xxiii-xl.

DISCUSSION

Traces of Sufism: Texts and Contexts

Islam gradually arrived in Indonesia starting from the early centuries of the Hijri calendar, approximately the 7th and 8th centuries AD, in a dynamic manner. The progress of its spread involved Wali and sheikhs. Therefore, it is not surprising that various pieces of evidence of their presence have been found, such as the discovery of the ancient grave of Sheikh Syamsuddin al-Wasil (originating from Rum, Persia) of the Shafi'i school in the 12th century during the Kediri Kingdom. This archaeological discovery indicates that the spread and teaching of Islam during that period were strongly influenced by the Sufis of the Shafi'i school. For the Shafi'i school, law is very important for social and cosmic order. Law (fiqh) becomes a legal theory and contains practical moral guidance that has inspired all Muslim communities throughout history. The *Risalah* (Epistle) by Shafi'i serves as a primary guide for scholars and Sufis because it contains practical legal instructions based on the Sunnah and Hadith. Within it is an explanation of how revelation is interpreted to produce law, substantive jurisprudence, and its methodological principles, which have guided Sufis and scholars in spreading and grounding Islam.⁹

The influence of the Sufism of Abu Hamid Al-Ghazali, Ibn Al-'Arabi, and 'Abd Al-Qadir Al-Jilani would be profoundly felt as Islam spread in Indonesia. In Aceh, for instance, during the 12th and 13th centuries, there was Sheikh Abdullah Arif from Yemen (believed to be a disciple of Sheikh 'Abd Al-Qadir Al-Jilani) who wrote the book *Bahrul Lahut*, found in the collection of Sheikh Yusuf al-Makasari. The manuscript of *Bahrul Lahut* contains Sufi teachings on divine knowledge—*ma'rifatullah*. It explains that there are two types of knowledge about God: *la ta'ayyun* and *ta'ayyun*. *La ta'ayyun* refers to the unlimited, which is knowledge of God in His transcendent reality, not bound by attributes or matter; while *ta'ayyun* refers to the limited, which is knowledge of God manifesting Himself immanently or emanating. Sufis interpret this process of transcendence to immanence as the "symbolism of the journey." *Asfar*, the work of Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra), and the phrase "al-asfar al-'aqliyyat al-arba'ah" within it reinforce this theosophical argument. Knowledge of God is achieved through the symbolism of the journey, guiding humans from a state of ignorance to true

⁹ The existence of a Muslim is based on the law of Allah. Through it, a Muslim can comprehend their essence as a human being as well as a believer. The question is, how does a Muslim come to know the law of Allah? The first answer is through the Qur'an. The realization of this Divine Revelation is embodied in the way of being of the Prophet Muhammad, in the Sunnah and Hadith. Information about his words and deeds, behaviors, and practices serves as moral instructions and legal guidance (fiqh). The central role of the Prophetic Sunnah, internalized in this legal guidance, is inseparable from the significant contribution of Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (150 H/767 M – 204 H/820 M). Kecia Ali, *Makers of the Muslim Worlds: Imam Shafi'i - Scholar and Saints* (Oxford: Oneworld Publications, 2011), 1-10.

enlightenment and awareness.¹⁰ Furthermore, in the *Hikayat Sejarah Melayu* and *Hikayat Raja-Raja Pasai*, there are mentions of Sheikh Ismail and Faqir Muhammad, who began their mission in Samudra (Aceh) in the mid-13th century. In the book *Jami' Kiramatil Awliya* by Sheikh Yusuf An-Nabhani, Sheikh Abdullah Mas'ud bin Abdullah al-Jawi is also recorded.¹¹

The influence of Sufism continued to grow in the 16th century in various places in Indonesia, such as Sumatra and Java. In the 16th and 17th centuries in Sumatra, we encounter early Muslim authors like Hamzah Fansuri, Syamsuddin Pasai, who elaborate on the doctrine of the Seven Stations, adapted from Ibn al-'Arabi's concept of emanation, Nuruddin Al-Raniri, and 'Abd al-Ra'uf Singkel, all of whom practiced a rigorous form of Sufism. Fansuri, for instance, developed ideas of Sufism in the style of *wahdat al-wujud* in prose and poetry, as well as in allegorical forms, although this can appear pantheistic.¹² We will observe the ideological confrontation between this pantheistic idea and Islamic orthodoxy in the 16th century.

Theodore Pigeaud, in *Literature of Java*, points out that the practice of Islamic religiosity was centered around communities of male Muslim traders known as *kaumans* (Arabic: *awm*, meaning 'people'), and devout craftsmen who often gathered around mosques in urban areas—centers of trade—and in villages. This suggests that, in a socio-communal context, Javanese Islam was initially embraced by people from the middle class. The existence of these communities evolved into a social revolution, wherein the role of Muslims in society underwent significant and comprehensive advancement. Religious scholars also emerged from the male Muslims who were part of the *kauman* groups. Historically, the traditions of these communities have continuity with pre-Islamic traditions in Java and Bali.¹³ Martin van Bruinessen supports Pigeaud's view by explaining the existence of traditional institutions called *mandala* and *asyrama*, which indicate the presence of pre-Islamic hermitages that persisted after the arrival of Islam and continued to exist during that time, alongside the establishment of new hermitages.

Bruinessen, while quoting Djajadiningrat, explains that according to the history of Banten, Maulana Hasanuddin, the first Muslim ruler of Banten, established a new

¹⁰ Other Sufi works, such as *Mantiq al-Tayr* by 'Attar, are based on this theosophical method. Ibn 'Arabi even wrote a work whose title includes the word "al-asfar," and he discusses the meaning of its singular form, "safar," in his work *al-Istilahat al-Sufiyyah*. Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), 55-57.

¹¹ Dudung Abdurahman Syaifan Nur, *Sufisme Nusantara: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Yogyakarta: Ombak [anggota IKAPI], 2018), 18-24.

¹² Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Misan, 1995), 190-192.

¹³ Theodore Pigeaud, *Literature of Java*, vol. 1: Synopsis of Javanese Literature, 900 – 1900 A.D (Leiden: Springer-Science+Business Media, B.V., 1967), 76-77.

hermitage on Mount Pinang at the suggestion of his father, Sunan Gunung Jati.¹⁴ This indicates that Sufism played a significant role in the spread and development of Islam. Pigeaud notes that the formation of early teaching communities cannot be separated from the influence of the Walis, Sufi figures who conveyed the true message of the Prophet Muhammad's (peace be upon him) teachings.¹⁵ They implemented a teaching model based on *fiqhul dakwah* (jurisprudence of preaching) and *fiqhul hikmah* (jurisprudence of wisdom). This form of teaching was conducted in a nomadic manner, using a persuasive approach and the practice of etiquette toward the local communities. The process occurred gradually (*tadriif*) and without causing harm (*'adamul haraj*), with strategic adaptations according to the local societal context. The wisdom of the Walis attracted the community's interest in meeting them and delving into their thoughts. Even followers of older beliefs, such as Hinduism, Buddhism, Tantrayana, and indigenous beliefs like Kapitayan, expressed appreciation. This mode of wisdom was adopted by the scholars of the Nusantara in the practice of the pesantren community, both cognitively and practically (in religion, culture, arts, economy, politics, and morality). Within this community, *fithul ahkām* was applied to deeply understand and implement Islamic norms.¹⁶

Furthermore, when Islam began to dominate the religious system in Java, there was an assimilation of Arabic literature into everyday conversation, enriching the Javanese vocabulary with new synonyms. Islamic literature, which was religious and moralistic, acclimatized in Java, and the Arabic language started to be used in daily conversations, coexisting with the ancient Javanese-Hindu religious traditions until it eventually overtook them. A different situation occurred in Bali, where the influence of Islam generally failed to dominate rural areas that remained loyal to the Majapahit king's power.

Nonetheless, small Muslim communities (consisting of immigrants and mixed-heritage Balinese Muslims) continued to survive in North and West Bali. Literature played a crucial role in early Islamic religious practice, especially from the 16th to the 19th century. In the context of the spread of Islam, around the year 1500 CE—or the early 16th century—three distinct streams emerged: the mystical, the legalistic, and the modernist streams. The mystical and orthodox legalistic streams coexisted, while modernism began to gain influence in the late nineteenth century. Islamic mysticism

¹⁴ Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, 24.

¹⁵ *Wali* refers to Sufi figures who, in this context, are understood as active participants in the works of God through complete obedience. This participatory role positions the “Wali” as someone who guards themselves (*tawali*) to remain obedient to God and consistently fulfill their obligations. As a result, they are called *murīd* (one who desires God) and *murād* (one who is desired by God), *awliyā* (those who are protected), individuals who receive *karāmah* (miracles), *mahfuzh* (preserved from sin and evil), and *ma'shum* (protected from committing sins). Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 42-44; Pigeaud, *Literature of Java*, 83.

¹⁶ Sunyoto, *Atlas Wali Songo* (Tangerang Selatan: Pustaka Iman, 2016), xi-xii.

initially attracted the attention of Javanese neophytes due to its proximity to pre-Islamic religious speculation. This heterodox style was influenced by the pantheism of Muslim communities in areas along the northern coast. The concept of pantheism was debated among scholars who adhered strictly to orthodox monotheistic Islamic teachings.

Heterodox pantheism is based on the doctrine of *wahdat al-wujud* (the unity of existence), which was first formulated by the 13th-century mystic Muhyiddin Ibn ‘Arabi (1165-1240). *Wahdat al-wujud* is a quasi-pantheistic doctrine that asserts the absolute presence of God. It declares the “mystical truth (*haqiqat*) that there is no real separation between God and the Self” or between God and His creation. Ibn ‘Arabi is often credited with providing the first theological explanation of this doctrine. His influence was so strong that it even impacted the ecstatic Sufi Mansur al-Hallaj (d. 922) in the early 10th century, who boldly declared *ana al-Haqq* (“I am the Truth/I am Reality”). This pantheistic expression shocked traditionalist authorities, leading to al-Hallaj’s execution.

In India, this concept flourished due to its conceptual similarities with the pantheistic aspects of Hindu Vedantism. In Aceh, Hamzah Fansuri, and in Java, Syaikh Siti Jenar were Sufis of the pantheistic *wahdat al-wujud* school. Like al-Hallaj, Syaikh Siti Jenar’s pantheism was also rejected, and he was executed because his teachings threatened the monotheistic (*tauhid*) preaching of the *Wali*. His teachings were deemed incompatible with *shari’a* as he promoted *Wihdatul adyan* (the unity of all religions) and were intertwined with the animistic-pantheistic context of Javanese Hinduism.¹⁷ Syaikh Ahmad Sirhindi, with his doctrine of *wahdat al-shuhud* (the unity of perception), critiqued this form of pantheism exemplified by al-Hallaj, asserting that humans are essentially limited, and only God is transcendent, possessing true knowledge of reality.¹⁸ This monotheistic concept was upheld by orthodox groups, although with a contextual implementation. After all, they existed within an animistic and pantheistic Hindu context, which was significantly influenced by the spiritual teachers of Hinduism.

Since the 17th century, orthodox-monotheistic Islamic mysticism has dominated the system of spreading and teaching Islam. Pigeaud notes that, in legendary accounts, during the 17th and 18th centuries, Islamic orthodox mysticism was centered around nine holy men, known as the *Wali*, in the areas along the northern coast (Gresik, Surabaya, Tuban, Kudus, Demak, Cirebon, and their surroundings). These included Sunan Gresik (Maulana Malik Ibrahim), recognized as the first *Wali* in Java and the first proponent of Islamic education in Java; Sunan Ampel (Raden Rahmat), who was the first to establish a *pesantren* (Islamic boarding school) in Java; Sunan Bonang (Raden Makhdum

¹⁷ The story of Sheikh Siti Jenar is written in *Babat Tanah Jawi* by Rinkes (1910). Prof. Dr. G. J. W. Drewes discusses this in *Perdebatan Wali Songo: Seputar Makrifatullah*, trans. Wahyudi S. Ag. (Surabaya: ALFIKR, 2002), xiii-xvii.

¹⁸ Khurram Hussain, *Islam as Critique of Modernity? The Traditional Modernisms of Sayyid Ahmad Khan* (New York: Bloomsbury Publishing Plc., 2020), 24-25.

Ibrahim, the son of Sunan Ampel); Sunan Drajat (Raden Qasim, the younger brother of Sunan Bonang); Sunan Kudus (Ja'far Shadiq); Sunan Kalijaga (Raden Mas Said); Sunan Muria (Raden Umar Said, the son of Sunan Kalijaga); Sunan Giri (Raden Paku or Prabu Satmata); and Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah).¹⁹ The orthodox Islamic thoughts of these *Wali* were compiled in a famous text known as the “Musyawarah Para Wali” (*Musawaratan* or Council of the Wali).²⁰ The subsequent development of *pesantren* cannot be separated from the mystical stream within Javanese Islam that was taught by these Sufis.

The propagation and teaching of Islam were initially delivered orally in Java before being written in Old Javanese script. Serious research into Arabic religious texts, including their translations into Javanese, became a crucial part of Islam's penetration into the intellectuality of Javanese scholars. This included the use of interlinear glosses, where the Arabic text was accompanied by a word-for-word translation into Javanese. This practice was typical of the Coastal Culture period in Java during the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries. Pigeaud notes that in Dr. Voorhoeve's *Handlist of Arabic Manuscripts* (1957), many Arabic codices were accompanied by Javanese interlinear glosses. Pigeaud refers to this textual tradition as ‘interlinear glosses.’²¹ This textual tradition is more or less related to two Islamic entities within Sufism: *Iman* (faith) in the context of mystical speculation and morality.

Mystical Speculation

Firstly, let us mention texts related to mystical speculation. The manuscripts in question are ancient texts, such as those known in Java during their time, written in Buda and Guna scripts; Arabic texts with paraphrases in Javanese (referred to as Interlinear Glosses: Arabic texts accompanied by word-for-word translations into

¹⁹ An explanation of the Wali in Java can be found in D.A. Rinkes' *Nine Saints of Java* (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute (MSRI), 1996) and Theodore Pigeaud's *Literature of Java*, vol. 1: *Synopsis of Javanese Literature, 900–1900 A.D* (Leiden: Springer-Science+Business Media, B.V., 1967).

²⁰ The Javanese mystical teachers (*Wali*) held diverse views on theology, with the majority emphasizing the importance of Islamic monotheistic theism. However, there were also those with heterodox views, such as Sunan Lemah Abang (Sheikh Siti Jenar), who was influenced by pantheism and was sentenced to death. This was similar to the fate of al-Hallaj, who was executed in Baghdad in 922 AD for his heterodox opinions. Pigeaud, *Literature of Java*, 83-84.

²¹ Information about mystical texts is explained by Pigeaud in *Literature of Java*. Javanese texts on Islam and Muslim mysticism from the early period of Javanese Islamic culture have been of interest to researchers for some time. Some of these were brought to the Netherlands at the end of the sixteenth century by ships returning from the first Dutch voyages to Java. Two of them have been translated into Dutch by scholars such as Dr. Gunning, Professor H. Kraemer, and Professor Drewes. Other texts have been discovered in the Biblioteca Comunale Ariostea in Ferrara, Italy. There are two intriguing books written on bark paper and folded in a manner similar to Indian books. Both, with code 8657 (a photographic copy) and code 11.092 (the original manuscript owned by Professor Drewes), can be compared with other texts in terms of age and content. All these books serve as records containing lessons on mysticism and related subjects. Pigeaud, *Literature of Java*, 80-81.

Javanese); collections of the Wali's opinions on Islamic Orthodoxy (known as *Musawaratan*); *Mustaka Rancan* (notes on Islamic mystical knowledge in poetic form. This *Mustaka* (Pustaka) Rancan became one of the traditions of ancient Javanese poetic literature (*Sastra Jatiswara*, *Cabolan*, and *Centini*). Vagrant Students (students who wander in search of and delve into religious knowledge under the guidance of a teacher) played a crucial role in the development of *Mustaka Rancan*.²²

Bruinessen notes that in *Serat Centhini*, as also explained by Drewes, there was a place akin to an old, renowned *pesantren* (at that time it was not yet called *pesantren* but *paguron*, which referred more to a place of meditation according to the Book of Banten History) called Karang, located near Mount Karang, west of Pandeglang, Banten. In this *Serat Centhini*, it is narrated about Danadarma (an ascetic), Jayengresmi (Among Raga), and Seh Bari Karang (Seh Bari ing Kawis). Danadarma claimed to have studied for three years in Karang under the guidance of "Seh Kadir Jalena"; his practice was to study the knowledge or *ngelmu* associated with the great Sufi 'Abd Al-Qadir Al-Jailani" (a saint who, according to Cirebon tradition, came to Java and played a role in the Islamization of Cirebon. His grave is located on Mount Jati). Jayengresmi studied at Paguron-Karang under the guidance of an Arab teacher named Sheikh Ibrahim bn Abu Bakar (Ki Ageng Karang) and afterward at another *paguron* in East Java, Wanamarta, under the guidance of Ki Baji Panutra. Seh Bari ing Kawis spread the teachings of the Javanese Wali (he wrote the teachings of Seh Bari, one of the oldest Javanese Islamic manuscripts from the 16th century). This data shows that Karang-Banten was one of the oldest centers of orthodox Islamic education alongside the arrival of Islam in Banten in 1527.²³ The next mystical textual tradition is *Suluks* (mystical songs). Vagrant students played a role in spreading the *suluks* genre throughout Java since the 18th century. In the context of Islamic mysticism, *Suluk* was sung by the *santri* in religious gatherings.²⁴

²² Vagrant students played a significant role in the development of literature and arts in Java from the sixteenth to the eighteenth centuries. They reflected the social and cultural dynamics of the time. Although they existed before the arrival of Islam, the advent of Islam opened up more opportunities for them to move freely. This period also witnessed the rise of a new class of Muslim rulers and merchants in Java, who supported the development of romantic literature. The vagrant students served as a link between the communities of scholars and religious experts, facilitating the exchange of ideas and influences across regions, and played a key role in the spread of literature and arts in Java. Figures in the books *Jatiswara*, *Cabolan*, and *Centini* came from the social groups of vagrant students and *kyai* from religious schools. They lived independently of the local temporal rulers, acknowledging the authority of the Kingdom only nominally. *Ibid.*, 227-228.

²³ Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, 25-26.

²⁴ In Javanese tradition, *Suluks* consist of short songs that contain mystical concepts, often incorporating mystical terminology. *Suluks* can also take the form of questions posed by a student to their teacher, a child or grandchild to their father or grandfather, a wife to her husband, and so on, with the answers provided by those who possess mystical knowledge. There are types of *Suluks* written in simple language, but also in more sophisticated literary forms known as *Wasalans*, which are not easily understood by the general public. In the eighteenth century, *Suluks* became an important part of the Sultanate of Cirebon's court. *Suluk Sukarsa* and *Suluk Wujil* are among the oldest types, having been written since the 17th century. Pigeaud, *Literature of Java*, 86-89.

These ancient manuscripts of Islamic mysticism were written during the Pasisir period, starting from the sixteenth century. The authors and editors (who remain unknown) lived in Muslim communities in maritime districts along the northern coast. In this context, in Java during the nineteenth century, Muslim scholars were critical and even reformed traditions, social customs, religious rituals, and even pre-Islamic mystical texts that were considered unorthodox or incompatible with Islamic teachings. Unorthodox Islamic mystical manuscripts were also destroyed and forgotten. However, in remote areas, some manuscripts containing information about the beliefs of Muslim communities from the early centuries of Javanese Islam have been preserved, including those written in *Buda* and *Gunun* script, as previously described.

Faith and Morality in the Textual Tradition of Sufism

Secondly, there are texts related to faith and morality. Drewes provides an explanation of early Islamic texts, which are estimated to have emerged since the 17th century or at least since the early spread of Islam in Java, based on two manuscripts he discovered: the “Kropak Ferrara” and the manuscript coded MS 266, also known as the “Book of Sunan Bonang.”²⁵

The Kropak Ferrara is literary evidence of the activities of Muslim communities before the end of the 16th century. There are two different fragments (the first fragment consists of 8 pages and the second of 15 pages). In the second fragment, there are words based on old Javanese vocabulary, similar to those found in the *Pararaton*. It contains guidelines for Muslim life on *Tauhid* (the oneness of God), condemning idolatry practices (hadits al-Ahd bi al-Islam); a kind of “Muslim code of ethics” intended for new Muslims and for the purposes of Islamic education. Drewes notes that this code of ethics seems to be based on concepts from al-Ghazali, such as the purification of the soul under guidance to achieve closeness to God and obtain His pleasure, as found in *Raudat al-Ulama* by Al-Zandawaisiti and *Bidayat al-Hidayah* (a summary of Ihya’ ‘Ulum al-Din). The concept of Sufism identified by Drewes in the Ferrara Manuscript was studied by its author from the book *Masabih Mafatih* (Mafatih al-Rafa’ fi Shirat Masabih al-Dunya or As-Sunnah), which contains commentary and interpretation by Al-Aquli al-Wasiti (797-394) on guidance for humanity to serve God.²⁶

²⁵ The Ferrara Manuscripts consist of two Javanese-language manuscripts housed in two locations in Italy. The first manuscript is kept in the Ariostea Public Library in Ferrara, Italy. It is made of “lontar” leaves (referred to as “Kropak”), consisting of 23 leaves, measuring 40x3.4 cm. The second manuscript is made of copper plates, comprising 23 pages, and is stored in the Marquis Christino Bevilacqua Museum in Ferrara. At the bottom of these copper plates, it is inscribed: “an unidentified manuscript from a book made of ‘rontal’ (lontar, tal).” Drewes, *Perdebatan Wali Songo*, 1-7.

²⁶ Drewes could not identify the author of the “Ferrara Manuscripts.” According to him, the author might not have been a scholar, but at least more knowledgeable than the average person. It is possible that the author was an outsider, belonging to a particular Islamic school of thought, who studied Islamic religious texts. The author was certainly someone proficient in Arabic, as they were familiar with the works of Al-Ghazali, such as *Bidayat al-Hidayah* (The Beginning of Guidance), *Raudhat al-Ulama*, and *Masabih*

Al-Ghazali, in *Ihya' 'Ulum al-Din* (The Revival of the Religious Sciences), provides a rational reflection on religious teachings, morality, and the public sphere of social and political life. In *Kimiya-yi Sa'adat* (The Alchemy of Happiness), he discusses the spiritual journey to achieve happiness and, through self-awareness, moving towards an intimate relationship with God.²⁷ H.A.R. Gibb, in *Studies on the Civilization of Islam*, describes this as a mystical awareness, encompassing mystical knowledge of God through personal asceticism and individual intuition according to divine revelation. Through this process, Muslims could establish networks of associations and communities.

The concept of Sufism by Al-Ghazali has had a significant influence since the 16th century in the spread of faith and the teaching of Sufism in Indonesia. *Kitab Kuning* by Martin van Bruinessen elaborates on this influence, noting how Sufism (tasawwuf) from the Wali (Islamic saints) in Indonesia was later internalized in the formation of brotherhood communities (tarekat), such as the Sammaniyah Order. This order is deeply connected with the miraculous stories of the Sheikh and prominent Sufi figures, including Sheikh Muhammad Al-Samman, Abd Al-Samad Al-Palimbani, and Muhammad Nafis Al-Banjari.

Al-Samad was one of the most prolific translators of Al-Ghazali's works and those of other Sufis, focusing on three key aspects of Sufi knowledge:

1. For the novice (*mubtadi'*), those who are just beginning on the path of Sufism, whose hearts are not yet purified (affected by sins, ostentation, arrogance, pride, and uncontrolled anger).
2. For the intermediate (*mutawassith*), those who are midway on the Sufi path, whose hearts have been purified or who have received divine blessings due to their frequent remembrance of Allah, allowing them to view humanity through the light of faith and the 'eye of piety' (commitment and devotion to God).
3. For the advanced (*muntahi*), those who are spiritually enlightened (arifin) or divinely inspired (ladduni). These individuals possess knowledge of the Sharia (outward law), traverse the spiritual path (tariqat), master the knowledge of inner realities (haqiqat), and ultimately reach gnosis (ma'rifat)—a direct and intimate knowledge of God, characterized by deep love and certainty (ainul yaqin and haqqal yaqin).²⁸

Mafatih. Moreover, as Tome Pires mentioned, the author might have been a Maulana who later lived in a small community on the northern coast of Java. Drewes, *Perdebatan Wali Songo*, 9-12.

²⁷ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Second Edition (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2011), 98-110.

²⁸ These three focuses are inspired by the following books: [1] Works by Al-Ghazali, such as *Bidayah Al-Hidayah*, *Minhaj Al-'Abidin*, *Arba'in fi Ushul Al-Din*, and *Mukhtashar Ihya' 'Ulum Al-Din*. There are also other books that align with Al-Ghazali's works in discussing similar Sufi topics, such as *Qutub Al-Qulub* (by Sidi Al-Sheikh Abu Thalib Al-Makki), *Risalah Al-Qushayri* (by Sheikh Abu al-Qasim Al-Qushayri), *Al-Ghunya li Talibi Tariq al-Haqq* (by Sayyid Sheikh Abdul Qadir Al-Jailani), *Al-Futuhat Al-Ilahiyyah* (by Sheikhu Islam Zakariya' Al-Anshari), *Madarij Al-Salikin* (by Sheikh Abdul Wahhab Al-

The foundation of this teaching is the divine revelation of the Qur'an, which contains the will of Allah and the Sunnah of the Prophet. For, whoever loves Allah must obey His Prophet. The Prophet possesses perfect qualities.²⁹ The primary mission of Prophet Muhammad was the preaching of faith, Tawhid (the oneness of God). Mahmoud M. Ayoub, in *Islam: Faith and History*, emphasizes that this mission of faith was not politically driven but aimed at establishing a socio-communal framework between faith and action within a religious system.³⁰ This religiosity is based on Tawhid but also serves as a dynamic force that transformed the practices of faith and morality in pre-Islamic Arab society during the era of ignorance (Jahiliyyah), as well as throughout the historical process that involved the struggle against the decadence of knowledge, faith, and morality.

In this sense, faith and morality were the primary elements of Prophet Muhammad's mission of *dawah* (preaching). Ayoub explains that *Iman* (faith) vertically expresses total dependence on Allah, who is caring, compassionate (Al-Rahman and Al-Rahim), and just; hence, it aligns with the meaning of Islam (submission) as the total surrender to the will of Allah, which is literally manifested in the mystery of Revelation (the Qur'an) and the Hadith of the Prophet. This mystery of revelation inspires concrete human actions that horizontally manifest in individual and social goodness and moral behavior. It becomes the mission of all Muslims to influence the world through good deeds and proper manners while avoiding evil and indecency (see Q. 3:104, 110, 114; 9:71, 112; and 31:17).³¹

Sha'rani), *Masyariq Anwar al-Qudsiyah fi Bayan al-'Uhud al-Muhammadiyah* (which contains adherence to the covenant of Prophet Muhammad and the Muslim community, by Muhammad al-Sa'igh al-Sabki), *al-Bahr al-Muhit fi al-Mawatsiq wa al-'Uhud* (on jurisprudence and covenants, by Abu Muhammad Abdul Rahman ibn Isma'il al-Qadisi al-Mawardi), and *al-Sair wa al-Suluk ila Malik al-Muluk* (by Abu Nasr Abdullah ibn Ali al-Sarraj al-Tusi), which covers various aspects of Sufism including fundamental concepts such as *ikhlas* (sincerity), *tawakkal* (reliance on Allah), *zuhud* (asceticism), as well as spiritual practices like *dhikr* (remembrance of Allah), meditation, and *tafakkur* (reflection). [2] *Kitab Hikam* (by Sidi Al-Sheikh Ibn 'Atha'llah Al-Iskandari Al-Syadzili), a commentary on the *Aforismes Al-Hikam* about spiritual lessons and wisdom, *tawakkal* (self-surrender), and patience. *Kitab Fath al-Rahman* (by Sidi al-Sheikh Ahmad ibn Mustafa al-'Alawi al-Maliki al-Makki) on teachings, advice, spiritual practices, ethics, and wisdom in Islam, also discussed in *Kitab Fath al-Qudsi*. *Kitab Futuh al-Ghaib* (by Sayyid al-Sheikh Abdul Qadir al-Jilani) on spiritual teachings and understanding of the unseen reality in Islam. [3] *Kitab Fushush al-Hikam* (by Muhyiddin Abu Abdullah Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Arabi al-Hatimi at-Tai al-Andalusi, commonly known as Ibn Arabi) on the nature of reality and the relationship between humans and Allah. *Kitab Mawaqif al-Nujum* (by Jalaluddin al-Suyuthi) on astronomical phenomena and their relation to religion and spiritual dimensions. Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, 71-87.

²⁹ H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), 29.

³⁰ Mahmoud M. Ayoub, *Islam: Faith and History* (London: Oneworld Publications, 2013), 21.

³¹ The opposite of *imān* is *kufr*, or the rejection of faith. Faith involves knowing the truth, affirming it in the heart, declaring it with the tongue, and manifesting it through acts of goodness and charity. *Kufr*, on the other hand, means knowing the truth but deliberately denying or obscuring it through acts of rebellion against the law of Allah, which Muslims believe is revealed in the Qur'an and proclaimed by the Prophet. Literally, the word *kufir* means "to cover," "to deny," or "to obscure." Between the "believers" (*mu'minūn*) and the "deniers of faith" (*kāfirūn*), according to the Qur'anic perspective, stand the hypocrites (*munāfiqūn*),

Sufism encompasses these qualities of faith while also serving as an institutional framework of values. This is why the “Ferrara Manuscript” is described as a kind of “Muslim code of ethics” primarily aimed at the morality of Muslims, serving as a tool for religious education and the growth of their faith. Drewes mentions several inspirations for the Ferrara text: first, Tawhid (faith in the oneness of Allah) and emulating the Prophet Muhammad. Second, morality (eradicating hypocrisy and disbelief).

In MS 266, the “Book of Sunan Bonang” is interpreted by Drewes as a *Primbon*—a collection of explanations on various important issues based on Islamic law, religion, and philosophy. These texts were written according to their context, as explained by Tome Pires in *Summa Oriental* (completed in 1515, 16th century). According to Pires, the governance in Sedayu had shifted to Islamic rule, but the people in the interior regions were still Hindu. Drewes acknowledges Tome Pires’ view, as it is indeed noted, as confirmed by Pigeaud, that in the 16th century, the northern coast of Java was dominated by Islam, which influenced the interior regions still under the Hindu-Javanese Majapahit rule. However, by the end of 1596—still in the 16th century—many communities in the Banten area were still animist-pantheistic.

Schrieke, in his analysis of the *Kitab Sunan Bonang*, titled *Het Boek van Bonang*, emphasizes what is recorded in this manuscript. Schrieke places the declaration of faith (tauhid) as the first part of the *Kitab Sunan Bonang*. The primary purpose of this declaration is to explain the sanctity of God, that Allah is one (tauhid). God has no rival, no association with other entities, and He is incomparable to any creation because, in His essence, He is eternal; His essence itself explains His sanctity. There is a fundamental difference between God and humans, between the Creator and the creation. Human beings (who are mortal) have no power to deny God's eternal nature; instead, they can only rely on God for their existence: “la ilaha illa Allah, wahdahu la sharika lahu.” Therefore, human existence is a result of Allah’s grace. To deny God’s essence in the form of negation or *ma'dum binafshihi* is wrong. Before anything existed, the essence of the Almighty God already existed, along with His attributes, including as the Creator. He is formless (*liwoeng*) because He is known only to Himself. In humans, there is faith, tauhid, ma’rifat (gnosis), and wajib (obligation).

During their life in this world, humans strive to reach Allah, and thus the most important thing they do from their humanity is to see Allah with their spiritual eye. They strive through *al-ishq* (intense love for Allah through self-sacrifice), embodying the spirit of loving (*ashiq*) in a radical love for God (*ma'shuq*). Quoting Al-Ghazali: “Seeing

who waver between faith and disbelief, thus creating discord and strife within the community. During the Prophet’s rule in Medina, the hypocrites, as described in the Qur’an, were those driven solely by narrow self-interest and therefore lacked the commitment of faith, which often required the sacrifice of wealth and life in the struggle for Islam and its growing community. The Qur’an describes the hypocrites as people who say one thing but hold the opposite belief in their hearts (see Q. 2:8–15 and 61:3). Ayoub, *Islam: Faith and History*, 21.

God and being seen by God ultimately become one, as the vision of the entire world disappears, leaving nothing and no one but God Himself, who alone sees Himself through Himself.”³² Schrieke’s analysis then touches on the fundamental aspects of Sufism. The life of a human being towards Allah passes through various levels of understanding and spiritual experience: from human reality to tauhid (understanding of God’s oneness), and finally to ma’rifah (knowledge and recognition of God). There, one will encounter God, experiencing His presence within himself.³³

The textual traditions explained above aim to demonstrate the existence of Sufism in Indonesia, which has influenced the spread and growth of faith since the early centuries of Islam in the Nusantara-Indonesia, centered in several regions such as Sumatra and Java. In Java, Sufism is closely associated with the teachings of the Wali Songo and is certainly connected to Islamic Sufi teachings like those of Al-Ghazali (Hujjat al-Islam).

The textual tradition of Sufism was later lived and developed within Sufi orders (tarekat) from the 17th century onwards: [1] The Naqshbandi Order - Emphasizes *dhikr khafi* (silent remembrance), focusing on heart purification and self-control. [2] The Qadiriyyah wa Naqshabandiyah Order - Focuses on obedience to Allah and His Messenger, morality, the practice of *dhikr*, and community service. [3] The Shadhiliyyah Order - Strives for a balance between worldly and spiritual life, emphasizing *dhikr* and prayer with a focus on heart purification (*tazkiyah al-nafs*), asceticism, and moral development. [4] The Khalwatiyyah Order - Centers on *dhikr*, spirituality, self-purification, and total devotion to Allah as its main spirit. [5] The Shattariyyah Order - Practices *dhikr jahr* (loud remembrance) and rituals as important orientations. [6] The Tijaniyyah Order - Focuses on an intimate spiritual relationship with Prophet Muhammad through *dhikr* practices, emphasizing self-purification, devotion, and pilgrimage to the tombs of the Wali. [7] The Sammaniyah Order - Employs a collaborative method by incorporating *dhikr* practices from other orders (*dhikr Sammaniyah*), performing *dhikr* with deep concentration, and emphasizing the existence and role of a spiritual guide. [8] The Rifa’iyyah Order - Highlights spirituality through simple living, surrender, and *dhikr*. [9] The Alawiyah Order - Distinguishes itself by its teachings and traditions of the Ahlul Bait (the family of Prophet Muhammad), while also emphasizing noble character, deep love for the Prophet, and participation in social service.³⁴

³² B.J.O. Schrieke, *Het Boek van Bonang*, Exchange Dissertation (Leiden: Leiden University, 1916), pp. 130-137.

³³ Schrieke, *Het Boek van Bonang*, 141.

³⁴ [1] The Naqshbandi Order (Naqshabandiyah, according to the book *Tanwir Qulub*, the word originates from *Naqsh*, meaning carving, image, flag, or large sail) was founded by Sheikh Muhammad Baha’uddin Naqshbandi (1318 CE/717 AH – 1389 CE/791 AH) in the 14th century and was introduced to Indonesia in the 17th century by scholars from the Middle East and Persia. It became popular in regions like West Sumatra, Aceh, and Java. Notable figures include Sheikh Abdul Wahab Rokan. This order emphasizes silent *dhikr* (inner remembrance of God) focusing on purification of the heart and self-control. [2] The Qadiriyyah wa Naqshabandiyah Order was founded by Sheikh Abdul Qadir al-Jailani (1077-1166 CE or the

It is important to note that mysticism, faith, and morality are central and powerful elements in all Sufi orders. *Dhikr*, for example, is a common characteristic across all orders; *dhikr* (remembrance) serves as a path toward unity. After achieving *haqiqah* (ultimate truth) and *tariqah* (the spiritual path) based on *shari'ah* (Islamic law), a disciple is guided toward unity with the spiritual guide (*fana' fi as-shaykh*). Through *fana' fi as-shaykh*, the disciple moves toward unity with the Prophet (*fana' fi ar-Rasul*) and ultimately with God (*fana' fi Allah*). *Dhikr* is a ritual prayer derived from the command in the Qur'an, "and remember Allah often" (Surah 62:10), and is recited repeatedly so that the disciple remains constantly mindful of God.

These Sufi orders practice a strict spiritual life, balancing faith and moral qualities, which have a strong influence on the spread of religion, culture, social life, and education. This style of Sufism also influenced the formation of *pesantren* (Islamic boarding schools) with the characteristic *pir-murid* relationship, where spiritual teachers (shaykhs, saints) provide exemplary teachings, and students show obedience and loyalty in following their teachers' guidance. Matt Stefon, a writer on Sufism, explains that the mystical life of the Sufi was initially limited to the relationship between a spiritual teacher and a few disciples. The foundations of a new monastic system were laid by Abu Sa'd ibn Abi al-Khayr (d. 1049), while the practice of brotherhood communities began to emerge in the 12th century. 'Abd al-Qadir al-Jilani, for instance, was one of the early pioneers in forming these spiritual brotherhood communities. Within these

12th century) and was introduced to Indonesia in the 17th century by scholars from the Middle East and India. A key figure in Indonesia is Sheikh Ahmad Khatib Sambas (1802-1872). [3] The Shattariyah Order was founded by Sheikh Abdullah al-Shattar (d. 1428) in the 15th century and was introduced to Indonesia (West Sumatra and Java) in the 17th century by Indian scholars such as Sheikh Abdurrauf Singkel. [4] The Tijaniyah Order was founded by Sheikh Abu al-Abbas At-Tijani (1737-1815 CE / 1196 AH, late 18th century) in the Sahara region of Algeria, and it was introduced to Indonesia in the 19th century, spreading in West Java. Sheikh Ahmad Sanusi is a well-known figure in this order. [5] The Khalwatiyah Order was founded by Sheikh Zahir al-Din Abu Najib al-Suhrawardi (d. 1168) in the 14th century. The order was further developed by Sheikh Umar al-Khalwati (d. 1397) and was introduced to Indonesia in the 17th century, where it had a significant influence in South Sulawesi. A prominent figure is Sheikh Yusuf al-Makassari (1626-1699). [6] The Sammaniyah Order was founded by Sheikh Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Qadiri al-Hasani al-Samman al-Madani (1718-1775 CE) in the 18th century and was introduced to Indonesia also in the 18th century by Middle Eastern scholars such as Sheikh Burhanuddin Ulakan in West Sumatra and Java. [7] The Rifa'iyah Order was founded by Sheikh Ahmad al-Rifa'i (1106-1182) in the 12th century and was introduced to Indonesia in the 19th century by scholars from the Middle East and India. [8] The Alawiyah Order was founded by Sayyid Ahmad bin Isa al-Muhajir (873-956) in the 10th century and was introduced to Indonesia by the *Habib* from Hadramaut, Yemen, in the 18th century. A key figure is Habib Ali Kwitang. [9] The Shadhiliyah Order was founded by Abu Hasan al-Shadhili (1196-1258) in the 13th century and became known in Indonesia in the 18th century through merchants and scholars from the Middle East and North Africa. This order spread in regions such as Java and Sumatra. For further explanation on the spread of Sufi Orders in Indonesia, refer to Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, 247-329.

communities, rigorous spiritual rituals were developed, beginning with the meeting between a disciple and a teacher.³⁵

There is an initiation ceremony to express a pledge of loyalty (*bay'ah*) to the teacher. This is also observed among Vagrant Students in the *Mustaka Rancan* records in Java. Thus, the early model of Islamic Sufism in Indonesia has strong historical foundations rooted in Sufi traditions and mysticism in the Middle East (such as in Arabia and Persia). The relational model within the Sufi community also emphasizes the transmission process that occurs from generation to generation. The investiture with the *khirqah* (the teacher's robe: made of patches and pieces of cloth) during the acceptance of a disciple is seen as a succession of lineage or a chain of mystical transmission.³⁶

It is interesting to note the comments or observations made by Lukens Bull on Dhofier's work, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java*. Lukens Bull appreciates the contributions made by Dhofier. According to Dhofier, pesantren and its practices are deeply connected to established Islamic teachings, the Sufism of the Sufis, and emphasize the centrality of classical Arabic texts known as *Kitab Kuning* as the foundation of religious practice in pesantren.³⁷ Its traditional style preserves the textual tradition, which is the result of the reflection of renowned scholars and even Sufis throughout history. This traditional style ensures that the textual transmission is maintained; *Kitab Kuning* (classical Arabic texts) serves as a strong indicator of textual transmission for understanding traditional Islam, encompassing rational and normative ideas, reflections on faith and morality, as well as the character and identity of Islam.

CONCLUSION

Understanding Sufism means recognizing the vertical movement of God that is open to His people through faith (tawhid) and perseverance, but also acknowledging the horizontal movement of Islam as a mercy to all worlds (*rahmatan lil alamin*) for the world and its surroundings. One can encounter this in the Islamic faith tradition within the Sufis and their teaching efforts since the 7th century in the Nusantara region. The massive spread of faith occurred primarily due to loyalty to God (*Wafā' lillāh*) and to the Prophet (*Wafā' li al-rasūl*). This spirituality is manifested in *ma'rifat*, the awareness and knowledge of how to live a moral and ethical life based on Islamic faith. In other words, it involves integrity in faith and knowledge, coupled with morality in practice. Sufism (*tasawuf*) shows us a practical path to understanding Islam through works that may seem complex, with symbolic narratives and esoteric commentaries on the Qur'an

³⁵ Matt Stefon, (ed.), *The Islamic World: Islamic Beliefs and Practices* (New York: Britannica Educational Publishing, 2010), 167.

³⁶ Stefon, *Islamic Beliefs and Practices*.

³⁷ Zamakhsyari Dhofier, "The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java," *The Journal of Asian Studies* 59, No. 04 (November 2000): 1091-1092, DOI:10.2307/2659290.

and Hadith, along with prose letters and mystical poems. However, all these offer teachings in metaphysics (*kashf*) with reasoning (*ta'qqul*), inner knowledge, and guidance for righteous action. Therefore, in the end, we are not merely talking about a literary manuscript but a living work. This is why the textual tradition is akin to a living drama of faith, relevant to the existence of Islam.

The textual tradition of Sufism and the formation of various Sufi orders, along with the Islamic educational communities in Pesantren, serve as indicators of the transition from an exclusive approach to a more inclusive one in various contexts of life and civilization, including in Indonesia. As such, the establishment of educational and training centers made the textual study of Sufism more organized and systematized. In this context, the 17th and 18th centuries were important periods for the transmission of the tradition of faith and knowledge, with the network of scholars serving as an indicator to form an awareness of “Islamic identity.”

However, is the awareness to read and interpret the textual tradition of Sufism still necessary today? This is certainly a recommendatory question for further scholarly study. But it is clear that Islam cannot be separated from its textual tradition, first and foremost the Qur'an and Hadith, as sources of normative law (*fiqh*), followed by the strong reflections of Sufism that remain relevant literarily across time, as long as they exist and relate to central themes such as faith – *tawhid*, and moral values.

BIBLIOGRAPHY

- Ali, Kecia. *Makers of the Muslim Worlds: Imam Shafi'i - Scholar and Saints*. Oxford: Oneworld Publications, 2011.
- Arnold, T.W. *The Coming of Islam: A History of the Propagation of Muslim Faith*. London: Constable, 1913.
- Ayoub, Mahmoud M. *Islam: Faith and History*. London: Oneworld Publications, 2013.
- Barks, Coleman, et al. *The Essential Rumi*. New York: Castle Books, 1995.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Misan, 1995.
- Bruinessen, Martin van. “Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia.” *Die Welt des Islams*, New Series 38, No. 2 (Jul., 1998): 192-219. DOI: 10.1163/1570060981254813.
- Dhofier, Zamakhsyari. “The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in the Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java.” *The Journal of Asian Studies* 59, No. 04, (November 2000): 1091-1092. DOI:10.2307/2659290.
- Drewes, G.J.W. *Perdebatan Wali Songo: Seputar Makrifatullah*. Translated by Wahyudi S. Ag. Surabaya: ALFIKR, 2002.
- Gibb, H.A.R. *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962.

- Haj, Samira. *Configuring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. California: Stanford University Press, 2009.
- Hussain, Khurram. *Islam as Critique of Modernity? The Traditional Modernisms of Sayyid Ahmad Khan*. New York: Bloomsbury Publishing Plc., 2020.
- Kersten, Carool. *A History of Islam in Indonesia: Unity in Diversity*. Edited by Carole Hillenbrand. UK: Edinburgh University Press, 2017.
- Laffan, Michael. *Sejarah Islam di Nusantara*. Translated by Indi Aunullah & Rini Nurul Badariah from *The Makings of Indonesian Islam*. Princeton University Press, 2011.
- Machmudi, Yon. "The Sufi Influences: In Pursuit of an Islamised Indonesia." In *Islamising Indonesia: The Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party (PKS)*, 165–90. ANU Press, 2008.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. Bloomington: World Wisdom Inc., 2002.
- Nur, Dudung Abdurahman Syaifan. *Sufisme Nusantara: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Yogyakarta: Ombak [anggota IKAPI], 2018.
- Ricklefs, M.C. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk, CT: EastBridge, 2006.
- Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern*. Translated by Dharmono Hardjowidjono. 9th ed. Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2007.
- Rinkes, D.A. *Nine Saints of Java*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute (MSRI), 1996.
- Roolvink, R. *The Spread of Islam in Southeast Asia: A Historical Study*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Schrieke, B.J.O. *Het Boek van Bonang, Exchange Dissertation*. Leiden: Leiden University, 1916.
- Stefon, Matt, (editor). *The Islamic World: Islamic Believes and Practices*. New York: Britannica Educational Publishing, 2010.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*. Tangerang Selatan: Pustaka Ilman, 2016.
- Pigeaud, Theodore. *Literature of Java, Vol. 1: Synopsis of Javanese Literature, 900 – 1900 A.D.* Leiden: Springer-Science+Business Media, B.V., 1967.





LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN, KATEKESE, DAN PASTORAL

<https://ejournal-stpakambon.id/index.php/JL>

SOVEREIGNTY, VIOLENCE, AND INJUSTICE: AN EXAMINATION OF THE NATION-STATE AS THE BASIS OF THE GLOBAL WORLD ORDER

Michael Roland F. Hernandez ^{a, 1}

^aAteneo de Naga University, Ateneo de Manila University, Philippines

¹mrhernandez@gbox.adnu.edu.ph

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 13 Pebruari 2025

Revised: 20 April 2025

Accepted: 1 Mei 2025

Keywords:

Global World Order, Injustice, Sovereignty, Violence, Nation-State

Kata-kata Kunci:

Tatanan Dunia Global, Ketidakadilan, Kedaulatan, Kekerasan, Negara-Bangsa

DOI: 10.62095/jl.v13i1.186

ABSTRAK

Gagasan tradisional tentang kedaulatan terdiri dari gagasan tentang kekuasaan absolut dan tak terpisahkan yang dimiliki oleh negara yang memungkinkannya mengatur urusannya sendiri, mencapai tujuan yang menjadi dasar pembentukannya, dan menjaga integritasnya sendiri. Namun, saat ini, kemenangan globalisasi ekonomi dan independensi produksi dan pertukaran kapitalis dari kendali politik telah berkontribusi pada apa yang dianggap sebagai kemunduran negara-bangsa. Pertanyaannya ialah: "Bagaimana mungkin kita dapat sampai pada tatanan kosmopolitan, yaitu sebuah tatanan di mana ada damai dan persekutuan antar bangsa?" Menggunakan penelitian kepustakaan dengan metode deskriptif, tulisan ini bertujuan membahas konsep kedaulatan sebagaimana yang dijalankan oleh negara-bangsa. Tulisan menjelaskan bahwa kekerasan merupakan elemen konstitutif penting dari kedaulatan.

ABSTRACT

The traditional notion of sovereignty consists of the idea of an absolute, indivisible power possessed by the state enabling it to regulate its own affairs, achieve the purposes for which it was created and to safeguard its own integrity. Today, however, the triumph of economic globalization and the independence of capitalist production and exchange from political control have contributed to what is perceived as the *decline of the nation-state*. The question is: "How would it still be possible to arrive at a cosmopolitan order, i.e., an order where there is peace and unity among nations?" Using a literature study with a descriptive method, this paper aims to describe the concept of sovereignty as it is exercised by nation-states. This paper argues that violence is an essential constitutive element of sovereignty.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

INTRODUCTION

The traditional notion of sovereignty consists of the idea of an absolute, indivisible power possessed by the state enabling it to regulate its own affairs, achieve the purposes for which it was created and to safeguard its own integrity. Because of its absolute power, the state holds a monopoly of the exercise of legitimate force so that it can eliminate any threat, both inside and outside, that aims to destroy the safety and existence of the nation. Today, however, the triumph of economic globalization and the independence of capitalist production and exchange from political control have contributed to what is perceived as the *decline of the nation-state*.¹ Though multifaceted, one of its most significant consequences of this decline concerned itself with the power of national sovereignty. Nation-states no longer have complete control over the forces of economic production—money, technology, people, and raw materials—that they can no longer be thought of as complete and sovereign authorities. There is therefore a struggle from within the nation-state to redefine its sovereignty over the manifold forces with which it interacts.

In this regard, this paper will be concerned with the concept of sovereignty as it is exercised by nation-states. Sovereignty has always been understood as the basis on which a state can act with legitimate force within its own territory. It is also the basis by which a state relates to other states and the reason why one state cannot and should not interfere in the affairs of another.² This identification of sovereignty with absolute power and legitimate force, however, “tends to appropriate for itself, and precisely through threat, a monopoly on violence.”³ In this sense, while sovereignty serves as the nation-state’s claim for the legitimate exercise of power, it also constitutes the object and source of fear that serves, in the political tradition from Hobbes to Schmitt to Benjamin, as the “very condition of the authority of law and the sovereign exercise of power, the very condition of the political and the state.”⁴ This legal monopoly on violence by the state, needless to say, is and has become the source of many injustices not only within nation-states but also transgressions that happen in the relations between states.

We need not go far to see how our present Philippine government has historically tried to silence, in one way or another, many of its critics under the guise of protecting

¹ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Harvard University Press, 2000), xi.

² This principle is known in international law as the “Principle of the Sovereign Equality of All States.” Every nation-state must recognize that other states have an “an equal entitlement and respect within their own borders.” From this mutual recognition, states should grant “each other rights of jurisdiction in their respective territories and communities,” i.e., each state is in sole possession of rights to “jurisdiction over a particular people and territory.” (David Held, “Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order?” in *Global Justice: Seminal Essays* (St. Paul: Paragon House, 2008), 327.

³ See Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in *Reflections*, trans. Edmund Jephcott (Schocken Books, 1978), 277-300. Cited in Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 102.

⁴ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 102

national security; or to see the hand of many government officials and military officers in the gruesome and despicable massacre of poor suspected people during the Duterte War on Drugs and many other recent events, to realize the dangers that can happen to individual citizens under the power of the state. Historically, the mass murders ordered by Joseph Stalin in Russia, Mao Tse Tung in China, and Adolf Hitler,⁵ and even the extrajudicial killings encouraged during the martial law era by the recent Hague resident Rodrigo Duterte in the Philippines, are extreme illustrations of the violence that can happen if the power of the state is turned into an instrument of cruelty and injustice.

Given this connection between sovereignty, violence and injustice, this paper argues that: **violence is an essential constitutive element of sovereignty**. What we mean by “essential constitutive element” in this context is the idea that violence *lies or is at the very basis* of the institution of sovereignty, indeed, of *violence as a necessary condition for the establishment of sovereignty*. The institution of sovereignty is what coincides with the founding moment of the nation-state and what grants legitimacy to its legal system and the use of force that is necessarily connected with it. Sovereignty is the fundamental power of the state and the forms in which this power is exercised (police power, taxation and eminent domain) are valid only in reference to itself.⁶ As the basis for the nation-state’s legitimate exercise of power, sovereignty is an indispensable condition in order for the state to continue existing. Without it, no state can exist and be called as such.

METHOD

This paper undertakes a textual analysis of the idea of sovereignty and the concept of the nation-state, both taken as products of modernity. Following Michael Hardt and Antonio Negri’s brilliant genealogical analysis of sovereignty in their famous book *Empire*, we illustrate how this concept developed within the context of a violence that is inherent in modernity itself. From this, we will consider how the idea of sovereignty is translated into the language of the modern nation-state and reflected on the violence implied by the concepts of sovereignty and the nation-state as they can become forms or mechanisms of injustice.

Our guiding idea in this work is the contention that the founding gesture which established the law and the nation-state is always already implicated in a form of violence. For this reason, within the context of the search for a global world order, this modern conception of sovereignty and the nation-state present serious problems to the demands for a peaceful cosmopolitan order.

⁵ Loius Pojman, *Global Political Philosophy*, (Boston: McGraw-Hill, 2003), 216.

⁶ In the Philippine Constitution, these three powers of the state have as their counterpart and limiting principle in the “Bill of Rights” to safeguard the rights of the individual. See Isagani Cruz, *Constitutional Law* (Quezon City: Central, 2000).

If the nation is founded on violence but is primarily concerned with its integrity and the exercise of its own sovereign power, if it prioritizes the principles of its own state-formation and political self-determination over those of others, how would it still be possible to arrive at a cosmopolitan order, i.e., an order where there is peace and unity among nations?

The study will conclude with a discussion of the concepts of tolerance and hospitality as possible answers to the demand for freedom, equality, openness and justice by what is “other” to the nation. In this regard, we will employ Jacques Derrida’s deconstruction of the concept of tolerance and forgiveness so as to arrive at a theoretical solution to problem of sovereignty and the nation-state within the context of the global world order

The Crisis of Modernity and the Passage of Sovereignty

In *Empire*, Hardt and Negri set out to discuss the genealogy of the concept of the sovereignty by identifying its historical development with the evolution of European modernity itself. Modernity is characterized by its search for independence from the past and commitment to the political emancipatory promise of rationality. It developed under the notion that human beings themselves are the masters of their own destiny and their mastery can be achieved by a “secularizing process that denied divine and transcendent authority over worldly affairs.”⁷ Through this separation between the religious and the secular, the “affirmation of the powers of this world [and] the discovery of the plane of immanence” became clear as the primary event of modernity. As such, humanity “discovered its power in the world and integrated this dignity into a new consciousness of reason and potentiality.”⁸ Such discovery is what led to the refoundation of authority “on the basis of a human universal and through the action of a multitude of singularities was accomplished with great force.”⁹

Such radical revolutionary character of modernity whereby the old order is toppled, however, was not without opposition. Within modernity lies a counterrevolution which, since it could not “return to the past nor destroy the new forces, sought to dominate and expropriate the force of the emerging movements and dynamics.”¹⁰ In this counterrevolutionary mode of modernity, the new image of humanity has to be re-appropriated to a transcendent plane so that a “transcendent constituted power” for order can be posed against the “immanent constituted power” of desire.

In this struggle for hegemony, the “transcendent forces of order” emerged as the victor. Since it was not possible to go back to the old ways of the past, a “reestablishment

⁷ Hardt and Negri, *Empire*, 71

⁸ Hardt and Negri, *Empire*, 71

⁹ Hardt and Negri, *Empire*, 72.

¹⁰ Hardt and Negri, *Empire*, 74.

of the ideologies of command and authority” must be done by “playing on the anxiety and fear of the masses, [and] their desire to reduce the uncertainty of life and to increase [its] security.”¹¹ This was done in order to create a fragile peace which did not ultimately settle the revolution. Instead, the conflict was assumed into modernity itself. “*Modernity itself is defined by crisis*, a crisis that is born out of the uninterrupted conflict between the immanent, constructive, creative forces and the transcendent power aimed at restoring order.”¹²

This conflict within is the key to understanding modernity itself. However, it was a conflict that was effectively checked and dominated. This can be illustrated in the way the Catholic Church instituted the counterreformation so as to ferociously contain the different cultural and religious revolutions. Outside Europe, however, with the discovery of the Americas and the other lands, the consolidation of the ideals of modernity became possible within Europe’s outside. This means that the humanist ideals of equality, singularity, community, multitude and cooperation can be extended horizontally across the globe. Yet, the same counter revolutionary system that sought to control the subversive forces within modernity also saw in these discoveries the possibility of dominating other cultures. To this extent, we can see that this continual struggle between the subversive and the counterrevolutionary forces is what effectively defined modernity as crisis. This continual dominance, however, of the counterrevolutionary forces gives the concept of European modernity its evidently hegemonic character.¹³

In order to resolve this crisis, the idea of immanence central to the subversive revolutionary forces must be effectively dominated “by constructing a transcendental apparatus capable of disciplining a multitude of formally free subjects.”¹⁴ In this case, mediation is necessary to avoid a direct and immediate relationship between the multitude and the divinity. The multitude must never be understood as the ethical producer of life and the world. For this reason, mediation in the form of “weak transcendence” must be introduced so as to “relativize experience and abolish every instance of the immediate and absolute in human life and history.”¹⁵ This relativity is necessary because “[e]very movement of self-constitution of the multitude must yield to a preconstituted order, and because claiming that humans could immediately establish their freedom in being would be a subversive delirium.”¹⁶

The transcendental apparatus has its first strategic accomplishment in Rene Descartes’ positing of reason as the exclusive terrain between God and the world. In positing this “centrality of thought in the transcendental function of mediation,” a

¹¹ Hardt and Negri, *Empire*, 75.

¹² Hardt and Negri, *Empire*, 76.

¹³ See Hardt and Negri, *Empire*, 77-9.

¹⁴ Hardt and Negri, *Empire*, 78.

¹⁵ Hardt and Negri, *Empire*, 79.

¹⁶ Hardt and Negri, *Empire*, 79.

residual of divine transcendence is defined. Hence, this divine transcendent element or God is “the guarantee that transcendental rule is inscribed in consciousness as necessary, universal and thus preconstituted.”¹⁷ With this positing of the transcendental apparatus, we situate ourselves at the beginning of European Enlightenment and of bourgeois ideology. The emphasis on thought made the transcendental apparatus as the exclusive horizon of ideology. Every concept formation—science, politics, techniques for profit and the pacification for social antagonism—and historically specific developments must ultimately refer to this apparatus.

With the work of Immanuel Kant, the subject is posed at the center of the metaphysical horizon but is still controlled by “the emptying of experience in phenomena, the reduction of knowledge to intellectual mediation, and the neutralization of ethical action in the schematism of reason.” Kant hypostasized the mediation started by Descartes in a “pseudo-ontological critique—in an ordering function of the consciousness and an indistinct appetite of the will.”¹⁸ In Kant therefore, the discovery of the subject put humanity at the center of the universe. However, it is not a humanity that is constituted through art and action but one which is “lost in experience, deluded in the pursuit of the ethical ideal.”¹⁹ With this,

Kant throws us back into the crisis of modernity with full awareness when he poses the discovery of the subject itself as crisis, but this crisis is made into an apology of the transcendental as the unique and exclusive horizon of knowledge and action.²⁰

This constitutive function of Kant’s transcendental critique was transformed by Hegel into a violent, “solid ontological figure.”²¹ In this, Hegel claimed that “the liberation of humanity could only be a function of its domination” and hence, “the immanent goal of the multitude is transformed into the necessary and transcendent power of the state.”²² In such a way, Hegel indeed restores the horizon of immanence but subsumes everything under the dialectical unfolding of the divine order. In this way, however, the potentiality immanent in the multitude is denied, blocked, controlled and hegemonized by the finality of the dialectical process. What Hegel actually restores then is a blind immanence that is coming to its end at the conclusion of the process of modernity. Therefore, in this sense, “[M]odernity was complete and there is no possibility of going beyond it.” In order to arrive at this completion, it was necessary

¹⁷ Hardt and Negri, *Empire*, 79.

¹⁸ Hardt and Negri, *Empire*, 81.

¹⁹ Hardt and Negri, *Empire*, 81.

²⁰ Hardt and Negri, *Empire*, 81.

²¹ Hardt and Negri, *Empire*, 81.

²² Hardt and Negri, *Empire*, 82.

that a “further and definitive act of violence define the scene:”²³ the crisis of modernity was to be pacified only through the domination of the state.

From this short background, we can now see that the problem of politics is what lies at the center of modernity. In this regard, we have glimpsed into the transcendental apparatus as the means for imposing “order on the multitude” and to prevent them from autonomously and spontaneously organizing themselves. Such apparatus must maintain control over the social forces of production both in Europe and its colonial outside so as to continually exert influence over the production of a new humanity. The transcendental apparatus must therefore acquire a political character as the “most adequate response to the revolutionary forms of immanence.”²⁴

In this regard, Thomas Hobbes’s idea of a “God on earth” serves a “foundational role in the modern construction of the transcendent political apparatus.”²⁵ His idea of the sovereign as the ultimate and absolute holder of power is the progenitor of our modern idea of sovereignty. Hobbes’ idea stems from the realization that men, who live in the fictional²⁶ state of nature, must enter into an *implied* social contract with other men so that they can protect their lives from the dangers of war and generalized conflict. To live within the order of the social contract is better than to live in the state of nature where life is “nasty, brutish and short.” Hence, they must put their power in a leader who has the absolute right to do everything in the society “except to take away the means of survival and reproduction.” Through the social contract, prior to all social action and choice, “the autonomous power of the multitude is transferred to the sovereign power that stands above and rules it.”²⁷

In this case, we can see that sovereignty is defined both by *transcendence* and *representation*. Individuals decide to make the sovereign power an absolute one because they count on the sovereign to *represent* their will. At the same time, however, such logic of absolute power is what alienates the multitude from the sovereign. The sovereign power is *transcendent* over the multitude and is capable of “giving laws to their subjects with their consent.”²⁸ Here, we see that the logic behind the contract of association is also the same logic that animates the contract of subjugation. In such a way, the concept of modern sovereignty in its pure and absolute form was expressed in

²³ Hardt and Negri, *Empire*, 83.

²⁴ Hardt and Negri, *Empire*, 83.

²⁵ Hardt and Negri, *Empire*, 83.

²⁶ The “state of nature” is not a historical event which we can locate in history. Rather it is an assumption upon which we base the idea of the social contract. It is therefore not right to treat it and criticize it as if it is an event that actually happened. For an example of such misguided criticism, see Martha Nussbaum, “Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice,” *Oxford Development Studies* 32, no. 1 (March 2004).

²⁷ Nussbaum, “Beyond the Social Contract,” 84.

²⁸ See Jean Bodin, *On Sovereignty*, trans. Julian Franklin (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 23.

the thought of Hobbes. It represents the “first political solution to the problem of modernity.”²⁹

In a similar vein, Jean Jacques Rousseau thought of the social contract as the agreement among individual wills that must be developed and sublimated in the construction of the general will. This general will can only proceed when there is the alienation of individual wills from the sovereignty of the state.³⁰ Here, we can see that both Rousseau and Hobbes conceived of the sovereign in terms of a single, transcendent power. Sovereignty is one; it is indivisible. Therefore, it must reside only in one sovereign entity and this entity must possess power absolutely, thus effectively alienating in principle, any kind of sharing of this power.

In order to complete this picture of modern sovereignty, we must also take into account how this concept is sustained and constituted through a parallel process—the development of capital. Sovereignty, as absolute power of the state, must take into account the forces of social and economic production so that European modernity can achieve “a hegemonic position on the world scale.”³¹ Sovereignty and capitalism cannot be separated in European modernity, acting as *form* and *content*, respectively, in effecting the synthesis of politics and economics. To this extent, the aim of the sovereign state is to ultimately “make the well-being of the individual coincide with the public interest, reducing all social functions and laboring activities to one measure of value.”³² In this way, “modern European sovereignty is capitalist sovereignty, a form of command that overdetermines the relationship between individuality and universality as function of the development of capital.”³³

Given the full synthesis of sovereignty and capital, it now becomes possible to conceive of sovereignty as a transcendental power, “a political machine that rules across the entire society.”³⁴ It is through the power of sovereignty by which the multitude is transformed into an ordered totality. Here, it becomes possible for us to distinguish between modern sovereignty from those of ancient regimes. Hardt and Negri explains:

In addition to being a political power against all external political powers, a state against all other states, sovereignty is also a police power. It must continually and extensively accomplish the miracle of the subsumption of regularities in the totality, of the will of all into the general will.³⁵

²⁹ Hardt and Negri, *Empire*, 84.

³⁰ See Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract* in *The Collected Writings of Rousseau*, edited by Roger Master and Christopher Kelly (New Hampshire: University Press of New England, 1994), 138.

³¹ Hardt and Negri, *Empire*, 86.

³² Hardt and Negri, *Empire*, 86.

³³ Hardt and Negri, *Empire*, 87.

³⁴ Hardt and Negri, *Empire*, 87.

³⁵ Hardt and Negri, *Empire*, 87-88.

There is then now in modern sovereignty the element of bureaucracy as necessary organ for the functioning of the transcendental apparatus. Such bureaucracy is important for the operation of the apparatuses that “combines legality and organizational efficiency, title and the exercise of power, politics and the state.” Through such administration, it becomes possible to invert the relation between “society and power, between the multitude and the sovereign state” so that now “power and the state produce society.”³⁶ This is a passage *within* sovereignty from the “traditional transcendence of command” to the “transcendence of ordering function.”³⁷

Within its very structure therefore, it becomes easy to see why, given the above discussion, the element of violence is structurally located at the origins of modern sovereignty. This can be seen when we consider that within the very notion of sovereignty lies the moment of alienation, when the multitude, the individual subjects of the state, must give their consent to the power that constitutes the sovereign. This power, seen to be absolute and indivisible, has the monopoly of control over the individuals in any kind of modern society.

Following Hobbes, this alienation of all the rights of the individual in favor of the sovereignty of the state is what gives the state the power to do whatever it wants with the individual, even up to the point where the individual can be totalized himself. To this extent, we can see that the state’s monopoly of threat and violence based on its sovereignty can be a possible cause for injustice. If the sovereignty of the state is based on a founding moment that is itself alienating, then we can say that the root of social injustices lies also in the very institutional processes that shape these very structures. At this point, we will now proceed to see how this institution of modern sovereignty has also shaped the nature of the modern nation-state. This will clarify to us the sense in which violence is not only present within sovereignty but also within the founding moment of the nation-state.

The Sovereignty of the Nation-State

Hardt and Negri claims that the concept of the nation in Europe “developed on the terrain of the patrimonial state.”³⁸ In feudal society, everything was owned by the monarch who exercise control not only over all his property but also with regard to the rule of social relations and the relations of productions. Even religion was the sovereign’s property for it was subordinated to his territorial control. Because of this absolute possession of power, the sovereign monarch is the guarantee of peace and stability and his power is what guarantees the passage to the new order. With the advent of modernity however, the patrimonial and absolutist state was transformed gradually

³⁶ Hardt and Negri, *Empire*, 88. Foucault refers to this transition as the passage from the paradigm of sovereignty to that of governmentality.

³⁷ Hardt and Negri, *Empire*.

³⁸ Hardt and Negri, *Empire*, 93.

when the identity of the nation no longer focused on the territory (or the figurative divine body) of the king and the population living in it but on the spiritual identity of the nation.³⁹ This transcendent essence of the nation is now perceived in terms of national identity which is seen as "... a cultural, integrating identity, founded on a biological continuity of blood relations, a spatial continuity of territory, and linguistic commonality."⁴⁰

While the process preserved the "materiality of the relationship to the sovereign," the patrimonial horizon was transformed into a national horizon; the feudal subject became a citizen, thus highlighting the shift from a passive to an active role. "The nation is "an active force, as a generative form of social and political relations."⁴¹ This active creation by a community of citizens of the nation imply that nation is often experienced as a "collective imagining" or what Benedict Anderson calls as "imagined communities"⁴² or for Max Weber as "imagined commonalities."⁴³ Here, what is important to note is that the concept of the nation and the national state has *reified* the concept of sovereignty in the most rigid way such that every residue of social antagonism is left out.

The nation is a kind of an ideological shortcut that attempts to free the concepts of sovereignty and modernity from the antagonism and crisis that defines them. National sovereignty suspends the conflictual origins of modernity (when they are not definitely destroyed), and it closes the alternative paths within modernity that had refused to concede their powers to state authority.⁴⁴

In this way, the transformation of modern sovereignty into national sovereignty constitutes an advance or a perfection of the concept of sovereignty. With this transformation, a new equilibrium has to be established between "the processes of capitalist accumulation and the [new] structures of power."⁴⁵ Such transformation however, resulted to the political victory of the bourgeoisie and to the domination of the processes of accumulation (of capital) by certain classes. Where this leads us then, is that in the process of constructing the nation, the crisis of modernity—between the multitude and the power that seeks to dominate them—is not really resolved or pacified

³⁹ Hardt and Negri, *Empire*, 94-95.

⁴⁰ Hardt and Negri, *Empire*, 95.

⁴¹ Hardt and Negri, *Empire*.

⁴² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised edition (Pasig City: Anvil Publishing Inc., 2003), 5-7.

⁴³ See Thomas McCarthy, "On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity," in *Global Justice and Transnational Politics* (Cambridge: MIT Press, 2002), 235-274; 237.

⁴⁴ Hardt and Negri, *Empire*, 95-96.

⁴⁵ Hardt and Negri, *Empire*, 96.

in the concept of the nation much like that in the concept of sovereignty or state.⁴⁶ The nation merely masked, displaced or deferred the crisis.

Along this line, Jean Bodin's masterwork⁴⁷ frankly articulates very well his answer to the crisis of modernity. For him, sovereignty cannot be produced if we hold on to "a contractualist or a natural right framework." Rather,

... the origin of political power and the definition of sovereignty consist in the victory of one side over another, a victory that makes the one sovereign and the other subject. *Force and violence created the sovereign.*⁴⁸

From this force and violence comes the *plenitudo potestatis*—the plenitude and unity of power—essential to modern sovereignty and to the nation-state. Bodin therefore presents to us an idea of the sovereign nation that articulates its own sense of legitimation from the very processes that constructed it. Violence then, is what lies as the legitimating force at the founding moment of the nation-state.

It is within the nation-state however, where the concept of national sovereignty emerged in its completed form. In the wake of the trauma of the French Revolution, the concept of the nation came to be considered as a "constructive political concept," i.e., a concept that can be used as a "real political weapon."⁴⁹ This means that the concept of the nation can be appropriated for specific revolutionary activities. This is not really surprising given the fact that the ideals of the Enlightenment contain in themselves much revolutionary potential. However, in this regard, the concept of the nation was linked to the concept of the bourgeoisie when its origin was traced back to the humanist ideals of the Enlightenment. Such link apparently takes away the concept of the nation from the systems of subjugation and domination and moves it along the side of a democratic idea of community.

However, this solution was really nothing more than a turn of the screw, "an extension of the subjugation and domination that the modern concept of sovereignty has carried with it from the beginning."⁵⁰ This is because the effort to ground sovereignty on the nation as a popular and revolutionary ideal only solidifies the power of sovereignty by mystifying its basis. Hence, the very structure of violence that lies at the heart of modern sovereignty was not really eliminated or resolved within the concept of the nation. On the contrary, the nation-state served to solidify it by hiding it within the semblance of what is "natural and originary."⁵¹

⁴⁶ Hardt and Negri, *Empire*, 97.

⁴⁷ See Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, translated by M.J. Tooley (Oxford: Blackwell, 1955).

⁴⁸ Hardt and Negri, *Empire*, 98. Italics supplied.

⁴⁹ Hardt and Negri, *Empire*, 101.

⁵⁰ Hardt and Negri, *Empire*, 102.

⁵¹ Hardt and Negri, *Empire*.

Thus far, we can see that the bourgeois formulation of national sovereignty

... surpassed by far all the previous formulations of modern sovereignty. It consolidated a particular and hegemonic image of modern sovereignty, the image of the victory of the bourgeoisie, which is then both historicized and universalized.⁵²

As such, the concept of the nation is what finally seals the identification of a people with the “spiritual identity” that effectively brings them together. What facilitates this concrete identification between the people and the nation is that “there is a territory embedded with cultural meanings, a shared history and a linguistic community.” At the same time, there is also “the consolidation of a class victory, a stable market, the potential for economic expansion, and new spaces to invest and civilize.”⁵³

From the above, we can see that the process by which the nation-state is constructed is basically underlined by the very process that institutes the sovereign. Both concepts, i.e., sovereignty and the nation-state, are underlined by a necessary force and violence which guarantees their own legitimation. From here, we can then now proceed to see how this violence is transformed into the totalitarianism of the state.

The Totalitarianism of the Nation-State

From the vantage point of modernity, the concept of the nation-state then is never a pure and sacrosanct reality. On the contrary, the crisis of modernity that gave rise to it embedded it with elements that precisely gave it a necessarily hegemonic or totalizing character. For this reason, while it can serve as an instrument for political self-determination, the nation remains to be a fragile instrument in carrying out the emancipatory and revolutionary ideals of the enlightenment.

Many philosophers have in fact criticized the concept of the nation-state because of the violence and totalitarian tendencies inherent in it. To mention only a few, Rosa Luxemburg argued against it because for her, “the nation meant dictatorship and is thus profoundly incompatible with any attempt at a democratic organization.” She recognized that “national sovereignty and national mythologies effectively usurp the terrain of democratic organization by renewing the powers of territorial sovereignty and modernizing its project through the mobilization of an active community.”⁵⁴ Jean Genet, for his part, recognized that the institution of sovereignty will remove the progressive

⁵² Hardt and Negri, *Empire*, 105.

⁵³ Hardt and Negri, *Empire*.

⁵⁴ Hardt and Negri, *Empire*, 97. See Rosa Luxemburg, “Nationalism and the National Question,” in *The National Question*, 1909, Marxists.org, accessed July 5, 2025, <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1909/national-question/ch05.htm>.

and revolutionary character of the nation.⁵⁵ “With national “liberation” and the construction of the nation-state, all of the oppressive functions of modern sovereignty inevitably blossom in full force.”⁵⁶ Albert Einstein even called nationalism as “the measles of mankind.”⁵⁷

Within our present concern, the nation state must be considered as a function of the institution of sovereignty. However, we ask: did it finally manage to resolve the crisis of power in modernity, i.e., was the practice of sovereign power in the nation-state able to move away from the relations of subjugation and domination that defined it from the start?

It is true that the modern concept of the nation-state has realized the emancipatory ideals of equality, freedom and self-determination up to some extent. This can be seen in the revolutionary struggles that defined the end of the nineteenth and early twentieth centuries that led to the independence of many nations in colonial Asia, Africa and Southern America. The Philippine struggle for independence is a concrete example of this. The concept of the nation-state and the sovereignty *residing* in it is what gives Filipinos the natural right to self-determination free from the colonial domination of the Spaniards and the Americans. However, within the very same process by which they become a nation lies a totalizing tendency which tend to appropriate to itself the monopoly of power.

If we would take a brief excursion into the conduct of the Philippine Revolution (1896), we can see that it was primarily controlled and executed by the *Ilustrados* who are composed mostly by the bourgeoisie class. There was also the other revolution by the proletariat led by Andres Bonifacio but it was effectively disregarded by his execution under the orders of then leader of the revolution General Emilio Aguinaldo. Nick Joaquin in fact describes these two rebellions that “could not be more unlike each other. One (Bonifacio’s) was plebeian, instinctive and in vain; the other (Aguinaldo’s), bourgeois, sophisticated and effective.”⁵⁸ As subsequent Philippine history has shown, Aguinaldo went on to become the President of the First Philippine Republic and effectively replaced the Spanish colonizers with the bourgeoisie class composed by the

⁵⁵ In the context of revolution of the Black Panthers and the Palestinians he said: “The day when the Palestinians are institutionalized, I will no longer be at their side. The day the Palestinians become a nation like any other nations, I will no longer be there.” Jean Genet, “Interview with Wischenbart,” in *Oeuvres Complètes*, vol. 6 (Paris: Gallimard, 1991), 282. Cited in Hardt and Negri, *Empire*, 435.

⁵⁶ Hardt and Negri, *Empire*, 109.

⁵⁷ Hermann Dukas and Banesh Hoffmann, *Albert Einstein: The Human Side* (Princeton: Princeton University Press, 1979), quoted in Louis P. Pojman, *Global Political Philosophy*, 194; see also Albert Einstein, “What Life Means to Einstein,” interview by George Sylvester Viereck, *The Saturday Evening Post*, October 26, 1929.

⁵⁸ Nick Joaquin, “Why Fell the Supremo?,” quoted in Bienvenido Lumbera, *Writing the Nation/Pag-akda ng Bansa*, (Quezon City: U.P. Press, 2000), 39.

Ilustrados themselves, thus negatively answering Rizal's prophetic question: "why independence if the slaves of today will be the tyrants of tomorrow?"⁵⁹

The above example shows that the struggle by which the nation-state is founded is a dangerous moment for it can lead to totalitarian tendencies not only because of the selfish political ambitions of those in power or those who will be in power, but most especially because the very structure of the nation and the modern conception of sovereignty contains such tendency. From such tendency, the totalitarianism of the state has led to countless gruesome events in the course of human history. To mention only one example, when nationalism went hand in hand with socialism in Hitler's Germany, we have seen the most barbaric things possible when the power of the state is taken as absolute within the nation. The transformation of modern sovereignty into national sovereignty has led to the construction of a terror machine unparalleled yet in human history (except probably by Stalin's extermination projects in the former USSR).⁶⁰

From this perspective, the solidification of sovereignty in the nation *may* lead to nationalism viewed as another "prejudicial ideology."⁶¹ In this sense, the totalitarianism of the nation becomes "the organic foundation and the unified source of the society and the state."⁶² Given the emphasis on an originary notion of people as the nation's founding myth, the concept of the nation "poses an identity that homogenizes and purifies the image of the population" while blocking the existence of differences within the multitude.⁶³ This results in turn, to the processes of exclusion that effectively marginalizes what is "other," or what is called the "stranger" to the nation.

To this extent, we can see that in order for the nation to effectively constitute itself as such, it must rely on a discriminatory process that defines its inside from what is its outside. The nation must determine those groups of people who have the right to "imagine" it. In so doing, it must effectively set itself against from those which should not be included in the nation. To set again another example from Philippine history, the *Filipinization* process must effectively determine those which must be included in the concept of the "Filipino" so that the granting of equal rights to Christianized natives by Spain must be realized. For this reason, the non-Christian natives must be excluded from the process. This conscious arbitrary process of exclusion was so effectively clear that Graciano Lopez-Jaena and other *Ilustrados* were enraged when the Spaniards were not able to distinguish between Filipinos and what is not Filipinos (the natives shown like animals) during the Madrid Exposition of 1887: "Why do these Spaniards not comprehend that "Chinese, Chinks, blacks and Igorots" [we can also include the Moros,

⁵⁹ See Jose Rizal, *El Filibusterismo* (Manila: Nueva Era Press, 1950).

⁶⁰ See Pojman, *Global Political Philosophy*, 216-217.

⁶¹ Pojman, *Global Political Philosophy*, 201.

⁶² Hardt and Negri, *Empire*, 113.

⁶³ Hardt and Negri, *Empire*.

Ifugaos and other mountain tribes] are not Filipinos?”⁶⁴ The process of exclusion and marginalization therefore lies at the heart of the effective construction of the identity of the nation. Together with the institution of sovereignty in the modern nation, this totalizing process constitutes the act of violence that is inherent in the concept of the nation-state.

If the nation is founded on violence but is primarily concerned with its integrity and the exercise of its own sovereign power, if it prioritizes the principles of its own state-formation and political self-determination over those of others, how would it still be possible to arrive at a cosmopolitan order, i.e., an order where there is peace and unity among nations?

CONCLUSION

If the nation is founded on violence but is primarily concerned with its integrity and the exercise of its own sovereign power, if it prioritizes the principles of its own state-formation and political self-determination over those of others, how would it still be possible to arrive at a cosmopolitan order, i.e., an order where there is peace and unity among nations? Answering this question, this study will conclude with a discussion of the concepts of tolerance and hospitality. Together, these two concepts are alternatives that “open up” the nation-state out of its own totalizing, exclusivist and marginalizing tendency to treat the other with violence.

Tolerance and Hospitality

To start with, it is necessary to distinguish the violence inherent within the nation-state and the outside violence which stems from the nation-state’s relationship with its outside. To reiterate, the founding moment of the nation-state is considered violent on two counts: first is because the institution of sovereignty is itself a violent process (given the alienation of individual wills in favor of the sovereign will that wields absolute and ultimate power); and together with the first, is the process of totalizing exclusion and marginalization in order to define its inside against what is its outside. The occurrence of essential violence, both within and the outside of the nation is therefore unavoidable. When we apply this in the context of international relations, tolerance and hospitality acquire very interesting implications.

The concept of tolerance must be understood within the context of the Enlightenment when against the background of religious intolerance and persecution,⁶⁵

⁶⁴ Graciano Lopez Jaena, *Diskursos y Artículos Varios (Selected Speeches and Articles)*, with notes and commentaries by Jaime C. Veyra (Manila: Bureau of Printing, 1951), 171, quoted in Filomeno Aguilar, “Tracing Origins: Ilustrado Nationalism and the Racial Science of Migration Waves,” in *The Journal of Asian Studies* 64, no. 3, (August 2005), 605-37; 620.

⁶⁵ To give some examples of intolerance: anathema, excommunication, censorship, marginalization, distortion, control, programming, expulsion, exile, imprisonment, hostage taking, death threats, execution and assassination. (Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 125).

tolerance became a safeguard for the individual's continued existence within the society. In this context, tolerance is a Christian virtue, and especially a Catholic virtue.⁶⁶ Derrida explains that since religious claims are at the heart of violence, "tolerance" means that "Muslims agree to live with Jews and Christians, that Jews agree to live Muslims, that believers agree to tolerate 'infidels' or 'nonbelievers.'"⁶⁷

As a result of this tolerance, "peace would therefore be a tolerant cohabitation."⁶⁸ However, while Derrida recognizes that tolerance is useful as the façade for a non-violent recognition of other, he expresses certain reservations about the use of the term. He says:

Though I clearly prefer shows of tolerance to shows of intolerance, I nevertheless still have certain reservations about the word "tolerance" and the discourse it organizes. It is a discourse with religious roots; it is most often used on the side of those with power, always as a kind of condescending concession.⁶⁹

For Derrida then, tolerance is a virtue that emphasizes the power of the strong. Even if it is understood as a form of charity, tolerance cannot yet escape the fact that it is situated within a certain discourse of power that emphasizes the priority of the strong. He further explains:

Tolerance is always on the right side of the "reason of the strongest," where "might is right"; it is a supplementary mark of sovereignty, the good face of sovereignty, which says to other from its elevated position, I am letting you be, you are not insufferable, I am leaving you a place in my home, but do not forget that this is my home...⁷⁰

Tolerance can therefore be viewed as the effect of the desire to maintain power or in another sense, as a form of "deferred" violence. Since one tolerates another on account of one's decision not to be hostile to the other, there is still reservation with regard to the welcoming of the other. Since there is still reservation, violence still lies dormant at the heart of one who is tolerant. Tolerance is always limited and it is this sense that Derrida would like to go against with. He illustrates this problem by citing the case in France when the expression "threshold of tolerance" is used to "describe the limit when it was no longer decent to ask a national community to welcome any more foreigners, immigrant workers and the like."⁷¹ Such threshold was interpreted as leading to a natural phenomenon of rejection which implies that the experience of tolerance

⁶⁶ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 126.

⁶⁷ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 127.

⁶⁸ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 127.

⁶⁹ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 127.

⁷⁰ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 127.

⁷¹ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 128.

must eventually encounter a limit. In this sense, tolerance is therefore dependent on the sovereign power of the nation-state and its decision of its leaders to be tolerant.

For this reason, Derrida attempts to go beyond the concept of tolerance by introducing the concept of hospitality. Tolerance is acceptance of what is other, the foreigner only up to certain point. In this sense, it is a “conditional, circumspect, careful hospitality.” This tolerance remains

... a scrutinized hospitality, always under surveillance, parsimonious and protective of its sovereignty. in the best of cases, It's what I would call a conditional hospitality, the one that is most commonly practice by individuals, families, cities, or states. We offer hospitality only on the condition that the other follow our rules, our way of life, even our language, our culture, our political system and so on.⁷²

It is this kind of limited hospitality as tolerance, the one which he calls as the hospitality of *invitation* that gives rise to “regulated practices, laws, and conventional on a national and international ... scale.”⁷³ From this account, however, Derrida attempts to go beyond such limited hospitality by suggesting a pure and unconditional hospitality which he calls as the hospitality of *visitation*. This hospitality is

one which opens or is in advance open to someone who is neither expected nor invited, to whomever arrives as an absolutely foreign *visitor*, as a new *arrival*, nonidentifiable and unforeseeable, in short, wholly other.⁷⁴

This idea of pure and unconditional hospitality is of course dangerous (because it is life-threatening) and “practically impossible to live” since “one cannot in any case and by definition, organize it.” It is a concept that cannot have any legal or political status. “No state can write it into their laws.”⁷⁵ However, Derrida reminds us that without this thought of pure hospitality,

... we would have no concept of hospitality in general and would not even be able to determine the rules for conditional hospitality (with its rituals, its legal status, its norms, its national or international conventions), we would not even have the idea of the other, of the alterity of the other, that is, of someone who enters our lives without

⁷² Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 127.

⁷³ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 127. Kant formulated this principle of hospitality thus: “the right of a foreigner not to be treated with hostility because he has arrived on the land of another.” See Immanuel Kant, “The Third Definitive Article for Perpetual Peace” in *Perpetual Peace* in Immanuel Kant, *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation), translated and edited by Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 317-351; 328-9.

⁷⁴ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 128-129.

⁷⁵ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 129.

even being invited. We would not even have the idea of love or of “living together (*vivre ensemble*)” with the other in a way that is not a part of some totality or “ensemble.”⁷⁶

This unconditional hospitality is neither political nor juridical but is itself the “condition of the political and the juridical” and even the ethical, for “what would an “ethics” be without hospitality?”⁷⁷ Further, he adds that this unconditional hospitality is “transcendent” with regard to the three orders mentioned above. In order to be effective, however, Derrida says that this unconditional hospitality must be made concrete, as something determinate. The unconditional must be re-inscribed to certain conditions if it is to achieve anything. It is in the tension between conditional and unconditional hospitality where concrete responsibilities can take place. Derrida explains: “Political, juridical, and ethical responsibilities have their place, if they take place, only in this transaction—which is each time unique, like an event—between these two hospitalities, the unconditional and the conditional.”⁷⁸

Towards Cosmopolitan Peace

To this extent, we can see that Derrida suggests a line of thought that opens up a concrete avenue by which the nation-state can accommodate within its system those which are outside of it. In this case, the concept of hospitality suggests a novel line of approach to our relationship with the other, which in this case, is the foreigner or the stranger. On this notion, it becomes possible to ground the relationship between nation-states towards the achievement of cosmopolitan peace.

To re-orient the discussion, it may be recalled that we have repeatedly emphasized the idea that violence is what lies at the inception of the modern concept of sovereignty. This violence is in turn found in the founding moment of the state which corresponds at the same time to the moment of the institution of sovereignty. Since violence underlines both the nation-state and its exercise of sovereignty, we have concluded that the roots of injustice in the society and the world are found in the processes that shaped these structures. Violence, in short, is inescapable. Since violence is inescapable, every act of the state or the sovereign must essentially contain in themselves the element of subjugation and domination which eventually leads to injustice (in one way or another).

Given the above, we see that the initial state in which we can find the relationship between states is one of war and generalized conflict. This state of nature, as Hobbes and other social contract theorists would have it, is the starting point for any discussion of a global world or cosmopolitan order. The case of “war of all against all” pits one nation-state against all the others in a never-ending struggle for self-aggrandizement.

⁷⁶ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 129.

⁷⁷ Kant, “The Third Definitive Article for Perpetual Peace”.

⁷⁸ Kant, “The Third Definitive Article for Perpetual Peace,” 130

Nation-states are therefore essentially involved in a relationship of violence against one another, tending towards what Samuel Huntington identifies as the “clash of civilizations.”⁷⁹

If we therefore take the nation-state as the basis for the global world order, then we would be inheriting a problem that lies at the very heart of modernity, i.e., the problem of constituting political power such that its ordering and disciplinary functions do not appear as modes of subjugation and domination. At the same time, we will need to concern ourselves with how to reconcile nationalism with its emphasis on the “principles of state-formation and political self-determination,” with the cosmopolitan ideals of liberalism and vice versa.⁸⁰

In dealing with this issue, Derrida takes up Kant’s idea of cosmopolitanism as his point of departure. For Kant, the problem of cosmopolitanism consists of reconciling his universalistic aspirations with the diversity of national cultures. He considers that the conflicts among peoples are all part of the historical dynamics of cultural progress. Yet, they also bring hostility and war. For this reason, men must “gradually move towards greater agreement over their principles” so that the diversity of peoples “will lead to mutual understanding and peace.”⁸¹

The cosmopolitan order is possible when nations, in a manner analogous to the individuals in the state of nature, “abandon a lawless state of savagery and enter into federation of peoples in which every state, even the smallest, could derive its security and right ... from a united power and the law-governed decisions of a united will.”⁸² At this global level, natural rivalries and antagonisms are constrained by a rule of law deriving from a united will and backed by a united power.

However, Kant does not advocate a world government or the rule of a single ruler (for that would lead to a universal despotism) but only a “*league of nations*, which, however, need not be a state of nations.”⁸³ In this league, nation-states voluntarily join themselves and submit themselves to a public coercive law which would serve to regulate the relations between the states themselves, “among individuals who are citizens of the different states, and among individuals and states of which they are not citizens.”⁸⁴

For Kant, it is only this type of global law which would enable states to emerge out of the state of nature and in which rights and possessions can acquire a “conclusive character” (and not merely a “provisional” one) and thus become a true condition of

⁷⁹ Samuel Huntington, “The Clash of Civilizations?” in *Foreign Affairs* 72:3 (1993), 22.

⁸⁰ See McCarthy, “On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity,” 235-6.

⁸¹ McCarthy, “On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity,” 244.

⁸² Immanuel Kant, “The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,” translated by H.B. Nisbet, in *Kant: Political Writings*, edited by H. Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 41-53; 47.

⁸³ Kant, *Perpetual Peace*, 326.

⁸⁴ McCarthy, “On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity,” 247.

peace. Ultimately, however, “Kant concedes that in the given circumstances global public law is unachievable.”⁸⁵

Nation-states are obviously not willing to give up their absolute and unlimited sovereignty and there is great difficulty in administering politically the vast territory of the world. Because of this he also recognizes that “the idea of a global civil unity amidst national cultural diversity is unachievable or unworkable.”⁸⁶ At most, it is an idea that can be approached or approximated. However, he still gives the “workable” but “weak idea” of a “voluntary, revocable league or federation of nations with the sole purpose of preserving the peace.”⁸⁷

Along this vein, Derrida attempts to go beyond Kant’s idea through his idea of responsibility that goes beyond the limits of the nation-state and the subjugation and domination by modern sovereignty. He does agree with Kant’s idea of a world citizenship which would be an important condition for approaching perpetual peace. However, he emphasizes that what he is aiming at is a “democracy to come” that goes beyond the limits of cosmopolitanism or world citizenship.⁸⁸ This “democracy to come” is

... more in line with what lets singular beings (anyone) “live together,” there where they are not yet defined by citizenship, that is, by their condition as lawful “subjects” in a state or legitimate members of a nation-state or even of a confederation or world-state. It would involve an alliance that goes beyond the “political” as it has been commonly defined.⁸⁹

Derrida therefore searches for that space that is beyond politics, and thus beyond the reach of the domination of sovereignty and the modern nation-state. Like Kant, he wants to arrive at an understanding of citizenship that is not limited by the hegemonic workings of particular nation-states. However, he does not advocate a “depoliticization” or an abandonment of our political categories. In fact, he mentions that in many contexts, “the state might be the best protection against certain forces and dangers.”⁹⁰ Rather, what Derrida wants to do is to rethink the concept of the “political” by a deconstruction of the concept of modern sovereignty. In this regard, Derrida attempts to go beyond the idea of power or force inseparable from the idea of the law vis-à-vis with its conflict with the individual freedom of the person (autonomy). For him, it is only when we arrive at a concept of irreducible and singular responsibility “without any

⁸⁵ McCarthy, “On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity,” 247.

⁸⁶ McCarthy, “On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity,” 248.

⁸⁷ McCarthy, “On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity,” 248.

⁸⁸ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 130.

⁸⁹ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 130.

⁹⁰ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 131.

normative program and without any assured knowledge” that lets us welcome the other as other, and hence be able to fulfill the demands of personal autonomy.⁹¹

For this reason, Derrida insists on the importance of the universality of human rights which means that they are no longer limited or valid only within a specific state legal system. The questioning of state sovereignty is done for the purpose of removing those responsible for war crimes from the protection of their own national judicial institutions so that primacy of universal human rights may be given more force. This view of human rights as universal accords them the status of cosmopolitan rights that should serve as an ideal “that can be best pursued by continually having it face its limits.”⁹²

By consistently seeking a space beyond cosmopolitanism, over and above the workings of sovereignty, politics, and jurisdiction, Derrida is trying to articulate a notion of justice that is beyond the boundaries of law and cosmopolitanism. Justice is not the law and can never be limited to what the law is. This is because justice goes beyond the use of force whereas law is essentially defined by enforceability and thus of a violence that is latent in this force.

Applicability, “enforceability” is not an exterior or secondary possibility that may or may not be added as a supplement to law. It is the force essentially implied in the very concept of *justice as law* (*droit*), of justice as it becomes *droit*, of the law as “*droit*” (for I want to insist right away on reserving the possibility of a justice, indeed of a law that not only exceeds or contradicts “law” (*droit*) but also, perhaps, has no relation to the law, or maintains such a strange relation to it that it may just as well command the “*droit*” that excludes it). The word enforceability reminds us that there is no such thing as law (*droit*) that doesn’t imply *in itself, a priori, in the analytic structure of its concept*, the possibility of being “enforced,” applied by force.⁹³

It is this justice beyond the law that gives the law its impetus to be always on the way for a greater appropriation of justice. “Justice” Derrida says, “is what gives us the impulse, the drive or the movement to improve the law, that is, to deconstruct the law. Without the call for justice we would not have any interest in deconstructing the law.”⁹⁴ Thus, law and justice belong to two different dimensions, which are not, of course, unrelated. Law is a socio-political construction that is “finite, relative and historically grounded.” On the other hand, justice “transcends the sphere of social negotiation and

⁹¹ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 132.

⁹² Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 163.

⁹³ Jacques Derrida, “Force of Law: The Mystical Foundation of Authority,” in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell, et. al. (New York: Routledge, 1992), 5-6.

⁹⁴ John Caputo, *Deconstruction in a Nutshell* (New York: Fordham University Press, 1997), 16.

political deliberation, which makes it infinite and absolute.” Justice therefore remains as politics’ inexhaustible demand.⁹⁵ Law and politics must therefore always look upon justice as that which is to come (*a venir*). This is because the legitimacy of the legal order cannot be offered except in retrospect, i.e., force and violence are what is present at the founding moment of the law and justice only comes afterwards as its justification.

In this sense, Derrida’s view of hospitality and justice beyond the bounds of the legal system invites us to “a concept of responsibility that exceeds the self-legislation of the free-will.”⁹⁶ This means that our experience of responsibility must be a radical, unconditional responsibility, “without which, ... there can be no ethics and morality.”⁹⁷ By insisting that justice is to come and beyond the law, Derrida is leading us to the idea that justice is something that goes beyond calculation. He argues further: “But this does not mean that we should not calculate. We have to calculate as rigorously as possible. But there is a point or limit beyond which calculation must fail, and we must recognize that.”⁹⁸

Justice then is never found in the present order, is never present to itself, is never gathered unto itself. Justice is rather the relation to the other, the dis-juncture that opens up the space for the incoming of the other. In this sense, we can say that the search for cosmopolitan justice and peace is something that can never be achieved given the presently existing social and political structures. However, this does not mean that these structures can or should be removed, or we should entirely abandon the cosmopolitan project, for these are impossible. To say that justice is beyond the law does not mean to discredit it and the institutions that stem from it. Rather, to go beyond the law, duty, tolerance, limited hospitality, and so on, means that we recognize the limitations of the current socio-political system and if we are to act justly and responsibly, we cannot simply limit ourselves to the choices presented to us by the present structures

In the context of our search for a global world order, this concretely means that the concept of sovereignty and the nation-state must not be taken as absolute points of reference for the establishment of the world order. With the decline of both these concepts, it becomes possible to think of a cosmopolitan citizenship that should owe no absolute allegiance to any one country but one that values absolute respect for human life and the avenues by which such life may be made more human. In this aspect, we can say that the traditional categories of sovereignty, nation-states, and international law, do not entirely outlive their usefulness, or even their necessity. Rather, these traditional categories must be re-thought in such a way that the concern for plurality and diversity in the world is responsibly attuned with the right of nation-states or peoples for security and self-determination. In this case, the insistence of the absolute character

⁹⁵ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 164.

⁹⁶ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 168.

⁹⁷ Borradori, *Philosophy in a Time of Terror*, 168.

⁹⁸ Caputo, *Deconstruction in a Nutshell*, 19.

and necessity of human rights is one important factor in the realization of cosmopolitan cooperation.

On this account, the idea of cosmopolitan peace remains a dream. Yet, it is a dream that enables us to be aware of a more primordial and essential responsibility for the other that lies beyond our own instinctual and nationalist egoisms. To this extent, however, we have found a possible avenue which the crisis of power set by modernity may be addressed if not entirely overcome: to see political power not as an absolute means on the part of the strong but for the achievement of justice and the enacting of one's infinite responsibility for the other. Further, by way of a more concrete suggestion, modern cosmopolitanism under a global rule of law may be possible if the cultural differences in the world are allowed to exist as equally legitimate and desirable forms of life (or in the manner of Foucault's ethical subjectivities)⁹⁹ other than those suggested by the West. In this case, cosmopolitanism must provide better avenues by which those who are marginalized may be able to make their voices heard. This is after all the aim of all true justice. This is the one avenue that cosmopolitanism may take if it is to be our ethical demand¹⁰⁰—the demand for the liberal values of freedom, equality, and justice.

BIBLIOGRAPHY

- Aguilar, Filomeno W. "Tracing Origins: Ilustrado Nationalism and the Racial Science of Migration Waves." *Journal of Asian Studies* 64, no. 3 (August 2005): 605–37.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised ed. Pasig City: Anvil Publishing Inc., 2003.
- Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell*. New York: Fordham University Press, 1997.
- Derrida, Jacques. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority." In *Deconstruction and the Possibility of Justice*, edited by Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson, 3–67. New York: Routledge, 1992.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- Held, David. "Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order?" In *Global Justice: Seminal Essays*, edited by Thomas Pogge and Darrel Moellendorf, 45–62. St. Paul: Paragon House, 2008.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, no. 3 (Summer 1993): 22–49.

⁹⁹ See Michel Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, ed. Lawrence D. Kritzman (London: Routledge, 1988), 451.

¹⁰⁰ See Pojman's conclusion in "Cosmopolitanism, Nationalism, and World Government," in *Global Political Philosophy*, 212-213.

- Kant, Immanuel. *Practical Philosophy*. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation. Edited and translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- McCarthy, Thomas. "On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity." In *Global Justice and Transnational Politics*, 235–74. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Nussbaum, Martha C. "Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice." *Oxford Development Studies* 32, no. 1 (March 2004): 3–18.
- Pojman, Louis P. *Global Political Philosophy*. Boston: McGraw-Hill, 2003.
- Rizal, José. *El Filibusterismo*. Manila: Nueva Era Press, 1950.

ISSN 3090-658X

