GEREJA SEBAGAI REALITAS SAKRAMENTAL

TOM JACOBS SJ

Konstitusi **Lumen gentium** dibuka dengan pernyataan bahwa "Gereja dalam Kristus bagaikan *sakramen,* yakni tanda dan sarana persatuan mesra dengan Allah dan kesatuan seluruh umat manusia" (LG a.1). Tetapi jelas sekali bahwa realitas sakramental Gereja itu paling kentara dalam kehidupan liturgisnya, di mana juga dirayakan sakramen-sakramen, khususnya Ekaristi. Oleh karena itu pembicaraan mengenai sakramentalitas Gereja ini mau difokuskan pada perayaan Ekaristi (yang kiranya akan menjadi jelas karena alasan di bawah ini). Teologi mengenai Gereja sebagai sakramen adalah sesuatu yang cukup baru juga dan dikembangkan khususnya sejak konsili Vatikan II. Hal itu kentara, bila dibandingkan dengan teologi sebelumnya. Ternyata harus diakui bahwa teologi baru itu belum ada dalam **Katekismus baru**, di mana Ekaristi seluruhnya masih diuraikan menurut pola lama. Maka uraian singkat ini dibagi dua: 1. Ringkasan ajaran Katekismus universal, dan – secara kontras – 2. uraian mengenai teologi baru (yang sekarang sudah boleh dikatakan "umum") tentang Ekaristi.

I. AJARAN KATEKISMUS BARU MENGENAI EKARISTI

Katekismus Gereja Katolik (edisi perancis, Paris 1992) membahas Ekaristi dalam bagian II "Perayaan misteri kristiani". Bagian II terdiri dari dua "seksi": "Tata sakramental" dan "Tujuh sakramen Gereja". Yang terakhir dibagi lagi: 1. Sakramen inisiasi; 2. Sakramen penyem-

buhan; 3. Sakramen pelayanan jemaat; dan 4. Perayaan liturgis lain. Ekaristi [nn. 1322-1419] termasuk sakramen inisiasi.

1. Soal-soal metodologis

Dikatakan bahwa Ekaristi adalah "sumber dan puncak hidup kristiani" [1324; lih. juga 1211], "jiwa segala kerasulan" [864]. Juga bahwa "Ekaristi membentuk (membuat) Gereja". Hal ini diterangkan sbb: "Mereka yang menerima Ekaristi [Ekaristi = hosti ?] dipersatukan lebih erat dengan Kristus. Oleh karena itu Kristus mempersatukan mereka dengan semua orang beriman menjadi satu tubuh: Gereja" [1396]. D.l.k. 1) Ekaristi membentuk Gereja secara tidak langsung. Maka juga dikatakan bahwa Ekaristi disebut "himpunan ekaristis *(synaxis)*, karena Ekaristi dirayakan dalam himpunan kaum beriman, ekspresi yang kelihatan dari Gereja" [1329; band. 1348]; atau "komuni, karena melalui sakramen ini kita dipersatukan dengan Kristus, yang merelakan kita mengambil bagian pada tubuh dan darahNya guna membentuk kita menjadi satu tubuh" [1331]. Dan 2) Ekaristi juga tidak dihubungkan dengan sakramentalitas Gereja [nn. 770-776]. "Tujuh sakramen adalah tanda dan sarana yang dengannya Roh Kudus menyebarkan rahmat Kristus, yang adalah Kepala, dalam Gereja yang adalah tubuhNya" [774]. Gereja sendiri disebut sakramen "dalam arti analog" (ibid.). "Sakramen adalah sakramen Gereja dalam dua arti, karena sakramen itu *oleh* Gereja dan *untuk* Gereja. ... 'Untuk Gereja', karena menyatakan dan membagikan kepada manusia, terutama dalam Ekaristi, misteri kesatuan Allah Kasih, Satu dalam tiga pribadi" [1118; lih. 950]. Akhirnya, 3) juga dalam liturgi, Ekaristi terbedakan dari Gereja: "Setiap kegiatan liturgis, terutama perayaan Ekaristi dan sakramen-sakramen, merupakan pertemuan antara Kristus dan Gereja. Himpunan liturgis mendapat kesatuannya dari *communio* Roh Kudus, yang mengumpulkan anak-anak Allah dalam Tubuh Kristus yang tunggal" [1097; band. 1325].

Teologi Katekismus bukanlah teologi liturgis, tetapi masih berpangkal pada dogma Trente, yang dalam uraian mengenai Ekaristi [nn. 1322-1419, hlm 284-304] dikutip sembilan kali [1337, 1366, 1367, 1371, 1374, 1376, 1377, 1394, 1413]. Mencolok juga bahwa dalam sakramentologi pada umumnya, teologi Ekaristi pada khususnya, tema "sakramen dan iman" tidak mempunyai peranan. Memang dikatakan, bahwa "hukum doa adalah hukum iman, Gereja beriman sebagaimana ia berdoa"; bahkan, "liturgi merupakan unsur konstitutip dari Tradisi suci yang hidup" [1124]. Malahan dikatakan secara khusus, bahwa "Ekaristi

adalah ringkasan dan rangkuman iman" [1327]. Tetapi didapati kesan, bahwa iman – sesuai dengan tradisi Trente – dimengerti agak intelektualistis sebagai "ajaran iman" [lih. 155: "iman adalah *actus intellectus*"; juga 156-9]. Iman diungkapkan dalam bentuk "rumus", khususnya syahadat [185-197], bukan dalam bentuk perayaan. Maka Ekaristi sebagai "ungkapan iman" tidak disebut.

Kiranya dari latarbelakang ini harus dipahami pembagian uraian mengenai Ekaristi menjadi tujuh fasal:

1. Ekaristi, sumber dan puncuk hidup gerejani [1324-27]
2. Nama-nama untuk sakramen ini [1328-32]
3. Ekaristi dalam tata-keselamatan [1333-44]
4. Perayaan liturgis Ekaristi [1345-55]
5. Kurban sakramental: Syukur, pengenangan, kehadiran [1356-81]
6. Perjamuan Paska [1382-1401]
7. Ekaristi – jaminan kemuliaan yang akan datang [1402-05]
   Rangkuman [1406-19]

2. **Ekaristi pada umumnya** [1324-1332]

Sudah dikatakan di atas bahwa sifat eklesiologis Ekaristi tidak amat jelas, bahkan tidak disebut secara langsung. Hal itu juga kelihatan dari nama-nama yang dipakai untuk Ekaristi. Disebut: Ekaristi [1328], Perjamuan Tuhan, Pemecahan Roti, *synaxis* [1329], Pengenangan wafat dan kebangkitan Tuhan [band. 1323, 1337, 1382], Kurban Kudus, Liturgi suci dan ilahi [1330], Komuni [1331], Misa kudus [1332]. "Ekaristi", "karena merupakan ucapan syukur kepada Allah". Dalam rangka uraian liturgis dikatakan bahwa "doa ekaristis (DSyA), doa syukur dan konsekrasi, adalah pusat dan puncak perayaan" [1352]. Tetapi dari fakta liturgis ini tidak ditarik kesimpulan teologis (dogmatis). Maka dalam hubungan dengan "liturgi suci dan ilahi" juga disebut kata "sakramen mahakudus", yang berarti "rupa ekaristis yang disimpan di tabernakel" [1330]. Bukan teologi liturgis, tetapi Trente. Hal itu juga kentara dari pertentangan ini: "Pada **pusat** perayaan Ekaristi ada roti dan anggur" [1333]; dan "doa ekaristis adalah **pusat** dan puncak perayaan" [1352]. Pusat dalam arti apa? Kiranya untuk itu harus memperhatikan "liturgi ekaristi", yang terdiri dari tiga bagian: "penyediaan roti dan anggur, doa syukur yang mengkonsekrasikan dan komuni" [1346]. Rupa-rupanya Doa Syukur Agung disebut "pusat" karena di dalamnya ada konsekrasi. Pusat yang sesungguhnya adalah konsekrasi roti dan anggur menjadi tubuh dan darah Kristus. Konsekrasi itu sendiri terjadi "oleh kata-kata

Kristus dan permohonan Roh Kudus' [1333; lih. 1105-6, 1127 *dan* 1353, 1375]. Hubungan antara anamnese dan epiklese ini tidak dijelaskan.

3. Eksegese [1333-1344]

Dalam rangka pembicaraan mengenai kisah institusi dikatakan bahwa "Yesus memberi arti yang baru dan definitif kepada pemberkatan roti dan piala" [1334]. Ini tidak seluruhnya tepat: Kata-kata "Inilah tubuhKu", "Inilah darahKu" tidak termasuk *berakah,* tetapi diucapkan Yesus waktu membagikan roti dan anggur. Begitu juga Yo 6,60.67s [1336] tidak langsung berhubungan dengan Ekaristi, jangan lagi dengan *transsubstantiatio.* (McCue)

"Dengan merayakan perjamuan terakhir bersama rasul-rasulNya, selama perjamuan Paska, Yesus telah memberikan arti definitif kepada Paska yahudi" [1340]. Lepas dari masalah *historis* apakah perjamuan terakhir dirayakan sebagai perjamuan Paska, harus dikatakan bahwa pengarang Injil tidak pernah menonjolkan aspek ini, sehingga Paska tidak memberi arti teologis kepada perjamuan terakhir. Begitu juga wafat dan kebangkitan Kristus dapat disebut "Paska" hanya dalam arti metaforis saja dan tidak dogmatis. Kiranya harus dikatakan bahwa tindakan dan sabda Yesus pada perjamuan terakhir, dilihat dari ritus yahudi, bersifat baru seluruhnya dan tidak punya hubungan langsung dengan apa yang dirayakan orang yahudi.

4. Liturgi Ekaristi [1345-1355]

Struktur dan arti liturgi Ekaristi dibicarakan panjang-lebar [1345-55], tetapi tidak diberi bobot teologis. Hanya dibicarakan sebagai tindakan kultis [1346]. Ditegaskan bahwa Kristus sendiri adalah "pelaku Ekaristi yang utama". Dan "Uskup atau iman (yang bertindak *in persona Christi,* Kepala) sebagai wakilNya memimpin himpunan" [1348]. Ini sedikit berbeda dengan **LG** 10: "imam jabatan (hirarkis) menyelenggarakan korban ekaristis *in persona Christi* dan mempersembahkannya kepada Allah atas nama seluruh umat". Atau **PO** 2: "melalui tangan para imam, atas nama seluruh Gereja" (band. **SC** 33, 85; **PO** 5). Juga dalam "Pedoman umum buku Misa" dikatakan: "atas nama seluruh umat kudus dan semua hadirin" (10/376); "atas nama umat, kepada Allah Bapa, dengan perantaraan Yesus Kristus" (54/420). Rumusan Katekismus lebih sempit: Melihat imam melulu dalam relasinya dengan Kristus dan tidak memperhatikan fungsinya sebagai pemimpin jemaat. Maka dalam pembi-

caraan mengenai imamat hirarkis Katekismus juga mengatakan: "Melalui jabatan tertahbis, khususnya para uskup dan imam, kehadiran Kristus sebagai kepala Gereja dibuat menjadi tampak di tengah-tengah jemaat orang beriman" [1549]. Fungsi umat sendiri terbatas pada "Amin" yang menyatakan partisipasinya [1348], dan pada kolekte [1350]. Dan kiranya kurang tepat, kalau dikatakan bahwa roti dan anggur "dipersembahkan oleh imam atas nama Kristus dan menjadi tubuh dan darahNya" [1350]. Di sini kelihatan suatu "konflik" antara kurban Kristus dan kurban Gereja, yang sudah mengganggu teologi katolik sejak zaman Reformasi.

"Dalam *anamnese* Gereja mengenangkan sengsara dan kebangkitan Kristus Yesus, serta kedatanganNya kembali dalam kemuliaan" [1354]. Di sini terang benderang bahwa dengan "anamnese" dimaksudkan aklamasi dan doa anamnese [lih. 1362]. Sebab mengenangkan parusi tidak mungkin. Maka anamnese liturgis bukanlah anamnese teologis. Liturgi bukan teologi.

5. **Kurban** [1356-1381]

Di sini perumusan sering tidak konsekuen: "*pengenangan* kurban Kristus" di samping "kita *mempersembahkan* tubuh dan darah Kristus" [1357]; "Ekaristi adalah *pengenangan* Paska Kristus" dan "*persembahan* sakramental dari kurbanNya yang tunggal" [1362]; "karena merupakan *pengenangan* Paska Kristus, maka Ekaristi juga sebuah *kurban*" [1365]. "Ekaristi adalah kurban karena *menghadirkan* kurban salib, karena merupakan *pengenangan*-nya dan karena *mengetrapkan* buahnya" [1366; band. 1382]. Rupa-rupanya "mengenangkan" tidak sama dengan "menghadirkan" (biarpun itu dikatakan dalam keterangan mengenai paham anamnese Kitab Suci: 1363). Sebagai keterangan untuk rumus ini dikutip Trente [1367] dengan segala konsekuensinya. Barangkali juga harus diterangkan dari latarbelakang Trente bahwa dalam konteks kurban dibicarakan "kehadiran Kristus karena kuasa SabdaNya dan Roh Kudus" [1373-81]. Sebab di sini hanya dibicarakan kehadiran tubuh dan darah Kristus, *bukan* kehadiran pengurbananNya. Bagian ini seluruhnya dikutip dari Trente. Kiranya lebih tepat kutipan dari **LG** 3 [1364]: "Setiap kali di altar *dirayakan* korban salib, *dilaksanakan* karya penebusan kita". (Power 1987)

6. **Komuni** [1382-1401]

"Suasana Trente" juga terasa dalam pengantar pada bagian mengenai "Perjamuan Paska": "Perayaan kurban Ekaristi seluruhnya terarah kepada kesatuan mesra kaum beriman dengan Kristus oleh komuni. Komuni berarti menerima Kristus sendiri, yang mempersembahkan diri bagi kita" [1382]. Seluruh perayaan Ekaristi tertuju kepada komuni. Komuni tidak dilihat sebagai partisipasi dalam perayaan memorial, dan dengan demikian dalam misteri Paska; komuni bukan sarana, melainkan tujuan. "Buah pokok menyambut Ekaristi dalam komuni ialah kesatuan mesra dengan Yesus Kristus" [1390].

Maka tidak mengherankan bahwa komuni juga diartikan secara individual. Aspek eklesial, yang terungkap dalam 1 Kor 11,27-29, dibalik ke arah hati nurani pribadi [1385]. Dan akhirnya komuni dipisahkan lagi dari perayaan: "Adalah sesuai dengan makna Ekaristi, bahwa kaum beriman menerima komuni setiap kali ikut serta dalam misa" [1388]. Komuni dianggap tidak sama dengan partisipasi dalam Ekaristi. Oleh karena itu juga dapat dikatakan, bahwa "hidup dalam Kristus punya dasarnya dalam perjamuan ekaristis" [1391], kendatipun dengan jelas diajarkan bahwa "permandian suci adalah dasar seluruh hidup kristiani" [1213]. Kiranya lebih tepat, kalau Ekaristi dilihat sebagai *merayakan bersama* hidup dalam Kristus. Dalam bidang perayaan (sakramental) Ekaristi dapat disebut pusat dan puncak, sebab "sakramen-sakramen lain, serta pelayanan gerejani dan tugas-tugas apostolis, semua terikat pada Ekaristi dan terarah kepadanya" [1324]. Tetapi, menurut Katekismus, hanya dalam bidang liturgis-sakramental. Padahal "liturgi suci tidak mencakup seluruh kegiatan Gereja" [1072 = **SC** 9]. Liturgi harus ditempatkan dalam keseluruhan hidup Gereja, sebagai pengungkapan imannya.

II. TANGGAPAN ATAS KATEKISMUS DARI TEOLOGI KONTEMPORER

Yang mengecewakan dalam uraian Katekismus, bukan pertama-tama isinya, tetapi *metodenya*. Memang ada banyak kutipan dari Vatikan II. Tetapi pendekatan baru Vatikan II, yang menghasilkan teologi liturgis, sama sekali tidak terasa pengaruhnya. Dalam konstitusi **Sacrosanctum concilium** (a.16) ditetapkan bahwa mata kuliah Liturgi harus dipandang sebagai mata kuliah utama. Dan "para dosen mata kuliah lainnya – terutama teologi dogmatis, Kitab Suci, teologi hidup

rohani dan pastoral – menguraikan misteri Kristus dan sejarah keselamatan sedemikian rupa, sehingga nampak jelas hubungannya dengan Liturgi". (Keifer; Richter, ed.) Kalau ini berlaku bagi teologi pada umumnya, apalagi bagi sakramen, yang merupakan "pusat seluruh hidup liturgis" (SC a.6) dan terutama Ekaristi yang adalah "pusat dan puncaknya" (adG a.9). **Teologi liturgis** bukan hanya suatu refleksi teologis mengenai liturgi sebagai pengungkapan "hakikat asli Gereja yang sejati" (SC a.2), tetapi terutama suatu metode teologis yang berpangkal pada penghayatan dan pengungkapan iman Gereja yang aktual dalam perayaan liturgis. (L'Eucharistie; Vaillancourt; Ganoczy)

Konsili Trente mengambil alih dari S.Augustinus "definisi" sakramen sebagai *"invisibilis gratiae forma visibiblis"* (bentuk yang kelihatan dari rahmat yang tak-kelihatan; DS 876/1639; band. Macy). Atas dasar itu teologi liturgis berusaha memahami sakramen berpangkal pada bentuk liturgisnya. (Kilmartin 1989) Penerapan metode teologi ini pada Ekaristi berarti bahwa (1) dicoba memahami – secara historis tetapi fenomenologis juga – apa gerangan *bentuk* atau "tanda" sakramen Ekaristi; selanjutnya (2) diselidiki *arti* dan *isi* tanda itu; yang ketiga (3) dipersoalkan *bagaimana* sakramen ini dilaksanakan atau dirayakan; dan akhirnya (4) apa arti bagi kehidupan *Gereja*. Dengan demikian tidak hanya dihasilkan suatu pembagian bahan yang berbeda dengan Katekismus, tetapi terutama ditempuh suatu metode pemahaman yang lain. Tentu saja, Katekismus bebas memilih metode dan caranya sendiri. Tetapi perlu disadari bahwa pendekatan Katekismus sudah tidak cocok lagi dengan teologi sakramen dewasa ini, sebagaimana berkembang berpangkal pada orien-tasi baru konsili Vatikan II. (Houssiau; Lukken; Haquin; Lawler; Meyer; Power 1992)

Bentuk Ekaristi

Dengan mengikuti perkembangan Ekaristi dari perjamuan terakhir sampai Missal Paulus VI, maka dapat dikatakan bahwa bentuk Ekaristi yang pokok adalah **doa syukur agung** plus **komuni**. (Betz) Bagaimana kedua unsur ini berhubungan dapat dilihat dari "akar"-nya, yakni perjamuan liturgis yahudi: Komuni berarti partisipasi dalam doa syukur agung. Semua unsur lain merupakan tambahan pada struktur dasar ini, khususnya sejak perayaan Ekaristi bukan lagi suatu perjamuan, melainkan menjadi perayaan doa melulu. Pada waktu itu penyediaan roti dan anggur berkembang menjadi persembahan. Dan doa syukur agung, khususnya *anamnese*, "dipersiapkan" dengan liturgi sabda, yang praktis

diambil alih dari ibadat sabda sebagaimana diadakan di sinagoga. (Jungmann; Bouyer; Verheul 1971; 1974)

Tetapi dengan demikian Ekaristi semakin berkembang menjadi "pertemuan" (*synaxis*) Gereja. Berarti, bahwa Ekaristi bukan salah satu dari ketujuh upacara sakramental Gereja, melainkan merupakan pelaksanaan diri Gereja dalam bentuk liturgis. Ekaristi *adalah* Gereja, dalam bentuk liturgis-sakramental (band. SC a.41; CD a.30; PO a.5; 6). Dan semua sakramen lain merupakan syarat atau konsekuensi dari Ekaristi: Orang tidak dapat ikut merayakan Ekaristi, kalau belum menjadi anggota Gereja (sakramen *inisiasi*) atau menjadi anggota kembali (sakramen *tobat*). Dan sakramen *perkawinan* berarti pengakuan bahwa seseorang menjadi anggota Gereja sebagai orang yang berkeluarga (yang diakui sebagai suatu perubahan amat mendalam dalam kehidupan seseorang). Dengan sakramen *imamat* jemaat, yang merayakan Ekaristi, mempunyai seorang pemimpin yang "resmi". Pokok perayaan Ekaristi adalah partisipasi dalam wafat dan kebangkitan Kristus. Apa yang secara sakramental dilakukan dalam Ekaristi, secara eksistensial dibuat oleh setiap orang beriman pada akhir hidupnya. Untuk itu ia mendapat peneguhan khusus dari Gereja dalam sakramen *pengurapan orang sakit*. Maka ketujuh sakramen pada hakikatnya tidak lain daripada perwujudan liturgis dari satu sakramen dasar, yaitu Gereja (band. SC a. 26; LG 1; 9; 48; GS 42; 45; adG 5).

Arti teologis

Inti pokok Ekaristi adalah *Doa Syukur Agung*, yang secara sakramental dipartisipasi dalam komuni. Untuk memahami arti bentuk sakramental ini perlu mengingat bahwa konsili Vatikan II melihat sakramen sebagai pengungkapan iman Gereja (lih. SC 59; PO 4; khususnya Ekaristi: GS 38). Sakramen adalah tanda rahmat sejauh mengungkapkan iman Gereja, yang adalah rahmat dasar. Dalam ajaran Vatikan II ini ditemukan dasar dan titik-pangkal untuk suatu sakramentologi "dari bawah". Sebagai pengungkapan iman Gereja sakramen dilihat terutama sebagai suatu kenyataan insani dan harus dimengerti dari dinamika iman. Gereja adalah "komunikasi iman" (lih. LG a.8; adG 14) dan dalam proses itu, sakramen, khususnya Ekaristi, memainkan peranan yang amat penting. Kekhasan Ekaristi, terutama Doa Syukur Agung, ialah bahwa di sini iman diungkapkan dalam rupa *syukur*, lebih khusus lagi dalam puji-syukur dan permohonan. (Moloney)

Sebagaimana sudah dikemukakan 50 tahun yang lampau oleh **Dom Gregory Dix** bentuk doa ini diambil alih oleh Gereja dari tradisi yahudi. Dan sejak penelitian dari **Audet** dan **Ligier** sudah menjadi doktrin umum bahwa Doa Syukur Agung Gereja berakar dalam *berakah* yahudi, khususnya dalam *birkat ha-mazon*. (Kilmartin; Verheul; 1988; Hruby 1972; Talley; Emminghaus; Lies; Wegman; Bouley) Maka arti Doa Syukur Agung harus dijelaskan dari tradisi yahudi ini, sebagaimana diperlihatkan dengan jelas sekali terutama oleh **Giraudo**. Hal itu berarti bahwa dalam bagian puji-syukur perhatian khusus harus diberikan kepada *anamnese* atau *zêkher /zikkarôn*. (Childs; Hruby 1971; Roloff) Secara singkat dapat dikatakan bahwa puji-syukur tertuju kepada kebaikan Tuhan yang aktual. Akan tetapi, supaya penyerahan iman ini mendapat isi yang konkret dan jelas, maka "dikenangkan" penampakan kebaikan Tuhan dalam masa yang lampau. Ini tidak berarti bahwa peristiwa lampaulah yang disyukuri. Syukur tertuju kepada kebaikan Tuhan *sekarang*. Tetapi untuk dapat menghayatinya secara manusiawi penuh, perlu membayangkan kebaikan Tuhan itu secara konkret. Untuk itu dikenangkan penampakan kebaikan Tuhan dalam masa yang lampau. Sebab kebaikan Tuhan sekarang dan yang dahulu (serta yang akan datang) satu dan sama. Maka dengan pengenangan, orang beriman menempatkan diri dalam arus keselamatan Allah dan ikut menghayatinya. Kiranya tidak perlu mengatakan bahwa yang dikenangkan oleh umat kristiani adalah terutama wafat dan kebangkitan Kristus. Oleh karena itu *kisah institusi* tidak berfungsi sebagai anamnese, melainkan sebagai dasar untuk perayaan syukur ini. Sebagaimana dibuat oleh Tuhan Yesus begitu juga dibuat oleh Gereja sekarang. (Manders; Pinell; Buxton)

Pengenangan sebagai penghayatan iman mempersatukan orang dengan Allah, melalui Kristus. Maka di dalam penghayatan dan perayaan iman hadirlah Kristus. Kristus hadir dalam jemaat, dalam doa jemaat (sebagai pengungkapan imannya) dan dalam segala sesuatu yang merupakan bagian dari doa itu, dalam Ekaristi: roti dan anggur. (Verheul 1981; Scotland) Maka Kristus hadir dalam rupa roti dan anggur, bukanlah karena imam atas nama Kristus mengulangi kata-kata dari Perjamuan terakhir (itu tidak cocok dengan teks *kisah institusi* yang atas nama umat diarahkan kepada Bapa dalam syukur *mengenai* Kristus). Kristus hadir karena iman Gereja, yang diucapkan dalam bentuk syukur. Itu pula sebabnya bahwa unsur utama dari bagian permohonan adalah *epiklese*. (Lepelley; McKenna) Dimohon supaya Roh Kudus turun untuk mendukung dan memungkinkan doa dan iman Gereja, "sebab kita tidak tahu, bagaimana harus berdoa" (Rom 8,26). Khususnya iman Gereja,

yang membuat Kristus menjadi aktual bagi kita, tidak mungkin tanpa Roh Kudus (lih. DV a.5).

Perayaan liturgis

Dengan demikian kelihatan pula bahwa Ekaristi bukan urusan imam saja yang atas nama Kristus mengubah roti dan anggur menjadi tubuh dan darahNya. Ekaristi adalah perayaan *seluruh umat*, yang "menghadiri misteri iman itu [bukan] sebagai orang luar atau penonton yang bisu, melainkan ikut-serta penuh khidmat dan secara aktif" (SC 48). Sebab perayaan Ekaristi tidak dapat menjadi pengungkapan iman Gereja, kalau para anggota Gereja tidak terlibat di dalamnya. Di sini juga menjadi jelas sifat "kurban" Ekaristi. Tidak perlu mencari bagaimana wafat Kristus menjadi tampak dalam sakramen ini. Kesatuan dengan Kristus, oleh iman yang diungkapkan dalam bentuk syukur, berarti kesatuan dengan Kristus yang mulia. Tetapi Kristus yang mulia tetap membawa luka-luka salibNya (lih. Why 5,6). Kebangkitan tidak berarti bahwa salib dihapus atau ditiadakan. Dengan kebangkitan penyerahan dari salib diabadikan. Dan kesatuan dengan Kristus sekarang berarti kesatuan dengan Kristus yang "oleh Roh yang kekal mempersembahkan diri kepada Allah sebagai persembahan yang tak bercacad" (Ibr 9,14). Oleh karena itu kesatuan dengan Kristus, dengan mengenangkan peristiwa wafat dan kebangkitanNya, mempersatukan umat beriman dengan persembahanNya yang abadi kepada Bapa. Dalam arti inilah Ekaristi dapat disebut kurban. (Moll; Gamber)

Tetapi tekanan tidak ada pada kurban (selain dalam DSA I, yang mencerminkan tradisi ekaristis sebelum konsili Vatikan II). Tekanan ada pada syukur, pada iman dalam bentuk syukur. Pokok pengungkapan syukur tentulah Doa Syukur Agung, yang "fokus"nya diarahkan oleh bacaan-bacaan. Tetapi syukur itu juga merupakan isi pokok dari *komuni*. Sebab – dengan meneruskan tradisi yahudi – doa syukur dipartisipasi dengan makan dari roti yang dibagikan pada awal dan minum dari piala yang diedarkan pada akhir. Makan dan minum dalam perayaan yahudi tidak termasuk "perjamuan", melainkan merupakan bagian dari doa. Pada awal perjamuan, bapa keluarga mengambil sepotong roti, yang atasnya diucapkan doa pembukaan. Dan dengan menjawab "Amin" serta dengan makan dari roti itu orang menyatakan partisipasinya dalam doa syukur. Begitu pula dengan piala pada akhir perjamuan. Dalam perkembangan sejarah, mulai dengan S.Paulus, doa sebelum dan sesudah makan dijadikan satu, ketika Ekaristi tidak lagi dirayakan sebagai

perjamuan sungguh. Selanjutnya Doa Syukur Agung diucapkan atas roti dan anggur bersama. (Ratzinger) Namun demikian, fungsinya tetap sama: Mempersatukan mereka yang makan dan minum dengan doa yang diucapkan oleh pemimpin. Dan karena doa itu adalah ungkapan iman Gereja, maka karena doa itu dan karena berpartisipasi dalam rupa roti dan anggur, orang benar-benar dipersatukan dengan Kristus dan dengan kurbanNya.

Dampak pastoral

Tetapi umat dipersatukan dengan Kristus, "bukannya satu per satu, tanpa hubungan satu dengan lainnya" (LG a.9). Dalam Ekaristi "kita diangkat untuk bersatu dengan Dia dan bersatu àntara kita" (LG a.7). "Di setiap himpunan di sekitar altar tampillah lambang cintakasih dan kesatuan Tubuh mistik" (LG a.26). Karena Ekaristi adalah pengungkapan liturgis iman kita, maka jelaslah bahwa Ekaristi tidak dapat berhenti pada perayaan saja. "Liturgi suci tidak mencakup seluruh kegiatan Gereja" (SC a.9). Kesatuan sakramental-liturgis harus diwujudnyatakan dalam kehidupan jemaat, juga – bahkan khususnya – di luar ibadat. Sebab pengungkapan iman yang khusus selalu tertuju kepada perwujudannya dalam kehidupan umum bersama dengan orang lain. Teristimewa kesatuan dan cintakasih yang dinyatakan dalam perayaan Ekaristi, harus menjadi kenyataan hidup dalam situasi kehidupan yang serba biasa. S.Paulus sudah berprotes terhadap suatu perayaan Ekaristi dalam suasana diskriminasi yang tidak mengakui orang kecil (1 Kor 11,17-34).

Perayaan liturgis punya konsekuensi etis. Khususnya komuni, yang berarti *communio* atau *koinonia*, tidak lagi dapat diartikan secara individual saja. Bahkan, kalau komuni dilihat sebagai partisipasi pada penyerahan Kristus, maka dengan menyambut, orang sebenarnya tidak menerima tetapi memberi, ikut menyerahkan diri bersama Kristus demi kesejahteraan orang lain. Kalau dalam pemahaman Ekaristi tekanan tidak lagi ada pada perubahan roti dan anggur, maka ada harapan bahwa juga komuni tidak lagi dilihat sebagai penerimaan tubuh dan darah Kristus saja. Dengan melihat Ekaristi sebagai ungkapan iman Gereja, yang dipartisipasi dalam perayaan, khususnya dalam komuni, maka jelaslah bahwa Ekaristi dapat menjadi dasar untuk segala kegiatan Gereja dalam arti yang luas dan juga untuk partisipasi dalam pelaksanaan Kerajaan Allah di luar konteks Gereja. Untuk itu dibutuhkan suatu pendekatan baru terhadap Ekaristi, yang ternyata belum ada dalam Katekismus umum.

DAFTAR PUSTAKA

Audet, J.-P.

1958 Esquisse historique du genre littéraire de la "Bénédiction" juive et de l'"eucharistie" chrétienne, *RB* 65, 371-399.

1966 Genre litteraire et formes cultuelles de l'eucharistie <<nova et vetera>>, *EL* 80, 353-385.

Betz, J.

1973 Eucharistie als zentrales Mysterium, dlm: *Mysterium Salutis Band IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Gottes Gnadenhandeln,* Einsiedeln dsl., Benziger Verlag, hlm. 185-313.

Bouley, A.

1981 *From freedom to formula. The evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts,* Washington, The Cath.Univ.of America Press.

Bouyer, L.

1956 The catholic tradition concerning the shape of the eucharist, dlm.: *Life and liturgy,* London, Sheed and Ward, hlm.70-85.

1968 [asli 1966] *Eucharist: Theology and spirituality of the eucharistic prayer,* Notre Dame/London, Univ. of Notre Dame Press.

Buxton, R.F.

1976 *Eucharist and institution narrative. A study in the Roman and Anglican traditions of the consecration of the eucharist from the eight to the twentieth centuries,* Great Wakering, Mayhew-McCrimmon.

1992 *Catéchisme de l'église catholique,* Paris, Mame/Plon.

Childs, Br.S.

1962 *Memory and tradition in Israel,* London, SCM Press Ltd.

Dix, Gr.

1945 *The shape of the liturgy,* London, Dacre Press/Adam & Charles Black.

Emminghaus, J.H.

1978 [asli 1976] *The eucharist: Essence, form, celebration,* Collegeville/ Minnesota, The Liturgical Press.

1971 *L'eucharistie: le sens des sacrements,* Lyon, Faculté de Théologie.

Gamber, Kl.
1972 Die Messe ein Opfer - seit wann?, dlm.: *Ritus Modernus. Gesammelte Aufsätze zur Liturgiereform,* Kommissionsverlag Friedrich Pustet Regensburg, hlm.12-20.
1980 *Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche,* Kommissionsverlag Friedrich Pustet Regensburg.

Ganoczy, A.
1984 [asli 1979]*An introduction to catholic sacramental theology,* New York/ Ramsey, Paulist Press.

Giraudo, C.
1981 *La struttura letteraria della preghiera eucaristica,* Rome, Biblical Institute Press.
1984 Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents? Quelques aperçus sur la prière liturgique et la dynamique de son embolisme, *NRTh* 106, 513-536.
1990 Vers un traité de l'eucharistie à la fois ancien et nouveau. La théologie de l'eucharistie à l'école de la <<lex orandi>>, *NRTh* 112, 870-887.

Haquin, A.
1990 Vers une nouvelle théologie des sacrements, *EThL* 66, 355-367.

Houssiau, A.
1982/83 The rediscovery of the liturgy by sacramental theology (1950-1980), *StLit* 15, 158-177.

Hruby, K.
1971 La notion de <<berakhah>> dans la tradition et son caractère anamnétique, *QL* 52, 155-171.
1972 La <<birkat ha-mazon>>. La prière d'action de grâce après le repas, dlm.: *Mélanges liturgiques offerts aus R.P.Dom Bernard Botte O.S.B.,* Louvain, Abbaye du mont César, hlm. 205-222.

Jungmann, J.A.
1959 [asli 1949] *The early liturgy. To the time of Gregory the Great,* Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press.
1959 [asli 1948] *The mass of the Roman rite: Its origins and development (Missarum Sollemnia),* New York dsl., Benziger Brothers, Inc.

Keifer, R.A.
1977 Liturgical text as primary source for eucharist theology, *Worship* 51, 186-196.

Kilmartin, E.J.
1965 *The eucharist in the primitive Church,* Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Inc.

1973 The eucharistic prayer: Content and function of some early eucharistic prayers, dlm: *The word in the world,* ed.by R.J.Clifford, S.J. & G.W.MacRae, S.J., Cambridge, Weston College Press, hlm. 117-134.
1974 Sacrificium laudis: Content and function of early eucharistic prayers, *TSt* 35, 268-287.
1989 Sacraments as liturgy of the Church, *TS* 50, 527-547.

Lawler, M.G.
1987 *Symbol and sacrament,* New York/Mahwah, Paulist Press, khususnya: Eucharist, hlm. 126-153.

Lepelley, Cl.
1979 Le saint Esprit et l'eucharistie. La signification de l'épiclèse, *QF* 9, 79-93.

Lies, L.
1978 Eulogia – Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie, *ZKTh* 100, 69-121.

Ligier, L.
1963 *Anaphores orientales et prières juives,* Extrait de Proche-Orient Chrétien.
1964 *Magnae orationis eucharisticae: seu anaphorae origo et significatio,* Romae.
1966 De la cène de Jésus a l'anaphore de l'église, *MD* 87, 7-49. [= The origins of the eucharistic prayer: From the Last Supper to the eucharist, *StLit* 9 (1973) 161-185.]

Lukken, G.
1987 Plaidoyer pour une approche integrale de la liturgie comme lieu theologique: un defi à toute la theologie, *QL* 68, 242-254.

McCue, J.F.
1967 The doctrine of transubstantiation from Berengar through the Council of Trent, dlm.: *Lutherans and catholics in dialogue III: The eucharist as sacrifice,* New York, hlm. 89-124.

McKenna, J.H.
1975 *Eucharist and Holy Spirit. The eucharistic epiclesis in twentieth century theology (1900-1966),* Great Wakering, Mayhew-McCrimmon.
1975 Eucharistic epiclesis: Myopia or microcosm?, *TSt* 36, 265-284.
1985 The epiclesis revisited. A look at modern eucharistic prayers, *EL* 99, 314-336.

Macy, G.
1984 *The theologies of the eucharist in the early scholastic period. A study of the salvific function of the sacrament according to the theologians c.1080-c.1220,* Oxford, Clarendon Press.

Manders, H.
1972 Sens et fonction du récit de l'institution, *QL* 53, 203-217.

Meyer, H.B.
1989 *Eucharistie: Geschichte, Theologie, Pastoral,* Regensburg, Verlag Friedrich Pustet.

Moll, H.
1975 *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon,* Köln-Bonn, Peter Hanstein Verlag GmbH.

Moloney, R.
1973 *Our eucharistic prayers in worship, preaching & study,* Wilmington, Michael Glazier.

Pinell, J.
1972 Legitima eucharistia. Cuestiones sobre la anamnesis y la epiclesis en el antiguo rito galicano, dlm: *Mélanges liturgiques offerts au R.P.Dom Bernard Botte O.S.B.,* Louvain, Abbaye du mont César, hlm.445-460.

Power, D.N.
1987 *The sacrifice we offer: The tridentine dogma and its reinterpretation,* New York, Crossroad.
1992 *The eucharistic mystery. Revitalizing the tradition,* New York, Crossroad.

Ratzinger, J., Kard.
1977 Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier, *IKZ* 6, 385-396.

Richter, Kl. (Hrsg.)
1986 *Liturgie —ein vergessenes Thema der Theologie?,* Freiburg dsl., Herder.

Roloff, J.
1972 Anamnese und Wiederholung im Abendmahl, dlm: *Erinnern – Wiederholen – Durcharbeiten. Zur Sozialpsychologie des Gottesdienstes,* Hrsg. von Y. Spiegel, Stuttgart dsl., Verlag W. Kohlhammer, hlm. 107-130.

Scotland, N.A.D.
1989 *Eucharistic consecration in the first four centuries and its implications for liturgical reform,* Latimer Studies 31, Oxford, Latimer House.

Talley, Th.J.
1976 From Berakah to eucharistia: A reopening question, *Worship* 50, 115-137.
1984. The literary structure of the eucharistic prayer, *Worship* 58, 404-420.

Vaillancourt, R.
1979 [asli 1977] *Toward a renewal of sacramental theology,* Collegeville-Minnesota, Liturgical Press.

Verheul, A.
1971 Les structures fondamentales de l'eucharistie, *QL* 52, 3-24.
1974 *Grondstructuren van de eucharistie,* Brugge/Boxtel, Uitgeverij Emmaus/Katholieke Bijbelstichting.
1981 La valeur consécratoire de la prière eucharistique, *QL* 62, 135-144. [= *StLit* 17(1987)221-231]
1988 De eucharistie: Gedachtenis, aanwezigheid en offer van de Heer vanuit de joodse wortels van de eucharistie, *TLi* 72, 287-308.

Wegman, H.
1980 Généalogie hypothétique de la prière eucharistique, *QL* 61, 263-278.