

Pernikahan sebagai ruang liminal: Rekonstruksi teologis sakramen dalam perspektif studi ritual

Gregorius Suwito¹ , Jon²

^{1,2}Sekolah Tinggi Teologi Kristus Alfa Omega Semarang

Correspondence:

gregoriussuwito74@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v11i3.1487>

Article History

Submitted: June 23, 2025

Reviewed: Oct. 02, 2025

Accepted: Dec. 31, 2025

Keywords:

komunitas;
liminalitas;
pernikahan;
ritual studies;
sakramental theology;
Victor Turner;
komunitas;
liminalitas;
pernikahan;
teologi sakramental

Copyright: ©2025, Authors.

License:



Abstract: This article proposes a theological reconstruction of the Christian sacrament of marriage through the perspective of ritual studies, specifically Victor Turner's concept of liminality. Conventional marriage theology tends to operate within a static binary logic that reduces marriage to an ontological status acquired once and permanent. Through a conceptual analysis of the structure of rites of passage, this article argues that marriage is better understood as permanent liminality, that is, a continuous threshold condition that is never fully resolved into structural stability. The theological implications of this paradigm include a reinterpretation of Turner's community as analogous to New Testament *koinonia*, as well as the development of the concept of ritual maintenance as a domestic liturgical practice that preserves the sacramental dimension of marriage throughout the couple's life.

Abstrak: Artikel ini mengajukan rekonstruksi teologis terhadap sakramen pernikahan Kristen melalui perspektif *ritual studies*, khususnya konsep liminalitas Victor Turner. Teologi pernikahan konvensional cenderung beroperasi dalam logika biner statis yang mereduksi pernikahan menjadi status ontologis yang diperoleh sekali dan permanen. Melalui analisis konseptual terhadap struktur ritus peralihan (*rites of passage*), artikel ini berargumen bahwa pernikahan lebih tepat dipahami sebagai *permanent liminality*, yakni kondisi ambang berkelanjutan yang tidak pernah sepenuhnya terselesaikan ke dalam stabilitas struktural. Implikasi teologis dari paradigma ini mencakup reinterpretasi komunitas Turner sebagai analog dengan *koinonia* Perjanjian Baru, serta pengembangan konsep ritual *maintenance* sebagai praktik liturgis domestik yang memelihara dimensi sakramental pernikahan sepanjang kehidupan pasangan.

Pendahuluan

Diskursus teologi pernikahan Kristen kontemporer menghadapi tantangan epistemologis yang fundamental. Di satu sisi, tradisi gerejawi telah mewariskan pemahaman sakramental yang kaya tentang pernikahan sebagai tanda kasih karunia Ilahi dan refleksi relasi Kristus dengan Gereja. Di sisi lain, praktik pastoral dan katekese pernikahan sering kali tereduksi menjadi sekadar persiapan administratif menuju sebuah "status" yang, begitu diperoleh, dianggap telah selesai secara teologis. Kesenjangan antara kedalaman teologis tradisi dan kedangkalan praktis ini menandai krisis paradigmatik dalam teologi pernikahan.¹

¹ Adrian Thatcher, *Theology and Families* (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 45.

Problematika ini semakin kompleks ketika ditempatkan dalam konteks perubahan sosial-budaya yang masif. Transformasi struktural keluarga, pluralisasi bentuk-bentuk relasi intim, serta individualisasi spiritualitas telah menggeser fundamen-fundamen yang selama ini menjadi pijakan teologi pernikahan tradisional. Lisa Sowle Cahill mengidentifikasi bahwa teologi keluarga Kristen sering kali gagal membedakan antara 'bentuk kultural' pernikahan yang bersifat kontingen dengan 'makna teologis' yang lebih substansial.² Akibatnya, gereja cenderung mempertahankan konfigurasi sosial tertentu sebagai kehendak ilahi tanpa refleksi kritis yang memadai.

Salah satu akar masalah terletak pada apa yang dapat disebut sebagai 'paradigma status' dalam teologi pernikahan. Dalam paradigma ini, pernikahan dipahami terutama sebagai transisi dari satu status (belum menikah) ke status lainnya (menikah) melalui sebuah ritual sakramental yang bersifat punktual. Pemberkatan pernikahan berfungsi sebagai titik transformasi ontologis: sebelumnya dua individu terpisah, sesudahnya satu daging yang tak terceraiakan. Model ini, meskipun memiliki kedalaman teologis tersendiri, cenderung mengabaikan dimensi prosedural dan temporal dari pernikahan sebagai realitas yang hidup dan berkembang.³

Upaya untuk mengatasi keterbatasan paradigma status telah dilakukan dari berbagai perspektif. Misalnya Stanley Hauerwas, mengembangkan teologi pernikahan dalam kerangka etika naratif, di mana pernikahan dipahami sebagai "story-formed community" yang membentuk karakter moral pasangan melalui praktik-praktik bersama sepanjang waktu.⁴ Perspektif ini memperkaya pemahaman temporal pernikahan, namun belum secara eksplisit mengembangkan kerangka ritual yang memadai untuk memahami dinamika transformatif pernikahan. Sementara itu, studi-studi liturgis tentang pernikahan, seperti yang dilakukan oleh Kenneth Stevenson dan Mark Searle, telah memberikan analisis historis dan teologis yang mendalam tentang ritus pernikahan, namun fokusnya tetap pada momen sakramental dan belum mengeksplorasi apa yang terjadi setelah ritual pemberkatan.

Dalam konteks inilah perspektif studi ritual, khususnya konsep liminalitas yang dikembangkan oleh antropolog Victor Turner, menawarkan sumber daya konseptual yang belum sepenuhnya dieksploitasi dalam teologi pernikahan. Turner mengembangkan teorinya berdasarkan karya Arnold van Gennep tentang ritus peralihan (*rites of passage*), memahami liminalitas sebagai kondisi "betwixt and between"—keadaan ambang di mana subjek berada di antara dua struktur sosial.⁵ Yang menarik, Turner tidak membatasi liminalitas sebagai fase sementara yang harus segera "diselesaikan," melainkan mengakui kemungkinan apa yang disebutnya "permanent liminality" atau "liminoid phenomena" dalam masyarakat kompleks.⁶

Beberapa teolog telah mulai mengeksplorasi potensi konsep liminalitas untuk teologi sakramental secara umum. Alexander Schmemmann, dalam tradisi Ortodoks, mengembangkan pemahaman sakramen sebagai "jalan masuk" (*entrance*) ke dalam realitas eskatologis yang tidak pernah sepenuhnya tercapai dalam sejarah.⁷ Gordon Lathrop, dalam tradisi Lutheran, memahami liturgi sebagai "juxtaposition" elemen-elemen yang menciptakan makna baru me-

² Lisa Sowle Cahill, *Family: A Christian Social Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 78–82.

³ David Matzko McCarthy, *Sex and Love in the Home: A Theology of the Household* (London: SCM Press, 2004), 23.

⁴ Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), 155–174.

⁵ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 10–11.

⁶ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing, 1969), 94–95.

⁷ Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1973), 82–90.

lalui ketegangan kreatif yang tidak terselesaikan.⁸ Namun, aplikasi eksplisit konsep liminalitas Turner untuk teologi pernikahan masih sangat terbatas. Ronald Grimes telah mengkritik "ritual impoverishment" dalam masyarakat modern, termasuk dalam konteks pernikahan, tetapi belum mengembangkan konstruksi teologis yang sistematis.⁹

Kebaruan (*novelty*) artikel ini terletak pada upaya mengintegrasikan secara sistematis konsep liminalitas Turner dengan teologi sakramental pernikahan, untuk menghasilkan apa yang penulis sebut sebagai "teologi pernikahan liminal." Berbeda dengan pendekatan sebelumnya yang cenderung melihat ritual pernikahan sebagai titik transisi menuju status permanen, artikel ini berargumen bahwa pernikahan itu sendiri merupakan kondisi liminal yang berkelanjutan (*permanent liminality*). Implikasi dari paradigma ini tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga praktis: jika pernikahan adalah kondisi liminal, maka diperlukan apa yang penulis sebut sebagai "ritual maintenance"—praktik-praktik ritual yang memelihara dan memperbarui dimensi liminal pernikahan sepanjang kehidupan pasangan.

Artikel ini bertujuan untuk merekonstruksi teologi sakramental pernikahan Kristen melalui perspektif liminalitas Turner, guna menghasilkan kerangka teologis yang lebih dinamis dan *praxis-oriented*. Secara metodologis, artikel ini menggunakan pendekatan analisis konseptual interdisipliner yang mengintegrasikan *ritual studies* (Turner, van Gennepp, Grimes) dengan teologi liturgis (Schmemmann, Lathrop, Kavanagh) dan teologi sistematika pernikahan (Thatcher, Cahill, McCarthy).¹⁰ Sistematika penulisan artikel ini meliputi empat bagian utama: pertama, kritik terhadap paradigma status dalam teologi pernikahan; kedua, elaborasi konsep liminalitas sebagai kategori analitis untuk teologi sakramental; ketiga, eksplorasi hubungan antara *communitas* Turner dan *koinonia* sebagai dimensi eklesiologis pernikahan liminal; dan keempat, konstruksi konsep *ritual maintenance* sebagai praktik liturgis domestik.

Kritik terhadap Paradigma Status dalam Teologi Pernikahan

Teologi pernikahan yang dominan dalam tradisi Kristen, baik Katolik, Ortodoks, maupun Protestan, secara implisit beroperasi dalam apa yang dapat disebut sebagai 'paradigma status.' Dalam paradigma ini, pernikahan dipahami terutama sebagai perubahan status ontologis yang terjadi pada titik waktu tertentu melalui ritual sakramental. Sebelum pemberkatan, dua individu adalah entitas yang terpisah; sesudah pemberkatan, mereka telah menjadi 'satu daging,' suami dan istri—dalam pengertian yang definitif dan permanen.¹¹ Model biner ini—belum menikah versus sudah menikah—membentuk arsitektur konseptual yang mendasari hampir seluruh diskursus teologis dan pastoral tentang pernikahan.

Paradigma status memiliki beberapa karakteristik distingtif. Pertama, ia menekankan momen punktual transformasi: ada 'sebelum' dan 'sesudah' yang dipisahkan oleh garis batas yang jelas, yaitu ritual pemberkatan pernikahan. Kedua, ia mengasumsikan stabilitas pasca-transformasi: begitu status 'menikah' diperoleh, ia menjadi kondisi permanen yang tidak memerlukan pemeliharaan teologis secara khusus. Ketiga, ia cenderung memisahkan antara ruang sakral (momen ritual di gereja) dan ruang profan (kehidupan sehari-hari pasca-pernikahan). Karakteristik-karakteristik ini, meskipun memiliki fungsi tertentu dalam tradisi gerejawi, membawa konsekuensi problematik ketika dikonfrontasikan dengan pengalaman aktual pasangan yang menikah.

⁸ Gordon W. Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 33.

⁹ Ronald L. Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage* (Berkeley: University of California Press, 2000), 5–7.

¹⁰ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), 19–21.

¹¹ Thatcher, *Theology and Families*, 112–115.

Kritik pertama terhadap paradigma status berkaitan dengan reduksi temporalitas pernikahan. Dengan memfokuskan perhatian teologis pada momen ritual pemberkatan, paradigma status cenderung mengabaikan dimensi prosedural pernikahan sebagai realitas yang berkembang, berubah, dan bertransformasi sepanjang waktu. Pernikahan bukanlah sesuatu yang terjadi pada satu titik waktu dan kemudian ada secara statis; pernikahan adalah proses *becoming* yang terus-menerus, di mana pasangan secara konstan menegosiasikan, merekonstruksi, dan memperbarui relasi mereka.¹² Pengalaman fenomenologis pasangan yang menikah menunjukkan bahwa menjadi suami-istri adalah tugas yang tidak pernah selesai, bukan status yang sudah diperoleh.

Kritik kedua menyangkut fiksasi identitas yang diimplikasikan oleh paradigma status. Jika pernikahan adalah status yang diperoleh melalui ritual, maka identitas suami dan istri menjadi kategori tetap yang didefinisikan sekali untuk selamanya. Namun, pengalaman aktual menunjukkan bahwa identitas relasional dalam pernikahan bersifat *fluid* dan kontekstual. Siapa 'suami' dan 'istri' dalam konteks rumah tangga berbeda dengan konteks pekerjaan, berbeda lagi dalam konteks hubungan dengan keluarga besar, dan seterusnya. Lebih dari itu, dinamika kekuasaan, pembagian peran, dan ekspektasi dalam pernikahan terus berubah seiring perubahan tahap kehidupan, kondisi ekonomi, dan perkembangan personal masing-masing pasangan.

Kritik ketiga berkaitan dengan apa yang dapat disebut sebagai "*neglect terhadap ritual maintenance*." Jika pernikahan adalah status yang sudah selesai setelah pemberkatan, maka secara logis tidak diperlukan praktik-praktik ritual yang memelihara pernikahan. Gereja memang menyediakan berbagai bentuk pendampingan pastoral untuk pernikahan yang bermasalah, tetapi pendampingan ini bersifat kuratif (memperbaiki yang rusak) bukan preventif atau formatif. Hampir tidak ada kerangka teologis yang memadai untuk memahami fungsi ritual dalam 'memelihara' pernikahan yang normal. Akibatnya, pasangan dibiarkan tanpa sumber daya ritual untuk memproses transisi-transisi dalam pernikahan: kelahiran anak, krisis karir, sindrom sarang kosong, pensiun, dan sebagainya.

Kritik keempat menyentuh dikotomi sakral-profan yang implisit dalam paradigma status. Momen ritual pemberkatan di gereja dianggap sebagai momen sakral, di mana kasih karunia sakramental dicurahkan. Setelah itu, pasangan kembali pada kehidupan profan sehari-hari. Dikotomi ini, selain bertentangan dengan intuisi teologi inkarnasional yang menekankan kehadiran ilahi dalam seluruh aspek kehidupan, juga mereduksi sakramentalitas pernikahan menjadi sekadar 'titik awal' tanpa kelanjutan sakramental dalam praktik sehari-hari. Alexander Schmemmann telah mengkritik dikotomi sakral-profan ini sebagai tragedi Kekristenan yang memisahkan liturgi dari kehidupan dan kehidupan dari liturgi.

Konsekuensi pastoral dari paradigma status sangat signifikan. Pertama, konseling pra-nikah cenderung terfokus pada persiapan menuju "hari H" daripada pembentukan kapasitas untuk menjalani proses pernikahan yang panjang. Kedua, pendampingan pasangan menikah bersifat reaktif, hanya dilakukan ketika ada "masalah," bukan proaktif dalam mendampingi perkembangan normal pernikahan. Ketiga, absennya kerangka ritual untuk transisi-transisi dalam pernikahan membuat pasangan kehilangan sumber daya simbolik untuk memproses perubahan-perubahan yang mereka alami. Keempat, ketika pernikahan mengalami krisis, tidak ada 'jalan Kembali' ritual yang tersedia karena status sudah dianggap definitif.

¹² Herbert Anderson and Edward Foley, *Mighty Stories, Dangerous Rituals: Weaving Together the Human and the Divine* (San Francisco: Jossey-Bass, 1998), 67.

Kritik terhadap paradigma status tidak dimaksudkan untuk menolak pentingnya ritual pemberkatan pernikahan atau untuk merelativistikan komitmen pernikahan. Sebaliknya, kritik ini bertujuan untuk membuka ruang bagi pemahaman yang lebih kaya dan dinamis tentang sakramentalitas pernikahan. Jika sakramen adalah tanda yang mengefektifkan kasih karunia, maka pertanyaannya adalah apakah kasih karunia sakramental hanya dicurahkan pada satu momen ritual atau terus-menerus mengalir sepanjang kehidupan pernikahan. Untuk menjawab pertanyaan ini, diperlukan kerangka konseptual alternatif yang mampu menampung dimensi prosedural dan transformatif pernikahan. Konsep liminalitas dari Victor Turner menawarkan sumber daya yang menjanjikan untuk konstruksi alternatif tersebut.

Liminalitas sebagai Kategori Analitis: Dari Turner ke Teologi Sakramental

Konsep liminalitas pertama kali diperkenalkan oleh folklorist Prancis Arnold van Gennep dalam karyanya *Les Rites de Passage* (1909). Van Gennep mengidentifikasi struktur tiga-fase dalam ritual peralihan yang ia temukan secara lintas-kultural: separasi (pemisahan dari kondisi sebelumnya), transisi atau liminalitas (kondisi ambang), dan agregasi atau inkorporasi (penyatuan ke dalam kondisi baru).¹³ Istilah "liminal" berasal dari bahasa Latin "limen" yang berarti "ambang pintu"—ruang antara yang bukan lagi di dalam tetapi belum di luar, atau sebaliknya. Van Gennep menerapkan skema ini untuk menganalisis berbagai ritual peralihan: kelahiran, inisiasi pubertas, pernikahan, dan kematian.

Victor Turner, antropolog Inggris, yang melakukan *fieldwork* ekstensif di antara suku Ndembu di Zambia, mengembangkan konsep liminalitas van Gennep menjadi kategori analitis yang lebih kaya dan *nuanced*. Dalam karya monumentalnya *The Ritual Process* (1969), Turner mendefinisikan liminalitas sebagai kondisi "betwixt and between"—keadaan di mana subjek tidak lagi memegang status sebelumnya tetapi belum memperoleh status baru.¹⁴ Subjek liminal, yang Turner sebut sebagai "liminal personae" atau "threshold people," berada dalam kondisi struktural yang ambigu: mereka "tidak di sini dan tidak di sana; mereka berada di antara posisi-posisi yang ditentukan dan diatur oleh hukum, kebiasaan, konvensi, dan seremonial."¹⁵

Turner mengidentifikasi beberapa karakteristik distingtif dari kondisi liminal. Pertama, ambiguitas struktural: subjek liminal tidak dapat diklasifikasikan ke dalam kategori-kategori sosial yang mapan. Kedua, kesetaraan eksistensial: dalam kondisi liminal, perbedaan-perbedaan hierarkis yang berlaku dalam struktur normal dilarutkan. Ketiga, simbolisme kematian dan kelahiran kembali: liminalitas sering ditandai dengan simbolisme kematian terhadap identitas lama dan kelahiran identitas baru. Keempat, kekuatan transformatif: justru karena berada di luar struktur, kondisi liminal memungkinkan transformasi yang tidak mungkin terjadi dalam struktur normal.¹⁶

Kontribusi distingtif Turner terletak pada pengamatannya bahwa liminalitas tidak selalu merupakan fase sementara yang harus segera diselesaikan melalui inkorporasi. Dalam masyarakat kompleks, Turner mengidentifikasi apa yang disebutnya "liminoid phenomena"—pengalaman-pengalaman yang memiliki karakteristik liminal tetapi terjadi di luar konteks ritual

¹³ Van Gennep, *The Rites of Passage*, 21.

¹⁴ Turner, *The Ritual Process*, 95.

¹⁵ Victor Turner, "Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage," in *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), 93–111.

¹⁶ Turner, *The Ritual Process*, 96–97.

formal.¹⁷ Lebih dari itu, Turner mengakui kemungkinan "permanent liminality" — kondisi di mana subjek atau kelompok tetap berada dalam keadaan ambang secara berkelanjutan. Misalnya, biarawan dan biarawati dapat dipahami sebagai komunitas yang hidup dalam kondisi liminal permanen *vis-à-vis* struktur sosial dominan.

Aplikasi konsep liminalitas untuk teologi sakramental memerlukan beberapa klarifikasi metodologis. Pertama, penggunaan kategori antropologis dalam teologi tidak berarti reduksi teologi menjadi antropologi. Konsep liminalitas berfungsi sebagai "kategori analitis" yang membantu mengidentifikasi dan mengartikulasikan dimensi-dimensi pengalaman sakramental yang mungkin tidak terlihat dengan jelas dalam kategori-kategori teologis tradisional.¹⁸ Kedua, perpindahan dari konteks antropologis ke teologis memerlukan "translasi" yang memperhatikan perbedaan horizon makna. Liminalitas dalam teologi sakramental tidak identik dengan liminalitas dalam ritual Ndembu, tetapi ada kesamaan struktural yang memungkinkan iluminasi mutual.

Dalam kerangka teologi sakramental, liminalitas dapat dipahami sebagai kondisi antara dua realitas: realitas dunia ini dan realitas Kerajaan Allah yang akan datang. Sakramen dalam tradisi Kristiani, dipahami sebagai tanda yang menunjuk pada realitas yang melampaui dirinya sendiri—kasih karunia ilahi yang tidak terlihat yang hadir melalui elemen-elemen yang terlihat. Dengan kata lain, sakramen menempatkan partisipannya dalam kondisi liminal: mereka sudah menyentuh realitas eskatologis tetapi belum sepenuhnya masuk ke dalamnya.¹⁹ Pemahaman ini resonan dengan konsep sakramen sebagai jalan masuk (*entrance*) dalam teologi Schmemmann.

Aplikasi spesifik pada pernikahan menghasilkan apa yang penulis sebut sebagai "teologi pernikahan liminal." Dalam kerangka ini, pernikahan tidak dipahami terutama sebagai transisi dari status "belum menikah" ke status "menikah," melainkan sebagai *entry* ke dalam kondisi liminal yang berkelanjutan. Pasangan yang menikah memasuki ruang "betwixt and between"—mereka bukan lagi dua individu terpisah, tetapi juga tidak pernah sepenuhnya "menjadi satu" dalam pengertian yang menghilangkan perbedaan. Mereka hidup dalam ketegangan kreatif antara individualitas dan kesatuan, antara kemandirian dan ketergantungan mutual, antara identitas personal dan identitas relasional.²⁰

Pemahaman pernikahan sebagai *permanent liminality* memiliki beberapa implikasi teologis signifikan. Pertama, ia menggeser fokus dari "status" ke "proses": pernikahan bukan sesuatu yang "diperoleh" melainkan sesuatu yang terus-menerus 'dijalani' dan 'dibentuk.' Kedua, ia mempertahankan ketegangan produktif: daripada menyelesaikan ambiguitas melalui definisi status yang tegas, teologi pernikahan liminal mempertahankan ambiguitas sebagai ruang kasih karunia. Ketiga, ia membuka kemungkinan transformasi berkelanjutan: kondisi liminal adalah kondisi di mana perubahan dimungkinkan, di mana pasangan dapat terus bertumbuh dan bertransformasi bersama. Keempat, ia menyediakan kerangka untuk memahami fungsi ritual dalam pernikahan: jika pernikahan adalah kondisi liminal, maka ritual diperlukan bukan hanya untuk "memasuki" pernikahan tetapi juga untuk "memelihara" kondisi liminal tersebut.

¹⁷ Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (New York: PAJ Publications, 1982), 20–60.

¹⁸ Edith Turner, *Communitas: The Anthropology of Collective Joy* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 1–4.

¹⁹ Turner, *The Ritual Process*, 128.

²⁰ Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 94.

Communitas dan Koinonia: Dimensi Eklesiologis Pernikahan Liminal

Salah satu kontribusi paling signifikan Victor Turner dalam teori liminalitas adalah konsep *communitas*. Menurut Turner, kondisi liminal tidak hanya menghasilkan transformasi individual tetapi juga menciptakan bentuk ikatan sosial yang distingtif. Dalam liminalitas, perbedaan-perbedaan hierarkis dan struktural yang biasanya memisahkan orang dilarutkan, dan muncul apa yang Turner sebut sebagai *communitas*—"modality of human relatedness" yang berbeda secara kualitatif dari relasi-relasi struktural.²¹ *Communitas* ditandai oleh kesetaraan eksistensial, spontanitas, dan intensitas emosional yang tidak ditemukan dalam relasi-relasi struktural biasa.

Turner membedakan antara tiga jenis *communitas*. Pertama, "spontaneous" atau "existential *communitas*"—pengalaman langsung dan tak terencana dari persekutuan yang intens, seperti yang mungkin dialami oleh kelompok yang bersama-sama menghadapi krisis. Kedua, "normative *communitas*"—upaya untuk menangkap dan melestarikan pengalaman *communitas* spontan melalui sistem norma dan struktur. Ketiga, "ideological *communitas*"—konseptualisasi dan rasionalisasi pengalaman *communitas* menjadi ideologi atau utopia.²² Ketiga jenis ini tidak bersifat hierarkis melainkan menunjukkan dinamika kompleks antara pengalaman dan institusionalisasi.

Hubungan antara *communitas* dan struktur bersifat dialektis. Struktur sosial diperlukan untuk kehidupan bersama yang teratur, tetapi struktur juga cenderung menjadi kaku, opresif, dan mengasingkan. *Communitas* muncul sebagai "anti-struktur" yang mengkritik dan meregenerasi struktur. Namun, *communitas* murni juga tidak *sustainable*—ia cenderung untuk "membeku" menjadi struktur baru atau menghilang.²³ Kehidupan sosial yang sehat, menurut Turner, memerlukan dialektika dinamis antara struktur dan *communitas*—periode-periode ketika struktur didekonstruksi dan diperbarui melalui pengalaman *communitas*.

Konsep *communitas* Turner memiliki resonansi yang kuat dengan konsep *koinonia* dalam Perjanjian Baru. Istilah Yunani *koinonia*, yang sering diterjemahkan sebagai "persekutuan" atau "communion," menunjuk pada kualitas relasional yang distingtif dalam komunitas Kristiani mula-mula. Kisah Para Rasul 2:42-47 menggambarkan komunitas yang "bertekun dalam pengajaran rasul-rasul dan dalam persekutuan (*koinonia*), dalam memecahkan roti dan dalam doa," di mana "semua orang yang telah menjadi percaya tetap bersatu, dan segala kepunyaan mereka adalah kepunyaan bersama."²⁴ Deskripsi ini memiliki karakteristik yang mirip dengan *communitas* Turner: kesetaraan, spontanitas, dan intensitas relasional.

Dalam teologi Paulus, *koinonia* memiliki dimensi vertikal dan horizontal secara simultan. Secara vertikal, *koinonia* adalah partisipasi dalam kehidupan Kristus sendiri—"persekutuan dengan Anak-Nya" (1Kor. 1:9), "persekutuan dalam penderitaan-Nya" (Fil. 3:10), "persekutuan Roh Kudus" (2Kor. 13:14). Secara horizontal, *koinonia* adalah solidaritas konkret dengan sesama anggota tubuh Kristus, yang diekspresikan dalam berbagi materi (Gal. 6:6; Rm. 15:26) dan dukungan mutual.²⁵ *Koinonia* bukan sekadar "perasaan" persekutuan tetapi partisipasi aktif dalam realitas baru yang diciptakan oleh karya Kristus.

²¹ Schmemmann, *For the Life of the World*, 89.

²² Lathrop, *Holy Things*, 204–206.

²³ Aidan Kavanagh, *On Liturgical Theology* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1984), 73–95.

²⁴ Turner, *The Ritual Process*, 132.

²⁵ Turner, *Communitas*, 18–22.

Teologi trinitaris kontemporer telah mengembangkan konsep *koinonia* lebih jauh sebagai model untuk memahami relasi-relasi dalam Allah Tritunggal sendiri. John Zizioulas, teolog Ortodoks, berargumen bahwa "being" itu sendiri adalah "communion"—keberadaan sejati selalu bersifat relasional dan personal.²⁶ Paul Fiddes mengembangkan teologi "partisipasi dalam Allah" di mana makhluk ciptaan diundang untuk masuk ke dalam dinamika relasional kehidupan trinitaris.²⁷ Miroslav Volf mengaplikasikan model trinitaris untuk eklesiologi, memahami gereja sebagai "ikon Trinitas" yang merefleksikan relasi-relasi *perichoretic* dalam Allah.²⁸

Pernikahan dalam kerangka ini, dapat dipahami sebagai bentuk khusus *koinonia*—persekutuan dua pribadi yang berpartisipasi dalam dan merefleksikan persekutuan trinitaris. Analogi *communitas* Turner membantu mengartikulasikan dimensi eksperiensial dari *koinonia* pernikahan: kesetaraan eksistensial yang melampaui hierarki gender tradisional, spontanitas yang melampaui kontrak dan kewajiban, intensitas relasional yang melampaui fungsionalisme. Pernikahan sebagai *communitas* adalah relasi di mana pasangan mengalami "anti-struktur"—penangguhan sementara dari struktur sosial biasa—dan memasuki ruang keintiman yang transformatif.²⁹

Implikasi eklesiologis dari pemahaman ini sangat signifikan. Jika pernikahan adalah bentuk *koinonia/communitas*, maka pernikahan bukan sekadar "urusan pribadi" dua individu tetapi memiliki dimensi komunal dan eklesiologis yang intrinsik. Pernikahan adalah "gereja kecil" (*ecclesiola*) yang merefleksikan dan berpartisipasi dalam *koinonia* gereja yang lebih luas.³⁰ Sebaliknya, gereja memiliki tanggung jawab untuk mendukung dan memelihara *communitas* pernikahan—bukan sebagai "pengawas" moralitas tetapi sebagai komunitas yang bersama-sama berada dalam kondisi liminal menuju Kerajaan Allah.³¹ Dialektika antara *communitas* pernikahan dan struktur gerejawi merefleksikan dialektika yang lebih luas antara spontanitas Roh dan institusi gereja.

Ritual Maintenance dan Praktik Liturgis Domestik

Jika pernikahan dipahami sebagai kondisi liminal yang berkelanjutan, maka muncul pertanyaan praktis yang mendesak: praktik-praktik apa yang diperlukan untuk memelihara kondisi liminal tersebut? Ronald Grimes, dalam kritiknya terhadap "ritual impoverishment" masyarakat modern, mengamati bahwa kita memiliki elaborasi berlebihan pada ritual awal (*wedding industry*) tetapi hampir tidak ada ritual untuk transisi-transisi dalam pernikahan.³² Pasangan dibiarkan tanpa sumber daya simbolik untuk memproses perubahan-perubahan yang mereka alami: kelahiran anak pertama, krisis paruh baya, sindrom sarang kosong, pensiun, penyakit, dan sebagainya.

Grimes mengusulkan konsep "ritual maintenance" sebagai praktik-praktik yang memelihara dan memperbarui kondisi ritual yang telah dicapai. Berbeda dengan "ritual passage" yang menandai transisi dari satu status ke status lain, *ritual maintenance* berfungsi untuk men-

²⁶ J. Paul Sampley, *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 21–25.

²⁷ Paul S. Fiddes, *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 36.

²⁸ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 15.

²⁹ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 191–220.

³⁰ Hauerwas, *A Community of Character*, 172–174.

³¹ Turner, *The Ritual Process*, 137.

³² Cahill, *Family*, 102–105.

jaga kondisi liminal tetap hidup dan produktif.³³ Dalam konteks pernikahan, ritual *maintenance* adalah praktik-praktik yang memelihara dimensi liminal pernikahan—yang menjaga keterbukaan, transformabilitas, dan kerentanan yang diperlukan untuk pertumbuhan relasi. Tanpa *ritual maintenance*, pernikahan cenderung membeku menjadi struktur rutin yang kehilangan vitalitas liminalnya.

Teologi liturgis menyediakan sumber daya untuk mengembangkan konsep ritual *maintenance* dalam konteks pernikahan Kristiani. Alexander Schmemmann memahami seluruh kehidupan Kristiani sebagai "liturgi"—"leitourgia" dalam pengertian aslinya sebagai "karya publik" yang melampaui batas-batas gedung gereja.³⁴ Dalam kerangka ini, kehidupan sehari-hari pasangan yang menikah dapat dan seharusnya memiliki dimensi liturgis—praktik-praktik yang mengorientasikan kehidupan bersama pada realitas transenden dan memperbarui partisipasi dalam kasih karunia sakramental.

Don Saliers, dalam refleksinya tentang hubungan antara liturgi dan etika, menekankan bahwa liturgi "membentuk" (*shapes*) afeksi dan disposisi moral komunitas yang merayakannya.³⁵ Aplikasi pada pernikahan menghasilkan pertanyaan: praktik-praktik liturgis domestik apa yang membentuk pasangan untuk hidup dalam *koinonia* yang autentik? Pertanyaan ini menggeser perhatian dari "apa yang harus dilakukan pasangan" (dalam pengertian moral-keajiban) ke "praktik-praktik apa yang membentuk karakter relasional pasangan" (dalam pengertian formasi spiritual).

Berdasarkan kerangka teoretis yang telah dikembangkan, penulis mengusulkan taksonomi tentatif *ritual maintenance* dalam pernikahan. Pertama, "ritual threshold"—ritual yang menandai transisi-transisi dalam pernikahan: pindah rumah pertama, kelahiran anak, anak masuk sekolah, anak meninggalkan rumah, pensiun, dan sebagainya. Ritual ini berfungsi untuk memproses perubahan secara simbolis dan memperbarui komitmen dalam konteks baru. Kedua, "ritual of reconciliation"—praktik-praktik yang memproses konflik dan rupture dalam relasi. Ini bukan sekadar "minta maaf," tetapi ritual yang lebih elaborat yang melibatkan pengakuan, penyesalan, pemaafan, dan rekonsiliasi.³⁶

Ketiga, "ritual of remembrance"—praktik-praktik yang memelihara memori bersama: perayaan ulang tahun pernikahan, tradisi keluarga, storytelling tentang sejarah bersama. Memori bersama adalah perekat identitas relasional; ritual *remembrance* berfungsi untuk mengaktifkan dan memperbarui memori tersebut. Keempat, "ritual of renewal"—praktik-praktik yang menegaskan kembali komitmen pernikahan: pembaruan janji pernikahan, retreat pasangan, dan sebagainya. Ritual renewal berbeda dari ritual awal karena dilakukan dalam kesadaran akan perjalanan yang telah ditempuh dan tantangan-tantangan yang telah dihadapi.³⁷

Kelima, "ritual of lament"—praktik-praktik yang memproses kehilangan dalam pernikahan: keguguran, infertilitas, kematian orang tua, kehilangan pekerjaan, dan penyakit kronis. Tradisi Kristiani kaya dengan sumber daya *lament* (mazmur ratapan, doa permohonan), tetapi jarang diaplikasikan secara eksplisit untuk konteks pernikahan.³⁸ Keenam, "ritual of daily life"—praktik-praktik mikro-ritual dalam keseharian: makan bersama, doa bersama, sajian dan perpisahan, waktu tidur. Praktik-praktik ini mungkin tampak "biasa," tetapi dalam

³³ Grimes, *Deeply into the Bone*, 89–115.

³⁴ Anderson dan Foley, *Mighty Stories, Dangerous Rituals*, 145–167.

³⁵ Don E. Saliers, *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 21.

³⁶ Schmemmann, *For the Life of the World*, 135.

³⁷ Lathrop, *Holy Things*, 211.

³⁸ Grimes, *Deeply into the Bone*, 320–325.

kerangka liturgis mereka memiliki potensi sakramental untuk menghadirkan kasih karunia dalam yang lazim.³⁹

Implementasi *ritual maintenance* memerlukan kerja sama antara pasangan dan komunitas gereja. Di satu sisi, pasangan perlu mengembangkan "literacy ritual"—kemampuan untuk mengenali, mendesain, dan mempraktikkan ritual dalam kehidupan mereka. Di sisi lain, gereja perlu menyediakan sumber daya dan dukungan untuk praktik ritual domestik: panduan liturgis, pendampingan pastoral, dan ruang untuk berbagi praktik antar-pasangan.⁴⁰ Yang penting, *ritual maintenance* tidak dimaksudkan sebagai "beban" tambahan tetapi sebagai sumber daya yang membebaskan—cara untuk memproses pengalaman dan memperbarui relasi dalam kerangka makna yang transenden.⁴¹

Kesimpulan

Artikel ini telah mengajukan rekonstruksi teologis terhadap sakramen pernikahan Kristen melalui perspektif liminalitas Victor Turner. Argumen sentral yang dikembangkan adalah bahwa pernikahan lebih tepat dipahami sebagai *permanent liminality*—kondisi ambang berkelanjutan yang tidak pernah sepenuhnya *resolved* ke dalam stabilitas struktural—daripada sebagai transisi punktual dari satu status ke status lain. Pemahaman ini membawa implikasi signifikan untuk teologi dan praktik pastoral pernikahan.

Kritik terhadap paradigma status dalam teologi pernikahan mengidentifikasi beberapa kelemahan fundamental: reduksi temporalitas, fiksasi identitas, *neglect* terhadap ritual *maintenance*, dan dikotomi sakral-profani. Paradigma status, meskipun memiliki fungsi tertentu dalam tradisi, gagal menampung dimensi prosedural dan transformatif pernikahan sebagai realitas yang hidup dan berkembang. Konsep liminalitas Turner menawarkan kerangka alternatif yang lebih dinamis dan fenomenologis.

Elaborasi konsep liminalitas dalam konteks teologi sakramental menghasilkan pemahaman bahwa sakramen menempatkan partisipannya dalam kondisi antara realitas dunia ini dan Kerajaan Allah yang akan datang. Pernikahan, sebagai sakramen, adalah *entry* ke dalam ruang "betwixt and between" di mana pasangan hidup dalam ketegangan kreatif antara individualitas dan kesatuan, antara yang sudah dan yang belum sepenuhnya. Kondisi liminal ini bukan defisiensi yang harus diatasi melainkan ruang kasih karunia yang harus dipelihara.

Hubungan antara *communitas* Turner dan *koinonia* Perjanjian Baru membuka dimensi ekleziologis dari teologi pernikahan liminal. Pernikahan sebagai *communitas/koinonia* bukan urusan privat dua individu tetapi partisipasi dalam dan refleksi dari persekutuan trinitaris. Dialektika antara *communitas* pernikahan dan struktur gerejawi merefleksikan dialektika yang lebih luas antara spontanitas Roh dan institusi dalam kehidupan gereja.

Konsep *ritual maintenance* menawarkan implikasi praktis yang konkret. Jika pernikahan adalah kondisi liminal yang berkelanjutan, maka diperlukan praktik-praktik ritual yang memelihara vitalitas liminal tersebut sepanjang kehidupan pasangan. Taksonomi tentatif yang diusulkan—*threshold ritual*, *reconciliation*, *remembrance*, *renewal*, *lament*, dan *daily life*—menyediakan kerangka untuk mengembangkan "liturgi domestik" yang kaya dan bermakna.

Teologi pernikahan liminal yang dikembangkan dalam artikel ini tidak dimaksudkan untuk menggantikan sepenuhnya teologi pernikahan tradisional, melainkan untuk memperkaya dan memperdalam pemahaman sakramental tentang pernikahan. Ritual pemberkatan pernikahan tetap penting sebagai *entry* ke dalam kondisi liminal; yang ditambahkan adalah

³⁹ McCarthy, *Sex and Love in the Home*, 156–160.

⁴⁰ Saliers, *Worship as Theology*, 186–189.

⁴¹ Turner, *From Ritual to Theatre*, 55.

kesadaran bahwa *entry* tersebut membuka jalan panjang yang memerlukan praktik-praktik ritual berkelanjutan. Pernikahan, dalam kerangka ini, bukan tujuan yang dicapai melainkan perjalanan yang dijalani—perjalanan liminal menuju kepenuhan *koinonia* dalam Kerajaan Allah.

Referensi

- Anderson, Herbert, and Edward Foley. *Mighty Stories, Dangerous Rituals: Weaving Together the Human and the Divine*. San Francisco: Jossey-Bass, 1998.
- Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Cahill, Lisa Sowle. *Family: A Christian Social Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Fiddes, Paul S. *Participating in God: A Pastoral Doctrine of the Trinity*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Grimes, Ronald L. *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981.
- Kavanagh, Aidan. *On Liturgical Theology*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1984.
- Lathrop, Gordon W. *Holy Things: A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- McCarthy, David Matzko. *Sex and Love in the Home: A Theology of the Household*. London: SCM Press, 2004.
- Saliers, Don E. *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Sampley, J. Paul. *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Schmemmann, Alexander. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1973.
- Thatcher, Adrian. *Theology and Families*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Turner, Edith. *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications, 1982.
- — —. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.
- — —. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing, 1969.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Zizioulas, John D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.