

**Vol. 09, No. 1**  
**April 2022**

p-ISSN: 2407-0556;  
e-ISSN: 2599-3267

**Riwayat Artikel:**

Diserahkan:  
1 Maret 2022

Direvisi:  
18 Maret 2022

Diterima:  
22 Maret 2022

## **Sikap Kekristenan terhadap Perang dan Perdamaian: Suatu Tinjauan Teologis Etis**

### ***Christian View on War and Peace: An Ethical and Theological Review***

**Benyamin Fleming Intan** 

Sekolah Tinggi Teologi Reformed Injili Internasional, Indonesia

**Korespondensi**

benyaminintan@yahoo.com

**DOI**

<https://doi.org/10.33550/sd.v9i1.301>

**HALAMAN**

55-81

### **Abstract**

*Looking at the relationship between war and religion, there are at least three popular ethical positions, namely holy war, pacifism, and just war. All three of them have their manifestations, both in Scripture and in church history, that rely on their logic, and produce their inadequacy. This article attempts to explore them in order to give insight into Christian thinking about war. By using a normative ethical approach, this article concludes that the position of pacifism and Just War are the options that can be taken. Furthermore, the two positions do not mutually negate each other but complementarily fill in the insufficiency of ethical questions about war in the two ethical positions.*

**Keywords:** *holy war; pacifism; just war; Christian ethics.*

Dalam melihat hubungan antara perang dan agama, setidaknya terdapat tiga posisi etis yang populer, yaitu perang suci, pasifisme, dan perang yang adil. Ketiga posisi etis ini sama-sama memiliki perwujudannya, baik dalam Kitab Suci dan sejarah gereja, bersandar pada logika tersendiri, serta menghasilkan ketidakcukupan pada dirinya sendiri. Artikel ini berusaha mengupas ketiga posisi etis tersebut untuk memberi wawasan bagi orang Kristen mengenai pemikiran kristiani terhadap perang. Dengan menggunakan pendekatan etika normatif, artikel ini menyimpulkan bahwa posisi pasifisme dan perang yang adil merupakan opsi yang dapat diambil. Lebih jauh lagi, kedua posisi tersebut tidak saling menegasi satu dengan yang lain, melainkan secara komplementer mengisi ketidakcukupan atas pertanyaan etis mengenai perang pada kedua posisi etis tersebut.

**Kata-kata kunci:** perang suci; pasifisme; perang yang adil; etika Kristen.

## Pendahuluan

Pada dasarnya, agama apapun tidak akan mampu melepaskan dirinya dari *violence*.<sup>1</sup> Walau setiap agama mengajarkan kebaikan dan mendorong terciptanya perdamaian (*reconciliation*), namun dalam kenyataan sejarah, *violence* tidak pernah absen. Hal ini memperlihatkan bahwa agama memiliki “dua muka” (*janus face*). Di satu sisi, secara unik dan inheren, agama hadir dengan berbagai sifat eksklusif, partikularis, dan primordial. Namun, di sisi yang lain, ia kaya dengan identitas yang bersifat inklusif, universalis, dan *transcending*.<sup>2</sup> Kedua sisi ini selalu datang silih berganti secara simultan. Itu sebabnya, tidak heran mengapa agama selalu menampilkan dua muka: *violence* dan *reconciliation*.<sup>3</sup>

Wajah *violence* agama, setidaknya dalam Islam dan Kristen, dimanifestasikan melalui semangat *jihad* atau *crusade* yang melegitimasi perang dengan mengatasnamakan Allah dan cenderung memperlakukan lawan sebagai “musuh” yang harus dibantai dan dibasmi hingga ke akar-akarnya. Kasus kerusuhan Ambon pada 1999, meski sarat dengan muatan politis, pada derajat tertentu mempertontonkan manifestasi ini. Dengan membunuh satu sama lain, kedua belah pihak, baik Kristen maupun Islam, telah melegalisasi *violence* untuk mencapai tujuan mereka. Tidak dapat dimungkiri bahwa sebagian dari mereka berperang dengan semangat *jihad* (“Laskar Jihad”) dan semangat *crusade* (“Laskar Kristus”), yang dapat dikategorikan sebagai “perang suci”.

Pada ekstrem yang lain, terdapat sebagian orang yang menolak peperangan, apapun alasan yang mendasarinya. Mereka yang memegang posisi ini dikenal dengan nama *pasifis*, di mana terdapat prinsip: lebih baik mati dibunuh daripada harus membunuh. Dengan demikian, pasifisme cenderung memilih “*nonviolent reconciliation*” sebagai jalan yang tempuh untuk mencapai rekonsiliasi.

Berbeda dengan perang suci dan pasifisme yang berada pada dua ekstrem berseberangan, terdapat pula sebagian orang mengambil posisi “di tengah”, yaitu melakukan *violence* dan perang dapat diterima dalam konteks terpaksa akibat dipojokkan dan terjepit. Dalam hal ini, *violence* harus dilakukan dalam posisi mempertahankan diri (*self-defense*). Posisi ini tergolong “perang yang adil” (*just war*): berperang karena terpaksa. Berbeda dengan pasifisme, perang yang adil cenderung berpihak pada “*violent reconciliation*”.

Dari ketiga posisi etis mengenai *violence* dan perang, posisi mana yang sejalan dengan prinsip Firman Tuhan dan seharusnya menjadi pilihan bagi setiap orang Kristen? Tulisan ini mendiskusikan ketiga opsi tersebut dengan membatasi pembahasan normatifnya *hanya* dari perspektif iman Kristen. Setiap opsi didekati melalui tiga aspek: *pertama*, landasan teologis dan pijakannya pada sejarah gereja; *kedua*, logika dan karakteristiknya; serta *ketiga*, kelebihan dan kelemahannya. Meski tidak dapat menghilangkan subjektivitas secara penuh dalam memaparkan setiap opsi, penulis berupaya sedapat mungkin agar setiap opsi berbicara untuk dirinya sendiri. Tulisan ini sedapat mungkin memaparkan

<sup>1</sup> *Violence* bisa didefinisikan secara umum sebagai suatu tindakan untuk melukai sesama dengan menggunakan kekuatan fisik. Lihat Merriam-Webster, s.v. “*violence*,” diakses 3 Agustus 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/violence>.

<sup>2</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 4.

<sup>3</sup> R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000), 10–13.

ketiga opsi tersebut secara objektif dan menyerahkan penilaian akhirnya pada pembaca. Harapannya, apapun yang menjadi pilihan orang Kristen, ia harus terus-menerus digumuli melalui refleksi dan perenungan yang dalam, serta tidak pernah berhenti melakukan kritik diri (*self-critical*) terhadapnya.

Dengan demikian, tulisan ini bertujuan untuk membuka wawasan kristiani dengan mengajak pembaca untuk melihat berbagai macam pandangan kekristenan mengenai perang dan perdamaian. Dengan memaparkan, mendiskusikan, dan menguji semua pandangan tersebut secara objektif, diharapkan tulisan ini dapat menuntun orang Kristen untuk menentukan sikap yang bertanggung jawab.

## Metode Penelitian

Penelitian ini mendalami tiga posisi etis mengenai perang—perang suci (*holy war*), pasifisme (*pacifism*), dan perang yang adil (*just war*)—secara tematis dan komparatif. Pengupasan dilakukan berdasarkan tiga aspek yang hendak didalami. *Pertama*, landasan teologis-historis. *Kedua*, logika dan karakteristik. *Ketiga*, apresiasi dan kritik terhadap tiap-tiap posisi etis mengenai perang, untuk memberikan gambaran yang cukup mengenai tiap-tiap posisi etis. Pendekatan etika normatif digunakan untuk mengambil kesimpulan atas perbandingan ketiga posisi etis tersebut. Dengan demikian, rumusan masalah yang bersifat preskriptif dapat terjawab.

Data bersumber dari Alkitab, yang telah diinterpretasi oleh penulis, serta sumber sekunder lainnya, seperti buku dan jurnal ilmiah yang membahas isu ini. Pemilihan sumber pustaka dilakukan secara klasik, di mana penulis memilih dan menggunakan pustaka berdasarkan ketersediaan pada perpustakaan (*library research*). Temuan disintesis secara naratif pada Hasil dan Pembahasan.

## Hasil dan Pembahasan

### Semangat Perang Suci

#### Landasan Teologis-Historis Perang Suci

Peperangan umat Israel dalam Perjanjian Lama hampir selalu dijiwai dengan semangat perang suci (*holy war*). Bangsa Israel percaya bahwa peperangan mereka adalah peperangan antara *good* dan *evil*. Mereka yakin bahwa Allah selalu berada di pihak mereka, pihak yang mutlak benar, sedangkan musuh mereka selalu berada di pihak yang mutlak salah, yaitu pihak Iblis. Dengan demikian, peperangan mereka adalah peperangan untuk menumpas kuasa gelap sampai ke akar-akarnya dengan Allah sebagai panglima perangnya. Itu sebabnya mengapa mereka harus menumpas semua musuh-musuh mereka tanpa belas kasihan dan diperingatkan untuk tidak membuat perjanjian dengan musuh-musuh mereka (Ulangan 7: 2). Yosua, misalnya, ketika memimpin umat Israel masuk tanah Kanaan, membunuh semua penduduk Ai dengan tidak pandang bulu, apakah itu tentara, sipil, orang tua, wanita, dan anak-anak (Yosua 8: 24). Hal yang sama ia lakukan kepada penduduk Yerikho (Yosua 6: 21) dan Hazor (Yosua 11: 11). Semangat *holy war* menumpas musuh tanpa belas kasihan ini juga dimiliki oleh raja-raja Israel, baik Saul maupun Daud

(1 Samuel 15: 1–3, 2 Samuel 5: 22–25). Namun, tidak hanya sebatas raja, para nabi pun memiliki semangat yang sama. Nabi Elia, misalnya, tanpa belas kasihan “menyembelih” semua nabi-nabi Baal yang jumlahnya hampir seribu orang (1 Raja-Raja 18: 19, 40). Hal ini merupakan konsekuensi berperang atas nama Allah.

Namun, jiwa dan semangat perang suci tidak hanya sebatas zaman Perjanjian Lama. Kehadirannya juga begitu nyata dalam sejarah gereja. Perang Salib (*the Crusades*), misalnya, yang dimulai pada abad ke-11 hingga abad ke-13 sangat dijiwai oleh semangat perang suci. Pada tahun 1095, Paus Urban II memerintahkan orang-orang Kristen untuk merebut Tanah Suci Yerusalem dari tangan Muslim yang digambarkan Paus ketika itu sebagai orang kafir terkutuk yang tidak mengenal Allah.<sup>4</sup> Namun, perang suci tidak hanya ditujukan kepada mereka yang non-Kristen. Lebih jauh lagi, perang salib kala itu tidak hanya untuk memerangi kaum Muslim, tetapi juga ditujukan kepada sesama Kristen. Sejarah mencatat pada tahun 1228, Paus memproklamasikan *crusade* melawan Kaisar Romawi Frederick II.<sup>5</sup> Selain itu, setelah Reformasi abad ke-16, “perang agama” sesama Kristen paling jelas terlihat, di mana Katolik melawan Protestan, Protestan melawan Katolik, Protestan melawan Anabaptis, Katolik melawan Anabaptis. Semua peperangan ini, ironisnya, dilakukan atas nama Allah, yang disertai dengan berbagai penganiayaan dan pembunuhan. Perang suci memang memiliki sejarah yang cukup panjang dalam kekristenan. Namun, walau muncul dengan berbagai ekspresi dan corak, perang suci memiliki karakteristik dan logika tertentu yang dapat diidentifikasi.

### Logika dan Karakteristik Perang Suci

Perang suci didefinisikan oleh Roland Bainton sebagai berikut: “*The crusading idea requires that the cause shall be holy (and no cause is more holy than religion), that the war shall be fought under God and with his help, that the crusaders shall be godly and their enemies ungodly, and that the war shall be prosecuted unsparingly.*”<sup>6</sup> Hal tersebut berarti untuk mendeklarasikan perang suci, *pertama-tama* harus ada penyebab suci (*‘holy cause’*). Penyebab atau alasan berperang harus benar-benar jelas. Dalam perang suci, tidak ada alasan yang lebih jelas daripada alasan berperang untuk memurnikan kebenaran Firman Allah yang mutlak itu. Perang suci memiliki tujuan suci, yaitu berperang demi menegakkan kebenaran Allah dan mendatangkan Kerajaan Allah di muka bumi ini. Pada abad ke-16 dan 17, ketika Katolik berperang melawan Protestan, mereka berperang dengan tujuan memurnikan ajaran iman Kristen yang mereka percayai, sekaligus menghentikan penyebaran agama Protestan yang bagi mereka saat itu adalah menyesatkan (*heresy*). Perang mereka adalah perang suci oleh karena ada alasan religius di dalamnya. Begitu pula yang dilakukan oleh umat Islam ketika melawan komunis pada peristiwa Gerakan 30 September (G30S) PKI tahun 1965. Komunis yang notabene tidak mengakui adanya Allah (ateis), dipandang kafir oleh

<sup>4</sup> Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation* (Nashville: Abingdon Press, 1960), 111–12.

<sup>5</sup> Lisa S. Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 134.

<sup>6</sup> Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 148.

Islam dan dapat dibunuh (“darahnya halal”). Perjuangan Islam menumpas komunis ketika itu dianggap sebagai *jihad fisabilillah*.<sup>7</sup> Elemen penyebab suci memang sangat diperlukan untuk mendeklarasikan perang suci, sebab hal tersebut berfungsi untuk melegitimasi perang suci di mata para pengikutnya (*crusaders*).

Namun, penyebab suci saja tidaklah cukup. Masih terdapat syarat lain yang harus dipenuhi. Perang suci, menurut Bainton, membutuhkan syarat *kedua*, yaitu percaya pada bimbingan dan bantuan ilahi (*belief in divine guidance and aid*). Walau penyebab suci dapat dijustifikasi, tanpa melibatkan dan mengatasnamakan Allah, maka perang tersebut bukanlah perang suci. Allahlah yang menyebabkan perang itu menjadi perang suci. Melibatkan dan mengatasnamakan Allah sangat penting dalam perang kudus. Paling tidak, ia akan membangkitkan semangat perang, sekaligus memberikan keyakinan kemenangan dalam hati *crusaders*. Perang suci biasanya terjadi pada pemerintahan negara teokrasi,<sup>8</sup> di mana pemimpin yang mendeklarasikannya dipercayai berasal dari Allah. Pemimpin bangsa Israel dalam Perjanjian Lama, apakah itu hakim, raja, atau nabi, diyakini datangnya dari Allah. Bangsa Israel percaya bahwa Tuhan yang telah memulai peperangan, maka Ia pula yang akan memberikan kemenangan kepada mereka. Apapun perintah para pemimpin, termasuk pendeklarasian perang, harus ditaati. Dengan demikian, perang yang dideklarasikan bukanlah perang biasa, melainkan perang suci.

Unsur penyebab suci yang mengatasnamakan Allah mau tidak mau membuat para *crusaders* yakin bahwa perang mereka adalah perang antara *forces of good* dan *forces of evil*. Ini adalah karakteristik *ketiga* dari perang suci. Para *crusaders* menganggap diri mereka, meminjam kata-kata Bainton, *godly crusaders*, sedangkan musuh mereka, sebaliknya, dipandang sebagai *ungodly enemies*. Itu berarti peperangan mereka bukan antara yang “lebih benar” melawan yang “kurang benar”, atau antara yang “benar” dengan yang “salah”, melainkan lebih dari itu, antara pihak yang “mutlak benar” melawan pihak yang “mutlak salah”. Mereka “mutlak benar” oleh karena Allah di pihak mereka. Sebaliknya, musuh mereka “mutlak salah”. Kesalahan pada musuh mereka tidak hanya perbuatan mereka *an sich (doing)*, tetapi juga mencakup diri mereka (*being*). Musuh mereka, oleh karena itu, seharusnya tidak diberi toleransi dan tidak pernah mau berkompromi dengan mereka. Tidak sulit memang, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, menemukan gambaran demikian dalam Perjanjian Lama. Begitu pula yang dilakukan Nazi terhadap musuh-musuh mereka pada Perang Dunia Kedua, termasuk kekejaman terhadap bangsa Yahudi yang menelan korban 6 juta orang yang tidak bersalah.

Persyaratan perang suci yang *keempat*, ketika perang dipahami sebagai *forces of good* melawan *forces of evil*, dengan alasan penyebab suci, dan mengatasnamakan Allah, maka perang yang dihasilkan adalah “perang total,” atau dalam kata-kata Bainton, *unsparingly prosecution*. Perang total tidak membedakan antara militer (*combatants*) dan sipil (*non-combatants*); ia tidak mengenal prinsip *discrimination*. Apakah itu tentara, orang awam, wanita,

<sup>7</sup> Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru (1966-1994)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 240.

<sup>8</sup> Maksud penulis dengan pemerintahan teokrasi disini, yakni “*government of a state by immediate divine guidance or by officials who are regarded as divinely guided*.” Lihat Merriam-Webster, s.v. “theocracy,” diakses 3 Agustus 2021, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/theocracy>.

orang tua, ataukah anak-anak, semuanya dianggap *combatants* dan menjadi sasaran perang. Dalam Perjanjian Lama, misalnya, ketika memimpin umat Israel masuk tanah Kanaan, Yosua dan pasukannya menumpas tidak hanya tentara Ai, tetapi juga semua penduduk sipilnya, termasuk orang tua, wanita, dan anak-anak (Yosua 8). Namun, perang total tidak hanya sebatas Perjanjian Lama. Contoh lainnya, dalam Perang Dunia Kedua, pesawat tempur Hitler membombardir secara serampangan kota-kota penting di Eropa, yang menyebabkan banyak korban jiwa, sebagian besar adalah penduduk sipil. Hal yang sama dilakukan Sekutu kepada Jerman. Pada bulan Oktober 1945, selama tiga hari tiga malam, pesawat Sekutu mengebom habis-habisan kota Dresden, Jerman, sehingga menelan korban sebesar 135.000 jiwa, sebagian besar adalah penduduk sipil.<sup>9</sup>

### Apresiasi dan Kritik terhadap Perang Suci

Jelas, kelebihan utama perang suci yakni menaruh perhatian yang sungguh-sungguh terhadap berbagai aspek moral dan religius. Dengan mengatasnamakan Allah, perang suci memberikan keyakinan yang kuat kepada para pengikutnya bahwa perang yang mereka jalani tidak hanya benar dan sah, tetapi juga merupakan suatu keharusan yang mutlak. Para pengikutnya tidak memiliki sedikit keraguan pun oleh karena mereka yakin keberpihakan dan campur tangan Allah kepada mereka bersifat langsung dan mutlak. Alkitab, mulai dari Kejadian hingga Wahyu, mempersaksikan bahwa Allah berdaulat atas seluruh aspek kehidupan manusia. Allah adalah sumber dari segala sumber moral dan religius. Hal tersebut berarti, tidak bisa tidak, Allah harus dilibatkan di dalam semua keputusan moral dan religius yang menyangkut seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk berperang. Namun demikian, masalah dengan perang suci bukan karena ia melibatkan Allah, melainkan sampai *sejauh mana* Allah itu dilibatkan dan diikutsertakan dan sampai sejauh mana nilai-nilai moral dan religius itu ditafsirkan dan diinterpretasikan dalam berperang. Dengan kata lain, faktor moral dan religius yang notabene merupakan kekuatan dan kelebihan perang suci, secara ironis, adalah juga sekaligus kelemahan dan kekurangannya.

Paling sedikit terdapat empat masalah serius perang suci di dalam interpretasinya terhadap nilai-nilai moral dan religius di dalam peperangan. *Masalah pertama*, pengertian mereka yang keliru tentang Allah. Allah, bagi para *crusaders*, sangat membenci dan sama sekali tidak peduli dengan nyawa musuh-musuh mereka. Begitu bencinya Allah, sampai-sampai Ia tidak hanya membiarkan tetapi juga memerintahkan mereka untuk membasmi musuh-musuh mereka tanpa belas kasihan. Memang betul, tidaklah sulit menemukan gambaran Allah yang demikian di dalam Perjanjian Lama. Dalam kitab Ulangan, misalnya, bangsa Israel diperintahkan untuk “menumpas sama sekali” musuh-musuh mereka tanpa belas kasihan (7: 2). Namun demikian, perintah Allah yang seolah-olah kejam dan tidak berperikemanusiaan itu, haruslah dilihat dalam konteks yang lebih luas, konteks keselamatan. Seperti dikatakan oleh Christopher Wright,

<sup>9</sup> Joseph L. Allen, *War: A Primer for Christians* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 11.

The conquest of Canaan itself, of course, is a grim narrative of judgment and destruction. But it is part of the total Bible story, which is the story of salvation and ultimately a story of universal blessing ... First of all, it reminds us that although the Bible contains stories of war, such as the conquest, it points toward God's ultimate plan, which is to bring peace among all nations and an end of war and all forms of violence.<sup>10</sup>

Oleh karena bangsa Israel adalah umat pilihan Tuhan, dan dari bangsa ini akan lahir Mesias, penyelamat umat manusia, maka perlu bagi Tuhan untuk menjaga kesucian dan kemurnian umat pilihan-Nya itu. Itu sebabnya mengapa Tuhan mengeksklusifkan umat-Nya dan melarang mereka membuat perjanjian, termasuk ikatan pernikahan, dengan bangsa "kafir" yang tidak mengenal Allah. Dengan demikian, Allah yang digambarkan oleh Ulangan dan kitab-kitab lainnya, bukanlah gambaran Allah Perjanjian Lama yang seutuhnya. Banyak bagian Firman Tuhan dalam Perjanjian Lama yang menggambarkan Allah sebagai Allah yang cinta damai dan penuh dengan belas kasihan. Nabi Elisa, misalnya, memerintahkan raja Israel untuk tidak hanya membebaskan para tawanan mereka, tetapi juga memberi mereka makan dan minum (2 Raja-Raja 6). Walau bangsa Mesir telah menindas bangsa Israel dengan kejam dan memperlakukan mereka dengan tidak berperikemanusiaan, Tuhan memerintahkan umat-Nya untuk tetap mengasihi mereka (Keluaran 23). "Jikalau seterumu lapar," dalam Amsal 25: 21, "berilah dia makan roti, dan jikalau ia dahaga, berilah dia minum air." Gambaran Allah yang penuh cinta kasih ini terutama dinyatakan dalam Perjanjian Baru. "Tetapi Aku berkata kepadamu: Kasihilah musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu. Karena dengan demikianlah kamu menjadi anak-anak Bapamu yang di sorga, yang menerbitkan matahari bagi orang yang jahat dan orang yang baik dan menurunkan hujan bagi orang benar dan orang yang tidak benar" (Matius 5: 44-45, bdk. Lukas 6: 27-28 dan Roma 12: 17-21). Dengan kata lain, Allah kita, baik dalam Perjanjian Lama maupun dalam Perjanjian Baru, adalah Allah yang mencintai perdamaian dan penuh dengan belas kasihan, dan Ia mau agar kita, anak-anak-Nya, mencerminkan sifat kasih-Nya itu dengan hidup berdampingan secara damai dengan sesama kita.

*Masalah kedua*, para *crusaders* terlalu menyederhanakan masalah moral. Dengan menganggap dirinya mutlak benar, maka mereka telah menempatkan musuh mereka pada posisi mutlak salah. Pemikiran moral "ini-atau-itu" (*either-or*) yang didasarkan pada membenaran diri (*self-righteousness*) sangat naif dan bertentangan dengan Firman Tuhan. Benar bahwa orang Kristen telah dibenarkan oleh darah Kristus, dan telah dilepaskan dari kuasa dosa. Namun, selama masih hidup di dalam dunia ini, mereka tidak mungkin melepaskan dirinya dari perbuatan dosa. "Jika kita berkata, bahwa kita tidak ada berbuat dosa, maka kita membuat Dia menjadi pendusta dan firman-Nya tidak ada di dalam kita" (1 Yohanes 1: 10). Jadi selama masih di dalam dunia ini, orang Kristen tetap punya kelemahan, dan tidak sempurna. Jadi keliru bila mereka menganggap dirinya mutlak benar. Sebaliknya, memang betul bahwa musuh mereka, apakah itu non-Kristen ataupun Kristen "bidat",

<sup>10</sup> Christopher Wright, *The God I don't Understand* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 98.

diyakini masih tetap hidup dalam kuasa dosa. Namun, hal tersebut tidak berarti bahwa mereka sama sekali tidak mampu “berbuat baik”. Walau perbuatan baik mereka itu, menurut Firman Tuhan, tidak akan mempengaruhi status keselamatan mereka (Efesus 2: 8–9), namun itu tidak berarti bahwa perbuatan baik mereka itu sia-sia belaka alias sama sekali tidak membawa manfaat apa-apa bagi kesejahteraan hidup umat manusia dalam dunia ini. Sejarah membuktikan bahwa penemuan-penemuan mutakhir dalam bidang medis, sains, dan teknologi, yang meningkatkan kesejahteraan hidup manusia tidak selalu ditemukan oleh orang Kristen. Mungkin justru lebih banyak orang non-Kristen daripada orang Kristen. Dengan memahami *morality* dalam kerangka berpikir *either-or, crusaders* telah menyangkali realitas kehidupan yang ada.

*Masalah ketiga*, anggapan *crusaders* bahwa perang suci akan membawa perdamaian abadi dalam dunia ini, jauh dari kenyataan yang ada. Perang suci bertujuan untuk menghancurkan kekuatan *evil*, dengan harapan tidak akan ada lagi konflik di dalam dunia ini. Namun dalam kenyataannya, perang suci, ironisnya, justru menimbulkan kejahatan yang bahkan jauh lebih besar dari pada kejahatan yang mau ia perangi. Sekutu, misalnya, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, mengebom kota Dresden dengan tujuan untuk menghentikan kekejaman Hitler. Namun, sayangnya, pengeboman tersebut dilakukan dengan semangat perang suci, sehingga kejahatan yang ditimbulkan oleh pengeboman tersebut, tidak kalah hebatnya dengan kekejaman Hitler.

*Masalah keempat*, dengan tidak membedakan antara militer (*combatants*) dan sipil (*non-combatants*), *crusaders* telah melakukan suatu kesalahan yang sangat fatal. Sipil sama sekali tidak bisa disamakan dengan militer yang notabene merupakan pelindung dan kaki tangan rezim yang bengis dan kejam. Kalaupun orang-orang sipil itu bekerja mati-matian untuk memajukan ekonomi negaranya, hal itu harus dilihat semata-mata oleh karena mereka mau meningkatkan taraf hidup mereka. Hal ini tidak boleh disalahartikan bahwa mereka sedang mendukung pemerintahan mereka yang totaliter, bahkan kalau mereka punya pilihan, mereka lebih memilih pemerintahan mereka itu diganti. Di dalam sebuah pemerintahan totaliter yang paling menderita adalah penduduk sipil dan dengan menyerang penduduk sipil, hal tersebut semakin memperparah penderitaan mereka. Penduduk sipil pun dihadapkan dengan dilema mengenai kepada siapa mereka harus berpihak: pemerintahan yang bengis dan kejam ataukah musuh dari pemerintahan mereka yang sedang menyerang mereka dengan membabi-buta.

## Sikap Pasifisme

### Landasan Teologis-Historis Pasifisme

Gereja mula-mula sebelum era pemerintahan Kaisar Konstantin (306–337) dikenal sebagai zaman keemasan pasifisme. Ketika itu, tidak ada satu penulis Kristen pun yang membolehkan orang Kristen berperang. Alasannya karena “[f]rom the beginning of the Christian era,” seperti dinyatakan oleh John Jefferson Davis, “there have been those who have



*believed that the use of deadly force is inconsistent with the ethics of Christ.*"<sup>11</sup> Namun, larangan tersebut tidaklah mutlak. Sebagai bukti, sekitar tahun 170–180, terdapat orang Kristen yang menjadi tentara, dan mereka ini tetap diperbolehkan untuk mengikuti Perjamuan Kudus.<sup>12</sup> Walaupun keterlibatan orang Kristen dalam militer terus meningkat dalam dekade-dekade berikutnya, pada prinsipnya gereja mengambil posisi antimiliter. Terdapat berbagai alasan mengapa gereja bersikap demikian, antara lain oleh karena pemerintahan Romawi pada saat itu dikenal sebagai pemerintahan yang suka menganiaya orang Kristen. Dengan menjadi tentara dikhawatirkan loyalitas mereka akan terbagi, oleh karena tentara memiliki kecenderungan menyembah Kaisar sebagai Tuhan. Kekhawatiran gereja yang lain, yakni tentara pada saat itu biasanya melakukan berbagai praktik yang tidak terpuji, seperti merampok, korupsi, dan memperkosa.<sup>13</sup>

Namun, di antara semua alasan tersebut, penyebab utama mengapa gereja antimiliter, yakni bahwa tentara sewaktu-waktu bisa membunuh. Saat itu, gereja memandang bahwa pembunuhan sangat bertolak belakang dengan perintah “kasih” yang diajarkan Yesus. Dalam Khotbah di Bukit, Yesus memerintahkan murid-murid-Nya untuk tidak melawan orang-orang yang berbuat jahat kepada mereka (Matius 5: 39), tetapi “kasihilah musuhmu” dan “berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu” (Matius 5: 44). Kasih yang Yesus ajarkan adalah kasih *agape*,<sup>14</sup> kasih yang mencari keuntungan orang lain, dan bukan keuntungan diri sendiri (1 Korintus 10: 24). Kasih demikian adalah kasih yang mengalahkan kejahatan dengan kebaikan, bukan kejahatan dibalas dengan kejahatan (Roma 12: 17, 21). Singkatnya, kasih *agape* adalah kasih dalam penyangkalan diri, rela menderita bagi orang lain, dan mengorbankan nyawanya untuk sesama (Matius 6: 24–25). Itu sebabnya mengapa orang Kristen, menurut *pasifis*, tidak boleh membunuh dengan alasan apapun juga.

*Pasifis* percaya bahwa apa yang diajarkan oleh Yesus dan para rasul-Nya dalam Perjanjian Baru memiliki otoritas tertinggi. Bagi mereka, semua otoritas yang lain, termasuk Perjanjian Lama, harus tunduk di bawah otoritas Perjanjian Baru.<sup>15</sup> Implikasinya, semua bagian dalam Perjanjian Lama harus ditafsirkan dari perspektif Perjanjian Baru. Hukum Taurat ke-6, “Jangan Membunuh” (Keluaran 20: 13), misalnya, ditafsirkan oleh *pasifis* sebagai *jangan membunuh*, apapun itu alasannya. Dalam bahasa Inggrisnya, mereka lebih cenderung menggunakan kata-kata “*You shall not kill*” — “jangan membunuh” — daripada “*You shall not commit murder*” — “jangan membunuh secara ‘ilegal’”.<sup>16</sup> Contoh lainnya, *pasifis* mengakui bahwa sejarah bangsa Israel dalam Perjanjian Lama pada awalnya memang sarat dengan perang dan *violence*. Allah ketika itu tidak hanya melindungi mereka dari

<sup>11</sup> John Jefferson Davis, *Evangelical Ethics: Issues Facing the Church Today* (Phillipsburg: P&R Publishing, 1993), 209.

<sup>12</sup> Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 66, 68.

<sup>13</sup> James F. Childress, “Moral Discourse about War in the Early Church,” *Journal of Religious Ethics* 12, no. 1 (1984): 3, <https://www.jstor.org/stable/40014966>.

<sup>14</sup> Dalam bahasa Yunani, bahasa asli Perjanjian Baru, terdapat empat kata yang berbeda untuk mengekspresikan “kasih” (*love*): (1) *storge* (kasih keluarga, *family love*); (2) *eros* (kasih sex, *sexual love*); (3) *philia* (kasih persahabatan, *love of friendship*); dan (4) *agape* (kasih Allah, *divine love*). Kasih *agape* adalah kasih Allah, kasih yang *unconditional*, kasih yang tidak bersyarat, kasih yang tidak menuntut balas. *Agape* adalah kasih yang ditujukan kepada sesama dengan tidak mempedulikan bagaimana sikap orang tersebut kepada kita, apakah ia menghina, membenci, mencaci, menfitnah, mengutuk, bahkan menganiaya kita sekalipun, kita tetap mengasihi dia. Kasih *agape* mengharuskan kita memberikan yang terbaik yang bisa kita lakukan kepada sesama kita. Jenis kasih *agape* inilah yang dipakai Yesus dalam Mat. 5: 44, “kasihilah musuhmu”.

<sup>15</sup> Cahill, *Love Your Enemies*, 45.

<sup>16</sup> Allen, *War: A Primer for Christians*, 6.

musuh mereka, tetapi juga memimpin mereka melawan musuh mereka dalam peperangan dan memberikan kemenangan demi kemenangan kepada mereka (Ulangan 1: 30; 20: 4). Namun, itu tidak berarti bahwa Allah suka berperang. Gambaran Allah sebagai pahlawan perang ini, mereka percaya, diberikan dengan tujuan untuk menimbulkan iman percaya bangsa Israel kepada Allah mereka. Namun, gambaran Allah sebagai pahlawan perang ini bukan satu-satunya *image* Allah dalam perjalanan sejarah bangsa Israel. Dalam masa pembuangan di Babel, misalnya, Allah sudah tidak lagi diidentifikasi sebagai pahlawan perang. Walau Allah terus berganti *image*, namun tujuannya tetap hanya satu, yakni menumbuhkan iman percaya umat-Nya terhadap Allah.<sup>17</sup> Bagi mereka, Perjanjian Lama sebetulnya tidak menganjurkan perang. Sebaliknya, cukup banyak bagian Firman Tuhan dalam Perjanjian Lama yang menentang peperangan. Yesaya 2: 4, misalnya, dikatakan, “mereka akan menempa pedang-pedangnya menjadi mata bajak dan tombak-tombaknya menjadi pisau pemungkas; bangsa tidak akan lagi mengangkat pedang terhadap bangsa, dan mereka tidak akan lagi belajar perang.” Singkatnya, isi Perjanjian Lama sebetulnya tidak jauh berbeda dari pengajaran Yesus dalam Perjanjian Baru yang menekankan kasih.

Namun, bertakhtanya Konstantin (306–337) dan berakhirnya penganiayaan orang Kristen oleh pemerintahan Romawi, telah mengubah pandangan orang Kristen tentang perang. Pada abad keempat dan kelima, di bawah pimpinan teolog Ambrose dan Agustinus, orang Kristen ketika itu menerima pandangan perang yang adil, yang menyatakan bahwa di dalam kondisi tertentu, perang bisa dibenarkan.<sup>18</sup> Sejak itu, pasifisme tidak lagi menempati posisi dominan dalam kekristenan.

Namun hal tersebut tidak berarti bahwa sikap pasifisme absen dari kehidupan gerejawi. Sebaliknya, sejarah gereja membuktikan bahwa pasifisme tetap eksis dan tidak pernah lepas dari kehidupan orang-orang Kristen. Grup-grup seperti *Waldenses* dan *Czech Brethren* adalah *pasifis*. Selama Reformasi abad ke-16, sikap pasifisme diadopsi oleh orang-orang Kristen *Swiss Brethren* dan sebagian dari *Anabaptists*, serta diikuti oleh *Quakers*, *Mennonites*, dan *Brethren* pada abad ke-17 dan 18.<sup>19</sup> Pada abad ke-20, selain gereja-gereja tersebut, pemikiran *pasifis* terus menguat baik di lingkungan Protestan maupun Katolik. Singkatnya, hampir semua momen dalam sejarah gereja, pasifisme tidak pernah sekalipun absen. Walau hadir dengan berbagai macam corak di berbagai denominasi gereja, pasifisme memiliki karakteristik dan logika tersendiri, seperti yang diuraikan pada subbab berikutnya.

## Logika dan Karakteristik Pasifisme

*Pasifis* adalah tipe orang yang percaya bahwa perang itu selalu salah, apapun itu alasannya, tidak mungkin bisa dibenarkan. Tidak hanya itu, *pasifis* juga menolak setiap aksi yang melibatkan *violence*. Paling tidak ada dua macam pasifisme dengan argumennya masing-masing untuk menolak perang, apapun itu kondisinya. Jenis pasifisme

<sup>17</sup> U.S. Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (Washington D. C.: U.S. Catholic Conference, 1983), 10–11.

<sup>18</sup> Hal ini akan dibahas secara lebih detail pada subbab perang yang adil.

<sup>19</sup> James F. Childress, “Pacifism,” dalam *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, ed. oleh James F. Childress dan John Macquarrie (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 447.

yang pertama, *pragmatic pacifism* (PP), percaya bahwa tindakan *nonviolence* jauh lebih efektif dan memiliki konsekuensi jauh lebih kecil dibandingkan dengan aksi *violence*. Satu-satunya jalan bagi si korban (*victim*) untuk “mengalahkan” si penyerang (*attacker*), menurut PP, yakni dengan cara tidak hanya membiarkan si penyerang itu mendatangnya, tetapi juga menyambutnya dengan cinta kasih dan penuh kelembutan. PP yakin bahwa dengan merespons secara simpatik, dengan tidak bermaksud melukai si penyerang, maka hati si penyerang pasti akan luluh, lalu bersedia untuk rekonsiliasi. Sejarah, menurut PP, membuktikan bahwa jalan *nonviolence* merupakan satu-satunya jalan untuk mengalahkan *violence*. Mahatma Gandhi, misalnya, pernah menerapkan prinsip ini dengan sukses untuk kemerdekaan India. Hal yang serupa juga dilakukan oleh Martin Luther King, Jr. dalam upaya menghapus perbudakan di Amerika Serikat.<sup>20</sup> PP mendasarkan diri pada prinsip utilitarianisme yang lebih mementingkan hasil (*ends*) dari cara (*means*). Jadi, PP tidak mempermasalahkan apakah tindakan kita itu benar atau salah. Yang paling penting bagi prinsip ini adalah apakah tindakan kita itu membuahkan hasil atau tidak. Dengan kata lain, jalan *nonviolence* dipilih oleh karena diyakini akan menghasilkan konsekuensi yang jauh lebih baik daripada jalan *violence*.

Berbeda dengan PP, macam pasifisme yang kedua, *deontological pacifism*<sup>21</sup> (DP) lebih mementingkan cara (*means*) daripada hasil (*ends*). DP percaya bahwa perang, apapun itu alasannya, tidak bisa dibenarkan, oleh karena perang bertentangan dengan hukum kasih *agape* yang diajarkan Yesus dan para rasul-Nya dalam Perjanjian Baru.<sup>22</sup> Bagi mereka, perang merupakan sesuatu yang salah oleh karena secara natur (*per se*) salah. Sampai kapan pun, posisi DP tidak akan dapat mengerti, bagaimana mungkin kasih terhadap sesama dinyatakan bersamaan dengan pembunuhan terhadap sesama tersebut. Alhasil, apapun alasan dan kondisinya, orang Kristen tidak boleh berperang.

John Howard Yoder, salah seorang pendukung utama DP yang paling getol, percaya bahwa tugas utama orang Kristen di dalam dunia ini hanya satu, yakni mempersaksikan cinta kasih Allah kepada sesama mereka. Hidup orang Kristen, menurut Yoder, harus mencerminkan panggilan mereka sebagai murid-murid Yesus. Mereka harus mengikuti contoh dan teladan Yesus yang ketika masih dalam dunia, hidup sebagai seorang hamba yang melayani dengan berpusatkan pada salib (*cross*) dan penderitaan (*suffering*), bukan pada pedang (*sword*) dan kekuatan (*power*).<sup>23</sup> Namun, hal tersebut tidak berarti bahwa Yoder melarang orang Kristen berpolitik. Yoder sendiri tidak menolak semua bentuk *power*. Ia bahkan mengakui bahwa *power* itu sendiri (*in itself*) berasal dari Allah. Walaupun ia mengizinkan orang Kristen masuk dunia politik, namun ia tetap melarang mereka terlibat

<sup>20</sup> Allen, *War: A Primer for Christians*, 20; Dikutip dari Richard B. Gregg, *The Power of Non-Violence* (New York: Schocken Books, 1966), 36–41, 44, 46–47, 51, 93ff.

<sup>21</sup> Kata “deontologi” berasal dari bahasa Yunani: ‘*deonta*’ = tugas (*duty*), kewajiban (*obligation*), dan ‘*logia*’ = studi (*study*). Deontologi umumnya didefinisikan sebagai suatu pandangan morality yang menekankan elemen-elemen “*duty*”, “*obligation*”, dan “*rightness*” dari suatu tindakan. Itu berarti benar-tidaknya suatu tindakan ditentukan oleh apakah tindakan itu melanggar hukum atau tidak. Lihat James F. Childress, “Deontology,” dalam *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, ed. oleh James F. Childress dan John Macquarrie (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 151; Bdk. Richard Niebuhr, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (New York: Harper & Row, Publishers, 1978), 47–68.

<sup>22</sup> Childress, “Pacifism,” 447.

<sup>23</sup> John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994), 232–33.

secara langsung dengan *power* yang menghasilkan *violence*. Yoder setuju dengan fungsi negara yang menegakkan kebenaran dan keadilan. Ia bahkan percaya bahwa karena dosa manusia, Allah mengizinkan negara melakukan fungsinya dengan membatasi kejahatan. Namun, fungsi negara tersebut hanyalah sebatas fungsi polisi, dengan *violence* yang diizinkan sangat minimum, tidak lebih dari itu.<sup>24</sup> Oleh sebab polisi nantinya terlibat dalam tindakan *violence*, maka orang Kristen sama sekali tidak diperbolehkan Yoder untuk menjadi polisi.<sup>25</sup>

Dengan demikian, ketika PP menolak perang karena melihat “hasil”-nya yang tidak efektif, DP sebaliknya, tidak setuju dengan perang oleh karena “natur” dari perang tersebut sudah salah di mata mereka. Terlepas dari perbedaan dalam prioritas moral, keduanya, baik PP maupun DP, masing-masing memiliki kelebihan dan kelemahannya sendiri-sendiri, seperti yang akan dibahas di bawah ini.

## Apresiasi dan Kritik terhadap Pasifisme *Pragmatic Pacifism*

Salah satu kelebihan *pragmatic pacifism* (PP) yang paling menonjol, yakni penekanan akan pentingnya tindakan *nonviolence*. Dengan menekankan jalan *nonviolence*, PP memberikan kesadaran bahwa opsi *violence* bukan satu-satunya pilihan untuk menyelesaikan masalah keadilan dan kebenaran. Dalam banyak situasi, jalan *nonviolence* jauh lebih efektif daripada jalan *violence* di dalam mempromosikan perdamaian. Dalam perjuangan Martin Luther King, Jr., misalnya, yang berupaya menghapus rasisme atau segregasi di Amerika Serikat, cara *nonviolence* dilakukan. Seandainya perjuangan King kala itu dilakukan dengan semangat *violence*, maka niscaya penghapusan rasisme akan memakan waktu yang lebih lama lagi akibat pertentangan yang cukup sengit dari kulit putih. Dengan mempromosikan jalan *nonviolence*, PP mengingatkan betapa besarnya risiko bila pilihan *violence* ditempuh. Tidak hanya dalam hal materi, tetapi juga terutama korban jiwa, di samping nantinya meninggalkan perselisihan di antara pihak yang bertikai. Dalam perang kemerdekaan India, misalnya, seandainya pada saat itu perlawanan dilakukan dengan semangat *violence*, maka walaupun kemungkinan besar India tetap bisa merdeka, pasti akan menimbulkan banyak korban jiwa dan kerugian materi yang tidak ternilai harganya. Dengan perlawanan *nonviolence*, semua risiko tersebut bisa dihindari.

PP tidak bisa melepaskan dirinya dari berbagai kritikan, terutama dari Reinhold Niebuhr, salah seorang pendukung utama perang yang adil.<sup>26</sup> Kekeliruan PP, menurut Niebuhr, *pertama-tama* disebabkan oleh karena kelalaiannya menyadari betapa dalamnya dosa telah merasuki kehidupan manusia. Asumsi PP bahwa semua manusia pada dasarnya baik, merupakan kekeliruan besar. Keyakinan PP bahwa orang sejahat apapun, bila direspons dengan kebaikan, maka lambat laun akan menjadi baik, adalah jauh dari

<sup>24</sup> John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998), 36–37.

<sup>25</sup> Yoder, 55–56.

<sup>26</sup> Reinhold Niebuhr, “Why the Christian Church Is Not Pacifist,” dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed. oleh Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 28–46.

kenyataan hidup. “Hal tersebut merupakan sebuah mimpi”, kata Niebuhr, “bila kita berpikir bahwa kasih dan iktikad baik kita kepada Hitler akan membuatnya tergerak untuk tidak menyerang Polandia.” Fatalnya, menurut Niebuhr, prinsip dasar PP yang terlalu optimis terhadap kebaikan manusia ini tidak hanya tidak didukung oleh fakta sejarah, tetapi juga bertentangan dengan pengajaran iman Kristen tentang dosa, bahwa dosa telah menjangar di semua aspek kehidupan manusia, dan tidak ada seorang pun yang bisa luput daripadanya (*the universality of sin*). Dengan demikian, PP, menurut Niebuhr, adalah sesat (*heresy*) karena telah mengingkari doktrin dosa dari iman Kristen.<sup>27</sup>

Kekeliruan *kedua* PP, menurut Niebuhr, bersumber pada kekeliruan mereka menginterpretasikan Firman Tuhan dalam Matius 5: 39, “Janganlah kamu melawan orang yang berbuat jahat kepadamu.” Menurut Niebuhr, di sini orang Kristen diperintahkan untuk “jangan melawan” (*ethic of nonresistance*), bukan “melawan dengan *nonviolence*” (*ethic of nonviolent resistance*) seperti yang dipromosikan oleh PP. Kedua etika ini, menurut Niebuhr, sangat berbeda dalam implikasinya. Etika pertama, “jangan melawan” tidak bermaksud mengalahkan musuh dalam pergulatan kekuatan. Sedangkan, etika kedua, “melawan dengan *nonviolence*”, berupaya menaklukkan musuh melalui pergulatan kekuatan.<sup>28</sup>

Kekeliruan *ketiga* PP, menurut Niebuhr, terletak pada kecenderungannya untuk memilih tirani daripada harus perang. Tirani, menurut PP, bila dibiarkan tanpa dilawan, akan hancur dengan sendirinya, sehingga lebih baik memilih tirani daripada harus berperang melawannya. Namun, bagi Niebuhr, bila dibiarkan begitu saja tanpa ada perlawanan, tirani bukannya hancur, melainkan akan terus berkembang dan bertambah kuat. Nazi Jerman membuktikan hal ini. Sebelum dikalahkan Sekutu dalam perang dunia kedua, sejarah mencatat, begitu banyaknya kejahatan yang diperbuat Nazi ketika itu. Alhasil, Nazi Jerman harus dikalahkan dengan perang.

### *Deontological Pacifism*

Salah satu kelebihan utama *deontological pacifism* (DP), yakni memberikan pegangan yang jelas kepada para pendukungnya. Di dalam mengemukakan argumentasinya, DP selalu merujuk pada prinsip dasar Firman Tuhan sebagai ukuran normatifnya. Semua tindakan *violence*, apapun alasan dan kondisinya, sampai kapanpun tidak akan pernah bisa dibenarkan oleh karena melanggar Hukum Allah dan bertentangan dengan pengajaran Yesus dalam Perjanjian Baru. Pijakan teologis dengan “harga mati” ini, tentu saja akan memudahkan pendukung DP di dalam mengambil keputusan dalam masalah perang dan perdamaian. Sikap mereka terhadap perang atau aksi *violence* lainnya sudah sangat jelas. Setiap tindakan *violence* pasti salah oleh karena pada dasarnya (*in itself*) bertentangan dengan Firman Tuhan. Dengan demikian, penganut DP tidak memusingkan pertanyaan apakah tindakan *nonviolence* yang diambil akan selalu lebih efektif dan memiliki konsekuensi lebih kecil dari pada aksi *violence*.

<sup>27</sup> Niebuhr, 30–32.

<sup>28</sup> Niebuhr, 33.

Lebih dari itu, dengan mengambil argumentasi teologis secara serius, DP mengingatkan keberadaan sebagai orang Kristen yang walaupun hidup di dalam dunia ini, “natur” orang Kristen bukan dari dunia (Yohanes 15: 19). Hal tersebut berarti semua “norma dunia” yang dipakai untuk menentukan efektif atau tidaknya tindakan *violence* adalah bersifat sementara dan tidak final, dan oleh karena itu harus tunduk pada Firman Tuhan sebagai otoritas tertinggi. Terlepas dari setuju atau tidaknya terhadap penafsiran Firman Tuhan versi DP, dengan menekankan pentingnya hidup kesaksian sebagai murid Yesus, DP mengingatkan orang Kristen tentang pentingnya menerangi dan menggarami dunia melalui kesaksian hidup kita.

Walau berpijak pada Firman Tuhan sebagai dasar argumentasinya, tidak berarti bahwa DP terlepas dari berbagai kritikan. *Kritikan pertama* pada DP, yakni penafsirannya terhadap kasih *agape* yang diajarkan Yesus. Bagi DP, kasih *agape* tidak mungkin sejalan dengan tindakan *violence*, oleh karena kasih *agape* adalah kasih yang mengalahkan kejahatan dengan kebaikan. Kasih *agape* sangat mementingkan unsur “penyangkalan diri” (*self-denial*), seperti yang dicontohkan Yesus dalam seluruh keberadaan hidup-Nya, khususnya dalam kematian-Nya di atas kayu salib. Dalam Khotbah di Bukit, Ia berkata kepada murid-murid-Nya, kalau sampai mereka diperlakukan secara jahat, janganlah membalas, “siapa pun yang menampar pipi kananmu, berilah juga kepadanya pipi kirimu” (Matius 5: 39). Namun, pengertian kasih *agape ala* DP ini patut dipertanyakan. Sebagai contoh, suatu ketika kita melihat X menyerang Y dengan semena-mena. Sebagai sesama dari kedua-duanya, baik X maupun Y, apa yang seharusnya kita lakukan? Menurut Paul Ramsey, salah seorang pendukung utama teori perang yang adil, memang betul bahwa kasih *agape* mengharuskan kita untuk “tidak melukai sesama”. Namun demikian, kasih *agape* juga menuntut kita untuk melayani kebutuhan sesama, termasuk “melindungi sesama” dari tindakan yang semena-mena. Dalam kasus X menyerang Y di atas, kedua tuntutan ini berkonflik satu dengan yang lain. Bila itu yang terjadi, yang harus diprioritaskan, menurut Ramsey, adalah tugas “melindungi sesama”, bukan tugas “tidak melukai sesama”. Jadi, perlu ada upaya semaksimal mungkin untuk mencegah kesemena-menaan X terhadap Y. Bila perlu, untuk melindungi Y, perlu menggunakan *violence* terhadap X. Kasih *agape*, bagi Ramsey, tidak selalu identik dengan tindakan *nonviolence*. Terdapat kasus-kasus tertentu di mana kasih *agape* tidak hanya membolehkan, tetapi juga mengharuskan tindakan *violence*.<sup>29</sup>

*Kritikan kedua* terhadap DP terfokus pada masalah tanggung jawab. Seperti telah dijelaskan di atas, apapun itu alasan dan kondisinya, DP sama sekali tidak menoleransi tindakan *violence*. Sampai kapan pun DP tidak akan bisa mengerti bagaimana mungkin seseorang dapat mengasihi sesama sambil melakukan tindakan *violence* kepadanya. Dalam kasus X menyerang Y di atas, menurut DP, kita tentu saja harus memihak pada Y, namun keberpihakan kita tersebut hanya sebatas tindakan *nonviolence*. Bila X tetap saja meneruskan tindakan *violence*-nya terhadap Y, maka tindakannya tersebut adalah tanggung jawabnya

<sup>29</sup> Paul Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility* (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), 143. Hal ini dibahas lebih detail dalam pembahasan perang yang adil.

sendiri, bukan tanggung jawab kita. Namun, bagi para pendukung perang yang adil, seperti Ambrose misalnya, berprinsip bahwa bila X tidak dicegah dari perbuatan jahatnya, maka kesalahan X tersebut seharusnya juga menjadi tanggung jawab kita. Musa, misalnya, diberikan contoh oleh Ambrose, tidak tinggal diam ketika menyaksikan orang Israel dipukul dengan semena-mena oleh orang Mesir. Orang Israel itu dibelanya, dan orang Mesir itu terbunuh di dalam perkelahian dengan Musa.<sup>30</sup> Jadi, bagi Ambrose, dosa tidak hanya bersifat *aktif*, tidak hanya sebatas “berbuat dosa”, tetapi juga mencakup sifat *pasif*, dalam arti bersikap diam ketika melihat yang salah itu terjadi.

*Kritikan ketiga* untuk DP bersumber pada pemahamannya tentang peran gereja dalam dunia. Walau Yoder membolehkan orang Kristen berpolitik, namun ia tidak mengharapkan mereka mentransformasi dunia melalui kekuatan politik. Baginya, tugas utama gereja hanya sebatas mempersaksikan cinta kasih Tuhan di tengah-tengah dunia dengan meneladani hidup dan ajaran Yesus. Namun, bagi para pendukung perang yang adil, gereja sebagai suatu institusi sosial harus memengaruhi kebijakan publik. Bila gereja tidak melibatkan diri dalam kebijakan publik, dalam hal perang, misalnya, dan kemudian mempercayakan semuanya itu kepada yang lain untuk mengaturnya, maka apapun itu hasilnya, gereja harus pula ikut bertanggung jawab.

## Opsi Perang yang Adil

### Landasan Teologis-Historis Perang yang Adil

Seperti telah disinggung sebelumnya, dengan bertakhtanya Konstantin (306–337), dan berakhirnya penganiayaan terhadap orang Kristen oleh pemerintahan Romawi, telah mengubah pandangan orang Kristen tentang perang. Mereka yang dulunya *pasifis* menentang perang dengan alasan apapun, sekarang mulai sadar bahwa perang dapat dibenarkan dalam situasi dan kondisi tertentu. Mereka mulai memikirkan pentingnya negara bertindak tegas terhadap para kriminal yang dapat merusak negara mereka dari dalam. Mereka juga mulai sadar pentingnya mempertahankan negara mereka dari ancaman bangsa barbar yang sewaktu-waktu bisa menghancurkan peradaban mereka. Apalagi ketika Kaisar Konstantin menyatakan dirinya menjadi Kristen pada tahun 416. Pada saat itu, hanya orang Kristen yang bisa menjadi tentara.<sup>31</sup> Pada abad keempat dan kelima, di bawah pimpinan Ambrose dan Agustinus, orang Kristen menerima pandangan perang yang adil bahwa perang bisa dibenarkan dalam kondisi tertentu. Sejak itu, pasifisme tidak lagi menempati posisi dominan dalam kekristenan.

Kekristenan, menurut Agustinus, pada dasarnya tidak melarang perang sebab dalam Perjanjian Lama, Allah justru memerintahkan umat-Nya, bangsa Israel, untuk berperang. Mereka tidak hanya mempertahankan diri (*defensive warfare*) seperti ketika melawan bangsa Amori dalam Bilangan 21, tetapi lebih dari itu, memulai penyerangan (*offensive warfare*) seperti dalam penyerangan ke Ai dalam Yosua 8.<sup>32</sup> Kalau benar bahwa perang dilarang

<sup>30</sup> Childress, “Moral Discourse,” 6.

<sup>31</sup> Childress, “Pacifism,” 446.

<sup>32</sup> Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 21.

dalam kekristenan, mengapa Yohanes Pembaptis tidak memerintahkan para prajurit yang ingin menjadi muridnya untuk meninggalkan profesi mereka sebagai tentara Romawi dalam Lukas 3: 14? Kalau benar bahwa Yesus melarang perang, mengapa Ia memuji iman perwira di Kapernaum dengan mengatakan bahwa imannya itu tidak pernah Ia jumpai pada seorang pun di antara orang Israel dalam Matius 8: 10? Atau bagaimana dengan Kornelius, perwira pasukan, yang diberitahukan oleh malaikat Tuhan bahwa doa dan sedekahnya telah diterima oleh Allah, Kisah Para Rasul 10: 4?<sup>33</sup> Jadi, bagi Agustinus, Firman Tuhan, baik itu Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, tidak melarang perang. Namun, hal tersebut tidak berarti bahwa perang dianjurkan. Perang tidak dilarang, tetapi juga tidak dianjurkan. Perang, bagi Agustinus, adalah kejahatan yang tragis, akibat kejatuhan manusia dalam dosa (*consequence of sin*). Untuk itu, manusia harus menghindarinya sebisa mungkin. Namun, dalam situasi dan kondisi tertentu, perang dibutuhkan untuk mencegah kejahatan yang lebih besar lagi (*remedy for sin*). Oleh sebab itu, menurut Agustinus, perang adalah “jahat-tapi-apa-boleh-buat” (*the lesser of two evils, necessary evil*).<sup>34</sup>

Agustinus yakin bahwa sikapnya terhadap perang sesuai dengan prinsip kasih *agape* yang diajarkan Yesus. Kasih *agape* adalah kasih yang tidak mementingkan diri, kasih yang mau mengorbankan nyawanya bagi orang lain. Kasih *agape*, menurut Agustinus, tidak memperbolehkan kita melakukan pembelaan diri (*self-defense*) secara individu, oleh karena pembelaan diri individu biasanya disertai dengan dendam dan kebencian, yang pasti tidak ada kasih di dalamnya. Jadi, orang Kristen sama sekali tidak dibenarkan untuk membela diri hanya karena hendak menyelamatkan nyawa kita. Namun, apabila terdapat sesama kita, X, menyerang sesama kita yang lain, Y, dengan semena-mena, maka orang Kristen harus mati-matian membela Y, bila perlu dengan mengenakan tindakan *violence* kepada X. Upaya melindungi Y sekaligus mencegah kejahatan X, sejauh dilakukan dengan tanpa rasa dendam, menurut Agustinus, adalah juga merupakan suatu ekspresi dari kasih. Kasih tidak harus selalu berkonflik dengan *violence*. Musa, misalnya, ketika menghukum mati bangsa Israel, dimotivasi oleh kasihnya kepada mereka, bukan karena dendam dan kebencian.<sup>35</sup> Di sini, terlihat jelas teologi Agustinus yang lebih mementingkan keselamatan jiwa daripada keberadaan tubuh jasmani. Baginya, kematian orang jahat dalam suatu perlawanan, adalah untuk kebaikan jiwa mereka sendiri.<sup>36</sup> Jadi, kasih dan *violence* bisa berjalan bersama-sama.

Dari contoh X menyerang Y di atas, dapat dilihat bahwa agar perang itu dapat dibenarkan, maka *pertama-tama* ia harus memiliki penyebab atau alasan yang jelas atau “adil” (*just cause*). X yang kuat menyerang Y yang lemah dengan semena-mena, alasan ini sudah cukup bagi kita untuk segera bertindak. *Kedua*, agar perang dibenarkan, ia, menurut Agustinus, harus memiliki motivasi yang benar (*right intention*). Bagi Agustinus, yang jahat (*the real evils*) dari peperangan, sebetulnya bukan perang itu sendiri, tetapi motivasi jahat

<sup>33</sup> Augustine, *Political Writings* (Indianapolis: Hackett, 1994), 219.

<sup>34</sup> Russell, *The Just War*, 16, 25.

<sup>35</sup> Russell, 17–18.

<sup>36</sup> Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 92.



di belakangnya, seperti balas dendam dan kebencian. Motivasi-motivasi inilah sebetulnya yang membuat perang menjadi begitu mengerikan.<sup>37</sup> Jadi, bagi Agustinus, bila motivasinya baik, yakni untuk melindungi mereka yang tidak bersalah, maka perang dapat dibenarkan. Perang adalah alat untuk mencapai perdamaian (*instrument of peace*) atau dalam kata-kata Agustinus, “kita berperang untuk mendatangkan perdamaian, tapi bukan sebaliknya, untuk memperoleh perdamaian maka kita harus berperang.”<sup>38</sup> Syarat *ketiga*, agar perang itu dapat dibenarkan, ia harus memiliki otoritas yang sah (*legitimate authority*). Peperangan bangsa Israel dalam Perjanjian Lama, menurut Agustinus, dibenarkan oleh karena diperintahkan oleh Allah yang *notabene* memiliki otoritas yang sah.<sup>39</sup> Otoritas Allah tersebut, menurut Rasul Paulus, telah didelegasikan oleh Allah kepada pemerintah, seperti yang terdapat dalam Roma 13. Firman Tuhan ini menjadi dasar bagi Agustinus untuk membenarkan setiap perang yang dideklarasikan pemerintah, sejauh alasannya itu jelas, seperti untuk menegakkan keadilan dan kebenaran.<sup>40</sup>

Pemikiran Agustinus tersebut kemudian dikembangkan oleh gereja pada abad-abad selanjutnya, di dalam menghadapi situasi perang pada saat itu. Abad pertengahan, yang ditandai dengan peperangan di antara para raja dan bangsawan Kristen, muncul Gratian dan Thomas Aquinas dengan mengembangkan teori perang Agustinus secara lebih sistematis. Mereka pada dasarnya menekankan tiga syarat perang yang dicetuskan Agustinus—*just cause*, *right intention*, dan *legitimate authority*. Ketiga syarat ini harus dipenuhi sebelum nantinya memutuskan untuk berperang (*moral constraints of going to war, jus ad bellum*). Namun agar perang dapat dibenarkan (*justified war*), menurut mereka, syarat *jus ad bellum* saja tidaklah cukup. *Jus ad bellum* hanya menjelaskan mengapa (*why*) dan kapan (*when*) kita harus berperang, tapi sama sekali tidak menyinggung bagaimana (*how*) perang itu harus dijalankan dengan benar. Jadi, yang dibutuhkan oleh *justified war*, menurut mereka, tidak hanya *jus ad bellum*, tetapi juga syarat lain, syarat *jus in bello*, tentang bagaimana cara berperang yang benar (*moral constraints upon the waging of war*). Untuk berperang dengan benar, bagi mereka, syarat *discrimination* harus diperhatikan, dengan sasaran ditujukan hanya kepada pihak militer, bukan kepada pihak sipil.<sup>41</sup> Walau pada dasarnya mereka setuju dengan Agustinus, namun dalam beberapa hal, mereka berbeda. Aquinas, misalnya, membenarkan pembelaan diri secara individu.<sup>42</sup> Pemikiran Agustinus yang telah dikembangkan pada Abad Pertengahan semakin mengkristal pada zaman Reformasi abad ke-16 dan abad ke-17, yang diwarnai dengan “perang agama” di antara sesama Kristen. Pada saat itu, kriteria *jus ad bellum* tidak lagi hanya sebatas *cause*, *intention*, dan *authority*, tetapi juga mencakup *last resort*, *proportionality*, dan *probability of success*. Begitu pula dengan *jus in bello*, tidak hanya sebatas *discrimination*, tetapi juga mencakup

<sup>37</sup> Russell, *The Just War*, 16.

<sup>38</sup> Agustinus menulis, “Peace is not sought in order to provoke war, but war is waged in order to attain peace.” Lihat Augustine, *Political Writings*, 220.

<sup>39</sup> Russell, *The Just War*, 20.

<sup>40</sup> Augustine, *Political Writings*, 222.

<sup>41</sup> James Turner Johnson, *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 328.

<sup>42</sup> William P. Baumgarth dan Richard J. Regan, ed., *Saint Thomas Aquinas on Law, Morality, and Politics* (Indianapolis: Hackett, 1988), 225–27.

*proportionality*.<sup>43</sup> Teori perang yang adil ini terus dikembangkan oleh gereja hingga zaman kita sekarang ini ketika menghadapi Perang Dunia Kedua, perlombaan senjata nuklir, serta berbagai perang modern lainnya. Walau hadir dengan berbagai macam corak dalam sejarah gereja, perang yang adil tentunya memiliki logika dan karakteristik tersendiri.

### Logika dan Karakteristik Perang yang Adil

Asumsi dasar perang yang adil, seperti telah dijelaskan sebelumnya, adalah kasih *agape*. Mengasihi sesama, menurut perang yang adil, mengharuskan orang Kristen tidak hanya sebatas “tidak melukai sesama” (secara “*negatif*”), tetapi lebih dari itu, siap “melayani kebutuhan mereka” (secara “*positif*”), termasuk di dalamnya melindungi mereka dari tindakan yang semena-mena.<sup>44</sup> Oleh sebab itu, ketika kita melihat X menyerang Y dengan semena-mena, maka kasih, menurut perang yang adil, mengharuskan seseorang melindungi Y dengan semaksimal mungkin, bila perlu, dengan mengenakan tindakan *violence* kepada X. Itu berarti kewajiban “tidak melukai sesama” bukan merupakan kewajiban yang mutlak (*absolute obligation*)—yang harus ditaati apapun itu risikonya. Kewajiban tersebut, sebaliknya, menurut James Childress, adalah kewajiban bersyarat (*prima facie*), yang sewaktu-waktu bisa dilanggar asalkan dengan alasan lain (*prima facie* lain) yang lebih kuat.<sup>45</sup> Walaupun *prima facie* “tidak melukai sesama” bisa dibenarkan untuk dilanggar demi *prima facie* “melindungi sesama” seperti dalam kasus X menyerang Y di atas, namun hal tersebut tidak berarti bahwa perbuatan melanggar tersebut bisa dilakukan “dengan tanpa merasa bersalah sama sekali.” Semua tindakan *violence* yang melukai sesama, termasuk membunuh, menurut William Frankena, pada dasarnya adalah salah (*intrinsically wrong*). Memang betul bahwa tindakan tersebut nantinya bisa dibenarkan pada kondisi tertentu, namun harus selalu diingat bahwa bagaimanapun juga ia telah melanggar *prima facie* “tidak melukai sesama”.<sup>46</sup> Dengan kata lain, walau telah dibenarkan, *justified war* tetap saja jahat (*evil*), baik secara fisik maupun secara moral. Itu sebabnya mengapa oleh Agustinus, *justified war* dikatakan sebagai “jahat-tapi-apa-boleh-buat” (*the lesser of two evils*).<sup>47</sup> Dengan demikian, walau *justified war* itu dapat dibenarkan, namun sikap seseorang terhadapnya, menurut Agustinus, seharusnya dengan penyesalan diri dan penuh dengan pertobatan.<sup>48</sup> Bagi Agustinus, kasih tetap harus menjadi prinsip utama, sekalipun ketika kita berada di tengah-tengah medan peperangan.

Hal tersebut berarti bahwa pendeklarasian perang yang adil bukanlah keputusan yang serampangan tanpa dasar. Sebelum dideklarasikan, ia telah dipikirkan dengan berbagai pertimbangan yang matang. Untuk dapat dibenarkan, perang yang adil harus memenuhi beberapa kriteria berikut: *jus ad bellum* (*criteria for justifiable resort to war*) dan *jus in bello*

<sup>43</sup> Johnson, *Just War*, 329.

<sup>44</sup> Kemurahan hati (*beneficence*) yang merupakan ekspresi dari kasih, menurut William Frankena, mencakup empat level, yakni: (1) *One ought not to inflict evil or harm*; (2) *One ought to prevent evil or harm*; (3) *One ought to remove evil*; dan (4) *One ought to do or promote good*. Lihat William K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973), 47 (penekanan pada saya).

<sup>45</sup> James F. Childress, “Just War Criteria,” dalam *War or Peace: The Search for New Answers*, ed. oleh Thomas A. Shannon (Maryknoll: Orbis Books, 1980), 42–43.

<sup>46</sup> Frankena, *Ethics*, 55.

<sup>47</sup> Russell, *The Just War*, 25.

<sup>48</sup> Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, 98.

(*criteria for justifiable means in war*). Ketika *jus ad bellum* memberikan alasan mengapa dan kapan kita harus berperang, *jus in bello* memberikan petunjuk kepada kita bagaimana caranya berperang dengan benar. Bisa terjadi alasan berperangnya jelas namun cara berperangnya keliru, atau sebaliknya, caranya sudah benar namun alasan berperangnya sangat lemah. Perang yang adil butuh kedua-duanya, baik itu alasan maupun caranya, harus benar-benar jelas. Berikut ini akan dibahas kedua kriteria tersebut secara lebih detail.

### Kriteria *Jus ad Bellum*

Mengapa harus berperang dan kapan waktunya yang terbaik untuk itu (*jus ad bellum*), bergantung dipenuhi tidaknya keenam syarat di bawah ini.<sup>49</sup> Syarat pertama adalah penyebab yang adil (*just cause*). Perang diizinkan hanya apabila tujuannya untuk melindungi mereka yang terancam keselamatan jiwanya, atau mereka yang hak-hak asasi manusianya dirampas, mereka yang diperlakukan dengan tidak adil dan semena-mena. Perang kemerdekaan Indonesia melawan penjajahan Belanda atau upaya Sekutu menghentikan kekejaman Hitler dalam Perang Dunia Kedua, misalnya, memiliki *just cause* yang jelas. Syarat *just cause* merupakan salah satu syarat terpenting bagi kriteria *jus ad bellum*.

Syarat terpenting lainnya, *syarat kedua*, yakni *right intention*, yang mengingatkan kita bahwa tujuan berperang tidak melewati apa yang telah ditetapkan oleh *just cause*. Sebagai contoh, bila *just cause*-nya untuk membebaskan Kuwait dari Irak, maka tujuan berperang adalah benar-benar untuk melepaskan Kuwait dari Irak, dan tidak ada intensi untuk menginvasi Irak setelah Kuwait dibebaskan. Demikian halnya dengan kasus Timor Timur. Jika *just cause* Indonesia pada saat itu untuk membebaskan Timor Timur dari pengaruh komunis, setelah komunis berhasil ditumpas, maka tentu tidak diperbolehkan muncul intensi untuk mencaplok Timor Timur. Melalui *right intention*, terdapat kesadaran bahwa walau seseorang memiliki *just cause* yang cukup jelas, hal tersebut tidak berarti bahwa seseorang boleh berperang dengan bermotivasikan kebencian dan keinginan balas dendam. Agustinus mengingatkan bahwa di dalam medan perang pun, kasih *agape* harus tetap menjadi prinsip utama. *Right intention* juga akan selalu mengingatkan seseorang bahwa perang bukanlah tujuan, melainkan alat untuk mencapai perdamaian.<sup>50</sup>

Di samping kedua syarat ini, *syarat ketiga* terpenting lainnya bagi *jus ad bellum* adalah *legitimate authority*. Oleh karena perang berkaitan erat dengan masyarakat luas, maka yang berhak mendeklarasikan perang seharusnya adalah mereka yang memegang jabatan publik, dalam hal ini pemerintah (kepala negara), bukannya individu atau grup-grup individu lainnya. Namun, karena dampak dari perang itu begitu luas dan menyentuh keberadaan hidup orang banyak, maka wakil rakyat, dalam hal ini parlemen, harus pula dilibatkan

<sup>49</sup> Tidak ada kesepakatan di antara para pendukung perang yang adil mengenai berapa banyak syarat untuk kriteria *jus ad bellum*. Ada yang menyebutkan enam, tujuh, dan lebih dari tujuh. Urutan dari syarat-syarat ini pun berbeda di antara mereka. Lihat misalnya, U.S. Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, 28–31; Childress, "Just War Criteria," 46–49; Allen, *War: A Primer for Christians*, 36–43; Ralph B. Potter, "The Moral Logic of War," dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed. oleh Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), 205–7; James Turner Johnson, *Morality and Contemporary Warfare* (New Haven and London: Yale University Press, 1999), 27–38; Richard B. Miller, "Just-War Criteria and Theocentric Ethics," ed. oleh Lisa S. Cahill dan James F. Childress (Cleveland: The Pilgrim Press, 1996), 342–51; Thomas Kennedy, "Can War Be Just?," ed. oleh Wayne G. Boulton, Thomas D. Kennedy, dan Allen Verhey (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994), 439–41.

<sup>50</sup> Childress, "Just War Criteria," 48.

dalam pengambilan keputusan. Lebih dari itu, oleh karena suatu bangsa hidup di tengah bangsa-bangsa di dunia, maka pertimbangan internasional, dalam hal ini Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), harus pula diikutsertakan di dalam pengambilan keputusan. Dengan demikian, peperangan yang bertujuan mendatangkan kebaikan dan kesejahteraan bagi umat manusia, tidak hanya sebatas pada penduduk negara yang bersangkutan, tetapi juga mencakup masyarakat dunia lainnya.

Tanpa ketiga syarat ini (*primary*), syarat-syarat yang lain (*secondary*) tidak akan ada artinya. Ketiga syarat ini merupakan suatu keharusan, di mana tanpa kehadirannya, mustahil perang dapat dibenarkan.<sup>51</sup> Namun, masih ada syarat-syarat lain (*secondary*) yang dapat menjadi pertimbangan: *last resort*, *reasonable hope of success*, dan *proportionality*. *Pertama*, *last resort*, pada dasarnya menyatakan bahwa perang baru dapat dideklarasikan, hanya apabila semua jalan damai telah ditempuh dan menemui jalan buntu. Tidak mudah untuk menentukan kapan *last resort* telah tercapai. Ada kasus-kasus tertentu di mana korban terus berjatuh sehingga tidak bisa menunggu hingga semua alternatif jalan damai ditempuh untuk pada akhirnya berperang.<sup>52</sup> Dalam kasus perang etnis di Bosnia, misalnya, intervensi internasional ketika itu dirasakan sangat terlambat.

*Kedua* adalah *reasonable hope of success*. Menurut syarat ini, bila peperangan mustahil dimenangkan, dan tujuannya tidak akan mungkin tercapai, maka tidak ada alasan untuk berperang. Perang, menurut Ralph Potter, seharusnya tidak terjebak pada perbuatan bunuh diri (*suicide*).<sup>53</sup> Melalui syarat ini, kita diingatkan untuk sekali-kali tidak mengorbankan nyawa manusia yang begitu mahal demi hanya untuk tujuan perang yang tidak mungkin tercapai. Perlu digarisbawahi bahwa kata “sukses” di sini tidak selalu harus sama dengan “menang” dalam arti militer.<sup>54</sup> “Sukses” di sini artinya berhasil memenuhi target atau tujuan dari perang itu sendiri. Misalnya, tujuan dari perang gerilya kemerdekaan Indonesia adalah untuk memaksa penjajah Belanda ke meja perundingan. Maka, walau nantinya Indonesia kalah dalam peperangan melawan Belanda, namun apabila dengan perang itu Indonesia berhasil memaksa mereka ke meja perundingan, maka perang tersebut sukses.

*Ketiga*, *proportionality*, memberi peringatan mengenai betapa besarnya konsekuensi yang ditimbulkan oleh perang, tidak hanya sebatas materi, tetapi juga meliputi korban jiwa. Untuk itu, sebelum berperang, perhitungan mengenai perbandingan antara kerugian (*evil*) yang ditimbulkan dan keuntungan (*good*) yang diraih harus dilakukan, dan keuntungan yang diperoleh seharusnya seimbang (*proportional*). Perhitungan keuntungan dan kerugian harus mencakup kedua belah pihak yang berperang.<sup>55</sup> Para pendukung perang yang adil sadar bahwa memang tidak mudah memprediksi dan mengkalkulasi konsekuensi perang—baik itu kerugian maupun keuntungannya.<sup>56</sup> Namun, bagi mereka, lebih baik mencoba sebisa mungkin daripada tidak sama sekali.

<sup>51</sup> Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, 41–70.

<sup>52</sup> Potter, “The Moral Logic of War,” 206.

<sup>53</sup> Potter, 207.

<sup>54</sup> Childress, “Just War Criteria,” 47.

<sup>55</sup> Childress, 48.

<sup>56</sup> Kennedy, “Can War Be Just?,” 440.

Tanpa kriteria *jus ad bellum*, suatu perang tidak akan mungkin menjadi suatu perang yang adil. Namun, agar perang itu bisa dibenarkan, kehadiran *jus ad bellum* saja masih belum cukup. Perang yang adil membutuhkan kriteria lain, yaitu kriteria *jus in bello*.

### Kriteria *Jus in Bello*

Berperang dengan benar (*jus in bello*) bergantung pada kedua syarat di bawah ini. Syarat pertama, *discrimination*, menyatakan bahwa perang seharusnya ditujukan kepada pihak militer (*combatants*), bukan kepada pihak sipil (*non-combatants*). *Combatants* adalah mereka yang terlibat secara langsung dengan kekuatan militer dan merupakan ancaman (*threat*). *Combatants* meliputi tidak hanya tentara, tetapi juga para pemimpinnya, apakah itu militer atau sipil. Namun, ketika tentara tersebut menyerah atau terluka, status mereka otomatis berubah menjadi *noncombatants*, oleh karena mereka tidak lagi menjadi ancaman. Mereka ini, menurut Childress, bukan lagi *combatants*, melainkan *excombatants*.<sup>57</sup> *Non-combatants*, sebaliknya, adalah mereka yang tidak terlibat dengan kekuatan militer secara langsung, dan bukan ancaman. *Noncombatants* tidak hanya meliputi orang tua, wanita, dan anak-anak, tetapi juga mencakup petani, nelayan, mereka yang berkerja di pabrik makanan, dan masyarakat sipil lainnya. Benar bahwa mereka nantinya menyediakan makanan untuk tentara, namun suplai mereka tersebut semata-mata untuk memenuhi kebutuhan tentara sebagai manusia, tidak lebih dari itu. *Noncombatants* juga meliputi paramedis, dan para pendeta yang melayani tentara sebagai manusia. Prinsip *discrimination* juga mengharuskan kita untuk membedakan antara tindakan penyerangan terencana (*intentional attack*) dan efek samping yang ditimbulkannya (*unintended side effect*). Walau dalam peperangan nantinya, korban sipil tidak bisa dihindarkan (*unintended side effect*), namun itu tidak berarti bahwa sipil bisa dijadikan sasaran langsung (*intentional attack*).<sup>58</sup> Dengan demikian, apa yang dilakukan Amerika Serikat dengan menjatuhkan bom atom di Hiroshima dan Nagasaki, misalnya, sama sekali tidak dapat dibenarkan oleh prinsip *discrimination* oleh karena sipil menjadi sasaran langsung dan tidak membedakan antara *combatants* dan *noncombatants*.

Syarat kedua, *proportionality*, hadir tidak hanya di *jus ad bellum*, tetapi juga di *jus in bello*. Prinsip *proportionality* menyatakan bahwa walaupun korban sipil efek samping (*unintended side effect*) dari penyerangan langsung ke sasaran militer bisa ditoleransi, namun efek samping tersebut seharusnya seimbang dan proporsional. Efek samping korban sipil akibat penyerangan tersebut tidak boleh melebihi keuntungan (*good*) yang mau dicapai melalui perang tersebut.<sup>59</sup> Prinsip *proportionality* juga melarang penggunaan senjata penghancur dalam peperangan, sebab berperang adalah untuk melumpuhkan dan melemahkan musuh, bukan untuk membunuh, apalagi untuk menghancurkan lawan. Penggunaan senjata biologi, senjata kimia, senjata nuklir, dan bom atom dengan daya pemusnah yang tinggi, misalnya, sama sekali tidak dibenarkan oleh karena nantinya akan mengakibatkan

<sup>57</sup> Childress, "Just War Criteria," 49.

<sup>58</sup> Allen, *War: A Primer for Christians*, 45.

<sup>59</sup> Miller, "Just-War Criteria," 351.

penderitaan yang tidak seharusnya (*unnecessary suffering*).<sup>60</sup> Amerika Serikat memiliki alasan yang kuat untuk berperang dengan Jepang setelah penyerangan Pearl Harbor. Namun, hal tersebut tidak berarti bahwa bom atom dengan daya penghancur yang begitu tinggi mesti digunakan.

Kriteria perang yang adil dapat digunakan *sebelum* berperang untuk melihat apakah alasan berperang itu bisa dibenarkan. Ia juga bisa dimanfaatkan *ketika* peperangan sedang terjadi untuk mengetahui apakah cara berperangnya bisa dibenarkan. Tidak hanya itu, kriteria tersebut bisa juga dipakai *setelah* peperangan berakhir dengan tujuan untuk melihat pihak manakah yang salah dan pihak manakah yang benar. Mengetahui dan mengaplikasikan kriteria perang yang adil adalah penting bagi mereka yang tidak hanya mencintai perdamaian, tetapi juga yang rindu menegakkan keadilan dan kebenaran.

### Apresiasi dan Kritik terhadap Perang yang Adil

Salah satu kelebihan utama perang yang adil, yakni bahwa ia mengajak kita untuk bersikap realistis terhadap dosa. Dosa, menurut perang yang adil, telah menjalar di semua aspek kehidupan manusia. Melalui dimensi moralnya, dosa tidak hanya sebatas pada masalah individu, tetapi juga mencakup kehidupan sosial masyarakat. Akibat dosa yang telah meluas tersebut, timbul ketidakadilan dalam hubungan antarsesama manusia. Di sini kita harus memilih, apakah membiarkan ketidakadilan itu terus saja merajalela, ataukah sebaliknya, berupaya mencegahnya dengan risiko terlibat dalam medan peperangan. Di sinilah peran perang yang adil. Melalui kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello*, seseorang dituntun untuk mengambil keputusan moral yang bertanggung jawab. Perang yang adil juga menyadari bahwa akibat dosa yang telah meluas, konflik di antara sesama manusia tidak akan mungkin bisa dihindari. Konflik dengan kecenderungan untuk saling menghancurkan itu tidak hanya sebatas antargrup manusia, tetapi telah meluas hingga hubungan antarnegara. Di sini, sekali lagi perang yang adil dibutuhkan. Melalui kriterianya, diharapkan konflik tersebut tidak sampai menjadi sadis dan brutal. Pemikiran perang yang adil tidak hanya sebatas di kalangan Kristen. Para filsuf dan politikus non-Kristen juga percaya agar perang dapat dibenarkan, ia harus memenuhi kriteria perang yang adil.<sup>61</sup>

Kelebihan lainnya dari perang yang adil, terletak pada upayanya untuk melawan ketidakadilan (*injustice*), dengan melindungi mereka yang lemah dari perbuatan yang semena-mena. Dengan mengambil aspek-aspek moral di dalam berperang secara serius dan sungguh-sungguh, perang yang adil akan membuat mereka yang cenderung menindas dan memeras sesama akan berpikir dua kali sebelum melakukan tindakannya tersebut. Perang yang adil berupaya menegakkan keadilan (*justice*) dengan tujuan untuk mendatangkan perdamaian (*peace*). Bagi perang yang adil, tidak ada perdamaian tanpa keadilan. Bila kita mau merealisasikan perdamaian, maka pertama-tama yang kita lakukan, yakni menegakkan keadilan. Dengan melawan ketidakadilan, itu berarti secara paradoks, perang yang

<sup>60</sup> Childress, "Just War Criteria," 49–50.

<sup>61</sup> Lihat misalnya Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 1977).

adil juga, secara tidak langsung, melawan peperangan. Kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello* yang begitu ketat dengan prinsip-prinsip moral akan membuat mereka yang mau berperang untuk berpikir sekian kali sebelum mengambil keputusan.

Namun mirip dengan *crusade* dan pasifisme, perang yang adil tidak terlepas dari berbagai kelemahan dan kekurangan. *Kritikan pertama* terhadap perang yang adil, yakni bahwa kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello* dapat dimanipulasi oleh penguasa dengan mudahnya untuk membenarkan tindakan perang mereka yang sebetulnya bertentangan dengan kriteria-kriteria tersebut. Penguasa memakai kriteria-kriteria tersebut semata-mata untuk membenarkan perang yang mereka jalani tanpa mempertimbangkan dengan serius prinsip-prinsip moral di belakang kriteria-kriteria tersebut. Namun, hal ini sebetulnya bukan kelemahan intrinsik dari teori perang yang adil itu sendiri. Kesalahannya ada pada mereka yang menyelewengkan teori tersebut, bukan pada teori itu sendiri.

*Kritikan kedua* untuk perang yang adil, yakni mempertanyakan relevansinya dalam era perang modern atau yang lebih dikenal dengan era perang total (*total war*). Dalam era yang demikian, mungkinkah prinsip *proportionality* dan prinsip *discrimination* yang membedakan *combatants* dan *noncombatants* dipenuhi mengingat persenjataan modern memiliki daya penghancur yang begitu tinggi? Hal ini tidak tidak terbatas pada bom atom dan senjata nuklir, tetapi juga meliputi senjata kimia, senjata biologi, atau bahkan seperti "bom karpet". Namun di pihak lain, dengan adanya kemajuan teknologi yang begitu canggih, sasaran penembakan bisa jauh lebih terjamin. Dalam Perang Teluk, Amerika Serikat melawan Irak, misalnya, penembakan sasaran yang dikendalikan oleh komputer dan teknologi laser sungguh sangat mengagumkan, jauh lebih presisi dibandingkan dengan perang-perang sebelumnya. Hal tersebut berarti, bagi perang yang adil, kemajuan teknologi tinggi justru menyebabkan dipenuhinya syarat *proportionality* dan *discrimination*, bukan sebaliknya. Dipenuhi atau tidaknya syarat *proportionality* dan *discrimination*, menurut Joseph Allen, lebih bergantung kepada siapa yang menggunakan senjata tersebut, bukan kepada senjata itu sendiri.<sup>62</sup>

*Kritikan ketiga* mempertanyakan sampai sejauh mana validitas dari kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello*, mengingat syarat untuk kedua kriteria tersebut terus bertambah dan tidak pernah ditetapkan secara pasti (*fixed*). Seperti telah dijelaskan sebelumnya, teori perang yang adil terus berkembang, dan selama berabad-abad, syarat untuk *jus ad bellum* dan *jus in bello* terus bertambah dan disesuaikan dengan pergumulan perang pada saat itu. Syarat untuk kriteria *jus ad bellum*, misalnya, seperti telah dijelaskan sebelumnya, ada yang menyebutkan enam, tujuh, bahkan ada yang lebih dari itu. Namun perbedaan di antara para pendukung perang yang adil, tidak hanya sebatas jumlah syarat untuk kriteria *jus ad bellum*, tapi lebih dari itu, menyangkut asumsi dasar dari teori perang yang adil itu sendiri. Apakah perang yang adil dengan kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello* bertujuan melawan peperangan (*presumption against war*) seperti yang dikemukakan oleh U.S.

<sup>62</sup> Allen, *War: A Primer for Christians*, 50.

Catholic Bishops,<sup>63</sup> ataukah sebaliknya, untuk menentang ketidakadilan (*injustice*) seperti yang diungkapkan oleh James Turner Johnson?<sup>64</sup>

## Kesimpulan

Terlalu naif untuk menyerahkan masalah perang dan perdamaian yang begitu penting ini *hanya* kepada para jenderal. Oleh karena dampaknya yang begitu luas, memang tidak pada tempatnya juga untuk menyerahkan perang dan perdamaian ini *hanya* kepada pemerintah dan parlemen. Sebagai warga negara yang nantinya akan terlibat secara langsung, masyarakat sipil harus turut memikirkan dan menggumuli masalah perang dan perdamaian dengan serius, dan kemudian mengambil sikap terhadapnya.

Di antara ketiga sikap kekristenan terhadap perang dan perdamaian—perang suci, pasifisme, dan perang yang adil—sulit bagi orang Kristen untuk menerima sikap perang suci bila melihatnya dari perspektif iman Kristen. Membunuh atas nama Allah dengan menempatkan diri kita pada posisi mutlak benar, dan sesama kita sebaliknya, pada posisi mutlak salah, tidak bisa dibenarkan dari perspektif Firman Tuhan. Kita dan musuh kita, seperti telah dinyatakan sebelumnya, masing-masing memiliki kekurangan dan kelebihan. Lebih dari itu, baik kita maupun musuh kita, sama-sama dipelihara Allah dengan kasih-Nya yang bersifat universal (*common grace*). Satu-satunya perang suci yang sah dan *legitimate* hanyalah yang dinyatakan oleh Firman Tuhan dalam sejarah bangsa Israel dalam Perjanjian Lama. Walaupun orang Kristen tidak bisa menerima sikap perang suci, namun orang Kristen harus tetap menghargai mereka yang memiliki sikap tersebut, sebab kebencian terhadap mereka dapat mengarah pada pengadopsian cara mereka untuk melawan mereka.

Berbeda dengan perang suci, pasifisme dan perang yang adil percaya bahwa manusia, siapapun itu, sangat berharga di mata Allah. Manusia adalah sederajat, diciptakan menurut gambar dan rupa Allah. Kesetaraan status di hadapan dan sebagai milik Allah membuahkan pada hubungan dengan sesama yang seharusnya saling menghargai dan saling mengasihi satu sama lain, atau menukil Immanuel Kant, “sesama seharusnya diperlakukan tidak hanya sebagai alat (*means*), tapi juga sebagai tujuan (*ends*).”<sup>65</sup> Lebih jauh lagi, yang dimaksudkan dengan sesama di sini tidak hanya sebatas teman atau sekutu kita, tetapi juga mencakup musuh-musuh kita.

Beda dengan perang suci yang suka berperang dan menggunakan *violence, pasifis*, sebaliknya, adalah tipe orang yang mencintai perdamaian. Benar bahwa *pasifis* pasti mencintai perdamaian, namun yang mencintai perdamaian, belum tentu adalah *pasifis*, sebab yang mencintai perdamaian tidak hanya *pasifis*, tetapi juga *nonpasifis, just war thinking*. Namun demikian, tentu terdapat perbedaan di antara keduanya dalam mencapai perdamaian.

<sup>63</sup> U.S. Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, 22, 26, 27.

<sup>64</sup> Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, 35. “publisher”: “Yale University Press”, “publisher-place”: “New Haven and London”, “title”: “Morality and Contemporary Warfare”, “author”: “[{“family”: “Johnson”, “given”: “James Turner”}], “issued”: “[{“date-parts”: “[[“1999”]]}], “locator”: “35”}], “schema”: “https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json”

<sup>65</sup> A. C. Ewing dan James F. Childress, “Kantian Ethics,” dalam *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, ed. oleh James F. Childress dan John Macquarrie (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 336.



Bagi *pasifis*, damai tidak mungkin dicapai dengan berperang. Serupa dengan *pasifis*, posisi perang yang adil juga menyetujui bahwa peperangan harus dihindari sebisa mungkin. Namun demikian, posisi *just war* juga memercayai bahwa dalam kondisi tertentu, damai bisa dicapai dengan kekuatan senjata, dan bila perlu, dengan berperang. Jadi, baik *pasifis* maupun perang yang adil sama-sama mencintai perdamaian, hanya perwujudan perdamaian tersebut dilakukan dengan cara yang berbeda.

Walau pasifisme dan perang yang adil menjadikan kasih *agape* sebagai asumsi dasarnya, namun mereka berbeda di ranah pengaplikasi asumsi dasar tersebut. *Pasifis* tidak dapat menerima bahwa kasih terhadap seseorang dapat berjalan bersamaan dengan pembunuhan terhadap seseorang. Dalam hal ini, bagi pasifisme, sampai kapan pun kasih tidak mungkin sejalan dengan *violence*. Perang yang adil, sebaliknya, tidak dapat menerima bahwa kasih terhadap sesama membuat seseorang tidak bertindak, bahkan bila diperlukan dengan *violence*, untuk melindungi sesama yang lemah dan tertindas ketika semua alternatif damai telah mencapai jalan buntu. Kasih, bagi posisi perang yang adil, tidak harus berarti 'tidak boleh melawan' (*nonresistance*) dan juga tidak mutlak harus selalu 'melawan dengan *non-violence*' (*nonviolent resistance*). Dalam situasi dan kondisi tertentu, mereka percaya, kasih dapat sejalan dengan *violence*.

Benar bahwa akibat dosa yang telah meluas, tidak ada satu agama apapun di dunia ini yang mampu melepaskan dirinya dari *violence*. Sejalan dengan pasifisme dan perang yang adil, setiap agama melihat *violence* sebagai kejahatan manusia yang tragis, dan oleh karena itu harus dihindari sedapat mungkin. Ketika pasifisme mengharamkan *violence*, apapun itu situasi dan kondisinya, perang yang adil, sebaliknya, mengizinkan *violence* dengan tujuan untuk melawan *violence* yang lebih besar lagi. Di sini, baik posisi pasifisme maupun perang yang adil membutuhkan satu sama lain. Ketika menggunakan *violence*, posisi perang yang adil diingatkan oleh pasifisme bahwa semuanya itu harus tetap di dalam koridor "moral untuk melawan *violence*" (*the moral presumption against violence*).<sup>66</sup> Lebih dari itu, idealisme dan perfeksionisme dari pasifisme menyadarkan posisi perang yang adil bahwa kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello* yang dipakai untuk menentukan keefektifan tindakan *violence*, merupakan "norma dunia" yang bersifat sementara dan tidak final.<sup>67</sup> Pasifisme, sebaliknya, diingatkan posisi perang yang adil akan masalah tanggung jawab (*responsibility*): pasifisme bukanlah "*passive-ism*". Melalui pandangan perang yang adil, pasifisme juga disadarkan bahwa peperangan selalu eksis dan nyata dalam kehidupan manusia. Pasifisme membutuhkan posisi perang yang adil untuk membuka *front* diskusi dan perdebatan mengenai *particular wars*, serta mengupayakan bagaimana caranya mencegah dan membatasi kejahatan perang.<sup>68</sup> Walau kedua sikap ini berbeda, namun para pendukung mereka saling menghargai satu sama lain. Bagi Reinhold Niebuhr, salah seorang pendukung utama perang yang adil, *Deontological Pacifism* merupakan aset yang sangat berharga bagi iman Kristen. Sebaliknya, bagi John Howard Yoder, pendukung

<sup>66</sup> Bdk. Childress, "Just War Criteria," 40.

<sup>67</sup> Niebuhr, "Why the Christian Church Is Not Pacifist," 30.

<sup>68</sup> Childress, "Just War Criteria," 40.

utama *Deontological Pacifism*, pandangan perang yang adil merupakan satu-satunya jalan, selain pasifisme, yang mempertimbangkan aspek-aspek moral di dalam berperang dengan serius dan sungguh-sungguh.<sup>69</sup> Benar bahwa agama dan *violence* tidak mungkin dipisahkan. “Agama tanpa *violence*” —hal tersebut tidak realistis. Namun sebaliknya, “*violence* tanpa agama” hanya akan menimbulkan kebrutalan, kesadisan, kekejaman, kelaliman, kebengisan yang pada akhirnya akan menghasilkan kekacau-balauan (*chaos*).

## Daftar Pustaka

- Allen, Joseph L. *War: A Primer for Christians*. Nashville: Abingdon Press, 1991.
- Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Augustine. *Political Writings*. Indianapolis: Hackett, 1994.
- Bainton, Roland H. *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation*. Nashville: Abingdon Press, 1960.
- Baumgarth, William P., dan Richard J. Regan, ed. *Saint Thomas Aquinas on Law, Morality, and Politics*. Indianapolis: Hackett, 1988.
- Cahill, Lisa S. *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Childress, James F. “Deontology.” Dalam *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, disunting oleh James F. Childress dan John Macquarrie. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- — —. “Just War Criteria.” Dalam *War or Peace: The Search for New Answers*, disunting oleh Thomas A. Shannon. Maryknoll: Orbis Books, 1980.
- — —. “Moral Discourse about War in the Early Church.” *Journal of Religious Ethics* 12, no. 1 (1984). <https://www.jstor.org/stable/40014966>.
- — —. “Pacifism.” Dalam *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, disunting oleh James F. Childress dan John Macquarrie. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Davis, John Jefferson. *Evangelical Ethics: Issues Facing the Church Today*. Phillipsburg: P&R Publishing, 1993.
- Ewing, A. C., dan James F. Childress. “Kantian Ethics.” Dalam *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, disunting oleh James F. Childress dan John Macquarrie. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Frankena, William K. *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1973.
- Gregg, Richard B. *The Power of Non-Violence*. New York: Schocken Books, 1966.
- Johnson, James Turner. *Just War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- — —. *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven and London: Yale University

<sup>69</sup> Yoder, *The Politics of Jesus*, 204.

- Press, 1999.
- Kennedy, Thomas. "Can War Be Just?" disunting oleh Wayne G. Boulton, Thomas D. Kennedy, dan Allen Verhey. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.
- Miller, Richard B. "Just-War Criteria and Theocentric Ethics." disunting oleh Lisa S. Cahill dan James F. Childress. Cleveland: The Pilgrim Press, 1996.
- Niebuhr, Reinhold. "Why the Christian Church Is Not Pacifist." Dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, disunting oleh Richard B. Miller. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Niebuhr, Richard. *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. New York: Harper & Row, Publishers, 1978.
- Potter, Ralph B. "The Moral Logic of War." Dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, disunting oleh Richard B. Miller. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992.
- Ramsey, Paul. *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Russell, Frederick H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Thaba, Abdul Aziz. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru (1966-1994)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- U.S. Catholic Bishops. *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*. Washington D. C.: U.S. Catholic Conference, 1983.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- Wright, Christopher. *The God I don't Understand*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Yoder, John Howard. *The Christian Witness to the State*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998.
- — —. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1994.