

The Cross and the Wheelchair: Spirituality of Suffering as the Foundation of Inclusive Pastoral Care

Salib dan Kursi Roda: Spiritualitas Penderitaan sebagai Dasar Pastoral Inklusif

Jusuf Hutapea
Sekolah Tinggi Teologi Indonesia, Jakarta, Indonesia
Asian Seminary of Christian Ministries, Silang, Philippines
Email: yusufhutapea08@gmail.com

Received: 17 September 2025 / Accepted: 4 May 2026 / Published: 13 May 2026

How to cite this article:

Hutapea, Jusuf. "Salib dan Kursi Roda: Spiritualitas Penderitaan sebagai Dasar Pastoral Inklusif." *KINAA: Jurnal Teologi*, 11, no. 1 (2026): 18-37. <https://doi.org/10.47178/gfz6fs81>.

Abstract

Persons with disabilities in Indonesia—numbering more than 23 million or approximately 9 percent of the population—continue to face marginalization in the pastoral care of churches. The dominant pastoral models tend to be charitable and curative in nature, unconsciously positioning persons with disabilities as passive objects of ministry rather than active pastoral agents. This article argues that the spirituality of suffering—centered on the theology of the cross—can serve as a theological foundation for liberative and inclusive pastoral care. Employing library research and analogical hermeneutics, this study engages the theology of the cross (Moltmann, Luther) in dialogue with disability theology (Eiesland, Reynolds, Creamer, Swinton). The main findings indicate that: (1) suffering is not a sign of curse or imperfection but the very locus of encounter with the suffering God (theopathic God); (2) the risen Christ who retains His wounded body (John 20:27) affirms that disability does not contradict the image of God (imago Dei); and (3) the church is called to become a "vulnerable communion"—a community where weakness is honored and every member, without exception, is recognized as indispensable (1 Corinthians 12:22-25). Based on this foundation, the article formulates three principles of inclusive pastoral care: recognition of the dignity of the sufferer, solidarity that replaces pity, and shared vulnerability as the identity of the church. Practical implementation includes the formation of pastoral attitudes and competencies, the creation of safe and accessible church environments, and the empowerment of families of persons with disabilities. The spirituality of suffering does not offer the elimination of suffering but rather presence, honor, and pastoral justice for all.

Keywords: *inclusive pastoral care, theology of the cross, persons with disabilities, spirituality of suffering, vulnerability, disability theology, imago Dei.*

Abstrak

Penyandang disabilitas di Indonesia—yang berjumlah lebih dari 23 juta jiwa atau sekitar 9 persen populasi—masih menghadapi marginalisasi dalam pelayanan pastoral gereja. Model pastoral yang dominan cenderung bersifat karitatif (berbasis amal) dan kuratif (berbasis penyembuhan), yang secara tidak sadar memosisikan penyandang disabilitas sebagai objek pelayanan yang pasif, bukan sebagai agen pastoral yang aktif. Artikel ini berargumen bahwa spiritualitas penderitaan—yang berpusat pada teologi salib—dapat menjadi fondasi teologis bagi pastoral inklusif yang membebaskan. Melalui metode studi pustaka dan hermeneutika

analogis, artikel ini mendialogkan teologi salib (Moltmann, Luther) dengan teologi disabilitas (Eiesland, Reynolds, Creamer, Swinton). Temuan utama menunjukkan bahwa: (1) penderitaan bukanlah tanda kutukan atau ketidaksempurnaan, melainkan lokasi perjumpaan dengan Allah yang ikut menderita (theopathic God); (2) Kristus yang bangkit tetap memiliki tubuh yang terluka (Yohanes 20:27) menegaskan bahwa disabilitas tidak bertentangan dengan gambar Allah (imago Dei); dan (3) gereja dipanggil menjadi "komuni yang rentan" (vulnerable communion)—sebuah komunitas di mana kelemahan dihormati dan setiap anggota, tanpa kecuali, diakui sebagai anggota yang tidak terindahkan (1 Korintus 12:22-25). Berdasarkan fondasi ini, artikel merumuskan tiga prinsip pastoral inklusif: pengakuan martabat penderita, solidaritas yang menggantikan rasa iba (pity), dan kerentanan bersama sebagai identitas gereja. Implementasi praktisnya mencakup pembentukan sikap dan kompetensi gembala, penciptaan lingkungan gereja yang aman dan aksesibel, serta pemberdayaan keluarga penyandang disabilitas. Spiritualitas penderitaan tidak menawarkan penghapusan penderitaan, melainkan kehadiran, penghormatan, dan keadilan pastoral bagi semua.

Kata Kunci: pastoral inklusif, teologi salib, penyandang disabilitas, spiritualitas penderitaan, kerentanan, teologi disabilitas, imago Dei.

PENDAHULUAN

Penyandang disabilitas merupakan bagian tak terpisahkan dari umat manusia, namun kehadiran mereka di gereja seringkali tidak dibarengi dengan penerimaan dan partisipasi yang setara. Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) memperkirakan bahwa sekitar 15 persen populasi global hidup dengan disabilitas, sementara di Indonesia angka ini mencapai lebih dari 23 juta jiwa atau sekitar 9 persen dari total populasi.¹ Di tengah realitas demografis yang signifikan ini, gereja justru kerap menjadi ruang yang tidak ramah dan bahkan melukai penyandang disabilitas. Alih-alih diperlakukan sebagai subjek yang utuh dan agen pastoral yang aktif, mereka cenderung diposisikan sebagai objek pelayanan kasih (karitatif) yang pasif—sebuah ironi mendasar bagi komunitas yang mengaku sebagai tubuh Kristus.² Lebih dari sekadar ketiadaan ramp atau toilet khusus di bangunan gereja, marginalisasi ini bersifat sistemik: mulai dari stigma teologis yang mengasosiasikan disabilitas dengan dosa atau kutukan, hingga pengucilan sosial dalam kegiatan persekutuan dan minimnya peluang untuk terlibat dalam kepemimpinan dan pelayanan.³

¹ ILO, *Disability in Indonesia: Backgrounder* (Jakarta: ILO Indonesia, 2023), 1; UNICEF, *Analisis Lanskap tentang Anak Penyandang Disabilitas di Indonesia* (Jakarta: UNICEF, 2023), 6.

² Catherine E. Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology: Returning to Its Liberatory Roots," *Canadian Journal of Theology, Mental Health and Disability* 5, no. 1 (2026): 2–3; Naomi Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God: A Disability Studies Perspective on Disabled People's Experiences in Churches and Theologies of Disability* (PhD thesis, SOAS University of London, 2019), 11–12.

³ Stephen Thompson, Brigitte Rohwerder, and Dolon Mukherjee, "Disability, Religion, and Gender: Exploring Experiences of Exclusion in India Through an Intersectional Lens," *Social Inclusion* 11, no. 4 (2023): 5–7.

Penelitian lintas konteks menunjukkan bahwa eksklusi penyandang disabilitas terjadi secara sistemik dan diperparah oleh faktor-faktor interseksional. Studi di India terhadap 25 partisipan penyandang disabilitas di Tamil Nadu dan Bengal Barat mengungkap bahwa diskriminasi berbasis disabilitas menjadi faktor dominan, namun intensitasnya meningkat secara signifikan ketika disabilitas bersinggungan dengan identitas agama minoritas, gender perempuan, atau status kasta rendah.⁴ Seorang wanita Muslim dengan disabilitas fisik melaporkan bahwa ketika ia hadir dalam acara keagamaan, jemaat lain menyuruhnya pergi dengan asumsi ia datang untuk mengemis—bukan untuk beribadah.⁵ Temuan ini menegaskan bahwa penderitaan penyandang disabilitas tidak pernah monolitik; ia selalu dilapisi oleh berbagai bentuk penindasan yang saling menguatkan. Di Indonesia, situasi serupa terkonfirmasi melalui data yang tidak kalah mengkhawatirkan: 36 persen anak penyandang disabilitas tidak bersekolah, tingkat kelulusan SMA hanya 30 persen (jauh di bawah anak tanpa disabilitas yang mencapai 63 persen), dan lebih dari 70 persen penyandang disabilitas bekerja di sektor informal tanpa jaminan sosial.⁶

Dalam konteks gerejawi, model pastoral yang dominan justru memperkuat ketidakberdayaan penyandang disabilitas. Penelitian Naomi Lawson Jacobs terhadap 30 umat Kristen disabilitas di Inggris mengungkapkan bahwa gereja cenderung menggunakan kerangka pastoral yang berbasis pada perawatan dan amal, bukan pada keadilan dan pemberdayaan.⁷ Ia memperkenalkan konsep *discipl(ining)* untuk menggambarkan proses pembentukan tubuh dan pikiran penyandang disabilitas menuju norma-norma gerejawi yang tidak dirancang untuk keberagaman bodymind. Akibatnya, banyak partisipan yang mengalami apa yang disebut sebagai “penderitaan psiko-emosional” (*psycho-emotional disablism*)—rasa malu, isolasi, dan hilangnya harga diri—ketika terus-menerus harus “meminta bantuan” untuk hal-hal yang seharusnya dapat diakses secara mandiri.⁸ Bahkan dalam akses ke Perjamuan Kudus yang merupakan sakramen sentral iman Kristen, kebijakan dan tata ruang gereja seringkali mendiskriminasi penyandang disabilitas tanpa kesadaran yang memadai dari para pemimpin gereja.⁹

⁴ Thompson, Rohwerder, and Mukherjee, “Disability, Religion, and Gender,” 4–5.

⁵ Thompson, Rohwerder, and Mukherjee, “Disability, Religion, and Gender,” 6.

⁶ UNICEF, *Analisis Lanskap*, 114–116; Bappenas, *Kajian Disabilitas: Tinjauan Peningkatan Akses dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia* (Jakarta: Kementerian PPN/Bappenas, 2021), 26–27, 34–35.

⁷ Lawson Jacobs, *Upside-down Kingdom of God*, 24–25, 85–86.

⁸ Lawson Jacobs, *Upside-down Kingdom of God*, 103–104, 149–150.

⁹ Lawson Jacobs, *Upside-down Kingdom of God*, 112–114.

Kesenjangan penelitian dalam bidang teologi disabilitas dan pastoral inklusif masih sangat lebar. Kelompok peneliti yang dipimpin Catherine Webb mengkritik bahwa teologi disabilitas kontemporer telah menyimpang dari akar liberatifnya karena minimnya keterlibatan dan kepemimpinan langsung dari penyandang disabilitas itu sendiri—sebagian besar teolog disabilitas saat ini tidak secara terbuka mengidentifikasi diri sebagai penyandang disabilitas.¹⁰ Lebih jauh, studi-studi empiris tentang pendidikan dan pelayanan inklusif di Indonesia (seperti penelitian Bathun et al. tentang pendidikan inklusif di sekolah Kristen serta penelitian Umar et al. di Kota Gorontalo) mengidentifikasi berbagai tantangan struktural dan institusional, namun belum secara spesifik mengkaji aspek teologis-pastoral yang mendasarinya.¹¹ Sementara itu, literatur pastoral yang ada cenderung berfokus pada “hospitalitas” dan “persahabatan” tanpa mengkritisi ketimpangan kuasa yang melekat—seperti diingatkan Lawson Jacobs, hospitalitas gereja seringkali bersifat kondisional, menjadikan penyandang disabilitas sebagai “tamu permanen” yang kehadirannya tergantung pada kerelaan tuan rumah non-disabilitas.¹²

Artikel ini berargumen bahwa spiritualitas penderitaan—yang berpusat pada teologi salib—dapat menjadi fondasi teologis bagi pastoral inklusif yang membebaskan. Teologi salib, mulai dari konsepsi Martin Luther tentang *theologia crucis* hingga pemikiran Jürgen Moltmann tentang “Allah yang tersalib” (*The Crucified God*), menawarkan pemahaman bahwa penderitaan bukanlah tanda kutukan atau ketidaksempurnaan, melainkan lokasi perjumpaan dengan Allah yang ikut menderita dan hadir secara solidaritas.¹³ Ketika didialogkan dengan teologi disabilitas—khususnya gagasan Nancy Eiesland tentang “Allah yang disabilitas” yang bangkit dengan tubuh yang tetap terluka (Yohanes 20:27), konsep “komuni yang rentan” dari Thomas Reynolds, serta penekanan Deborah Creamer tentang universalitas keterbatasan manusia—maka terbuka kemungkinan untuk merumuskan pastoral yang tidak lagi berpusat pada “penyembuhan” atau “perbaikan,” melainkan pada kehadiran, penghormatan, dan keadilan.¹⁴ Dengan menggunakan metode studi pustaka dan hermeneutika analogis, artikel ini

¹⁰ Webb et al., “(Re)Defining Disability Theology,” 5–7.

¹¹ Victoria Henderina Bathun et al., “Analysis of Inclusive Education in the Christian Context,” *Enrichment: Journal of Multidisciplinary Research and Development* 3, no. 9 (2025): 3556–3560; Rizka Umar, Hijrah Lahaling, and Rasmulyadi Rasmulyadi, “Pemenuhan Hak Anak Penyandang Disabilitas Melalui Pendidikan Inklusif,” *Lingasi* (2025): 4–7.

¹² Lawson Jacobs, *Upside-down Kingdom of God*, 202–204.

¹³ Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (London: SCM Press, 1974), 4–5, 235–238.

¹⁴ Nancy L. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 89–94; Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*

akan merumuskan tiga prinsip pastoral inklusif serta arah implementasinya bagi gereja-gereja di Indonesia.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi pustaka (*library research*) dan hermeneutika analogis. Studi pustaka memungkinkan peneliti mendialogkan dua tradisi teologis yang selama ini berkembang terpisah—teologi salib (Luther, Moltmann) dan teologi disabilitas (Eiesland, Reynolds, Creamer)—serta menghubungkannya dengan data empiris situasi penyandang disabilitas di Indonesia.¹⁵ Hermeneutika analogis diterapkan melalui empat langkah: identifikasi logika teologis spiritualitas penderitaan dalam teologi salib; identifikasi logika teologis serupa dalam teologi disabilitas; dialog analogis antara keduanya (misalnya: sama seperti Allah hadir dalam kelemahan salib menurut Luther, demikian pula Allah hadir dalam tubuh yang disabilitas menurut Eiesland); dan penerapan analogis ke dalam konteks pastoral gereja-gereja Indonesia saat ini.¹⁶

Dialog analogis menghasilkan tiga titik konvergensi utama—penolakan terhadap teologi kemuliaan yang mengidealkan kesempurnaan fisik; pandangan bahwa penderitaan dan kerentanan adalah lokasi kehadiran Allah yang otentik; serta kritik terhadap struktur kuasa yang memarginalkan yang "lemah"—yang kemudian dirumuskan menjadi tiga prinsip pastoral inklusif. Perlu diakui bahwa sebagai studi pustaka, penelitian ini tidak menyertakan data empiris langsung dari pengalaman hidup penyandang disabilitas di gereja Indonesia, sehingga riset lebih lanjut dengan metode partisipatoris diperlukan untuk melengkapi temuan teologis ini.¹⁷

(Grand Rapids: Brazos Press, 2008), 179–183; Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 85–92.

¹⁵ Untuk studi pustaka dalam penelitian teologis, lihat John W. Creswell dan David J. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, 5th ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2018), 45–48. Untuk data empiris situasi disabilitas di Indonesia, lihat Bappenas, *Kajian Disabilitas: Tinjauan Peningkatan Akses dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia* (Jakarta: Kementerian PPN/Bappenas, 2021), 1–5; UNICEF, *Analisis Lanskap tentang Anak Penyandang Disabilitas di Indonesia* (Jakarta: UNICEF, 2023), 6–8.

¹⁶ Untuk hermeneutika analogis dalam teologi disabilitas, lihat Nancy L. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, 70–72; Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, 15–18; Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities*, 85–92. Contoh konkret penerapan analogi: sama seperti Luther dalam *Heidelberg Disputation* (Tesis 19–21) menegaskan Allah hadir dalam kelemahan salib, demikian pula Eiesland menunjukkan Allah hadir dalam tubuh yang disabilitas (Yohanes 20:27).

¹⁷ Keterbatasan ini juga diakui dalam Catherine E. Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology: Returning to Its Liberatory Roots," *Canadian Journal of Theology, Mental Health and Disability* 5, no. 1 (2026): 5–7, yang mengkritik bahwa teologi disabilitas kontemporer minim keterlibatan langsung penyandang disabilitas.

HASIL

Spiritualitas Penderitaan dalam Teologi Salib

Inti Teologi Salib: Luther dan Moltmann

Teologi salib (*theologia crucis*) menempatkan penderitaan Yesus Kristus di kayu salib sebagai pusat pemahaman tentang Allah, manusia, dan keselamatan. Martin Luther, dalam *Heidelberg Disputation* (1518), memperkenalkan perbedaan mendasar antara *theologia crucis* (teologi salib) dan *theologia gloriae* (teologi kemuliaan).¹⁸ Menurut Luther, teologi kemuliaan melihat Allah melalui karya-karya-Nya yang kuat, agung, dan mulia di dalam ciptaan—sehingga cenderung mengagungkan kuasa, kesempurnaan, dan kemandirian. Sebaliknya, teologi salib mengenali Allah justru di dalam penderitaan, kelemahan, dan skandal salib. Luther dengan tegas menyatakan: "*Crux sola est nostra theologia*" ("Salib sajalah teologi kita").¹⁹ Salib membalikkan segala ukuran duniawi: yang tampak lemah justru menjadi kuat, yang tampak bodoh justru menjadi hikmat, dan yang tampak terkutuk justru menjadi sumber berkat.²⁰

Jürgen Moltmann, dalam karyanya yang monumental *The Crucified God*, mengembangkan teologi salib Luther secara radikal dengan menghubungkannya pada penderitaan Allah Tritunggal. Moltmann bertanya: "Bagaimana mungkin seorang Allah yang mahakuasa dapat menderita?" dan menjawab bahwa justru di dalam penderitaan Allah di kayu salib—ketika Yesus berseru, "Allah-Ku, Allah-Ku, mengapa Engkau meninggalkan Aku?" (Matius 27:46)—terjadi peristiwa terdalam dalam kehidupan Allah sendiri.²¹ Moltmann memperkenalkan konsep "Allah yang ikut menderita" (*theopathic God*) yang menegaskan bahwa Allah tidak tinggal diam di hadapan penderitaan manusia, melainkan memasuki penderitaan tersebut secara solidaritas penuh.²² Di dalam kematian Yesus, Allah Bapa turut mengalami perpisahan dan penderitaan kehilangan Putra-Nya, sementara Roh Kudus hadir sebagai penghubung kasih yang melampaui kematian.²³ Penderitaan tidak boleh dipahami

¹⁸ Luther, "Heidelberg Disputation (1518)," In *Martin Luther's Basic Theological Writings*, 34-38 (Tesis 19-24).

¹⁹ Luther, "Heidelberg Disputation," 35 (Tesis 20).

²⁰ Luther, "Heidelberg Disputation," 35-36 (Tesis 21-24). Lihat juga Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, 2nd ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 148-152.

²¹ Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 4-5, 235-238.

²² Moltmann, *The Crucified God*, 241-243.

²³ Moltmann, *The Crucified God*, 243-245. Bandingkan dengan pembahasan tentang Trinitas dan penderitaan dalam Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 124-126.

sebagai bukti ketidakhadiran Allah—sebaliknya, penderitaan menjadi lokasi di mana Allah hadir secara paling nyata dan transformatif.

Penderitaan sebagai Lokasi Kehadiran Allah (Teofani)

Baik Luther maupun Moltmann menegaskan bahwa penderitaan bukanlah sesuatu yang harus dihindari atau dihapuskan agar manusia dapat berjumpa dengan Allah. Sebaliknya, penderitaan menjadi lokasi teofani—tempat di mana Allah menyatakan diri secara unik dan paradoksal. Luther menyebut salib sebagai "teofani yang tersembunyi" (*theophania sub contrario*), di mana Allah hadir justru dalam wujud yang paling tidak Allah.²⁴ Di kayu salib, Allah tidak hadir dalam kuasa dan kemuliaan yang spektakuler, melainkan dalam kelemahan, ketelanjangan, dan kematian seorang terhukum. Bagi akal sehat manusia, ini adalah skandal dan kebodohan, tetapi bagi iman, inilah hikmat Allah yang sejati (1 Korintus 1:18-25).²⁵

Moltmann memperdalam wawasan ini dengan menghubungkan penderitaan Kristus dengan penderitaan semua orang yang menderita secara tidak adil. Ia menulis: "Allah yang telah menyalibkan Kristus untuk dunia juga menyalibkan dunia untuk Kristus. Tetapi, di dalam penderitaan Kristus, Allah juga menderita untuk dunia yang telah jatuh."²⁶ Karena itu, setiap penderitaan yang dialami oleh manusia—termasuk penderitaan penyandang disabilitas akibat diskriminasi, eksklusi, dan stigma—bukanlah sesuatu yang asing bagi Allah. Allah telah memasuki penderitaan tersebut, hadir di dalamnya, dan mengubahnya dari dalam. Penderitaan tidak lagi menjadi tanda kutukan atau ketidaksempurnaan, melainkan menjadi ruang di mana solidaritas ilahi dialami secara konkret.²⁷ Dengan demikian, pastoral yang inklusif tidak dapat lagi memandang penderitaan penyandang disabilitas sebagai "masalah" yang harus "diselesaikan" atau "disembuhkan," melainkan sebagai lokasi di mana Allah hadir dan bekerja.

Teologi Penderitaan Konvensional dan Perspektif Disabilitas

Untuk memudahkan pemahaman tentang pergeseran paradigma yang ditawarkan oleh teologi salib yang didialogkan dengan perspektif disabilitas, berikut disajikan tabel perbandingan antara pemahaman konvensional tentang penderitaan (yang seringkali tidak

²⁴ Martin Luther, *WA 40 I, 78, 24*, dikutip dalam McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, 155. Lihat juga Luther, "Heidelberg Disputation," 35 (Tesis 19).

²⁵ Luther, "Heidelberg Disputation," 34 (Tesis 18). Lihat juga 1 Korintus 1:18-25.

²⁶ Moltmann, *The Crucified God*, 278; lihat juga 25-27.

²⁷ Moltmann, *The Crucified God*, 274-278. Bandingkan dengan diskusi tentang solidaritas ilahi dalam Reynolds, *Vulnerable Communion*, 108-112.

disadari mewarnai praktik pastoral) dan pemahaman alternatif yang berbasis spiritualitas penderitaan.²⁸

Aspek	Teologi Penderitaan Konvensional	Perspektif Disabilitas (Spiritualitas Penderitaan)
Sumber penderitaan	Dosa, kutukan, kurang iman, atau akibat kejatuhan manusia ke dalam dosa ²⁹	Interaksi antara keterbatasan bodymind dengan lingkungan sosial yang tidak aksesibel serta struktur kuasa yang diskriminatif ³⁰
Tujuan pastoral	Menghilangkan atau menyembuhkan penderitaan; mengembalikan kepada kondisi "normal" ³¹	Hadir secara solidaritas; menghormati martabat; mengubah struktur yang mendiskriminasi ³²
Status penderita	Pasif (ditolong, disembuhkan, dilayani)	Aktif sebagai agen pastoral; subjek teologis yang berkontribusi bagi tubuh Kristus ³³
Gambar Allah (<i>imago Dei</i>)	Sempurna, tak bercacat, mandiri; disabilitas dipandang sebagai "kerusakan" gambar Allah ³⁴	Rentan, terluka, namun tetap utuh sebagai gambar Allah; Allah sendiri hadir dalam tubuh yang disabilitas (Yohanes 20:27) ³⁵
Peran gereja	Menawarkan "kesembuhan" atau "pemulihan"; berfokus pada perubahan individu	Mengubah struktur dan budaya gereja; menciptakan komunitas yang aksesibel dan inklusif bagi semua bodyminds ³⁶
Sakramen dan liturgi	Aksesibilitas sering diabaikan atau menjadi "urusan teknis" belaka	Perjamuan Kudus, baptisan, dan liturgi dirancang untuk menjangkau semua ragam disabilitas ³⁷

Tabel 1. Perbandingan Teologi Penderitaan Konvensional dan Perspektif Disabilitas

²⁸ Tabel ini disusun berdasarkan sintesis dari berbagai sumber yang dikutip dalam sub-bagian ini. Bandingkan dengan tabel serupa dalam Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183, dan dalam Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 10-11.

²⁹ Lihat kritik terhadap pandangan ini dalam Eiesland, *The Disabled God*, 70-75; dan Creamer, *Disability and Christian Theology*, 85-92.

³⁰ Creamer, *Disability and Christian Theology*, 101-108; Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183.

³¹ Kritik terhadap model penyembuhan sebagai satu-satunya tujuan pastoral, lihat Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 144-150.

³² Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183; Swinton, *Resurrecting the Person*, 45-50.

³³ Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 2-3; Lawson Jacobs, *Upside-down Kingdom of God*, 143-144.

³⁴ Kritik terhadap pandangan ini, lihat Eiesland, *The Disabled God*, 67-75.

³⁵ Eiesland, *The Disabled God*, 89-94; Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183.

³⁶ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183; Bathun et al., "Analysis of Inclusive Education," 3558-3560.

³⁷ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 112-114.

Tabel 1 menunjukkan bahwa pergeseran dari teologi penderitaan konvensional ke perspektif disabilitas yang berbasis spiritualitas penderitaan bukanlah sekadar perubahan teknis dalam praktik pastoral, melainkan perubahan paradigma fundamental. Dalam perspektif baru ini, penderitaan tidak lagi dilihat sebagai sesuatu yang harus dihapuskan, melainkan sebagai lokasi perjumpaan dengan Allah dan dasar solidaritas pastoral yang setara. Gereja tidak lagi dipanggil untuk "memperbaiki" penyandang disabilitas, melainkan untuk bertobat dari struktur dan budaya yang mendiskriminasi, serta untuk menciptakan ruang di mana setiap anggota tubuh Kristus—terlepas dari kemampuannya—dapat berpartisipasi secara penuh sebagai subjek dan agen pastoral.³⁸

PEMBAHASAN

Prinsip Pastoral Inklusif Berbasis Spiritualitas Penderitaan

Berdasarkan dialog antara spiritualitas penderitaan dalam teologi salib (Bagian 2) dan teologi disabilitas (Bagian 3), bagian ini merumuskan tiga prinsip pastoral inklusif yang saling terkait. Ketiga prinsip ini tidak bersifat hierarkis atau berurutan, melainkan simultan—saling membutuhkan dan saling memperkuat. Setiap prinsip akan diuraikan secara teologis, kemudian diikuti oleh implikasi praktisnya bagi pelayanan pastoral di gereja.

Prinsip Pertama: Penderitaan Tidak Meniadakan Martabat Gambar Allah (Imago Dei)

Prinsip pertama menegaskan bahwa penderitaan—termasuk penderitaan yang dialami oleh penyandang disabilitas—tidak mengurangi atau meniadakan martabat seseorang sebagai gambar Allah (*imago Dei*). Baik teologi salib maupun teologi disabilitas secara konsisten menolak pandangan yang mengasosiasikan penderitaan atau disabilitas dengan kutukan, dosa, atau ketidaksempurnaan spiritual.³⁹

Dari perspektif teologi salib, Martin Luther menegaskan bahwa hubungan manusia dengan Allah tidak ditentukan oleh kemampuan atau prestasi, melainkan oleh anugerah yang diterima dalam iman.⁴⁰ *Theologia crucis* justru mengenali Allah di dalam penderitaan dan kelemahan, bukan di luar atau di atasnya. Moltmann memperdalam wawasan ini dengan menunjukkan bahwa Allah sendiri menderita di kayu salib, sehingga penderitaan manusia tidak

³⁸ Kesimpulan ini ditarik dari sintesis Eiesland, *The Disabled God*, 100-104; Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183; dan Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 10-12.

³⁹ Nancy L. Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, 70-75; Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, 243-245.

⁴⁰ Martin Luther, "Heidelberg Disputation (1518)", 34-38 (Tesis 18-21).

pernah terjadi di luar solidaritas ilahi.⁴¹ Dengan demikian, penderitaan tidak dapat dijadikan indikator ketidakhadiran Allah atau status moral seseorang yang lebih rendah.

Dari perspektif teologi disabilitas, Eiesland dengan tegas menolak apa yang disebutnya sebagai "konflasi dosa-disabilitas" (*sin-disability conflation*) – pandangan yang mengasumsikan bahwa disabilitas adalah akibat dosa, baik dosa pribadi maupun dosa orang tua.⁴² Sebaliknya, ia menunjukkan bahwa Kristus yang bangkit tetap memiliki tubuh yang terluka (Yohanes 20:27), sehingga disabilitas tidak bertentangan dengan gambar Allah—bahkan Allah sendiri hadir dalam tubuh yang disabilitas.⁴³ Reynolds menambahkan bahwa kerentanan (*vulnerability*) bukanlah konsekuensi dari kejatuhan dalam dosa, melainkan ciri ontologis dari keberadaan manusia sebagai makhluk yang diciptakan.⁴⁴ Menjadi gambar Allah tidak berarti menjadi tidak terbatas, tidak terluka, atau mandiri; sebaliknya, gambar Allah diungkapkan secara paradoksal justru di dalam kelemahan dan ketergantungan (2 Korintus 12:9-10).

Implikasi praktis dari prinsip pertama ini bagi pastoral gereja sangat mendasar. Pertama, gereja harus berhenti menggunakan bahasa dan praktik yang secara tidak sadar mengomunikasikan bahwa disabilitas adalah "masalah" yang harus disembuhkan atau "salib" yang harus ditanggung dengan sabar agar penderita mendapat pahala. Kedua, pengajaran dari mimbar harus secara eksplisit menolak teologi yang mengasosiasikan disabilitas dengan dosa atau kutukan, dan sebaliknya menegaskan bahwa penyandang disabilitas adalah gambar Allah yang utuh dan berharga. Ketiga, gereja harus memastikan bahwa penyandang disabilitas memiliki akses penuh ke semua aspek kehidupan gerejawi—termasuk kepemimpinan, pengajaran, dan sakramen—bukan hanya sebagai penerima pasif pelayanan, tetapi sebagai subjek aktif yang berkontribusi bagi tubuh Kristus.⁴⁵

Prinsip Kedua: Solidaritas Pastoral Menggantikan Rasa Iba (Pity) dengan Penghormatan

Prinsip kedua menegaskan bahwa relasi pastoral yang otentik tidak boleh didasarkan pada rasa iba (*pity*) yang merendahkan, melainkan pada solidaritas yang setara dan penghormatan yang mendalam. Baik teologi salib maupun teologi disabilitas secara konsisten mengkritik model pastoral paternalistik yang memposisikan gembala (yang dianggap "kuat")

⁴¹ Moltmann, *The Crucified God*, 4-5, 235-238.

⁴² Eiesland, *The Disabled God*, 70-75; lihat juga Yohanes 9:1-3 di mana Yesus menolak kaitan antara disabilitas dan dosa.

⁴³ Eiesland, *The Disabled God*, 89-94.

⁴⁴ Thomas E. Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, 179-183.

⁴⁵ Eiesland, *The Disabled God*, 100-104; Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 10-12.

sebagai pemberi bantuan dan penyandang disabilitas (yang dianggap "lemah") sebagai penerima pasif.⁴⁶

Dari perspektif teologi salib, Moltmann membedakan secara tajam antara *compassion* (ikut menderita) yang setara dan *pity* (iba) yang merendahkan.⁴⁷ *Pity* muncul dari posisi superioritas: "Saya kasihan padamu karena kamu lebih rendah dari saya." Sebaliknya, *compassion* muncul dari pengakuan bahwa kita bersama-sama rentan dan sama-sama membutuhkan anugerah. Allah sendiri menunjukkan *compassion* dengan menjadi manusia dan menderita di kayu salib—bukan dari posisi superior yang jauh, tetapi dari posisi solidaritas penuh.⁴⁸ Dengan demikian, pastoral yang mencerminkan Allah yang tersalib adalah pastoral yang berjalan bersama, bukan pastoral yang "menolong dari atas."

Dari perspektif teologi disabilitas, Lawson Jacobs secara empiris menunjukkan bahwa rasa iba justru melanggengkan ketimpangan kuasa antara jemaat non-disabilitas dan penyandang disabilitas.⁴⁹ Ia mencatat bahwa banyak penyandang disabilitas mengalami apa yang disebutnya sebagai "penderitaan psiko-emosional" (*psycho-emotional disablism*)—rasa malu, isolasi, dan hilangnya harga diri—ketika terus-menerus diperlakukan sebagai "objek perawatan" yang tidak mampu mengurus dirinya sendiri.⁵⁰ Reynolds menambahkan bahwa "kultus normalitas" memperkuat rasa iba dengan membingkai disabilitas sebagai tragedi pribadi yang membutuhkan belas kasihan dari mereka yang "normal."⁵¹

Implikasi praktis dari prinsip kedua ini mencakup beberapa hal. Pertama, gereja harus melatih para gembala dan majelis untuk menyadari perbedaan antara *compassion* dan *pity*, serta menghindari bahasa dan sikap yang secara tidak sadar merendahkan. Kedua, pelayanan pastoral harus dirancang sebagai relasi "bersama" (*with*) bukan "untuk" (*for*) atau "kepada" (*to*). Ini berarti bahwa gembala tidak hanya memberi, tetapi juga menerima; tidak hanya melayani, tetapi juga dilayani. Ketiga, gereja harus menciptakan ruang di mana penyandang disabilitas dapat berbagi pengalaman hidup mereka sebagai teolog dan ahli dalam kebutuhan mereka sendiri, bukan hanya sebagai "narasumber" atau "kasus" yang dipelajari oleh orang lain.⁵²

⁴⁶ Eiesland, *The Disabled God*, 67; Reynolds, *Vulnerable Communion*, 58-60; Naomi Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God: A Disability Studies Perspective on Disabled People's Experiences in Churches and Theologies of Disability* (PhD thesis, SOAS University of London, 2019), 143-144.

⁴⁷ Moltmann, *The Crucified God*, 25-27, 243-245.

⁴⁸ Moltmann, *The Crucified God*, 274-278.

⁴⁹ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 149-150, 202-204.

⁵⁰ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 103-104.

⁵¹ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183.

⁵² Catherine E. Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology: Returning to Its Liberatory Roots," : 8-10; Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 209-213.

Prinsip Ketiga: Gereja sebagai Komunitas yang Rentan (*Vulnerable Communion*)

Prinsip ketiga menegaskan bahwa gereja tidak dipanggil untuk menjadi komunitas yang kuat, mandiri, dan bebas dari masalah, melainkan komunitas yang rentan—di mana setiap anggota saling membutuhkan dan saling menopang, dan di mana kelemahan bukanlah aib melainkan kesempatan untuk anugerah. Prinsip ini bersumber langsung dari wawasan Reynolds dan dialognya dengan 1 Korintus 12:22-25.⁵³

Dari perspektif teologi salib, Luther dan Moltmann menunjukkan bahwa Allah sendiri tidak tampil sebagai penguasa yang kuat dan tak tersentuh; sebaliknya, Allah hadir dalam kelemahan salib.⁵⁴ Moltmann menulis: "Allah yang kuat hadir justru dalam kelemahan; Ia hadir dalam penderitaan Anak-Nya karena Ia adalah Bapa yang mengasihi."⁵⁵ Jika Allah sendiri adalah "komuni yang rentan" dalam kehidupan Trinitas—Bapa, Putra, dan Roh Kudus saling memberi dan menerima dalam cinta yang sempurna—maka gereja sebagai gambar Allah juga dipanggil menjadi komunitas yang rentan.⁵⁶

Dari perspektif teologi disabilitas, Reynolds mengembangkan konsep "komuni yang rentan" (*vulnerable communion*) sebagai identitas gereja. Ia menulis:

Gereja bukanlah kumpulan individu yang mandiri dan kompeten, yang kebetulan berkumpul untuk beribadah. Gereja adalah jaringan ketergantungan timbal balik, di mana setiap anggota membutuhkan setiap anggota lainnya, dan di mana kesehatan tubuh bergantung pada kualitas hubungan di antara mereka. Tidak ada anggota yang tidak penting. Tidak ada anggota yang dapat berkata kepada anggota lain, 'Aku tidak membutuhkanmu' (1 Korintus 12:21).⁵⁷

Creamer melengkapi wawasan ini dengan menegaskan bahwa semua manusia terbatas, sehingga tidak seorang pun dapat mengklaim posisi superior di atas yang lain.⁵⁸ Eiesland menambahkan bahwa ketika gereja mengakui bahwa Allah sendiri hadir dalam tubuh yang disabilitas, maka gereja tidak dapat lagi memandang penyandang disabilitas sebagai "orang lain" yang harus diakomodasi, melainkan sebagai anggota yang kehadirannya esensial bagi identitas gereja itu sendiri.⁵⁹

⁵³ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183; lihat juga 1 Korintus 12:22-25.

⁵⁴ Luther, "Heidelberg Disputation," 34-35 (Tesis 19-21); Moltmann, *The Crucified God*, 4-5.

⁵⁵ Moltmann, *The Crucified God*, 277.

⁵⁶ Moltmann, *The Crucified God*, 243-245. Bandingkan dengan diskusi tentang Trinitas sebagai komunitas dalam Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 191-212.

⁵⁷ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 182.

⁵⁸ Deborah Beth Creamer, *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities*, 85-92, 101-108.

⁵⁹ Eiesland, *The Disabled God*, 100-104.

Implikasi praktis dari prinsip ketiga ini sangat signifikan. Pertama, gereja harus meninggalkan model "program inklusi" yang berfokus pada akomodasi pasif, dan sebaliknya membangun struktur partisipasi aktif di mana penyandang disabilitas terlibat dalam pengambilan keputusan, kepemimpinan, dan pelayanan. Kedua, gereja harus mengevaluasi ulang ukuran "keberhasilan" pelayanan: bukan berdasarkan jumlah jemaat, program, atau anggaran, tetapi berdasarkan kualitas kepedulian timbal balik di antara para anggotanya. Ketiga, gereja harus menciptakan ruang di mana kerentanan dapat diakui tanpa rasa malu—baik kerentanan penyandang disabilitas maupun kerentanan gembala dan jemaat lainnya.⁶⁰

Ketiga prinsip pastoral inklusif tidak hanya bersifat teoretis, tetapi memiliki daya aplikasi yang kuat ke dalam praktik gereja sehari-hari. Dari pengajaran di mimbar hingga perencanaan ibadah, dari pelatihan gembala hingga struktur kepemimpinan, setiap aspek kehidupan gereja perlu dievaluasi ulang melalui lensa spiritualitas penderitaan. Gereja yang sungguh-sungguh menghayati spiritualitas penderitaan tidak akan lagi bertanya, "Apakah kita sudah cukup inklusif?" tetapi akan bertanya, "Apakah kita sudah menjadi komunitas di mana setiap anggota—terlepas dari kemampuannya—diakui sebagai anggota yang tidak terindahkan dan saling membutuhkan?"⁶¹ Dengan demikian, pastoral inklusif bukanlah program tambahan atau "proyek khusus," melainkan esensi dari panggilan gereja untuk menjadi tubuh Kristus yang utuh.

Arah Implementasi Pastoral Inklusif bagi Gereja di Indonesia

Bagian ini menguraikan arah implementasi konkret dari tiga prinsip pastoral inklusif yang telah dirumuskan pada bagian sebelumnya. Implementasi ini difokuskan pada tiga area utama: (1) pembentukan sikap dan kompetensi gembala, (2) penciptaan lingkungan gereja yang aman dan aksesibel, serta (3) pemberdayaan keluarga penyandang disabilitas. Setiap area implementasi akan diuraikan dengan mempertimbangkan konteks gereja-gereja di Indonesia, termasuk tantangan struktural dan institusional yang telah diidentifikasi dalam penelitian-penelitian terdahulu.⁶²

⁶⁰ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183; Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 10-12.

⁶¹ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183; lihat juga 1 Korintus 12:21-22.

⁶² Bappenas, *Kajian Disabilitas: Tinjauan Peningkatan Akses dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia* (Jakarta: Kementerian PPN/Bappenas, 2021), 26-30; UNICEF, *Analisis Lanskap tentang Anak Penyandang Disabilitas di Indonesia* (Jakarta: UNICEF, 2023), 91-97; Victoria Henderina Bathun et al., "Analysis of Inclusive Education in the Christian Context," *Enrichment: Journal of Multidisciplinary Research and Development* 3, no. 9 (2025): 3556-3560.

Membentuk Sikap dan Kompetensi Gembala

Gembala (pendeta, majelis, dan pelayan gereja) adalah aktor kunci dalam mewujudkan pastoral inklusif. Namun, penelitian menunjukkan bahwa minimnya pelatihan dan kesadaran tentang disabilitas di kalangan pemimpin gereja menjadi salah satu hambatan utama.⁶³ Oleh karena itu, pembentukan sikap dan kompetensi gembala perlu dilakukan secara sistematis dan berkelanjutan.

Pertama, pembentukan karakter pastoral (*being*). Sebelum memiliki kompetensi teknis, gembala perlu dibentuk karakternya untuk memiliki kerendahan hati yang bersedia belajar dari mereka yang dianggap "lemah" serta keberanian untuk mengakui keterbatasan diri sendiri.⁶⁴ Spiritualitas penderitaan mengajarkan bahwa kerentanan bukanlah kelemahan, melainkan pintu masuk menuju anugerah. Gembala yang sungguh-sungguh menghayati spiritualitas ini tidak akan merasa terancam oleh kehadiran penyandang disabilitas, melainkan melihat mereka sebagai guru yang mengajarkan makna ketergantungan kepada Allah.⁶⁵ Pelatihan kesadaran disabilitas perlu dirancang tidak hanya sebagai transfer pengetahuan, tetapi juga sebagai proses pembentukan hati yang rendah hati dan terbuka.

Kedua, penguasaan kompetensi pengetahuan (*knowing*). Gembala perlu memiliki pemahaman yang memadai tentang ragam disabilitas (fisik, sensorik, intelektual, psikososial, dan disabilitas ganda) serta kebutuhan spesifik masing-masing.⁶⁶ Selain itu, gembala juga perlu diperkenalkan dengan teologi disabilitas—khususnya gagasan tentang "Allah yang disabilitas" (Eiesland), "komuni yang rentan" (Reynolds), dan "universalitas keterbatasan" (Creamer)—sebagai fondasi teologis bagi pelayanan inklusif.⁶⁷ Tanpa pemahaman teologis yang benar, praktik pastoral inklusif dapat terjebak dalam model amal yang paternalistik dan tidak transformative.

Ketiga, pengembangan keterampilan praktis (*doing*). Gembala perlu dibekali dengan keterampilan komunikasi yang aksesibel, termasuk kemampuan dasar bahasa isyarat (BISINDO), penggunaan bahasa lisan yang jelas dan mudah diikuti, serta penyediaan materi

⁶³ Bathun et al., "Analysis of Inclusive Education," 3558-3560; Rizka Umar, Hijrah Lahaling, and Rasmulyadi Rasmulyadi, "Pemenuhan Hak Anak Penyandang Disabilitas Melalui Pendidikan Inklusif": 6-7.

⁶⁴ Reynolds, *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*, 108-112; John Swinton, *Resurrecting the Person: Friendship and the Care of People with Mental Health Problems* (Nashville: Abingdon Press, 2000), 45-50.

⁶⁵ Eiesland, *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*, 100-104.

⁶⁶ Untuk ragam disabilitas menurut Undang-Undang RI No. 8 Tahun 2016, lihat Bappenas, *Kajian Disabilitas*, 8-10; UNICEF, *Analisis Lanskap*, 39-44.

⁶⁷ Beth Creamer, *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities*, 85-92; Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183; Eiesland, *The Disabled God*, 89-94.

tertulis dalam format yang dapat diakses (huruf besar, Braille, atau audio).⁶⁸ Selain itu, gembala juga perlu dilatih dalam pendampingan krisis yang sensitif disabilitas—misalnya, bagaimana mendampingi keluarga yang baru menerima diagnosis disabilitas, atau bagaimana merespon kebutuhan spiritual penyandang disabilitas yang mengalami krisis iman akibat perlakuan diskriminatif dari gereja.⁶⁹

Menciptakan Lingkungan Gereja yang Aman dan Aksesibel

Prinsip kedua dan ketiga dari pastoral inklusif—solidaritas yang menggantikan rasa iba serta gereja sebagai komunitas yang rentan—tidak akan terwujud tanpa lingkungan fisik dan sosial yang mendukung partisipasi penuh penyandang disabilitas. Aksesibilitas bukanlah "kemewahan" atau "opsi tambahan," melainkan prasyarat bagi keadilan pastoral.⁷⁰ Sayangnya, penelitian di Indonesia menunjukkan bahwa fasilitas aksesibilitas di gereja-gereja masih sangat terbatas.⁷¹

Gereja perlu menyediakan ramp (bidang miring) sebagai pengganti tangga di pintu masuk menuju ruang ibadah, menuju panggung/altar, dan menuju kamar mandi.⁷² Selain itu, gereja perlu memperhatikan lebar pintu yang cukup untuk kursi roda, kamar mandi yang aksesibel dengan pegangan tangan, serta lantai yang tidak licin. Namun, sesuai dengan kritik yang diajukan dalam judul artikel ini, ramp dan toilet khusus bukanlah tujuan akhir, melainkan pintu masuk. Sebuah gereja mungkin sudah memiliki ramp yang bagus, tetapi secara sosial dan spiritual tetap mengucilkan penyandang disabilitas jika tidak dilibatkan dalam pelayanan atau hanya diperlakukan sebagai "proyek amal."⁷³

Yang tidak kalah penting, dan bahkan lebih sulit diubah, adalah aksesibilitas sosial—penerimaan, keterlibatan, dan penghormatan. Gereja perlu secara aktif mengundang penyandang disabilitas untuk terlibat dalam pelayanan sebagai pengurus, pengajar Sekolah Minggu, majelis, bahkan pendeta.⁷⁴ Penelitian Lawson Jacobs menunjukkan bahwa ketika

⁶⁸ Untuk rekomendasi tentang komunikasi aksesibel, lihat UNICEF, *Analisis Lanskap*, 64-66, 180-181; serta rekomendasi serupa dalam Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 8-10.

⁶⁹ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God: A Disability Studies Perspective on Disabled People's Experiences in Churches and Theologies of Disability*, 150-155.

⁷⁰ Eiesland, *The Disabled God*, 67.

⁷¹ Bathun et al., "Analysis of Inclusive Education," 3558-3560; Umar, Lahaling, and Rusmulyadi, "Pemenuhan Hak Anak Penyandang Disabilitas," 6-7.

⁷² Untuk standar ramp yang ideal, lihat Peraturan Menteri Pekerjaan Umum dan Perumahan Rakyat No. 14/PRT/M/2017 tentang Persyaratan Kemudahan Bangunan Gedung, dikutip dalam UNICEF, *Analisis Lanskap*, 75-76.

⁷³ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 202-207; Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 10-12.

⁷⁴ Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 2-3; Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183.

penyandang disabilitas diberi kesempatan untuk memimpin, mereka tidak hanya berkontribusi secara bermakna, tetapi juga mengubah cara jemaat memahami kepemimpinan dan pelayanan itu sendiri.⁷⁵ Gereja juga perlu menghapus stigma melalui interaksi dan kerja sama—semakin sering jemaat berinteraksi dengan penyandang disabilitas sebagai teman dan rekan sepelayanan, semakin berkurang rasa canggung dan ketakutan yang tidak berdasar.⁷⁶

Ibadah dan sakramen perlu dirancang untuk menjangkau semua indra dan semua ragam *bodymind*. Ini mencakup: penyediaan bahan liturgi dalam huruf besar dan Braille, penggunaan bahasa isyarat dalam ibadah, akomodasi bagi jemaat dengan disabilitas pendengaran (*hearing loop*), serta penataan tempat duduk yang memungkinkan partisipasi penuh dalam Perjamuan Kudus.⁷⁷ Untuk jemaat dengan disabilitas intelektual, diperlukan pendekatan yang lebih kreatif: cerita bergambar, simbol-simbol konkret, serta pengulangan dan rutinitas yang membantu partisipasi.⁷⁸ Yang terpenting, jemaat harus mengakui bahwa keberagaman cara berpartisipasi dalam ibadah adalah kekayaan, bukan gangguan.

Memberdayakan Keluarga Penyandang Disabilitas

Keluarga penyandang disabilitas seringkali menghadapi beban yang sangat berat: secara finansial karena biaya pengobatan, terapi, dan alat bantu; secara emosional karena stigma sosial dan tekanan pengasuhan; serta secara praktis karena minimnya dukungan dari gereja dan masyarakat.⁷⁹ Gereja tidak dapat mengabaikan realitas ini. Pastoral inklusif harus meluas mencakup pendampingan holistik bagi keluarga.

Pendampingan psikososial. Gereja perlu menyediakan ruang aman bagi orang tua dan pengasuh penyandang disabilitas untuk berbagi pengalaman, keluhan, dan harapan. Kelompok dukungan sebaya (*peer support group*) dapat menjadi sarana yang efektif untuk mengurangi isolasi dan membangun solidaritas di antara sesama keluarga.⁸⁰ Pendeta dan konselor gereja perlu dilatih untuk mendampingi keluarga yang mungkin mengalami stres, depresi, atau keputusasaan akibat tuntutan pengasuhan yang berat.⁸¹

⁷⁵ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 151-159.

⁷⁶ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 108-112.

⁷⁷ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 112-114; UNICEF, *Analisis Lanskap*, 64-66.

⁷⁸ Untuk pendekatan bagi disabilitas intelektual, lihat Swinton, *Resurrecting the Person*, 45-50; serta rekomendasi dalam Bathun et al., "Analysis of Inclusive Education," 3558-3560.

⁷⁹ ILO, *Disability in Indonesia: Background* (Jakarta: ILO Indonesia, 2023), 3-4; Bappenas, *Kajian Disabilitas*, 26-30.

⁸⁰ Reynolds, *Vulnerable Communion*, 108-112; Swinton, *Resurrecting the Person*, 45-50.

⁸¹ Lawson Jacobs, *The Upside-down Kingdom of God*, 150-155.

Bantuan praktis. Gereja dapat mengorganisir program *respite care*—pelayanan di mana anggota jemaat secara bergiliran membantu mengasuh penyandang disabilitas untuk sementara waktu, sehingga orang tua dapat beristirahat, mengurus keperluan lain, atau sekadar menyegarkan diri.⁸² Gereja juga dapat membantu transportasi bagi keluarga yang kesulitan mengantar anggota disabilitas ke rumah sakit, terapi, atau kegiatan gereja. Jika memungkinkan, gereja dapat menyediakan dana bantuan untuk alat bantu, biaya kesehatan, atau biaya pendidikan yang seringkali mahal bagi penyandang disabilitas.⁸³

Dukungan spiritual. Keluarga penyandang disabilitas sering bergumul dengan pertanyaan-pertanyaan teologis yang berat: "Mengapa ini terjadi pada anak kami?" "Apakah ini hukuman dari Allah?" "Apakah anak kami akan diselamatkan?" Gembala perlu memiliki kompetensi teologis untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini dengan bijaksana, tanpa jatuh ke dalam teologi kutukan atau teologi "salib khusus" yang justru menambah beban.⁸⁴ Sebaliknya, gembala perlu menegaskan bahwa Allah hadir dalam penderitaan keluarga, bahwa anak disabilitas adalah gambar Allah yang berharga, dan bahwa keselamatan tidak ditentukan oleh kemampuan kognitif atau fisik.⁸⁵

Implementasi pastoral inklusif tidak dapat dilakukan secara parsial atau sektoral. Ketiga area—pembentukan gembala, penciptaan lingkungan yang aman dan aksesibel, serta pemberdayaan keluarga—saling terkait dan saling membutuhkan. Gembala yang terlatih akan menciptakan lingkungan yang aksesibel, yang pada gilirannya akan mendukung pemberdayaan keluarga. Sebaliknya, ketiadaan salah satu area akan menghambat area lainnya. Namun demikian, tidak semua gereja di Indonesia memiliki sumber daya yang sama. Untuk gereja-gereja kecil di daerah terpencil dengan sumber daya minimal, prioritas dapat diberikan pada pembentukan sikap gembala dan keluarga, karena aksesibilitas sosial dapat dicapai tanpa biaya besar, sementara aksesibilitas fisik memerlukan investasi yang tidak selalu tersedia.⁸⁶ Yang terpenting adalah komitmen untuk memulai dan bergerak secara bertahap, bukan menunda hingga "sumber daya mencukupi."⁸⁷

⁸² ILO, *Disability in Indonesia*, 4; Bappenas, *Kajian Disabilitas*, 38-40.

⁸³ UNICEF, *Analisis Lanskap*, 147-149.

⁸⁴ Eiesland, *The Disabled God*, 70-75.

⁸⁵ Eiesland, *The Disabled God*, 89-94; Reynolds, *Vulnerable Communion*, 179-183.

⁸⁶ Bathun et al., "Analysis of Inclusive Education," 3560-3562.

⁸⁷ Webb et al., "(Re)Defining Disability Theology," 10-12.

KESIMPULAN

Artikel ini berangkat dari keprihatinan atas praktik pastoral gereja yang masih bersifat karitatif dan paternalistik terhadap penyandang disabilitas, serta atas kelangkaan suara penyandang disabilitas dalam percakapan teologis itu sendiri. Melalui dialog antara teologi salib (Luther, Moltmann) dan teologi disabilitas (Eiesland, Reynolds, Creamer) dengan metode hermeneutika analogis, artikel ini merumuskan tiga prinsip pastoral inklusif: pertama, penderitaan tidak meniadakan martabat gambar Allah (*imago Dei*); kedua, solidaritas pastoral menggantikan rasa iba (*pity*) dengan penghormatan; dan ketiga, gereja dipanggil menjadi komunitas yang rentan (*vulnerable communion*) di mana setiap anggota—terlepas dari kemampuannya—diakui sebagai anggota yang tidak terindahkan (1 Korintus 12:22-25). Ketiga prinsip ini menegaskan bahwa Allah hadir justru di dalam penderitaan dan kelemahan, bahwa disabilitas tidak bertentangan dengan gambar Allah, dan bahwa semua manusia tanpa kecuali hidup dalam keterbatasan. Dengan demikian, pastoral inklusif bukanlah program tambahan atau "proyek khusus," melainkan esensi dari panggilan gereja untuk menjadi tubuh Kristus yang utuh.

Berdasarkan kerangka teologis ini, direkomendasikan tiga arah implementasi bagi gereja-gereja di Indonesia: pembentukan sikap dan kompetensi gembala melalui pelatihan kesadaran disabilitas yang berkelanjutan; penciptaan lingkungan gereja yang aman dan aksesibel secara fisik, sosial, maupun spiritual; serta pemberdayaan keluarga penyandang disabilitas melalui pendampingan psikososial, bantuan praktis, dan dukungan spiritual. Agenda riset selanjutnya mencakup penelitian empiris tentang pengalaman hidup penyandang disabilitas di gereja-gereja Indonesia, pengembangan kurikulum pelatihan pastoral berbasis spiritualitas penderitaan yang kontekstual, penelitian tentang kepemimpinan gembala yang disabilitas, serta studi lintas agama tentang pastoral inklusif. Salib dan kursi roda—penderitaan dan kerentanan—bukanlah aib yang harus disembunyikan, melainkan lokasi perjumpaan dengan Allah yang ikut menderita dan hadir secara solidaritas. Gereja yang berani mendialogkan keduanya akan menjadi saksi Kerajaan Allah di mana setiap orang, tanpa kecuali, diakui sebagai anggota yang tidak terindahkan.

DAFTAR PUSTAKA

Bappenas. *Kajian Disabilitas: Tinjauan Peningkatan Akses dan Taraf Hidup Penyandang Disabilitas Indonesia*. Jakarta: Kementerian PPN/Bappenas, 2021.

- Bathun, Victoria Henderina, Melkias Antonias Manggoa, Wellem Sairwona, Wilson Rajaguguk, dan Thomas Penturi. "Analysis of Inclusive Education in the Christian Context." *Enrichment: Journal of Multidisciplinary Research and Development* 3, no. 9 (2025): 3553-3562.
- Brock, Brian. "Theologizing Inclusion: 1 Corinthians 12 and the Politics of the Body of Christ." *Journal of Religion, Disability & Health* 15, no. 4 (2011): 351-376.
- Creamer, Deborah Beth. *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Creswell, John W., dan David J. Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 5th ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2018.
- Davis, Lennard J. *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*. London: Verso, 1995.
- Eiesland, Nancy L. *The Disabled God: Toward a Liberatory Theology of Disability*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- ILO (International Labour Organization). *Disability in Indonesia: Background*. Jakarta: ILO Indonesia, 2023.
- Lawson Jacobs, Naomi. *The Upside-down Kingdom of God: A Disability Studies Perspective on Disabled People's Experiences in Churches and Theologies of Disability*. PhD thesis, SOAS University of London, 2019.
- Luther, Martin. "Heidelberg Disputation (1518)." In *Martin Luther's Basic Theological Writings*, diedit oleh Timothy F. Lull, 2nd ed., 34-38. Minneapolis: Fortress Press, 2005.
- Maddox, Marion. "In the Goofy Parking Lot: Growth Churches as a Novel Religious Form for Late Capitalism." *Social Compass* 59, no. 2 (2012): 146-158.
- McGrath, Alister E. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. 2nd ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.
- McRuer, Robert. *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press, 2006.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Diterjemahkan oleh R. A. Wilson dan John Bowden. London: SCM Press, 1974.
- Osmer, Richard J. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

- Reeve, Donna. "Psycho-Emotional Disablism: The Missing Link?" Dalam *Routledge Handbook of Disability Studies*, diedit oleh Nick Watson, Alan Roulstone, dan Carol Thomas, 78-92. New York: Routledge, 2012.
- Reynolds, Thomas E. *Vulnerable Communion: A Theology of Disability and Hospitality*. Grand Rapids: Brazos Press, 2008.
- Snyder, Sharon L., dan David T. Mitchell. *Cultural Locations of Disability*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Swinton, John. *Resurrecting the Person: Friendship and the Care of People with Mental Health Problems*. Nashville: Abingdon Press, 2000.
- Thompson, Stephen, Brigitte Rohwerder, dan Dolon Mukherjee. "Disability, Religion, and Gender: Exploring Experiences of Exclusion in India Through an Intersectional Lens." *Social Inclusion* 11, no. 4 (2023): 1-12.
- Umar, Rizka, Hijrah Lahaling, dan Rusmulyadi Rusmulyadi. "Pemenuhan Hak Anak Penyandang Disabilitas Melalui Pendidikan Inklusif." *Lingasi* (2025): 1-8.
- UNICEF. *Analisis Lanskap tentang Anak Penyandang Disabilitas di Indonesia*. Jakarta: UNICEF, 2023.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Vuk Grgic, Martina. "Rethinking the Complexities of the Body and Disability: Theological Account." *Religions* 15, no. 9 (2024): 1-12.
- Webb, Catherine E., Emma CW Ceruti, Greg Woods, Michelle Eastman, dan Bailey Hacker. "(Re)Defining Disability Theology: Returning to Its Liberatory Roots." *Canadian Journal of Theology, Mental Health and Disability* 5, no. 1 (2026): 1-22.
- WHO (World Health Organization) dan World Bank. *World Report on Disability*. Geneva: WHO, 2011.



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