

KEKRISTENAN DAN VIOLENCE: JUST WAR DAN TRADISI KRISTEN

Benyamin F. Intan

Sekolah Tinggi Teologi Reformed Injili Internasional

ABSTRACT: After man has sinned, violence cannot be separated from human life. As Christianity comes into contact with violence, it generates a theory of just-war in responding against injustice. The applications of just-war theory are not only limited to Christian circle, but has reached wider groups. Just-war has become a guidance for non-Christian philosophers and politicians to fight oppressors and to uphold justice. This paper describes the idea of just-war in Christian tradition, firstly by exploring the legitimacy of war in the light of the Word of God, and secondly by comparing it to the holy war in the context of the Old Testament. To better understand the views of the church leaders about just-war this paper will also discuss the criticisms against the theory. The author believes that the presence of just-war theory is crucial in the midst of this sinful world.

KEYWORDS: *violence, the legitimacy of war, just war, holy war, peace, justice, Christian love.*

ABSTRAK: Setelah manusia berdosa, *violence* (kekerasan) tidak mungkin lepas dari kehidupan manusia. Dan ketika bersentuhan dengan *violence*, kekristenan kemudian menelurkan teori just war di dalam upaya menentang ketidakadilan. Penerapan teori just

war tidak hanya sebatas di kalangan Kristen, tapi telah menjangkau kalangan luas—menjadi pegangan para filsuf dan politikus non-Kristen untuk melawan opresor dan menegakkan keadilan. Tulisan ini akan memaparkan pemikiran just war dalam tradisi kekristenan dengan terlebih dahulu memaparkan mengenai legitimasi perang dalam terang Firman Tuhan, dan kemudian membandingkannya dengan holy war dalam konteks Perjanjian Lama. Untuk lebih memahami pemikiran para tokoh gereja tentang just war tulisan ini juga akan membahas kritikan-kritikan terhadap teori tersebut. Menurut penulis kehadiran teori just war sangat krusial di tengah-tengah dunia yang berdosa ini.

KATA KUNCI: kekerasan, legitimasi perang, just war, perang suci, kedamaian, keadilan, kasih Kristen.

INTRODUKSI

Tidak bisa dipungkiri, selain etnis,¹ agama sangat berperan dalam berbagai konflik sosial yang menelan begitu banyak korban jiwa.² Penyebab utama tragedi kemanusiaan *World Trade Center*, 11 September, 2001, misalnya, tidak bisa dilepaskan dari semangat

¹ Lihat Stefan Wolff, *Ethnic Conflict: A Global Perspective* (New York: Oxford University Press, 2006); Scott Strauss, *The Order of Genocide: Race, Power, and War in Rwanda* (Ithaca dan London: Cornell University Press, 2006); dan Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985).

² Lihat, misalnya, Martin E. Marty dan R.Scott Appleby, eds., *Religion, Ethnicity and Self-Identity: Nations in Turmoil* (Hanover dan London: University Press of New England, 1997).

jihad membabi-butakan para pembajak pesawat yang menyebut diri Muslim. Memang agama apapun itu tidak akan mampu melepaskan dirinya dari kekerasan (violence).³ Sebagai pemicu konflik, agama dianggap berbahaya. Itu sebabnya John Rawls menafikan agama dari wilayah publik.⁴ Bagi Rawls, ruang publik harus netral, tidak boleh terdistorsi nilai-nilai keagamaan. Akibatnya, agama termarginalisasi ke ruang privat.

Namun di mata R. Scott Appleby, agama bukannya “dangerous” tapi “ambivalent”. Dalam bukunya *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Appleby melihat ambivalensi agama: di satu sisi pemicu konflik, di sisi lain, dengan alasan yang sama, sebagai pembawa damai. Agama yang mendorong fanatisme kekerasan (the extremist) akan dengan mudahnya menjadi agama yang membangkitkan fanatisme perdamaian (the peacemaker).⁵ Bagi Appleby, “Both the extremist and the peacemaker are militants. Both types ‘go to extremes’ of self-sacrifice in devotion to the sacred; both claim to be ‘radical,’ or

³ Lihat, misalnya, Mark Juergensmeyer, *Terror in the Minds of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 2003); Mark Juergensmeyer dan Margo Kitts, eds., *Princeton Readings in Religion and Violence* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

⁴ John Rawls, “The Idea of an Overlapping Consensus” dalam *Oxford Journal of Legal Studies* 7 (1987): h. 1, 4, 12-13.

⁵ “The peacemaker”, menurut Appleby, “renounces violence as an acceptable extreme and restrict the war against oppressors and injustice to noncoercive means,” ketika “the extremist”, sebaliknya, “exalts violence as a religious prerogative or even as a spiritual imperative in the quest for justice.” R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000), h. 11.

rooted in and renewing the fundamental truths of their religious traditions.”⁶

Dalam konteks ambivalensi agama, dengan melihat kepada sejarah gereja, di satu sisi harus diakui telah terjadi berbagai konflik dan kekerasan.⁷ Namun di sisi lain, sejarah gereja mencatat kekristenan sebagai pembawa damai. Menarik ketika bersentuhan dengan konflik dan kekerasan, teologi Kristen memunculkan konsep just war, yang menurut Stanford Encyclopedia of Philosophy, “probably the most influential perspective on the ethics of war and peace”.⁸ Penerapan teori just war tidak hanya sebatas kalangan Kristen, tapi telah menjangkau kalangan luas—menjadi pegangan para filsuf dan politikus non-Kristen⁹ untuk melawan opresor dan menegakkan keadilan.

Tanpa mengabaikan asal-muasal just war dari Plato, Aristoteles, dan Cicero, artikel ini akan memaparkan pemikiran teologis Augustinus dan juga Thomas Aquinas, Martin Luther, dan John Calvin di dalam membentuk konsep just war secara terstruktur dan sistematis dengan muatan teologis-etis—pemikiran yang mana kemudian dikembangkan oleh “canonists, theologians, codes of military practice, and political

⁶ Ibid.

⁷ Lihat misalnya, Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

⁸ “War,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 28 Juli 2005, diakses 16 Juli 2014. <http://www.plato.stanford.edu/entries/war/>.

⁹ Lihat misalnya, Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 1977).

philosophers.”¹⁰ Untuk menguji kesahihan just war, artikel ini juga akan membahas kritikan terhadap teori tersebut. Agar lebih mengerti pemikiran para tokoh gereja tentang just war, maka tulisan ini akan dimulai dengan mendiskusikan latar belakang pergumulan mereka tentang legitimasi perang dalam terang Firman Tuhan.

LEGITIMASI PERANG

Dalam kekristenan, munculnya perang (war) sangat terkait dengan kejatuhan manusia dalam dosa (the Fall). Awal penciptaan, manusia memiliki hubungan yang sepadan dan saling tolong-menolong (Kej.2:18). Hubungan sepadan merupakan hubungan sederajat walau berbeda ordo. Hubungan suami-isteri misalnya, walau sederajat, Tuhan memberikan kepada suami kuasa dengan otoritas terbatas untuk menjadi kepala keluarga (headship), mengepalai isteri. Sederajat tapi berbeda ordo. Namun akibat dosa, muncul keinginan pada diri manusia untuk menguasai satu sama lain, seperti dinyatakan dalam Kejadian 3:16: “...namun engkau akan birahi kepada suamimu dan ia akan berkuasa atasmu”. Bagi Reinhold Niebuhr, sebelum berdosa manusia memiliki kemauan untuk hidup (will-to-live), tapi setelah berdosa manusia memiliki kemauan untuk berkuasa (will-to-power). Ketika kemauan untuk hidup menghasilkan kreativitas,

¹⁰ Richard B. Miller, “Introduction” dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed., Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), h. xiii.

kemauan berkuasa menimbulkan destruktivitas akibat terjadinya pertikaian dan peperangan.¹¹ Singkatnya, perang muncul karena dosa.

Perang itu evil dan sarat dengan dosa. Dalam konteks ini, perang dianggap kejam, brutal, dan penuh kekerasan, akibat kejahatan dan keserakahan manusia. Itu sebabnya jangan pernah mengharapkan titik temu antara perang dan kekristenan, seperti dinyatakan Menno Simons, tokoh Anabaptis: "Tell me, how can a Christian defend Scripturally retaliation, rebellion, war, striking, slaying, torturing, stealing, robbing and plundering and burning cities, and conquering countries?"¹² Bagi Simons, apapun itu alasannya, perang tidak bisa dibenarkan eksistensinya.

Benarkah itu bahwa perang pada dasarnya memang jahat? Jika perang itu jahat dan tidak berkenaan pada Tuhan, Martin Luther mempertanyakan, maka kita harus menghakimi Abraham, Musa, Yosua, Daud, dan tokoh-tokoh Alkitab lainnya yang melayani Tuhan dengan berperang.¹³ Jika perang itu jahat, Augustinus menambahkan, bagaimana menjelaskan pujian Yesus kepada perwira di Kapernaum bahwa di antara Israel tidak

¹¹ Reinhold Niebuhr menulis, "Man's pride and will-to-power disturb the harmony of creation." Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Vol. I: Human Nature, (New York: Charles Scribner's Sons, 1941), h. 179.

¹² Menno Simons, "Reply to False Accusations", dalam *The Complete Writings of Menno Simons*, terj., Leonard Verduin dan ed., John Christian Wenger (Scottsdale: Herald Press, 1966), h. 555.

¹³ Martin Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved", dalam *Luther's Works* 46, ed., Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1967), h. 97-8.

dijumpai iman sebesar perwira tersebut (Mat.8:10)? Juga bagaimana menjelaskan Kornelius, perwira Romawi, yang doa dan sedekahnya diterima Tuhan yang kemudian mengutus Petrus untuk melayaninya (KPR 10:1-48). Begitu pula ketika prajurit yang bertobat bertanya kepada Yohanes Pembaptis apa yang harus ia perbuat, jawab Yohanes, "Jangan merampas dan jangan memeras dan cukupkanlah dirimu dengan gajimu" (Luk.3:14). Dengan menganjurkan prajurit mencukupkan diri dengan gaji, Yohanes menyetujui profesi prajurit.¹⁴ Singkatnya, perang itu tidak jahat pada dirinya. Yang jahat dari perang, menurut Augustinus, yakni motivasinya: "The real evils in war are love of violence, revengeful cruelty, fierce and implacable enmity, wild resistance, and the lust of power, and such like".¹⁵ Luther menamakan motivasi jahat perang ini sebagai "wars of desire".¹⁶

Tanpa menyangkali keterkaitan perang dengan dosa, John Calvin melihat perang sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari institusi pemerintah seperti yang dinyatakan Paulus dalam Roma 13. Pemerintah merupakan God's creation ordinance karena diciptakan Tuhan sebelum kejatuhan manusia dalam dosa. Tapi setelah manusia berdosa, Tuhan memberikan pedang, sebuah dimensi baru kepada pemerintah di dalam menjalankan tugasnya.

¹⁴ Augustine, "Letter CLXXXIX, to Boniface", dalam *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1st Series Vol. I, ed., Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), h. 4.

¹⁵ Augustine, "Reply to Faustus the Manichæan", dalam *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1st Series Vol. IV, ed., Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), bagian xxii.74.

¹⁶ Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved," h. 121.

Pemerintah menyandang pedang untuk menghukum kejahatan, membalas murka Allah atas mereka yang berbuat jahat (Rom.13:4).¹⁷ Pandangan Calvin ini mirip dengan Luther. Roland Bainton menggambarkan pemikiran Luther tentang pemerintah, "The state goes back to the order of creation and arose in paradise because of man's urge to association. The coercive power of the state was introduced after the Fall by reason of Cain's murder in order to prevent a general anarchy of revenge."¹⁸

Dengan kata lain, sebelum manusia berdosa, tugas pemerintah hanya tertuju pada distributive justice—mendistribusikan dan mengalokasikan goods, i.e., akses pendidikan, kepada masyarakat luas. Tapi setelah manusia berdosa, tugas pemerintah juga mencakup retributive justice—menghukum kejahatan. Munculnya perang harus dilihat dalam konteks retributive justice tersebut. Sehingga bagi Calvin, perang dengan motivasi menegakkan penghakiman Allah merupakan perang yang dibenarkan.

But here a seemingly hard and difficult question arises: if the law of God forbids all Christians to kill (Ex.20:13; Deut.5:17; Matt.5:21), and the prophet prophesies concerning God's holy mountain (the church) that in it men shall not afflict or hurt (Isa.11:9; 65:25)—how can magistrates be pious men and shedders of blood at the same time? Yet if we understand that the magistrate in administering

¹⁷ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), bagian iv.xx.10-11.

¹⁸ Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-evaluation* (Nashville: Abingdon Press, 1960), h. 137.

punishment does nothing by himself, but carries out the very judgments of God, we shall not be hampered by this scruple. The law of the Lord forbids killing; but, that murders may not go unpunished, the Lawgiver himself puts into the hand of his ministers a sword to be drawn against all murderers.¹⁹

Luther menamakan perang dalam kondisi ini sebagai “wars of necessity”.²⁰ Singkatnya, keberadaan perang bukan hanya tidak berdosa, tapi suatu keharusan. Artinya, jika perang dalam pengertian “wars of necessity” ini tidak dilakukan, justru berdosa.

Itu berarti sekalipun dosa menimbulkan perang, munculnya perang pertama-tama harus dilihat sebagai pemeliharaan Allah (God’s providence) untuk menahan dosa. Augustinus, menurut Frederick Russell, memahami perang bukan hanya sebagai “a consequence of sin” tetapi juga sebagai “a remedy for it”.²¹ Kita teringat akan perkataan Yusuf kepada saudara-saudaranya, “[m]emang kamu telah mereka-rekakan yang jahat terhadap aku, tetapi Allah telah mereka-rekakannya untuk kebaikan, dengan maksud melakukan seperti yang terjadi sekarang ini, yakni memelihara hidup suatu bangsa yang besar” (Kej.50:20). Dari kisah Yusuf kita belajar sehebat apapun itu rancangan manusia dan Setan, jauh di bawah rancangan Allah. Tuhan berkata, “Sebab rancanganKu bukanlah rancanganmu, dan jalanmu bukanlah jalanKu, demikianlah Firman TUHAN. Seperti tingginya langit

¹⁹ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.10.

²⁰ Luther, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved,” h. 121.

²¹ Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), h. 16.

dari bumi, demikianlah tingginya jalanKu dari jalanmu dan rancanganKu dari rancanganmu” (Yes.55:8-9). Dalam Teologi Reformed, hal ini dikenal dengan istilah creator-creature distinction.²² Ciptaan tidak bisa dibandingkan dengan pencipta karena di antara mereka terbentang apa yang Søren Kierkegaard katakan sebagai “infinite qualitative distinction”²³—perbedaan hakiki bukan hanya ‘different degree’ tapi juga ‘different kind’. Singkatnya, munculnya perang harus dipahami pertama-tama sebagai ordo pemeliharaan (order of preservation) dari Tuhan.

Perang dalam ordo pemeliharaan harus bermotifkan damai (peace). Mengutip Cicero, Calvin menegaskan “seeking of peace” seharusnya menjadi obyektivitas perang.²⁴ Artinya, ketika mendeklarasikan perang, sikap pemerintah, menurut Calvin, harus jauh dari kebencian, “not be carried away with headlong anger, or be seized with hatred, or burn with implacable

²² Herman Bavinck menulis, “From the very first moment, true religion distinguishes itself from all other religions by the fact that it construes the relation between God and the world, including man, as that between the Creator and his creature. The idea of an existence apart and independently from God occurs nowhere in Scripture. God is the sole, unique, and absolute cause of all that exists.” Herman Bavinck, *In the Beginning: Foundations of Creation Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1999), h. 24.

²³ Søren Kierkegaard menulis, “The fundamental error of modern times (which runs into logic, metaphysics, dogmatics, and the whole of modern life) lies in the fact that the yawning abyss of quality in the difference between God and man has been removed.” Alexander Dru, ed., *The Journals of Søren Kierkegaard* (London: Oxford University Press, 1938), h. 222. Lihat juga Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (London: Oxford University Press, 1933), h. 10.

²⁴ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.12.

severity.”²⁵ Itu sebabnya ketika berperang, menurut Luther, mesti dibedakan antara “what you want to do” dan “what you ought to do, antara “desire” dan “necessity”, antara “lust for war” dan “willingness to fight”.²⁶ Dengan kata lain, perang itu hanyalah alat (means) perdamaian, bukan tujuan (end) pada dirinya. Bagi Augustinus, jika perang merupakan alat perdamaian, maka ketika berperang “the spirit of a peacemaker” harus dikobarkan, sehingga mereka yang ditaklukkan dapat dituntun kembali untuk hidup damai.²⁷

Menarik bahwa bagi Calvin, tanpa keadilan (justice), tidak mungkin ada perdamaian. Perdamaian bisa tercapai hanya jika keadilan ditegakkan. Dengan berpatokan pada Yeremia 22:3, Calvin menulis, “Justice, indeed, is to receive into safekeeping, to embrace, to protect, vindicate, and free the innocent. But judgment is to withstand the boldness of the impious, to repress their violence, to punish their misdeeds”.²⁸ Itu berarti keadilan memiliki dua fungsi: melindungi mereka yang tidak bersalah (protection of the innocent) dan menghukum kejahatan (retributive violence).²⁹ Fungsi keadilan yang pertama—protection of the innocent—

²⁵ Ibid.

²⁶ Luther, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved,” h. 118.

²⁷ Augustine, “Letter CLXXXIX, to Boniface”, h. 6.

²⁸ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.9.

²⁹ Kedua fungsi keadilan ini juga ditegaskan Paulus dalam Roma 13:3-4. Selain Paulus, Petrus juga menyatakan hal yang sama dalam 1 Petrus 2:13-14: “Tunduklah, karena Allah, kepada semua lembaga manusia, baik kepada raja sebagai pemegang kekuasaan yang tertinggi, maupun kepada wali-wali yang diutusnyanya untuk menghukum orang-orang yang berbuat jahat dan menghormati orang-orang yang berbuat baik”.

bersifat distributive justice dalam arti luas. Seperti telah dijelaskan di atas, sebelum manusia berdosa, pemerintah memiliki tugas distributive justice. Melindungi orang yang tidak bersalah merupakan tugas pemerintah sebelum manusia berdosa. Sedangkan fungsi keadilan yang kedua—retributive violence—bersifat retributive justice. Tugas ini dimiliki pemerintah setelah manusia berdosa. Di dalam menjalankan retributive justice, tugas pemerintah tidak sekadar menghukum mereka yang bersalah, tapi lebih dari itu, harus membaharui dan memulihkan mereka untuk kembali menjadi warga negara yang baik. Dengan kata lain, retributive justice tidak berakhir pada dirinya; retributive justice harus melayani distributive justice. Singkatnya, hanya ketika keadilan distribusi dan retribusi ini ditegakkan, maka damai dapat terpelihara dengan baik.

Berperang demi keadilan sejalan dengan prinsip kasih (love). Bagi Calvin, perang yang membawa luka dan penderitaan (affliction dan hurting) pada dasarnya tidak sejalan dengan prinsip kasih. Tetapi jika dilakukan dalam konteks “to avenge, at the Lord’s command”, perang tersebut, menurut Calvin, “not to hurt or to afflict”.³⁰ Perang dalam konteks ini, sikap hatinya jauh dari kebencian.³¹ Tidak ada perasaan balas dendam atau nafsu membunuh di dalamnya. Perang demikian, menurut Augustinus, bermotifkan kasih.³² Singkatnya, perang demi tegaknya keadilan berpadanan dengan kasih.

³⁰ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.10.

³¹ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.12.

³² Russell, *The Just War in the Middle Ages*, h. 17; Bainton, *Christian*

Dengan demikian, perang yang dibenarkan (justifiable war) dapat dipertanggungjawabkan menurut Firman Tuhan. Untuk memaparkan teori just war secara terstruktur dan sistematis dengan muatan teologis-etis, tulisan ini selanjutnya akan menggali landasan teologis dan pijakan just war dalam sejarah gereja.

JUST WAR

Landasan Teologis dan Pijakannya pada Sejarah Gereja

Dengan berakhirnya penganiayaan Romawi terhadap kekristenan (312 A.D.), apalagi ketika Kaisar Konstantinus menyatakan dirinya Kristen dan menetapkan hanya orang Kristen yang bisa menjadi tentara pada tahun 416 A.D.,³³ telah mengubah pandangan orang Kristen tentang perang. Orang Kristen yang sebelumnya menentang perang mati-matian apapun itu alasannya, sekarang mulai sadar bahwa perang dapat dibenarkan dalam situasi dan kondisi tertentu. Ambrose merupakan teolog pertama yang memberikan pembenaran terhadap perang dalam kondisi tertentu. Ia menulis, "The courage which protects one's country in war against the incursions of barbarians or defends the weak at home or one's friends from the attacks of robbers is absolutely just".³⁴ Melalui tulisan Ambrose, orang Kristen pada saat itu mulai

Attitudes Toward War and Peace, h. 98.

³³ James F. Childress, "Pacifism," dalam *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, eds., James F. Childress dan John Macquarrie (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), h. 446.

³⁴ David F. Wright, "War in a Church-Historical Perspective", *Evangelical Quarterly* 57 (April 1985): h. 149-150. Wright mengutip buku Ambrose, *De Officiis*,

memikirkan pentingnya negara bertindak tegas terhadap para kriminal yang bisa merusak negara mereka dari dalam. Mereka juga mulai sadar pentingnya mempertahankan negara mereka dari ancaman bangsa barbar yang sewaktu-waktu bisa menghancurkan peradaban mereka. Cakupan just war Ambrose hanya kepada orang awam, tidak berlaku bagi hamba Tuhan (monks dan priests). Untuk para hamba Tuhan, Ambrose menegaskan, "The thought of warlike matters seems to be foreign to the duty of our office, for we have our thoughts fixed more on the duty of the soul than on that of the body, nor is it our business to look to arms but rather to the forces of peace."³⁵ Dengan demikian, ide pembenaran perang dan absennya hamba Tuhan dari perang merupakan sumbangsih Ambrose terhadap just war.

Pandangan Augustinus terhadap Just War

Sejarah mencatat, pada akhir abad keempat dan awal abad kelima, di bawah pimpinan Augustinus, orang Kristen menerima pandangan just war bahwa perang bisa dibenarkan dalam kondisi tertentu. Menarik bahwa bagi Augustinus, kasih dalam kekristenan (Christian love) merupakan titik tolak pemikirannya tentang justifiable war. Augustinus menulis,

If it is supposed that God could not enjoin warfare, because in after times it was said by the Lord Jesus Christ, "I say unto you, That ye

bagian 1:27:129.

³⁵ Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, h. 90. Bainton mengutip buku Ambrose, *De Officiis*, bagian 1:37:186.

resist not evil...” the answer is, that what is here required is not a bodily action, but an inward disposition....by using the sword in the punishment of a few...Moses acted as he did, not in cruelty, but in great love, may be seen from the words in which he prayed for the sins of the people: “If Thou wilt forgive their sin, forgive it; and if not, blot me out of Thy book.”...We see the same in the apostle [Paul], who, not in cruelty, but in love, delivered a man up to Satan for the destruction of the flesh, that the spirit might be saved in the day of the Lord Jesus.³⁶

Hal ini penting bagi mereka yang mempertanyakan “what is” (descriptive) dan “what ought to be” (prescriptive) dalam pemikiran Augustinus, seperti dinyatakan oleh Lisa Sowle Cahill,

It is difficult to resolve the question of whether Augustine really begins with the perceived necessity of waging war to preserve the civil order and so tries to square it with the New Testament, or whether he begins with the Christian ideal of love of neighbor and enemy and inquires how best to put it into practice in a fallen world.³⁷

³⁶ Augustine, “Reply to Faustus the Manichæan”, h. 301 dan 304. Dalam konteks ini, Frederick Russell menulis, “By this distinction between the inward disposition of the heart and outward acts, to be accepted by without serious question in the Middle Ages, Augustine claimed to reconcile war and the New Testament. Since according to the ‘inwardness’ of his ethics the intention rather than the hostile act was normative, any hostile act was justified provided it was motivated by charity.” Russell, *The Just War in the Middle Ages*, h. 17.

³⁷ Lisa Sowle Cahill, “Nonresistance, Defense, Violence, and the Kingdom in Christian Tradition”, *Interpretation* 38, No.4 (October 1984): h. 382.

Karena starting point-nya dari Christian love, maka Augustinus mengedepankan “normative perspective” dari “situational perspective.”³⁸

Christian love menjadi dasar pemikiran Augustinus tentang justifiable war karena dua hal. Pertama, Christian love, menurut Augustinus, akan menjauhkan kita dari egoisme dan cinta diri (selfish desire). Begitu ingin menjauhnya Augustinus dari cinta diri sampai-sampai ia menolak perang atau kekerasan yang dilakukan dengan alasan membela diri. Augustinus menulis,

As to killing others in order to defend one’s own life, I do not approve of this, unless one happens to be a soldier or public functionary acting, not for himself, but in defence of others or of the city in which he resides, if he acts according to the commission lawfully given him, and in the manner becoming his office.³⁹

Kedua, kehadiran Christian love, menurut Augustinus, akan menimbulkan kewajiban (duty) menolong sesama. Ketika melihat orang Israel dianiaya seorang Mesir, Musa menolong dan

³⁸ Penulis meminjam istilah “normative perspective” dan “situational perspective” dari John Frame. Menurut Frame, ada dua macam pendekatan. Pendekatan pertama fokus pada “Scripture” kemudian mencari aplikasinya pada “problem areas”. Pendekatan ini sering dilakukan oleh “evangelicals”. Pendekatan kedua, sebaliknya, fokus pada “problem areas” baru kemudian pada “Scripture.” Pendekatan kedua ini seringkali dilakukan oleh “liberals” dan “secularists.” John Frame, *Medical Ethics: Principles, Persons, and Problems* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1988), h. 3-4. Dengan demikian, pemikiran Augustinus tentang perang merupakan pendekatan evangelical karena lebih mengedepankan “Scripture” dari “problem areas”.

³⁹ Augustine, “Letter XLVII, to Publicola”, dalam *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1st Series Vol. I, ed., Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), h. 5.

membela orang itu dengan membunuh orang Mesir tersebut (Kel.2:12). Bagi Augustinus, tindakan Musa tersebut dibenarkan karena Musa melakukannya bukan karena membela diri tapi karena menolong sesama.⁴⁰ Begitu pula dengan tindakan tegas pemerintah yang memakai kekuatan senjata di dalam menegakkan keadilan, memelihara perdamaian, dan menjaga ketertiban dalam masyarakat. Singkatnya, perang dibenarkan sejauh dilakukan dengan motivasi Christian love yang membangkitkan penyangkalan diri dan keinginan menolong sesama.

Persoalannya, bagaimana mungkin perang dengan kekerasan—sekalipun bertujuan memerangi kejahatan—sejalan dengan Christian love dan membawa damai? Augustinus memberikan tiga alasan. Pertama, Augustinus melihat perang dan kekerasan sebagai suatu “chastisement” —chastisement yang akan menuntun mereka kepada pembaruan hidup dan menghindarkan diri dari kepalsuan. Sekalipun nantinya membawa kepada kematian, chastisement tersebut, menurut Augustinus, bukan hanya tidak akan menghancurkan obyeknya secara esensial (spiritual) tapi membawa kebaikan.⁴¹ Russell merangkumkan pemikiran Augustinus tersebut dengan kalimat, “The just warriors restrained sinners from evil, thus acting against their will but in their own best interest”.⁴² Di sini Augustinus membedakan dan melihat “the inward disposition” lebih penting dari “the hostile

⁴⁰ Augustine, “Reply to Faustus the Manichæan,” h. 90.

⁴¹ Augustine, “Reply to Faustus the Manichæan,” h. 74 dan 78.

⁴² Russell, *The Just War in the Middle Ages*, h. 17.

act.”⁴³ Singkatnya, agar perang sejalan dengan Christian love, harus ada penyebab yang jelas—just cause.

Kedua, agar tidak menjadi arena balas dendam, perang dan kekerasan, menurut Augustinus, tidak boleh dilakukan oleh individu (private citizen). Perang akan sah dan adil apabila mentaati “the command of God” atau perintah negara (the state),⁴⁴ dan dilakukan hanya oleh tentara, “in behalf of the peace and safety of the community”.⁴⁵ Dengan demikian, baik hamba Tuhan maupun individu tidak diperkenankan untuk berperang. Jadi agar perang mencerminkan Christian love, elemen legitimate authority harus diperhitungkan. Ketiga, selain just cause dan legitimate authority, right intention sangat penting di dalam menentukan moralitas perang. Menurut Augustinus, kekerasan yang memmanifestasikan Christian love dan membawa damai akan sangat bergantung kepada intention dari mereka yang melakukan perang. Agar perang dibenarkan, mereka yang melakukan perang, “should punish with the same goodwill which a father has towards his little son”.⁴⁶ Seperti telah disinggung di atas, kejahatan perang, bagi Augustinus, bukan luka dan kematian sebagai akibat perang, tapi “love of violence, revengeful cruelty, fierce and implacable enmity, wild resistance, and the lust of power, and

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Augustine, “Reply to Faustus the Manichæan,” bagian xxii.74-75.

⁴⁵ Augustine, “Reply to Faustus the Manichæan,” bagian xxii.75.

⁴⁶ Augustine, “Our Lord’s Sermon on the Mount” dalam *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1st Series Vol. VI, ed., Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), bagian i.xx.63.

such like".⁴⁷ Dengan demikian, agar mencerminkan Christian love, perang harus memenuhi ketiga syarat ini: just cause, legitimate authority, dan right intention. Dengan kata lain, agar perang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya, ketiga syarat ini harus dipenuhi sebelum berperang (the reasons for going to war, *jus ad bellum*).⁴⁸

Dengan memegang konsep just war, Augustinus menolak crusades dan berbagai manifestasi holy war. Bainton mendefinisikan crusades, "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."⁴⁹ Perang dengan 'holy cause', percaya akan 'divine guidance and aid', menganggap diri 'godly crusader' serta musuhnya 'ungodly enemies', dan harus dilakukan secara 'unsparingly prosecution', merupakan perang yang sadis dan brutal. Dari perspektif just war, faktor right intention menjadi masalah terbesar bagi crusades dan holy war untuk bisa dibenarkan.

Satu-satunya holy war yang sah, menurut Augustinus, adalah holy war yang dilakukan bangsa Israel dalam konteks sejarah keselamatan Allah ketika memerangi tujuh suku bangsa Kanaan di Perjanjian Lama. Bagi Augustinus, perang yang dilakukan Musa, misalnya, merupakan just war karena

⁴⁷ Augustine, "Reply to Faustus the Manichæan," bagian xxii.74.

⁴⁸ Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, h. 98.

⁴⁹ Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, h. 148.

merupakan “divine command”. Ketika memberikan perintahNya, Allah melakukannya bukan “in cruelty” tapi “in righteous retribution”. Begitu pula ketika mentaati Tuhan, Musa melakukannya dengan “obedience”, bukan dengan “ferocity”.⁵⁰ Augustinus melihat ada kekecualian (some exceptions) terhadap hukum Tuhan, “jangan membunuh”. Salah satu kekecualian yakni Allah memberikan “a special commission granted for a time to some individual”. Mereka yang berperang karena mentaati Tuhan, ketika membunuh tidak melanggar hukum “jangan membunuh.”⁵¹ Singkatnya, perang yang dilakukan Musa dan Yosua adalah just war. Di luar konteks Perjanjian Lama, holy war tidak lagi normatif.

Itu berarti kita menolak pandangan Roland Bainton bahwa holy war tetap normatif bagi orang Kristen karena Perjanjian Baru tetap mengajarkannya. Bagi Bainton, Perjanjian Baru bahkan mengajarkan crusade yang merupakan manifestasi utama dari holy war.⁵² Contoh crusade yang paling jelas dalam Perjanjian Baru, menurut Bainton, yakni ketika Yesus menyucikan Bait Allah

⁵⁰ Augustine, “Reply to Faustus the Manichæan”, bagian xxii.74.

⁵¹ Augustinus, “The City of God” dalam *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 1st Series Vol. II, ed., Philip Schaff (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), bagian i.21.

⁵² Bagi Roland Bainton, crusade merupakan manifestasi utama dari holy war. “The crusade”, menurut Bainton, “stemmed out of the holy war...[and]...went beyond the holy war in the respect that it was fought not so much with God’s help as on God’s behalf, not for a human goal which God might bless but for a divine cause which God might command”. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, h. 44-45.

dengan mengusir para pedagang dan penukar uang yang berdagang di Bait Allah dengan menggunakan cambuk dari tali.

Support for the crusade has found its most congenial passage to be Jesus' cleansing of the temple with a whip of cords, a detail mentioned only in John's gospel [Jn.2:15]. Here was undeniably an instance of fiery indignation against the profanation of the sacred, but the whip of cords, if genuine, was no hand grenade, and the success of Jesus in routing the hucksters was scarcely due to physical prowess. For what was one man, even with strands of rope, against such a company? They must have dispersed because they cowed by a wrath which they recognized as right.⁵³

Bainton benar bahwa menyucikan Bait Allah merupakan manifestasi holy war dalam Perjanjian Baru.

Tapi berbeda dari holy war Perjanjian Lama, holy war Perjanjian Baru mengambil bentuk spiritual bukan fisik. Seperti ditegaskan Vern Poythress, "Whereas Old Testament holy war was waged primarily against human opponents, on the level of symbol, New Testament holy war is waged against the ultimate opponents, Satan and his demonic assistants".⁵⁴ Di sini Poythress melihat ada kesinambungan antara holy war Perjanjian Lama dengan holy war Perjanjian Baru, di mana holy war Perjanjian Lama menjadi simbol bagi holy war Perjanjian Baru. Singkatnya, holy war tetap berlaku bagi orang Kristen, tapi naturnya berbeda. Seperti dikatakan Poythress, "We are to wage holy war. But the

⁵³ Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, h. 56.

⁵⁴ Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood: Wolgemuth & Hyatt, Publishers, Inc, 1991), h. 147.

nature of that holy war is redefined because of Christ. Holy war takes the form of evangelism rather than physical conflict".⁵⁵ Dengan demikian, holy war dalam arti peperangan fisik tidak lagi normatif bagi orang Kristen.

Pandangan Thomas Aquinas terhadap Just War

Doktrin just war Augustinus kemudian dikembangkan oleh gereja pada abad-abad selanjutnya di dalam menghadapi situasi perang pada saat itu. Abad ke-13 ditandai dengan peperangan di antara para raja dan bangsawan Kristen. Konsep perang pada abad tersebut, selain berpatokan pada pemikiran Augustinus dan Alkitab, juga pada pemikiran Gratian yang tertuang dalam bukunya *Decretum*.⁵⁶ Berpedoman pada semua konsep perang abad ke-13, Thomas Aquinas mengembangkan teori perang Augustinus secara lebih sistematis. Aquinas pada dasarnya menekankan tiga syarat perang yang dicetuskan Augustinus: just cause, legitimate authority, dan right intention. Ketiga syarat ini harus dipenuhi sebelum memutuskan berperang (the reasons for going to war, *jus ad bellum*).⁵⁷ Namun agar perang dapat dibenarkan, *jus ad bellum* saja tidak cukup. Menurut Aquinas,

⁵⁵ Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, h. 148.

⁵⁶ Lihat Russell, *The Just War in the Middle Ages*, h. 55-85.

⁵⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1916), bagian ii-ii.40.1.

harus ada syarat lain, *jus in bello*, tentang 'cara berperang yang benar' (the morality of means in war).⁵⁸

Ketika berbicara tentang *jus in bello*, Aquinas, menurut Russell, fokus pada "[war's] legitimate conduct and consequences".⁵⁹ Aquinas membenarkan cara berperang dengan 'penyergapan mendadak' (ambushes). Aquinas mengizinkan strategi mengelabui musuh dilakukan dalam peperangan. Bagi Aquinas, ada dua macam pengelabuan. Pengelabuan pertama dalam bentuk berbohong atau tidak menepati janji. Pengelabuan semacam itu "unlawful", apapun alasannya. Mengutip Ambrose, Aquinas menulis, "No one ought to deceive the enemy in this way, for there are certain *rights of war and covenants, which ought to be observed even among enemies*".⁶⁰ Tetapi ada pengelabuan macam kedua di mana "a man may be deceived by what we say or do, because we do not declare our purpose or meaning to him".⁶¹ Pengelabuan yang menyembunyikan sebagian kebenaran, menurut Aquinas, dibenarkan dalam peperangan. Alkitab sendiri, klaim Aquinas, melakukan hal tersebut kepada unbelievers, seperti dinyatakan dalam Matius 7:6, "Jangan kamu memberikan barang yang kudus kepada anjing".⁶² Dengan demikian, berperang dengan pengelabuan ambushes dapat dibenarkan.

⁵⁸ Lisa Sowle Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), h. 85.

⁵⁹ Russell, *The Just War in the Middle Ages*, h. 271.

⁶⁰ Aquinas, *Summa Theologica*, bagian ii-ii.40.3. Aquinas mengutip buku Ambrose, *De Officiis*, bagian i.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

Tentang 'cara berperang yang benar', Aquinas berpegang pada prinsip diskriminasi. Bagi Aquinas, demi "the common good", perang harus ditujukan kepada "sinners". Perang harus dapat membedakan "sinners" dari "the innocent". Mereka yang "innocent" tidak boleh menjadi target perang karena mereka-mereka ini "preserves and forwards the common good".⁶³ Bagi Aquinas, memerangi innocent berarti melakukan empat kesalahan:

first, because he injures one whom he should love more, and so acts more in opposition to charity; secondly, because he inflicts an injury on a man who is less deserving of one, and so acts more in opposition to justice; thirdly, because he deprives the community of a greater good; fourthly, because he despises God more, according to Luke x.16, *He that despiseth you despiseth Me*.⁶⁴

Singkatnya, prinsip diskriminasi mengharuskan perang membedakan combatants dari non-combatants.

Selain faktor diskriminasi, Aquinas melihat prinsip proportionality sangat penting dalam kriteria *jus in bello*. Prinsip ini muncul dalam pembahasan self-defense. Aquinas menolak pandangan Augustinus yang tidak menyetujui perang dengan alasan self-defense. Bagi Aquinas, self-defense itu sendiri tidak salah. Masalahnya ketika melakukan self-defense, akan muncul dua efek. Efek pertama yakni "one's intention" untuk menyelamatkan "one's own life". Bagi Aquinas, menyelamatkan

⁶³ Aquinas, *Summa Theologica*, bagian ii-ii.64.6.

⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, bagian ii-ii.64.6. r. obj.2.

hidup itu "lawful" karena "it is natural to everything to keep itself in *being*, as far as possible."⁶⁵ Tapi akibat efek pertama, muncul efek kedua, yakni "the slaying of the aggressor". Jika efek kedua ini tidak proporsional dan "more than necessary violence", maka self-defense tidak bisa dibenarkan. Untuk dapat dibenarkan, self-defense harus dilakukan secara "moderation".⁶⁶ Dengan demikian, rencana membunuh dengan alasan self-defense tidak akan pernah bisa ditolerir. "[I]t is not lawful," tulis Aquinas, "for a man to intend killing a man in self-defence".⁶⁷ Singkatnya, selain diskriminasi, proportionality merupakan faktor penentu dalam moralitas berperang.

Pandangan Luther dan Calvin terhadap Just War

Pemikiran Augustinus yang telah dikembangkan oleh Aquinas di pertengahan abad ke-13 semakin mengkristal di era Reformasi pada abad ke-16 dan ke-17, yang diwarnai perang agama antar-sesama Kristen. Sebagai Tokoh Reformator yang memegang Sola Scriptura, dengan tanpa kompromi Martin Luther menegaskan bahwa semua doktrin termasuk doktrin perang harus diuji kesahihannya oleh Alkitab. Dengan berpegang pada teks Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, Luther mengambil posisi just war, dan pada dasarnya setuju dengan Augustinus tentang pentingnya just cause, legitimate authority, dan right intention di

⁶⁵ Aquinas, *Summa Theologica*, bagian ii-ii.64.7.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

dalam menyatakan perang.⁶⁸ Konsep just war Luther sangat dipengaruhi teologinya tentang Dua Kerajaan (Two Kingdoms): Kerajaan Allah atau Kerajaan Kristus dan kerajaan dunia. Gereja, orang Kristen, dan hal-hal spiritual milik Kerajaan Allah, sedangkan pemerintah, perang, dan hal-hal sekuler milik kerajaan dunia. Kedua kerajaan ini didirikan Allah. Ketika Kerajaan Allah berurusan dengan dosa, kerajaan dunia dengan kejahatan. Luther memisahkan kedua kerajaan ini secara ketat dan tidak mencampuradukkannya.⁶⁹ Itu sebabnya Luther menolak keterlibatan gereja dalam perang karena urusan agama. Ia, misalnya, menolak dukungan gereja terhadap perang melawan Ottoman Turks yang mengancam Eropa di abad ke-15 dan ke-16.⁷⁰ Karena tidak mencampur adukkan yang 'legal' dan yang 'spiritual', Luther menolak crusades dan berbagai bentuk holy war.

Bagi Luther, salah satu contoh orang Kristen berpartisipasi dalam kerajaan dunia, yakni melalui pekerjaan, yang akan memberikan kesempatan bagi orang Kristen untuk melayani sesamanya. Ketika berurusan dengan hal peperangan dalam

⁶⁸ Martin Luther, "The Sermon on the Mount", dalam *Luther's Works* 21, ed., Jaroslav Pelikan (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1956), h. 39-40; Martin Luther, "Temporal Authority: To What Extent It Should be Obeyed", dalam *Luther's Works* 46, ed., Walther I. Brandt (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962), h. 99; Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved," h. 96.

⁶⁹ Luther, "Temporal Authority", h. 88 dan h. 91-92; Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved," h. 99; Luther, "The Sermon on the Mount", h. 105.

⁷⁰ Lihat Martin Luther, "On War Against the Turk", in *Luther's Works* 46, ed., Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1967), h. 155-205.

kerajaan dunia, orang Kristen, menurut Luther, sebisa mungkin menjauhkan diri daripadanya. Bagi Luther, perang bukan hal yang diinginkan sekalipun pada dasarnya “right” dan “a divine and useful ordinance.”⁷¹ Mengutip Mazmur 60:8, Luther mengingatkan, “He [God] scatters the peoples who delight in war.” Jadi Luther mengecam mereka yang “lust for war”. Bagi Luther, berperang itu “necessity”, bukan “desire”. Berperang hanya apabila memang harus.⁷² Meresponi perkataan Yesus dalam Matius 5:9, “Berbahagialah orang yang membawa damai...,” Luther menulis,

Therefore anyone who claims to be a Christian and a child of God, not only does not start war or unrest, but he also gives help and counsel on the side of peace wherever he can, even though there may have been a just and adequate cause for going to war.⁷³

Luther memahami perang sebagai last resort—dilakukan setelah semua jalan damai buntu.

Namun perlu disadari bahwa konsep last resort Luther dilandasi kepesimisannya terhadap mereka, dalam hal ini pemerintah, yang melakukan perang. Dengan memisahkan kerajaan dunia (i.e., pemerintah) dari Kerajaan Allah (i.e., Kristus, gereja dan orang percaya) secara ketat, seperti dijelaskan di atas, itu berarti Luther tidak mengizinkan keterlibatan gereja dan orang Kristen secara substansial untuk mentransformasi pemerintah karena Luther agak pesimis dan negatif terhadap pemerintah,

⁷¹ Luther, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved,” h. 99.

⁷² Luther, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved,” h. 118.

⁷³ Luther, “The Sermon on the Mount”, h. 40.

khususnya ketika menjalankan tugas retribusi, i.e., perang, setelah kejatuhan manusia dalam dosa. Dengan menganalogikan Kerajaan Allah dengan Christ dan kerajaan dunia dengan culture, dalam bukunya *Christ and Culture*, Richard Niebuhr melabelkan posisi Luther sebagai “*Christ and Culture in Paradox*”, dan bukan sebagai “*Christ the Transformer of Culture*”.⁷⁴

Dengan kata lain, sekalipun bagi Luther perang itu sendiri tidak dosa, tapi karena memiliki *low view of government*, ia mengingatkan bahwa tentara yang berperang adalah manusia berdosa. Itu sebabnya Luther melihat peperangan sebagai the lesser of two evils. Ia menulis,

such a war is only a very brief lack of peace that prevents an everlasting and immeasurable lack of peace, a small misfortune that prevents a great misfortune. What men write about war, saying that it is a great plague, is all true. But they should also consider how great the plague is that war prevents.⁷⁵

Dengan demikian, yang dimaksudkan Luther dengan “wars of necessity” lebih mengarah kepada perang dalam arti ‘jahat tapi apa boleh buat’ (necessary evil).

Beda dari Luther, Calvin melihat kehadiran pemerintah lebih positif dan lebih hopeful dari Luther. Mirip Luther, Calvin membedakan dua macam pemerintahan (twofold government), yang “spiritual” dan yang “political”,

⁷⁴ Lihat Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (San Fransisco: Harper and Row, 2001).

⁷⁵ Luther, “Whether Soldiers, Too, Can Be Saved,” h. 96.

there is a twofold government in man: one aspect is spiritual, whereby the conscience is instructed in piety and in reverencing God; the second is political, whereby man is educated for the duties of humanity and citizenship that must be maintained among men...The one we may call the spiritual kingdom, the other, the political kingdom.⁷⁶

Bagaimana relasi di antara kedua pemerintahan tersebut—itulah yang membedakan Calvin dari Luther. Beda dari Luther yang melihat kedua kerajaan dunia ini terpisah secara absolut, bagi Calvin, sekalipun pemerintah sipil “distinct” dari “spiritual and inward Kingdom of Christ”, keduanya “not at variance” karena “we go as pilgrims upon the earth while we aspire to the true fatherland”.⁷⁷ Alister McGrath menggambarkan konsep Calvin tentang “spiritual” dan “political” sebagai “*distincto sed non separatio*”, bisa dibedakan (distinguished) tapi tidak bisa dipisahkan (separated).⁷⁸ Sekalipun Calvin tidak memisahkan kedua hal ini, ia memperingatkan bahwa keduanya tidak bisa dipadukan secara “unwisely mingle” karena masing-masing memiliki “a completely different nature.”⁷⁹ W. Stanford Reid merangkumkan pemikiran spiritual-political Calvin tersebut sebagai, “that of mutual independence, but also of mutual

⁷⁶ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iii.xix.15.

⁷⁷ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.2.

⁷⁸ Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), h. 173.

⁷⁹ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.1.

helpfulness and support.”⁸⁰ Dengan kata lain, sekalipun memisahkan gereja dan negara, Calvin tidak melakukannya secara mutlak—absolute separation—seperti Luther. Bagi Calvin, ada tanggung jawab negara terhadap gereja dan ada tanggung jawab gereja terhadap negara. Michael Welker memakai istilah “differentiation” untuk menggambarkan hubungan gereja-negara dalam pemikiran Calvin.⁸¹

Dengan demikian, tugas pemerintah dalam konteks ini, menurut Calvin,

to cherish and protect the outward worship of God, to defend sound doctrine of piety and the position of the church, to adjust our life to the society of men, to form our social behavior to civil righteousness, to reconcile us with one another, and to promote general peace and tranquillity.⁸²

Singkatnya, Calvin memiliki high view of government. Mirip dengan Augustinus tapi beda dari Luther, Calvin melihat tugas retributif pemerintah dalam perang sebagai “a remedy for sin”. Menurut Ralph Hancock, pandangan Calvin tentang pemerintah bahkan lebih positif dan hopeful dari Augustinus karena bagi

⁸⁰ W. Stanford Reid, “Calvin and the Political Order” dalam *John Calvin: Contemporary Prophet* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1959), h. 252.

⁸¹ Michael Welker, “Calvin’s Doctrine of the ‘Civil Government’: Its Orienting Power in Pluralism and Globalization” dalam *Calvin Today: Reformed Theology and the Future of the Church*, eds., Michael Welker, Michael Weinrich, dan Ulrich Möller (London: T & T Clark International, 2011), h. 211.

⁸² Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.2.

Calvin, keberadaan pemerintah bukan hanya “necessary”, tapi juga “noble”.⁸³

Itu sebabnya bagi Calvin pemerintah harus sangat berhati-hati di dalam mendeklarasikan perang. Agar perang dapat dibenarkan, seperti telah dijelaskan di atas, maka penting bagi pemerintah memiliki restorasi damai sebagai obyektivitasnya dan sikap yang jauh dari kebencian. Selain itu, pemerintah, menurut Calvin, harus melihat perang sebagai hal yang “extreme necessity”, dideklarasikan hanya jika semua cara sudah ditempuh.⁸⁴ Dengan kata lain, perang, bagi Calvin, harus last resort.⁸⁵ Dengan demikian bagi Calvin, kriteria *jus ad bellum* tidak hanya mencakup just cause, legitimate authority dan right intention, seperti yang dicetuskan Augustinus, tetapi juga last resort.

Karena memiliki high view of government, Calvin sangat menghargai pejabat pemerintah—magistrates. Begitu hormatnya Calvin terhadap pejabat pemerintah sampai-sampai ia menulis, “no one ought to doubt that civil authority is a calling, not only holy and lawful before God, but also the most sacred and by far the most honorable of all callings in the whole life of mortal men.”⁸⁶ Karena begitu mulianya pejabat pemerintah, bagi Calvin, menentang pejabat pemerintah sama artinya dengan melawan

⁸³ Ralph C. Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics* (Ithaca; Cornell University Press, 1989), h. 29.

⁸⁴ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.12.

⁸⁵ Lihat Cahill, *Love Your Enemies*, h. 115.

⁸⁶ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.4.

Allah.⁸⁷ Calvin pada dasarnya tidak mengizinkan perlawanan terhadap pemerintah. Bahkan kepada pemerintahan yang buruk sekalipun, orang Kristen harus taat. Calvin menulis, "We are not only subject to the authority of princes who perform their office toward us uprightly and faithfully as they ought, but also to the authority of all who, by whatever means, have got control of affairs, even though they perform not a whit of the princes' office."⁸⁸ Ketaatan kepada pemerintahan yang demikian, menurut Calvin, harus disertai doa minta Tuhan mengubah hati penguasa.⁸⁹

Tapi jika penguasa bertindak melawan Allah, maka kekuasaan tersebut bisa dilawan. Ketika mengesampingkan "private individuals", Calvin mengizinkan lesser magistrates atau inferior magistrates untuk melawan. Ia menulis,

For if there are now any magistrates of the people, appointed to restrain the willfulness of kings....I am so far from forbidding them to withstand, in accordance with their duty, the fierce licentiousness of kings, that, if they wink at kings who violently fall upon and assault the lowly common folk, I declare that their dissimulation involves nefarious perfidy, because they dishonestly betray the freedom of the people, of which they know that they have been appointed protectors by God's ordinance.⁹⁰

⁸⁷ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.23.

⁸⁸ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.25.

⁸⁹ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.29.

⁹⁰ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, bagian iv.xx.31.

Bagi Calvin, perlawanan lesser magistrate dapat dibenarkan karena dilakukan dalam rangka mentaati Allah yang merupakan kekuasaan tertinggi di mana semua raja dan penguasa harus tunduk. Prinsip Calvin jelas, "obedience [to a ruler] is never to lead us away from obedience to [God]". Di sini Calvin melihat conflict of power pertama-tama sebagai hal "religious", bukan "political".⁹¹ Prinsip "lesser magistrates" dari Calvin ini, menurut James Nichols, sangat unik, "unknown in Roman Catholic and Lutheran societies."⁹²

Dengan merujuk kepada otoritas Allah, perlawanan yang dilakukan lesser magistrates tidak hanya memperoleh legitimasi dan pembenaran, tetapi juga berpotensi dan memiliki kans besar untuk menang. Dengan memegang teguh Roma 13 bahwa semua otoritas dan kekuasaan pemerintah berasal dari Allah, Calvin melihat berhasil-tidaknya perlawanan lesser magistrates akan sangat bergantung kepada Allah. Di sini secara implisit Calvin menambahkan syarat reasonable hope of success terhadap kriteria *jus ad bellum* bahwa sebelum berperang harus diperhitungkan kemungkinan untuk menang. Perang, seperti diingatkan Ralph Potter, jangan sampai terjebak kepada perbuatan bunuh diri (suicide).⁹³ Singkatnya, *jus ad bellum* tidak hanya sebatas just cause,

⁹¹ Ralph Keen, "The Limits of Power and Obedience in the Later Calvin", *Calvin Theological Journal* Vo. 27, No.2 (November 1992): h. 265.

⁹² James Hastings Nichols, *Democracy and the Churches* (Philadelphia: The Westminster Press, 1951), h. 26.

⁹³ Ralph B. Potter, Jr., "The Moral Logic of War", dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed., Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), h. 207.

legitimate authority, right intention, dan last resort, tetapi juga mencakup reasonable hope of success.

Dengan kata lain, agar dibenarkan, perang pertama-tama harus memenuhi kriteria *jus ad bellum*—the reasons for going to war yang mencakup just cause, legitimate authority, right intention, last resort, dan reasonable hope of success. Namun *jus ad bellum* saja tidak cukup karena hanya menjawab pertanyaan “when” (kapan) atau “whether” (bilamana) berperang, tetapi tidak menjelaskan “how” (bagaimana caranya) atau “methods” (metode yang dipakai untuk) berperang dengan benar.⁹⁴ Just war juga butuh *jus ad bellum*—the morality of means in war yang mencakup discrimination dan proportionality.

Kriteria just war bisa digunakan sebelum berperang untuk melihat apakah alasan berperang bisa dibenarkan. Ia bisa juga dimanfaatkan ketika peperangan sedang terjadi untuk mengetahui apakah cara berperangnya dibenarkan. Kriteria tersebut juga bisa dipakai setelah peperangan berakhir untuk melihat pihak mana yang benar dan mana yang salah.⁹⁵ Selanjutnya kita akan mendiskusikan kritikan terhadap just war.

⁹⁴ Miller, “Introduction,” h. xiv.

⁹⁵ Untuk pengaplikasian kriteria just war kepada perang kontemporer, lihat Paul Ramsey, “Is Vietnam a Just War?” dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed., Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), h. 185-197; dan James Turner Johnson, “Just-War Tradition and the War in the Gulf”, dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed., Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), h. 449-453.

Kritikan terhadap Just War

Beberapa kritikan terhadap just war. Kritikan pertama mempertanyakan penguasa dapat dengan mudahnya memanipulasi kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello* dengan tanpa mempertimbangkan prinsip-prinsip moral di balik kriteria-kriteria tersebut untuk menjustifikasi tindakan perang mereka yang sebetulnya bertentangan dengan kriteria-kriteria tersebut. Contohnya dalam Perang Teluk di mana Presiden George Bush mengklaimnya sebagai just war. Setelah menerapkan kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello* pada Perang Teluk, Jim Wallis berkesimpulan, "the war with Iraq cannot be justified on moral grounds."⁹⁶ Dengan menyalahgunakan teori just war, kesalahannya ada pada mereka yang menyelewengkan teori tersebut dan bukan karena kelemahan intrinsik dari teori itu sendiri.

Kritikan kedua mempertanyakan relevansi just war dalam era perang modern yang bersifat total (total war). Mungkinkah menerapkan prinsip proportionality dan discrimination yang membedakan noncombatants dari combatants mengingat persenjataan modern yang sangat canggih dengan daya hancur yang begitu tinggi? Hal itu tidak terbatas pada senjata kimia, senjata biologi, dan bom karpet, tetapi juga meliputi bom atom dan senjata nuklir. Untuk meresponi akan hal ini pertama-tama

⁹⁶ Jim Wallis, "This War Cannot Be Justified," dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed., Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), h. 466.

perlu dicatat, dengan adanya kemajuan teknologi yang begitu canggih, sasaran penembakan bisa lebih terjamin ketepatannya.

Dalam Perang Teluk melawan Irak, misalnya, penembakan sasaran yang dikendalikan oleh komputer dan teknologi laser sangat mengagumkan, jauh lebih presisi dari perang-perang sebelumnya. Itu berarti kemajuan teknologi tinggi malah menjamin terpenuhinya syarat proportionality dan discrimination. Dipenuhi-tidaknya syarat proportionality dan discrimination, seperti ditegaskan Joseph Allen, amat bergantung kepada siapa yang menggunakan senjata tersebut, dan bukannya kepada senjata itu sendiri.⁹⁷

Persoalannya, mungkinkah menerapkan konsep just-war terhadap peperangan yang menggunakan bom atom dan senjata nuklir? William O'Brien mengakui bahwa perang dalam era nuklir adalah hal yang "irrational". Tapi itu tidak berarti bahwa konsep just war tidak bisa diterapkan. O'Brien menjelaskan, "experience has taught us that, irrational or not, war is still a threat to be deterred and resisted as well, in some cases, as a needed instrument of justice."⁹⁸ Contohnya teori "balance of power" dari Reinhold Niebuhr yang mempengaruhi US dalam Perang Dingin (Cold War) dengan Uni Sovyet. Dengan mengembangkan konsep "nuclear deterrence", Niebuhr mendukung pengembangan dan

⁹⁷ Joseph L. Allen, *War: A Primer for Christians* (Dallas: Southern Methodist University Press, 2001), h. 50.

⁹⁸ William V. O'Brien, "Just-War Doctrine in a Nuclear Context" dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed., Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), h. 312.

penambahan nuklir US untuk mengimbangi persenjataan nuklir Uni Sovyet. Bagi Niebuhr, “balance of power” akan mencegah kedua pihak—US dan Uni Sovyet—untuk memulai perang nuklir. Siapa pun yang memulai perang nuklir akan terjebak kepada perbuatan “suicidal” (bunuh diri) dan tidak ada pihak menangkalah.⁹⁹ Melalui konsep “balance of power” dan “nuclear deterrence”, Niebuhr menerapkan teori just war dalam era nuklir. Dalam konteks Perang Dingin dengan perlombaan senjata nuklir, kehadiran just war mengarah kepada pencegahan peperangan (presumption against war) seperti yang diungkapkan U.S. Catholic Bishops dalam buku mereka *The Challenge of Peace*.¹⁰⁰

Dengan demikian, muncul kritikan ketiga yang mempertanyakan asumsi dasar just war apakah untuk mencegah peperangan seperti yang diungkapkan para Bishops, ataukah untuk menentang ketidakadilan (presumption against injustice)? Ungkapan para Bishops tersebut dilandasi keyakinan mereka bahwa perang itu jahat pada dirinya.¹⁰¹ Namun seperti yang telah

⁹⁹ Reinhold Niebuhr, “The Cold War and the Nuclear Dilemma,” *Cross Currents* 9 No. 3 (Summer 1959): h. 212. Lihat juga David S. Fischler, “Nuclear Weapons in the Ethics of Reinhold Niebuhr,” *Perspectives in Religious Studies* 12 No. 2 (Summer 1985): h. 69-84.

¹⁰⁰ Lihat U.S. Catholic Bishops, *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response* (Washington, D.C.: U.S. Catholic Conference, 1983).

¹⁰¹ Mereka menulis, “The Church’s teaching on war and peace establishes a strong presumption against war which is binding on all; it then examines when this presumption may be overridden, precisely in the name of preserving the kind of peace which protects human dignity and human rights....The moral theory of the ‘just-war’ or ‘limited-war’ doctrine begins with the presumption which binds all Christians: we should do no harm to our neighbor; how we treat our enemy is the key test of whether we love our neighbor; and the possibility of taking even

dijelaskan di atas, bagi Augustinus misalnya, perang itu sendiri tidak jahat. Yang jahat dari perang itu bukan luka dan kematian akibat perang, tapi motivasi di baliknya. Mendasarkan diri pada tradisi just war, James Turner Johnson mempertanyakan posisi para Bishops,

What, then, of the claim made in *The Challenge of Peace* that just war doctrine begins with a “presumption against war”?...such a presumption is not to be found in just war tradition in its classic form, or even in the specifically churchly theorists Augustine and Aquinas to whom Catholic just war theorists generally refer for authority. The idea of such a “presumption” seems to owe more to the influence of Catholic pacifists on the development of *The Challenge of Peace* and to a general uneasiness with the destructiveness of modern war and the venality of modern states than to the heritage of just war tradition. I would say it more emphatically: the concept of just war does not begin with a “presumption against war” focused on the harm which war may do, but with a presumption against *injustice* focused on the need for responsible use of force in response to wrongdoing. Force, according to the core meaning of just war tradition, is an instrumentality that may be good or evil, depending on the use to which it is put.¹⁰²

one human life is a prospect we should consider in fear and trembling. How is it possible to move from these presumptions to the idea of a justifiable use of lethal force? S. Catholic Bishops, *The Challenge of Peace*, h. 22 dan 26.

¹⁰² James Turner Johnson, *Morality and Contemporary Warfare* (New Haven and London: Yale University Press, 1999), h. 35.

Jika tujuan just war melawan peperangan, maka just war harus bersifat self-defense dan sebatas 'defensive warfare.' Tetapi jika tujuannya menentang ketidakadilan, maka kehadiran just war tidak hanya sebatas 'defensive warfare' tapi juga mencakup 'offensive warfare.' Konsep just war Augustinus, menurut Frederick Russell, tidak membedakan "defensive warfare" dan "offensive warfare" sejauh syarat untuk berperang terpenuhi.¹⁰³

Kritikan keempat menanyakan sampai sejauh mana validitas dari kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello*, mengingat syarat untuk kedua kriteria ini terus bertambah. Syarat untuk *jus ad bellum*, misalnya, ada yang menyebutkan enam, tujuh, bahkan ada yang lebih dari itu.¹⁰⁴ Seperti dijelaskan di atas, selama berabad-abad teori just war terus berkembang, disesuaikan dengan pergumulan perang pada saat itu. Dengan demikian, semakin bertambah persyaratannya sesuai perkembangan jaman, semakin baik adanya karena akan menyempurnakan teori just war tersebut. Namun perlu membedakan syarat utama (primary) dari yang tidak utama (secondary). Untuk kriteria *jus ad bellum*, ketiga syarat oleh Augustinus—just cause, legitimate authority, dan right intention—merupakan syarat utama, suatu keharusan, tanpa ketiga syarat ini, mustahil perang dapat dibenarkan.¹⁰⁵

¹⁰³ Russell, *The Just War in the Middle Ages*, h. 21.

¹⁰⁴ Lihat, misalnya, James F. Childress, "Just-War Criteria" dalam *War in the Twentieth Century: Sources in Theological Ethics*, ed., Richard B. Miller (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992), h. 351-372.

¹⁰⁵ Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, h. 41-70.

KESIMPULAN

Kehadiran teori just war sangat krusial di tengah-tengah dunia yang sudah terperosok dalam dosa. Akibat dosa yang telah meluas, timbul ketidakadilan dalam hubungan antar-manusia. Di sini kita harus memilih: membiarkan ketidakadilan terus merajalela atautkah menghentikannya dengan risiko berperang. Asumsi dasar just war adalah untuk melawan ketidakadilan, dengan melindungi mereka yang tidak bersalah dari perbuatan yang semena-mena. Keberadaan just war membuat mereka yang sedang melakukan kejahatan berpikir untuk segera menghentikannya. Eksistensi just war bukan hanya untuk menghancurkan kejahatan (to remove evil), tapi juga untuk mencegah kejahatan (to prevent evil). Kriteria *jus ad bellum* dan *jus in bello* dengan prinsip-prinsip moral yang begitu ketat, akan membuat mereka yang ingin menindas dan memeras sesama akan berpikir kembali sebelum melakukannya.

Just war berupaya menegakkan keadilan (justice) untuk mendatangkan damai (peace). Seperti dikatakan Calvin di atas, tanpa keadilan, tidak mungkin ada perdamaian. Asumsi just war, seperti dikatakan Paul Ramsey, “‘social charity’ comes to the aid of the oppressed.”¹⁰⁶ Itu berarti bagi just war, damai yang tidak berjalan dalam koridor keadilan adalah damai yang telah kehilangan legitimasi—damai yang “oppressive.” Dalam konteks

¹⁰⁶ Paul Ramsey, *Speak up for Just War or Pacifism: A Critique of the United Methodist Bishops’ Pastoral Letter “In Defense of Creation”* (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1988), h. 109.

ini, damai, menurut just war, lebih dari sekadar “absence of conflict”.¹⁰⁷ Jika perlu, berperang demi terciptanya damai yang berkeadilan. Di sini Augustinus mengingatkan perang sebagai alat perdamaian: “peace is not sought in order to the kindling of war, but war is waged in order that peace may be obtained”.¹⁰⁸

Memang setelah manusia berdosa, violence (kekerasan) tidak mungkin lepas dari kehidupan manusia. Agama apapun itu—termasuk kekristenan—tidak akan mampu membebaskan diri dari violence. Namun sejarah gereja menyaksikan ketika bersentuhan dengan violence, kekristenan menelurkan teori just war di dalam upaya menentang ketidakadilan. ‘Kekristenan tanpa violence’—itu tidak realistis. Tapi ‘violence tanpa kekristenan’ hanyalah akan menimbulkan ketidakadilan, kebrutalan, kesadisan, kekejaman, kelaliman, kebengisan... yang pada akhirnya kekacau-balauan (chaos).

¹⁰⁷ J. Daryl Charles, *Between Pacifism and Jihad: Just War and Christian Tradition* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2005), h. 19.

¹⁰⁸ Augustine, “Letter CLXXXIX, to Boniface”, h. 6.