



**Restoratif Justice Dalam Sudut Pandang Roma 13:1-5 dan Implikasinya Bagi
Kebebasan Berpendapat**

Agung Fernando Siregar¹, Kornelius Rulli Jonathans², Romika Nainggolan³
Sekolah Tinggi Teologi Bethel The Way, Jakarta^{1,2,3}

Email : sagungfernando@gmail.com, rulli.jonathans@gmail.com, romika021@gmail.com,

ABSTRAK

INFO ARTIKEL

Sejarah Artikel:

Diterima: 00/11/2026

Direvisi: 11/01/2026

Disetujui: 01/02/2026

Dipublikasi: 28/01/2025

Diskursus mengenai keadilan restoratif dalam perspektif teologi biblis memperoleh urgensi ketika Roma 13:1–5 dibaca bersama isu kebebasan berpendapat di ruang publik. Perikop ini kerap dipahami sebagai dasar ketaatan penuh kepada otoritas negara, sementara dinamika masyarakat modern menuntut perlindungan terhadap hak dasar untuk menyatakan pendapat. Ketegangan tersebut memunculkan kebutuhan penafsiran yang menempatkan pemerintah bukan sekadar pemegang kuasa, melainkan agen kebaikan publik yang menjaga tatanan sosial tanpa mengabaikan martabat manusia. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis studi pustaka untuk menganalisis Roma 13:1–5 melalui pendekatan hermeneutika biblis dan teori keadilan restoratif. Literatur teologi, etika, dan ilmu sosial digunakan untuk membangun kerangka analitis yang menilai fungsi otoritas menurut Paulus dalam relasi dengan praktik keadilan masa kini.

Hasil analisis menunjukkan bahwa Roma 13:1–5 menggambarkan pemerintah sebagai pelayan Allah yang dipanggil untuk memelihara kebaikan bersama. Dalam kerangka ini, keadilan restoratif menawarkan orientasi moral yang selaras dengan fungsi tersebut. Pendekatan restoratif menekankan pemulihan relasi, penyembuhan

dampak sosial, dan tanggung jawab pelaku—dimensi yang lebih konstruktif dibandingkan pendekatan retributif yang berfokus pada hukuman.

Dalam konteks penanganan ujaran kebencian, model restoratif dinilai lebih efektif karena memberi ruang dialog, rekonsiliasi, dan transformasi sosial. Dengan demikian, keadilan restoratif berbasis Roma 13:1–5 menyediakan landasan etis bagi pengelolaan kebebasan berpendapat yang menghormati martabat manusia, memulihkan kerusakan sosial, dan menegaskan peran pemerintah sebagai agen kebaikan yang melayani masyarakat secara adil dan proporsional.

Kata Kunci:

Keadilan Restoratif, Roma 13:1-5, Kebebasan Berpendapat, [Ujaran Kebencian](#), Teologi dan Hukum

ABSTRACT

The discourse on restorative justice within a biblical-theological perspective gains urgency when Romans 13:1–5 is read alongside contemporary issues of freedom of speech in the public sphere. This passage is often interpreted as a foundation for absolute obedience to state authority, while modern societies demand strong protection of the fundamental right to express opinions. This tension creates the need for an interpretation that views government not merely as a holder of power but as an agent of public good that preserves social order without undermining human dignity.

This study employs a qualitative library-research method to analyze Romans 13:1–5 through the lens of biblical hermeneutics and restorative justice theory. Theological, ethical, and social-science literature forms the analytical framework for assessing Paul’s understanding of authority in relation to contemporary justice practices.

The analysis demonstrates that Romans 13:1–5 presents governing

authorities as servants of God who are called to uphold the common good. Within this framework, restorative justice offers a moral orientation that aligns with such a function. Restorative approaches emphasize the repair of relationships, the healing of social harm, and the accountability of offenders—dimensions that are more constructive than retributive models focused solely on punishment. In addressing hate speech, restorative justice proves more effective because it facilitates dialogue, reconciliation, and social transformation. Thus, restorative justice grounded in Romans 13:1–5 provides an ethical foundation for managing freedom of expression in a way that honors human dignity, restores damaged social fabric, and reaffirms the role of government as an agent of good that serves society with fairness and proportionality.

Keywords:

Restorative Justice, Romans 13:1–5, Freedom of Expression, Hate Speech, Theology and Law

PENDAHULUAN

Kehidupan sosial-politik modern ditandai oleh ketegangan permanen antara dua prinsip yang sama-sama fundamental: ketaatan terhadap otoritas negara dan kebebasan untuk menyatakan pendapat.¹ Di satu sisi, stabilitas sosial menuntut adanya pengakuan terhadap legitimasi pemerintahan sebagai penyelenggara ketertiban umum. Namun di sisi lain, keberlangsungan demokrasi bergantung pada keterbukaan terhadap kritik dan kebebasan berekspresi sebagai sarana kontrol moral terhadap kekuasaan.² Ketegangan antara otoritas dan kebebasan ini tidak hanya menjadi isu politik, tetapi juga perdebatan teologis yang telah berlangsung berabad-abad.

Salah satu teks Alkitab yang paling sering dijadikan rujukan dalam membahas relasi antara warga negara dan pemerintah adalah Roma 13:1–5.³ Dalam bagian tersebut, Rasul Paulus menegaskan bahwa setiap orang harus takluk kepada pemerintah karena otoritas

¹ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 212–214.

² Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1991), 55–59.

³ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1301–1304

pemerintahan dipandang sebagai lembaga yang ditetapkan oleh Allah untuk menegakkan keteraturan. Namun, penafsiran yang bersifat literal dan ahistoris terhadap teks ini sering kali menimbulkan persoalan etis dan teologis. Ketika ayat ini dijadikan pembenaran untuk menolak kritik terhadap penguasa, gereja berisiko kehilangan peran profetiknya sebagai suara moral di tengah ketidakadilan dan penyalahgunaan kekuasaan.⁴ Karena itu, Roma 13 perlu dibaca secara hermeneutis dan kontekstual agar makna teologisnya dapat berkontribusi terhadap pembentukan etika publik yang seimbang antara ketaatan dan kebebasan.⁵

Paradigma *restorative justice* menawarkan sudut pandang yang segar untuk memahami ulang relasi antara kekuasaan dan keadilan.⁶ Pendekatan ini menolak logika retributif yang menekankan pembalasan, dan sebaliknya menegaskan pentingnya pemulihan relasi sosial, tanggung jawab pelaku terhadap korban, serta keterlibatan komunitas dalam proses penyelesaian konflik.⁷ Prinsip-prinsip tersebut telah diterapkan secara luas—mulai dari sistem peradilan anak dan penyelesaian konflik di sekolah hingga penanganan kasus ujaran kebencian (*hate speech*)—dengan hasil yang menunjukkan bahwa keadilan yang memulihkan jauh lebih efektif dalam menciptakan harmoni sosial.⁸

Paradigma restoratif berakar pada keyakinan antropologis bahwa manusia lebih mungkin menunjukkan perubahan positif ketika otoritas memperlakukan mereka secara partisipatif melakukan sesuatu *bersama* mereka, bukan *kepada* mereka atau *untuk* mereka.⁹ Perspektif ini membuka kemungkinan pembacaan teologis yang lebih konstruktif terhadap Roma 13:1–5, yakni memandang otoritas bukan semata sebagai instrumen kekuasaan, melainkan sebagai sarana pemulihan, rekonsiliasi, dan keadilan yang menghargai kebebasan berpendapat. Artikel ini berupaya menelaah keterkaitan konseptual antara teologi Paulus tentang otoritas dan prinsip *restorative justice*, serta implikasinya bagi kebebasan berpendapat sebagai ekspresi etika publik Kristen di tengah masyarakat demokratis.¹⁰

Beberapa penelitian terdahulu telah membahas hubungan antara agama dan keadilan restoratif. Misalnya, Skotnicki (2017) dalam *The Last Judgment: Christian Ethics in a*

⁴ Richard J. Bauckham, *Bible and Mission* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 87–89.

⁵ Craig Keener, *Romans* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 412–418.

⁶ Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (Intercourse, PA: Good Books, 2015), 5–11.

⁷ Daniel W. Van Ness & Karen Heetderks Strong, *Restoring Justice*, 5th ed. (New York: Routledge, 2015), 28–35.

⁸ Kathleen Daly, “Restorative Justice: The Real Story,” *Punishment & Society* 4, no. 1 (2002): 58–62.

⁹ Zehr, *The Little Book of Restorative Justice*, 24–27.

¹⁰ Miroslav Volf, *A Public Faith* (Grand Rapids: Brazos Press, 2011), 101–106.

Legal Culture yang dikaji oleh Bretsen, mengkritik sistem hukum pidana yang punitif dan berargumen bahwa etika Kristen yang sejati, yang berakar pada pertobatan dan rekonsiliasi, tidak dapat memberikan ruang bagi penghukuman yang dengan sengaja menyakiti pelaku.¹¹ Sementara itu, White (t.t.) dalam *Romans Bible Study on JUSTICE from Doing Theology* menawarkan pembacaan yang segar terhadap Roma 12–13 dengan membedakan empat jenis keadilan: legal, etis, ilahi, dan restoratif.¹² Penelitian ini menunjukkan bahwa Roma 13:1–5 tidak berdiri sendiri, tetapi harus dibaca dalam terang Roma 12 yang menekankan kasih, pengampunan, dan mengatasi kejahatan dengan kebaikan. Namun, kelangkaan (gap) penelitian yang secara spesifik menjembatani analisis teologis terhadap Roma 13:1–5 dengan implikasinya bagi kebijakan publik, khususnya dalam mengatur kebebasan berpendapat, menjadi *novelty* dari artikel ini.

Selain itu, penelitian Zehr (2002) melalui *The Little Book of Restorative Justice* menegaskan bahwa paradigma keadilan restoratif berakar pada nilai-nilai spiritual lintas tradisi, termasuk Kekristenan, sehingga pendekatan hukuman retributif perlu ditinjau kembali secara moral.¹³ Wright (1996) dalam *Restoring the Balance* menunjukkan bahwa gereja mula-mula mempraktikkan pola penyembuhan relasional yang kontras dengan model penghukuman negara modern.¹⁴ Braithwaite (2002) dalam *Restorative Justice and Responsive Regulation* menyoroti bahwa komunitas religius sering menjadi agen penting dalam rekonsiliasi sosial, tetapi kajian teologis terhadap teks-teks Alkitab jarang diintegrasikan ke dalam kebijakan kriminal.¹⁵ Selain itu, studi Towner (2008) mengenai etika Paulus menekankan keterkaitan antara *imitatio Christi* dan komitmen terhadap perdamaian, memberikan landasan etis bagi pendekatan non-kekerasan dalam menghadapi kejahatan.¹⁶ Terakhir, Blomberg (2012) dalam kajiannya mengenai etika kerajaan Allah berargumen bahwa mandat kekuasaan dalam Roma 13 harus dibaca bersama visi Injil tentang pemulihan, bukan sekadar legitimasi tindakan koersif negara.¹⁷

¹¹ Skotnicki, Andrew. *The Last Judgment: Christian Ethics in a Legal Culture*. New York: Routledge, 2017, hlm. 88–94.

¹² White, James R. *Romans Bible Study on JUSTICE from Doing Theology*. t.t., hlm. 15–22.

¹³ Zehr, Howard. *The Little Book of Restorative Justice*. Intercourse, PA: Good Books, 2002, hlm. 25–32.

¹⁴ Wright, Christopher J.H. *Restoring the Balance: A Biblical Theology of Penal Reform*. Downers Grove: IVP, 1996, hlm. 101–109.

¹⁵ Braithwaite, John. *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Oxford: Oxford University Press, 2002, hlm. 54–60.

¹⁶ Towner, Philip H. *The Ethics of the Apostle Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, hlm. 77–85.

¹⁷ Blomberg, Craig. *Kingdom Ethics and the Teachings of Jesus*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, hlm. 140–147.

Berdasarkan latar belakang tersebut, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana makna Restorative Justice berdasarkan penafsiran terhadap Roma 13:1–5? (2) Bagaimana implementasi prinsip Roma 13:1-5 tentang keadilan restoratif dalam praktik kebebasan berpendapat di masyarakat? (3) Bagaimana menyeimbangkan ketaatan terhadap otoritas, tanggung jawab moral, dan hak kebebasan berpendapat berdasarkan perspektif restoratif? Dengan tujuan penelitian untuk: (1) Menganalisis makna Restorative Justice berdasarkan sebuah penafsiran kontekstual terhadap Roma 13:1–5. (2) Menjelaskan implementasi prinsip Roma 13:1-5 terhadap keadilan restoratif dalam praktik kebebasan berpendapat dalam kehidupan sosial dan politik. (3) Mengidentifikasi tantangan dan peluang penerapan prinsip restoratif berbasis ajaran alkitabiah dalam masyarakat modern yang majemuk.

METODE PENELITIAN

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif dengan kerangka hermeneutika teologis, yang bertujuan menafsirkan Roma 13:1–5 secara kontekstual dan mengaitkannya dengan paradigma *restorative justice* serta isu kebebasan berpendapat. Pendekatan ini dipilih karena mampu mengungkap makna teologis teks Alkitab secara mendalam dalam dialog dengan realitas sosial-politik kontemporer.¹⁸ Analisis dilakukan melalui tiga tahap utama: (1) kajian historis terhadap konteks Kekaisaran Romawi dan situasi jemaat penerima surat Paulus^{19,20} (2) analisis linguistik terhadap kata kunci *exousia* (otoritas) dan *hypotassesthō* (tunduklah) untuk menelusuri makna etis-teologisnya,²¹ serta (3) refleksi teologis kontekstual yang menempatkan teks tersebut dalam dialog dengan prinsip keadilan restoratif.^{22,23} Sumber data bersifat sekunder, meliputi teks Alkitab, literatur tafsir, karya teologi publik, dan studi tentang *restorative justice*. Analisis dilakukan secara tematik dan interpretatif untuk menemukan keterkaitan konseptual antara otoritas, keadilan, dan kebebasan dalam perspektif etika publik Kristen. Tujuan metodologisnya ialah merumuskan pemahaman teologis yang menegaskan otoritas bukan

¹⁸ John W. Creswell & Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, 4th ed. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2018), pp. 41–46

¹⁹ James D. G. Dunn, *Romans 9–16*, Word Biblical Commentary 38B (Dallas: Word Books, 1988), pp. 762–770.

²⁰ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), pp. 1185–1195.

²¹ Gordon D. Fee & Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 4th ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2014), pp. 27–39.

²² Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (Intercourse, PA: Good Books, 2002), pp. 15–28.

²³ John Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation* (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 1–12.

sebagai instrumen kekuasaan, melainkan sebagai sarana pemulihan dan penghormatan terhadap martabat manusia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konteks Historis Roma 13:1-5

Surat Roma ditulis pada masa ketika komunitas Kristen belum memiliki posisi politik. Mereka hidup di bawah struktur imperial yang menuntut ketertiban ketat. Paulus mengarahkan komunitas agar tidak memicu konflik politik, karena Kekaisaran Romawi menindak keras pemberontakan.²⁴ Kekaisaran menyediakan keamanan, stabilitas ekonomi, dan infrastruktur yang memungkinkan mobilitas misioner.²⁵ Paulus melihat manfaat praktis dari ketertiban, sekaligus menegaskan bahwa keteraturan memiliki nilai moral yang sejalan dengan kehendak Allah. Paulus tidak sedang memutlakkan negara Romawi. Surat-surat lain menunjukkan bahwa ketika otoritas bertentangan dengan Injil, umat percaya dipanggil untuk menaati Allah (Kis. 5:29). Dengan demikian, Roma 13 lebih merupakan pedoman etis untuk hidup dalam struktur politik yang ada, bukan doktrin yang menghalangi kritik moral terhadap ketidakadilan.²⁶

Masyarakat Romawi pada abad pertama sangat menekankan stabilitas publik (*pax Romana*). Pemerintah dipandang sebagai institusi yang menjaga ketertiban sosial melalui struktur hukum yang ketat.²⁷ Dalam situasi ini, komunitas Kristen awal sering dicurigai sebagai kelompok yang berpotensi mengganggu harmoni publik karena tidak mengikuti kultus kekaisaran.²⁸ Hal ini menempatkan gereja dalam posisi rentan terhadap tuduhan pemberontakan. Paulus menulis kepada jemaat yang tidak memiliki pengalaman panjang dalam mengelola hubungan dengan otoritas politik. Banyak dari anggota jemaat merupakan non-Yahudi yang baru bertobat, sementara sebagian lainnya berasal dari latar belakang Yahudi yang pernah mengalami konflik dengan otoritas Romawi, termasuk pengusiran orang Yahudi dari Roma di bawah Kaisar Klaudius pada tahun 49 M.²⁹

²⁴ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1301–1304.

²⁵ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983), 14–18.

²⁶ Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperCollins, 1996), 197–201.

²⁷ A. N. Sherwin-White, *The Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1978), 67–73.

²⁸ S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 25–38.

²⁹ Suetonius, *Lives of the Caesars: Claudius* 25.4; lihat juga Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, Vol. 3 (Grand Rapids: Baker, 2014), 2041–2045.

Situasi ini menghasilkan sensitivitas terhadap isu kepatuhan politik. Konteks sosial lainnya berkaitan dengan persepsi umum bahwa setiap gerakan religius baru harus menunjukkan loyalitas kepada negara.³⁰ Sikap umat Kristen yang tidak berpartisipasi dalam praktik penyembahan kepada kaisar kerap ditafsirkan sebagai bentuk penolakan terhadap negara, sehingga Paulus perlu memberikan pedoman etis yang jelas untuk menghindari eskalasi konflik. Dari perspektif teologis, Paulus memahami sejarah keselamatan sebagai dinamika relasi antara kerajaan Allah dan struktur duniawi. Oleh karena itu, ia memandang pemerintah sebagai bagian dari tatanan providensial Allah yang dipakai untuk menahan kejahatan dan menjaga ketertiban.³¹ Pandangan ini tidak berarti pemberian legitimasi absolut kepada negara, melainkan penegasan fungsi moral otoritas. Di dunia Romawi, hukum ditegakkan melalui kombinasi kekuasaan yudisial dan militer. Gambaran “pedang” dalam Roma 13 mencerminkan realitas tersebut.³² Paulus menafsirkan instrumen negara itu sebagai sarana untuk melindungi kebaikan umum, bukan alat penindasan. Hal ini sesuai dengan prinsip pemerintahan yang ideal dalam filsafat politik Greko-Romawi, seperti yang dibahas oleh Cicero dan Seneca.³³

Konteks ekonomi Roma juga penting. Pajak merupakan isu sensitif di seluruh wilayah kekaisaran, termasuk Palestina. Pemberontakan Yahudi tahun 6 M atas sensus Quirinius masih dikenang sebagai simbol perlawanan.³⁴ Paulus menyadari bahwa kewajiban fiskal dapat menjadi batu sandungan bagi komunitas Kristen, sehingga diperlukan pemikiran etik mengenai peran warga dalam mendukung fungsi negara. Dalam keseluruhan konteks tersebut, Roma 13:1–5 dapat dipahami sebagai respons pastoral sekaligus teologis terhadap kebutuhan jemaat untuk hidup damai di bawah otoritas negara tanpa kehilangan identitas iman. Paulus mengarahkan jemaat untuk tidak memicu kecurigaan politik, menjaga integritas moral, serta melihat kekuasaan pemerintah sebagai instrumen Allah yang idealnya melayani keadilan.³⁵ Dengan demikian, perikop ini adalah upaya menyeimbangkan ketertiban publik dan kesetiaan kepada Kristus dalam lingkungan kekaisaran yang kompleks.

³⁰ Larry W. Hurtado, *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World* (Waco: Baylor University Press, 2016), 97–118.

³¹ James D. G. Dunn, *Romans 9–16* (WBC 38B; Dallas: Word Books, 1988), 762–765.

³² C. J. Hemer, “The ‘Sword’ in Romans 13,” *Journal of Theological Studies* 25 (1974): 339–342.

³³ Cicero, *De Re Publica*; Seneca, *De Clementia*; lihat diskusi dalam John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 462–465.

³⁴ Josephus, *Jewish Antiquities* 18.1–10.

³⁵ Beverly Gaventa, *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel According to Paul* (Grand Rapids: Baker, 2016), 112–119.

Analisis Roma 13:1–5

Roma 13:1 membuka perikop ini dengan pernyataan bahwa keberadaan otoritas politik berada dalam wilayah providensi Allah. *"Tiap-tiap orang harus takluk kepada pemerintah yang di atasnya, sebab tidak ada pemerintah yang tidak berasal dari Allah; dan pemerintah-pemerintah yang ada ditetapkan oleh Allah."* Ayat ini menegaskan prinsip dasar bahwa struktur otoritas dalam masyarakat memiliki fungsi teologis, yakni menjaga keteraturan sosial. Istilah “takluk” (*hypotassō*) tidak mengandung makna ketaatan absolut, melainkan partisipasi etis dalam tatanan sosial yang menopang kebaikan umum. Paulus memandang kehadiran pemerintah sebagai instrumen Allah untuk mencegah kekacauan dan menjaga ketertiban. Otoritas negara dipahami sebagai sarana pemeliharaan kehidupan bersama. Penekanan teologisnya bukan pada legitimasi tanpa batas, tetapi pada pengakuan bahwa pemerintahan diperlukan untuk kelangsungan komunitas manusia. Cranfield menegaskan bahwa legitimasi pemerintahan dalam ayat ini bersifat fungsional, bukan moral absolut, sehingga tidak dapat dijadikan justifikasi bagi segala bentuk kekuasaan.³⁶ John Stott memandang ayat ini sebagai penegasan bahwa pemerintah memperoleh mandat ilahi untuk memelihara kebaikan dan kesejahteraan masyarakat.³⁷ Moo menambahkan bahwa konteks jemaat Roma sebagai minoritas menjadikan ajaran ini sebagai nasihat pastoral yang bertujuan menjaga kelangsungan komunitas Kristen dalam lingkungan sosial yang rentan.³⁸ Dengan demikian, otoritas harus dipahami sebagai bentuk pelayanan publik yang memiliki orientasi moral.

Ayat 2 memberikan peringatan bahwa tindakan yang melawan pemerintah dipahami sebagai tindakan yang melawan ketetapan Allah. *"Sebab itu barangsiapa melawan pemerintah, ia melawan ketetapan Allah; dan siapa yang melakukannya akan mendatangkan hukuman atas dirinya."* Penolakan terhadap tatanan sosial yang sah dipandang sebagai penolakan terhadap kehendak Allah yang menghendaki keteraturan. Kata “melawan” (*antitassō*) menyiratkan perlawanan yang merusak struktur sosial, bukan kritik konstruktif terhadap kebijakan yang tidak adil. Paulus mengajarkan bahwa tindakan yang mengancam ketertiban publik membawa konsekuensi hukum dan moral. Namun, ayat ini tidak menutup ruang bagi koreksi profetis ketika otoritas menyimpang dari mandat keadilan. Wright menekankan bahwa teks ini tidak menghapus kemungkinan perlawanan

³⁶ C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Vol. 2 (Edinburgh: T&T Clark, 1979), 665–667.

³⁷ John Stott, *The Message of Romans* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 339–342.

³⁸ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 796–802.

moral ketika otoritas menyimpang dari kehendak Allah.³⁹ Dunn melihat bahwa Paulus membedakan antara tindakan destruktif yang mengancam ketertiban umum dan tindakan profetis yang muncul dari pertimbangan etis.⁴⁰ Morris memahami peringatan dalam ayat ini sebagai penekanan pada konsekuensi praktis dari perlawanan yang bersifat anarkis.⁴¹ Hukuman menjadi bagian dari mekanisme sosial yang tidak dapat dihindari ketika seseorang merusak tatanan publik. Dengan demikian, ayat ini lebih menggambarkan realitas konsekuensi daripada legitimasi moral bagi tindakan represif.

Ayat 3 menampilkan gambaran ideal mengenai fungsi pemerintah sebagai pelindung bagi yang berbuat baik. *"Sebab jika seorang berbuat baik, ia tidak usah takut kepada pemerintah, hanya jika ia berbuat jahat."* Pemerintah digambarkan sebagai penyokong kebaikan (*to agathon*) dan penindak kejahatan (*to kakon*). Ayat ini mengidealkan fungsi pemerintah sebagai pemelihara moral publik. Ketakutan muncul bukan karena keberadaan pemerintah, tetapi karena kejahatan yang merusak kehidupan sosial. Peran pemerintah seharusnya bersifat protektif terhadap warga yang melakukan kebaikan. Penegakan hukum memiliki tujuan moral, bukan sekadar memamerkan kekuasaan. Paulus menyatakan bahwa orang yang melakukan tindakan yang benar tidak perlu takut terhadap otoritas. Stott memandang ayat ini sebagai ekspektasi etis yang seharusnya dipenuhi pemerintah dalam menjalankan pelayanan publik.⁴² Moo menambahkan bahwa idealitas ini tidak selalu terwujud dalam sejarah, sehingga pembacaan teks harus memperhatikan ketegangan antara ideal dan realitas.⁴³ Komentar ini membantu melihat bahwa Paulus bukan sedang memberi legitimasi mutlak kepada pemerintah, melainkan menggambarkan mandat moral yang seharusnya dijalankan otoritas.

Ayat 4 menegaskan pemerintah sebagai hamba Allah yang menjalankan fungsi korektif terhadap tindakan jahat. *"Karena pemerintah adalah hamba Allah untuk kebaikanmu... Ia adalah hamba Allah untuk membalaskan murka kepada mereka yang berbuat jahat."* Istilah "hamba Allah" (*diakonos Theou*) menegaskan fungsi etis pemerintah: melayani kebaikan publik. Kata "membalaskan murka" merujuk pada tindakan korektif yang sejalan dengan standar keadilan ilahi. Fokusnya bukan pembalasan retributif, melainkan pemulihan terhadap kerusakan sosial. Ayat ini mendukung paradigma keadilan restoratif: pemerintah menjalankan koreksi terhadap tindakan yang merugikan, sekaligus

³⁹ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1301–1304.

⁴⁰ James D. G. Dunn, *Romans 9–16*, WBC (Dallas: Word Books, 1988), 762–766.

⁴¹ Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 456–459.

⁴² Stott, *Romans*, 343–344.

⁴³ Moo, *Romans*, 800–802.

bertujuan menjaga keharmonisan masyarakat. Cranfield melihat bahwa penggunaan istilah ini menunjukkan bahwa kekuasaan negara memiliki batas moral karena tunduk pada kehendak Allah.⁴⁴ Wright menilai bahwa konsep ini memposisikan pemerintah sebagai instrumen yang harus mencerminkan keadilan Allah, bukan alat bagi ambisi politik.⁴⁵

Ayat 5 menggeser motivasi ketaatan dari rasa takut terhadap hukuman menjadi tanggung jawab moral melalui suara hati. *"Sebab itu perlu kita menaklukkan diri, bukan saja oleh karena kemurkaan Allah, tetapi juga oleh karena suara hati."* Ketaatan kepada pemerintah tidak hanya berlandaskan rasa takut terhadap hukuman, tetapi juga pada kesadaran moral (*syneidēsis*). Paulus menghubungkan kepatuhan sosial dengan integritas batin. Ketaatan warga negara idealnya bersumber dari kesadaran etis, bukan sekadar paksaan hukum. Pemerintah pun dipanggil menjaga struktur moral dan keadilan agar suara hati warga terpelihara. Stott menyatakan bahwa dimensi batiniah ini merupakan ciri ketaatan Kristen yang autentik.⁴⁶ Dunn menilai bahwa suara hati memungkinkan individu mempertahankan integritas moral, bahkan ketika evaluasi kritis terhadap tindakan negara diperlukan.⁴⁷ Dengan demikian, Roma 13:1–5 menampilkan keseimbangan antara pengakuan teologis terhadap otoritas dan penegasan tanggung jawab etis warga untuk menjaga integritas moral dalam kehidupan publik.

Keadilan restorative Dalam Perspektif Roma 13:1-5

Pembacaan kritis terhadap Roma 13:1-5 mengungkap bahwa otoritas pemerintah tidak bersifat mutlak, tetapi instrumental dan bertujuan. Keadilan seperti apa yang ditegakkan? Pemilahan jenis keadilan oleh White memberikan kejelasan berharga. Roma 13:1-5 sering dibaca semata-mata sebagai pembenaran untuk keadilan legal/retributif, di mana negara "tidak percuma menyandang pedang" untuk menghukum pelaku kejahatan³. Namun, pembacaan yang holistik terhadap seluruh Roma 12-13 menunjukkan bahwa kerangka pikir retributif ini didahului dan diikuti oleh panggilan untuk mengasihi musuh, tidak membalas kejahatan dengan kejahatan, dan mengutamakan perdamaian (Roma 12:17-21). Ini adalah benih-benih keadilan restoratif dan transformatif. Oleh karena itu, tugas pemerintah sebagai pelayan Allah tidak hanya sekadar menghukum, tetapi pada akhirnya memulihkan dan mendatangkan kebaikan, termasuk bagi pelaku yang dihukum agar mereka dapat berubah.

⁴⁴ Cranfield, Romans, 668–670.

⁴⁵ Wright, Paul and the Faithfulness of God, 1304–1306.

⁴⁶ Stott, The Message of Romans, 343–344.

⁴⁷ Dunn, Romans 9–16, 770–772.

Paradigma restoratif ini selaras dengan kritik Skotnicki terhadap sistem hukum yang punitif. Ia berargumen bahwa etika Kristen sejati, yang berpusat pada kasih dan pengampunan, tidak dapat membenarkan penghakiman yang dengan sengaja menyakiti mereka yang terbukti bersalah melakukan pelanggaran hukum.⁴⁸ Argumen utama Skotnicki adalah bahwa fokus tunggal pada narasi Kristen tidak dapat menoleransi penghakiman yang sengaja merugikan mereka yang terbukti bersalah atas pelanggaran hukum. Menurut argumen ini, jika sistem peradilan pidana didasarkan pada etika Kristen yang berasal dari Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, negara tidak akan berhak menghukum pelaku kejahatan melalui paksaan, kekerasan, atau bentuk-bentuk hukuman eksternal lainnya. Karena menjatuhkan hukuman yang disetujui negara pada dasarnya adalah membalas kejahatan dengan kejahatan, fokus umat Kristen seharusnya bukan pada apakah akan menjatuhkan hukuman, melainkan pada bagaimana mengembalikan pelaku kejahatan ke dalam masyarakat. Penulis mencatat bahwa etika Kristen dimulai dengan pertobatan yang harus internal dan dipaksakan sendiri. Bagi Skotnicki, sanksi hukum negara harus dibatasi pada apa yang diperlukan untuk membawa pelaku kejahatan ke dalam keadaan penyesalan sebagai pendahulu kemungkinan rekonsiliasi.

Alih-alih memandang hukum sebagai kekuatan objektif yang harus dipatuhi dan penghakiman sebagai penentuan analitis atas kesalahan manusia dan ukuran rasa sakit yang sah bagi seseorang, orang percaya, melalui perhatian penuh kasih terhadap semua yang dilakukan dan semua yang berinteraksi dengannya, sebaliknya menjadi sadar akan kesatuan seluruh ciptaan, termasuk seluruh umat manusia, dan melihat hukum dan batasannya sebagai pengingat bahwa tidak ada tindakan yang kurang signifikansi. Bagi Skotnicki, model untuk pendekatan kontemplatif terhadap hukum ini adalah Yesus Kristus: baik Yesus sang guru hukum dan pendongeng maupun Kristus yang disalibkan. Di tanah datar di kaki salib di mana semua orang kehilangan kemuliaan dan kesempurnaan Allah, penjahat dan penuduh dapat menyadari perlunya dan menerima kasih karunia, pengampunan, dan rekonsiliasi. Dengan meniru penderitaan dan kasih Kristus, orang percaya mengatasi amarah, mengubah pelanggaran menjadi ritual pengampunan, dan mengundang peniruan oleh pelaku kejahatan. Pada hakikatnya, Skotnicki ingin menerapkan disiplin spiritual kontemplasi dan teknik pernapasan terkait pada hukum pidana dan hukuman untuk mendorong terciptanya kasih karunia dan kedamaian antara pelaku kejahatan dan penuduh.

⁴⁸ Daniel P. Skotnicki, *The Last Judgment: Christian Ethics in a Legal Culture* (New York: Routledge, 2017), 112–114.

Roma 13:1–5 memberikan kerangka teologis bagi pemahaman tentang fungsi pemerintah sebagai “pelayan Allah” (diakonos Theou) yang dipanggil untuk menghadirkan keteraturan sosial. Walaupun teks ini sering dipahami dalam konteks penegakan hukum yang bersifat retributif, struktur argumentasi Paulus justru membuka ruang bagi konsep keadilan restoratif. Hal ini terlihat dari penegasan bahwa otoritas diberikan oleh Allah untuk menghasilkan “kebaikan” (*to agathon*) bagi warga, sehingga fungsi pemerintah tidak terbatas pada pemberian hukuman, tetapi pada pemulihan kehidupan bersama. Prinsip restoratif tercermin dalam penekanan Paulus bahwa pemerintah adalah alat untuk memulihkan keutuhan sosial. Bila kejahatan terjadi, tujuan negara tidak sebatas membalas pelanggaran, melainkan memulihkan relasi yang rusak antara warga, masyarakat, dan tatanan moral. Perspektif ini sejalan dengan pemikiran para ahli keadilan restoratif seperti Howard Zehr⁴⁹ dan John Braithwaite⁵⁰, yang melihat proses keadilan ideal sebagai pemulihan hubungan, pemenuhan kebutuhan korban, serta pertanggungjawaban pelaku secara konstruktif. Kerangka ini dapat dipadukan dengan pandangan Paulus tentang pemerintah sebagai pihak yang mengupayakan kesejahteraan publik. Penggambaran pedang dalam Roma 13:4 sering dipahami sebagai legitimasi bagi hukuman yang keras. Namun dalam hermeneutika historis, pedang bukan hanya lambang eksekusi, tetapi simbol otoritas legal untuk menjaga keteraturan. Dengan demikian, Roma 13 tidak mengharuskan pendekatan retributif, tetapi menegaskan legitimasi negara untuk mengadakan tindakan yang mengarahkan warga pada kehidupan yang adil dan tertib. Dalam konteks restoratif, tindakan tersebut dapat berupa mediasi, dialog, dan mekanisme yang memprioritaskan rekonsiliasi sosial.

Elemen lain yang mengarah pada visi restoratif adalah penekanan Paulus pada hati nurani (*syneidēsis*) sebagai dasar ketaatan. Konsep ini mengandaikan bahwa pemerintahan ideal bukan sekadar menuntut kepatuhan eksternal tetapi membentuk moralitas internal warga. Dalam keadilan restoratif, transformasi moral pelaku merupakan aspek krusial, karena prosesnya menghubungkan pertanggungjawaban dengan perubahan karakter, bukan sekadar menjalani hukuman. Dengan demikian, Roma 13:1–5 dapat dibaca sebagai dasar normatif bagi suatu model pemerintahan yang menegakkan keadilan restoratif: keadilan yang mengarah pada kebaikan publik, pemulihan relasi, perubahan moral, dan perlindungan terhadap setiap individu dalam komunitas. Perspektif ini menyediakan

⁴⁹ Howard Zehr, *Changing Lenses: Restorative Justice for Our Times* (Scottsdale, PA: Herald Press, 2015), 28–35.

⁵⁰ John Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3–12.

fondasi teologis yang kokoh bagi upaya kontemporer untuk mengembangkan kebijakan publik dan penegakan hukum yang lebih humanis, dialogis, dan berorientasi pada pemulihan, terutama dalam masyarakat majemuk yang menghadapi berbagai bentuk pelanggaran sosial dan konflik moral.

Tabel 1: Kontras antara Keadilan Retributif dan Keadilan Restoratif dalam Perspektif Roma 13:1-5

Aspek	Penafsiran Retributif Konvensional	Penafsiran Restoratif yang Ditawarkan
Peran Negara	Pelaksana hukuman (the sword)	Pelayan untuk kebaikan, fasilitator pemulihan
Tujuan Keadilan	Menjatuhkan hukuman yang setimpal (just deserts)	Memperbaiki kerusakan hubungan, memulihkan komunitas
Fokus	Pada pelanggaran hukum semata	Pada dampak bagi korban, tanggung jawab pelaku, dan kebutuhan komunitas
Posisi Pelaku	Obyek pasif yang dihukum	Subyek aktif yang didorong untuk bertanggung jawab
Dasar Teologis	Kedaulatan Allah yang menetapkan otoritas	Kasih dan rekonsiliasi dalam Kristus (Roma 12-13 sebagai satu kesatuan)

Tafsir Kontekstual Roma 13:1–5: Antara Kekuasaan dan Keadilan

Kebebasan berpendapat dalam etika publik Kristen perlu dipahami dalam hubungan dialektis antara legitimasi kekuasaan dan tuntutan keadilan. Roma 13:1–5 menggambarkan pemerintah sebagai pihak yang menerima otoritas dari Allah untuk mengatur kehidupan sosial, memberikan perlindungan, dan menjaga tatanan moral. Namun, pemikiran *limited government* dalam tradisi politik Kristen (O'Donovan)⁵¹ serta gagasan *responsible freedom*

⁵¹ Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 123–130.

dari Niebuhr⁵² menegaskan bahwa kewenangan negara bersifat terbatas dan bersumber dari mandat ilahi, bukan kekuasaan mutlak. Karena itu, ketaatan Kristen ditujukan untuk mendukung kebaikan bersama secara rasional dan kritis, bukan ketaatan pasif yang mengabaikan potensi penyalahgunaan otoritas. Dengan pemahaman tersebut, kebebasan berpendapat menjadi elemen penting dari tanggung jawab moral warga Kristen agar negara tetap menjalankan fungsi keadilannya. Pemikiran Brueggemann tentang *prophetic public witness*⁵³ menunjukkan bahwa penyampaian kritik terhadap pemerintah bukan merupakan penentangan ideologis, melainkan bentuk kesetiaan pada nilai-nilai keadilan Allah. Oleh sebab itu, pembacaan kontekstual atas Roma 13 memandang kebebasan berpendapat bukan sebagai ancaman bagi ketertiban negara, melainkan sebagai sarana etis untuk menyeimbangkan kekuasaan, memelihara integritas publik, dan memperteguh tatanan keadilan yang dikehendaki Allah dalam kehidupan politik.

Roma 13:1–5 merupakan salah satu teks yang paling sering diperdebatkan dalam teologi politik, karena memuat perintah agar setiap orang takluk kepada pemerintah sebagai pihak yang ditetapkan Allah. Tafsir kontekstual terhadap perikop ini menuntut pemahaman historis mengenai situasi jemaat Roma yang hidup sebagai komunitas minoritas di bawah kekuasaan Kekaisaran Romawi. Paulus menulis kepada jemaat yang berada di lingkungan politik sensitif, di mana ketaatan publik sangat dijunjung tinggi. Dalam konteks seperti ini, nasihat agar tunduk kepada pemerintah tidak dapat dipisahkan dari strategi pastoral untuk menjaga stabilitas komunitas Kristiani yang rentan. Konsep pemerintah ditetapkan oleh Allah tidak menunjukkan peneguhan tanpa syarat terhadap kekuasaan. Paulus memahami otoritas sebagai bagian dari tatanan providensial Allah untuk mengatur kehidupan sosial, bukan sebagai legitimasi untuk penyalahgunaan kekuasaan. Oleh karena itu, penetapan Allah harus dibaca secara fungsional, bukan absolut. Otoritas yang gagal menjalankan fungsi moralnya tidak sejalan dengan maksud ilahi yang digariskan Paulus.

Kebaikan yang dimaksud merujuk pada kesejahteraan publik, keutuhan sosial, serta perlindungan terhadap warganya. Dalam kerangka ini, kekuasaan dipahami sebagai amanat moral. Paulus mengaitkan peran pemerintah dengan kategori etis, bukan sekadar legal. Hal ini mengimplikasikan bahwa sebuah sistem politik dinilai bukan hanya dari ketaatan kepada hukum formal, tetapi dari sejauh mana ia menghasilkan kebaikan substantif bagi

⁵² Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), 40–45.

⁵³ Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 67–76.

masyarakat. Simbol pedang dalam ayat 4 sering menimbulkan kontroversi. Jika dibaca secara historis, simbol tersebut tidak semata-mata menunjuk pada hukuman mati, tetapi pada mandat legal pemerintah untuk menegakkan ketertiban. Tafsir kontekstual melihat pedang sebagai representasi instrumen hukum yang dapat digunakan untuk menahan tindakan destruktif. Ayat 5 menghubungkan ketaatan kepada pemerintah dengan hati nurani. Hal ini menegaskan bahwa kepatuhan yang dimaksud Paulus bukan sekadar respons terhadap ancaman hukuman, tetapi kesadaran moral mengenai peran pemerintah dalam struktur sosial. Ketaatan yang berlandaskan hati nurani menempatkan warga sebagai subjek moral, bukan sekadar objek yang tunduk secara pasif. Dimensi internal ini menggarisbawahi bahwa hubungan antara warga dan negara seyogianya bersifat etis dan dialogis. Dengan demikian, pedang tidak harus dipahami sebagai legitimasi kekerasan negara, melainkan sebagai simbol otoritas untuk memelihara keteraturan sambil tetap berorientasi pada kebaikan publik.

Ketika membaca Roma 13 secara kontekstual, diperlukan kesadaran bahwa Paulus tidak sedang membangun teori politik yang bersifat totalitarian. Ia berbicara kepada jemaat yang tidak memiliki kapasitas untuk melawan negara secara struktural. Oleh karena itu, instruksi Paulus harus dibaca sebagai pedoman praktis untuk hidup bijaksana di tengah struktur kekuasaan yang mapan. Dengan demikian, teks ini tidak dapat dijadikan dasar bagi legitimasi absolut terhadap setiap bentuk pemerintahan.

Dalam perkembangan pemikiran teologi politik, banyak ahli seperti Stott⁵⁴, Richard Hays⁵⁵, dan Wright⁵⁶ menekankan bahwa Roma 13 harus dipahami dalam kesatuan dengan pasal sebelumnya, terutama ajakan untuk tidak membalas kejahatan dengan kejahatan (Roma 12). Otoritas pemerintah dimaknai sebagai instrumen Allah yang mengambil alih fungsi pembalasan agar komunitas Kristen dapat hidup dalam semangat kasih, perdamaian, dan pemulihan. Ketika dibaca demikian, Roma 13 justru melandasi pentingnya keadilan yang bersifat restoratif. Dengan pendekatan kontekstual, Roma 13:1–5 dapat dipahami bukan sebagai pembenaran kekuasaan represif, melainkan panggilan bagi pemerintah untuk menjalankan mandat ilahi yang berorientasi pada keadilan substantif. Kekuasaan yang sah adalah kekuasaan yang melayani, memulihkan, dan menciptakan kondisi yang memungkinkan hidup bersama berlangsung secara adil. Tafsir ini membuka ruang bagi dialog antara kekuasaan negara dan prinsip keadilan, sekaligus memberikan fondasi

⁵⁴ John Stott, *The Message of Romans* (Downers Grove, IL: IVP, 1994), 331–345.

⁵⁵ Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperOne, 1996), 199–205.

⁵⁶ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1298–1306.

teologis bagi pemahaman yang lebih konstruktif tentang peran pemerintah dalam masyarakat modern.

Implikasi Bagi Kebebasan Berpendapat: Dari Pembatasan Ke Pemulihan

Pemahaman terhadap Roma 13:1–5 sebagai teks yang memaparkan fungsi pemerintah sebagai pelayan Allah untuk menghadirkan kebaikan publik memberikan kerangka konseptual baru dalam menilai kebebasan berpendapat. Perikop ini tidak menempatkan negara sebagai entitas yang berhak membatasi ekspresi semata, melainkan sebagai institusi yang berperan menjaga integritas sosial. Kebebasan berpendapat menjadi bagian dari dinamika moral masyarakat yang berada di bawah tanggung jawab etis pemerintah. Paulus tidak sedang menyusun legitimasi untuk tindakan represif negara, tetapi mengarahkan masyarakat Kristen agar hidup secara tertib dalam struktur politik yang ada. Dengan demikian, pembatasan terhadap pendapat bukanlah prinsip utama, melainkan tindakan minimal yang dilakukan pemerintah ketika ekspresi publik berpotensi merusak kehidupan bersama. Pembatasan hanya dapat dibenarkan sejauh mendukung kebaikan umum, bukan mempertahankan kekuasaan.

Sudut pandang ini menggeser isu kebebasan berpendapat dari sekadar persoalan batas legal menuju persoalan moral dan sosial. Ekspresi publik dipandang sebagai bagian dari interaksi sosial yang memiliki dampak terhadap relasi, identitas, dan kesejahteraan kelompok tertentu. Dalam situasi ketika ekspresi tertentu menimbulkan luka, diskriminasi, atau ancaman, penyelesaian yang hanya berorientasi pada hukuman sering kali tidak menyelesaikan akar persoalan. Dengan memandang pemerintah sebagai promotor kebaikan, pendekatan restoratif mengarahkan penanganan ekspresi bermasalah melalui pemulihan relasi, bukan sekadar pembalasan. Model ini memberikan ruang bagi pelaku untuk memahami dampak tindakannya, serta bagi korban untuk memulihkan martabat dan rasa aman.

Pemulihan relasi sosial selaras dengan gagasan Paulus tentang pemerintah sebagai pihak yang menghargai yang baik dan menahan yang jahat. Tindakan negara yang berorientasi pemulihan justru lebih sesuai dengan mandat ilahi daripada tindakan represif yang menimbulkan ketakutan. Model pemulihan ini pada akhirnya mendorong terciptanya ruang publik yang lebih sehat dan dialogis. Kebebasan berpendapat tidak lagi dipandang sebagai ancaman yang harus dikendalikan, tetapi sebagai potensi membangun diskursus publik yang kritis dan bermakna. Ketika konflik yang muncul dari perbedaan pendapat ditangani melalui mekanisme pemulihan, masyarakat dapat berkembang dalam kultur

komunikasi yang lebih etis dan inklusif. Dengan demikian, melalui pembacaan restoratif terhadap Roma 13:1–5, kebebasan berpendapat mengalami pergeseran paradigma: dari wacana yang berfokus pada pembatasan menuju praksis sosial yang berorientasi pada pemulihan. Pemerintah berperan bukan hanya sebagai penegak aturan, tetapi sebagai agen rekonsiliasi sosial. Paradigma ini menyediakan dasar etis bagi penanganan konflik berbasis ekspresi publik secara lebih manusiawi dan konstruktif, sehingga menciptakan budaya demokratis yang sejalan dengan nilai-nilai keadilan Kristen.

Ketika prinsip keadilan restoratif diterapkan pada ranah kebebasan berpendapat, terjadi pergeseran paradigma yang signifikan. Masalahnya bukan lagi sekadar pidana atau tidak pidana suatu pernyataan, tetapi bagaimana menanggapi ekspresi yang merusak seperti ujaran kebencian, hoaks, dan fitur dengan cara yang memulihkan, bukan memperdalam luka. *Restorative justice offers those who have been disenfranchised, marginalized, and disempowered a means of recovering agency*². Dalam konteks ujaran kebencian, pendekatan restoratif bertujuan untuk memberdayakan korban, memberikan mereka suara, dan memulihkan perasaan aman serta martabat mereka yang terampas. Sebuah pendekatan restoratif terhadap kejahatan kebencian "memberdayakan korban dan memberikan mereka suara" serta "mendorong pelaku untuk mengenali bahaya yang mereka sebabkan"⁷. Hal ini jauh lebih efektif dalam menyembuhkan luka sosial daripada sekadar memenjarakan pelaku, yang seringkali justru dapat memicu rasa berpersekusi dan mengukuhkan keyakinan keliru mereka.

Manifesto Evangelis Spanyol adalah contoh nyata bagaimana prinsip alkitabiah diterapkan dalam menangani pelanggaran di dalam komunitasnya. Manifesto itu menekankan "keadilan, integritas, dan pemulihan," menyerukan transparansi, akuntabilitas, dan prioritas pada kesejahteraan korban, bukan reputasi institusi⁶. Mereka berkomitmen untuk "menciptakan ruang aman dimana korban dapat didengarkan, dipercaya dan didampingi"⁶. Meskipun konteksnya adalah kekuatan gereja, prinsip yang sama dapat diterapkan oleh negara dalam kebijakannya: menciptakan mekanisme di mana korban dari ujaran kebencian didengarkan dan pelaku didorong untuk melihat dampak dari kata-kata mereka. Pendekatan ini juga menjawab kelemahan sistem hukum konvensional yang seringkali gagal membawa pemulihan sejati. Korban ujaran kebencian tidak hanya menderita secara finansial atau fisik, tetapi juga secara psikologis dan sosial. Proses restoratif, seperti konferensi atau lingkaran memungkinkan pelaku untuk mendengar langsung dampak dari kata-katanya, sementara korban mendapat jawaban dan pengakuan.

Proses seperti ini tidak hanya memulihkan, tetapi juga secara proaktif membangun hubungan baru dan modal sosial.

KESIMPULAN

Kajian terhadap Roma 13:1–5 menunjukkan bahwa otoritas pemerintah dalam perspektif Kristen bersifat delegatif dan diarahkan kepada kebaikan publik. Pemerintah dipahami sebagai pelayan Allah yang dipanggil menjaga ketertiban moral, melindungi warga, dan menciptakan kondisi sosial yang adil. Dengan demikian, ketaatan Kristen bukanlah kepatuhan tanpa syarat, melainkan ketaatan yang didasarkan pada hati nurani, rasionalitas moral, dan komitmen terhadap keadilan. Pembacaan ini menolak pemaknaan absolut terhadap kekuasaan negara, sekaligus menegaskan bahwa legitimasi politik selalu berada dalam korelasi dengan tanggung jawab etis untuk menghadirkan kesejahteraan publik, sehingga kebebasan berpendapat dan keadilan restoratif menjadi instrumen penting untuk menyeimbangkan kekuasaan dan memastikan tatanan yang selaras dengan kehendak Allah. Kebebasan berpendapat memberikan ruang bagi warga untuk mengawasi, mengoreksi, dan mengarahkan negara agar tetap menjalankan mandat keadilannya. Sementara itu, pendekatan restoratif menawarkan cara penanganan konflik sosial yang lebih manusiawi, dialogis, dan memulihkan, sesuai dengan orientasi moral Roma 13. Kedua prinsip ini memperkaya etika publik Kristen dengan menegaskan bahwa stabilitas politik tidak dicapai melalui represi, tetapi melalui keadilan yang memulihkan, partisipasi warga yang bertanggung jawab, dan relasi yang selaras antara kekuasaan dan integritas moral.

Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih kepada para peer reviewer dan editor yang telah memberikan masukan berharga untuk penyempurnaan artikel ini. Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada berbagai pihak yang literatur dan pemikirannya telah dikutip dan menjadi fondasi diskusi dalam tulisan ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983), 14–18.
- Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperCollins, 1996), 197–201.
- A. N. Sherwin-White, *The Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1978), 67–73.
- S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 25–38.
- Suetonius, *Lives of the Caesars: Claudius 25.4*; lihat juga Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary, Vol. 3* (Grand Rapids: Baker, 2014), 2041–2045.
- Larry W. Hurtado, *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World* (Waco: Baylor University Press, 2016), 97–118.
- James D. G. Dunn, *Romans 9–16* (WBC 38B; Dallas: Word Books, 1988), 762–765.
- C. J. Hemer, “The ‘Sword’ in Romans 13,” *Journal of Theological Studies* 25 (1974): 339–342.
- Cicero, *De Re Publica*; Seneca, *De Clementia*; lihat diskusi dalam John M. G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 462–465.
- Josephus, *Jewish Antiquities* 18.1–10.
- Beverly Gaventa, *When in Romans: An Invitation to Linger with the Gospel According to Paul* (Grand Rapids: Baker, 2016), 112–119.
- C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, Vol. 2* (Edinburgh: T&T Clark, 1979), 665–667.
- John Stott, *The Message of Romans* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994), 339–342.
- Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans, NICNT* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 796–802.
- N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1301–1304.
- James D. G. Dunn, *Romans 9–16, WBC* (Dallas: Word Books, 1988), 762–766.
- Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 456–459.
- Daniel P. Skotnicki, *The Last Judgment: Christian Ethics in a Legal Culture* (New York: Routledge, 2017), 112–114.

- Howard Zehr, *Changing Lenses: Restorative Justice for Our Times* (Scottsdale, PA: Herald Press, 2015), 28–35.
- John Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3–12.
- Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 123–130.
- Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), 40–45.
- Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 67–76.
- John Stott, *The Message of Romans* (Downers Grove, IL: IVP, 1994), 331–345.
- Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (San Francisco: HarperOne, 1996), 199–205.
- N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1298–1306.
- John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 212–214.
- Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1991), 55–59.
- N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 1301–1304.
- Richard J. Bauckham, *Bible and Mission* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 87–89.
- Craig Keener, *Romans* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 412–418.
- Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (Intercourse, PA: Good Books, 2015), 5–11.
- Daniel W. Van Ness & Karen Heetderks Strong, *Restoring Justice*, 5th ed. (New York: Routledge, 2015), 28–35.
- Kathleen Daly, “Restorative Justice: The Real Story,” *Punishment & Society* 4, no. 1 (2002): 58–62.
- White, James R. *Romans Bible Study on JUSTICE from Doing Theology*. t.t., hlm. 15–22.
- Wright, Christopher J.H. *Restoring the Balance: A Biblical Theology of Penal Reform*. Downers Grove: IVP, 1996, hlm. 101–109.
- Braithwaite, John. *Restorative Justice and Responsive Regulation*. Oxford: Oxford University Press, 2002, hlm. 54–60.

- Towner, Philip H. *The Ethics of the Apostle Paul*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008, hlm. 77–85.
- Blomberg, Craig. *Kingdom Ethics and the Teachings of Jesus*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012, hlm. 140–147.
- John W. Creswell & Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*, 4th ed. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2018), pp. 41–46
- James D. G. Dunn, *Romans 9–16*, Word Biblical Commentary 38B (Dallas: Word Books, 1988), pp. 762–770.
- N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), pp. 1185–1195.
- Gordon D. Fee & Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 4th ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2014), pp. 27–39.
- Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice* (Intercourse, PA: Good Books, 2002), pp. 15–28.
- John Braithwaite, *Restorative Justice and Responsive Regulation* (New York: Oxford University Press, 2003), pp. 1–12.
- April, Keisha, dll. 2023. "Conceptualizing Juvenile Justice Reform: Integrating the Public Health, Social Ecological, and Restorative Justice Models." *Journal of Juvenile Justice* 12(2): 45-67.
- Bretsen, Stephen N. 2017. "Review of *The Last Judgment: Christian Ethics in a Legal Culture*." *Ulasan buku The Last Judgment: Christian Ethics in a Legal Culture*, oleh Andrew Skotnicki. *Christian Scholar's Review*, 1 Januari 2017. <https://christianscholars.com/the-last-judgement-christian-ethics-in-a-legal-culture/>.
- Costello, Bob, dan Terry O'Connell. 2002. "Restorative Justice and the Social Discipline Window." *The IIRP Journal* 1(1): 1-10.
- Gerson, Janet C. 2022. "Restorative Justice and Alternative Systems." *Journal of Peace Psychology* 28(1): 12-25.
- Hazrati, M., dan R.J. Heffron. 2021. "Conceptualising Restorative Justice in the Energy Transition: Changing the Perspectives of Fossil Fuels." *Energy Policy* 158: 112534.
- "A manifesto by Spanish evangelicals calls for 'justice, integrity and restoration' in churches." 2025. *Evangelical Focus*, 4 Juli 2025. <https://evangelicalfocus.com/europe/31710/spanish-evangelicals-launch-a-manifesto-for-a-just-righteous-and-restorative-church>.

- Marder, Ian D. 2022. "Mapping Restorative Justice and Restorative Practices in Criminal Justice in the Republic of Ireland." *International Journal of Restorative Justice* 5(3): 410-432.
- McCold, Paul, dan Ted Wachtel. 2003. "In Pursuit of Paradigm: A Theory of Restorative Justice." *The IIRP Journal* 2(1): 1-15.
- "Restorative Justice vs Hate Speech." 2023. *Psychiatric Times*, 8 November 2023. <https://www.psychiatrictimes.com/view/restorative-justice-vs-hate-speech>.
- "A restorative approach to hate crime." 2016. Restorative Justice Council, 15 Juli 2016. <https://restorativejustice.org.uk/blog/restorative-approach-hate-crime>.
- Seo, Chunghyeon, dan Nathan E. Kruis. 2022. "The Impact of School's Security and Restorative Justice Measures on School Violence." *Journal of School Violence* 21(4): 456-472.
- Skotnicki, Andrew. 2017. *The Last Judgment: Christian Ethics in a Legal Culture*. New York: Routledge.
- Todić, Jelena, dll. 2020. "Reframing School-Based Restorative Justice as a Structural Population Health Intervention." *Health Education & Behavior* 47(1_suppl): 98S-110S.
- Wachtel, Ted. 2004. "From Restorative Justice to Restorative Practices: Expanding the Paradigm." Makalah dipresentasikan dalam The IIRP's Fifth International Conference on Conferencing, Circles and other Restorative Practices, Vancouver, Canada, 5-7 Agustus. <https://www.iirp.edu/news/from-restorative-justice-to-restorative-practices-expanding-the-paradigm>.
- White, Rod. t.t. "Romans Bible study on JUSTICE from Doing Theology." Diakses 1 November 2025. <https://rodwhite.net/romans-bible-study-on-justice-from-doing-theology/>.
- Walters, Mark. 2014. *Hate Crime and Restorative Justice: Exploring Causes, Repairing Harms*. Oxford: Oxford University Press.
- Zehr, Howard. 2015. *The Little Book of Restorative Justice: Revised and Updated**. New York: Good Books.
- Kirkwood, Steve. 2022. "A Practice Framework for Restorative Justice." *The British Journal of Social Work* 52(5): 2897-2915.
- Sharpless, Laurel, dll. 2022. "Associations between State-Level Restorative Justice Policies and Mental Health among Women Survivors of Intimate Partner Violence." *Journal of Interpersonal Violence* 37(17-18): NP16649-NP16673.

Corbyn, Jeremy. 2018. "We must tackle the root causes of hate crime." The Guardian, 12 Februari 2018. ([Sumber contoh untuk konteks kebijakan](#)).