



LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN KEAGAMAAN KATOLIK

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

Inkarnasi Sebagai Kritik Terhadap Barbarisme Digital: Perspektif Fenomenologi Michel Henry dan Liturgi Katolik

Yohanes Devri Maturbongs
Seminari Tinggi Santo Fransiskus Xaverius Ambon
maturbongsdevri@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 6 September 2025

Revised: 17 Oktober 2025

Accepted: 2 Desember 2025

Keywords:

Catholic Liturgy, Digital
Barbarism, Incarnation,
Phenomenology

Kata-kata Kunci:

Barbarisme Digital,
Fenomenologi, Inkarnasi,
Liturgi Katolik,

DOI: [10.62095/jl.v13i2.197](https://doi.org/10.62095/jl.v13i2.197)

ABSTRACT

This study examines the tension between the experience of faith in the digital age and the incarnational nature of Catholic liturgy based on Michel Henry's phenomenology of life. Henry's phenomenology provides a critical framework for assessing the theological impact of liturgical digitization, while the Incarnation offers a corrective horizon that restores the integrity of the experience of faith as an embodied encounter. This study aims to identify how digital barbarism affects liturgical experience and how the mystery of the Incarnation can critique the reduction of the experience of faith to mere visibility and representation. This study uses a qualitative approach based on philosophical-theological analysis in a critical literature review format. The findings show that the transformation of religiosity into the digital space reinforces the representational logic that produces barbarism, a condition where the dominance of images, objects, and technical media replaces interior life and affection. The digitalization of religious practice risks severing the relationship between the body, affection, and real presence that are the basic structure of the liturgy. The Incarnation presents an alternative paradigm that affirms the primacy of concrete lived experience over technological mediation.

ABSTRAK

Penelitian ini menelaah ketegangan antara pengalaman iman dalam era digital dan hakikat inkarnasional dalam liturgi Katolik berdasarkan fenomenologi kehidupan Michel Henry. Fenomenologi Henry menyediakan kerangka kritis

untuk menilai dampak teologis digitalisasi liturgi, sementara Inkarnasi menawarkan horizon korektif yang memulihkan keutuhan pengalaman iman sebagai perjumpaan *embodied* (kebertubuhan). Penelitian ini bertujuan mengidentifikasi bagaimana barbarisme digital memengaruhi pengalaman liturgis, serta bagaimana misteri Inkarnasi dapat menjadi kritik terhadap reduksi pengalaman iman menjadi sekadar visualitas dan representasi. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis analisis filosofis-teologis dengan format *critical literature review*. Temuan menunjukkan bahwa transformasi religiositas ke ruang digital memperkuat logika representasional yang menghasilkan barbarisme, yaitu suatu kondisi ketika kehidupan interior dan afeksi digantikan oleh dominasi citra, objek, dan media teknis. Digitalisasi praktik keagamaan berisiko memutus relasi antara tubuh, afeksi, dan kehadiran nyata yang merupakan struktur dasar liturgi. Inkarnasi menghadirkan paradigma alternatif yang menegaskan primasi pengalaman hidup konkret atas mediasi teknologi.



PENDAHULUAN

Perubahan teknologi digital membentuk cara baru manusia mengalami dan mengekspresikan iman. Dalam horizon Kristiani, ekspresi iman yang inkarnasional selalu tampak dalam keterlibatan konkret: tubuh yang hadir dalam perayaan, suara yang menyatu dalam doa bersama, gestur yang mengambil bagian dalam ritus, serta afeksi yang lahir dari perjumpaan nyata dengan Allah dan komunitas. Iman menjadi peristiwa yang dijalani, bukan sekadar konten yang diamati.¹

Dalam konteks ini, konsumsi religius menunjuk pada kecenderungan memperlakukan praktik iman sebagai pengalaman yang dapat diakses dengan mudah, dinikmati secara cepat, lalu dilewati tanpa keterlibatan eksistensial. Posisi umat perlahan bergeser dari partisipan menjadi penonton; dan ukuran kedalaman iman digantikan oleh kemudahan akses dan daya tarik visual.

Konsumsi religius kini berjalan melalui layar, algoritma, dan visualitas cepat. Misa disiarkan langsung, doa dipraktikkan melalui aplikasi, dan katekese dipadatkan menjadi format video pendek. Fenomena ini tidak dapat diperlakukan sebagai perkembangan netral karena perlu dibedakan secara tegas antara perkembangan dan pergeseran. Perkembangan terjadi ketika teknologi memperluas jangkauan tanpa menghapus dimensi kehadiran dan partisipasi, terutama bagi mereka yang sungguh terhalang untuk hadir. Pergeseran terjadi ketika mediasi digital perlahan menggantikan kehadiran sebagai pola utama beriman, sehingga pengalaman iman direduksi menjadi representasi yang ditonton.

Risiko ini sering diabaikan. Ketika interaksi iman dipindahkan ke medium representasional, pengalaman tubuh, afeksi, dan kehadiran tiga elemen dasar liturgi (persekutuan, Sabda dan Ekaristi) tergeser oleh logika teknis yang menekankan efisiensi, reproduktibilitas, dan kemudahan konsumsi. Partisipasi mudah berubah menjadi observasi, sementara relasi yang hidup melemah karena jarak menggantikan kedekatan.

Fenomenologi kehidupan Michel Henry membantu membaca situasi ini secara tajam. Ia melihat modernitas melahirkan barbarisme, yaitu kondisi ketika kehidupan interior tidak lagi dihidupi dari dalam, tetapi digantikan oleh gambaran, objek, dan mediasi eksternal.² Kehidupan berhenti dirasakan sebagai auto-afeksi sebagai

¹ Melky Malingkas dan Jelvi Monica Mangundap, "Ajaran Pokok Konstitusi Sacrosanctum Concilium Tentang Ekaristi," *Jurnal Christian Humaniora* 7, no. 1 (2023): 138-150, <https://doi.org/10.46965/jch.v7i1.2239>.

² Michel Henry mengartikan "barbarism" sebagai pembalikan budaya ketika pertumbuhan subjektivitas digantikan oleh proses anonim techno-science yang menyingkirkan praksis hidup. Stanford Encyclopaedia of Philosophy, "Michel Henry," 2024, <https://plato.stanford.edu/entries/michel-henry/> (diakses 15 Februari 2026).

pengalaman yang menyentuh diri dari dalam dan lebih banyak tampil sebagai sesuatu yang terlihat di permukaan.³ Ruang digital mempercepat kecenderungan tersebut dengan menukar pengalaman dengan representasi, kehadiran dengan jarak, dan afeksi dengan konsumsi visual.

Dalam terang itu, praktik ritual dan seremonial tidak dengan sendirinya merupakan bentuk “barbarisme kultis”. Justru melalui ritus, iman menjaga karakter inkarnasionalnya karena rahmat dialami dalam tanda yang terindra dan tindakan yang melibatkan tubuh. Ritual menjadi problematis ketika bentuk dipertahankan tanpa keterlibatan batin, ketika tindakan liturgis dijalankan secara mekanis, atau ketika perayaan lebih berfungsi sebagai tampilan religius daripada ruang perjumpaan. Pada titik itu, yang tersisa hanyalah citra kultis tanpa kedalaman pengalaman. Masalahnya bukan pada ritus, melainkan pada terputusnya hubungan antara tindakan lahiriah dan kehidupan interior yang seharusnya diungkapkannya.

Di sisi lain, teologi Katolik menempatkan Inkarnasi sebagai pusat iman.⁴ Inkarnasi menegaskan bahwa keselamatan berlangsung melalui tubuh, memori afektif, dan kedekatan konkret. Liturgi tindakan puncak Gereja bergantung pada struktur inkarnasional ini.⁵ Ketika digitalisasi mengurangi perjumpaan fisik dan mengubah liturgi menjadi objek tayangan, kita tidak sedang berhadapan dengan sekadar inovasi pastoral; yang terjadi adalah transposisi ontologis yang menyentuh fundamen cara Gereja mengalami dan menghadirkan misteri iman. Di sinilah problem mendasar muncul: tidak banyak kajian yang berani menyentuh dimensi ontologis ini. Diskusi liturgi digital selama sepuluh tahun terakhir didominasi oleh pendekatan komunikatif, pastoral, atau legal-formal, bukan analisis mengenai bagaimana teknologi mengubah pengalaman iman itu sendiri.⁶

Kajian tentang *digital religion* yang dipelopori oleh Heidi A. Campbell serta dikembangkan oleh Tim Hutchings dan Rachel Wagner terutama bergerak dalam horizon sosiologis dan komunikasi. Campbell menandai kemunculan bidang ini sebagai studi tentang komunitas, otoritas, identitas, dan praktik religius dalam ruang digital, sebuah medan yang memetakan bagaimana agama bernegosiasi dengan teknologi dan budaya jaringan.⁷ Hutchings, melalui riset etnografis tentang Gereja daring, menunjukkan bahwa komunitas Kristen kini menjalankan ibadah, diskusi, dan dukungan

³ Dalam fenomenologi Henry, kehidupan dipahami sebagai “auto-affection,” yaitu self-revelation yang menjadi kondisi kemungkinan bagi setiap pengalaman. Stanford Encyclopaedia of Philosophy, “Michel Henry”.

⁴ Vatican, *Catechism of the Catholic Church*, 2nd edition, (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997), §§456–460.

⁵ Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1963), §10.

⁶ Heidi A. Campbell, “Religion in the Digital Age: A Review of Key Themes,” *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 9, no. 1 (2020): 1–22, <https://doi.org/10.1163/21659214-00901002>.

⁷ Heidi A. Campbell, “Understanding the Relationship Between Religion Online and Offline in a Networked Society,” *Journal of the American Academy of Religion* 80, no. 1 (2012): 64–93.

pastoral melalui komunikasi berbasis komputer, sehingga melahirkan bentuk baru ritual dan kepemimpinan religius.⁸ Sementara itu, Wagner melihat pengalaman virtual sebagai proses *cosmos construction*, yakni aktivitas kreatif yang membantu manusia memberi makna pada dunia. Namun, agama virtual cenderung bersifat sementara, terfragmentasi, sangat individual, dan terus berubah.⁹ Meskipun kaya secara deskriptif, pendekatan-pendekatan ini tetap beroperasi pada level fenomena sosial dan belum menembus pertanyaan fenomenologis mengenai bagaimana pengalaman religius itu sendiri dialami dari dalam kesadaran dan tubuh.

Diskursus mengenai liturgi digital terutama setelah pandemi berfokus pada dinamika praksis gerejawi: manfaat pastoral, kemungkinan pembentukan komunitas, serta batas-batas ritual yang dimediasi teknologi.¹⁰ Studi tentang Gereja daring memperlihatkan munculnya budaya ibadat baru yang berjejaring secara global dan memanfaatkan media digital sebagai ruang partisipasi religius.¹¹ Namun, orientasi penelitian ini cenderung institusional dan fungsional. Pertanyaan mendasar tentang transformasi pengalaman tubuh, kedekatan afektif, dan kehadiran sakramental dalam ruang virtual belum digarap secara serius, seolah-olah digitalisasi hanya mengubah medium tanpa menyentuh struktur pengalaman iman itu sendiri.

Dalam ranah filsafat kontemporer, pemikiran Michel Henry justru menawarkan perangkat konseptual yang tajam untuk membaca persoalan tersebut. Henry mengembangkan “fenomenologi kehidupan” yang menempatkan afektivitas imanen sebagai bentuk penampakan paling dasar sebelum segala intensionalitas.¹² Kritiknya terhadap modernitas tampak dalam konsep “barbarisme,” yakni kondisi ketika budaya dikuasai oleh objektivisme teknosains sehingga manusia melarikan diri dari subjektivitas hidupnya sendiri.¹³

Literatur mutakhir memperluas kritik ini. Artikel Christophe Perrin berjudul “Working in Time: From Barbarism to Repetition” menilai bahwa ideologi teknosaintifik mereduksi dunia menjadi objek terukur dan akhirnya menekan makna

⁸ Tim Hutchings, “Creating Church Online: Ritual, Community and New Media,” *Routledge Studies in Religion* (London: Routledge, 2017). Lih. Tim Hutchings, “The Internet and the Church,” *The Expository Times* 122, no. 1 (2010): 11-16.

⁹ Rachel Wagner, “Religion and New Media,” *Religion Compass* 6, no. 6 (2012): 328-338.

¹⁰ Heidi A. Campbell, “Distancing Religion Online: Understanding Religious Practice During the COVID-19 Pandemic,” *Digital Religion* 1, no. 1 (2020): 1-13.

¹¹ Tim Hutchings, “The Online Church Is Here to Stay: Exploring Digital Ecclesiology After COVID-19,” *Studies in World Christianity* 27, no. 2 (2021): 139-158. Lih. Anna Rowlands, “Virtual Liturgies and the Limits of Sacramentality,” *New Blackfriars* 101, no. 1094 (2020): 473-485.

¹² Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, trans. Girard Etzkorn (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 458-480.

¹³ Michel Henry, *Barbarism*, trans. Scott Davidson (New York: Continuum, 2012), 1-15.

personal serta kreativitas manusia.¹⁴ Tulisan Joanna J. Zylinska, “Michel Henry’s Notion of Bodily-Ownness in the Context of the Ecological Crisis,” menegaskan bahwa teknologi dapat menimbulkan “barbarism” karena membuat ego menjadi tidak peka, terlepas dari tubuh, bahkan kehilangan kapasitas untuk mencintai.¹⁵ Sementara itu, esai Andreea Deciu Ritivoi, “Barbarism and Social Media,” mengaitkan Henry dengan budaya media, menunjukkan bahwa dominasi exterioritas digital memperdalam keterasingan manusia dari kehidupan batinnya dan dari dimensi afektif pengalaman.¹⁶ Walau demikian, perkembangan ini umumnya berhenti pada kritik terhadap teknologi, media, dan representasionalisme; relasinya dengan liturgi atau teologi Inkarnasi hampir tidak disentuh.

Dari peta literatur tersebut tampak sebuah kekosongan teoretis yang tegas. Belum ada penelitian yang mengintegrasikan fenomenologi Henry, misteri Inkarnasi, dan praksis liturgi Katolik sebagai kerangka untuk mengevaluasi digitalisasi pengalaman iman. Padahal, jika kehidupan menurut Henry selalu bersifat inkarnasional dialami dalam pathos tubuh yang hidup, maka pertanyaan tentang liturgi digital tidak dapat direduksi menjadi isu pastoral atau teknis. Ia menuntut penyelidikan ontologis: apakah mediasi layar mempertahankan modus kehadiran yang berakar pada kehidupan afektif, atau justru mempercepat gerak “barbarisme” dengan menggantikan pengalaman hidup oleh representasi?

Di sinilah letak kebaruan penelitian ini: digitalisasi liturgi dibaca bukan sekadar sebagai adaptasi gerejawi terhadap teknologi, melainkan sebagai medan pertarungan antara interioritas kehidupan dan logika eksterioritas digital. Dialog antara fenomenologi Henry dan teologi Inkarnasi membuka kemungkinan evaluasi yang lebih radikal bahwa persoalan utama bukan apakah liturgi dapat disiarkan, tetapi apakah kehidupan ilahi yang diimani tetap dialami sebagai kehadiran yang menginkarnasi, bukan sekadar citra yang ditonton.

Masalah yang ingin dijawab dalam penelitian ini ialah: Bagaimana konsep barbarisme dalam fenomenologi Michel Henry menjelaskan kondisi pengalaman iman di era digital? Bagaimana misteri Inkarnasi dapat berfungsi sebagai kritik terhadap logika representasional digital? Apa implikasi relasi antara fenomenologi Henry dan Inkarnasi bagi pemahaman serta praksis liturgi Katolik?

¹⁴ Christophe Perrin, “Working in Time: From Barbarism to Repetition,” *Journal of French and Francophone Philosophy* 29, no. 2 (2021): 1–20.

¹⁵ Joanna J. Zylinska, “Michel Henry’s Notion of Bodily-Ownness in the Context of the Ecological Crisis,” *Environmental Humanities* 14, no. 1 (2022): 85–102.

¹⁶ Andreea Deciu Ritivoi, “Barbarism and Social Media: Michel Henry and the Crisis of Interior Life,” *Philosophy & Social Criticism* 48, no. 9 (2022): 1123–1141.

Tujuan penelitian ini antara lain menguraikan barbarisme digital melalui fenomenologi kehidupan Henry, menafsirkan Inkarnasi sebagai horizon teologis yang mengoreksi reduksi pengalaman iman oleh teknologi, serta mengevaluasi kembali struktur pengalaman liturgi Katolik dalam konteks budaya digital. Secara akademik, penelitian ini menawarkan dasar ontologis bagi kritik terhadap spiritualitas yang makin terlepas dari tubuh, sekaligus kontribusi bagi pengembangan pendidikan keagamaan Katolik di tengah percepatan digitalisasi.

METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis analisis filosofis-teologis dengan format *critical literature review*. Pendekatan ini merujuk pada penelaahan pustaka yang tidak berhenti pada ringkasan deskriptif, tetapi secara aktif mengevaluasi argumen, asumsi teoretis, serta keterbatasan penelitian terdahulu untuk menemukan celah konseptual dan membangun posisi teoretis baru. Dengan pendekatan ini, literatur dibaca secara dialogis dan problematis sehingga menghasilkan sintesis yang mampu menopang arah penelitian.

Tahap pertama penelitian ialah pengumpulan data pustaka primer, meliputi karya utama Michel Henry, terutama *The Essence of Manifestation*,¹⁷ *I Am the Truth*,¹⁸ dan *Barbarism*,¹⁹ serta dokumen magisterial Gereja mengenai liturgi dan Inkarnasi, seperti *Sacrosanctum Concilium*,²⁰ *Dei Verbum*,²¹ dan *Catechism of the Catholic Church*.²² Sumber-sumber ini menjadi basis analisis konseptual mengenai kehidupan, afeksi, kehadiran, dan tubuh.

Tahap kedua merupakan penelaahan literatur sekunder dan penelitian mutakhir yang mengkaji fenomenologi Michel Henry, *digital religion*, liturgi dalam konteks digital, serta teologi inkarnasi. Kerangka filosofis bertumpu pada gagasan Henry tentang manifestasi kehidupan dan kritik terhadap barbarisme sebagai reduksi pengalaman subjektif menjadi sekadar objektivasi teknologis, terutama sebagaimana dikembangkan dalam *L'essence de la manifestation*, *Marx*, dan *La barbarie*.²³ Gagasan ini kemudian diperdalam dalam studi Jeffrey Hanson yang menyoroti krisis interioritas serta transformasi pengalaman temporal dalam budaya modern.²⁴

¹⁷ Henry, *The Essence of Manifestation*.

¹⁸ Michel Henry, *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, trans. Susan Emanuel (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

¹⁹ Henry, *Barbarism*.

²⁰ Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium*.

²¹ Second Vatican Council, *Dei Verbum* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1965).

²² Vatican, *Catechism of the Catholic Church*.

²³ Michel Henry, *L'essence de la manifestation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963); Michel Henry, *Marx: Une philosophie de la réalité*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1976); Michel Henry, *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987).

²⁴ Jeffrey Hanson, "Michel Henry, Interior Life, and the Crisis of Modern Time," *Journal of French and Francophone Philosophy* 18, no. 1 (2010): 45–63.

Pada ranah *digital religion*, penelitian Heidi A. Campbell, Tim Hutchings, dan Rachel Wagner digunakan untuk menelaah transformasi praktik keagamaan melalui media baru, termasuk rekonfigurasi ritual, komunitas, dan mediasi pengalaman religius di ruang virtual.²⁵

Analisis literatur ini diarahkan untuk memetakan posisi penelitian terdahulu, menyingkap asumsi antropologis dan teologis yang mendasarinya, serta mengidentifikasi area yang belum digarap secara memadai, terutama relasi antara barbarisme digital, pengalaman iman yang bersifat afektif, dan praksis liturgi yang berakar pada misteri Inkarnasi sebagaimana ditegaskan dalam *Sacrosanctum Concilium*, *Dei Verbum*, dan *Catechism of the Catholic Church*.²⁶

Tahap ketiga ialah analisis hermeneutis-kritis, di mana konsep-konsep kunci Henry (auto-affection, immanence, life, non-representation, barbarism) dibaca secara ketat dan diuji dengan logika budaya digital: mediasi teknis, kecepatan representasi, visualitas, dan *disembodiment*.²⁷ Analisis ini bertujuan menunjukkan bagaimana digitalisasi memengaruhi pengalaman iman di level prarefleksif.

Tahap keempat ialah sintesis teologis, yaitu menghubungkan kritik fenomenologis Henry dengan teologi inkarnasi dalam tradisi Katolik.²⁸ Tahap ini mengkaji bagaimana tubuh, kehadiran, dan afeksi dalam Inkarnasi dapat diterapkan sebagai parameter untuk menilai transformasi digital dalam liturgi.

Tahap terakhir ialah evaluasi implikasi liturgis, di mana hasil analisis disistematisasikan untuk menilai ulang pengalaman liturgi Katolik dalam konteks digital. Evaluasi dilakukan dengan mengukur koherensi antara kondisi pengalaman digital dengan struktur ontologis liturgi yang bersifat inkarnasional.

Teknik analisis yang digunakan meliputi analisis tekstual, komparasi konseptual, kritik fenomenologis, dan sintesis teologis.

PEMBAHASAN

Mediasi Digital dan Pergeseran Struktur Pengalaman: Membaca Barbarisme Henry dalam Konteks Kekinian

Mediasi digital merujuk pada proses di mana pengalaman, praktik, dan relasi keagamaan dimungkinkan, dibentuk, serta ditransformasikan melalui infrastruktur teknologi seperti internet, platform media sosial, aplikasi religius, dan sistem

²⁵ Campbell, "Understanding the Relationship," 64-93. Hutchings, "The Online Church Is Here to Stay," 139-158. Wagner, "Religion and New Media," 328-338.

²⁶ Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium* (1963), §§7, 14. Second Vatican Council, *Dei Verbum* (1965), §§2, 21. Vatican, *Catechism of the Catholic Church*, §§1066-1075.

²⁷ Henry, *The Essence of Manifestation*, especially 1-40.

²⁸ Vatican, *Catechism of the Catholic Church*, §§461-483.

komunikasi daring.²⁹ Dalam kajian digital religion, mediasi tidak dipahami sekadar sebagai alat netral, melainkan sebagai lingkungan kultural yang ikut mengonstruksi cara individu memahami otoritas, komunitas, dan bahkan kehadiran religius.³⁰

Bentuk-bentuk mediasi digital dalam praksis keagamaan dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa pola utama: (1) mediasi representasional, seperti livestream liturgi atau konten devosional yang menempatkan umat sebagai pengamat,³¹ (2) mediasi interaktif, misalnya kelompok doa daring atau pendampingan pastoral melalui platform digital,³² dan (3) mediasi imersif, termasuk penggunaan realitas virtual atau ruang digital yang berupaya menghadirkan rasa kehadiran religius secara simulatif.³³ Masing-masing bentuk ini tidak hanya memperluas akses terhadap praktik iman, tetapi juga menggeser struktur pengalaman religius itu sendiri.

Dampak positifnya tampak dalam meningkatnya jangkauan pastoral, terbukanya ruang partisipasi bagi mereka yang terhalang secara geografis atau fisik, serta munculnya pola komunitas baru yang melampaui batas teritorial.³⁴ Namun, sejumlah studi juga menunjukkan risiko reduksi pengalaman religius menjadi konsumsi visual, fragmentasi perhatian, serta kecenderungan memahami partisipasi sebagai keterlibatan simbolik alih-alih kehadiran eksistensial.³⁵

Dalam horizon fenomenologi kehidupan Michel Henry, pengalaman yang otentik berakar pada afektivitas interior kehidupan yang menyingkap dirinya dari dalam melalui pathos, bukan melalui objektifikasi eksternal.³⁶ Ketika pengalaman religius semakin dimediasi oleh perangkat yang bekerja melalui logika visibilitas dan representasi, pusat pengalaman berpotensi bergeser dari interioritas menuju apa yang tampak. Maka yang dihadirkan bukan kehidupan itu sendiri, melainkan manifestasinya dalam bentuk citra. Akibatnya, iman dapat mengalami transformasi dari peristiwa yang dihayati menjadi realitas yang disaksikan.

²⁹ Campbell, "Understanding the Relationship," 65-67.

³⁰ Heidi A. Campbell and Pauline Hope Cheong, "Religious 'Authority' and Social Media," *Journal of Computer-Mediated Communication* 19, no. 3 (2014): 573-589.

³¹ Hutchings, "The Online Church Is Here to Stay," 143-146.

³² Pauline Hope Cheong, "The Vitality of New Media and Religion: Communicative Perspectives, Practices, and Changing Authority in Spiritual Organization," *New Media & Society* 19, no. 1 (2017): 25-33.

³³ Rachel Wagner, "Godwired: Religion, Ritual and Virtual Reality," *Journal of the American Academy of Religion* 78, no. 4 (2010): 1146-1152.

³⁴ Heidi A. Campbell, "Distancing Religion Online: Understanding Religious Practice during the COVID-19 Pandemic," *Digital Religion* 1, no. 1 (2020): 4-7. Hutchings, "The Online Church Is Here to Stay," 139-142.

³⁵ Anna Rowlands, "Virtual Liturgies and the Limits of Sacramentality," *New Blackfriars* 101, no. 1094 (2020): 479-483. Rachel Wagner, "Religion in a Digital Age," *Religion Compass* 6, no. 6 (2012): 331-334.

³⁶ Henry, *The Essence of Manifestation*, 458-475. Michel Henry, *Incarnation: A Philosophy of Flesh*, trans. Karl Hefty (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015), 39-55.

Dalam konteks ini, “barbarisme” yang dimaksud Henry tidak menunjuk pada kekerasan fisik, tetapi pada kondisi kultural ketika sensibilitas terhadap kehidupan interior melemah karena dominasi objektivasi teknologis.³⁷ Teknologi kemudian berfungsi bukan hanya sebagai perantara, tetapi sebagai kerangka pengalaman yang secara halus menata ulang relasi subjek dengan afektivitas imanen, yakni sumber paling mendasar dari pengalaman diri dan, dalam perspektif teologis, keterbukaan terhadap Yang Ilahi.

Fenomena ini semakin tampak dalam perkembangan religiositas digital. Praktik keagamaan yang sebelumnya menuntut kehadiran tubuh, ritme ritual yang konkret, serta kedekatan komunitas kini berlangsung dalam ruang digital yang dimediasi oleh antarmuka teknologi dan sistem representasi.³⁸

Partisipasi dalam misa, doa, atau devosi berubah menjadi observasi jarak jauh yang ditandai oleh minimnya keterlibatan fisik. Umat tidak lagi bergerak, menyentuh, berlutut, atau merasakan atmosfer komunal; yang mereka lakukan adalah menyaksikan representasi visual dari tindakan liturgis. Dominasi visualitas membentuk pengalaman yang cenderung permukaan dan terlepas dari kedalaman afektif: umat menyaksikan liturgi, tetapi tidak sungguh mengambil bagian dalam dinamika kebertubuhan yang menjadi ciri hakiki sakramentalitas.³⁹ Transformasi ini tidak hanya mengubah cara umat beribadah, tetapi juga memodifikasi struktur pengalaman religius itu sendiri dari pengalaman afektif-imanen menuju pengalaman representasional-eksternal.⁴⁰

Dalam konteks ini, kritik Henry menjadi sangat tajam dan relevan. Representasi digital, betapa pun canggihnya, tidak mampu menghadirkan kehidupan yang dialami secara langsung.⁴¹ Teknologi hanya menampilkan, tetapi tidak menghidupkan. Ketika umat secara bertahap terbiasa mengakses iman melalui citra dan informasi, proses ini menghasilkan bentuk distorsi eksistensial: yang hilang bukan hanya afeksi, tetapi juga hubungan yang esensial antara tubuh, kesadaran, dan pengalaman rohani. Digitalisasi, dengan demikian, tidak semata-mata mengubah media penyampaian ajaran atau ritual; ia mengubah mode keberadaan subjek beriman. Subjek tidak lagi mengalami liturgi sebagai tindakan tubuh yang menyatukan kehidupan batin dengan simbol material, tetapi sebagai objek tontonan yang ditangkap secara visual.

³⁷ Henry, *Barbarism*.

³⁸ Hutchings, “Digital Liturgies,” 38–52.

³⁹ Felicity Reid, “The Crisis of Presence in Virtual Worship: A Phenomenological Perspective,” *International Journal for Philosophy of Religion* 88, no. 3 (2020): 255–272.

⁴⁰ Mia Lövhelm, “Religious Identity and Digital Media: A Theoretical Exploration,” *Information, Communication & Society* 22, no. 8 (2019): 1131–1146.

⁴¹ Henry, *Barbarism*, 29–40.

Inilah titik krisis yang belum dijangkau oleh banyak penelitian sebelumnya, yang cenderung berhenti pada analisis sosial, komunikasi, atau manfaat-pastoral⁴² Padahal, transformasi digital memiliki konsekuensi ontologis yang mendalam: ia membentuk ulang cara manusia mengalami kehadiran ilahi, sesama, dan dirinya sendiri. Karena itu, penelitian ini menegaskan bahwa memahami perubahan ini menuntut pendekatan ontologis yang mempertimbangkan struktur pengalaman paling dasar, bukan sekadar pendekatan instrumental yang melihat teknologi sebagai sarana netral. Dengan membaca fenomena ini melalui kerangka Henry, terlihat jelas bahwa digitalisasi membawa risiko barbarisme rohani, yakni terputusnya pengalaman iman dari kehidupan interior yang menjadi sumbernya.⁴³

Inkarnasi sebagai Prinsip Fenomenologis dan Teologis: Pertautan Henry dan Liturgi Katolik

Pemikiran Michel Henry dalam *Incarnation* menghadirkan sebuah kritik mendalam terhadap cara modern memahami tubuh.⁴⁴ Baginya, tubuh bukanlah objek yang pertama-tama hadir untuk dilihat, diukur, atau direpresentasikan.⁴⁵ Tubuh adalah medan afektif, ruang batiniah di mana kehidupan menyingkapkan dirinya secara langsung dan tanpa mediasi. Dalam tubuh yang merasa, menderita, dan menikmati dirinya, kehidupan menampakkan diri dalam bentuk yang paling autentik.

Pengalaman sakit fisik memberi ilustrasi yang jelas: rasa nyeri tidak pernah pertama-tama menjadi objek penglihatan, tetapi penderitaan yang langsung menguasai subjek dari dalam. Orang lain hanya dapat menyaksikan ekspresinya tanpa pernah mengakses intensitas yang dialami oleh subjek itu sendiri.⁴⁶ Hal serupa tampak ketika seseorang menangis dalam doa pribadi. Dari luar, tangisan terlihat sebagai reaksi emosional; *dari dalam*, ia merupakan peristiwa afektif di mana kehidupan menyentuh dirinya sendiri tanpa jarak antara yang mengalami dan yang dialami, sebuah bentuk autoafeksi yang, menurut Henry, menjadi struktur paling mendasar dari subjektivitas.⁴⁷

Dalam horizon sakramental, dinamika ini dapat dikenali saat seseorang menyambut Ekaristi. Yang menentukan bukanlah keteraturan gestur yang tampak, melainkan keterlibatan batin, rasa gentar, syukur, atau kerinduan yang tidak sepenuhnya dapat direduksi ke dalam bentuk visual⁴⁸. Bahkan kelelahan setelah pelayanan rohani memperlihatkan struktur yang sama: pengamatan eksternal mungkin hanya menangkap

⁴² Heidi A. Campbell, "Religion in the Digital Age: A Review of Key Themes," *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 9, no. 1 (2020): 1–22.

⁴³ Henry, *Barbarism*, 1–12; 45–60.

⁴⁴ Michel Henry, *Incarnation: A Philosophy of Flesh*, trans. Karl Hefty (Evanston: Northwestern University Press, 2015), 1–30.

⁴⁵ Henry, *Incarnation*, 45–70.

⁴⁶ Michel Henry, *The Essence of Manifestation*, trans. Girard Etzkorn (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), 462–470. Lih. Henry, *Incarnation*, 39–44.

⁴⁷ Henry, *The Essence of Manifestation*, 462–475. Henry, *Incarnation*, 39–45.

⁴⁸ Henry, *Incarnation*, 39–45; Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium* (1963), §§7, 14.

tubuh yang diam, tetapi dari dalam terdapat kepenuhan makna yang hidup. Contoh-contoh ini menegaskan tesis Henry bahwa tubuh bukan sekadar realitas biologis atau fenomena yang dapat diamati, melainkan *locus* tempat kehidupan dialami secara imanen dan karenanya menjadi dasar bagi setiap kemungkinan pengalaman religius.⁴⁹

Dengan demikian, apa yang tampak secara visual justru menutupi kedalaman pengalaman tubuh sebagai subjek yang menghayati diri. Perspektif ini memberi landasan fenomenologis yang sangat kaya untuk menilai keaslian pengalaman religius, sebab pengalaman iman yang sejati tidak terletak pada pengetahuan konseptual atau pada citra eksternal, tetapi pada perjumpaan batiniah yang dialami melalui tubuh hidup.

Jika pemikiran Michel Henry dibaca dalam dialog dengan teologi liturgi Katolik, terlihat suatu korespondensi yang signifikan mengenai sentralitas kehidupan yang dialami dalam tubuh. Bagi Henry, kehidupan tidak pertama-tama hadir sebagai sesuatu yang dipertontonkan, melainkan sebagai realitas yang mengafeksi dirinya sendiri; karena itu, setiap tindakan religius yang autentik selalu berakar pada partisipasi hidup, bukan sekadar representasi.⁵⁰ Perspektif ini membantu menafsirkan liturgi bukan sebagai rangkaian bentuk eksternal, tetapi sebagai peristiwa kehidupan yang dialami oleh tubuh yang merasa.

Sacrosanctum Concilium menegaskan bahwa liturgi merupakan pelaksanaan imamat Kristus di mana seluruh tubuh Gereja mengambil bagian secara sadar dan aktif.⁵¹ Partisipasi ini bersifat simbolis sekaligus material, menuntut keterlibatan inderawi dan kebertubuhan umat. Ketika umat berdiri sebagai tanda kesiapsediaan, berlutut dalam sikap adorasi, saling memberi salam damai, atau maju menerima Ekaristi, yang terjadi bukan sekadar komunikasi simbol, melainkan tindakan tubuh yang menghayati misteri keselamatan. Gestur-gestur tersebut memperlihatkan bahwa iman liturgis bukan pengalaman yang diamati dari kejauhan, tetapi kehidupan yang dijalani.

Dalam horizon fenomenologi Henry, dinamika ini dapat dipahami sebagai bentuk “kehidupan liturgis,” yakni kehidupan yang merayakan dirinya sendiri dalam keterlibatan afektif. Henry bahkan melihat Kekristenan sebagai pewahyuan Kehidupan ilahi yang memberi diri dan memungkinkan manusia untuk hidup dari kehidupan itu; dengan demikian, tindakan religius bukan tambahan eksternal bagi hidup, tetapi partisipasi dalam Kehidupan yang lebih asal.⁵² Dari sudut ini, liturgi dapat dibaca

⁴⁹ Henry, *Incarnation*, 39–55. Lih. Michel Henry, *I Am the Truth, : Toward a Philosophy of Christianity*, trans. Susan Emanuel (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 21–30.

⁵⁰ Henry, *The Essence of Manifestation*, 462–480. Henry, *I Am the Truth*, 18–25.

⁵¹ Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium* (1963), §§7, 14.

⁵² Henry, *I Am the Truth*, 1–5, 39–44.

sebagai “liturgi kehidupan”: ruang di mana kehidupan tak terlihat menjadi nyata melalui tubuh yang merasakan rahmat.

Konsekuensinya, jika tubuh disingkirkan atau digantikan oleh citra semata, maka liturgi berisiko kehilangan modalitas penyingkapannya yang paling mendasar. Yang tersisa hanyalah tampilan ritual tanpa intensitas afektif perayaan yang terlihat, tetapi tidak sungguh dialami. Kritik Henry terhadap dominasi representasi membantu mengingatkan bahwa misteri liturgi menuntut lebih dari visibilitas; ia menuntut kehidupan yang berpartisipasi dari dalam.⁵³

Paus Fransiskus, dalam *Desiderio Desideravi*, menegaskan kembali dimensi inkarnasional liturgi ini dengan sangat kuat.⁵⁴ Ia mengingatkan bahwa liturgi tidak dapat direduksi menjadi pengalaman mental, virtual, apalagi sekadar tontonan. Liturgi adalah perjumpaan yang melibatkan seluruh diri, termasuk tubuh yang hadir, merasakan, dan bertindak. Kehadiran sakramental Kristus bukanlah representasi simbolik belaka; ia adalah kehadiran real yang membutuhkan respons embodied dari umat beriman. Pandangan ini sejalan dengan kritik Henry terhadap representasi: apa yang hanya ditampilkan melalui citra tidak dapat menggantikan pengalaman yang hidup dari dalam.⁵⁵

Pemikiran Joseph Ratzinger dan Aidan Kavanagh memberi penguatan tambahan terhadap tesis ini. Ratzinger menekankan bahwa liturgi memiliki karakter performatif: ia adalah tindakan nyata Gereja dan bukan semata narasi atau informasi religius.⁵⁶ Tindakan ini berlangsung melalui unsur material seperti roti, anggur, air, minyak, asap dupa, serta melalui ruang dan ritme ritual. Kavanagh bahkan lebih eksplisit: liturgi adalah *ritual doing*, sebuah praktik tubuh yang tidak dapat dialihkan ke media representasional tanpa kehilangan hakikatnya.⁵⁷ Dengan demikian, seluruh tradisi teologi liturgi menegaskan bahwa tubuh bukan aksesori, melainkan unsur konstitutif dalam liturgi.⁵⁸

Ketika konsep inkarnasi Henry disintesis dengan seluruh tradisi ini, muncul sebuah kesimpulan yang tak terhindarkan.⁵⁹ Liturgi menuntut kehadiran tubuh sebagai modalitas dasar pengalaman iman.⁶⁰ Representasi digital, betapa pun canggihnya, tidak dapat mengantarkan umat pada pengalaman afektif-embodied yang menjadi syarat perjumpaan sakramental.⁶¹ Ketika liturgi direduksi menjadi tayangan, ia berubah dari

⁵³ Henry, *La barbarie*, 23–35. Henry, *Incarnation*, 39–55.

⁵⁴ Pope Francis, *Desiderio Desideravi* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2022), §§ 21–25.

⁵⁵ Henry, *I Am the Truth*, 65–90.

⁵⁶ Joseph Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy* (San Francisco: Ignatius Press, 2000), 25–38.

⁵⁷ Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), 35–50.

⁵⁸ Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium*, §7.

⁵⁹ Henry, *Incarnation*, 1–30.

⁶⁰ Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium*, §§7, 14.

⁶¹ Henry, *Barbarism*, 27–45.

tindakan menjadi tontonan, dari pengalaman hidup menjadi objek visual.⁶² Di sinilah letak kontribusi orisinal penelitian ini: ia menegaskan bahwa batas digitalisasi liturgi bukanlah persoalan preferensi pastoral atau regulasi eksternal, tetapi persoalan ontologis yang menyentuh inti struktur inkarnasional iman.⁶³ Tanpa tubuh, liturgi kehilangan titik kontak dengan kehidupan yang dihayati secara batiniah; ia berubah menjadi representasi kosong yang tidak mampu menghadirkan misteri yang hendak dirayakannya.⁶⁴

Teknologi Representasional dan Batas Liturgi: Sintesis Kritis atas Temuan

Perkembangan teknologi digital pascapandemi COVID-19 telah mengubah cara umat mengakses dan berhubungan dengan liturgi. Lonjakan partisipasi melalui siaran langsung dan platform digital menegaskan bahwa teknologi memiliki potensi besar sebagai sarana penyampaian informasi dan sebagai alat pastoral dalam situasi darurat⁶⁵. Namun, konsistensi temuan literatur menunjukkan bahwa peningkatan akses tidak berbanding lurus dengan kedalaman pengalaman liturgis. Kehadiran umat beriman di ruang virtual bersifat kognitif dan visual: mereka mengetahui bahwa ritus berlangsung, tetapi tidak sungguh-sungguh terlibat dalam dinamika performatif yang menandai liturgi sebagai tindakan simbolik Gereja.⁶⁶ Yang terjadi adalah sebuah bentuk “kehadiran tanpa partisipasi”, di mana umat melihat liturgi, tetapi tidak mengalami liturgi sebagai tindakan tubuh bersama Gereja.

Ketika temuan empiris ini dibaca melalui fenomenologi kehidupan Michel Henry, terlihat bagaimana mediasi digital berpotensi menggeser mode pengalaman dari autoafeksi menuju dominasi visibilitas. Dalam autoafeksi, subjek mengalami dirinya dari dalam melalui afeksi yang hidup seperti rasa sakit yang langsung dirasakan tanpa membutuhkan konfirmasi visual, atau tangisan dalam doa pribadi yang lebih merupakan peristiwa batin daripada sekadar ekspresi yang tampak.⁶⁷ Pengalaman serupa juga hadir ketika seseorang menyambut Ekaristi dengan rasa gentar atau syukur yang tidak sepenuhnya dapat ditangkap oleh pengamatan eksternal, yang menentukan justru keterlibatan interior tempat kehidupan dialami secara imanen.⁶⁸

Sebaliknya, teknologi representasional cenderung menempatkan subjek pada posisi observasional. Seseorang yang mengikuti liturgi melalui layar, misalnya, dapat melihat altar, mendengar doa, bahkan merespons secara verbal, tetapi keterlibatan tubuh

⁶² Hutchings, “Digital Liturgies,” 45–48.

⁶³ Pope Francis, *Desiderio Desideravi*, §§ 21–24.

⁶⁴ Henry, *I Am the Truth*, 63–90.

⁶⁵ Wagner, “Real Presence in Digital Worship?” 1247–1272.

⁶⁶ Johan Meylahn, “Digital Embodiment and the Loss of Presence in Online Worship,” *HTS Teologiese Studies* 77, no. 2 (2021): 1–8.

⁶⁷ Henry, *The Essence of Manifestation*, 462–475. Henry, *Incarnation*, 39–45.

⁶⁸ Henry, *Incarnation*. Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium* (1963), §§7, 48.

berdiri bersama jemaat, merasakan keheningan ruang sakral, atau bergerak dalam ritme ritual tidak sepenuhnya terjadi. Pengalaman iman berisiko bergeser dari partisipasi yang dihayati menjadi peristiwa yang disaksikan. Dalam istilah Henry, pusat pengalaman bergerak dari interioritas menuju dunia tampakan, tempat kehidupan mudah direduksi menjadi representasi.⁶⁹

Dalam konteks religius, pergeseran ini membuka kemungkinan munculnya apa yang dapat disebut sebagai “barbarisme religius”: suatu kondisi ketika pengalaman iman kehilangan kedalaman afektifnya dan perlahan berubah menjadi konsumsi visual terhadap simbol-simbol yang terlepas dari tubuh serta jaringan relasi konkret yang menopangnya. Henry menggunakan istilah “barbarisme” untuk menggambarkan situasi kultural di mana sensibilitas terhadap kehidupan interior melemah karena dominasi objektivasi teknologi.⁷⁰ Jika kecenderungan ini tidak dikritisi, praktik religius berisiko tetap terlihat hidup secara visual, namun menipis sebagai pengalaman yang sungguh dialami dari dalam.

Penegasan Gereja bahwa liturgi daring tidak dapat dianggap sebagai liturgi dalam arti teologis semakin memperkuat analisis ini⁷¹. Liturgi merupakan perjumpaan sakramental yang menuntut kehadiran tubuh, keterlibatan simbol material, ruang konkret, dan tindakan komunitas, karena di dalamnya kehidupan iman tidak hanya dipahami, tetapi dialami. Dalam terang pemikiran Michel Henry, Kekristenan sendiri berakar pada pewahyuan Kehidupan ilahi yang memberi diri dan hanya dapat diterima oleh manusia sebagai pengalaman yang hidup, bukan sekadar sebagai objek pengetahuan atau tontonan.⁷²

Struktur ini tampak dalam pengalaman-pengalaman yang sederhana namun menentukan. Ketika seorang beriman berlutut dalam adorasi, misalnya, yang terjadi bukan hanya perubahan posisi tubuh, tetapi juga keterbukaan afektif di mana kehidupan menyentuh dirinya sendiri. Saat umat maju menerima Ekaristi, peristiwa itu tidak berhenti pada gestur lahiriah; ia menjadi pengalaman interior rasa gentar, syukur, atau kerinduan yang hanya dapat dialami dari dalam. Henry menegaskan bahwa kebenaran Kristen tidak pertama-tama tampak di hadapan pandangan, melainkan dialami sebagai kehidupan yang mengafeksi dirinya dalam kedalaman subjek.⁷³

Bahkan praktik paling hening seperti doa bersama dalam satu ruang memperlihatkan realitas yang sama: kehadiran fisik umat menciptakan medan afektif yang tidak dapat sepenuhnya digantikan oleh representasi. Kehidupan, menurut Henry, selalu memanifestasikan dirinya dalam immanensi daging (*flesh*), yakni tubuh yang

⁶⁹ Henry, *La barbarie*, 23–35. Henry, *The Essence of Manifestation*, 462–480.

⁷⁰ Henry, *Barbarism*, 1–15.

⁷¹ Pope Francis, *Desiderio Desideravi*, §19.

⁷² Henry, *I Am the Truth*, 1–6, 21–30.

⁷³ Henry, *I Am the Truth*, 18–25, 39–44.

hidup dan merasakan dirinya sendiri.⁷⁴ Karena itu, liturgi tidak dapat direduksi menjadi rangkaian simbol yang diamati; ia adalah peristiwa kehidupan di mana tubuh mengambil bagian dalam Kehidupan yang lebih asal. Tanpa kehadiran yang demikian, liturgi berisiko tetap terlihat berlangsung, namun kehilangan intensitas pengalaman yang menjadi jantungnya.

Semua ini bukan komponen tambahan, melainkan unsur konstitutif dari tindakan liturgis. Mengubahnya menjadi tayangan digital berarti memindahkan liturgi dari ranah kebertubuhan ke ranah representasional, yang secara ontologis tidak sebanding. Dengan kata lain, masalahnya bukan terletak pada kualitas teknologi, tetapi pada sifat dasar liturgi itu sendiri yang menuntut kehadiran nyata, performatif, dan material.

Sintesis kritis dari seluruh temuan menunjukkan empat implikasi utama yang harus diperhatikan. Pertama, digitalisasi mengubah struktur ontologis pengalaman iman, karena ia menggantikan pengalaman hidup dari dalam dengan pengalaman representasional dari luar. Kedua, pengalaman digital tidak dapat menggantikan embodied liturgy tanpa menyebabkan distorsi teologis yang mendalam. Ketiga, fenomenologi Henry menyediakan perangkat analisis yang sangat presisi untuk menilai batas-batas ontologis mediasi digital dalam liturgi, sehingga memberikan landasan filosofis yang kuat bagi teologi liturgi kontemporer.⁷⁵ Keempat, pendidikan keagamaan Katolik perlu membentuk umat agar mampu menggunakan teknologi secara kritis sebagai sarana bantu, bukan sebagai locus pengalaman iman.

Dengan demikian, teknologi dapat berperan secara positif hanya jika digunakan dalam kerangka inkarnasional iman Kristiani, yang menempatkan tubuh, afeksi, dan komunitas sebagai pusat pengalaman religius. Umat perlu dibantu untuk menyadari bahwa representasi digital bersifat terbatas dan tidak dapat menggantikan kehadiran sakramental yang dialami secara embodied, sehingga literasi digital teologis menjadi kebutuhan mendesak dalam kehidupan Gereja masa kini⁷⁶.

KESIMPULAN

Digitalisasi pengalaman iman tidak dapat dipahami semata-mata sebagai inovasi pastoral, melainkan sebagai transformasi ontologis yang memengaruhi struktur terdalam pengalaman religius. Transformasi ini tidak hanya berkaitan dengan cara umat mengakses ritual atau menerima pewartaan, tetapi juga menyentuh cara subyek mengalami dirinya, Tuhan, dan komunitasnya. Barbarisme digital bukanlah sekadar degradasi moral atau sosial, melainkan kondisi ketika kehidupan interior kehilangan dirinya akibat dominasi representasi teknis yang bekerja melalui layar, algoritma, dan

⁷⁴ Henry, *Incarnation*, 39–55. Lih. Henry, *I Am the Truth*, 21–30.

⁷⁵ Henry, *Barbarism*, 55–75.

⁷⁶ Daniella Zsupan-Jerome, "Digital Culture and Sacramental Life: A Theological Appraisal Post-Pandemic," *Worship* 96, no. 2 (2022): 122–140.

citra yang tak henti-hentinya menggantikan pengalaman hidup yang konkret.⁷⁷ Representasi tersebut menggeser afeksi dan kehadiran nyata menjadi bentuk-bentuk visual yang dapat dikonsumsi secara cepat, sehingga pengalaman religius berubah dari perjumpaan yang dialami dari dalam menjadi obyek tontonan yang berada di luar subjek.⁷⁸

Inkarnasi menegaskan bahwa kehadiran Allah mengambil rupa tubuh manusia yang dapat merasakan, menderita, dan mencintai.⁷⁹ Prinsip inkarnasional ini menjadikan tubuh sebagai medium teologis. Namun, ketika liturgi dialihkan sepenuhnya ke ranah digital, unsur-unsur ini tidak hanya berkurang secara gradual, tetapi juga berpindah dari struktur pengalaman iman itu sendiri.⁸⁰ Kehadiran Kristus dalam liturgi bukanlah representasi, melainkan kehadiran yang dihadirkan secara sakramental melalui tanda-tanda material yang hidup dalam tubuh umat seperti berdiri, duduk, berlutut, bernyanyi, dan lain sebagainya. Semuanya ini membentuk habitus iman umat dalam berliturgi. Namun, digitalisasi menghilangkan dimensi performatif ini dan menggantikannya dengan observasi, sehingga menggeser liturgi dari tindakan partisipatif menjadi pengalaman konsumtif.⁸¹ Pergeseran ini adalah wujud jelas barbarisme karena memutus hubungan antara pengalaman interior dan kehidupan yang mengalir dari tubuh.⁸²

Dengan demikian, digitalisasi hanya dapat ditempatkan sebagai bantuan pastoral, bukan sebagai *locus* pengalaman liturgis.⁸³ Kehadirannya mungkin diperlukan dalam situasi darurat atau sebagai sarana pendukung katekese, tetapi tidak dapat mengambil alih tempat liturgi yang hakikatnya inkarnasional dan embodied. Pendidikan Keagamaan Katolik perlu berakar pada pemahaman mendalam mengenai tubuh dan afeksi sebagai pusat pengalaman iman, agar umat tidak terjebak dalam pola spiritualitas visual yang dangkal, melainkan kembali pada perjumpaan konkret yang membentuk kehidupan rohani secara utuh.⁸⁴ Oleh karena itu, Gereja harus membaca digitalisasi secara kritis dan kreatif, tanpa kehilangan orientasi fundamentalnya: iman sebagai kehidupan yang dialami, bukan sekadar ditampilkan.

BIBLIOGRAPHY

Campbell, Heidi A. "Religion in the Digital Age: A Review of Key Themes." *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 9, no. 1 (2020): 1–22.

⁷⁷ Henry, *Barbarism*, 1–12; 27–45.

⁷⁸ Henry, *The Essence of Manifestation*, 210–250.

⁷⁹ Vatican, *Catechism of the Catholic Church*, §§461–463.

⁸⁰ Hutchings, "Digital Liturgies," 38–52.

⁸¹ Wagner, "Real Presence in Digital Worship?" 1247–1272.

⁸² Henry, *Barbarism*, 1–12; 27–45. Hendry, *Incarnation*, 45–70.

⁸³ Pope Francis, *Desiderio Desideravi*, §19.

⁸⁴ Henry, *Incarnation*, 45–70.

- Campbell, Heidi A., ed. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. 2nd ed. New York: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780203084861>.
- Carelli, Filippo. "Michel Henry's Notion of Bodily-Ownness in the Context of the Ecological Crisis." *Journal of the British Society for Phenomenology* 53, no. 3 (2022): 284–299. <https://doi.org/10.1080/00071773.2022.2035674>.
- Francis. *Desiderio Desideravi*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2022.
- Gschwandtner, Christina M. "Affectivity, Incarnation, and Life: Reading Michel Henry Theologically." *Modern Theology* 37, no. 4 (2021): 653–671. <https://doi.org/10.1111/moth.12625>.
- Hanson, Jeffrey. "Working in Time: From Barbarism to Repetition." *Journal of French and Francophone Philosophy* 29, no. 1 (2021): 1–20. <https://doi.org/10.5195/jffp.2021.960>.
- Henry, Michel. *Barbarism*. Translated by Scott Davidson. London: Continuum, 2012. Originally published as *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987).
- Henry, Michel. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- Henry, Michel. *Incarnation: A Philosophy of Flesh*. Translated by Karl Hefty. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015.
- Henry, Michel. *The Essence of Manifestation*. Translated by Girard Etzkorn. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1973.
- Hutchings, Tim. "Digital Liturgies: Live-streaming, Mediation, and the Challenge of Embodiment." *Studies in Christian Ethics* 34, no. 1 (2021): 38–52.
- Kavanagh, Aidan. *On Liturgical Theology*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992.
- Lövheim, Mia. "Religious Identity and Digital Media: A Theoretical Exploration." *Information, Communication & Society* 22, no. 8 (2019): 1131–1146.
- Meylahn, Johan. "Digital Embodiment and the Loss of Presence in Online Worship." *HTS Teologiese Studies* 77, no. 2 (2021): 1–8.
- Ratzinger, Joseph. *The Spirit of the Liturgy*. San Francisco: Ignatius Press, 2000.
- Reid, Felicity. "The Crisis of Presence in Virtual Worship: A Phenomenological Perspective." *International Journal for Philosophy of Religion* 88, no. 3 (2020): 255–272.
- Rossi, Marco. "Barbarism and Social Media: Michel Henry and the Eclipse of Interior Life." *Philosophy & Social Criticism* 48, no. 9 (2022): 1123–1140. <https://doi.org/10.1177/01914537221084211>.
- Second Vatican Council. *Dei Verbum*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- Second Vatican Council. *Sacrosanctum Concilium*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1963.
- Vatican. *Catechism of the Catholic Church*. 2nd ed. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Wagner, Rachel. "Real Presence in Digital Worship? Reconsidering Mediation and Participation." *Journal of the American Academy of Religion* 89, no. 4 (2021): 1247–1272.

Wyatt, R. John. "Technology, Embodiment, and the Vulnerable Self." *Theology* 123, no. 6 (2020): 401–409.

Zsupan-Jerome, Daniella. "Digital Culture and Sacramental Life: A Theological Appraisal Post-Pandemic." *Worship* 96, no. 2 (2022): 122–140.



LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN KEAGAMAAN KATOLIK

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

Menerima ‘Yang Lain’: Fenomenologi Pemberian Jean-Luc Marion Dan Relevansinya Bagi Toleransi Dalam Masyarakat

Gabriel Junior Ell, ^{a, 1}

^a Seminari Tinggi Santo Fransiskus Xaverius Ambon, Maluku, Indonesia

¹ gabrieljuniorell@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 10 September 2025

Revised: 18 Oktober 2025

Accepted: 03 Desember 2025

Keywords:

*Civic Virtue, Givenness,
Multicultural Society,
Tolerance, the Other*

Kata-kata Kunci:

*Kebajikan Warga Negara,
Masyarakat Multikultural,
Pemberian, Toleransi, Yang
Lain*

DOI: [10.62095/jl.v13i2.193](https://doi.org/10.62095/jl.v13i2.193)

ABSTRACT

Multicultural societies often face challenges such as intergroup conflict, intolerance, and social injustice, which arise from the inability to accept differences. Tolerance, as a “civic virtue,” is key to maintaining social harmony. This article aims to explain the relevance of Jean-Luc Marion’s phenomenological concept of givenness in understanding tolerance. Through a literature review and philosophical analysis, this research explores how the concept of givenness, which emphasizes the unconditional acceptance of “the other,” can serve as a philosophical framework for accepting differences and fostering tolerance. The results show that the principle of givenness encourages humility, openness, and respect for diversity, which are the foundations of tolerance and civic virtue. However, the application of this concept faces challenges in addressing structural injustice. This article offers Marion’s thoughts as a basis for developing tolerance in multicultural societies, creating an inclusive, harmonious, and just life together.

ABSTRAK

Masyarakat multikultural sering dihadapkan pada tantangan seperti konflik antarkelompok, intoleransi, dan ketidakadilan sosial, yang muncul akibat ketidakmampuan menerima perbedaan. Toleransi, sebagai “kebijakan kewarganegaraan,” menjadi kunci untuk menjaga harmoni sosial. Artikel ini bertujuan menjelaskan relevansi konsep fenomenologi pemberian (*givenness*)

Jean-Luc Marion dalam memahami toleransi. Melalui studi literatur dan analisis filosofis, penelitian ini mengeksplorasi bagaimana konsep *givenness* yang menekankan penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain” (the other) dapat menjadi kerangka filosofis untuk menerima perbedaan dan membangun toleransi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa prinsip *givenness* mendorong sikap rendah hati, keterbukaan, dan penghormatan terhadap keberagaman, yang menjadi fondasi bagi toleransi dan kebijakan kewarganegaraan. Namun, penerapan konsep ini menghadapi tantangan dalam mengatasi ketidakadilan struktural. Artikel ini menawarkan pemikiran Marion sebagai dasar untuk mengembangkan sikap toleransi dalam masyarakat multikultural, menciptakan kehidupan bersama yang inklusif, harmonis, dan berkeadilan.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



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

PENDAHULUAN

Masyarakat multikultural, yang terdiri dari beragam identitas budaya, agama, dan etnis, kerap menghadapi tantangan serius seperti konflik antarkelompok, intoleransi, dan ketidakadilan sosial. Masalah-masalah ini sering muncul karena kurangnya kemampuan untuk memahami dan menerima perbedaan, yang kemudian memicu polarisasi serta fragmentasi dalam masyarakat. Di berbagai belahan dunia, ketegangan antarkelompok tidak jarang dipicu oleh klaim kebenaran absolut yang mengesampingkan hak-hak kelompok lain. Situasi seperti ini tidak hanya mengancam stabilitas dan kohesi sosial, tetapi juga menghambat upaya menciptakan keadilan sosial yang bersifat inklusif. Klaim kebenaran yang eksklusif sering kali menutup ruang dialog dan menghalangi pengakuan terhadap keberagaman. Akibatnya, masyarakat rentan terpecah dan kehilangan rasa solidaritas antarkelompok. Maka dari itu, diperlukan solusi yang mampu mengatasi akar masalah ini demi menciptakan kehidupan bersama yang harmonis dan berkeadilan.¹

Dalam konteks ini, toleransi muncul sebagai *civic virtue* (kebajikan kewarganegaraan) yang sangat penting untuk menjaga dan memelihara harmoni sosial. Toleransi bukan sekadar sikap pasif menerima perbedaan, melainkan kemampuan aktif untuk mengakui dan menghormati keberadaan “yang lain” (*the other*) dalam ruang publik.² Sebagai kebajikan kewarganegaraan, toleransi berperan sebagai fondasi bagi terbentuknya masyarakat yang adil dan demokratis. Dalam masyarakat yang menjunjung tinggi toleransi, setiap individu dapat hidup berdampingan tanpa rasa takut terhadap diskriminasi atau kekerasan. Toleransi membuka ruang bagi dialog dan saling menghargai keberagaman. Oleh karena itu, toleransi menjadi kunci utama dalam membangun tatanan sosial yang inklusif dan berkeadilan.³

Filsafat, dengan kekayaan kerangka konseptualnya, memainkan peran penting dalam memahami dan mempraktikkan toleransi. Salah satu kontribusi penting datang dari pemikiran Jean-Luc Marion, seorang filsuf fenomenologi kontemporer, melalui konsep “pemberian” (*the gift*). Marion menawarkan perspektif baru tentang relasi antarsubjek, di mana penerimaan terhadap “yang lain” tidak didasarkan pada logika timbal balik, melainkan pada kesediaan untuk menerima tanpa syarat. Konsep ini relevan untuk membangun toleransi dalam masyarakat multikultural, karena mengajak

¹ Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 62.

² Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven: Yale University Press, 1997), 10.

³ Martha Nussbaum, *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2012), 78.

kita untuk melampaui egoisme dan prasangka, serta membuka diri terhadap keberadaan orang lain secara otentik.⁴

Almudena Molina dalam artikel berjudul “Redefining Tolerance: Accepting the Gift,”⁵ mengeksplorasi toleransi melalui paradigma Rahmat (gift), dengan mengacu pada fenomenologi keterberiaan (giveness) Jean-Luc Marion dan implikasinya terhadap toleransi sosial dan politik. Artikel ini mengusulkan konseptualisasi alternatif toleransi dalam paradigma anugerah: toleransi sebagai penerimaan anugerah. Keberadaan anugerah menuntut toleransi terhadap implikasi disruptifnya: perjumpaan dengan yang lain dan pengakuan akan utang yang mendasarinya. Menurutnya, penerimaan radikal atas anugerah mengharuskan pengabaian paradigma kesamaan demi perbedaan dan pengakuan atas ketidakmungkinan menyelesaikan masalah toleransi secara abstrak. Sementara tradisi liberal mengutamakan kebebasan individu, toleransi dari perspektif anugerah menuntut kebajikan-kebajikan komunitarian, yaitu keramahtamahan, tanggung jawab, dan pengampunan.

C. Casram, dalam artikel berjudul “Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural,”⁶ menyatakan bahwa toleransi beragama yang ideal harus dibangun melalui partisipasi aktif dari seluruh umat beragama untuk mencapai tujuan yang sama berdasarkan kebersamaan, sikap inklusif, rasa hormat, dan saling pengertian terkait pelaksanaan ritual dan doktrin masing-masing agama. Dengan metode penulisan kepustakaan, Casram menyimpulkan penelitiannya bahwa pemahaman dan penerapan doktrin-doktrin keagamaan kita hendaknya tidak berhenti pada klaim eksklusivisme (“Aku”) yang berpuncak pada perwujudan hubungan personal dengan Tuhan (soliter), maupun klaim inklusivisme (“Kamu”) yang berfokus pada perekrutan sekutu teologis dan ideologis (solidaritas), melainkan juga pada keterbukaan (“Kita”) yang menekankan pemahaman keagamaan kita tentang nilai-nilai kemanusiaan (humanis-fungsional). Lebih lanjut, semua pihak hendaknya menanggukuhkan penghakiman teologis maupun ideologis yang ditujukan kepada komunitas agama lain. Inilah semacam epoche fenomenologis yang perlu kita ambil jika kita ingin mewujudkan toleransi beragama dan tidak membiarkannya hanya pada tataran wacana.

Shofiah Fitriani, dalam artikel berjudul “Keberagaman dan Toleransi Antar Umat Beragama,”⁷ menyatakan bahwa toleransi dalam beragama merupakan sebuah keniscayaan untuk menjamin stabilitas sosial dari paksaan ideologis maupun berupa

⁴ Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 112.

⁵ Almudena Molina, “Redefining Tolerance: Accepting the Gift,” *Philosophy & Social Criticism*, (2025): <https://doi.org/10.1177/01914537251377670>.

⁶ C. Casram, “Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural,” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 1, no. 2, (2016): 187–198, <https://doi.org/10.15575/jw.v1i2.588>.

⁷ Shofiah Fitriani, “Keberagaman dan Toleransi Antar Umat Beragama,” *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 20, no. 2, (2020): 179–192, <https://doi.org/10.24042/ajsk.v20i2.5489>.

bentrokan fisik dalam masyarakat. Perbedaan agama seharusnya untuk saling mengakui, saling menghormati, dan bekerja sama dalam kebajikan. Perbedaan keyakinan agama bukan menjadi faktor pendorong untuk saling menjatuhkan, saling merendahkan, atau mencampuradukkan antar agama yang satu dengan yang lain. Melalui penelitian kepustakaan dengan metode deskriptif, penulis menyimpulkan bahwa toleransi merupakan sikap saling menghormati yang berhubungan antar agama dan merupakan kebebasan dalam beragama dan beribadah.

Abdul Hafiz, Leli Romdaniah, Rasya Ahmad Nizar, dan Syifa Mauliza, dalam artikel berjudul “Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural: Inisiatif Pendidikan, Kebijakan Publik, dan Peran Media dalam Membentuk Sikap Toleransi,”⁸ menguraikan bagaimana masyarakat yang beragam dalam hal keyakinan dan kepercayaan dapat mencapai koeksistensi yang harmonis melalui pemahaman, dialog, dan penghargaan terhadap perbedaan. Fokus artikel adalah menganalisis bagaimana inisiatif pendidikan, kebijakan publik, dan peran media dalam membentuk sikap toleransi sejak dini. Artikel ini menyimpulkan dengan menekankan pentingnya menerapkan pendekatan inklusif dalam mempromosikan toleransi beragama, yang melibatkan pendidikan yang mendalam, dialog antaragama, dan peran aktif masyarakat sipil. Pemahaman dan penerimaan terhadap pluralitas keyakinan dianggap sebagai kunci untuk menciptakan masyarakat yang adil, damai, dan bersatu meskipun perbedaan keyakinan agama.

Uraian di atas menunjukkan bahwa konsep Marion belum banyak digunakan untuk menganalisis dan mengevaluasi toleransi beragama, khususnya di Indonesia. Tulisan ini mengisi kekosongan tersebut sekaligus menjadi *pioneer* yang menawarkan konsep Marion tentang fenomenologi pemberian sebagai dasar bagi toleransi beragama dalam masyarakat, khususnya di Indonesia. Tujuan penulisan ini adalah menguraikan, menganalisis dan mengeksplorasi relevansi fenomenologi pemberian Jean-Luc Marion dalam konteks toleransi, khususnya dalam masyarakat multikultural yang terus berjuang menghadapi tantangan intoleransi dan ketidakadilan sosial.

METODE

Penulisan artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode penelitian filosofis, khususnya *analisis tekstual dan interpretasi konseptual*. Istilah ‘analisis tekstual’ mengacu pada teknik penelitian yang digunakan untuk mendeskripsikan, menafsirkan, dan memahami teks. Analisis teks bertujuan untuk mengaitkan teks dengan konteks sosial, politik, budaya, atau artistik lebih luas. Ini

⁸ Abdul Hafiz, Leli Romdaniah, Rasya Ahmad Nizar, dan Syifa Mauliza, “Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural: Inisiatif Pendidikan, Kebijakan Publik, dan Peran Media dalam Membentuk Sikap Toleransi,” *Rayah Al-Islam* 8, no. 1 (Februari 2024): 120-130, <https://doi.org/10.37274/rais.v8i1.916>.

mencakup berbagai informasi dari teks, mulai dari makna asli hingga subteks, simbolisme, asumsi, dan nilai-nilai yang diungkapkan.⁹ Sedangkan analisis konseptual adalah proses mengeksplorasi struktur konseptual suatu topik atau materi. Tujuan dari analisis konseptual ini adalah untuk menemukan konsep mana yang relevan dan bagaimana konsep-konsep tersebut berhubungan satu sama lain.¹⁰

Dalam konteks penelitian ini, artikel ini mendeskripsikan, dan menafsirkan konsep-konsep Jean-Luc Marion dan mengeksplorasi relevansi konsep fenomenologi pemberian Jean-Luc Marion dan mengaplikasikannya dalam konteks toleransi dalam masyarakat multikultural.

PEMBAHASAN

Jean-Luc Marion dan Latar Belakang Pemikirannya

Jean-Luc Marion adalah seorang filsuf Prancis kontemporer yang dikenal sebagai salah satu tokoh utama dalam fenomenologi dan teologi postmodern. Lahir pada tahun 1946, Marion merupakan murid dari pemikir terkemuka seperti Jacques Derrida dan Louis Althusser, yang memengaruhi perkembangan intelektualnya. Ia menjabat sebagai profesor di berbagai universitas bergengsi, termasuk Universitas Paris-Sorbonne dan Universitas Chicago, serta menjadi anggota Académie française sejak 2008. Marion dikenal karena upayanya mereformasi fenomenologi dengan memperkenalkan konsep *givenness* (pemberian) sebagai prinsip sentral dalam memahami fenomena. Karyanya, seperti *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* dan *The Erotic Phenomenon*, telah memberikan kontribusi signifikan dalam bidang filsafat, khususnya dalam membahas relasi antara subjek, obyek, dan “yang lain” (*the other*).

Latar belakang pemikiran Marion tidak dapat dipisahkan dari pengaruh fenomenologi Edmund Husserl dan Martin Heidegger, meskipun ia mengkritik keduanya karena kecenderungan mereka untuk mereduksi fenomena ke dalam kerangka subjektivitas atau keberadaan (*Being*). Marion berargumen bahwa fenomena harus dipahami sebagai sesuatu yang “memberi diri” (*gives itself*) secara utuh dan tanpa syarat, melampaui batas-batas pemahaman manusia.¹¹ Selain itu, pemikiran Marion juga dipengaruhi oleh tradisi teologi Kristen, khususnya pemikiran Santo Agustinus dan Pascal, yang membawa dimensi spiritual dan etis dalam analisis fenomenologisnya. Kombinasi antara fenomenologi dan teologi ini menjadikan pemikiran Marion unik dan

⁹ Jack Caulfield, “Textual Analysis Guide: 3 Approaches & Examples,” 7 May 2022, <https://www.scribbr.co.uk/research-methods/textual-analysis-explained/#:~:text=Analisis%20tekstual%20adalah%20istilah%20umumdan%20nilai%20nilai%20yang%20diungkapkannya> (dikases 20 November 2025).

¹⁰ Keith S. Taber, “Conceptual Analysis,” <https://science-education-research.com/teaching-science/conceptual-analysis/> (dikases 20 November 2025).

¹¹ Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 2-5.

relevan tidak hanya dalam filsafat kontinental, tetapi juga dalam diskusi tentang etika, toleransi, dan relasi antarmanusia.¹²

Konsep Fenomenologi Pemberian (*Givenness*)

Fenomenologi pemberian (*phenomenology of givenness*) merupakan inti dari pemikiran Jean-Luc Marion, dimana ia menekankan bahwa realitas paling mendasar dari fenomena adalah kemampuannya untuk “memberi diri” (*give itself*) secara utuh dan tanpa syarat. Marion mengkritik tradisi fenomenologi sebelumnya, seperti yang diajukan oleh Edmund Husserl dan Martin Heidegger, yang cenderung mereduksi fenomena ke dalam kerangka subjektivitas atau keberadaan (*Being*). Bagi Marion, *givenness* adalah prinsip pertama fenomenologi karena fenomena hanya dapat dipahami sepenuhnya ketika ia diberikan secara langsung kepada kesadaran kita tanpa distorsi atau reduksi.¹³

Salah satu aspek penting dari konsep ini adalah penerimaan terhadap “yang lain” (*the other*) tanpa reduksi atau prasangka. Marion menegaskan bahwa “yang lain” harus diterima sebagaimana adanya, tanpa upaya untuk menguasai atau menginterpretasikannya melalui kategori-kategori yang telah ditentukan sebelumnya. Dalam pandangannya, “yang lain” selalu melampaui upaya kita untuk memahaminya secara penuh, dan justru dalam ketidakterjangkauan inilah keunikan dan martabatnya terletak.¹⁴ Hal ini menuntut sikap keterbukaan dan kerendahan hati dari subjek untuk menerima kehadiran “yang lain” sebagai sebuah pemberian yang tak terduga dan tak terbatas.

Peran subjek dalam fenomenologi Marion bukanlah sebagai pencipta makna yang aktif, melainkan sebagai penerima (*receiver*) yang pasif namun terbuka. Subjek dipanggil untuk menerima pemberian yang datang kepadanya tanpa berusaha mengontrol atau memanipulasinya. Marion menyebut kondisi ini sebagai “kepasifan radikal” (*radical passivity*), di mana subjek membiarkan dirinya diisi oleh kehadiran fenomena yang diberikan. Kepasifan ini bukanlah kelemahan, melainkan bentuk keterbukaan yang memungkinkan subjek untuk mengalami kebenaran dan keindahan dari “yang lain” secara otentik.¹⁵ Dengan demikian, fenomenologi pemberian Marion menawarkan cara baru untuk memahami relasi antarsubjek, yang berpotensi menjadi dasar bagi toleransi dan penghargaan terhadap keberagaman dalam masyarakat multikultural.

¹² Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-Logical Introduction* (Aldershot: Ashgate, 2005), 23-25.

¹³ Marion, *Being Given*, 5-7.

¹⁴ Marion, *Being Given*, 215-217.

¹⁵ Jean-Luc Marion, *The Erotic Phenomenon* (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 89-91.

Relevansi Konsep “Givenness” Bagi Toleransi

Konsep *givenness* (pemberian) dalam pemikiran Jean-Luc Marion menawarkan perspektif filosofis yang mendalam tentang toleransi, terutama dalam konteks menerima perbedaan tanpa syarat. Toleransi, dalam pandangan ini, bukan sekadar sikap pasif menoleransi keberadaan orang lain, melainkan kesediaan aktif untuk menerima “yang lain” sebagaimana adanya, tanpa upaya untuk mereduksi atau mengasimilasi mereka ke dalam kerangka pemahaman kita sendiri. Marion menekankan bahwa penerimaan terhadap “yang lain” harus dilakukan dengan kerendahan hati dan keterbukaan, karena setiap individu atau kelompok memiliki martabat dan keunikan yang tidak dapat sepenuhnya dipahami atau dikuasai.¹⁶

Hubungan antara *givenness* dan pengakuan terhadap “yang lain” menjadi sangat relevan dalam masyarakat multikultural, di mana keberagaman budaya, agama, dan etnis sering menjadi sumber konflik. Fenomenologi pemberian mengajarkan bahwa “yang lain” harus diterima sebagai pemberian yang melampaui batas-batas pemahaman kita. Dalam konteks ini, toleransi dipahami sebagai kemampuan untuk mengakui dan menghormati keberadaan “yang lain” tanpa prasangka atau klaim kebenaran absolut. Hal ini sejalan dengan pemikiran Charles Taylor, yang menegaskan bahwa pengakuan terhadap identitas orang lain adalah prasyarat bagi keadilan sosial dalam masyarakat yang plural.¹⁷

Contoh praktis dari penerapan konsep ini dapat dilihat dalam upaya menerima identitas budaya, agama, dan etnis yang berbeda. Misalnya, dalam konteks masyarakat Indonesia yang multikultural, toleransi dapat diwujudkan melalui sikap menghormati praktik keagamaan atau tradisi budaya kelompok lain tanpa merasa terancam atau perlu mengintervensi. Marion mengingatkan bahwa penerimaan seperti ini memerlukan kepasifan radikal, di mana kita membiarkan diri kita diisi oleh kehadiran “yang lain” tanpa berusaha mengontrol atau mengubahnya.¹⁸ Dengan demikian, konsep *givenness* tidak hanya memperkaya pemahaman filosofis tentang toleransi, tetapi juga memberikan kerangka praktis untuk membangun harmoni sosial dalam masyarakat yang beragam.

Pentingnya Civic Virtue Dalam Masyarakat Multikultural

Toleransi, sebagai bagian dari *civic virtue* (kebajikan kewarganegaraan), memegang peran sentral dalam menjaga dan memelihara harmoni sosial, terutama dalam masyarakat yang plural dan kompleks. Terkait itu, berikut ini akan dideskripsikan mengenai pengertian *civic virtue* menurut beberapa ahli, terutama

¹⁶ Marion, *Being Given*, 113-117.

¹⁷ Taylor, *Multiculturalism*, 36-38.

¹⁸ Marion, *The Erotic Phenomenon*, 89-91.

William Galston dan mengapa *civic virtue* itu penting untuk diterapkan dalam menghadapi realitas masyarakat yang multikultural.

Istilah *virtue* (kebajikan atau keutamaan) sering dikaitkan dengan posisi dan peran manusia sebagai makhluk individu dan makhluk sosial. Montesquieu menegaskan bahwa kebajikan berkaitan dengan prinsip dan pemerintahan republik. Kebajikan dalam republik adalah cinta terhadap negeri, cinta akan kesetaraan. Kebajikan ini bukan sekadar kebajikan moral atau religius, melainkan kebajikan publik yang bersumber dari kehendak dan kesepakatan bersama untuk kepentingan umum.¹⁹ Dari definisi ini tampak bahwa Montesquieu ingin menekankan pengertian kebajikan sebagai nilai-nilai positif yang bersumber dari kehendak dan kesepakatan bersama. Secara implisit berarti, apa yang dikehendaki dan diputuskan secara kolektif demi kepentingan dan kebaikan bersama dalam satu kesatuan politik, itulah kebajikan.

Civic virtue atau kebajikan kewarganegaraan mencerminkan kemauan warga negara untuk mengutamakan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi. Kebajikan ini terdiri dari dua unsur utama, yaitu watak kewarganegaraan (*civic disposition*) dan komitmen kewarganegaraan (*civic commitment*). Watak kewarganegaraan merujuk pada kebiasaan dan sikap warga yang mendukung fungsi sosial yang sehat, sementara komitmen kewarganegaraan mencerminkan kesediaan untuk memegang teguh nilai-nilai demokratis, seperti toleransi, kesetaraan, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia.²⁰ Toleransi, sebagai bagian dari watak kewarganegaraan, menuntut sikap terbuka dan penerimaan terhadap “yang lain” (*the other*) tanpa prasangka atau upaya untuk mereduksi identitas mereka. Hal ini sejalan dengan pemikiran Jean-Luc Marion tentang fenomenologi pemberian (*givenness*), di mana “yang lain” harus diterima sebagai pemberian yang melampaui batas pemahaman kita.

Menurut Quigley, kebajikan kewarganegaraan mencakup karakter, disposisi, dan komitmen yang diperlukan untuk memelihara dan meningkatkan tata pemerintahan yang demokratis. Contoh kebajikan ini termasuk toleransi, penghormatan terhadap martabat setiap orang, integritas, dan dedikasi terhadap kebaikan bersama.²¹ Toleransi, dalam hal ini, bukan sekadar sikap pasif menerima perbedaan, melainkan kemampuan aktif untuk mengakui dan menghargai keberagaman sebagai bagian dari kehidupan bersama. Senada dengan Quigley, Bray dan Larry menegaskan bahwa kebajikan kewarganegaraan adalah karakter dan keterampilan pribadi yang diperlukan untuk menjalankan hak dan kewajiban sebagai warga negara secara bermakna. Toleransi,

¹⁹ Charles N Quigley and Charles F. Bahmueller, *Civitas: A Framework for Civic Education*, (Calabasas: Center for Civic Education, 1991), 11.

²⁰ Winarno, *Pembelajaran Pendidikan Kewarganegaraan: Isi, Strategi dan Penilaian* (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), 181.

²¹ Charles N. Quigley, *Civic Education: Recent History, Current Status, and the Future* (Calabasas: Center for Civic Education, 1999), 12.

sebagai bagian dari kebajikan ini, memberikan kemampuan untuk mempromosikan kepentingan bersama dan menghadapi tantangan dalam masyarakat yang plural.²²

Selain itu, William Arthur Galston memahami kebajikan kewarganegaraan (*civic virtue*) sebagai kemampuan individu untuk mengembangkan kualitas diri, bekerja sama dengan orang lain, dan memprioritaskan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi atau kelompok, dengan tujuan agar demokrasi dapat berkembang secara sehat. Kesadaran akan pentingnya kebajikan kewarganegaraan muncul dari realitas pluralitas dalam masyarakat modern. Dalam masyarakat yang semakin kompleks dan beragam, kebajikan kewarganegaraan menjadi kebutuhan mendesak untuk menciptakan kehidupan bersama yang harmonis, rukun, dan sejahtera.²³

Galston membagi kebajikan kewarganegaraan menjadi empat kelompok, yakni:²⁴ *Pertama*, kebajikan umum, seperti keberanian, kepatuhan pada hukum, dan kesetiaan. *Kedua*, kebajikan sosial, seperti kemandirian dan sikap terbuka. *Ketiga*, kebajikan ekonomi, seperti semangat kerja, kemampuan menunda kepuasan diri, dan adaptasi terhadap perubahan ekonomi serta perkembangan teknologi. *Keempat*, kebajikan politis, seperti kemampuan menghormati hak orang lain, kesediaan meminta hal yang dapat dipertanggungjawabkan, kemampuan menilai kinerja pelayanan publik, dan kesediaan terlibat dalam wacana publik. Terkait itu, menurut Galston, Pendidikan Kewarganegaraan menjadi sarana penting untuk mengembangkan kebajikan kewarganegaraan, terutama di kalangan generasi muda. Melalui pendidikan, nilai-nilai seperti toleransi, keterbukaan, dan penghormatan terhadap keberagaman dapat diajarkan sebagai bagian dari pembentukan *civic virtue*.

Melalui internalisasi *civic virtue*, termasuk toleransi, akan terbentuk sikap dan perilaku kewarganegaraan yang baik. Toleransi membantu membentuk jiwa yang menghormati orang lain, memiliki disiplin dan tanggung jawab, serta peka terhadap masalah kemanusiaan. Sikap ini juga mendorong keterbukaan dan kesabaran dalam menghadapi perbedaan, yang merupakan esensi dari pemenuhan hak dan kewajiban sebagai warga negara. Dalam konteks fenomenologi pemberian Jean-Luc Marion, toleransi sebagai kebajikan kewarganegaraan tidak dipahami sebagai sikap pasif yang meniadakan tanggung jawab etis, melainkan sebagai keterbukaan radikal untuk menerima kehadiran “yang lain” sebagaimana ia menampilkan dirinya sebagai pemberian. Subjek tidak terlebih dahulu menguasai atau mereduksi yang lain ke dalam kategori konseptualnya sendiri, tetapi membiarkan dirinya disapa oleh fenomena yang

²² Bernard L. Bray and Larry W. Chappell, *Civic Virtues and Public Schooling* (New York: Teachers College Press, 1996), 45.

²³ William A. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 227.

²⁴ Felix Baghi, *Kewarganegaraan Demokratis Dalam Sorotan Filsafat Politik* (Mauere: Ledalero, 2009), 413-414.

memberi diri. Artinya, toleransi tidak berarti membiarkan segala sesuatu tanpa penilaian, melainkan kesiapsediaan untuk membangun relasi dialogis yang menghormati martabat yang lain dalam kehidupan bersama. Penerimaan ini menjadi dasar bagi terciptanya harmoni sosial dalam masyarakat multikultural.²⁵

Dengan demikian, toleransi sebagai bagian dari *civic virtue* tidak hanya memperkuat hubungan antarwarga negara, tetapi juga menciptakan fondasi bagi kehidupan bersama yang harmonis dan berkeadilan. Dalam kerangka pemikiran Marion, toleransi yang didasarkan pada prinsip *givenness* menawarkan cara baru untuk memahami dan mempraktikkan kebajikan kewarganegaraan, terutama dalam menghadapi tantangan pluralitas dan kompleksitas masyarakat modern. Pendidikan kewarganegaraan, sebagai sarana untuk mengembangkan *civic virtue*, dapat mengintegrasikan prinsip *givenness* ini untuk menanamkan nilai-nilai penerimaan dan keterbukaan sebagai fondasi bagi kehidupan demokratis yang inklusif.

Aplikasi Dalam Masyarakat Multikultural

Konsep *givenness* (pemberian) dalam pemikiran Jean-Luc Marion menawarkan kerangka filosofis yang relevan untuk membangun toleransi sebagai *civic virtue* (kebajikan kewarganegaraan) dalam masyarakat multikultural. Pertama, konsep ini mendorong terciptanya dialog antarkelompok yang didasarkan pada prinsip penerimaan. Dalam fenomenologi Marion, “yang lain” (*the other*) harus diterima sebagaimana adanya, tanpa upaya untuk mereduksi atau mengontrolnya. Prinsip ini dapat diaplikasikan dalam konteks sosial dengan menciptakan ruang dialog yang inklusif, di mana setiap kelompok dapat menyampaikan identitas dan pengalamannya tanpa takut dihakimi atau diabaikan.²⁶ Dialog semacam ini memungkinkan terjadinya pertukaran pemahaman yang mendalam, yang pada gilirannya memperkuat kohesi sosial dan mengurangi potensi konflik.

Kedua, konsep *givenness* membantu mengatasi prasangka dan stereotip melalui sikap terbuka. Marion menekankan bahwa penerimaan terhadap “yang lain” harus dilakukan dengan kerendahan hati dan keterbukaan, karena setiap individu atau kelompok memiliki martabat yang tidak dapat sepenuhnya dipahami atau dikuasai.²⁷ Dalam masyarakat multikultural, prasangka dan stereotip sering kali muncul akibat ketidakmampuan untuk melihat “yang lain” sebagai pemberian yang unik dan berharga. Dengan mengadopsi sikap terbuka yang diajarkan oleh Marion, masyarakat dapat belajar untuk menghargai perbedaan dan melihatnya sebagai kekayaan, bukan ancaman.

Ketiga, peran pendidikan dan kebijakan publik menjadi krusial dalam mempromosikan toleransi berdasarkan prinsip *givenness*. Pendidikan kewarganegaraan

²⁵ Marion, *Being Given*, 87-94.

²⁶ Marion, *Being Given*, 215-217.

²⁷ Marion, *Being Given*, 113-118.

dapat dirancang untuk menanamkan nilai-nilai penerimaan dan keterbukaan, sambil mengajarkan pentingnya menghormati keberagaman. Kebijakan publik juga dapat mendukung upaya ini dengan menciptakan lingkungan yang memfasilitasi interaksi positif antarkelompok, seperti program pertukaran budaya atau forum dialog antaragama.²⁸ Melalui kombinasi pendidikan dan kebijakan yang tepat, masyarakat dapat menginternalisasi nilai-nilai toleransi dan menjadikannya sebagai bagian dari *civic virtue* yang mendukung kehidupan bersama yang harmonis.

Dengan demikian, konsep *givenness* dari Jean-Luc Marion memberikan dasar filosofis yang kuat untuk membangun toleransi dalam masyarakat multikultural. Prinsip penerimaan terhadap “yang lain” mendorong dialog inklusif yang memperkuat kohesi sosial dan mengurangi konflik. Sikap terbuka terhadap keberagaman membantu mengatasi prasangka serta stereotip, sehingga perbedaan dipandang sebagai kekayaan, bukan ancaman. Selain itu, melalui pendidikan dan kebijakan publik yang mendukung nilai-nilai keterbukaan, toleransi dapat ditanamkan sebagai *civic virtue* yang memperkuat kehidupan bersama yang harmonis.

Fenomenologi Pemberian dan Civic Virtue (Kebajikan Kewarganegaraan)

Konsep *givenness* (pemberian) dalam pemikiran Jean-Luc Marion memberikan dasar filosofis yang kuat untuk memahami toleransi sebagai bagian dari *civic virtue* (kebaikan kewarganegaraan). Dalam fenomenologi Marion, *givenness* menekankan penerimaan terhadap “yang lain” (*the other*) tanpa syarat, tanpa upaya untuk mereduksi atau mengontrolnya. Prinsip ini selaras dengan toleransi sebagai kebaikan kewarganegaraan, di mana warga negara diajak untuk menerima dan menghormati perbedaan sebagai bagian dari kehidupan bersama. Toleransi, dalam konteks ini, bukan sekadar sikap pasif, melainkan kesediaan aktif untuk mengakui keberadaan dan martabat “yang lain” dalam ruang publik.²⁹

Penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain” dapat memperkuat kebaikan kewarganegaraan, seperti tanggung jawab sosial, solidaritas, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia. Dengan menerima “yang lain” sebagai pemberian yang melampaui pemahaman kita, individu diajak untuk mengembangkan sikap rendah hati dan terbuka, yang merupakan fondasi bagi tanggung jawab sosial. Solidaritas juga tumbuh dari kesadaran bahwa setiap orang memiliki martabat yang sama dan berhak diakui dalam keberagamannya. Selain itu, penghormatan terhadap hak asasi manusia menjadi lebih bermakna ketika didasarkan pada prinsip penerimaan tanpa syarat, karena hal ini mengakui hak setiap individu untuk hidup sesuai dengan identitas dan keyakinannya.³⁰

²⁸ Quigley, *Civic Education*, 23-25.

²⁹ Marion, *Being Given*, 234-236.

³⁰ Taylor, *Multiculturalism*, 36-38.

Contoh konkrit penerapan konsep ini dapat dilihat dalam konteks relasi antaragama atau antaretnis yang harmonis. Misalnya, dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia, toleransi antaragama dapat diwujudkan melalui sikap saling menghormati praktik keagamaan masing-masing kelompok tanpa merasa terancam atau perlu mengintervensi. Fenomenologi pemberian mengajarkan bahwa setiap agama atau etnis harus diterima sebagai pemberian yang unik dan berharga, bukan sebagai ancaman. Dengan demikian, dialog antaragama atau antaretnis dapat berlangsung lebih produktif, karena didasarkan pada prinsip penerimaan dan penghormatan, bukan prasangka atau ketakutan.³¹

Dengan demikian, konsep *givenness* (pemberian) dalam pemikiran Jean-Luc Marion memberikan landasan filosofis yang kuat untuk memahami toleransi sebagai bagian integral dari *civic virtue* (kebajikan kewarganegaraan). Prinsip penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain” (*the other*) mendorong individu untuk mengembangkan sikap rendah hati, terbuka, dan menghormati keberagaman, yang merupakan fondasi bagi tanggung jawab sosial, solidaritas, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia. Contoh konkretnya dapat dilihat dalam relasi antaragama atau antaretnis yang harmonis, di mana prinsip *givenness* mengajarkan penerimaan terhadap perbedaan sebagai pemberian yang berharga, bukan sebagai ancaman. Melalui penerapan konsep ini, masyarakat multikultural dapat membangun dialog yang produktif dan kehidupan bersama yang lebih inklusif, adil, dan harmonis.

Givenness dan Keadilan Sosial Dalam Masyarakat Multikultural

Konsep *givenness* (pemberian) dalam pemikiran Jean-Luc Marion memiliki relevansi yang signifikan dengan upaya mewujudkan keadilan sosial dalam masyarakat multikultural. Hubungan antara *givenness* dan keadilan sosial terletak pada prinsip penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain” (*the other*), yang mendorong pengakuan terhadap martabat dan hak setiap individu, terlepas dari latar belakang budaya, agama, atau etnis mereka. Dalam konteks masyarakat multikultural, keadilan sosial tidak hanya tentang distribusi sumber daya yang adil, tetapi juga tentang pengakuan dan penghormatan terhadap keberagaman identitas. Prinsip *givenness* mengajarkan bahwa setiap orang harus diterima sebagaimana adanya, tanpa prasangka atau upaya untuk mereduksi identitas mereka, sehingga menciptakan fondasi bagi keadilan yang inklusif.³²

Prinsip penerimaan tanpa syarat dapat mendorong distribusi sumber daya yang lebih adil dan inklusif. Dengan menerima “yang lain” sebagai pemberian yang unik dan berharga, masyarakat dapat mengembangkan kebijakan dan program yang lebih responsif terhadap kebutuhan kelompok-kelompok marginal. Misalnya, dalam konteks

³¹ Nussbaum, *The New Religious Intolerance*, 78-80.

³² Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 62-64.

distribusi sumber daya pendidikan atau kesehatan, prinsip ini mendorong pendekatan yang mempertimbangkan keragaman budaya dan kebutuhan khusus setiap kelompok. Hal ini sejalan dengan pemikiran John Rawls tentang keadilan sebagai fairness, di mana keadilan sosial harus memastikan bahwa setiap individu memiliki kesempatan yang sama untuk berkembang, terlepas dari latar belakang mereka.³³

Namun, tantangan dalam menerapkan prinsip *givenness* dalam sistem sosial yang timpang dan tidak setara tidak dapat diabaikan. Masyarakat multikultural sering kali dihadapkan pada ketidakadilan struktural yang mengakar, seperti diskriminasi rasial, ketimpangan ekonomi, dan marginalisasi kelompok minoritas. Dalam konteks ini, penerimaan tanpa syarat mungkin dianggap kurang memadai jika tidak disertai dengan upaya transformasi struktural yang lebih radikal. Misalnya, meskipun prinsip *givenness* mendorong penghormatan terhadap identitas budaya, hal ini tidak secara otomatis mengatasi ketimpangan ekonomi atau ketidakadilan sistemik yang dialami oleh kelompok tertentu. Oleh karena itu, pendekatan fenomenologis Marion perlu dilengkapi dengan analisis struktural dan kebijakan publik yang lebih komprehensif untuk menciptakan keadilan sosial yang nyata.

Dengan demikian, konsep *givenness* dalam pemikiran Jean-Luc Marion menawarkan perspektif penerimaan tanpa syarat yang dapat memperkuat keadilan sosial dalam masyarakat multikultural. Prinsip ini menekankan penghormatan terhadap identitas setiap individu serta distribusi sumber daya yang lebih adil dan inklusif. Namun, penerapannya menghadapi tantangan dalam mengatasi ketidakadilan struktural yang telah mengakar dalam masyarakat. Oleh karena itu, prinsip *givenness* perlu dilengkapi dengan analisis struktural dan kebijakan publik yang lebih komprehensif agar keadilan sosial dapat terwujud secara nyata.

Peran Pendidikan Kewarganegaraan dan Toleransi Berbasis Givenness

Konsep *givenness* (pemberian) Jean-Luc Marion dapat diintegrasikan ke dalam kurikulum pendidikan kewarganegaraan sebagai dasar untuk membangun toleransi dan *civic virtue* (kebajikan kewarganegaraan). Dalam konteks pendidikan, *givenness* dapat diajarkan sebagai prinsip filosofis yang menekankan penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain” (*the other*). Hal ini dapat dilakukan dengan memperkenalkan siswa pada pemikiran Marion tentang fenomena yang “memberi diri” secara utuh dan tanpa reduksi, serta mendorong mereka untuk menerapkan prinsip ini dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, kurikulum dapat mencakup diskusi tentang pentingnya menghormati perbedaan budaya, agama, dan etnis sebagai bagian dari tanggung jawab sebagai warga negara.³⁴

³³ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 60-62.

³⁴ Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology* (Northwestern: Northwestern, University Press, 1998), 78-80.

Pentingnya mengajarkan nilai-nilai penerimaan dan keterbukaan dalam pendidikan kewarganegaraan tidak dapat diabaikan, karena hal ini merupakan fondasi bagi pembentukan *civic virtue*. Nilai-nilai ini membantu siswa mengembangkan sikap rendah hati, empati, dan kesediaan untuk menerima keberagaman sebagai kekayaan, bukan ancaman. Dengan memahami bahwa setiap individu atau kelompok memiliki martabat yang sama dan berhak diakui, siswa dapat tumbuh menjadi warga negara yang menghargai hak asasi manusia, keadilan sosial, dan solidaritas. Pendidikan kewarganegaraan yang berbasis *givenness* juga mendorong siswa untuk melihat perbedaan sebagai peluang untuk belajar dan berkembang, bukan sebagai sumber konflik.³⁵

Contoh praktis dari penerapan konsep ini dapat dilihat dalam program pendidikan yang mendorong dialog antarbudaya dan penghargaan terhadap keberagaman. Misalnya, sekolah dapat mengadakan kegiatan pertukaran budaya, di mana siswa dari latar belakang yang berbeda berbagi cerita, tradisi, dan pengalaman hidup mereka. Program semacam ini tidak hanya memperkaya pemahaman siswa tentang keberagaman, tetapi juga mengajarkan mereka untuk menerima “yang lain” sebagai pemberian yang berharga. Selain itu, kurikulum dapat mencakup proyek-proyek kolaboratif yang melibatkan siswa dari berbagai latar belakang, sehingga mereka belajar bekerja sama dan menghargai kontribusi setiap individu.

Dengan demikian, konsep *givenness* (pemberian) Jean-Luc Marion dapat menjadi landasan filosofis yang efektif untuk mempromosikan toleransi melalui pendidikan kewarganegaraan. Dengan mengintegrasikan prinsip penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain” (*the other*) ke dalam kurikulum, siswa diajak untuk menghormati perbedaan budaya, agama, dan etnis sebagai bagian dari tanggung jawab kewarganegaraan. Program-program praktis, seperti pertukaran budaya dan proyek kolaboratif, dapat memperkaya pemahaman siswa tentang keberagaman sekaligus mengajarkan nilai-nilai keterbukaan dan empati. Melalui pendekatan ini, pendidikan kewarganegaraan tidak hanya membentuk *civic virtue*, tetapi juga menciptakan generasi warga negara yang inklusif, toleran, dan siap menghadapi tantangan masyarakat multikultural.

Kritik dan Tantangan

Meskipun konsep *givenness* (pemberian) dan *saturated phenomenon* dalam pemikiran Jean-Luc Marion menawarkan kontribusi filosofis yang mendalam bagi pemahaman tentang penerimaan terhadap “yang lain”, penerapannya dalam konteks sosial, budaya, dan kehidupan beragama tidak dapat dilakukan secara langsung dan tanpa pertimbangan kritis. Dalam fenomenologi Marion, fenomena dipahami sebagai sesuatu yang memberi dirinya secara melimpah kepada subjek, sehingga subjek dipanggil untuk menerima kehadirannya tanpa terlebih dahulu mereduksinya ke dalam

³⁵ Quigley, *Civic Education*, 23-25.

kategori konseptual yang telah ditentukan.³⁶ Pada tingkat antropologis, pendekatan ini memberikan sumbangan penting karena membantu manusia menerima kehadiran orang lain dalam kekayaan dan keunikannya sebagaimana ia menampakkan diri.

Namun demikian, dalam konteks budaya sebagai cara hidup dan cara berada bersama, penerimaan terhadap yang lain tidak dapat dipahami sebagai sikap pasif yang tanpa batas. Praktik sosial dan keagamaan sering kali melibatkan relasi kekuasaan, dominasi simbolik, maupun pemaksaan identitas yang dapat mengancam kebebasan kelompok lain. Dalam situasi demikian, toleransi tidak cukup dibangun hanya melalui penerimaan fenomenologis terhadap kehadiran yang lain, tetapi juga membutuhkan proses penilaian etis dan pembatasan normatif terhadap praktik-praktik yang berpotensi merugikan kehidupan bersama. Kritik ini menunjukkan bahwa fenomenologi pemberian perlu berdialog dengan etika sosial dan teori politik agar mampu menanggapi realitas konflik dan ketimpangan yang konkret.³⁷

Selain itu, dari sisi pemahaman subjek pada tingkat kognitif dan teoritis, kehadiran orang lain sebagai fenomena pemberian memang dapat diterima tanpa syarat, karena fenomena tersebut melampaui kapasitas konsep subjek. Akan tetapi, dalam praksis hidup bersama, khususnya dalam relasi antaragama dan keberagaman budaya, penerimaan tanpa syarat tidak selalu dapat diterapkan secara langsung. Kehidupan sosial menuntut adanya negosiasi nilai, tanggung jawab timbal balik, serta perlindungan terhadap kelompok rentan. Oleh karena itu, pendekatan fenomenologis Marion sering dinilai memiliki keterbatasan ketika berhadapan dengan persoalan ketidakadilan struktural yang membutuhkan analisis sosiologis, politik, dan institusional yang lebih luas.³⁸

Kritik lain juga muncul dari perdebatan fenomenologi kontemporer yang menilai bahwa kecenderungan fenomenologi Prancis modern, termasuk Marion, membuka ruang yang sangat besar bagi dimensi teologis dalam analisis fenomenologis. Dominique Janicaud, misalnya, mempertanyakan apakah pendekatan tersebut masih berada dalam batas metodologis fenomenologi klasik atau justru bergerak menuju afirmasi teologis tertentu. Dalam konteks ruang publik yang plural dan sekuler, kritik ini menjadi penting karena toleransi tidak hanya berkaitan dengan pengalaman personal menerima yang lain, tetapi juga menyangkut rasionalitas publik dan legitimasi normatif bersama.³⁹

³⁶ Marion, *Being Given*, 222-275.

³⁷ Almudena Molina, "Redefining Tolerance: Accepting the Gift," *Philosophy & Social Criticism*, (2025): <https://doi.org/10.1177/01914537251377670>.

³⁸ Robyn Horner, *Jean-Luc Marion: A Theo-Logical*, 87-96.

³⁹ Dominique Janicaud, *Phenomenology and the Theological Turn* (New York: Fordham University Press, 2000), 16-30.

Dengan demikian, konsep *givenness* dan *saturated phenomenon* tetap memberikan kontribusi penting dalam membangun keterbukaan antropologis terhadap yang lain. Namun, untuk menghadirkan toleransi yang nyata dalam masyarakat multikultural, pendekatan ini perlu dilengkapi dengan analisis etika sosial, teori keadilan, serta kebijakan publik yang mampu mengatasi dominasi struktural dan konflik konkret dalam kehidupan bersama.

KESIMPULAN

Konsep *givenness* (pemberian) Jean-Luc Marion menawarkan kerangka filosofis yang kuat untuk memahami toleransi sebagai sikap menerima “yang lain” (*the other*) tanpa syarat. Dalam fenomenologi Marion, penerimaan terhadap “yang lain” didasarkan pada prinsip bahwa setiap individu atau kelompok memiliki martabat yang unik dan tidak dapat sepenuhnya dipahami atau dikuasai. Prinsip ini mendorong sikap rendah hati dan keterbukaan, yang menjadi fondasi bagi toleransi dalam masyarakat multikultural. Toleransi, dalam konteks ini, bukan sekadar sikap pasif, melainkan kesediaan aktif untuk mengakui dan menghormati keberagaman sebagai bagian dari kehidupan bersama. Dengan demikian, konsep *givenness* memberikan dasar filosofis yang mendalam untuk membangun relasi sosial yang inklusif dan penuh penghormatan. Hal ini menjadikan pemikiran Marion relevan tidak hanya dalam diskusi filosofis, tetapi juga dalam praktik kehidupan sehari-hari.

Pemikiran Marion relevan bagi pengembangan kebijakan kewarganegaraan (*civic virtue*) dalam masyarakat multikultural. Kebijakan kewarganegaraan, seperti toleransi, tanggung jawab sosial, dan solidaritas, dapat diperkuat melalui prinsip penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain”. Dalam masyarakat yang semakin plural, kebijakan ini menjadi kebutuhan mendesak untuk menciptakan harmoni sosial dan keadilan. Marion mengajarkan bahwa penerimaan terhadap perbedaan harus dilakukan dengan kerendahan hati dan keterbukaan, sehingga setiap individu merasa diakui dan dihargai. Dengan demikian, konsep *givenness* tidak hanya memperkaya pemahaman tentang toleransi, tetapi juga memberikan kerangka praktis untuk mengembangkan kebijakan kewarganegaraan. Hal ini menjadikan pemikiran Marion sebagai kontribusi penting bagi diskusi tentang etika dan relasi antarmanusia.

Konsep *givenness* juga menawarkan perspektif baru tentang keadilan sosial dalam masyarakat multikultural. Prinsip penerimaan tanpa syarat terhadap “yang lain” mendorong pengakuan terhadap martabat dan hak setiap individu, terlepas dari latar belakang budaya, agama, atau etnis mereka. Hal ini sejalan dengan upaya menciptakan distribusi sumber daya yang lebih adil dan inklusif. Namun, penerapan konsep ini menghadapi tantangan dalam mengatasi ketidakadilan struktural yang telah mengakar. Oleh karena itu, pendekatan fenomenologis Marion perlu dilengkapi dengan analisis struktural dan kebijakan publik yang lebih komprehensif. Dengan demikian, *givenness*

tidak hanya memperkaya pemahaman filosofis, tetapi juga menawarkan solusi praktis untuk menghadapi tantangan sosial.

Pendidikan kewarganegaraan menjadi sarana penting untuk mempromosikan toleransi berbasis *givenness*. Dengan mengintegrasikan prinsip penerimaan tanpa syarat ke dalam kurikulum, siswa diajak untuk menghormati perbedaan budaya, agama, dan etnis sebagai bagian dari tanggung jawab kewarganegaraan. Program-program praktis, seperti pertukaran budaya dan proyek kolaboratif, dapat memperkaya pemahaman siswa tentang keberagaman. Melalui pendekatan ini, nilai-nilai keterbukaan dan empati dapat ditanamkan sebagai fondasi bagi *civic virtue*. Pendidikan kewarganegaraan yang berbasis *givenness* tidak hanya membentuk warga negara yang toleran, tetapi juga menciptakan generasi yang siap menghadapi tantangan masyarakat multikultural. Dengan demikian, pendidikan menjadi jembatan penting antara pemikiran filosofis dan praktik kehidupan sehari-hari.

Dengan demikian, konsep *givenness* Jean-Luc Marion menawarkan kerangka filosofis yang kuat untuk memahami toleransi sebagai sikap menerima “yang lain” tanpa syarat. Pemikiran ini relevan bagi pengembangan kebajikan kewarganegaraan dalam masyarakat multikultural, karena menekankan pentingnya penerimaan dan penghormatan terhadap keberagaman. Melalui prinsip *givenness*, masyarakat dapat membangun dialog yang inklusif, mengatasi prasangka, dan menciptakan keadilan sosial yang lebih adil. Meskipun menghadapi tantangan dalam penerapannya, konsep ini memberikan dasar filosofis yang mendalam untuk menghadapi kompleksitas masyarakat modern. Dengan mengintegrasikan prinsip *givenness* ke dalam pendidikan dan kebijakan publik, kita dapat menciptakan masyarakat yang lebih harmonis, inklusif, dan berkeadilan. Dengan demikian, pemikiran Marion tidak hanya memperkaya diskusi filosofis, tetapi juga memberikan solusi praktis untuk membangun kehidupan bersama yang lebih baik.

BIBLIOGRAPHY

- Baghi, Felix. *Kewarganegaraan Demokratis Dalam Sorotan Filsafat Politik*. Maumere: Ledalero, 2009.
- Bray, Bernard L., and Larry W. Chappell. *Civic Virtues and Public Schooling*. New York: Teachers College Press, 1996.
- Casram, C. “Membangun Sikap Toleransi Beragama dalam Masyarakat Plural.” *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya* 1, No. 2, (2016): 187–198. <https://doi.org/10.15575/jw.v1i2.588>.
- Caulfield, Jack. “Textual Analysis Guide: 3 Approaches & Examples.” 7 May 2022. <https://www.scribbr.co.uk/research-methods/textual-analysisexplained/#:~:text=Analisis%20tekstual%20adalah%20istilah%20umum,dan%20nilai%2Dnilai%20yang%20diungkapkannya> (diakses 20 November 2025).

- Fitriani, Shofiah. "Keberagaman dan Toleransi Antar Umat Beragama." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 20, No. 2, (2020): 179-192. <https://doi.org/10.24042/ajsk.v20i2.5489>.
- Galston, William A. *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Horner, Robyn. *Jean-Luc Marion: A Theo-Logical Introduction*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Janicaud, Dominique. *Phenomenology and the Theological Turn*. New York: Fordham University Press, 2000.
- Marion, Jean-Luc. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- _____. *Givenness and Revelation*. Oxford: Oxford, University Press, 2016.
- _____. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Northwestern: Northwestern, University Press, 1998.
- _____. *The Erotic Phenomenon*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Molina, Almudena. "Redefining Tolerance: Accepting the Gift." *Philosophy & Social Criticism*, (2025). <https://doi.org/10.1177/01914537251377670> .
- Nussbaum, Martha. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
- Quigley, Charles N. *Civic Education: Recent History, Current Status, and the Future*. Calabasas: Center for Civic Education, 1999.
- Quigley, Charles N., and Charles F. Bahmueller. *Civitas: A Framework for Civic Education*. Calabasas: Center for Civic Education, 1991.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Taber, Keith S. "Conceptual Analysis." <https://science-education-research.com/teaching-science/conceptual-analysis/> (diakses 20 November 2025).
- Taylor, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Walzer, Michael. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Winarno. *Pembelajaran Pendidikan Kewarganegaraan: Isi, Strategi dan Penilaian*. Jakarta: Bumi Aksara, 2014.



LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN, KATEKESE, DAN PASTORAL

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

UNTHINKING AND THINKING WITH HEIDEGGER: ON NIHILISM AND THE METAPHYSICS OF CLOSURE

Jeffrey L. Bartilet ^{a, 1}

^a Department of Humanities and Philosophy, Polytechnic University of the Philippines

¹ bartilet@ateneo.edu

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 10 February 2025

Revised: 1 Maret 2025

Accepted: 1 Mei 2025

Keywords: *Heidegger, Thinking, Unthinking, Nihilism, Metaphysics of Closure*

Kata-kata Kunci:

Heidegger, Berpikir, Tiada
Pemikiran, Nihilisme,
Metafisika Keterbukaan

DOI: [10.62095/jl.v13i2.195](https://doi.org/10.62095/jl.v13i2.195)

ABSTRACT

The paper attempts to partly sketch Martin Heidegger's project of ontology via the route of his discussion of nihilistic thought. It employs a purely hermeneutical analysis of selected texts of available literature on print and online on Heidegger, nihilism, and metaphysics. Examining a selection of his writings, the paper contends that Heidegger's articulation of the problem of Being, of thinking, and of technology may be weaved together by looking at the nihilistic elements by which these problems were addressed. It does this by first looking at the discussion of traditional metaphysics and sciences found in Heidegger's work, and second, because of the representational frame by which these traditions work these traditions tended to overlook the question of Being. The paper concludes by retrieving Heidegger's retrieval of a kind thinking that is no longer calculative but meditative.

ABSTRAK

Artikel ini mencoba untuk membuat sketsa sebagian proyek ontologi Martin Heidegger melalui jalur pembahasannya tentang pemikiran nihilistik. Metode yang digunakan adalah analisis hermeneutika murni, yaitu penelitian kualitatif yang berfokus pada penafsiran teks, simbol, dan makna dalam konteksnya.

Selanjutnya, penelitian ini menganalisis dan menafsirkan teks-teks terpilih dari literatur cetak dan daring yang tersedia tentang Heidegger, nihilisme, dan metafisika. Dengan meneliti pilihan tulisannya, artikel ini berpendapat bahwa artikulasi Heidegger tentang masalah Keberadaan, pemikiran, dan teknologi dapat dijalin bersama dengan melihat elemen-elemen nihilistik yang digunakan untuk mengatasi masalah-masalah ini. Artikel ini melakukannya dengan pertama-tama melihat pembahasan metafisika dan sains tradisional yang ditemukan dalam karya Heidegger, dan kedua, karena kerangka representasional yang digunakan oleh tradisi-tradisi ini, tradisi-tradisi ini cenderung mengabaikan pertanyaan tentang Keberadaan. Makalah ini diakhiri dengan mengambil kembali pemikiran Heidegger yang tidak lagi kalkulatif tetapi meditatif.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



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

INTRODUCTION

The paper attempts to partly sketch Martin Heidegger's project of ontology via the route of his discussion of nihilistic thought. Examining a selection of his writings, the paper contends that Heidegger's articulation of the problem of Being, of thinking, and of technology may be weaved together by looking at the nihilistic elements by which these problems were addressed. It does this by first looking at the discussion of traditional metaphysics and sciences found in Heidegger's work, and second, because of the representational frame by which these traditions work these traditions tended to overlook the question of Being. The paper concludes by retrieving Heidegger's retrieval of a kind thinking that is no longer calculative but meditative.

METHOD

This work employs a purely hermeneutical approach, which is qualitative research aimed at analyzing texts, symbols, and meanings in their context. In keeping with this, this study examines and interprets chosen texts from the available print and online literature on Heidegger, nihilism, and metaphysics.

DISCUSSION

Nihilism and the Nothing

In one of the Heidegger's early work, *Being and Time*, whose objective was fundamental ontology, Heidegger mentions there are several moods of Dasein's being. One of which is *Angst*. In order to better understanding *Angst*, the word could best be demonstrated by contrasting it to a related English word, anxiety. For example, in the expression "one is afraid of..." or "one has fear of ...," the preposition "of" would always point to something by which or from which the emotion or feeling, which is fear, give rise to. There is cause of this fear, which is an object or thing. Although anxiety may be associated with the word fear, anxiety in this case has an object, an object that is feared. *Angst*, on the other hand, is a state of existence by which "Dasein finds itself face to face with the nothing of the possible impossibility of existence."¹

But in contrast to anxiety, in this mood there is no actual thing or object that one can point to that causes this mood to arise. But this having no object is precisely its disturbing command of evocation. It is "there" but "nowhere." And this is the very character of *Angst*. It is an attunement by which "Dasein finds itself face to face with 'nothing' of the possible impossibility of existence." Meaning, it arises out Dasein's anticipation of death, of none existence. That for Dasein death is certain and may come anytime. But the certainty of death and the uncertainty of when and where this will happen catalyses a feeling of insignificance of things and of the world, of material

¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson (London: SCM Press, 1962), 310. Hereafter *BT*.

things, (how precious, expensive, or valuable they may be), of people and one's relationship with them, within the ambit the one's world. As Heidegger writes:

that in the face of which one has anxiety is not encountered as something's definite with which one can concern oneself; the threatening does come from what is ready-to-hand or present-at-hand, but rather from the fact that neither of these 'says' anything any longer. Environmental entities no longer have any involvement. The world in which I exist has sunk into insignificance.²

This attunement which brings about the insignificance of things causes a certain nihilation, a nihilation not in the sense of destruction, but a nihilation in the sense of meaninglessness, of neglect, of abandonment. With Angst, seeing things, the world, or even existence have no import at all. Deflecting the rudimentary problems of existence and the failure to inquire about its roots can also be a form of nihilism. It may come in the form of relegating fundamental concerns of the human being, such as the question of Being, life, God, or even the "nothing" to be already self-evident, or known.³

This kind of thinking is manifest in the way in which science and representational thinking views the "nothing." Heidegger would comments that "what is remarkable is that, precisely in the way scientific man secures to himself what is most properly his, he speaks of something different. What should be examined are beings only, and besides that – nothing; beings alone, and further – nothing; solely beings, and beyond that – nothing . . . The nothing is rejected precisely by science, given as nullity."⁴

Since science is primarily concerned with the ontic or beings, it does not go deep into the heart of things, it does not question or put into question "how is it that there are beings at all and not nothing." "*Science wants to know nothing of the nothing.*"⁵ And since the "nothing" is not an issue for science we could say that this avoidance of the question is also its abandonment of Being and the "nothing", it is manifestation of nihilism itself.⁶ No less misconceived about the "nothing" is the way we, victims of traditions that we are,⁷ represent it in thought and in language. This is characteristic of what Heidegger calls calculative and representational thinking. Representational thought tries to encapsulate everything, such as entities, within the frame of object or image formed in the intellect.

² BT. 393.

³ See BT. 22-23 & Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. IV, ed. David Farrell Krell (New York: Harper & Row, 1984), 20. Hereafter N IV.

⁴ Martin Heidegger, "What is Metaphysics" in *Basic Writings*, trans. David Farrel Krell (New York: Harper & Row), 97. Hereafter WIM.

⁵ Heidegger, "What is Metaphysics," 98.

⁶ "Can we, however, speak of concession when we concede nothing? But perhaps our confused talk already degenerates into an empty squabble over words. Against it science must now reassert its seriousness and soberness of mind, insisting that is concerned solely with beings. The nothing- what else can it be for science but an outrage and a phantasm?" Heidegger, "What is Metaphysics," 98.

⁷ See the three prejudices/presuppositions of philosophy in BT. 22-23.

This can be seen for example in the way logic through terms and proposition represent beings. The term becomes the privileged of the object of thought. It is this kind of approach to the enquiry about the “nothing,” as for example in asking the question – ‘what is the nothing?’ that representational thought misses. Already implied in the structure of this kind of question, this kind of thinking is that the “nothing” is conceived as a being, as an entity.⁸

Logic,⁹ which seems to operate in this kind of thinking, falls prey to this error by condensing the “nothing” in Terms and Proposition and subjecting it to its rules, e.g., the rule of contradiction.¹⁰ What happens in this mode of thinking is that the “nothing” is negated.¹¹ As Heidegger astutely puts it:

Certainly the prevailing opinion and the traditional convictions of philosophy are right to insist that the nothing is not a ‘being’, no ‘object’. But that does not satisfy the question as to whether this non-objective matter really ‘is’, inasmuch as it determines the essential unfolding of Being. The question remains whether what is not an object and never can be an object therefore ‘is’ simply nothingness, and this in turn a ‘nullity’. The question arises whether the innermost essence of nihilism and the power of its dominion do not consist precisely in considering the nothing merely as nullity, considering nihilism as an apotheosis of the merely vacuous, as a negation that can be set to rights at once by an energetic affirmation.¹²

In the instances discussed above, the “nothing” has not been placed under serious contemplation, or, more appropriately, the “nothing” have become unthought. Neglect of the “nothing” is already a form of abandonment of the “nothing”, which is a form of nihilism.¹³

Representational thought is also a form of nihilism for it approaches the investigation of the “nothing” in the wrong foot, curing it within the confines of its lens, thus it misconceives the “nothing” as some entity which can be represented. What does this have to do with the human being’s primordial constitution as being-in-the-world.?

Dasein’s Being-in-the-world means that Dasein’s Being is that of relations, that of care, of being concerned with. Dasein resides or dwells alongside the world.¹⁴ One of the main objectives of Heidegger’s fundamental ontology is to uncover the way in which philosophy, particularly metaphysics, has treated Being. Now, recalling that

⁸ See N IV. 20.

⁹ See N IV. 21.

¹⁰ See WIM. 99.

¹¹ N IV. 20.

¹² N IV. 21.

¹³ “Nihilism, conceived and experienced in a more essential way, would be that history of metaphysics which is heading towards a fundamental metaphysical position in which the essence of the nothing not only cannot be understood but also will no longer be understood.” N IV. 22.

¹⁴ See BT. 79-81.

“[t]he essence if nihilism is the history where there is nothing to being itself,”¹⁵ it would seem that the treatment of the “nothing” as not of major importance is part of this history.

In the light of the phenomena of nihilism, angst, as a mode by which beings as a whole, as already given, as encountered in the world,¹⁶ are revealed to Dasein, is subsumed, covered or is put under the rag through consigning it in representations. Being and its partner, the “nothing”, comes to be unrecognized.

Nihilism and the Logic of Metaphysical Closure

In the lecture *The End of Philosophy and The task of Thinking* Heidegger speaks of the end of philosophy. He identifies philosophy and philosophical activity with metaphysics, i.e., metaphysics that thinks beings as grounded in Being, a thinking which represents being and Being and grounds it in Being.¹⁷

When Heidegger speaks about the end of metaphysics he does not mean a stop or lack of continuity. What he means by “end” here is a certain kind of history of “completion” of metaphysics, that is, it has reached the point where everything has been exhausted. “The end of philosophy is the place, that place in which the whole of philosophy is history gathered in its most extreme possibility. The end as completion is this gathering.”¹⁸

But what does this completion consist of? To complete a race means that you have reached its finished line, that you have completed the course. A race, of course, would also presuppose a certain structure, it has its rules, its boundaries, so to speak. Completion of a race means that you have followed the already laid out rules and have gone through the whole course.

Completion would also mean that there is a certain task to be done, like building a house. At the instance that everything in the plan is actualized then the house is already considered as finished, where everything in the blueprint is put into actuality, the plan has been accomplished. Therefore metaphysics, as philosophy, is completed or has reached its end when it has “gathered in its most extreme possibility”, the point where it has exhausted everything within its sphere, where it can no longer say anything new about itself. But Heidegger intimates in the title of that work that there is an important task to be done. And the task would seem to be to refuse that the exhaustion of metaphysics is also the end of thinking.

Heidegger emphasized that the whole history of Western philosophy has gathered in its most extreme possibility. What does he mean by this? The lecture given

¹⁵ N IV. 201.

¹⁶ WIM. 100.

¹⁷ Martin Heidegger, “The End of Philosophy and the Task of Thinking” in *Basic Writings*, 374. Hereafter EPTT.

¹⁸ EPTT. 375.

in 1957 provides very important insights on this predicament. Reflecting on the whole history of Western thought, he says that “Western metaphysics . . . since its beginning with the Greeks has eminently been both ontology and theology.”¹⁹

Metaphysics is ontology for it “aims to recover [being] as such and as a whole”.²⁰ That is, metaphysics thinks of being in general as a whole with respect to Being. Being in this sense becomes the ground with respect to Being. Being in this sense becomes the ground or *arche* of beings; on the other hand, metaphysics is theology for it grounds being and Being to a first cause, and this first cause is God as *causa sui*. As Heidegger puts it:

Metaphysics thinks of Beings of being both in the ground-giving unity of what is most general, what is indifferently valid anywhere, and also in the unity of the all that accounts for the ground, that is, of the All- Highest. The Being of beings is thus thought of in advance as the grounding ground. Therefore all metaphysics is at bottom, and from the ground up, what grounds, what gives account of the ground, what is called account by the ground. And finally what calls the ground to account.²¹

For Heidegger the history of Western thought, as metaphysics, has been characterized by onto-theology, that is, a thinking which thinks of beings and Being and searches generative ground. “Metaphysics States what beings are as beings. It offers a *logos* (statement) about the *onta* (beings)... Metaphysics moves in the sphere of the *on to on*: it deals with beings as beings.

In this manner, metaphysics always represents beings as such in their totality; it deals with the beingness of beings (the *ousia* of the *on*). But metaphysics represents the beingness of being [*die Seiendheit de Seienden*] in a twofold manner: in the first place, the totality of beings as such with an eye to their most universal traits; but at the same times also the totality of beings as such in the sense of the highest and therefore divine being.”²² According to this frame of thinking, Being or Sein, which is not an entity, is the ground of entities.

Now if in the history of Western thought God, the Highest being, is considered as the Supreme Being, then He would fall under the category of entities. This would also entail that the highest, or God, considered as the Supreme Being, is the supreme entity, but only as an entity. Metaphysical thought as onto-theology says that God is grounded in being. Being makes God thinkable. But God as *causa sui* grounds Being and bring beings into existence and perfection. In the metaphysical frame of thinking,

¹⁹ Martin Heidegger, “The Onto-Theo-Logical Constitution of Metaphysics” in *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 54. Hereafter OTL.

²⁰ WIM. 109.

²¹ OTL. 58.

²² Martin Heidegger, “The Way Back to the Ground of Metaphysics” in *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (New York: Meridian Books, 1957), 217.

such for example as that of Aristotle's the *arche* is considered as the efficient and final cause.

Thus, there is the double grounding: Being or Sein grounds beings but God, as an entity, grounds Being, the cause, the source of Being. "But if metaphysics as such does not think Being itself because it thinks Being in the sense of the being as such, ontology and theology, on the basis of their mutual dependence on each other, both must leave Being itself unthought."²³ It is this circularity which makes metaphysics problematic.

Metaphysics have only thought of Being of beings in such a double grounding. This double grounding exhibits the logic of closure of metaphysics. A closure that does not think of Being as presencing, and the play of concealment and unconcealment far removed from its space and thinking. This closure is a thinking which is still captive of subjectivist metaphysics which posits the human being as a being which, through his faculties of reason and apprehension, projects, comprehends and, through technicity and calculation, utilize beings.

Enamoured by this tradition the human being has ceased to think Being in its primordial sense. In the words of Heidegger, Being remains unthought:

Accordingly, how does metaphysics comport itself to Being itself? does metaphysics think Being itself? No, it never does. It thinks *the being* with a view to Being. Being is first and last what answers the question in which the being is always what is interrogated. What is interrogated is not Being as such. Hence, Being itself remains unthought in metaphysics, not just incidentally, but in accord with metaphysics' own inquiry. By thinking the being as such, the question and the answer necessarily think Being itself, precisely because in the most proper sense of the metaphysical question Being is thought as the being in its Being. Inasmuch as metaphysics thinks the being in the basis of Being. It does not think Being as *Being*.²⁴

By failing to reflect upon being and its mystery man ever comes close to danger and annihilation.²⁵ This failure to think about Being is rooted in scientific and a calculative thinking²⁶ and , if I may add, covered by the trappings of the "they," organized politically, economically and ideologically through manifold ways of

²³ N IV. 210.

²⁴ N IV. 207.

²⁵ See the essay "The Question Concerning Technology" in *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper Row, 1977). Hereafter QCT.

²⁶ Calculative thinking "consists in the fact that whenever we plan, research, and organize, we always reckon with the conditions that are given. We take them into account with the calculated intention of their serving specific purposes. Thus we count on definite results. This calculation is the mark of all thinking that plans and investigates. Such thinking remains calculation even if it neither works with number nor uses an adding machine or computer. Calculative thinking... computes ever new, ever more promising and at the same time more economical possibilities." See Martin Heidegger, "Memorial Address" in *Discourse on Thinking: A Translation of Gellassenheit* by J.E. Anderson and E. Hans Freund (New York: Harper and Row, 1959), 46. Hereafter MA.

forgetfulness and concealments, whose ground is *thoughtlessness*.²⁷ This failure also leads to abandonment and turning away of the human being from his essence. It is this “waning of light of Being,”²⁸ as a sign of nihilism, which characterizes modern thought.

As continuing consequence of metaphysics in the modern period, metaphysics ever becomes tightly embroiled around subjectivity, and truth becomes clustered to certitude.²⁹ According to Heidegger, the culmination of subjectivity and abandonment of Being can be seen in the philosophy of Nietzsche.

For Heidegger, it was Nietzsche who spoke candidly of nihilism, and vigorously of how it can be overcome. Keeping in mind that the essence of nihilism is “where there is nothing to Being itself,” Heidegger says we must look at Nietzsche’s thought with a view of “finding out to what extent there is nothing to Being itself in Nietzsche’s metaphysics.”³⁰ Having proclaimed the advent and predicament of nihilism,³¹ Nietzsche through his philosophical interrogation, lays bare a way by which it can be overcome. What Nietzsche proposes is that we must engage nihilism through revaluation of all previous values.

It is this notion of revaluation of all values, according to Heidegger, that is the key to understanding nihilism and essentially Nietzsche’s thought. Heidegger says that “Nietzsche’s question about the meaning of nihilism is a question that for its part still thinks nihilistically.”³² What does he mean by this? Obviously Heidegger conceives Nietzsche’s philosophy as nihilistic. What Heidegger means by this is that Nietzsche is captive of a frame of thinking which is nihilistic.

To think nihilistically means thinking within the frame that there is nothing to Being. In the case of Nietzsche, Heidegger says that his thinking is that kind of thinking which thinks nothing to Being because he thinks it in terms of value. Heidegger says that “for Nietzsche ‘revaluation’ means the very ‘place’ for previous value disappears, not merely that the values themselves fall away.

This implies that the nature and direction of valuation, and the definition of the essence of value are transformed. The revaluation thinks of Being *for* the first time as value.”³³ Thus, according to Heidegger, Nietzsche’s philosophy is in fact metaphysical. Metaphysical for it sets up for itself a lens by which it measures everything, and through it, gives a ground and an account for its ground.

²⁷ “man today is in flight from thinking. This flight-from-thought is the ground of thoughtlessness,” MA. 45.

²⁸ Gregory Bruce Smith, *Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity*, 228.

²⁹ See N IV. 139.

³⁰ N IV. 202.

³¹ In the Preface of the collection of notes published under the title *Will to Power*, Nietzsche writes: “What I relate is the history of the last two centuries.” In Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, trans. W. Kaufmann and R. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967), 3.

³² N IV. 205.

³³ N IV. IV, 6 emphasis mine.

It is through the revaluation of the uppermost values that Nietzsche proposes to overcome nihilism. According to Heidegger the very manner by which Nietzsche thinks of nihilism is also nihilistic in the sense it is calculating and values forming. In other words, it is a reckoning. In the words of Heidegger

With the downfall of the values also comes the elimination of the ‘above’ and the ‘high’ and the beyond,’ the former place in which values could be posited. Such elimination means that the valuation must become a different one. Even for which the new values are supposed to be values is, after the downfall of the beyond, no longer something of this worldly. But this implies that the way in which the values must be transformed. This earth-shaking change behind the devaluation of uppermost values, arising from unequivocally known phenomena, the new valuation must have its origin in a new and enhanced consciousness (reckoning).³⁴

The world is gauged in the eyes of an evaluating lens that reckons. This reckoning is done by none other than being which thinks “everything as a configuration of will to power.”³⁵ This being is man as the subject which posits values, which calculates, which utilizes beings as instruments, appraising “everything on the basis of value, will to power.”³⁶

In Heidegger’s evaluation of Nietzsche’s thought, he has found that “the will to power” becomes the *arche*, the ground and foundation of everything. Being is conceived in terms of power, of will to power.³⁷ The revaluation, as Heidegger stressed, “however... is not... that it supplants all earlier values with power... but first and foremost because power and only power posits values, validates them, and makes decisions about possible justification and valuation.”³⁸

It is in this way that Nietzsche’s effort to overcome nihilism becomes futile for it is captured by the very logic of nihilistic thinking. This thinking, as we have said earlier, is a thinking which is a reckoning, a thinking which thinks nothing to Being and conceives Being as mere value. As Heidegger appropriately puts it:

We have said, however, that Nietzsche’s metaphysics is nihilism proper. This implies not only that Nietzsche’s nihilism does not overcome nihilism but also that it can never overcome it. For it is precisely in the positing of new values from the will to power, by which and through which Nietzsche believe he will overcome nihilism, that nihilism proper first proclaims that there is nothing to Being itself, which has now become a value, As a result Nietzsche experiences the historical movement of nihilism as a history of the devaluation of the highest

³⁴ N IV. 49.

³⁵ N IV. 48.

³⁶ N IV.

³⁷ “Every being, in so far as it is, and is as it is, is ‘will to power.’” Nietzsche, *Will to Power*, 7.

³⁸ Nietzsche, *Will to Power*.

values hitherto. On the same basis, he represent overcoming as revaluation and carries it through, not only in a new valuation, but also in such a way that he experiences will to power as the principle of the new and ultimately of all – valuation. Value thinking is now elevated into principle. Being itself, as a matter of principle, is not admitted as Being. According to its own principle, in this metaphysics there is *nothing* to Being. How can what is worthy of thought be given here with Being itself, namely, being as – Being? How could the overcoming of nihilism occur here, or even make itself felt?³⁹

Viewed from the perspective of metaphysics, that is, from the perspective of a thinking which tries to look for the ground and essence of things, Nietzsche's thought, as value thinking simply does not arrive at the proper understanding of Being. It mistakenly conceives it. Nietzsche's philosophy, according to Heidegger, is fundamentally nihilistic, and whose characteristic is that of metaphysics of subjectivity. It is a metaphysics which runs in the logic that there is a subject and that subject posits value to being. We may recall that Nietzsche proclaimed the event of "death of God." This phenomenon both as a historical and philosophical event is of utmost importance to Nietzsche that it pre-occupied his work till the end of his life.

The "death of God" means that all transcendent value and ideals become superfluous. This means that these values and ideals become questionable that they can no longer hold as a ground and foundation by which a man can cling to. This is what Nietzsche, according to Heidegger, describes as nihilism. Nihilism is associated with the end of metaphysics in the sense that "the truth of being as a whole had been called metaphysics. Every era, every human epoch, is sustained by some metaphysics and is placed thereby in a definite related to being as a whole and also to itself. The end of metaphysics discloses itself as the collapse of the reign of the transcendent and the ideal' that sprang from it. But the end of metaphysics does not mean the cessation of history. It is the beginning of serious concern with that 'event': 'God is dead.'" ⁴⁰

Understanding the full implication of nihilism requires understanding its essence and the full import of the status of the human being within the sphere of metaphysics. From the above passage we can discern the essence and ground of nihilism. The essence of nihilism is not the metaphysics of the will to power (the metaphysics that sees being as will), but simply metaphysics is nihilism proper. "The essence of nihilism is historically metaphysics."⁴¹ Nihilism as metaphysics does not grasp its essence because of the manner by which it proceeds to think Being as the most general or universal, as an overarching category, as principle and source of beings, as the Highest of all principles. It is a metaphysics that has historically lost "thinking" of Being. That is why

³⁹ N IV. 203.

⁴⁰ N IV. 5.

⁴¹ N IV. 205.

Heidegger had expressed that “the metaphysics of Plato is no less nihilistic than that Nietzsche.”⁴²

In nihilism as metaphysics, Being is concealed in the manner that even though it thinks it, it unreflectively conceives it as the most general or abstract concern, as the first principle, as the Highest, as the source, as *causa sui*. Nihilism is the oblivion of Being because there is a constant thinking and association of the *nihil* in Being.

In Nietzsche, according to Heidegger, this is typified by the fact that Being is conceived as value. This conception of value, as earlier explained is associated with Nietzsche’s conception of subjectivity, of the sole being capable of positing value to beings. Man for Nietzsche, states Heidegger, is a value-positing being whose overarching principle is Being conceived as Will to Power. It is in this way, gauged from the evaluation of Heidegger, that Nietzsche’s thought leaves Being unthought, and contributes to its oblivion.

Politically, nihilism can come through organized concealment, as manifests in instrumental conceptions of the world and of life, in technology for example; the unconcealment of being comes to that of standing reserve.⁴³ It could come as the unrecognition and or misrecognition of Being as merely nothing, as the emptiest of conception Being may bring about the being of beings but Being is nowhere. Its mystery is nowhere. Thus, conceived in this way, there is nothing in Being.

Traditional Metaphysics inquiries about beings and finds that it is grounded by Being and yet, it brushes aside Being by not inquiring about it, it leaves it unthought, and for the most part, misconceives it as another entity encapsulated in concepts and abstraction, rather than recognizing the play of concealment and unconcealment, its giving and givenness (It is/ Est gibt).

If this is the case, according to Heidegger, then we must prepare the way by which we could conceive Being with its mystery. And this requires a new mode of thinking, a thinking that is not bagged down by the tradition which has avoided and set aside Being (it is a tradition which, with all its trappings, still fails to think Being or think that there is “nothing” that is called Being).

But we would ask ourselves can nihilism be overcome? If nihilism is the very history by which being and Being is of the utmost issue should it not be more pressing and appropriate to inquire into its essence? This is what Heidegger precisely has engaged in. To overcome nihilism requires that we not just see its manifold manifestations, but more importantly we must grasp its essence to pave the way to its overcoming. As Heidegger writes:

Hence, *before* overcoming, it is necessary to have the kind of confrontation with nihilism that will for the first time bring to light the essence of nihilism. If we

⁴² N IV.

⁴³ QCT. 17.

grant that there is some way in which human thought is to participate in that confrontation with the essence of nihilism, which concerns Being itself, then such thinking must for its parts first be stunned by the essence of nihilism. Therefore... we must ask in what phenomenon of nihilism proper... has its ground.⁴⁴

We have seen that the essence of nihilism is the thinking that there is nothing to Being. We have also seen that the ground of nihilism is metaphysics. Therefore the overcoming of nihilism is also the overcoming of metaphysics itself.

If metaphysical thought is characterized as a system of thought which thinks Being as the most abstract and universal concept and searches for a generative ground or principle for Being and beings then man must tread a different path. A path which is free from metaphysical, valuative, representational and calculative thinking. If nihilism is metaphysical in such a way that it is a kind of thinking that omits Being by thinking it metaphysically, by failing to carefully think of Being in its unconcealment, then a new kind of thinking must be initiated.

CONCLUSION: OPENNESS AND THE RECOVERY OF WONDER

The putative practice of value positing grounded in the will to power forms as a tyrannical gaze of metaphysics which commands and measures everything as value for the “enhancement” of life. This nihilistic element comes to the fore in the modern age in the way in which modern technology’s shows its mode of revealing.

Technology according to Heidegger is a mode of revealing. But what is insidious and dangerous about modern technology’s mode of revealing is that the “revealing that rules over modern technology is a challenging, which puts to nature the unreasonable demand that it supply energy that can be extracted and stored as such.”⁴⁵

Instrumentality accompanies modern technology’s revealing “driving onto the maximum yield at minimum expense.”⁴⁶ Where as originally the Greek word *techne* means a bringing forth, a bringing forth which is similar to *poiesis* “It reveals whatever does not bring itself forth and does not yet lie here before is.”⁴⁷ It means that *techne* bringing about what does not naturally come to be. The bringing forth of *techne* as *poiesis* is not that of calculative measuring hostile to being. It’s mode of revealing is that of letting be.

As man comes to be captive of nihilism and its manifestation, the grip by which Being and being is conceived comes tighter. Overcoming nihilism comes tighter. Overcoming nihilism requires loosening and eventual opening of the grip by which the man has consigned Being and being. He must cease to be the center of everything. We have ourselves been witness to this centering which have consequently turned him as

⁴⁴ N IV. 205.

⁴⁵ QCT. 14.

⁴⁶ QCT. 15.

⁴⁷ QCT. 13.

the master and commander of beings, seeing beings as mere resources, thinking that there is nothing to Being, and that beings are mere resources.⁴⁸

Thinking that there is nothing to Being, “phusis [is] itself laid out in a technological economy.”⁴⁹ As a result homelessness and the loss of ground pervade, and the continuing cycle of nihilism remains, as man arrogantly sets himself as the measure of things technology consequently claims him, thinking all the while that he rules over beings. Thus, man’s in conception of technology as standing reserve the logic of negation of Being continues.

Hence, there is a need for a recovery of wonder, for a new form of sensibility. This is the path shown by Heidegger, and the way seems to be a new attitude of thinking and dwelling. A thinking that is not merely scientific nor propositional, but that of a poetic kind.⁵⁰

Many of his writings, especially those written in the late nineteen forties, fifties and sixties strongly suggest that Heidegger wants to revive a kind of thinking that was prevalent among the ancient Greeks philosophers, a thinking that was lost or have been buried in human history.

Astute descriptions for this kind of thinking are laid out in Heidegger’s lectures on the early Greek thinkers, poetry, dwelling and thinking and among these works Heidegger openly says this kind of thinking is “a path that will lead to a new ground and foundation.”⁵¹ But the ground or foundation is no longer that of a metaphysical kind. It is a kind of thinking that hearkens to being. And it seems that the key here is *Gelassen* or “letting.”

It seems that the way for the human being is to step back, to ponder and think for a moment and to go “back to the things themselves”. Going back into things themselves means going back to the roots. The “letting” would also mean allowing oneself to be claimed by Being so that man is no longer the center of everything. The center but would be that of “letting Being be,” thus ridding the centricism at same time.⁵²

In discussing the Heraclitus fragment, for instance, Heidegger tries signal this kind of thinking in discussing the retrieval of the original meaning of the Greek word

⁴⁸ MA, 50.

⁴⁹ Reinier Schurmann, *On Being and Acting: From Principles to Anarchy* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 191.

⁵⁰ Reflecting on the poem of Holderlin Heidegger noticed this kind of thinking in Holderlin. He says that poetry “pay heed to the kind of taking... which does not consists in a clutching or any other kind of grasping, but rather in a letting come what has been dealt out.” See Martin Heidegger, “Poetically Man Dwells” in PLT, 224.

⁵¹ MA, 56.

⁵² “To free really means to spare. The itself consists not only in the fact that we do not harm the one whom we spare. Real sparring is something positive and takes place when we leave something beforehand in its own nature, when we return it specifically to its being, when we ‘free’ it in the real sense of the word into a preserve of peace. To dwell, to be set at peace, means to remain at peace within the free, the preserve, the free sphere that safeguards each thing in its nature.” Building Dwelling Thinking” in PLT p.149.

logos. The *logos* is derived from the word *legein* which originally means laying. “Laying, as *legein*, simply tries to let what itself lies together here before is, as what lies before, into its protection, a protection which it remains laid down.. What lies together before is as stored, laid away, secured and deposited in unconcealment the lying before for-itself is nothing more and nothing less than the presencing of that which lies before us as unconcealment... Because *legein* which lets things lie together before us, concerns itself solely with the safety of that which lies before us as unconcealment, the gathering to such a laying is determined in advance by safekeeping.”⁵³

Notice how Heideggers intimation regarding this kind of thinking, as Being illumines it also conceals the lighting which is also the occasion by which man must see that there is an overwhelming background by which his “vision” cannot see and that this source in fact the very unexhaustible source of creation. This clearly shows that the richness of Being, that this unknown is an emphatic manifestation of man’s finitude, that he cannot ever be the center of everything, and perhaps, the richness and mystery of Being may provide an important key to changing the attitude of man from that of arrogance and hubris to that of openness and receptivity, specially in dealings with fellow beings and the natural environment.

This renewed stance would seem to also light up the human being’s essence,⁵⁴ that she *is* because *she* is within Being, *she* is gathered with it. The human being is in fact owned by Being in rather than the other way around and that in this sense the presencing of Being is gathered within and thus appropriated by it. It is in this way that Being’s gift of unconcealment that the human being comes to presence. As Heidegger clearly puts it:

The lighting not only illumines what is present, but gathers it together and secures it in advance in presencing... Gods and men are not only lighted by the light. They are appropriated in the event of lighting, and therefore never concealed... Just as those who are far distant belong to the distance, so are the revealed entrusted to the lighting that keeps and shelters them. According to their essence, they are Trans-posed [*verlegt*] to the concealing of the mystery gathered together, belonging to the *logos* in *omologein*.⁵⁵

The renewed kind of thinking would be a meditative kind, that which is open to mystery and hearkens to Being. This kind of thinking is no longer reckoning as it

⁵³ Martin Heidegger, “Logos” in *Early Greek Thinking* (New York: Harper & Row, 1984), 62-63.

⁵⁴ “The way in which you are and I am, the manner in which we humans are on the earth, is *Buan*, dwelling. To be human being means to be on the earth as a mortal. It means to dwell. The old world *bauen*, which says that man is in so far as he dwells, this world *bauen* however also means at the same time to cherish and protect, to preserve and care for, specifically to till the soil, to cultivate the vine.” PLT. 147.

⁵⁵ Martin Heidegger, “Aletheia” in *Early Greek Thinking*, 120.

“demands of us not to cling one-sidedly to a single idea, nor to run down a one track course of ideas.”⁵⁶ It is a poetic kind of thinking that heartens and reflects.

This task is not easy for in avoiding the temptations of calculative thinking and representational thought (both of which are imbibed from our traditions and pedagogic formations) requires greater courage, effort and patience. It demands “that we engage ourselves with what at first sight does not go together at all.”⁵⁷ This radical mode of thinking which heeds the call and lets Being be is receptive and yet it fundamentally tough for it is open to the mystery and does not “enslave” beings and lets Being be itself.

REFERENCES

- Barbaza, Remmon and Paloma Polo. “Dwelling in Mountains Farthest Apart: A Conversation.” *Budhi* 17, No. 2 (2013): 149-68.
- Barbaza, Remmon E. “Heidegger and the Possibility of an ‘Originary’ Ethics.” *Budhi* 10, No. 1 (2006): 177-185.
- Barbaza, Remmon. *Heidegger and the New Possibility of Dwelling*. Frankfurt: Peter Lang, 2003.
- Clark, Timothy. *Martin Heidegger*. London: Routledge, 2002.
- Dawdy, Shanon Lee. “Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity.” *Current Anthropology* 51, No. 6 (December 2010): 761-793. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/657626> .accessed: 19/08/2014 23:15.
- Guignon, Charles B (editor). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Heidegger, Martin. *Basic Writings*. New York: Harper & Row, 1984.
- _____. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie & Edward Robinson. London: SCM Press, 1962.
- _____. *Discourse on Thinking: A Translation of Gellassenheit* by J.E. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper and Row, 1959.
- _____. *Early Greek Thinking*. New York: Harper & Row, 1984.
- _____. *Identity and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- _____. *Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 1959.
- _____. *Nietzsche*. New York: Harper & Row, 1984.
- _____. *Poetry Language Thought*. New York: Harper & Row, 1977.
- _____. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. New York: Harper & Row, 1977.
- Hodge, Joana. *Martin Heidegger and Ethics*. London: Routledge, 1995.
- Kaufmann, Walter, (editor). *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1956.
- Kearney, Richard. *Continental Philosophy in the 20th Century*. London: Routledge, 1994.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley: University of California, 1995.

⁵⁶ MA. 55.

⁵⁷ MA.

- Lagdameo, Federico Jose T. "Heidegger, God-less Thinking and the Holy." *Budhi* 13, Nos. 1-3 (2009): 551-560.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Translated by W. Kaufmann & R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967)
- Pasco, Marc Oliver D. "Selfhood and Destiny: On Heidegger's Call for Poetic Self-Renewal in the Contemporary Age of Devastation." *Asian Perspectives in the Arts and Humanities* 2, No. 1 (2012): 57-73.
- Rodriguez, Agustin Martin G. "Rethinking What Comes to Presence: What Heidegger Saw and the To Come." *Budhi* 13, Nos. 1-3 (2009): 177-185.
- Schmitz, Kenneth. *The Recovery of Wonder*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005.
- Schurmann, Reiner. *Heidegger On Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Smith, Gregory Bruce. *Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Taminiaux, Jacques. "On Heidegger and the Origin of the Work of Art." Translated by Leovino Ma. Garcia. *Budhi* 7, No. 3 (2004): 75-82.
- Tresch, John. "Technological World Pictures: Cosmic Things and Cosmograms." *ISIS* 98, No. 1 (March 2007): 84-99. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/512833>. accessed: 19/08/2014 23:18.
- White, Taylor J. *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005
- Winchester, James J. *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche After Heidegger, Deleuze and Derrida*. New York: State University of New York Press, 1994



Vol. XIII	No. 2	Desember	2025	E-ISSN: 3090-658X
-----------	-------	----------	------	-------------------

Perintah Untuk Saling Mengasihi Analisis Literer dalam Perspektif Teologi Biblis (Yohanes 15:9-17)

Damianus Batlayeri ^{a, 1}

^a Seminari Tinggi St. Fransiskus Xaverius Ambon, Maluku, Indonesia

¹ batlayeridamian@gmail.com

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 10 Agustus 2025

Revised: 08 Oktober 2025

Accepted: 30 Oktober 2025

Keywords:

Johannine Theology, Christian Love, Friendship in John, Biblical Exegesis, Catholic Hermeneutics

Kata-kata Kunci:

Kasih Yohanes, Teologi Yohanes, Sahabat Kristus, Eksegesis Biblis, Hermeneutika Katolik

DOI: [10.62095/jl.v13i2.196](https://doi.org/10.62095/jl.v13i2.196)

ABSTRACT

This article examines the command to love one another in John 15:9-17 as the core of Johannine theology. The study is grounded in the distinctive features of John's Gospel, where love is not understood merely as an ethical mandate but as participation in the Trinitarian love that flows from the Father to the Son and is extended to the disciples. Using literary, historical, linguistic, and theological approaches, this research analyzes the narrative structure, the historical context of the Johannine community, the meaning of key Greek terms (*agapē*, *doulos*, *philos*), and the history of interpretation from the Patristic era to modern theology. The findings reveal that love in John is ontological, forming the identity of the disciples, marking the authentic Christian community, and empowering the Church's mission. The shift from servants to friends highlights the disciples' participation in God's salvific plan. This study contributes to a deeper understanding of Johannine theology of love and its relevance for contemporary Christian spirituality and ecclesial practice.

ABSTRAK

Artikel ini mengkaji perintah untuk saling mengasihi dalam Yohanes 15:9–17 sebagai pusat teologi kasih Injil Yohanes. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh karakter khas Injil Yohanes yang berbeda dari Injil Sinoptik, terutama dalam memahami kasih bukan hanya sebagai tuntutan etis, tetapi sebagai partisipasi dalam kasih Trinitaris yang mengalir dari Bapa kepada Anak dan diteruskan kepada para murid. Dengan menggunakan pendekatan literer, historis, linguistik, dan teologis, kajian ini menganalisis struktur naratif, konteks

komunitas Yohanes, makna kata Yunani kunci (*agapē*, *doulos*, *philos*), serta perkembangan sejarah penafsiran dari era Patristik hingga teologi modern. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kasih dalam Yohanes bersifat ontologis—menjadi dasar identitas murid, tanda komunitas sejati, dan kekuatan misioner Gereja. Transformasi relasi dari hamba menjadi sahabat menegaskan partisipasi murid dalam kehendak Allah. Kajian ini berkontribusi pada pendalaman teologi kasih Yohanes dan relevansinya bagi spiritualitas serta praksis Gereja masa kini.



PENDAHULUAN

Injil Yohanes menampilkan karakteristik teologis yang berbeda dari Injil-injil Sinoptik. Kedalaman refleksi kristologis, gaya naratif yang meditatif, serta penggunaan simbolisme yang kaya menjadikan Injil ini bukan sekadar laporan historis mengenai kehidupan Yesus, melainkan suatu kesaksian iman yang mengantarkan pembaca masuk ke dalam misteri pewahyuan Allah dalam diri Yesus Kristus.¹ Sejak prolognya, Yohanes memperkenalkan Yesus sebagai Logos yang menjadi manusia (Yoh. 1:14), sehingga seluruh narasi Injil bergerak dalam kerangka relasi antara Bapa, Putra, dan para murid yang dipanggil untuk “tinggal” dalam persekutuan ilahi tersebut.² Dalam perspektif ini, iman bukan hanya pengakuan intelektual, melainkan partisipasi eksistensial dalam kasih Allah yang dinyatakan melalui Kristus.³

Rangkaian Amanat Perpisahan (Yoh. 13-17) merupakan puncak teologis dari Injil Yohanes.⁵ Bagian ini sering dipahami sebagai wasiat rohani Yesus kepada murid-murid-Nya menjelang sengsara dan wafat-Nya.⁴ Di dalamnya, Yohanes 15:9-17 menempati posisi sentral karena memuat perintah yang eksplisit dan normatif: “Inilah perintah-Ku, supaya kamu mengasihi satu sama lain, sebagaimana Aku telah mengasihi kamu..”⁵ Perintah ini tidak berdiri sendiri sebagai ajaran moral, melainkan berakar pada relasi kasih antara Bapa dan Putra serta diperluas kepada komunitas para murid.⁶ Kasih yang dimaksud bersifat kristologis berasal dari kasih Yesus sendiri dan sekaligus eklesiologis yang membentuk identitas serta struktur relasi dalam komunitas.⁷ Dengan demikian, perikop ini menjadi locus penting untuk memahami dinamika iman, ketaatan, dan persahabatan dalam teologi Yohanes.⁸

Kajian mengenai perintah saling mengasihi dalam Yohanes 15:9–17 telah banyak dilakukan dalam berbagai pendekatan.⁹ Sejumlah penelitian menekankan dimensi spiritualitas “tinggal dalam kasih” sebagai fondasi etika komunitas, dengan

¹ D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 116-125

² Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, Sacra Pagina 4 (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998), 45-52.

³ Andreas J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 402-410.

⁴ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, Anchor Bible 29A (New York: Doubleday, 1970), 597-603.

⁵ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, vol. 2 (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 1003-1015.

⁶ Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary*, New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2015), 322-330.

⁷ Moloney, *The Gospel of John*, 414-420.

⁸ Schnackenburg, *The Gospel According to St John*, vol. 3 (New York: Crossroad, 1982), 97-110.

⁹ Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, 663-675.

menunjukkan bahwa kasih dalam Yohanes tidak dapat dilepaskan dari relasi ketaatan kepada Kristus dan partisipasi dalam kasih Allah.¹⁰ Studi lain, melalui pendekatan historis-kritis, menyoroti transformasi identitas murid dari status hamba (*doulos*) menjadi sahabat (*philos*), serta implikasinya bagi pemahaman relasi dialogis antara Yesus dan para murid.¹¹ Ada pula kajian linguistik-eksegetis yang menggarisbawahi kedalaman makna istilah ἀγαπάω/ἀγάπη dan φίλος dalam teks Yunani, dengan menunjukkan bahwa pilihan diksi Yohanes memuat muatan kristologis dan sosial-teologis yang kuat.¹²

Meskipun demikian, penelitian-penelitian terdahulu cenderung menekankan salah satu dimensi secara terpisah tanpa menghadirkan sintesis komprehensif yang mengintegrasikan struktur literer teks, konteks historis komunitas Yohanes, analisis linguistik, serta refleksi teologis dalam satu kerangka yang utuh.¹³ Selain itu, relasi antara perintah kasih dan dinamika identitas komunitas Yohanes sebagai komunitas yang sedang menghadapi ketegangan internal dan eksternal belum selalu dielaborasi secara mendalam dalam hubungannya dengan kristologi Yohanes.¹⁴

Bertolak dari celah tersebut, artikel ini bertujuan untuk menafsirkan injil Yohanes 15:9-17 melalui pendekatan multidimensional yang mengintegrasikan analisis literer, historis, linguistik, dan teologis. Dengan demikian, tulisan ini berupaya menghadirkan suatu sintesis teologis yang menempatkan perintah saling mengasihi sebagai pusat formasi identitas komunitas murid sebagai partisipasi dalam kasih ilahi yang diwahyukan dalam Kristus dan sebagai fondasi praksis kehidupan Gereja.

METODE

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif-deskriptif dengan pendekatan eksegesis biblis yang bersifat multidimensional. Secara operasional, penelitian dilaksanakan melalui empat tahap utama, yaitu: (1) pengumpulan data, (2) analisis teks, (3) analisis historis dan teologis, serta (4) sintesis hermeneutik. Pendekatan ini dipilih karena memungkinkan eksplorasi mendalam terhadap makna teks Yohanes 15:9–17, baik dalam konteks asalnya maupun dalam dinamika penerimaannya dalam tradisi Gereja.

Jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (*library research*). Data primer berupa teks Yunani Perjanjian Baru edisi kritis (*Nestle-Aland 28* dan *UBS5*) khususnya Yohanes 15:9–17, yang dianalisis secara filologis dan struktural. Terjemahan Alkitab

¹⁰ Köstenberger, *John*, 451–458.

¹¹ Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1971), 531–540.

¹² Keener, *The Gospel of John*, 1016–1025.

¹³ J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, 3rd ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2003), 38–68.

¹⁴ Thompson, *John*, 335–342.

resmi digunakan sebagai pembandingan tekstual guna memperjelas nuansa semantik dan variasi penerjemahan. Data sekunder meliputi komentar eksegetis Injil Yohanes (misalnya Raymond E. Brown, Rudolf Schnackenburg, C. K. Barrett, dan Francis J. Moloney), literatur teologi biblis dan teologi Yohanes, kajian leksikal seperti *BDAG* dan *TDNT*, literatur sejarah Gereja dan teologi sistematika (Agustinus dan Thomas Aquinas), serta kajian hermeneutika modern khususnya teori *Wirkungsgeschichte* dari Hans-Georg Gadamer. Selain itu, artikel jurnal internasional terbaru yang relevan dengan studi Yohanes dan *reception history* ditelusuri melalui basis data akademik seperti ATLA Religion Database, JSTOR, dan Google Scholar untuk menjamin relevansi dan kebaruan sumber.

Kerangka teoretis penelitian memadukan tiga pendekatan utama. Pertama, analisis naratif dan literer untuk mengkaji struktur, pola repetisi, paralelisme, serta strategi retorika dalam perikop. Kedua, pendekatan historis-kritis untuk merekonstruksi konteks komunitas Yohanes akhir abad pertama, termasuk latar sosial-religius dan makna istilah kunci seperti ἀγάπη, δοῦλος, φίλος, μένειν, dan ἐντολή dalam dunia Mediterania kuno. Ketiga, teori *Wirkungsgeschichte* digunakan untuk menelusuri sejarah pengaruh teks dalam tradisi teologi dan kehidupan Gereja.

Teknik analisis dilakukan melalui tahapan: analisis struktural dan leksikal, analisis kontekstual-historis, analisis teologis-sintetis, analisis diakronik (sejarah penafsiran), dan sintesis hermeneutik. Validitas penelitian dijaga melalui penggunaan teks kritis yang diakui secara akademik, triangulasi sumber klasik dan kontemporer, dialog kritis antarpemafsir, serta konsistensi metodologis antara eksegesis dan refleksi teologis. Dengan demikian, metode ini memungkinkan integrasi antara pendekatan tekstual, kontekstual, dan hermeneutik, sehingga menghasilkan sintesis ilmiah yang komprehensif mengenai makna teologis Yohanes 15:9–17 bagi Gereja sepanjang sejarah.

PEMBAHASAN

Analisis Bahasa dan Struktur Perikop

Perikop Yohanes 15:9-17 harus dipahami dalam kerangka besar Amanat Perpisahan Yesus (13:1-17:26) dalam Injil Yohanes. Secara naratif, bagian ini berada setelah alegori tentang pokok anggur yang benar (15:1-8) dan sebelum peringatan mengenai kebencian dunia (15:18-16:4a). Penempatan ini memiliki signifikansi teologis yang penting. Dalam Yohanes 15:1-8, Yesus menekankan perintah untuk “tinggal” (μένειν) di dalam Dia melalui metafora pokok anggur dan ranting. Namun, metafora tersebut belum sepenuhnya menjelaskan isi konkret dari tindakan “tinggal” itu sendiri. Yohanes 15:9-17 memberikan penjelasan eksplisit bahwa “tinggal” berarti tinggal dalam kasih. Dengan demikian, perikop ini berfungsi sebagai jembatan antara simbol agraris dan praktik hidup relasional yang nyata dalam komunitas murid.

Raymond E. Brown menegaskan bahwa dalam bagian ini metafora berubah menjadi teologi relasional yang konkret: tinggal di dalam Kristus berarti tinggal dalam kasih-Nya.¹⁵ Rudolf Schnackenburg bahkan melihat unit ini sebagai pusat teologi etis Injil Yohanes, yang berakar pada relasi kasih antara Bapa dan Anak.¹⁶ Dengan demikian, perikop ini tidak sekadar bersifat moralistik, tetapi memiliki dasar kristologis dan trinitaris yang kuat. Tabel berikut memperlihatkan struktur literer perikop Yohanes 15:9-17.

Bagian	Ayat	Tema Utama	Unsur Teologis
I	9-10	Kasih Bapa–Anak sebagai dasar kasih murid	Ketaatan sebagai bentuk kasih
II	11	Sukacita sebagai buah kasih	Sukacita lahir dari relasi dengan Kristus
III	12-13	Perintah kasih dan pengorbanan	Kasih radikal: memberikan nyawa demi sahabat
IV	14-15	Perubahan relasi: dari <i>doulos</i> (hamba) menjadi <i>philos</i> (sahabat)	Relasi intim dan pewahyuan kehendak Bapa
V	16-17	Pemilihan dan pengutusan untuk berbuah	Kasih sebagai identitas dan misi murid

Secara literer, Yohanes 15:9-17 memperlihatkan struktur yang teratur dan berkembang secara progresif. Ayat 9-10 membangun fondasi teologis melalui pola komparatif: “Sama seperti Bapa telah mengasihi Aku, demikian pula Aku telah mengasihi kamu.” Struktur καθὼς... καὶ γὰρ menunjukkan kesinambungan arus kasih dari Bapa kepada Anak dan dari Anak kepada para murid. Kasih ini tidak berdiri sendiri, melainkan terkait erat dengan ἐντολή (perintah). Dalam teologi Yohanes, perintah

¹⁵ Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, 664-670.

¹⁶ Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 97-105.

bukanlah hukum eksternal yang bersifat legalistik, tetapi bentuk konkret partisipasi dalam relasi kasih ilahi. Yesus menaati perintah Bapa dan tinggal dalam kasih-Nya; pola ini menjadi paradigma bagi kehidupan para murid. Ayat 11 menambahkan dimensi batiniah berupa *χαρά* (sukacita). Sukacita ini mencapai kepenuhannya (*πεπληρωμένη*), yang menunjukkan pengalaman keselamatan yang nyata dan aktual dalam kehidupan komunitas. Francis J. Moloney memahami kepenuhan sukacita ini sebagai realitas eskatologis yang telah hadir dalam pengalaman iman, meskipun belum mencapai kepenuhannya secara final.¹⁷

Ayat 12-13 merupakan puncak retorik dari perikop ini. Perintah kasih ditegaskan kembali dan didefinisikan secara radikal: memberikan nyawa bagi sahabat. Repetisi istilah *ἀγάπη/ἀγαπᾶν* dan *ἐντολή* (ay. 10, 12, 17) membentuk suatu inklusio yang membingkai keseluruhan bagian sebagai diskursus tentang kasih yang diperintahkan. Banyak penafsir melihat ayat 13 sebagai pusat teologis teks, karena di sinilah kasih mencapai ekspresi tertinggi, yaitu pengorbanan diri.¹⁸ Sementara itu, ayat 14-15 menampilkan transformasi identitas murid dari *δοῦλος* (hamba) menjadi *φίλος* (sahabat). Perubahan ini menunjukkan pendalaman relasi: murid tidak lagi hanya pelaksana perintah, tetapi menjadi partisipan dalam pewahyuan ilahi. Yesus menyatakan bahwa Ia telah memberitahukan segala sesuatu yang Ia dengar dari Bapa. Dalam konteks budaya Mediterania kuno, status “sahabat” menyiratkan kedekatan, kepercayaan, dan akses terhadap kehendak tuan.¹⁹ Ayat 16-17 menegaskan aspek pemilihan dan pengutusan. Para murid dipilih untuk pergi dan menghasilkan *καρπός* (buah) yang tetap. Dalam Injil Yohanes, buah tidak hanya menunjuk pada pertumbuhan moral, tetapi juga pada efektivitas misi yang lahir dari relasi yang terus-menerus dengan Kristus.

Dengan demikian, struktur literer dan analisis leksikal dari Yohanes 15:9-17 dapat dipahami sebagai kristalisasi teologi kasih dalam Injil Yohanes. Kasih bersumber dari relasi trinitaris antara Bapa dan Anak, diwujudkan dalam ketaatan, menghasilkan sukacita yang penuh, mencapai puncaknya dalam pengorbanan diri, mentransformasi identitas murid, dan berbuah dalam misi yang berkelanjutan. Maka, analisis literer ini bukan sekadar uraian struktural, tetapi menjadi dasar metodologis bagi pengembangan refleksi teologis dan eklesiologis selanjutnya.

Penggunaan Retorika, Simbolisme dan Pola Naratif

Injil Yohanes dikenal dengan gaya retorika dan simbolismenya yang khas. Secara umum, gaya retorika Yohanes bersifat reflektif, simbolik, dan teologis. Yohanes tidak

¹⁷ Moloney, *The Gospel of John*, 420-425

¹⁸ Moloney, *The Gospel of John*, 422-424.

¹⁹ David A. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2000), 156-162.

sekadar menyusun laporan historis tentang perkataan dan tindakan Yesus, melainkan membangun argumentasi iman melalui pengulangan istilah kunci, penggunaan kontras tajam (terang-gelap, atas-bawah, hidup-mati), serta struktur paralel yang progresif. Retorika dalam Injil ini bertujuan membawa pembaca masuk ke dalam pemahaman yang lebih dalam tentang identitas Yesus dan relasi-Nya dengan Bapa serta para murid. Dalam Yohanes 15:9-17, strategi retorika tersebut tampak secara jelas melalui penggunaan repetisi, kontras, dan paralelisme untuk menegaskan teologi kasih sebagai pusat Amanat Perpisahan.

Pertama, **repetisi** istilah ἀγάπη (kasih) dan bentuk verbalnya ἀγαπᾶν merupakan ciri retorika yang paling menonjol dalam perikop ini. Kata tersebut muncul sebanyak 44 kali (ay. 9, 10, 12, 13, 17), yang membentuk suatu medan makna yang mengikat seluruh unit teks. Dalam retorika Yohanes, pengulangan bukan sekadar hiasan bahasa, melainkan sarana penegasan teologis. Repetisi berfungsi memperdalam makna dan mengarahkan pembaca pada realitas yang dianggap paling mendasar.²⁰ Dengan cara ini, Yohanes menegaskan bahwa kasih adalah identitas utama komunitas murid. Raymond E. Brown menekankan bahwa kasih dalam bagian ini bukan sekadar emosi, melainkan partisipasi dalam relasi kasih antara Bapa dan Anak yang kini dibagikan kepada para murid.²¹ Repetisi tersebut, dengan demikian, berfungsi sebagai penegasan retorik sekaligus penguatan struktur teologi perikop.

Kedua, **kontras** antara δοῦλος (“hamba”) dan φίλος (“sahabat”) dalam ayat 14-15 memperlihatkan strategi retorika yang memperdalam makna relasional teks. Kontras merupakan ciri khas Injil Yohanes yang sering menggunakan dikotomi untuk menyoroti transformasi teologis. Dalam konteks sosial-historis dunia Mediterania kuno, seorang hamba berada dalam relasi hierarkis tanpa akses terhadap kehendak tuannya, sedangkan sahabat memiliki kedekatan, kepercayaan, dan partisipasi dalam pengetahuan tuannya.²² Dengan menyebut para murid sebagai sahabat, Yesus menandai perubahan status yang radikal: dari pelaksana perintah menjadi partisipan dalam pewahyuan ilahi. Rudolf Schnackenburg melihat perubahan istilah ini sebagai ekspresi kedalaman relasi yang lahir dari kasih dan komunikasi kehendak Bapa.²³ Kontras ini menegaskan bahwa ketaatan dalam Yohanes tidak bersifat legalistik, melainkan tumbuh dari relasi intim yang dilandasi kasih.

Ketiga, **paralelisme** tampak dalam pola progresif kasih yang mengalir dari Bapa kepada Anak dan dari Anak kepada para murid (ay. 9), lalu diwujudkan dalam kasih antarmurid (ay. 12, 17). Struktur komparatif καθὼς... καὶ γὰρ (“sama seperti... demikian juga Aku”) menunjukkan kesinambungan ilahi yang tidak terputus. Dalam gaya

²⁰ Köstenberger, *John*, 451-455.

²¹ Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, 666-669.

²² deSilva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity*, 156-162.

²³ Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 103-105.

Yohanes, paralelisme sering digunakan untuk memperlihatkan kesinambungan antara tindakan Allah dan respons manusia. Pola ini membangun suatu teologi relasional yang dinamis: kasih bukan realitas statis, melainkan arus kehidupan ilahi yang diteruskan dalam komunitas iman. Francis J. Moloney menegaskan bahwa kasih dalam Injil Yohanes bukan sekadar norma etis, melainkan partisipasi dalam kasih Allah sendiri yang menjadi dasar eksistensi Gereja.²⁴ Melalui paralelisme ini, Yohanes menunjukkan bahwa identitas, relasi, dan misi murid bersumber dari dinamika kasih Trinitaris.

Dengan demikian, melalui repetisi yang menegaskan tema sentral, kontras yang memperjelas transformasi relasional, dan paralelisme yang menampilkan kesinambungan ilahi, Yohanes 15:9-17 membangun argumentasi teologis yang kohesif dan mendalam. Retorika dalam perikop ini bukan sekadar perangkat sastra, melainkan sarana pewahyuan yang menyatakan bahwa kasih adalah identitas, relasi, dan misi komunitas murid Kristus.

Analisis Kontekstual

Konteks Historis

Dalam konteks historis, Injil Yohanes biasanya dikaitkan dengan komunitas Kristen akhir abad pertama ($\pm 90-100$ M), yang hidup di tengah ketegangan sosial dan religius pasca kehancuran Bait Allah tahun 70 M.²⁵ Komunitas Yohanes menghadapi dua tekanan utama: dari otoritas Yahudi yang menolak pengakuan terhadap Yesus sebagai Mesias, dan dari lingkungan Romawi yang sarat nilai-nilai Helenistik.²⁶ Dalam konteks ini, ajaran kasih dalam Yohanes 15:9-17 berfungsi sebagai penegasan identitas baru komunitas yang tidak lagi berakar pada sinagoga, tetapi pada Kristus sebagai “pokok anggur sejati” (Yoh. 15:1-8).

Sumber-sumber historis seperti *Josephus* menggambarkan perubahan sosial Yahudi setelah 70 M, ketika kelompok Farisi dan rabbinik mulai mempertegas batas identitas terhadap komunitas yang dianggap “menyimpang.”²⁷ Dengan demikian, teks Yohanes mencerminkan jawaban teologis atas krisis identitas ini: kasih menjadi tanda eksistensial komunitas yang hidup di bawah tekanan.²⁸ Kasih dalam Yohanes 15 bukan hanya seruan moral, melainkan sebuah realitas yang membentuk identitas komunitas menyatukan mereka di tengah perpecahan religius dan tekanan sosial.²⁹

²⁴ Moloney, *The Gospel of John*, 422-425.

²⁵ Brown, *The Gospel According to John XIII-XXI*, 667.

²⁶ Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 102.

²⁷ Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*, Book 20, trans. William Whiston (Peabody, MA: Hendrickson, 1987), §200-203

²⁸ Moloney, *The Gospel of John*, 419.

²⁹ R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 111.

Konteks Budaya

Pemahaman tentang kasih dan persahabatan dalam Yohanes 15 harus dibaca dalam kerangka budaya Mediterania-Romawi abad pertama. Dalam dunia Romawi, *amicitia* (persahabatan) bukan sekadar perasaan pribadi, melainkan ikatan sosial yang melibatkan kewajiban timbal balik dan kesetiaan.³⁰ Menyebut seseorang *philos* (φίλος, “sahabat”) berarti menjalin hubungan yang penuh kepercayaan, kesetiaan, dan tanggung jawab bersama. Dengan latar ini, pernyataan Yesus, “Aku tidak menyebut kamu lagi hamba (*doulos*), tetapi sahabat (*philos*)” (Yoh. 15:15), merefleksikan transformasi relasi sosial dan teologis.³¹ Pergeseran dari *doulos* ke *philos* menandakan perubahan dari relasi hierarkis menuju partisipasi dalam kasih ilahi.³²

Dalam kerangka patronase (hubungan pelindung dan penerima), Yesus berperan sebagai patron ilahi yang membagikan kasih dan kehormatan kepada para sahabat-Nya.³³ Selain itu, perintah untuk “tinggal dalam kasih” (μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ, *menein en tē agapē*) menjadi pedoman komunitas yang hidup dalam tekanan sosial.³⁴ Dalam budaya di mana solidaritas menentukan kelangsungan kelompok, kasih berfungsi sebagai strategi eksistensial memelihara kebersamaan dan kesetiaan di tengah dunia yang menolak mereka.³⁵

Konteks Teologi

Secara teologis, perikop Yohanes 15:9–17 menyingkapkan bahwa sumber kasih sejati berakar pada relasi antara Bapa dan Anak. Kasih bukanlah produk etika manusiawi, melainkan anugerah yang berasal dari Allah sendiri. Yesus menegaskan bahwa sebagaimana Bapa telah mengasihi-Nya, demikian juga Ia mengasihi para murid (ay. 9). Dengan demikian, kasih bersifat partisipatif—mengalir dari Bapa kepada Anak dan dari Anak kepada murid-murid. Ketaatan yang disebut dalam ayat 10 bukan merupakan prasyarat agar seseorang dikasihi, tetapi tanda bahwa seseorang sudah tinggal di dalam kasih itu. Raymond E. Brown menegaskan bahwa “to remain in love” berarti berdiam dalam relasi dinamis antara Bapa dan Anak yang dihidupi oleh komunitas murid.³⁶ Maka, kasih menjadi dasar ontologis dari eksistensi murid, bukan sekadar tanggung jawab moral.

Selanjutnya, kasih meneguhkan identitas komunitas iman. Perintah Yesus untuk “saling mengasihi” (ay. 12, 17) menjadi penanda fundamental Gereja sebagai tubuh

³⁰ deSilva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity*, 165–167.

³¹ Moloney, *The Gospel of John*, 423.

³² Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 110.

³³ John H. Neyrey, “The Sociology of Friendship in the Fourth Gospel,” *Biblical Theology Bulletin* 23, no. 3 (1993): 107–116.

³⁴ Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, 669.

³⁵ deSilva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity*, 170.

³⁶ Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, 672.

Kristus. Kasih merupakan tanda eksternal dari persekutuan internal yang bersumber pada Allah sendiri. Dalam konteks komunitas Yohanes yang menghadapi penganiayaan dan penolakan, kasih berfungsi sebagai kekuatan sosial dan teologis yang memelihara solidaritas serta kesaksian iman.³⁷ Rudolf Schnackenburg menafsirkan bahwa kasih dalam Injil Yohanes bukan hanya sikap batin, tetapi juga “the unifying principle of the Christian community,” yaitu prinsip yang menyatukan Gereja di tengah tekanan sosial dan religius.³⁸ Dengan demikian, kasih berfungsi ganda: memperkokoh persekutuan internal Gereja dan sekaligus menjadi kesaksian eksternal terhadap dunia bahwa Allah hadir dalam relasi kasih umat-Nya.

Dengan demikian, relasi kasih dalam perikop ini mencapai puncaknya dalam konsep *persahabatan ilahi*. Yesus mengangkat para murid dari status *doulos* (hamba) menjadi *philos* (sahabat) (ay. 15), menandakan peralihan dari relasi hierarkis menuju partisipasi dalam misi penyelamatan Allah. C. K. Barrett menulis bahwa “friendship with Christ implies shared knowledge and participation in His mission.”³⁹ Dengan demikian, persahabatan dengan Kristus tidak meniadakan otoritas-Nya, tetapi membuka ruang bagi komunikasi dan kolaborasi rohani. Relasi persahabatan ini membentuk dasar spiritualitas Gereja: murid Kristus dipanggil bukan hanya untuk menaati perintah, melainkan untuk berbagi kasih yang sama kepada dunia. Oleh karena itu, kasih dalam Yohanes 15:9-17 merupakan inti teologi Yohanes yang merupakan suatu realitas Trinitaris yang menembus dimensi sosial, spiritual, dan misioner Gereja sepanjang masa.

Sejarah Penafsiran (Kritik Diakronik)

Pendekatan diakronik terhadap Yohanes 15:9–17 menuntut dua langkah metodologis yang saling melengkapi: (1) analisis historis-kritis terhadap teks dalam konteks asalnya dan (2) penelusuran *Wirkungsgeschichte* dalam tradisi teologi dan kehidupan Gereja. Dengan demikian, kajian ini tidak berhenti pada kompilasi pandangan para penafsir, melainkan berupaya menunjukkan perkembangan horizon hermeneutis dan kontribusi ilmiah dari dinamika tersebut.

(1) analisis historis-kritis terhadap teks dalam konteks asalnya

Dalam Yohanes 15:9-17, istilah kunci yang membentuk struktur teologis perikop adalah ἀγάπη (*agapē*), φίλος (*philos*), dan δούλος (*doulos*). Secara literer, teks ini berada dalam kerangka “Amanat Perpisahan” (Yoh 13-17), yang mencerminkan situasi komunitas Yohanes pasca-Paskah yang sedang membangun identitasnya di tengah

³⁷ Moloney, *The Gospel of John*, 425.

³⁸ Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 106.

³⁹ C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 477.

ketegangan dengan sinagoga dan dunia sekitarnya.⁴⁰ Istilah ἀγάπη dalam Yohanes tidak sekadar menunjuk pada afeksi interpersonal, melainkan partisipasi dalam relasi intra-Trinitaris antara Bapa dan Anak (Yoh 15:9-10).⁴¹ Kasih dipresentasikan sebagai realitas relasional yang bersumber pada tindakan Allah dan menjadi dasar etika komunitas.⁴² Sementara itu, transformasi status murid dari δοῦλοι menjadi φίλοι (Yoh 15:15) menunjukkan pergeseran dari relasi subordinatif menuju relasi partisipatif dalam pewahyuan ilahi. Dalam konteks dunia Mediterania abad pertama, kategori “sahabat” memiliki konotasi persekutuan kehormatan dan kepercayaan, yang memperdalam makna relasi murid dengan Yesus.⁴³ Analisis historis ini menegaskan bahwa kasih dalam Yohanes bukan sekadar norma moral, tetapi struktur teologis yang membentuk identitas komunitas sebagai persekutuan yang tinggal (μένειν) dalam Allah.⁴⁴ Maka, fondasi teks memperlihatkan integrasi antara kristologi, eklesiologi, dan etika.

Dalam tradisi Patristik, Yohanes 15:9-17 dibaca dalam kerangka mistagogis dan partisipatoris. Agustinus dari Hippo menafsirkan kasih sebagai *caritas* yang menyatukan manusia dengan Allah dan sesama. Dalam *In Iohannis Evangelium Tractatus*, ia menegaskan bahwa kasih adalah bentuk partisipasi dalam kehidupan Allah sendiri: “Dilige et quod vis fac.”⁴⁵ Bagi Agustinus, status “sahabat” menunjuk pada rahmat yang mengangkat manusia ke dalam komunio ilahi. Sementara itu, dalam tradisi Abad Pertengahan, misalnya pada Thomas Aquinas, dikembangkan konsep *amicitia Dei* (persahabatan dengan Allah) sebagai bentuk tertinggi kebajikan kasih (*caritas*), yang mempersatukan kehendak manusia dengan kehendak Allah.⁴⁶ Dengan demikian, fondasi teks memperlihatkan integrasi antara kristologi, eklesiologi, dan etika dan cenderung menekankan dimensi metafisis dan ontologis kasih.

(2) *Penelusuran Wirkungsgeschichte dalam tradisi teologi dan kehidupan Gereja.*

Dalam pendekatan *Wirkungsgeschichte* (sejarah pengaruh), sebagaimana dirumuskan dalam hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer, diketahui bahwa makna teks tidak berhenti pada intensi historis pengarang atau konteks asalnya, melainkan terus berkembang dalam proses penerimaan (*reception history*) yang membentuk dan dibentuk oleh horizon pembaca sepanjang sejarah.⁴⁷ Dalam kerangka

⁴⁰ Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, 667-70.

⁴¹ Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 94-99.

⁴² Andrew T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John* (London: Continuum, 2005), 421-25.

⁴³ Jerome H. Neyrey, “The Idea of Purity in the Gospel of John,” *Semeia* 35 (1986): 91-128.

⁴⁴ Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI*, 673.

⁴⁵ Augustine, *Tractates on the Gospel of John 55–111*, trans. John W. Rettig (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1994), 83.

⁴⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q.23, a.1.

⁴⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd rev. ed. (New York: Continuum, 1989), 295-310.

ini, Yohanes 15:9-17 dipahami bukan hanya sebagai perikop normatif tentang perintah kasih, tetapi sebagai teks yang memiliki daya formatif terhadap spiritualitas dan praksis Gereja lintas zaman.⁴⁸

Dalam tradisi monastik, misalnya, perintah untuk “tinggal dalam kasih” (μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ) ditafsirkan sebagai panggilan pada stabilitas batin dan komunio kontemplatif dengan Kristus.⁴⁹ Dalam teologi persahabatan, transformasi status murid dari hamba menjadi sahabat menjadi dasar konseptual bagi refleksi tentang *amicitia Dei* dan relasi personal dengan Allah. Sementara itu, dalam perkembangan etika sosial modern, perintah kasih dipahami sebagai mandat solidaritas dan pelayanan konkret dalam kehidupan komunitas dan misi Gereja.⁵⁰ Dengan demikian, melalui lensa *Wirkungsgeschichte*, Yohanes 15:9-17 tampil sebagai teks yang memiliki daya transformatif dan performatif: ia tidak hanya menjelaskan realitas iman, tetapi juga membentuk praksis, identitas, dan visi Gereja dalam konteks historis yang terus berubah.

KESIMPULAN

Penelitian ini bertujuan untuk menafsirkan Yohanes 15:9–17 melalui pendekatan multidimensional literer, historis, linguistik, dan teologis guna menunjukkan bahwa perintah untuk saling mengasihi merupakan pusat teologi kasih dalam Injil Yohanes serta fondasi identitas dan misi Gereja. Berdasarkan analisis yang telah dilakukan, terdapat beberapa temuan utama yang dapat dirumuskan.

Pertama, secara literer-struktural, perikop Yohanes 15:9-17 memperlihatkan komposisi yang koheren dan progresif, di mana tema kasih (ἀγάπη) menjadi poros yang mengikat seluruh unit teks. Repetisi istilah kunci, pola paralelisme “sebagaimana Bapa... demikian juga Aku...,” serta kontras antara δοῦλος (hamba) dan φίλος (sahabat) menunjukkan bahwa kasih bukan sekadar ajaran moral, melainkan struktur teologis yang mengalir dari relasi Bapa dan Anak kepada komunitas murid. Dengan demikian, “tinggal dalam kasih” (μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ) dipahami sebagai partisipasi eksistensial dalam relasi ilahi yang bersifat dinamis dan relasional.

Kedua, dalam konteks historis komunitas Yohanes akhir abad pertama, perintah kasih berfungsi sebagai peneguhan identitas di tengah krisis sosial dan religius pasca-70 M. Kasih menjadi tanda pembeda komunitas yang berakar pada Kristus, bukan lagi pada struktur sinagoga. Transformasi status murid dari hamba menjadi sahabat

⁴⁸ Ulrich Luz, “The Significance of the Church Fathers for the Modern Exegete,” *Interpretation* 54, no. 3 (2000): 289-300.

⁴⁹ Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, trans. Catharine Misrahi (New York: Fordham University Press, 1982), 90-115.

⁵⁰ Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 196-205.

menandakan perubahan relasi teologis: murid tidak hanya menaati, tetapi juga berpartisipasi dalam pewahyuan dan misi Allah. Dengan demikian, kasih memiliki dimensi ontologis yang membentuk identitas komunitas sekaligus dimensi missioner yang mengutus mereka untuk menghasilkan “buah” yang tetap.

Ketiga, melalui pendekatan diakronik dan *Wirkungsgeschichte*, penelitian ini menunjukkan bahwa Yohanes 15:9-17 memiliki daya transhistoris. Dalam tradisi Patristik dan Skolastik, teks ini dipahami sebagai dasar partisipasi dalam kehidupan Allah (*caritas*, *amicitia Dei*), sementara dalam teologi modern dan refleksi etika sosial, kasih dimengerti sebagai prinsip pembentuk komunitas dan dasar solidaritas kristiani. Hal ini menegaskan bahwa perintah kasih tidak berhenti pada makna asalnya, tetapi terus membentuk spiritualitas dan praksis Gereja.

Dengan demikian, kontribusi ilmiah penelitian ini terletak pada sintesis integratif antara analisis tekstual, rekonstruksi historis, dan refleksi teologis-hermeneutik. Yohanes 15:9-17 terbukti bukan sekadar perintah etis, melainkan kristalisasi teologi kasih Yohanes yang menyatukan kristologi, eklesiologi, dan etika dalam satu visi relasional. Kasih tampil sebagai realitas ontologis yang membentuk identitas murid, memperkokoh persekutuan, dan menggerakkan misi Gereja sepanjang zaman.

BIBLIOGRAPHY

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Brothers, 1947.
- Augustine. *Tractates on the Gospel of John 11–27*. Translated by John W. Rettig. The Fathers of the Church 79. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988.
- . *Tractates on the Gospel of John 55–111*. Translated by John W. Rettig. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1993.
- Barrett, C. K. *The Gospel According to St John*. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. 2nd ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John XIII–XXI*. Anchor Bible 29A. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by G. R. Beasley-Murray, R. W. N. Hoare, and J. K. Riches. Philadelphia: Westminster Press, 1971.
- Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- DeSilva, David A. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2000.

-
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd Revision Edition. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 2004.
- Josephus, Flavius. *The Jewish War*. Translated by G. A. Williamson. Revised by E. Mary Smallwood. London: Penguin Books, 1981.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1976.
- Moloney, Francis J. *The Gospel of John*. Sacra Pagina 4. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1998.
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Barbara Aland, and Kurt Aland, eds. *Novum Testamentum Graece*. 28th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Neyrey, Jerome H. *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Schnackenburg, Rudolf. *The Gospel According to St John*. 3 vols. Translated by Kevin Smyth. New York: Crossroad, 1980–1982.
- United Bible Societies. *The Greek New Testament*. 5th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014



LOGOS

JURNAL PENDIDIKAN KEAGAMAAN KATOLIK

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

KREATIFITAS DAN INOVASI DALAM PENDIDIKAN

Elizabeth Hateyong;^{a, 1} Siti Irene Astuti^{b, 2}

^a STPAK Santo Yohanes Penginjil Ambon, Maluku, Indonesia

¹ lis.hateyong@stpakambon.ac.id

^b Universitas Negeri Yogyakarta, Yogyakarta, Indonesia

² sitiireneastuti@uny.ac.id

ARTICLE INFO

Article History:

Submitted: 15 Oktober 2025

Revised: 14 November 2025

Accepted: 01 Desember 2025

Keywords:

21st Century Learning; Teacher Role; Learning Environment; Learning Strategies; Educational Technology; Adaptive Curriculum

Kata-kata Kunci:

Pembelajaran Abad ke21; Peran Guru; Lingkungan Belajar; Strategi Pembelajaran; Teknologi Pendidikan; Kurikulum Adaptif

DOI: [10.62095/jl.v13i2.194](https://doi.org/10.62095/jl.v13i2.194)

ABSTRACT

Technological developments and global challenges in the digital era require education to provide creative and innovative learning. Creativity is understood as the ability to generate original and useful ideas, while innovation is the application of these ideas to create added value. This study discusses the concepts of creativity and innovation in education, the role of teachers and educational institutions in developing them, and the obstacles faced in their implementation. Various challenges, such as limited facilities, a rigid curriculum, minimal teacher competency, and an unsupportive school culture, are identified as key inhibiting factors. This study also proposes strategies for developing creativity and innovation at the school, teacher, government, and student levels. Synergy between all stakeholders is key to creating an adaptive, relevant education ecosystem that is able to meet the needs of the 21st century. Thus, the development of creativity and innovation is a crucial element in the transformation of education towards dynamic and sustainable learning.

ABSTRAK

Perkembangan teknologi dan tantangan global di era digital menuntut dunia pendidikan untuk menghadirkan pembelajaran yang kreatif dan inovatif. Kreativitas dipahami sebagai kemampuan menghasilkan ide-ide orisinal dan bermanfaat, sementara inovasi merupakan penerapan ide tersebut untuk menciptakan nilai tambah. Kajian ini membahas konsep kreativitas dan inovasi dalam pendidikan, peran guru dan lembaga pendidikan dalam mengembangkannya, serta hambatan yang dihadapi dalam implementasinya. Berbagai tantangan seperti keterbatasan fasilitas, kurikulum yang kaku,

minimnya kompetensi guru, serta budaya sekolah yang belum mendukung diidentifikasi sebagai faktor penghambat utama. Kajian ini juga mengemukakan strategi pengembangan kreativitas dan inovasi pada tingkat sekolah, guru, pemerintah, dan peserta didik. Sinergi antara seluruh pemangku kepentingan menjadi kunci terciptanya ekosistem pendidikan yang adaptif, relevan, dan mampu menjawab kebutuhan abad ke-21. Dengan demikian, pengembangan kreativitas dan inovasi menjadi elemen penting dalam transformasi pendidikan menuju pembelajaran yang dinamis dan berkelanjutan.

Copyright © 2025 by LOGOS STPAK Ambon



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

PENDAHULUAN

Perubahan zaman yang cepat di era digital membawa dampak signifikan terhadap dunia pendidikan. Globalisasi, kemajuan teknologi informasi, serta tuntutan pasar kerja menuntut generasi muda memiliki kemampuan berpikir kreatif dan inovatif. Pendidikan tidak lagi cukup hanya mengajarkan pengetahuan kognitif, tetapi juga harus membentuk peserta didik agar mampu beradaptasi, memecahkan masalah, dan menciptakan sesuatu yang baru.

Kreativitas dan inovasi menjadi dua pilar penting dalam upaya meningkatkan kualitas pendidikan nasional. Kreativitas berkaitan dengan kemampuan menghasilkan ide-ide baru, sedangkan inovasi adalah penerapan ide-ide tersebut untuk menghasilkan nilai tambah. Di tengah tantangan revolusi industri 4.0 dan transformasi menuju masyarakat 5.0, pendidikan yang mendorong kreativitas dan inovasi menjadi kebutuhan mendesak.

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, dapat disimpulkan bahwa kreativitas dan inovasi merupakan dua komponen penting dalam proses pembelajaran yang masih memerlukan perhatian serius dalam dunia pendidikan di Indonesia. Tantangan dalam mengembangkan kedua aspek tersebut tidak hanya berasal dari keterbatasan sumber daya, tetapi juga dari pola pikir dan pendekatan pembelajaran yang masih konvensional.

Oleh karena itu, penelitian atau kajian mengenai kreativitas dan inovasi dalam pendidikan perlu difokuskan untuk menjawab beberapa pertanyaan mendasar berikut ini: (1) Apa yang dimaksud dengan kreativitas dan inovasi dalam konteks pendidikan modern; (2) Bagaimana peran guru dan lembaga pendidikan dalam menumbuhkan serta mengembangkan kreativitas dan inovasi pada peserta didik? (3) Apa saja hambatan dan tantangan yang dihadapi dalam upaya penerapan kreativitas dan inovasi dalam pendidikan di Indonesia? (4) Bagaimana strategi efektif untuk mengembangkan kreativitas dan inovasi dalam sistem pendidikan agar relevan dengan tuntutan abad ke-21?

Penelitian ini disusun sebagai upaya untuk memberikan arah dan fokus dalam pembahasan mengenai kreativitas dan inovasi dalam pendidikan. Tujuan penelitian ini adalah: (1) menjelaskan pengertian kreativitas dan inovasi dalam konteks pendidikan modern; (2) menganalisis peran guru dan lembaga pendidikan dalam menumbuhkan kreativitas serta inovasi peserta didik; (3) mengidentifikasi hambatan dan tantangan dalam penerapan kreativitas dan inovasi di dunia pendidikan; dan (4) merumuskan strategi dan langkah-langkah yang dapat diterapkan untuk mengembangkan kreativitas dan inovasi dalam sistem pendidikan.

Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat teoretis dan praktis bagi para pembaca. Secara teoretis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khasanah

ilmu pengetahuan di bidang pendidikan, khususnya dalam kajian tentang kreativitas dan inovasi. Penelitian ini dapat menjadi referensi akademik bagi para peneliti, dosen, maupun mahasiswa dalam memahami hubungan antara kreativitas, inovasi, dan proses pembelajaran. Selain itu, penelitian ini juga dapat memperkuat dasar konseptual mengenai bagaimana pendekatan kreatif dan inovatif dapat diterapkan secara efektif dalam sistem pendidikan modern.

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan manfaat langsung bagi berbagai pihak yang terlibat dalam dunia pendidikan, antara lain: guru dan pendidik, lembaga pendidikan, peserta didik, pemerintah dan pembuat kebijakan pendidikan. Hasil kajian ini dapat memberikan masukan dalam merumuskan kebijakan yang mendukung pengembangan kreativitas dan inovasi di tingkat sekolah maupun nasional, termasuk dalam perancangan kurikulum dan pelatihan guru. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi nyata dalam mengubah paradigma pendidikan tradisional menuju sistem pembelajaran yang lebih kreatif, inovatif, dan adaptif terhadap perubahan zaman.

LANDASAN TEORI

Pengertian Kreativitas

Kreativitas merupakan kemampuan seseorang dalam melahirkan ide, gagasan, atau produk baru yang orisinal dan bermanfaat. Menurut Guilford (1950), kreativitas adalah suatu proses berpikir divergen yang melibatkan kemampuan untuk menghasilkan banyak ide dalam waktu singkat, dengan tingkat keluwesan, kelancaran, dan orisinalitas yang tinggi.

Dalam konteks pendidikan, kreativitas tidak hanya berarti kemampuan menciptakan sesuatu yang baru, tetapi juga kemampuan untuk melihat suatu masalah dari sudut pandang yang berbeda, menemukan alternatif solusi, serta menerapkan pengetahuan dalam cara yang inovatif. Torrance (1974) mendefinisikan kreativitas dalam pendidikan sebagai kemampuan untuk merasakan kesenjangan, mengidentifikasi kesulitan, mencari solusi, membuat hipotesis, serta mengomunikasikan hasil dengan cara yang bermakna.

Inovasi dalam pendidikan dapat berupa penerapan teknologi baru, perubahan kurikulum, pendekatan pembelajaran kreatif, atau reformasi dalam manajemen sekolah. Misalnya, penggunaan *Learning Management System* (LMS), pembelajaran berbasis proyek (*Project-Based Learning*), serta penerapan metode *flipped classroom* adalah contoh nyata dari inovasi pendidikan yang bertujuan menciptakan pengalaman belajar yang lebih aktif dan bermakna.

Hubungan antara Kreativitas dan Inovasi dalam Pendidikan

Dalam pendidikan, kreativitas muncul ketika guru dan siswa berani berpikir di luar kebiasaan. Sedangkan inovasi terjadi ketika ide-ide kreatif tersebut diterapkan untuk memperbaiki proses belajar mengajar. Misalnya, ketika seorang guru menciptakan metode pembelajaran berbasis permainan (gamifikasi) untuk meningkatkan motivasi belajar siswa, tindakan tersebut merupakan hasil dari kreativitas yang diwujudkan menjadi inovasi pembelajaran.

Dengan demikian, kreativitas dan inovasi merupakan dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Kombinasi keduanya akan menciptakan pembelajaran yang dinamis, adaptif, dan relevan dengan perkembangan zaman.

Pentingnya Kreativitas dan Inovasi dalam Dunia Pendidikan

Perkembangan teknologi dan informasi di era globalisasi menuntut dunia pendidikan untuk terus beradaptasi dan bertransformasi. Kreativitas dan inovasi menjadi kunci utama dalam menghasilkan sumber daya manusia yang unggul, adaptif, dan siap menghadapi tantangan masa depan.

Menurut Amabile (1996), kreativitas dalam pendidikan membantu peserta didik mengembangkan kemampuan berpikir kritis, memecahkan masalah, dan berkolaborasi. Sementara itu, inovasi membantu menciptakan sistem pendidikan yang lebih efektif, efisien, dan berorientasi pada kebutuhan masyarakat modern.

Tanpa kreativitas, pendidikan akan bersifat monoton dan tidak mampu menumbuhkan potensi peserta didik secara optimal. Sebaliknya, tanpa inovasi, sistem pendidikan akan tertinggal dan tidak mampu menjawab tantangan zaman. Oleh karena itu, pengembangan kreativitas dan inovasi harus menjadi bagian integral dari kebijakan, kurikulum, dan praktik pembelajaran di semua jenjang pendidikan.

METODOLOGI PENELITIAN

Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian studi literatur (*library research*). Pendekatan kualitatif dipilih karena penelitian berfokus pada analisis konsep, teori, dan temuan ilmiah mengenai kreativitas dan inovasi dalam konteks pendidikan, khususnya pada peran, tantangan, serta strategi pengembangannya. Penelitian tidak melibatkan pengumpulan data lapangan, melainkan mengandalkan interpretasi mendalam terhadap berbagai sumber ilmiah yang relevan.

Metode studi literatur memungkinkan peneliti mengkaji fenomena secara komprehensif melalui berbagai perspektif teoretis dan hasil penelitian sebelumnya. Dengan demikian, penelitian ini dapat menghasilkan sintesis konseptual dan pemahaman yang lebih mendalam mengenai urgensi kreativitas dan inovasi dalam pendidikan abad ke-21.

Sumber Data Penelitian

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas data sekunder, yaitu dokumen ilmiah yang telah dipublikasikan sebelumnya. Sumber tersebut meliputi:

1. Buku Teks Akademik. Buku-buku terbaru mengenai kreativitas, inovasi pendidikan, kepemimpinan sekolah, teori belajar, dan pembelajaran abad ke-21, seperti karya Robinson & Aronica (2022), Sawyer (2023), serta Fullan & Quinn (2021), sebagaimana tercantum dalam daftar pustaka dokumen ini.
2. Artikel dan Jurnal Ilmiah Terindeks. Artikel yang membahas kreativitas, inovasi, pembelajaran kreatif, pedagogi inovatif, serta teknologi pendidikan. Jurnal yang dijadikan acuan antara lain: *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior* (Amabile, 2018), *Thinking Skills and Creativity* (Craft, 2019), *Computers & Education Open* (Poon, 2022), *Educational Research Review* (Sahlberg, 2020), dan sumber lain dalam dokumen ini.
3. Dokumen Pendidikan dan Tulisan Konseptual. Sumber lain berupa dokumen, laporan, serta publikasi terkait kurikulum, kreativitas, inovasi, dan pengembangan profesional guru.
4. Sumber Online Terpercaya. Artikel ilmiah dengan DOI, e-book akademik, serta publikasi pendidikan resmi yang relevan dengan topik penelitian.

Teknik Pengumpulan Data

Pengumpulan data dilakukan melalui tahapan sistematis berikut:

1. Identifikasi Literatur. Peneliti mengidentifikasi literatur dengan kata kunci seperti *creativity in education*, *educational innovation*, *teacher roles*, *21st century learning*, dan *creative pedagogy*. Literatur dipilih berdasarkan relevansi, tahun publikasi, dan kontribusi teoretis.
2. Seleksi dan Kriteria Inklusi. Literatur yang dipilih memenuhi kriteria: diterbitkan dalam 10 tahun terakhir, kecuali teori klasik yang relevan (misalnya Guilford, 1950; Torrance, 1974), memiliki kredibilitas akademik, relevan dengan fokus penelitian, dan memberikan data teoretis atau konseptual yang signifikan.
3. Pencatatan dan Kategorisasi Data. Setiap sumber dicatat dan dikelompokkan berdasarkan topik: konsep kreativitas dan inovasi, peran guru, tantangan internal dan eksternal, strategi implementasi, dampak inovasi pendidikan.
4. Peninjauan Kritis Literatur. Peneliti melakukan pembacaan mendalam (*in-depth reading*) untuk memahami, membandingkan, dan menilai kualitas informasi dari setiap literatur.

Teknik Analisis Data

Analisis data dalam penelitian ini menggunakan analisis deskriptif kualitatif, dengan tahapan berikut:

1. Reduksi Data (*Data Reduction*). Peneliti menyeleksi informasi penting dari literatur, membuang data yang tidak relevan, dan memusatkan perhatian pada tema penelitian, sebagaimana dijelaskan Miles & Huberman (1994).
2. Penyajian Data (*Data Display*). Informasi yang telah direduksi disajikan dalam bentuk pengelompokan tematik yang meliputi: definisi kreativitas dan inovasi, hubungan keduanya dalam pendidikan, hambatan implementasi, dan strategi pengembangan pada berbagai level.
3. Analisis Tematik (*Thematic Analysis*). Peneliti mengidentifikasi pola, konsep utama, dan hubungan antarkomponen berdasarkan kajian literatur. Teknik ini membantu membangun struktur pemahaman yang mendalam mengenai konteks penelitian.
4. Penarikan Kesimpulan (*Conclusion Drawing*). Kesimpulan diperoleh melalui interpretasi logis terhadap temuan literatur, dengan memastikan bahwa hasil analisis mampu menjawab rumusan masalah dan mendukung tujuan penelitian.

Validitas dan Keabsahan Data

Untuk menjaga kredibilitas penelitian, langkah-langkah berikut diterapkan:

1. Triangulasi Sumber. Menggunakan berbagai jenis literatur akademik untuk memperoleh data yang beragam dan saling melengkapi.
2. Cross-Checking Konseptual. Membandingkan teori dari berbagai ahli seperti Amabile, Torrance, Guilford, dan Craft untuk memvalidasi konsistensi konsep.
3. Pemilihan Literatur Kredibel. Hanya jurnal terindeks, buku akademik, dan publikasi ilmiah terpercaya yang digunakan.
4. Depth Reading dan Critical Review. Setiap literatur dianalisis secara kritis untuk menghindari bias interpretasi.

Batasan Penelitian

Penelitian ini memiliki batasan-batasan sebagai berikut:

1. Tidak menggunakan data empiris lapangan sehingga hasil penelitian hanya berdasarkan perspektif teoretis.
2. Fokus penelitian terbatas pada kreativitas dan inovasi dalam konteks pendidikan formal.

3. Hasil analisis bergantung pada ketersediaan dan kualitas literatur yang digunakan.
4. Temuan bersifat konseptual, sehingga diperlukan penelitian lanjutan berbasis data empiris untuk validasi lebih lanjut.

PEMBAHASAN

Kreativitas Dalam Proses Pembelajaran

Peran Guru sebagai Fasilitator Kreativitas

Guru memiliki peranan yang sangat penting dalam menumbuhkan dan mengembangkan kreativitas peserta didik. Dalam paradigma pendidikan modern, guru tidak lagi berfungsi sebagai satu-satunya sumber pengetahuan, melainkan sebagai fasilitator yang membimbing siswa untuk menemukan, mengeksplorasi, dan menciptakan pengetahuan mereka sendiri.

Guru kreatif mampu mengelola kelas menjadi ruang belajar yang dinamis dan inspiratif. Ia menciptakan suasana pembelajaran yang mendorong rasa ingin tahu, keberanian berpendapat, serta kebebasan berekspresi. Melalui pendekatan yang berpusat pada siswa (*student-centered learning*), guru membantu peserta didik mengembangkan potensi berpikir kritis dan kreatif.

Beberapa strategi guru dalam menumbuhkan kreativitas siswa antara lain:

1. Menggunakan metode pembelajaran berbasis proyek (*Project-Based Learning*) yang menuntut siswa berpikir dan bertindak kreatif dalam menyelesaikan masalah nyata.
2. Mengintegrasikan unsur seni, teknologi, dan sains untuk menumbuhkan imajinasi dan inovasi.
3. Memberikan kebebasan bagi siswa untuk memilih cara belajar yang sesuai dengan gaya dan minat mereka.
4. Menghargai proses berpikir, bukan hanya hasil akhir, agar siswa tidak takut mencoba hal baru.

Dengan demikian, guru bukan hanya sebagai pengajar, tetapi juga sebagai inspirator yang menumbuhkan semangat belajar sepanjang hayat (*lifelong learning*) dalam diri peserta didik.

Lingkungan Belajar yang Mendukung Kreativitas

Lingkungan belajar memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan kreativitas siswa. Lingkungan yang terbuka, aman, dan mendukung kebebasan berpikir akan

mendorong siswa untuk bereksperimen dan mengekspresikan ide-ide baru. Sebaliknya, lingkungan belajar yang kaku dan penuh tekanan dapat menghambat tumbuhnya kreativitas.

Ciri-ciri lingkungan belajar yang mendukung kreativitas antara lain: memberikan ruang untuk bereksperimen dan membuat kesalahan tanpa rasa takut, menghargai keunikan dan perbedaan setiap peserta didik, mendorong kolaborasi antar siswa dalam menyelesaikan tugas kreatif, menghadirkan suasana belajar yang menyenangkan, interaktif, dan inspiratif.

Sekolah dapat menciptakan *creative learning space* seperti laboratorium ide, studio seni, ruang praktik, atau *makerspace* yang memungkinkan siswa melakukan eksplorasi dan inovasi. Selain itu, keterlibatan guru, teman sebaya, dan bahkan lingkungan keluarga juga menjadi faktor penting dalam membangun atmosfer kreatif yang positif.

Pembelajaran Berbasis Kreativitas

Pembelajaran berbasis kreativitas menempatkan siswa sebagai pusat aktivitas belajar. Pendekatan ini bertujuan menumbuhkan kemampuan berpikir orisinal, analitis, dan imajinatif. Dalam praktiknya, pembelajaran kreatif dapat dilakukan melalui berbagai model, seperti: *Problem-Based Learning* (PBL), *Discovery Learning*, *Project-Based Learning*, *Art-Integrated Learning*. Dengan menerapkan pembelajaran berbasis kreativitas, peserta didik akan terbiasa berpikir terbuka, berani mengambil risiko, serta mampu beradaptasi dengan perubahan.

Tantangan dalam Mengembangkan Kreativitas di Sekolah

Meskipun penting, pengembangan kreativitas di sekolah masih menghadapi berbagai tantangan. Beberapa di antaranya adalah: Kurikulum yang padat dan berorientasi pada ujian, Keterbatasan sarana dan fasilitas, Budaya belajar yang masih konservatif, Kurangnya pelatihan guru.

Untuk mengatasi tantangan tersebut, diperlukan perubahan paradigma pendidikan. Sekolah harus mulai menekankan pentingnya proses belajar yang berorientasi pada pengembangan potensi siswa secara menyeluruh, bukan sekadar pencapaian nilai akademik.

Strategi Pengembangan Kreativitas Peserta Didik

Beberapa strategi yang dapat diterapkan untuk mengembangkan kreativitas siswa antara lain: mendorong rasa ingin tahu dan eksplorasi, menerapkan pembelajaran kolaboratif, memberikan kebebasan dalam berpikir dan berkreasi, mengintegrasikan teknologi dalam pembelajaran, dan membangun budaya apresiasi.

Dengan demikian, pengembangan kreativitas dalam proses pembelajaran merupakan fondasi penting bagi pembentukan peserta didik yang mandiri, inovatif, dan

adaptif terhadap perubahan zaman. Guru, sekolah, serta lingkungan sekitar memiliki peran yang saling melengkapi dalam menciptakan ekosistem belajar yang benar-benar menumbuhkan kreativitas.

Inovasi Dalam Pendidikan

Pengertian dan Hakikat Inovasi Pendidikan

Inovasi dalam pendidikan merupakan proses pembaruan atau perbaikan terhadap sistem, metode, maupun pendekatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan yang lebih efektif dan relevan dengan perkembangan zaman. Menurut Rogers (2003), inovasi adalah suatu ide, praktik, atau objek yang dianggap baru oleh seseorang atau sekelompok orang dan digunakan untuk mencapai hasil tertentu.

Dalam konteks pendidikan, inovasi tidak selalu berarti menciptakan sesuatu yang benar-benar baru, tetapi juga bisa berupa penyempurnaan terhadap hal yang sudah ada agar lebih efisien dan berdampak positif bagi peserta didik. Inovasi pendidikan dapat mencakup pembaruan dalam kurikulum, metode pembelajaran, teknologi pendidikan, hingga manajemen sekolah.

Bentuk-Bentuk Inovasi dalam Pendidikan

Inovasi dalam pendidikan dapat diterapkan dalam berbagai bentuk dan bidang. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut: Inovasi Kurikulum dan Inovasi Metode Pembelajaran. Inovasi metode pembelajaran merupakan usaha untuk menciptakan cara mengajar yang lebih efektif, menyenangkan, dan berpusat pada siswa. Beberapa bentuk inovasi yang populer antara lain: *Blended Learning*, *Flipped Classroom*, *Gamifikasi* (Gamification), *Project-Based Learning* (PjBL)

Inovasi Teknologi Pendidikan

Kemajuan teknologi informasi membawa dampak besar terhadap dunia pendidikan. Pemanfaatan teknologi seperti *Learning Management System* (LMS), video interaktif, *virtual reality* (VR), dan *artificial intelligence* (AI) telah mengubah cara belajar dan mengajar. Teknologi memungkinkan pembelajaran berlangsung di mana saja dan kapan saja (*ubiquitous learning*), serta memungkinkan personalisasi belajar sesuai kemampuan dan kebutuhan peserta didik.

Inovasi Manajemen dan Kepemimpinan Pendidikan

Selain dalam proses belajar mengajar, inovasi juga penting dalam aspek manajemen pendidikan. Kepala sekolah dan pengelola lembaga pendidikan perlu menerapkan sistem kepemimpinan yang adaptif, kolaboratif, dan berbasis data. Pendekatan manajemen berbasis digital seperti sistem administrasi daring, penilaian berbasis data, dan kolaborasi lintas sekolah merupakan bentuk inovasi manajerial yang dapat meningkatkan efisiensi dan transparansi dalam pengelolaan pendidikan.

Faktor yang Mendorong Inovasi Pendidikan

Inovasi dalam pendidikan tidak muncul begitu saja, melainkan dipengaruhi oleh berbagai faktor pendorong. Menurut Fullan (2007), terdapat beberapa aspek yang menjadi katalisator inovasi, antara lain: perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan, perubahan sosial dan budaya, kebutuhan dunia kerja, kebijakan pemerintah dan regulasi pendidikan.

Tantangan dalam Menerapkan Inovasi Pendidikan

Meskipun inovasi memiliki banyak manfaat, penerapannya di dunia pendidikan tidak lepas dari tantangan. Beberapa hambatan utama yang sering dihadapi antara lain: keterbatasan sumber daya, resistensi terhadap perubahan, kesenjangan digital, keterbatasan kompetensi guru. Untuk mengatasi tantangan tersebut, diperlukan dukungan menyeluruh dari pemerintah, masyarakat, dan lembaga pendidikan dalam bentuk pelatihan, pendanaan, serta kebijakan yang mendukung keberlanjutan inovasi.

Strategi Implementasi Inovasi dalam Pendidikan

Agar inovasi dapat diterapkan secara efektif dan berkelanjutan, beberapa strategi berikut dapat dilakukan: pelatihan dan peningkatan kompetensi guru, kolaborasi antara sekolah, pemerintah, dan dunia industri, penerapan budaya inovatif di sekolah, evaluasi dan penelitian berkelanjutan.

Dampak Positif Inovasi terhadap Pembelajaran

Implementasi inovasi dalam pendidikan memberikan berbagai dampak positif, antara lain: peningkatan partisipasi dan motivasi belajar siswa, pembelajaran menjadi lebih relevan, menarik, dan bermakna, terbukanya akses belajar yang lebih luas dan fleksibel, peningkatan efektivitas dan efisiensi proses pembelajaran, terciptanya budaya belajar yang adaptif dan kolaboratif. Dengan adanya inovasi yang berkelanjutan, pendidikan dapat menjadi wadah bagi pengembangan potensi manusia secara utuh, baik dari aspek intelektual, emosional, sosial, maupun spiritual.

Hambatan Dan Tantangan Dalam Pengembangan Kreativitas Dan Inovasi Pendidikan

Pengembangan kreativitas dan inovasi dalam dunia pendidikan bukanlah hal yang mudah untuk diterapkan secara merata. Meskipun kedua aspek ini telah diakui penting dalam meningkatkan kualitas pembelajaran dan relevansi pendidikan terhadap kebutuhan zaman, realitas di lapangan menunjukkan adanya berbagai kendala yang menghambat proses implementasinya. Hambatan tersebut dapat bersumber dari faktor internal dalam lembaga pendidikan maupun faktor eksternal yang berasal dari kebijakan, lingkungan sosial, hingga budaya belajar masyarakat.

Hambatan Internal

Hambatan internal adalah kendala yang berasal dari dalam sistem pendidikan itu sendiri, baik dari aspek sumber daya manusia, sarana-prasarana, maupun manajemen lembaga pendidikan. Beberapa hambatan utama yang sering dihadapi antara lain: kurangnya kompetensi dan kesiapan guru, keterbatasan fasilitas dan infrastruktur pendidikan, kurikulum yang terlalu padat dan kaku, budaya sekolah yang belum mendukung kreativitas.

Hambatan Eksternal

Selain faktor internal, ada pula hambatan eksternal yang berasal dari luar lingkungan sekolah, antara lain: kurangnya dukungan kebijakan dan pendanaan pemerintah, perbedaan akses terhadap teknologi dan informasi, pengaruh lingkungan sosial dan budaya, kurangnya kolaborasi antara dunia pendidikan dan industri.

Tantangan dalam Pengembangan Kreativitas dan Inovasi

Beberapa tantangan utama yang perlu dihadapi dalam upaya mengembangkan kreativitas dan inovasi pendidikan di Indonesia antara lain: Perubahan Paradigma Pendidikan, adaptasi terhadap Teknologi dan Era Digital. Kebutuhan Pembelajaran yang Relevan dengan Abad ke-21 dan menumbuhkan Budaya Inovatif dan Kolaboratif.

Upaya Mengatasi Hambatan dan Tantangan

Untuk menghadapi berbagai hambatan dan tantangan tersebut, beberapa langkah strategis dapat dilakukan, antara lain: pelatihan dan pengembangan profesional guru, peningkatan akses dan infrastruktur pendidikan, reformasi kurikulum yang adaptif.kolaborasi multi-pihak, peningkatan kesadaran masyarakat terhadap pentingnya kreativitas.

Hambatan dan tantangan dalam pengembangan kreativitas dan inovasi pendidikan memang kompleks dan multidimensi. Namun, dengan komitmen bersama dari semua pihak—guru, siswa, sekolah, pemerintah, dan masyarakat—transformasi pendidikan yang kreatif dan inovatif dapat diwujudkan.

Strategi Pengembangan Kreativitas Dan Inovasi

Pengembangan kreativitas dan inovasi dalam pendidikan tidak dapat terjadi secara spontan, tetapi harus dirancang melalui strategi yang terarah dan berkesinambungan. Strategi ini melibatkan berbagai komponen sistem pendidikan, seperti kurikulum, tenaga pendidik, lingkungan belajar, serta dukungan kebijakan pemerintah.

Dalam era globalisasi dan digitalisasi, pendidikan dituntut untuk mampu melahirkan generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga adaptif, kreatif, dan inovatif. Oleh karena itu, strategi pengembangan kreativitas dan inovasi

menjadi kebutuhan mendesak bagi semua lembaga pendidikan untuk menghadapi tantangan abad ke-21.

Strategi di Tingkat Sekolah

Sekolah merupakan wadah utama dalam proses pembentukan kreativitas dan inovasi peserta didik. Beberapa strategi yang dapat diterapkan di tingkat sekolah antara lain: Menciptakan Iklim Belajar yang Kondusif, penguatan Peran Guru sebagai Fasilitator Kreatif, pengembangan Kurikulum Adaptif dan Kontekstual, pemanfaatan Teknologi Digital, apresiasi terhadap Inovasi dan Karya Siswa

Strategi di Tingkat Guru dan Pendidik

Guru memiliki peran strategis dalam mengarahkan peserta didik agar mampu berpikir kreatif dan inovatif. Beberapa strategi yang dapat dilakukan oleh guru meliputi: mengubah paradigma mengajar, mengembangkan kompetensi pedagogi kreatif, mengadopsi teknologi dan media baru, memberikan kebebasan dan kepercayaan kepada peserta didik, membangun kolaborasi dengan sesama guru.

Strategi di Tingkat Pemerintah dan Pembuat Kebijakan

Peran pemerintah sangat penting dalam menciptakan ekosistem pendidikan yang mendorong kreativitas dan inovasi. Strategi di tingkat kebijakan dapat meliputi: reformasi kebijakan pendidikan, peningkatan anggaran dan akses terhadap fasilitas pendidikan, penyediaan program pelatihan dan sertifikasi guru, kolaborasi dengan dunia industri dan teknologi.

Strategi di Tingkat Peserta Didik

Kreativitas dan inovasi juga perlu dikembangkan dari dalam diri peserta didik. Strategi yang dapat diterapkan meliputi: menumbuhkan rasa ingin tahu dan keberanian bereksperimen, meningkatkan kemampuan kolaborasi, mengembangkan literasi digital, membangun disiplin dan motivasi internal.

Kolaborasi dan Sinergi Multi-Pihak

Pengembangan kreativitas dan inovasi pendidikan memerlukan kerja sama yang solid antara berbagai pihak, yaitu sekolah, pemerintah, masyarakat, dunia industri, dan perguruan tinggi. Sinergi antar pemangku kepentingan ini dapat diwujudkan melalui: Program kemitraan pendidikan-industri, penelitian dan pengembangan (R&D), pelibatan masyarakat dan orang tua, forum komunikasi pendidikan inovatif. Strategi pengembangan kreativitas dan inovasi pendidikan harus diterapkan secara menyeluruh, berjenjang, dan berkelanjutan. Upaya ini bukan hanya tanggung jawab satu pihak, melainkan kerja bersama yang melibatkan semua unsur pendidikan.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Kumaim, N., Mohammed, F., Gazem, N., Fazea, Y., & Sallam, K. (2021). Exploring the impact of the COVID-19 pandemic on education: Challenges, opportunities, and new trends. *Education and Information Technologies*, 26(6), 671–701. <https://doi.org/10.1007/s10639-021-10502-3>.
- Alsawaier, R. S. (2020). The effect of gamification on motivation and engagement in education. *Technology, Knowledge and Learning*, 25(1), 1–20. <https://doi.org/10.1007/s10758-018-9398-7>.
- Amabile, T. M. (2018). Creativity and innovation in organizations: A multi-level perspective. *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior*, 5(1), 395–419. <https://doi.org/10.1146/annurev-orgpsych-032117-104400>.
- Boholano, H. (2019). Smart social networking: 21st-century teaching and learning skills. *Research in Social Sciences and Technology*, 4(2), 56–70. <https://doi.org/10.46303/ressat.04.02.4>
- Bond, M. (2020). Facilitating student engagement through educational technology: A systematic review. *Educational Technology Research and Development*, 68(1), 555–590. <https://doi.org/10.1007/s11423-019-09708-7>.
- Chan, C. K. Y., & Lo, M. F. (2021). Creativity and innovation in education: A systematic review. *Thinking Skills and Creativity*, 39, 100798. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2021.100798>.
- Craft, A. (2019). Possibility thinking and education for innovation. *Thinking Skills and Creativity*, 31, 1–9. <https://doi.org/10.1016/j.tsc.2018.09.002>.
- Dehghan, F., & Ghaedi, Y. (2021). The role of creative pedagogy in fostering innovation in higher education. *Journal of Educational Innovation*, 14(2), 55–67. <https://doi.org/10.1080/03055698.2021.1923554>.
- Demir, K. (2020). The role of creative pedagogy in enhancing student learning outcomes. *Journal of Educational Research and Practice*, 10(1), 22–34. <https://doi.org/10.5590/JERAP.2020.10.1.03>.
- Duray, M., & İnal, G. (2022). Teachers' readiness for technological innovation in education. *Education and Information Technologies*, 27(5), 6459–6478. <https://doi.org/10.1007/s10639-022-11082-1>.
- El Mawas, N., & Maver, T. (2022). Creativity and virtual reality in education: A scoping review. *Computers & Education*, 179, 104413. <https://doi.org/10.1016/j.compedu.2021.104413>.
- Fauzi, A., & Sasongko, R. N. (2021). Project-based learning in developing students' creativity: A meta-analysis. *International Journal of Instruction*, 14(4), 1–16. <https://doi.org/10.29333/iji.2021.1441a>.
- Fullan, M., & Quinn, J. (2021). *Leading in a culture of change: Systems thinking for educators*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- García-Morales, V., & López-Martín, E. (2020). Educational innovation and digital transformation: Effects on teacher performance. *Journal of Educational Technology & Society*, 23(4), 1–14.

- Ghavifekr, S., & Rajabi, M. (2020). Digital transformation in education: A review of technology integration frameworks. *E-Learning and Digital Media*, 17(3), 113–136. <https://doi.org/10.1177/2042753020930191>.
- Heong, Y., Othman, W., & Hadzir, N. (2019). The role of teachers in fostering creativity and innovation among students: A systematic review. *Journal of Technical Education and Training*, 11(2), 11–22. <https://doi.org/10.30880/jtet.2019.11.02.002>.
- Jeffrey, B., & Craft, A. (2017). Creative learning and teaching: The teacher's role in innovation. *British Educational Research Journal*, 43(3), 450–472. <https://doi.org/10.1080/01411926.2016.1254816>.
- Kaufman, J. C., & Beghetto, R. A. (2020). Beyond big and little: The four c model of creativity. *Review of General Psychology*, 24(1), 1–13. <https://doi.org/10.1037/gpr0000183>.
- Kersten, S. (2023). Pedagogical innovation and student-centered learning: An international review. *Teaching and Teacher Education*, 123, 103982. <https://doi.org/10.1016/j.tate.2023.103982>.
- Poon, K. K. (2022). Educational innovation in the digital era: Integrating technology for creative teaching and learning. *Computers & Education Open*, 3(1), 100091. <https://doi.org/10.1016/j.caeo.2022.100091>.
- Robinson, K., & Aronica, L. (2022). *Creative schools: Revolutionizing education from the ground up*. New York, NY: Penguin Books.
- Sahlberg, P. (2020). Does educational innovation lead to improvement? Lessons from international research. *Educational Research Review*, 31, 100361. <https://doi.org/10.1016/j.edurev.2020.100361>.
- Sawyer, R. K. (2023). *The Cambridge handbook of the learning sciences* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press

