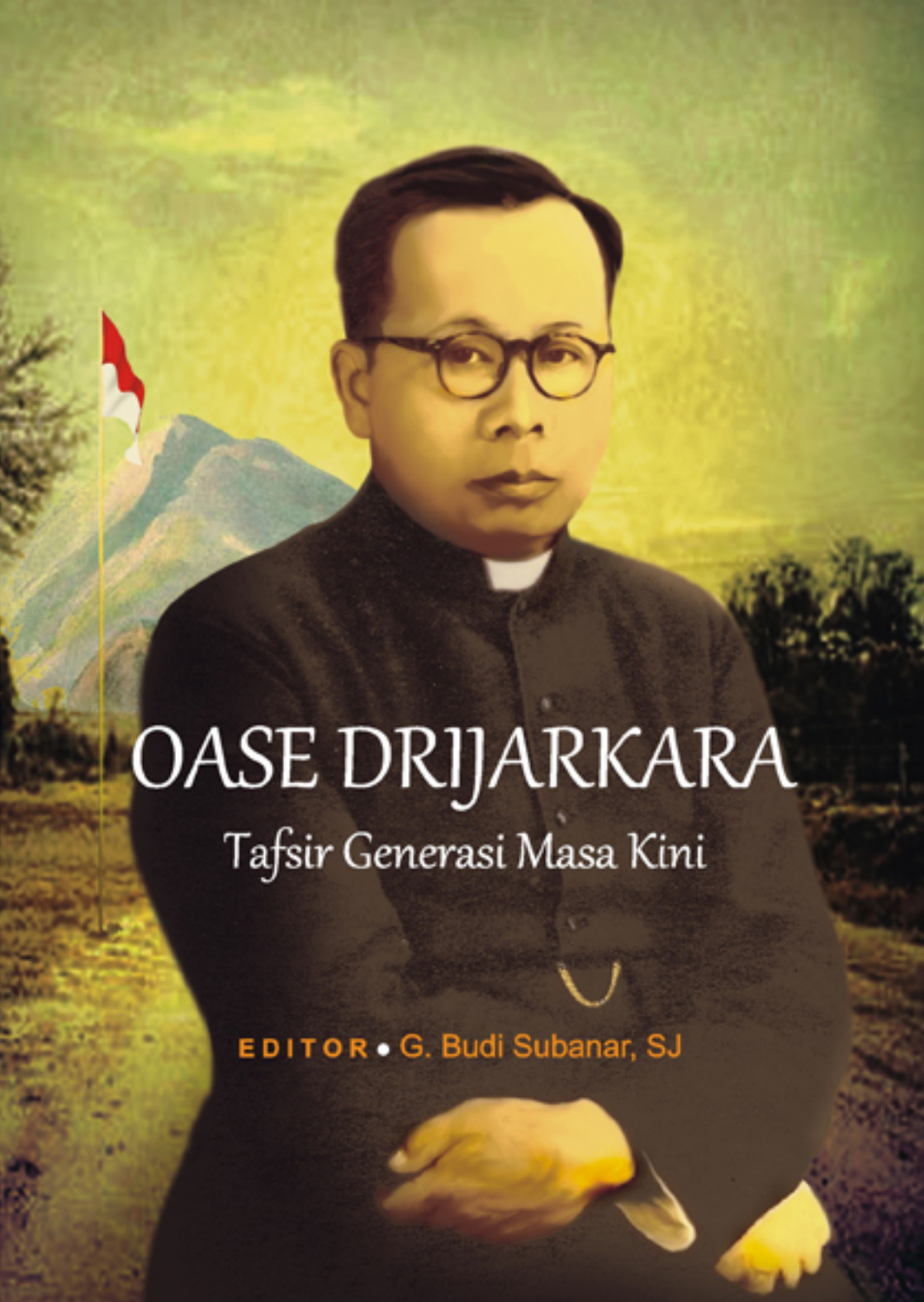


A portrait of a middle-aged man with dark hair and glasses, wearing a black clerical jacket over a white shirt. He is standing outdoors with a landscape background featuring a mountain, trees, and a flagpole with a red and white flag. The overall color palette is warm, with yellow and green tones.

OASE DRIJARKARA

Tafsir Generasi Masa Kini

EDITOR • G. Budi Subanar, SJ

OASE DRIJARKARA: TAFSIR GENERASI MASA KINI

Editor: **G. Budi Subanar, SJ.**



Penerbit
Universitas Sanata Dharma

OASE DRIJARKARA:

TAFSIR GENERASI MASA KINI

Copyright © 2013

IRB – PUSdEP Universitas Sanata Dharma Yogyakarta

Diterbitkan oleh:



Penerbit Universitas Sanata Dharma
Jl. STM Pembangunan (Mrican) 1A,
Gejayan Yogyakarta 55281
Telp. (0274) 513301, 515253;
Ext.1527/1513; Fax (0274) 562383
e-mail: *publisher@usd.ac.id*

Editor:

G. Budi Subanar, SJ.

Penulis:

G. Budi Subanar, SJ.

Wahyu Harjanto

Y. Dedi Kristanto

Silvia Ajeng Dewanti

Sanaha Purba

Willem Batlayeri

Y Primanto Nugroho

Desain Sampul: **Ong Hary Wahyu**

Tata Letak: Thoms

Cetakan Pertama

xii, 210 hlm.; 148 x 210 mm.

ISBN: 978-602-9187-67-0

EAN: 9-786029-187670



Program Studi S2 Ilmu Religi dan Budaya
Universitas Sanata Dharma
Yogyakarta

Kampus I Universitas Sanata Dharma
Mrican, Tromol Pos 29, Yogyakarta – 55002
Telp: 0274-513301, 515352 ext. 1443
E-mail: *magisterirb@usd.ac.id*

**PUS
dEP** | **PUSAT SEJARAH
DAN ETIKA POLITIK**

Pusat Sejarah dan Etika Politik
Universitas Sanata Dharma
Yogyakarta

Korrespondensi:

Kampus I Universitas Sanata Dharma
Mrican, Tromol Pos 29, Yogyakarta – 55002
Telp: 0274-513301, 515352 ext. 1408

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang.

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa termasuk fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit.

DAFTAR ISI

Daftar Isi.....	iii
1. Pengantar	v
2. Pembentukan Diri di Jaman Peralihan: Kesan-kesan Membaca Buku Harian Drijarkara	1
<i>oleh G. Budi Subanar, SJ</i>	
3. Keterlibatan Drijarkara dalam Pengembangan PTPG Sanata Dharma	19
<i>oleh G. Budi Subanar, SJ</i>	
4. “Meringkus” Drijarkara. Peran Politik Drijarkara Menjelang 1965 dan Sesudahnya	39
<i>oleh Wahyu Harjanto</i>	
5. Berkesenian di Tengah Jaman: Tragedi yang Berpengharapan	103
<i>oleh Yohanes Sanaha Purba</i>	
6. Perempuan di Mata drijarkara: sebuah eksplorasi awal	121
<i>oleh Silvia Ajeng Dewanti</i>	
7. Dinamika Pemikiran Drijarkara dan Suryamentaram dalam Logika <i>Pemikiran Lemah</i>	151
<i>oleh Willem Batlayeri</i>	
8. <i>Amuter Tuter Pinahayu</i> di Zaman <i>Waringin Sungsang</i> . Sketsa Pembacaan Teks Drijarkara	169
<i>oleh Y Primanto Nugroho</i>	
9. Para Penulis	193
10. Lampiran: Katalog Pameran Foto dan Dokumen Drijarkara	195

PENGANTAR

Pembicaraan tentang Drijarkara dalam sebuah kelompok diskusi terbatas telah berlangsung sejak akhir tahun 2012. Pemicunya, untuk menyambut peringatan Seabad Drijarkara yang jatuh pada 13 Juni 2013. Kelompok kecil tersebut hampir dapat dikata sebuah kelompok homogen. Langsung atau tidak langsung terkait dengan Sanata Dharma, entah sebagai dosen, beberapa mahasiswa dan alumni, tapi ada juga seorang yang tidak pernah belajar atau tidak bekerja di lingkungan Sanata Dharma. Ternyata, ayahnya sebagai seorang pensiunan guru merupakan alumnus Sanata Dharma yang pernah diajar oleh Drijarkara sendiri. Dengan demikian, semua anggota kelompok kecil itu langsung atau tidak mempunyai kaitan dengan Drijarkara.

Satu pertanyaan diajukan, mengapa Drijarkara menjadi sedemikian penting dan menarik perhatian? Beberapa hal mengemuka atas pertanyaan ini. *Pertama*, ada sebuah dokumen tebal *Karya Lengkap Drijarkara* sebagai jejak pemikiran Drijarkara yang belum pernah sama sekali dibicarakan bersama secara komprehensif. Padahal di dalamnya dapat ditimba pemikiran-pemikiran inspiratif yang pernah dihasilkan pada masanya. Dokumen yang disebut sebagai karya lengkap tersebut ternyata belum sepenuhnya lengkap. Masih ada sejumlah teks yang melengkapinya, menjadi terbitan-terbitan baru sebagai bagian jejak pemikiran Drijarkara. Berarti, masih ada tugas lain untuk mendalaminya, dan menempatkannya bersama karya lengkap yang

sudah ada. *Kedua*, di tengah sejumlah keprihatinan yang mengemuka dalam masyarakat saat ini, entah terkait dengan wakil rakyat, pejabat pemerintah, atau pejabat lembaga peradilan yang kemudian secara anonim disebut oknum-oknum pada lembaga legislatif, eksekutif maupun yudikatif, agaknya ada kebutuhan untuk belajar dari Drijarkara. Pada masa hidupnya, selain kiprahnya dalam pendidikan dan pemikiran filosofis, Drijarkara pernah mengajak masyarakat pembaca untuk membangun sikap kritis terhadap situasi aktual yang dihadapinya melalui catatan pojok dalam majalah *Praba*. Mengkritisi tidak dengan cara serius mendiskusikannya, malah mengkritisi lewat cara kelakar sebagaimana Drijarkara menyajikannya dalam tulisan. *Ketiga*, keberadaan Universitas Sanata Dharma tidak dapat dilepaskan dari usaha Drijarkara yang menjadi pimpinan pertama dari Perguruan Tinggi Pendidikan Guru (PTPG) Sanata Dharma yang berdiri sejak 1955. Saat ini PTPG telah berkembang menjadi sebuah universitas dengan sekian jumlah fakultas, dan program studi serta jumlah mahasiswanya yang mencapai angka di kisaran sepuluh ribu. Mau tak mau perlu menengok kembali pada asal muasalnya di mana benih kehidupannya semula ditanamkan. Hal-hal itulah yang paling tidak dapat memberi jawaban mengapa Drijarkara menjadi penting dan menarik perhatian.

Diskusi berlangsung sampai menelurkan beberapa program yang dieksekusi untuk peringatan Seabad Drijarkara. Programnya sederhana, padat, dan merambah berbagai bidang. Ada beberapa tawaran yang belum dikerjakan: *Drijarkara visual (in comic)* dan *Drijarkara akustik*. Sebenarnya *Drijarkara visual* pernah dilakukan 2008-2009 saat menyelenggarakan Gelar Perupa Mendidik dengan tajuk “*Edu Art Exhibition. Rereading Drijarkara: Humanity, Education, Nationalism*”. Dan *Drijarkara in comic* terasa penting karena tidak banyak jejak visual (fotografi) yang bisa didapat. Padahal ada buku harian yang diwariskannya sehingga menghadirkan *Drijarkara in comic*, rasanya tidak terlalu mengalami kesulitan. *Drijarkara akustik* pun demikian juga. Hanya, rasanya proses mengunyah bersama dokumen

Drijarkara belum optimal sehingga dua usulan di atas masih tertunda. Hasil pembicaraan dan komunikasi dari kelompok kecil itu berupa jejak dan rekaman bagaimana kelompok ini mengunyah bersama. Kami mengakui, tidak semuanya dapat diproduksi kembali dalam teks. Setidaknya tulisan-tulisan ini yang bisa disampaikan kepada khalayak.

Ada proses bersama yang dijalani oleh anggota kelompok: ikut kuliah bersama, melihat dokumen yang ditemukan, mengunjungi tanah kelahiran di Kedunggubah, Purworejo, Jawa Tengah lalu membicarakannya. Hasilnya adalah bunga rampai ini.

Tulisan-tulisan yang ada disusun dalam satu dinamika sebagaimana dibuat di dalam perkuliahan. Dimulai dengan menyediakan teks informasi sebagai bahan dasar yang menjadi titik tolak pembicaraan. Dalam metode *hermeneutika*, teks informasi tersebut adalah langkah hermeneutik tingkat pertama. Selanjutnya, langkah kedua ditempuh dengan membaca untuk menemukan jejak, menemukan kata indeks, kata kunci, menempatkan di dalam arus pemikiran-pemikiran yang lain bahkan untuk sampai pada tingkat menemukan jejak mitos dan kontra mitos macam apa yang dimainkan dan mau dibangun. Selanjutnya, ketika menyelam lebih dalam lagi adalah menemukan rumah bahasa dari mana Drijarkara berangkat. Dengan cara demikian, saat mendalami pemikiran tidak untuk membuat neraca akuntansi menimbang positif dan negatifnya, kekuatan atau kelemahannya. Dengan menempatkan pada pusaran-pusaran yang ada dapat melihat di mana dia berjalan, dari mana dan akan ke mana, lewat jalur mana. Inilah kira-kira proses yang berlangsung pada hermeneutik tingkat kedua. Di sinilah ziarah menempuh perjalanan pemikiran Drijarkara ditempatkan. Berjiarah, menyertai sebagaimana Drijarkara dulu berjiarah. Bukan repetisi, bukan reproduksi, tapi sungguh-sungguh menempatkan diri di mana dia berada. Dalam hal itulah 'ada' dia menjadi khas, genuine dengan segala kekhasannya itu. Di situlah ditempatkan. Dengan demikian kita berdialog. Tidak melulu dengan memamah, mereproduksi, tapi menelusuri, menapaki,

menemukan posisinya sekaligus menempatkan diri kami di dalam arus perjalanan yang juga menjadi rute perjalanan pengembaraan kami. Di sana, kami juga memiliki pemikiran kami. Kami menempatkan diri bersama dia yang telah lebih dulu menempatkan dirinya. Sampai di situ hermeneutik tingkat ketiga berlangsung.

Proses perjalanan tersebut ditempuh dalam penyelenggaraan perkuliahan yang dilanjutkan dengan forum diskusi di luar ruang kuliah. Kuliah yang diselenggarakan pada Program Magister Ilmu Religi dan Budaya Universitas Sanata Dharma dirumuskan dengan tajuk “Melacak Pemikiran Drijarkara melalui Ragam Bahasa yang Digunakan” diampu oleh sebuah *team teaching* dengan 3 dosen pengampu yang memiliki tugas masing-masing.

Salah seorang anggota kelompok diskusi (G Budi Subanar, SJ) terlibat sejak penyusunan *Karya Lengkap Drijarkara* (2006), bertanggung jawab untuk menyajikan beberapa teks tulisan Drijarkara yang tidak termasuk di dalam dokumen karya lengkap. *Pendidikan ala Warung Pojok* (2006) sebagai terjemahan dari naskah tulisan-tulisan Drijarkara berbahasa Jawa. *Rerasan Owah Gingsiring Jaman* (2007) sebagai kumpulan naskah aslinya justru baru terbit kemudian. *Kumpulan Surat Rama Drijarkara* (2010) yang disunting F. Danuwinata, SJ ternyata masih meninggalkan beberapa surat Drijarkara yang belum masuk di dalamnya sehingga perlu diterbitkan edisi revisi.

Naskah dokumen terbaru yang diterima G. Budi Subanar, SJ adalah salinan buku harian Drijarkara yang ditulis dari 1 Januari 1941 – April 1950. Beruntung, masih juga ditemukan sejumlah terjemahan catatan harian berbahasa Belanda yang telah diusahakan di bawah koordinasi Dr. St. Sunardi. Di samping itu, Prof. Dr. Sudiarja, SJ masih menyimpan beberapa naskah lepas yang belum dipublikasikan. Antara lain, kuliah Pancasila yang diberikan saat mengajar di St. Louis University, Missouri-USA dan beberapa naskah lain. Dengan demikian, teks karya Drijarkara semakin terkumpul, memperkaya dokumen yang telah diberi judul *Karya Lengkap Drijarkara*.

Teks-teks yang tersedia tersebut menjadi bahan untuk mendekati dan mengenali pemikiran Drijarkara, sembari membangun gambaran tentang sosok Drijarkara, Pemikir dan Pendidik. Dalam tulisan-tulisannya, Drijarkara menyebut sejumlah pemikir yang diacunya. Di antara para filsuf Eropa yang diacunya, Drijarkara juga memasukkan nama Prof Dr. Zoetmulder, SJ. Bagian yang dikutipnya sebagian terkait dengan sastra suluk yang menjadi acuannya. Bagi Drijarkara, Zoetmulder menjadi teman dialog.

Untuk memahami tempat dan karya Zoetmulder, Dr. I. Kuntara Wiryamartana, SJ sebagai anggota *team teaching* menjelaskan Sastra Jawa beserta teks-teksnya: *kami, yogi* sebagai sastrawan beserta karya-karyanya, termasuk pandangannya tentang dunia, manusia, lingkungan serta spiritualitasnya. Dari pemikiran Zoetmulder, Drijarkara belum menyentuh teks sastra Jawa Kuna. Saat itu, Zoetmulder sendiri tengah berproses untuk menyusun pengetahuan tentang hal tersebut. Sastra suluk adalah bahan disertasi yang telah dikerjakannya. Ini memungkinkan Drijarkara untuk mempergunakan, bukannya sastra Jawa Kuna yang masih digeluti dan disusunnya. Karena memang demikian situasinya. Ternyata, Zoetmulder membutuhkan waktu lama untuk menyusun pengetahuan Jawa Kuna itu. Zoetmulder mulai dengan menyediakan buku tata bahasa, menyediakan sejumlah koleksi sastra, sampai akhirnya kamus Jawa Kuna yang pada bagian-bagian tertentu masih juga menyisakan tanda tanya. Artinya pencarian arti kata belum selesai. Di situlah, antara lain I. Kuntara Wiryamartana menuntun mahasiswa memasuki rumah bahasa yang menjadi akar dari beberapa ungkapan yang digunakan Drijarkara. Bukannya langsung masuk naskah suluk yang sudah lebih dulu dikerjakannya.

Penyelaman terhadap hal itupun belum selesai. I. Kuntoro Wirjamartana telah mulai menuntun secara tekun untuk mendekati hal itu. Kendati pun, hasilnya sampai saat ini belum dapat menyelam sampai kedalaman yang memadai. Sayang, beliau meninggal dunia saat kami masih membutuhkan pencerahan dari bidang keahliannya.

Siapa lagi orang yang dapat menuntun untuk menyelami dunia para *yogi* dengan karya-karyanya. Kami masih bertanya dan perlu mencari.

Bersamaan dengan usaha pertama dan kedua, Dr. Emmanuel Subangun menuntun bagaimana proses tersebut ditempatkan sebagai upaya untuk menziarahi pemikiran Drijarkara. Berziarah tidak dengan cara melongok dan mengunyah kembali, sama sekali bukan. Berziarah lebih dalam arti menempatkan pemikiran Drijarkara untuk dibicarakan secara terbuka menggunakan alat bantu tertentu, sehingga tidak berhenti pada tafsir hermeneutik tahap kedua dan ketiga. Usahnya dapat ditempatkan sebagai mengatasi ketiga langkah yang disebut. Itulah yang telah coba dijalani pada hari-hari yang lalu.

Dalam spirit peziarahan yang telah dilakukan, seluruh tulisan yang dihasilkan ini ditempatkan. Dengan cara inilah berbagai bahan dan kelengkapan dieksplorasi, dan diinterpretasi secara simultan untuk akhirnya ditemukan bagaimana sejumlah hal dapat dilihat bersama. Tahap inilah yang telah berlangsung menjadi semakin kaya dan dapat berbicara dari dalamnya. Hasilnya seperti yang ada di tangan Anda. Kami telah menjalaninya. Siapa yang berminat membaca untuk sedikit banyak mengenali dan terlibat, silahkan.

Mencermati susunan buku ini, pada bagian pertama, ditempatkan dua teks informasi terkait dengan pembentukan diri Drijarkara sebagai subyek agama, subyek politik dan subyek pendidikan. Informasi diperpanjang dengan satu artikel dalam kaitannya dengan pengembangan PTPG Sanata Dharma. Tulisan selanjutnya menempatkan Drijarkara sebagai subyek politik yang ditempatkan dalam situasi sejarah peralihan antara Soekarno dan Suharto. Menyusul dua atau tiga tulisan menempatkan Drijarkara sebagai subyek budaya, terkait seni dan sekitarnya. Bagian terakhir, merupakan usaha memotret dan menghadirkan bagaimana dua atau tiga pertemuan yang membahas Drijarkara sebagai subyek sejarah. Masih relevankah Drijarkara dihadirkan untuk sekarang dan masa depan? Sekiranya masih perlu, bagaimana perjalanan yang pernah dijalninya ditempatkan dalam konstelasi jaman yang dihadapinya,

bagaimana Drijarkara menempatkan diri dalam posisi itu? Bagaimana kehadirannya ditempatkan bersama orang-orang lain sejamannya.

Drijarkara memang Pemikir dan Pendidik. Hidup pada periode antara Soekarno dan Suharto. Pilihan periode pada kedua Presiden RI bukan tanpa alasan. Sejak masa pendudukan Jepang, Drijarkara sudah membayangkan-bayangkan Negara RI yang belum terbentuk dan diproklamasikan. Sebuah catatan harian 5 September 1942 meninggalkan ungkapan berikut. *“Hari-hari ini saya telah sering kali duduk termenung memikirkan tentang perubahan-perubahan di Indonesia. Alangkah gilanya. Siapa yang akan minta nasihat saya? Apa dan siapa saya ini? ... saya berdoa agar kehidupan nasional kami dapat melangkah ke depan sebanyak-banyaknya. Saya ingin sekali melihat Indonesia sebagai Negara besar atau Negara-negara Serikat Indonesia Raya ... Bagaimanapun juga, biarlah kami lebih menjadi diri kami sendiri. Kami telah jemu dengan keadaan yang lalu itu, juga orang-orang Belanda harus mengerti hal ini. Harus ada perubahan pada bidang pemerintahan, perubahan-perubahan menyeluruh pada bidang pengajaran.”* Hal itulah yang kemudian terus diperjuangkan dalam seluruh masa hidupnya.

Hampir satu dekade terakhir masa hidupnya, keterlibatannya dalam memikirkan Pancasila yang dimulai dengan tulisannya “Pancasila dan Religi” (1959) terus berlanjut. Tahun-tahun terakhir Drijarkara masih menuliskan pemikirannya tentang Pancasila. Terkait dengan serial tulisan Pancasila tersebut, pada salah satu bagian tulisannya Drijarkara menuliskan. *“Satu hal harus kita kemukakan, kita jangan lupa bahwa Pancasila adalah soal perjuangan. Pancasila tidak kita warisi dari nenek moyang kita sebagai hukum Mendel. Pancasila adalah soal keyakinan dan pendirian yang asasi. Pancasila tidak akan bisa tertanam dalam jiwa kita jika kita sendiri masing-masing tidak berjuang. Baik untuk masyarakat dan negara maupun untuk setiap individu, usaha penanaman Pancasila harus berjalan terus-menerus, tak ada hentinya.”* (“Kembali ke Pancasila”, 1966) Beberapa hari menjelang wafatnya, Drijarkara menulis artikel terakhir dimuat pada majalah *Hidup Katolik* edisi 12 Februari 1967, sehari setelah meninggalnya, 11 Februari 1967. Bulan berikutnya, setelah wafatnya

Drijarkara, Suharto diangkat menjadi Presiden RI. Pada masa pemerintahan Suharto, Pancasila yang telah dikembangkan pemikiran filosofisnya oleh Drijarkara, dimasyarakatkan sebagai ideologi negara dengan berbagai kebijakan yang sampai sekarang masih meninggalkan kontroversi.

Sebagai orang yang berpikir untuk jamannya, Drijarkara bukan satu-satunya orang yang memikirkan masalah-masalah jaman itu. Ada orang lain juga yang memikirkan hal senada untuk menanggapi masalah yang kurang lebih sama. Drijarkara telah memperlihatkan kekhasan pemikiran, kebijakan, serta kebajikannya. Untuk jaman ini, apakah masalahnya berbeda? Apakah masih ada orang mau berpikir memberi pencerahan terhadap situasi jamannya? Barangkali di situ tantangannya.

Diselesaikan akhir Desember 2013,

Y. Dedi Kristanto

PEMBENTUKAN DIRI DI JAMAN PERALIHAN

Kesan-kesan Membaca *Buku Harian Drijarkara*

G. Budi Subanar, SJ

A. Catatan Awal

Tulisan-tulisan tentang Drijarkara belum banyak yang mengacu pada buku harian yang ditulisnya. Memang, buku harian Drijarkara menjadi salah satu peninggalan yang sampai saat ini belum banyak diketahui dan diacu. Buku harian tersebut berupa satu buku tulis bergaris yang halamannya cukup tebal.¹ Cakupan waktunya, mulai 1 Januari 1941 berakhir April 1950 (tanpa tanggal). Lokasi penulisannya berpindah di sejumlah tempat sejalan dengan tugas yang dijalannya. Mulai ditulis di Girisonta, Ungaran (1941-1942) saat Drijarkara menjalani tahun kerasulan sebagai pengajar humaniora; Muntilan (Oktober 1942-1943) saat para misionaris mulai mengalami penahanan oleh tentara Jepang. Di sana Drijarkara mulai belajar teologi; Seminari Tinggi Yogyakarta (September 1943-1947) saat menjadi pengajar filsafat sekaligus mendalami teologi untuk persiapan tahbisan imam (ditahbiskan 6 Januari 1947). Pada 24 Juli 1947, Drijarkara meninggalkan tanah air melanjutkan studi teologi di Maastrich, Belanda (1947-1949). Terakhir ditulis di Drongen, Belgia, saat Drijarkara menempuh studi spiritualitas (1950) sebelum melanjutkan studi filsafat di Universitas Gregoriana, Roma.

Buku harian Drijarkara ditulis tangan dengan huruf kecil-kecil, rapih, mencerminkan kerajinannya. Sekaligus hampir tak terbaca. Tulisan tangan tersebut hampir selalu konsisten. Kadangkadang tulisan tangannya berubah menjadi memanjang seakan dalam ketergesaan. Ada perubahan-perubahan kecil terjadi pada bentuk fisik tulisannya, makin tidak teratur meluangkan waktu untuk mengisi buku harian, sehingga mendorong keingintahuan menelisik hal-hal yang dituliskan. Pergulatan dan ekspresi macam apa yang tertuang dalam buku harian tersebut?

B. Penggunaan bahasa di dalam *dagboek*

Drijarkara menuliskan buku hariannya dalam 4 bahasa yakni Latin, Belanda, Jawa, dan Melayu (sebagaimana dia menyebutnya). Kendati, ada 1 kalimat dalam bahasa Inggris, “*I hope so.*”² Bisa jadi ini merupakan pengaruh dari pengalamannya masa itu. Saat menjalani studinya di Belgia, Drijarkara menuliskan dalam catatan hariannya tentang pastor Borle, Belgia yang suka berbahasa Inggris.³ Di samping itu, Drijarkara juga belajar bahasa Jerman.⁴ Pada masa pendudukan Jepang, Drijarkara juga belajar bahasa Jepang.⁵ Dari keempat bahasa yang digunakan, bagian terbesarnya adalah bahasa Belanda, dan Latin. Bahasa-bahasa yang digunakan tersebut merupakan pilihan sadar sebagaimana diungkapkan dalam satu catatannya.⁶ Sejak awal buku harian, bahasa Belanda dan Latin digunakan secara berselang-seling sehari atau dua hari sekali berganti. Hari I-II, Rabu-Kamis, 1-2 Januari 1941⁷ catatan harian berbahasa Latin. Hari III, 3 Januari berbahasa Belanda. Hari IV, 4 Januari berbahasa Latin. Hari V-VI, 5-6 Januari berbahasa Belanda. Hari VII-VIII, 7-8 Januari berbahasa Latin. Demikian seterusnya penggunaan bahasa berselang seling. Apakah praktik penulisan tersebut merupakan sebuah latihan untuk penguasaan kedua bahasa itu? Bisa jadi demikian. Terbukti dengan banyaknya waktu yang disediakan untuk menulis buku hariannya.⁸ Dari keseluruhan catatan harian, Drijarkara nampak lebih menguasai

bahasa Belanda. Adapun Bahasa Melayu dan Bahasa Jawa, porsi penggunaannya tidak sebesar bahasa Belanda dan bahasa Latin.

Mengapa bahasa Belanda dan Latin mendapat porsi yang besar? Tujuannya dilatihkan untuk dikuasai dan dipergunakan secara mahir. Demikian Drijarkara mencatatnya.⁹ Ini perlu ditempatkan pada pengalamannya pada masa itu. Pada masa peralihan menjelang akhir pendudukan Belanda, masa pendudukan Jepang, sampai masa awal kemerdekaan RI, Drijarkara menjalani formasinya sebagai calon imam ordo Serikat Yesus sampai ditahbiskan imam. Kemudian menjalani lagi studi teologi, spiritualitas dan filsafat, berpindah-pindah dari Belanda, Belgia dan terakhir di Roma sampai meraih gelar doktornya pada 1953. Selama masa formasi di tanah air, Drijarkara banyak didampingi oleh imam-imam berbangsa Belanda. Memasuki wilayah Eropa, Drijarkara berjumpa dengan lebih banyak pihak. Di dalam masa studi selama di tanah air mau pun saat berada di luar negeri, sebagian besar buku-buku referensi untuk teologi, spiritualitas, dan filsafat berbahasa Belanda, Latin, Yunani, Inggris, Jerman, dan Perancis. Sedangkan bahasa pengantar kuliah filsafat yang diberikan Drijarkara setelah kembali ke tanah air menggunakan bahasa Latin atau bahasa Indonesia.¹⁰

Dalam buku harian ditemukan gejala khusus kapan Drijarkara mulai menggunakan bahasa Jawa atau bahasa Melayu. Pertama kali, Drijarkara menulis catatan harian dengan bahasa Jawa, 7 Agustus 1941. *"Dina iki akoe ora loenga-loenga. Esoek ing sadjroning ngangen-angen krasa angel. Boebar sembahjang tesbeh winit njamboet gawe. Ing dina iki Kangdjeng Bishop Betawi rawoeh."*¹¹ Penggunaan bahasa Jawa muncul lagi 22 Mei 1942 untuk pihak yang sama, yakni pemimpin gereja.¹² Sampai dengan 31 Mei 1942 catatan menggunakan bahasa Jawa. Mulai Juni 1942 bahasa campuran Belanda, Latin, Jawa silih berganti. Sejak itu, tulisan tidak lagi tertib dalam satu atau dua hari satu bahasa, melainkan beragam bahasa. Sampai dengan akhir tahun, sebagian besar berbahasa Belanda. Drijarkara mulai menggunakan bahasa Melayu 31 Agustus

1942. “*Tadi saja terima soerat dari ramanda, mengabarkan bahwa Soemo telah bekerja lagi di Madioen di kadaster. Deo Gratias. Toehan beriboe-riboe terima kasih koepersembahkan. Sekarang kanda dan anak-anaknja dapat penghidoepan lagi. Moer, Petroes dapat mengoendjoengi sekolah. Mana kedjadiankah gerangan jang koeingini itoe. Jaitoe: Moer dan keponakan isteri semoea mendjadi soester. Petroes mendjadi imam? Bapa ada sakit sedikit. Ach, oelah lama hanja ada ada sadja penjakit dideritanja. O Gusti moga-moga bapakoe besoeok merasakan anoegerah jang besar itoe: ja’ni: melibat anaknja mendjadi imam. Ja sabarkanlah bapa.*”¹³

Pada kedua catatan yang menggunakan bahasa Jawa dan Melayu di atas, pengalaman Drijarkara terkait dengan orang-orang khusus yang memiliki hubungan dekat. Catatan berbahasa Jawa, orang khususnya adalah Rama Superior, pembesar di dalam Serikat Yesus dan Mgr. Willekens (*Vikaris Apostolik*, setingkat uskup Batavia/ Jakarta) yang ditahan Jepang. Catatan berbahasa Melayu, orang khususnya adalah ayah, kakak dan keponakan-keponakannya. Rasanya aneh, perjumpaan dengan orang Belanda dituliskan dalam bahasa Jawa, sedangkan pengalaman menerima surat dari ayahnya justru diungkapkan dengan bahasa Melayu¹⁴. Apakah ada satu usaha untuk menciptakan jarak melalui penggunaan bahasanya?

Awal tahun 1 Januari 1942 dan 1943, Drijarkara menulis doa dalam bahasa Latin. “*Beatissima Trinitas Deus Creatorae Dominus meus, ego nicolaus Drijarkara, ... desiderio...*”¹⁵ Sebagai catatan istimewa, di bagian bawah diberi penanda “1 Januari 1942. N. Drijarkara, SJ.” Demikian pun catatan awal 1943. Selanjutnya sebagian besar catatan berbahasa Belanda.

Senin, 25 Oktober 1943 muncul catatan. “*Wis 2 minggu ora nulis apa2. Ora mergo kok lali, nanging eman arep nandjakake wektoe dienggo noelis ing dagboek. Wektokoe pantjen tjoempen.*”¹⁶ Ini menandakan Drijarkara tidak lagi menggunakan banyak waktu untuk menulis catatan hariannya.

Setelah itu, penulisan buku harian tidak lagi dilakukan secara teratur. Berulang kali Drijarkara menuliskan “lama saya tidak menulis dalam buku harian.”¹⁷ Pernah, dalam 1 halaman tercatat rentang waktu

panjang dari 1 Desember 1943 – 19 April 1944. Beberapa tanggal yang ditulis mencantumkan satu atau dua nama dan suatu tempat tertentu. Mereka adalah orang-orang dari Kedunggubah dan Yesuit dalam kamp interniran yang meninggal.¹⁸ Orang-orang itu ada di dalam hati dan ingatannya. Tahun 1944, catatan harian hampir sepenuhnya berbahasa Belanda. Demikian pun tahun-tahun berikutnya 1945, 1946, 1947. Catatan 1947 sebagian ditulis di Indonesia, sebagian di Belanda, tulisan terakhir September 1947. Catatan 1948 dimulai 1 Juli berbahasa Melayu sepanjang 21 halaman berselang-seling, selebihnya berbahasa Belanda, terakhir 25 Desember. Catatan tahun 1949 ada 11 halaman untuk seluruh tahun. Catatan 1950 ada 4 halaman untuk bulan Januari – April 1950, berakhir pada lembar ke 209. Demikianlah dinamika seluruh catatan harian Drijarkara dari 1 Januari 1941 sampai dengan April 1950.

C. Pokok-pokok khusus dalam catatan harian

Mencermati pengalaman, permenungan, serta ungkapan yang dipakai, dapat dikemukakan beberapa pokok yang termuat di dalam buku harian tersebut:

- 1) Pembentukan spiritualitas, dan kerohanian
- 2) Pembentukan intelektualitas
- 3) Keprihatinan yang terbangun melalui perjumpaan
- 4) Ekpresi keprihatinan dalam gagasan
- 5) Berhadapan dengan pihak lain – Jepang, Belanda

Pertama, sebagai Yesuit yang tengah menjalani formasi. Secara teratur Drijarkara mengevaluasi berbagai latihan rohani (doa, meditasi, misa, ibadat pujian, rekoleksi, penelitian batin, meneliti hidup) yang dilakukannya. Sekaligus mencermati perasaan-perasaan yang muncul menyertai momen-momen itu. Ungkapannya, antara lain berkaitan dengan keterarahan pada Hati Yesus dan keinginan untuk hidup di dalamnya. *“Pokok renungan meditasi saya tentang “cinta kasih”: A. Sifat cinta kasih kita: a) meliputi semuanya, b) luar biasa, c) sedia berkorban; B. Perintah cinta kasih; C. Teladan cinta kasih Kristus; D. Jalan*

*menuju cinta kasih Kristus, Hati Yesus. Demikian saya berkeinginan hidup dalam Hati itu. Renungan ini berhasil. Mea culpa.*¹⁹ Dalam catatan hariannya juga terungkap cita-citanya menjadi Yesuit sebagai imam suci. Pada wilayah paling mendasar, Drijarkara menempatkan kerangka dasar bahwa cinta kasih menjadi pendasaran untuk semua manusia. *“Apa yang harus dimiliki semua manusia pertama-tama ialah: cinta kasih-cinta kasih-cinta kasih.”*²⁰

Drijarkara mencamkan kata-kata pembesarnya, *“Anda harus menjadi seorang imam yang suci, yang berpengaruh besar”*.²¹ Drijarkara merumuskan dengan ungkapan, *“Tuhan, Gereja, Societas mengharap dari saya suatu yang luar biasa, sesuatu yang besar. Tentang hal ini semuanya saya telah berwawancara dengan Yesus – cum lacrimis (dengan air mata, pen.)”*.²² Ini mengarahkannya pada gambaran untuk menjadi imam Yesuit yang suci.²³ *“Saya harus menjadi seorang Yesuit yang luar biasa. Seorang imam yang saleh (suci). Kapan tiba harinya itu- saya harus sudah : “wus manjing ing kamuksan lan kasidan – mati ing sajroning urip- urip ing sajroing palestra- wus nunggal lan gusti- tan layan kang sinawang muhung Gusti- urip wujud semua.”*²⁴

Gambaran imam yang suci tersebut dibangun dengan dan dalam hidup doa. Banyak ungkapan berulang memperlihatkan kegiatan dan isi doa serta meditasinya. Drijarkara membedakan 3 tingkatan rohaniwan berdasar penghayatan hidup doa dan praktik hidup: yang tidak memperhatikan hidup doa dan melawan cinta kasih; rohaniwan yang baik dan banyak bekerja, tapi menghindari doa harian; dan yang radikal bermati raga, memiliki kepekaan mendalam, terus berjuang dan semangat berkobar.²⁵ Drijarkara merumuskan, *“saya harus masuk kelompok yang berkobar-kobar semangatnya”*. Drijarkara memompakan dalam dirinya semangat itu melawan gambaran tentang orang Jawa yang wataknya dirumuskan *“gampang takut, lekas malu, kurang berani, ragu-ragu”*.²⁶ Bahkan, Drijarkara juga memprogramkan bagaimana hal tersebut dicapai secara bertahap tahun demi tahun. Tahun pertama, menjadi orang yang gemar berdoa. Tahun kedua, pencapaian hidup mati raga. Tahun ketiga mencapai *manjing ing kamuksan* (berkanjang

dalam samadi). Tahun keempat, hidup di dalam dan dari Misa Suci. Tahun terakhir ketaatan dan cinta kasih.²⁷

Dalam permenungan dan upaya mewujudkan diri menuju cita-cita menjadi Yesuit yang suci, Drijarkara juga memperlihatkan sisi kemanusiaannya. Drijarkara mencoba bersikap keras dan berusaha untuk dapat melakukannya sehingga tidak terjebak untuk senantiasa bersikap lemah lembut.²⁸ Dia juga merasakan konflik batin tatkala berhadapan dengan pengalaman ayahnya yang tua tetapi tidak ada saudara kandung yang merawatnya. Akhirnya, Drijarkara mengungkapkan penyerahannya.²⁹

Kedua, dalam upaya yang dilakukan di atas, sekaligus juga terungkap cita-citanya untuk “menjadi thomis” dalam studi filsafat dan teologi.³⁰ Sudah sejak bertugas mengajar dan memberi kotbah, Drijarkara menempatkannya sebagai latihan sehingga setiap kali mengevaluasi untuk dapat dilakukan lebih baik pada saat berikutnya. Menulis catatan harian bagi Drijarkara juga merupakan latihan. (lih. Catatan kaki 5). Dengan menulis berlangsung proses obyektivasi atas pengalaman, memupuk sikap obyektif. Untuk mendukung obyektivitas dalam keilmuan, antara lain ada acuan kisah-kisah yang didengarnya.³¹

Kesempatan belajar teologi dilakukan secara mandiri berhubung para misionaris dimasukkan dalam kamp interniran oleh penguasa Jepang. Kendati pun demikian, Drijarkara menjalani dengan rasa optimis.³² Kerangka keilmuan filsafat dan teologi yang thomistik yang dipelajarinya, diterapkan dalam memberi komentar atas aksi militer II yang dilakukan Belanda terhadap Indonesia. Penyerbuan itu dapat memberi gambaran buruk tentang Gereja Katolik. Drijarkara menggunakan beberapa istilah khusus untuk menjelaskan beda antara perbuatan dan perkataan: *intentio incarnate*, *actio externa*, serta menempatkan *presuposisi* yang perlu dikiritisi.³³ Proses pembuktian inilah yang menjadi cara berfikir filsafat Thomas Aquinas.

Setelah menyelesaikan studi teologi dan spiritualitas di Maastricht dan Drongen, ada usaha mengurus studi lanjut bidang filsafat. Tanpa

memiliki status lisensiat, Drijarkara diusahakan bisa melanjutkan studi tingkat doktorat. Dalam kurun waktu sebelumnya, Drijarkara memikirkan tentang *adaptatio philosophia* dan *theologiae*³⁴, tanpa uraian pengertian dan bentuk penerapannya. Hal tersebut barangkali dapat dilacak pada perjalanan jejak-jejak pemikiran selanjutnya.

Ketiga, pengalaman perjumpaan dengan berbagai orang dicatatnya.³⁵ Pada masing-masing tempat karya, Drijarkara memberi perhatian pada pendidikan³⁶ dan pastoral (reksa pemeliharaan jiwa). Reksa pastoral dilakukan dengan kunjungan-kunjungan, mengajar dan memberi kotbah. Hal itu telah dimulai sebelum pendudukan Jepang. Ada sejumlah momen dan renungan di mana Drijarkara memperlihatkan perhatian terhadap hal itu. Berbagai peristiwa, danungkapannya terlalu banyak untuk digali satu per satu. Bahkan, tatkala Drijarkara berada di Belanda untuk belajar teologi, Drijarkara membongkar kembali perjumpaannya dengan orang-orang dekat dari masa kecilnya. Termasuk leluhur yang telah meninggal. Kedunggubah menjadi asal “ada”nya.³⁷ Ini mewujudkan pandangannya “teologi sebagai ilmu yang hidup” yang dirumuskan saat mulai belajar teologi pada masa pendudukan Jepang.

Keempat, perhatian terhadap masa depan Indonesia dan keprihatinan terhadap pendidikan hadir dalam permenungannya. Saat-saat genting menjadi kesempatan merenungkan masa depan Indonesia.³⁸ Periode pendudukan Jepang adalah masa sulit. Misionaris Belanda menjalani penahanan.³⁹ Sebelumnya, pastur Belanda masih sempat berkotbah menyebarkan sikap anti Nippon. Sejumlah guru mengikuti anjuran itu sehingga mereka dipenjarakan. Drijarkara tidak menyetujui tindakan tersebut.⁴⁰ Masa pendudukan Jepang juga menjadi momen masuknya unsur baru. Drijarkara merasa harus mulai belajar berbahasa Jepang.⁴¹ Pada masa itu, Drijarkara mendapat tugas membantu pimpinan gereja untuk menerjemahkan surat-surat ke dalam bahasa Melayu demi keberlangsungan Seminari Mertoyudan.⁴²

Di bawah Jepang, Indonesia diharapkan dalam tata dunia damai.⁴³ Sekaligus dirumuskan masa depan Indonesia sebagai negara besar, Indonesia Raya atau Negara-negara Serikat Indonesia Raya berkat semangat nasionalisme. Namun nasibnya tidak jelas karena Jepang membawanya dalam situasi perang. Dalam situasi sulit, Drijarkara membayangkan perubahan pemerintahan akan berjalan agar “kami menjadi diri kami sendiri”.⁴⁴ Drijarkara melihat harapan menyaksikan kemenangan Jepang akan membawa perubahan. Sekaligus ada keraguan karena membayangkan Amerika akan menang perang.⁴⁵

Pada bagian lain, secara detil, Drijarkara menuliskan bagaimana sistem pengajaran dalam pendidikan perlu untuk menghasilkan lulusan yang memiliki kualifikasi khusus dalam keahliannya.⁴⁶

Kelima, Belanda dan Jepang merupakan penjajah terhadap Indonesia. Ini sangat bertentangan dengan paham kemanusiaan yang dianut dan diperjuangkan Drijarkara dengan pemikirannya. Berhadapan dengan bangsa Belanda yang sekaligus menjadi pembimbingnya dalam Serikat Yesus, catatan-catatan Drijarkara dengan jernih memisahkan kedua hal itu. Penjelasan atas aksi militer II di atas memperlihatkan penalaran Drijarkara. Satu apresiasi atas musik barat menunjukkan satu pandangannya yang lain.⁴⁷ Barat berisi dengan kontradiksi dan ambiguitas, juga tercermin saat menggambarkan kesan atas kota Brussels.⁴⁸

Superioritas barat atas bangsa timur telah dijungkir balikkan dengan kekalahan Belanda di Asia, sehingga pandangan atas barat perlu dikoreksi.⁴⁹ Sebaliknya bangsa timur perlu menempatkan diri dalam pandangan baru.⁵⁰ Di sisi lain, Jepang yang telah berhasil memporak porandakan kekuasaan barat, juga melakukan penindasan terhadap bangsa Indonesia. Drijarkara memiliki pandangan tersendiri atas Jepang.⁵¹ Pada posisi berhadapan kedua bangsa tersebut, Drijarkara berusaha menanggapi dengan menempatkan diri membangun kemandirian, dan untuk terus berani membangun pengharapan melalui hal-hal yang bisa dikerjakan.⁵²

D. Identitas yang terbentuk

Memandang Drijarkara sebagai filsuf, pemikir dan pendidik terkadang membuat kita melupakan sosok pribadinya. Padahal, dia sendiri pun masih merasakan ikatan darah dan hubungan batin dengan tempat tinggalnya. Beberapa catatan yang terkait dengan Kedunggubah ditemukan pada catatan hariannya: saat menjenguk ayahnya yang sakit, reaksi saat menerima surat dari ayahnya, sejumlah nama orang Kedunggubah yang meninggal. Bahkan saat telah berada di Belanda, pada sejumlah halaman bagian kiri atas tertulis “Kedoenggoebah” saat Drijarkara merefleksikan tanah leluhurnya dan relasi-relasinya dengan orang-orang yang ada di sana.⁵³ Artinya, Drijarkara menyadari diri sebagai anak kelahiran Kedunggubah. Justru pada saat berjarak dari tempat tersebut, Drijarkara mengurai orang-orang yang ada di sana dengan seluk beluknya. Drijarkara itu sosok seorang anak dari seorang bapak dan ibu dengan saudara kandung dan kaitan-kaitan darah dengan orang lain. Dalam proses formasinya sebagai Yesuit, hal tersebut digulati dalam ketegangan-ketegangan dan negosiasi sampai pada penyerahan dirinya yang diperkaya oleh hal-hal di atas.

Satu ciri khas sebagai Yesuit adalah relasinya dengan pembesar. Wajar bila kata-kata pembesar menjadi referensi, perjumpaan dan kunjungannya juga ditulis. Bahkan saat belajar di luar negeri dituliskan juga usaha membangun komunikasi melalui surat dengan pembesarnya.⁵⁴

Sejak awal penulisan buku hariannya, Drijarkara berulang menyebut tokoh tertentu yang menjadi acuannya. Mencatat dan mengevaluasi kegiatan rohaninya sebagai calon imam yang berdoa, berkotbah, atau pun berinteraksi dengan orang-orang. Dia mengevaluasi dan menempatkan masa depan Indonesia, sejak sebelum terbentuknya, sampai saat dipoklamasikan. Juga saat menghadapi serangan aksi militer Belanda. Dengan cara itulah, Drijarkara menempatkan diri secara terbuka serta menautkan diri dengan berbagai unsur yang ditemui dan digelutinya.

Ada ekspresi yang berbeda dari masa awal formasi, dan setelah sekian tahun menjadi Yesuit. Sebagaimana diperlihatkan awal tulisan ini, kegiatan rohani diteliti sampai rasa perasaannya. Termasuk renungan-renungan yang muncul dan dituliskan. Setelah sekian lama, catatan menjadi hemat kata. Saat menjalani studi spiritualitas di Drongen, Drijarkara melakukan retret selama 30 hari. Pengalaman tersebut dituliskan secara sederhana. Saat memulai, Drijarkara menulis, *“Retret besar dimoelai – saja moesnah.”*⁵⁵ Setelah selesai retret, catatannya, *“Hari ini kblawat besar ditoetoep. Satoe boelan saja melakoe kan latihan rohani. Apakah boeahnya? Latihan rohani ini berarti patemoning kawoela-Gusti. Dan ini ... terdjadi. Sekarang, mengertilah akoe djalan hidoepkoe. Akoe haroes hidoep dalam soenyi senyap, dalam profunda solitudine, haroes moesnah.”*⁵⁶ Yang diawali dengan penulisan yang serba ideal, “saya harus ...”, setelah sekian lama dijalani ungkapannya menjadi, “saya musnah”, mengalami “patemoning kawoela-Gusti”.

Demikian pun bidang lain, ada perubahan formulasi. Yang bermula dari pernyataan pendek, *“... impian saya tentang pegunungan Menoreh?”*⁵⁷, bermuara pada pembacaan-pembacaan dan pergumulan yang lebih luas. *“Doenia tidak mengalami perdamaian. Di Tiongkok peperangan. Di Palestina: api peperangan teroes. Di Indonesia: kita diperkosa. Di Eropa Timoer: penindasan. Perang Doenia III mengancam!!! Akan tetapi djanganlah kita poeto es asa! Doenia Sekarang mengalami pergolatan hebat. Kemanakah?? Inilah tanda: semoeanya ini proses menoe djoe ke kesadaran bangsa manoesia. Sadar, artinya sadar akan kebenaran dan kebaikan, sadar akan hidoep sejati. Daripada itoe: keadaan doenia berarti kesadaran Kristoes di dalam bangsa manoesia.”*⁵⁸

Catatan di atas memperlihatkan perkembangan wawasan dan perubahan orientasi hidup. Yang berangkat dari yang lokal, meluas menuju mondial. Yang berangkat dari mimpi, bertumbuh, berkembang, bertransformasi menjadi kesadaran. Kesadaran tentang kemanusiaan. Kesadaran yang memiliki landasan pada nilai-nilai kebenaran yang dilandasi nalar manusia. Kesadaran yang memiliki orientasi tentang kebaikan, yang mengarah pada yang transenden yang mengatasi

hidup dunia. Kesadaran yang ditempatkan pada pemaknaan iman sebagaimana menjadi keyakinan Drijarkara: kesadaran akan Kristus di dalam bangsa manusia.

Pemaknaan terakhir tersebut ditempatkan secara berjenjang, bukan sebagai aksioma awal yang dapat menutupi pengolahan pengalaman manusia dengan daya-daya jiwa yang dimilikinya. Catatan renungan Drijarkara, berangkat dari tanda tanya mimpi si anak Menoreh sampai akhirnya mencapai kesadaran tempat bertemunya dengan yang transenden yang mengatasi hidup. Satu pertemuan yang ditempuh melalui pergumulan nyata berhadapan dengan keprihatinan-keprihatinan konkret di tempat-tempat yang dibatasi wilayah teritorial geografis: Tiongkok, Palestina, Indonesia dan seterusnya.

E. Penutup

Catatan harian Drijarkara memperlihatkan jejak-jejak pembentukan dirinya sebagai anak dari Bukit Menoreh yang menggabungkan diri ke dalam Serikat Yesus untuk menjadi imam yang saleh, suci dan memberi sumbangan pengaruh. Memperlihatkan jejak pembentukan sosok Drijarkara mencecapi, mengunyah, dan mencerna sari pati spiritualitasnya sebagai seorang Yesuit, berangkat dari keluarga dan desa tempat kelahirannya. Drijarkara mengalami pengenalan, pengayaan dan transformasi hidup dengan kelengkapan pengolahan berbagai wilayah pribadi, intelektual, sosial, dan rohani dalam pendampingan misionaris Belanda dan institusi Serikat Yesus yang mondial. Prosesnya berlangsung dalam berbagai suasana ketegangan dan konflik pada lingkup keluarganya, masyarakat sekitarnya, bahkan juga dalam suasana ancaman perang di skala mondial.

Transformasi yang berlangsung pada Drijarkara dijalani secara sadar, penuh keterbukaan dan kerelaan serta pengharapan; dengan orientasi yang diyakini dan terus-menerus diinternalkan melalui praktik mencoba dan gagal (*trial and error*); dicatat dan diolah secara tekun dan teliti (*discernment*), didialogkan dan dipertemukan secara

terbuka dengan beragam unsur spiritualitas (Jawa), nilai-nilai universal, serta keyakinan kristiani yang menjadi puncak pemaknaannya. Akhirnya, Drijarkara siap untuk masuk dalam ketidak pastian yang dipandangnya secara jernih, coba disusunnya kembali untuk memberi tempat pada kemanusiaan yang setara pada seluruh aspeknya, sekaligus senantiasa mendamba perdamaian. Dalam kemanusiaan ini, Drijarkara berdiri mantap penuh harga diri, menatap ke depan serta menyongsong dan siap melangkah untuk menapaki yang disebut dan diyakininya sebagai cakrawala hidup sejati dalam *profunda solitudine*.

Catatan Akhir Tulisan

- 1 Salinannya diperoleh penulis pada pertengahan Maret 2013. Pada 1995, bagian bahasa Belanda pernah diusahakan diterjemahan di bawah koordinasi Dr. St. Sunardi
- 2 Catatan harian 14 Nopember 1949. Selanjutnya, ditulis tanggalnya.
- 3 31 Oktober 1949
- 4 31 Mei 1942
- 5 16 November 1942
- 6 "... buku harian saya akan saya urus dengan tertib setiap hari -dalam bahasa Latin- atau bahasa Belanda, atau bahasa Jawa, menurut kebutuhan." (1 Agustus 1942)
- 7 Dalam catatan harian, penanda hari, tanggal dan tahun tidak ditulis dengan cara di atas. Melainkan 1 Jan T (*tempus*, pen.) IV, artinya 1 Januari hari keempat (Rabu). Atau 4 Jan. Sabb, artinya 4 Januari Sabtu. Tahun tidak ditulis langsung pada hari dan tanggal bersangkutan, melainkan bagian kanan atas diberi penanda 1/3 Jan 41, maksudnya 1-3 Januari 1941.
- 8 "Menulis renungan saya waktu pagi itu telah menyita seluruh waktu yang senggang (10.45-12) dan tidak selesai." (3 Januari 1941).
- 9 Tujuannya menulis, "Mencatat itu justru berarti agar saya tetap bertahan (menjaga mutu kerajinan)." (26 Februari 1941) Usaha menguasai bahasa nampak saat menghadapi bahasa Jepang. "Ya, saya akan menguasai bahasa itu secepatnya. Saya harus menyesuaikan diri dalam bahasa itu." (16 November 1942).
- 10 Pengantar bahasa Latin kuliah filsafat dan teologi terlacak pada diktat kuliah di Seminari Tinggi, Yogyakarta, 1960-1961 untuk *Philosophia Moralis* dan *Theologia Naturalis*. Buku kuliah *Ethica* dan *Sejarah Filsafat Yunani* berbahasa Indonesia
- 11 Ditulis sesuai dengan ejaan aslinya. "Hari ini saya tidak bepergian. Pagi hari, angan-anganku mengalami kesulitan. Setelah doa rosario, saya mulai bekerja. Jam 12 uskup Betawi datang."
- 12 "R.P. Superior *ranwoeh nitib pit* (keoro fr. Rommens) saka Ambarawa tekan poentjak Bawen dokar, bandjoer ngepit! Kabar: Mgr. Willekens ditahan." R.P. Superior datang naik sepeda (bersama fr. Rommens). Dari Ambarawa sampai puncak Bawen naik dokar. Kemudian bersepeda! Berita: Mgr. Willekens ditahan (Jepang)

- 13 Ditulis sesuai dengan ejaan aslinya.
- 14 Ungkapan Drijarkara saat membantu menerjemahkan surat dalam bahasa Melayu, "Mereka mengira bahwa saya begitu baik dalam bahasa Melayu." (13 Desember 1942)
- 15 Rumusan doa yang meenempatkan diri di hadapan Allah Tritunggal Tuhan Pencipta. Ini menunjukkan hal khusus, membuka tahun dengan doa permohonan dalam bahasa Latin, bahasa gerejawi.
- 16 "Sudah dua minggu tidak menulis apapun. Bukan karena lupa, tetapi sayang meluangkan waktu untuk menulis di dalam *dagboek* (buku harian). Waktuku memang terbatas." (28 Oktober 1943). Setelah itu, Drijarkara mencatat hari-hari sebelumnya. 13 Oktober, dan; 17 Oktober
- 17 "Saya sudah lama, lama sekali tidak menulis dalam buku harian saya". (18 Juli 1943; 10 dan 23 Oktober 1943)
- 18 "Di Asia Raya rupanya terpetik berita bahwa para rama kami dan gereja-gereja yang ditangkap bersama mereka itu diputuskan dihukum selama sepuluh dan lima tahun." (24 September 1942)
- 19 3 Januari 1941
- 20 9 September 1942
- 21 Kata-kata Rektor dikutip ulang. (5 Januari 1941)
- 22 3 Januari 1941
- 23 Istilah 'imam yang suci' muncul berulang. (5 Januari 1941) "Arah hidupku jelas menuju kesucian". (28 Mei 1942) Sebutan dan harapan menjadi Yesuit yang suci juga ditujukan pada orang lain. (22 September 1942)
- 24 Sudah barada dalam kemuliaan dan terlaksana (hal-hal berikut) – mati (raga) dalam hidup, hidup dalam mati, sudah bersatu dengan Tuhan. Tak ada lain yang dipandang Tuhan yang hadir dalam segala (18 Juli 1942, 21 September 1942).
- 25 17 Juli 1941
- 26 "Jangan pernah-jangan pernah-jangan pernah minggir lagi. Watak orang Jawa gampang takut-lekas malu-kurang berani-ragu-ragu, hal-hal tersebut harus dihilangkan sama sekali." (20 September 1942)
- 27 22 September 1942; 29 Desember 1942
- 28 "Saya telah berbicara dengan keras dan agaknya memandang dengan tajam. Gadis Cina yang datang menjadi takut dan mulai menangis. Haruskah saya memperlakukan dia dengan lembut? Mulai Senin saya telah memperlihatkan banyak kekerasan. ... Saya harus belajar juga kadang-kadang bersikap keras." (24 Juni 1942) Ini merupakan terobosan terhadap *modestia* (cara berperilaku) yang ditanamkan. "... di gereja dan selama berjalan ke gereja *modestia oculorum* (mengatur pandangan mata, pen.) saya telah tidak bagi Engkau. Di *refectory* (ruang makan, pen.) dibacakan *defectus* (cacat, pen.) khusus disarankan tentang perawatan kami." (5 Januari 1941)
- 29 "Ayah sudah tua. ... berat bagi saya meninggalkan ayah yang malang itu. ... Oh, Tuhan, seandainya saya tidak dalam biara, saya akan menampung ayah saya yang sekarang masih kuat itu, tinggal di rumah saya. Tetapi sekarang, saya tidak memiliki apa-apa, saya tidak dapat berbuat apa pun bagi ayah. Oh, Engkau telah memilih saya, Oh, Tuhan. Juga pengorbanan ini saya persembahkan. *Fiat*." (1 September. 1942)

- 30 “Saya harus paham betul tentang filsafat dan kelak teologi dan harus berpikir dan mempertimbangkan secara thomistik. Ilmu jiwa juga harus saya pahami benar-benar.” (3 Januari 1941) Thomas Aquinas adalah pemikir yang menjadi acuan filsafat dan teologi masa itu. Ajarannya membuktikan keberadaan Allah dengan 5 cara *cinque viae*. Setelah Karl Marx muncul dengan ajaran materialisme historis sampai masyarakat utopia tanpa kelas, Paus Leo XIII (1879) mengeluarkan instruksi calon imam wajib mempelajari filsafat Thomas Aquinas untuk membendung ideologi marxisme.
- 31 Drijarkara mengetengahkan kisah tentang rivalitas dari para ilmuwan yang terlibat penggalian di Palestina sehingga terjadi sabotase atas karya ilmiah yang dihasilkan. Dia memberi komentar bagaimana ilmuwan bisa kehilangan obyektivitas dan keseimbangannya akibat rivalitas tersebut. (14 Oktober 1942)
- 32 “Beruntung boleh mulai belajar teologi... teologia itu mata kuliah yang hidup.” (18 Sept. 1942)
- 33 Kehendak manusia itu kelihatan dalam perbuatan dan perkataan. Mempunyai *identitas* dengan *intentio*, *intentio incarnate*. *Intentio* memang nampak identik dengan *actio*. Tapi, *actio externa* identik dengan *intentio*, tergantung pada subyek yang menjalankan. Dalam hal ini yang menetapkan adalah *subjek agens*. Dengan prinsip tersebut tidak dapat menyalahkan gereja Katolik atas peristiwa tersebut. Apalagi sungguh tidak terlibat. Justru dalam hal ini perlu mencurigai *presuposisi* yang melekatkan geeja dalam peristiwa itu. (19 dan 21 Desember 1948)
- 34 22 Juli 1948
- 35 Sedemikian beragam catatan perjumpaan dengan berbagai orang. Dalam pengalaman khusus, catatan dibuat mendetil. 13 Feburari 1941 pergi ke Kedunggubah dengan kereta api untuk mengunjungi ayahnya yang sakit. Berbagai peristiwa dicatat, termasuk percakapan dengan seorang Eropa, Katolik dari Sukabumi. Percakapan dan reaksi lawan bicaranya dikemukakan. Pada bagian akhir diberi catatan, “Percakapan itu benar-benar religius.” Pada masa pendudukan Jepang, perjumpaan-perjumpaan ada dalam suasana kegentingan dan penderitaan. Situasinya diwarnai suasana Perang Pasifik dan Perang Dunia II di Eropa. “Melayat ke Dangen, saudara laki-laki Maria meninggal. Hari ini tujuh orang anak meninggal. Begitulah hidup itu. Banyak kesusahan di dunia ini. Maria nampak jelek dan kurus.” 14 September 1943.
- 36 Di wilayah Girisonta, Drijarkara memberikan pelajaran agama kepada umat. Di Muntilan, Drijarkara terlibat mengurus ijin agar Seminari Mertojudan tetap berlangsung. Drijarkara juga mengurus anak-anak asrama Muntilan. (10, 11, 12 April 1943; 2-8 Mei 1943). Dengan berpindah ke Yogya, Drijarkara mulai mengajar filsafat di Seminari Tinggi.
- 37 “Di situlah Tuhan memberi ‘ada’ kepadaku!” (12 Agustus 1948)
- 38 Peristiwa kemenangan Jepang atas Belanda menyisakan pertanyaan: bagaimana tanggapan orang Indonesia? Membawa pada kehadiran Indonesia dalam Asia Raya. (8 Maret 1942; 5 September 1942). Terkait juga dengan tata pemerintahan dan kesejahteraan pegawainya. (6 September 1942) Momen kemerdekaan sebagai saat menentukan di mana bangsa Indonesia tidak mau diperintah oleh bangsa lain. (15-28 Agustus 1945) Hal itu dirusak oleh aksi militer I dan II yang dilakukan Belanda sebagai tindakan picik dan bodoh. (21 Juli 1947; 19 Desember 1948)

- 39 Pada masa pendudukan Jepang, misionaris Belanda ditahan di kamp interniran. Daftar nama para imam SJ, suster CB, dan bruder FIC yang ditahan, lih. *Soegija Si Anak Bethlehem van Java. Biografi Mgr. A. Soegijapranata*, SJ, Yogyakarta, Kanisius, 2003, hal. 156-163
- 40 2 Oktober 1942
- 41 1 November 1942. Penguasa Jepang membuat program khusus mempersiapkan guru pribumi untuk mengajar. Juga dibuka kursus bahasa Jepang. M. Nursam, *Membuka Pintu bagi Masa Depan. Biografi Prof. Sartono Kartodirjo*, Jakarta, Penerbit Kompas, 2008, hal. 68-80
- 42 Ungkapan Drijarkara saat diminta bantuan untuk menterjemahkan surat dalam bahasa Melayu, "Mereka mengira bahwa saya begitu baik dalam bahasa Melayu." (13 Desember 1942)
- 43 Ada perdamaian yang dirindukan, "Ah, kapankah perdamaian itu akan tiba?" (11 Januari, 1 Maret 1943) Di tengah penderitaan yang menjadi kontrasnya. "... semuanya saja yang menimpa Jawa dan dan semuanya yang masih akan datang. Kami harus menderita dalam hidup ini. Setiap orang harus memikul penderitaannya pribadi, tetapi juga penderitaan sesama manusianya, khususnya penderitaan bangsanya. Dunia ini penuh egoism. Oknum-oknum dikorbankan, tetapi juga tidak sedikit bangsa-bangsa." (1 Maret 1943) Drijarkara juga mengungkapkan kekuatiran, "Bagaimana akan jadinya masa depan generasi muda Indonesia ini? Saya menjadi ragu-ragu kalau saya memikirkan hal itu." (21 April 1943)
- 44 5 September 1942
- 45 "Bagi saya tampaknya tidak mustahil bahwa Amerika akan menang perang... Dalam ukuran apa dan bagaimana kekuasaan Belanda akan datang kembali kemari, saya tidak tahu." (31 Desember 1942)
- 46 5 September 1942. Drijarkara menyusun jenjang-jenjang pendidikan. Mulai Sekolah Rendah 6 tahun, sekolah menengah, sekolah umum. Mengatur pengajaran bahasa daerah, bahasa Melayu dan bahasa asing. Jenjang-jenjang itu diharapkan menghilangkan diskriminasi. Drijarkara juga membuat penjenjangan pendidikan guru. (5 September 1942)
- 47 "Musik Barat itu, betul-betul mengagumkan ... Dalam musik anda mengerti dengan jelas, bahwa Barat itu berisi pemikiran. Tenaga, energi, pikiran manusia yang sangat maju anda dengar dalam gubahan semacam itu." (23 Desember 1942)
- 48 "Brusells, kota terbesar dan indah, penuh kekayaan dan kemiskinan dan juga keserakahan dan kemurahan." (6 September 1949)
- 49 "Orang-orang Timur yang berabad-abad telah memandang orang-orang Barat sebagai makhluk pimpinan superior telah mengalami sendiri bagaimana kaum berkulit putih itu harus kalah dengan serumpun bangsa Timur."
- 50 "kekuasaan orang-orang kulit putih di Asia Tenggara telah terusir. ... kenyataannya ialah perhubungan politik dan ketatanegaraan yang dengan paksa ditimbulkan selama waktu singkat atau selamanya pasti telah menyebabkan perubahan dalam hati orang-orang Asia." (31 Desember 1942)
- 51 Drijarkara pernah tidak menerjemahkan pesan pidato propaganda Jepang supaya tidak menciptakan kehinaan bagi orang Jawa. (13 Mei 1943) Terhadap berita pengerahan milisi, Drijarkara bertanya, akan kemana bangsaku? (16 Mei 1943) Bencana, penderitaan

- terasa mencekam, sampai Drijarkara harus meyakinkan diri, “Sekarang saya harus bangkit dari kesengsaraan saya. Saya mau hidup, hidup, hidup.” (13 Desember 1942)
- 52 Pada masa pendudukan Jepang yang mencekam, Drijarkara mendampingi anak asrama Muntilan, mengajar filsafat di Yogyakarta, sambil juga belajar teologi secara mandiri.
- 53 13 Febuari 1941, 31 Agustus 1942. Dalam catatan 12 Agustus 1948, Drijarkara menulis, “Tadi malam, lama ta’ dapat tidur. Pikiran saya melayang ke Kedoenggoebah. Ach, memang betul orang tetap cinta kepada tempat kelahirannya. ...”
- 54 “30 Oktober (?) aku mengirimkan surat kepada R.P. Provinsial untuk menerangkan tentang licencium philosophiae ada halangan. Saya tidak memiliki lisensiat filsafat.” (8 Oktober 1949). “Kemarin saya menerima surat dari R.P. Provinsial tentang licencium philosophiae. Maksud Pembesar masih tetap, tentang soal lisensiat filsafat.” (14 Nopember 1949)
- 55 26 September 1949
- 56 30 Oktober 1949
- 57 3 Januari 1941
- 58 25 Desember 1948

KETERLIBATAN DRIJARKARA DALAM PENGEMBANGAN PTPG SANATA DHARMA

G Budi Subanar, SJ

A. Catatan Awal

Drijarkara dikenal sebagai salah satu pendiri Perguruan Tinggi Pendidikan Guru (PTPG) Sanata Dharma dan menjadi pimpinan lembaga tersebut sejak awal berdirinya sampai akhir hayatnya. Kendati pun demikian, belum banyak tulisan yang membahas bagaimana usahanya sampai lembaga tersebut saat ini berkembang menjadi universitas. Ada sebuah tulisan awal Drijarkara yang mempertanggung jawabkan pendirian PTPG tersebut, “Kepentingan Pendidikan Guru Sekolah Menengah”. *“Para guru sekolah menengah mempunyai cita-cita yang kuat; mungkinkah cita-cita ini ditanam dalam hati mereka, jika mereka dibiarkan saja dalam massificatie dunia pelajar? Mereka harus cinta betul kepada tugasnya; nah, mungkinkah ini, jika mereka sama sekali tidak mempersiapkan diri untuk menjadi guru, ...”*¹ Tulisan tersebut dapat ditempatkan sebagai visi yang sesuai dengan jiwa jamannya. Bagaimana visi tersebut dilibati Drijarkara tahap demi tahap sehingga meninggalkan jejak langkah PTPG sampai akhirnya menjadi tonggak bagi Universitas Sanata Dharma saat ini. Tulisan ini mencoba melacak beberapa hal yang terkait dengan topik yang diketengahkan ini. Kiranya dapat melengkapi gambaran keterlibatan Drijarkara dalam

bidang pendidikan serta usahanya sebagai pimpinan Sanata Dharma pada masa perintisan.

B. Perhatian terhadap Pendidikan melalui Penerbitan

Keterlibatan Drijarkara di bidang pendidikan telah berlangsung sejak masih menjalani pendidikan teologi sebelum ditahbiskan imam. Sebagaimana telah disebut dalam tulisan sebelumnya, tatkala para pengajar Seminari Tinggi yang terdiri dari misionaris Belanda mengalami penahanan oleh tentara Jepang, Drijarkara ditugaskan untuk menjadi pengajar filsafat. Saat itu, dia sendiri sedang mendalami teologi moral sebagai persiapan untuk menerima tahbisan.² Sebelumnya, Drijarkara telah mengajar dan mendampingi anak-anak asrama Muntilan, dan turut mengurus izin penyelenggaraan Seminari Menengah Mertoyudan berhadapan dengan administrasi pemerintah Jepang.³ Pada masa pendudukan Jepang, Drijarkara juga mengungkapkan pemikirannya di bidang pendidikan. Catatan hariannya merekam permenungan panjang atas masa depan pendidikan sebagaimana diangankan. Cakupannya meliputi sistem pendidikan dari pendidikan dasar sampai pendidikan tinggi. Ada juga yang secara khusus membahas pendidikan guru.⁴

Drijarkara melihat bahwa sistem pendidikan Belanda bersifat diskriminatif, karenanya dalam sistem pendidikan yang diusulkan rumusannya, “Jangan lagi ada HIS” (*Holland Indische School*, pen). Artinya sejak pendidikan dasar tidak diberlakukan adanya diskriminasi yang merendahkan martabat pribumi.⁵ Demikian pun dalam tingkat pendidikan selanjutnya. Terkait sekolah menengah kejuruan, Drijarkara menekankan pendidikan berjenjang untuk tenaga pertukangan, keperawatan, pengairan. Pendidikan guru juga berjenjang guna menjamin kompetensi dan kualifikasi guru dan dosen. Kesejahteraan guru ditempatkan bersama dalam klasifikasi pegawai untuk diperhatikan jaminannya dengan cara memperhitungkan besaran gajinya. Demikian, permenungan dan keterlibatannya sejak

awal, menjadi bukti konkrit atas perhatian dan keterlibatan Drijarkara di bidang pendidikan. Tahap berikutnya, keterlibatan tersebut ditunjang dengan penguasaan keilmuan.

Apakah permenungan yang ditulis di masa pendudukan Jepang mengalami perkembangan? Bagaimana kaitannya dengan pemikiran selanjutnya, adakah konsistensi atau pembaruannya? Dengan siapa saja Drijarkara bekerjasama dalam membangun dan mengembangkan PTPG Sanata Dharma? Demikian pertanyaan lanjutan yang dapat diketengahkan untuk menelusuri jejak lanjut pemikiran dan keterlibatan Drijarkara.

Sebelum melanjutkan pembahasan, ada satu konteks pengalaman yang perlu dikemukakan. Tahun 1951, sebelum pulang dari Roma, Drijarkara telah mendapat tugas untuk mengelola majalah *Basis*. Apakah ini sebuah penugasan yang dipaksakan, atau bentuk pelimpahan tanggung jawab tanpa kehadiran pelakunya, atau rumusan pengharapan (*prognosis*, penerawangan ke depan) yang realisasinya dibebankan kepada generasi yang lebih muda? Notulensi pertemuan para pendiri Majalah *Basis* memberikan tanggung jawab padanya.⁶ Sepulang dari studi di Roma, Drijarkara langsung mengemban beberapa tugas rangkap. Pertama, dalam dunia pendidikan, Drijarkara mengajar filsafat dan teologi pada Seminari Tinggi St. Paulus, dan Kolese Ignatius, Yogyakarta.⁷ Kedua, dalam dunia media cetak, Drijarkara mengemban tanggung jawab sebagai pengelola majalah *Basis*. Sebagai redaksi *Basis*, Drijarkara bekerjasama dengan sejumlah anggota dan penulis lain. Di situlah, Drijarkara menuangkan gagasannya tentang berbagai hal termasuk tentang pendidikan.

Di *Basis*, Drijarkara memulai dengan tulisan “Selamat Tahun Baru” (Januari 1954), disusul dengan renungan tentang manusia. Tulisan tentang pendidikan dimulai dengan “Budi Pekerti dan Pendidikannya” (Juni 1954). Isinya terkait dengan pendidikan karakter yang mendasarkan pada pandangan Emmanuel Mounier yang membedakan antara karakter bawaan (*caractere donnee*), dan karakter yang dikehendaki (*caractere voulu*).⁸ Artikel tersebut mendasari

pemikirannya tentang pendidikan moral yang ditulis dalam edisi-edisi selanjutnya.

Sebelum terlibat dalam penerbitan *Basis*, Drijarkara telah menjadi penulis pada majalah *Praba*, yakni saat Drijarkara masih studi di Roma.⁹ *Praba* dan *Basis* merupakan dua majalah yang berbeda jenis dan isinya, bahasa yang digunakan, dan ragam pembacanya. Majalah *Praba* (1949) berbahasa Jawa merupakan majalah umum dan memuat hal rohani, kelanjutan tradisi majalah Jawa *Swaratama* (1920) yang diterbitkan alumni Kolese Xaverius Muntilan, dan *Tamtama Dalem* (1929) yang diterbitkan oleh karya kerasulan doa Serikat Yesus. Sedangkan majalah *Basis* (1952) berbahasa Indonesia merupakan majalah kebudayaan umum. Untuk waktu yang cukup lama, Drijarkara terlibat pada kedua terbitan tersebut. Ini dapat dilacak pada tulisan-tulisannya yang secara teratur muncul pada kedua terbitan tersebut.

Dalam pengajaran dan penerbitan, Drijarkara terlibat secara aktif dan produktif dengan menggunakan sejumlah bahasa untuk membaca, menulis, dan berkomunikasi lisan. Pada ranah filsafat dan teologi untuk pengajaran, referensi buku-bukunya meliputi bahasa Belanda, Latin, Yunani, Inggris, Jerman dan Perancis. Produksi teks tulisannya berupa diktat kuliah untuk Seminari Tinggi dan Kolese Ignasius menggunakan bahasa Latin: *Philosophia Moralis*, *Theologia Naturalis*.¹⁰ Sedangkan buku teks *Sejarah Filsafat Yunani*¹¹ dan *Filsafat Ethica*¹² dituliskan dalam bahasa Indonesia. Pada majalah *Praba*, Drijarkara mengajak merefleksikan berbagai masalah politik, ekonomi, sosial-budaya serta religi sebagai masalah yang dihadapi oleh masyarakat luas. Tulisan-tulisannya merupakan pendidikan kritis yang disampaikan pada masyarakat (pembaca) dalam kolom “Warung Pojok”. Cakupannya luas dan beragam sejalan sifat kolom pojok yang memberi tempat untuk catatan kritis atas situasi aktual.¹³ Sedangkan, kajian filsafat yang menjadi bahan pengajaran dalam ruang kuliah, oleh Drijarkara dijadikan bahan pengenalan filsafat untuk khalayak luas. Pada kedua media itulah Drijarkara menuangkan keprihatinan dan gagasan di bidang pendidikan.

Dalam berbagai kolom di Warung Pojok, Drijarkara beberapa kali mengemukakan ajakannya untuk merefleksikan tentang situasi pendidikan. Mulai situasi di dalam kelas anak-anak SD¹⁴, mutu pengajaran yang diragukan karena guru terlalu banyak jam mengajar¹⁵, kehidupan universitas dengan mahaguru dan mahasiswanya,¹⁶ kebijakan sistem pengajaran,¹⁷ mentalitas masyarakat yang mendewakan ijazah tanpa peduli kemampuan¹⁸, kebijakan harga buku pelajaran,¹⁹ korupsi pada Departemen Pendidikan dan Kebudayaan,²⁰ dan sejumlah masalah lainnya. Hal-hal tersebut sejalan dengan keprihatinan yang telah dituangkan menyangkut usaha menjamin mutu pendidikan, serta penyiapan guru yang berkualitas sebagaimana ditulis dalam catatan hariannya.

Dalam pidato pembukaan PTPG, Drijarkara mengulas pendidikan guru sekolah menengah yang dibutuhkan untuk mendidik kaum muda tidak cukup hanya dibekali ilmu, juga keahlian. “... *pentingnya pendidikan dalam sekolah menengah, yaitu pendidikan manusia muda dalam masa yang sangat penting dari pertumbuhannya. Terutama dalam waktu itu proses pemasukan generasi ke dalam masyarakat dan pemasukan masyarakat ke dalam manusia muda harus dijalankan.*”²¹ Masih ada sejumlah hal lain yang memperlihatkan kontinuitas dari gagasan yang pernah dituang dalam catatan harian dan dikomunikasikan secara luas melalui *Basis* dengan rumusan bahasa yang berbeda. Di situlah, kaitan yang satu dengan yang lain dapat ditemukan dalam berbagai pokok bahasan.

Posisinya sebagai penulis *Praba* berakhir semenjak Drijarkara mulai terlibat dalam sebuah bidang yang tidak dikemukakannya secara eksplisit. Dalam suatu tulisan di Warung Pojok, Pak Nala (nama samaran Drijarkara dalam kolom tersebut) menyebut surat keputusan yang diterimanya untuk tugas baru yang belum pernah dialaminya yang membuat badannya pegal linu.²² Dalam tulisan kolom pojok edisi baru, Drijarkara dinyatakan pamit.²³ Pada saat itu, Drijarkara diperkirakan secara intens mulai terlibat dalam penyiapan pendirian PTPG Sanata Dharma sehingga keterlibatannya untuk *Praba* dilepaskan. Kendatipun, setelah menjabat pimpinan PTPG Sanata

Dharma, Drijarkara masih menyempatkan diri menulis beberapa kolom pada kesempatan khusus.²⁴ Sedangkan keterlibatannya dalam majalah *Basis*, masih terus berlangsung. Hanya sempat mengalami perubahan posisi, semula menjabat sebagai pimpinan redaksi, kemudian menjadi pimpinan yayasan.

C. Latar Belakang Pendirian PTPG Sanata Dharma

Bagaimana dan mengapa Drijarkara ditempatkan dalam pendirian PTPG? Apa saja yang dipikirkan dan diusahakannya? Apa ada kelanjutan dari pandangannya yang pernah dikemukakan pada jaman Jepang? Atau keprihatinannya yang diketengahkan di dalam kolom majalah *Praba*? Atau pandangannya yang mengemuka dalam majalah *Basis*? Bagaimana pandangan dan keterlibatan Drijarkara terhadap PTPG mengemuka?

Perhatian Serikat Yesus (Indonesia) terhadap pendidikan tinggi perlu ditempatkan dalam perhatian dalam bidang pendidikan yang lebih luas. Sejarah keterlibatan Serikat Yesus di Indonesia sampai tahun 1950-an lebih terkait dengan pendidikan dasar dan menengah.²⁵ Rama van Lith telah mengawali dengan Kolese Xaverius. Dari Kolese Xaverius yang mendidik para calon guru, selain berkembang pada jaringan penyelenggaraan sekolah dasar, juga meluas dengan pendirian seminari menengah. Di samping penyelenggaraan lembaga pendidikan, gerakan juga meluas di dalam gerakan sosial.

Lembaga dan jaringan pendidikan serta keterlibatan sosial tersebut juga menjadi tanggung jawab Serikat Yesus. Ini terkait dengan tujuan untuk pembentukan (awal) gereja lokal. Sekolah-sekolah yang tersebar di berbagai pelosok, beberapa di antaranya menjadi embrio berdirinya paroki sebagai satuan geografis wilayah gerejawi. Selain itu, seminari menengah sebagai tempat persemaian calon imam terus dilanjutkan dengan pendirian seminari tinggi.²⁶ Jaringan dan lembaga pendidikan yang berkembang tersebut juga menjadi tanggung jawab Serikat Yesus Indonesia. Ini didasarkan kerjasama pimpinan wilayah gerejawi Keuskupan Agung Semarang (semula disebut *vikariat apostolik*)

yang mengikat kontrak kerja dengan Serikat Yesus.²⁷ Hal demikian menyerap banyak tenaga dan pendukung lainnya.

Keterlibatan pada bidang pendidikan di atas sejalan dengan keterlibatan lembaga gerejani lainnya seperti suster-suster CB, OSF, OSU, dan bruder FIC dengan berbagai lembaga pendidikan yang diselenggarakannya. Situasi perang kemerdekaan telah membuat perubahan karena fasilitas gedung yang dikuasai untuk kepentingan pemerintahan RI atau militer yang berada dalam keadaan darurat, sampai berakhirnya perang kemerdekaan yang ditandai dengan Konferensi Meja Bundar (KMB).

Situasi yang kemudian berubah menjadi konteks bagi pendirian sejumlah sekolah menengah pasca kemerdekaan yakni sekitar tahun 50-an. Beberapa pokok dapat disebut di sini:

Dalam sisi fasilitas - ada usaha mengembalikan fungsi gedung-gedung sekolah (misi) sebagai tempat belajar. Selama masa pendudukan Belanda (aksi militer I dan II) gedung-gedung tersebut beralih fungsi untuk pelayanan umum: instansi pemerintah dan militer.

Pada sisi pelaku - ada kebijakan demobilisasi artinya memberi kesempatan kepada pelajar yang selama perang kemerdekaan telah meninggalkan bangku sekolah dan mengangkat senjata. Setelah perang usai para pelajar dikembalikan lagi pada bangku sekolah untuk melanjutkan pendidikannya.

Pada level kebijakan - demobilisasi tersebut telah menjadi program umum pada tingkat departemen pertahanan (militer).

Dalam konteks itulah, pembentukan lembaga pendidikan menengah berupa kolese (setingkat SMA) sebagai karya kerasulan Serikat Yesus juga membutuhkan perhatian tersendiri. Di Yogyakarta mulai 1948 berdiri Kolese de Britto. Di Semarang, Kolese Loyola berdiri sejak 1949. Sementara di Jakarta Kolese Kanisius telah berdiri sejak 1927. Kolese-kolese tersebut masing-masing punya kisah pendiriannya sendiri, sekaligus mempunyai keterkaitan visi dan misi bersama.

Bertambahnya sekolah menengah yang dikelola Serikat Yesus, dan beberapa lembaga gerejawi lainnya, membutuhkan penyediaan guru yang memadai. Demikian pun, situasi pendidikan menengah di Indonesia yang membutuhkan penyediaan guru yang bermutu, mengundang perlunya didirikan Perguruan Tinggi Pendidikan Guru (PTPG), yang khusus menyediakan tenaga pendidik bermutu. Ini sejalan dengan kebijakan yang dikeluarkan pemerintah RI melalui Menteri PPdan K waktu itu. Dalam kaitan dengan hal itu, Drijarkara menempatkan konteks pendirian perguruan tinggi untuk guru terkait dengan beberapa pokok pemikiran berikut²⁸:

- 1) Menggunakan acuan masyarakat Eropa yang punya mekanisme lulusan perguruan tinggi yang mau mengajar perlu belajar pedagogik selama 1 tahun selepas lulus perguruan tinggi.
- 2) Menggunakan pandangan ahli Prof M.J. Langeveld yang memperlihatkan lulusan perguruan tinggi yang terlalu terspesialisasi sehingga tidak bisa mengajar, karenanya butuh tambahan segi pendidikan dan pengajaran untuk dapat mengajar, dan butuh pengetahuan (agak) umum. teori untuk dapat mengajar.
- 3) Para lulusan SMA Indonesia perlu mendapat dukungan kultural untuk tidak terlepas dari budaya pembentuknya sehingga menjadi *marginal man*. Menghadapi masalah tersebut butuh guru yang mampu mempertahankan, merawat, dan memperkembangkan sendi kebudayaan setempat yang genuine, asli bertemu dengan kebudayaan baru yang hadir dalam berbagai ketegangan.

Pokok terakhir di atas memiliki kesesuaian dengan pandangan Prof. Mohammad Yamin yang diapresiasi oleh utusan Serikat Yesus internasional yang melakukan kunjungan ke Indonesia dalam beberapa kesempatan antara 1953-1955.

Dinamika inilah yang menjadi konteks berdirinya PTPG Sanata Dharma. PTPG menjadi pilihan mengingat telah adanya beberapa

lembaga embrional kursus guru di beberapa kota sehingga dapat menjadi dasar pijakan. Dalam perkembangannya, mahasiswa tidak melulu datang dari murid lulusan SMA. Bahkan sampai tahun 70-an, sejumlah guru masih dikirim untuk memperoleh gelar sarjana muda pada IKIP Sanata Dharma.²⁹ Artinya, setelah sekian lama PTPG Sanata Dharma berdiri, masih berfungsi *meng-up grade* para guru yang telah memiliki pengalaman mengajar namun kurang memiliki dasar akademik yang memadai. PTPG merekrut mahasiswa baru dari lulusan SMA yang memang mempersiapkan diri untuk masuk dunia kerja dengan latar pendidikan akademik yang memadai melalui pendidikan tinggi. Situasi demikian kiranya sejalan dengan harapan Drijarkara untuk menghasilkan para pendidik yang kualitasnya ditopang dengan pengetahuan akademik serta keahlian.

D. Organisasi Awal PTPG

Pendaftaran mahasiswa angkatan pertama PTPG Sanata Dharma dimulai Agustus 1955. Sebelumnya, pendaftaran mahasiswa baru tersebut diiklankan dalam *Harian Nasional* dimaksudkan untuk mampu menjangkau peminat dari berbagai wilayah. Tempat pendaftarannya diselenggarakan di salah satu bagian Gedung Seminari Tinggi Jalan Code 2 Yogyakarta.³⁰ Dari pendaftaran tersebut terjaring calon mahasiswa yang berjumlah 142 orang (90 putra, 52 putri), dengan komposisi 35 mahasiswa jurusan ilmu pendidikan, 27 mahasiswa jurusan bahasa dan Sastra Inggris, 46 mahasiswa jurusan sejarah dan budaya, dan 34 mahasiswa jurusan pasti alam³¹.

Mulai Oktober 1955, masa perkuliahan telah dimulai.³² Tempat kuliahnya terpecah di empat (4) tempat Gedung Seminari, Asrama Realino, Gedung Widyamandala dan bangunan di Jalan Kridangga. Tidak diketahui bagaimana kurikulum disusun sebelumnya. Kendati pun demikian, dapat diandaikan dari para pengajarnya yang telah memiliki pengalaman sebagai dosen atau guru SMA. Sedangkan Drijarkara yang menerima surat keputusan sejak Maret 1955, telah membuat persiapan-persiapan dan mengoordinirnya. Dia sendiri

memiliki pengalaman mengajar pada Seminari Tinggi St Paulus dan Kolese Ignatius Yogyakarta.

Kendati demikian, pendirian PTPG Sanata Dharma dicatat sebagai 17 Desember 1955 yakni saat peresmian yang ditandai dengan pidato, termasuk pidato Drijarkara sebagai pimpinan PTPG, serta kehadiran sejumlah tamu undangan. Peresmian itulah yang kemudian ditetapkan sebagai hari jadinya. Setiap tahun, tanggal tersebut diperingati sebagai Dies Natalis Univeristas Sanata Dharma.

Sebagai sebuah perguruan tinggi yang berada pada tahap perintisan, struktur organisasi PTPG Sanata Dharma masih bersifat sederhana. Jabatan-jabatan struktural dan fungsional yang ada terdiri dari Ketua/ Dekan Dr. N. Drijarkara, SJ; dibantu 4 ketua jurusan sesuai jurusan yang ada. Para dosennya direkrut dari para tenaga pengajar UGM dan sejumlah guru SMA senior. Fungsionaris PTPG tersebut ditopang oleh yayasan yang menjadi badan hukum sebagai penanggung jawabnya.

Pilihan 4 (empat) jurusan di atas dapat ditelesik apakah melulu mengacu pada pertimbangan praktis berdasar kursus-kursus yang sudah ada sebelumnya, atau berorientasi pada kebutuhan, atau juga ditempatkan dalam orientasi kerangka paradigma pemikiran yang bersandar pada pendidikan humaniora (*artes liberales*) dalam tradisi Serikat Yesus. Orientasi yang terakhir akan mencakup sejumlah ilmu bahasa, sastra, dan ilmu-ilmu eksakta, dan (seni) musik.³³ Dengan mempertimbangkan berbagai kemungkinan di atas, PTPG sebagai sebuah lembaga pendidikan baru fondasinya telah ditempatkan pada orientasi dunia ilmu pengetahuan yang ideal berlaku, sekaligus mempertimbangkan situasi aktual yang ada. Dalam perkembangannya, PTPG masih ditambah dengan pendidikan ekonomi yang merupakan unsur baru mengingat ketersediaan tenaga baru yang ada. Bagaimana realitas yang berkembang tersebut berpengaruh dan tercermin di dalam wacana yang disajikannya dalam lingkungan Sanata Dharma? Wacana Drijarkara tentang metode pendidikan kiranya dapat ditempatkan di sini.

Sebagai pimpinan tertinggi yang mengelola PTPG, Drijarkara merupakan yang termuda di antara para Yesuit yang terlibat di dalamnya. Dia juga merupakan satu-satunya Yesuit pribumi yang berkarya pada PTPG Sanata Dharma di antara Yesuit Belanda. Mereka telah memiliki pengalaman mengajar, sedangkan Drijarkara yang memiliki gelar akademik tertinggi belum begitu lama terlibat langsung dalam pendidikan formal. Beberapa tahun kemudian hadir beberapa Yesuit Belanda yang bergelar akademik tinggi.

Para dosen yang direkrut berasal dari sejumlah instansi. Selain tenaga dari Serikat Yesus, pengajar berasal dari dosen perguruan tinggi negeri dan beberapa guru SMA. Apakah Drijarkara menempatkan para pengajar tersebut dalam paradigma humaniora sebagai payung beragam keilmuan, kiranya dapat dilacak pada penjelasan tentang integrasi keilmuan dalam pendidikan. Yang ditekankan adalah pada pembentukan guru yang perlu mencapai kualifikasi dan standart penguasaan keilmuan tertentu, untuk dapat mendasari bagi pemberian ilmu kepada anak didiknya pada pendidikan menengah. Artinya, lebih ditekankan pada kultur pengetahuan yang menekankan pada pembiasaan belajar bagi para muridnya, dibandingkan dengan universitas yang menanamkan semangat membangun pengetahuan berdasar riset penelitian.³⁴

Pada perkembangannya kemudian, PTPG Sanata Dharma memiliki Seksi/ Pusat Penelitian dan Pusat Pengabdian Masyarakat yang berafiliasi dengan Pusat Tenaga Pengembangan Masyarakat (PTPM) yang menyelenggarakan pendidikan kader untuk menunjang sejumlah organisasi Pancasila. Ada usaha bagaimana lembaga pendidikan berhubungan dan terlibat dengan dinamika masyarakat secara khusus dengan pihak-pihak yang merupakan bagian besar masyarakat yang berpotensi dikembangkan.

Salah satu perjuangan PTPG Sanata Dharma adalah mendapat status pengakuan dari pemerintah. Hal ini tidak lepas dari jasa Mgr. A Soegijapranata. Beliau memiliki kedekatan tersendiri dengan Presiden RI. Sehingga pengakuan diberikan oleh Presiden Soekarno dalam

kunjungannya ke Kampus Sanata Dharma. Saat kunjungan, Presiden RI didampingi Mgr. Soegijapranata³⁵. Selain itu, peristiwa tersebut juga dihadiri oleh sejumlah pejabat dan tokoh pendidikan.³⁶

Dalam kesempatan tersebut, Presiden mengemukakan harapan-harapan terhadap peran PTPG, dan memberi pengesahan status PTPG di hadapan negara. Drijarkara juga mengemukakan pandangannya. Para mahasiswa mengucapkan ikrar *Panca Prasetya* mahasiswa Fakultas Keguruan Ilmu Pendidikan (FKIP) Sanata Dharma yang memuat sejumlah pokok.³⁷ Ada perubahan status dari PTPG menjadi FKIP, penyetaraan ijazah melalui ujian negara. Sebetuk pengakuan untuk kesetaraan dengan institusi pendidikan tinggi (negeri) lainnya.

E. Pendidikan Guru Berwawasan ke-Indonesia-an

Semangat keindonesiaan telah menjadi ciri yang melingkupi dan menjiwai perguruan tinggi yang ada di Yogyakarta di mana PTPG Sanata Dharma berdiri. Sejumlah perguruan tinggi di Yogyakarta yang berdiri setelah kemerdekaan RI bertujuan menyediakan tenaga terdidik bidang birokrasi, pemikir, guru, penggerak masyarakat untuk seluruh Indonesia.³⁸ Semangat keindonesiaan tersebut juga menjadi bagian yang ditanamkan dan dihidupi PTPG Sanata Dharma. Semangat keindonesiaan semula lebih ditempatkan pada kesadaran dan wawasan pengetahuan.

Drijarkara telah mendasari bagaimana semangat keindonesiaan ditempatkan sebagaimana ditulis dalam catatan harian maupun dalam kolom "Warung Pojok". Antara lain, keluar dari sistem diskriminasi yang menindas dan merendahkan martabat pribumi, karenanya butuh guru berkualitas dan terjamin kesejahteraannya. Keindonesiaan yang melepaskan diri dari sejumlah mentalitas pribumi yang mengungkung: jam karet, tidak menjaga mutu, mental diploma, dan seterusnya. Bagaimana pemikiran tersebut berlanjut dalam konsepnya yang tertuang pada *Panca Prasetya* dengan 5 pokok cakupan. Yang semula membebaskan diri dari diskriminasi, dalam rumusan berikutnya adalah pemerataan kesejahteraan. Jika dalam

Warung kopi kegelisahan akibat kebiasaan dan praktik penyelewengan terus dikritisi, dalam penjelasan filsafat, yang negatif ditempatkan ke dalam orientasi nilai yang menuntun, dan perlu ditanamkan.

Keindonesiaan juga ditempatkan pada keragaman tempat asal para mahasiswa dari berbagai penjuru tanah air, sehingga dengan demikian juga menjadi pengalaman personal. Barangkali memang tidak sejak awal langsung mendapatkan mahasiswa yang berdatangan dari berbagai tempat. Pada saat menyambut kehadiran Presiden Soekarno, keindonesiaan tersebut ditampilkan pada dua tingkatan yakni kehadiran secara fisik yang ditunjukkan dengan keragaman pakaian daerah yang dikenakan para mahasiswa. Sekaligus mereka mengekspresikan diri melalui ikrar *Panca Prasetia* Mahasiswa FKIP Sanata Dharma. Keindonesiaan tersebut juga meresapi dosen dan mahasiswa, baik dosen asing maupun mahasiswa daerah. Seorang dosen asing memberi nasehat pada mahasiswanya untuk menempatkan diri dengan meleburkan diri mengatasi fanatisme satu suku terhadap yang lain. Mahasiswa menerapkannya sehingga terjadi pernikahan antar mahasiswa-i beda suku. Taktik melebur digunakan untuk memikat hati gadis idaman dengan menggunakan jurus yang ditanamkan oleh dosennya.³⁹

Dalam kunjungan dan peresmian PTPG Sanata Dharma, Presiden Soekarno menempatkan keindonesiaan dalam dua ekspresi, yakni secara verbal dan secara simbolik. Presiden mengingatkan melalui pesan-pesannya, dan secara simbolik memberikan batu prasaasti yang ditandatanganinya, diambil dari tempat peninggalan leluhurnya yang terlibat dalam perjuangan Diponegoro di daerah Kulonprogo Yogyakarta.⁴⁰

Bagaimana jejak keindonesiaan ditemukan dalam pemikiran Drijarkara lebih lanjut? Drijarkara menguraikan ikrar para mahasiswa FKIP dalam pidatonya di hadapan Presiden RI. Baik keindonesiaan dalam pengertian negara, mau pun keindonesiaan dalam artian sebagai bangsa yang merdeka dan berdaulat. Lebih lanjut, menunjuk pada tulisan Drijarkara tentang kepribadian nasional, dan sejarah

dapat ditemukan dasar pemikirannya. Kepribadian nasional tidak ditempatkan dengan acuan sejarah masa lampau, namun diakarkan pada pandangan manusia sebagai yang konkrit. Drijarkara bahkan secara verbal mempertanyakan identitas yang diacukan pada sejarah lampau itu. Bagi Drijarkara sejarah akan terkait dengan sejumlah pandangan yang dia kritisi. Di samping itu juga dalam tulisan-tulisan yang lain. Dalam suratnya yang ditulis dari Amerika, Drijarkara sungguh menempatkan bagaimana keindonesiaan hadir di dalam kesadarannya. Mengkomunikasikan Pancasila dalam forum internasional di St Louis University. Dan menyebut mahasiswa-mahasiswa yang dikenangnya yang tersebar di Yogyakarta, Jakarta, dan Makasar. Di situlah praktek dan kesadaran tentang keindonesiaan tetap menemukan jejaknya.

F. Pendidikan yang Berpihak

Sisi lain, kekhasan PTPG yang dibangun sejak mulanya adalah keberpihakan. Bagaimana PTPG merumuskan hal tersebut? *Panca Prasetya* Mahasiswa FKIP Sanata Dharma merumuskan pada pokok pertama, “*Kami sadar akan Amanat Penderitaan Rakyat*”⁴¹ kiranya dapat menjadi salah satu tonggak keberpihakan itu. Amanat Penderitaan Rakyat yang merupakan rumusan ideologis yang di dalamnya terkandung orientasi dan nilai kepada siapa seluruh jajaran komunitas akademik FKIP Sanata Dharma mengarahkan diri.

Di sisi lain, sejak awal berdirinya, PTPG telah menawarkan beasiswa kepada calon mahasiswa. Beasiswa diselenggarakan oleh PTPG Sanata Dharma, mau pun bantuan pemerintah. Apakah beasiswa menjadi daya penarik untuk mencari mahasiswa, membeayai mahasiswa kurang mampu, atau mencari peminat untuk menjadi guru? Beasiswa kepada para mahasiswa dapat ditempatkan sebagai ungkapan keberpihakan. Memberi kesempatan sama, juga kepada yang tidak mampu, untuk dapat memperoleh pendidikan.

Keberpihakan Drijarkara sejak mula tampak pada pemilihan topic dan setting tulisan-tulisannya. Dalam catatan “Warung Pojok”

hal tersebut sangat nampak. Keberpihakan juga terkait dengan hak perempuan. Tapi Drijarkara sekaligus juga kritis pada tuntutan dari kaum perempuan yang tidak pada wilayah yang mendasar. Apakah pemihakan pada perempuan juga dapat ditempatkan pada porsi komposisi mahasiswa yang diterima pada angkatan pertama, apakah itu terjadi proses pemilihan atau diterima sejauh yang mendaftar? Atau anggapan sekarang bahwa perempuan lebih banyak yang menjadi guru? Ini dapat menjadi diskusi tersendiri.

Kendati Drijarkara sendiri menghindari kota besar, sebagaimana nampak dalam catatan hariannya, dalam teks membangun kota, Drijarkara memperlihatkan hal tersebut secara netral. Keberpihakan untuk membuka dan memberi kesempatan pada kaum lemah terbukti dari kebijakan untuk mengangsur pembayaran, keringanan lain-lain. Catatan-catatan semacam itu menjadi sangat kontras terhadap komersialisasi dan kapitalisasi lembaga pendidikan. Juga pilihan dalam penelitian dan pengembangan lembaga penelitian dan pengabdian masyarakat yang terarah kepada buruh dan petani. Demikianlah, perkara keberpihakan masih dapat dideret pada pandangan-pandangan yang mendasari maupun di dalam penerapannya.

G. Cakrawala dan Keterlibatan yang Meluas

Selain bertugas dalam penyelenggaraan PTPG, keterlibatan Drijarkara meluas dalam berbagai jaringan gerejawi, dan jaringan nasional sebagaimana diketahui dari berbagai prasaran yang disampaikan di dalam berbagai forum dan kalangan. Pergaulan Drijarkara dengan sejumlah tokoh membuat keterlibatannya meluas untuk beberapa perguruan tinggi lain. Hal tersebut kemudian ditunjukkan dengan pengangkatannya sebagai guru besar pada Universitas Indonesia di Jakarta, dan menjadi dosen terbang di Universitas Hasanudin, Makasar.

Pada tahun 1963-1964 Drijarkara berkesempatan untuk mengadakan tahun sabatikal dan mengajar di St Louis University, Missouri, USA. Hubungan dengan St Louis University dapat diduga

berkat jasa John C Futrell, SJ, seorang Yesuit dari Amerikan yang pernah mengajar di PTPG Sanata Dharma. Hal yang sama dialami oleh Prof. Dr. Soepomo Poedjosoedarmo yang berkat jasa Dr. John C Futrell, SJ dapat berhubungan dengan dosen-dosen di Cornell University sehingga selepas kuliah dari IKIP Sanata Dharma, dapat melanjutkan pendidikannya di Cornell University.⁴²

Dalam Surat dari Amerika, Drijarkara menunjukkan perhatiannya tentang pendidikan. Surat bertajuk “Seluk beluk St Louis University”⁴³ menuliskan kesan dari pengalamannya di St Louis University. Menyebutkan sejumlah hal yang terkait dengan keragaman fakultas dan kekhasannya, keahlian para dosennya, aktivitas dosen dan mahasiswa yang terus berjalan sampai larut, perpustakaan yang menjadi satu jantung universitas, keterlibatan ikatan alumni yang menopang biaya penyelenggaraan universitas. Informasi yang bertolak dari pengalaman pribadi tersebut memaparkan imajinasi tentang sebuah ideal perguruan tinggi yang dimimpikan. Terkait keterlibatan para alumni untuk perkembangan almamaternya, Drijarkara memberi catatan, *“Dapat diharapkan, bahwa di kelak kemudian hari di Indonesia juga akan ada sikap semacam itu”* Demikian pun saat membahas mahasiswa, suratnya bertajuk “Dunia Mahasiswa”⁴⁴, Drijarkara mengungkapkan pengalaman melihat mahasiswa-mahasiswa yang ditemuinya, tapi justru kenangannya melayang pada para mahasiswa di UI Salemba-Jakarta, Sanata Dharma di Yogyakarta, dan Universitas Hasannudin di Makasar. Drijarkara menunjukkan semangat serius para mahasiswa dalam menimba ilmu. *“Mahasiswa sekarang ini belajar terlalu sungguh-sungguh, sampai menggelisahkan sementara guru besar!”* Pada bagian akhir Drijarkara memberikan catatan, *“Dan melayanglah pikiranku kepada bunga bangsa di Indonesia. Mereka juga berjuang; ada yang kerja keras, ada yang tidak. ... Hari depan kita tergantung dari pendidikan yang kita berikan.”*

Apakah sepulangnya ke Indonesia, Drijarkara memperkembangkan PTPG Sanata Dharma sesuai dengan inspirasi yang ditimba dari St Louis University, dan perjumpaan lain di negara-negara yang dikunjunginya? Dinamika keterlibatan Drijarkara

menunjukkan arah yang lain. Drijarkara tidak banyak lagi mempunyai waktu untuk PTPG Sanata Dharma. Banyak kegiatan yang menyita waktunya untuk berbagai kegiatan di Jakarta. Drijarkara terlibat sebagai anggota MPRS dan DPA. Pembahasan yang telah dimulai dalam forum Pancasila 1959 terus berlanjut. Pendidikan beralih pada bidang ideologi Pancasila sebagaimana nampak pada tulisan-tulisannya yang termuat pada majalah *Hidup Katolik*. Tulisan tersebut dibuat sampai dengan menjelang akhir hayatnya.

H. Yang Masih Belum Terlaksana

Demikianlah, keterlibatan Drijarkara untuk pendidikan yang terus meluas sekaligus berkualitas. Sebelum pendudukan Jepang, semula melalui pendidikan di luar kelas di tengah masyarakat luas, dilanjutkannya masuk kelas menggantikan para dosen yang diinternir sembari belajarsendiri. Setelah selesai studi, kembali masuk kelas sembari membangun kekritisannya sidang pembaca lewat tulisan-tulisannya. Tatkala memimpin PTPG, Drijarkara mengorganisir para dosen mengajar di kelas sembari menata lembaga. Saat mendapat kesempatan mengajar di St Louis, Drijarkara mencatat kesan-kesannya sembari menimba inspirasi. Para dosen dalam keahliannya menunjukkan etos dan dedikasinya: mengajar, meneliti dan mendampingi mahasiswa dibantu para asistennya (*coeds* istilahnya). Para mahasiswa dengan gejolak jiwa mudanya bertekun dengan antusiasme menimba ilmu dan menggembleng diri. Para alumni yang rela berbagi menyisihkan sebagian penghasilannya untuk mengembangkan almamaternya. Di samping itu, diamati juga kegiatan penunjang sebagai selingan seperti sport (tapi kegiatan seni di kampus tak disebutnya). Dan masih ada lagi, sistem asrama yang juga turut menopang kehidupan mahasiswa pendatang. Bahkan sistem mensa untuk menjamin makan mereka tak lepas dari pengamatannya.

Dari yang disebut di atas, barangkali Drijarkara mengimajinasikan untuk mewujudkannya di perguruan tinggi yang dipimpinnya. Kenyataan lain tak dapat ditolak, ada situasi genting yang menarik

Drijarkara untuk terlibat di sana. Drijarkara harus berkiprah langsung serta bertekun membangun dan mengembangkan pendidikan ideologi Pancasila sehingga sejumlah catatan terkait perguruan tinggi yang ditinggalkan tak sempat didalami dan belum terlaksana. Paling tidak catatan tersebut telah ditinggalkannya. *“Apa yang saya lihat tentang kaum muda itu sampai sekarang masih kerap kali saya renungkan. Sekarang merekalah yang menjadi obyek renunganku! Dengan gembira saya mendengarkan pertanyaan-pertanyaan mereka, dengan gembira saya menyelami dan pikiran dan semangat mereka!”*⁴⁵ Menjadi masalah, kalau kita melongok pun tidak. Apalagi mendiskusikannya sehingga mampu menjawab tantangan dari Drijarkara yang telah ditinggalkannya, *“Hari depan kita tergantung dari pendidikan yang kita berikan.”*

Catatan Akhir Tulisan

- 1 Dibacakan saat Pembukaan PTPG 17 Desember 1955; dimuat dalam *Basis*, Januari 1956; *Karya Lengkap Drijarkara*, hal. 314-320
- 2 Catatan harian 10 Oktober 1943. Untuk selanjutnya ditulis tanggalnya. Dari pengalaman tersebut, dapatlah dimaklumi bahwa penguasaan Drijarkara atas bidang filsafat dan teologi, telah diakui kendati pun dia belum memperoleh pendidikan formal untuk bidangnya. Lih. Christ Verhaak, “Gagasan sentral dan perkembangan pemikiran Drijarkara” dalam *Bunga Rampai Prof. Dr. N. Drijarkara, SJ dan Pemikiran Filosofisnya*, Dies Natalis XX STF Driyarakara, 1988
- 3 Catatan harian 10, 11, 12 April 1943; 2-8 Mei 1943
- 4 Catatan harian 1, 5, 6 September 1942.
- 5 Hal ini sejalan dengan yang ditunjukkan Mokhtar Buchori bahwa sejarah pendidikan di Indonesia pada masa penjajahan Belanda bersifat segregatif, diskriminatif antara pribumi dan orang Eropa dan golongan lainnya. Pendidikan Jaman Jepang merupakan masa transisi, sedangkan masa Pemerintahan RI merupakan fase dinamis dengan 4 tahap perkembangan. Mokhtar Buchori, *Evolusi Pendidikan di Indonesia, Dari Kweekschool sampai ke IKIP: 1852-1998*, Yogyakarta, Insist Press, 2007, hal. 1-38
- 6 Sindhunata, “BASIS sebagai Wacana yang memungkinkan manusia semakin manusiawi” dalam *Visi Kerasulan Sosial-Politik Umat Katolik Indonesia. Refleksi dan Antisipasi*, (P.J. Suwarno, ed.), Penerbit Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2000, hal. 134-142
- 7 *Catalogus Societatis Iesu 1953/4*, hal.
- 8 *Karya Lengkap Drijarkara*, hal. 488-494
- 9 Serial *Serat saking Roma* dimuat dalam Praba 1951-1952 diterjemahkan dan diterbitkan dalam *Surat-surat Rama Drijarkara*, edisi revisi, F. Danuwinata, SJ ed., Penerbit USD, Yogyakarta, 2013

- 10 Diktat *Philosophia Moralis* untuk Seminari Tinggi Yogyakarta 1960-1961, diktat *Theologia naturalis* tanpa angka tahun
- 11 Ditulis bersama Prof Dr. A. Busch, SJ, berangka tahun 1957
- 12 Diterbitkan Fakultas Keguruan Ilmu Pendidikan Sanata Dharma tanpa angka tahun
- 13 *Pendidikan ala Warung Pojok*, hal. li-lxix
- 14 “Selamat pagi, Bu!” Warung Pojok kolom 35. Selanjutnya ditulis kolom
- 15 “Rekord mengajar” kolom 19
- 16 “Fakultit Sastra Celaka” kolom 19; “Kecanduan Ilmu...?” kolom 52; “Ngger Anakku Bocah Sigit” kolom 78; “Unipersitet Baru” kolom 99; Masa Perploncoan” kolom 3
- 17 “Murid” kolom 108; “Ujian” kolom 140
- 18 “Diploma!” kolom 61
- 19 “Buku-buku turun harganya” kolom 80
- 20 “Pembersihna PP dan K” kolom 73
- 21 Lih. Catatan kaki no. 1
- 22 “Olahraga” kolom 134
- 23 Campur Bawur edisi 5 September 1955
- 24 Kunjungannya ke Jakarta dan HUT kota Yogyakarta. Campur Bawur edisi 20 Juni 1956, 5 Oktober 1956
- 25 Anton Haryono, “Kontribusi sosial kegiatan misi Yesuit di Muntilan 1897-1942 bagi Kemajuan Bumiputera” dalam *Sejarah dan Bahasa dalam Membangun Integrasi Bangsa Menuju Millenium Ketiga*, PJ Suwarno dan B. Rahmanto, ed., Penerbitan Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 2000, hal. 91-127
- 26 Fl. Hasto Rosariyanto, “Berdirinya seminari tinggi pertama di Indonesia, sebuah usaha penelusuran sejarah” dalam *Salus* Majalah Seminari Tinggi St Paulus, edisi Tumbuk Ageng Seminari Tinggi St Paulus Yogyakarta (1936-2000), hal. 12-22
- 27 *Menuju Gereja Mandiri. Keuskupan Agung Semarang di bawah dua Uskup (1940-1981)*, hal.82-102
- 28 Drijarkara, “Kepentingan Pendidikan Guru Sekolah Menengah”, PJ Suwarno, *Sanata Dharma Menemukan Jalannya*, edisi revisi, Yogyakarta, Penerbitan Universitas Sanata Dharma, 1998, hal. 15-16
- 29 Pengakuan beberapa pensiunan guru SMP Maria Immaculata, Yogyakarta. Wawancara penulis
- 30 Kesaksian Bapak Tejo sebagai karyawan pertama yang direkrut Rama Loef kepala Kantor PTPG Sanata Dharma, kemudian menjabat pimpinan kedua PTPG Sanata Dharma. Wawancara penulis
- 31 PJ Suwarno, *Sanata Dharma Menemukan Jalannya*, hal. 19. Di antara mahasiswa pendidikan fisika, terdapat nama Tutoyo yang kelak menjadi pimpinan pertama saat IKIP Sanata Dharma berubah menjadi universitas.
- 32 Majalah *Praba* edisi 20 Nopember 1955
- 33 “The Catholic tradition: intellectual, moral and social”, dalam *Catholic Higher Education, a Culture in Crisis*, Melanie M. Morey-John J. Piderit, SJ (ed.), New York, Oxford University Press, 2006, hal. 125-154

- 34 Perbedaan pengenalan dan penanaman kultur pengetahuan (*knowledge culture*) dan penanaman semangat membangun pengetahuan (*knowledge spirit*), lih. Daoed Joesoef, *Aku dan Dia. Memoar Pencari Kebenaran*, Jakarta, Penerbit Kompas, 2006, hal. ...
- 35 Hal sama terjadi saat Presiden Soekarno berkunjung ke Universitas Parahyangan, Bandung. Dalam kunjungan itu, Presiden Soekarno juga didampingi oleh Mgr. Soegijapranata. Majalah *Hidup Katolik* dan *Penabur* edisi Januari 1961
- 36 Foto-foto kunjungan dan berita menyebut beberapa tokoh yang hadir. Majalah *Hidup Katolik*, *Penabur* dan *Praba* edisi April 1961
- 37 Pengucapan ikrar mahasiswa sejalan dengan penjelasan Drijarkara. Ikrar merupakan upaya menginternalkan berbagai nilai yang diucapkan. Diktat Drijarkara, "Apa itu Pancasila". Tidak diterbitkan.
- 38 G. Budi Subanar, *Bayang-bayang Sejarah Pendidikan. Yogyakarta: learning society*, Yogyakarta, Penerbit USD, 2007
- 39 Pengakuan seorang putera dosen IKIP Sanata Dharma yang menceritakan kembali pengalaman ayahnya sehingga mampu mempersunting putri dari ibu kost-nya. Ayahnya berjuang dengan kata-kata dan tindakan untuk menghapus stereotype yang telah mengakar pada warga Yogya berhadapan dengan suku dari mana ayahnya berasal. Wawancara penulis.
- 40 Majalah *Praba*, *Hidup Katolik*, *Penabur* edisi April 1955
- 41 Teks "Panca Prasetya FKIP Sanata Dharma" dalam majalah *Praba*, 15 April 1961
- 42 Wawancara dengan Prof Dr. Soepomo Poedjosoedarmo, Agustus 2013
- 43 Surat dari Amerika no 3, (20-11-1963)
- 44 Surat dari Amerika no 9, (tanpa tanggal)
- 45 Surat dari Perjalanan no 12, (Juli 1964)

“MERINGKUS” DRIJARKARA

Peran Politik Drijarkara Menjelang 1965 dan Sesudahnya

Wahyu HARJANTO

A. Iftitah

Seorang teman yang belakangan ini tampak tengah getol bergelut dengan kajian sejarah dan politik secara penuh semangat menyatakan keyakinannya tentang sosok *sunwargi* Rama Nicolaus Drijarkara, S.J. yang akan kita bicarakan ini. Keyakinannya itu ia sampaikan berkali-kali dalam pelbagai kesempatan. Pokok pernyataannya berpangkal pada posisi politik *sunwargi* sebagai imam Katholik dalam panggung sejarah Indonesia menjelang 1965 dan sesudahnya. “Drijarkara, seperti halnya orang-orang Katholik umumnya pada waku itu, cenderung lebih berpihak pada politik kanan. Hal itu sangat jelas. Drijarkara dan kebanyakan pastur anti-Soekarno! Mereka kerap berseberangan dengan gagasan dan kebijakan presiden Soekarno,” kata teman saya yang Katholik *toelen* itu. Saya yang hanya sayup-sayup mendengar sosok Rama Drijarkara sehingga pengetahuan saya hanya terbatas pada bahwa ia adalah pastur Jesuit dan ahli filsafat sohor tanah air, menulis cukup banyak buku filsafat dan artikel dalam pelbagai tema di majalah *Basis*, hanya mengangguki pernyataan yang disampaikan teman saya itu. Bukan saya saja yang mengangguki pernyataannya,

tetapi teman-teman Katholik lain yang berada di kiri-kanan teman saya itu.

Sebagai klarifikasi, anggukan saya itu lebih dekat pada sikap skeptis. Artinya, omongan teman saya itu belum bisa sepenuhnya saya terima sebagai permakluman. Bagaimana ia sampai pada kesimpulan semacam itu? Apa sandaran historis dari argumennya itu? Dalam hal apa ia dikatakan berseberangan dengan Soekarno? Mengapa Drijarkara dikatakan anti-Soekarno? Benarkah Drijarkara anti-Soekarno? Sampai di sini saya harus tahu diri, keberatan saya itu menjadi pisau bermata dua. Dalam arti bahwa untuk sampai pada hal yang bekebalikan dari pernyataan teman saya itu, saya harus menemukan fakta historis kuat. Celaknya sampai saat ini belum ada informasi lengkap tentang Drijarkara baik dalam bentuk data atau bahan pustaka. Di tempat lain, sebagian warga Katholik disadari atau tidak, justru suka berlama-lama membiarkan Drijarkara berada dalam kubang “misteri” dan tidak segera menariknya keluar ke wilayah “problem”.¹ “Kemisteriusan” Drijarkara terayun mulai dari kapan ia menerima pengajaran Katholik, oleh/dari siapa ajaran itu diserap, kapan ia menerima pembaptisan, hingga sakit apa yang diderita Drijarkara sebelum ajal. Masih banyak warga Katholik yang membiarkan Drijarkara berada dalam ketidakjelasan sejarah.²

Tulisan ini berangkat dari semangat sebagaimana disebutkan terakhir di atas. Pernyataan teman Katholik saya itu sejauh ini masih bisa dianggap merepresentasikan waham “kemisteriusan” itu. Dengan demikian tulisan ini bisa ditempatkan sebagai salah satu upaya untuk mencari kemungkinan lain dalam melihat sosok Drijarkara berdasarkan pada hasil pembacaan atas jejak-jejak penyejarahannya. Sebagai ruang lingkup saya akan melihat Drijarkara dalam konteks sejarah politik Indonesia kontemporer sebagaimana diomongkan oleh teman saya di atas. Adapun pertanyaan yang ingin saya titi adalah: apa peran politik Drijarkara dalam pusaran sejarah Indonesia menjelang dan sesudah 1965? Apakah Drijarkara tak lebih sekedar sosok yang secara kebetulan melintas dalam pusaran arus sejarah atau

sebaliknya justru secara sadar membuang tempo dan energi untuk memasukinya?³

B. Jamur Ideologi dan Badai Barat

Sejarah politik Indonesia era 1960-an adalah sejarah ideologi. Saat negara bangsa 1945 itu tengah menginjak usia ke-30, sarat diwarnai oleh pertarungan antar-ideologi dari pelbagai kekuatan politik yang ada. Dari awal hingga saat kejatuhan rezim Soekarno berkembang sentral-sentral kekuatan politik yang saling pantang-memantang satu dengan lainnya. Sejauh ini ada tiga kekuatan politik dominan yang berkembang kala itu: Soekarno, TNI Angkatan Darat, dan Partai Komunis Indonesia (PKI). Selepas melewati bazaar ideologi akibat format pemerintahan demokrasi liberal (parlementer) yang dimulai sejak 1945 dan sangat menguras energi, lewat Dekrit 5 Juli 1959⁴ Soekarno kemudian membuat fundamen untuk menjalankan kebijakan Demokrasi Terpimpin. Sebuah gagasan tentang praktik demokrasi yang pernah ia kemukakan di depan Badan Konstituante (Dewan Konstitusi) di Istana Merdeka pada 21 Februari 1957 sebagaimana dikenal dengan “Konsepsi Presiden Soekarno” atau “Konsepsi Presiden”.⁵ Lewat proyeknya itu ia berusaha merestorasi peran politiknya sebagai presiden *vis a vis* parlemen yang pada masa demokrasi parlementer sepenuhnya tidak ia pegang. Ia berusaha mengurangi kepentingan dan jumlah partai di parlemen dan memberikan posisi-posisi penting pada para loyalisnya sehingga kebijakannya dapat berjalan tanpa gangguan dari pihak oposisi atau pelbagai prosedur parlemen yang merepotkan. Lewat format pemerintahan semacam ini Soekarno menawarkan fantasmatik ideologi⁶ tentang keberlanjutan revolusi guna mencapai Indonesia yang bersatu dan mandiri.⁷

Sementara itu kekuatan politik kedua, TNI-AD, yang pasca rasionalisasi 1948 berusaha melakukan sentralisasi struktur organisasinya, di bawah Jenderal A.H. Nasution selaku Menteri Pertahanan dan Keamanan berambisi masuk dalam lingkaran kekuasaan lewat konsepsi Dwi Fungsi (1958).⁸ Sebuah praktik wacana yang

rupanya sudah dirancang sejak pemerintah Soekarno mengumumkan Undang-undang Keadaan Bahaya (SOB) selepas Ali Sastroamidjojo menyerahkan mandatnya sebagai Perdana Menteri pada tahun 1957. Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno yang mendapatkan dukungan dari sebagian besar pimpinan partai seperti PNI, PSI, Pesindo, dan Murba yang ada di parlemen itu pun disambut baik oleh TNI AD. Hanya saja sambutan pihak TNI AD itu bersifat taktis. Sambutan itu merupakan *springboard* (batu lompatan) untuk mematangkan konsepsi Dwi Fungsi mereka, sehingga intervensinya dalam dunia politik makin mendapatkan legitimasi. Di bawah ancaman perpecahan antar-faksi secara internal, lewat Dwi Fungsi kepentingan militer dalam birokrasi sipil dan ekonomi Indonesia ditegakkan.⁹

Seperti dikatakan di atas, di samping Soekarno dan TNI AD (militer) sentral politik yang memiliki kekuatan besar dalam mempengaruhi situasi politik Indonesia kala itu adalah PKI. Dengan diterapkannya sistem politik Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno, nama PKI yang sempat tercoreng akibat percobaan kudeta Madiun 1948 di bawah kepemimpinan Musso yang gagal sukses menjadi salah satu partai pemenang Pemilu 1955 mendapatkan banyak penolakan dari pelbagai kalangan (terutama kelompok agama dan militer) sehingga tidak dilibatkan dalam pemerintahan, akhirnya untuk pertama kalinya masuk dalam struktur kekuasaan.¹⁰ Di bawah D.N. Aidit selaku Sekretaris Jenderal, jabatan yang ia sandang sejak tahun 1951, PKI mengejar penguatan posisinya untuk meraih kekuasaan secara legal konstitusional.¹¹ Penguatan posisi PKI di dalam parlemen dijalankan seiring dengan penguatan garis ideologi yang mereka lakukan di level massa atau *grass roots* yang banyak tersebar di kantong-kantong petani wilayah pedesaan dan kantong-katong buruh, pelajar-mahasiswa, dan kalangan profesional di wilayah perkotaan.¹²

Inti wacana Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno adalah untuk menjaga keseimbangan antara kedua kekuatan yang sedang menonjol, yakni TNI AD dan PKI dengan cara menempatkan dirinya di tengah-tengah untuk mengontrol kedua belah pihak. Untuk

mempertahankan keseimbangan Soekarno kemudian membatasi kekuatan pihak TNI AD dengan menelorkan kebijakan yang cukup cerdas yaitu melakukan reorganisasi struktur Angkatan Bersenjata Republik Indonesia (ABRI). Demikian halnya pencabutan SOB oleh Soekarno pada tahun 1963 setelah terlebih dulu mengembangkan kabinet darurat ekstra parlementer di bawah kepemimpinan Perdana Menteri Djuanda (1959) dilanjutkan dengan Kabinet Kerja di mana posisi perdana menteri adalah presiden Soekarno sendiri, cukup memperlemah pihak militer. Langkah Soekarno itu direspons oleh pihak TNI AD dengan cara mundur selangkah dengan melakukan penyelesaian problem faksi dan friksi yang dalam beberapa waktu berkembang di tubuh mereka agar nantinya memperkuat posisinya dalam menghadapi Soekarno dan PKI.¹³

Dalam perkembangan kemudian Soekarno tampak semakin merapat ke pihak PKI. Banyak kalangan melihat langkah ini merupakan bagian dari cara Soekarno untuk mengimbangi kekuatan dan perilaku politik militer yang makin agresif; sedang yang lain melihatnya sebagai bagian dari pendasaran atas proyek politik Soekarno berikutnya, yakni nasakomisasi. Gagasan politik Soekarno seperti pembentukan Angkatan Ke-V yang didasarkan pada alasan keberlanjutan cita-cita dan arah revolusi menyerukan agar buruh dan tani dipersenjatai dan birokrasi termasuk militer perlu di-Nasakomisasi dinilai oleh kalangan TNI AD sebagai langkah yang akan menguntungkan PKI, secara tegas ditolak oleh pihak militer. Demikian halnya bergesernya orientasi politik Soekarno dari negara-negara Barat dan pengesampingan kebijakan non-blok yang direpresentasikan oleh pembentukan politik poros Jakarta-Jakarta-Beijing-Pyongyang-Hanoi sebagai implementasi kebijakan luar negeri dan adanya Konfrontasi Malaysia yang semakin tajam, menuai reaksi dari sejumlah kalangan. Banyak pihak menilai langkah politik Soekarno menegaskan kedekatannya pada ideologi komunis dan kekuatan politik PKI.

Reaksi terhadap perubahan arah kebijakan dan perilaku politik Soekarno ditunjukkan oleh partai-partai berbasis agama, yakni Islam

dan Kristen. Dari kalangan Islam reaksi itu disampaikan oleh Partai NU dan Partai Masjumi, sementara dari kalangan Kristen diwakili oleh Partai Katholik Republik Indonesia (PKRI). Khusus dari kalangan Kristen, atas dukungan dari Mgr. Adrianus Djajaseputra, S.J. selaku Prefek Apostolik Jakarta, PKRI di bawah I.J. Kasimo sebagai ketua, mereaksi keras kebijakan presiden Soekarno dengan menyatakan menolak Konsepsi Presiden atau Demokrasi Terpimpin.¹⁴ Partai Katholik bahkan berani terlibat dalam pembentukan “Liga Demokrasi” yang kemudian dilarang oleh rezim Soekarno. Partai Katholik juga tidak mendukung gagasan presiden Soekarno tentang Nasakom (Nasionalisme, Agama, Komunisme) yang ia tandasakan di pelbagai kesempatan sebagai pilar penyangga utama kekuasaan politik pemerintahan (baca: Kabinet Empat Kaki) demi keberlangsungan revolusi nasional.¹⁵

Reaksi kalangan Katholik dalam hal ini sudah barang pasti merupakan sebuah “soft politic”. Artinya, apa yang mereka reaksi sesungguhnya bukanlah Soekarno *perse*, melainkan ideologi komunisme dan PKI. Sikap presiden Soekarno yang memberikan kebebasan kepada para pastur keturunan Belanda untuk tetap menikmati kebebasan dalam melakukan misi Katholik di Indonesia; hubungan hangat yang ia jalin secara personal dengan elite Katholik seperti Pater Henricus Constant van Deinse, S.J. (guru di SMA Kolese Loyola Semarang) dan Mgr. Soegijapranata (Uskup Semarang); urun rembugnya dalam proses pendirian gereja di Kebayoran yang kemudian ia resmikan pada tahun 1962; hingga ujungnya nanti membuka tangan atas proses fusi Partai Katholik (PKRI) ke dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI) pada 10 Januari 1973 merupakan – meminjam istilah Pierre Bourdieu¹⁶ – modal sosial seorang Soekarno yang tetap bernilai dan dipertimbangkan di kalangan warga Katholik pada masa-masa selanjutnya.¹⁷ Sebuah nota¹⁸ dalam nada keras berjudul “Surat Terbuka Untuk Bung Karno Pemimpin Besar Revolusi Indonesia” yang ditulis oleh Dadap Waru (nama samaran Pater Joseph Beek, S.J.)¹⁹ pada 16 November 1965 masih menunjukkan ungkapan seorang pengagum

yang takut kehilangan idolanya.²⁰ Berkembangnya istilah Markatul (Marhaenis Katulik) di kalangan warga Katholik kala itu adalah fakta lain yang menunjukkan hal ini.²¹

Untuk melihat bagaimana kalangan warga Katholik secara umum dan Pater Joseph Beek dengan lingkaran Biro Dokumentasinya secara khusus merespons perkembangan politik aktual di sekitar isu komunisme dan PKI di tanah air, berikut ini dikemukakan sebagian dari surat terbuka Pater Beek sebagaimana diutarakan dalam biografi karya J.B. Soedarmanto di atas. Dalam hal ini Pater Beek mengawali surat terbukanya seperti di bawah ini:

“Mengikuti tokoh-tokoh PKI berpidato dan menjalankan *move-move* yang dipertontonkan di hadapan seluruh Rakyat Indonesia. Menggetar hati kami, karena kami sampai kepada KESIMPULAN POKOK, bahwa Bung Karno, Revolusi Indonesia dan Seluruh Bangsa serta Negara telah secara besar-besaran DIBOHONGI, DITIPU, DIKENTUTIN dan DIKHIANATI oleh Partai Komunis Indonesia, partai JAHILIYAH MODERN yang mendasarkan seluruh pekerjaannya pada fikiran, teori, dan pola dari Marx, Lenin, Engels, Stalin, Mau-tse-Tung, Musso dan Gerakan Komunis Internasional.”²²

Setelah mengungkapkan perasaan hatinya (demikian orang-orang di sekitarnya) yang “menggetar” (geram) – sebagaimana dibayangkan juga akan dialami oleh seorang Soekarno – karena merasa telah DIBOHONGI, DITIPU, DIKENTUTIN dan DIKHIANATI oleh Sang JAHILIYAH MODERN (baca: PKI), dalam nada bahasa yang semakin meninggi atau emosional, Pater Joseph Beek melanjutkan ucapannya sebagai berikut:

“Bung Karno,

Kita sudah terlampau banyak di masa yang silam “memberi angin” dan “turut membesarkan dan mendewasakan” Partai Komunis Indonesia, dan celakanya, membawa mereka dengan hati yang jujur dan tulus-ikhlas “turut memimpin Revolusi”.

Ja, 't gaat niet om generals, inderdaad 'gaat om de revolutie!
(Ya, ini bukan persoalan jenderal-jenderal, sesungguhnya adalah revolusi)

Alangkah ganjil dan naif (kerdil)nya, kalau kita mengumpamakan orang-orang yang kita angkat 'sebagai anggota keluarga kita sendiri dalam rumah kita' dan 'yang kita ajak turut serta memimpin revolusi' kemudian mengkhianati kita secara besar-besaran selama ini hanya sebagai 'tikus-tikus yang menyolong kue di dalam rumah kita' dan 'kita akan membakar rumah untuk menangkap para tikus-tikus' itu".²³

Cerita rupanya tidak hanya berhenti sampai di situ. Jika sebelumnya rasa marah Pater Beek dialamatkan kepada komunisme dan PKI berikut "antek-anteknya", kemasgulan (ke-*kagol*-an) Pater Beek itu giliran berikutnya diarahkan pada perilaku politik presiden Soekarno yang dinilai terlalu intim dengan komunisme dan PKI yang sebagian di antaranya direpresentasikan lewat kebijakan politik Demokrasi Terpimpin yang tengah ia jalankan. Kemasgulan seorang Pater Joseph Beek terhadap kedekatan Soekarno dengan ideologi komunis (komunisme) dan PKI diungkapkannya sebagai berikut:

"Kami sepenuhnya yakin bahwa Bung Karno tidak mau dituduh main diktator dan tentu keberatan pula untuk menganggap dirinya sebagai PresDir [*sic!*] Republik kita ini.

Kenapa masih tetap "bureng [*sic!*] dalam pandangan" serta "horende doof en yiende blind" (mendengar tapi tuli, melihat tapi buta) dan masih tetap minta "fakta objektif" dan "ketenangan dan ketertiban" dan tidak berani menjalankan HUKUM REVOLUSI di dalam gegap gempitanya gendrang Revolusi??"²⁴

Ke-*gempungan* seorang Pater Joseph Beek terhadap Soekarno pun terus berlanjut. Ia kemudian bahkan merasa perlu menarik-narik persoalan dengan membawa-bawa nama Tuhan dan keimanan di dalamnya. Dengan menggebu-gebu Ia mengundang Tuhan untuk

berpartisipasi dalam kemarahannya yang tampak semakin menjadi-jadi. Kata Pater Beek kemudian:

“Bung Karno,

Kami Rakyat ber-Pancasila dan ber-Tuhan, yakin semakin-yakinnya, bahwa Bung Karno akan dilandraadin (diadili) oleh Tuhan, sebagaimana orang-orang umat beragama lainnya akan menghadap Tuhan, dan tentu sebagai orang Islam, kita tidak perlu sedikit pun melupakan dan menyangsikan Rukun Iman!!”²⁵

Masih dengan nada kalimat yang tinggi selanjutnya Pater Joseph Beek menyoal tentang kebijakan politik Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno dan kecenderungannya yang ia kalkulasikan akan membelitnya dalam kultus individu. Katanya:

“Apakah Bung Karno tidak selalu senantiasa memupuk kekuasaan diri sendiri menuju “Kultus Perseorangan”, dan mungkin merelakan/ merestui digenjoatnya “Dewan Jendral”, yang tidak ada, serta mengakibatkan menghilangkan/ gugurnya jendral-jendral yang dengan ketetapan hati (determination) membawakan pendiriannya, yang sekarang kita angkat sebagai pahlawan revolusi?

Janganlah mencoba sekali-kali membela/ melindungi PKI serta orang-orangnya dan antek-anteknya yang terang/ jelas telah bertindak sebagai dalang-dalangnya Kontra Revolusi, apalagi dengan jalannya ‘memegang’ menteri-menteri dan para pancatunggal dari daerah-daerah, dan melakukan pressie terhadap partai-partai.

Rakyat sudah tinggi kesadaran politiknya. Rakyat telah menarik garis tegas, siapa lawan siapa kawan, sebagaimana diajarkan Bung Karno padanya. Rakyat mulai gelisah melihat sikap yang mengulur-ulur waktu oleh Bung Karno!

Kami bertanya, apakah Bung Karno masih tetap memegang pendirian yang teguh terhadap orang-orang PKI dan antek-anteknya yang mendalangi “Gestapu” ini, yaitu “DUDU SANAK DUDU KADANG, YEN MATI AKU MELU KELANGAN?” (Buka Famili, bukan keluarga, kalau mati saya turut kehilangan)”²⁶

Mengikuti ungkapan hati seorang Pater Joseph Beek yang “tok-leh” (*leterlijk*) sebagaimana dikemukakan di atas, bagi sebagian besar orang Indonesia barangkali bisa ditempatkan sebagai suatu hal yang berada di luar jangkauan nalar. Bisa dipastikan bahwa pada jamannya akan sangat sulit dan kecil kemungkinannya untuk membayangkan bahwa akan ada orang Indonesia (Pater Beek sudah menjadi WNI sejak 1955) yang bisa atau berani mengutarakan perasaan dan pendapatnya dalam tulisan kepada orang nomer satu di Indonesia yang masih – meminjam istilah Pater Beek sendiri – “dipuja-puja dan diagung-agungkan” oleh banyak orang dalam bahasa yang lugas dan sekeras itu. Sebuah aksi yang hanya mampu dilakukan oleh seorang Pater Beek. Demikian halnya tindakan yang dilakukan oleh Pater Joseph Beek itu dalam terminologi budaya dan masyarakat Jawa (atau *Law of the Father* menurut bahasa Lacan)²⁷ jauh-jauh hari sudah barang pasti akan dimasukkan ke dalam kategori tindakan yang “ora trapsila”, “ora empan papan”, “ora tata”, “murang tata”, “cumantaka”, “kewanen” atau pun “kurang ajar”!²⁸

Sampai di sini menarik untuk dicermati bahwa cara Pater Beek dalam mengungkapkan perasaannya tentang ideologi komunis, PKI, dan Soekarno masih merepresentasikan cara dan semangat *the Occident* (Barat) dalam melihat kompleksitas permasalahan *the Orient* (Timur). Secara sangat khas ungkapan Pater Beek mengendong perasaan Barat akan sejarah masyarakat mereka yang mengalami perubahan politik yang cukup dramatis. Perasaan yang berakar pada pengalaman sejarah kejatuhan Eropa Timur ke dalam genggaman Komunis pasca Perang Dunia II. Seperti misalnya pengalaman Cekoslovakia yang dalam tekanan Uni Soviet membentuk pemerintahan koalisi dengan Partai Komunis di bawah komando mendiang Presiden Benesh. Partai

komunis dalam hal ini berhasil memegang kendali di dua departemen penting yakni Departemen Dalam Negeri dan Departemen Luar Negeri yang masing-masing menguasai kepolisian dan militer. Pada pemilu 1946 Partai Komunis Cekoslovakia menang mutlak sehingga berhasil menguasai parlemen dan menjalankan kekuasaan lebih dari empat dasawarsa.

Dari arah lain ungkapan Pater Joseph Beek sebagaimana diungkapkan atas juga merepresentasikan bahasa politik atau wacana internasional anti-komunis yang direproduksi dan dibawakan sedemikian rupa oleh Amerika Serikat dan negara-negara sekutunya. Kedekatan Soekarno terhadap gagasan komunis (komunisme) dan PKI yang memiliki hubungan internasional, terutama dengan Uni Soviet dan China secara terang-terangan telah memancing Amerika Serikat dan sekutunya mempercepat dan mengintensifkan proses pemberlakuan “red proposal”-nya di negara-negara kawasan Asia. Sebuah proyek politik yang dimaksudkan untuk menghambat perkembangan ideologi komunis yang sejak awal hingga pertengahan abad XX banyak diadopsi oleh sejumlah negara pasca kolonial di kawasan Asia dan Afrika tanpa terkecuali Indonesia. Sebuah proyek politik ambisius yang dikembangkan oleh pihak Amerika Serikat sejak tahun 1945 dan sekaligus menandai adanya perubahan arah dalam kebijakan politik luar negeri mereka dari isolasionisme ke aktivisme.²⁹ Sepanjang Perang Dingin kebijakan luar negeri Amerika terhadap Indonesia lebih banyak ditentukan oleh pertimbangan kepentingan nasional negara itu yakni ancaman komunisme Uni Soviet maupun China terhadap negara-negara Asia.

Politik luar negeri Amerika hampir selalu berangkat dan berakhir pada pembuatan garis batas antara komunisme dan demokrasi (pasar, kapitalisme). Dari logika ini pendulum komunikasi politik yang dilakukan Amerika Serikat dalam berhubungan dengan negara-negara pascakolonial Asia (minus Vietnam) dimungkinkan hanya terayun di dua kutub: pro komunisme, anti fundamentalisme pasar (kapitalisme) dan pro fundamentalisme pasar, anti komunisme. Jatuhnya Soekarno

disusul dengan naiknya Soeharto sebagai orang nomer satu di Indonesia kiranya tidak luput dari skema politik luar negeri Amerika Serikat. Aneksasi pemerintah Indonesia di bawah rezim Soeharto atas Timor Portugal yang hanya berjarak sepuluh tahun setelah ia berkuasa sebagai presiden pada 7 Desember 1975 (satu bulan pasca *Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente* (FRETELIN) di bawah Nicolao Lobato mendeklarasikan kemerdekaan Republik Demokratik Timor Leste pada 28 November 1975) yang dilakukan hanya sehari setelah kunjungan Presiden Amerika Serikat, Gerald Ford, didampingi Menteri Luar Negeri, Henry Kissinger di Jakarta, salah satunya karena Timor Timur diasumsikan tengah “dipengaruhi oleh unsur-unsur komunis”.³⁰

C. Drijarkara dalam Tiga Dimensi

Dari uraian di atas tergambar jelas psikopolitik yang dominan berkembang dalam sejarah kontemporer Indonesia era 60-an. Menghadapi belitan demokrasi liberal yang menyisihkan perannya sebagai presiden, Soekarno mencoba mencari jalan keluar lewat ide Demokrasi Terpimpinnya. Dalam batas-batas tertentu ambisi Soekarno itu sudah barang pasti bisa dipahami. Hanya saja pada masa itu bahkan sejak awal tahun 50-an banyak ada sejumlah pihak yang berada di sekelilingnya mulai memainkan pengaruh politiknya.³¹ Gagasannya untuk menyelamatkan posisinya di tengah perlbagai kekuatan politik dalam perkembangan selanjutnya tak pelak justru menarik Soekarno ke dalam permainan politik yang tidak saja menyerempet bahaya (“vivere pericoloso”) tetapi sepenuhnya berada dalam kemelut politik dan bahaya. Banyak kalangan melihat gelagat bahwa Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno berpotensi menggelincirkan Soekarno menjadi seorang diktator atau – meminjam istilah Pater Joseph Beek – “Presiden Direktur” Indonesia plus sosok yang lekat dengan komunisme dan PKI!

Dari reaksi atau penentangan yang sangat keras sebagaimana ditunjukkan oleh elite Katholik seperti Pater Beek sebelumnya,

menarik kiranya untuk diturunkan dalam serangkaian pertanyaan penting berikut: bagaimana sesungguhnya reaksi elite Katolik pada umumnya, tanpa kecuali Drijarkara sendiri, dalam menyikapi persoalan politik aktual yang berkembang kala itu? Apakah Drijarkara juga mengalami hal serupa sebagaimana yang dialami koleganya se-ordo Pater Beek? Jika iya, bagaimanakah pengalamannya itu diartikulasikan ke tengah-tengah publik? Sarana apa yang dipergunakan oleh elite dan komunitas Katolik untuk mengartikulasikan pengalamannya itu? Bahasa (*ennunciation*) macam apa yang dihasilkan? Meneruskan pokok tulisan seperti yang telah saya sampaikan, uraian berikut akan melacak peran politik yang dimainkan Drijarkara di panggung politik Indonesia kontemporer. Sebagai latar belakang sejauh ini Drijarkara tercerap intens di tiga wilayah: publik, intelektual, dan politik. Ketiga wilayah ini sudah barang pasti membentuk persepsi, sikap, dan tindakan Drijarkara dalam merespons pelbagai problem aktual yang berkembang di Indonesia pada zamannya.

C.1. Drijarkara Sebagai Corong Publik

Jurnalisme adalah wilayah penting dalam proses pembentukan peran dan identitas Drijarkara sebagai corong publik. Diuntungkan oleh posisinya sebagai seorang pastor, Drijarkara secara intens tercerap dalam pengembangan dan perkembangan majalah berbahasa Jawa (*ka lawarti*) *Praba* yang terbit dua minggu sekali di Yogyakarta. *Praba* merupakan kelanjutan dari penerbitan majalah umum Katolik berbahasa Jawa yang lebih dulu ada yakni *Swaratama* dan *Tamtama Dalem*. *Swaratama* terbit sekitar tahun dan berakhir setelah Jepang mengambil alih kekuasaan Belanda tahun 1942. Kantor redaksi *Praba* semula ada di Muntilan lalu berpindah ke Bintaran Kidul, di kompleks Gereja Santo Yusuf sejak tahun 1934. *Tamtama Dalem* adalah majalah rohani yang terbit pertama kali pada tahun 1929 dan dikelola oleh *Apostolaat van der Gebeds* (Lembaga Kerasulan Doa) yang berkantor di Kolese Xaverius, Muntilan. Rintisan kedua majalah itulah yang pada gilirannya kemudian diteruskan oleh *Praba* hingga berkembang

menjadi majalah umum plus memuat masalah rohani. Sementara itu status *Praba* sendiri adalah majalah milik Vikariat Apostolik Semarang, kelak menjadi Keuskupan Agung Semarang, yang dikelola oleh para awam dan pada awal perkembangannya dipimpin oleh Rama Danuwijaya, Pr. selaku pastor Paroki Bintaran.³²

Dalam majalah *Praba* Drijarkara berperan sebagai penjaga rubrik atau editorial bernama “Warung Pojok” (seterusnya disingkat “WP”) dengan nama pena Naladjaja atau kerap disingkat Pak Nala. Nama yang bisa diasosiasikan sebagai “hati (*na la*) yang teguh (*jaya*)”.³³ Di rubrik “WP” inilah kemudian Drijarkara mengolah pelbagai isu aktual yang terjadi di lingkup lokal atau hal aktual di lingkup nasional dan internasional tetapi memiliki gaung hingga ke lingkup lokal. Di “WP” pulalah Drijarkara kemudian kerap melontarkan komentar, gagasan, kritik, dan permenungan tentang pelbagai hal. Sebagai penjaga rubrik “WP” (pertama muncul pada edisi 5 Oktober 1952) Drijarkara berkesempatan mengaksentuasikan pelbagai gejala zaman menurut bahasanya sendiri. Secara rutin rubrik “WP” muncul ke tengah publik dan mampu bertahan sampai tiga tahun yakni hingga Juli 1956. Tahun di mana Drijarkara harus membagi peran dan tanggung jawabnya sebagai Rektor Perguruan Tinggi Pendidikan Guru (PTPG) Sanata Dharma yang dijabatnya sejak Desember 1955 dan pemimpin redaksi majalah kebudayaan *Basis* (1954-1963).

Dalam “WP” bertajuk “Jangan Ngantuk Bung” yang dimuat dalam *Praba* edisi 20 November 1953 Drijarkara mengomentari sebuah tulisan di dalam surat kabar harian (SKH) *Nasional* (koran *orgaan* PNI) yang melansir berita bahwa Partai Katholik dibiayai oleh sebuah organisasi di bawah pimpinan Paus yang dimaksudkan untuk menggulingkan kabinet Ali Sastroamidjojo-Wongso. Tudingan miring itu ternyata diambil dari rubrik pojok SKH *Pedoman* (koran *orgaan* Partai Sjarikat Islam Indonesia, milik Rosihan Anwar) dan kemudian dikutip juga oleh SKH. *Merdeka* (dikelola oleh BM. Diah yang condong ke Partai Sosialis Indonesia).³⁴ Tentang pemberitaan ketiga koran nasional (baca: Jakarta) itu, Drijarkara menanggapinya

pendek: “Apa *Merdeka* tidak tahu bahwa isi pojok itu sekadar igauan. Igauan untuk mengejek *Merdeka* sendiri !...”³⁵ Jawaban Drijarkara lewat Pak Nala yang pendek sudah pasti berangkat dari kesadaran bahwa “WP” sebagai editorial tak lebih tak kurang juga merupakan tempat untuk melepaskan “igauan” dan ejekan (*mockery*)!

Lewat profil Pak Nala, Drijarkara melakukan transfigurasi. Lewat beragam tulisannya sosok Drijarkara hadir dalam beragam identitas. Dalam “WP” edisi 5 Oktober 1952 bertajuk “Perkenalan”, ia meng-*aku* sebagai pemilik dan penjaga warung. Pada kesempatan lain ia menempatkan diri secara beragam: sebagai *wong cilik*, anggota masyarakat kalangan bawah (5 Januari 1953), orang desa yang hidup di kota (5 Agustus 1954), penduduk kota besar (5 Juli 1953), orang yang berumah dekat sekolah (5 April 1953), atau orang Katholik biasa (20 Maret 1955), beristerikan Mbok Nala (20 Agustus 1953), dan mempunyai cucu (5 Februari 1955), bukan akademisi (20 Juni 1953) meski mengaku pernah ikut kursus filsafat (5 Oktober 1952). Sekalipun mengaku sebagai orang yang tak banyak tahu tentang filsafat (5 Januari 1953), beberapa kali ia berfilsafat (20 Desember 1953; 20 Januari 1954) dan menyoal tentang ideologi (5 Juni 1954). Drijarkara juga mengaku pernah berdiskusi dengan orang Swiss (20 Maret 1953), mengadakan perjalanan ke Praha (5 November 1952), atau berimajinasi sebagai Duta Besar (20 Februari 1953).³⁶ Ia juga mengaku sebagai pemimpin rakyat yang bertugas memberikan penerangan (5 November 1952).

Dalam menyampaikan ceritanya, Drijarkara sering menyebut tokoh tertentu sebagai interlokutor (lawan bicaranya): Pak Setradongsa, Pak Kemplu, Mbok Siyem, Pak Trondolo, dan lain-lain. Selain nama-nama diri Drijarkara juga mengadopsi nama tokoh wayang seperti *Pujawati*, *Limbuk*, atau *Buto Terong*. Hal yang demikian ini, sebagaimana telah saya ungkap sebelumnya, mengingatkan pada gaya retorika Soekarno yang mengambil interlokutor sosok Dadap, Waru, Naja, Fatimah, Sarinah, Marhaen, atau beberapa perstilaan yang populer dalam dunia pewayangan Jawa saat menghadapi ribuan massa atau

menuliskan manifesto politiknya yang kemudian ia sampaikan kepada publik pada setiap perayaan 17 Agustus. Drijarkara juga mengadopsi tokoh atau nama-nama orang Barat (Rusia). Tidak apa adanya, tetapi sudah sedemikian rupa mengalami peyorasi, telah dibikin jelek seperti: Bung *Molontop*, Bung *Malengkok*, Bung *Puntjepof*.³⁷ Bahkan Drijarkara juga pernah memlesetkan nama Pak Nala menjadi bergaya ke-soviet-soviet-an: Pak *Nolor*. Satu hal yang barangkali merupakan sentilan kecil atas angin politik nasional (terutama PKI) yang berorientasi ke Uni Soviet ataupun China.

Sebagai ilustrasi dari pernyataan di atas berikut dinukilkan satu artikel Drijarkara dalam “WP” sebagaimana dimuat dalam *Praba* edisi 20 Februari 1953 dengan judul “Minum Wodka dengan Makanan Kecil Lompia”. Selain dimaksudkan untuk menegaskan posisinya yang anti-komunis, artikel itu dengan sangat jelas sengaja diarahkan kepada PKI sebagaimana tampak dari penggunaan kata “Wodka”, “Towaritski Stalipof”, dan “Bung Putjepof” yang “berbau” Rusia. Sekali lagi kita menemukan permainan kata. Penulisan kata “Wodka” merupakan penyimpangan, karena ia merupakan penulisan dari lafal kata “Vodka” – nama minuman berkadar alkohol 45% yang masih eksis hingga kini. Maksudnya barangkali untuk eksagerasi aksan agar terkesan Rusian *alike* (Rusia betulan!). Demikian Vodka yang di Barat lazimnya dimakan bersama kacang almond di sini dijejerkan dengan Lumpia (*springroll*), makanan kampung berbahan rebung dan berminyak yang sohor di Semarang. Pertemuan antara Si Vodka (komunis) dengan Si Lumpia (Indonesia) dinarasikan Drijarkara sebagai sebuah hubungan yang menurutnya ganjil, tidak klop, atau *ora mathuk*.

Selanjutnya bunyi artikel itu adalah sebagai berikut:

“Pak Nala itu orang biasa! Karena orang biasa ya tidak beda dengan orang-orang lain yang juga orang biasa. Wajarlah kalau orang biasa sering bermimpi. Pak Nala juga memelihara kebiasaan sering bermimpi! Tapi mimpinya yang hari anu itu tidak biasa! Bermimpi apa, anakku si Pujawati? Tidak ketemu pemuda tampan, tapi ketemu

... Towaritski Stalipof. Karena di sana (dalam impian itu) Pak Nala jadi duta besar di Moskow!!! Jadi duta besar dari negara besar di negara besar yang penuh dengan kepentingan besar! Makanya diterima dengan cara besar-besaran! Dasar Pak Nala teman dekat dengan Bung Putjepof! Makanya baru saja datang terus dijamu wodka! Pak Nala terus mengeluarkan bawaannya lompia goreng dari Ngeksigondo. Semua masih hangat, sebab Pak Nala datangnya naik atom!

Sesudah minum sampai *gubyes*, Bung Pof bertanya tentang tugas Pak Nala.

Apa tugasmu jadi Duta?

Nomor satu melakukan tugas spionase terhadap negaramu! (Bang Pof mengangguk-angguk!)

Lainnya apa?

Mengorganisasi semua kaki tangan. (*Den bei* Pof mendehem).

Perlunya apa?

Kepentingannya biar bisa bertindak apa-apa kalau ada apa-apa. Perlunya biar senantiasa akan berbuat apa-apa, biar bisa ada apa-apa. Singkatnya saya mesti dapat kekuasaan besar. Sebab akan bisa memimpin gerakan yang banyak!

Stafmu berapa orang?

Paling tidak 500 orang, masih ditambah orang-orang sini yang sanggup menjadi kaki-tangan!

Cara bekerjanya bagaimana?

Semua cara, ya resmi, yang tidak resmi, ya membujuk, ya memukul!

Semua halal, tak ada moral!

Kiai Pofbatuk, napasnya tersengal-sengal. Kemudian berkata, “Hmmm, kok bagus sekali ilmumu itu! Kalau di sini ini negara Pancasila, semua orang mengakui sila, kecuali yang tidak bersusila!”³⁸

Ilustrasi serupa dikemukakan Drijarkara dalam “WP” sebagaimana dilansir dalam *Praba*, edisi 5 Desember 1952 dengan tajuk “*Sopjet-Rusia* Firdaus Dunia”. Dari judul, kembali kita menemukan eksagerasi atau peyorasi. Alih-alih menggunakan kata Soviet, Drijarkara menggunakan kata “Sopjet”, yang dalam langgam tutur dan telinga Jawa bisa dekat dengan kata “Copet” atau pengutil. Demikian halnya

penggunaan frase “Firdaus Dunia” dimaksudkan untuk menunjuk pada impian atau utopia (dalam artian Marxis ortodoks) yang kala itu diasumsikan menjadi acuan dasar bagi gerakan PKI. Sementara sekali lagi Drijarkara melakukan penjungkirbalikan kata melalui sebuah penyejajaran atas jenis makanan tradisional Jawa, yakni *gembrot simbukan*. *Simbukan* (Latin: *paederia scandens*) adalah nama tumbuhan yang karena baunya seperti kentut oleh masyarakat Jawa dikenal sebagai tumbuhan “entut-entutan”. Karena baunya tumbuhan ini tidak pernah dimakan orang atau hewan apapun. Orang mengentut dalam kelakar sering disebut “ngebom”.

Ungkapan Drijarkara mengenai fenomena sosial politik aktual digambarkan dalam ilustrasi yang selengkapnyanya adalah sebagai berikut:

“Kata orang di *Sopjet-Rusia* tidak ada lagi copet, maling. Pantas! Berhubung semua barang telah menjadi hak milik rakyat, yang berdaulat sepenuh-penuhnya! Kalau semua milik sendiri tentu setiap orang diperkenankan mengambil dan mempergunakan sekehendak hati ... Iya apa iya?

Ada lagi kabar yang menceritakan bahwa di sana bom atom sudah bukan merupakan rahasia. Buku-buku tentang hal ini disebar di tengah rakyat. Jadi tentunya banyak orang tahu tentang resep bom atom, seperti halnya kalau orang di sini mengerti resep membuat *sabi* atau *gembrot simbukan* ...

Dan semua hal tersebut tidak menguatirkan, sebab di sana atom digunakan untuk kepentingan ketentraman: umpamanya tidak digunakan untuk membunuh kutu busuk, mematikan kutu rambut, membersihkan selokan, memandikan kerbau dan semua pekerjaan yang menuju pada perdamaian! Barangkali di masa mendatang mereka juga mengimpor atom dari Mosko untuk membunuh kecoa, dan lalat ... Setidak-tidaknya bisa dipakai bumbu sayur lodeh ...”³⁹

Isu serupa juga dikemukakan Drijarkara lewat “WP” edisi 20 Oktober 1952 yang bertajuk “Murah Trasi”. Dalam artikel ini tampak

kejengkelan seorang Drijarakara terhadap proses politik, dalam hal ini adalah penggalangan massa, yang dilakukan oleh *partij orgaan* PKI. Lagi-lagi Drijarkara menjungkirbalikkan arti atau makna gerakan politik yang dilakukan oleh organisasi mantel atau PKI sendiri lewat sebuah permainan kata dan singkatan. Dalam bahasa dan telinga budaya Jawa, kata “GER-GERAN” berarti lucu atau konyol. Juga dengan kata demonstrasi yang ia pangkas ujung depan katanya sehingga menjadi “TRASI” adalah nama bahan makanan yang terbuat dari remukan ikan laut bau tetapi disukai orang sebagai bahan utama pembuatan sambal. Arti atau makna GERAKAN yang berarti *motion* atau *action* menjadi “GER-GERAN” yang berarti lucu, konyol. Demikian halnya dengan kata parlemen dan Jakarta yang oleh Drijarkara ditekuk-ucap menjadi Parlimin dan Jokerto yang masing-masing merupakan nama orang khas suku Jawa dan nama daerah ibukota Jakarta. Similiritas bunyi yang bisa mengacaukan arti itulah yang diharapkan atau dihasilkan dari permainan kata semacam itu. Arti atau makna awal kata berubah menjadi tumpul.

Demikian selanjutnya kata Drijarkara lewat Pak Nala:

“Jelek-jelek Pak Nala adalah pemimpin rakyat. Pemimpin harus memberi penerangan. Makanya dengan adanya keributan tersebut, sekarang mengadakan rapat raksasa di desanya. Sambutan dari segala pihak lebih dari hangat! Saking hangatnya sampai *puanas* sekali! Yang membanjiri yaitu: GERTOLI (Gerakan Tolol Sekali), GERCRIWIS (artinya tidak perlu dijelaskan), GERGILI (Gerakan orang Gila Indonesia! *We, lah*, agak menakutkan ini!) dan GER-GER lainnya yang masih banyak lagi! Malah ada pemuda yang datang menuntun *gudel* (anak kerbau) segala. Ketika diminta menyingkirkan hewannya, jawabnya, Eh, nggak mau! Ini wakil GERGUDI, alias Gerakan Gudel Indonesia!

Pak Nala pidato berapi-api! Para pendengar tersihir! Saking tersihirnya, semua ikut gerak-geriknya Pak Nala. Kalau Pak Nala mencibir, semua ikut mencibir, kalau Pak Nala menggeleng, semua ikut menggeleng, Pak Nala miring, hadirin ikut miring, kalau Pak Nala jongkok, semua ikut jongkok! Yang dibicarakan perkara demonstrasi dan tuntutan

bubarnya parlemen. Sesudah selesai, para hadirin diperbolehkan mengeluarkan pendapatnya.

Pak Kemplu, “Mas Nala, Parlimin itu anak siapa, kok dibenci kenapa?” Wah Bung Nala pusing kepala, tidak bisa menjawab! Disusul pertanyaan lainnya.

Nyonyah Siyem (Wakil Barisan penjual gudeg), “Sampeyan kok terus-menerus trosa-trasi itu, apa Jokreto sekarang murah trasi?” Pak Nala putus asa. Tampaknya pidatonya tidak memberikan penerangan. Untungnya ada satu penghiburan. Gudelnya ngak-ngek-ngak-ngek, sepertinya mau usul. Pak Nala menanggapi, “Silakan omong Saudara!”

Sang Gudel: “Saya tidak setuju!”

Hadirin: “Tidak setuju apa?”

Sang Gudel: “Tidak setuju Parlemen jadi warung kopi! Tidak setuju demonstrasi. Sebab demonstrasi kebanyakan banyak yang Cuma selaku anak kebo!!!”

Seusai rapat beramah tamah, sambil minum kopi. Sang *gudel* minumnya sampai satu ember... Apakah ini berarti sanggup masuk Gedung Parlemen?”⁴⁰

Selain mengungkapkan tentang trend politik nasional yang belakangan hari mulai tampak bercorak “ke-kiri-kiri-an” sebagaimana apa yang tengah dimainkan oleh organisasi massa segaris PKI, melalui “WP” Drijarkara juga cukup sering menampilkan sejumlah persoalan yang berkaitan secara langsung dengan masalah politik, khususnya tentang perilaku para anggota DPR atau parlemen. Sorotan tajam Drijarkara sebagian besar diarahkan pada persoalan laku-lajak (*performance*, kinerja) para politisi yang datang dari pelbagai latar belakang aliran dan kepentingan politik yang tengah berada di gedung parlemen. Tindakan tersebut dikemukakan Drijarkara lewat “WP” sebagaimana dimuat dalam *Praba* edisi 5 November 1952 yang

bertajuk “Hancurkan Warung Kopi”. Di sini Drijarkara memberikan ilustrasi terkini tentang respons masyarakat terhadap kinerja parlemen yang dikemukakan dalam bentuk demonstrasi atau “unjuk rasa”. Selengkapnya sorotan Drijarkara itu adalah sebagai berikut:

“Pak Nala mendapat telegram dari Bang Gendut di Jakarta: Leks datang, turut hancurkan warung kopi.

Lho, warungnya siapa? Apa warungnya Empok Saminem (*konkuren-nya* Bang Gendut)? Pak Nala tidak berangkat, sebab tidak suka ikut ugal-ugalan! *Lha*, bangsanya priayi kan, kalalu ugal-ugalan setidak-tidaknya hanya di batin!

Selang dua hari ada surat kawat lagi dari Jakarta: Parlemen kita diobrak-abrik! ... *Eh*, jadi yang disebut warung kopi adalah Parlemen? Kok kurang hormat sekali! Dewan Perwakilan Rakyat tinggi kok disebut warung kopi! Apa semua demonstran juga seperti itu? Paka Nala lantas membuka-buka surat kabar yang berisi gambar demonstrasi di Jakarta. *Lha da lah*, ternyata tidak keliru! Kaum demonstran menghormati DPR, sebab semboyannya: Parlemen bukan warung kopi!”⁴¹

Bahkan lewat “WP” edisi 20 April 1953 yang bertajuk “Kritik Luar Negeri”, Drijarkara juga mengungkapkan kritik yang dilemparkan dunia internasional kepada parlemen Indonesia atas perilaku politiknya yang dikatakan sebagai bersifat kekanak-kanakan (*childish*). Selengkapnya ungkapan Drijarkara itu adalah sebagai berikut.⁴²

“Sekarang ini Indonesia di jagad Internasional dipandang dan dikritik habis-habisan. Parlemennya dikatakan ‘*childish*’ (kekanak-kanakan), para pemimpin dan pegawainya tidak cakap, tidak jujur, kebanyakan korupsi, dan sebagainya.

Orang sini mendengar hujan kritik seperti itu tidak boleh marah, atau malah tidur. Orang yang dikritik kalau marah, atau langsung membantah, tidak akan memperbaiki tindakannya. Demikian juga yang nekad, tidak peduli, juga bakal celaka sendiri. Kritik luar negeri memang keras. Semoga saja orang sini jangan menjadi keras kepala.”

Sementara itu tentang gejala atau perilaku koruptif sebagaimana dilakukan oleh para pejabat atau birokrat – yang oleh Drijarkara diistilahkan dengan “rayap” dan “kera” – yang semakin marak dan seolah menjadi bagian dari budaya politik Indonesia kala itu ia bidik lewat dua artikel. Artikel Drijarkara pertama dimuat dalam “WP” sebagaimana dilansir *Praba*, edisi 20 Maret 1953, dengan tajuk “Rayap Modern”. Dalam kaitan artikel pertama Drijarkara lewat Pak Nala berkata:

“Menurut berita dalam di pelabuhan Tanjung Priok ada banyak tumpukan kertas yang jadi mangsa rayap. E, kok ada-ada saja rayap zaman sekarang ini! Makan saja memilih kertas! Apakah sudah merasa jadi rayap intelektual? Apa karena benci terhadap birokrasi??? Kalau menurut dugaan Pak Nala, ini karena meniru. Rayap-rayap kecil melahap kertas, karena rayap raksasanya juga menyerbu kertas. Kalau rayap-rayap kecil itu memang memilih kertas biasa! Tapi rayap raksasanya juga melahap mobil segala, memilih kertas saja yang ada gambarnya Bung Karno (penj. Uang), atau keluaran De Java Bank. Rayap-rayap kecil tadi mestinya sekarang sudah diberantas! Kapan rayap-rayap yang berpantalon dan bergaya sok kuasa itu akan diberantas?”⁴³

Sementara itu untuk artikel kedua sebagaimana tercantum di dalam “WP” dan dilansir pada *Praba* edisi 20 November 1953 dengan tajuk “Memberantas Hama Kera” Drijarkara lewat Pak Nala mengatakan demikian:

“Pak Sinder Kehutanan Kecamatan Giritontro aktif. Aksinya ditanggapi instansi-instansi dan orang-orang lain. Aksi apa? Aksi memberantas kera-kera yang bikin rusuh.

Pak Nala membaca berita tersebut dengan gembira. E, semoga ini menjadi teladan, ditiru para pengawas dan instansi-instansi lainnya. Hanya di desa-desa? Tidak! Se Indonesia seluruhnya! Mulai kota kecil sampai kota besar, ibukota juga ikut! Di semua kantor-kantor! Mulai dari kantor gubug sampai kantor besar! Sebab yang ada hama kera tidak hanya di Giritontro!

Di mana-mana anak kera-kera yang bikin rusuh! Malah keranya lebih cerdik, lebih lincah! Semua bisa berbicara! Ada yang mengenakan pantalon, ada yang bercelana pendek, ada yang naik mobil, ada yang naik mobilet! Kalau makan menggunakan sendok garpu, dan pisau segala! Kabarnya pemerintah akan memberantas kera ini! Kapan akan dimulai????”⁴⁴

Lewat rubrik “WP” Drijarkara mengambil posisi sebagai corong (*talang atur*) publik sebagaimana diwakili oleh para pembaca *Praba* baik umat Katholik maupun umum di daerah Yogyakarta dan sekitarnya. Sebagai corong publik ia memiliki kesempatan untuk mengaksentuasikan pelbagai dorongan (*drive*) yang bergejolak dalam masyarakat, atau bahkan jadi dorongannya sendiri, yang karena satu dan lain hal selama ini tidak sempat dinyatakan ke permukaan. Kebiasaan “mencubit” atau mengkritik yang ia lakukan lewat tokoh Pak Nala dalam “WP” boleh jadi tanpa disadari membentuk dirinya sebagai seorang agitator atau provokator.⁴⁵ Agitator, provokator, dalam pengertian dan konteks tertentu bisa berhimpit makna dengan pendidik. Melalui artikel yang ia kemukakan di “WP”, Drijarkara tengah melakukan pendidikan politik kepada para pembaca *Praba* waktu itu. Dalam hal ini ia mengidentifikasikan diri sebagai layaknya *pendita* atau *Ki Ajar*. Situasi aktual sebagaimana berkembang dalam masyarakat pada waktu itu dibicarakan dalam bentuk tulisan dan dikomentari. Melalui penggunaan bahasa yang khas, rakyat yang dalam hal diwakili oleh para pembaca diajak mengakrabi, mencermati, dan mengevaluasi pelbagai peristiwa yang tengah berkembang di sekeliling mereka.

Dalam sebuah kesadaran sejarah pelbagai tema sebagaimana dikemukakan Drijarkara lewat “WP” memuat benang merah yang bisa dikomparasikan dengan situasi sebagaimana berlangsung dalam masyarakat zaman sekarang. Sejumlah peristiwa yang diungkapkan Drijarkara lewat artikel-artikelnya itu seolah mengalami perulangan di depan hidung. Persis di titik ini Drijarkara menunjukkan dua hal penting. Di satu sisi ia menunjukkan problem masyarakat Indonesia

sudah sedemikian parah dan kronis (menahun). Masalah perilaku koruptif, sikap anggota parlemen yang kekanak-kanakan, berbicara sekenanya, ribut berebut fasilitas, serta masalah lainnya masih tetap menjadi tema hangat di media massa sekarang ini. Di sisi yang lain ia juga mengingatkan prestasi bangsa ini dalam mengatasi problem yang ada dan ternyata lebih banyak jalan di tempat alih-alih mengalami kemajuan. Hal-hal itulah yang menjadi fokus perhatian Drijarkara dan sekaligus hendak didiskusikan kepada khalayak pembaca *Praba*. Lewat “WP” di *Praba* Drijarkara berusaha menjajakan pelbagai macam gagasan kepada para pembelinya. Satu hal rupa-rupanya masih menjadi hal serupa dalam masyarakat yang hidup di zaman sekarang setelah berselang 60 tahun lamanya!

C.2. Drijarkara Sebagai “Intelektual Yang Terlibat”

Di level intelektual, sebagai akademisi, yang dalam wujud keseharian dikenal dengan istilah dosen; satu istilah yang secara sosiologis di era 60-an lazim disebut dengan karyawan,⁴⁶ sehingga dengan sendirinya merupakan bagian dari golongan karya;⁴⁷ menempatkan Drijarkara sebagai pemikir filsafat *kampioen* di tanah air. Seorang ahli filsafat yang memiliki jam terbang tinggi dan jangkauan komunikasi dan kiprah luas hingga menerabas ke pelbagai ragam fora baik nasional maupun internasional. Apa yang perlu dipertegas di sini adalah bahwa sejauh ini Drijarkara bukanlah sosok intelektual atau ahli filsafat yang terpisah sama sekali dari dunia sosial atau masyarakatnya. Sejauh ini tampak bahwa Drijarkara bukanlah sosok intelektual atau intelegensia yang berjarak dengan masyarakat yang selama ini melahirkan dan mendukungnya. Dengan kata lain Drijarkara bukanlah sosok intelektual atau ahli filsafat “menara gading”, yakni intelektual yang hanya melulu bersuntuk dengan hal-hal yang dipandang relevan dengan minat dan kecakapannya sebagai ahli filsafat semata. Drijarkara adalah intelektual yang ikut tercerap dalam persoalan sosial politik yang tengah dihadapi masyarakatnya.

Dengan kata lain apa yang dilakukan Drijarkara merupakan hal yang berkebalikan dari pengertian intelektual “menara gading” itu. Dalam hal ini Drijarkara adalah sosok yang mampu dan mau mengembangkan minat dan kecakapannya di bidang ilmu filsafat untuk menjawab pelbagai persoalan sosial yang persis berada di sisi kanan-kiri kehidupan sosialnya, masyarakatnya, dan bangsanya yang tengah mengalami perubahan serius. Drijarkara barangkali adalah intelektual yang bisa menggabungkan antara relevansi filsafat sebagai ilmu pengetahuan dengan relevansi filsafat sebagai cara untuk mensiasati atau menjawab pelbagai problem kehidupan masyarakat dengan sama baiknya. Drijarkara adalah – meminjam istilah Rama F. Danuwinata – “pemikir yang terlibat penuh dalam perjuangan bangsanya” sebagaimana hal ini memang sejalan dengan ambisi Drijarkara sendiri yang ingin membumikan atau mempopulerkan ilmu filsafat di tengah-tengah masyarakat sehingga diharapkan bisa dipahami dan berguna bagi masyarakat.⁴⁸

Di luar kemampuan saya untuk mendedahkan peran seorang Drijarkara dalam dunia filsafat dan kebangsaan sebagai keseluruhan. Dalam “Karya Lengkap Drijarkara” salah satunya telah ditunjukkan bagaimana Drijarkara memainkan peran besar dalam menguraikan Pancasila. Sebagai dasar negara, ideologi, dan pandangan hidup bangsa, Pancasila mendapatkan perhatian dan porsi memadai di tangan seorang Drijarkara dalam pelbagai uraiannya. Akan tetapi sesuai arah tulisan ini, apa yang kemudian hendak dibahas selanjutnya adalah bahwa melalui Pancasila, elite warga Katholik seperti halnya Drijarkara, sebagaimana sebelumnya telah disinggung tentang Pater Beek, dipertemukan dengan Soekarno. Dengan demikian pertemuan antara Drijarkara dan Pancasila bukan merupakan pengalaman yang bersifat ideal atau intelektual semata, tetapi juga merupakan pengalaman yang bersifat psikologis-politis dengan penggalinya, Soekarno sendiri. Hal ini terkait dengan situasi politik yang mendorong adanya Dekrit Presiden 5 Juli 1959 dan masa setelah Soekarno jatuh dari tampuk kekuasaannya sebagai presiden akibat permainan politik yang

dilakukan oleh militer dan politisi yang berseberangan dengannya serta Amerika dengan memainkan isu komunisme dan PKI sebagai tumbal.

Proses politik yang dimaksudkan untuk mendeligitimasi peran Soekarno dari posisi politiknya sebagai presiden hingga tahun 1959 berkaitan erat dengan perubahan yang terjadi dalam sistem pemerintahan, yakni dari sistem presidensial ke parlementer sebagaimana terjadi pasca penyerahan kedaulatan pihak Belanda kepada Indonesia pada tanggal 27 Desember 1949. Terdapat banyak sekali peristiwa sejarah pada masa itu. Setelah melewati masa Republik Indonesia Serikat (RIS) pada tanggal 17 Agustus 1950, melalui perjanjian antara tiga negara bagian, Negara Republik Indonesia, Negara Indonesia Timur, dan Negara Sumatera Timur, Indonesia resmi kembali menjadi Negara Kesatuan RI berdasarkan pada Undang-Undang Dasar Sementara (UUDS) tahun 1950, yang pada dasarnya merupakan Konstitusi RIS yang sudah diubah. Walaupun sudah kembali kepada bentuk negara kesatuan, akan tetapi banyak ketidakpuasan politik muncul dari pelbagai pihak di sejumlah daerah di Indonesia yang direpresentasikan dalam pelbagai bentuk aksi perlawanan politik bersenjata separatis.

Pada saat pemberlakuan UUDS, penyelenggaraan pemerintahan didasarkan sistem pemerintahan Kabinet Parlementer atau sistem pertanggungjawaban menteri. Hanya saja format pemerintahan seperti itu menjadikan usia kekuasaan setiap kabinet menjadi sangat pendek, karena sewaktu-waktu bisa dijatuhkan lewat mekanisme mosi. Akibatnya pergantian kabinet pun mengikuti usia kabinet. Selama masa itu ada tujuh kabinet mengisi pemerintahan, yakni: Kabinet Muhammad Natsir (1950-1951), Kabinet Sukiman-Suwiryo (1951-1952), Kabinet Wilopo (1952-1953), Kabinet Ali Sastroamidjojo I (1953-1955), Kabinet Burhanuddin Harahap (1955-1956), Kabinet Ali Sastroamidjojo II (1956-1957), dan Kabinet Djuanda (1957-1959). Pergantian posisi kabinet hampir selalu diawali dan diakhiri dengan konflik kepentingan dari kekuatan politik baik internal maupun

eksternal.⁴⁹ Demikian halnya meski sudah memiliki UUDS dan sistem kabinet, mekanisme pemerintahan belum bisa berjalan mestinya. Mulai kabinet I hingga VII pemerintahan hanya dijalankan secara “*commonsense*”. Hal itu karena alat kelengkapan negara yang berfungsi sebagai legislator, yakni Konstituante atau Dewan Konstitusi belum dihasilkan. Untuk memenuhinya pemerintah perlu melakukan pemilihan umum (*public election*). Pasca pelaksanaan Pemilu 1955 barulah terbentuk Konstituante.

Selain menjalankan fungsi administratif kekuasaan sebagaimana disebutkan di atas, Dewan Konstitusi yang telah terbentuk juga memiliki fungsi atau tugas lain. Sesuai amanat UUDS 1950, Konstituante hasil Pemilu 1955 memiliki tugas menyusun Undang-Undang Dasar yang nantinya akan dipakai untuk menggantikan UUDS 1950. Akan tetapi hingga kabinet ketujuh (1959) Konstituante hasil Pemilu 1955 gagal memenuhi tugasnya untuk merumuskan atau menyusun UUD yang sangat diperlukan guna mendukung keabsahan dan mekanisme pemerintahan. Alih-alih menghasilkan konstitusi baru Konstituante terpilih lebih banyak terlibat dalam konflik kepentingan politik. Jatuh bangun kabinet akhirnya bukan melulu peristiwa politik dengan dampak yang juga melulu politis, tetapi merupakan peristiwa sosial dengan dampak yang luas ke seluruh dimensi kehidupan secara keseluruhan. Dari segi keamanan nasional banyaknya gerakan separatis di sejumlah daerah di Indonesia menyebabkan ketidakstabilan politik. Dari segi perekonomian sering terjadinya pergantian kabinet menyebabkan program-program kabinet tidak dapat dijalankan, sehingga pembangunan ekonomi tersendat.⁵⁰

Dari latar belakang di atas Presiden Soekarno di depan para anggota Konstituante hasil pemilu 22 April 1959 mengusulkan untuk kembali pada UUD 1945. Dalam Sidang Pertama Babak ke-3 Rapat ke-71 DPR RIS tanggal 14 Agustus 1950 di Jakarta, berdasarkan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1950 tentang Perubahan Konstitusi Sementara, UUDS RIS ditetapkan menjadi UUDS Republik Indonesia. Konstitusi ini dinamakan “sementara”, karena hanya bersifat

sementara, menunggu terpilihnya Konstituante hasil pemilihan umum yang akan menyusun konstitusi baru. Pemilihan Umum 1955 berhasil memilih Konstituante secara demokratis, namun Konstituante gagal membentuk konstitusi baru. Di tengah jalan buntu Konstituante, pada tanggal 5 Juli 1959, Presiden Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden 5 Juli 1959, yang berisi pernyataan tentang pembubaran Konstituante, pemberlakuan kembali UUD 1945 sebagai UUD Negara RI, dan pembentukan MPR dan DPA sementara.

Jeda waktu antara saat presiden Soekarno menyampaikan gagasannya untuk kembali kepada UUD 45 dan pelaksanaan Dekrit 5 Juli 1959 oleh orang-orang lingkaran dalam Soekarno di PNI terutama dalam hal ini adalah Dr. Roeslan Abdoelgani yang kala itu menjabat sebagai Wakil Ketua DPA dan Ketua Panitia Pembina Djiwa Revolusi mewakili pemerintah pusat menginisiasi langkah politik penting untuk mendapatkan dukungan dari pelbagai pihak. Langkah politik Roeslan Abdoegani ini dipresentasikan dalam sebuah acara Seminar Pancasila yang diselenggarakan 20 Februari 1959 di Yogyakarta.⁵¹ Secara teoretis acara itu bisa ditempatkan sebagai semacam peninjauan (*assessment*) pihak pemerintah kepada para akademisi atau intelektual terhadap jalannya roda politik dan pemerintahan. Sementara itu secara politis seminar merupakan strategi bagian dari strategi galang sekutu untuk mendapatkan dukungan ilmiah dari para inteligensia demi pelaksanaan Dekrit Presiden yang akan mengembalikan posisi UUD 1945 dan Pancasila sebagai sumber hukum dan konstitusi negara.

Terkait dengan kegagalan Konstituante dan pentingnya kembali pada pelaksanaan UUD 1945 lewat Dekrit Presiden 1959, presiden Soekarno kembali mengulas hal tersebut di dalam Pidato Kenegaraan yang ia sampaikan dalam rangka Hari Kemerdekaan RI ke-14 pada 17 Agustus 1959 dengan tajuk “Penemuan Kembali Revolusi Kita” sebagaimana diperkenalkan kepada khalayak dengan “Manifesto Politik Republik Indonesia”. Terkait dengan kegagalan Konstituante, Soekarno mengatakan demikian:

“Saja tadinja benar-benar mengharap, jang Konstituante mampu menyelesaikan soal ini. Dan tadinja benar-benar saja bermaksud memberikan satu tempat jang luhur-agung kepada Konstituante dalam Sedjarahnja Revolusi kita ini. Suatu tempat luhur-agung dimana Konstituante ternjata mendjadi Penjelamat Revolusi.

Tetapi apa kenjataanja? Konstituante ternjata ta’ mampu menjelesaikan soal jang dihadapinja. Konstituante ternjata ta’ mampu mendjadi penjelamat Revolusi. Maka karena kegagalan Konstituante itu, demi kepentingan Nusa dan Bangsa, demi keselamatan Revolusi, saja pada tanggal 5 Djuli jang lalu mengeluarkan Dekrit ...”⁵²

Telah menjadi pengetahuan umum bahwa Dekrit Presiden 5 Juli 1959 sebagaimana dinyatakan oleh presiden Soekarno sendiri sejatinya merupakan terminal antara atau batu loncatan bagi pemerintah dalam melakukan upaya terobosan di dalam mengatasi kemelut politik. Pelaksanaan pemerintahan dengan format Demokrasi Parlementer atau Demokrasi Liberal yang *de facto* sejauh ini banyak menghasilkan pelbagai macam ekses dengan *social cost* tinggi karena sarat diwarnai dengan pelbagai konflik kepentingan yang berasal dari pelbagai kekuatan politik atau partai yang ada di Indonesia. Terobosan politik Soekarno itu ditempuh dengan cara melaksanakan apa yang ia sebut dengan Demokrasi Terpimpin. Sebuah “sistem” pemerintahan dan praktik demokrasi *a la* Soekarno yang sedemikian rupa menempatkan seluruh keputusan atau kebijakan yang dilakukan oleh pemerintah sepenuhnya berpusat pada pemimpin negara, yang tidak lain kala itu adalah Soekarno sendiri.⁵³ Konsep Demokrasi Terpimpin pertama kali diumumkan Soekarno dalam acara pembukaan sidang Badan Konstituante pada tanggal 10 November 1956 di Jakarta.

Dalam acara Seminar Pancasila tersebut Drijakara tampil sebagai salah satu pemrasaran. Selain Drijarkara dalam acara itu juga mengundang pembicara lain yang sejauh ini telah banyak dikenal umum sebagai ahli hukum adat, ahli hukum tata negara, dan ahli sosiologi yakni, Prof. Mr. Muhammad Yamin, Prof. Mr. Notonagoro, dan Dr. Roeslan Abdoelgani. Sebagai rangkaian dari acara seminar

tersebut, pada bagian pembukaan presiden Soekarno dalam momen itu mengambil kesempatan untuk memberikan kuliah umum tentang Pancasila.⁵⁴ Sementara Drijarkara sendiri membawakan makalah yang berjudul “Pancasila dan Religi”. Menarik kiranya untuk sedikit menukil ucapan Drijarkara yang ia kemukakan pada awal tulisannya. Sebuah pernyataan yang pada dasarnya merepresentasikan keyakinannya yang kuat tentang kedudukan dan nilai Pancasila dalam kehidupan bangsa Indonesia dan respons yang seharusnya disampaikan oleh para inteligensia (istilah Drijarkara untuk menyebut akademisi atau intelektual) terhadap Pancasila.

Terkait dengan keyakinannya terhadap Pancasila sebagai dasar dan norma dalam kehidupan bangsa Indonesia, Drijarkara menuliskan pendapatnya itu sebagai berikut:

“Dalam seminar ini kita mengadakan permenungan bersama tentang Pancasila. Bermenung tentang Pancasila sesekali tidak berarti bersangsi tentang kedudukan dan nilai Pancasila dalam kehidupan kita bangsa Indonesia. Kita yakin bahwa dengan Pancasila kita mempunyai dasar yang sebaik-baiknya bagi negara kita.

Akan tetapi jika kita sudah yakin tentang tepatnya sila kita itu, mengapakah kita mengadakan seminar? Bukankah itu membahayakan? Keberatan ini kita jawab dengan tegas bahwa justru keyakinan kita yang dalam itu merupakan dorongan untuk mengadakan pemikiran seperti yang kita jalankan ini. Barang siapa memiliki kebenaran tidaklah akan takut bahwa kebenarannya akan terguncang karena ia berfikir! Dengan difikir dan lebih disadari alasan-alasannya, kedudukannya, dan pertanggungjawabannya maka kebenaran akan menjadi lebih kokoh dan kuat. Dengan berfikir dan menganalisis lebih lanjut kita lebih yakin dan lebih mengerti kekayaan isinya, dan karena itu akan lebih cinta kepadanya.”⁵⁵

Sementara itu untuk isu kedua, yakni tentang bagaimana seharusnya para intelegensia atau cerdik cendikia Indonesia bersikap terhadap pelbagai kebenaran yang dikandung dalam Pancasila. Terkait

dengan kandungan nilai-nilai Pancasila dan respons kaum intelektual Indonesia, Drijarkara mengemukakan harapannya sebagai berikut:

“Demikianlah dengan Pancasila kita. Kita yakin bahwa Pusaka kita itu merupakan kebenaran fundamental yang kaya raya. Oleh sebab itu, kita kaum intelegensia harus suka berpikir-pikir tentangnya agar lebih menyelami kekayaan kita itu dan lebih mampu menjalankan dan menyiarkannya. Dengan keyakinan bahwa Pancasila kita itu merupakan kebenaran yang tetap-abadi, kita berani mengadakan konfrontasi dengan keadaan dan kesukaran mana pun juga. Terhadap berbagai macam aliran dari luar, Pancasila kita sanggup berdiri tegak dan tetap; terhadap berbagai kesulitan, Pancasila kita sanggup menjadi prinsip pemecahan dan memberi inspirasi. Kita akan dapat berdiri sendiri dengan aktif dan bebas asal kita setia kepada Pancasila kita.”⁵⁶

Di akhir seminar, melalui juru bicaranya, presiden Soekarno waktu itu memberitahukan kepada forum bahwa ia akan membawa rekomendasi yang dihasilkan dalam seminar tersebut kepada Dewan Konstitusi atau Konstituante agar segera menetapkan pemberlakuan kembali Undang-Undang Dasar 1945; sehingga dengan begitu konsepsinya tentang Demokrasi Terpimpin bisa dijalankan dalam kerangka Undang-Undang Dasar 1945. Demikian halnya pihak pemerintah rupanya tertarik dengan prasaransi Drijarkara yang dinilai akan bisa menyatukan pelbagai pandangan tentang Pancasila. Ketertarikan pemerintah terhadap uraian Drijarkara itu kemudian ditindaklanjuti dengan cara mengaliterasi tulisan Drijarkara tersebut ke dalam bahasa Inggris oleh Kementerian Penerangan RI (*Ministry of Information, Republic of Indonesia*). Dengan dibubuhi kata pengantar oleh R.M. Harjoto selaku Sekretaris Jendral Kementerian Penerangan waktu itu, pandangan Drijarkara tentang Pancasila ini pun kemudian disebarluaskan oleh pemerintah kepada khalayak internasional.⁵⁷

Keterlibatan Drijarkara dalam Seminar Pancasila bisa ditempatkan sebagai sumbangan politiknya terhadap pemerintah di bawah presiden Soekarno. Eksplorasi ilmiah yang ia lakukan terhadap

Pancasila secara praktis ibarat minyak pelumas yang akan memperhalus gerak dan laju mesin kekuasaan politik Soekarno lewat Demokrasi Terpimpinnya. Uraianannya tentang Pancasila memungkinkan mesin kekuasaan Soekarno melaju tanpa gangguan. Sepintas preposisi ini tampak eklektis dan tendensius, sebab sebagaimana disinggung di depan, elite Katholik seperti Pater Beek dan Partai Katholik di bawah I.J. Kasimo secara tegas justru menolak kebijakan itu. Akan tetapi dengan meletakkan seminar itu dalam horizon yang lebih luas, maka tampak bahwa Drijarkara sesungguhnya berada dalam posisi yang cukup sulit. Di satu sisi ia mengalami hingar bingar bazaar ideologi dan perebutan pengaruh dan kekuasaan akibat implementasi model pemerintahan Parlementer atau Liberal yang memiliki implikasi mendalam dalam negara dan masyarakat, di sisi lain ia juga bisa memahami keberatan yang muncul dari pelbagai kalangan tentang ekses negatif yang kemungkinan bisa muncul dari pelaksanaan kebijakan itu di lapangan.

Drijarkara ada di persimpangan jalan. Ia dihadapkan pada keharusan untuk menentukan pilihan yang paling baik di antara dua pilihan yang buruk atau menggendong resiko. Akan tetapi, ketika mengambil sikap diam akan membawanya terjatuh sebagai intelegensia menara gading yang tidak memiliki sensitivitas sosial, dan ketika harus terlibat bisa membawanya terjatuh sebagai intelektual partisan sehingga dalam hal ini akan menjadi bagian dari proses pembentukan rejim kediktatoran Soekarno, Drijarkara memilih untuk terlibat. Ada perhitungan yang bisa diraba-raba dari putusan Drijarkara itu. Bagaimanapun ia telah melakukan seleksi; ia selektif. Jika keberatan pelbagai pihak, terutama secara tegas ditunjukkan oleh partai agama seperti partai Masjumi dan partai Katholik, atas kebijakan Demokrasi Terpimpin Soekarno terletak pada keberadaan PKI di dalamnya, maka perhitungan Drijarkara sedikit lain. Ia anti-komunis, itu pasti. Ia tidak percaya dengan PKI, itu jelas. Hanya saja, ia sama sekali tidak anti-Soekarno! Sebagaimana masih akan dijelaskan di bagian lain, Drijarkara tetap menaruh kepercayaan kepada Soekarno. Di mata

Drijarkara, sosok Soekarno masih memiliki kharisma dan memiliki kekuatan baik secara ideologis maupun garis massa untuk mengerem perilaku politik PKI.

Demikian halnya ia pun menaruh kepercayaan kepada Soekarno bahwa ia sedikit banyak memiliki sumbangan dalam memperlancar kebijakannya. Satu hal yang kemungkinan besar bisa dinegosiasikan karena Drijarkara juga memiliki akses terhadap kekuasaan karena keterlibatannya sebagai anggota MPRS dan Dewan Pertimbangan Agung (DPA). Putusan Drijarkara untuk mendukung Soekarno lewat gagasannya tentang Demokrasi Terpimpin ditimbang memiliki cost yang relatif lebih kecil dibandingkan apabila penyelenggaraan kekuasaan tetap dijalankan sesuai format liberalistik atau parlementarian. Sebagai seseorang yang datang dari komunitas yang dari segi jumlah dan pengaruh dalam politik Indonesia minoritas, memasuki dunia kekuasaan dengan corak liberal barangkali merupakan kesalahan yang jauh lebih fatal. Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, Drijarkara sudah sangat jengah dan tidak bisa lagi percaya dengan perilaku politik para politisi dan birokrat yang rakus dan lebih suka sikut-sikutan, hipokrit, dan koruptif; yang nota bene lahir dari kandungan corak pemerintahan liberal! Dalam hal ini Drijarkara menempatkan diri sebagai seorang warga negara yang masih memiliki kesetiaan dan kepatuhan. Kesetiaan dan kepatuhan yang tidak buta-tuli tetapi penuh dengan pertimbangan matang.

C.3. Drijarkara Sebagai Pembela Pancasila dan Soekarno

Pada bagian sebelumnya telah diutarakan bahwa pembicaraan mendalam tentang Pancasila lewat kegiatan seminar itu merupakan satu paket rangkaian dengan gagasan presiden Soekarno untuk memberlakukan kembali UUD 1945 melalui Dekrit dan sekaligus memberikan landasan keabsahan ilmiah bagi pelaksanaan Demokrasi Terpimpin.⁵⁸ Sebagaimana menjadi kekhawatiran seorang Pater Beek, banyak kalangan, terutama lawan politik Soekarno yakni orang-orang eks PSI, Masjumi, dan sebagian kalangan militer yang

berafiliasi ke kekuatan Islam, memberikan respons miring terhadap kebijakan Soekarno tentang Demokrasi Terpimpinnya. Mayoritas kalangan berpendapat bahwa kebijakan itu merupakan akal-akalan Soekarno untuk tampil sebagai orang nomor satu di republik ini. Satu kebijakan politik yang memiliki potensi menjadikan Soekarno sebagai seorang diktator. Sejauh ini posisi argumen para peyenggah tidak sepenuhnya berada dalam konsepsi politik Soekarno tentang “ketertimpinannya” demokrasi, tetapi lebih pada adanya kesesuaian gagasan Soekarno dengan gagasan pembangunan sosial politik masyarakat di negara-negara berhaluan komunis.

Terkait dengan pengertian Demokrasi Terpimpin sebagai bagian dari arah dan praktik manajemen kekuasaan di Indonesia, Soekarno memiliki definisi dan argumennya sendiri. Berkaitan dengan pengertian demokrasi ia menjelaskannya sebagai berikut:

“Demokrasi kita bukanlah ada suara dalam pemungutan, bukan tempat untuk mentjari popularitet di kalangan masjarakat, bukan untuk memperkuda Rakjat untuk kepentingan seseorang atau sesuatu partai.

Bukan! Demokrasi kita bukan medan-pertempuran antara opponent-opponent satu sama lain, medan-hantam-hantaman antara antagonismen, medan untuk mentjari kemenangan satu golongan atas golongan jang lain, medan untuk merebut kekuasaan oleh satu golongan terhadap jang lain.

Demokrasi kita tidak lain tidak bukan ialah mentjari sintese, mencari akumulasi fikiran dan tenaga untuk melaksanakan Amanat Penderitaan Rakyat, semuanya atas pedoman Ordening Baru jaitu: Revolusi-Manipol/USDEK-Pimpinan Nasional. Dus, Demokrasi Terpimpin tidak mentjari menghasilkan kemenangan sesuatu golongan atau kekalahan sesuatu golongan – ia hanja menghasilkan akumulasi maksimal daripada fikiran-fikiran-baik, tjara-tjara-baik, kemandjuaan-kemandjuaan-positief untuk Rakjat setjara Keseluruhan, – tidak untuk sesuatu golongan atau partai.”⁵⁹

Selanjutnya secara khusus Soekarno menjelaskan persoalan konsepsinya tentang Demokrasi Terpimpin dan soal isu kediktatoran yang sejauh ini menjadi kekhawatiran banyak kalangan sekaligus menjadi menu pokok politisasi sebagaimana dilakukan oleh lawan-lawan politiknya. Dalam kaitan persoalan ini Soekarno mengatakan demikian:

“Demokrasi Terpimpin kita itu tegas-njata mempunyai dua unsur: unsur “demokrasi”, dan unsur “terpimpin”. Kita tidak boleh hanya melihat satu unsur saja, jaitu demokrasi tok, atau terpimpin tok. Kedua-dua unsur itu adalah dua unsur jang ta’ terpisah-pisahkan, dua unsur jang bergandengan mutlak satu sama lain, dua unsur loro-loroning-atunggal.

Demokrasi tok bisa njeleweng ke-liberalisme, terpimpin tok bisa njeleweng ke-diktatur fasis.

Demokrasi “loro-loroning-atunggal” berarti: ada demokrasinja dan ada terpimpinnja, ada terpimpinnja ada demokrasinja, oleh karena ia adalah demokrasi pelaksanaan daripada A.P.R., jaitu Amanat Penderitaan Rakjat. Ia harus diharmonisir dengan A.P.R., ia adalah satu bagian mutlak, satu integrerend deel daripada pelaksanaan Amanat Penderitaan Rakjat. Djika tidak ia akan kehilangan dasar, kehilangan tudjuan.”⁶⁰

Perilaku politik Soekarno sebagaimana ditunjukkan lewat kedekatannya dengan komunisme dan PKI, dan kebijakan politik pemerintahan Demokrasi Terpimpinnya sejauh ini rupanya tidak luput dari perhatian dan incaran komunitas internasional terutama dari kalangan pers dan politisi Amerika yang secara ideologis sangat hitam putih dengan gagasan Soekarno dan sebaliknya Amerika merupakan setan bagi Soekarno sejak masa remajanya.⁶¹ Sebuah wacana yang kemudian menjadi kebenaran umum dan berkembang luas dalam masyarakat Amerika sebagai sebuah paradigma dalam memandang Indonesia. Dalam realitas isu tentang kediktatoran Soekarno dan komunisme Indonesia yang direproduksi oleh kekuatan kapitalis-

liberal, ada fakta menarik yang sejauh ini belum banyak diungkap dan disajikan orang kepada publik. Apa yang saya maksudkan adalah bahwa di tengah atmosfir anti-komunisme internasional sebagaimana berkembang luas dalam masyarakat Amerika Serikat, Drijarkara – tokoh kita ini – di luar sepengetahuan orang pada satu ketika justru berkesempatan untuk mencecap gelombang isu semacam itu secara langsung!

Sebagai seorang intelektual kaliber dunia, Drijarkara memang kerap dipanggil oleh beberapa universitas luar negeri untuk memberikan ceramah atau kuliah umum (*public lecture*). Universitas luar yang menjadi langganan Drijarkara untuk memberikan pikiran dan pandangannya itu salah satunya adalah Universitas (Katholik) Saint Louis di Missouri, Amerika Serikat. Dari tahun 1963 hingga 1964, Drijarkara tercatat sebagai dosen tamu di Universitas Saint Louis. Demikian pada waktu rembang senja pemerintahan Soekarno, Drijarkara berkesempatan memberikan kuliah umum di kampus Katholik lain di Amerika Serikat, yakni Regis College, di Colorado. Kesempatan itu dimungkinkan berkat undangan yang disampaikan oleh koleganya, Fr. (Rama) John Carell Futrell, S.J. Di aula kampus yang dihadiri oleh para pastur kolega (*reverend fathers*) dan civitas akademika Regis College, Drijarkara memberikan kuliah umum tentang Indonesia yang tengah mengalami peningkatan suhu politik dan menjadi sorotan publik internasional tak terkecuali (terutama) masyarakat Amerika.⁶²

Sebelum memulai ceramah dan setelah berbasa-basi seperlunya, Drijarkara mengemukakan tiga alasan mengapa ia memenuhi undangan pihak Regis College, Colorado untuk datang ke sana dan memberikan ceramah. Terkait dengan hal itu Drijarkara menjelaskannya demikian:

“There are for me several reason why I gladly accepted this invitation. Concerning my self being an Indonesian, I am anxious to speak about my land. Not because Indonesia in this time is already so

important for the world, but because the world is important for Indonesia. Indonesia needs to be known in the world, in order to realize the fundamental principle of our state: according to which we must contribute to brotherhood of mankind.

My reason to accept this invitation doesn't concern me only, but my American audience too. In the time in which we are living now, everybody has to learn, has to know the world. There is no isolated land. We are facing the world, we are facing mankind. If so, then it is everyone duty to know the role, to know the nations, with which we are sharing the world of today. If so, then the bigger nations which one belongs, the heavier duty to know the world, to know the other country. And so I can say that it belongs to the dutiest of an American to know the other nations in the world. So then by this lecture I hope to contribute in the implementation of your American duties.”⁶³

Selain untuk memenuhi tuntutan akan relasi antar bangsa dan memperkenalkan Indonesia ke mata dunia yang sudah seharusnya senantiasa di bangun, masih ada satu lagi alasan yang harus ia utarakan. Alasannya adalah berkaitan dengan “dagangannya” sendiri sebagai seorang pastur atau pemuka agama Katholik. Katanya kemudian:

“The third reason why I am glad to take this opportunity is because in this talk I shall be able to touch the very important situation of the church today in the new emerging lands. The second half of the 20th century may be decisive for the future of the church in Asia and Africa. Don't look at the present time, but poor deep in the future, jump over to three centuries! What will we have to face? Modernized, developed land, equal in culture and civilization, equal in science and technic to the Western world. But ... what will that new world be? Will it be modern paganism? What profit will have if all these countries become pagan, without religion, without belief in God? The emerging lands of Asia and Africa and a challenge to the church now. There in those lands the church is confronted with her future: it is question of to be or not to be.”⁶⁴

Demikian selanjutnya pada Bagian Kedua atau batang tubuh naskah ceramah, Drijarkara membaginya ke dalam empat sub-bagian, yang masing-masing diberi judul: 1. Bhinneka Tunggal Ika (*Unity in Multiplicity*), 2. Pantja Sila, 3. *Belief in God-Democracy*, dan 4. *The Present Situation*. Pada sub-bagian satu, tentang Bhinneka Tunggal Ika, Drijarkara mengemukakan bentang luas dan kedalaman Indonesia berdasarkan sudut pandang sosiologi, antropologi, dan sejarah populer. Uraian yang ringkas dan padat tidak saja merepresentasikan kecakapannya tentang ilmu bumi atau sejarah, tetapi lebih dari itu merepresentasikan pengambilan posisi Drijarkara sebagai seorang indolog. Indolog yang dimaksudkan di sini bukan dalam pengertian ahli Indonesia *a la* para *occidentalists* atau *indonesianists* yang merupakan bagian dari – meminjam istilah Louis Althusser – aparatus negara ideologis⁶⁵ atau kolonialis sebagaimana berkembang di era kolonial dan pascakolonial, melainkan lebih sebagai orang Indonesia yang menemukan kesadaran bahwa di depan orang lainlah ia mengalami “*Concerning my self being an Indonesian*”. Sebuah kesadaran tentang keakuan yang terbentuk sebagai hasil pertemuannya dengan Liyan. Sebuah pengalaman yang menempatkan Drijarkara sebagai seorang “Indolog yang terlibat” dengan persoalan nasib dan *dignity* bangsanya di mata bangsa-bangsa lain di dunia.

Sementara itu pada sub-bagian kedua, tentang Panca Sila, Drijarkara kembali secara ringkas dan padat menjelaskan tentang kelahiran Pancasila dan kedudukannya sebagai dasar negara, ideologi, dan pandangan hidup bangsa dalam dimensi filsafat dan ketatanegaraan. Dari uraian yang disampaikan tidak saja merepresentasikan kecakapannya sebagai ahli filsafat dalam membedah Pancasila sebagaimana dilakukan oleh Pusat-pusat Studi Filsafat dan Pancasila yang sempat menjamur di Indonesia era Orde Baru dan jejaknya sebagian masih dapat kita jumpai sekarang di kampus-kampus di Indonesia. Lebih dari itu lewat uraiannya tentang Pancasila itu merepresentasikan posisi Drijarkara sebagai seorang ideolog. Ideolog di sini bukan berarti orang yang getol melakukan kurpol

(kursus politik), agitasi, bikin jargon dan singkatan lalu berleha-leha, tetapi orang yang menemukan kebenaran Pancasila sebagai warisan nenek moyang berharga. Orang yang lewat serangkaian penelitian intensif sampai pada sebuah keyakinan bahwa Pancasila merupakan ajaran yang mampu ditegakkan di tengah pelbagai macam ajaran dunia lainnya. Seorang “Ideolog yang terlibat” dengan persoalan pembangunan bangsanya secara serius.

Selanjutnya pada sub-bagian tiga, *Belief in God-Democracy*, Drijarkara mengemukakan dua hal, yaitu: kaitan agama dan negara, dan kehidupan sosial keagamaan dan perubahan politik terkini di Indonesia. Kedua tema itu merupakan pengembangan lebih lanjut dari eksplorasinya tentang Pancasila terutama Sila I dan IV. Terkait dengan tema agama dan politik, Drijarkara mengemukakan tentang dua pendapat (*standpoints*) ekstrim yang kerap mengemuka sebagai wacana. Pendapat pertama adalah pendapat yang mau melekatkan agama dalam kehidupan negara sebagaimana pernah diwacanakan oleh kelompok Islam (politik); sedangkan pendapat kedua adalah pendapat yang mau memisahkan agama dari kehidupan negara. Dari kedua kutub gagasan yang berayun secara diametral itu Drijarkara kemudian melihat Sila I Pancasila (*Belief in the One Supreme God*) sebagai solusi yang paling baik. Di samping bahwa persoalan agama merupakan bagian dari hak azasi manusia. Katanya:

“We can still say that the Indonesian people believe in God. It is for us impossible not to bring the state in connection with God or Creator. But of course we have to avoid two extreme standpoints. The first is the view that state must be embodiment of religion. This was the idea many (not all) Moslems in Indonesia. The other standpoint is that which says that the state has nothing to do with God and religion, that the state is completely profane thing, that the state is entirely secular.

Between these extreme standpoints the first principle of the Indonesian state seems to be the most right solution. Our people cannot be satisfied with a completely secular state. On the other hand a religious

state i.e. a state which is at the same time embodiment of a religion, is in the modern time an impossible thing. Belief in God as basic principle of state is a minimum and maximum at the same time. It is a minimum, because the state must acknowledge it, a least. The state cannot and should not do more than that. The further determination of religion is the right of the citizen, is keeping with the human rights”⁶⁶

Sebagai tambahan, Drijarkara juga menyampaikan soal kehidupan sosial keagamaan di Indonesia dalam sudut pandang pengajaran atau misi Katolik yang sejauh ini ia nilai berjalan baik. Gereja (Katolik) masih menemukan ruang dan kebebasan untuk menjalankan kehidupan keagamaannya. Demikian halnya Katolik memiliki atmosfer dan kesempatan yang cukup baik untuk bertegur sapa dan bekerjasama dengan kalangan Muslim dan Protestan sebagai wujud persahabatan antar-agama sebagaimana terjadi di Indonesia. Terkait dengan persoalan keberadaan ruang, kebebasan, dan komunikasi antar-agama tersebut Drijarkara mengatakan pendapatnya demikian:

“The church there enjoys a complete freedom. She has her rights and her places. She has like every religion her preveleges. We are teaching catholic religion even in the public schools. The catholic people have more influence than their number could expect. Our catholic schools are supported by the government. The situation of the church never was as favorable as it is now. We have good relations with Moslems and the Protestants. I would no say that no where in the world is the relation and cooperation between Catholics and the Moslems dan Protestants as good as in Indonesia. But I can say that there is a good tolerance, a good friendship between the religions in Indonesia.”⁶⁷

Sementara itu berkaitan dengan pokok pikiran kedua, yakni soal kehidupan sosial keagamaan dan perubahan politik terkini di Indonesia, Drijarkara menyampaikan sikap penolakannya yang tegas terhadap komunisme. Sikapnya itu ia ulang berkali-kali. Dalam hal ini Drijarkara melihat komunisme sebagai sebuah gagasan atau

ajaran yang memiliki kekuatan besar untuk menghancurkan sendi-sendi hubungan antar pemeluk agama dan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Suatu paham yang ditegaskannya tidak cocok dengan kehidupan keagamaan manusia Indonesia yang bersendikan pada ideologi Pancasila. Komunisme adalah ancaman yang harus dihadapi; dan Sila I Pancasila memberikan jaminan dan keabsahan ideologis terhadap hal tersebut. Terkait dengan persoalan komunisme ini Drijarkara menyatakan demikian:

“I mentioned it with a stress because this is one of our strong points in facing Communism. In addition I would like to say that the Pantja Sila and especially the first principle of it, is one of the stronghold[?] of the world against Communism. Indonesia is essentially a Pantja Sila state; Communism is essentially incompatible with our Constitution. That Communists are looking for power, as they do everywhere, is not a thing.”⁶⁸

Dari paparan di atas tampak bahwa Drijarkara tidak tengah mengambil porsi sebagai sosiolog. Pada aspek ini uraian yang ia sampaikan tetap menempatkan dirinya sebagai seorang pastur atau pemuka agama “secara murni dan konsekuen”. Di tengah arus perubahan sosial masyarakat Indonesia yang tengah berkecamuk keras, ia lebih memilih untuk berperan sebagai seorang pastur dengan pendiriannya yang kuat. Di tengah hembusan angin komunisme sebagai bagian yang tidak terelakkan dari gerak sejarah masyarakat dan demokrasi Indonesia waktu itu, sekali lagi ia kemudian mengemukakan persoalan Pancasila. Ia melirik kepada Pancasila. Putusan itu ia buat karena ia menemukan kebenaran di dalam Pancasila. Karena ia meyakini bahwa Pancasila mampu menjadi fundamen – meminjam bahasa Soekarno – dasar di mana di atasnya agama bisa dibangun. Ia meyakini bahwa di tengah trend ideologi komunis, Pancasila merupakan sebuah isme yang khas berasal dari perut bumi Indonesia dan ia yakini bisa berjaln-malin dengan agama Katholik. Kembali kita melihat posisi Drijarkara sebagai ideolog mengemuka ke permukaan.

Ia tampil sebagai pembela ideologi negara Pancasila dan pengutuk komunisme yang tidak tanggung-tanggung!

Selanjutnya tinjauan Drijarkara berpindah kepada persoalan Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno sebagaimana berjalan di Indonesia waktu itu. Sebuah tema yang sudah pasti telah ia sadari sejak jauh-jauh hari sebagai tema paling krusial sekaligus paling rumit untuk dijelaskan. Demokrasi Terpimpin *hand made* Soekarno jauh-jauh hari ia sadari akan menjadi menu yang paling sulit dicerna di dalam metabolisme intelektualitas masyarakat Barat yang hingga detik ini konon masih dianggap sebagai “Biangnya Demokrasi”. Karena rumpilnya tema, pada sub-bagian ini oleh Drijarkara diberi porsi penjelasan yang lebih panjang dibanding dengan tiga sub-bagian lainnya yang ia bicarakan. Berkenaan dengan persoalan Demokrasi Terpimpin sebagai bagian dari acuan dan praktik demokrasi di Indonesia saat itu Drijarkara mengutarakannya sebagai berikut:

“A crucial point which is very difficult to understand for the Western mind is the Indonesian democracy, which is called Guided Democracy. First two pre-remarks: 1) Many people don’t make a distinction between the essence of democracy and its concrete shape and technical aspect. 2) Our term guided is not very apt to suggest the essence of democracy. We can say that the materialization of the Indonesian democracy is not satisfactory yet. But can we say that the realization of the Western democracy is satisfactory in every point? Anyhow there is no reason to assert that the concrete shape (form) and technical realization of democracy must be the same everywhere. The democratical rule is a human solution for human problem; as every solution it contains in itself many problems. It is not up to me how to deal with the “Fralichkeit” (questionableness) of democracy. I would only say here that the so called Guided Democracy of Indonesia has nothing to do with dictatorship, that it is defensible and that it is for the Indonesian people the most reasonable form. Can it be changed? It depends on the Indonesian mind. “Tempora mutantur et nes mutamur in illis”, Cicero said.

Setelah dengan terpaksa harus berputar-putar selayaknya seorang pilot yang terguncang awan sehingga mengalami kesulitan dalam mengendalikan arah pesawatnya, Drijarkara akhirnya mendaratkan pendapatnya dalam teks sosio-antropologi “pra-Indonesia” untuk mendedahkan perkara akar demokrasi Indonesia yang tidak begitu saja bisa dipahami oleh nalar Barat. Karenanya ia pun menjelaskan eksplorasinya lebih lanjut:

“But what is the essence of the Indonesian democracy? To avoid misunderstanding I prefer to the term Indonesian democracy in this talk. Again it requires a lecture in anthropology to make clear what our democracy means! It can be said that the original form of rule in Indonesia is the republican one. The Dutch scholars had introduced the term “dorspreblik” or village republic. The best depiction of it was given by the Dutch scholar Dr. van Kern in his book “Tenganan Pagringsingan”, a monography of the village republic of the same name in Bali. The book was published in 1933. The situation depicted there was that of around that time. But it is not only in that Balinese village that we find the essence of the Indonesian democracy. It was also to see in the villages of Java, in the negari’s of Sumatra.

In the original Indonesian village republic the social unit or tribe was ruled by a leader and a counsel (dewan). Member of counsel wer the ketua’s or “old men” who were choosen by the leader. Dignity and wisdom were the norms of being a dewan member. And since dignity and wisdom are supposed to present in old men, for this reason they were choosen to members of the dewan. The working method of the counsel was “musjawarah”, discussion. Different opinion must be discussed. The aim was unanimity. The was no voting of course. If there was no unanimity the leader decided according to the more common opinion.

It is this idea of democracy that has been re-introduced in the state of Indonesia. There is no doubt that village republic in Indonesia was democratic.

We acknowledge that the practice of the Indonesian democracy is not according to our ideals. Let us not forget that the original Indonesian democracy was only used in very small communities, and in primitive circumstances.”⁶⁹

Hal yang dialami Drijarkara di atas sudah pasti lazim dan bisa dipahami. Demikian halnya dengan penjelasannya yang barangkali (sebagaimana diakuinya sendiri) belum memuaskan. Sekalipun tampaknya Drijarkara “kurang berbakat” sebagai seorang politisi, sehingga ia harus merendah dengan menyatakan menunggu bantuan seorang antropolog guna menjelaskan soal demokrasi Indonesia, akan tetapi secara garis besar apa yang diutarakan Drijarkara telah sejalan dengan apa yang tengah dialami oleh bangsanya dalam meletakkan dasar dan pelaksanaan demokrasi (di) Indonesia. Apa yang bagi saya menarik untuk digarisbawahi dalam hal ini adalah pada sikap yang diambil Drijarkara terkait dengan apa yang ia kemukakan. Sebagaimana kesan lainnya, lagi-lagi kita melihat kedekatan emosional Drijarkara dengan isu yang tengah ia ungkapkan. Dalam hal ini nada Drijarkara sebagai seorang “ideolog yang terlibat” masih cukup dominan dalam paparannya.

Pada sub-bagian keempat, *The Present Situation*, Drijarkara secara khusus mendiskusikan tentang dua isu: kediktatoran dan kekomunisan yang diasumsikan publik melekat dalam sosok seorang Soekarno. Satu hal yang dipicu oleh kebijakan Demokrasi Terpimpinnya sehingga mengundang partisipasi PKI ke dalam kekuasaan. Terkait dengan persoalan kediktatoran yang dilekatkan kepada Soekarno yang sejauh merupakan santapan empuk bagi pers Barat dan para politisi Amerika berhaluan liberal Drijarkara mengemukakan pendapatnya sebagai berikut:

“In the western world sometimes (many times) one has the idea that Indonesia is ruled in a dictatorial way. That Soekarno is a kind of dictator. I can assure you that Soekarno is not a dictator, that he could not be, even if he would.”⁷⁰

Ungkapan di atas menunjukkan jaminan dan kesiapan mental seorang Drijarkara sebagai *bumper* bagi Soekarno. Secara tegas ia memasang badan demi keyakinan dan tegaknya wajah (baca: nama baik) Soekarno, presidennya, presiden bangsanya, di mata publik internasional, tak terkecuali publik Amerika Serikat yang sudah sejak awal dikenal miring melihat sosok Soekarno. Penolakannya atas spekulasi publik Barat tentang kediktatoran Soekarno secara sangat jelas bertolak belakang dengan apa yang menjadi kekhawatiran elite Khatolik seperti Pater Beek koleganya sesama pastur dalam Sarikat Yesus atau sejumlah warga Katholik terkemuka yang tergabung dalam PKRI di bawah I.J. Kasimo. Apakah ungkapan itu sungguh-sungguh merupakan cetusan hati sanubari terdalam seorang Drijarkara? Apakah Drijarkara tidak lebih sedang memainkan sebuah pementasan (*performance*) atau drama? Ataukah bagaimana? Sekalipun pertanyaan spekulatif semacam ini syah untuk diajukan, saya meyakini bahwa ada ketulusan di balik ucapan dan sikap yang ditunjukkan Drijarkara terhadap Soekarno. Paling tidak, sejarah mencatat bahwa Drijarkara dalam satu ketika pernah berkata di depan publik Amerika Serikat bahwa Soekarno bukanlah seorang diktator, tidak akan pernah, meski sekiranya ia mau. (*“I can assure you that Soekarno is not a dictator, that he could not be, even if he would.”*)

Hal yang sama juga dipertunjukkan Drijarkara manakala ia menjelaskan masalah kedua yakni sekitar asumsi spekulatif publik internasional tentang kekomunisan seorang Soekarno. Secara tegas Drijarkara menyatakan kepada *audience* yang datang dalam kuliah umum itu bahwa Soekarno bukanlah seorang komunis dan tidak akan berubah menjadi seorang komunis. Sebaliknya ia tengah mengubah para pengikut komunis menjadi Soekanois. Soekarno bahkan telah memaksa Partai Komunis Indonesia mengakui Pancasila, termasuk dengan Sila I atau Ketuhanan-nya, meski mungkin bagi PKI hanya bersifat formalistis saja. Menghadapi tudingan miring atau ganjil dari publik Barat yang selama ini berkembang luas di tengah publik internasional, Drijarkara menegaskan sanggahannya demikian:

"It is also nonsense to say that Soekarno is a communist. He is not. Never will Soekarno turns communist; on the contrary he is trying to turn communist to Soekarnoist. As a matter of fact he has forced the communist party to acknowledge Pantja Sila, including the belief in God. Of course this recognition is for the communist party a matter of utter formality only. But that is not my question. I would like to say only that Soekarno is and shall remain the defender of Pantja Sila, including the belief in God. The Pantja Sila is a reflection of Soekarno's heart. He has dedicated his whole life to the Pantja Sila. And I am sure he is ready to sacrifice his life for the Pantja Sila."⁷¹

Ungkapan sebagaimana disampaikan Drijarkara dalam sebuah retorika yang memiliki kekuatan dan pesona di atas, kemudian ia lanjutnya dengan menjelaskan peran penting yang dimainkan Soekarno dalam panggung sejarah Indonesia. Sebuah peran yang juga dilakukan Gaulle, tokoh pahlawan dalam sejarah masyarakat Prancis. Dalam kaitan ini lebih jauh Drijarkara mengatakan sebagai berikut:

"With his Pantja Sila he has united the whole Indonesia. He has made the 3000 islands into one state. He is the propelling power of our new state of Indonesia. It was the Indonesian youth that pledged one country, one nation, and one language in 1928, in the time of Dutch colonial rule. But it was and is under Soekarno's leadership that the implementation was realized and is still going on. It was and is by Soekarno's marvelous speech that Indonesian nationalism was built.

It was also under his leadership and his inspiration that we built a good social legislation, a landreform, a labor bill and so on by which a war against poverty and exploitation of followmen is being waged.

A very complicated circumstances have forced him to accept all power in his hand. But I repeat, he was forced to do so. The Indonesian people was facing a similar difficulty to that as the French people before the come back of de Gaulle. Soekarno was and is the only man who could prevent a political chaos. And the lower Indonesian leaders seeing that Soekarno was the only man to save the state, agreed with his position completely. We could say that the whole Indonesian people has given him that position as the French people did it for de Gaulle."⁷²

Keterlibatan Drijarkara dalam dunia penyelenggaraan kekuasaan yakni sebagai anggota MPRS pada 1962-1967 dan anggota Dewan Pertimbangan Agung (DPA) pada 1965-1966 kiranya cukup mematangkan pengalaman dalam memahami dunia politik. Pada saat yang sama pengalaman itu pulalah yang ikut membentuk persepsi, sikap, dan tindakannya. Apa yang dipertunjukkan Drijarkara di forum Regis College, Colorado, menunjukkan posisinya sebagai pembela Soekarno. Tidak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa sejauh ini Drijarkara adalah pembela Soekarno yang pertama dan terutama di luar negeri. Sebuah pembelaan yang ia lakukan seorang diri dan dilakukan di luar jantung masyarakat Indonesia dan para pendukungnya yang setia dan selalu “mengagung-agungkan” atau “memuja-muja” namanya berdenyut! Apakah pembelaan Drijarkara terhadap Soekarno merepresentasikan pembelaan seorang pengagum Soekarno atau Soekarnois? Mungkin! Tapi, yang lebih mungkin, karena Drijarkara melihat ada Pancasila di dalam diri Soekarno. Drijarkara sudah sampai pada kesimpulan bahwa antara Soekarno dan Pancasila ibarat dua sisi di dalam sekeping mata uang logam – *“He has dedicated his whole life to the Pantja Sila. And I am sure he is ready to sacrifice his life for the Pantja Sila!”*

Pasca kejatuhan Soekarno sebagai presiden uang logam itu tidak utuh sebagaimana sediakala. Uang logam itu dipastikan kini kehilangan salah satu sisinya, Soekarno. Hilang di sini bukan berarti tidak ada, melainkan ada di tempat lain. Hilang di sini bukan berarti absen, melainkan hadir di tempat lain. Dalam genggamannya rezim berikutnya, rezim Orde Baru (ORBA) di bawah Soeharto, Soekarno dipisahkan dari rakyat, bangsa, dan Pancasila. Soekarno oleh rezim ORBA *dipunsingitaken* – disembunyikan, diperam di satu tempat. Tepatnya, dibuat sedemikian rupa sehingga kehilangan kemungkinan untuk hadir dan ada bersama Pancasila di depan rakyat Indonesia. Lalu, bagaimana nasib Soekarno selanjutnya? Meski tidak banyak orang yang mengetahui, kita bisa meramalkan, bahwa dia pasti sedih dan gundah, karena di lokasinya yang baru, di *sengkeran* (karantina)

itu, Soekarno telah menemukan nasibnya yang baru: menjadi seorang tahanan politik di negeri yang diutarakan secara tegas dan meyakinkan oleh Drijarkara sebagai *Pantja Sila state*.⁷³

Dari hal di atas muncul pertanyaan: bagaimana nasib Pancasila selepas dari tangan Soekarno? Dalam konteks ini sekali lagi kita melihat peran dan posisi Drijarkara pasca rezim Soekarno ke rezim Soeharto sebagai ideolog. Berbeda dari apa yang telah dibahas sebelumnya, saya tidak tahu apa yang menjadi perhitungan Drijarkara kali ini. Saya menduga karena keyakinan Drijarkara akan kebenaran Pancasila sebagai dasar dan ideologi negara dan obsesinya untuk membumikan filsafat, termasuk di dalamnya adalah tentang Pancasila, itulah yang mendorongnya bersama dengan Prof. Dr. Fuad Hasan yang di rezim Orde Baru pernah menjabat sebagai menteri pendidikan dan kebudayaan dan Prof. Dr. Slamet Iman Santoso bergabung dalam Tim Ideologi.⁷⁴ Sebuah tim yang menyediakan tiket kepada Drijarkara untuk aktif dalam pelbagai diskusi tentang Pancasila. Di era transisi politik, sebagai *warming up*, Drijarkara tampil dalam “Simposium Kebangkitan Angkatan ‘66” yang diselenggarakan pada 6 Mei 1966 di Aula Universitas Indonesia dengan makalah berjudul “Kembali Ke Pancasila”.⁷⁵ Sebagai anggota Tim Ideologi ia pun kemudian tercatat sebagai pengajar di SESKOAD (Sekolah Komando Angkatan Darat) di Bandung dan SESKOAL (Sekolah Komando Angkatan Laut) di Cipulir; yang merupakan dua unsur pokok ABRI sekaligus tulang punggung rezim Orde Baru di bawah Soeharto.⁷⁶

Apakah yang dilakukan Drijarkara dengan mengajak kembali pada Pancasila tidak berarti bahwa ia tidak tengah menempatkan diri sebagaimana apa dilakukan oleh idolanya, Soekarno, yang sebelumnya menyerukan pada Konstituante tentang kembalinya UUD 1945 dan Pancasila tiga bulan sebelum pelaksanaan Dekrit 5 juli 1959? Boleh jadi bisa ditafsirkan seperti itu! Akan tetapi, ada hal yang menurut saya lebih menarik untuk diperkarakan secara lebih lanjut daripada hal itu. Demikian pada akhirnya kita akan sampai pada satu pertanyaan yang lebih mendasar, bahwa dalam konteks

“keterlibatan” sebagaimana yang ia lakukan pada waktu sebelumnya, apakah peran dan posisi Drijarkara sebagai seorang ideolog Pancasila di ujung akhir rejim Soekarno hingga permulaan rezim Orde Baru itu dengan demikian menggarisbawahi sosok Drijarkara sebagai seorang intelegensia partisan?

Sebagaimana dikemukakan di atas, saya masih berfikir positif tentang Drijarkara. Sebagai seorang intelegensia dan pastur yang anti-komunisme dan anti-PKI, peran dan posisinya sebagai ideolog itulah kiranya yang memungkinkan ia ikut “menyelamatkan” Pancasila sebagai dasar negara. Kesempatan semacam itu kiranya juga menjadi cara baginya untuk berbakti kepada sosok idolanya, Soekarno, yang berulang kali ia katakan sebagai penggali Pancasila, pemersatu bangsa, dan pahlawan bangsanya. Akan tetapi persis di sini juga saya ingin mengembangkan “kecurigaan” kepada Drijarkara. Sebagai salah seorang yang kerap berada di lingkaran kekuatan bakal Orde Baru bersama Fuad Hasan dan kawan-kawan, apakah ia sama sekali tidak mengetahui operasi politik de-Soekarnoisasi oleh rezim Orde Baru yang ujungnya akan membenamkan *alter ego*-nya, Soekarno? Apakah ia juga tidak mengetahui bahwa ideologisasi Pancasila yang ia lakukan kali ini selain akan melempangkan jalan bagi mesin politik Orde Baru dalam memantapkan kekuasaannya sekaligus melegalisasi aksi *tumpes kelor*-nya kepada para anggota dan simpatisan PKI, organisasi politik berhaluan kiri lain, dan para penghayat aliran kepercayaan?⁷⁷

Apakah Drijarkara tidak menyadari bahwa apa yang ia lakukan merupakan sumbangan besar bagi berkembangnya sentimen anti komunisme di level akar rumput? Apakah Drijarkara tidak menyadari bahwa apa yang ia lakukan menjadi semacam bahan bakar dari kalangan muda Katholik lewat Kesatuan Aksi Pengganyangan Kontra Revolusi Gerakan September Tigapuluh (KAP-Korev-Gestapu) bentukan mendiang Jenderal Umar Wirahadikusuma selaku Panglima Kodam (Pangdam) pada yang kemudian berubah menjadi Garda Pancasila yang berbuntut pada perusakan pelbagai infrastruktur hingga *sweeping* dan pembunuhan para simpatisan PKI, aktivis ideologi

kiri lain dan yang juga melibatkan warga Katholik pasca peristiwa G30S?⁷⁸ Apakah, dengan mengkomparasikan pengalaman Soekarno sebagaimana diungkapkan Pater Beek, Drijarkara tidak mengetahui bahwa ia sejatinya tidak saja tengah “DIKENTUTIN”, tapi bahkan sedang “DIBERAKIN” oleh para politisi bakal calon (rejim) ORBA? Saya kira Drijarkara tahu semua apa yang saya persoalkan itu. Hanya saja, sejauh mana ia mengetahui semua itu, tentu tidak lebih dari sekuku hitam dari pengetahuan Sang Arsitek rejim Orde Baru, Soeharto. Setelah Nawaksara pada 22 juni 1966 – momen di mana posisi politik Soekarno berada di ujung tanduk – Drijarkara menjadi saksi kejatuhan idolanya, Sang Penggali Pancasila.

Catatan sampingan G. Budi Subanar, S.J. menunjukkan bahwa bersama-sama dengan elite Katholik lain, sebelah kaki Drijarkara harus digerakkan untuk melakukan kegiatan “pemadaman api” atas praktik “tumpes kelor” yang dijalankan oleh bakal (rejim) Orde Baru terhadap sejumlah orang yang diasumsikan memiliki kaitan atau keterlibatan ideologis dengan PKI. Banyak warga Katholik yang mengalami kekerasan, penistaan, dan pembunuhan akibat praktik politik “tumpes kelor” itu.⁷⁹ Dari aksi politik itu banyak orang termasuk warga Katholik yang mengalami salah tangkap atau karena pelampiasan sentiman dan dendam politik antar-warga. Hanya saja barangkali Drijarkara sedikit diuntungkan sejarah. Dia tidak terlalu panjang melihat drama kekerasan dan pembunuhan massal yang dilakukan bakal (rejim) Orde Baru terhadap orang yang dianggap “antek-antek” PKI atas nama Pancasila yang ia getoli dan ia bela. Pada 11 Februari 1967 dia menghembuskan nafas terakhirnya.

D. Penutup

Hubungan yang terjadi di antara elite dan komunitas Katholik dengan Soekarno mengandung keunikan tertentu. Berdasarkan pada hasil penelusuran atas sejumlah asumsi atau respons yang diberikan oleh elite dan warga Katholik pada umumnya memperlihatkan dua konfigurasi pokok. Persepsi, sikap, dan tindakan Pater Joseph Beek

sebagai seorang misionaris yang telah menjadi warga Negara Indonesia sejak 1955, misalnya, dengan sangat jelas memperlihatkan pandangan seseorang yang mengalami fobia terhadap komunisme.⁸⁰ Secara terbuka ia memproklamkan secara langsung sikapnya terhadap komunisme. Pada saat yang bersamaan hal itu sekaligus merepresentasikan orientasi atau wawasan politiknya yang kurang lebih jelas posisinya. Pater Beek menempatkan diri dalam posisi yang berani memperlihatkan sikap kritisnya terhadap Presiden Soekarno yang memberikan “keleluasaan” kepada golongan kiri. Dengan cara tersebut, Pater Joseph Beek juga menegaskan dirinya secara langsung berhadapan dengan organisasi kiri sebagaimana salah satunya diwakili oleh PKI.

Bertolak belakang dengan apa yang dipertontonkan oleh koleganya Pater Joseph Beek, Drijarkara tampak masih menempatkan sikap hormat dan meletakkan kepercayaan yang tinggi terhadap Presiden Soekarno sebagai pemimpin bangsa dan pemikir Pancasila. Dalam ruang publik yang lebih luas, Drijarkara mengekspresikan diri secara lebih kaya dalam berhadapan dengan para pemimpin Indonesia, di mana Soekarno adalah satu bagian yang ada di dalamnya. Sebuah penghargaan yang tidak dilepaskan dari keberadaan Pancasila dalam diri Soekarno. Dengan caranya yang khas, sebagai corong publik dia berani secara langsung berhadapan membangun argumentasi dengan kaum kiri. Hal yang demikian telah kita lihat bersama dalam komentar dan pendapatnya dalam “WP” di *Kalamarti Praba*-nya. Suatu cara menggunakan bahasa tutur sebagaimana digunakan rakyat dalam percakapan di warung tempat biasa mereka mengudap. Bahasa khas rakyat pada umumnya bahasa dalam perbincangan. Sikap Drijarkara sebagai pemikir menempatkan diri secara kritis berhadapan dengan para birokrat dan politisi yang lancung dan menabrak etika dan moral (sosial) dalam mengemban tugas dan tanggung jawabnya. Peluru kritik itu tidak melulu ia berondongan terhadap kaum kiri saja.

Pandangan Drijarkara tentang Pancasila yang ia kemukakan sejak 1959 semakin terakumulasi pada masa-masa sesudahnya. Meskipun bukan merupakan intensinya, pandangan Drijarkara

tentang Pancasila yang ia utarakan pada tahun 1959 pada akhirnya ikut melempangkan jalan bagi presiden Soekarno untuk menelorkan dan melaksanakan kebijakan politik Demokrasi Terpimpin-nya. Kendatipun demikian Drijarkara masih tetap menaruh kepercayaan terhadap Soekarno yang diharapkan mampu mengatasi konflik-konflik politik yang saat itu berkembang luas di Indonesia. Dalam sebuah pengharapan semacam itu Drijarkara menempatkan nilai Pancasila (sebagaimana halnya Soekarno sendiri) di mana pada Sila I, Ketuhanan Yang Maha Esa, sama sekali tidak sesuai dengan ideologi komunis.⁸¹ Pada saat yang sama nilai-nilai Pancasila memungkinkan adanya dialog dan kerjasama antar-agama sebagai buah toleransi. Dalam kondisi itu, para pemeluk pelbagai agama – sebuah ruang di mana Drijarkara ada di dalamnya sebagai seorang pastur – tidak terjebak dalam gagasan (*standpoints*) kanan yang menjadi fanatik dan fundamentalis. Sementara itu bagi kalangan umat Katholik yang berpolitik, seperti PKRI, orientasi politik dan praktik beragama yang dijamin oleh Pancasila memungkinkan mereka mengambil posisi sebagai warga negara sekaligus sebagai warga gereja.

Bibliografi

1. Buku-buku

- Sudiarja, S.J. , *et. al.*, ed., 2006, *Karya Lengkap Drijarkara.. Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh da lam Perjuangan Bangsaanya*, Jakarta: Kompas-Gramedia.
- Arnold Brackman, 1969, *The Communist Collaps in Indonesia*, New York: W.W. Norton & Company Inc.
- Asvi Warman Adam, 2006, “Dari Testamen Politik Soekarno Sampai Supersemar” dalam Asvi Warman Adam, *Soeharto File. Sisi Gelap Sejarah Indonesia*, Yogyakarta: Ombak.

- Bambang Cipto, 2003, *Tekanan Amerika Terhadap Indonesia. Kajian atas Kebijakan Luar Negeri Clinton terhadap Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bruce Fink, 1995, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, New Jersey: Princeton University Press.
- Bruce Fink, 1997, *A Clinical Introduction To Lacanian Psychoanalysis. Theory and Technique*, London: Harvard University Press.
- Daniel S. Lev, 2009, *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics 1957-1959*, Jakarta-Kuala Lumpur: Equinox Publishing.
- Drijarkara, “Pancasila dan Religi” dalam A. Sudiardja, S.J. *et al*, ed., 2006, *Karya Lengkap Drijarkara. Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh da lam Perjuangan Bangsaanya*, Jakarta: Kompas-Gramedia.
- F. Danuwinata, S.J., “Pengantar” dalam A. Sudiarja, S.J., *et al*, ed., 2006, *Karya Lengkap Drijarkara. Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh da lam Perjuangan Bangsaanya*, Jakarta: Kompas-Gramedia.
- F. Danuwinata, S.J., ed, 2013, *Catatan Harian Romo Drijarkara*, Yogyakarta: USD Press.
- Franz Magnis Suseno, 2004, “Rekonsiliasi” dalam Hadi Susastra, ed., 2004, *Budi dan Na lar 70 Tahun Hari Tjan Silalahi*, Jakarta: CSIS.
- G. Budi Subanar, S.J., 2005a, “Pengantar” dalam G. Budi Subanar, S.J., e.d., 2005, *Pendidikan a la Warung Pojok*, Yogyakarta: USD Press.
- G. Budi Subanar, 2005b, *Menuju Gereja Mandiri. Sejarah Keuskupan Agung Semarang di bawah Dua Uskup (1940-1981)*, Yogyakarta: Penerbit USD.
- G. Budi Subanar, S.J., ed., 2005c, *Rerasan Onah Gingsiring Jaman*, Yogyakarta: Rumah Tembi dan USD Press.

- G. Budi Subanar, S.J., e.d., 2006, *Pendidikan a la Warung Pojok. Catatan-catatan Prof. Dr. N. Drijarkara, S.J. tentang masalah Sosial, Politik dan Budaya*, Yogyakarta: USD Press.
- Herbert Feith, 2007, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Jakarta-Kuala Lumpur: Equinox Publishing.
- J.B. Soedarmanto, 2008, *Pater Beek, S.J. Larut Tetapi Tidak Hanyut*, Jakarta: OBOR.
- Jusuf Wanandi, 1994, "Hubungan Amerika Serikat-Indonesia Selama Orde Baru. Suatu Tinjauan Singkat dan Pribadi," dalam Bantarto Bandoro, ed., *Hubungan Luar Negeri Selama Orde Baru*, Jakarta: CSIS.
- Kerstin Beise, 2004, *Apakah Soekarno Terlibat Peristiwa G30S?* Yogyakarta: Ombak.
- Louis Althusser, 1971, *Lenin And Philosophy And Other Essays*, terj. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press.
- M. Sastrapratedja, S.J., "Pancasila Sebagai Prinsip Humanisasi Masyarakat" dalam M. Sastrapratedja, S.J., 2013, *Lima Gagasan Yang Dapat Mengubah Indonesia*, Jakarta: Pusat Kajian Filsafat dan Pancasila.
- Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, "*Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*", Djakarta: BP. Prapantja.
- Pierre Bourdieu, 1991, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambrigde University Press.
- Rex Mortimer, 1974, *Indonesian Communism Under Soekarno: Ideology and Politics, 1959-1965*, New York: Cornell University Press.
- Roeslan Abdoelgani, 1965, *Pendjelasan Manipol dan Usdek*, dalam Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, "*Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*", Djakarta: BP. Prapantja.

- Setneg, 1975, *30 Tahun Indonesia Merdeka. 1950-1964*, Jakarta: Citra Lamtorogung Persada.
- Slavoj Žižek, 2008, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York: Verso
- Soekarno, “Revolusi-Sosialisme Indonesia-Pimpinan Nasional (Re-so-pim)”, naskah Pidato Presiden Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1961, dalam Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, *Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*, Djakarta: BP. Prapantja.
- Soekarno, “Tahun ‘Vivere Pericoloso’ (TAVIP)” Pidato Presiden Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1964, dalam Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, *Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*, Djakarta: BP. Prapantja.
- Taufik Abdullah, Aswab Mahasin, Daniel Dhakidae, 1983, *Manusia Da lam Kemelut Sejarah*, Jakarta: LP3ES.
- Toto K. Rahardjo dan Herdianto W.K., ed., 2001, *Bung Karno Bapakku, Guruku, Sahabatku*, Jakarta: Grasindo.

2. Arsip

- *Arsip Ceramah Colorado*
- *Arsip Doktrin Pantja Sila*
- G. Budi Subanar, S.J., t.a.t, “Pemetaan Sementara Sejarah Hidup Drijarkara” (draft personal),

3. Makalah

Andi Suwirta, “Pers, Revolusi, dan Demokratisasi: Kehidupan dan Pandangan Lima Surat Kabar di Jawa Pada Masa Revolusi Indonesia, 1945-1947”. Makalah, Jurusan Sejarah, Universitas Pendidikan Indonesia (UPI) Bandung, t.a.t.

4. Internet/ TV

- “Soekarno X-file”, *Mata Najwa*, Metro TV, bulan x, tahun 2013.
- Arif Budianto, 2012, “Kajian Implikatur Editorial Wacana Pojok “Mang Usil” Kompas, “Mr. Pecut” Jawa Pos, dan Pojok” KR Kedaulatan Rakyat” dalam arifpbsi.blogspot.com/2012/07/kajian-implikatur-implikatur-wacana/ diakses pada 20 Desember 2013.
- George Junus Aditjondro, “CSIS, Pater Beek SJ, Ali Moertopo dan L.B. Moerdani” dalam <http://theglobalreview.com/2013/12/06/csis-pater-beek/>
- <http://tipsntrends.wordpress.com/2013/03/08/sejarah-pers-indonesia/>
- Peter Kasenda, “Soekarno, Pers dan Politik” dalam <http://studypolitik.blogspot.com/2010/03/soekarno-pers-dan-politik.html> diakses pada 19 Desember 2013.
- books.google.com/books/about/Pancasila_sebagai_dasar_negara; diakses pada 20 Desember 2013.

Catatan Akhir Tulisan

- 1 Meski orang bisa berfikir spekulatif (baca: berfilsafat) tentang “misteri” dan “problem” secara panjang lebar, apa yang saya maksudkan di sini adalah bahwa Drijarkara menjadi Drijarkara salah satunya bisa direkonstruksi berdasarkan dimensi problem, yakni pada serpihan penyejarahannya di belantara sejarah Indonesia.
- 2 Hiruk pikuk tentang “kemisteriusan” Dirjarkara ini bisa diikuti dalam dunia maya lewat sesawi.net dan link yang berkaitan dengannya.
- 3 Diskusi yang menurut hemat saya masih bergizi untuk diikuti tentang posisi dan peran aktor dalam panggung sejarah Indonesia, periksa Taufik Abdullah, Aswab Mahasin, Daniel Dhakidae, 1983, *Manusia Dalam Kemelut Sejarah*, Jakarta: LP3ES.
- 4 Dekrit Presiden 5 Juli 1959 berisi tiga hal: (a) Pembubaran Konstituante, dan (b) Pemberlakuan kembali UUD 1945, dan (c) Pembentukan MPR dan DPA sementara. Lihat, Roeslan Abdoelgani, 1960, *Pendjelasan Manipol dan USDEK*,” dalam Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, *Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*, Djakarta: BP. Prapantja, hlm. 197.
- 5 Konsepsi Presiden ini berisi 3 hal: (1) penggantian sistem Demokrasi Liberal (Parlementer), (2) Pembentukan “Kabinet Kaki Empat” sebagai representasi dari empat

- kekuatan politik, yakni PNI, Masjumi, NU dan PKI untuk bergotong royong ambil bagian dalam pemerintahan, dan (3) pembentukan Dewan Nasional yang bertugas memberi nasihat kepada kabinet baik diminta maupun tidak diminta. Perlu waktu dua tahun sejak konsepsi itu diajukan. Setelah sebelumnya gagasan ini sempat ditolak dua partai agama seperti Masjumi dan PKRI (Katolik), sebagian besar partai akhirnya menerima konsepsi Soekarno ini. Lihat Setneg, (1975), *30 Tahun Indonesia Merdeka. 1950-1964*, Jakarta: Citra Lamtorogung Persada, hlm. 107.
- 6 Istilah ini saya pinjam dari Žižek. Konsep yang mengacu pada kekuatan ideologi dalam melahirkan *phantasy* (fantasi) yang akan membawa orang pada jejak-jejak pengalaman negativitas atau represionalnya. Lebih lanjut lihat, Slavoj Žižek, 2008, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York: Verso.
 - 7 Tentang apa dan bagaimana Demokrasi Terpimpin *a la* Soekarno, lihat “Manifesto Politik Republik Indonesia: Penemuan Kembali Revolusi Kita (*The Rediscovery of Our Revolution*). Pidato Presiden Republik Indonesia pada Hari Proklamasi 17 Agustus 1959,” dalam Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, “*Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*, Djakarta: BP. Prapantja, hlm. 97-155. Sementara tinjauan kritis mengenai rusaknya demokrasi konstitusional, lihat Herbert Feith, 2007, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Jakarta-Kuala Lumpur: Equinox.
 - 8 Rasionalisasi di tubuh TNI didasarkan pada Maklumat Wakil Presiden Hatta No X tahun 1948. Lebih dari alasan postur ketentaraan yang ramping dan profesional, patut diduga bahwa rasionalisasi itu juga berkaitan erat dengan langkah Hatta dan militer menghadapi Amanat Soekarno (1 Oktober 1946) tentang suksesi perjuangan revolusi yang diserahkan kepada Tan Malaka apabila Soekarno kelak ditangkap pihak kolonialis Belanda. Lihat, Asvi Warman Adam, 2006, “Dari Testamen Politik Soekarno Sampai Supersemar” dalam *Soeharto File. Sisi Gelap Sejarah Indonesia*, Yogyakarta: Ombak, hlm. 1-6.
 - 9 Kerstin Beise, 2004, *Apakah Soekarno Terlibat Peristiwa G30S?* Yogyakarta: Ombak, hlm. 14.
 - 10 Pemilu 1955 menghasilkan empat partai pemenang pemilu dengan suara atau pemilihan terbesar. Keempat partai itu berturut-turut adalah: 1. Partai Nasional Indondeis (PNI) dengan 8,4 juta suara (22% pemilihan), 2. Partai Masjumi, 79 juta suara (20,9% pemilihan), 3. Partai NU, 6,9 juta (18,4% pemilihan), dan 4. Partai Komunis Indonesia (PKI), 6,1 juta (16% pemilihan). Kajian mendalam tentang PKI di Indonesia era Soekarno, lihat Rex Mortimer, 1974, *Indonesian Communism Under Soekarno. Ideology and Politics, 1959-1965*, New York: Cornell University Press.
 - 11 Nada negatif tentang partisipasi PKI dalam politik parlemen alih-alih gerakan massa dan “kekerasan” sebagaimana diteoritisasikan oleh para *indonesianis* kanan (anti komunis) secara sangat “khas Amerika” dalam pengertian sangat tendensius atau berat sebelah salah satunya diutarakan oleh Arnold Brackman. Selanjutnya lihat, Arnold Brackman 1969, *The Communist Collaps in Indonesia*, New York: W.W. Norton & Company Inc.
 - 12 Rex Mortimer, 1974, *Op. Cit.*, hlm. 55.
 - 13 Salah satu friksi di tubuh TNI AD selain berakar pada persoalan rivalitas generasi juga terletak pada tertariknya sebagian di antara mereka ke dalam permainan politik (baca: taktik galang sekutu) yang dijalankan oleh kader-kader militan PKI di bawah Aidit

dan wacana “kontrev” (kontra revolusi) dan “komunis phobi” yang dikemukakan oleh presiden Soekarno sendiri. Rex Mortimer, 1974, *Op. Cit.*, hlm. 47-49.

- 14 J.B. Soedarmanto, 2008, *Pater Beek, S.J. Larut Tetapi Tidak Hanyut*, Jakarta: OBOR, hlm. 139.
- 15 Franz Magnis Suseno, 2004, “Rekonsiliasi” dalam Hadi Susastra, ed., 2004, *Budi dan Nalar 70 Tahun Hari Tjan Silalahi*, Jakarta: CSIS.
- 16 Pierre Bourdieu, 1991, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 17 Toto K. Rahardjo dan Herdianto W.K., ed., 2001, *Bung Karno Bapakku, Guruku, Sahabatku*, Jakarta: Grasindo.
- 18 Kurang terang lewat media apa “surat terbuka” Pater Beek itu dilansir. Ada *blessing of disguise* dari fakta itu. Mengingat surat semacam ini sebelum 1958 bisa menjadi bumerang bagi pengirimnya. Mengikuti perkembangan politik, pada 14 September 1956, Kepala Staf Angkatan Darat, selaku Penguasa Militer, mengeluarkan peraturan No. PKM/001/0/1956. Pasal 1 peraturan ini menegaskan larangan untuk mencetak, menerbitkan dan menyebarkan serta memiliki tulisan, gambar, klise atau lukisan yang memuat atau mengandung kecaman atau penghinaan terhadap presiden dan wakil presiden. Larangan itu juga berlaku bagi tulisan dan gambar yang dinilai mengandung pernyataan permusuhan, kebencian atau penghinaan. Mengikuti penerapan situasi darurat perang (SOB), Penguasa Militer Daerah Jakarta Raya mengeluarkan ketentuan ijin terbit pada 1 Oktober 1958. Pembredelan pers di era Soekarno banyak terjadi setelah pemberlakuan SOB, 14 Maret 1957, termasuk penahanan sejumlah wartawan. Aturan soal ijin terbit bagi harian dan majalah kemudian dipertegas dengan Penpres No.6/1963. Selain Surat Ijin terbit, setelah Peristiwa G30S 1965, berlaku pula Surat Ijin Cetak (SIC) yang dikeluarkan oleh Pelaksana Khusus (Laksus) Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban Daerah (Kopkamtibda). Pers Indonesia saat itu dikepung dengan ketentuan SIT, SIC, serta ada lagi: Surat Ijin Pembagian Kertas (SIPK), kertas tidak akan diberikan kepada media yang dinilai tidak patuh. <http://tipsntrends.wordpress.com/2013/03/08/sejarah-pers-indonesia/>
- 19 Dadap, Waru, di samping Suta, Naja, Tuminem, Fatimah, Sarinah adalah tokoh imajiner Soekarno yang kerap ia pakai untuk merepresentasikan kehidupan rakyat jelata, kaum *marhaen*. Pemilihan inisial Dadap Waru bisa ditempatkan sebagai bahasa personal Pater Beek yang menaruh simpati kepada pribadi Soekarno. Langgam seperti ini juga bisa ditemukan dalam ucapan-ucapan Pak Besut lewat corong RRI Yogyakarta. Tentang tokoh-tokoh imajiner Soekarno salah satunya bisa diikuti dalam Soekarno, “Tahun ‘Vivere Pericoloso’ (TAVIP), Pidato Presiden Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1964”, dalam Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, *“Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*, Djakarta: BP. Prapantja, hlm. 501-502.
- 20 Di bagian pembuka surat itu Pater Beek menuliskan kalimat: “*Demi keselamatan Negara, demi ketuhanan Nusa dan Bangsa, dan demi untuk kebaikan Bung karno sendiri dan menjaga-jaga Rakyat hilang kepercayaannya sama sekali terhadap Bung Karno.*” J.B. Soedarmanto, 2008, *Op. Cit.*, hlm. 177-180. Soekarno minus komunisme dan (atau) PKI adalah “nilai intrinsik” Soekarno yang tetap berharga di kalangan warga Katolik. Sampai di sini,

- apakah dukungan yang dikemukakan wakil Katolik (Agama), Kolonel Djuhartono, di samping kelompok Nasionalis dan Komunis dalam Sidang Umum ke-II MPRS dengan hasil Ketetapan MPRS No. III/MPRS/1963 tentang pengangkatan Soekarno menjadi Presiden RI seumur hidup juga merepresentasikan dukungan umat Katolik kiranya menarik untuk diteliti. Lihat Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, *Op. cit.*, hlm.1212.
- 21 Istilah ini mengingatkan pada Paklik (*Pak Cilik*, paman) saya yang beragama Katolik yang pada suatu Minggu pagi (1976) dengan tergopoh-gopoh menemui *suwargi* bapak saya untuk meminjam sepeda motor guna mengikuti misa di Gereja Medari. Kala itu Paklik mengenakan jaket warna merah berlambang “Banteng Miring” diapit segitiga (PNI) dan di bawahnya tertulis huruf kapital warna hitam “MARKATUL”. *Suwargi* bapak saya bertanya, “*Markatul ki apa tho, Dbik. Kok kaya jeneng panganan?*” (“*Markatul itu apa, Dik. Kok seperti nama makanan?*”). Paklik saya menjawab dengan tersenyum dan bergaya: “*O, niki tho, Mas. Marhaen Katulik!*” (“*O, ini tho, Mas. Marhaen Katolik*”). Bedakan J.B. Soedarmanto, 2008, *Op. Cit.*, hlm. 202.
- 22 J.B. Soedarmanto, 2008, *Op. cit.*, hlm. 178.
- 23 J.B. Soedarmanto, 2008, *Op. cit.*, hlm. 179.
- 24 *Ibid.*
- 25 J.B. Soedarmanto, 2008, *Loc. Cit.* hlm. 180.
- 26 *Ibid.*
- 27 Panjang lebar tentang konsep ini periksa salah satunya, Bruce Fink, 1995, *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*, New Jersey: Princeton University Press.
- 28 Perangai dan sikap Beek yang semacam itu pernah “terantuk batu”. Kegiatannya dalam memata-matai PKI diketahui BPI (Badan Pusat Intelijen) *orgaan* PKI di bawah Subandrio. Akibat kejaran BPI Pater Beek terpaksa melarikan diri ke luar negeri dekat sebelum Gestok 1965. Beek kembali ke Indonesia setelah Subandrio ditangkap dan BPI dibubarkan. Lihat tinjauan kritis George Junus Aditjondro, “CSIS, Pater Beek SJ, Ali Moertopo dan L.B. Moerdani” dalam <http://theglobalreview.com/2013/12/06/csis-pater-beek> diakses pada 18 Desember 2013.
- 29 Tinjauan panjang lebar tentang kebijakan politik luar negeri Amerika Serikat era presiden Bill Clinton dan pengaruhnya terhadap Indonesia, periksa Bambang Cipto, 2003, *Tekanan Amerika Terhadap Indonesia. Kajian atas Kebijakan Luar Negeri Clinton terhadap Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 71-72.
- 30 Lihat, Jusuf Wanandi, 1994, “Hubungan Amerika Serikat-Indonesia Selama Orde Baru. Suatu Tinjauan Singkat dan Pribadi,” dalam Bantarto Bandoro, ed., *Hubungan Luar Negeri Selama Orde Baru*, Jakarta: CSIS, hlm. 28. Fakta ini juga diangkat dalam Bambang Cipto, 2003, *Op. cit.*, hlm. 44.
- 31 Tentang klik-klik dan konspirasi politik antara pelbagai kekuatan politik di Indonesia pada masa awal hingga pertengahan tahun 1950-an, lihat kembali Herbert Feith, 2007, *Loc. Cit.*
- 32 G. Budi Subanar, S.J., e.d., 2006, *Pendidikan a la Warung Pojok. Catatan-catatan Prof. Dr. N. Drijarkara, S.J. tentang masalah Sosial, Politik dan Budaya*, Yogyakarta: USD Press, hlm. i-ii.
- 33 Dalam format majalah, profil Pak Nala awalnya divisualkan dalam sebuah karikatur dengan deskripsi: laki-laki tua, berbadan kurus, dan berpakaian stelan khas Jawa yakni

blangkon, surjan dan kain. Sementara dalam format buku suntingan G. Budi Subanar profil Pak Nala mengalami perubahan. Ia divisualkan sebagai laki-laki tua, agak gemuk, bercelana *gandul*, dan berikat kepala (*destar*).

- 34 Rata-rata koran pada era revolusi adalah koran *organ* yang memiliki afiliasi dengan kekuatan politik tertentu. Tentang koran dan afiliasi politiknya, lihat penelitian Andi Suwirta, “Pers, Revolusi, dan Demokratisasi: Kehidupan dan Pandangan Lima Surat Kabar di Jawa Pada Masa Revolusi Indonesia, 1945-1947”. Makalah, Jurusan Sejarah, Universitas Pendidikan Indonesia (UPI) Bandung, t.a.t.
- 35 Ungkapan Drijarkara ini mengingatkan sejarah keberadaan *Merdeka*. Surat kabar *Merdeka* pertama kali terbit pada tanggal 1 Oktober 1945. Kelahiran surat kabar ini sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari peran B.M. Diah dan kawan-kawannya, yang pada akhir bulan September 1945 mengambil alih kantor surat kabar *Asia Raya* dan menduduki gedung percetakan De Unie di Jalan Molenvliet No. 8 (sekarang Jalan Hayam Wuruk, Jakarta), tempat surat kabar milik Jepang itu diterbitkan. Lihat Andi Suwirta, *Op. cit.*, hlm. 3.
- 36 G. Budi Subanar, 2006, *Op.cit.* hlm. iii-v.
- 37 Sejauh ini saya belum memiliki gambaran tentang siapa sosok yang dipeyorasikan sedemikian rupa oleh Drijarkara ini.
- 38 G. Budi Subanar, S.J., ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. 24.
- 39 G. Budi Subanar, S.J., ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. 16.
- 40 *Ibid.*
- 41 G. Budi Subanar, S.J., ed., 2006, *Op. Cit.*, hlm. 11.
- 42 G. Budi Subanar, S.J., ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. 33.
- 43 G. Budi Subanar, S.J., ed., 2006, *Op. cit.*, hlm 28.
- 44 G. Budi Subanar, S.J., ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. 56.
- 45 Dalam dunia jurnalisme (di) Indonesia, kolom editorial atau rubrik yang terdapat dalam surat kabar harian atau koran, kebanyakan diawaki seorang *impertur* (wartawan senior) dengan menggunakan metafor tertentu dalam menentukan ideologi, agenda, dan identitasnya. Sekedar contoh, kita mengenal Mang Usil dalam Kolom di Kompas, Mr. Pecut dalam Kolom Pojok di Jawa Pos, Berabe dalam Pojok KR di Kedaulatan Rakyat, dll. Lihat kajian menarik Arif Budianto, 2012, “Kajian Implikatur Editorial Wacana Pojok “Mang Usil” Kompas, “Mr. Pecut” Jawa Pos, dan Pojok” KR Kedaulatan Rakyat” dalam arifpbsi.blogspot.com/2012/07/kajian-implikatur-implikatur-wacana/ diakses pada 20 Desember 2013.
- 46 Saya memandang ada kesalahan penafsiran tentang pengertian “golongan karya” ini. Kata ini dalam dokumen negara era 60-an kerap dipakai untuk mengacu pada konsep kelas dalam arti Marxian yakni pekerja, pegawai, karyawan, dibedakan dari buruh dan tani. Dikaitkan dengan Drijakara, istilah ini menunjuk pada Drijarkara yang berprofesi sebagai dosen atau pengajar di UI, Unhas, dan PTPG Sanata Dharma. Pembacaan yang kurang tepat akan melahirkan salah penafsiran, sehingga mengesankan bahwa Drijarkara adalah anggota Golongan Karya yang belakangan merupakan nama partai penguasa, korup, rejim Orba! Kekeliruan ini pernah memakan korban, yakni panitia Peringatan 100 Tahun Drijarkara, USD, 2013 yang baru lalu. Dalam acara itu panitia bermaksud mengirim undangan ke DPD Partai Golongan Karya (Golkar) kota Yogyakarta untuk menghadiri acara pembukaan. Pertimbangannya, lewat sejumlah sumber, terutama

- tulisan Rama Danuwinata, S.J., dinyatakan bahwa “Tahun 1962-1967 Drijarkara adalah anggota MPRS wakil Golongan Karya.” Tanpa mengalami tinjauan ulang dan perubahan, tulisan Rama Danuwinata yang berjudul “Prof. Dr. N. Drijarkara, S.J. Pemikir Yang Teribat Penuh Dalam Perjuangan Bangsaanya” sejauh ini diadopsi dalam empat sumber pustaka sebagai “Pengantar”. Keempat sumber pustaka itu adalah: (1) A. Sudiarja, S.J., *et. al.*, ed., 2006, *Karya Lengkap Drijarkara. Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh da lam Perjuangan Bangsaanya*, Jakarta: Kompas-Gramedia. (2) G. Budi Subanar, S.J., e.d., 2006, *Pendidikan a la Warung Pojok. Catatan-catatan Prof. Dr. N. Drijarkara, S.J. tentang masalah Sosial, Politik dan Budaya*, Yogyakarta, USD Press, Yogyakarta, USD Press. (3) G. Budi Subanar, S.J., ed., 2005a, *Rerasan Onab Gingsiring Jaman*, Rumah Tembi dan USD Press. (4) F. Danuwinata, S.J., 2013, *Kumpulan Surat Romo Drijarkara*. Yogyakarta: USD Press.
- 47 Tentang golongan karya sebagai bagian dari aksi terselubung ala spionase Barat yang kemudian muncul sebagai sebuah partai di era rejim Soeharto, periksa catatan kritis George Junus Aditjondro, “CSIS, Pater Beek SJ, Ali Moertopo dan L.B. Moerdani”, *Op. cit.*, hlm. 3.
- 48 F. Danuwinata, S.J., “Pengantar” dalam A. Sudiarja, S.J., *et al.*, ed., 2006, *Karya Lengkap Drijarkara. Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh da lam Perjuangan Bangsaanya*, Jakarta: Kompas-Gramedia, hlm. xix-xlii
- 49 Herbert Feith, 2007, *Op. cit.*, hlm. 108-109.
- 50 Uraian mendalam tentang perubahan format pemerintahan dari demokrasi liberal ke demokrasi dipimpin sebagaimana dilakukan oleh presiden Soekarno lihat, Daniel S. Lev, 2009, *The Transition to Guided Democracy: Indonesian Politics 1957-1959*, Jakarta-Kuala Lumpur: Asia Equinox Publishing.
- 51 Sejauh ini belum ada informasi akurat tentang pelaksanaan Seminar Pancasila itu, baik tentang waktu, tempat, dan pesertanya. Keterangan ini saya dasarkan pada, G. Budi Subanar, S.J. t.a.t., “Pemetaan Sementara Sejarah Hidup Drijarkara” (draft personal), hlm. 7. Juga A. Sudiardja, S.J. *et al.*, ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. 831.
- 52 Lihat kembali catatan kaki No. 8, hlm. 105.
- 53 Daniel S. Lev, 2009, *Op. cit.*, hlm. 83.
- 54 Meskipun masih memerlukan konfirmasi lanjut, sebuah portal umum, Google, menawarkan dokumentasi dan arsip tentang acara itu, di samping dokumentasi lain tentang Pancasila, secara berbayar. Lihat, books.google.com/books/about/Pancasila_sebagai_dasar_negara; diakses pada 20 Desember 2013.
- 55 A. Sudiardja, *et al.*, ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. 832.
- 56 *Ibid.*
- 57 *Ibid.*
- 58 Sebagai bagian dari Manipol (Manifesto Politik), gagasan Soekarno tentang Demokrasi Terpimpin disandingkan dengan konsepsi pendukungnya yakni USDEK yang merupakan singkatan dari UUD 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin, dan Kepribadian nasional. Periksa lagi Catatan Kaki No. 8.
- 59 Soekarno, “Revolusi-Sosialisme Indonesia-Pimpinan Nasional (Re-so-pim)”, Pidato Presiden Republik Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1961, dalam Panitia Pembina Djiwa Revolusi, 1965, “*Bahan-Bahan Pokok Indoktrinasi*”, Djakarta: BP. Prapantja, hlm. 371-372.

- 60 *Op. cit.*, hlm. 373.
- 61 Tentang sepak terjang Soekarno muda dan pandangannya terhadap kapitalisme, lihat Peter Kasenda, "Soekarno, Pers dan Politik" dalam <http://studypolitik.blogspot.com/2010/03/soekarno-pers-dan-politik.html> diunduh pada 19 Desember 2013.
- 62 Untuk selanjutnya disebut dengan *Arsip Ceramah Colorado*. Sebuah naskah ceramah Drijarkara tanpa keterangan judul dan waktu. Naskah diketik dengan mesin ketik manual dengan font kecil dan pita yang kurang jelas dengan menggunakan kertas berukuran *letter* (folio), berlogo REGIS COLLEGE/W. 50TH & LOWELL BLVD./DENVER, COLO. 80221/433-6565. Ada nada ketergesa-gesaan dalam penulisan. Hal ini bisa dilihat dari: (a) adanya kesalahan ketik di hampir setiap halaman, (b) Posisi ketikan di awal spasi yang hampir selalu melewati margin, dan (c) naskah dikoreksi secara langsung dengan cara tindih dan bubuh tangan tanpa *corrector*. Naskah ceramah ini kemungkinan dipersiapkan Drijarkara setelah kedatangannya di Colorado. Naskah terdiri dari dua bagian: bagian pertama berisi pidato pembukaan 1 halaman (terputus) dan 6 halaman (terputus) berupa naskah ceramah. Soal ketergesa-gesaan ini barangkali boleh diberikan garis bawah, mengingat Drijarkara sendiri kerap mengeluhkan sikapnya yang tergesa-gesa dan kurang tenang di dalam catatan hariannya. Lihat G. Budi Subanar, ed., 2013, *Catatan Harian Romo Drijarkara*, Yogyakarta: USD Press.
- 63 *Arsip Ceramah Colorado*, Bagian satu, hlm. 1
- 64 *Ibid.*
- 65 Tentang istilah aparat negara ideologi atau *ideological state apparatuses* ini selanjutnya lihat, Louis Althusser, 1971, *Lenin And Philosophy And Other Essays*, terj. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press.
- 66 *Arsip Ceramah Colorado*, hlm. 3.
- 67 *Ibid.*
- 68 *Arsip Ceramah Colorado*, hlm. 4.
- 69 *Ibid.*
- 70 *Arsip Ceramah Colorado*, hlm. 6.
- 71 *Ibid.*
- 72 *Ibid.*
- 73 Pengucilan Soekarno oleh rezim Soeharto jelas sangat berlawanan dengan hukum. Pengucilan itu sama sekali tidak berangkat dari sebuah putusan hukum dalam hal ini adalah pengadilan. Pengucilan yang terjadi lebih merupakan putusan politik rezim Orde Baru Soeharto. Cerita Mas Ruh (Guruh Irianto Soekarnoputra), ia sempat mengunjungi Soekarno di Wisma Yasso. Keadaan Soekarno begitu menyedihkan. Kesehatannya memburuk. Badannya menggembung karena sakit ginjal yang ia idap. Keluarga yang berkunjung dibatasi dan harus melapor ke pihak militer yang "menjaga"-nya sebelum dan sesudah *bezoek*. Guruh sempat berhadapan dengan maut, karena ia mencuri kesempatan mengabadikan Soekarno dengan kamera. Ia tidak ingat lagi dengan foto itu ada di mana. Dikisahkan dalam acara *Mata Najwa* bertema "Soekarno X-file", Metro TV, sekian waktu yang lalu; masih di tahun 2013.
- 74 Keterangan ini diambil dari tulisan Rama Danuwinata. Saya tidak tahu apa yang dimaksudkan dengan Tim Ideologi ini. Bagaimana Drijarkara bisa tergabung di sana. Apakah semata karena kedekatannya dengan Fuad Hasan dan Slamet Iman Santoso, atau

- karena sebab lain? Lihat F. Danuwinata, S.J., “Pengantar” dalam A. Sudiarja, S.J., *et al*, ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. xxii. Kelak pada 1974 seiring dengan proyek pembekuan Pancasila lewat Tap MPR/IV/ 1974 tentang Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4) atau Ekaprasetya Pancakarsa posisi Drijarkara ini disebut manggala. Dalam masa ini Pancasila dipakai sebagai ideologi untuk melegitimasi pembangunan dan kekuasaan.
- M. Sastrapratedja, S.J., “Pancasila Sebagai Prinsip Humanisasi Masyarakat” dalam, M. Sastrapratedja, S.J., 2013, *Lima Gagasan Yang Dapat Mengubah Indonesia*, Jakarta: Pusat Kajian Filsafat dan Pancasila, hlm.9
- 75 Lihat F. Danuwinata, S.J., “Pengantar” dalam A. Sudiarja, S.J., *et al*, ed., 2006, *Op. cit.*, hlm. xxii.
- 76 F. Danuwinata, S.J., “Pengantar” dalam A. Sudiarja, S.J., *et al*, ed., 2006, *Loc. cit.* Selain tulisan F. Danuwinata, saya menemukan sebuah arsip berupa naskah Drijarkara tentang Pancasila. Naskah ini terdiri dari 4 halaman, tanpa keterangan tahun, diketik secara manual dalam format 1 spasi, dengan kertas ukuran folio dan diberi judul “P A N T J A S I L A”. Di pojok kiri atas naskah dibubuhi kata-kata “Doktrin Pantja Sila” dalam ketikan bergaris bawah. Berdasarkan hasil diskusi dengan G. Budi Subanar, naskah itu diperkirakan ditulis oleh Drijarkara setelah 1965. Fakta yang menguatkan tentang peran Drijarkara sebagai ideolog Pancasila di awal masa rezim Orde Baru.
- 77 G. Budi Subanar, 2005b, *Mennju Gereja Mandiri. Sejarah Keuskupan Agung Semarang di bawah Dna Uskup (1940-1981)*, Yogyakarta, Penerbit USD.
- 78 Dikembangkan berdasarkan pada dari cerita *Paklik* (paman), Yohanes Soekardjo. Keterangan disampaikan pada 10 Desember 2013.
- 79 G. Budi Subanar, 2005b,
- 80 Jacques Lacan menganggap fobia (*phobia*) adalah neurosis yang terpisah, bukan neurosis murni. Bentuk neurosis yang paling radikal dan merupakan strategi yang diadopsi individu untuk menopang elemen sosial (*Other*). Dalam pengertian umum, orang dengan fobia biasanya muncul karena takut atas perubahan dari fase *Oedipus Complex* ke *Post-Oedipal* yang dialaminya. Aturan dan tertib sosial menjadi satu hal yang sang ditakuti (diutamakan). Lihat Bruce Fink, 1997, *A Clinical Introduction To Lacanian Psychoanalysis. Theory and Technique*, London: Harvard University Press, hlm. 160.
- 81 Dalam tulisan berjudul “Pancasila dan Religi”, Drijarkara tidak menempatkan problem ketuhanan dalam pemahaman konsep monoteisme, melainkan lebih dalam nuansa dan pengertian mistik. Hal ini dapat dilacak pada pembahasannya tentang sila ketuhanan yang didasarkan pada eksplorasinya terhadap *Suluk Wujil* gubahan Sunan Bonang. Lihat Drijakara, “Pancasila dan Religi” dalam A. Sudiardja, S.J. *et al*, ed., *Op. cit.*, hlm. 847-854.

BERKESENIAN DI TENGAH JAMAN: TRAGEDI YANG BERPENGHARAPAN

Yohanes Sanaha Purba

“Manusia yang karena sengsaranya selalu mencari penghidupan, mungkin tidak mempunyai kesempatan merasakan saat estetis itu. Manusia yang hidup sebagai babi (maaf) mungkin akan “tumpul” sama sekali terhadap saat estetis.” (Drijarkara, N. 1960. Kesenian dan Religi I. Majalah Basis Tahun X/Desember 1960. hlm 68)

Romo Drijarkara meyakini bahwa pengalaman estetis merupakan keniscayaan dalam kehidupan manusia. Kesnicayaan itu muncul karena manusia tidak mungkin tidak bersentuhan dengan barang-barang jasmaniah sepanjang hidupnya. Dalam persentuhannya dengan alam jasmani itulah manusia mengalami saat-saat estetis meskipun pengalaman itu tidak terjadi setiap saat namun hanya dalam suatu waktu tertentu. Karena sifatnya yang momentual dan tidak konstan, pengalaman estetis tersurutkan oleh waktu yang terus bergerak. Meskipun tidak hilang atau mati oleh waktu, pengalaman estetis menjadi saat yang dirindukan untuk kembali dalam hidup manusia yang mengalaminya. Untuknyalah manusia berusaha merekamnya, mengembalikannya dan mengabadikannya dalam bentuk yang tidak surut oleh waktu, yaitu berupa barang atau materi. Drijarkara menyebut barang atau materi itu sebagai kesenian. Seni pahat, seni

suara, seni sastra dan berbagai bentuk barang lain menjadi ekspresi dari pengalaman estetis pembuatnya.

Mungkinkah suatu kesenian dibuat tanpa mengalami saat-saat estetis? Pertanyaan itu adalah soal lain yang akan coba dijawab pada bagian akhir tulisan ini utamanya ketika menempatkan tulisan Romo Drijarkara di tengah budaya populer yang kini menjiwai hidup sehari-hari manusia. Untuk sampai pada pembahasan mengenai pengalaman berkesenian di jaman ini, perlu untuk memahami terlebih dahulu apa maksud Romo Drijarkara tentang mengalami saat-saat estetis itu sendiri. Mengapa beliau cukup meyakini bahwa “saat estetis itu de jure niscaya muncul pada manusia dan de facto biasanya akan muncul juga”¹ sehingga bilamana saat estetis itu tidak pernah manusia alami, si manusia itu seolah digolongkannya sebagai “babi.” Jangan-jangan saya sendirilah babi yang dimaksud Drijarkara itu.

A. Mengalami Keindahan

Bagi Romo Drijarkara, pengalaman estetis terjadi ketika “jiwa manusia penuh getaran, hati yang terharu, penuh rayuan mesra” saat “berhadapan dengan sesuatu yang indah.”² Kata berhadapan itu sendiri dipersoalkan oleh Drijarkara karena “dalam pengalaman estetis itu manusia tidak hanya berhadapan dengan yang indah” melainkan “luluh dengan yang indah.” Menyatunya manusia dengan yang indah ini meruntuhkan batas antara dirinya sebagai subyek dan ‘yang indah’ sebagai obyek. Subyek dan obyek menyatu menjadi satu. Penyatuan ini pun bukan sebuah kesengajaan yang seolah menyimpan kepentingan manusia, walaupun ada, seluruhnya hanyalah potensi yang mungkin muncul di tengah pengalaman estetis itu. Dalam penyatuan itu, manusia kehilangan akalanya karena kesadaran untuk memahami ‘yang indah’ melebur bersama dalam rasa takjub akan keindahan itu. Satu-satunya yang bisa dilakukan oleh manusia hanyalah “menerima, lain tidak!”

Pertanyaan selanjutnya adalah apakah yang Drijarkara maksudkan sebagai “yang indah” itu? Apakah dia berupa benda,

barang atau situasi? Manusia merupakan roh yang menjasmani dan sekaligus jasmani yang berohani, inilah yang menimbulkan identitas manusia sebagai siapa sekaligus apa. Dengan sedikit lebih rumit, Drijarkara menyebut manusia sebagai siapa yang meng-apa dan apa yang men-siapa. Keduanya menyatu dan saling mengadakan. Sebagai apa atau entitas jasmani itulah, manusia akhirnya harus berkontak dengan dunia yang konkret, realitas yang material. Persentuhan manusia dengan yang material itulah yang mempertemukannya dengan keindahan.

Keindahan tentu tidak lahir begitu saja dari materi jasmani itu sendiri. Bagaimanapun, manusia sebagai subyek lah yang menentukan peristiwa indah itu terjadi atau tidak sama sekali. Tanpa manusia, sebuah barang, benda atau suasana tetap akan menjadi bentuknya yang sama dan tidak mampu menentukan dirinya sendiri sebagai indah atau tidak indah. Namun, sifat subyek yang menentukan itu bukan pula berarti bahwa manusia telah memberi arti, fungsi bahkan makna kepada sebuah materi atau bahan sebelum saat-saat estetis itu berlangsung. Saat estetis justru berlangsung ketika manusia belum menggunakan kesadarannya sama sekali. Sebagai subyek, dia terpaku dalam kesatuannya dengan obyek. Justru setelah proses estetis itulah manusia akhirnya menggunakan kesadarannya, atau Drijarkara menyebutnya dengan inteleknya, untuk merumuskan nilai dan makna atas sebuah materi jasmani. Justru ketika subyek (manusia) dan obyek (keindahan) telah menegaskan batas-batasnya, kehendak untuk menggunakan obyek secara praktis maupun memahaminya secara teoritis baru terjadi.

Kembali pada pertanyaan awal, apa yang disebut indah itu sendiri? Sebelum menjawabnya, menjadi penting untuk kembali mengamati cara Romo Drijarkara menggambarkan saat-saat estetis:

“Dalam pengalaman estetis, manusia merasakan sesuatu yang tidak terhingga. Janganlah ditanyakan apakah sesuatu itu? Sesuatu itu justru tidak bisa dikatakan! Pada saat itu manusia mengalami rasa bahagia yang tidak terhingga pula. Seakan-akan semua dorongan,

keinginan, kehausannya terpenuhi. Kita menggunakan kata seakan-akan seolah-olah. Akan tetapi, jangan dilupakan bahwa pada saat keluluhan dengan yang indah itu tidak akan seakan-akan atau seolah-olah!” (Karya Lengkap Drijarkara, 2006:743)

Keindahan adalah sesuatu yang tidak terhingga atau bersifat metafisik sehingga hanya tertangkap oleh jiwa manusia melalui pancaindranya. Agar keindahan itu tertangkap oleh indera-indera manusia, dia harus mewujudkan dalam bentuknya yang konkret atau yang material. Drijarkara menyebutnya sebagai “alam keindahan,” “bukan alam sebagai alam,” bukan pula “alam sebagai ide” melainkan “alam sebagai penjelmaan keindahan.”³ Indera-indera manusia tidak menentukan keindahan itu sendiri, dia hanya berfungsi sebagai kepanjangan dari roh manusia yang haus keindahan. Keindahan menjadi obyek rohani yang ditangkap oleh budi murni (jiwa) manusia sedangkan “alam keindahan” dalam bentuknya yang material adalah obyek jasmani yang ditangkap oleh pancaindra.

Pemahaman di atas tentu tidak bisa dilepaskan dari cara Romo Drijarkara memahami relasi antara budi murni (jiwa) dan panca indera dalam pembentukan pengetahuan akan kebenaran yang sangat dipengaruhi oleh pemikir Malebranche. Dalam terjemahan *excerpta* desertasinya, Drijarkara menuliskan “Malebranche sama sekali tidak menerima prinsip Thomistis, bahwa tidak ada sesuatu dalam intelek yang tidak lebih dahulu ada dalam pancaindra.” Bilamana pemikiran itu kita hubungkan dengan teks Drijarkara tentang Kesenian dan Religi, Drijarkara rasanya meyakini bahwa pancaindra bukanlah penentu *adanya* obyek estetis, melainkan budi murni atau jiwa-lah yang menentukan *adanya* keindahan itu. Agar jiwa dapat merenggut keindahan itu, dibutuhkan kehadiran (penjelmaan) keindahan secara material untuk ditangkap oleh pancaindra. Itulah peran pancaindra, yaitu menangkap obyek material untuk diteruskan kepada jiwa dalam bentuk ide. “Ide dalam arti yang sesungguhnya adalah sesuatu yang dilihat oleh jiwa dan dari hakikatnya mempunyai hubungan dengan suatu obyek di luar diri kita.”⁴ Jiwa menangkap keindahan dari suatu

obyek material dalam bentuk-bentuk. “Bentuk apa? Dijawab: ide-ide.”⁵ Namun dalam peristiwa estetis itu sendiri, manusia belum memandang ide-ide sebagai terpisah dari bentuk materialnya. Keseluruhannya luruh dalam keindahan.

Mengapa jiwa menuntut keindahan? Manusia selalu terdorong untuk menuju kepada kesempurnaan. Bahkan tidak sekedar sempurna namun yang tidak terhingga. Seperti yang telah dibahas sebelumnya, keindahan adalah sesuatu yang tak terhingga yang hanya tertangkap oleh jiwa manusia melalui bentuknya yang material. Drijarkara pada bagian yang lain menyebut simbol untuk membahaskan materialisasi dari yang tak terhingga. Simbol dibuat sebagai ekspresi dari yang ingin disimbolkan. Drijarkara memberi contoh dengan sebuah lukisan atau sesosok patung. Seindah apapun lukisan itu bahkan semirip apapun sebuah patung dengan yang digambarkannya, dia tidak pernah sungguh sempurna dan utuh merepresentasikan keindahan yang ingin disimbolkan. Namun pada saat estetis, simbol dan yang ingin disimbolkan menyatu dalam sebuah keindahan. Momentum keindahan itu membuat manusia tidak bisa membedakan mana simbol dan mana yang ingin disimbolkan. Bahkan manusia pada saat yang semacam itu tidak bisa menarik jarak antara dirinya sendiri dengan simbol dan keindahan yang ingin disimbolkan. Sekali lagi, semuanya luruh dalam satu bentuk penyerahan diri tanpa syarat manusia pada keindahan itu.

Jiwa selalu menuntut yang tidak terhingga. Sifat jiwa itulah yang menyebabkan saat estetis mulai hilang atau hilang sama sekali. Subyek yang awalnya menyatu dengan obyek keindahan, kini mulai menegas dalam posisinya masing-masing, yaitu antara manusia sebagai subyek dan simbol keindahan sebagai obyek. Manusia tidak puas dengan simbol yang dihadapinya. Ketidakpuasan itu karena simbol tidak pernah utuh mempertemukan manusia dengan yang tak terhingga. Apa yang (i)ndah kini tidak menjadi (I)ndah. Di sinilah manusia mulai merindukan momentum pertemuannya dengan yang (I)ndah atau yang tak terhingga seperti ketika saat estetis berlangsung.

Kerinduan itu muncul karena manusia menyadari bahwa “simbol hanya menyimbolkan tetapi tidak merupakan realisasi sepenuhnya dari yang disimbolkan.”⁶ Inilah saat dimana manusia mengharu biru merindukan yang sejatinya tak terhingga.

B. Merindukan Keindahan

Waktu bukan penentu namun menjadi penanda dari hilangnya saat estetis. Manusia tidak mampu menghentikan waktu untuk menikmati saat estetisnya seabadi yang diinginkannya. Saat sebagai momen akhirnya berlalu dan menjadi sebuah pengalaman. Saat estetis menjadi sebuah pengalaman estetis yang ingin dikembalikan manusia dalam waktu. Pertanyaannya, bilamana waktu sekedar menjadi penanda labilnya momen estetis, apa penentu hilangnya momen itu? Penentunya adalah jiwa manusia yang selalu menuntut sesuatu yang mutlak dan tak terhingga namun tak pernah ditemukannya. Dia sempat bertemu namun dia menerobos pertemuannya itu sendiri dengan ketidakpuasannya atas yang telah ditemukannya. Inilah tragedi yang menimpa manusia setelah saat-saat estetisnya menyusut.

Seniman yang berhasil mengekspresikan keindahan yang dialaminya melalui karya-karyanya akhirnya harus terdiam di hadapan karyanya dalam suasana kehilangan. Manusia berhasil memeluk keindahan melalui simbol yang hadir dalam hidupnya, namun seketika itu juga dia kehilangan keindahan itu karena hanya berupa simbol. Ketragisan ini yang menyebabkan seniman maupun manusia terus mencari dan menjelmakan keindahan dalam simbol-simbol baru atau bentuk-bentuk karya yang baru. Apa yang membuat manusia terus mencari? Keindahan sebagai yang tak terhingga ternyata tidak pernah hilang bagi manusia namun tersembunyi dalam berbagai kemungkinan adanya simbol-simbol yang baru. Manusia seolah hidup dalam tragedi yang memberinya harapan baru untuk berjumpa dengan yang tak terhingga. Melalui apa? Kesenian atau barang seni.

Kesenian atau barang seni dalam keterbatasannya sebagai materi jasmaniah adalah harapan di tengah tragedi hidup manusia yang

kehilangan kesatuannya dengan yang tak terhingga. Melalui kesenian atau barang seni, manusia menjelmakan pengalaman estesisnya. Drijarkara menyebut kesenian atau barang seni sebagai “pengalaman estetis yang diobjektivisasikan.”⁷ Dalam pengalaman estesisnya, “sang seniman melihat ide, dan ide itu dijelmakan menjadi barang yang nyata, yaitu barang seni itu.” Ide itu tidak identik dengan yang diidekan. Ide itu tampak nyata ketika proses membuat barang seni itu telah selesai. “Sebetulnya ide atau konsep itu barulah selesai setelah selesainya obyektivisasi.” Manusia akhirnya berjuang menghadirkan kembali momentum transendennya bersama (K)eindahan yang tak terhingga melalui (k)eindahan yang terbatas dan samar. Karena keterbatasan material dari obyek ciptaan manusia itu, (K)eindahan itu sendiri akhirnya hilang atau tersembunyi. Mengapa hilang? Ketika barang seni hadir di tengah-tengah manusia, dia “berhadapan dengan sesuatu yang maha indah, tetapi: buatan.” Kesadaran manusia lah yang menyebabkan hilangnya (I)ndah yang sejati pada (i)ndah yang buatan. Mengapa tersembunyi? Ide yang dijelmakan dalam barang seni tidak selalu sama ditangkap dalam waktu-waktu yang berbeda. Pada satu waktu, ide itu dikenal namun pada waktu yang lain ide itu tidak dikenal meski tetap ada dalam barang itu. “Bayangkanlah seniman yang sedang sakit gigi! Ia akan melihat hasil karyanya dengan “mata lain” daripada dalam keadaan sehat walafiat!”

C. Melahirkan Keindahan

Kesenian merupakan upaya manusia untuk melahirkan keindahan yang muncul dalam pengalaman estesisnya. Tanpa mengalami saat-saat estetis, kesenian bukan merupakan kesenian. Artinya, kesenian yang hadir tanpa melalui saat-saat estetis yang meluluhkan manusia dalam keindahan bukan merupakan kesenian yang dimaksud oleh Drijarkara. Justru kesenian merupakan ekspresi dari kerinduan manusia atas yang tak terhingga. Kerinduan itu muncul karena manusia, dalam bahasa Drijarkara, menerobos simbol sebagai materialisasi dari yang disimbolkan, yang tidak terhingga. Kesenian

itu memiliki keindahan namun tetap disadari sebagai buatan manusia yang terbatas oleh waktu. Manusia ingin terus memeluk Keindahan namun terpaksa melepas-Nya karena sebagai peristiwa dia tidak luput dari waktu. “Orang yang menikmati keindahan seni itu tidak berhenti di situ saja: ia meloncati keindahan itu.” Keindahan dalam kesenian membuka dirinya pada keindahan yang lebih tinggi, yaitu keindahan yang tak terhingga. Inilah, yang disebut Drijarkara sebagai saat-saat ‘transito’⁸ atau saat dimana keindahan menuju pada yang maha-Indah. “Dengan demikian, semakin tampak bagaimana kesenian sebagai simbol menyebabkan hati manusia melayang tinggi ke alam yang maha-indah, yang keindahannya tak terhingga.”

Transito menjadi kata yang digunakan Drijarkara untuk menggambarkan hubungan antara alam estetis menuju alam religi. Sifat dari transito itu tetap sebagai sebuah kemungkinan. Seluruhnya tetap dikembalikan pada subyek yang mengalami keindahan itu. Obyek material tidak pernah menentukan dirinya sendiri, subyek lah yang mengangkatnya dalam makna dan simbol. Manusia memiliki cara pandangnya yang khas atas obyek jasmani yang disentuhnya. Inilah yang mengapa saat-saat estetis itu bersifat khas pada setiap orang. Meskipun sebuah benda atau barang seni mempertemukan semua orang dengan alam keindahan dalam arti yang obyektif, namun saat-saat estetis itu sendiri selalu bersifat khas dan berbeda satu sama lain, baik kualitasnya dan kemurniannya. Penyebabnya adalah adanya perbedaan kondisi, keadaan dan kemampuan orang yang memandang keindahan.

Drijarkara menggunakan kata disposisi untuk mendefinisikan “keadaan, kemampuan dari subyek yang menangkap.”⁹ Disposisi itu sendiri bukan penanda subyektivisme namun justru obyektivisme, karena “subyektivisme baru ada bila sang subyek menambah semau-maunya atau menangkap dengan cara yang tidak wajar.” Sehingga perbedaan kehendak dalam memandang obyek keindahan bagi Drijarkara bukan merupakan bagian dari subyektivisme melainkan konsekuensi dari perbedaan keadaan atau kemampuan orang itu.

“Bagi orang yang sangat bodoh, yang tidak mengerti sejarah sama sekali, puing tidak berbicara tentang kemuliaan yang sudah runtuh.” Dengan kata lain, “bila disposisi dari subyek itu merupakan disposisi yang benar, maka pandangan yang betul-betul berdasarkan disposisi itu berarti benar juga.”

Disposisi menjadi prasyarat tertangkapnya keindahan. Manusia dapat memandang keindahan karena “mempunyai cahaya atau sinar yang tertentu” yang memberinya kemampuan memberi arti-arti. Disposisi juga menjadi penentu dari kekhususan hubungan antara seni dan religi. Melalui disposisi khusus yang dibawa oleh sebuah religi tertentu, proses berkesenian niscaya dialami manusia yang berreligi. Hal itulah yang mengkhususkan bentuk-bentuk kesenian dalam religi tertentu. Namun, Drijarkara mengingatkan bahwa kesenian itu sendiri tidak mendapatkan kekhususannya bilamana hanya berasal dari cap yang diberikan oleh sebuah religi tertentu kepadanya. Cap adalah *themata* yang dapat digunakan oleh siapapun juga dalam suasana yang *general*. *Themata* itu tidak akan mengalami kekhususannya bila tidak mengikutsertakan disposisi dari sebuah religi tertentu.

Disposisi itu sendiri tidak perlu menonjolkan gambaran-gambaran religi secara tersurat dalam proses berkesenian karena itu justru bukan kesenian. Bilamana sebuah kesenian terlalu menonjolkan penanda-penanda dari sebuah religi tertentu, hasilnya adalah “produk yang aneh dari seorang fanatik atau gila agama.”¹⁰ Hal itu berarti sebuah kesenian yang baik justru tidak menonjolkan kekhususannya pada penanda-penanda materialnya namun justru tersirat dalam makna-makna disposisi. Secara ekstrem bisa pula dikatakan bahwa hubungan antara pengalaman estetis dan pengalaman religi dalam peristiwa kesenian tidak ditentukan oleh penanda-penanda material secara *an sich* yang tertangkap oleh panca indra. Sehingga, sesuai atau tidak sesuainya tindakan atau benda kesenian dengan kehidupan beragama tidak dapat ditangkap dari bentuk-bentuk materialnya namun dari pemaknaan disposisi yang tersirat di dalamnya. Lantas mengapa seolah antara seni dan agama terpisah jarak bahkan kadang

berketegangan karena penanda-penanda material dalam kesenian tertentu dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai keagamaan (misalnya ketelanjangan)? Untuk menjawabnya, Drijarkara menuliskan:

“Kadang-kadang kita menjumpai bentuk-bentuk kesenian yang memperlihatkan manusia telanjang... Telanjang (dalam seni) belum tentu berarti antisuksila. Dari kesenian Yunani kuno kita mengerti arca telanjang dari pelempar cakram. Arca itu sama sekali tidak antisuksila. Dalam bentuk telanjang itu bisa dilihat keagungan dan kemenangan manusia atas badannya. Badan (dalam bentuk dan sikap yang tertentu itu) merupakan ekspresi kehendak yang keras, dari perjuangan yang kuat ... Tetapi itulah soalnya: harus sungguh-sungguh seni dan orang yang melihat harus punya kematangan dan rasa seni yang cukup.”
(Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 219)

Disposisi akhirnya menjadi penentu sejauh mana manusia mampu menghayati keindahan. Penghayatan itulah yang mempertemukan pengalaman estetis dan religi dalam peristiwa transito. Meskipun berbeda namun penghayatan estetis dan religi sama-sama merindukan yang maha Indah. Keduanya sama-sama hendak mengembalikannya dalam simbol-simbol yang dapat dicecap pancaindra.

Persoalannya, bagaimana ketika agama tidak mampu memberikan disposisi yang khusus dan utuh kepada manusia? Mungkin saja, manusia itu akan buta pada yang maha-Indah yang menjumpai manusia dalam simbol yang dipilih-Nya. Namun, bilamana “agama disamakan saja dengan seribu satu hukum,” maka “agama lantas menjadi formalisme dan verbalisme.”¹¹ Di sinilah sebabnya, berkesenian seolah menjadi lebih menjanjikan perjumpaan dengan yang tak terhingga di tengah semakin banyak manusia yang skeptis pada kehidupan beragama yang mudah terjebak dalam formalisme dan verbalismenya. Melalui tulisannya Drijarkara hendak menawarkan pengalaman religi sebagai pengharapan di tengah keharuan manusia kehilangan saat-saat estetisnya. Dalam peristiwa transito, manusia mendapatkan pengharapan ketika yang tak terhingga kembali ke

dalam pelukan manusia bukan lagi sekedar melalui simbol namun kesadaran budi murninya.

D. Tragedi

Proses berkesenian dalam pemikiran Drijarkara mengajak kita untuk memahami seni ke dalam suasana batiniah yang tidak saja berisikan kebahagiaan namun juga perasaan kecewa, rindu, jatuh kehilangan dan bersedih. Kebahagiaan hadir dalam keluluhan manusia pada sesuatu yang tak terhingga. Apakah sesuatu itu? Keindahan. Dalam luluhnya itu, manusia merasakan jiwanya terbakar oleh daya hidup yang terpancar dari keindahan itu. Peristiwa penyatuan manusia dan obyek keindahan itu disebut sebagai saat-saat yang estetis. Jiwa yang merenggut keindahan itu akhirnya harus menyadari bahwa yang dihadapinya hanyalah materi. Manusia mulai menyadari bahwa obyek yang tadinya tak tampak sebagai obyek karena menyatu bersama dirinya, kini mulai berjarak. Di situlah tragedi mulai terjadi. Saya memaknainya sebagai tragedi.

Tragedi merupakan saat ketika manusia sebagai subyek tidak lagi menyatu dalam keluluhannya bersama obyek keindahan. Dalam proses post-estetis, manusia ‘meloncati’ obyek keindahan yang dihadapinya karena menyadari keterbatasan obyek sebagai materi jasmaniah. Manusia tidak lagi bersenang-senang dalam pelukan mesra bersamanya. Kesadaran rasional membuat manusia ingin menguasainya, menaklukkannya dan mempergunakannya sekedar sebagai obyek. Kepentingan praktis dan teoritis (analitis) dalam pergaulannya bersama obyek keindahan itu justru menjauhkan manusia dari ketidakterhinggaan. Kesedihan menjadi begitu mendalam karena pada akhirnya obyek sebagai simbol dari keindahan yang sejati tidak lagi cukup menghadirkan keindahan yang sama seperti ketika saat estetis. Dalam bahasa Drijarkara, manusia terlanjur “menerobos simbol” keindahan dalam obyek yang dihadapinya.

Dalam kesedihannya itulah, manusia mulai merindukan keindahan yang tak ditemukan dalam obyek yang dihadapinya. Drijarkara sendiri menyebut suasana tersebut sebagai saat-saat romantik. Pada saat itulah manusia menginginkan kembalinya keindahan yang tidak lagi mampu termuat dalam obyek yang ada. Manusia mulai menuangkan pengalaman estetisnya untuk merasakan kembali kebahagiaan yang pernah dialaminya. Peristiwa berkesenian berlangsung ketika manusia berusaha mengabadikan pengalaman estetisnya. Hasil dari tindakan kesenian itu yang selanjutnya dikomunikasikan pula kepada orang di luar dirinya. Bagi Drijarkara, tujuannya adalah untuk membagikan kebahagiaan yang dialaminya sepanjang proses estetisnya berlangsung.

Apakah berkesenian terjadi setelah momen estetik sirna? Momen estetik yang dialami manusia boleh jadi telah hilang namun dalam peristiwa berkesenian, manusia mengalami kembali momen estetisnya sendiri. Meskipun akhirnya momen itu juga akan surut oleh waktu karena keterbatasan penjelmaan dalam barang seni yang sifatnya material. Namun, meskipun manusia terperosok dalam suasana ketidakpastian karena kehilangan yang tak terhingga itu, dia akan kembali berkesenian untuk menemukannya lagi. Inilah yang kemudian menyebabkan pergerakan dalam hidup seni, sebuah jalan hidup menuju pada yang tak terhingga.

Pertanyaannya, adakah kesenian yang tidak berawal dari momen estetik? Adakah tindakan berkesenian yang tidak berangkat dari kerinduan dari ketidakterhinggaaan? Ketika kesenian telah masuk dalam kategori barang yang dipertukarkan secara sistematis dan masal, kesenian itu sendiri kehilangan maknanya sebagai jalan menuju kebahagiaan yang sejati, ketidakterhinggaaan. Bagi saya, dalam dunia industri, berkesenian tidak lagi menjadi bagian yang melibatkan sebuah kesedihan dan tragedi dalam pergulatan hidup manusia yang haus pada ketidakterhinggaaan. Mungkin saja barang seni itu mempertemukan manusia pada keindahan namun keindahan yang semacam apa yang memikatnya? Apakah keindahan itu menimbulkan

kesedihan, tragedi bahkan kerinduan (romantika) dalam diri manusia ketika kehilangan momen estetisnya oleh Bergeraknya waktu?

Saya menduga, janaan-janaan manusia saat ini telah kehilangan saat-saat estetisnya. Ada beberapa alasan mengapa saya menduga semacam itu. Pertama, bilamana Drijarkara mempersyaratkan disposisi manusia untuk memungkinkannya berhadapan dengan sesuatu yang indah, maka kini manusia mulai kehilangan disposisi itu. Disposisi berarti kemampuan dan keadaan yang membuatnya mampu memaknai sebuah keindahan dengan caranya yang khusus dan khas. Di tengah jaman yang menyeragamkan selera, disposisi yang khusus dan khas mulai hilang oleh libasan ekor naga industri. Apa yang indah kini diputuskan oleh yang 'ngetrend' dan itu berarti menghilangkan sifat manusia sebagai subyek yang khas. Manusia sebagai subyek boleh jadi telah mati dalam menyatakan dirinya di hadapan obyek keindahan karena disposisi dirinya telah lenyap oleh wacana populer.

Kedua, Drijarkara menggambarkan saat-saat estetik sebagai luluhnya manusia dalam obyek keindahan yang dihadapinya. Keluluhan itu membakar seluruh dirinya dan menyatukannya dalam keindahan. Dalam peristiwa estetik itu manusia tidak melibatkan kesadaran budi murninya bahkan rasionya karena antara jiwa dan jasmani menyatu dalam keindahan. Tiada kepentingan praktis dan teoritis dalam peristiwa estetik itu. Persoalannya, di jaman kini, pragmatisme telah merasuk dalam diri manusia sedemikian dalam sehingga segala peristiwa hidupnya diletakkannya dalam kesadaran praktis. Industri menuntut manusia untuk berhasrat lain dimana kepuasan tidak diletakkan lagi dalam pergumulannya dengan yang keindahan, namun sejauh mana keindahan itu bisa dipergunakan untuk dipertukarkan. Keindahan selanjutnya ditentukan oleh nilai tukarnya bukan lagi pada keindahan itu sendiri.

Ketiga, bilamana Drijarkara mempersyaratkan sebuah perasaan haru sekaligus rindu pada manusia yang telah melampaui alam keindahan yang dihadapinya untuk mulai berkesenian, kini manusia enggan masuk ke dalam pergulatan penuh tragedi itu sebagai titik

berangkat sebuah kesenian. Proses kehilangan yang tak terhingga itu mengandaikan manusia yang kehilangan kepastian dalam hidupnya namun sekaligus berharap untuk mengembalikannya melalui proses kesenian. Pergulatan jiwa atas kehampaan hidup karena yang indah menjadi tidak indah lagi itulah yang tidak sanggup dijalani oleh manusia kini. Manusia seolah tidak tahan dalam kesepiannya yang kehilangan pegangan dan yang sungguh menderita dalam kerinduannya padahal itu menjadi bagian dari proses dalam berkesenian. Manusia tetap haus pada keindahan namun tidak mau menjalani proses tragis dalam berkesenian. Bagaimana caranya? Dengan menghadirkan kekuatan rasionya sebagai pengganti ketakterhinggaannya sehingga tetap merasa lega di tengah ketidakpastian itu. Salah satu rasio yang kerap digunakan manusia untuk lari dari pergulatan tragisnya dalam penciptaan seni itu adalah dengan pengorganisasian ritus-ritus pameran dan manajemen arena sosialita konsumen kesenian.

E. Mengembalikan Momen Estetis Kepada Anak

Mungkinkah momen estetis kembali dihadirkan di tengah-tengah jaman? Sementara ini saya meyakini bahwa pendidikan seni di usia dini menjadi salah satu jawaban yang memungkinkan. Masa kanak-kanak adalah masa yang penuh dengan keinginan untuk mencari, menemukan dan mencoba. Semangat menyatakan diri (*self-determination*) masih kental dalam dunia anak sepanjang kekuatan media hiburan belum menyeragamkan selera mereka. Secara kognitif, hidup anak belum sungguh dikendalikan olehnya, seluruhnya masih tercampur dengan suara-suara jiwa yang kadang sulit untuk dipahami oleh orang tua dan gurunya. Hal itu menandakan bahwa anak hidup dalam suasana yang penuh spontanitas dan kejujuran diri. Dalam suasana yang semacam itu, pengalaman estetis lebih mudah berlangsung dalam kehidupan anak.

Sebagai contoh, ketika seorang anak terkagum-kagum pada benda terbang yang akhirnya dikenalnya sebagai 'kepip,' dia akan terus memandangnya. Dia tidak memandangnya karena bentuknya,

kecilnya atau warnanya saja. Dia mungkin juga terheran-heran dengan pergerakannya yang begitu cepat menipu matanya. Tidak jarang saking tertariknya, sang anak akan mengejanya sampai lupa bahwa dia sedang memanjat sebuah pohon ‘talok’ yang tinggi. Dia tidak mempertimbangkan konsekuensi bilamana jatuh dari pohon itu, dia tetap merasa benar bahkan tidak terpikir untuk merasa benar. Semuanya begitu saja berlangsung dan jujur. Ketika pada saatnya anak merasakan bosan dengan ‘kepik’ itu, dia akan berhenti mengejar dan memandangnya. Dia akan mulai bertanya pada orang di sekitarnya, hewan apakah itu. Setelah cukup mendapatkan jawaban, dia mulai bertanya dimanakah aku bisa menemukannya lagi. Di sinilah momen dimana dia ingin mengalami kembali perjumpaan pertamanya dengan sang ‘kepik.’ Bilamana tidak bertemu dia akan menggambarannya, entah di kertas, di tembok rumahnya atau kertas surat kerja ayahnya. Dia tidak ambil pusing dengan dimana menuangkannya, dia hanya jalani saja proses itu untuk bertemu kembali dengan sang ‘kepik.’ Tidak cukup, dia pun akan meloncat-loncat cepat seperti merasa dirinya adalah bentuk yang sama dengan hewan kecil itu. Dia ingin merasakan dirinya menjadi yang diinginkannya. Meskipun an sich proses ini tidak dipertunjukkan dengan sengaja, anak itu telah membangun se bentuk gerakan estetis bagi dirinya sendiri.

Itulah gambaran kecil dari bagaimana seorang anak dengan mudahnya mengalami suatu proses estetis dalam kesehariannya. Meskipun sederhana, banyak orang tua dan guru mengabaikan pengalaman-pengalaman anak yang tidak dapat dipahami. Kekuatan rasio kerap dipaksakan untuk masuk dan membatasi berbagai pengalaman yang sedang berlangsung dalam diri anak. Anak dipaksa hidup sebagai pribadi tiruan yang normatif. Di sinilah penyebab awal hilangnya rasa estetis dalam diri manusia dewasa. Di tengah budaya urban dan industrial, ketika desa dan kota mulai kehilangan batas-batasnya, anak-anak hidup dalam alam yang seragam di keluarga dan lingkungannya: persaingan, transaksi, manajemen, kesadaran pragmatis, penampilan etis dan ritme kerja yang tertata. Anak bisa

jadi kehilangan dirinya sejak dari rumahnya hingga sekolahnya. Di lingkungan bermain, seorang anak sudah mengenal persaingan kepemilikan dari barang-barang yang dibawa oleh teman bermainnya. Dia sudah mengenal mana barang mahal dan mana barang 'KW' sebagai simbol hirarki dalam hubungan sosial.

Inilah tantangan yang harus diselesaikan oleh para orang tua dan guru: bagaimana mengasingkan anak dari keseluruhannya itu untuk menemui dirinya sendiri dalam keterasingan itu. Mengasingkan di sini bukan berarti menjauhkan anak dari realitas sosial yang mau tidak mau harus dihadapinya. Mengasingkan di sini dimaksudkan sebagai tindakan yang memberikan ruang pada anak untuk menarik jarak dari realitas sosial yang dihadapinya. Ruangan itu bernama spontanitas yang irasional. Sejauh mana orang tua dan guru mampu membangun suasana pendidikan di rumah dan sekolah sebagai ruangan yang penuh pertanyaan dan kebebasan bergerak, itulah pertanyaan yang perlu dijawab untuk mengembalikan saat-saat estetis generasi masa mendatang. Sejauh mana orang tua memberi kesempatan anak untuk menjalani tragedi kebosanannya menghadapi realitas hidup dan benda-benda di sekitarnya yang monoton itulah pertanyaan kedua yang juga perlu dijawab. Tentunya kedua pertanyaan di atas tidak akan ditemukan jawabannya dalam wacana manajemen pendidikan dan keluarga yang tersebar dalam buku-buku atau artikel di toko-toko buku. Begitu pula jawabannya tidak berada di palu persidangan birokrasi pendidikan atau kitab-kitab psikologi populer.

Pertanyaannya, mengapa pendidikan anak begitu penting utamanya untuk menghidupkan kembali sang subyek dalam berkesenian? Karena mungkin saja apa yang sesungguhnya dimaksudkan Drijarkara sebagai seni kini telah mati oleh jaman, namun di masa mendatang seni diharapkan dapat hidup kembali melalui jiwa anak-anak kita. Realitas jaman mungkin saja tidak berubah atau justru semakin rumit, namun anak kita tetap hidup sebagai subyek yang khas. Itulah yang layak diperjuangkan oleh orang tua seperti saya agar tidak sepertinya bapaknya ini, anakku hidup tak lagi menjadi 'babi'!

Catatan Akhir Tulisan

- 1 Karya Lengkap Drijarkara, 2006:738
- 2 Karya Lengkap Drijarkara: 735
- 3 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 736
- 4 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 1414
- 5 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 1413
- 6 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 740
- 7 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 746
- 8 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 748
- 9 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 758
- 10 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 765
- 11 Karya Lengkap Drijarkara, 2006: 753

PEREMPUAN DI MATA DRIJARKARA: SEBUAH EKSPLORASI AWAL

Silvia Ajeng Dewanti

Nicolaus Drijarkara, S. J adalah salah seorang pemikir yang pernah ada di Indonesia. Sebagai seorang pemikir ia banyak memfokuskan perhatiannya dalam berbagai hal yang meliputi filsafat, pendidikan, etika, budaya, dan sosial. Tema-tema tersebut selalu berhubungan dengan kehidupan keseharian manusia. Dalam keragaman topik pembahasan yang ada menunjukkan luasnya minat dan pengetahuan seorang Drijarkara. Tulisan-tulisannya tersebar dalam berbagai bentuk seperti artikel populer, artikel ilmiah, makalah, risalah atau buku. Pandangan-pandangan Drijarkara tersebut diutarakan dalam berbagai media yang meliputi: majalah, seminar, serta pendidikan dan pengajaran. Dari beragam bentuk tulisan yang dihasilkan menunjukkan bahwa Drijarkara adalah seorang penulis yang produktif.

Selain dikenal sebagai pemikir dan penulis, dia juga dikenal sebagai seorang pastor dan rohaniwan. Pastor dan rohaniwan adalah salah satu identitas yang tidak lepas dari budaya Katolik yang membesarkannya. Budaya Katolik sejauh ini telah menjadikannya imam dan manusia rohani. Sebagai imam ia berurusan dengan masalah yang terkait dengan soal keagamaan. Sebagai rohaniwan menggarisbawahi kehidupan selibat yang ia lakoni. Lewat tradisi

selibat ia harus melepaskan haknya untuk tidak menikah selamanya. Lewat selibat berarti tidak diperkenankan memiliki istri dan hidup berkeluarga. Ia harus “mematikan” sebagian tubuhnya. Artinya ia harus mematikan keinginan dagingnya dalam hal ini adalah dorongan seksualitasnya. Dalam selibat, ia harus membatasi relasinya dengan perempuan. Hari-harinya dia jalani dalam biara; masuk dalam komunitas ordo bersama biarawan-biarawan lainnya.

Tulisan ini bermaksud melihat bagaimana Drijarkara memandang perempuan lewat tulisan-tulisannya. Dengan kata lain, mau melihat pandangan atau tanggapan intelektual seorang Drijarkara dalam merespon berbagai isu yang berkaitan dengan perempuan sebagaimana direpresentasikan lewat berbagai tulisan di dalam dua bukunya. Tulisan- Tulisan Drijarkara tentang perempuan bisa diikuti di rubrik *Warung Pojok* (selanjutnya di singkat WP) dalam majalah berbahasa Jawa, *Praba*¹, dan dalam buku *Surat-surat Romo Drijarkara* (selanjutnya disingkat SRD) suntingan Rm. F. Danuwinata, S.J.² Sebagai obor tulisan ini akan menggunakan teori empat wacana (*Theory On The Four Discourses*) sebagaimana dikemukakan Jacques Lacan.³ Adapun permasalahan yang hendak dipersoalkan atau dijawab dalam tulisan ini meliputi hal-hal berikut: wacana apakah yang digunakan Drijarkara untuk membicarakan tentang perempuan dalam artikel-artikelnya sebagaimana terdapat pada WP dan SRD? Subjektivitas macam apa yang lahir atau terbentuk dari wacana yang digunakan Drijarkara?

A. Santa dalam perempuan dan religiusitas

Sebagaimana disebut di atas, Drijarkara menulis beberapa isu tentang perempuan sebagaimana tertuang tulisan-tulisan Drijarkara dalam WP dan SRD. Isu-isu tersebut antara lain religiusitas perempuan, emansipasi perempuan, pendidikan perempuan, perempuan dan kerja, dan perempuan dan pengorbanan (perempuan sebagai ibu). Tema-tema ini selalu muncul di sela-sela berbagai tulisannya. Ada pandangan Drijarkara yang membuatnya menulis fenomena perempuan yang

ia jumpai. Dalam arti, ia menulis apa yang ia lihat, apa yang ia pikirkan, dan apa yang ia alami.

Dalam isu perempuan dan religiusitas, Drijarkara menuliskan pandangan-pandangannya tentang tiga orang santa (orang suci) sebagai penggambaran nilai tertinggi perempuan (khususnya perempuan Katolik) direpresentasikan. Tiga orang Santa tersebut adalah: Santa Rita Cascia, Santa Maria Goretti dan Bunda Maria. Dalam gereja Katolik, seorang santo atau santa menjadi bagian penting sebagaimana dipaparkan oleh Drijarkata sebagai berikut:

“Dalam Gereja Kudus (Agama Katolik) kebutuhan manusia yang berdasar kodrat dipenuhi berdasarkan kenyataan. Pertukangan, pertanian, dan jalan hidup yang bermacam ragam: dimintakan perlindungan dari salah satu santo atau santa, yaitu jiwa yang sudah pasti ada di surga, karena memberi kesaksian melalui hidup suci dan mukjijat dan sudah diangkat Gereja Kudus. ...”⁴

Kebutuhan manusia yang berdasarkan kenyataan yang dimaksud di atas, diajak untuk melihat nilai tertinggi dari laku kehidupan dalam kehidupan para santo dan santa yang memiliki hidup suci dan mukjijat. Demikianlah, Drijarkara menyadari bahwa manusia membutuhkan perlindungan. Namun, bagi Drijarkara menjadi satu kesalahan jika kebutuhan manusia itu mendapatkan perlindungan diambil tanpa ada dasar yang nyata. Maka dari itu, Drijarkara mengajak untuk melihat bagaimana laku kehidupan bagi para perempuan, melalui para santa yang secara historis telah ada.

Dalam surat berjudul “*Santa Rita pelindung Perempuan Yang....*”, Drijarkara menulis seorang santa bernama Rita Cascia. Santa Rita Cascia adalah perempuan yang diangkat oleh gereja Katolik pada tahun 190⁵. Santa Rita lahir di Rone Porena (Spoleto, Italia) pada tahun 1318 dan wafat pada tahun 1447. Drijarkara menulis bahwa Santa Rita menikah sejak usia lima belas tahun. Dia harus menjalani pernikahan dengan seorang lelaki yang susah sifatnya sehingga ia harus menjalani kehidupan susah selama hidupnya. Melalui kisah tersebut

Drijarkara hendak memperlihatkan bahwa sosok ideal perempuan yang tabah dan penuh pengorbanan kepada para perempuan yang hidup berkeluarganya tidak mulus dan cekcok, bentrok dengan suaminya. Di akhir surat yang ia tulis dengan gaya yang jenaka, ia menulis satu kalimat “Apakah Bu Lim Perlu ‘rosa Bernedetta’? Kalau perlu saya mau mengirim”⁶.

Pada Juni 1952, Drijarkara menulis satu berjudul “*Santa Maria Goretti Teladan Bagi Para Pemuda*”⁷. Ia menulis surat tersebut berdasarkan refleksi perjalanannya dari Ferrie dan Nettuno, wilayah Italia. Di Nettuno ia berkunjung ke sebuah kapel tempat seorang santa pernah mempertahankan kesuciannya lima puluh tahun sebelum kedatangan Drijarkara. Nama Santa tersebut Maria Goretti. Drijarkara menggambarkan wajah Santa Maria Goretti sebagai *era bella di appetto* (wajahnya cantik)⁸. Bagaimana gadis itu kemudian menjadi seorang santa? Drijarkara menuliskan karena kecantikan wajahnya yang kudus, seorang pemuda bernama Alessandro Serenelli menyukainya. Pemuda itu mencoba menggoda gadis itu. Namun karena Maria Goretti menolak, ia kemudian dibunuh oleh pemuda itu. Dalam kisah terbunuhnya, ia meneriakkan dua kata: *Dio non vuole*. Artinya, “Tuhan tidak mengijinkan”.⁹ Beberapa hari sebelum peristiwa itu terjadi, gadis itu ingin sekali menerima sakramen mahakudus komuni pertama.¹⁰ Namun keinginan Maria Goretti tidak dapat terlaksana sebab jarak gereja di Ferrie dari desa gadis itu berjarak duabelas kilometer. Hal itu membuat Drijarkara terkesan sehingga di kemudian hari dalam suratnya dia menempatkan Santa Maria Goretti sebagai sosok yang istimewa. Drijarkara menulis pendapatnya sebagai berikut: “Maria Goretti tidak mempunyai gebyar, tidak mempunyai gelar tetapi mempunyai kesempurnaan sejati. Karenanya juga memiliki keluhuran yang sejati”¹¹

Alasan apa yang membuat Drijarkara menulis tentang Santa Maria Goretti dalam suratnya? Ia mencoba menjelaskan bahwa kemajuan modernitas seharusnya membawa perempuan menuju kesempurnaan sejati. Perempuan modern yang memiliki *newlook*, atau

genit membawa raket tenis atau bulutangkis bagi Drijarkara harus mencontoh prinsip hidup Santa Maria Goretti, yaitu; ” Lebih baik mati dari pada hidup dalam kenistaan dosa”¹²

Dalam surat berjudul “*Jiarah ke Waldarst*” yang ditulis pada Mei 1964, Drijarkara menulis tentang sosok Bunda Maria yang dilambangkan melalui tempat-tempat ziarah. Ia menulis pengalamannya dalam melakukan perjalanan ziarah di Matrei, Jerman. Tempat itu bernama *Maria Waldarst* yang berarti tempat beristirahat di tengah hutan, Maria atau memiliki arti lain “Dari Bunda Maria”¹³

Dalam tradisi Katolik, Bunda Maria menjadi perantara antara kerahiman Tuhan dengan manusia. Ia adalah pendengar dan pengantara doa kepada Tuhan. Sebab melalui perempuan itu, Kristus yang merupakan Sabda Allah masuk ke dunia. Ia adalah tubuh mistik Kristus. Melalui perantara Bunda Maria semua doa dan kerinduan manusia dapat disampaikan pada Tuhan, dan melalui Bunda Maria sendirilah Tuhan akan hadir dan memberikan kerahimannya di dunia. Drijarkara menulis bagaimana Bunda Maria menjadi jembatan perantara anugerah, penolong manusia sebagai berikut :

“Dalam hal ini Tuhan bertindak sesuai dengan tabiat manusia; jadi perbuatan Tuhan juga terikat juga oleh waktu dan tempat. Tetapi tentu saja, juga mengatasi waktu dan tempat. Artinya dengan terjunNya di dunia ini Tuhan berkenan memungut kita di dunia ini, tetap jauhlah juga Tuhan. Untuk mengalami kedekatan kita dengan Tuhan, kita membuat macam-macam hal, seperti arca, gereja, dsb. Dalam hal ini; tentu saja tempat-tempat yang tertentu saja menjadi tempat yang istimewa. Dengan mengunjungi tempat itu kita merasakan kedekatan kita dengan Tuhan. Dalam sejarah, Tuhan selalu bertambah mendekati kita dengan perantaraan Bunda Maria yang menampakkan diri atau menganugerahkan maha baik Tuhan di tempat-tempat tertentu, seperti Lourdes. Maka tempat itu juga kita jadikan lambang kedekatan kita kepada Tuhan. Dan supaya lambang itu bisa dialami oleh orang banyak lagi, maka lambang itu kita pancarkan, kita tirukan di lain-lain tempat. Dengan maksud untuk mengalami Lourdes, untuk mengalami lambang kedekatan dengan Tuhan, karena hati kita rindu kepada Tuhan..... Dan Bunda Maria

menjadi penolong kita. Ave,Ave, Ave, Maria! Dalam doa ini kita mohon supaya didekatkan kepada Tuhan.”¹⁴

Drijarkara menulis manusia adalah makhluk yang selalu merindu pada kehadiran Tuhan. Kerinduan itu telah memunculkan banyak tempat-tempat ziarah. Drikarkara menulis bahwa ada dua jenis tempat ziarah. *Pertama*, kerahiman Tuhan hadir karena Tuhan bersedia mengangkat tempat-tempat tertentu menjadi lambang perjumpaan dan pendekatan seperti yang terjadi di Lourdes. Di Lourdes melalui penampakan Bunda Maria, Tuhan menunjukkan mukjizat-Nya. *Kedua*, kerahiman Tuhan dapat turun ke satu tempat dikarenakan manusia berusaha mendekatkan dirinya pada Tuhan di sebuah tempat tersebut.

Drijarkara menulis bahwa *Maria Waldarst* adalah salah satu tempat ziarah yang hadir karena hadirnya kerahiman Tuhan. Pada abad ke dua belas Bunda Maria pernah mengadakan mukjizat. Baru pada tahun 1408 satu kapel didirikan yang kemudian pernah dijaga oleh para pastor Serviet. Pada masa Gestapo Nazi, tempat ziarah *Maria Waldarst* ditutup. Artinya, tempat itu pernah mengalami peristiwa kelam pada masa Nazi. Drijarkara melihat bahwa meskipun *Maria Waldarst* pernah mengalami masa gelap di zaman Nazi, tempat itu tetap menjadi tempat di mana Tuhan menganugerahkan cinta kasih-Nya pada orang-orang.

Drijarkara masuk ke dalam gereja yang terletak pada ketinggian 1641 meter di atas permukaan laut. Ia kemudian masuk ke dalam gereja untuk berdoa. Saat ia masuk dalam gereja, ia melihat sebuah gambar kecil Bunda Maria yang agak kuno di tengah altar. Gambar tersebut dihias-hias dengan mahkota.¹⁵ Di dalam gereja, ia kemudian duduk dan bedoa. Dia tidak sanggup untuk berlutut karena terlalu lelah setelah mendaki gunung sekitar 600 meter dari Matrei. Jalan menuju tempat itu agak sukar dengan pendakian untuk jalan salibnya. Ia menulis di akhir suratnya “ Berdoa sambil melepaskan lelah. Untuk berlutut, kaki sudah tidak kuat lagi! Tetapi Bunda Maria

tentunya berkenan juga mendengarkan doa yang dipersembahkan sambil duduk.”¹⁶

B. Drijarkara dalam wacana perempuan dan emansipasi

Drijarkara menulis tentang isu perempuan dan emansipasi. Dalam artikel Warung Pojok di majalah *Praba* tahun 1953, ia menulis tentang wacana kesetaraan perempuan sebanyak tiga artikel berjudul “Inikah Emansipasi???”¹⁷. Dalam tiga artikel tersebut Drijarkara mempertanyakan apa sebenarnya yang dimaksud dengan persamaan hak yang sesungguhnya. Drijarkara mempertanyakan apakah wacana Mbok Sadrana soal kesetaraan sudah cukup jika hanya diukur dengan syarat “perempuan mandiri dan setara adalah yang dapat berdiri sendiri dalam ekonomi atau mata pencarian?”¹⁸ Drijarkara menulis tentang hal ini sebagai berikut:

“... maaf. Walaupun kelihatannya mudah tidak sangat mudah malahan kalau itu menjadi syarat kedudukan perempuan yang semestinya, menurut pendapat Pak Nala, 99% perempuan yang menikah, tidak mendapat kedudukan selayaknya. Sebab hampir semua tidak dapat bekerja, kendati hanya menjadi pedagang trasi seperti halnya mbok Sadrana! Tidak dapat mencari nafkah karena harus menjalankan kewajiban mengasuh anak, mengendalikan rumah tangga, menjaga keluarga! Tambah lagi kalau Pak Nala berdiri sendiri, Mbok Nala berdiri sendiri, apa itu tidak memudahkan retaknya hubungan rukun pasangan hidup?”¹⁹

Drijarkara mempertimbangkan jika yang menjadi ukuran kesetaraan adalah dua hal tersebut maka hal itu akan melahirkan ketidakadilan, sebab banyak perempuan di Indonesia pada saat itu tidak memiliki akses itu.

Dalam wacana kesetaraan yang lain, Drijarkara melihat bahwa modernitas telah mempengaruhi kehidupan manusia. Ia menulis tentang bagaimana para pemuda telah mendapatkan semua akses modernitas dengan mengatakan bahwa “*newlook*” dan tidak genit

membawa raket tenis ke mana-mana atau bermain bulutangkis. Bagi Drijarkara, menjadi perempuan modern tidak ada artinya dalam kehidupan apabila pada akhirnya rumahtangga terbengkalai:

“Para pemuda jangan salah paham, ya! Saya tidak anti kemajuan bagi wanita! Djonikem, mau jadi doktor filsafat boleh saja, asal juga gesit dalam hal mengelola dapur (kaliologi)! Djonikem mau menulis disertasi mengenai *Urgrund der Wahrheit*, bagus!! Tetapi juga harus bisa nulis mengenai *Urgrund der Gudeg!* *Last but not least*, Bibi Saliyem mau mengikuti balap di lapangan politik, sampai bisa makan sirih di gedung parlemen, boleh juga, asal di rumah jangan terus menerus beroposisi”²⁰

Ia sangat setuju dengan kemajuan yang lambat laun membawa perempuan dapat meraih segala akses bidang yang selama ini hanya dapat diraih oleh para lelaki. Demikianlah, Drijarkara melihat kemajuan bagi perempuan. Baginya kemajuan modernitas adalah satu sarana menuju kesempurnaan yang sejati.

Dalam artikel “Inikah Emansipasi???” berikutnya Drijarkara menulis tentang apakah jaminan hadirnya emansipasi hanya sebatas dalam lebih banyaknya kuota para pemain perempuan di tim olahraga Daerah Istimewa Yogyakarta dalam Pekan Olah Raga Nasional,²¹ Drijarkara meragukan kriteria tersebut dengan menulis pendapatnya dalam artikel sebagai berikut:

“... Kalau hanya ini yang menjadi syarat kemajuan dan luhurnya martabat, banyak wanita bakal celaka! Sebab tidak semua bisa melompat-lompat seperti jago-jago atletik tersebut! Yang jelas Bu Mangun tidak bisa, karena bukan pemuda lagi, Mbok Sadrana juga tidak bisa karena penjual trasi itu pasti tidak pernah separet! Jadi kalau demikian kejuaraan separet belum menjamin emansipasi?...”

Bagi Drijarkara, perempuan memiliki banyak tipe dan tidak semua perempuan dapat disamakan. Ukuran kuantitas perempuan dalam satu bidang yang dahulunya hanya didominasi para lelaki tidak

dapat dijadikan sebagai tolak ukur perempuan sudah sama dengan lelaki. Jumlah kuota perempuan tidak dapat menjadi jaminan hadirnya emansipasi. Drijarkara tidak berusaha memberikan jawaban dengan menutup artikel tersebut dengan sebuah kalimat “Jika demikian apa yang menjamin? Carilah sendiri ...!”²²

Dalam artikel dengan judul yang sama “Inikah Emansipasi???”, Drijarkara menulis tentang topik kesetaraan perempuan dengan mengangkat kisah seorang gadis muda berusia sembilan belas tahun bernama Georginna Knnowles yang menjadi matador. Gadis itu berani bermain adu banteng di hadapan tiga puluh lima ribu orang penonton?. Satu hal yang yang berharga pada saat itu. Sebab para matador biasanya adalah lelaki. Peristiwa itu mengemparkan dunia permatadoran. Drijarkara sendiri menilai hal tersebut hebat meskipun belum cukup untuk dijadikan standart kesetaraan. “*Lha dalah!* Inikah idam-idaman emansipasi ...?”²³

C. Drijarkara, pendidikan dan perempuan

Drijarkara melihat bahwa pendidikan perempuan sangat penting. Ia sangat senang melihat seorang perempuan terpelajar. Dalam surat berjudul “*Di Wiena*”, Drijarkara menulis perjumpaannya dengan seorang suster yang cerdas di susteran Sang Timur. Suster tersebut adalah seorang suster terpelajar dan sangat memperhatikan pendidikan. Drijarkara menyebut suster itu sebagai “Ibu General.” Drijarkara menulis kesannya terhadap “Ibu General” sebagai berikut:

“Alangkah baiknya para suster bagiku. Ibu General sangat suka, sewaktu mengetahui bahwa saya berhubungan erat dengan FKIP Sanata Dharma. Ibu General adalah tokoh yang mengagumkan. Bisa macam-macam bahasa. Mau Italiano, Boleh! Mau Spanyol, Boleh Juga! Inggris, Perancis, Nederlands bukan kesukaran! Malahan masih hafal berdoa Salam Maria, sebagai kenang-kenangan waktu mengunjungi putri-putrinya di Jawa Timur”²⁴

Drijarkara begitu terkesan dengan kecerdasan “Ibu General” karena penguasaannya terhadap banyak bahasa. Namun yang membuat dirinya terkesan adalah bagaimana seorang suster Eropa masih hafal bagaimana berdoa Salam Maria.

Dalam Surat Perjalanan ke enam berjudul “*Rumah Pengemblengan Sank Michael*” yang ia tulis di Matrei pada tahun 1964, Drijarkara menulis tentang satu kursus yang diadakan di Biara Sank Michel. Kursus yang menarik itu adalah kursus pariwisata. Kursus tersebut bertujuan untuk mengajarkan bagaiman menjadi seorang pengurus pariwisata yang berkualitas kepada para pemuda yang mengikuti kursus tersebut. Demikian Drjarkara menulis:

“... Waktu saya datang di sini, ada kursus untuk pemuda-pemudi yang bekerja dalam pariwisata (turisme). Teranglah soal yang dihadapi: pemuda-pemudi itu harus melayani orang pelancongan. Mereka sebagai nona penerima tamu harus ramah dan menarik. Tetapi pekerjaan semacam ini ada juga resikonya. Maka agar supaya mereka jangan hanya bertindak sebagai nona-nona manis, sebagai penolong, sebagai penunjuk jalan, sebagai penghibur, dsb., dsb., mereka digembleng, supaya bisa bertindak dan bertingkah laku sebagai pemuda Katolik”²⁵

Bagi Drijarkara Pendidikan perempuan adalah jalan untuk membentuk seorang perempuan memiliki harkat dan martabat. Harkat martabat seperti apa? Dalam satu artikel pojok *Praba*, ia menuliskan hal tersebut dalam artikel berjudul “Pemudi Dan Pakaian Sport”,²⁶ demikian Drjarkara menulis :

“ Pemuda (wanita) punya kewajiban senantiasa menjaga wingiting slira, kesakralan tubuh. Memiliki rasa wingit (pudeur) itu merupakan harta yang berharga bagi wanita. Wanita yang telah kehilangan hal ini artinya sudah kacau. Dan kalau para pemuda karena nekat-nekatan dalam berpakaian olahraga terus kehilangan rasa keindahan tersebut, apakah bangsa kita tak akan menanggung kerusakan lebih besar lagi?”²⁷

Pernyataan ini muncul terkait dengan kontroversi peraturan kementerian PP&K yang mengatur pakaian pemuda saat berolahraga dalam pendidikan. Demikian kutipan dari aturan tersebut:

“...Kainnya tak boleh terlalu tipis, celana harus “pofbroek” dan panjangnya tidak boleh jauh dari lutut, lengan kaos harus sampai dekat siku. Kalau berlatih harus terpisah dari pemuda.”²⁸

Banyak orang yang tidak setuju dengan aturan tersebut karena dianggap tidak modern atau kolot. Namun bagi Drijarkara, pendidikan boleh saja modern namun jangan sampai pendidikan modern itu membuat perempuan kehilangan harkat dan martabatnya. Drijarkara menempatkan diri dalam kelompok yang mendukung peraturan.

Dalam artikel lain, Drijarkara menulis sebuah kolom berjudul “Pemudi Suci?”²⁹. isi dari kolom pojok tersebut adalah permasalahan perilaku remaja yang sering menggunakan alasan untuk tameng “*dansa-dansi*” (disko?) tren remaja. Demikian Drijarkara menulis:

“Kalau memang putri sejati, yang sering ke gereja, ya harus berani bertanggung jawab dalam tindakan yang diperbuat. Kalau tidak bisa bertanggung jawab terhadap boleh tidaknya *dansa-dansi*, ya tidak usah berdansa. Kendati demikian *jingklak-jingklak*, lebih baik jika dilakukan dengan nenek terlebih dahulu”³⁰

Di sini ia melihat bahwa pemuda (dalam hal ini perempuan-penulis)) harus berani bertanggungjawab terhadap semua tindakan yang ia lakukan. Tanggung jawab hanya akan didapatkan dengan pendidikan yang baik. Sekali waktu Drijarkara menulis bahwa betapa rindu dirinya mendengarkan paduan suara putri-putri Kebon Dalem.³¹

D. Drijarkara dan Perempuan dalam kerja

Drijarkara juga menyoroti bagaimana Perempuan dan kerja. Dalam surat berjudul “*Membantu Di Rumah Sakit*”, yang mengisahkan

pengalamannya saat membantu di Rumah sakit. Ia melihat para suster yang memiliki semangat Maria dan memiliki semangat Martha.³² Dalam pengalaman bersama para suster yang bersemangat itu Drijarkara kemudian mencoba membandingkan dengan pengalamannya bertemu para suster di Rumah Sakit Panti Rapih, Yogyakarta atau di Rumah Sakit di Bandung. Demikian Drijarkara menulis tentang hal tersebut:

“Jika dibandingkan dengan rumah sakit di Yogya atau Bandung dan lain-lain, *hospital* yang saya kunjungi itu agak sepi. Bila kita masuk Panti rapih atau Santo Carolus, nampaklah di situ gerombolan juru rawat yang agak besar. Kalau di Yogya atau Bandung ada banyak Yayuk, Giok Lan, Tatiek, Ay Wa, Narti, Gombloh, Soble, dsb. Di rumah sakit yang saya datangi itu, di tiap-tiap tingkat hanya ada Tatiek dan Yayuk, artinya hanya ada beberapa juru rawat saja. Dengan adanya serba mesin ketik, jumlah tenaga kerja cukup sedikit...”³³

Drijarkara menulis bahwa tenaga kerja suster di Amerika lebih sedikit dibandingkan dengan yang ada di Indonesia. Ia menulis bahwa para suster di rumah sakit Amerika sangat “mekanis”. Drijarkara menyebut mereka sebagai “Yayuk dan Tatiek”.³⁴ Bagi Drijarkara juru rawat seharusnya tidak mekanis melainkan seperti para suster rumah sakit di Indonesia yang punya keahlian bermain “Dagelan mataram”. Ia menulis tentang bagaimana suster-suster Panti Rapih (Yogyakarta) yang “*kenis*” dalam menghadapi pasien. Bagi Drijarkara, kerja yang sangat mekanis hanya menggunakan obat dan jarum suntik akan membuat para pasien seperti mobil rusak yang harus “di-sepekan-serpis”-kan. Drijarkara berpendapat bahwa senjata yang dapat menyembuhkan pasien bukan hanya jarum suntik. Para juru rawat yang “*Kenis*” dan “*Ndagel*” kepada para pasien adalah bagian salah satu syarat penting selain jarum suntik.³⁵

Dalam surat perjalanan ke lima berjudul *Di Matrei*, bertanggal Mei 1964, Drijarkara menulis pengalamannya saat ia sampai di rumah pendidikan milik keuskupan (“*Bischofliches-Bildungshaus*”) yang

terletak di Matrei. Nama rumah itu adalah, Sank Michael. Drijarkara menulis ia terkesan dengan tiga pemuda yang ia temui sedang berjalan kaki mendaki lereng gunung Sank Michael. Tiga hari sebelumnya ia bertemu dengan seorang pemuda Jerman membawa koper sambil mendaki lereng yang sama.³⁶

Keteguhan dan kerajinan adalah satu nilai positif yang Drijarkara lihat dalam diri para suster dan gadis-gadis yang bekerja di Sank Michael. Dalam biara Sank Michael, ia bertemu tiga orang suster dan 3 orang pemuda pekerja yang tidak pernah lelah dan selalu bersemangat. Ia menulis sebagai berikut:

“Mengerjakan rumah tangga yang besar ini untuk ketiga suster dan pemuda ini, bukanlah sebuah pekerjaan yang ringan. Rombongan yang menggunakan rumah ini selalu berganti-ganti sehingga mereka selalu mennyelenggarakan makanan untuk orang banyak. Tetapi mereka kerja dengan senang hati. Minah, Minem, Miyem seperti anak kucing; selalu bersendau gurau, selalu geguyon, kadang-kadang saling cubit mencubit. Kerap kali sambil bekerja mereka bernyayi bersama. Dengan suasana riang gembira ini mereka bisa bekerja tanpa berhenti, dari pagi jam 7 sampai malam jam 10. Betul-betul mengagumkan semangat mereka bekerja dan berkorban”³⁷

Tulisan ini adalah ekspresi kekaguman Drijarkara kagum akan semangat perempuan-perempuan itu untuk bekerja dan berkorban.³⁸ Kerja dan disiplin adalah salah satu hal yang ia perhatikan. Perempuan yang bekerja dengan tulus membuat Drijarkara selalu mengangkat pujian.

Dalam surat berjudul “*Di Pedalaman Jerman*”, Drijarkara menulis tentang para suster Fransiskanes. Ia menulis pada bulan Juli 1964 dari kota Schrobenhausen. Kota Schrobenhausen adalah sebuah kota kecil yang terletak di pedalaman Jerman. Saat berada di Kota Schrobenhausen, Drijarkara terkesan dengan semangat melayani para suster-suster Fransiskanes tersebut. Drijarkara menulis pengalaman dan kesan sebagai berikut:

“ ... Dengan rasa kagum saya melihat semangat kerja di rumah sakit ini. Jam 7 pagi orang sudah mulai dan baru jam 7 petang orang baru meninggalkan tempat ini. Yang paling hebat para suster. Jumlah pekerja hanya 9 orang hingga hampir tidak ada kesempatan untuk bergiliran. Mereka tidak menghitung jam kerja. Mereka berkorban sepenuhnya atas dasar cinta kasih, sesuai dengan semangat Santo Fransiskus. Memang mereka golongan Fransiskanes, tapi entah Fransiskanes apa, karena di dunia ini tidak terhitung macam ragam serikat Fransiskanes. Jika mengingat itu, maka dalam hati saya berseru-seru: Hai, Fransiskanes seluruh dunia, bersatulah! (Tapi jangan dirikan diktatur! Diktatur proletar saja sukar dihadapi, apalagi diktatur Fransiskanes)”³⁹

Jumlah para suster yang terbatas dalam melakukan pelayanan rumah sakit dengan disiplin diri memunculkan kekaguman Drijarkara akan kerja. Ia melihat bagaimana kerja yang berdasarkan cita kasih dan penerapan sang pendiri *ordo* fransiskanes diterapkan. Disiplin dalam kerja, namun di tengah kedisiplinan dan dedikasi tersebut masih menyempatkan mengurus Drijarkara dengan memberikan makan yang cukup.

E. Perempuan dan pengorbanan

Selama di kota Schrobenuhausen satu pengalaman unik yang ia tulis adalah saat ia bertemu dengan seorang “*simbok*” penjual buah-buahan dan sayuran. *Simbok* itu memberikan buah secara gratis secara tiba-tiba padanya. Dalam benak Drijarkara, *si simbok* adalah seorang pemberi dengan ketulusan. Ia memberikan sesuatu tanpa harap kembali “*kasih ibu, kepada beta tak terhingga sepanjang masa. Hanya memberi tak harap kembali bagai sang surya menyinari dunia*”

Drijarkara menulis satu perjumpaan dirinya dengan orang tua para pastor Swiss yang bekerja di Indonesia. Baginya, pengorbanan para orang tua ini sangat berkesan baginya. Membiarkan putranya menjadi pastor adalah sama dengan mereka “...’Kehilangan’ putra! Dan biasanya putra yang bagus!...” Demikian ia menulis. Dalam catatannya, pada akhir kunjungan ia pergi ke tempat seorang janda

yang memiliki seorang putra saja. Dalam satu percakapan, ibu itu mengatakan bahwa anaknya R memang memiliki cita-cita dan ingin pergi jauh mengorbankan diri di Indonesia” Dan dengan rela ibu itu mempersembahkan putranya untuk Tuhan.

F. Pembentukan Subyek Drijarkara

Drijarkara tumbuh di tengah zaman yang bergerak. Layaknya seorang Individu ia adalah seseorang yang harus menjalani tiga zaman yang dalam sejarah kehidupan manusia; masa kolonial Hindia Belanda (1913-1942), masa pendudukan Jepang (1942-1945), Masa revolusi (1945-1947) dan masa Indonesia Merdeka (1950-1967). Dalam sejarah, manusia mengalami proses gerak dari sebuah pengalaman perjumpaan dengan yang keadaan yang di luar dirinya. Khusus masa revolusi alasan mengapa hanya ditulis sampai tahun 1947, terkait dengan periode tahun 1947 sampai 1951, Drijarkara harus meninggalkan Indonesia. Itu artinya, ia tidak bersentuhan langsung dengan kondisi revolusi di Indonesia. Drijarkara baru kembali ke Indonesia pada tahun 1951 di mana pemerintahan republik Indonesia sudah mendapat pengakuan hukum (*de jure*) dan pengakuan wilayah dan rakyat (*de facto*) dalam Konferensi Meja Bundar di Den Hag pada tanggal 27 Desember 1949

Pertama, ia tumbuh dan besar menyaksikan bagaimana perkembangan masyarakat kolonial mencapai puncak kejayaannya. Pada tahun 1920, kapitalisme dan pertumbuhan masyarakat kolonial sedang mencapai puncak segregasi kebudayaan yang paling kuat dengan lahirnya satu komunitas masyarakat yang mulai mencair. Pada tahun 1870 sampai 1930, kehidupan masyarakat di pulau Jawa mengalami perubahan struktur secara mendasar dan besar-besaran. Proses transformasi sosial ini mengakibatkan memudarnya struktur masyarakat agraris feodal tradisional menjadi satu bentuk masyarakat urban yang lebih modern. Pada saat itu, masyarakat di pulau Jawa terjadi proses defeodalisasi yang artinya terjadi perubahan secara berangsur-angsur dari kekuasaan politik, ekonomi, dan sosial kerajaan-

kerajaan tradisional menjadi satu sistem birokratis Belanda.⁴⁰ Kedua di dalam Ekonomi, terjadi penetrasi sistem ekonomi kapitalistik barat terhadap perekonomian pribumi yang bersifat agraris tradisional.⁴¹ Untuk mendukung hal tersebut maka melalui sekolah-sekolah modern yang dibuat karena program politik Etis untuk menciptakan kelas-kelas pekerja. Dengan mulai banyaknya orang-orang pribumi masuk ke sekolah-sekolah, mereka mendapat kesempatan untuk masuk ke masyarakat Hindia Belanda moderen. Dengan kata lain, pendidikan telah menciptakan mobilitas vertikal para pribumi dan akhirnya melahirkan para priyayi professional.⁴²

Di tengah kondisi masyarakat colonial, Drijarkara muda tumbuh sebagai manusia. Ia lahir di desa yang terletak di pegunungan Menoreh. Desa itu bernama Kedunggubuh. Ia lahir pada tanggal 13 Juli 1913. Kedua orang tua Drijarkara memberi nama Soehirman. Pada masa kanak-kanak, ketika ia tumbuh sebagai bocah desa biasa, ia biasa dipanggil dengan nama Djenthuh yang artinya gemuk dan kekar.⁴³ Nama Drijarkara didapatkan setelah ia mengganti namanya saat masuk Serikat Jesus pada tahun 1935. Sejarah perjalanan pendidikan yang dijalani Soehirman sebelum masuk ke pendidikan Jesuit di Girisonta dapat dibaca dalam tulisan pengantar salah seorang muridnya dalam pengantar buku kumpulan *Karya Lengkap Drijarkara* yang diterbitkan oleh Gramedia. Jembatan yang menghubungkan Soehirman dengan kebudayaan kolonial adalah melalui pendidikan. Drijarkara masuk dalam pendidikan modern. Soehirman belajar pertama kali belajar di *Volksschool* dan *Vervolgschool*. Setelah tamat dari *Vervolgschool*, Soehirman meneruskan sekolah ke Purworejo dengan masuk ke *Hollands Inlandsche School* (HIS). Soehirman kemudian meneruskan pendidikan setingkat HIS tersebut di Malang. Apakah pendidikan kolonial mampu membentuk Subjek kolonial? Subjek kolonial hadir melalui bahasa, melalui kegiatan sehari-hari yang manusia jalani

Pendidikan adalah salah satu cara pembentukan subjek melalui pengetahuan untuk masuk dalam wacana kolonial dalam diri Drijarkara. Pada masa kolonial pada umumnya, rakyat Indonesia

tidak pandai membaca dan menulis. Hanya dididik pada tingkatan sekolah rakyat. Sekolah *angka loro*. Pada umumnya, anak-anak pribumi menempuh pendidikan tingkat rendah tersebut.⁴⁴ Bagi penduduk pribumi pada saat itu, mendapatkan pendidikan adalah salah satu jalan agar mereka dapat masuk ke sektor-sektor pekerjaan rendah yang disediakan oleh pemerintah Belanda di sektor industri. Berbeda dengan anak-anak yang berasal dari kalangan bangsawan, pegawai negeri, anak-anak yang berkedudukan atau anak-anak orang memiliki harta yang mendapat kesempatan menempuh ke jenjang yang lebih tinggi, seperti HIS sampai MULO.

Pada tahun 1929, Soehirman menjalani pendidikan di Seminari Menengah Girisonta. Seminari Menengah adalah sekolah setingkat SMP dan SMA. Di lembaga pendidikan ini anak-anak yang masuk dipersiapkan untuk menjadi pemimpin gereja Katolik. Anak-anak yang masuk dan menjalani pendidikan di Seminari Menengah memiliki sebutan kusus yaitu para seminaris. Di dalam Seminari, para seminaris di ajari bagaimana mejadi seorang pemimpin terutama kepemimpinan dalam gereja Katolik. Dalam proses pendidikan seminari menengah adalah tahap peletakan dasar untuk menjadi pemimpi. Pada masa itu, para seminaris mendapat bimbingan dari para pastor eropa dengan sistem Gymnasium yang ada di negeri Belanda. Dengan sistem pendampingan yang ketat. Jika para seminaris pada akhirnya berhasil mempertahankan panggilan menjadi pemimpin gereja Katolik maka mereka akan meneruskan ke jenjang Seminari Tinggi.

Fase pendidikan seorang pemimpin gereja yang harus ditempuh adalah pendidikan Seminari Menengah. Pada tahap ini, seorang anak akan mengalami proses *infantile*, yaitu periode pemisahan seorang anak dari lingkungan asalnya dengan cara masuk ke dalam asrama. Fase inilah yang dilalui oleh Soehirman pada saat ia masuk kedalam Seminari Menengah. Dalam proses pemisahan, sistem yang berlaku di asrama seseorang mengalamai proses kastrasi (*castration*)⁴⁵. Proses kastrasi adalah proses di mana seseorang harus mengalami situasi yang membuat dirinya terasing, untuk dimasukkan nilai-nilai baru

sesuai dengan keinginan organisasi. Cara atau model pengkastrasian ini adalah Soehirman dan para seminaris harus menjalani hari demi hari dengan rutinitas yang berulang-ulang dan sama dalam bentuk pikiran, kegiatan sehari-hari sehingga hal itu menjadi bagian dari tubuh mereka. Seorang seminaris dihadapkan dengan satu realitas bahwa ia harus menjalani kegiatan yang sama sekali berbeda dengan sebelumnya. Kehilangan itu tentu saja menimbulkan satu perasaan kosong pada para seminaris. Kompensasi dari kehilangan itu, secara psikologi harus mereka isi dengan satu sistem yang diterapkan dalam seminari; yaitu olah tubuh (kerja) yang penuh dengan disiplin dan bahasa. Dalam hal ini Menggunakan apa yang Foucault katakan sebagai satu proses “Pendisiplinan Tubuh” dengan cara mengenalkan pada subyek-subyek yang dikatarsis tersebut tentang “*crime and punishment*” melalui konsep pengakuan.

Foucault menulis bahwa pada abad tujuh belas, gereja pernah mengalami debat yang membahas tentang tubuh, sesualitas dan kebertubuhan (*flesh*).⁴⁶ Wacana tubuh, seksualitas dan berketubuhan adalah salah satu usaha untuk mencoba mengontrol hasrat dengan cara menyalurkan semua pengalaman tersebut dalam bentuk kata-kata. Foucault menulis bahwa semua ini ada di dalam level *enunciation* dalam bentuk pengakuan (*confession*).⁴⁷

Memasuki pendidikan seminari, para murid masuk ke dalam wacana tertentu, yaitu wacana sebagai calon pemimpin gereja Katolik. Mereka diajarkan untuk dapat mengontrol keinginan atau hasrat. Seorang seminaris tidak hanya diajar bagaimana seseorang dapat menjadi seorang yang memiliki seperitualitas dan mampu memimpin gereja, tapi juga diajarkan bagaimana mereka harus mengembangkan intelektualitasnya. Soehirman menjalani sekolah *asketika* (kehidupan rohani) dan selama satu tahun ia menjalani pendidikan humaniora dengan mempelajari bahasa Latin, bahasa Yunani kuno serta sejarah kebudayaan Timur dan Barat. Pengetahuan tersebut akan digunakan sebagai *propedensis*, persiapan pelajaran filsafat dan teologinya di Seminari Tinggi. Dirinya harus menjalani pelatihan-pelatihan rohani

yang ketat di dalam Serikat Yesus yang disebut dengan latihan rohani Ignasian. Dalam latihan rohani itu seseorang harus menjalani proses meditasi hening untuk memahami kehidupan Kristus. Dalam masa latihan-latihan rohani itu biasanya para calon imam yang sedang menjalani pendidikan secara teratur bertemu dengan seorang pembimbing rohani yang akan membantu mereka mengerti panggilan atau pesan Tuhan melalui meditasi tersebut. Pengakuan dosa adalah salah satu bentuk dari bagaimana cara pendidikan calon imam untuk masuk dan mengontrol hasrat tubuh. Proses pengontrolan hasrat tubuh tersebut disebut sebagai *"The sacrifice of jouissance"*⁴⁸ Proses ini terus terjadi berulang-olah dalam diri Drijarkara sampai ia meninggal nantinya.

Pada tahun 1935 sampai 1941, ia kemudian menjalani pendidikan filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat Yogyakarta, Ignatius College. Pada awal periode itu, Soehirman mengganti namanya menjadi Drijarkara. Sebelumnya dia telah menerima baptis dengan nama Nicolaus. Penerimaan baptis dan pengantian nama adalah salah satu babak yang penting dalam pembentukan subjek Drijarkara. Pertama dengan mengganti nama dari Soehirman menjadi Drijarkara berarti ia telah mengganti nama kulturalnya sebagai Soehirman dengan nama yang baru. Dalam Masyarakat Jawa, biasanya seseorang yang mengganti nama adalah orang-orang yang hidupnya ada dalam titik balik. Biasanya hanya seseorang yang telah menikah yang melakukan pergantian nama sebagai tanda putus dirinya dengan keluarga induk. Baptis dalam tradisi Katolik adalah sebagai lambang seseorang telah menerima Kristus dan ia mempercayai Kristus sebagai jalan kebenaran dan hidup. Dengan kata lain, dapat diartikan sebagai Soehirman (kemudian menjadi Drijarkara) telah menyerahkan subjek dirinya dalam bahasa kebudayaan Katolik. Pada saat yang sama, Drijarkara memilih *Ordo* Serikat Yesus (Jesuit) sebagai perantara komitmen dirinya menjadi pemimpin gereja. Ia tidak hanya masuk dalam kebudayaan katolik sebagai subjek agama, sekaligus ia juga masuk sebagai bagian dari ordo Serikat Yesus.

Pada tahun 1941, setelah menjalani pendidikan di seminari Tinggi, Drijarkara ditugaskan untuk menjadi guru bahasa Latin di Girisonta. Penugasan-penugasan itu adalah salah satu bentuk dari relasi kepatuhan yang telah ia latih selama menjalani pendidikan di Seminari menengah. Di tempat itulah, ia menyaksikan gambaran kekuasaan Hindia Belanda hancur akibat penyerangan Jepang.

Pada tanggal 7 Desember 1941, Jepang menyerang tiba-tiba pangkalan militer Amerika Serikat yang ada di Pearl Harbour Hawaii. Peristiwa penyerangan tersebut menjadi awal dimulainya Perang Pasifik. Perang Pasifik tersebut ikut mempengaruhi kekuasaan kolonial Hindia Belanda. Jepang menyerang dan mengambil alih kekuasaan pulau Jawa. Pada 8 Maret tahun 1942, Pemerintah kolonial Hindia Belanda menyerah tanpa syarat kepada Jepang di Kali Jati, Subang. Drijarkara menjadi saksi runtuhnya kejayaan kolonial. Banyak orang-orang Belanda dan Eropa yang hidup di Hindia Belanda ditangkap oleh Jepang, tidak terkecuali para dosen filsafat dan teologi dari Eropa, pastor-pastor dan suster-suster dalam biara-biara, mereka mengalami nasib ditangkap oleh tentara Jepang. Mereka dimasukkan ke dalam *interniran*. Banyak kantor-kantor Belanda dan gereja-gereja dan kolose-kolose (lembaga-lembaga pendidikan menengah) ditutup. Salah satunya adalah kolose Muntilan ditutup oleh Jepang pada bulan Juli 1943. Selama kondisi yang penuh kengerian dan kekacauan tersebut, Drijarkara menjalani hidup berpindah-pindah. Sebagai seorang calon imam, ia tinggal di Biara Mendut, Borobudur. Kemudian, ia menjadi tenaga pengajar filsafat di Ignatius College, Yogyakarta sampai tahun 1947.

Selama kekuasaan Jepang sampai tahun 1945, Drijarkara harus belajar sendiri. Belajar sendiri tentang teologi sebab tidak ada pembimbing rohani yang dapat mendampinginya. Pendudukan Jepang di Hindia Belanda telah membuat sebagian besar pastor-pastor harus berada di *interniran*, dibunuh atau harus menjalani kerja paksa. Drijarkara menulis buku hariannya sejak tanggal 1 Januari 1941 sampai 2 April 1950,⁴⁹ Ia menggunakan buku harian untuk

mencatat perasaan dan kegelisahannya untuk menjadi sesuatu yang positif. Dalam keadaan normal (tanpa pendudukan Jepang), seorang calon pastor selalu memiliki pendamping sampai hari pentabisan. Sistem tersebut sudah diterapkan semenjak calon pastor tersebut menjalani pendidikan di Seminari Menengah dan Seminari Tinggi. Pembimbing Rohani bertugas untuk berkonsultasi dan melakukan pengakuan-pengakuan.

Drijarkara ditabiskan oleh Mgr. Soegijapranata, S.J pada tanggal 6 Januari 1947. Tabisan imamat adalah lambang dari penobatan gereja untuk posisi kepemimpinan di dalam gereja Katolik.⁵⁰ Setelah ditahbiskan, Drijarkara mendapat perintah untuk meneruskan pendidikan teologinya di Maastrich, Belanda. Tugas itu, membuat hatinya gundah gulana. Dalam catatan F. Danuwinata, S.J hanya menyebutkan sebagai berikut :

“...Dengan berat hati, tidak tanpa pergumulan batin, hanya demi ketaatan, ia (Drijarkara-*ed*) berangkat ke negeri Belanda tanggal 24 Juli 1947...”⁵¹

Tidak diketahui apa alasan sebenarnya mengapa Drijarkara harus bergumul untuk kepergiannya ke Belanda. Mungkin ia melihat sesuatu yang seharusnya tidak di tinggalkan. (Apa itu?) Ia secara sadar tahu bahwa ada satu mimpi besar tentang Indonesia yang akan membentuk dan mempengaruhi orang-orang yang hidup di bawah impian itu. Meskipun akhirnya kembali ia memilih mengikuti perintah gereja.

Sejak menjadi imam dalam tarekat Jesuit, Drijarkara harus taat menerima semua aturan dan masuk kedalam tata aturan tarekat dan Gereja. Pendidikannya selama kurun waktu di Girisonta ia menjalani pendidikan doktrin ordo yang sangat ketat. Serikat Jesus memiliki komitmen dalam melaksanakan ketaatan total kepada Kitab Suci dan doktrin Katolik. Ignasius Loyola menyusun konstitusi organisasi ini dengan konsep kepemimpinan tunggal dan menetapkan penyangkalan

diri dan ketaatan mutlak kepada Paus dan para pemimpinnya. Organisasi ini memiliki motto “*Ad Maiorem Dei Gloriam*” (Demi lebih besarnya kemuliaan Allah”).

Menerima tugas belajar di Belanda, menyebabkan satu dampak di mana membuat dirinya menjadi orang asing di negeri itu dan akan membuat dirinya semakin trasing dari jalannya satu proses sejarah. Namun demi satu ketaatan tarekat, ia kemudian memilih untuk pergi ke Belanda.

Drijarkara sebagai imam muda harus menjalani tahun-tahun kekosongan pengalaman revolusi Indonesia di Belanda. Di Maastrich ia belajar dengan keras. Ia mempelajari aliran-aliran pemikiran yang sedang trend di Gereja Katolik dan sebagian besar pemikiran Eropa seperti, Gabriel Marcel, Edmund Husserl, Martin Buber, William James, Jean-Paul Sarte, dan sebagainya.⁵² Drijarkara menyelesaikan studi teologi di Maastricht pada tahun 1949. Dalam informasi yang didapat, ia lalu meneruskan pendidikan kehidupan rohani di Drogen dekat Gent, Belgia selama satu tahun. Baru pada tahun 1950 sampai 1952 ia meneruskan pendidikannya di Universitas Gregoriana, Roma. Ia mengakhiri Drijarkara meraih gelar Doktor dengan sebuah disertasi berjudul “*Participationis Cognito In Existencia Dei Percipieda Secucum Malebrance Utrum Parthem Habeat*” (Peranan pengertian partisipasi dalam pengertian tentang Tuhan menurut Malebranche)⁵³

Saat ia kembali ke Indonesia pada tahun 1952 ia kemudian mengalami bagaimana struktur formasi sosial yang baru di bawah pemerintahan Indonesia. Dalam kondisi Negara baru bernama Indonesia, subyek Drijarkara mulai secara aktif mencetuskan wacana-wacana melalui berbagai macam media. Dia menulis di Majalah *Hidup Katolik*, Menjadi penulis rubrik pojok di majalah *Praba*. Drijarkara juga menjadi direktur dan penulis di Majalah *Basis*. Selain itu ia juga mencetuskan wacana-wacana melalui radio. Dalam kegiatan paktisnya, ia juga terlibat dalam pembangunan Pendidikan Tinggi Para Guru (PTPG) Sanata Dharma, Yogyakarta, menjadi pengajar di fakultas Psikologi Universitas Indonesia Jakarta dan Universitas

Hasanudin Makasar. Dalam bidang intelektual, kedekatannya dengan Soekarno dalam merumuskan sistematika Pancasila dan aktif terlibat dalam kegiatan praktis politik, menjadi identitas Drijarkara.

Di tengah riuh rendahnya gambaran Drijarkara yang dicitrakan setelah kepergiannya, jejak-jejak kecil Drijarkara terkadang tidak terlihat. Inilah yang kemudian mengundang lahirnya tulisan ini. Secara khusus terkait dengan tema perempuan.

G. Wacana Perempuan Drijarkara

Drijarkara menulis tentang perempuan sebagai yang memiliki dan menempati subyek, dan ia menempatkan dirinya sebagai Agen (*agent*)⁵⁴. Lacan mengatakan bahwa seorang *agent* adalah seorang yang pertama kali membicarakan satu wacana tertentu. Seorang agen akan berbicara terhadap orang ke dua yang berhadap-hadapan dengannya. Dalam hal ini, saat Drijarkara berbicara tentang perempuan, nampak bahwa perempuan yang ia tulis adalah perempuan yang mengingatkan dirinya tentang suatu nilai yang ada di dalam kenangannya. Jika menggunakan prinsip ini, maka perempuan menjadi liyan yang mengingatkan dirinya dalam ketidaklengkapannya. Dengan kata lain perempuan-perempuan yang ia tulis dalam pengalamannya dan semua permasalahannya ada karena perjumpaannya dengan perempuan.

Michel Foulcaut mengatakan bahwa ruang pemikiran adalah "*The thought (of the out side) it self?*". Ia menggunakan pendekatan Blanchot "*ceaselessly out side it self?*". Pengalaman yang dialami, dibawa kembali dalam dirinya sendiri dengan tujuan mengolah secara bebas, serta menciptakan sesuatu dari sikap reflektif. Sikap reflektif ini bukan digunakan sebagai alat yang mempertentangkan pemikiran dan nalar, melainkan sebagai jalan untuk bersuara dan membuat perubahan dunia nyata di sekelilingnya.

Demikianlah, Drijarkara di dalam sela-sela tulisannya yang beragam, ia menulis tentang perempuan. Dengan menulis, ia mencoba memperlihatkan pada pembaca satu konsep yang ia miliki tentang perempuan, melalui refleksifitasnya tentang perempuan.

Contohnya, pada saat Drijarkara menulis tentang perjumpaannya dengan para suster di Amerika yang sangat mekanis, dan kemudian ia membandingkan begitu berbedanya dengan para suster di Panti Rapih Yogyakarta yang kenis.⁵⁵ Kegiatan para suster di rumah sakit di berbagai tempat mungkin pada dasarnya sama, yaitu menjaga orang sakit, tapi tidak selalu sama. Dengan perjumpaan dengan realitas kegiatan para suster rumah sakit di Amerika, mengingatkannya pada para suster yang ia jumpai. Namun secara tidak langsung, Drijarkara mengetahui ada sesuatu yang tidak hadir (absen) dalam kegiatan para suster itu, yaitu kegiatan para suster yang *genit* dan *kenis* dan suka mendagel ala mataraman.

Dalam tulisan-tulisan Drijarkara yang berhubungan erat dengan perempuan kudus dan pendidikan, nampak jelas bahwa Drijarkara menempatkan diri sebagai agen dari sebuah wacana tertentu. Dengan melihat Drijarkara bukan hanya sebagai seorang agen yang ada secara natural. Agen wacana selalu memiliki kerangka berpikir tertentu yang telah ada dalam dirinya. Michel Foulcaut menulis tentang konsep "*Thought of The Out side*" melihat bagaimana relasi agen dengan pengalaman yang mengadakan dunia di luar dirinya (*exteriority*). Pengalaman akan relasi di luar dirinya akan selalu tergantung pada relasi subyek dan unsur pengetahuan pra pemahaman membangun kesadaran subyek. Memakai terminologi Kant, kenyataan empiris selalu sudah merupakan sintesis antara *a priori* dan *a posteriori*. Meskipun realitas empiris selalu memiliki hubungan dengan pengetahuan awal dan pengetahuan pemahaman, namun pada kenyataanya pengetahuan tersebut akan selalu mengalami *Lack* bagi subjek yang mengalaminya. Bagaimana hal tersebut dapat menjadi *Lack* sang subyek?

Drijarkara memiliki identitas sebagai seorang pemimpin gereja, yang artinya ia adalah *master* yang dianggap lebih dalam memahami teologi. Dengan posisinya sebagai seorang pastor dan seorang intelektual ia memiliki kesempatan untuk mengambil posisi sebagai pemegang kekuasaan tertinggi dalam melakukan hegemoni

tentang konsep perempuan. Relasi Drijarkara dan perempuan adalah sesuatu yang *impossibility*. *Impossibility* adalah satu ketidak mungkinan antara relasi agen (i) dan liyan(*other*) yang kemudian menghasilkan satu produk. Dalam Driajakara dan perempuan, ketidakmungkinan itu terjadi karena status Drijarkara sendiri sebagai seorang pastor yang hidup selibat. Ia tidak pernah memiliki hubungan kedekataan dengan perempuan. Dengan kata lain ia hanya melihat perempuan dari jauh. Melihat sesuatu dari jauh adalah bayangan dekat dari apa yang ia tulis. Bukanlah relasi nyata, sehingga pada saat ia mendefinisikan perempuan pada akhirnya ia melakukan sesuatu yang sangat ketat dengan nilai-nilai ideal moralis yang sangat mirip dengan moralitas santa (perempuan suci).

Seorang penulis menurut Foulcaut memiliki fungsi sebagai penyebar wacana yang dihasilkan. "*The anonymity of language is liberated and the opened to its own boundlessness*"- Bahasa tidak pernah dapat lepas dari sejarahnya. Dalam sejarah teks yang tercipta dari bahasa menjadi monumen yang menandakan kehadiran "*it has been here*". Begitu pula teks yang ditulis oleh Drijarkara dan jejak teks yang ditinggalkan oleh Drijarkara. Pengarang akan meninggalkan tempat kosong yang tidak dapat digantikan pembaca sebagai pribadi dan sebagai subyek yang dibentuk dari teks yang ia baca.

Pandangan-pandangan Djarkara tentang perempuan tidak dapat dipisahkan dengan prinsip Gereja. Ia telah dilatih sedemikian rupa untuk mengolah hasrat-hasratnya tentang perempuan dalam kerangka gereja Katolik. Drijarkara memiliki keterikatan kuat dengan kondisi kebudayaan Katolik yang ia jalani. Drijarkara dengan sandangan sebagai seorang pastor tidak lagi menjadi manusia pada umumnya melainkan menjadi manusia yang memiliki posisi pemimpin dalam gereja Katolik yang memiliki kepandaian rohani dan kecerdasan intelektual. Ini dialami Drijarkara sejak dalam masa persiapan, sejak ia masuk ke Seminari Menengah dan Seminari Tinggi. Ia menjadi representasi "*in the name of father*" atau hukum gereja dan sebagai seorang pemimpin. Dalam hukum gereja, kekuasaan tertinggi

yang dapat menentukan sabda dalam kitab suci sebagai landasan moralitas adalah para imam.

Drijarkara adalah agen dari wacana tertentu saat ia menulis tentang perempuan. Wacana apakah yang bekerja dalam diri Drijarkara? Wacana yang bekerja dalam diri Drijarkara tidak dapat dipisahkan dari gereja Katolik. Dalam gereja Katolik gambaran perempuan tertinggi adalah imajinasi tentang Bunda Maria. Konsep gereja Katolik tentang Bunda Maria sebagai perawan yang mengandung Kristus. Bunda Maria menjadi nilai tertinggi dari gambaran perempuan di mana ia adalah tubuh mistik Kristus sendiri. Oleh karena itu, saat ia memilih topik tulisan tentang Santa Rita Casia yang merupakan seorang ibu rumah tangga yang tabah karena suaminya yang punya masalah, dan Santa Maria Goretti yang meninggal karena dibunuh karena mempertahankan kesucian, Drijarkara merepresentasikan Bunda Maria ke dalam kedua sosok tersebut. Saat ia menulis tentang bagaimana pemuda-pemudi harus menjaga *winingitnya*, berasal dari sosok ideal kesucian Maria.

Dalam gereja Katolik para perempuan di dalam Alkitab selalu digambarkan sebagai perempuan yang rajin bekerja dan melayani. Hal ini terlihat dalam kisah para perempuan kudus seperti yang Sarah, Ester, Maria. Dalam kisah Santa Maria Goretti, Drijarkara memperlihatkan bagaimana santa Goretti begitu rajin membantu ibunya mengurus empat adik-adiknya adik-adiknya dan terkadang membantu ibunya di ladang setelah meninggalnya sang ayah.⁵⁶ Dalam tulisan yang lain, Drijarkara menulis tentang para suster-suster Fransiskanes yang bekerja dengan penuh ketulusan di rumah sakit pedalaman Jerman.⁵⁷ Atau para suster dan para perempuan pembantu di biara Sankt Michael yang bekerja tidak kenal lelah melayani para tamu yang berkunjung dalam biara. Mereka selalu menjalankan tugasnya dengan gembira dan bersemangat.⁵⁸ Drijarkara mencoba menunjukkan seperti apa bentuk kerja dan semangat. Ia menunjukkan satu perbandingan kisah para suster di rumah sakit di AS dengan para suster yang selalu dapat membuat tertawa pasien-pasiennya di Panti Rapih. Para suster

di Indonesia selalu riang gembira dan menciptakan *kekenisan* dan *ndagel*. Keteguhan dan kerajinan adalah satu nilai positif.⁵⁹

Perempuan yang cerdas dan cakap sangat penting dalam benak Drijarkara. Namun perempuan yang cerdas dan cakap macam apa yang dimaksud? Drijarkara secara tersirat memperlihatkan bahwa cara hidup perempuan Katolik seharusnya seperti kehidupan suster yang ia temui di Wina. Perempuan ideal Katolik dalam benak Drijarkara direperesentasikan dengan “Ibu General” yang bisa banyak bahasa, namun meskipun orang asing (Eropa) tidak melupakan cara berdoa Salam Maria.⁶⁰ Dalam hal ini juga diterjemahkan bahwa pendidikan memang penting namun harus tetap mencerminkan seorang pemuda Katolik yaitu yang memiliki sikap nilai-nilai Kekatolikan. Hal ini terkait dengan tulisan Drijarkara tentang Emansipasi. Drijarkara tidak anti kemajuan namun ia menginginkan seorang perempuan yang maju dalam segala bidang namun tidak melupakan essensinya sebagai perempuan. “...Djonikem mau menulis disertasi mengenai *Urgrund der Wabheit*, bagus!! Tetapi juga harus bisa nulis mengenai *Urgrund der Gudeg! Last but not least,...*”.

Pengorbanan dan kerelaan menjadi sangat penting dalam konsep perempuan di mata Drijarkara. Kedua hal itu dalam Katolik menjadi ajaran tertinggi. Saat ia menulis tentang pengalamannya di kota Schrobenhausen tentang simbok yang memberikan buah-buahan padanya, dan perjumpaan seorang ibu yang anaknya bekerja dan melayani di Indonesia. Nampak bahwa di dalam imaji Drijarkara, pengorbanan perempuan sangat kuat. Hal ini terkait dengan konsep pengorbanan Bunda Maria yang memberikan dirinya untuk mengandung Kristus. Dalam tulisan tentang tempat *Maria Waldarst*, konsep pengorbanan sangat jelas dari pemaknaan atas tempat ziarah. Tempat ziarah adalah lambang pengorbanan dan kerelaan Bunda Maria menolong orang-orang untuk bertemu dengan Tuhan. Hal itu dapat dilihat juga dalam tulisannya tentang Santa Maria Goretti yang digambarkan sebagai pemuda yang selalu berkorban.⁶¹ Kiranya sejalan dengan lagu anak-anak yang selalu mengingatkan kasih seorang ibu:

“kasih ibu, kepada beta tak terbingga sepanjang masa. Hanya memberi tak harap kembali bagai sang surya menyinari dunia”

H. Penutup

Subjektivitas Drijarkara tentang perempuan hadir berakar pada konsep Perawan Kudus Maria begitu kuat di dalam dirinya. Dalam agama Katolik terdapat satu frasa sederhana berbunyi; “Gereja adalah pengantin/mempelai Kristus” dan “gereja adalah Ibu (perawan Maria)”. Selain Bunda Maria sebagai sumber nilai keutamaan, Drijarkara juga memberikan contoh-contoh dari kehidupan para santa, para suster dan para pemuda yang berkerja di susteran. Pengetahuannya tentang nilai-nilai keutamaan wanita dalam Gereja Katolik kemudian mewujudkan dalam kata-kata yang ia pilih pada saat ia berbicara tentang perempuan.

Demikianlah, pandangan Drijarkara tentang perempuan dalam religiusitas, kesetaraan, pendidikan, kerja dan ketulusan dalam tulisan ini memiliki cara kerja wacana sebagaimana muncul di dalam pandangan-pandangan Drijarkara. Subyek perempuan yang ditempatkan, pada akhirnya akan terkait dengan pembentukan identitas sebagaimana dibicarakan oleh Drijarkara sebagai seorang yang mempunyai kedudukan khusus di dalam Gereja Katolik. Wacana yang dibawa oleh Drijarkara dalam setiap membicarakan tentang perempuan dalam artikel-artikelnya sebagaimana terdapat pada WP dan SRD adalah wacana tuan. Drijarkara tidak dapat lepas dari identitasnya sebagai seorang pemimpin gereja. Sebagaimana pengalaman Drijarkara yang mengalami pembentukan dalam masa-masa perubahan, dengan tulisannya tentang perempuan, Drijarkara memberi sumbangan wacana untuk mengolah pengalaman sekaligus berangkat dari pengalamannya sendiri.

Catatan Akhir Tulisan

- 1 Gregorius Budi Subanar (ed), 2005, *Pendidikan ala Warung Pojok*, Yogyakarta: Penerbit USD
- 2 Drijarkara, F. Danuwinata, S. J. (penyunting), 2013, *Surat-surat Romo Drijarkara*. Yogyakarta: Penerbit USD (edisi revisi)
- 3 Paul Verhaege. 1995. "From Impossibility To Inability: Lacan's Theory On The Four Discourses" diambil The letter
- 4 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 23
- 5 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 25
- 6 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 25
- 7 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 44
- 8 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Ibid*.
- 9 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 47
- 10 Komuni pertama adalah saat pertama di mana seseorang mendapat hak untuk menyambut hosti (Sakramen Mahakudus) dalam Perayaan Ekaristi. Biasanya diterimakan pada anak yang sudah masuk usia akil balik (remaja), dan dipersiapkan melalui tahap pengajaran agama secara khusus untuk periode tertentu
- 11 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 46
- 12 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 48
- 13 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 135
- 14 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 133-134
- 15 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 136
- 16 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 137
- 17 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 63-66
- 18 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 64
- 19 Gregorius Budi Subanar (ed). *Ibid*.
- 20 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 45.
- 21 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 66
- 22 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 66
- 23 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 66
- 24 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Ibid*.
- 25 Drijarkara, F. Danuwinata, S.J (pen). *Op. Cit*, hlm: 130
- 26 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 25
- 27 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 25
- 28 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 25
- 29 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 23
- 30 Gregorius Budi Subanar (ed). *Op. Cit*, hlm: 23
- 31 Sebuah nama wilayah di Semarang yang ada sekolah untuk murid-murid putri yang diselenggarakan oleh para suster.
- 32 Penyebutan nama Maria dan Martha mengacu pada kisah dalam Injil yang bercerita tentang dua orang yang menanggapi secara berbeda ketika Yesus berkunjung ke rumah mereka. Maria memilih duduk mendengarkan Yesus, sedangkan Martha memilih bekerja di dapur menyediakan segala kebutuhan untuk menjamu Yesus.

- 33 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 73-74
- 34 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 73-74
- 35 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 74
- 36 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 126
- 37 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 126-127
- 38 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 127
- 39 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 159
- 40 Bedjo Riyanto. 2000. *Iklan Surat Kabar dan Perubahan Masyarakat di Jawa Masa Kolonial (1870-1915)*. Yogyakarta: Penerbit Tarawang, hlm: 1
- 41 Bedjo Riyanto. *Op. Cit*, hlm: 2
- 42 Bedjo Riyanto. *Op. Cit*, hlm: 3
- 43 Nicolaus Drijarkara S.J (penulis). A. Sudiarja, S.J, G. Budi Subanar, S.J, St. Sunardi, T. Sarkim (*peny*). 2006. *Karya lengkap Drijarkara. Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, hlm: xx
- 44 Dra. Chusnul Hajati, Drs. Supriyo Priyanto, Dra. Titi Pratitis. 1986. *Buku Materi Pokok Sejarah Indonesia ADNE4210/2 SKS/Modul 4-6*. Jakarta: Penerbit Karunika Jakarta. Universitas Terbuka, hlm: 184
- 45
- 46 Michel Foucault. 2003. *Abnormal. Lectures At The Collage De France 1974-1975*. London UK: Verso, hlm: 217
- 47 Michel Foucault. *Op. Cit*, hlm: 220
- 48 Bruce Fink. 1955. *The Lacanian Subject. Between language and Jouissance*. New Jersey: Princenton University Press, 41 William Street, hlm: 100
- 49 B. Christian Triyudo P. “*Drijarkara Dan Permenungannya Mengenai Pancasila*”. Makalah yang dibawakan dalam Studi Provinsi Serikat Yesus, pada 28 Juni 2013 di Ruang Drijarkara, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta.
- 50 Nicolaus Drijarkara S.J (penulis). *Op. Cit*, hlm: xxi
- 51 Nicolaus Drijarkara S.J (penulis). *Ibid*.
- 52 Nicolaus Drijarkara S.J (penulis). *Op. Cit*, hlm: xxv
- 53 Nicolaus Drijarkara S.J (penulis). *Op. Cit*, hlm: xxi
- 54 Paul Verhaeghe. *From Impossibility To Inability: Lacan's Theory On The Impossibility To Inability: Lacan's Theory On The Four Discourses*, hlm: 4 Di terbitkan dalam jurnal *The Letter. Lacanian Perspectives on Psychoanalysis*, 3. 1995. Spring, hlm: 91- 108
- 55 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Log. Cit*, hlm: 74
- 56 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 46.
- 57 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 159.
- 58 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 126-127.
- 59 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 126-127.
- 60 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 66.
- 61 Drijarkara. F. Danuwinata, S.J (*pen*). *Op. Cit*, hlm: 46.

DINAMIKA PEMIKIRAN DRIJARKARA DAN SURYOMENTARAM DALAM LOGIKA PEMIKIRAN LEMAH

Willem Batlayeri

Pentingnya menelaah dinamika pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram dalam logika *pemikiran lemah* untuk memberikan ruang interpretasi yang lebih luas dalam memahami eksistensi sebuah realitas sekaligus untuk melepaskan diri dari bahaya dogmatisme kebenaran baik dalam sistem pemikiran teologi maupun filsafat. Rasionalitas modern yang dipakai sebagai dasar penalaran logis dalam penjelasan teologis tidak dimaksudkan untuk melemahkan kecurigaan teologi atas setiap pemikiran rasional atas iman yang seolah-olah dibangun atas ideologi dominan yang berkuasa. Demikian pula sistem pemikiran filsafat sedapat mungkin dapat membantu untuk membersihkan penalaran teologis dari pengaruh ideologi berkuasa.

Perlu dipahami bahwa Vattimo dengan filsafat *pemikiran lemah*-nya memang lebih banyak mengacu pada persoalan teologis, namun menarik untuk dipikirkan lebih lanjut adalah bahwa perjumpaan pemikiran teologi dan filsafat dalam logika pemikiran lemah justru merekonstruksi paradigma baru dalam memperlakukan interpretasi kebenaran teologi dan filsafat sekaligus melepaskan diri dari bahaya dogmatisme kebenaran yang memproklamasikan adanya kebenaran

absolut. Atas dasar pemikiran tersebut, saya menyadari adanya relevansi membaca dinamika pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram menurut filsafat logika pemikiran lemah. Pada satu sisi, corak pemikiran Drijarkara seolah-olah mengacu pada penalaran teologis atas iman akan Allah sebagai satu-satunya sumber kebenaran absolut dan kebahagiaan hidup, sedangkan di sisi lain Suryomentaram dengan filsafat rasa menempatkan sistem pemikiran filsafat atas rasa sebagai dasar kebenaran dan kebahagiaan hidup. Dua model pemikiran yang kurang lebih mirip, namun bukankah hal ini malah menimbulkan bahaya dogmatisasi kebenaran absolut? Untuk itu, pertanyaan penting bagi kita sekarang untuk digali lebih jauh adalah Apakah perjumpaan pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram memungkinkan dan membiarkan kebenaran teologi dan filsafat dapat dipahami secara plural? Sebagai upaya memberi jawaban terhadap persoalan di atas, uraian ini ditempatkan dalam rangka menunjukkan perbedaan eksposisi dan suposisi pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram dengan mengidentifikasi beberapa gagasan penting dan representatif dari corak pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram.

A. Logika ‘Pemikiran Lemah’ Vattimo

Sebelum menunjukkan perbedaan eksposisi dan suposisi pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram, pertama-tama baiklah untuk dipahami secara singkat keunikan filsafat *pemikiran lemah* Vattimo yang menjadi kerangka acuan teoretis dalam tulisan ini. Gianni Vattimo dengan filsafat *pemikiran lemah* atau yang lazim dikenal dengan nama *pensiero debole* merupakan sebuah bentuk ontologi hermeneutik, penafsiran atas Ada. *Pensiero debole* tak lain adalah interpretasi pelemahan yang Ada, artinya daya interpretasi bukanlah sesuatu yang netral seperti yang dituntut oleh ilmu alam tetapi selalu dipengaruhi oleh prasangka-prasangka kita sebagai Ada yang dibentuk oleh harapan, ketakutan, kepentingan, keterbatasan kita.¹ Penafsiran metafisik ini dipengaruhi oleh pandangan Nietzsche dan Heidegger mengenai Ada atau *Dasein* yang dipahami sebagai dasar dari ada-ada

yang bereksistensi. Ada adalah sesuatu yang substansial, otonom, tidak dapat berubah, dan menjadi jaminan atas kepastian kebenaran sekaligus menuntut ada-ada berpartisipasi dalam kepenuhannya. Ada adalah logos, rasio, subjek, jiwa, atau Allah sendiri yang bersifat substansial di hadapan ada-ada sebagai objek. Sehingga objek hanya akan mencapai kepenuhannya dalam kesatuan dengan substansi Subjek yang tidak dapat diragukan.² Lantas apakah ada yang salah dengan sistem pemikiran kita selama ini? Dimanakah aspek kebaruan filsafat pemikiran lemah Vattimo?

Dapat dikatakan bahwa kontribusi filsafat *pemikiran lemah* Vattimo terletak pada upayanya meretas kebuntuan pemikiran modernis yang menginterpretasikan eksistensi Ada sebagai sebuah kebenaran absolut dan membalikannya sebagai sebuah bentuk "*pengosongan atau penipisan*" Ada yang tak terbatas. Jadi interpretasi adalah suatu bagian dari tindakan pengosongan atau penipisan realitas Ada yang tak terbatas. Disamping itu, krisis nilai progresifitas modernisme dalam logika *pemikiran lemah* hanya akan melahirkan nihilisme. Artinya, proyek modernitas berusaha untuk melakukan inovasi dan menciptakan sesuatu yang baru, dan kemudian menciptakan sesuatu yang baru pula dan berlangsung secara terus menerus seyogyanya hanyalah sebuah bentuk akumulasi penafsiran atas rutinitas. Pada tahap ini, ide mengenai sesuatu yang baru kemudian menjadi kabur bahkan runtuh dengan sendirinya. Tidak ada yang baru, sebab yang ada hanya sebuah rutinitas untuk memenuhi kebutuhan modernitas yang berlangsung secara terus menerus sampai pada titik di mana modernitas akan habis dengan sendiri.³

Logika *pemikiran lemah* dalam perspektif Vattimo menjadi momen penting untuk melihat dengan jelas krisis pemikiran modernitas dan metafika yang telah mendogmatisasi kebenaran absolut seperti dalam logika pemikiran teologi dan membuka ruang baru yang lebih luas terhadap dinamika penafsiran rasional dalam sistem filsafat dengan mengakui aspek pluralitas. Aspek inilah yang jelas-jelas sangat bertentangan dengan jiwa modernitas yang mendasari diri

pada pencarian kebenaran tunggal. Oleh sebab itu, filsafat *pemikiran lemah* Vattimo lebih-lebih merupakan sebuah kerangka metodologis hermeneutik yang mencoba meretas kebuntuan sistem pemikiran filsafat akibat penyempitan ruang penalaran hermeneutik. Upaya Vattimo adalah memberikan ruang baru untuk memahami teologi dan sistem pemikiran filsafat secara dinamis. Kebenaran adalah kebenaran yang terlemahkan. Kebenaran memberikan dirinya sendiri secara historis dalam kondisi-kondisi pemahaman tertentu yang dimiliki subjek dalam bahasa dan kebudayaan tertentu.

Bagi Vattimo setiap pengalaman kebenaran adalah pengalaman interpretasi sebagaimana yang berkembang pada awal abad 20-an dikalangan eksistensialisme dan neo-kantianisme, fenomenologi dan neo-positivistik. Jadi pengalaman kebenaran menjadi sebuah bentuk akumulasi dari pra-pengertian manusia. Pada tahap ini, ide dari identitas antara kebenaran dan interpretasi hanya mengikuti konsep logika simbolik yang kemudian dijadikan sebagai spirit filsafat yang secara historis diperoleh pada tahap pra-pengetahuan.⁴ Terkait dengan hermeneutik, bagi Vattimo dalam logika *pemikiran lemah*, hermeneutik bukanlah sebatas kebenaran sejarah melainkan sebuah bentuk radikalisme dari sejarah kebenaran. Dengan kata lain, hermeneutik tidak hanya dapat dipikirkan secara metafisis seperti mendeskripsikan struktur objektif yang sistematis, melainkan dibutuhkan ketepatan dalam memberikan respon atas fenomena kebenaran.⁵ Misalnya dalam kasus perdebatan mengenai kematian Allah, Vattimo menegaskan bahwa kematian Allah adalah sebuah kematian metafisis yang tidak perlu ditangisi. Konsep kematian Allah yang dikemukakan bukanlah sebuah kenyataan melainkan hanya sebuah interpretasi. Bahkan dalam perkembangan kontemporer iman malah membunuh Allah. Singkatnya, kebenaran hermeneutik lain dari yang disampaikan, hermeneutik hanya tanggapan terhadap sejarah *Being* yang pada akhirnya merupakan sesuatu yang nihil.⁶ Pada tahap ini, terjadi perkawinan antara hermeneutik dan nihilisme, dimana nihilisme memungkinkan adanya suara tertentu maupun nilai yang

berbeda untuk berbicara secara bebas dalam komunikasi dengan yang lain. Posisi Vattimo, tidak mengingkari adanya kebenaran baru namun yang perlu diperhatikan adalah bahwa posisi kebenaran selalu menegasi kebenaran absolut atau kebenaran baru yang lemah dalam struktur makna.⁷ Lantas apa konsekuensi dari filsafat pemikiran lemah Vattimo?

Konsekuensi logis *pemikiran lemah* Vattimo adalah pentingnya interpretasi untuk menghindari bahaya dogmatisme kebenaran absolut yang dipandang sebagai sebuah bentuk kekerasan metafisis. “suatu interpretasi tidak terikat dengan relasi yang tetap antara bahasa dan dunia pengalaman yang berada di luar bahasa, namun terikat dengan konsekuensi-konsekuensi interpretasi yang terakumulasi melalui persetujuan atau keputusan”.⁸ Oleh sebab itu penolakan terhadap klaim kebenaran absolut yang diproklamasikan oleh seseorang tidak menjadikannya musuh melainkan sebuah bentuk tanda cinta kasih kepadanya yang teraktualisasi dalam bentuk pengosongan diri terhadap klaim kebenaran yang ditawarkan dan sekaligus secara tepat menghindari bahaya dogmatisme kebenaran yang dipandang sebagai bentuk kekerasan fisik. Gagasan ini sangatlah penting untuk memperlakukan kebenaran teologi secara lebih arif dan institusi agama tidak menjadikan dirinya sebagai agama fundamentalis di hadapan agama-agama lainnya dengan mengacu pada klaim kebenarannya. Di hadapan Vattimo kebenaran tidak pernah mempunyai bentuk objektivitas, tidak bersitegang dengan urusan apa yang riil atau tidak riil, melainkan bagaimana memahami kebenaran sebagai sebuah bentuk percakapan dialogis interpersonal yang terjadi dalam bahasa sehingga tidak jatuh dalam bahaya klaim kebenaran absolut.⁹

Mengacu pada logika *pemikiran lemah* yang telah dijelaskan secara singkat di atas, dapat menjadi kerangka acuan yang jelas dalam menelaah pemikiran Drijarkara dan Suryomentam. Pada tahap ini, kebenaran pemikiran Drijarkara dan Suryomentam perlu dipandang sebagai sebuah bentuk hipotesis dalam logika pemikiran lemah sehingga kebenaran menjadi sebuah kenyataan yang dinamis, bukan

statis, bukan dokma dan absolut. Yang penting adalah bagaimana kebenaran dalam perspektif Drijarkara dan Suryomentaram menjadi pemikiran yang “terlemahkan” berdasarkan logika *pemikiran lemah* Vattimo seperti yang akan dijumpai dalam uraian-uraian berikutnya.

B. Karakteristik Pemikiran Filosofis Drijarkara

Telaah ragam pemikiran Drijarkara tidak dimaksudkan untuk harus membahas seluruh pemikiran Drijarkara baik dalam lingkup sosial, politik, pendidikan, budaya, teologi dan filsafat. Namun pada kesempatan ini, untuk menelusuri karakteristik pemikiran Drijarkara dalam logika *pemikiran lemah*, akan dibatasi pada beberapa gagasan filosofis dengan harapan dapat mewakili luasnya cakupan pemikiran Drijarkara. Secara khusus dalam bidang filsafat beberapa tema penting yang diambil adalah *filsafat manusia*, *Filsafat sejarah* dan *Filsafat eksistensialisme*. Untuk lebih jelasnya, baiklah akan diuraikan sebagai berikut:

B.1. Konsepsinya mengenai Manusia

Manusia dalam perspektif Drijarkara dipahami dalam pengertian manusia sebagai roh yang membadan. Konsep ini membuat dikotomi antara tubuh dan jiwa (roh). Roh dimengerti sebagai sesuatu yang otonom, berdiri sendiri dan bersifat tunggal. Oleh karena manusia pada dasarnya merupakan pribadi yang tidak sempurna, sehingga manusia perlu mengorientasikan dirinya pada roh sehingga dimungkinkan untuk mencapai kepenuhannya. Hubungan manusia dengan sesama dan alam semesta dapat terwujud jika manusia bersatu dengan Roh. Roh adalah forma dari unsur materia, tanpa kecuali aspek jasmaniah atau badan manusia. Menurut Drijarkara, “*badan adalah bentuk kongkret dari kejasmanianku, atau adaku sepanjang aku ini jasmani. Yang ada bukan badan, yang ada ialah aku ini dan badan adalah aku dalam bentukku yang jasmania. Badan adalah wujud kedudukanku sebagai makhluk jasmani. Badan adalah wujudku sebagai makhluk jasmani.*”¹⁰

Dinamika manusia dipahami sebagai kekuatan gerak yang mendorong manusia ke arah tertentu. Dinamika menyatukan manusia dengan sesama dan dunianya. Ada kesatuan integral antara diri sendiri, sesama dan dunia. Jadi dalam dinamika, manusia mengarah ke luar dirinya sendiri. Penting untuk digaris bawahi terkait dinamika manusia adalah bahwa dinamika manusia tidak dapat dipahami sebatas hubungan horisontal melainkan bergerak ke Yang Mutlak. Bagi Drijarkara, *“gerak dinamika horisontal belumlah cukup sebab dalam dinamika manusia bergerak menuju yang transendental, artinya kepada Allah. Manusia tidak dapat memperoleh kesempurnaan dalam relasinya dengan sesama dan dunianya sebab pada hakekatnya relatif terbatas. Oleh sebab itu, manusia perlu mencari Yang Mutlak.”*¹¹

Menarik dari uraian Drijarkara mengenai manusia adalah bahwa penalaran filosofis tidak sebatas dipahami dalam relasinya dengan dunia material melainkan yang paling penting adalah pendasaran eksistensial manusia pada Allah. Dalam pengertian ini, Allah dipahami sebagai unsur substansial, yakni sesuatu yang ada dalam dirinya sendiri dan dapat mengkonsepkan dirinya. Allah adalah sesuatu yang substansial. Namun pada tahap ini perlu diingat pula bahwa justru dalam kenyataannya Allah yang substansial, mengosongkan dirinya dan menjadi manusia melalui inkarnasi. Artinya tindakan inkarnasi Allah tidak hanya mengakui substansi Yang Mutlak melainkan sekaligus mengakui kebenaran substansial dari materialitas. Jadi, pembuktian eksistensial pada akhirnya masih tetap dipertanyakan di mana tidak ada kebenaran mutlak.

B.2. Konsepsinya mengenai sejarah

Sejarah dipahami dalam kesatuan dengan gerak, kebebasan dan kesadaran. Menurut Drijarkara, *“manusia sadar akan diri sendiri sebagai gerak dari dahulu ke sekarang dan nanti. Dalam kesadaran tersebut manusia sendirilah yang menentukan dirinya dengan kemerdekaannya. Perbuatan manusia adalah perbuatan yang dilakukan dengan kemerdekaannya. Jadi dengan gerak dan kemerdekaan serta kesadaran itulah manusia menyejarah.”*¹² Jadi problem

mengenai kemanakah arah sejarah manusia secara eksplisit dijawab oleh Drijarkara dengan menunjuk pada puncak tertentu, yakni kerajaan Allah. Dalam tradisi Katolik, hal ini didukung oleh pemahaman teologis bahwa sejarah hidup manusia di dunia adalah permulaan kerajaan Allah yang berziarah menuju kepenuhannya (*parousia*).¹³

Referensi pemikiran Drijarkara dipahami dalam kesatuan pemikiran Anatole France, Hegel, dan L. Von Ranke. Bagi France dunia dan isinya hanya akan berkembang untuk lenyap dan akan menyusul dunia baru yang sama nasibnya.¹⁴ Tidak ada yang permanen sebab semuanya selalu bergerak menuju tujuan tertentu. Demikian pula Hegel yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang terjadi di dunia adalah pelaksanaan dari Yang Mutlak yang sedang berjalan.¹⁵ Segala sesuatu yang terjadi di dunia merupakan manifestasi karya Yang Mutlak. Jadi sejarah manusia tidak lain merupakan evolusi materi menuju Yang Mutlak. Akhirnya, Ranke secara eksplisit menegaskan arah sejarah itu sendiri. Baginya setiap zaman dan setiap generasi secara langsung berhadapan dengan tujuannya yakni Tuhan sendiri.¹⁶ Jadi baik France, Hegel dan Ranke merumuskan sejarah manusia sebagai gerak menuju kepada Yang Mutlak. Gagasan inilah yang secara jelas mendukung karakteristik pemikiran atomis Drijarkara, dimana sejarah adalah sebuah peziarahan menuju Allah. Allah adalah awal dan akhir perjalanan sejarah manusia. Jadi pada tahap ini, Drijarkara sesungguhnya sedang membicarakan sejarah manusia yang melakukan peziarahan kepada Allah. Dengan mengetahui arah sejarah manusia dapat mengerti bahwa Allah adalah tujuan akhir manusia.

Mengkritisi pemikiran Drijarkara, mengajak kita untuk kita untuk mempertanyakan eksistensi kerajaan surga itu sendiri dalam dinamika logika pemikiran lemah. Artinya, pembuktian keberadaan kerajaan Allah secara teologis memang tidak menimbulkan persoalan, namun bagaimanakah jika perihal eksistensial surga dipahami dalam konteks ruang dan waktu. Ada dikotomi mengenai ruang atas dan bawah, surga dan dunia. Ruang atas adalah ruang dimana Allah besemayam sedangkan ruang bawah adalah ruang tempat tinggal

manusia. Jika ruang bawah dapat dipahami sebagaimana adanya manusia tinggal, dapatkah manusia secara empirik menunjukkan keberadaan ruang atas? Keterbatasan manusia memahami aspek transendental inilah mengarahkan manusia pada sebuah interpretasi sempit mengenai realitas transendental. Surga sebagai realitas transendental dihadirkan sebagai respon atas kebenaran historis melalui akumulasi konsep manusia.

B.3. Filsafat Eksistensialisme Drijarkara

Pembahasan konsep pemikiran eksistensialisme Drijarkara boleh dikatakan telah menimbulkan dilema di kalangan pengkritisi pemikiran Drijarkara akibat keterjebakan dalam kerangka pemikiran kartesianis dan atomistik. Pada dasarnya Drijarkara merujuk pada pemikiran kedua filsuf eksistensialis yakni Soron Kierkegaard dan J.P. Sartre yang memandang segala-galanya berpangkal pada eksistensi, yakni cara manusia berada di dunia. Selain itu, ditampilkan juga Martin Heidegger mengenai *Das-Sein* yang dipahami sebagai “*cara manusia berada, di mana manusia keluar dari dirinya dan melakukan kontak dengan dunia jasmaniah (beraktivitas, bertindak) untuk dapat menjadi dirinya sendiri, sebagai aku.*”¹⁷ Melalui kontak dengan objek di luar diri manusia, manusia dapat mengalami dirinya sendiri. Inilah pengalaman fundamental manusia. Dengan cara demikian, Drijarkara menunjukkan bahwa setiap perbuatan adalah pengalaman untuk mengalami diri sendiri dimana manusia menjadi sadar akan diri sendiri, kesibukan dan kesadaran pada barang lain.

Secara informatif, paham eksistensialisme dipahami sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Sebagai referensi gagasan eksistensialisme Drijarkara dipahami dalam perspektif Kierkegaard dan Sartre. Eksistensialisme Kierkegaard dipahami dalam tiga konsep dasar yakni “estetis, etis dan religio”.¹⁸ Sedangkan eksistensialisme Sartre dikategorikan dalam 5 (lima) kategori yakni “*La Nausee, L’entre-en-soi, L’entre-pour-soi, La liberte, dan L’autrui*”.¹⁹ Dalam *La Nausee* manusia membutuhkan keadaan dimana ada kemerdekaan, tanpa aturan,

tanpa norma dan tanpa moral dalam membangun realitas baru. Dalam *L'entre-en-soi* subjek adalah dirinya sendiri. Dalam kaitannya dengan pengada yang tidak sadar, Drijarkara memberikan corak khas pemikiran eksistensialis dengan membumikannya dalam kosmologi jawa antara lain berupa *napsi isbat*, *napi jinis* dan *napi nakirah*. Secara khusus mengenai *napi nakirah*, menurut Drijarkara sesuatu yang ada bukan tidak ada sama sekali namun ada dalam kesatuan dengan ciptaan, yakni Yang Mengadakan sesuatu menjadi ada.

Menarik disimak di sini adalah *napi nakirah* disaturagakan dengan paham atomis, dimana sesuatu yang ada selalu ada dalam kesatuan dengan Allah. Inilah rumah Drijarkara. Dalam *L'entre-pour-soi* pengada yang sadar selalu sadar mengenai sesuatu, sadar bagi Sastre adalah sebuah peniadaan, artinya dalam setiap perbuatan, manusia selalu beralih dari sesuatu kepada sesuatu yang lain. Jadi tujuan akhir dari sebuah peralihan adalah sebuah ketiadaan. Dalam *La liberte* kemerdekaan bukanlah dalam arti deterministik melainkan kehendak manusia untuk melakukan sesuatu, melakukan sesuatu yang tidak sepenuhnya mencapai titik akhir. Kemerdekaan, tujuan akhir adalah sebuah ketiadaan. Akhirnya dalam *L'autrui* hidup bersama adalah sebuah konflik. Dalam hidup bersama manusia akan selalu memiliki kecenderungan untuk menjadikan orang lain sebagai objek, barang, atau sesuai dengan keinginan dan kepentingan kita.

Menarik untuk dicatat dari penjelasan Kierkegaard mengenai *estetis*, *etis* dan *religio* atau Sarte dengan *La Nausee*, *L'entre-en-soi*, *L'entre-pour-soi*, *La liberte*, dan *L'autrui* adalah penanda yang digunakan oleh Drijarkara dalam menjelaskan eksistensialisme. Kierkegaard dan Sastre merupakan reference bagi Drijarkara. Pertanyaannya, *manakah indeks dalam eksistensialisme Kierkegaard dan Sastre?* Menurut hemat saya, Drijarkara menegaskan hakekat manusia, eksistensi manusia bukanlah aspek materia. Unsur material yang ada pada manusia yakni aspek jasmania bukanlah hakekat manusia melainkan hanya merupakan bagian dari totalitas manusia. Meminjam gagasan Rene Le Senne, konsep ini yang dikenal dengan *detotalisasi* seperti yang digunakan

oleh Drijarkara. Lantas dimanakah unsur esensial manusia? menurut Drijarkara hakekat manusia adalah *napi nakirah*, ada dengan diciptakan. Ada yang memuat yang tidak ada yakni Yang Mengadakan. Itulah Allah sendiri. Pada tahap ini, nampak pula karakteristik pemikiran Drijarkara sebagai seorang atomis.

C. Karakteristik Pemikiran Suryomentaram

Ki Ageng Suryomentaram secara khusus mengembangkan filsafat *rasa* seperti yang diungkapkan dalam “*falsafah hidup bahagia: jalan menuju aktualisasi diri*” sekaligus membedakannya dengan seorang Drijarkara. Jika Drijarkara cenderung dipengaruhi oleh penalaran filosofis barat justru terbalik dengan Suryomentaram yang lebih banyak mengeksplorasi pemikiran Jawa. Secara tekstual, tulisan Suryomentaram lebih banyak mengandung wejangan-wejangan atau pedoman hidup yang sangat digali dari alam pikir masyarakat Jawa. Oleh sebab itu, untuk menunjukkan eksposisi antara Suryomentaram dengan Drijarkara, berikut ini beberapa gagasan penting Suryomentaram dalam falsafah hidup bahagia, antara lain:

C.1. Keinginan, Pengetahuan dan kebahagiaan

Kebahagiaan merupakan impian semua manusia. Manusia merasa bahagia ketika keinginannya telah terkabul, namun tidak dapat dihindari bahwa dalam moment tersebut kesusahan pun datang. Bagi Suryomentaram, “*Jika keinginan tercapai tidak otomotif menyebabkan manusia bahagia sebab jika demikian maka celakalah manusia.*”²⁰ Terkabulnya keinginan tidak akan menyebabkan manusia bahagia sebab keinginan pada dasarnya akan selalu ada secara terus menerus (*mulur*). Keinginan akan selalu ada sampai manusia tidak dapat mencapai apa yang diinginkan sepenuhnya. Meskipun keinginan tercapai namun keinginan mengalami penyusutan (*mungkeret*).

Rasa ini berlaku untuk semua orang, tanpa kecuali. Setiap orang mengalami perasaan susah dan senang. Menjadi persoalan adalah iri

hati dan kesombongan seringkali menghinggapi manusia. Terkait rasa iri hati Suryomentaram menegaskan bahwa *“apabila mengerti bahwa rasa orang di dunia ini sama, yakni sebentar senang, sebentar susah, bebaslah kita dari penderitaan neraka iri hati dan kesombongan.”*²¹ Ia percaya bahwa jika iri hati dan sombong tidak menghinggapi manusia maka *surga* ketentraman pasti dapat terwujud. Lagi pula rasa susah senang merupakan bagian integral dalam diri manusia yang tidak dapat dihindari dan abadi. Kadang kala manusia khawatir dan takut mengalami kesusahan atau takut jika keinginannya tidak tercapai justru akan mempengaruhi seluruh aktivitas manusia. Oleh sebab itu, yang perlu dilakukan adalah mengawasi keinginan tersebut. Mengawasi setiap keinginan yang hendak muncul, sebuah pengetahuan yang perlu disadari oleh diri manusia. Aku merasa dan mengetahui apa yang aku rasa. Dengan cara demikian maka kebahagiaan dapat terwujud.

Pada tahap ini, menarik untuk dicatat adalah bahwa terpenuhinya sebuah keinginan tidak secara mutlak menjadikan manusia merasa bahagia. Meskipun ada keinginan yang terpenuhi tidak sepenuhnya terpenuhi. Jika ditarik dalam memahami sebuah pengetahuan maka dapat dikatakan bahwa tidak ada kebenaran mutlak. Saya memperoleh apa yang ingin saya ketahui, namun pengetahuan tersebut tidaklah sepenuhnya merepresentasikan realitas yang ingin diketahui. Paling untuk ditegaskan di sini bahwa Suryomentaram tidak mencari jaminan di luar diri manusia, melainkan secara kongkrit mengembalikan persoalan pada diri manusia itu sendiri.

Di sisi lain, konsep surga dan neraka bagi Suryomentaram pun berbeda dan tidak seperti yang dipahami oleh Drijarkara. Jika menurut Drijarkara arah sejarah manusia adalah menuju kepada kerajaan Allah, maka surga dipahami sebagai tempat bersemayamnya Allah. Argumentasi tersebut justru bagi Suryomentaram sangat berbeda. Atas salah satu cara kita dapat mengatakan bahwa manusia merupakan medan makna bagi Suryomentaram. Surga dan neraka bukan sesuatu yang ada di luar diri manusia, melainkan ada dalam diri manusia yaitu iri hati dan kesombongan.

C.2. Aku dan Sesamaku

Falsafah hidup bahagia merupakan sebuah gambaran mengenai relasi sosial, yakni bagaimana manusia hidup bersama dengan orang lain. Suryomentaram menerangkan bahwa *“siapa yang mencari enak tanpa mengenakan tentangnya, sama dengan membuat tali untuk menjerat lehernya sendiri. Tak ada keenakkan tanpa mengenakan orang lain.”*²² Suryomentaram memberikan semacam rambu-rambu tentang bagaimana manusia harus hidup dalam relasi dengan orang lain. Jika Sastre menggambarkan hidup bersama sebagai sebuah medan konflik dimana orang mengobjektivir orang lain, selalu ada kecenderungan untuk mengarahkan orang lain untuk memenuhi keinginan diri sendiri, justru bagi Suryomentaram hidup bersama bukanlah konflik. Konflik tidak akan terjadi jika orang mengenakan orang lain. Oleh sebab itu, dalam hidup bersama orang perlu berani untuk mengenakan orang lain, sebab barangsiapa yang menghendaki keenakkan tanpa mengenakan orang lain sama dengan membuat tali untuk menjerat lehernya sendiri.

C.3. Hidup adalah sebuah gerak

Jika dapat diinterpretasikan maka bagian penting dari falsafah rasa hidup adalah gerak. Hidup manusia merupakan gerak. Ada perbedaan yang jelas antara makhluk hidup dan benda mati. Benda mati selalu membutuhkan tempat sedangkan makhluk hidup seperti manusia selalu berada dalam gerak. Atribut manusia, berupa pakaian, makanan, perumahan adalah kebutuhan raga demi kelangsungan hidup manusia. Manusia selalu berada dalam gerak karena mempunyai rasa hidup. Segala aktivitas manusia selalu berhubungan dengan rasa. Oleh sebab itu, rasa hiduplah yang mendorong manusia bergerak. Pada titik ini, Suryomentaram memberikan sebuah dasar penalaran yang sangat mendalam untuk memahami manusia.

Berdasarkan uraian di atas kita dapat melihat adanya sebuah garis demarkasi yang jelas antara Drijarkara dan Suryomentaram. Pada

satu sisi, Drijarkara dengan kerangka pemikiran atomis mendasarkan penalaran filosofis pada alam pemikiran barat. Filsafat barat menjadi *reference* pemikiran Drijarkara. Memang “rumah” dalam ragam pemikiran Drijarkara adalah Jawa, namun filsafat barat selalu menjadi pintu masuk memahami pemikiran Jawa. Selain itu, unsur yang paling menonjol dalam pemikiran Drijarkara adalah karakteristik pemikiran atomis. Manusia dengan segala kompleksitasnya dalam pemikiran Drijarkara selalu bergerak kepada Yang Mutlak, realitas transenden, yakni Allah. Allah adalah jaminan atas eksistensi manusia dengan segala kompleksitasnya. Model dan corak penalaran semacam inilah yang secara jelas tidak dijumpai dalam pemikiran Suryomentaram.

Di sisi lain, Suryomentaram sebagai seorang Jawa berbeda dengan Drijarkara. Seperti yang telah disampaikan di atas bahwa membaca falsafah hidup bahagia Suryomentaram lebih-lebih merupakan kumpulan wejangan atau pedoman hidup. Meskipun terkesan sebagai sebuah pedoman hidup, namun khasana pemikiran filosofis Suryomentaram memiliki keunikan tersendiri yang tidak ada pada Drijarkara. Jika Drijarkara mendasarkan pemikirannya pada khasanah pemikiran barat, maka Suryomentaram lebih menukik pada khasanah pemikiran Jawa dengan memberi perhatian lebih pada masalah *rasa* yang ada dalam diri manusia. Kompleksitas hidup manusia tidak didasarkan pada Yang Mutlak, melainkan dalam diri manusia itu sendiri. Bagi Suryomentaram hidup adalah gerak. Melalui gerak manusia akan selalu didorong dan dimotivasi untuk selalu eksis dalam hidupnya.

D. Suposisi Pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram

Setelah menunjukkan perbedaan antara Drijarkara dan Suryomentaram, maka langkah berikutnya adalah menunjukkan sesuatu yang secara eksplisit tidak nampak dalam penyelidikan kita di awal, namun menjadi titik temu pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram. Pertanyaannya adalah *Manakah titik fundamental perjumpaan ragam pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram?* Dalam rangka

memberi jawaban atas persoalan tersebut, ada dua alasan mendasar yang menjadi indikator pertemuan pemikiran Drijarkara dan Suryomentaram.

Pertama: telaah dinamika pemikiran Drijarkara merupakan sebuah langkah strategis mengenal dan memahami khasanah pemikiran seorang Drijarkara. Melalui serangkaian proses penyelidikan yang telah dilakukan maka dapat disimpulkan bahwa atomisme merupakan bagian integral dari seluruh pemikiran Drijarkara yang sangat dominan dalam dinamika pemikirannya. Sebagai seorang atomis, Drijarkara mencoba meretas kebuntuan relasional antara manusia dengan Allah. Dalam hubungan vertikal, manusia dengan berbekalkan iman berziarah menuju Allah. Iman merupakan sarana menuju Allah. Ada upaya manusia untuk mencapai ruang atas, yakni tempat kediaman Allah sambil menantikan kemurahan hati Allah berjumpa dengan manusia. Dalam konteks itulah iman merupakan jawaban manusia atas sapaan Allah. Jawaban tersebut merupakan pengalaman batiniah manusia. Sesuatu yang berada jauh di kedalaman hati manusia. Hanya manusia sendirilah yang mengetahui apa yang ada di dalamnya. Untuk itu, iman dipandang sebagai ruang privat bagi setiap individu yang tidak dapat diketahui oleh orang lain. Iman sebagai jawaban pribadi manusia kepada Allah, merupakan sarana perjumpaan manusia dengan Allah yang coba dijelaskan secara rasional. Iman adalah ruang privat manusia, aspek batiniah manusia. Keadaan batiniah inilah yang menjadi titik akhir pergumulan Drijarkara.

Kedua: Ki Ageng Suryomentaram secara khusus mengeksplorasi lebih jauh dimensi batiniah manusia. Meskipun secara tekstual berbeda namun dengan falsafah *rasa*, Suryomentaram memperhatikan dinamika *rasa* manusia. Menarik untuk diperhatikan di sini adalah Suryomentaram tidak mencari jaminan di luar diri manusia, melainkan dalam diri manusia itu sendiri. Ia menyumbangkan paradigma baru memahami diri manusia. Dengan mengenal diri sendiri, manusia dibantu untuk semakin efektif membangun hidup.

Dari kedua alasan di atas, dapat disimpulkan bahwa baik Drijarkara maupun Suryomentaram pada hakekatnya sedang membicarakan ilmu kebatinan. Masing-masing dengan caranya sendiri mengembangkan ilmu kebatinan dalam relasi dengan Yang Mutlak, sesama manusia dan alam semesta. Karakteristik kedua tokoh tersebut merupakan sebuah keunikan yang dalam mengembangkan pemikiran dan gagasan mereka. Akhirnya, satu hal yang juga tidak disampaikan secara eksplisit dalam tulisan kedua tokoh tersebut adalah rumah pengetahuan. Rumah pengetahuan yang dimaksudkan di sini adalah tempat membumikan sebuah pemikiran atau gagasan. Drijarkara dengan latar belakang filsafat barat akhirnya kembali pada rumahnya sendiri yakni tradisi dan budaya Jawa. Demikian pula Suryomentaram dalam falsafah *rasa*. Falsafah hidup bahagia sebagai sarana aktualisasi diri tidak dapat dilepaskan dari kultur Jawa. Jadi meskipun dengan ragam pemikiran masing-masing, namun yang menyatukan kedua tokoh tersebut adalah kultur Jawa.

Bahan Bacaan

- Laurensius Sutadi, "Postmodern Hermeneutik dan Teologi: Pemikiran Lemah Gianni Vattimo dan Hermeneutika Paul Ricoeur", dalam *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 4 No. 2, Oktober 2004,
- Sudiarja, A dkk (2006). "Badan dan dinamika Manusia" dalam *Karya lengkap Diryarkara: esai-esai Filsafat pemikir yang terlibat penuh dalam perjuangan bangsanya*. Jakarta: Gramedia Putaka utama
- Suryomentaram, Ki Ageng (2002). *Falsafah hidup bahagia: jalan menuju aktualisasi diri*. Jakarta: Grasindo.
- Vattimo, Gianni (1994), "The Nihilistic Vocation of Hermeneutics" dalam *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*,

Catatan Akhir Tulisan

- 1 Laurensius Sutadi, "Postmodern Hermeneutik dan Teologi: Pemikiran Lemah Gianni Vattimo dan Hermeneutika Paul Ricoeur", dalam *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 4 No. 2, Oktober 2004, 105
- 2 Sejalan dengan substansi subjek yang tidak dapat diragukan mengingatkan kita pada sistem pemikiran Descartes ketika menempatkan subjek sadar yang berpikir sebagai sebuah unsur substansial yang tidak dapat diragukan. *Cogito Ergo Sum*, saya berpikir maka saya ada, secara gamblang menegaskan keraguan atas segala sesuatu di luar saya yang berpikir. Hanya satu-satunya yang tidak diragukan adalah saya yang berpikir.
- 3 Laurensius Sutadi, "Postmodern Hermeneutik dan Teologi", 104
- 4 Gianni Vattimo (1994), "The Nihilistic Vocation of Hermeneutics" dalam *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, 6
- 5 *Ibidem*
- 6 *Ibid.*, 8
- 7 Diambil dari handout kuliah E. Subangun, "Il Pensiero Debole", 48
- 8 *Ibid.*, 54-55
- 9 *Ibid.*, 58
- 10 A.Sudiarja dkk "Badan dan dinamika Manusia" dalam *Karya lengkap Dirjarkara: esai-esai Filsafat pemikir yang terlibat penuh dalam perjuangan bangsanya* (Jakarta: Gramedia Putaka utama, 2006), 184
- 11 *Ibid.*, 225
- 12 *Ibid.*, 1268
- 13 *Ibid.*, 1275
- 14 *Ibid.*, 1271
- 15 *Ibid.*, 1272-1273
- 16 *Ibid.*, 1274
- 17 *Ibid.*, 1292
- 18 Bentuk *estetis* merupakan bentuk kehidupan manusia yang pikirannya hanya diarahkan ke hal-hal di luar dirinya sendiri. Pada fase ini, pikiran tidak mengenai diri sendiri sebab diri sendiri tidak menjadi soal. Bentuk *etis* merupakan bentuk kehidupan di mana manusia memusatkan pikirannya ke dalam, ke diri sendiri. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk memperbaiki diri dan perbutan. Bentuk *religio* merupakan bentuk kehidupan di mana manusia menyerahkan diri secara total kepada Kristus.
- 19 *La Nausee* merujuk pada Realitas yang dihadapi manusia pada hakekatnya merupakan konstruksi manusia yang seringkali menimbulkan rasa muak atau jenuh dalam diri manusia. *L'entre-en-soi* merupakan pengada tidak sadar yang hanya dapat dimengerti pada dirinya sendiri, yakni dia yang ada, dan lainnya tidak ada. *L'entre-pour-soi* merupakan pengada yang sadar. Pengada yang sadar selalu sadar mengenai sesuatu. *La liberte* artinya kemerdekaan. *L'autrui* atau hidup bersama.
- 20 Ki Ageng Suryomentaram, *Falsafah hidup bagian: jalan menuju aktualisasi diri* (Jakarta: Grasindo, 2002), 2
- 21 *Ibid.*, 10
- 22 *Ibid.*, 47

AMUTER TUTUR PINAHAYU DI ZAMAN WARINGIN SUNGSANG SKETSA PEMBACAAN TEKS DRIJARKARA¹

Y Primanto Nugroho

Di bawah sebuah pohon Beringin para murid bertanya, "Siapakah sesungguhnya kami ini?"

Jawab Sang Pengelana, "Tersebutlah seekor anak harimau yang tersesat di antara kawanan kambing. Terpaksa kemudian ia hidup di antara kambing-kambing itu. Mereka mencari makan bersama dan tinggal serta bermain bersama. Saat para kambing melahap rumput, anak harimau itupun ikut memakannya. Bahkan ketika bersuarapun anak harimau itu kemudian terbiasa mengembik. Demikianlah hari demi hari berganti. Ia tumbuh menjadi harimau muda yang makan rumput dan bersuara mengembik.

Sampailah pada suatu hari, seekor harimau jantan menyerang kawanan kambing itu. Mereka berlarian menyelamatkan diri dari terkaman harimau besar yang mengeluarkan auman menggelegar itu.

Sayang, harimau muda pemakan rumput terpojok di pinggir sebuah jurang. Ia tak bisa lari. Akan tetapi harimau besar sekonyong-konyong menghentikan serangannya dan bertanya, "Tubuhmu adalah harimau. Tapi mengapa kau seperti kambing dan mengembik-embik?"

"Ya, aku hidup bersama para kambing dan kukira aku seperti mereka makan rumput".

“Bukan. Kamu bukan kambing. Libatlah dirimu, tak ada bedanya dengan aku. Sekarang, ikutlah aku dan kau akan makan daging serta belajar mengaum lagi.”

Para murid kembali bertanya, “Jadi, siapakah kami ini?”

Sang Pengelana menjawab, “Kalian adalah anak harimau yang hidup di antara kawanan kambing. Beranilah untuk mengasah taring dan cakarmu. Belajarlah mengaum kembali seperti sejatinya harimau.

“Bagaimana mungkin?” Lanjut para murid dalam kebingungannya.

“Libatlah ke arah timur. Di Candi Kalasan terdapat penunjuknya.”

“Mengapa?”

“Candi Kalasan tak lain dari candi dengan sikap untuk jangan pernah merasa takut. Berjalan sajalah.... Beranilah bernalar dan berbudi bahasa dari upayamu sendiri. Dan kalian akan kembali mengaum seperti para leluhur di masa candi itu dibuat.”

Sebermula adalah *srada*. Kita berjalan, berdampingan dengan dia. Serentak dengan itu, kita juga tahu, bahwa yang kita dampingi itu adalah sesuatu yang sudah lewat.

Inilah pikiran *sugata*. Dalam bahasa Sanskerta “gata” berarti ‘yang sudah pergi, yang sudah lewat, dan tiada lagi’. Dialah yang mulia yang sudah meninggalkan kita. Dialah segala sesuatu yang kita anggap mulia yang sudah berada di belakang kita.

Demikianlah, Drijarkara sudah lewat. Kita berada di belakangnya. Kita berada di sebelahnya. Berjalan mendampingi sesuatu yang sudah lewat.

Sementara itu, dari Italia di seputar pergantian millennium ini filsuf Gianni Vattimo menjalankannya sebagai suatu *il pensiero debole*, alias *weak thought*. Sebagaimana pula sedari 6 abad sebelumnya di Nusantara, melalui *Negarakertagama* Empu Prapanca menempatkannya sebagai *srada*, sebagai anak yang tidak lupa pada orang tuanya. Kita kembali ke orang tua, ke asal kita.² Dengan demikian, posisi sudah digariskan, berpikir kritis dalam alam Nusantara adalah berpikir secara *srada*.³ Atau dapat dinyatakan pula bahwa kematian bukanlah sesuatu yang

menakutkan dalam kebiasaan orang Jawa sebagai bagian dari kultur Asia Timur. Kematian tak lain dari *tilar donya*, atau seperti orang yang berlalu, meninggalkan suatu “dunia”. Maka melalui *srada*, kita seperti mendatangkan kembali sesuatu yang sudah lewat. Dengan *amuter tutur pinahayu* kemudian Drijarkara didudukkan sebagai *sugata*, yang dimuliakan ; kepada siapa kita melakukan *nyadran*...

Usaha untuk mendengarkan suara dari masa yang telah lewat itu pula yang dalam kosa kata Bahasa Jawa dikenal sebagai *pemut*. Rangkaian pembacaan teks demikian, kemudian bergerak menjadi forum yang bukan untuk menyusun kenangan, juga bukan untuk mereduksi ingatan semata-mata sebagai lawan kata dari lupa. *Pemut* adalah *anamnese*, yang tiada lain dari mengingat ulang untuk menghadirkan kembali.⁴

A. Panggung

Demikianlah, di Ruang Palma Universitas Sanata Dharma setiap hari Senin selama kuartal pertama tahun 2013 itu kami bertemu. Tanpa guru, tanpa murid, karena yang ada tak lain dari orang-orang yang dengan segenap keadaan kolektif serta kelemahan gagasan konseptualnya hendak berjalan bersama mengiringi buah-buah gagasan dan catatan perjalanan hidup Nicolaus Drijarkara.

Pertanyaan kunci dalam forum itu amat sederhana dalam rumusan namun sekaligus sangat berliku untuk dijalani, ialah: seberapa jauh kemungkinan membaca naskah Drijarkara bisa dibuka agar tidak menempatkannya semata-mata selaku “informasi” ? Jebakan aras informasi yang dihindari dalam suatu pembacaan teks adalah ketika jatuh pada bahaya pengkultusan atas sosok personal. Teks diperas semata-mata dan hanya semata-mata sebatas kalkulasi sisi baik dan sisi kurang dari pembuatnya secara kognitif. Segenap kegelisahan, kebingungan, konflik batin, salah langkah, dan -apa lagi- kebuntuan yang dialami Drijarkara dalam arus sejarah tengah abad XX akan dilenyapkan dalam selubung informasi. Dengan watak kronologisnya, aras informasi justru akan mengurung teks

dari derasnya arus kesejarahan menjadi tak lebih dari sekedar artefak dalam museum yang berlapis debu.

Untuk itulah kemudian 2 (dua) alat bantu digunakan. Pertama, naskah Drijarkara diletakkan dalam hubungan dengan tulisan rekan seordonya yang bernama P.J. Zoetmulder.⁵ Kedua, dari khazanah pemikiran di Eropa didatangkan naskah seorang Italia bernama Gianni Vattimo.⁶ Dengan demikian Drijarkara selaku teks tidak lagi berdiri sendirian. Teks Drijarkara dengan leluasa diletakkan dalam posisi relasional, baik dengan teks lain di zamannya, dengan teks lain dari arus pemikiran yang diacunya –namanya bisa Nicolaus Malebranche, bisa pula dari khazanah *Serat Pivulang* dalam sastra Jawa setelah abad XVIII- maupun dengan dalam posisi triadik antara Rene Descartes, Thomas Aquinas, dan Santo Agustinus.

Antara teks Drijarkara dan Zoetmulder misalnya, dapat diperlihatkan 2 (dua) keadaan. Pertama, Zoetmulder dengan tafsirnya tentang Bima dalam Dewaruci dan tentang sastra Jawa. Paderi Jesuit asal Belanda ini membaca seluruh kekayaan dunia dari kaca mata sosok Bima. Kedua, Drijarkara. Berbeda dengan Zoetmulder, Drijarkara sebagai orang asal pedalaman Jawa Tengah ini pergi ke Eropa dan Amerika, tidak menggunakan kaca mata Bima, melainkan dengan memakai Santo Thomas Aquinas untuk memandang dunia, termasuk untuk membaca kepustakaan Jawa –khususnya dari jenis *sastra pivulang* Jawa setelah abad 18.

Dua sosok ini seperti 2 (dua) lintasan ulang-alik. Yang satu dari Eropa ke tanah Jawa memakai Bima. Sementara yang kedua dari Jawa pergi keluar Asia dengan menggunakan Santo Thomas Aquinas. Selalu gerak berpikirnya adalah tunggal dan jamak. Yang satu orang Eropa melalui Bima, dan yang kedua orang Jawa menggunakan Santo Thomas Aquinas. Keduanya sebenarnya memikirkan hal yang ada dalam 1 (satu) dataran.

Sebagaimana pula naskah yang dibaca dalam forum ini datang dari 3 (tiga) jurusan. Pertama, dari berbagai teks Drijarkara, baik melalui buku-bukunya, surat-suratnya, artikel di dalam majalah,

maupun buku hariannya. Kedua, teks dari khazanah sastra Jawa Kuno seperti yang telah dikumpulkan oleh Zoetmulder dalam buku berjudul *Kalangwan*. Dan ketiga, teks-teks dari Italia seperti yang dikerjakan oleh Gianni Vattimo. Satu tapi tiga, sekaligus jamak tapi tunggal.

Ketika ketiganya dibawa ke tengah kita dan yang digunakan untuk membacanya adalah kaca mata dari *Negarakertagama* dan *sastra minor* Jawa, maka pada titik itulah gerak *verwinding* dibuka.

Adapun bahan untuk menempatkan teks Drijarkara ke dalam kontelasi lintas abad tersebut ada beberapa macam. Pertama adalah Kitab Suci, ada yang berbahasa Indonesia terbitan dari Jakarta, kemudian Kitab Suci yang berbahasa Latin terbitan dari Barcelona, serta ada juga Kitab Suci yang dalam Bahasa Yunani. Kedua, adalah buku-buku yang dirujuk oleh Drijarkara, khususnya dalam disertasinya, yaitu buku-buku karangan Malebranche dan Rene Descartes. Adapun teks dari Drijarkara sendiri diambil dari tiga naskah tertulisnya, yakni : *Karya Lengkap Drijarkara*, kemudian *Rerasan Omah Gingsiring Jaman* (edisi bahasa Indonesia *Pendidikan ala Warung Pojok*), serta *Kumpulan Surat*.

B. Keadaan Sistemik

Jika diletakkan dalam relasi dengan pembacaan teks Drijarkara, apa yang sesungguhnya sedang terjadi selama dua puluh tahunan belakangan ini, pada masa peralihan dari abad XX ke abad berikutnya, atau dari millennium pertama ke millennium kedua ? Datang dari kalangan manakah orang-orang di seputar teks Drijarkara, Zoetmulder, dan Gianni Vattimo ini?

Inilah suatu generasi di kepulauan ini yang lahir dan dibesarkan bersama berlalunya masa Perang Dingin. Generasi yang dibesarkan setelah momen simbolis runtuhnya Tembok Berlin dan Peristiwa Tiananmen terjadi. Praktis berlainan dengan Drijarkara yang hidup dan bekerja dalam ruang global di masa Perang Dingin berlangsung-lengkap dengan rantai keadaan politiknya di Indonesia dalam bentuk peralihan dari zaman “Revolusi Tak Kunjung Selesai” ke alam

“Pembangunan”. Maka generasi abad XXI ini dibesarkan dalam alam gonjang-ganjing “pasar bebas” hingga kemunculan kelompok negara yang dikenal dengan sebutan BRICS⁷ dan di ujungnya kini adalah antara Edward Snowden⁸ dan berlalunya ikon kemanusiaan abad XX dari bumi Afrika dengan nama Nelson Mandela.⁹ Hambatan sistemik seperti apakah yang terjadi dalam forum pembacaan teks Drijarkara ini? Dengan istilah sistem, sebetulnya yang ditunjuk adalah keadaan yang sudah melampaui status personal siapapun juga yang berada dalam forum pembacaan tersebut, baik peserta forum yang datang dari abad XXI itu maupun penyusun naskah yang dibaca teksnya itu sendiri –dalam hal ini adalah Drijarkara.

B.1. Belenggu Multiplisitas Diskur

Babak pertama pembacaan teks Drijarkara langsung dihadapkan pada kesulitan yang datang dari tidak dikenalnya pemahaman *multiplisitas diskur*.

Di balik aras stereotip yang berlangsung dalam suatu masyarakat, terdapat berbagai macam diskur, seperti diskur mediatik, diskur agama, sebagaimana dikenal pula diskur ilmiah, dan sebagainya. Keragaman tataran diskur demikian inilah yang tidak dikenali dan kemudian menimbulkan masalah.

Lingkungan akademik di Indonesia misalnya, selain dunia jurnalistik dan industri media massa, segera dapat ditunjuk sebagai kalangan yang terbiasa mengabaikan multiplisitas di antara berbagai tataran diskur tersebut. Demikianlah, diskur mediatik dicampur-aduk dengan diskur ilmiah dalam wujud pasar jajak pendapat misalnya. Atau, watak rohani dalam diskur keagamaan sebagai misal, diterabas dengan nalar kekerasan simbolik sebagaimana dipraktekkan melalui berbagai wujud *agamisasi* yang dilakukan berbagai pihak baik oleh aparatus negara maupun pelaku *marketing*.¹⁰

Kesulitan pada langkah pertama tersebut kemudian bergandeng erat dengan masalah kronis berikutnya, yakni kenyataan bahwa suatu diskur tidak akan pernah merupakan “diskur tentang”. Oleh karenanya

pengindonesiaan istilah diskur menjadi “wacana”, ini menjadi hal yang irelevan dan tanpa dasar.

Mengapa demikian ? Diskur nyata-nyata datang dari bahasa Barat. Pada masyarakat asalnya, dikenal pembedaan antara *parole*, *langue*, dan *langage*. Secara ringkas dapat disebutkan, jika manusia bercakap-cakap itu disebut sebagai *parole*, dan padanya seolah-olah orang bebas untuk mengutarakan apa saja alias seperti ada keleluasaan dalam ber-*parole*. Sebenarnya ada batas yang kemudian menyekat rasa leluasa, itulah *langue*. Atau dapat disebutkan bahwa *langue* tidak lain dari ***batas tak kelibatan***. Hal-hal yang membatasi orang ketika sedang ber-*parole* itulah yang disebut sebagai *langue*.

Pada titik itulah “bahasa” berlangsung, akan tetapi bahasa dalam dataran pengertian sebagai *langue*. Dengan kata lain, orang bisa serasa bebas mengutarakan omongan, makian, ceracauan, lamunan, pidato, dan sebagainya, akan tetapi sesungguhnya tidak demikian adanya. Memaki dalam bahasa Jawa logat Surabaya, sebagai contoh, sudah akan lain mana kala hal yang sama diucapkan dalam Bahasa Indonesia, atau apa lagi dalam Bahasa Inggris. Selalu akan ada batas. Dan batas itulah *langue*.

Batas ini yang lalu diatur dengan semantik dan seterusnya. Sehingga jika *parole* adalah kebebasan, maka *langue* menjadi batasnya. Dialektik antara batas dan kebebasan itulah yang disebut diskur.

Di dalam bahasa umum kemudian relasi antara kebebasan dan keterbatasan ini pula yang akan dinamai sebagai *langage*. Jadi ada *langage* biologi, ada *langage* mediatik, ada *langage* agama, dan seterusnya. *Langage* adalah kombinasi antara batas dan kebebasan. Maka ada aneka ragam *langage*, ada aneka jenis diskur. Dan segenap keragaman itulah yang disapu bersih dan diratakan dalam keseragaman berbudi bahasa.

B.2. Disiplin dalam Rumah Bahasa

Berbeda dengan Bahasa Indonesia misalnya, Bahasa Jawa mengenal pembedaan penyebutan sesuai dengan relasi sosial yang

disepakati. *Dhahar* dalam Bahasa Jawa adalah istilah halus atas kata “makan” yang ditujukan bagi pihak yang lebih tua atau terhormat. Sementara *mangan* atau *nedha* merupakan padanan kata yang sama namun tertuju untuk diri sendiri atau pihak yang sejajar. Jika sampai terjadi di lingkungan pengucap Bahasa Jawa seorang anak berkata pada yang lebih tua dengan menyebut diri akan *dhahar*, maka sekonyong-konyong ia akan jatuh pada kategori makhluk tak tahu adat. Atau dalam istilah umum anak itu *durung Jawa*. Sementara jika sebaliknya si anak menggunakan istilah *nedha* bagi dirinya, maka hal itu menunjukkan pengertian akan tata krama. Ia adalah orang Jawa.

Demikianlah, maka bahasa mempunyai kapasitas disipliner semacam itu. Dengan segenap kerumitannya, bahasa memiliki daya disiplin tersendiri. Bahkan dapat disebutkan jika watak dari setiap bahasa untuk mempunyai disiplin, yang itu bukan disiplin dalam arti semantik atau sintaksisnya. Bahasa dalam kedudukan demikian tiada lain dari peralatan untuk mendisiplinkan makhluk rasional bernama manusia. Atau dalam rumusan berbeda, cara mendisiplinkan manusia agar tidak menjadi seperti kerbau adalah melalui bahasa.

Kembali pada bagian ini kita berjumpa dengan *parole*, *langue* yang membatasi, dan ketika keduanya bergerak menjadi *langage* atau diskur. Kombinasi antara keterbatasan dan kebebasan itulah diskur. Dan diskur itu jugalah yang tadi disebut dengan disiplin.

Oleh karena itu pada langkah pemikiran selanjutnya baik *langage*, *langue*, berikut segenap rangkaiannya ini yang dianggap sebagai *rumah bahasa*. Dengan rumah itu kita berbahasa. Kita tinggal di dalamnya, sebagaimana pula bahasa juga berdiam di dalam rumah itu. Saat tinggal di dalam rumah, kita menjalani disiplin. Dalam pendisiplinan itu ada budaya. Dari situlah kemudian disebut adanya *budi bahasa*. Demikianlah digariskan, bahasa adalah rumah, dan rumah itu merupakan disiplin, serta disiplin dalam rumah itu yang bernama budaya.¹¹

B.3. Pergeseran Semantik

Hal lain yang menjadi salah satu akar penting dalam hal bahasa untuk mendudukan istilah diskur adalah *pergeseran semantik*. Diskur dalam pengertian *langage* tak bisa lepas dari kaitan dengan ketika mulut orang berbicara, di situlah *parole* berada, suatu “ucapan”. Oleh karena itu, Kitab Suci misalnya, bukan dianggap sebagai *langue*, melainkan *parole de dieu*, atau Ucapan Tuhan. Padahal, dalam akar bahasa-bahasa Eropa yang adalah Bahasa Latin itu tersebut bahwa *parole* itu *verbum*, atau “kata”. Rasul Yohanes Penginjil pun menyebut demikian :”Pada awalnya adalah kata.”

Lacakan lebih jauh ke masa sebelum Masehi akan mendapati bahwa sebelum *verbum* itu ada kata *logos*. Injil Bahasa Yunani pun ada menyebutkan *logos*.

Bila seluruh kata-kata itu dijejerkan kemudian akan terlihat pergeseran semantik menuju *parole* berada. Dari *logos* di Yunani, kemudian dalam Bahasa Latin adalah *verbum*, lalu dalam Bahasa Indonesianya adalah *kata*, dan dalam Bahasa Jawa itu *sabda*. Jika dari *logos* ke *sabda* itu secara waktu kronologi berlangsung di sekitar milenium pertama, munculnya *parole* sebagai pengertian ada di abad XX. Persis pada titik inilah, pengertian *parole* ditempatkan. Demikianlah, umat manusia memasuki dunia terkini yang dikenal dengan nama “dunia semiotik”.

Dengan demikian, dimensi kebahasaan lain di luar “dunia filologi” kemudian muncul melalui “dunia semiotik”. Para cerdik pandai yang selama ini hanya semata-mata hidup dalam lingkungan kerja di “dunia filologi” sudah dengan sendirinya dibenturkan pada hambatan sistemik untuk masuk ke “dunia semiotik”. Pada gilirannya, masalah ini belum diurai. Keadaan semakin menjadi runyam ketika dijumpai kenyataan bahwa dalam “dunia semiotik” tersebut terdapat langgam yang berlainan di antara “semiotik umum” (atau bio-semiotik) dan “semiotik linguistik”.

B.4. *Statement* sebagai Rezim Kebahasaan

Batu granit persoalan selanjutnya yang membelit pengertian diskur terletak pada kebiasaan orang untuk menganggapnya sebagai *statement*. Padahal antara diskur dengan “pernyataan” bukan hanya terbentang jarak yang lebar, melainkan sudah merupakan dataran kualitatif yang berbeda. *Statement* muncul misalnya saja, dalam percakapan keseharian saat orang menyatakan dirinya merasa haus, atau menjawab pertanyaan tentang alamat tempat tinggal. Akan tetapi ketika pada tanggal 17 Agustus 1945 Bung Karno menyampaikan proklamasi kemerdekaan Indonesia, yang terjadi pada saat itu sama sekali bukanlah *statement*, melainkan hal yang dalam ungkapan Barat dikenal sebagai *enoncer*. Siapa yang sesungguhnya berbicara dalam proklamasi itu? Bukan Soekarno, melainkan –katakan saja- kekuatan revolusi!

Demikian pula halnya yang terjadi pada kalimat yang tertera di kaki patung Hati Kudus Yesus di depan Gereja Katolik Pugeran, Yogyakarta. *Iya Ingsun Karahayonira*, demikian bunyinya. Kendati yang merumuskan kalimat itu memang Drijarkara, sebagai terjemahan atas *Salus Vestra Ego Sum*, namun yang bersuara melalui kalimat itu bukanlah Drijarkara, melainkan suatu kekuatan spiritual.

Dapat disebutkan kemudian bahwa pada *statement* masih dijumpai adanya **subjek** yang menjadi pengucap. Sementara pada *enoncer* sudah tidak ada lagi subjek yang menjadi penutur, melainkan “sesuatu yang lain”. Namun juga bukan berarti objek yang muncul di situ. Jadi bukan Drijarkara yang menuturkan *karahayonira*, meskipun juga bukan Gusti Allah yang datang mengucapkannya. Ada tenaga, atau bisa disebut juga suatu daya yang bergerak melampaui diri Soekarno dan Drijarkara, yang mengucapkan proklamasi maupun *karahayonira* itu.

B.5. Kuasa Bahasa Artifisial

Lalu datang pertanyaan, bagaimana duduk perkaranya sehingga bahasa bisa menjadi peralatan teknikalitas yang seolah-olah steril dari arus politik, akan tetapi tahu-tahu memainkan peran kunci selaku piranti kekuasaan ?

Kita berpikir selalu dengan bahasa. Akan tetapi ada lagi 1 (satu) arus bahasa yang berwatak amat kokoh, sangat kuat, yang tiada lain dari bahasa artifisial, atau bahasa ilmu pengetahuan, suatu *langage scientifique*. Berbeda jauh dengan bahasa kesejarahan yang bergerak di tataran makna, bahasa pada *scientific discourse* adalah bahasa kekuasaan dalam arti yang sepenuh-penuhnya. Hal yang sungguh sulit terbayangkan adalah kenyataan bahwa dunia sekarang ini justru didominasi dan dikuasai oleh bahasa artifisial. Bahkan bahasa makna boleh disebut telah tenggelam dalam arus kuasa bahasa *scientific*. Lewat surat kabar, lewat televisi, lewat buku-buku ajar, arus kuat itu terus mengalir. Hukum dan ekonomi adalah 2 (dua) wilayah yang paling mudah terlihat mengalir derasnya arus kuasa bahasa *scientific* itu di sekeliling kita.

Di tengah arus deras bahasa kekuasaan seperti itulah sekarang justru arus kecil seperti *il pensiero debole* mendapatkan relevansinya. Oleh karena watak dan keadaannya yang beranjak dari posisi lemah itu.

B.6. Antara *Value* dan *Power*

Dan bagaimanakah tarik-menarik antara *value* dan *power* melalui bahasa berlangsung? Pada posisi ini, kita akan berjumpa dengan Martin Heidegger. Dari masyarakat Jerman di abad XX, Heidegger mengajukan protes akan masalah antara *value* dan *power* itu. Tetaplah ada hierarki itu, di antara *value* dan *power*, dengan *power* berada di bagian bawah, ujar Heidegger. Dengan kata lain, bahasa humaniora harus menguasai bahasa *scientific*. Dalam pengertian demikian, perbendaharaan kata dalam Bahasa Jerman mengenal berlakunya

pembedaan antara *Naturwissenschaft* dan *Geisteswissenschaft*. Yang kedua harus mengatur yang pertama. Sebagaimana pula, *value* yang harus mengatur *power*.

Pada titik inilah, garis pemikiran di Italia membedakan diri. Dominasi seperti yang diperlihatkan di Jerman dengan tradisi hermeneutik tersebut tidak dapat diterima. Hermeneutik dalam arti teknis itu di Jerman memiliki riwayat panjang yang ditandai oleh nama Martin Luther hingga di kemudian hari pada abad XX muncul melalui Wilhelm Dilthey.

Oleh karenanya, di Italia berkembang pula cara berpikir ontologi hermeneutik. Dengan demikian, hermeneutik tidak terbatas pada segi teknis, tetapi sudah melangkah masuk ke relasi ontologi. Dan ontologi hermeneutik itu dalam forum ini bernama *il pensiero debole*.

B.7. Berpikir dan bukan Beropini

Mengapa *berpikir* perlu dibedakan dengan *beropini*? Berpendapat merupakan reaksi terhadap opini, tanggapan atas informasi. Di Indonesia, generasi yang bersekolah dengan kurikulum 1974 dan sesudahnya hanya dilatih untuk menelan informasi, untuk kemudian buru-buru berpendapat. Padahal opini sama sekali bukan pikiran. Dalam Bahasa Inggris lebih jelas perbedaannya, bahwa opini bukanlah *thought*. Berpikir itu sendiri adalah proses ketika orang secara kreatif mengembangkan tanggapan atas masalah. Dengan sendirinya, *thought* bukan jawaban atas informasi. Sudah barang tentu berbeda dengan pikiran, yang merupakan jawaban terhadap *power*. Atau dalam rumusan lain bisa disebutkan bahwa perlawanan terhadap *power* itu yang disebut pikiran.

Jelas, pikiran adalah sesuatu yang berbeda dengan opini. Ini karena opini merupakan suatu hal yang bisa dipertukarkan, dan gampang berubah. Oleh karena itu, orang lebih mudah dilatih untuk beropini. Dan memang pada opini pula bahasa artifisial digunakan secara meluas.¹² Sementara antara pikiran dan *power* terdapat hubungan

kontradiktif. Relasinya perlawanan, dalam posisi konflik. Sehingga terjadi seperti *berpikir lemah* yang datang dari arus pikiran Italia itu adalah berpikir untuk berhadapan dengan *power*. Mustahil digunakan bahasa artifisial di situ karena yang dihadapi ialah *power*. Di dalam ontologi hermeneutik seperti itulah saat disebutkan orang berpikir, maka ia sedang berhadapan dengan *power*.

Sementara orang yang asyik beropini, berhadapan dengan barang dalam arti komoditas. Kalau kita menaruh rasa hormat pada orang tua seperti Drijarkara, hal itu tak akan mungkin untuk diperlakukan sebagai komoditi. Nyaris mustahil untuk zaman sekarang ini, orang membedakan antara opini –yang bisa dibarangkan- dengan berpikir –yang tidak mungkin dibarangkan. Maka bisa dinyatakan, ontologi hermeneutik memaksa siapa saja untuk tidak mudah masuk ke dalam pusaran ilusi bahwa kita bisa dibarangkan. *Skill* memang bisa dibarangkan, namun bukan *kita*.

Sesama pemikir dengan Drijarkara yang bergerak melalui tulisan adalah Pramoedya Ananta Toer. Naskah-naskah sastrawan asal Blora itupun dapat diletakkan dalam garis sejarah, lalu dilihat sejak karya seperti *Bukan Pasar Malam* atau *Mereka yang Dilumpuhkan* sampai dengan masa Pulau Buru –seperti *Nyanyi Sunyi Seorang Bisu* misalnya- dan sesudahnya. Kita dapat memetakan di sebelah mana karya Pramoedya yang bergerak sebagai opini, dan mana lagi yang memang datang dari kerja pikiran.

Pada kasus tersebut bahasa sastra pada dataran pikiran menemukan medan bergeraknya mana kala berhadap-hadapan dengan baik tembok bui di Bukit Duri –pada rezim kolonial Belanda- maupun *Tefaaf* Pulau Buru –saat rezim Orde Baru mengalami pasang naiknya. Untuk kemudian sebagai gong penutup di bagian relasi kuasa ini tertinggal 1 (satu) pertanyaan, pikiran yang dalam Bahasa Prancis disebut *penser* itu mengapa akan senantiasa menolak kekuasaan ? Saat *penser* berhenti maka yang ada tak lain dari rezim.

C. Sketsa Proses Pembacaan

Dengan tujuh butir gagasan tentang keadaan sistemik yang membelenggu ruang kolektif forum pembaca teks seperti diurai di atas, kemudian naskah Drijarkara mulai dibaca. Dua hal dasar yang diutarakan oleh Gianni Vattimo akan digunakan di bagian ini, yaitu *andenken* dan *verwindung*.

Tentang *andenken* dapat diutarakan secara ringkas bahwa tesis dasar kegiatan membaca naskah Drijarkara –maupun Zoetmulder, dan lainnya- ini ialah *mendengarkan suara nenek moyang*, menyimak suara para pendahulu yang sudah berlalu dari kehidupan. Naskah yang hendak dibaca itu dibaca untuk didengarkan suara penyusunnya. Dengan demikian, teks diperlakukan sebagai rekan dialog. Inilah *andenken* ...

Terkait dengan itu, hal lain adalah yang disebut sebagai *Uber nicht verum*. Kurang lebih yang dimaksud ialah Drijarkara ini berada dalam tradisi apa, untuk kemudian *uber nicht* itu dilihat seperti diserahkan oleh Drijarkara *dibawa ke tempat* kita. Dalam kaitan dengan *verwindung*, maka kita mau tak mau dituntut untuk sangat teliti melihat detil yang ada pada Drijarkara itu apa saja, dan kemudian dia mengambil dari *bahasa* mana yang lalu dibawanya ke hadapan kita sekarang.

C.1. Pengantar Penyuntingan Naskah Drijarkara

Langkah pertama dilacak dari Pengantar oleh penyunting buku kumpulan tulisan Drijarkara. Oleh karena masih pada tingkat membaca secara harafiah, maka masih digunakan penilaian antara benar atau salah. Penyunting menyebutkan Drijarkara berpendapat bahwa pengetahuan itu “mendompleng” pengetahuan Allah. Jadi dianggap bahwa posisi “mendompleng” itulah tesis Malebranche sebagaimana dibaca oleh Drijarkara. Sehingga “mendompleng” partisipasi itu merupakan tesis Malebranche dalam bacaan Drijarkara, dan hal demikian ini disetujui oleh penyunting.

Sementara pada bagian pengantar yang ditulis oleh Drijarkara sendiri selalu diutarakan gagasan tentang partisipasi. Memang

sebetulnya judul disertasi tersebut ialah pengetahuan partisipatif. Hal yang disebut dengan istilah *partisipasi* itu dianggap oleh Drijarkara dari buku Malebranche.

Masalah pertama muncul di titik ini. Antara “mendompleng” dan “partisipasi” itu ada di sebelah mana dalam gerak ulang-alik antara Drijarkara, Malebranche, dengan “hal yang ditunjuk” oleh Malebranche dalam naskahnya ?

C.2. Memotong-motong Malebranche

Berikutnya adalah pemeriksaan pada buku karya Malebranch sendiri. Dapat dilihat bahwa dari 6 (enam) kitab utama yang ada ternyata Drijarkara hanya menggunakan sebagian saja, khususnya hanya dirujuk kitab yang ketiga. Sementara kitab lain –seperti kitab yang keenam misalnya- hanya disambangi sekilas. Oleh karena tidak dibaca dalam keseluruhannya maka hal selanjutnya yang terjadi adalah bagian tertentu saja yang dirujuk. Umpama dari kitab keenam tadi, hanya pada *chapter* 6 (enam) saja yang digunakan. Sementara *chapter* 3 (tiga) dari kitab yang sama malah terlewatkan.

Malebranche dibaca tanpa menempatkannya dalam keseluruhan. Drijarkara membaca Malebranche dari 1 (satu) sudut tertentu, ialah dari sudutnya sendiri yang hanya bisa melihat itu sebagai tema “partisipasi”. Padahal suatu tilikan seksama akan memperlihatkan bahwa Malebranche sama sekali tidak menyorot tentang “partisipasi Tuhan”.

Adapun tentang Malebranche itu sendiri ada hal lain yang patut dipertimbangkan sebagai latar belakang, ialah hal yang secara singkat dapat disebutkan tentang perpindahannya dari Cartesianisme. Pergeseran ini hanya dapat dimengerti dengan melihat bahwa setelah pada awalnya Malebranche tidak menerima Skolastisisme kemudian ia berada di dalam Cartesianisme, dan baru setelah itu ia bergerak lagi. Pada bagian ini, ternyata Drijarkara hanya menyertakan Cartesianisme dari buku awalnya saja, yakni pada *Diskur tentang Metode*. Drijarkara melewatkan buku *Meditasi Cartesian* maupun *Prinsip Dasar Filsafat*.

Dengan kata lain, dari 2 (dua) nama ini, yaitu Malebranche dan Rene Descartes ternyata Drijarkara tidak menempatkannya dalam keseluruhan. Ia membaca keduanya di dalam perspektifnya sendiri, yakni perspektif Thomist, dengan tekanan utama pada prinsip yang disebut sebagai *adequatio*.

C.3. Segitiga Agustinus, Paulus, dan Yohanes

Oleh karena tidak menempatkan dalam keseluruhan maka masalah berikutnya yang terjadi ialah bahwa Drijarkara tidak dapat melihat Malebranche dalam kaitan dengan Santo Agustinus. Ia tidak bisa menerima bahwa Malebranche adalah seorang oratorian. Dan selaku oratorian bacaan kitab suci Malebranche memiliki watak khusus tersendiri, yaitu pada 2 (dua) nama dari Perjanjian Baru, Paulus dan Yohanes. Tradisi oratorian dikenal amat teliti dalam membaca baik teks tertua –yakni yang ditulis oleh Paulus, dan teks termudanya –tulisan Yohanes.

Drijarkara dengan pijakan Thomisnya mengalami hambatan untuk membaca, di samping kesulitan membaca Rene Descartes, Malebranche dalam kaitan dengan rangkaian berikutnya adalah : Agustinus, Paulus, dan Yohanes.

Untuk memperlihatkan hambatan yang dialami oleh Drijarkara, di bagian dasar ini ada baiknya diperhatikan lebih lanjut pada nama Yohanes dalam hubungan dengan tema “pandangan dalam Tuhan”. Malebranche memperbincangkan hal yang dalam Bahasa Prancis disebut dengan *vision en Dieu*, atau “pandangan dalam Tuhan”, dan bukan suatu *vision de Dieu* –atau “pandangan tentang Tuhan”.

Hal yang berbeda dengan Injil Paulus, ketika kita tidak mungkin bisa melihat terang. Kita yang gelap, dan Dia yang terang, maka gelap tidak akan pernah mengenal terang. Dengan kata lain, dalam bahasa kita, yang namanya Allah yang adalah terang itu tidak akan membuat kita mampu bertemu Dia ketika Dia bercahaya. Tidak mungkin kita melihat Allah dari “terang” itu.

Dasar tekanan oratorian terletak pada titik tersebut. Bahwa kita tidak mungkin melihat terang itu. Sebagaimana halnya yang dialami oleh Musa dalam kisah Perjanjian Lama. Tidak mungkin kita yang gelap ini melihat terang.

Justru di bagian inilah Drijarkara tidak melihatnya. Ia tetap di pijakan bahwa yang gelap bisa *berpartisipasi* dalam terang itu. Hal demikian bisa terjadi oleh karena ia tidak teliti antara “terang dalam Allah” dan “terang tentang Allah”. Jadi jika dalam pengertian agama pada umumnya seseorang percaya pada Allah, berarti ia diterangi oleh Allah itu. Akan tetapi di dalam garis seperti yang dijalani oleh Yohanes itu tidaklah mungkin kita mengerti Allah.

Itukah misteri ? Bukan misteri, tetapi kemustahilan. Untuk oratorian tidaklah mungkin yang gelap melihat yang terang.

C.4. Dualisme berbeda dengan Dualitas

Kesulitan Drijarkara masih belum selesai ketika selanjutnya terjadi pada Descartes yang menerjemahkan masalah tersebut menjadi “badan” dan “jiwa”. Dinyatakan Descartes bahwa badan tidak pernah melihat jiwa. Descartes menyebutkan bahwa pangkal persoalan ada di sini. Hal yang juga luput dari pandangan Drijarkara ialah bahwa dalam pengertian Cartesian ada substansi ganda, “jiwa” kemudian “badan”. Naskah-naskah Descartes menyebutkan bahwa jiwa dan badan dianggap sebagai 2 (dua) substansi kita. Dengan demikian tidak akan bertemu antara terang dan gelap tadi. Badan tidak pernah bisa melihat ke arah terang.

Dalam rumusan berbeda kemudian dapat dilihat bahwa 2 (dua) substansi yang adalah jiwa dan badan itu dianggap sebagai hal yang disebut dualisme. Padahal yang terjadi adalah hal yang sama sekali lain, yakni dualitas. Jadi bukan keadaan di mana hal yang 1 (satu) berkonflik dengan hal yang kedua. Justru yang dilakukan oleh Descartes adalah bahwa aspek 1 (satu) hanya ada karena adanya aspek 2 (dua).

Apakah ini suatu relasi komplementer ? Bukan, karena aspek 1 (satu) tidak mungkin ada jika tak ada aspek 2 (dua), sebagaimana sebaliknya terjadi, aspek 2 (dua) mustahil ada tanpa keberadaan aspek 1 (satu). Sehingga tidak terjadi hubungan dialektik. Oleh karenanya disebut *dualitas*.

Inilah yang dikenali oleh Drijarkara sebagai *dualisme*. Ia sebutkan dualisme itu sebagai argumen ontologinya, sehingga Malebranche itu tidak cocok dengan epistemologinya. Ia luput melihat Descartes menempatkan hal tersebut bukan sebagai dualisme, melainkan suatu dualitas. Sampai sejauh ini kemudian patut diajukan pertanyaan, seluruh kesimpulan yang disampaikan oleh Drijarkara itu bersandar pada teks Malebranche serta Descartes yang sebelah mana ?

C.5. Tilikan ke Paulus dalam relasi dengan Descartes dan Thomist

Dalam bahasa Paulus, terdapat perbedaan antara daging dan roh. Antara roh dan badan itu bukan sebagai dualisme. Terjemahan Bahasa Indonesia bagian itu sama sekali berbeda dengan Bahasa Latinnya. *Prudentia carnis mos es. Prudentia autem spiritus vita et pax*. Bisa dilihat bahwa tidak ada dualisme dalam pengertian Paulus karena baik badan maupun jiwa itu sama-sama ber-*prudentia*.¹³

Langkah selanjutnya adalah melihat ke teks berbahasa Yunani, dan masih tetap dalam garis yang sama untuk melihat kesulitan relasi tekstual yang dihadapi oleh Drijarkara. Tertulis : *To gar pronema soe. Prudentia* dalam Bahasa Latin tadi kemudian kita temukan dalam Bahasa Yunani sebagai *pronesis*. Sudah berderet di hadapan kita 3 (tiga) istilah itu, yakni pada awalnya adalah *pronesis*, kemudian *prudentia*, dan *keinginan*. Padahal, *pronesis* dalam Bahasa Yunani itu tidak ada kaitannya dengan *keinginan* dalam Bahasa Indonesia. Mengapa demikian ? *Pronesis* tak lain dari *pengetahuan yang tidak bersifat teoritis*. Ketika orang tahu untuk memilih antara mangga atau batu, karena batu tidak untuk dimakan, itulah *pronesis*.

Itukah pengalaman ? Bukan, karena *pronesis* dimengerti dalam perbedaan dengan *teori*. Sedangkan *prudentialia* dalam Bahasa Latin menunjuk pada hasrat, kehendak, atau tarikan tertentu. Ini yang dalam Bahasa Indonesia diartikan sebagai *keinginan*. Padahal di situ ada pengertian *jiwa* dan *badan*. Dalam pengertian Paulus, *jiwa* dan *badan* tidak saling berbeda secara **substansif**. Itulah *dualitas*. Berbeda dengan *dualisme*, suatu dualitas itu seperti ungkapan dalam Bahasa Jawa tentang *loro-loroning atunggal*, atau memang berbeda namun tidak saling bertentangan. Dua wajah dari 1 kenyataan itulah dualitas. Sekali lagi, di titik mendasar ini Drijarkara masih melihatnya sebagai dualisme.

Tetapi bukankah hal itu yang disebut-sebut sebagai “roh yang membadan”? Justru itulah kerumitan lain yang dihadapi oleh Drijarkara. Ia merujuk pada Marleau Ponty dengan menggunakan bahasa Thomist dan dalam bahasa fenomenologi. Dalam berdiri Thomist dikenal 2 (dua) hal, yaitu substansi –atau *in se est* atau ada di dalam dirinya sendiri- dan *per se consipito*. Jadi yang disebut substansi adalah sesuatu yang hanya ada pada dirinya sendiri dan hanya bisa dipikirkan dalam diri sendiri itu. Jadi kalau dikatakan substansinya itu 2 (dua), badan itu adalah *per se consipito*, itu tidak mungkin. Karena sebetulnya badan dan jiwa itu bukan 2 (dua) perbedaan substansial.

Descartes juga tidak mengatakan bahwa itu berbeda secara substansial. Dia **berbeda secara atributif**. Jadi seperti yang dikatakan Paulus tadi, keduanya ber-*pronesis*. Hanya saja yang satu adalah kematian, dan yang satunya lagi kehidupan. Apalagi kalau Descartes mengatakan semua yang menciptakan adalah Tuhan. *Badan* dan *jiwa* juga ciptaan Tuhan. Tidak mungkin Tuhan menciptakan *badan*, lalu lenyap. Descartes selalu mengulang-ulang ketidakmungkinan Tuhan yang mutlak itu membikin badan lalu lenyap. Mustahil. Kalau orang mati, *badan*-nya berubah wujud, jadi tidak bisa hilang. Kembali bergema di sini pengertian dari Descartes antara *badan* dan *jiwa* bukan sebagai perbedaan substansial.

Karena dalam pengertian Drijarkara dari perspektif Thomist adalah *in se est* dan *per se consipito*. Dia memakai pengertian Thomist untuk masuk ke dunia Descartes, untuk membaca Malebranche. Jadi seolah-olah Drijarkara memakai pengertian Malebranche, tetapi sebetulnya kakinya tetap berdiri di Thomisme. Sehingga ia mengatakan partisipasi.

Itukah yang disebut badan berpartisipasi dalam jiwa ? Atau, jiwa berpartisipasi dalam badan, namun yang pokok ialah tetap dalam relasi partisipatif.

Akan tetapi dapat dilihat secara lebih terang sekarang bahwa butuh ketelitian yang sangat tinggi untuk melihat pergeseran yang terjadi di antara *pronesia*, *prudential*, hingga sampai ke *keinginan*.

Apakah kitab-kitab tersebut memang menyebut tentang pengertian *partisipasi* ? Suatu tilikan seksama kemudian juga menunjukkan bahwa ternyata pengertian *partisipasi* sukar dijumpai di situ. Bahkan di dalam surat-surat Paulus –seperti di Korintus misalnya– sebetulnya pengertian yang ada bukan *partisipasi* melainkan *co-worker*. Jadi, memang di dalam Bahasa Latin bukan *partisipasi* melainkan “kawan sekerja”.

Dasar yang paling fundamental seperti inilah yang kemudian akan menjalar di seluruh tubuh pemikiran filsafat Drijarkara ketika ia mulai mengembangkan pikiran tentang *persona*. Dan dari pandangan tentang *persona* itu pula –yang nanti juga penuh kerumitan masalah kebahasaan lagi– kemudian Drijarkara masuk ke tema-tema seperti sejarah, pendidikan dan bahkan hingga ke Pancasila.

Demikianlah langkah kerja hermeneutik di aras ontologi dilakukan. Semua teks yang dirujuk diletakkan di hadapan kita, baik yang berbahasa Yunani, Latin, Indonesia, sampai ke Bahasa Jawa. Pada dataran ini diperiksa ketika Drijarkara merujuk pada naskah dari Malebranche, perlu melakukan cek langsung ke naskah yang bersangkutan. Ketika buku Descartes yang dirujuk, periksa langsung buku Descartes. Rujukan mengarah ke Kitab Suci, periksa langsung ke Kitab Suci dalam berbagai level bahasanya. Demikian seterusnya

untuk pada langkah selanjutnya masuk ke dataran semiotik.¹⁴ Namun demikian, pemeriksaan pada dataran demikian ini telah memperlihatkan betapa luar biasa tingkat kesulitan yang dihadapi oleh Drijarkara. Sebagai seorang yang berdiri di titik pijak Thomist, ia berupaya sangat keras untuk membaca Descartes, namun tetap dari dalam kurungan bahasa Thomist. Ketika melalui disertasinya ia menggapai Malebranche, ada kenyataan orang Perancis itu dengan memakai bahasa Cartesian sudah bergerak menuju ke oratorian, jadi bergerak ke Santo Agustinus.

Drijarkara harus mengejar 3 lapis kebahasaan itu, Cartesian, Malebranche, dan Agustinus.

Sementara itu dari arah yang berbeda patut dipertimbangkan kenyataan bahwa antara Agustinus yang oratorian itu dengan Thomas Aquinas hingga ke Ignasius Loyola ada perbedaan tradisi spiritualitas. Dinyatakan dalam pengertian semiotis bahwa sebetulnya secara sintagmatik mereka sama, akan tetapi secara pardigmatik itu sama sekali berbeda.

Padahal semua itu adalah dunia Kristen. Dan dalam kekristenan itu diletakkan naskah terawal adalah Paulus, sementara naskah pemungkasnya ialah Yohanes. Di antara kedua naskah itu terbentang perbedaan panjang untuk diacu secara langsung oleh Drijarkara. Sebagai pemikir filsafat dengan titik pijak Thomist, Drijarkara harus menempatkan filsafat di bawah kaki teologi, sementara bacaan dasarnya adalah Paulus –yang berjarak dari Petrus dan gereja Yerusalem- dan Yohanes yang menulis dalam Bahasa Yunani pada jalur kefilsafatan. Dengan kata lain, dari dataran rujukan ke Kitab Sucipun Drijarkara berada dalam lapis-lapis kerumitan yang tidak lebih sederhana keadaannya.

Terakhir, dalam kaitan dengan Bahasa Jawa pun dapat dilihat kesulitan yang dialami oleh Drijarkara ketika ia membaca *salus vestra ego sum* sebagai *ijo inggun karabayonira*. Dalam Bahasa Jawa yang disebut sebagai hidup rohani pada dataran pemikiran itu adalah ketika diskur keselamatan tidak “tentang sesuatu”, akan tetapi saat diputar

di beberapa titik. Hal demikian yang dinamai memutar tutur yang memberi keselamatan. Yang dirujuk dengan istilah *tutur* di sini tidak lain ialah *pengetahuan*. Oleh karenanya, pada saat tutur diputar di dalam diri seseorang –Bahasa Jawa menyebutnya “rohani” terjadilah *amuter tutur pinahayu*. Atau dalam rumusan yang lebih bersifat umum adalah suatu “renungan”. Dengan begitu, dalam nalar kejawaan ini orang yang merenung itu yang bersifat spiritual, tetap dalam pengertian *amuter tutur pinahayu*.

Dapat dilihat, pada titik ini Drijarkara yang sedang berbahasa Latin itu sebetulnya adalah tetap berada dalam dunia kejawaan. Baik bahasa Jawa maupun Bahasa Latin itu tetap berada dalam bungkus Thomisme. Dan pada gilirannya kemudian Thomisme pula yang digunakan Drijarkara untuk membaca Descartes. Drijarkara tergelincir.

Dipakai lagi untuk membaca Malebranche. Tergelincir lagi untuk kedua kalinya. Akan tetapi Drijarkara tetap terus-menerus memakai kurungan kejawaannya yang adalah *amuter tutur pinahayu* itu untuk membaca Descartes dan Malebranche. Sehingga kelihatannya Drijarkara menggunakan berbagai jenis bahasa di luar Bahasa Jawa namun demikian ia tetaplah *kejawen*.

Aneh! Tidak ada yang bergerak, tidak ada yang berubah, dan tidak ada yang berkembang pada Drijarkara ketika diletakkan di dataran kebahasaan sedemikian.

D. Epilog

Di seberang selatan ruang Palma di kampus Universitas Sanata Dharma, persis di tengah pekarangan yang penuh dengan tanaman, tumbuh sebatang pohon beringin raksasa. Akarnya bergantung seperti saling berjaln.

Suatu masa, *waringin sungsang* terjadi. Mana kala semakin agama bertaburan di segenap tempat, semakin meruyak pula perilaku yang tidak agamis. Semakin dinyatakan bahwa fundamen ekonomi kokoh, persis seperti keadaan krisis tahun 1997/1998 semakin tidak

kokohlah bangunan ekonomi negeri ini. Semakin runtut dan sistematis pikiran disampaikan, semakin jauh dari kenyataan yang terjadi.....

Selepas riuh-rendah masa Perang Dingin di mana Drijarkara sebagai ikan hidup di dalam arusnya, kini paradoks zaman *waringin sungsang* tetap terus mengalir bergemuruh. Dengan segenap kekuatan berikut keterbatasannya, tubuh pemikiran Drijarkara telah berenang dalam arus zamannya. *Srada* pada Drijarkara tak lain dari mendudukkannya pada tempatnya, tidak lebih, juga tidak kurang.

Catatan Akhir Tulisan

- 1 Keseluruhan naskah ini bercerita tentang jerih-payah yang dialami sekelompok anak muda di awal abad 21 untuk membuka mata tentang perbedaan antara “berpikir” dan “beropini”, antara “berpengetahuan” dan “berinformasi”, dengan melalui belajar dari kompleksitas keadaan yang dihadapi oleh Drijarkara. Dengan demikian ini bukanlah laporan tentang pelajaran membaca teks Drijarkara, juga bukan analisa tentang tulisan Drijarkara. Sebagai sketsa, esai ini sudah melebur batas antara forum pembaca dan hal yang dibaca, maupun dengan penyusun bacaan yang adalah Drijarkara itu. Relasi triadik di antara ketiga titik itulah yang dikisahkan di sini. Adapun relasi membuka mata itu sendiri berlangsung dalam suatu gerak yang dalam mandala Borobudur dikenal dengan nama *abbiseka*Bahan utama penulisan esai ini adalah catatan atas serangkaian kuliah tentang teks Drijarkara dan Zoetmulder di lingkungan Program Pasca Sarjana IRB Universitas Sanata Dharma Yogyakarta antara bulan Pebruari hingga Mei 2013. Tiga pendamping pembacaan teks dalam kuliah tersebut adalah I. Kuntara Wiryamartana (kini sudah almarhum), Emmanuel Subangun, dan G. Budi Subanar.
- 2 Melalui khazanah sastra Jawa Kuno kemudian *srada* itu melintasi abad menjadi *nyadran* yang kita kenal hingga kini.
- 3 Berbeda, sama sekali berbeda dengan langgam mazhab Fankfurt - dari generasi yang manapun, sebagaimana yang justru dijalankan melalui Sekolah Tinggi Filsafat di Rawasari, Jakarta yang menggunakan Drijarkara sebagai namanya.
- 4 *60 Tahun Tapak Siswa Among Beksa (1952-2012)*, Yogyakarta, YSAB & CRI Alocita: 2012. Hlm. 245.
- 5 Teks dari P.J. Zoetmulder berjudul *Kalangwan Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, Jakarta, Jambatan: 1983 dan *Manunggaling Kawulo Gusti*, Jakarta, Gramedia:
- 6 Teks Gianni Vattimo yang digunakan adalah *Beyond Interpretation The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Cambrigde, 1997
- 7 Brasilia, Rusia, India, China, dan Afrika Selatan
- 8 Seorang pemuda dari negeri Paman Sam yang bekerja sebagai pegawai NSA namun kemudian bergerak balik membocorkan aneka data berstatus rahasia. Kasus Snowden kemudian meluas dan mengobrak-abrik relasi AS dengan berbagai Negara lain, termasuk dengan Negara-negara sekutunya di Eropa maupun dengan Rusia yang kemudian

memberi tampungan bagi Snowden. Terakhir, bahkan relasi Indonesia dengan Australia pun juga memburuk oleh bocoran data dari Snowden yang menyebut tentang penyadapan intelijen Australia terhadap jalur komunikasi para petinggi RI.

- 9 Pemimpin *legendaries* gerakan anti Apharteid dari Afrika Selatan ini wafat pada minggu pertama bulan Desember 2013.
- 10 Praktek kekerasan simbolis berupa agamisasi tersebut umpamanya saja dapat dilihat marak terjadi pada dasa warsa terakhir masa Orde Baru di Indonesia. Agama dengan aneka macam bentuk simbol dan perilakunya hadir di aneka ragam lokasi, namun serentak dengan itu semakin meruyak pula konflik dan kekerasan yang berlawanan dengan segenap nilai keagamaan.
- 11 Pada titik inilah sebetulnya suatu kajian atas budi bahasa menemukan urgensinya untuk dikerjakan kaum terpelajar di Indonesia alih-alih tak kunjung henti melakukan *copy-paste* atas hal yang dikenal luas sebagai *cultural studies*.
- 12 Berbeda lagi dengan bahasa artifisial pada tema *scientific* seperti matematika, maka artifisialitas dalam arti opini memunculkan bahasa yang kalang-kabut, seperti meruyaknya penggunaan sebutan “sudah diwacanakan”, atau “hanya wacana saja”, “belum dikondisikan”, dan lain sebagainya.
- 13 Hal yang dalam terjemahan Bahasa Indonesianya disebut dengan istilah “keinginan”. Padahal *prudential* bukan “keinginan”.
- 14 Dataran semiotik ini belum cukup dirambah dalam esai ini. Kelak pada edisi lengkap laporan pembacaan teks Drijarkara yang merupakan buku tersendiri hal itu akan dipaparkan.

PARA PENULIS

G. Budi Subanar

Staf pengajar pada Program Pascasarjana Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta. Menyelesaikan pendidikan S1 pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Drijarkara, Jakarta. Pendidikan S2, dan S3 ditempuh di Universitas Gregoriana, Roma, Italia. Menulis sejumlah buku: *Soegija si Anak Betlehem van Java* (2003), *Pendidikan ala Warung Pojok* (2006), *Bayang-bayang Sejarah Kota Pendidikan* (2007), *Menari di Terra Incognita* (2009), *Soegija Catatan Harian Seorang Pejuang Kemanusiaan* (2012), *Kilasan Kisah Soegijapranata* (2012), *Hilangnya Halaman Rumahku* (2013)

Y. Dedi Kristanto

Alumnus Program Pascasarjana Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma. Menyelesaikan pendidikan S1 pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Drijarkara, Jakarta. Pernah berkarya pada Jesuit Refugee Service (JRS). Staf pengajar pada Universitas Mercu Buana, Yogyakarta.

Willem Batlayeri

Mahasiswa Program Pascasarjana Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma. Menyelesaikan pendidikan S1 Jurusan Filsafat, Sekolah Tinggi Filsafat dan Teologi (STFT), Pineleng, Manado. Staf Pengajar pada Sekolah Tinggi Keguruan Ilmu Pastoral, Ambon.

Wahyu Harjanto

Alumnus Program Pascasarjana Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma. Menyelesaikan pendidikan S1 Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Penggiat pada Lembaga Swadaya Masyarakat.

Y. Sanaha Purba

Alumnus Program Pascasarjana Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma. Menyelesaikan pendidikan S1 Jurusan Pendidikan Bahasa Inggris, Fakultas Keguruan Ilmu Pendidikan Universitas Sanata Dharma. Staf pengajar Jurusan Pendidikan Guru Sekolah Dasar, Fakultas Keguruan Ilmu Pendidikan, Universitas Sanata Dharma

Silvia Ajeng Dewanti

Mahasiswa Program Pascasarjana Ilmu Religi dan Budaya, Universitas Sanata Dharma. Menyelesaikan pendidikan S1 Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra Universitas Sanata Dharma.

Y. Primanto Nugroho

Pengelola Balai Bacaan *Srigunting* dan Direktur Penerbit *Abhiseka Dipantara*. Peneliti di Lembaga Riset dan Informasi ALOCITA dan Pemimpin Redaksi Majalah BUSOS (1991-2005), Surabaya dan Jogja. Aktif di *Rumah Ganeca* Jakarta sejak tahun 2001. Pengelola Balai Bacaan *Srigunting* dan Direktur Penerbit *Abhiseka Dipantara*. Peneliti di Lembaga Riset dan Informasi ALOCITA dan Pemimpin Redaksi Majalah BUSOS (1991-2005), Surabaya dan Jogja. Aktif di *Rumah Ganeca* Jakarta sejak tahun 2001.