

Restorasi di tepi danau: Yohanes 21:15–19 sebagai paradigma pemulihan moral bagi jiwa yang terluka

Parulian Hutasoit¹ , Abraham Johannis², Sudiharjono Simanungkalit³ 

^{1,2,3}Sekolah Tinggi Teologi Hagiasmos Mission Jakarta

Correspondence:

apbhutasoit06@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v10i3.1040>

Article History

Submitted: March 13, 2024

Reviewed: Aug. 12, 2024

Accepted: Dec. 30, 2024

Keywords:

John 21;
moral injury;
moral repair;
pastoral counselling;
Peter's restoration;
practical theology;
konseling pastoral;
luka moral;
pemulihan moral;
restorasi Petrus;
teologi praktika;
Yohanes 21

Copyright: ©2024, Authors.

License:



Abstract: Pastoral counseling in Indonesia typically operates with two categories: sin requiring forgiveness and trauma requiring psychological recovery. This article argues that a third and largely unaddressed category exists, namely moral injury, the rupture of moral identity caused by perpetrating, failing to prevent, or witnessing acts that transgress deeply held moral convictions. Through a narrative-critical reading of John 21:15–19, placed in critical correlation with moral injury literature and elaborated dogmatically, the article proposes Peter's restoration as a paradigm of moral repair. The analysis yields four restorative movements: reconstructing the site of injury through the charcoal fire; questioning that repeats rather than interrogates; recommissioning as the restoration of moral identity; and renewed discipleship within community. Dogmatically, the article distinguishes *culpa*, which calls for absolution, from *vulnus morale*, which calls for restoration, while resisting both cheap grace and the medicalization of moral failure. The article draws implications for pastoral practice, liturgy, and theological education in Indonesia.

Abstrak: Konseling pastoral di Indonesia umumnya bekerja dengan dua kategori: dosa yang menuntut pengampunan dan trauma yang menuntut pemulihan psikologis. Artikel ini berargumen bahwa terdapat kategori ketiga yang belum tergarap, yaitu luka moral, yakni keretakan identitas moral akibat melakukan, gagal mencegah, atau menyaksikan tindakan yang melanggar keyakinan moral yang dipegang teguh. Melalui kritik naratif atas Yohanes 21:15–19 yang dikorelasikan secara kritis dengan literatur luka moral dan dielaborasi secara dogmatis, artikel ini mengusulkan restorasi Petrus sebagai paradigma pemulihan moral. Analisis menghasilkan empat gerak restoratif: rekonstruksi tempat luka melalui api arang, pertanyaan yang mengulang alih-alih menginterogasi, penugasan ulang sebagai pemulihan identitas moral, dan pengikutan yang diperbarui di dalam komunitas. Secara dogmatis, artikel ini membedakan culpa yang menuntut absolusi dari *vulnus morale* yang menuntut restorasi, sambil menolak baik pemurahan anugerah maupun medikalisasi kegagalan moral. Implikasinya dirumuskan untuk praksis pendampingan, liturgi, dan pendidikan teologi di Indonesia.

Pendahuluan

Ruang konseling pastoral di Indonesia sebagian besar dibangun berdasarkan dua kategori penderitaan. Kategori pertama adalah dosa: kesalahan yang dilakukan secara sadar dan menuntut pengakuan, pertobatan, serta pengampunan. Kategori kedua adalah trauma: luka yang ditimpakan dari luar dan menuntut kehadiran yang sabar, pendampingan krisis, dan, tidak jarang, rujukan klinis. Keduanya berakar panjang dalam tradisi *cura animarum* dan telah dirumuskan secara klasik dalam fungsi-fungsi pendampingan pastoral berupa penyembuhan, penopangan, pembimbingan, dan pemulihan relasi.¹ Keduanya sah, diperlukan, dan tidak dapat ditinggalkan. Persoalan muncul ketika seorang konseli datang membawa penderitaan yang tidak sepenuhnya masuk ke dalam salah satu dari dua laci itu, dan pendamping pastoral tetap memaksakannya masuk karena ia tidak memiliki laci ketiga.

Penderitaan semacam itu tidak sulit ditemukan. Seorang perawat yang pada puncak pandemi ikut memutuskan siapa yang mendapat tempat di ruang perawatan intensif dan siapa yang tidak; seorang petugas yang menolak permintaan keluarga untuk melihat jenazah orang yang mereka kasihi karena protokol melarangnya; seorang pegawai yang menandatangani dokumen yang ia tahu tidak benar demi mempertahankan pekerjaannya; seorang penyintas konflik komunal yang pernah berdiri di pihak yang menyerang tetangganya sendiri; seorang pendeta yang memilih diam ketika seharusnya bersuara demi menjaga keutuhan jemaat. Mereka tidak selalu merasa diri mereka sebagai korban dan tidak selalu bersedia menyebut diri mereka berdosa. Yang mereka katakan biasanya lebih tepat sekaligus lebih mengganggu: "Saya bukan lagi orang yang saya kira."

Kepustakaan pendampingan pastoral berbahasa Indonesia telah menggarap dimensi trauma dengan serius, termasuk melalui pemikiran tentang luka yang tidak dapat diperdamaikan dan penerimaan luka sebagai bentuk kesembuhan.² Namun, kategori yang sedang dibiarkan di sini bukan trauma dalam pengertian klinis yang lazim. Dalam kajian psikologi dan kesehatan mental, fenomena ini disebut *moral injury* atau luka moral, dan sejak dua dekade terakhir ia berpindah dari konteks militer ke berbagai profesi lain, terutama tenaga kesehatan. Penelitian selama dan sesudah pandemi menunjukkan bahwa gejala luka moral hadir secara luas di kalangan profesional kesehatan, dengan pola emosional yang berbeda dari gangguan stres pascatrauma.³

Definisi kerja yang paling banyak dirujuk merumuskan luka moral sebagai dampak jangka panjang, secara emosional, psikologis, perilaku, spiritual, dan sosial, dari melakukan, gagal mencegah, atau menyaksikan tindakan yang melanggar keyakinan dan harapan moral yang dipegang teguh.⁴ Rumusan yang lebih awal menekankan sisi pengkhianatan: apa yang benar dilanggar oleh otoritas yang sah dalam situasi berisiko tinggi.⁵ Dua penekanan itu saling

¹ William A. Clebsch dan Charles R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective: An Essay with Exhibits* (Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994), 32–66.

² Mangara Pakpahan, "Trauma dan Penerimaan Luka: Pendampingan Pastoral atas Realitas Traumatis yang Tidak Dapat Diperdamaikan," *DUNAMIS: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani* 8, no. 2 (2024): 738–759, <https://doi.org/10.30648/dun.v8i2.1110>.

³ Cynda H. Rushton et al., "Moral Injury and Moral Resilience in Health Care Workers during COVID-19 Pandemic," *Journal of Palliative Medicine* 25, no. 5 (2022): 712–719, <https://doi.org/10.1089/jpm.2021.0076>; bdk. Sneha Mantri et al., "Prevalence and Predictors of Moral Injury Symptoms in Health Care Professionals," *The Journal of Nervous and Mental Disease* 209, no. 3 (2021): 174–180, <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000001277>.

⁴ Brett T. Litz et al., "Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy," *Clinical Psychology Review* 29, no. 8 (2009): 695–706, <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2009.07.003>.

⁵ Jonathan Shay, "Moral Injury," *Psychoanalytic Psychology* 31, no. 2 (2014): 182–191, <https://doi.org/10.1037/a0036090>.

melengkapi. Yang pertama menyoroti pelaku yang terluka oleh perbuatannya sendiri; yang kedua menyoroti orang yang terluka karena sistem yang seharusnya menjaga integritasnya justru mengkhianatinya.

Teologi pastoral berbahasa Inggris telah merespons secara substantif. Larry Kent Graham menawarkan kerangka pemulihan bagi jiwa yang terluka secara moral;⁶ Brad E. Kelle membaca teks-teks Alkitab tentang perang dan kekerasan yang berdampingan dengan riset luka moral;⁷ Nancy J. Ramsay dan Carrie Doehring menyusun sumber bagi pemimpin agama dan pendamping profesional;⁸ dan Warren Kinghorn berargumen bahwa fenomena luka moral justru menuntut sesuatu yang menyerupai teologi moral karena tidak dapat sepenuhnya ditampung oleh model medis.⁹ Dalam khazanah teologi praktika Indonesia, kategori ini nyaris belum tersentuh. Kekosongan itulah yang hendak diisi oleh artikel ini.

Kekosongan tersebut bukan sekadar kesenjangan kepustakaan, melainkan persoalan praksis. Ketika luka moral disalahkategorikan sebagai dosa, intervensi yang diberikan adalah absolusi yang tergesa-gesa; konseli mendengar bahwa ia sudah diampuni, namun pengampunan itu terasa terlalu murah karena tidak menyentuh keretakan identitas moralnya, dan ia pulang dengan beban yang sama ditambah rasa bersalah baru karena tidak merasa lega.¹⁰ Sebaliknya, ketika luka moral disalahkategorikan sebagai trauma klinis semata, agensi moral konseli justru dihapus; ia diperlakukan sebagai pasien yang mengalami gangguan, padahal yang ia butuhkan adalah pengakuan bahwa penilaian moralnya masih hidup, dan justru itulah yang membuatnya menderita.¹¹ Kedua respons keliru itu berasal dari akar yang sama, yakni ketiadaan kategori dan ketiadaan paradigma.

Artikel ini mengajukan satu pertanyaan penelitian utama: bagaimana Yohanes 21:15–19 dapat berfungsi sebagai paradigma teologis bagi pemulihan luka moral dalam praksis konseling pastoral di Indonesia? Pertanyaan itu dijabarkan ke dalam tiga pertanyaan turunan, yaitu bagaimana luka moral dibedakan secara konseptual dari dosa dan trauma; gerak restoratif apa yang tampak dalam struktur naratif Yohanes 21:15–19; dan kerangka dogmatis serta praktis apa yang dapat dibangun darinya. Tesis yang dipertahankan adalah bahwa perikop tersebut memperlihatkan pola pemulihan yang tidak beroperasi melalui absolusi verbal melainkan melalui rekonstruksi identitas moral. Kebaruan artikel ini terletak pada dua hal: pertama, pengajuan luka moral sebagai kategori ketiga dalam kosakata konseling pastoral Indonesia; kedua, konstruksi model empat gerak restorasi moral yang diturunkan langsung dari struktur naratif Yohanes 21 dan bukan ditempelkan pada Yohanes 21. Secara metodologis, artikel ini bersifat kualitatif-konstruktif dengan tiga lapis kerja. Lapis deskriptif memetakan luka moral melalui kajian kepustakaan lintas disiplin, sejalan dengan tugas deskriptif-empiris dalam teologi praktika.¹² Lapis interpretatif membaca Yohanes 21:15–19 dengan kritik naratif, yang memperhatikan alur, tokoh, sudut pandang, pengulangan, dan gema antarteks di dalam Injil

⁶ Larry Kent Graham, *Moral Injury: Restoring Wounded Souls* (Nashville: Abingdon Press, 2017), 139–142.

⁷ Brad E. Kelle, *The Bible and Moral Injury: Reading Scripture alongside War's Unseen Wounds* (Nashville: Abingdon Press, 2020), 3–5.

⁸ Nancy J. Ramsay dan Carrie Doehring, ed., *Military Moral Injury and Spiritual Care: A Resource for Religious Leaders and Professional Caregivers* (St. Louis: Chalice Press, 2019), 5–8.

⁹ Warren Kinghorn, "Combat Trauma and Moral Fragmentation: A Theological Account of Moral Injury," *Journal of the Society of Christian Ethics* 32, no. 2 (2012): 57–74, <https://doi.org/10.1353/sce.2012.0041>.

¹⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, Dietrich Bonhoeffer Works vol. 4 (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 43–56.

¹¹ Warren Kinghorn, "Challenging the Hegemony of the Symptom: Reclaiming Context in PTSD and Moral Injury," *Journal of Medicine and Philosophy* 45, no. 6 (2020): 644–662, <https://doi.org/10.1093/jmp/jhaa023>.

¹² Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 4.

Yohanes.¹³ Lapis normatif-konstruktif mengorelasikan hasil kedua lapis tersebut secara kritis, dalam pengertian bahwa teks dan situasi saling menanyai tanpa salah satunya direduksi menjadi ilustrasi bagi yang lain.¹⁴ Pembahasan disusun dalam empat bagian: pemetaan luka moral sebagai kategori ketiga, analisis naratif Yohanes 21:15–19, kerangka dogmatis pemulihan moral, dan implikasi praksisnya bagi Indonesia.

Luka Moral sebagai Kategori Ketiga dalam Ruang Pastoral

Istilah luka moral lahir dari klinik, bukan dari ruang kuliah. Ia dirumuskan pertama kali dalam pendampingan veteran perang yang tidak kunjung pulih meskipun gejala ketakutan mereka telah mereda. Yang tersisa bukan rasa takut, melainkan rasa jijik terhadap diri sendiri, rasa bersalah yang belum terselesaikan, dan keyakinan bahwa dunia moral yang dahulu mereka huni telah runtuh. Rumusan yang berpengaruh menekankan bahwa luka ini muncul ketika apa yang benar dilanggar oleh otoritas yang sah dalam situasi berisiko tinggi, sehingga kepercayaan seseorang pada tatanan moral bersama ikut hancur.¹⁵ Perumusan berikutnya memperluas jangkauannya kepada pelaku, dan bukan hanya kepada pihak yang dikhianati.¹⁶

Perluasan itu penting karena memindahkan fokus dari peristiwa ke penilaian. Yang melukai bukanlah peristiwanya semata, melainkan disonansi antara peristiwa itu dan skema moral yang dipegang seseorang tentang siapa dirinya dan apa yang seharusnya ia lakukan. Ketika disonansi tersebut tidak dapat diasimilasi, yang muncul adalah rasa bersalah, rasa malu, dan kecemasan akan konsekuensi relasional seperti dikucilkan.¹⁷ Dengan demikian, luka moral bukan gangguan pada fungsi ketakutan, melainkan gangguan pada fungsi penilaian diri. Justru karena hati nurani seseorang masih bekerja, ia menderita.

Di sinilah letak perbedaannya dengan gangguan stres pascatrauma. Trauma klasik berpusat pada ancaman terhadap keselamatan diri dan menghasilkan gejala yang berorientasi pada ketakutan: kewaspadaan berlebihan, kilas balik, dan penghindaran terhadap pemicu.¹⁸ Luka moral berpusat pada emosi moral: malu, bersalah, jijik terhadap diri sendiri, dan marah karena dikhianati. Keduanya dapat hadir bersamaan pada orang yang sama, tetapi keduanya tidak identik dan tidak menuntut intervensi yang sama. Kritik yang tajam bahkan menunjukkan bahwa hegemoni model gejala dalam psikiatri kontemporer cenderung menghapus konteks moral penderitaan, sehingga yang tersisa hanyalah katalog simptom tanpa dunia moral yang melahirkannya.¹⁹

Sejak dekade kedua abad ini, luka moral bergerak keluar dari konteks militer. Tinjauan komprehensif memperlihatkan bahwa fenomena ini telah dikenali oleh profesional kesehatan, petugas tanggap darurat, dan berbagai kelompok lain yang mengalami emosi moral akibat tindakan yang mereka ambil atau peristiwa yang mereka saksikan dalam situasi ekstrem.²⁰ Perluasan lintas profesi inilah yang membuat kategori tersebut relevan dalam konteks Indonesia, tempat pengalaman militer bukan pintu masuk utama.

¹³ Mark Allan Powell, *What Is Narrative Criticism?* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 23–32; bdk. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 120–141.

¹⁴ David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury Press, 1975), 43–63.

¹⁵ Shay, "Moral Injury."

¹⁶ Litz et al., "Moral Injury and Moral Repair."

¹⁷ Litz et al.

¹⁸ Judith Lewis Herman, *Trauma and Recovery* (New York: Basic Books, 1992), 33–50.

¹⁹ Kinghorn, "Challenging the Hegemony of the Symptom."

²⁰ Harold G. Koenig dan Faten Al Zaben, "Moral Injury: An Increasingly Recognized and Widespread Syndrome," *Journal of Religion and Health* 60, no. 5 (2021): 2989–3011, <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01328-0>.

Konteks Indonesia menyediakan medan yang luas namun belum dipetakan. Pandemi menempatkan ribuan tenaga kesehatan dalam situasi keputusan yang secara moral tidak dapat dimenangkan. Konflik komunal di beberapa wilayah pada akhir abad lalu meninggalkan generasi yang bukan hanya menjadi korban, melainkan juga pernah berdiri di sisi pelaku, dan yang kini beribadah di gereja yang sama dengan tetangga yang dahulu mereka lawan. Sistem birokrasi dan dunia kerja menempatkan banyak orang pada pilihan antara integritas dan penghidupan. Lebih jauh, survei nasional pertama tentang kesehatan mental remaja memperlihatkan bahwa satu dari tiga remaja Indonesia mengalami sedikitnya satu masalah kesehatan mental dalam dua belas bulan terakhir, dengan hambatan paling lazim justru terjadi di ranah keluarga.²¹ Angka itu memang tidak mengukur luka moral, tetapi menunjukkan bahwa ruang pastoral di Indonesia sedang berhadapan dengan penderitaan psikososial berskala besar yang tidak dapat ditangani hanya dengan kosakata dosa.

Perlu ditegaskan bahwa kategori luka moral tidak boleh digunakan untuk melarikan diri dari tanggung jawab. Godaan itu nyata: seorang pelaku ketidakadilan dapat dengan mudah membingkai dirinya sebagai orang yang terluka secara moral dan, dengan demikian, menghindari pertanggungjawaban. Karena itu, kategori ini harus dijaga oleh dua rambu. Rambu pertama: luka moral tidak menghapus *culpa*; ia menjelaskan mengapa *culpa* yang telah diakui pun kadang-kadang tidak benar-benar selesai. Rambu kedua, luka moral tidak boleh dipakai untuk memoralisasi penyakit, yakni membaca depresi atau psikosis sebagai kegagalan moral. Justru sebaliknya, ketepatan kategori merupakan bentuk pertama kasih pastoral.

Bagi teologi, tantangan yang diajukan oleh luka moral bersifat mendasar. Kinghorn berargumen bahwa fenomena ini menuntut narasi yang jujur dan terkontekstualisasi dalam praktik komunal tertentu, dan bahwa tanpa itu, luka moral hanya akan diperlakukan sebagai disfungsi yang harus diperbaiki dengan logika sarana-tujuan.²² Dengan kata lain, luka moral membutuhkan komunitas yang memiliki bahasa untuk kegagalan, ritual untuk pengakuan, dan otoritas untuk menugaskan kembali. Gereja, secara prinsip, memiliki ketiganya. Persoalannya adalah bahwa ketiganya kerap dijalankan dengan asumsi bahwa satu-satunya masalah manusia adalah *culpa*.

Teologi praktika Indonesia dengan demikian membutuhkan bukan hanya kategori baru, melainkan juga paradigma naratif yang darinya praksis dapat diturunkan. Warisan teologi kontekstual Indonesia telah lama menegaskan bahwa pelayanan gereja harus dibaca ulang ketika berhadapan dengan perubahan zaman.²³ Paradigma semacam itu tidak perlu diimpor. Ia tersedia di dalam kanon, dalam sebuah perikop yang telah dibaca ribuan kali sebagai kisah pengampunan, padahal di dalamnya tidak terdapat satu pun kata pengampunan. Bagian berikut merupakan bacaan ulang perikop tersebut.

²¹ Theresiana, Yunita, Neni Triana, and Unita Magdalena. "Mental Health Conditions of Adolescents." *Indonesian Global Journal of Medical Research and Development* 1, no. 1 (2025): 28–33. <https://doi.org/10.36982/igjmr.v1i1.6643>.

²² Kinghorn, "Combat Trauma and Moral Fragmentation."

²³ Emanuel Gerrit Singgih, *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad ke-21* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 25–29.

Api Arang dan Pertanyaan yang Berulang: Analisis Naratif Yohanes 21:15–19

Yohanes 21 secara luas dipandang sebagai epilog yang ditambahkan setelah kesimpulan naratif pada 20:30–31, meskipun terdapat dalam seluruh tradisi naskah yang kita miliki.²⁴ Personal komposisional itu tidak mengurangi kesatuan naratifnya. Sebaliknya, justru sebagai epilog, perikop ini berfungsi sebagai penyelesaian atas sebuah alur yang dibiarkan menggantung, yaitu alur kegagalan Petrus, yang dimulai dari klaimnya yang berlebihan pada 13:37 bahwa ia akan menyerahkan nyawanya bagi Yesus, dan yang runtuh pada 18:15–27 melalui tiga penyangkalan. Tanpa Yohanes 21, Injil Yohanes berakhir dengan seorang murid utama yang identitas moralnya hancur dan tidak pernah pulih.

Detail pertama yang menuntut perhatian adalah api arang. Kata Yunani *anthrakia* hanya muncul dua kali di seluruh Perjanjian Baru, dan keduanya terdapat dalam Injil Yohanes: pada 18:18, ketika Petrus berdiri menghangatkan diri di halaman imam besar dan menyangkal Yesus, dan pada 21:9, ketika para murid mendarat dan melihat api arang yang telah disiapkan.²⁵ Kelangkaan kata itu membuat kaitan keduanya sulit dianggap sebagai kebetulan.²⁶ Yesus tidak memulihkan Petrus di ruang yang netral. Ia membangun kembali suasana indrawi dari tempat kegagalan itu terjadi: bau yang sama, cahaya yang sama, dan kehangatan yang sama. Restorasi berlangsung di tempat luka, bukan di tempat yang jauh darinya.

Detail kedua adalah nama. Yesus tidak menyapa "Petrus," nama yang Ia sendiri berikan pada 1:42, melainkan "Simon, anak Yohanes."²⁷ Sapaan itu mengembalikan percakapan ke titik sebelum nama baru diberikan, yakni identitas dasar sebelum penugasan. Secara pastoral, gerak ini bermakna: pemulihan tidak dimulai dengan mengingatkan seseorang pada jabatan atau perannya, melainkan dengan menemuinya sebagai dirinya yang paling telanjang. Pertanyaan Yesus tidak berbunyi "Apakah engkau masih layak menjadi Petrus?" melainkan "Simon, apakah engkau mengasihi Aku?"

Detail ketiga adalah pergantian kata kerja. Yesus dua kali memakai *agapaō*, dan Petrus tiga kali menjawab dengan *phileō*, sampai pada pertanyaan ketiga, Yesus sendiri beralih ke *phileō*. Tradisi tafsir populer membangun banyak hal berdasarkan perbedaan tersebut. Namun, sejumlah penafsir menunjukkan bahwa Injil Yohanes memakai kedua kata tersebut secara bergantian tanpa perbedaan makna yang konsisten, dan bahwa perikop ini juga memvariasikan *boskō* dengan *poimainō* serta *arnia* dengan *probata* tanpa maksud teologis yang berbeda.²⁸ Argumentasi yang murni leksikal tidak menentukan. Beban teologis perikop ini tidak terletak pada pilihan kata, melainkan pada strukturnya: tiga pertanyaan untuk tiga penyangkalan, tiga pengakuan untuk tiga kegagalan, dan tiga penugasan untuk tiga keruntuhan.

Detail keempat adalah frasa "lebih daripada mereka ini" pada pertanyaan pertama. Frasa itu secara tata bahasa dapat dibaca dengan beberapa cara, namun pembacaan yang paling sesuai dengan alur naratif Yohanes mengarahkannya pada klaim Petrus sendiri yang dahulu

²⁴ Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary*, The New Testament Library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2015), 435–442.

²⁵ J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 1036–1040.

²⁶ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 jil. (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 2:1235–1240.

²⁷ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (XIII–XXI)*, Anchor Bible 29A (Garden City, NY: Doubleday, 1970), 1082–1085.

²⁸ D. A. Carson, *The Gospel According to John*, Pillar New Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 676–678.

menempatkan dirinya di atas murid-murid lainnya.²⁹ Jika demikian, Yesus tidak menghindari titik kegagalan, melainkan menyentuhnya secara langsung. Ia mengembalikan percakapan tepat pada klaim yang runtuh. Yang menarik, Petrus tidak lagi membandingkan dirinya dengan siapa pun. Ia hanya menjawab tentang dirinya sendiri. Kesombongan komparatif telah mati, dan yang tersisa hanyalah pengakuan yang telanjang.

Detail kelima adalah dukacita Petrus. Teks mencatat bahwa ia berduka cita ketika ditanya untuk ketiga kalinya. Pengulangan itu menyakitkan justru karena ia berfungsi. Setiap pertanyaan memaksa Petrus kembali ke tempat yang ingin ia lupakan, dan hanya melalui pengulangan itulah keretakan moralnya dapat diperbaiki lapis demi lapis. Di sini terlihat perbedaan antara pengulangan dan interogasi. Interogasi menuntut informasi yang belum diketahui penanya; pengulangan Yesus tidak menuntut informasi apa pun, sebab Ia sudah mengetahuinya. Yang dituntut adalah pengucapan, dan pengucapan itulah yang menyembuhkan.

Detail keenam, dan yang paling menentukan secara pastoral, adalah bahwa setiap pengakuan Petrus disambut bukan dengan pernyataan pengampunan melainkan dengan penugasan: gembalakanlah domba-domba-Ku. Tidak ada satu pun kata absolusi dalam perikop ini. Yang diberikan Yesus kepada seseorang yang baru saja gagal secara publik adalah tanggung jawab yang lebih besar, bukan pembebasan dari tanggung jawab. Identitas moral Petrus tidak dipulihkan melalui pernyataan bahwa ia tidak bersalah, melainkan melalui kepercayaan yang dikembalikannya kepadanya. Pemulihan di sini bersifat performatif, bukan deklaratif.

Detail ketujuh adalah nubuat pada ayat 18–19 dan perintah "ikutlah Aku" yang menutupnya. Yesus menubuatkan bahwa kelak Petrus akan mengulurkan tangannya dan dibawa ke tempat yang tidak ia kehendaki. Dengan kata lain, klaim lama Petrus bahwa ia akan menyerahkan nyawanya akhirnya digenapi, tetapi bukan sebagai hasil tekadnya sendiri, melainkan sebagai anugerah yang dikaruniakan kepadanya pada waktu yang ditentukan.³⁰ Perintah penutup mengulang panggilan mula-mula, sehingga seluruh perikop berbentuk lingkaran: dari panggilan, melalui kegagalan, lalu kembali ke panggilan. Perlu dicatat pula bahwa seluruh percakapan itu berlangsung di hadapan murid-murid lain. Kegagalan Petrus bersifat publik, dan pemulihannya pun bersifat publik, meski dalam lingkaran yang kecil dan aman.

Dari *Culpa* ke *Vulnus*: Kerangka Dogmatis Pemulihan Moral

Pembacaan di atas menuntut distingsi dogmatis yang selama ini jarang dieksplisitkan dalam teologi pastoral berbahasa Indonesia, yaitu distingsi antara *culpa* dan *vulnus morale*. *Culpa* adalah kesalahan sebagai fakta moral dan teologis: ia menuntut pengakuan dan dijawab dengan absolusi. *Vulnus morale* adalah luka pada identitas moral sebagai akibat dari kesalahan itu, atau dari keterlibatan dalam kejahatan yang tidak sepenuhnya dipilih: ia menuntut restorasi dan dijawab dengan pemulihan kepercayaan. Keduanya berbeda secara kategoris meskipun sering hadir bersamaan pada orang yang sama. Petrus bersalah karena menyangkal, dan Petrus terluka karena kini ia tahu bahwa ia adalah orang yang sanggup menyangkal.

Distingsi ini tidak dimaksudkan untuk melunakkan hamartiologi. Justru sebaliknya, ia menuntut hamartiologi yang lebih jujur. Anugerah yang tidak menyebut dosa dengan namanya adalah anugerah yang murah, yakni anugerah sebagai barang dagangan, pengampunan yang ditawarkan tanpa pertobatan dan penghiburan yang diberikan tanpa salib.³¹ Ketika seorang pendamping pastoral tergesa-gesa berkata, "Tuhan sudah mengampuni, jangan dipikir-

²⁹ Thompson, *John*, 440.

³⁰ Michaels, *The Gospel of John*, 1044–1046.

³¹ Bonhoeffer, *Discipleship*, 43–45.

kan lagi," ia sesungguhnya menghindari kesulitan, bukan menyelesaikannya. Dalam Yohanes 21, Yesus tidak menghindari apa pun. Ia justru menyalakan kembali api arangnya.

Sebaliknya, distingsi ini juga menolak medikalisasi kegagalan moral. Jika seluruh penderitaan moral diterjemahkan menjadi gejala yang harus dihilangkan, maka yang ikut hilang adalah subjek moral itu sendiri. Kritik terhadap hegemoni gejala menunjukkan bahwa pendekatan semacam itu mencabut penderitaan dari konteks moral yang melahirkannya, sehingga penyembuhan berubah menjadi peredaan. Pemulihan moral menuntut hal yang berlawanan: agensi moral konseli harus dipertahankan, sebab hanya subjek yang masih menilai dirinya secara moral yang dapat dipulihkan secara moral.

Secara kristologis, dasar pemulihan itu terletak pada Kristus yang bangkit dengan luka yang tidak hilang. Dalam Injil Yohanes, tubuh yang bangkit adalah tubuh yang menunjukkan bekas paku. Kebangkitan tidak menghapus luka, melainkan mengubah cara luka itu hadir di dunia.³² Implikasinya bagi pemulihan moral bersifat langsung: tujuan pendampingan bukanlah menghapus ingatan akan kegagalan, melainkan mengubah kegagalan itu dari sesuatu yang menghancurkan identitas menjadi sesuatu yang dapat dibawa serta dalam identitas yang dipulihkan. Petrus tetap orang yang pernah menyangkal, dan justru sebagai orang itulah ia menggembalakan. Di sinilah teologi pastoral perlu diingatkan bahwa pelayanan yang memulihkan bukanlah pelayanan pendamping, melainkan pelayanan Kristus, di dalamnya pendamping diikutsertakan.³³

Secara pneumatologis, pemulihan moral bertumpu pada karya Roh yang dalam Injil Yohanes disebut Parakletos, yang menginsafkan dunia akan dosa sekaligus menyertai murid-murid sebagai penghibur. Kedua fungsi itu tidak boleh dipisahkan. Roh yang hanya menginsafkan menghasilkan rasa bersalah tanpa jalan keluar; Roh yang hanya menghibur menghasilkan penghiburan tanpa kebenaran. Teologi yang menekankan kehadiran Roh yang tetap tinggal di ruang antara kematian dan kebangkitan menawarkan kosakata yang berguna di sini, yakni kosakata tentang bertahan dan menemani ketika penyembuhan belum lengkap.³⁴ Dalam pendampingan luka moral, kosakata semacam itu lebih jujur daripada janji pemulihan yang cepat.

Secara eklesiologis, restorasi moral menuntut komunitas yang sanggup melakukan tiga hal sekaligus: menampung pengakuan tanpa menghakimi, menyebut kesalahan tanpa memermalukan, dan menugaskan kembali tanpa berpura-pura bahwa tidak ada apa-apa. Eklesiologi yang terbuka, yang membayangkan gereja sebagai ruang penginapan bagi mereka yang terluka dan bukan benteng bagi mereka yang bersih, menyediakan kerangka yang memadai untuk hal itu.³⁵ Praktik pengakuan bersama dalam tradisi Kristen sesungguhnya dirancang persis untuk fungsi tersebut: ia memutuskan isolasi dengan menghadirkan saudara sebagai wakil kehadiran Kristus.³⁶ Yang sering hilang dalam praktik gerejawi kita bukanlah doktrinnya, melainkan ruangnya.

³² Shelly Rambo, *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017), 15-22.

³³ Andrew Purves, *Reconstructing Pastoral Theology: A Christological Foundation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), xxi-xxxi.

³⁴ Shelly Rambo, *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 67-80.

³⁵ Joas Adiprasetya, "The Good yet Missing Innkeeper and the Possibility of Open Ecclesiology," *Ecclesiology* 14, no. 2 (2018): 185-202, <https://doi.org/10.1163/17455316-01402006>.

³⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Life Together and Prayerbook of the Bible*, Dietrich Bonhoeffer Works vol. 5 (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 108-118.

Secara eskatologis, pemulihan moral bergantung pada kemampuan seseorang untuk kembali memiliki masa depan. Luka moral pada dasarnya adalah penutupan masa depan moral: orang yang mengalaminya merasa bahwa ia telah menjadi seseorang yang tidak lagi dapat dipercaya untuk hal-hal yang baik. Karena itu, ratapan bukan lawan dari pengharapan, melainkan jalannya; komunitas yang tidak memiliki ruang bagi ratapan akan memaksa anggotanya melompat ke pengharapan yang palsu.³⁷ Anugerah, dalam kerangka ini, bukan penghapusan masa lalu melainkan pembukaan kembali masa depan.³⁸ Nubuat dalam Yohanes 21:18–19 justru membuka masa depan, dan masa depan itu bukan masa depan yang aman, melainkan masa depan yang bermakna.

Dari sintesis di atas dapat dirumuskan empat gerak pemulihan moral yang diturunkan secara langsung dari struktur naratif Yohanes 21:15–19. Gerak pertama adalah rekonstruksi tempat luka: pendampingan menghadirkan kembali secara aman konteks kegagalan, alih-alih menghindarinya. Gerak kedua adalah pertanyaan yang berulang: pendamping mengajukan pertanyaan yang sama secara sabar sehingga konseli dapat mengucapkan apa yang sudah diketahui bersama, tanpa interogasi dan tanpa tuntutan informasi. Gerak ketiga adalah penguasaan ulang: pemulihan diselesaikan bukan dengan pernyataan bebas dari kesalahan, melainkan dengan pengembalian tanggung jawab yang nyata. Gerak keempat adalah pengikutan yang diperbarui dalam komunitas: konseli dikembalikan kepada panggilan mula-mula di hadapan sekelompok orang yang menyaksikan dan turut menanggung.

Implikasi bagi Praksis Konseling Pastoral di Indonesia

Implikasi pertama bersifat diagnostik. Sebelum memilih intervensi, pendamping perlu melakukan triase pastoral melalui tiga pertanyaan sederhana. Apakah yang paling menyiksa konseli adalah kesadaran bahwa ia melanggar sesuatu yang ia yakini benar, ataukah rasa takut yang terus berulang, ataukah keduanya sekaligus? Apakah ia mencari pengampunan, ataukah kepastian bahwa ia masih orang yang sama? Apakah ia menghindari ingatan, atau justru tidak dapat berhenti menilai dirinya berdasarkan ingatan tersebut? Jawaban atas ketiganya mengarahkan pendamping ke kategori yang tepat, dan ketepatan kategori merupakan syarat pertama dari pendampingan yang tidak menambah luka.

Implikasi kedua menyangkut gerak pertama. Dalam praktik pastoral di Indonesia, dorongan untuk segera menutup luka sangat kuat; ungkapan seperti "sudahlah, itu masa lalu" atau "yang penting sekarang melayani lagi" muncul dengan niat baik, namun justru berfungsi sebagai bentuk penghindaran. Model API Arang menuntut sebaliknya. Pendamping menciptakan ruang yang cukup aman untuk kembali menyebut peristiwanya secara rinci, termasuk detail indrawinya, karena luka moral melekat pada partikularitas, bukan pada abstraksi. Tradisi pendampingan yang memandang manusia sebagai dokumen hidup yang harus ditafsirkan, dan bukan sebagai kasus yang harus diselesaikan, menyediakan disposisi yang tepat untuk hal ini.³⁹

Implikasi ketiga menyangkut gerak kedua. Pertanyaan yang berulang menuntut disiplin yang sulit bagi pendamping, yakni kesediaan untuk tidak segera menghibur saat konseli berduka. Dalam perikopnya, dukacita Petrus tidak dihentikan oleh Yesus; ia dibiarkan berlang-

³⁷ John Swinton, *Raging with Compassion: Pastoral Responses to the Problem of Evil* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 90–129.

³⁸ Serene Jones, *Trauma and Grace: Theology in a Ruptured World* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 69–88.

³⁹ Charles V. Gerkin, *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode* (Nashville: Abingdon Press, 1984), 37–54.

sung sampai pertanyaan ketiga selesai. Pendampingan luka moral menuntut kapasitas untuk menanggung ketidaknyamanan bersama konseli, sebuah kapasitas yang dalam kepustakaan pastoral disebut sebagai kesanggupan memikul yang tak terpikul.⁴⁰ Kapasitas ini tidak muncul dengan sendirinya; ia menuntut pengolahan diri oleh pendamping, termasuk kesadaran akan luka moralnya sendiri.

Implikasi keempat menyangkut gerak ketiga, dan di sinilah letak sumbangan paling khas dari paradigma ini. Penugasan ulang bukan hadiah yang diberikan setelah pemulihan selesai, melainkan sarana pemulihan itu sendiri. Secara konkret, hal ini dapat berbentuk pengembalian tanggung jawab pelayanan yang nyata, meskipun dalam skala yang lebih kecil dan dengan pendampingan yang lebih dekat. Namun, rambu pengamannya harus jelas: penugasan ulang yang prematur berbahaya, terutama ketika kesalahan yang terjadi menyangkut penyalahgunaan kuasa atau kerugian pihak lain. Dalam kasus semacam itu, pemulihan korban selalu mendahului pemulihan pelaku, dan penugasan ulang tidak boleh dilakukan sebelum pertanggungjawaban terhadap korban dituntaskan, sebab pelukan yang menghapus keadilan bukanlah rekonsiliasi melainkan penyangkalan.⁴¹

Implikasi kelima menyangkut gerak keempat dan menuntut kontekstualisasi yang lebih hati-hati. Dalam Yohanes 21, restorasi berlangsung secara terbuka. Namun, konteks Indonesia adalah konteks budaya yang sangat sensitif terhadap kehormatan dan aib, sehingga restorasi publik dapat dengan mudah berubah menjadi permaluan publik. Perlu diperhatikan bahwa yang bersifat publik dalam perikop ini adalah lingkaran kecil yang terdiri atas orang-orang yang telah lama hidup bersama, bukan jemaat besar dalam ibadah raya. Terjemahan praktisnya, karena itu bukan pengakuan di mimbar, melainkan komunitas kecil yang terpercaya: kelompok pendampingan, majelis yang matang, atau lingkaran sesama profesi. Di sinilah liturgi dapat berperan, melalui ritus pengutusan ulang yang sederhana, yang secara simbolik menandai bahwa kepercayaan telah dipulihkan.

Implikasi keenam menyangkut batas kompetensi. Paradigma ini tidak boleh dibaca sebagai alternatif bagi penanganan klinis. Ketika muncul gejala depresi berat, ide menyakiti diri, atau gangguan fungsi yang serius, rujukan kepada psikolog atau psikiater wajib, bukan pilihan. Yang ditawarkan artikel ini adalah dimensi yang justru sering tidak tertangani dalam ruang klinis, yakni dimensi identitas moral, pengakuan, dan penugasan ulang, yang menuntut ko-munitas serta otoritas moral yang tidak dimiliki oleh setting terapeutik sekuler. Model kerja sama, bukan model substitusi, adalah bentuk yang paling tepat.

Implikasi ketujuh menyangkut pendidikan teologi. Kurikulum konseling pastoral di sekolah tinggi teologi di Indonesia umumnya membekali mahasiswa dengan teori kepribadian, teknik wawancara, dan penanganan krisis. Kategori luka moral perlu ditambahkan secara eksplisit, bersama latihan analisis verbatim yang memungkinkan mahasiswa mengenali perbedaan antara konseli yang mencari pengampunan dan konseli yang mencari pemulihan identitas. Warisan metodologis pendampingan yang menempatkan pengalaman manusia sebagai teks yang ditafsirkan secara teologis menyediakan pijakan yang telah teruji untuk latihan semacam itu.⁴² Yang perlu diperbarui bukanlah metodenya, melainkan kategori yang dimasukkan ke dalamnya.

⁴⁰ Deborah van Deusen Hunsinger, *Bearing the Unbearable: Trauma, Gospel, and Pastoral Care* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 1–20.

⁴¹ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 193–197.

⁴² Anton T. Boisen, *The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience* (Chicago: Willett, Clark & Company, 1936), 185.

Implikasi kedelapan bersifat agenda riset. Artikel ini bekerja pada tataran konseptual dan konstruktif, sehingga verifikasi empirisnya masih terbuka. Tiga arah penelitian lanjutan tampak paling mendesak. Pertama, studi kualitatif tentang pengalaman luka moral pada kelompok tertentu di Indonesia, misalnya tenaga kesehatan pascapandemi atau pelayan jemaat yang mengalami kegagalan moral, dengan pendekatan fenomenologis. Kedua, adaptasi dan validasi lintas budaya instrumen pengukuran luka moral dalam konteks Indonesia, dengan perhatian khusus pada dimensi kehormatan dan aib yang bekerja berbeda dari konteks Barat.⁴³ Ketiga, uji coba model empat gerak ini dalam praktik pendampingan aktual, disertai evaluasi yang jujur terhadap keterbatasannya. Kerangka pemulihan jiwa yang terluka secara moral yang telah dikembangkan di konteks lain dapat menjadi pembanding yang berguna dalam ketiga arah tersebut.⁴⁴

Kesimpulan

Konseling pastoral yang hanya memiliki dua kategori akan selalu salah menangani jenis penderitaan yang ketiga. Artikel ini telah menunjukkan bahwa luka moral merupakan kategori tersendiri yang tidak identik dengan dosa maupun dengan trauma, dan bahwa Yohanes 21:15–19 menyediakan paradigma teologis yang tepat untuk menanganinya: sebuah perikop yang selama ini dibaca sebagai kisah pengampunan padahal di dalamnya tidak terdapat satu pun kata pengampunan, dan yang justru memperlihatkan pemulihan sebagai rekonstruksi identitas moral melalui empat gerak, yaitu rekonstruksi tempat luka melalui api arang, pertanyaan yang mengulang alih-alih menginterogasi, penugasan ulang sebagai sarana dan bukan hadiah pemulihan, serta pengikutan yang diperbarui di dalam komunitas yang menyaksikan. Secara dogmatis, model ini bertumpu pada distingsi antara *culpa* yang dijawab oleh absolusi dan *vulnus morale* yang dijawab oleh restorasi, dengan penolakan tegas terhadap pemurahan anugerah pada satu sisi dan medikalisasi kegagalan moral pada sisi lain. Bagi gereja di Indonesia, yang berhadapan dengan warisan konflik komunal, tekanan integritas di dunia kerja, dan kelelahan moral para tenaga profesional, paradigma ini menawarkan sesuatu yang lebih jujur daripada penghiburan yang cepat: kesediaan untuk kembali ke tepi danau, menyalakan kembali api arang, dan bertanya tiga kali.

Referensi

- Adiprasetya, Joas. "The Good yet Missing Innkeeper and the Possibility of Open Ecclesiology." *Ecclesiology* 14, no. 2 (2018): 185–202. <https://doi.org/10.1163/17455316-01402006>.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- Boisen, Anton T. *The Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience*. Chicago: Willett, Clark & Company, 1936.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Discipleship*. Dietrich Bonhoeffer Works 4. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- — —. *Life Together and Prayerbook of the Bible*. Dietrich Bonhoeffer Works 5. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Brown, Raymond E. *The Gospel According to John (XIII–XXI)*. Anchor Bible 29A. Garden City, NY: Doubleday, 1970.
- Carson, D. A. *The Gospel According to John*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

⁴³ Harold G. Koenig et al., "The Moral Injury Symptom Scale-Military Version," *Journal of Religion and Health* 57, no. 1 (2018): 249–265, <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0531-9>.

⁴⁴ Graham, *Moral Injury*, 105–130.

- Clebsch, William A., dan Charles R. Jaekle. *Pastoral Care in Historical Perspective: An Essay with Exhibits*. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994.
- Gerkin, Charles V. *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville: Abingdon Press, 1984.
- Graham, Larry Kent. *Moral Injury: Restoring Wounded Souls*. Nashville: Abingdon Press, 2017.
- Herman, Judith Lewis. *Trauma and Recovery*. New York: Basic Books, 1992.
- Hunsinger, Deborah van Deusen. *Bearing the Unbearable: Trauma, Gospel, and Pastoral Care*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Jones, Serene. *Trauma and Grace: Theology in a Ruptured World*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- Keener, Craig S. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 jil. Peabody, MA: Hendrickson, 2003.
- Kelle, Brad E. *The Bible and Moral Injury: Reading Scripture alongside War's Unseen Wounds*. Nashville: Abingdon Press, 2020.
- Kinghorn, Warren. "Challenging the Hegemony of the Symptom: Reclaiming Context in PTSD and Moral Injury." *Journal of Medicine and Philosophy* 45, no. 6 (2020): 644–62. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhaa023>.
- — —. "Combat Trauma and Moral Fragmentation: A Theological Account of Moral Injury." *Journal of the Society of Christian Ethics* 32, no. 2 (2012): 57–74. <https://doi.org/10.1353/sce.2012.0041>.
- Koenig, Harold G., dan Faten Al Zaben. "Moral Injury: An Increasingly Recognized and Widespread Syndrome." *Journal of Religion and Health* 60, no. 5 (2021): 2989–3011. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01328-0>.
- Koenig, Harold G., Donna Ames, Nagy A. Youssef, John P. Oliver, Fred Volk, Ellen J. Teng, Kerry Haynes, dkk. "The Moral Injury Symptom Scale–Military Version." *Journal of Religion and Health* 57, no. 1 (2018): 249–65. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0531-9>.
- Litz, Brett T., Nathan Stein, Eileen Delaney, Leslie Lebowitz, William P. Nash, Caroline Silva, dan Shira Maguen. "Moral Injury and Moral Repair in War Veterans: A Preliminary Model and Intervention Strategy." *Clinical Psychology Review* 29, no. 8 (2009): 695–706. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2009.07.003>.
- Mantri, Sneha, Jennifer Mao Lawson, Zhizhong Wang, dan Harold G. Koenig. "Prevalence and Predictors of Moral Injury Symptoms in Health Care Professionals." *The Journal of Nervous and Mental Disease* 209, no. 3 (2021): 174–80. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000001277>.
- Michaels, J. Ramsey. *The Gospel of John*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Osmer, Richard R. *Practical Theology: An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Pakpahan, Mangara. "Trauma dan Penerimaan Luka: Pendampingan Pastoral atas Realitas Traumatis yang Tidak Dapat Diperdamaikan." *DUNAMIS: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani* 8, no. 2 (2024): 738–59. <https://doi.org/10.30648/dun.v8i2.1110>.
- Powell, Mark Allan. *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Purves, Andrew. *Reconstructing Pastoral Theology: A Christological Foundation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Rambo, Shelly. *Resurrecting Wounds: Living in the Afterlife of Trauma*. Waco, TX: Baylor University Press, 2017.
- — —. *Spirit and Trauma: A Theology of Remaining*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- Ramsay, Nancy J., dan Carrie Doehring, peny. *Military Moral Injury and Spiritual Care: A Resource for Religious Leaders and Professional Caregivers*. St. Louis: Chalice Press, 2019.

- Rushton, Cynda H., Tessy A. Thomas, Inga M. Antonsdottir, Katie E. Nelson, Danielle Boyce, Anna Vioral, Deborah Swavely, Cathaleen D. Ley, dan Ginger C. Hanson. "Moral Injury and Moral Resilience in Health Care Workers during COVID-19 Pandemic." *Journal of Palliative Medicine* 25, no. 5 (2022): 712–19. <https://doi.org/10.1089/jpm.2021.0076>.
- Shay, Jonathan. "Moral Injury." *Psychoanalytic Psychology* 31, no. 2 (2014): 182–91. <https://doi.org/10.1037/a0036090>.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Reformasi dan Transformasi Pelayanan Gereja Menyongsong Abad ke-21*. Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Swinton, John. *Raging with Compassion: Pastoral Responses to the Problem of Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Theresiana, Yunita, Neni Triana, dan Unita Magdalena. "Mental Health Conditions of Adolescents." *Indonesian Global Journal of Medical Research and Development* 1, no. 1 (2025): 28–33. <https://doi.org/10.36982/igjmr.v1i1.6643>.
- Thompson, Marianne Meye. *John: A Commentary*. The New Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press, 2015.
- Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury Press, 1975.
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press, 1996.