

TRADISI DAN BUDAYA KRISTEN DI INDONESIA

Kontributor

Yance Zadrak Rumahuru, Izak Y.M. Lattu, Amos Sukamto, Belly Isayoga Kristyowidi, Victor Delvy Tutupary, dan Armando Valentino Makaruku, Wilson, Denni H.R. Pinontoan dan Jeffry Mailool, Hasahatan Hutahaeon, Rina Teriasi dan Evi Mariani, Linus Baito, Fibry Jati Nugroho dan Mahattama Banteng Sukarno, Firman Panjaitan, Donna Sampaleng, Simon Stefanus Baitanu, dan Hengky Asmorom, Jhonnedy Kolang Nauli Simatupang dan Tompul, John Stevie Manongga, Tony Salurante, Clartje Silvia E. Awulle, Tri Untoro dan Gabriel Kawet, Yanni Paembonan, Tolop Oloan Marbun dan Sarmauli



Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen
2024

TRADISI DAN BUDAYA KRISTEN DI INDONESIA



Pengantar Kajian Interdisipliner

TRADISI DAN BUDAYA KRISTEN DI INDONESIA



Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen
2024

PENGANTAR
Kajian
INTERDISIPLINER

Tradisi dan Budaya
KRISTEN
DI INDONESIA

Amos Sukamto, dkk



PENGANTAR
Kajian
INTERDISIPLINER

Tradisi dan Budaya
KRISTEN
DI INDONESIA



**Pengantar Kajian Interdisipliner
TRADISI DAN BUDAYA KRISTEN DI INDONESIA**

Amos Sukamto * Armando V. Makaruku * Belly I. Kristiyowidi
Clartje Silvia E. Awulle * Denni H.R. Pinontoan * Donna Sampaleng
Evi Mariani * Fibry Jati Nugroho * Firman Panjaitan * Gabriel Kawet
Hasahatan Hutahaeen * Hengky Asmorom * Jefri Mailool * Jhonnedy Kolang Nauli
Linus Baito * Mahattama Banteng Sukarno * Rina Teriasi * Sarmauli
Simon Stefanus Baitanu * Tolop Oloan Marbun * Tompul * Tony Salurante
Tri Untoro * Victor D. Tutupary * Wilson * Yance Z. Rumahuru
Yanni Paembonan * Yaret Deferson Banamtuan

Editor Umum

Prof. Dr. Yance Zadrak Rumahuru

Editor:

Dr. Donna Sampaleng
Dr. Fibry Jati Nugroho
Linus Baito
Dr. Tony Salurante
Dr. Sukamto

Sampul

Syifa

Tata letak

Andika

Diterbitkan oleh:

Edulitera (Anggota IKAPI-211/JTI/2019)

Imprint PT. Literindo Berkah Karya

Jl. Raya Apel 28.A Semanding, Sumbersekar, Dau -Malang

Telp./Fax: (0341) 5033 268

Email: eduliteramalang@gmail.com

Website: www.literindo.id

Cetakan Pertama, Nopember 2024

xvi + 321 halaman, 16 x 24 cm

ISBN

Tahun terbit cetak, 2024

ISBN

Tahun terbit digital, 2024

Copyright @edulitera 2024

All Right Reserved

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit



KATA PENGANTAR

Kekristenan, sebagai suatu komunitas beriman, lahir dalam konteks yang beragam, mencakup tradisi, kepercayaan, kultur, sosial, politik, ekonomi, ideologi, dan teknologi. Dalam konteks ini, interaksi antara berbagai elemen tersebut menghasilkan respons yang beragam—dari konflik dan kompetisi hingga adaptasi dan asimilasi. Proses ini tidak hanya menciptakan hibriditas dalam praktik keagamaan tetapi juga membentuk identitas kekristenan itu sendiri. Di Indonesia, kekristenan merupakan bagian integral dari kekristenan global yang dihadapkan pada kemajemukan budaya dan tradisi lokal.

Penerimaan kekristenan di Indonesia tidak terjadi dalam ruang kosong; masyarakat lokal secara aktif terlibat dalam proses negosiasi antara kultur pembawa kekristenan dan tradisi yang telah ada sebelumnya. Hal ini menantang pandangan bahwa penerima kekristenan adalah entitas pasif. Sebaliknya, mereka adalah komunitas yang memberikan respons aktif terhadap agama dan budaya yang datang dari luar. Beragam bentuk perjumpaan tersebut dapat menampilkan konflik, kompetisi, adaptasi dan asimilasi seperti yang tampak dalam pembahasan buku ini.

Buku ini dibagi ke dalam lima tema besar. Pertama, merupakan pengantar teoritis dan teologis kajian tradisi dan budaya. Kedua, tradisi dan budaya Kristen ditinjau dari perspektif historis. Ketiga, tradisi dan budaya Kristen ditinjau dari perspektif kultural. Keempat, tradisi dan

budaya Kristen ditinjau dari perspektif biblikal, dan kelima tradisi dan budaya Kristen ditinjau dari perspektif praktika.

Tinjauan Historis

Kajian sejarah dalam konteks kekristenan di Indonesia, seperti yang dibahas dalam buku ini, menyoroti dinamika kompleks antara penyebaran agama dan interaksi budaya lokal. Amos Sukanto memetakan perjumpaan kekristenan dengan budaya lokal telah menyebabkan terlebarnya budaya lokal yang melahirkan Kristen Barat. Namun di sisi lain ada kelompok orang Kristen Jawa yang mendamaikan antara budaya Barat dengan budaya lokal sehingga melahirkan proses adaptasi dan asimilasi yang melahirkan Kristen Jawa.

Belly Isayoga Kristyowidi, Victor Delvy Tutupary dan Armando Valentino Makaruku menemukan peran zending B.N.J. Roskott melalui pendidikan telah berhasil menguatkan identitas kekristenan yang pada ujungnya telah memberikan pengaruh yang besar bagi kekristenan di Amboina hingga saat ini.

Wilson menemukan terjadi proses inkulturasi simbol *pontok urangk* (patung orang) menjadi Simbol Salib di Suku Dayak Jangkang Kabupaten Sanggau Kalimantan Barat, yang menjadi simbol keselamatan dan perubahan bagi Suku Dayak Jangkang.

Denni H.R. Pinontoan dan Jeffry Mailool juga menemukan proses adaptasi dalam perjumpaan antara sistem pendidikan *papandangan* di Minahasa dengan PAK yang diperkenalkan oleh para misionaris. Proses tersebut telah menghasilkan suatu kontekstualisasi pendidikan di abad ke-19 hingga awal abad ke-20, yaitu kemunculan sistem anak piara dan guru-guru pribumi Minahasa Kristen, serta sekolah-sekolah berbasis komunitas gerejawi.

Kajian Kultural

Bagian kajian kultur menyorot bagaimana praktik keagamaan Kristen berinteraksi dengan tradisi lokal. Hasahatan Hutahaeen dalam kajiannya tentang *Uma*. Ia berpendapat bahwa medium tersebut dapat menjadi jalan untuk pembinaan warga jemaat dengan menanamkan nilai-nilai kristiani dari dalam keluarga besar ini di Mentawai. Kekuatan gereja dimulai dari keluarga yang tangguh. *Uma* telah menyediakan jalan bagi harapan ini.

Rina Teriasi dan Evi Mariani, melalui penelitiannya tentang darah di suku Dayak Ngaju, menemukan bahwa darah mempunyai nilai religi dan mempunyai makna yang dalam. Di antara ialah sebagai pelindung dari pengaruh yang buruk, sebagai simbol persatuan, menunjukkan hubungan yang bersifat sakral, simbol persatuan, dan sebagai sarana untuk memulihkan hubungan yang rusak. Makna tersebut bisa dijadikan sebagai sarana dalam memberitakan Kabar Baik, karena dengan darah-Nya dunia telah dibebaskan dari segala penderitaan akibat dosa.

Linus Baito, dengan menggunakan teologi interkultural sebagai kerangka kerja, menyelidiki dinamika historis dan juga realitas masa kini terkait beragam makna simbolis tentang ikan di tengah-tengah orang Kristen Tionghoa Indonesia. Studi ini menyuguhkan pentingnya simbol ikan dalam identitas Kristen Indonesia dan konsekuensinya terhadap pemahaman interkultural dan hidup bersama agama lain.

Fibry Jati Nugroho dan Mahattama Banteng Sukarno mengulas tradisi unduh-unduh di lereng Gunung Merbabu. Kajian ini berfungsi sebagai ruang dialog antara ajaran Kristen dan budaya lokal, menciptakan identitas religius yang dinamis. Melalui proses hibridisasi teologis, praktik ini memungkinkan komunitas Kristen untuk menegosiasikan identitas mereka, mempertahankan keterikatan dengan ajaran Kristen sambil mengintegrasikan elemen lokal secara unik.

Perspektif Biblikal

Dalam konteks biblikal, para kontributor juga mengeksplorasi bagaimana teks-teks suci dipahami dan diterapkan dalam konteks lokal. Beragam kajian biblikal menunjukkan bahwa interpretasi teks sering kali dipengaruhi oleh latar belakang budaya dan sosial komunitas penerima. Hal ini menciptakan variasi dalam praktik keagamaan yang tidak hanya berakar pada teks tetapi juga pada pengalaman hidup masyarakat.

Firman Panjaitan dan Yaret Deferson Banamtuan meneliti Ritual *Helas Keta* yang memiliki nilai kebijaksanaan lokal yang esensial, yaitu rekonsiliasi antara dua suku yang bersengketa di masa lalu. Ritual *Helas Keta* dilihat dari perspektif Yohanes 4:1-42, untuk mengembangkan upaya rekonsiliasi antara dua suku di Timor yang sempat bertikai pada masa lampau. Proses tersebut menghadirkan Yesus dalam ritual *Helas Keta* yang mempersatukan dua suku yang pernah bertikai, melalui perkawinan antara anggota kedua suku tersebut.

Donna Sampaleng, Simon Stefanus Baitanu dan Hengky Asmorom mengkaji praktik penginjilan dengan memadukan tradisi *Medemer* (Pembacaan Mazmur), dan Tari Tumbuh Tanah dalam lingkungan sosial dan budaya Suku Arfak di Manokwari, Papua Barat. Komponen-komponen budaya ini dapat berfungsi untuk mengajarkan agama Kristen secara sah namun dapat diterima oleh anggota masyarakat setempat dengan menggunakannya sebagai sarana untuk pesan spiritual mereka tanpa memutuskan ikatan budaya. Tradisi *Medemer* dan Tari Tumbuh Tanah merupakan cara yang efektif untuk menyebarkan Injil sehingga terciptalah keselarasan antara iman Kristen dan identitas budaya lokal.

Jhonnedy Kolang Nauli Simatupang dan Tompul mengkaji tradisi Bakar Batu *Barapen*, merupakan ritual yang sangat penting dalam budaya suku Dani di Papua (Wamena). Meski praktik tersebut

mengalami perubahan, tradisi bakar batu tetap mempertahankan elemen-elemen penting yang mencerminkan identitas budaya suku Dani. Penelitian ini menunjukkan bagaimana integrasi ajaran agama Kristen ke dalam praktik tradisi dapat menciptakan pola-pola baru dari ritual yang mencerminkan perubahan sosial dan spiritual. Pengaruh ajaran agama Kristen terhadap tradisi Bakar Batu *Barapen* mencerminkan proses penyesuaian budaya yang kompleks. Beragam elemen tradisional dipertahankan sambil menyerap nilai-nilai agama Kristen, menggarisbawahi fleksibilitas dan adaptasi budaya dalam konteks perubahan agama.

Aspek Praktika

Bagian praktika membahas bagaimana ajaran Kristen diterapkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat lokal. Para kontributor menggali berbagai cara di mana nilai-nilai Kristen diinternalisasi dalam praktik sosial dan budaya masyarakat Indonesia. Kajian ini juga menelisik pergeseran identitas yang terjadi ketika individu-individu dari latar belakang budaya tertentu menerima ajaran Kristen, dan bagaimana mereka menavigasi tantangan yang muncul dari perubahan tersebut.

Tony Salurante mengkaji tentang ibadah Kristen pada hari Minggu dari perspektif tradisi kekristenan yang terpelihara sejak abad permulaan. Namun tradisi itu dalam konteks Indonesia mengalami pergeseran karena berbagai pengaruh perkembangan dunia modern. Pada beberapa tempat yang mayoritas Kristen, mereka sibuk dengan pekerjaan dan mulai mengabaikan manfaat hari Minggu. Sikap tersebut menunjukkan sebuah realitas bahwa komunitas Kristen di Indonesia kurang mampu menginternalisasi tradisi ini secara praktis.

Clartje Silvia E. Awulle, Tri Untoro dan Gabriel Kawet mengkaji *Sawakka* pada masyarakat Talaud. Upaya tersebut sebagai bentuk

ungkapan syukur kepada Tuhan yang telah memberkati tanah pertanian mereka sehingga memberikan hasil. Penelitian ini dilakukan untuk menggali kembali nilai-nilai tradisi yang memberikan gambaran identitas masyarakat Talaud dalam interaksi dan interelasi sosial. Temuan menegaskan bahwa arus kehidupan modern saat ini juga memasuki wilayah paling utara Indonesia, yakni Provinsi Sulawesi Utara.

Yanni Paembonan menganalisis interaksi antara kekristenan dan kearifan lokal budaya Toraja melalui perspektif *Aluk unkgambi Ada*. Masyarakat Toraja berusaha mempertahankan nilai-nilai Kristen dan kearifan lokal melalui pendidikan dan dialog antar generasi. Integrasi antara kekristenan dan budaya Toraja dapat menciptakan bentuk kepercayaan yang harmonis, meskipun harus menghadapi tantangan modernisasi dan perubahan sosial yang kompleks.

Tolop Oloan Marbun dan Sarmauli Marbun menganalisis tradisi *managgir* yang masih dipertahankan oleh masyarakat Simalungun hingga saat ini. Sekalipun Injil sudah masuk ke tanah Simalungun, tradisi ini tidak hilang ataupun punah. Sebaliknya, tradisi *managgir* justru mengalami proses inkulturasi. Tradisi *managgir* memengaruhi kekristenan. Di sisi lain, kekristenan juga memengaruhi tradisi *managgir*. Orang Kristen mempertahankan tradisi *managgir* dalam perspektif iman Kristen karena *Naibata* yang dipahami oleh komunitas Kristen Simalungun ialah *Naibata* yang diperkenalkan dalam Alkitab.

Buku bunga rampai ini berjudul **Pengantar Kajian Interdisipliner TRADISI DAN BUDAYA KRISTEN DI INDONESIA**. Kehadiran buku ini bertujuan untuk menghimpun kajian-kajian ilmiah yang relevan dengan tradisi dan budaya Kristen. Beragam upaya terkait yang kami lakukan, juga bermaksud untuk menyediakan wadah bagi para akademisi, peneliti, dan praktisi untuk mempresentasikan hasil penelitian mereka. Melalui pemahaman yang lebih mendalam tentang tra-

disi dan budaya Kristen di Indonesia, diharapkan dapat tercipta dialog konstruktif antara berbagai pihak terkait.

Editor

Jakarta, November 2024



KATA SAMBUTAN

Ditjen Bimas Kristen Protestan

Direktur Urusan Agama Kristen



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
KATA SAMBUTAN	xii
Ditjen Bimas Kristen Protestan	xii
Direktur Urusan Agama Kristen	xiii
DAFTAR ISI	xiv
PENGANTAR KEPADA KAJIAN TRADISI DAN BUDAYA	1
• Eksistensi Tradisi dan Budaya Keagamaan (Kristen) di Indonesia	1
TINJAUAN HISTORIS	8
• Negosiasi antara Budaya Lokal dan Budaya Barat dalam Penyebaran Kristen Protestan di Jawa.....	8
• Peran Zendeling B.N.J. Roskott dalam Penyiaran dan Penguatan Identitas Kekristenan di Amboina Tahun 1835-1864.....	30
• <i>Pontok Urangk</i> Menjadi Simbol Salib pada Misi Inkulturasi Gereja di Suku Dayak Jangkang Kabupaten Sanggau Kalimantan Barat.....	52
• <i>Papandangan</i> dan PAK di Tanah Minahasa: Tinjauan Sejarah dan Budaya Kontekstualisasi Pendidikan Agama Kristen di Minahasa	68
KAJIAN KULTURAL	87

• Mempertahankan <i>UMA</i> : Internalisasi Nilai Kekristenan Dalam Budaya Mentawai	87
• Makna Darah dalam Upacara Pemulihan Adat Menurut Keyakinan Suku Dayak Ngaju sebagai Jembatan antara Kekristenan dan Kearifan Lokal.....	108
• Simbol Ikan dalam Kekristenan dan Budaya Tionghoa: Eksplorasi Interpretasi dan Integrasi Umat Kristen Tionghoa Indonesia.....	128
• Rekonstruksi Teologi Hibrid dalam Tradisi Unduh-Unduh (Integrasi Teologi dan Kearifan Lokal di Warga Kristen Lereng Merbabu).....	151
PERSPEKTIF BIBLIKAL	173
• Kelindan Ritual <i>Helas Keta</i> dengan Yohanes 4:1-42 Membangun Rekonsiliasi Kontekstual.....	173
• Pemberitaan Injil melalui Tradisi Medemer (Bermazmur) dan Tarian Tumbuh Tanah <i>Socio Culture</i> Suku Arfak Manokwari Papua Barat	194
• Transisi Budaya: Pengaruh Ajaran Agama Kristen Terhadap Tradisi Bakar Batu “Barapen” di Suku Dani	213
ASPEK PRAKTIKA	231
• Dari Hari Kudus Hari Peristirahatan?.....	231
• Kajian Dinamika Perubahan Tradisi Keagamaan Kristen	231
• <i>Sawakka</i> sebagai Ritual Syukur Masyarakat Talaud.....	248
• Kekristenan dan Kearifan Lokal Budaya Toraja dalam Perspektif <i>Aluk Ungkambi’ Ada’</i>	266
• Inkulturasi Tradisi <i>Managgir</i> dalam Budaya Simalungun dan Implikasinya terhadap Kekudusan Orang Percaya	289
EPILOG	311
Kontributor	315
Tinjauan Historis	315
• Amos Sukamto.....	315

• Belly Isayoga Kristyowidi.....	315
• Victor Delvy Tutupary	316
• Armando Valentino Makaruku	316
• Wilson	317
• Denni Handris Roni Pinontoan.....	317
• Jeffry Mailool.....	317
• Hasahatan Hutahaeen	318
• Rina Teriasi	318
• Evi Mariani	318
• Linus Baito.....	318
Kajian Kultural	318
Perspektif Biblikal.....	319
• Fibry Jati Nugroho	319
• Mahattama Banteng Sukarno.....	319
• Firman Panjaitan	319
• Donna Sampaleng.....	319
• Jhonnedy Kolang Nauli Simatupang.....	320
• John Stevie Manongga	320
• Tony Salurante	320
• Clartje Silvia E. Awulle.....	320
• Tri Untoro	320
Aspek Praktika	320
• Gabriel Kawet.....	321
• Yanni Paembonan.....	321
• Tolop Oloan Marbun.....	321
• Sarmauli	321



PENGANTAR KEPADA KAJIAN TRADISI DAN BUDAYA

Eksistensi Tradisi dan Budaya Keagamaan (Kristen) di Indonesia¹

Yance Z. Rumahuru²

Institut Agama Kristen Negeri Ambon

Pendahuluan

Tradisi dan budaya keagamaan di Indonesia sekalipun banyak dan dihidupi kelompok-kelompok Masyarakat, tetapi tidak jarang terabaikan dalam kajian-kajian bidang agama, apalagi dijadikan kebijakan dalam pembangunan. Padahal, di Indonesia sejak lama tradisi dan budaya keagamaan berkontribusi signifikan bagi pembentukan nilai, karakter dan spiritualitas masyarakat, sekaligus menjadi daya dorong untuk perubahan di masyarakat. Tradisi dan budaya keagamaan dalam konteks Indonesia dapat ditelusuri sejak kehadiran agama-agama di Nusantara, dimana setiap agama berkembang mewariskan

1 Dikembangkan dari materi presentasi pada Seminar Kajian Tradisi dan Budaya Keagamaan Kristen, di Mataram 4-6 September 2024.

2 Dosen Institut Agama Kristen Negeri Ambon, Pemerhati Agama dan Budaya.

nilai-nilai dan kebiasaan yang berdialektika dengan adat istiadat masyarakat lokal setempat, yang kemudian membentuk tradisi dan budaya baru dalam masyarakat. Budaya baru hasil dialektika ajaran agama dan budaya masyarakat lokal setempat ini sering kali diklaim sebagai adat istiadat satu komunitas adat maupun agama tertentu di wilayah kepulauan Nusantara atau Indonesia hingga kini.

Setiap agama yang berkembang di Indonesia selain memiliki sejarah sendiri-sendiri, juga membentuk dan mewarisi budaya dengan nilai-nilai penting di dalamnya yang patut diketahui dan dikembangkan oleh masyarakat sekarang ini. Nilai-nilai warisan budaya komunitas agama tertentu selain berfungsi bagi komunitasnya, dapat pula menyumbang bagi komunitas agama dan kepercayaan lain. Hal ini memungkinkan agama-agama di Indonesia tumbuh bersama, saling berterima dan hidup berdampingan dalam keberbedaannya. Agama Kristen misalnya, dibawa oleh orang-orang Eropa abad ke-16 dalam semangat “menerangi” (=memodernisasikan) kelompok-kelompok masyarakat di Nusantara, tetapi ajaran Kristen diterima oleh kelompok-kelompok masyarakat setempat dengan melakukan penyesuaian atas apa yang diterimanya. Jauh sebelum agama Kristen datang ke Nusantara, sudah berkembang agama-agama lain (Hindu, Budha, Islam) dengan ajaran dan nilai-nilai yang hidup di masyarakat, sehingga ajaran Kristen tidak didaratkan pada “lahan kosong yang gersang, tetapi pada lahan yang telah memiliki aneka kebiasaan, ajaran dan nilai-nilai di dalamnya”. Pertautan ajaran dan nilai-nilai Kristen dengan tradisi, ajaran dan nilai-nilai agama lain termasuk agama suku atau agama tua yang dimiliki kelompok-kelompok masyarakat di Nusantara dan komunitas adat setempat membentuk apa yang kita miliki sekarang, yaitu tradisi dan budaya keagamaan Kristen di Nusantara.

Persoalan yang dipotret di sini adalah tradisi dan budaya keagamaan Kristen di Indonesia. Bagaimana merumuskan konsep

tradisi dan budaya keagamaan Kristen? Bagaimana tradisi dan budaya keagamaan (Kristen) di Indonesia memengaruhi dinamika kehidupan masyarakat? Apa pula tantangan bagi perkembangan tradisi dan budaya keagamaan (Kristen) sekarang dan ke depan akan dijadikan pertanyaan untuk kajian tradisi dan budaya keagamaan (Kristen) di Indonesia, dan tidak dibahas seluruhnya di sini? Tulisan ini merupakan sebuah pengantar untuk menginvestigasi beberapa hal ihwal kajian tradisi dan budaya keagamaan, terutama untuk merumuskan konsep, ciri, dan ruang lingkup tradisi dan budaya keagamaan Kristen di Indonesia. Sebagai pengantar, penulis tidak bermaksud memberi penjelasan panjang apalagi membatasi kebebasan setiap orang merumuskan konsep dan nilai-nilai dari sederet ekspresi pengalaman perjumpaan tradisi keagamaan dan budaya lokal kelompok-kelompok masyarakat di Kepulauan Nusantara yang kaya dan beragam.

Konsep, Ciri, Ruang Lingkup dan Fungsi Tradisi dan Budaya Keagamaan

Sebagaimana dikemukakan sebelum, bagian ini memberi batasan konseptual yang dapat dijadikan pemantik untuk kajian-kajian selanjutnya.

Konsep Tradisi dan Budaya Keagamaan

Tradisi merupakan suatu adat kebiasaan, kepercayaan, kebiasaan, ajaran dan sebagainya yang turun temurun dari nenek moyang dan yang masih dijalankan dalam masyarakat, khususnya di Indonesia. Tradisi keagamaan sendiri merupakan pranata keagamaan yang sudah dianggap baku oleh masyarakat pendukungnya yang mengandung unsur-unsur yang berkaitan dengan ke-Tuhan-an atau keyakinan sehingga tradisi keagamaan menjadi kerangka acuan norma dalam kehidupan dan perilaku masyarakat.

Sebelum merumuskan konsep budaya keagamaan, patut diberi batasan pemikiran tentang konsep budaya dan agama. Apabila menelusuri konsep budaya dan kebudayaan terdapat sejumlah pemikiran yang sama dan berbeda terkait konsep ini. Menurut hemat saya, budaya dapat diartikan sebagai satuan cara hidup yang berkembang dan dimiliki bersama oleh individu dan kelompok orang, yang dapat diwariskan dari generasi ke generasi. Hal ini sejalan dengan konsep umum kebudayaan, yakni: segala sesuatu yang berkaitan dengan cipta, karsa dan rasa, yang merupakan hasil karya individu maupun kelompok-kelompok masyarakat. Sementara agama dapat dipahami sebagai sistem kepercayaan yang mengatur tentang cara setiap umat beragama berelasi, mengimplementasi ajaran dan nilai-nilai keagamaan dan menjalankan ritual-ritual keagamaan yang dianut. Dalam hal berelasi dengan Sang Pencipta, sesama manusia dan alam maka umat beragama menghasilkan gagasan, pemikiran, nilai, sistem dan teknologi yang membantu untuk menata kehidupan setiap umat beragama. Ini dapat disebut sebagai karya keagamaan atau budaya keagamaan.

Bila melihat batasan pemikiran seperti disebut sebelumnya maka budaya keagamaan tidak lain adalah hasil cipta, karsa dan rasa dari kelompok-kelompok umat beragama atau kepercayaan tertentu, yang mengandung nilai-nilai sakral maupun sistem sosial dan religius, serta fungsi tertentu lainnya bagi penataan hidup kelompok-kelompok umat beragama. Budaya keagamaan yang telah dihasilkan oleh generasi sebelum memiliki nilai historis penting bagi masyarakat sekarang sehingga patut dijaga dan dilindungi, baik untuk pembelajaran dan riset maupun untuk wisata, disamping fungsi ritual dan sosial yang dapat dilakukan oleh pemeluknya.

Keberadaan budaya keagamaan strategis dan penting bagi suatu bangsa karena melaluinya dapat ditelusuri sejarah dan peradaban

umat manusia (=umat beragama) pada satu wilayah tertentu. Dalam perspektif luas, budaya keagamaan dapat diposisikan sebagai objek pemajuan kebudayaan. Dalam hal ini budaya keagamaan menjadi salah satu objek meningkatkan ketahanan budaya bangsa, yang berkontribusi menguatkan identitas budaya maupun agama. Budaya keagamaan sebagai identitas bangsa sudah sepatutnya dilindungi, dikembangkan dan dimanfaatkan untuk meningkatkan daya saing bangsa yang membawah kesejahteraan bagi masyarakat luas. Sementara budaya keagamaan sebagai identitas agama tertentu sudah sepatutnya diinventarisasi, dikonstruksi dan dilestarikan untuk membangun spiritual, etika dan moral umat, selain dapat pula dijadikan subjek pengembangan ilmu pengetahuan dan penguatan identitas kebangsaan masyarakat Nusantara.

Ciri-ciri Tradisi dan Budaya Keagamaan

Beberapa ciri tradisi dan budaya keagamaan antara lain sebagai berikut:

- Religius dan sakral
- Memiliki fungsi sosial, ekonomi, budaya dan agama
- Memiliki pendukung panatik
- Memiliki nilai yang dikembangkan bagi individu dan komunitas

Ruang Lingkup Kajian Tradisi dan Budaya Keagamaan

- Tradisi yang terkait agama
- Ritus keagamaan
- Manuscript
- Pandangan dan keyakinan
- Strutur dan bangunan keagamaan
- Seni keagamaan, dan teknologi terkait agama

Fungsi Tradisi dan Budaya Keagamaan

Tradisi dan budaya keagamaan berfungsi sebagai berikut:

- ☑ Fungsi etis dan moral. Budaya keagamaan berfungsi sebagai tata nilai dan aturan untuk membangun dan mengembangkan kepribadian setiap kelompok umat beragama
- ☑ Fungsi religius, pendidikan, sosial budaya dan ekonomi
- ☑ Fungsi integrasi dan penguatan identitas
- ☑ Mengeratkan relasi antara manusia dengan Sang Pencipta, manusia dengan sesama manusia, dan antar manusia dengan alam.

Contoh Objek Kajian Tradisi dan Budaya Keagamaan

- ☑ Kitab, manuskrip, dan nakah keagamaan
- ☑ Struktur dan bangunan rumah ibadah
- ☑ Upacara dan ritual keagamaan
- ☑ Nyanyian, tari, lukisan, patung, simbo-simbol, dan karya seni keagamaan lainnya
- ☑ Pemikiran dan teknologi tertentu yang dikembangkan
- ☑ Pemikiran sesuai situasi kontemporer

Simpulan

Tradisi dan budaya keagamaan di Indonesia menjadi bagian tidak terpisahkan dari kebudayaan kelompok-kelompok masyarakat Nusantara, yang patut dijaga eksistensinya mendukung identitas kebangsaan Indonesia dan turut meningkatkan daya saing bangsa. Dalam kaitan ini dipandang penting mengidentifikasi dan mendokumentasikan tradisi dan budaya keagamaan Kristen di Indonesia. Kajian tradisi dan budaya keagamaan Kristen yang sedang

dilakukan saat ini dan kedepannya dipandang penting dan strategis dalam rangka menyediakan dokumen dan referensi terkait tradisi keagamaan dan budaya keagamaan Kristen yang dapat dijadikan sumber rujukan bagi setiap orang yang mempelajari agama tertentu, secara khusus dinamika agama Kristen di Indonesia.



TINJAUAN HISTORIS

Negosiasi antara Budaya Lokal dan Budaya Barat dalam Penyebaran Kristen Protestan di Jawa

Amos Sukamto

Sekolah Tinggi Teologi INTI Bandung
amossukamto@gmail.com

Pendahuluan

Persoalan hubungan antara kekristenan dengan budaya merupakan persoalan yang terus berkembang di sepanjang abad. Dua pemikir Kristen penting yang mengkaji persoalan ini yaitu Ernst Troeltsch dengan karyanya *The Social Teaching of the Christian Churches* dan H. Richard Niebuhr dengan karyanya *Christ and Culture*. Troeltsch dari studinya menyimpulkan terdapat tiga tipe sikap kekristenan terhadap budaya yaitu *the church, the sect, and mysticism*.³ Tipe gereja (*the church type*) bersifat akomodatif terhadap budaya seperti tampak pada perkembangan kekristenan pada masa Konstantinus Agung dan mencapai puncaknya pada *Corpus Christianum* di Abad Pertengahan.

³ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, (London: George Allen & Unwin Ltd), 993.

Tipe sekte (*the sect type*) bersifat tidak kompromi dengan kebudayaan sekitar dan cenderung melawan budaya. Tipe mistik (*mysticism type*) lebih menekankan hubungan manusia sebagai pribadi kepada Tuhan (vertikal) dan tidak berusaha untuk mempengaruhi dunia tetapi cenderung menarik diri dari dunia.

H. Richard Niebuhr dalam karyanya *Christ and Culture* membuat lima tipe sikap kekristenan terhadap budaya yaitu: *Christ against Culture* (Kristus versus Kebudayaan), *Christ of Culture* (Kristus dari Kebudayaan), *Christ above Culture* (Kristus di atas Kebudayaan), *Christ and Culture in paradox* (Kristus dan Kebudayaan dalam paradoks), *Christ transforms Culture* (Kristus mengubah Kebudayaan).⁴

Dari berbagai tipe di atas dalam sejarah penyebaran kekristenan tipe sekte (*the sect type*) atau sikap *Christ against Culture* (Kristus versus Kebudayaan) lebih banyak mendominasi. Hal ini disebabkan oleh pengaruh Kristen di Eropa pada abad pertengahan yang begitu kuat sehingga Eropa sering disebut sebagai daerah Kristen (*Corpus Christianum, Christendom*). Penyebaran kekristenan kemudian dianggap sebagai penyebaran peradaban *Corpus Christianum, Christendom* kepada daerah-daerah yang dianggap sebagai *Corpus Infidelium* (daerah kafir) yang masih berada dalam kegelapan.⁵ Oleh karena itu tak salah jika Verkuyl menyatakan bahwa dalam penyebaran kekristenan terdapat motif-motif yang tercemarkan (*impure motives*) yaitu,

(a) *the imperialist motive (turning "natives" into docile subjects of colonial authorities); (b) the cultural motive (mission as the transfer of the missionary's "superior" culture); (c) the romantic motive (the desire to go to far-away and exotic countries and peoples); and (d) the motive of ecclesiastical colonialism (the*

4 H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, (New York: HarperCollins, 2001). Terbit pertama kali pada 1951.

5 E. G. Singgih, "Apakah Manusia Itu?: Misi Gereja dan Reaprsiasi Nilai-nilai Budaya Daerah Sulawesi Selatan," *Majalah Gema STTh Duta Wacana*, No. 32 (Februari, 1986), 20-21.

urge to export one's own confession and church order to other territories).⁶

(a) motif imperialis (mengubah “penduduk asli” menjadi subyek yang patuh pada otoritas kolonial); (b) motif budaya (misi sebagai pemindahan budaya “superior” misionaris); (c) motif romantis (keinginan untuk pergi ke negara-negara dan masyarakat yang jauh dan eksotis); dan (d) motif kolonialisme gerejawi (dorongan untuk mengeksplor pengakuan dan tatanan gereja sendiri ke wilayah lain).

Akibat dari pemahaman seperti ini maka oleh pemikir Kristen⁷ modern masa antara 1800 sampai 1950 dalam penyebaran kekristenan disebut sebagai sebuah *the Era of Noncontextualization*.⁸ Mengapa? “... *most Protestant missionaries in India, and later in Africa, rejected the beliefs and practices of the people they served as “pagan”*”.⁹ Pada masa itu hidup pandangan doktrinal yang kuat bahwa tidak ada budaya yang baik di wilayah *non-Kristen* yang dapat digunakan maka “... *every aspect of the traditional non-Christian culture had to be destroyed before Christianity could be built up*”.¹⁰

Bangkitnya era kolonialisme semakin mengukuhkan pandangan bahwa menurut orang-orang Eropa budaya Barat dianggap lebih superior dibandingkan dengan budaya-budaya lain. Para *zendeling* tidak terlewatkan juga terjangkit pandangan seperti di atas. Hal tersebut tampak sekali sikap mereka terhadap adat dan budaya yang ditemui di tengah-tengah masyarakat Jawa yang cenderung dinilai negatif dan berlawanan dengan kekristenan. Tulisan ini akan membahas secara

6 David J. Bosch, *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission*, (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1991), 4.

7 Misalnya Paul G. Hiebert professor of Mission Anthropology and South Asian Studies di Fuller Theological Seminary.

8 Paul G. Hiebert, “Critical Contextualization” *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 11. No. 3 (July, 1987), 104.

9 Hiebert, “Critical Contextualization,” 104.

10 Hiebert, “Critical Contextualization,” 104.

berurutan agen penyebaran kekristenan di Jawa, sikap para agen penyebaran kekristenan di Jawa terhadap identitas lokal mulai abad ke-19, dan munculnya aliran Pentakosta Kharismatik pada abad ke-20 sebagai agen penyebaran budaya “McDonald” (Amerikanisasi) ke Indonesia.

Agen Penyebaran Kekristenan di Indonesia

Proses penyebaran kekristenan di Jawa pada abad ke-19 dilakukan oleh lembaga gereja resmi, lembaga *zending*, dan per orangan. Lembaga gereja resmi misalnya *Indische Kerk*, namun lembaga ini sangat minim menaruh perhatian pada penyebaran kekristenan di lingkungan masyarakat pribumi. Lembaga-lembaga misi yang pernah bekerja kepada masyarakat Jawa misalnya *London Missionary Society (LMS)*, *Nederlandsch Zendelinggenootschap (NZG)*, *Doopsgezinde Vereeniging ter bevordering der Evangelieverbreiding in de Nederlandsche bezittingen (DZV)*, *Nederlandche Gereformeerde Zendingvereniging (NGZV)*. Baik lembaga gereja resmi maupun lembaga-lembaga *zending* secara umum sikap mereka tidak mengakomodasi budaya lokal. Mereka cenderung bersikap tipe sekte (*the sect type*) dalam pengelompokan yang dibuat oleh Ernst Troeltsch atau sikap *Christ against Culture* (Kristus versus Kebudayaan) dalam pengkategorian yang dibuat oleh H. Richard Niebuhr.

Penyebaran kekristenan yang dilakukan oleh perorangan sikapnya pada budaya lokal terbagi dua: *pertama*, seperti lembaga gereja resmi dan lembaga *zending* menolak budaya lokal misalnya Johannes Emde, namun yang berasal dari Eurasia dan orang-orang pribumi cenderung akomodatif terhadap budaya lokal. Pada abad ke-20 mulai masuk aliran baru dalam kekristenan ke Indonesia yaitu aliran Pentakosta dan Kharismatik yang berasal dari Amerika. Aliran ini secara doktrin lebih bersifat tipe mistis (*mysticism type*) namun sikapnya terhadap budaya cenderung *Christ against Culture* (Kristus versus Kebudayaan).

Negosiasi antara Kelokalan versus Kebaratan W. Hoesoo

Di Semarang pada 13 November 1849 tiba seorang *zendeling* bernama W. Hoesoo diutus oleh NZG. Dalam laporannya pada 1861 Hoesoo menyatakan penilaian ketidaksetujuannya pada sembahyang di pekuburan yang dilakukan oleh orang Jawa. Hoesoo menuliskan bahwa, “Kepercayaan akan takhyul yang menyatakan diri antara lain dalam hal sembahyang di pekuburan-pekuburan, ...”.¹¹ Hoesoo tidak mengizinkan sunat karena dianggap kompromi dengan Islam.¹² Padahal Hoesoo sendiri menyadari bahwa orang-orang Kristen Jawa tidak diterima dilingkungan masyarakatnya karena mereka meninggalkan adat kebiasaan mereka. Dia melaporkan bahwa orang Kristen Jawa sering diolok-olok sebagai *londo wurung jowo tanggung*¹³ (batal menjadi Belanda, disebut Jawa juga tanggung). Oleh karena itu tidak terlalu berlebihan jika Partonadi menyebut Hoesoo sebagai “penganut garis keras” yang menuntut mereka yang menjadi Kristen supaya memutuskan hubungan dengan budaya mereka secara radikal.¹⁴

Negosiasi antara Coenrad Laurens Coolen versus Johannes Emde

Johannes Emde dan Coenrad Laurens Coolen keduanya memiliki kesamaan yaitu mereka berasal dari kaum awam (bukan tenaga *zending*). Perbedaannya adalah Coolen seorang eurasia dan Johannes Emde masih murni berdarah Eropa meskipun sudah menikah dengan orang Jawa.

11 C. W. Nortier, *Tumbuh, Dewasa, Bertanggungjawab*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1981), 59.

12 Nortier, *Tumbuh, Dewasa, Bertanggungjawab*, 68.

13 Th. Sumartana, *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1994), 24.

14 Soetarman Soediman Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya Suatu Ekspresi Kekristenan Jawa pada Abad ke XIX*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 38.

Johannes Emde lahir pada 1774 di Waldeck (Jerman) pada 1801 pindah ke Belanda untuk mencari saudara laki-lakinya, dalam perjalanannya bertemu dengan seorang pelaut yang berkisah ada sebuah negeri bernama *Indië* yang tidak ada musim dingin (salju).¹⁵ Segera setelah Inggris menguasai Jawa Emde pindah ke Surabaya kota perdagangan terbesar setelah Batavia, yang sudah menjadi kota majemuk di mana orang-orang Belanda, Arab, Tionghoa, dan Jawa bertempat tinggal. Emde menetap bersama orang Jerman yang bernama Lampregt dan menikah dengan seorang perempuan Jawa yang beragama Islam.¹⁶ Dikisahkan bahwa kehidupan agama Kristen di Surabaya pada masa itu sangat memprihatinkan meskipun banyak orang yang sudah dibaptis mereka *geen mensch bekommerde zich om Gods Woord* (tidak ada yang peduli dengan Firman Tuhan). Pada 1814 Joseph Kam sebelum berangkat ke Maluku karena tidak ada kapal maka dipekerjakan selama setengah tahun di Surabaya.¹⁷ Welzen menuliskan bahwa Kam berkesempatan untuk mengadakan perkabaran Injil.¹⁸ Dalam persinggahan sementara ini Johannes Emde bertemu dengan Joseph Kam dan sempat menanamkan kesadaran padanya tentang tanggung jawabnya untuk memberitakan Injil.¹⁹

Dari sinilah tumbuh kelompok Emde yang setia mengadakan pertemuan ibadah, kemudian pada 1820 diangkat seorang *predikant* yaitu pejabat Gereja Protestan yang resmi dari pemerintah.²⁰ Hidup keagamaan orang-orang Kristen di Surabaya ini digambarkan dengan begitu baik oleh Hoevell, meskipun mereka sedikit namun mereka

15 J.H. van Welzen, *Vader Emde de Horlogemaker van Soerabaja de Geschiedenis van Een Merkwaardig Leven Naverteld*, (Te Oegstgeest: Uitgave van Het Zendingbureau, 1921), 8.

16 Welzen, *Vader Emde de Horlogemaker van Soerabaja*, 13-16.

17 I. H. Enklaar, *Joseph Kam Rasul Maluku*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980), 29.

18 Welzen, *Vader Emde de Horlogemaker van Soerabaja*, 16.

19 Th. Van den End, *Ragi Carita: Sejarah Gereja di Indonesia Jilid 1 1500-1860*, (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1988), 163. Sumartana, *Mission at the Crossroads*, 10.

20 Welzen, *Vader Emde de Horlogemaker van Soerabaja*, 18.

adalah orang-orang yang bersemangat dalam menjalankan ibadah mereka. Mereka saling berkunjung dan topik percakapan mereka adalah tentang kekristenan, sebagaimana kebiasaan orang Jawa yang suka begadang (*lek-lekan*) mereka sering menghabiskan setengah malam di balé-bale duduk, dan sambil menikmati sirih yang berharga untuk mendengar tentang Kristus, dan membahas dari Kitab Suci terjemahan bahasa Jawa khususnya Perjanjian Baru yang dikerjakan oleh Bruckner.²¹

Coenrad Laurens Coolen lahir di Ungaran pada 1773. Ayahnya adalah seorang Rusia dan ibunya adalah seorang putri keturunan Pangeran Kojaran dari keluarga bangsawan Mataram.

Kekristenan yang dikembangkan oleh Coolen sangat akomodatif terhadap budaya Jawa misalnya, pementasan wayang dilakukan secara rutin pada hari Minggu. Cerita wayang yang dipentaskan diambil dari cerita-cerita dalam kitab suci. Dalang dari pentas wayang itu adalah Coolen sendiri. Wolterbeek menjelaskan :

*Saben dinten Akad pandjenenganipoen ngandaraken tjarijosipoen babad Kitab Soetji sarana migoenakaken ringgit peonika waoe. Toewan Coolen ingkang dados dalangipoen, dene ingkang kangge lampahan inggih poenika satoenggaling tjarijos saking Kitab Soetji.*²²

Setiap hari Minggu dia menguraikan cerita Kitab Suci dengan menggunakan sara wayang. Tuan Coolen yang menjadi dalangnya, sedangkan ceritanya diambil dari salah satu kisah dalam Kitab Suci.

Coolen juga menggunakan media tembang dalam menyebarkan ajaran agama Kristen. Tembang ini selalu dinyanyikan saat Coolen sedang menanam sawah. Berikut adalah tembang karya Coolen :

21 W.R. van Hoevell, *Reis Over Java, Madura, en Bali in Het Midden Van 1847*, (Amsterdam: P.N. van Kampen, 1849), 189-190.

22 J. D. Wolterbeek, *Babad Zending ing Tanah Jawi*, (1939), 25.

O, Gunung Semeru, Kau tertinggi di tanah Jawa, kepada engkau ditujukan lagu pujaan ini.

Berkatilah hasil karya tangan kami ini. Berkatilah mata bajak yang menggemburkan tanah yang patut disebari benih dan menyebarkan benih.

Berkatilah penghalus tanah ini. Di tanah inilah Dewi Sri akan bersuka hati, dewi padi yang memberi kami kemakmuran.

Dan di atas segalanya, kami mendambakan kasih dan kekuatan Yesus, Yang Mahakuasa.²³

Collen membuat Syahadat Kristen yang berbunyi “*La ilah illa Allah, Yesus Kristus iyo Roh Allah* (Tiada Tuhan selain Allah, Yesus itu Roh Allah).” Dilafalkan dalam bentuk dzikir dengan tembang lengkap sebagai berikut:

Soen angandel Allah Sawidji
La II Lah La II Lo Lah
Jesoes Christoes ja Roh Oei Lah
Kang nglangkoengi kwasanipoen
La II Lah La II Lo Lah
*Jesoes Christoes ja Roh Oei Lah.*²⁴
Saya percaya kepada Allah Yang Esa
La II Lah La II Lo Lah
Yesus Kristus Roh-Nya Allah
Yang berkuasa
La II Lah La II Lo Lah
Yesus Kristus ya Roh-Nya Allah

23 C.W. Nortier, *Van Zendingsarbeid tot zelfstandige Kerk in Oost-Jawa*, (Uitgegeven Vanwege den Zendingsstudie-raad door de Drukkerij van de Stichting Hoenderloo, 1939), 8. Claude Guillot, *Kiai Sadrach Riwayat Kristenisasi di Jawa*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), 34.

24 Nortier, *Van Zendingsarbeid tot zelfstandige Kerk in Oost-Jawa*, 13.

Coolen juga menggunakan “ngelmu Jawa” dalam menyebarkan kekristenan. Dia menerjemahkan Pengakuan Iman Rasuli, Sepuluh Hukum Allah, dan Doa Bapa Kami ke dalam bahasa Jawa. Para penggarap tanahnya disuruh menghafalnya, oleh mereka terjemahan tersebut dianggap sebagai mantra “ngelmu” baru dari Coolen.²⁵ Dari Ngoro ini kemudian terbentuk komunitas Kristen di Wiyung yang dipimpin oleh Pak Dasimah setelah belajar dari Coolen di Ngoro dan juga membawa tiga buah mantra Pengakuan Iman Rasuli, Sepuluh Hukum Allah, dan Doa Bapa Kami. Dari Wiyung kemudian kekristenan di sebarakan juga di desa-desa di Sidoarjo (Sidokare).

Konflik antara Coenrad Laurens Coolen *versus* Johannes Emde terjadi ketika komunitas Kristen di Wiyung meminta pelayanan sakramen Baptis dari Emde. Pak Dasimah dibaptis oleh Pdt. A.W. Meyer yang menggembalakan jemaat Belanda di kota Surabaya pada 12 Desember 1843. Setelah menerima baptisan Pak Dasimah menerima nama baptisan Yohanes dan istrinya Sarah. Pak Dasimah kemudian lebih dikenal dengan sebutan Kyai Yohanes.²⁶ Tampak di sini bahwa ada perubahan identitas nama Jawa menjadi nama Barat. Pak Dasimah di Wiyung sering didatangi orang-orang Belanda maka orang-orang Islam di sekitarnya sering mengejek mereka dengan ejekan, “... orang kafir, tidak disunat, Belanda tanpa sepatu, dsb”.²⁷ Demikian juga beberapa jemaat di Ngoro secara sembunyi-sembunyi menerima baptisan di Surabaya. Sebelum menerima baptisan mereka harus memotong rambut mereka yang panjang karena laki-laki dianggap tidak layak berambut panjang. Setelah Coolen mengetahui hal tersebut mereka di usir dari Ngoro. Dari sinilah terbentuk komunitas Kristen baru di Sidokare dan Mojowarno yang lebih banyak mengikuti gaya Emde.

25 Wolterbeek, *Babad Zending ing Tanah Jawi*, 12.

26 Wolterbeek, *Babad Zending ing Tanah Jawi*, 18.

27 Wolterbeek, *Babad Zending ing Tanah Jawi*, 18.

Dalam mengelola kelompoknya Emde menerapkan beberapa peraturan yang harus diikuti yaitu:

1. Potonglah rambutmu pendek-pendek.
2. Jangan memakai ikat kepala di gereja.
3. Jangan mendengarkan gamelan.
4. Jangan menonton wayang.
5. Jangan melakukan khitanan.
6. Jangan menyelenggarakan selamatan.
7. Jangan menyanyikan tembang (Jawa).
8. Jangan merawat pekuburan.
9. Jangan menaburkan bunga di makam.
10. Jangan membiarkan anakmu bermain-main permainan yang sia-sia.²⁸

Tampak dari berbagai peraturan di atas sangat diwarnai dengan nuansa budaya orang Eropa (kebaratan).

Pergulatan antara P. Janz *versus* Kiai Ibrahim Tunggul Wulung

Di sekitar Malang Kiai Ibrahim Tunggul Wulung, setelah belajar pada orang-orang Kristen di Sidoarjo dan Mojowarno, Kiai Tunggul Wulung menyebarkan kekristenan di Desa Dimoro, Pelar dekat Kepanjen, Jenggrik, Penanggungan dekat kota Malang, dan Jungo dekat Pandaan.²⁹ Kiai Ibrahim Tunggul Wulung kemudian pindah ke Kudus, Jepara dan Pati. Tunggul Wulung pada Juli 1867 bersama beberapa keluarga Kristen membuka hutan di desa Bondo sebelah utara Jawa.³⁰ Beberapa keluarga Kristen hasil pelayanan Kiai Tunggul Wulung juga

28 Guillot, *Kiai Sadrach Riwayat Kristenisasi di Jawa*, 25.

29 Wolterbeek, *Babad Zending ing Tanah Jawi*, 28.

30 Wolterbeek, *Babad Zending di Pulau Jawa*, 55.

membuka hutan di Banyutowo dan Tegalombo sebelah utara Tayu.³¹

P. Jansz berbeda pendapat dengan Tunggul Wulung, Jansz menganggap pengajaran Kiai Tunggul Wulung salah karena tercampur dengan adat-istiadat Jawa yang tidak meninggalkan ilmu-ilmu gaib serta takhayul.³² Kiai Tunggul Wulung menganggap Jansz sikapnya terlalu keras dan berkuasa, dan tidak mengerti watak serta pikiran orang Jawa.³³

Pergulatan antara Kiai Sadrach versus Zendeling NGZV

Kiai Sadrach lahir sekitar 1835 di Jepara dengan nama kecil Radin setelah banyak menuntut “ngelmu” menjadi Kristen di bawah asuhan Kiai Ibrahim Tunggul yang kemudian dibaptis di Batavia.³⁴ Kiai Sadrach kemudian memimpin komunitas Kristen di daerah Bagelen, Purworejo. Di lingkungan *Indische Kerk* Purworejo terdapat komunitas orang-orang Kristen Jawa. Atas pengaruh Kiai Sadrach komunitas Kristen yang berasal dari Jawa bertambah banyak.

Kiai Sadrach mengembangkan kekristenan dengan khas konteks Jawa pada masa itu. Bentuk bangunan dibuat serupa dengan mesjid dan disebut dengan sebutan mesjid, dengan menggunakan bedug atau kentongan sebagai pengganti lonceng. Menggunakan tikar bukan kursi.³⁵ Pakaian yang digunakan dalam ibadah menggunakan busana Jawa seperti sarung, surjan, dan kain penutup kepala. Ketika ibadah pria diminta untuk melepaskan penutup kepala, sedangkan perempuan di beberapa tempat menggunakan penutup kepala dalam bentuk kain putih kecil. Perempuan dan laki-laki duduk terpisah.³⁶

31 Wolterbeek, *Babad Zending di Pulau Jawa*, 56.

32 Wolterbeek, *Babad Zending di Pulau Jawa*, 54.

33 Wolterbeek, *Babad Zending di Pulau Jawa*, 54.

34 Riwayat lengkap Kiai Sadrach baca Guillot, *Kiai Sadrach Riwayat Kristenisasi di Jawa*.

35 Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, 151.

36 Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, 151.



Gambar 1. Bangunan Gereja Kiai Sadrach
(Sumber: Guillot, 1981)

Komunitas Kristen yang dipimpin oleh Kiai Sadrach juga masih memelihara tradisi selamat pada saat kehamilan, kelahiran dan kematian meski dengan perubahan-perubahan. Sunat tidak pernah ditiadakan dalam kehidupan jemaat.³⁷

Model kekristenan yang dikembangkan oleh Kiai Sadrach mendapat penentangan dari para zendeling dan pendeta *Indische Kerk*. Heyting pada 1883 menuliskan terdapat sembilan tuduhan yang ditujukan kepada Kiai Sadrach:

1. Ia memamerkan lubang-lubang bekas paku di kedua telapak tangannya yang dimaksudkan untuk membuktikan bahwa ia adalah Kristus.
2. Ia pernah secara tiba-tiba membuat dirinya menghilang setelah kebaktian dan setelah empat hari ia muncul kembali secara tiba-tiba pula, suatu peristiwa yang oleh para pengikutnya dianggap karena kekuatan supernatural.
3. Ia tidak hanya membiarkan dirinya disebut imam, yang artinya pemimpin spiritual, tetapi lebih dari itu, bapa, kiai, tiyang sepuh, gusti dan bahkan raden mas ngabehi Surapranata (orang yang berani "memerintah").

³⁷ Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, 170-172.

4. Ia dan para pengikutnya berpenampilan bagai seorang priyayi penting dan para panakawannya (pelayan yang dianggap memiliki kebijakan seperti dewa) ketika sedang dalam perjalanan.
5. Dalam peristiwa tertentu, ia membiarkan pengawalnya memayunginya dengan payung putih.
6. Ia menerima cium tangan dan kaki.
7. Ia membiarkan “ekor pakaiannya” diangkat oleh para *emban* (pelayan wanita yang hanya dimiliki kaum bangsawan Jawa) ketika ia ke kamar mandi.
8. Ia memiliki beberapa senjata di rumahnya, setidaknya ketika ia menjabat pimpinan jemaat.
9. Ia memaksa setiap orang Kristen baru membeli sebilah keris yang telah ia berkati.³⁸

Tuduhan-tuduhan tersebut dan kharisma kepemimpinan yang dimiliki Kiai Sadrach yang membuat para pengikutnya sangat setia dan loyal ditambah dalam jumlah yang cukup besar telah membuat Kiai Sadrach pada posisi yang kurang beruntung baik di hadapan zendeling Aart Vermeer (NGZV) maupun di hadapan pemerintah Hindia Belanda. Sebagai Kiai Jawa yang bebas dianggap sangat berbahaya bagi pemerintah Belanda. Akhirnya dengan alasan Kiai Sadrach menentang program vaksinasi dia dimasukkan ke penjara selama tiga minggu namun karena tidak cukup bukti dia dibebaskan pada 1 Juli 1882.³⁹

Setelah bebas kembali ke Karangjasa Kiai Sadrach meminta Wilhelm menjadi pendeta. Surat tugas ditandatangani Kiai Sadrach sebagai wakil dari 26 sesepuh, yang mewakili 22 mesjid (jemaat) dengan 3039 orang. Jemaat ini diberi nama *Golongane Wong Kristen Kang Mardika*.⁴⁰ Kemerdekaan tampak dalam gambar di bawah sebuah

38 Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, 205-206.

39 Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, 86.

40 Partonadi, *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya*, 87.

gambar bersejarah tenaga penyebar kekristenan pribumi bisa duduk sejajar dengan Pendeta Belanda.



Gambar 2. Kiai Sadrach duduk di kursi di samping Pdt. Wilhelm
(Sumber: Guillot, 1981)

“McDonalikasi” (Amerikanisasi) Kekristenan di Jawa

Salah satu aliran gereja yang muncul pada awal abad ke-20 adalah aliran Pentakosta.⁴¹ Perkembangan aliran gereja Pentakosta bisa dikatakan cukup spektakuler karena dalam waktu kurang dari setengah abad aliran ini sudah mampu menyebar ke seluruh dunia dengan jutaan pengikut.⁴² Kemunculan aliran Pentakosta dikaitkan

41 Para pengikut aliran ini kadang-kadang juga menyebut diri mereka sebagai pengikut aliran Pentakosta atau Pantekosta (Aritonang, 2003: 166).

42 Perkembangan jumlah dan luasnya penyebaran secara geografi dapat dibaca dalam Barret, 1988: 119-124, 126-129; Barret dan Johnson, 1990: 30-75.

dengan satu peristiwa yang terjadi di Topeka, negara bagian Kansas, Amerika Serikat pada awal Januari 1901 ketika Charles F. Parham⁴³ bersama dengan muridnya berjumlah sekitar 120 orang doa bersama dan dalam pertemuan tersebut mengalami peristiwa supra alamiah.⁴⁴ Gerakan aliran ini kemudian juga dimotori oleh William Joseph Seymour yang bermarkas di Azusa Street, Angeles, USA.⁴⁵



Gambar 3. Gedung Azusa Street Mission

(Sumber: Gee, 1941)

-
- 43 Charles Fox Parham dilahirkan di Muscatine, Iowa, pada tanggal 4 Juni 1873. Pengkotbah independen di Kansas, pada 1895 pengundurkan diri dari Gereja Metodis di Topeka, Kansas. Ia menderita sakit rematik yang sangat serius tetapi disembuhkan secara ajaib pada 1898. Ia memberikan pelayanan kesembuhan dengan markas di Topeka, Kansas. Ia mendirikan sebuah sekolah di Topeka (*Bethel Bible School*) pada tanggal 15 Oktober 1900.
- 44 Pada tanggal 1 Januari 1901 Agnes Ozman murid Parham berbicara dalam bahasa lidah ketika Parham berdoa menumpangkan tangan. Pada pertemuan ini juga Berkembang juga xenoglossolia bahasa manusia asing sebagai suatu karunia kerohanian untuk pekabaran Injil ke seluruh dunia (Frodsham, 1941: 13).
- 45 Donald Gee, *The Pentecostal Movement A Short History and Interpretation for British Readers*. (Marsh Road, Luton, Beds: Redemption Tidings Bookroom, 1941), 12-13; William Seymour, *The Great Azusa Street Revival: Kisah Hidup dan Kumpulan Khotbah dari William Seymour*, (Jakarta: Metanoia, 2006), 15; Wilfred J. Samuel, *Kristen Kharismatik Refleksi atas Berbagai Kecenderungan Pasca Kharismatik*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007), 21.

Perkembangan aliran baru di Amerika ini juga merambah sampai benua Eropa termasuk Belanda. Masuk ke Indonesia melalui tenaga misi Belanda dan Amerika. Dari Belanda melalui Johan Thiessen. Pada awal 1921 berangkat ke Hindia Belanda sebagai tenaga misi untuk Jawa. Dalam *Spade Regen* bulan Oktober dilaporkan bahwa Thiessen beserta keluarganya sudah tinggal di Bandung.⁴⁶

Tenaga misi aliran Pentakosta yang berasal dari Amerika pertama tiba di Bali pada Maret 1921 bernama Cornelis Groesbeek dan Dirk van Klaveren utusan dari Bethel Temple di Seattle Amerika Serikat.⁴⁷ Namun kemudian pemerintah Belanda melarang para misionaris untuk bekerja dan tinggal di Bali. Akhirnya mereka harus meninggalkan Bali pada 1922. Van Klaveren berangkat ke Lawang lebih dulu dan baru pada Desember 1922 Groesbeeks meninggalkan Bali. Pada Juni 1924 Klaveren pindah ke Surabaya (tinggal di Polakstreet 1) dan pekerjaan di Lawang tetap berjalan sekali seminggu dikunjungi untuk diadakan pertemuan ibadah.⁴⁸ Groesbeeks setelah tiga minggu tinggal bersama-sama dengan Klaveren kemudian pergi ke Cepu.⁴⁹ Kepergian Groesbeeks ke Cepu inilah yang akan menjadi cikal bakal perkembangan gerakan Pentakosta di Hindia Belanda, karena Cepu merupakan tempat gerakan awal atau lahirnya gerakan Pentakosta di Jawa.

Di Temanggung sejak 28 Oktober 1914 juga mulai masuk aliran Pentakosta yang disebarkan oleh Margot Alt. Dia tinggal di Gambang Waluh, Temanggung bekerja di tengah-tengah anak-anak yang tidak

46 *Wij vernemen van de familie Thiessen dat zij het allen goed maken; ook Zr. Anna Gnirrep; zij hopen spoeding hun arbeid geregeld te hebben. de Heer geve hun veel van Hemzelftemidden, van zoo'n grooten geestelijken nood. het adres is: Den Heer J. Thiessen 2e van Litsoulaan 19 Bandoeng Java (N.O.I). (Spade Regen, Oktober 1921: 119)*

47 D. Klaveren, dan C.L. van Klaveren, *Messengers of the Cross to The Peoples, Tribes, Nations of the Dutch East Indies*, (Polakstreet 1, Soerbaya, Java Dutch East Indies: Private, 1922), 7.

48 Klaveren, *Messengers of the Cross to The Peoples*, 16-17.

49 Klaveren, *Messengers of the Cross to The Peoples*, 16.

mempunyai status secara jelas.⁵⁰

Kehadiran aliran Pentakosta telah menghadirkan warna yang lain corak identitas kekristenan di Jawa. Aliran ini menganut tipe sekte (*the sect type*) atau Kristus melawan kebudayaan (*Christ against culture*). Oleh karena itu sangat sulit ditemukan unsur-unsur lokal dalam gereja-gereja beraliran Pentakosta. Pakaian yang mereka kenakan saat beribadah cenderung memakai baju putih sebagai lambang kesucian. Anggota komunitas ini juga tidak lagi mengikuti adat kebiasaan yang dilakukan oleh orang Jawa seperti adat istiadat yang mengikuti ritme kehidupan orang Jawa sejak dari kandungan sampai kematian. Adat istiadat dinilai mempunyai kandungan unsur penyembahan kepada berhala, sehingga tidak diizinkan untuk dilakukan di tengah-tengah umat. Perubahan-perubahan yang paling gampang diamati adalah dari sisi simbol-simbol yang digunakan misalnya bangunan gereja, altar ibadah, dan pakaian para pendeta yang melayani ibadah.



Gambar 4. Tenda Sebagai Tempat Ibadah di Surabaya
(Sumber: Klaveren, 1922)

50 Cornelis van der Laan, *Moesje Alt: Pelopor Gerakan Pentakosta di Indonesia*, (Malang: Penerbit Gandum Mas, 2016), 68.



Gambar 5. Moesje Alt Dengan Umatnya di Lawang 1940

(Sumber: <https://www.goudenschoven.nl/fotos/lawang-1940-08b-zw-w3/>)

Dari gerakan Pentakosta lahir gerakan Kharismatik. Gerakan ini mulai berkembang pada paruh kedua abad ke-20 di Amerika. Gerakan ini masuk ke Indonesia pada tahun 1960an melalui dua jalur yaitu jalur di *non-gereja* dan jalur gereja khususnya gereja-gereja Pentakosta. Dari jalur *non-gereja* salah satunya melalui FGBMFI. FGBMFI (Full Gospel Business Men's Fellowship International) adalah sebuah organisasi interdenominasi yang terdiri dari para usahawan, khususnya para kaum pria. Tujuan awalnya adalah untuk memberitakan Injil kepada komunitas bisnis. Pada 1951 pusat pertama FGBMFI diresmikan di Los Angeles. FGBMFI di Indonesia memulai kegiatannya di Bandung oleh Laksamana dan Tanuwarta pada 1966. Gerakan Karismatik boleh dikatakan gerakan masyarakat urban seperti Jakarta, Surabaya, Bandung, Semarang, dan Medan.

Gerakan Karismatik merupakan anak budaya zaman *post-modernism* yang sangat dipengaruhi oleh budaya Amerika. Mereka beribadah tidak harus dalam ruang gedung gereja namun bisa di hotel-

hotel mewah bahkan di gedung-gedung bioskop. Corak bangunan gereja Karismatik juga sudah tidak bercirikan seperti arsitektur gereja-gereja pada zaman Belanda. Sebagian besar pengikut gerakan ini adalah generasi X (yang lahir di antara 1961-1980) dan Y (yang lahir di antara 1981-1995). Panggung atau altar ibadah dihiasi dengan ornamen-ornamen modern seperti lampu yang berwarna-warni, bentuk mimbar yang lebih kecil dan minimalis. Liturgi ibadah tidak terpaku pada satu pola dan setiap gereja aliran Karismatik mempunyai liturgi yang berbeda-beda.



Gambar 6. Bangunan Gereja Aliran Kharismatik Graha Bethany Nginden, Surabaya

(Sumber: https://bethanygraha.org/id/gereja-cabang.php?id_page=25&lang=id)



Gambar 7. Suasana Ibadah Aliran Kharismatik JKI Injil Kerajaan, Semarang

(Sumber: http://newchapter.jkiinjilkerajaan.org/photo-gallery-2018/#gg_cg_3487/Christmas%20Celebration%202018)

Simpulan

Dalam sejarah penyebaran agama Kristen Protestan di masyarakat Jawa telah terjadi konflik, adaptasi, kompetisi, dan asimilasi. Para zendeling Eropa cenderung menolak budaya lokal (konflik). Penyebaran kekristenan yang dilakukan atas inisiatif individu yang berasal dari Barat cenderung menolak budaya lokal (Johanes Emde). Kedua agen penyebar kekristenan tersebut cenderung melahirkan Kristen Barat. Sedangkan kekristenan yang disebarkan atas inisiatif individu yang berasal dari orang Indo (keturunan Eropa dengan orang Jawa, misalnya Coenraad L. Coolen) dan orang lokal (Kyai Dasimah) cenderung mengadopsi budaya lokal sehingga terjadi asimilasi budaya yang melahirkan orang Kristen Jawa. Namun beberapa orang Jawa pada perjalanannya juga mengalami krisis identitas, sehingga lebih suka menjadi Kristen Barat dari pada Kristen Jawa.

Bagaimana masa depan identitas Kristen (di) Indonesia? Melihat perkembangan di atas maka saya menyimpulkan beberapa hal: (1) identitas Kristen (di) Indonesia di kalangan generasi *baby boomers* (lahir antara 1946-1960) di gereja-gereja misalnya Gereja Kristen Jawa (GKJ), Gereja Kristen Jawi Wetan (GKJW), Gereja Kristen Jawa Tengah bagian Utara (GKJTU) cenderung masih setia kepada tradisi gereja lokal mereka. Unsur-unsur lokal masih dipertahankan khususnya bagi masyarakat yang hidup di kota-kota kecil dan di desa-desa. (2) Di kalangan gereja-gereja Pentakosta dan Karismatik identitas Kristen (di) Indonesia ke depan akan sangat diwarnai oleh budaya Amerika sementara identitas lokal perlahan-lahan akan hilang sama sekali.

Daftar Pustaka:

- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis Book.
- Enklaar, I. H. 1980. *Joseph Kam Rasul Maluku*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Gee, Donald. 1941. *The Pentecostal Movement A Short History and Interpretation for British Readers*. Marsh Road, Luton, Beds: Redemption Tidings Bookroom.
- Guillot, Claude. 1985. *Kiai Sadrach Riwayat Kristenisasi di Jawa*. Jakarta: Grafiti Pers.
- Hiebert, Paul G. 1987. "Critical Contextualization." *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 11. No. 3 (July).
- Klaveren, D. dan C.L. van Klaveren. 1922. *Messengers of the Cross to The Peoples, Tribes, Nations of the Dutch East Indies*. Polakstreet 1, Soerbaya, Java Dutch East Indies: Private.
- Niebuhr, H. Richard. 2001. *Christ and Culture*. New York: HarperCollins. (Asli 1951).
- Nortier, C. W. 1981. *Tumbuh, Dewasa, Bertanggungjawab*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Nortier, C.W. 1939. *Van Zendingarbeid tot zelfstandige Kerk in Oost-Jawa*. Uitgegeven Vanwege den Zendingstudie-raad door de Drukkerij van de Stichting Hoenderloo.
- Partonadi, Soetarman Soediman. 2001. *Komunitas Sadrach dan Akar Kontekstualnya Suatu Ekspresi Kekristenan Jawa pada Abad ke XIX*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Samuel, Wilfred J. 2007. *Kristen Kharismatik Refleksi atas Berbagai Kecenderungan Pasca Kharismatik*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Singgih, E. G. 1986. "Apakah Manusia Itu?: Misi Gereja dan Reaprsiasi Nilai-nilai Budaya Daerah Sulawesi Selatan." *Majalah Gema STTh Duta Wacana*, No. 32 (Februari).

Spade Regen, Oktober 1921

Sumartana, Th. 1994. *Mission at the Crossroads: Indigenous Churches, European missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia.

Troelsch, Ernst. 1931. *The Social Teaching of the Christian Churches*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Van den End, Th. 1988. *Ragi Carita: Sejarah Gereja di Indonesia Jilid 1 1500-1860*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia,

van der Laan, Cornelis. 2016. *Moesje Alt: Pelopor Gerakan Pentakosta di Indonesia*. Malang: Penerbit Gandum Mas.

van Hoevell, W.R. 1849. *Reis Over Java, Madura, en Bali in Het Midden Van 1847*. Amsterdam: P.N. van Kampen, 1849.

van Welzen, J.H. 1921. *Vader Emde de Horlogemaker van Soerabaja de Geschiedenis van Een Merkwaardig Leven Naverteld*. Te Oegstgeest: Uitgave van Het Zendingsbureau.

Wolterbeek, J. D. 1939. *Babad Zending ing Tanah Jawi*.

Peran Zendeling B.N.J. Roskott dalam Penyiaran dan Penguatan Identitas Kekristenan di Amboina Tahun 1835-1864

Belly I. Kristyowidi, Victor D. Tutupary,
dan Armando V. Makaruku

Institut Agama Kristen Negeri Ambon

Pendahuluan

Kekristenan di Amboina tidak dapat dipisahkan dari kehadiran bangsa barat di tahun 1583,⁵¹ selain untuk melakukan penjelajahan samudera guna menemukan sumber emas hijau,⁵² mereka turut membawa misi *Gospel* di antara *Gold* dan *Glory*. Awalnya misi *Gospel* merupakan titah dari Paus Alexander VI yang merupakan wujud tanggung jawab moral dari pihak kolonial untuk memperadabkan negeri-negeri yang didudukinya dengan menanamkan agama dan kebudayaan baru. Dua puluh dua tahun kemudian, tepatnya tanggal 27 Februari 1605 agama Kristen Protestan mulai hadir di Amboina yang ditandai dengan adanya ibadah perdana di dalam Benteng *Nieuw Victoria* dan disertai baptisan massal yang dilakukan oleh Belanda.⁵³

51 Kehadiran bangsa Portugis di Amboina tahun 1538 turut menancapkan agama Katolik yang ditandai dengan baptisan pertama bagi penduduk pribumi kemudian disusul dengan lahirnya negeri-negeri yang mengaku percaya (Kristen) di Pulau Ambon yaitu Hatiwe, Amantelu, dan Nusaniwe. J Keuning, *Sejarah Ambon Sampai Akhir Abad Ke-17* (Jakarta: Penerbit Ombak, 2016), 23.

52 Layaknya emas, rempah-rempah memiliki harga yang membumbung tinggi pada masa itu. Di tahun 1600, 10 pon cengkik Maluku seharga setengah *penny* per-pon bila dijual di Eropa, akan menghasilkan keuntungan sebesar 32.000% Indra Hermawan: et al., *Cerita Dari Timur* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017), 12..

53 I. H. Enklaar, *Baptisan Massal Dan Pemisahan Sakramen - Sakramen* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1978).

Pasca runtuhnya VOC pada tanggal 31 Desember 1799, misi *Gospel* ini dipercayakan sepenuhnya kepada *Nederlandse Zendeling Genootschap* (NZG) ditandai dengan diutusnya Joseph Kam, J. C. Supper, dan G. Brucker untuk melayani jemaat Kristen di wilayah-wilayah Hindia Belanda yang nyaris terlantar, seperti Semarang dan Surabaya.⁵⁴ Pelayanan misi *zending* dikemas melalui beberapa jalur, di antaranya dengan jalur pendidikan yang berbasis kekristenan, maupun pelayanan kesehatan. *Nederlandse Zendeling Genootschap* (NZG) yang dikenal oleh masyarakat dengan sebutan *zending* merupakan sebuah badan misi dari perkumpulan orang Kristen yang berdasarkan kasih Kristus yang memberi diri untuk menyebarkan Injil.⁵⁵ Sedangkan bagi orang-orang yang berkomitmen untuk “diutus” disebut *zendeling*.

Setiap *Zendeling* diwajibkan menaati instruksi yang telah disepakati dan ditandatangani dalam sebuah *declaratoir* agar kedudukan dan hubungan mereka dapat dipahami dan dilaksanakan sebagaimana mestinya. Melalui instruksi⁵⁶ tersebut mewajibkan para

54 J.D. Wolterbeek, *Babad Zending Di Pulau Jawa* (Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen (Anggota IKAPI, 1995), 5.

55 Para utusan Zending ini telah berkomitmen untuk menyerahkan hidupnya demi membumikan *Amanat Agung* yang tertuang dalam Injil Matius 28: 19-20 “*Karena itu pergilah, jadikanlah semua bangsa murid-Ku dan baptislah mereka dalam nama Bapa dan Anak dan Roh Kudus, dan ajarlah mereka melakukan segala sesuatu yang Kuperintahkan kepadamu. Dan ketahuilah, Aku menyertai kamu senantiasa sampai kepada akhir zaman.*” Dengan berpegang pada Amanat Agung menjadi bekal iman mereka dalam mengerjakan pelayanan misi yang berorientasi pada pengutusan maupun penjangkauan jiwa-jiwa yang masih kafir di wilayah Hindia Belanda. Istilah misi yang berarti pengutusan, merupakan pengadopsian dari bahasa Latin yaitu *missio* Arie de Kuiper, *Missiologia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), 9.. Sedangkan dalam bahasa Belanda istilah *missio* diterjemahkan menjadi dua kata yaitu yang pertama adalah kata *missie* tentunya kata ini lebih sering muncul dalam aktivitas Gereja Katolik Roma, sedangkan *zending* lebih sering dilafalkan oleh jemaat Gereja Protestan. Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi Dalam Konteks: Pemikiran-Pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi Di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 2000), 161.. Secara terminologi kata misi tidak didapati di dalam Alkitab, namun kata misi ini muncul seiring kolonialisme di wilayah Hindia Belanda.

56 Instruksi dari NZG, Rotterdam Agustus 1856, ARvdZ 18/5

zendeling untuk belajar bahasa tanah agar mudah untuk memberitakan Injil. Para *zendeling* juga dianjurkan untuk mendidik masyarakat lokal (bumiputera) dengan melatih membaca, menulis dan keterampilan lain, serta mendirikan sekolah-sekolah baru.⁵⁷ Pendirian sekolah-sekolah di wilayah Hindia Belanda tidak hanya untuk kepentingan Kolonial sendiri, pada masa itu keberadaan sekolah-sekolah yang berada di wilayah Amboina terbilang sangat terbatas, jumlah anak-anak yang dapat membaca dan menulis sangat tidak sebanding dengan anak-anak yang buta huruf. Sehingga pendidikan awal yang berlangsung pada masa itu tidak memiliki kurikulum khusus, karena pola pendidikan sekolah-sekolah warisan kompeni⁵⁸ berkaitan erat dengan gereja, sehingga tenaga pengajarnya dilakukan oleh para Pendeta yang berasal dari Belanda.

Berbagai macam usaha terus diupayakan kolonial Hindia Belanda bersama lembaga *zending* untuk meningkatkan kondisi pendidikan di negeri-negeri yang tersebar di wilayah Amboina. Keprihatinannya akan kondisi pendidikan ini mendorong kerjasama antara *zending* dan kolonial untuk memperbaiki kondisi pendidikan bagi pribumi⁵⁹

57 Bertunasnya suatu sistem pendidikan bukanlah hasil suatu perencanaan yang terjadi secara instan melainkan langkah demi langkah melalui eksperimentasi dan didorong oleh kebutuhan praktis di bawah pengaruh kondisi sosial, ekonomi, politik dari Belanda dan tentunya memberi dampak di wilayah Hindia Belanda. Secara geografis pusat pendidikan yang dikelola Belanda juga relatif terbatas seperti di daerah Maluku dan sekitarnya, sedangkan untuk wilayah Jawa, Sulawesi tak terkecuali di Sumatera kolonial Belanda memilih untuk tidak melakukan kontak langsung dengan penduduk, tetapi mempergunakan mediasi para penguasa lokal Pribumi. S Nasution, *Sejarah Pendidikan Indonesia* (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), 3.

58 Harapan pemerintah dengan memberikan fasilitas pendidikan di Amboina agar menjadi jembatan penghubung agar seseorang menjadi anggota gereja maupun menyediakan tenaga kerja murah di kantor-kantor pemerintah.

59 Djadjat Sudradjat, "Siapa Pribumi," Media Indonesia, 2017, https://mediaindonesia.com/podiums/detail_podiums/890-siapa-pribumi. Kata "Pribumi atau Bumiputera" di era kolonialisme memiliki makna politik yang cukup menyakitkan, dalam arsip maupun buku-buku sejarah sering muncul istilah *inlander* yang sama halnya dengan pengujaran bagi golongan pribumi. Hal ini merupakan bentuk diskriminasi ras yang telah diatur dalam *Wet op de*

di Amboina, dan pada akhirnya pemerintah mengambil langkah untuk mengutus *zendeling* Bernhard Nikolas Johann (B.N.J) Roskott pada tahun 1834 sebagai kepanjangan tangan *zending* sekaligus melanjutkan pelayanan *zendeling* Joseph Kam⁶⁰ yang dianggap sebagai rasul Maluku.⁶¹

Kehadiran *Zendeling* Roskott di Amboina

Bernhard Nikolas Johann Roskott atau yang dikenal dengan B.N.J. Roskott adalah pria berkebangsaan Jerman yang lahir pada tanggal 12 Oktober 1812 di Gildehaus, Bentheim, Jerman, arah timur dari Oldenzaal, Belanda.⁶² B.N.J. Roskott merupakan salah satu anggota jemaat dari Gereja Reformasi Belanda (*Nederlands Hervormde Kerk*). Ia memutuskan hijrah menuju Belanda untuk mengabdikan menjadi guru sekolah (*secondant*) pada salah satu sekolah *kostschool* (sekolah berasrama) di Amersfort sebagai guru kelas bagi murid kelas tiga dan sebagai guru pendamping di salah satu sekolah yang terletak di Perancis yang merupakan bagian dari sekolah latin.⁶³ Situasi ini yang membawa B.N.J. Roskott dengan dunia pelayanan khususnya *zending*.

Indische Staatsregeling Pasal 163, dan inilah bentuk segregasi rasial tiga tingkat yang diciptakan oleh pihak kolonial terhadap penduduk di Hindia Belanda. Pertama bagi golongan Eropa atau kulit putih, Jepang juga masuk ke dalam golongan ini. Kedua adalah golongan Timur Asing yang terdiri dari orang-orang Tionghoa, Arab, India, Pakistan, Mesir. Ketiga para 'inlander' (pribumi).

- 60 Memang pada saat itu kondisi pendidikan di Amboina cukup memprihatinkan hal ini disebabkan adanya kehancuran gedung-gedung persekolahan yang diakibatkan dahsyatnya guncangan gempa bumi tahun 1835 dan disusul dengan wabah penyakit tahun 1837-1838.
- 61 Johan Saimima, *Autonome Moluksche Kerk: Perjuangan Mendapatkan Gereja Maluku Yang Otonomi, 1931-1933* (Grafika Indah & Tahuri SC Press, 2012), 2.
- 62 D C Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)* (Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2012), 647.
- 63 Chris de Jong, "Pisarana Hatusiri Amalatu: Kehidupan Dan Pekerjaan Bernhard Nikolas Johann Roskott (1811 - 1873) Di Kepulauan Ambon, Indonesia (Bag 1)," Negeri Saparua, 2019, <http://negerisaparua.blogspot.com/2019/07/kehidupan-dan-pekerjaan-bernhard.html>.

Merujuk surat dari tuan P.J. Laan⁶⁴ kepada tuan J.L. Vorstman, 9/1/1834, UA, AMB 34/5 menerangkan bahwa Roskott fasih dalam berbahasa Belanda, juga bahasa Jerman “tinggi/halus” dan “rendah/pasaran”, bahasa Perancis serta bahasa Inggris. Kemahiran berbahasa mengantarkannya untuk mengikuti pendidikan *zending* di Rotterdam pada bulan Maret 1834. Pada bulan April di tahun itu juga, Roskott diangkat sebagai “asisten dalam pendidikan anak-anak muda dan pelatihan pembantu guru untuk penduduk pribumi”.⁶⁵ Kemampuan dan latar belakang pendidikan yang dimiliki Roskott telah memikat hati pengurus NZG untuk mengutusnyanya ke Amboina.

Pada bulan Juli 1834 secara resmi B.N.J. Roskott diutus NZG untuk mengelola sekolah guru yang berada di Amboina.⁶⁶ Kehadiran Roskott sekaligus untuk mengisi kekosongan *zendeling* pasca dukacita yang menyelimuti hati para jemaat Amboina setelah wafatnya *zendeling* Gericke. Merujuk *Instructie aan Br. Roskott*⁶⁷, *zendeling* Roskott sempat berkomunikasi dengan *zendeling* Gericke terkait penyelenggaraan pendidikan di Amboina. Dalam surat tersebut, tergambar komitmen *Zending* Roskott untuk siap disupervisi oleh *zendeling* Gericke demi memajukan pendidikan di Amboina.⁶⁸ Lewat surat tersebut *zendeling*

64 Pdt. Laan adalah orang pertama yang memberi dorongan dan mengajak B.N.J. Roskott untuk bergabung dalam kepengurusan NZG di Rotterdam L. J. van Rhijn, *Ries Door Den Indischen Archipel in Het Belang Der Evangelische Zending* (Rotterdam: M. Wijt & Zonen, 1851), 115..

65 Chris de Jong, “The Life and Work of Bernhard Nikolas Johann Roskoott (1811-1873) on the Island of Ambon, Indonesia,” www.cgfdejong.nl, 2013.

66 E.F. Kruijff, *Geschiedenis van Het Nederlandsche Zendelinggenoot-Schap En Zijne Zendingen* (Groningen: J.B. Wolters, 1894), 114,676.

67 *Bestuurders van dat Genootschap, 3e jaargang, Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, Rotterdam: M. Wijt & Zonen, 1859, Hlm. Bijlage, *Archief Raad van Zending* 34/5. (Art.3 en 4 zijn niet geschreven), Transcriptie: Cornelis Alyona Cornelis Adolf Alyona, *Pendidikan Barat Di Maluku Tengah, 1885-1942: Timbulnya Dualisme Dalam Sistem Pendidikan*, 2009, 216–17.

68 “Hij zal onder opzigt van en in overlage met Br. Gericke, zoodra hij op de plaats zijner bestemming zal zijn aangekomen, in de daar bestaande school of scholen zijne werkzaamheid aanvangen, en de jongelingen, die zich daarin beviden, in het lezen, schrijven en andere nuttige kundigheden onderrigten” (Art. 6) – dia

Roskott juga menuturkan kerinduannya agar supaya setiap anak yang didiknya kelak menjadi anggota persekutuan Kristen yang memiliki kasih dan karakter seperti Kristus. Sebagaimana tertuang dalam kutipan instruksi berikut:

Het zal wel niet nooding zijn, die aanwijzingen en raadgewvingen hier bij te voegen, welke behooren tot het schoolonderwijs als zoodaning. Echter is het nooding aan te merken het onderscheid, date r is tusschen de gewone scholen en die van het Zendelinggenootschap, die bijzonder ten doel hebben de kinderen op te Leiden tot leden der Christelijke gemeente, hen bekend te maken met het zedelijk bederf van hun hart en het gevaar, waarin zij verkeeren, vooral onder hunne onschristelijke landgenooten, - hun indrukken te geven van de liefde Gods des Vaders en de verlossing door onzen Heer Jezus Christus, aan wien zij door den H. Doop zijn, of zullen worden toegewijd. (Art.9) -- Mungkin tidak perlu menambahkan di sini petunjuk dan nasihat yang termasuk dalam pendidikan sekolah seperti itu. Akan tetapi, perlu diperhatikan perbedaan antara sekolah-sekolah biasa dan sekolah-sekolah dari Serikat Misionaris, yang tujuan khususnya adalah untuk melatih anak-anak menjadi anggota jemaat Kristen, untuk memperkenalkan mereka dengan kerusakan moral hati mereka. Mereka berada dalam bahaya, terutama di antara rekan-rekan sebangsanya yang bukan Kristen,—untuk memberi mereka kesan akan kasih Allah Bapa dan penebusan melalui Tuhan kita Yesus Kristus,

(Roskott) akan disupervisi dan dikonsultasikan dengan saudara Gericke, segera setelah ia tiba di tempat tujuannya, untuk memulai aktivitasnya di sekolah atau sekolah-sekolah yang ada, dan untuk mengajar para pemuda di dalamnya dalam membaca, menulis, dan keterampilan berguna lainnya. (Pasal 6); *Hij zal hiertoe gebruik maken van diegenen, welke hij geschikt oordeelt, om als monitors of hulponderwijzers te arbeiden, en vooral zal hij van tijd tot tijd nieuwe daartoe aankweeken en aan deze, buiten den gewonen schooltijd, te dien einde bijzonder onderwijs geven. (Art.7) --* Untuk tujuan ini dia akan menggunakan orang-orang yang dia anggap cocok untuk bekerja sebagai pengawas atau asisten guru, dan terutama dia akan dari waktu ke waktu mengembangkan yang baru untuk tujuan itu, dan memberikan instruksi khusus kepada mereka di luar jam sekolah biasa untuk tujuan itu. (Pasal 7)

kepada siapa mereka, atau akan, disucikan melalui Baptisan Kudus (Pasal 9).

Selain itu Roskott juga berjanji untuk menjalankan setiap instruksi yang tertuang dalam pasal 2 *Instructie aan Br. Roskott*, agar para *Zendeling* tidak mendua hati dengan tugas dan tanggung jawab lainnya serta para *zendeling* dilarang melawan aturan negara maupun aturan NZG. Sehingga setiap tahun para *zendeling* berkewajiban menuliskan laporan tentang temuan maupun capaian yang telah diperoleh dalam menunaikan tugas dan pelayanan dalam satu tahun. Di balik aturan-aturan tersebut, terdapat maksud agar *zendeling* dan kolonial dapat bekerja sama dalam penyiaran dan penguatan identitas Kekristenan masyarakat di Amboina

Peran B.N.J Roskott dalam Pendidikan di Amboina

“NZG baru sungguh-sungguh memikirkan dan menyelenggarakan pendidikan di Maluku lewat misionarisnya B.N.J Roskott”.⁶⁹ Pernyataan Eklaar dalam bukunya Jan S. Aritonang merupakan gambaran pada tingginya perhatian Roskott terhadap kekristenan secara khusus terhadap pendidikan bagi pribumi di Amboina. Hal ini membuatnya untuk segera membangun Institut (*Kweekschool*) pada 12 Maret 1835 yang dilaksanakan di rumah P. de Keijser. Pada saat itu Roskott mengawalinya bersama tujuh siswa, lambat laun jumlah peserta didik berkembang hingga menjadi dua belas siswa.⁷⁰ Karena jumlah muridnya yang terus bertambah, maka Roskott memutuskan untuk mengontrak rumah untuk dibuat menjadi sekolah yang terletak di pusat Amboina dengan harga sewa f. 30 per bulan.

69 Jan S. Aritonang, “Jadikanlah Semua Bangsa MuridKu: Usaha Missi Protestan Di Bidang Pendidikan Umum Abad Ke-19 Dan Parohan Pertama Abad Ke-20” (STT Jakarta, 1980), 68.

70 Cornelis Adolf Alyona, “Sejarah Pendidikan Di Maluku 1815-1867: Peran Dan Sumbangan NZG Terhadap Pendidikan Yang Diselenggarakan Oleh Pemerintah Hindia Belanda Di Maluku” (STT JAKARTA, 1999), 140.

Namun naas, pada bulan November 1835 di Amboina terjadi gempa bumi yang mengguncang secara hebat sehingga menewaskan sebagian dari penduduknya.⁷¹ Tidak hanya itu, guncangan ini turut meruntuhkan bangunan-bangunan di kawasan *Brugstraat* termasuk sebagian bangunan Institut yang dibangun *zendeling* Roskott. Kondisi ini membuat Roskott kembali mencari lokasi baru di kawasan Nusaniwe pada tahun 1836, dengan memanfaatkan serambi belakang rumah Roskott untuk menyelenggarakan kembali sekolahnya bersama istrinya yaitu Sara Maria Elizabeth Twijssel (Elize).

Bagi Elize dunia pendidikan bukanlah hal baru dalam hidupnya, Elize telah bersinggungan dengan dunia pendidikan semenjak dirinya dimuridkan oleh istri dari *zendeling* Joseph Kam. Sejak di usia muda Elize telah mengajarkan agama kepada putri-putri di Amboina, bahkan bersama suaminya, Eliz akan membuka sekolah untuk anak gadis Kristen, Islam maupun Tionghoa.⁷² Melalui restu dari J.E. Twijssel⁷³ yang tidak lain adalah ayah dari Sara Maria Elizabeth Twijssel, mengantarkan Roskott menjadi golongan terkemuka Ambon. Restu ini menjadi jalan pembuka jalannya untuk membeli sebidang tanah di Negeri Batu Merah

71 Gempa dahsyat yang perama terjadi pada tanggal 1 November 1835 yang dilanjutkan oleh gempa-gempa susulan yang berkekuatan ringan, kondisi ini terjadi hingga pada tanggal 26 November 1835 dimana pada saat itu terjadi kembali gempa yang cukup kuat namun kekuatannya tidak sebesar di awal November 1835, gempa ini juga mengakibatkan naik turunnya air laut 1,5 sampai 2,5 kaki, kondisi naik-turunnya air laut ini berlangsung setelah dua atau tiga menit pasca goncangan D C Jonge, *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2012), 430..

72 Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

73 J.E. Twijssel merupakan seseorang yang terkemuka di Amboina selain kaya karena usaha dan perkebunan yang dikelolanya dari Laha hingga Rumah Tiga, keluarga ini juga memiliki kedudukan di struktur pemerintahan (Gubernemen Amboina) sekaligus merupakan Trah dari Georg Everhard Rumphius (1628-1702) yang menjadi arsitek benteng zaman VOC dan merupakan tokoh dari studi ilmu pengetahuan flora dan fauna di kawasan Indonesia Timur.

di tahun 1840.⁷⁴ Tanah yang dibeli seharga f.2000 digunakan menjadi lokasi Institut yang dinakhodai B. N. J. Roskott, sehingga nama negeri Batu Merah menjadi landasan dalam penyebutan Institut Batu Merah.

Menurut laporan L.J. van Rhijn yang menjadi Inspektur pertama NZG⁷⁵ yang berkesempatan mengunjungi *Kweekschool te Batoe Mejra* pada tahun 1847 menerangkan bahwa:

Institut ini terletak tidak jauh dari pusat kota...cukup sunyi untuk bekerja dengan leluasa tanpa gangguan. Rumah itu, dengan serambi yang luas di bagian depan dan belakang rumah terdapat ruangan, di belakangnya ada bangunan tambahan untuk murid-murid dan pelayan rumah, semuanya dikitari kebun yang luas. Kebun itu menawarkan peluang yang baik kepada murid beserta sesama warga negeri ini untuk mengawasi dan menikmati pohon-pohon dan tanaman,...⁷⁶

Tujuan *zendeling* Roskott dalam pendirian Institut (*Kweekschool te Batoe Mejra*) untuk melatih para pemuda bumiputera menjadi seorang penginjil sekaligus guru untuk membina orang pribumi⁷⁷ menjadi orang Kristen yang sederhana dan beriman dengan asas pendidikan tentang pengetahuan agama, peradaban religius dan budi pekerti.

Cita-cita *zendeling* Roskott ini disambut dengan antusias oleh Gubernur Kepulauan Maluku A.A. Ellinghusysen. Melalui *Verslag van*

74 Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854.*

75 Alyona, "Sejarah Pendidikan Di Maluku 1815-1867: Peran Dan Sumbangan NZG Terhadap Pendidikan Yang Diselenggarakan Oleh Pemerintah Hindia Belanda Di Maluku."

76 L. J. van Rhijn, *Ries Door Den Indischen Archipel in Het Belang Der Evangelische Zending.*

77 Mereka adalah berasal dari penduduk pulau-pulau ini (Maluku) yang sudah ada sejak orang Barat (Eropa) menginjakakan kaki di Maluku. Mereka tidak pernah berbaur melalui perkawinan dengan bangsa lain, bahkan ruang gerak mereka juga sangat dibatasi, hal ini bukan karena kasta dalam ajaran Hindu, namun setiap gerak masyarakat dibatasi oleh undang-undang Gubernemen yang mengatur ruang gerak pribumi Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854..*

den Staat vat het Gouvernement Amboina en onderhoorigheeden, 1835 pada tanggal 30 Juli 1835 No. 246, Gubernur Maluku mengapresiasi dan menganggap bahwa rencana Roskott tepat guna.⁷⁸ Beberapa ketentuan dikeluarkan bersama antara Lembaga PI Bantu dan Roskott sejak 20 Agustus 1835 untuk menata Institut ini, di antaranya dengan menetapkan jumlah siswa maksimal 12 pemuda pribumi, yang berusia 20 tahun, dan dipilih dari berbagai kelas dan golongan masyarakat dari negeri-negeri, namun dengan catatan bahwa setiap pemuda yang ingin diterima harus menyertakan surat keterangan berkelakuan baik dari negerinya⁷⁹ serta wajib menunjukkan kompetensi yang dimiliki.

Sehubungan dengan itu, penerimaan siswa ditentukan bahwa pada tahun pertama diterima hanya empat orang, di tahun kedua empat orang lagi, sehingga pada awal tahun ketiga jumlahnya penuh dan nantinya setiap tahun akan menghasilkan empat orang alumni yang ahli dalam bidangnya. Para alumni Institut ini dilatih menjadi manusia yang berkualitas pada saat nantinya mereka harus kembali ke negerinya. Sebagian di antara alumni juga diutus untuk pergi ke pulau Buru, pulau Seram dan pulau-pulau lainnya untuk menetap di sana dan menjadi tenaga penginjil maupun guru. Menariknya, bagi sebagian masyarakat di negeri-negeri Kristen, sebagian besar mereka sangat menyukai jabatan guru. Karena ketika menyandang jabatan sebagai guru mereka akan dibebaskan dari kewajiban-kewajiban berkaitan dengan budi daya cengkih⁸⁰ selain itu pekerjaan guru dianggap sebagai

78 Jong.

79 Pasal 72 *Reglement op het binnenlandsch bestuur en dat der finantien op Amboina en onder-hoorigheden* (15 April 1824) mengatur pemberian pas kepada rakyat negeri (yang bukan golongan Burger), pada tahun 1828 peraturan ini diperbarui oleh Gubernur Maluku dengan memperluas cakupan pasal tersebut dengan membatasi golongan pribumi untuk meninggalkan Negeri dalam jangka waktu tertentu maupun jangka panjang, agar budidaya dan perluasan cengkih tidak terganggu. Jika ingin meninggalkan Negeri, wajib mengajukan permohonan tertuju (pas) kepada Regen yang diketahui oleh Magistrat atau Asisten Residen.

80 Tiap-tiap *Dati* atau Rumah Tangga di distrik-distrik dimana terdapat pohon Cengkih, wajib memelihara 40 pohon cengkih yang berbuah dan 50 pohon

pangkat kedua setelah *Regen*.⁸¹

Pola Pendidikan *Kweekschool te Batoe Mejra*

Membangun sebuah pola pendidikan pada dasarnya adalah memanusiaikan manusia. Pola pendidikan yang dilakukan oleh *zendeling* Roskott dengan menempatkan setiap peserta didik di dalam asrama selama tiga tahun penuh yang berada di lingkungan rumah kepala *Kweekschool te Batoe Mejra* yaitu B.N.J Roskott,⁸² dengan memanfaatkan ruang pertama untuk tempat tinggal (di samping meja kerjanya), ruang berikut untuk orang sakit (*ziekenkamer*), ruang ketiga untuk kelas-kelas.⁸³

Ketersediaan ruangan *ziekenkamer* bukanlah tanpa sebab, ruang ini menjadi ruang perawatan pertama jika di antara siswa *Kweekschool te Batoe Mejra* ada yang jatuh sakit, karena pada tahun 1837-1839 di Amboina terjadi wabah penyakit dengan gejala demam tinggi, hati dan limpa pasien bengkak. Bahkan kondisi ini menimbulkan kematian, ketika puncak wabah dilaporkan 30 orang meninggal di setiap harinya. Berbagai asumsi muncul terkait wabah ini, di antaranya terkait dampak yang ditimbulkan dari gempa tahun 1835, namun hal ini

setengah besar atau muda, hal ini diatur dalam *Algemeen Verslag van het Gouvernement der Moluksche Eilanden over den jare 1833*.

81 Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

82 Selain menampung para siswa Institut, Roskott juga memiliki 7-8 anak piara yang tinggal di Rumah Roskott. Segala biaya kehidupan anak piara Roskott ditanggung olehnya. Di siang hari, anak-anak (piara) dididik oleh Elize, sedangkan di malam hari mereka dididik oleh Roskott sendiri. Sehingga penerimaan mereka di Institut tidak menjadi masalah. (ArvdZ 34/5) – salah satu anak piara Roskott yang berhasil dan cakap adalah M. Sallane yang diangkat menjadi guru Alang (NZG), namun namanya tidak tercatat di daftar Institut karena selama ini M. Sallane dipekerjakan oleh Roskott. Jonge, *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

83 Alyona, "Sejarah Pendidikan Di Maluku 1815-1867: Peran Dan Sumbangan NZG Terhadap Pendidikan Yang Diselenggarakan Oleh Pemerintah Hindia Belanda Di Maluku."

dapat dipastikan terjadinya wabah ini adalah akibat cuaca yang cukup ekstrem. Demam ini sempat mereda di akhir tahun 1838, namun muncul kembali tahun 1839 namun hanya dalam waktu singkat.⁸⁴ Oleh karena itu B.N.J. Roskott sangat memperhatikan kondisi para peserta didik, pengawasan dilakukan baik dalam jam sekolah maupun di luar jam sekolah.

Perhatian *zendeling* Roskott tidak hanya diberikan pada setiap para siswanya, namun juga sangat memperhatikan kompetensi setiap gurunya. Baginya kesalehan dan kecakapan merupakan modal dasar dalam membina masyarakat Pribumi di Amboina, khususnya bagi para peserta didik di Institut Batu Merah. Strategi pembelajaran di Institut ini tidak hanya bersifat teoritis, namun juga praktis. B.N.J. Roskott juga memanfaatkan pekarangan rumahnya sebagai laboratorium belajar, seperti mengajarkan para siswanya untuk mengolah tanah, berkebun, dan berburu.

Meskipun *Kweekschool te Batoe Mejra* ini dibangun untuk pendidikan yang berbasis Alkitab, namun setiap siswanya juga dibekali dengan *character building* agar menjadi fondasi *knowledge* mereka. *Zendeling* Roskott juga memberikan mereka mata pelajaran yang berbasis ilmu pengetahuan alam sekaligus memanfaatkan halaman Institut sebagai sarana *learning experience* agar setiap peserta didik memperoleh pengalaman secara langsung dari apa yang mereka peroleh ketika belajar bersama alam.

Kweekschool te Batoe Mejra ini juga memberikan corak khas pendidikan dengan melatih seni menyusun khotbah secara sederhana, yang disesuaikan dengan daya tangkap para pendengar. *Zendeling* Roskott memberikan kiat-kiatnya kepada para peserta

84 Kondisi wabah ini terjadi hanya di pulau-pulau Lease namun tidak separah Ambon, sedangkan di daerah pesisir Seram tidak terdampak wabah ini. Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

didik, di antaranya dengan mendiskusikan salah satu perikop Alkitab secara bersama-sama, kemudian menjabarkannya dan mengajukan pertanyaan terkait materi yang telah dijabarkan, kemudian *zendeling* Roskott mewajibkan para peserta didik untuk mempresentasikan dan mendiskusikan bersama-sama agar memperoleh saran maupun sanggahan dari teman-temannya.⁸⁵ Beberapa butir dasar pendidikan yang menjadi prioritas yang wajib didahulukan untuk membekali para peserta didik, yaitu: membaca; menulis; pengetahuan isi Alkitab; pendidikan Agama; berhitung; pengetahuan bahasa Melayu Tinggi serta beberapa latihan di bidang ilmu pengetahuan.

Kweekschool te Batoe Mejra ditangani langsung oleh *Zendeling* Roskott sekaligus sebagai guru pengajar di beberapa mata pelajaran. Roskott mengajarkan pengetahuan terkait ajaran iman Kristen, Budi Pekerti, Kisah Rasul-Rasul, Khotbah pendek beserta penjelasan sekitar kata-kata Melayu tinggi (menggunakan *budel* J. Kam terjemahan Inggris). Di kelas Dua, Roskott mengajar mata pelajaran pengetahuan bahasa Melayu tinggi yang terdapat dalam Alkitab, menulis indah, menghitung, sejarah Alkitab, Ilmu Bumi, Menyanyi dan meniup seruling; Sedangkan di kelas Tiga, Jacob Picaulij⁸⁶ mengajarkan bahasa Melayu, menulis indah, berhitung, Sejarah Alkitab, Ilmu Bumi, menyanyi dan bermain seruling.⁸⁷ Selain itu mata pelajaran lain seperti Ilmu Bumi Eropa, Peta Palestina, Asia Kecil, Makedonia, Yunani, pulau-pulau di

85 Jong.

86 Jacob Picaulij sang guru pribumi diangkat menjadi wakil kepala Institut mulai tanggal 1 Januari 1840, dengan gaji f. 25 tembaga (namun hanya diberikan f.20, sedangkan f.5 nantinya ditambahkan setelah J. Picaulij menikah. J. Picaulij tidak memperoleh tunjangan seperti guru-guru pribumi lainnya). Sebelum menjadi guru, J. Paicaulij termasuk golongan siswa Roskott yang cukup cerdas, selain itu J. Picaulij merupakan pemuda yang cakap dalam segala hal, kelakuannya tidak tercela Jong..

87 H Kroeskamp, *Early Schoolmasters in a Developing Country: A History of Experiments in School Education in 19 Century Indonesia* (Nederlands: Van Gorcum & Comp, 1974), 70.

Laut Tengah dan semua yang tertuang dalam sejarah Alkitab.⁸⁸

Habituaasi kebersamaan dalam pembentukan karakter juga terus ditanamkan *zendeling* Roskott kepada setiap guru maupun para siswanya, mereka bersama-sama mengolah dan menikmati hasil dari kebun yang berada di lingkungan Institut. Masing-masing siswa juga telah mendapatkan peran dan tanggung jawab, seperti: memasak, membersihkan ruang kamar, ruang kelas maupun yang bertugas di *drukkerij* (percetakan). Sehingga, melalui *Kweekschool te Batoe Mejra*, *zendeling* Roskott benar-benar mempersiapkan setiap peserta didiknya untuk memperoleh pengetahuan secara holistik, agar kelak mereka menjadi guru maupun penganjur di negeri-negeri di mana mereka ditugaskan dalam penguatan identitas Kekristenan di Amboina.

Usaha Penyiaran oleh *Zendeling* Roskott

Kecerdasan *zendeling* Roskott telah membuat Gubernur terkagum,⁸⁹ berikut adalah pernyataan kekagumannya yang dituturkan oleh Kroeskamp yaitu:

(Roskott) Memiliki otak cerah dan dijiwai keinginan sungguh-sungguh untuk mengerjakan hal-hal yang benar-benar baik dan bermanfaat. Saya harus mengakui bahwa terutama kehadiran dialah yang membuat saya mengharapkan hasil baik dari usaha saya. Dalam dirinya telah saya temukan baik semangat dan ketekunan maupun kemauan untuk segera mengambil tindakan keperluannya agar keinginan saya tercapai.⁹⁰

88 Alyona, *Pendidikan Barat Di Maluku Tengah, 1885-1942: Timbulnya Dualisme Dalam Sistem Pendidikan*, 142.

89 Gubernur G. de Seriere ketika kunjungannya ke Institut Batu Merah pada tanggal 12 Agustus 1842, sang gubernur ingin mendorong kemajuan orang Amboina yang lamban melalui Institut ini Jonge, *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854..*

90 Kroeskamp, *Early Schoolmasters in a Developing Country: A History of Experiments in School Education in 19 Century Indonesia*, 78–80.

Kolaborasi dan kerja sama Roskott juga dibangun bersama pihak Kolonial maupun NZG terkait hal kebutuhan literasi bagi pendidikan dan Kekristenan di wilayah ini dengan mengajukan permohonan kepada Pengurus Pusat (PP) NZG terkait pengadaan mesin cetak baru untuk menggantikan mesin cetak lama yang telah ada sejak zaman *zendeling* Joseph Kam dan J. Carey. Permohonan ini dikabulkan oleh pihak *zending* dan mesin cetak ini dikirim dari Rotterdam tanggal 12 Mei 1838 tiba di Amboina pertengahan 1839 dan disusul huruf-huruf terkait kebutuhan percetakan.⁹¹

Oleh B.N.J. Roskott, *drukkerij* ini dimanfaatkan untuk menerbitkan buku-buku yang bermanfaat untuk menunjang pendidikan dan Kekristenan di Amboina bahkan di wilayah Hindia Belanda. B.N.J. Roskott kembali mencetak ulang *Kitab Midras jang dalamnja ada tersimpan babarapa fatsal jang pendekh dan berguna, akan debatjakan* karangan H. Wester dan dialihbahasakan oleh R. Le Bruyn. Beberapa buku hasil saaduran maupun buah karya *zendeling* Roskott di antaranya *Kitab Melaju akan Mengadjar hedja; Ilmu Zamin yang mengadjar keadaan Tanah Kanaan: Terator guna sekaligus midars-midras melajuw* yang dicetak di Ambon pada tahun 1849.⁹² Selain itu B.N.J. Roskott sempat menerjemahkan buku bahasa Jerman yang berjudul *Onderwijs in de bijbelsche geschiedenissen voor eenigszins gevorderden* dan berisikan riwayat Alkitab, namun buku karya Pdt. Isaac Prins ini tidak diizinkan NZG untuk dicetak.⁹³ Terdapat juga Kamus Alkitab (Leijdecker) yang diterjemahkan selama tujuh tahun. Tidak hanya

91 Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

92 Naskah tulisan tangan buku tersebut sudah dipakai sejak tahun 1836 hanya untuk kalangan Institut Batu Merah, akan tetapi pada tahun 1849 para guru dapat menggunakan buku yang diterbitkan di Amboina ini, bahkan menurut sebuah laporan pada tahun 1854 menyatakan bahwa peta Palestina dipakai di sekolah-sekolah rakyat Jonge, *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

93 Jong, *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

zendeling Roskott, Elize juga turut membantu menerjemahkan buku di antaranya *Geschenk voor Kinderen*.

Beberapa judul buku buah pemikiran Roskott lainnya yaitu *Pengadjaran akan Ilmu Hitongan* yaitu buku yang berisi ilmu hitungan dari penjumlahan, pengurangan, pembagian, dan perkalian. Naskah buku *Pengajaran akan Ilmu Hitongan* menjadi buku wajib bagi peserta didik Institutnya dan diterbitkan di Betawi tahun 1854. Untuk memberikan tuntunan guru-guru pribumi, Roskott menerbitkan *Pembitjara bagi Guruw Midras* (Penasihat bagi Guru Sekolah) tahun 1843. Buku ini dibuat Roskott untuk menjawab kegelisahannya ketika dirinya dibatasi untuk mengunjungi para alumni Institut Batu Merah di sekolah-sekolah pribumi, sehingga Roskott tidak dapat memberikan penilaian terhadap pelayanannya di berbagai bidang. Kenyataan itulah yang membuatnya mencetuskan gagasan ini. Melalui karya ini, *zendeling* Roskott memberikan pesan dan bahan yang dapat dijadikan oleh para guru menyiarkan dan menyebarkan Kekristenan di seluruh negeri.

Ketulusan dan ketekunan membawa sebuah keberhasilan dalam diri *zendeling* B.N.J. Roskott, hal ini dapat dibuktikan dengan berbagai capaian yang diperolehnya pada saat itu. Keuletannya mengantarkan dirinya untuk menjadi seorang yang terkemuka di Amboina, bahkan ia diklaim sebagai pemilik ternak terbanyak di Maluku. Semenjak itu nama *zendeling* B.N.J. Roskott semakin populer di tengah masyarakat, atas perintah Gubernur Jenderal, Gubernur Visser memberikan tugas tambahan kepada Roskott sebagai penilik sekolah (inspektur pendidikan) untuk sekolah-sekolah Kristen berbahasa Melayu pada tahun 1851. Keputusan Gubernur Jenderal berbunyi: "*Kepada Gubernur Maluku ditugaskan mengajukan permintaan kepada B. N. J. Roskott apakah ia bersedia menerima tugas tersebut, jika ia bersedia, agar ia mengeluarkan biaya yang berkaitan dengannya,*

kemudian melaporkannya".⁹⁴ Standarisasi terus diupayakan oleh B.N.J. Roskott selama menjadi pengawas sekolah, sehingga pihaknya sering melakukan inspeksi ke negeri-negeri di wilayah Amboina dan sekitarnya.

Dekadensi *Zendeling* B. N. J. Roskott

Ibarat roda yang berputar, demikianlah roda kehidupan *zendeling* B.N.J. Roskott dan Institut yang dibangunnya. Penolakan terhadapnya beserta *Kweekschool te Batoe Mejra* bukanlah hal baru, Roskott sering kali harus membela diri terhadap kecurigaan-kecurigaan yang disematkan pada dirinya, baik dari pihak kolonial maupun rekan-rekan. Sejak itu di tahun 1840 hubungan antara *zendeling* Roskott dengan pimpinan negeri Belanda mengalami keregangan, kecurigaan akan kinerja Roskott yang dianggap tidak cakap, sehingga *Kweekschool te Batoe Mejra* yang dipimpinnya dipandang sudah tidak teratur. Sedangkan mimpi Roskott untuk memindahkan Institut Batu Merah ke pulau Jawa⁹⁵ ditanggihkan, sedangkan pihak kolonial membangun Institut baru di Surakarta.⁹⁶

Selain itu penilaian dari *zending* terhadap *Kweekschool Batoe Mejra* dirasa perlu diadakan sebuah *onderwijshervorming* atau reformasi di dalam tubuh Institut, karena sejak awal pengurus pusat NZG mengharapkan Institut ini akan menjadi replika dari Rotterdam. Tetapi pada praktiknya selama 30 tahun berdiri Institut ini hanya ditangani oleh B. N. J. Roskott yang dibantu oleh Picaulij, padahal jika

94 H Kroeskamp, *Early Schoolmasters in a Developing Country: A History of-Experiments in School Education in 19th Century Indonesia* (Nederlands: Van Gorcum & Comp. B. V, 1974), 81.

95 Di tahun 1840 Roskott sempat berfikir untuk memindahkan Institutnya dari Ambon ke Jawa serta mendidik juga guru-guru dari Timor dan Minahasa. Hal ini disebabkan karena kondisi alam yang tidak stabil yang mengakibatkan banyak dari peserta didiknya jatuh sakit dan meninggal.

96 Jonge, *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854)*.

mengacu *Gedenkboek uitgegeven ter gelegenheid van het Honderdjarig Bestaan van het Nederlandsche Zendelinggenootschap* dalam Alyona, dapat diidentifikasi terdapat 9 utusan NZG tamatan Rotterdam yang sezaman dengan B.N.J. Roskott.⁹⁷

Selain itu terdapat permasalahan terkait kesetaraan gender, Institut ini dipandang tidak merekrut perempuan sebagai peserta didiknya, bahkan di setiap laporannya *zendeling* Roskott tidak pernah didapati nama perempuan yang menjadi muridnya. Oleh karena itu, *zending* menganggap bahwa pendidikan yang dipimpin Roskott tidak mampu menerobos sistem sosial dan budaya masyarakat di Amboina yang patriarkat, namun hal ini juga terkait cara pandang masyarakat feodal maupun kolonial yang masih menganggap perempuan hanya sebagai “konco wingking” atau hanya dipandang sebagai pelengkap dalam rumah tangga.

Goncangan terhadap reputasi *zendeling* B. N. J. Roskott turut menjadi salah satu faktor kemunduran *Kweekschool te Batoe Mejra*. Pada tahun 1860-an orientasi kolonial terhadap pendidikan sudah mulai bergeser, pihak kolonial mengharapkan orientasi pendidikan yang praktis diberikan kepada pendidikan di Maluku.⁹⁸ Meskipun demikian di Amboina sudah terdapat pendidikan yang tersistem secara khusus di negeri-negeri Kristen untuk kepentingan Kolonial, bahkan dalam lembaga pendidikan itu pun bertujuan untuk meningkatkan standar pendidikan bukan ekspansi.⁹⁹ Tentunya perubahan ini berdampak bagi nasib *zendeling* B. N. J. Roskott beserta Institut yang menjadi kebanggaannya, di mata kolonial penyelenggaraan pendidikan yang

97 Alyona, “Sejarah Pendidikan Di Maluku 1815-1867: Peran Dan Sumbangan NZG Terhadap Pendidikan Yang Diselenggarakan Oleh Pemerintah Hindia Belanda Di Maluku.”

98 R Z Lerrisa and dkk, *Maluku Tengah Di Masa Lampau: Gambaran Sekilas Lewat Arsip Abad Sembilan Belas* (Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia, n.d.), 228.

99 Richard Chauvel, *Nationalists, Soldier and Separatists* (Leiden: KITLV Press, 1990), 27.

dirintis B. N. J. Roskott sudah tidak sebanding dengan nilai-nilai liberal dari birokrasi yang dicanangkan pihak Kolonial. Satu-satunya jalan adalah pihak kolonial harus mengambil alih tanggung jawab Institut Batu Merah, sebagian besar kurikulumnya dirombak sehingga tidak lagi menekankan pendidikan Kristen namun diubah menjadi pendidikan sekuler, secara resmi pada tahun 1864¹⁰⁰ Institut Batu Merah serta sekolah-sekolah di bawah naungan *zending* diambil alih oleh pemerintah, sejak itu dilakukan pemisahan antara sekolah dan gereja.¹⁰¹

Simpulan

Pendidikan menjadi tolak ukur sebuah peradaban masyarakat beserta kebudayaannya. Peradaban masyarakat Amboina tidak bisa dipisahkan dari kehadiran pendidikan formal yang berhasil ditancapkan oleh bangsa Barat. Melalui kehadiran *zendeling* di Amboina telah mendukung kaum kolonial dalam penyiaran dan penguatan identitas kekristenan di wilayah ini. Para *zendeling* juga diharapkan menjawab kebutuhan Guru Injil (*schoolmeesters*) di Negeri-negeri, sehingga langkah *zendeling* B.N.J. Roskott dengan merangkul NZG mampu memberikan jawaban terhadap kebutuhan penginjil di negeri-negeri, sekaligus mempersiapkan para pribumi menjadi guru yang terampil dan tersertifikasi serta dapat memenuhi kebutuhan masyarakatnya. Selama menakhodai *Kweekschool te Batoe Mejra*, B.N.J. Roskott mempersiapkan dengan sangat disiplin agar setiap peserta didiknya menjadi individu yang berkualitas baik moral maupun spiritualnya sehingga mereka dapat melayani dengan hati setiap masyarakat di negeri-negeri yang masih memeluk kepercayaan lokal. *Zending* B.N.J.

100 Ada beberapa versi terkait tahun dileburnya Institut Batu Merah, Menurut Otjep didalam Tesis Alyona 1865, namun beberapa penulis menyebutkan tahun 1864 seperti Van den End dan Lerissa. Alyona, "Sejarah Pendidikan Di Maluku 1815-1867: Peran Dan Sumbangan NZG Terhadap Pendidikan Yang Diselenggarakan Oleh Pemerintah Hindia Belanda Di Maluku."

101 Lerissa and dkk, *Maluku Tengah Di Masa Lampau: Gambaran Sekilas Lewat Arsip Abad Sembilan Belas*.

Roskott terus menularkan pengalamannya bagi peserta didiknya, agar setelah lulus dari *Kweekschool te Batoe Mejra* mereka mampu menjadi *schoolmeesters* yang berdedikasi tinggi tanpa harus memerangi tradisi, selain itu dengan keterampilan dan pengalaman di berbagai bidang yang mereka peroleh dan dapat diimplementasikan di tengah-tengah masyarakatnya agar setiap alumni *Kweekschool te Batoe Mejra* juga memperoleh sumber pendapatan di samping gaji yang diperolehnya, sehingga kemandiriannya dapat membantu mendewasakan dan melatih setiap jemaat yang tesebar di wilayah Amboina hingga Minahasa, Sangir bahkan di beberapa wilayah Hindia Belanda.

Daftar Pustaka

- Alyona, Cornelis Adolf. *Pendidikan Barat Di Maluku Tengah, 1885-1942: Timbulnya Dualisme Dalam Sistem Pendidikan*, 2009.
- . “Sejarah Pendidikan Di Maluku 1815-1867: Peran Dan Sumbangan NZG Terhadap Pendidikan Yang Diselenggarakan Oleh Pemerintah Hindia Belanda Di Maluku.” STT JAKARTA, 1999.
- Arie de Kuiper. *Missiologia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Chris de Jong. “Pisarana Hatusiri Amalatu: Kehidupan Dan Pekerjaan Bernhard Nikolas Johann Roskott (1811 - 1873) Di Kepulauan Ambon, Indonesia (Bag 1).” Negeri Saparua, 2019. <http://negerisaparua.blogspot.com/2019/07/kehidupan-dan-pekerjaan-bernhard.html>.
- . “The Life and Work of Bernhard Nikolas Johann Roskoott (1811-1873) on the Island of Ambon, Indonesia.” www.cgfdejong.nl, 2013.
- E.F. Kruijf. *Geschiedenis van Het Nederlandsche Zendelinggenoot-Schap En Zijne Zendingsposten*. Groningen: J.B. Wolters, 1894.
- Enklaar, I. H. *Baptisan Massal Dan Pemisahan Sakramen - Sakramen*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1978.

- Hermawan, Indra, Novitasari Ratna Dewi, Okti Fathony Purnama, and Dyah Ratna Widi Atmaja. *Cerita Dari Timur*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2017.
- J.D. Wolterbeek. *Babad Zending Di Pulau Jawa*. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen (Anggota IKAPI, 1995.
- Jan S. Aritonang. "Jadikanlah Semua Bangsa MuridKu: Usaha Missi Protestan Di Bidang Pendidikan Umum Abad Ke-19 Dan Parohan Pertama Abad Ke-20." STT Jakarta, 1980.
- Jong, D C. *Sumber - Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854*. Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2012.
- Jonge, D C. *Sumber-Sumber Tentang Sejarah Gereja Protestan Di Maluku Tengah 1803-1900 (Jilid I: 1803-1854*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2012.
- Keuning, J. *Sejarah Ambon Sampai Akhir Abad Ke-17*. Jakarta: Penerbit Ombak, 2016.
- Kroeskamp, H. *Early Schoolmasters in a Developing Country: A History of-Ex Periments in School Education in 19th Century Indonesia*. Nederlands: Van Gorcum & Comp. B. V, 1974.
- . *Early Schoolmasters in a Developing Country: A History of Ex-Periments in School Education in 19 Century Indonesia*. Nederlands: Van Gorcum & Comp, 1974.
- L. J. van Rhijn. *Ries Door Den Indischen Archipel in Het Belang Der Evangelische Zending*. Rotterdam: M. Wijt & Zonen, 1851.
- Lerissa, R Z, and dkk. *Maluku Tengah Di Masa Lampau: Gambaran Sekilas Lewat Arsip Abad Sembilan Belas*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia, n.d.
- Nasution, S. *Sejarah Pendidikan Indonesia*. Jakarta: Bumi Aksara, 2011.
- Richard Chauvel. *Nationalits, Soldier and Separatists*. Leiden: KITLV Press, 1990.

- Saimima, Johan. *Autonome Moluksche Kerk: Perjuangan Mendapatkan Gereja Maluku Yang Otonomi, 1931-1933*. Grafika Indah & Tahuri SC Press, 2012.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Berteologi Dalam Konteks: Pemikiran-Pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi Di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 2000.
- Sudradjat, Djadjat. "Siapa Pribumi." *Media Indonesia*, 2017. https://mediaindonesia.com/podiums/detail_podiums/890-siapa-pribumi.

***Pontok Urang* menjadi Simbol Salib pada Misi Inkulturasi Gereja di Suku Dayak Jangkang Kabupaten Sanggau Kalimantan Barat**

Wilson

*Institut Agama Kristen Negeri Palangka Raya
bukitrhemaong@gmail.com*

Pendahuluan

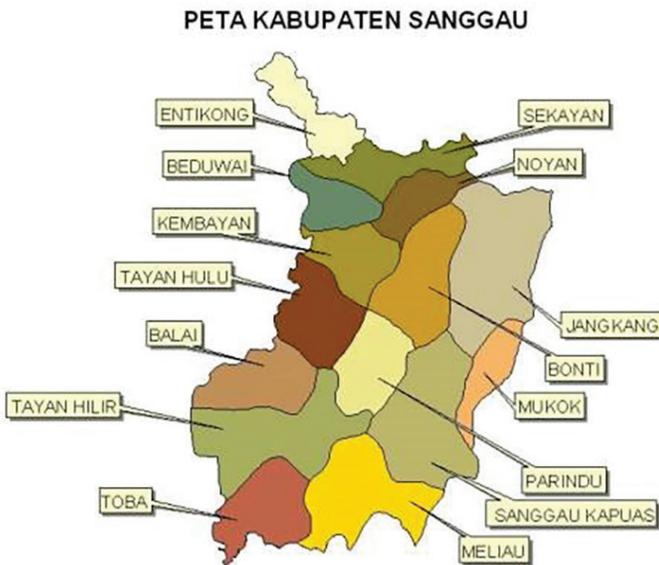
Agama adalah salah satu sumber inkulturasi budaya dalam hidup masyarakat. Karena itu, agamalah yang paling dominan mengubah masyarakat, yang cenderung berpikir dan berperilaku mistik menjadi rasional; yang kurang tertata menjadi rapi, dan bermusuhan menjadi hidup bersama. Sisi lain, inkulturasi dapat juga diartikan sebagai suatu upaya berteologi dalam konteks (lingkungan) secara kontekstual. Daniel melihat inkulturasi sebagai konteks di mana teologi itu dikembangkan atau diterapkan, dan berupaya berteologi atas dasar budaya konteks setempat.¹⁰² Dalam artian secara teologi adalah upaya melakukan asosiasi, gagasan, asumsi, dan pra-konsepsi yang erat kaitannya dengan sesuatu hal, serta merupakan sumber pengaruh sikap, perspektif, penilaian, dan pengetahuan seseorang tentang suatu hal. Selanjutnya, inkulturasi sebagai upaya untuk menjawab pertanyaan tentang bagaimana kerygma (inti berita atau Injil) itu menjadi “hidup” di dalam konteks yang khusus, sehingga para peserta budaya (penerima Injil tersebut) mengerti dan memberikan refleksi atas berita yang disampaikan sesuai dengan situasi mereka.¹⁰³

102 Daniel J. Adams and Dachlan Sutisna (Trans), *Teologi Lintas Budaya*, 4th ed. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018), 23.

103 Lesslie Newbigin and Liem Sien Kie (Trans), *INJIL Dalam Masyarakat Majemuk*

Sehingga, apa yang masuk ke dalam hati para pendengarnya haruslah benar-benar (hakikat dari) Injil itu, bukan suatu produk yang dibentuk oleh pikiran dari pendengarnya. Yang hendak dicegah di sini adalah, penyelewengan hakikat (inti) berita.

Suku Dayak Jangkang merupakan salah satu Suku Dayak yang mendiami Pulau Kalimantan, dan bagian dari Suku Dayak Bidayuh. Populasi penduduk Suku Dayak Jangkang atau penuturnya diperkirakan 45.000 orang. Sebaran terbanyak bermukim di Kecamatan Jangkang Kabupaten Sanggau Kalimantan Barat yang tersebar di beberapa wilayah.



Agama Suku Dayak Jangkang 80% Katolik, dan sisanya Kristen dan Islam. Kini, sulit diketemukan lagi mereka yang masih menganut agama nenek moyang (kepercayaan lama), karena Katolik dan Kristen telah mengubah kepercayaan Suku Dayak Jangkang. Agama Katolik yang diperkenalkan oleh misionaris Ordo Kapusin, yakni Pater Fridolinus OFM CAP sejak tahun 1934.¹⁰⁴ Sedangkan agama Kristen diperkenalkan oleh *Misi dari Christian and Missionary Alliance (C&MA)* atau sekarang

(Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015), 214.

104 L. C. Sareb, wawancara Peneliti, Jangkang, 7 Juli 2023.

Gereja Kemah Injil Indonesia (GKII). Sebelum misi Katolik dan Kristen tiba di wilayah Jangkang, penduduk setempat menganut agama asli tradisional nenek moyang. Mereka mengekspresikan kepercayaan dengan simbol-simbol agama asli, seperti *pantak* (patung), korban berupa hewan, sesajen, dan patung penjaga kampung yang dipasang pada jalan sebelum masuk suatu kampung, dan demi kepercayaan lama semuanya itu, mereka menolak misi Katolik dan Kristen yang mencoba melakukan perubahan dengan menghilangkan ekspresi mereka, termasuk *pontokn urank* (patung orang) yang mereka dirikan di depan rumah. Padahal *pontok urangk* adalah simbol berupa patung manusia yang diyakini menjadi “juru selamat” mereka ketika penyakit, kemalangan, kerugian, dan kematian datang menghampiri mereka setiap tahun di sepanjang bulan Mei.

Hakikat dan Prinsip Inkulturasi

Istilah “*inculturatio*” tidak terdapat dalam bahasa Latin klasik, jelaslah istilah tersebut berasal-usul dari bahasa Latin. istilah ini menunjukkan ke mana sesuatu bergerak: ke, ke arah, ke dalam, ke atas); dan kata kerja *colo, colere, colui, cultum* (menanami, mengolah, mengerjakan, mendiami, memelihara, menghormati, menyembah, beribadat). Berdasarkan kata kerja di atas, bergerak kepada suatu objek yang umumnya adalah agama dan budaya dalam masyarakat. Karena itu, “*inculturatio*” secara harafiah berarti “menyusup, menyisip ke dalam suatu budaya, atau menaruh ke samping.”¹⁰⁵

Dalam ilmu antropologi kebudayaan terdapat dua istilah teknis yang berakar kata sama, yaitu ‘akulturasi’ dan ‘enkulturasi’. Istilah akulturasi memiliki sinonim dengan “perjumpaan dengan budaya”, yakni perjumpaan kedua budaya yang berbeda dan menimbulkan perubahan. Sedangkan “enkulturasi adalah proses inisiasi seorang

105 Artantio, “Akulturasi Dan Inkulturasi,” *History Vitae*, 2012, <https://historyvitae.wordpress.com/2012/10/11/akulturasi-dan-inkulturasi/>.

individu ke dalam budayanya. Artinya, “Inkulturasasi” sebagai proses pengintegrasian pengalaman iman Gereja ke dalam suatu budaya tertentu, tentu saja berbeda dari ‘akulturasasi’. Perbedaannya adalah, pertama-tama, hubungan antara gereja dan suatu kebudayaan tidak samadengan hubungan antar bangsa. Sebab gereja “mempertimbangkan maksud dan tujuannya, bukan bentuk kebudayaan yang khusus”. Selain itu, proses pembangkitan bukan sekadar “tata letak”, melainkan pencelupan mendalam di mana gereja menjadi bagian dari suatu komunitas. Selain itu, “memperbaiki” berbeda dengan “memperbaiki”. Karena “pembentukan” mengacu pada cara gereja menyesuaikan diri dengan suatu budaya, bukan hanya bagaimana orang menyesuaikan diri dengan budaya tersebut

Halim mengatakan bahwa: Proses inkulturasasi terlaksana dengan baik atau tidak ditentukan oleh tindakan dalam merealisasikannya. Sebaik apa pun model yang dibuat, jika tidak direalisasikan maka proses kontekstual tersebut juga tidak akan pernah terwujud.¹⁰⁶ Berdasarkan teori tersebut dapat ditarik sebuah gagasan yaitu supaya dapat mencapai sebuah tujuan kontekstualisasi, maka proses inkulturasasi harus menetapkan sesuatu langkah atau prinsip sebagai perwujudan dari inkulturasasi itu sendiri.

Alkitab menetapkan tiga langkah atau prinsip atau orientasi dari inkulturasasi, yaitu:

- a. *Personal Dimensi Inkulturasasi.* Packer menjelaskan bahwa memperhatikan dimensi pribadi ialah usaha untuk mengetahui keberadaan latar belakang responden secara pribadi maupun komunitas.¹⁰⁷ Keberadaan itulah yang membentuk seseorang menjadi suatu pribadi manusia secara utuh sebagai makhluk sosial dan budaya. Paulus ketika melakukan pendekatan

106 Makmur Halim, *Model-Model Penginjilan Yesus* (Malang: Gandum Mas, 2003), 43.

107 J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Surabaya: Momentum, 2003), 41.

perkabaran Injil lebih berorientasi kepada aspek individu seseorang. Karena Paulus sendiri menyadari bila setiap orang memiliki latar belakang yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Terdapat larang Yahudi, dan orang Yunani. Ada pula orang yang mempunyai latar belakang pendidikan tinggi dan terhormat, namun ada yang tidak mendapat kesempatan untuk sekolah dan lemah keadaannya.¹⁰⁸ Keadaan tersebut juga akan menentukan reaksi mereka dalam mendengarkan Injil yang di terimanya. Karena itu dimensi pribadi seseorang merupakan salah satu aspek penting dalam inkulturasi.

- b. *Kebutuhan Manusia dalam Konteks Budaya dalam Inkulturasi.* Kebutuhan Manusia dalam konteks budaya dalam inkulturasi. Tomatala menyebutkan bahwa Paulus selalu menempatkan Firman secara tepat, sesuai dengan kebutuhan setiap orang di dalam konteks. Penempatan Firman yang menjawab kebutuhan dalam kontekstualisasi bagi Paulus bersifat situasional. Sebab Firman yang absolut tersebut berbicara secara selektif dalam menjawab kebutuhan semua orang dalam konteks.¹⁰⁹ Firman yang dimaksudkan di sini adalah Yesus Kristus. Yesus Kristus yang adalah Injil itu sendiri merupakan inti dari pemberitaan Paulus. Berdasarkan pandangan di atas maka dapat disimpulkan sebuah prinsip bahwa Firman menjawab setiap kebutuhan manusia dalam konteks merupakan langkah yang tepat dalam mewujudkan Injil yang universal. Sehingga dapat dijumpai bahwa kebanyakan budaya adalah jembatan untuk membawa kabar Injil secara universal. Paulus mengembangkan prinsip ini di Atena. Paulus berusaha menyajikan berita Injil melalui bentuk-bentuk budaya orang Atena, supaya Injil dapat menjawab kebutuhan mereka tentang keselamatan.

108 R. L. Budiman, *Pelayanan Lintas Budaya Dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: STII, 2007), 34.

109 Yakob Tomatala, *Teologi Kontekstualisasi* (Malang: Gandum Mas, 2001), 70.

c. *Mempergunakan Simbol dalam Konteks Inkulturasi.* Istilah “simbol” berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti “harapan-harapan atau lambang-lambang” Semua kebudayaan pada umumnya mempunyai suatu simbol-simbol tertentu sebagai pencirian dari kebudayaan tersebut. Dalam bidang keagamaan pun berlaku hal yang sama, bahwa agama juga memiliki simbol atau harapan-harapan tertentu, sebagai identitas atau harapan dari keyakinan mereka. Mahatma Gandhi pernah berkata, “idolatry is bad, not so idol worship, “ (penyembahan berhala itu buruk, tetapi tidak mencitrakan penyembahan Tuhan). Maksudnya Gandhi ingin menunjukkan bahwa sebenarnya setiap agama tidak bisa melepaskan diri dari simbol-simbol untuk mempermudah dalam memahami Tuhan itu sendiri.¹¹⁰ Paulus menggunakan simbol (harapan-harapan dan lambang) dalam melakukan perkabaran Injil lintas budaya. Paulus menuntun jalan pemikiran responden melalui harapan-harapan yang mereka kenal tentang Allah. Harapan-harapan tersebut sebagai modal untuk menjelaskan eksistensi tentang Allah melalui Injil. Sehingga pendengar merasa bahwa berita Injil relevan dengan kehidupannya. Paulus dalam konteks ini bermaksud supaya gambaran-gambaran yang sudah mereka mengerti akan menolong orang Atena dalam menerima berita Injil.

Alkitab menegaskan adanya model inkulturasi yang lebih spesifik. Model dialog Injil model inkulturasi menurut Paulus yang tertulis dalam Kisah Para Rasul 17:16-34. Penulis dalam bagian ini menjelaskan tentang model-model pendekatan penginjilan kontekstual Paulus di Kota Atena. Dalam melaksanakan penginjilan ada beberapa model pendekatan kontekstualisasi penginjilan Paulus kepada orang-orang Atena dilihat dari Kis. 17:16-34, antara lain:

110 Madrasuta Ngakan Made, *Hindu Di Antara Agama-Agama* (Denpasar, Indonesia: Upada Sastra dan Yayasan Dipa, 1997), 104.

a. *Inkulturasasi Model Dialog Interaktif Persuasif (ayat 17-18).*

Istilah tukar pikiran dan soal jawab dalam Kisah Para Rasul 17:17-18 berasal dari bahasa Yunani *dielegote* dari kata dasar *dialegomai* merupakan bentuk kata kerja Imperfekt indikatif aktif orang ketiga tunggal. Imperfekt indikatif aktif berkenaan dengan tindakan masa lampau yang dipakai secara duratif (menyatakan suatu perbuatan yang terus-menerus) dan iterative atau menyatakan suatu perbuatan yang terjadi berulang-ulang.¹¹¹ Kata ini dapat diartikan sebagai argumentasi yang menjadikan suatu alasan, cerita yang berbeda dan lawan bicara, untuk berbicara guna meyakinkan penonton akan pengetahuannya terhadap sesuatu. Cara-cara *dielegote* Paulus tersebut, penulis mengistilahkan dengan model dialog interaktif persuasif. Komunikasi persuasif adalah percakapan yang melibatkan seseorang dalam konteksnya dan bertujuan untuk meyakinkan orang tersebut, bukan melalui kekerasan dan argumentasi, melainkan melalui persuasi.¹¹² Berdasarkan keterangan dan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa cara komunikasi ini membantu Paulus untuk berkomunikasi dengan orang Athena. Di sana Paulus berdiskusi tentang agama dengan rekan-rekan seimannya, masyarakat umum, dan para cendekiawan terpelajar. Karena perlu Anda ketahui bahwa pandangan Anda terhadap segala sesuatu mungkin berbeda dengan pandangan Injil. Melalui percakapan ini, Paulus mampu menjalin hubungan dengan orang-orang Atena untuk meyakinkan mereka tentang pesan Injil yang diberitakannya. Itulah sebabnya Paulus memahami apa yang mereka pahami dan tidak memahami pesan Injil yang mereka dengar.

111 Ray Summer, *Bahasa Yunani Perjanjian Baru* (Yogyakarta: STTI, 2007), 7.

112 Robert J. Schreiter, *Rancang Bangun Teologi Lokal* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), 26.

b. Inkulturasi Model Identifikasi Religio-Kultural (ayat 22-23). Usaha-usaha Paulus untuk mengenal keadaan masyarakat Atena tersebut dengan menggunakan model identifikasi religio-kultural. Istilah “Identifikasi” mempunyai arti “menentukan atau menetapkan ciri-ciri atau keadaan khusus seseorang, benda dan keadaan lainnya”. Sedangkan identifikasi religio-kultural yaitu sikap dalam menentukan atau menetapkan keadaan khusus dari kebudayaan maupun keagamaan di tempat Injil diberitakan. Willow bank memiliki pendapat bahwa mengidentifikasi kondisi masyarakat yang diinjili diperlukan untuk memahami budaya mereka, maupun hati agama yang ada di dalamnya. Karena itu pula, dalam konteks ini Paulus ingin mengenal masyarakat Atena, baik tentang budaya, agama, pemujaan, ibadah, dan tradisi dan kehidupan mereka.¹¹³ Sedangkan Brink mengatakan bahwa ketika berdiri di tengah-tengah dewan itu, Paulus berusaha mencari titik temu dengan mengatakan bahwa mereka ‘sangat beribadah’ terjemahan ini lebih tepat ketimbang sangat percaya takhayul, namun kedua pengertian ini bisa dipakai.¹¹⁴ Paulus memperlihatkan hal lain yang ditemukannya, yakni sebuah mezbah dengan tulisan “Agnotos Theos” (kepada allah (theos) yang tidak dikenal). Pausanias dan Philostratos mengatakan bahwa memang di Atena ada mezbah-mezbah yang diperuntukkan bagi “*allah yang tidak dikenal*”.¹¹⁵ Paulus menggunakannya, yang mencakup “Theos yang tidak mereka kenal”, dan Paulus menunjukkan Tuhan yang hidup, Tuhan yang dia sembah. Berdasarkan pemikiran di atas, kita dapat melihat bahwa penjelasan Paulus merupakan jembatan untuk mengungkapkan hakikat Allah Pencipta (ayat

113 Taad Elefson, “Blessed to Be Blessing,” in *Lausanne Committee For World Evangelization* (Yogyakarta: STTII, 2007), 23.

114 H. van den Brink, *Tafsiran Alkitab Kisah Para Rasul* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2013), 289.

115 R. Dixon, *Tafsiran Kitab Kisah Para Rasul* (Malang: Gandum Mas, 2017), 126.

24-25), pribadi yang hidup dalam kasih karunia, atau kasih Allah. Tuhan tidak membutuhkan pemberian manusia, dan Dia juga tidak memikirkannya, tetapi manusia harus dikuduskan kepada Tuhan. Dalam konteks ini Paulus mendekati pengertian “agama manusia” yang menyimpang dari ibadah yang benar kepada Tuhan. Dalam hal ini Paulus ingin mendekatkan pemikiran orang-orang yang mendengarkannya, namun ia juga memberikan definisi baru tentang pribadi Allah yang hidup. Paulus mencoba menjelaskan kebenaran melalui kata-kata yang sudah diketahui orang Athena dalam puisi Yunani.

- c. ***Inkulturasi Model Akomodasi Lokatif (ayat 19, 22)***. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata “akomodasi” berarti sesuatu yang diberikan untuk memenuhi kebutuhan, dan kata “tempat” berarti perkara yang menunjukkan arti tempat dalam niminas atau sejenisnya.¹¹⁶ Rasul Paulus memberikan istilah model akomodasi lokatif terhadap manfaat tempat yang bermakna khusus bagi kehidupan orang Atena. Maksud Paulus tentang akomodasi lokatif adalah suatu tempat yang bermakna khusus di dalam kalangan atau orang yang diinjili dan dipakai sebagai sarana untuk menjelaskan Injil guna memenuhi kebutuhan mereka tentang keselamatan. Henry Matthew berpendapat tempat yang dimaksud dalam ayat ini ialah aeropagus. Dalam bahasa Yunani: “*areios pagos*”, berasal dari akar kata *pagos*, merupakan bentuk kata benda akusatif maskulin tunggal, artinya: *Bukit Ares; Bukit Mars*.¹¹⁷ Kemudian, Park mengatakan dalam bukunya *Tafsiran Alkitab Kisah Para Rasul: “Areopagus”* adalah sebuah bukit di barat laut Acropolis Athena yang tinggi, di atasnya terdapat banyak altar, kuil, dan kuil Yunani. Dan Mahkamah Agung Areopagus terbuka. Areopagus adalah tempat orang Athena berkumpul dan

116 Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), s.v “akomodasi”, hal. 681.

117 Henry, Matthew. Commentary, “Act 17:17-18”, *CD-ROOM*, Bible Work For Window. 1996,

mendiskusikan segala hal tentang agama dan filsafat.¹¹⁸ Paulus dibawa ke Areopagus (gunung dewa Mars) bukan untuk diadili, namun untuk diberi kesempatan membagikan kebenaran secara bebas. Masyarakat Athena ingin mendengar ajaran baru karena ingin belajar. Berdasarkan penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa penggunaan item kritis yang dilakukan responden merupakan metode inkulturasi atau kontekstualisasi yang relevan. Karena momen-momen ini lebih penting dalam hidup mereka. Ketika waktu-waktu ini digunakan untuk menjelaskan Injil, maka responden akan lebih memperhatikan pesan Injil yang mereka dengar.

d. *Inkulturasi Model Adopsi Literalis (ayat 23 dan 24).* Kata “adopsi” berarti mengangkat atau mengambil, dan “literalis” dari kata literal berarti “menerjemahkan secara harafiah.¹¹⁹ Pada titik ini, metode adopsi literal yang dilakukan Rasul Paulus adalah adopsi atau upaya mengadopsi kata atau ungkapan lain yang mengandung nilai-nilai budaya dan agama yang responsif (dengan kata lain, akal sehat). Misalnya, dalam istilah keamanan, setiap orang mempunyai ekspektasi yang sama terhadap keamanan, meskipun konsep keamanannya berbeda. Pemahaman orang Athena tentang Tuhan dan keberadaan manusia merupakan suatu peristiwa yang berimplikasi pada kebenaran Injil. Melalui pemahaman mereka, Paulus menjelaskan keberadaan Tuhan yang benar, yaitu Tuhan yang benar adalah Pencipta Tuhan yang Maha Sempurna dan Mahakuasa (ayat 24-25). Donald berkata: Tuhan tidak akan membiarkan dosa menguasai manusia selamanya. Namun Tuhan menjanjikan kehidupan dalam pribadi Yesus yang mati di kayu salib dan bangkit kembali (ayat 30). Maka orang yang percaya kepada Yesus akan kembali kepada Tuhan (kebenaran,

118 Yune Sun Park, *Tafsiran Alkitab Kisah Para Rasul* (Malang: YPPII, 2011), 262.

119 Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), s.v “literasi”, hal. 388.

kesucian). Sebab wujud para dewa tidak seperti emas, perak, atau batu yang dibuat dengan seni dan kebijaksanaan orang Athena. Sebagaimana mereka melambangkan berhala-berhala indah yang mereka buat (ayat 29).¹²⁰ Melalui penjelasan tersebut dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa tujuan utama dari proses kontekstualisasi ialah mempermudah pendengar menerima berita Injil. Mengadopsi nilai-nilai budaya masyarakat merupakan salah satu langkah dalam menolong jalan pikiran mereka terhadap Injil yang didengarnya.

Proses Misi Inkulturasi Gereja

Kata “*inculturatio*” tidak ditemukan dalam bahasa Latin klasik, sehingga jelas bahwa kata tersebut berasal dari bahasa Latin. Terbentuk dari kata depan *in* (menunjukkan di mana sesuatu berada: di, di (atas) atau menunjukkan di mana sesuatu bergerak: ke, ke, ke dalam, ke atas). dan kata kerja *colo, colere, colui, cultum* (menanam, mengolah, menggarap, menghayati, menjaga, menghormati, memuja, memuja). Dari kata kerja ini muncullah kata benda *culture* (kebun, pertanian, lahan pertanian, pendidikan, budidaya, agama, religi). Tampaknya kombinasi dari semua makna inilah yang membuat kata *culture* berarti budaya. Jadi “*inculturatio*” berarti “memasukkan ke dalam kebudayaan”.¹²¹

Dalam antropologi, ada dua istilah teknis yang mempunyai akar kata yang sama, yaitu “akulturasi” dan “akulturasi”. “Akulturasi” sama dengan “kontak dengan kebudayaan”, yaitu pertemuan antara dua kebudayaan yang berbeda dan perubahan-perubahan yang diakibatkannya. Pada titik ini, “*citra*” mengacu pada cara seseorang

120 Donald C. Stamps, *Alkitab Penuntun Hidup Berkelimpahan*, “Kis. 17:24-31”. Malang: Gandum Mas, 2000, hal. 1808.

121 Artantio, “Akulturasi Dan Inkulturasi.”

masuk ke dalam budayanya.¹²² Makna “inkulturasi” sebagai sarana mengintegrasikan pengalaman keagamaan gereja ke dalam suatu makna berbeda dengan “akulturasi”. Bedanya, pertama, hubungan antara gereja dan suatu kebudayaan tidak sama dengan hubungan antar bangsa. Karena gereja “memikirkan misi dan tujuannya, bukan budayanya”. Selain itu, proses pembangkitan bukan sekadar “penanaman”, melainkan pencelupan mendalam di mana gereja menjadi bagian dari suatu komunitas. Selain itu, “memperbaiki” berbeda dengan “memperbaiki”. Karena “pembentukan” merujuk pada proses masuknya gereja ke dalam suatu kebudayaan, bukan sekadar masuknya seseorang ke dalam kebudayaan itu.

Proses misi inkulturasi gereja pada mulanya dilakukan oleh Gereja Katolik dengan menghargai budaya lokal. Sedangkan, gereja Kristen secara umum lebih cenderung melihat budaya dari perspektif yang berbeda, dan terkadang memiliki sikap yang ekstrem terhadap budaya. Persoalannya, apa pun sikap gereja jika sudah memiliki potensi mencabut masyarakat dari akar budaya mereka, maka misi gereja kemungkinan besar akan ditolak oleh masyarakat. Konteks masyarakat Suku Dayak Jangkang simbol Pontok Urangk (patung orang) berupa patung yang didirikan sebelum masuk kampung pada Suku Dayak Jangkang.

Misi inkulturasi gereja Katolik dimulai dengan melakukan beberapa pendekatan. Pendekatan *pertama*, melalui pendidikan. Para misionaris Katolik mencari anak-anak dari Suku Dayak Jangkang yang mau di sekolahkan secara gratis. Mereka dibawa ke sekolah Katolik yang terletak di Desa Nyarumkup (Wilayah yang sekarang masuk wilayah Kota Singkawang Timur), bahkan mereka dididik menjadi frater dan suster. Kemudian hari mereka inilah yang menjalankan tugas katekis untuk menyebarkan misi Katolik. *Kedua*, melakukan pendekatan

122 Artantio.

pelatihan bidang sosial (pertanian dan kesehatan). Para misionaris melakukan pelayanan pelatihan pertanian dan memberikan layanan kesehatan yang terjangkau kepada warga masyarakat, sehingga misi Katolik semakin menarik dan berhasil meng-Katolik-an banyak warga Suku Dayak Jangkang. *Ketiga*, melakukan pendekatan inkulturasi pada budaya. Salah satunya, di tahun 1970 sekitar 36 tahun setelah misi Katolik masuk terjadi kesepakatan bahwa “pontok urangk” diganti dengan simbol salib. Inkulturasi ini mempertemukan konsep yang sama, yakni tentang “keselamatan”. Sehingga, di wilayah Suku Dayak Jangkang dapat ditemukan pada awal masuk Desa dan bagian akhir Desa ditemukan simbol salib. Pada tahun 1991, simbol salib ditambahkan dengan patung Bunda Maria.



Misi Kristen yang dipelopori oleh Christian and Missionary Alliance (C&MA) masuk melalui penginjilan terbuka. Misi baru dimulai pada sekitar tahun 1979 melewati batas antara kecamatan Jangkang dengan Kecamatan Belintang Hulu. Para misionaris dari Christian and Missionary Alliance (C&MA) melakukan penginjilan ke Suku Dayak Jangkang dengan mengutus Guru dan siswa sekolah Alkitab “Eben Haizer” di Internat Balai Sepuak. Pendekatan dilakukan dengan “persahabatan” dengan orang-orang kunci di desa-desa, dan pendekatan pada hubungan kekerabatan (perkawinan) yang telah

terjadi antara anggota Suku Dayak Jangkang dengan anggota Suku Dayak Mualang. Proses inkulturasi berjalan alot dan lambat, karena misi Christian and Missionary Alliance (C&MA) menerapkan prinsip pengajaran doktrin yang ketat, dan semua “tiang berhala” masa lampau harus dimusnahkan. Namun, tahun 1990 beberapa Jemaat Kristen menyepakati untuk hanya mendirikan simbol salib saja di awal dan akhir kampung.



Intinya, misi Kristen lebih ketat dalam soal inkulturasi. Bahkan misi gereja yang hadir ai atas tahun 1990 lebih ketat dan cenderung berseberangan dengan budaya lokal dan adat-istiadat masyarakat setempat. Berdasarkan proses inkulturasi yang panjang, Katolik dan Kristen mewariskan simbol baru dari kehadiran Kristus di tengah Suku Dayak Jangkang, yakni Yesus Juru Selamat.

Simpulan

Proses inkulturasi simbol pontok urangk (patung orang) menjadi Simbol Salib di Suku Dayak Jangkang Kabupaten Sanggau Kalimantan Barat bermula dari (a) fakta tentang persepsi bahwa pontok urangk adalah simbol keselamatan; (b) dasar inkulturasi simbol pontok urangk (patung orang) menjadi simbol Salib merupakan satu kesatuan dengan “konversi” kepercayaan leluhur kepada Katolik; (c) langkah praktis

proses inkulturasi Simbol pontok urangk (patung orang) menjadi simbol Salib sebagai hasil kesepakatan antara para misionaris Katolik dan Kristen dengan masyarakat Suku Dayak Kecamatan Jangkang yang siap dikonversi. Tiga aspek makna: (a) Secara teologis inkulturasi pontok urangk (patung orang) menjadi simbol salib memiliki bahwa Salib adalah kebenaran baru yang menjadi simbol keselamatan dan perubahan bagi Suku Dayak Jangkang; (b) Secara etis inkulturasi pontok urangk (patung orang) menjadi simbol salib memiliki makna akan adanya nilai-nilai etis tentang kebenaran, keindahan, tujuan dan moralitas yang baru dan menjadi semangat baru kehidupan religiusitas Suku Dayak Jangkang; (c) Secara sosial inkulturasi pontok urangk (patung orang) menjadi simbol salib memberikan makna akan adanya perubahan pola dan perilaku baru, memberikan nilai tambah pada semangat kebersamaan dan gotong-royong, serta menjadi alat kontrol sosial dalam hubungan sesama dan dengan dunia luar bagi Suku Dayak Jangkang.

Daftar Pustaka

- Adams, Daniel J., and Dachlan Sutisna (Trans). *Teologi Lintas Budaya*. 4th ed. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.
- Artantio. "Akulturasi Dan Inkulturasi." *History Vitae*, 2012. <https://historyvitae.wordpress.com/2012/10/11/akulturasi-dan-inkulturasi/>.
- Brink, H. van den. *Tafsiran Alkitab Kisah Para Rasul*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2013.
- Budiman, R. L. *Pelayanan Lintas Budaya Dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: STII, 2007.
- Dixon, R. *Tafsiran Kitab Kisah Para Rasul*. Malang: Gandum Mas, 2017.
- Elefson, Taad. "Blessed to Be Blessing." In *Lausanne Committee For World Evangelization*. Yogyakarta: STII, 2007.

- Halim, Makmur. *Model-Model Penginjilan Yesus*. Malang: Gandum Mas, 2003.
- Made, Madrasuta Ngakan. *Hindu Di Antara Agama-Agama*. Denpasar, Indonesia: Upada Sastra dan Yayasan Dipa, 1997.
- Newbiggin, Lesslie, and Liem Sien Kie (Trans). *INJIL Dalam Masyarakat Majemuk*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015.
- Packer, J. I. *Evangelism and the Sovereignty of God*. Surabaya: Momentum, 2003.
- Schreiter, Robert J. *Rancang Bangun Teologi Lokal*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.
- Summer, Ray. *Bahasa Yunani Perjanjian Baru*. Yogyakarta: STTII, 2007.
- Sun Park, Yune. *Tafsiran Alkitab Kisah Para Rasul*. Malang: YPPH, 2011.
- Tomatala, Yakob. *Teologi Kontekstualisasi*. Malang: Gandum Mas, 2001.

***Papendangan* dan PAK di Tanah Minahasa: Tinjauan Sejarah dan Budaya Kontekstualisasi Pendidikan Agama Kristen di Minahasa**

¹Denni H.R. Pinontoan dan ²Jefri Mailool

Institut Agama Kristen Negeri Manado

¹pinontoandenni@gmail.com ²mailooljefri1481@gmail.com

Pendahuluan

Pengajaran adalah salah satu pokok penting ditegaskan dalam amanat agung Yesus Kristus sebagai tugas dalam memberitakan Injil (Mat. 28: 19, 20). Kegiatan misi yang di dalamnya mendirikan jemaat-jemaat sebagai persekutuan orang-orang percaya salah satu hal pentingnya di dalamnya adalah pelaksanaan pengajaran dan pendidikan tentang dasar-dasar iman dan praktik hidup sebagai orang Kristen. Demikianlah, kekristenan yang diperkenalkan dan kemudian berkembang di Minahasa, bagian penting di dalamnya juga adalah pengajaran dan pendidikan.

Artikel ini membahas tentang pendidikan agama Kristen (PAK) di tanah Minahasa dalam tinjauan sejarah dan budaya, terutama tentang perjumpaan antara budaya berpengetahuan setempat dengan paradigma dan bentuk PAK yang diperkenalkan oleh para misionaris Eropa. Sejarah yang dimaksud lebih menunjuk pada masa badan misi (*zending*) yang mengutus para misionaris untuk memperkenalkan kekristenan, terutama di abad ke-19 dan awal abad ke-20. Budaya terutama menunjuk pada tradisi berpengetahuan Minahasa, yang disebut *papendangan*. Dua hal ini dibahas sekaligus karena penerimaan

orang-orang Minahasa terhadap kekristenan, paling penting adalah melalui pendidikan.

Berdasarkan pemikiran tersebut maka fokus artikel ini adalah bentuk PAK kontekstual sebagai hasil perjumpaan antara budaya *pepandangan* dengan pendidikan agama kristen oleh para misionaris yang terjadi sejak pertengahan abad ke19. Berkaitan dengan hal itu maka di awal ini kami perlu mendefinisikan secara konseptual mengenai apa yang dimaksud PAK dalam pembahasan artikel ini. Thomas H. Groome menjelaskan, bahwa PAK adalah juga suatu kegiatan politis gereja.¹²³ Artinya, pengajaran dan pendidikan yang dilaksanakan oleh gereja, selain isinya adalah religiositas dan spiritualitas, juga ia mesti berdimensi sosial dan politis. Dengan kata lain PAK adalah juga pelayanan gereja yang bagi masyarakat dan dunia.

Groome menegaskan, "...bahwa ketika pendidikan agama dilakukan oleh komunitas Kristen dan dari dalam komunitas Kristen, istilah yang paling deskriptif untuk memberi namanya adalah *Christian religious Education* (pendidikan agama Kristen)".¹²⁴ Jika demikian, PAK adalah pendidikan keagamaan yang memang pertama-tama merupakan tugas pelayanan gereja (komunitas Kristen) untuk memperlengkapi anggota jemaatnya. Groome menggunakan istilah "komunitas Kristen", atau paguyuban Kristen, bukan denominasi, aliran atau organisasi. Artinya, Groome sepertinya menunjuk suatu perkumpulan orang-orang percaya yang terikat, baik secara religius, spiritual, maupun kultural.

Definisi PAK menurut Horace Bushnell, pertama sebagai:

Pelayanan dari pihak orang tua Kristen dan gereja yang secara khusus melibatkan kaum muda dengan cara yang wajar dalam pengalaman keluarga dan jemaat tanpa mengharuskan kaum muda itu lebih dulu mengalami pertobatan yang hebat

123 Thomas H. Groome, *Christian Religious Education*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010), 21.

124 Groome, *Christian Religious*, 34, 35.

pada umur tertentu.” Kedua, “pendidikan agama kristen adalah pelayanan kegerejaan yang membimbing orang tua untuk memenuhi panggilannya sebagai orang tua Kristen, dan sekaligus memperlengkapi warga jemaat untuk hidup sebagai anggota persekutuan, bersaksi, mengajar, belajar dan melayani atas nama Yesus Kristus.¹²⁵

Menurut Bushnell, PAK berlangsung dalam dua konteks, yaitu rumah tangga dan jemaat. Bushnell mengatakan, “Rumah tangga Kristen yang didiami Roh anugerah Allah hendaknya menjadi gereja bagi anak-anak.” Sementara jemaat menurut Bushnell adalah “...sekolah yang sesuai dengan maksud Allah, dan warganya adalah murid, yakni pelajar.”¹²⁶

Dua konteks inilah yang mungkin dapat disebut sebagai komunitas Kristen menurut Groome. Jika diperluas, maka PAK juga berkembang dalam konteks masyarakat, yaitu melalui pendidikan formal di sekolah-sekolah, baik berbasis gerejawi maupun negeri. Di Indonesia, PAK sudah sejak lama difasilitasi oleh negara untuk diajarkan di sekolah-sekolah di mana terdapat murid yang beragama Kristen.

Definisi PAK menurut Groome dan Bushnell tersebut akan menjadi rujukan utama secara konseptual untuk mengkaji praktik pendidikan yang dilakukan oleh para misionaris di Minahasa abad ke-19 dan awal abad ke-20 sebagai topik utama artikel ini. Perikabaran Injil yang dijalankan oleh para misionaris dan para guru pribumi abad ke-19 hingga beberapa dasawarsa pertama abad ke-20 adalah hal yang menarik untuk dibahas. Selain belum banyak literatur yang membahas PAK dari pendekatan sejarah kekristenan lokal, namun juga tentu yang utama terdapat banyak hal yang bermakna untuk digali dan dikonstruksi bagi studi dan praktik PAK di era kontemporer.

125 Robert Richard Boehlke, *Sejarah Perkembangan Pikiran dan Praktek Pendidikan Agama Kristen: Dari Yohanes Amos Comenius hingga perkembangan PAK di Indonesia*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997), 470.

126 *Ibid*, 478.

Dengan demikian, fokus pembahasan artikel ini adalah tentang sejarah PAK di Tanah Minahasa pada abad ke-19 dan jelang pertengahan abad ke-20 yang dihubungkan dengan konteks setempat, terutama budaya berpengetahuan *papandangan*. Pembahasan berkaitan dengan sebuah pertanyaan penting, “Bagaimana perjumpaan antara budaya berpengetahuan orang-orang Minahasa dengan PAK yang diperkenalkan oleh para misionaris Eropa dalam sejarah perkabaran Injil di Minahasa?” Pertanyaan lainnya adalah, “Apa yang dapat dipelajari dan kemudian konstruksi untuk memberi sumbangan pemikiran dan praktik PAK di era kontemporer ini”?

Dengan demikian, maka alur pembahasan artikel ini adalah, pertama tentang praktik dan nilai budaya berpengetahuan Minahasa, yaitu *papandangan*. Pembahasan berikutnya adalah tentang PAK yang diperkenalkan oleh para misionaris dari Eropa sejak abad ke-19. Pada pembahasan ketiga akan ditunjukkan hasil dari perjumpaan tersebut sebagai PAK kontekstual di Minahasa.

Papandangan: Budaya Berpengetahuan Minahasa

Pendidikan Agama Kristen (PAK) yang diperkenalkan oleh lembaga misi (badan zending) melalui para misionarisnya di Minahasa tentu tidak berlangsung di ruang kosong. Minahasa adalah suatu ruang yang memiliki kebudayaannya, termasuk tradisi berpengetahuan. Artinya, selain kerja keras dari para zendeling memperkenalkan sistem pendidikan Kristen, peran dari pihak penerima, yaitu orang-orang Minahasa adalah juga penting. Karakter orang-orang Minahasa yang suka belajar berkaitan dengan tradisi berpengetahuan warisan leluhurnya.

H.M. Taulu mengulas mengenai tradisi pendidikan *papandangan* ini dengan menyebut metode pengajaran dan tujuannya.¹²⁷ Para

127 H.M. Taulu, *Sejarah Persekolahan Daerah*, (Manado: Yayasan Membangun, 1980).

pengajarnya terdiri para *tona'as* dan *walian*, yang disebut *mapendang*, sedangkan para murid/peserta didik disebut *pahayoan*. Sementara pelajaran-pelajarannya disebut *papendang*. Tujuan *papandangan* adalah untuk mendidik anak-anak keturunan Lumimuut dan Toar agar dapat memimpin dirinya serta masyarakat di sekelilingnya dalam menghadapi tantangan-tantangan hidup baik dari alam yang ganas maupun dari gangguan bangsa-bangsa lain disekitarnya.

Menurut Pdt. Prof. Dr. W.A. Roeroe, seorang tokoh gereja dan budayawan Minahasa, di Tombulu, "orang-orang bijaksana", yang mengajarkan hikmat-hikmat kehidupan disebut "se kere-kerean". Apa yang dikatakan oleh Roeroe tersebut memberikan informasi kepada kita bahwa dalam masyarakat Minahasa sejak zaman leluhur telah terdapat suatu tradisi berpengetahuan. Dengan demikian dapat kami katakan, bahwa masyarakat budaya Minahasa sejatinya memiliki tradisi belajar atau budaya berpengetahuan.

Dalam sistem *papandangan*, para murid belajar banyak hal. Mulai dari ilmu politik dan ketatanegaraan yang disebut *pamanuan*; ilmu pertanian, yang disebut *manguma*; keterampilan berburu, yang disebut *mangasu*; ilmu tentang semua yang hal yang berhubungan dengan adat istiadat, disebut *wawantian* atau *kanaramen*; pengetahuan pembukaan pemukiman baru, yang disebut *tumani*; ilmu agama atau segala hal yang berhubungan dengan upacara-upacara dan kepercayaan, yang disebut *paposanan*; ilmu kedokteran atau segala hal yang berhubungan dengan pengobatan, disebut *pangundaman*; juga ilmu bela diri dan ilmu astronomi atau perbintangan.

Mengenai pokok atau substansi pengetahuan yang tampak dari disiplin ilmu yang diajarkan di *papandangan* tersebut, Wowor kemudian mengatakan:

"Kalau memperhatikan keseluruhan pelajaran yang didapatkan para pelajar atau pahayoan ini, kita akan

menemukan bahwa pelajaran-pelajaran ini mengarah pada usaha untuk meningkatkan potensi tubuh, pikiran dan perasaan.”¹²⁸

Bagaimana cara pengetahuan diperoleh dalam sistem *papandangan*? Tentang hal ini disebutkan, bahwa para murid tinggal menetap bersama *mapendang* atau guru yang terdiri dari para *tona’as* atau walian. Pelajaran dilakukan selama 1 x 24 jam atau sehari penuh. Mulai dari bangun pagi, siang, sore, malam dan dimulai pagi lagi. *Mapendang* melakukan usaha pencarian pengetahuan bersama-sama dengan *pahayoan*. Pengetahuan diperoleh dengan cara hidup bersama, pengetahuan itu berasal dari kehidupan itu sendiri. Sehingga, pengetahuan yang diperoleh adalah totalitas hidup dari si individu peserta didik tersebut, yaitu mengenai kualitas tubuh, hati, jiwa dan sikap hidupnya. Jadinya, belajar adalah soal cara memperoleh pengetahuan tentang hidup dan kehidupan, dan dengannya pengetahuan itu diperoleh dari kehidupan: interaksi antara individu, teladan hidup dari para *mapendang* dan interaksi langsung dengan alam,

Akhir dari proses belajar bersama *tona’as* dan *walian* adalah semacam ujian. Para pengujinya adalah dewan penguji yang terdiri dari para tonaas dan walian serta tua-tua walak. Hal yang diuji adalah semua hal tentang apa yang telah mereka peroleh dari proses berpengetahuan di *papandangan*, yaitu kecakapan dan ketangkasan menghayati serta mempraktekkan pelajaran yang telah mereka terima tersebut.

Sistem pendidikan *papandangan* adalah sebuah pendidikan keagamaan. Oleh karena dalam kosmologi Minahasa di masa leluhur memahami bahwa semua berdimensi sakral, maka untuk mempersiapkan calon pemimpin masyarakat (para murid *papandangan*) juga adalah suatu kegiatan yang sakral. Hal ini adalah khas komunitas-komunitas

128 Fredy M.S.B. Wowor, “Papandangan: Pusat Pendidikan Para Tona’as” dalam *Waleta Minahasa* edisi 2 thn. I 15 Juni-15 Juli 2010: 43, 44.

adat yang belum mengenal sekularisasi modern. Bahwa, karena semua diyakini serba sakral, maka pendidikan adalah juga bagian dari penghayatan dan praktik keagamaan.

Selain itu, terutama karena kata dasar *papandangan*, yaitu *pendang* pertama-tama menunjuk pada suatu atraksi tarian dalam ritual yang disebut *maorai*. Para penari sebelumnya mesti mengikuti suatu latihan yang pengajarnya ada *walian*.¹²⁹

Sistem religi Minahasa masa leluhur, jika dikaji dari pendekatan ilmu agama-agama, maka dapat dilihat pada tiga hal: yaitu mite, kultus dan ritus. Mite mengenai asal usul Minahasa menyebut tiga tokoh primordial, yaitu Lumimuut-Toar dan Karema. Tiga tokoh primordial ini, mereka adalah *suru*, atau sebagai manusia pertama yang menghuni wilayah yang kemudian disebut Minahasa. Ketiga tiga ini adalah leluhur yang diyakini secara religius. Mereka adalah *apo* atau *opo*, leluhur sakral orang-orang Minahasa. Mite ini menjadi dasar atau rujukan untuk kultus dan ritual yang menjadi unsur penting sistem religi Minahasa.¹³⁰

Dalam *papandangan*, setiap murid menerima pengajaran mengenai asal usul kaumnya, lalu bersama dengan itu adalah sistem kepercayaan komunitas. Sepertinya, pengetahuan religius ini adalah dasar untuk pembentukan mental spiritual bagi setiap murid. Pengetahuan praksis kehidupan mereka peroleh dari para *walian* dan *tona'as* melalui belajar dari praktik kerja. Dengan adanya sistem *papandangan*, ini adalah suatu modal yang sangat penting bagi orang-orang Minahasa yang berkenalan dan menerima sistem dan metode pendidikan yang baru. Pada intinya, dengan adanya *papandangan*

129 J. Alb. T. Schwarz, *Tontemboansch-Nederlandsch Woordenboek*, (Leiden: E.J. Brill, 1908), 321.

130 Denni H.R. Pinontoan, "Agama (tua) Minahasa dalam Mitos, Kultus dan Ritus" dalam Sumanto Al Qurtuby dan Tedi Kholiludin (ed.), *Agama dan Kepercayaan Nusantara*, (Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama, 2019), 75-96.

maka hal ini menunjukkan adanya kultur berpengetahuan yang khas pada masyarakat Minahasa.

Kontekstualisasi PAK di Minahasa

Perjumpaan antara tradisi berpengetahuan *papandangan* dengan sistem pendidikan keagamaan Kristen yang diperkenalkan oleh para misionaris Eropa di abad ke-19 hingga awal abad ke-20 menghasilkan praktik PAK yang kontekstual. Bagian ini akan menunjukkan bentuk-bentuk praktik PAK kontekstual tersebut.

1. Misionaris sebagai Pendeta dan Guru

Sejarah PAK di Tanah Minahasa terutama pada abad ke-19 dan beberapa dasawarsa pertama abad ke-20 memberikan sejumlah informasi dan pengetahuan, bahwa para misionaris yang dikirim oleh badan misi mereka adalah pendeta sekaligus guru. *Nederlandsch Zendeling Genootschap* (NZG) sebagai badan misi yang independen dari denominasi gereja dan negara rupanya datang dengan paradigma misi yang berbeda dengan misi yang di masa abad pertengahan.

Paradigma misiologi NZG setidaknya terungkap pada apa yang menjadi semboyan mereka, yaitu “Misi Baru”. Corak misi sebelumnya adalah misi apostolik dan kemudian misi gereja abad pertengahan. Sebuah paradigma misi, yang menurut E.F. Krujf dianggap berada di antara “misi benar” dan “misi yang salah”. Latar belakangnya berkaitan dengan beberapa hal, pertama sesuatu yang negatif, yaitu *deisme* di Inggris, rasionalisme di Jerman, naturalisme di Prancis. Paham-paham ini membuat banyak orang Kristen Eropa masa itu menjadi cemas, tidak hanya untuk jiwa mereka sendiri, tetapi juga untuk masa depan negara dan rakyat mereka. Pada hal lain, daya yang mendorong secara

positif adalah kemunculan Pietisme di Jerman, Metodisme di Inggris, paham-paham keagamaan (Kristen) yang muncul dan memberi gambaran bahwa kekristenan memberi harapan dan dengan demikian ia menjadi kebutuhan serius bagi banyak orang. Hal lain lagi adalah sejak kaum Quaker di Amerika menghapus perbudakan di antara mereka (1751), perhatian peradaban Eropa semakin tertuju pada nasib menyedihkan kaum pribumi yang disebabkan oleh perjalanan-perjalanan itu, antara lain oleh James Cook (1779), geografi mulai mengilhami minat yang mengantarkan “periode Robinsonads”, di mana tidak hanya Perang Kemerdekaan Amerika (1773), tetapi khususnya Revolusi Prancis (1789) berkontribusi pada gagasan kebebasan dan kemanusiaan untuk berkembang.¹³¹

Jika pada masa VOC pendidikan tidak terlalu diperhatikan karena gereja yang mengirim pendetanya menganggap bukan urusannya, pada masa badan zending pendidikan sangat penting. Oleh sebab itu, para misionaris sebelum dikirim ke daerah-daerah tujuan misi mereka terlebih dahulu harus melalui suatu proses pendidikan untuk memperlengkapi mereka, baik pengetahuan teologi Kristen, maupun pengetahuan dan keterampilan yang dibutuhkan di daerah-daerah tujuan.

Di daerah misi, seperti di Minahasa sejak kedatangan G. J. Hellendoorn tahun 1827, kemudian menyusul misionaris NZG, J.F. Riedel dan J.G. Schwarz tahun 1831, dan para misionaris setelah mereka, para utusan badan misi ini bekerja dalam kesadaran penuh mengenai dwi fungsi misiologi yang melekat pada mereka, yaitu sebagai pendeta (imam) dan guru. Dwi fungsi itulah yang memungkinkan PAK dapat dilaksanakan oleh para misionaris

131 E.F. Kruijf, *Geschiedenis van het Nederlandsche Zendelinggenoschap*, (Groningen: Bij J. B. Wolters, 1894), 6.

di setiap daerah misi. Dengan cita-cita bahwa kekristenan harus menjadi unsur penting dalam pengembangan peradaban, maka para misionaris telah bekerja dalam kesadaran yang holistik, yaitu PAK berkaitan dengan spiritualitas, religiositas dan sosialitas.

Dwi fungsi misiologis para misionaris ini bersesuaian dengan tradisi dan budaya berpengetahuan Minahasa sejak zaman leluhur. Yaitu, guru dalam budaya pendidikan *papandangan* adalah para *walian* dan *tonaas*. Mereka adalah pemimpin komunitas, baik untuk hal keagamaan, maupun sosial-politik yang juga dipahami sakral, maka mereka adalah juga imam dan sekaligus guru. Barangkali inilah sehingga tidak terlalu sulit bagi para misionaris untuk memperkenalkan kekristenan yang bagian pentingnya adalah pendidikan oleh karena secara tradisi orang-orang Minahasa yang mereka jumpai masa itu memiliki tradisi berpengetahuan.

2. Munculnya Guru-guru Minahasa

Para misionaris tidak dapat bekerja sendiri. Meskipun kebanyakan misionaris bekerja secara penuh waktu dan secara bersama dengan keluarga, namun mereka terbatas ketika harus melayani suatu wilayah yang luas, dan sudah tentu dengan budaya yang berbeda. Oleh sebab itu, para misionaris, misalnya Riedel dan Schwarz harus mengangkat pemuda pribumi Minahasa untuk bersama dengan mereka dalam melayani, yang di dalamnya adalah menyelenggarakan PAK. Riedel mengangkat Silvanus Item, dan Schwarz mengangkat Adrianus Angkow. Pada hal-hal tertentu, tugas-tugas mereka mirip yang dilakukan oleh misionaris, yaitu melakukan pelayanan ibadah, dan menyelenggarakan PAK, baik di sekolah maupun di jemaat.

Angkow dan Item adalah dua orang Minahasa pertama yang ditahbiskan sebagai guru bagi umat dan pengajar di sekolah

zending. Tugas utama mereka adalah membantu pekerjaan misionaris namun sebenarnya merekalah yang berada di baris terdepan dalam pelaksanaan PAK. Menyusul Angkow (ditahbiskan tahun 1847) dan Item (ditahbiskan tahun 1857) adalah para guru Minahasa, juga lulusan pendidikan “anak piara”.

G.P.H. Locher, ketua sinode Gereja Masehi Injili Minahasa (GMIM) terakhir orang Eropa menjelaskan dalam bukunya, penahbisan terhadap *penolong* Minahasa itu dilakukan oleh Inspektur NZG, L.J. van Rhijn pada tahun 1847. Van Rhijn menjelaskan alasan NZG menahbiskan mereka karena sudah sewajarnya orang pribumi (Minahasa) dilibatkan dalam menjalankan tugas perkabaran Injil. Secara praktis, hal itu dilakukan karena kebutuhan tambahan tenaga untuk membantu dua misionaris pertama itu yang wilayah pelayanannya terus meluas.¹³²

*Dan bagaimana kedudukan mereka dalam tugas perkabaran Injil? Menurut laporan yang saya temui, mereka sering kali mengadakan perjalanan dan mengunjungi jemaat-jemaat, mengajar dan berkhotbah, memeriksa keadaan jemaat, dan dengan demikian membantu pada zendeling dalam pimpinan dan pengawasan jemaat-jemaat.*¹³³

Ketika Graafland datang ke Minahasa, tahun 1851 berdiri sekolah guru di Sonder, namun karena terjadi wabah maka kemudian dipindahkan ke Sonder. Di Sonder murid sekolah pendidikan guru berjumlah 4 orang. Di Tanawangko, jumlah murid meningkat menjadi 20 orang. Graafland adalah seorang guru sebelum ia diterima sebagai misionaris yang bertanggung jawab untuk pendidikan calon guru pribumi. Para murid yang dididik di sekolah pendidikan guru dipersiapkan untuk juga nanti menjadi

132 G.P.H. Locher, *Tata Gereja Gereja Protestan di Indonesia: Suatu sumbangan pikiran mengenai sejarah dan asas-asasnya*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997),117.

133 *Ibid.*

guru agama, selain guru umum. Dengan demikian, di sekolah ini para murid diberi mata pelajaran teologi. Misalnya, mata pelajaran dogmatik para murid juga menghadiri katekisasi bagi anggota baru sebagai persiapan untuk nanti menjadi guru agama yang memberi katekisasi.¹³⁴

Dalam perkembangannya, sebenarnya ada dorongan dari Belanda untuk memberi para guru agama pribumi ini hak untuk melayani Pembaptisan dan Perjamuan Tuhan. Pada tahun 1854, Lambertus Mangindaan, seorang Minahasa yang pernah menjadi murid misionaris K.T. Herrmann di Amurang, datang ke Belanda untuk mengikuti pendidikan lanjutan.. Di Belanda dia bersentuhan dengan teman-teman misionaris, mengikuti ujian sebagai guru, menerima pelatihan teologis di Rotterdam dan diutus ke Minahasa, sebagai tempat asalnya pada tahun 1858. Mangindaan diutus sebagai misionaris dengan hak yang sama dengan misionaris Eropa yang lain, yaitu antara lain melayani pembaptisan dan perjamuan kudus. Namun, para pendeta Eropa di Manado menolak hal itu.¹³⁵

Para guru Minahasa hasil didikan sekolah pendidikan guru di Tanawangko dan kemudian Tomohon, merekalah yang telah berperan penting bagi pelaksanaan PAK, baik di sekolah-sekolah zending maupun di jemaat. Para guru Minahasa ini telah berperan sebagai seorang pendeta dan juga sekaligus sebagai seorang guru. Dengan demikian maka keimamam dan kemampuan mengajar adalah satu kesatuan dalam pekabaran Injil. Hal menarik yang bisa kita peroleh dari informasi sejarah tersebut bahwa menjelang untuk dia kontekstual dan fungsional maka mesti melibatkan orang-orang setempat.

134 J.W. Gunning, "De Protestantsche Zending In De Minahassa", in *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde Indie*, 4de alf, 451-520.

135 *Ibid.*

3. PAK Berbasis Keluarga dalam bentuk “Anak Piara”

Dengan dwi fungsi misiologis yang ada pada setiap misionaris, maka tugas pekabaran Injil dan pendidikan kemudian dijalankan secara komprehensif. Para zendeling yang datang, ada yang sudah menikah sebelumnya di tempat semula mereka ditempati atau tempat persinggahan mereka sebelum datang ke Minahasa, namun ada juga yang nanti menikah dan membentuk keluarga di Minahasa. Keluarga misionaris tentu adalah keluarga Kristen yang juga berfungsi untuk misi.

Dalam praktiknya, keluarga-keluarga misionaris ini, untuk menjalankan tugas pekabaran Injil mesti melatih orang-orang setempat, baik laki-laki maupun perempuan melalui sistem pendidikan “anak piara”. Sekolah adalah rumah keluarga misionaris. Pada hal ini dapat kita katakan, bahwa salah bentuk pelaksanaan PAK yang dijalankan oleh para misionaris adalah berbasis keluarga.¹³⁶

Para murid memang secara informal belajar membaca, menulis, menghitung dan keterampilan-keterampilan lainnya, namun rupanya yang utama dari sistem pendidikan “anak piara” sebagai PAK berbasis keluarga ada mempelajari tata cara hidup kristiani melalui teladan keluarga misionaris. Sama halnya dengan sistem pendidikan agama orang-orang Israel yang juga berbasis keluarga, maka tampaknya demikian pula dengan model PAK yang dijalankan oleh para misionaris.

PAK berbasis keluarga ini ternyata efektif untuk menghasilkan orang-orang muda Minahasa yang memiliki pengetahuan dan keterampilan melayani bersama dengan misionaris. Namun, lebih dari itu, dari kepentingan zending tentu hal tersebut adalah

136 H Th Fischer, *Zending En Volksleven in Nederlands-Indie*, (Zwolle: Uitgevers-Maatschappij, 1932).

juga cara untuk menanamkan nilai-nilai dan praktik hidup kristiani. Dengan demikian maka, apa yang menjadi tujuan dari misi menurut badan zending, yaitu untuk menciptakan suatu masyarakat kristiani tampaknya efektif melalui cara ini. Para murid “anak piara” yang belajar dan hidup bersama keluarga misionaris, kemudian membentuk keluarga Kristen dan menjadi teladan dalam masyarakat mereka.

Metode yang mirip sebenarnya juga ada pada sistem pendidikan *papandangan*. Para murid tinggal di rumah keluarga *walian* dan *tonaas*. Mereka belajar mengenai cerita-cerita sakral (mite), tata cara menjalani kehidupan dan belajar keterampilan entah berburu, bertani dan melakukan hal-hal lain yang nantinya berguna sebagai kompetensi bagi para murid tersebut. Jadi, sama halnya dengan model “anak piara”, sistem pendidikan *papandangan* sepertinya juga menerapkan metode “belajar sambil melakukan”. Jadi, pengetahuan seimbang dan praksis. Dan, baik sistem “anak piara” maupun *papandangan*, keduanya berkaitan dengan apa yang kemudian menjadi perhatian pendidikan di era modern, yaitu mencakup keutuhan manusia itu: spiritual, intelektual, sosial dan skil.¹³⁷

4. PAK berbasis Komunitas

Dalam bahasa Minahasa, untuk menyebut keluarga atau rumah tangga adalah *sanga'awu*. Kata dasarnya adalah *awu*, tempat memasak. Di masa masyarakat Minahasa tradisional, setiap keluarga haruslah memiliki tempat memasaknya sendiri untuk menunjukkan bahwa orang-orang di dalamnya memiliki

137 Meily Meiny Wagiu, Jeane Marie Tulung, Denni Handris Roni Pinontoan, dan Subaedah Luma. “Rekonstruksi Pendidikan Kristiani Holistik Pada Era Digital Melalui Warisan Nilai Sistem Pendidikan ‘anak Piara’ Di Minahasa”. *KURIOS (Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen)* 8, no. 1 (April 28, 2022): 291–302. Accessed August 29, 2024. <https://sttpb.ac.id/e-journal/index.php/kurios/article/view/447.297>

kemampuan untuk hidup.¹³⁸ Kumpulan dari rumah tangga atau keluarga yang terikat secara genealogis disebut *taranak*. Lalu, komunitas yang terdiri dari sejumlah *taranak* disebut *wanua* atau *roong*. Itulah komunitas kekerabatan dan sosial Minahasa.

Ketika para misionaris hadir di Minahasa, mereka merekrut orang-orang muda Minahasa untuk dididik agar mereka nanti dapat membantu pelayanan pekabaran Injil. Para murid ini membentuk keluarga, dan mereka kembali dan hadir di masyarakat. Melalui merekalah kekristenan menjadi bagian dari komunitas *wanua*, *roong* atau dalam istilah administrasi pemerintahan kolonial disebut negeri.

Para *penolong* dan guru-guru Minahasa ini memiliki peran penting dalam menjalankan PAK berbasis komunitas. Di mana terdapat gedung gereja, di situ juga berdiri sekolah dasar. Oleh sebab itu, PAK juga hadir di dalam komunitas dan dengan demikian upaya menjalankannya berbasis komunitas. Pada masa zending, terutama akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, ketika hampir seluruhnya orang Minahasa telah menjadi Kristen, dan setiap negeri sudah terdapat orang-orang Kristen, maka PAK sangat mewarnai kehidupan anggota komunitas.

Mengenai bagaimana pekabaran Injil dan pelaksanaan PAK berbasiskan komunitas, hal itu misalnya di Tondano menjelang akhir abad ke-19 telah muncul kelompok orang-orang Kristen berbasis komunitas yang disebut “kampongan”.¹³⁹ PAK berlangsung dalam kelompok-kelompok kecil ini: membaca alkitab, merenungi artinya, menyanyi dan bersekutu. Ibadah-ibadah yang sudah

138 Denni H.R. Pinontoan, “Dapur Dan Allah: Rekonstruksi Teologis Makna Sosio-Religi-Kultural Dapur Dalam Masyarakat Minahasa”. *Indonesian Journal of Theology* 10, no. 1 (July 15, 2022): 1-21. Accessed August 29, 2024. <https://www.indotheologyjournal.org/index.php/home/article/view/238>.

139 H. Hooker, “Petrus Kowaas”, in *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, (Rotterdam: M Wyt & Zonen, 1895).

tentu di dalamnya ada pengajaran kini telah dijalankan secara mandiri berbasis keluarga dan komunitas. Bentuk ibadah yang disebut “salinan” terdapat di banyak negeri se-tanah Minahasa. Tentu untuk katekisasi bagi calon anggota sidi jemaat, atau untuk kegiatan gerejawi lainnya dilaksanakan di gedung gereja oleh para *penolong*, guru jemaat di bawah pengawasan para misionaris atau kemudian di era *Indische Kerk* disebut *pendeta pembantu*.

Paling tidak, hingga awal abad ke-20 telah terbentuk komunitas Kristen Minahasa. Hal ini berkat PAK yang dijalankan dengan berbasis komunitas. Demikian sehingga menurut Graafland pendidikan Kristen memiliki fungsi peradaban bagi masyarakat. Minahasa menjadi rujukan para misionaris untuk menyebut suatu bentuk masyarakat Kristen. Meski dengan nada agak superior, tapi demikianlah yang dikatakan oleh para misionaris karena mereka melihat ada suatu kemajuan yang dipacu oleh PAK, baik yang dilaksanakan di sekolah-sekolah maupun di jemaat-jemaat.

Simpulan

Pendidikan adalah kunci keberhasilan pekabaran Injil di Minahasa. Keberhasilan ini tidak dapat dilepaskan dengan konteks sosial dan budaya setempat, di Minahasa yaitu tradisi pendidikan *papandangan* yang telah dilaksanakan sejak sebelum kehadiran kekristenan dari Eropa. Perjumpaan dua tradisi pendidikan menghasilkan suatu bentuk kontekstualisasi PAK di Minahasa, yaitu suatu bentuk pendidikan keagamaan yang holistik.

Badan zending berkomitmen bahwa misi yang dijalankan oleh para misionaris adalah tugas untuk memberikan Injil Kerajaan Allah, baik dalam bentuk pengetahuan keagamaan, keterampilan dan praksis kehidupan sosial. Paradigma PAK ini memahami bahwa upaya untuk mentransformasi kehidupan manusia mesti mencakup totalitasnya:

rohani, jasmani dan lingkungan tempat tinggal. Sehingga, pekabaran Injil yang dijalankan oleh para misionaris, para guru pribumi dan jemaat di Minahasa, sejak mendekati akhir abad ke-19 juga tentang kesehatan melalui praktik medis sederhana para misionaris dan kemudian pendirian rumah-rumah sakit. Di era ketika GMIM telah berdiri, termasuk yang kemudian disebut bidang pelayanan misi adalah juga panti asuhan.

Mengenai PAK yang holistik ini tampak pada upaya badan misi mendirikan, bukan hanya sekolah formal, tapi juga sekolah pertukangan dan pertanian. Hingga kini masih terdapat warisan dan jejak-jejak tersebut pada kegiatan pendidikan yang diselenggarakan oleh GMIM. Bagaimana sehingga sekolah yang tampaknya sekuler itu lalu kemudian dikaitkan dengan pembahasan mengenai PAK. Pada hal pertama, sudah tentu karena sekolah-sekolah itu didirikan oleh badan zending, maka di dalamnya ada mata pelajaran pendidikan agama. Namun hal yang tidak kasat mata tapi substansial bahwa itu semua berkaitan dengan paradigma misi dan visi kekristenan yang diyakini oleh badan misi. Bahwa, nilai-nilai dan praksis hidup kristiani harus melingkupi semua dimensi kehidupan. Dalam konteks budaya Minahasa, tradisi *papandangan* juga berorientasi pada pendidikan yang holistik.

Demikianlah praktek PAK yang diyakini sebagai bagian dari misi memberitakan dan menghadirkan tanda-tanda Kerajaan Allah di tengah kehidupan keluarga, masyarakat dan dunia yang lebih luas. PAK dalam paradigma ini tidak eksklusif hanya tentang iman, melainkan juga tentang kehidupan manusia yang lebih luas dalam masyarakat dan peradaban. Perjumpaan antara tradisi *papandangan* dengan pendidikan yang diperkenalkan oleh para misionaris Eropa telah menghasilkan PAK yang holistik. PAK kontekstual ini berorientasi pada kehidupan yang utuh orang-orang percaya, yaitu panggilan

untuk berperan bagi kehidupan yang luas, dan gereja atau jemaat yang mesti berfungsi sebagai pusat kebudayaan dengan model dan corak pendidikan khas yang dijalankannya.

Daftar Pustaka

- Boehlke, Robert Richard, *Sejarah Perkembangan Pikiran dan Praktek Pendidikan Agama Kristen: Dari Yohanes Amos Comenius hingga perkembangan PAK di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997.
- “Een paar kleine bijdragen tot de kennis Tan het karakter des Alfoers”, in *Maandberigten voorgelezen op de maandelijksche bedestonden van het Nederlandsch Zendeling-genootschap*, No 2, 01-05-1873: 26.
- Fischer, H. Th., *Zending En Volksleven In Nederlands-Indië*. Zwolle: Uitgevers-maatschappij W.E.J. Tjeenk Willink, 1932.
- Graafland, Nicolaas, *Minahasa Masa Lalu dan Masa Kini*, terj, Yoost Kullit. Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi, 1987.
- Groome, Thomas H., *Christian Religious Education*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010
- Gunning, J.W., “De Protestantsche Zending In De Minahassa”, in *Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde Indie*, 4de alf, 451-520.
- Kruijf, E.F., *Geschiedenis van het Nederlandsche Zendelinggenoschap*. Groningen: Bij J. B. Wolters, 1894.
- Locher, G.P.H., *Tata Gereja Gereja Protestan di Indonesia: Suatu sumbangan pikiran mengenai sejarah dan asas-asasnya*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1997.
- Pinontoan, Denni H.R., “Agama (tua) Minahasa dalam Mitos, Kultus dan Ritus” dalam Sumanto Al Qurtuby dan Tedi Kholiludin (ed.), *Agama dan Kepercayaan Nusantara*. Semarang: Lembaga Studi Sosial dan Agama, 2019.

-, "Dapur Dan Allah: Rekonstruksi Teologis Makna Sosio-Religi-Kultural Dapur Dalam Masyarakat Minahasa". *Indonesian Journal of Theology* 10, no. 1 (July 15, 2022): 1-21. Accessed August 29, 2024. <https://www.indotheologyjournal.org/index.php/home/article/view/238>.
- Ratu Langi, G.S.S.J., "Lezing op de gecombineerde 'Maepoes-oepoesan' Amurang te Amoerang 21-6-1925".
- Schwarz, J. Alb. T., *Tontemboansch-Nederlandsch Woordenboek*. Leiden: E.J. Brill, 1908.
- Taulu, H.M., *Sejarah Persekolahan Daerah*. Manado: Yayasan Membangun, 1980.
- Wowor, Fredy M.S.B., "Papendangan: Pusat Pendidikan Para Tona'as" dalam *Waleta Minahasa* edisi 2 thn. I 15 Juni-15 Juli 2010.
- Wagiu, Meily Meiny, Tulung, Jeane Marie, Pinontoan, Denni Handris Roni, Luma, Subaedah, "Rekonstruksi Pendidikan Kristiani Holistik Pada Era Digital Melalui Warisan Nilai Sistem Pendidikan 'anak Piara' Di Minahasa". *KURIOS (Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen)* 8, no. 1 (April 28, 2022): 291-302. Accessed August 29, 2024. <https://sttpb.ac.id/e-journal/index.php/kurios/article/view/447.297>.



KAJIAN KULTURAL

Mempertahankan *UMA*: Internalisasi Nilai Kekristenan dalam Budaya Mentawai

Hasahatan Hutahaean
Sekolah Tinggi Teologi Injili Arastamar Jakarta
Email: hasea2014@gmail.com

Pendahuluan

Mentawai adalah salah satu kabupaten di provinsi Sumatera Barat, terdiri dari pulau-pulau dengan tiga pulau terbesar yaitu Sikakap, Sipora dan Siberut. Ibukota Kabupaten terletak di Pulau Sipora, sedangkan luas keseluruhan kabupaten ini 6.033,76 km². Sebagai kabupaten dengan geografi kepulauan, Mentawai merupakan tujuan wisata dan surga bagi pecinta *surfing*, baik dalam negeri maupun wisatawan mancanegara.¹⁴⁰ Pengalaman peneliti mengunjungi kepulauan Mentawai sejak tahun 2014 (sekitar 20-an kali kunjungan) sejujurnya memberikan kepuasan visual tersendiri karena keindahan

140 Elfiondri, Zaitul, and Nova Rina, "Tradition, Cultural Contact and English for Tourism: The Case of Mentawai, Indonesia," *Heliyon* 7, no. 6 (2021): 1–8, <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e07322>.

gugusan tepi pantai dan air yang laut jernih baik di Sikakap, Sipora maupun di Siberut.¹⁴¹ Gulungan ombak di Siberut terutama yang menghadap Samudera Hindia (Betaet, Simatalu dan umumnya Siberut Barat) membuat decak kagum dan sekaligus bersyukur kepada Tuhan Sang Pencipta karena Dia memberikan pemandangan alam yang di indah di Indonesia. Secara khusus kecamatan Siberut Barat, persis menghadap ke Samudera Hindia merupakan daerah yang sepenuhnya indah dan orisinalitas budaya di sana telah ‘bertemu’ dengan arus budaya luar yang secara pasti masuk melalui kunjungan wisatawan yang terus datang dan berbaur dengan masyarakat. Suku Mentawai adalah penduduk asli di sana sedangkan budaya yang dianut suku Mentawai disebut Arat Sabulungan.¹⁴² Adapun sebutan lain bagi Kepulauan Mentawai yaitu Bumi Sikerei.¹⁴³

Tentu banyak alasan bagi pengunjung untuk memberikan pujian dan kekaguman pada wilayah yang dijuluki “Bumi Sikerei” ini. Dengan penduduk yang ramah dan murah senyum menjanjikan pelancong untuk berniat kembali berkunjung kemudian hari, salah satunya. Namun sisi lain yang tidak kalah untuk dikagumi adalah penghargaan terhadap budaya asli, meski arus masuk wisatawan manca negara dan domestik terus bertambah. Salah satu hasil penelitian akhir-akhir ini¹⁴⁴ membuktikan bahwa praktik adat Arat Sabulungan telah memberikan wawasan dan pemahaman yang sangat baik bagi masyarakat suku

141 Suwardi Endraswara, *Metode Penelitian Etnografi Budaya* (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta Press (UNY Press), 2017).

142 Teresia Noiman Derung et al., “Totemisme Mentawai: Menggali Makna Arat Sabulungan Dalam Pembangunan Uma Bagi Orang Mentawai,” *In Theos : Jurnal Pendidikan Dan Theologi* 2, no. 8 (January 20, 2023): 264–73, <https://doi.org/10.56393/intheos.v2i8.1276>.

143 Bambang Rudito, *Masyarakat Dan Kebudayaan Suku Bangsa Mentawai* (Padang: Laboratorium Antropologi “Mentawai” Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas, 1999).

144 Moch Zihad Islami et al., “Arat Sabulungan as A Sacred Ecology: Sustainable Consumption and Climate Change Adaptation Among the Mentawai Tribe,” *Sosial Budaya* 20, no. 1 (June 30, 2023): 24, <https://doi.org/10.24014/sb.v20i1.22248>.

Mentawai untuk memelihara dan dalam upaya pelestarian alam.¹⁴⁵ Bahkan Islami dkk., menyatakan bahwa jika Asat Sabulungan ini dipertahankan praktik dan konsepsinya maka tidak diragukan lagi akan memberikan dampak yang luar biasa terhadap penekanan perubahan iklim dunia, melalui langit di kabupaten Mentawai. Penelitian Irwandi dan Delfi juga melihat salah satu keunikan praktik Arat Sabulungan terkait pemuliaan alam adalah dengan pemanfaatan hewan babi dalam upacara pengembalian keseimbangan alam dan menjaga kelestariannya.¹⁴⁶

Bagian lainnya dalam Arat Sabulungan adalah penggunaan Uma bagi satu suku (dalam artian sub suku atau marga) sebagai identitas dan kelangsungan budaya di Mentawai. Meski di berbagai pelosok telah ada pergeseran bentuk bangunan Uma, namun secara esensi keberadaan Uma ini masih dipertahankan untuk berbagai keperluan yang kian meluas.¹⁴⁷ Bagi Sandra dkk., kehadiran agama di Mentawai kemudian menggeser (reduksi) berbagai pemahaman dan praktik yang bertentangan dengan nilai-nilai keagamaan, khususnya Kristen yang menjadi mayoritas di Mentawai. Dengan fenomena tersebut tampak ada kesenjangan (permasalahan) yang menarik untuk dieksplorasi melalui satu penelitian yang berbasis observasi serta kajian literatur untuk menemukan sikap dan komitmen terhadap keberadaan Uma. Satu sisi sebagai warisan budaya nenek moyang dan identitas budaya dengan dalih kebersamaan dan harmoni keluarga, namun di sisi lain mengalami perjumpaan dengan perkembangan zaman serta derasnya

145 Lukgimin Aziz et al., "Pemahaman Pelestarian Alam Warga Pintubesi Di Kab Deliserdang," *Journal ABDI : Media Pengabdian Kepada Masyarakat* 8, no. 1 (2022): 96–101, <https://doi.org/10.26740/abdi.v8i1>.

146 Ade Irwandi, Maskota Delfi, and Yevita Nurti, "Ute' Sainak: Relasi Babi Dengan Orang Mentawai Di Rereiket, Siberut Selatan," *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi* 22, no. 3 (October 31, 2022): 1961, <https://doi.org/10.33087/jiubj.v22i3.2843>.

147 Lfonsus Rifalrik P.P.S and Yofita Sandra, "Kajian Bentuk Serta Fungsi Bangunan Tradisional Rumah Adat (UMA) Masyarakat Mentawai," *YASIN* 3, no. 5 (July 15, 2023): 919–29, <https://doi.org/10.58578/yasin.v3i5.1443>.

kunjungan wisatawan ke Mentawai. Bersamaan dengan itu tentu arus informasi dan visually dari luar negeri atau bagian Indonesia lainnya hanya sebatan usapan jari di HP saja. Dengan demikian penelitian ini menjadi berdaya tarik sendiri dari sisi internalisasi nilai-nilai kekristenan dalam budaya Mentawai khususnya dalam kehadiran dan mempertahankan Uma. Rumah Adat kebanggaan Suku Mentawai dengan harapan sebagai “Rumah Pembaharuan dan menjadi simpul agen perubahan masyarakat”,¹⁴⁸ sebab berkumpulnya satu keluarga besar dengan kesatuan hasrat dan tujuan akan memberikan dampak peningkatan di segala aspek dalam keluarga.

Budaya dan Keagamaan

Dalam artian umum (*common sign*) budaya adalah hasil karya manusia yang dicetuskan oleh pemikiran dengan simbol atau sesuatu yang menunjukkan identitas komunitas¹⁴⁹, dimana oleh satu benda atau karya tertentu publik dapat melihat dan merasakan dinamika emosi, sejarah dan arah atau pola interaksi dalam suatu komunitas. Sebagaimana suatu karya yang diakui, dilaksanakan dan dihayati oleh suatu komunitas, maka budaya juga tidak statis. Seperti Omo Hada di Nias,¹⁵⁰ mengalami pergeseran fungsi dan pola bangunan, Rumah Gadang di Solog Sumatera Barat juga mengalami pergeseran dari fungsi sakral (tempat diskusi hal-hal yang teramat penting) menjadi *homestay*¹⁵¹

148 Williem Halim et al., “RUMAH MENTAWAI: AGEN PERUBAHAN MELALUI KARYA BIDANG PENDIDIKAN, KESEHATAN, SOSIAL-EKONOMI,” *Jurnal Bakti Masyarakat Indonesia* 3, no. 1 (2020): 237–42, <https://doi.org/10.24912/jbmi.v3i1.7979>.

149 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Mentalitas, dan Pembangunan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015).

150 Elvia Edity Gulo and Hendi Irawan, “DINAMIKA PEMAKNAAN SIMBOLIK RUMAH TRADISIONAL NIAS,” *Estoria: Journal of Social Science and Humanities* 3, no. 1 (October 2, 2022): 331–47, <https://doi.org/10.30998/je.v3i1.1291>.

151 Agus Padori, “Komodifikasi Rumah Gadang Dalam Destinasi Saribu Rumah Gadang,” *JIIP - Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 6, no. 12 (December 2, 2023): 10468–78, <https://doi.org/10.54371/jiip.v6i12.3072>.

karena arus kunjungan wisatawan yang kian tahun kian bertambah. Di Solok perubahan fungsi ini terjadi sangat panjang dan memerlukan *effort* yang besar dai segenap nini-mamak dan pemerintah setempat. Karena itu Sahrul turut menjelaskan bahwa pergeseran simbol adat di tanah minang (umumnya Sumatera Barat) bersentuhan dengan akulturasi untuk mencapai kesepakatan dan kesepahaman bersama.¹⁵²

Keberadaan Uma secara mayoritas masih eksis di Siberut, sedangkan di Sipora dan di Sikakap jauh lebih sedikit bahkan sulit ditemukan. Sejumlah Uma yang ada di Sipora dan Sikakap telah mengalami perubahan bentuk dan cara membangun. Menurut Esrom Sakoikoi, berkurangnya jumlah Uma di Sioban dan kampung-kampung di kecamatan Sioban sulit dipastikan alasannya Bercerita tentang kebiasaan di Sipora dan Sikakap., 2024.. Karena itu Esrom menengarai bahwa jumlah yang terbatas karena kesulitan dalam mengurus dan membangunnya. Sebagai kecamatan yang tertua di Pulau Sipora, di Sioban awalnya tidak sulit menemukan Uma. Namun sekitar pasca 2003 secara “tanpa komando” masing-masing Uma tidak diketahui lagi keberadaannya dan meski masih ada namun telah mengalami perubahan bentuk. Bagi Sakoikoi dan keluarga, sebenarnya keberadaan Uma yang sekarang beralih fungsi menjadi Sanggar Seni dan Budaya tidak mempengaruhi pemahaman dan penerimaan Uma sebagai tempat berkumpul satu Suku dalam mendiskusikan sesuatu yang penting, sesuatu yang sakral dan hal-hal yang menyangkut kepentingan bersama dalam suatu kampung. Sebab penerimaan dan keyakinan itu telah tertanam dalam diri orang Mentawai secara keseluruhan.

152 Sahrul, *Pola Akulturasi Budaya Etnik Mandailing dan Minangkabau* (Medan: Perdana Mulya Sarana, 2018).



Gambar 1-2. Uma dialihfungsikan Sanggar Seni Budaya, di Dusun Bagan Lelet, Desa Sioban, Sipora Selatan. Pemilik Piranus Sameikhu

Dalam fenomena ini, Rudito menyebutnya sebagai keprihatinan.¹⁵³ Bagi Rudito Uma dapat disimbolkan sebagai kebangkitan harmoni dan semangat hidup orang Mentawai. Pengakuan Sekjend GKPM Pdt. Esrom Tassirebdep di Sikakap menyatakan bahwa keberadaan Uma di Pulau Pagai Selatan dan Pagai Utara (pulau-pulau di Sikakap) telah sulit ditemukan. Sekitar lima belasan tahun lalu memang ada di Silaoinan dan Silabuh (daerah wisata) namun kini telah berganti menjadi rumah biasa Esrom Tassirebbeb, Budaya di Mentawai, Agustus 2024.. Dalam ingatan Tassirebbeb, metamorfosa Uma menjadi rumah biasa karena fungsi serta kegunaan yang berubah menjadi rumah hunian sebagaimana biasanya. Kemudian usia bangunan yang telah tua bagaimanapun memerlukan renovasi dan pergantian beberapa bagian.¹⁵⁴

Karena itu pemilik sekaligus mengganti bentuknya untuk memperoleh bentuk yang diinginkan. Pergantian bentuk dan fungsi dari Uma

153 Bambang Rudito, *Bebetei Uma Kebangkitan Orang Mentawai: Sebuah Etnografi* (Bantul, Yogyakarta: Yayasan LKiS, 2012).

154 Eljihadi Alfin and Widihardjo Widihardjo, "Transformasi Elemen-Elemen Arsitektur Dan Interior Pada Uma Mentawai: Studi Kasus Desa Matotonan, Kec. Siberut Selatan," *Jurnal Sositologi* 19, no. 2 (August 31, 2020): 261-70, <https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2020.19.2.10>.

menjadi rumah hunian (umumnya) dapat dipahami dan maklumi sebab biasanya kamar-kamar yang ada di Uma itu besar serta beberapa keluarga tidur di kamar besar tersebut. Sedangkan dapur dapat digunakan bersama untuk memasak makanan bersama pula. Penggunaan Uma dalam satu Suku merupakan simbol kebersamaan serta kesatuan kekerabatan. Tidak jarang dalam perbincangan hal-hal yang menyangkut orang banyak (setidaknya untuk suku tertentu, misalnya Taileleu atau Sakeru) mereka berkumpul dan sekaligus memanggil tetua (yang dianggap lebih tua lagi) dan diskusi dimulai. Diskusi-diskusi itu pun menggunakan pantun dan saling berbalasan meski ada perbedaan diskusi terus diakhiri dengan suatu kesepakatan yang harus dipatuhi semua anggota keluarga. Untuk acara yang berhubungan dengan penyembuhan (mengusir roh jahat, orang sakit yang sulit sembuh secara medis, atau upacara lain yang berhubungan dengan orang banyak (sekampung), selalu dipimpin oleh Sikerei. Secara umum Sikerei merujuk pada maksud penyembuh orang sakit. Namun kemampuannya juga meliputi wilayah magis yang mampu memanggil dan mengembalikan yang dipercaya sebagai roh-roh leluhur.



Gambar 3. Uma di Siberut, milik Taman Nasional Siberut



Gambar 4. Uma di Siberut, milik Taman Nasional Siberut

Uma yang tampak dalam gambar 3 dan 4 telah mengalami beberapa bagian perubahan sehingga tampak seperti sekarang.¹⁵⁵ Bagi Taman Nasional Siberut merawat dan mewujudkan Uma ini sebagai salah satu *physical system*¹⁵⁶ bagi suku Mentawai. Yakni satu bentuk benda yang mencakup banyak keperluan dengan berbagai ketentuan untuk dan menyangkut pada satu komunitas tertentu demi kemajuan dan kepentingan bersama. Sebagai *physical system* yang berlaku hingga kini di Mentawai, Uma masih diterima dan dinyatakan satu simbol yang di dalamnya ada kebersamaan dan komitmen untuk bertumbuh bersama.

Penelitian ini akan menelusuri keberadaan Uma di Mentawai yang masih terus diyakini sebagai salah simbol budaya dan diduga dapat memberikan jalan bagi internalisasi budaya dan keagamaan. Hingga data Statistik Tahun 2020,¹⁵⁷ belum ada tercatat Uma di Sipora dan Sikakap, namun di Siberut Selatan (khususnya) ada 12 Uma, di Madobag, Mattotonan dan beberapa di Simatalu (siberut Barat). Sebagai satu *physical system* yang jumlahnya tidak banyak, peneliti

155 Alfin and Widihardjo.

156 Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: Rineka Cipta, 2015).

157 Sekretariat BPS, *Statistik Daerah 2020 Kabupaten Kepulauan Mentawai* (Mentawai: BPS Kabupaten Kepulauan Mentawai, 2020).

meyakini Uma adalah warisan budaya berupa benda yang saling beririsan dengan nilai-nilai keagamaan (khususnya Kristen) sehingga memberikan dampak yang baik bagi pertumbuhan iman disana. Namun sejalan dengan itu Suku Mentawai tidak kehilangan bentuk rumah adat yang dibanggakan.

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif Amir Hamzah, *Metode Penelitian Fenomenologi*¹⁵⁸ dimana data primer yang terkait 'pola kesukuan, praktik adat, budaya dan filosofi suatu kegiatan atau simbol yang terkait komunitas'¹⁵⁹ diperoleh dari wawancara dan telusur ke lokasi. Pendapat para ahli terkait budaya, internalisasi atau percampuran budaya diperoleh dari literatur yang terkait langsung dengan topik.¹⁶⁰ Wawancara dan informasi yang diperoleh berasal dari live in (seperti dijelaskan di bagian Pendahuluan) karena itu *post facto*¹⁶¹ tidak terhindarkan. Namun demikian peneliti mengadakan wawancara secara mendalam atau *depth interview*¹⁶² lagi melalui telephon. Pemilihan sumber literatur menjadi upaya tersendiri agar terhindar dari kesalahan dan *overlapping*. Dari data yang dihimpun kemudian dianalisa untuk diambil hikmah dan maknanya seturut dengan tujuan penelitian. Reduksi data dari literatur dan hasil wawancara tentu dilakukan agar penelitian ini hanya menyajikan sumber data yang utama saja.¹⁶³ Kemudian di bagian akhir peneliti akan menyampaikan kesimpulan yang disertai dan secara langsung

158 Amir Hamzah, *Metode Penelitian Fenomenologi* (Malang: Literasi Nusantara, 2020).

159 Endraswara, *Metode Penelitian Etnografi Budaya*.

160 Band. Indra Tjahyadi et al., *Pengantar Teori dan Metode Penelitian Budaya* (Lamongan: Pagan Press, 2020).

161 Louis Cohen, Lawrence Manion, and Keith Morrison, "Ex Post Facto Research," in *Research Methods in Education* (London: Routledge, 2021), 205–9, <https://doi.org/10.4324/9780203224342-17>.

162 Kathy Charmaz and Robert Thornberg, "The Pursuit of Quality in Grounded Theory," *Qualitative Research in Psychology* 18, no. 3 (2021): 305–27, <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1780357>.

163 Hamid Patilima, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Cv. ALFABETA, 2016), 68.

berupa saran kepada berbagai pihak yang mengambil kepentingan atau manfaat. Baik berupa benefit *non-cash* ataupun *benefit cash* atau material sejenisnya.

Hasil

Bergesernya pola/bangunan Uma sebagai fenomena menarik terkait tiga aspek; *pertama* mempertahankan simbol budaya, yakni rumah. *Kedua*, internalisasi budaya dalam keluarga masih menjadi kebutuhan dan kebanggaan komunitas. *Ketiga*, adanya perjumpaan antara kebutuhan hunian dengan perkembangan serta kemajuan pengajaran keagamaan. Perubahan bentuk dan fungsi Uma tentu melewati diskusi yang Panjang dan *alot* di antara satu suku yang memiliki Uma tertentu. Namun demikian pengajaran agama Kristen Protestan memberikan penegasan akan pola mempertahankan adat budaya yang tidak mengingkari iman Kristen serta mempertahankan budaya yang telah dibaharui oleh nilai-nilai Kristen.

Fungsi yang kian bertambah, pertama tidak hanya daya Tarik wisata (desa Matotonan) juga mempertahankan kesatuan keluarga suku (marga). Kedua, sebagai kebanggaan yang tidak bertentangan dengan asas Alkitabiah tentu Uma menjadi bagian penanaman nilai-nilai Injil bagi keluarga besar suku yang mendiaminya. Untuk poin ini diskusi dengan Immerius Sakerebau, seorang pendeta GKPM yang telah menjabat Sekretaris Jenderal dua periode memberikan wawasan yang menarik. Sakerebau menuturkan bahwa ideologi, aktivitas, dan bukti atau hasil benda yang ada di Mentawai harus tetap dipertahankan. Sedangkan secara spirit yang mendorong untuk mempertahankan “ideologi, aktivitas, dan hasil benda” harus dibaharui sesuai dengan iman Kristen.¹⁶⁴ Meski tidak mudah untuk memperbaharui dengan semangat nilai kristiani, namun upaya yang sungguh-sungguh dari

164 Pdt. Immerius Sakerebau, Wawancara Budaya di Mentawai, 2024.

segenap personalitas pelayan di GKPM dan Majelis yang ada pasti akan membuahkan hasil. Bagi Immerius Sakarebau, untuk menjadi Kristen di Mentawai tidak harus meninggalkan adat dan budaya Mentawai yang telah berusia jauh lebih tua dari kehadiran Injil di Keulauan Mentawai.¹⁶⁵ Ada tiga alasan menurut Hasan Saguntung (Pendeta GKPM dengan Jabatan Praeses/Ketua Klasis di Siberut), agar keberadaan Uma dipertahankan, pertama sebagai bagian pelestarian budaya yang mengandung banyak nilai. Uma tidak hanya sebagai bangunan tetapi sinergitas antar keluarga yang sistemik menjadi kebanggaan bersama dan potensi yang dapat digali sangat besar dari padanya. Kedua, Uma yang ada di Siberut hendaknya didampingi dan memperoleh dukungan penuh pemerintah serta segenap stakeholder di Mentawai untuk menjaga keutuhan serta semua biaya perawatan yang diperlukan. Sebab tidak diragukan lagi bahwa biaya untuk merawat Uma tidak mudah. Mempertahankan atap rumbia, tiang kayu dan lantai papan tentu harus disertai dengan polesan *supplement* tertentu agar materi bangunan kuat terhadap rayap. Karena faktor ini juga banyak Uma di Pulau Sikakap dan Pulau Sipora akhirnya diganti bentuk dan bahan bangunannya agar tetap bisa dipertahankan meski bentuk (*look*) dan fungsi akhirnya ‘meninggalkan’ kesan orisinal Uma. Sedangkan ketiga, Gereja (khususnya) atau Lembaga Keagamaan lainnya agar memberikan edukasi doktrinal yang benar dan ketat tentang mempertahankan budaya dan tradisi namun tetap dalam jalur memuliakan Allah.¹⁶⁶ Pertautan antara norma-norma dengan aktivitas komunitas dengan hasil cipta dan rasa yang tampak harus menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari komunitas itu sendiri. Sehingga, menurut peneliti; satu komunitas itu masih

165 Immerius Sakarebau, “Menjadi Orang Kristen Dalam Konteks Budaya Mentawai: Sketsa Pergumulan Melayani Warga GKPM,” in *Ujilah Segala Sesuatu: Esai-Esai Untuk Merayakan 80 Tahun Pdt. Dr. J.R. Hutauruk*, ed. Sahat P. Siburian (Medan: Lembaga Pemberdayaan Media dan Komunikasi, 2016), 198–206.

166 Hasan Saguntung, Wawancara Budaya di Siberut Selatan, Agustus 2024.

berada dan menghidupi dirinya meski dengan berbagai irisan yang saling dan harus beradaptasi (toleran) yakni nilai-nilai keagamaan (Kristen, *biblical*) dengan *spirit* budaya itu sendiri. Untuk bagian ini akan didiskusikan lebih lanjut di bagian berikut.0

Pembahasan

Penelitian Eriksen¹⁶⁷ dengan latar kebudayaan di Bali memberikan wawasan dan kekayaan tersendiri kepada kita bahwa keberlanjutan suatu budaya tidak bisa lepas dari pertemuannya dengan perubahan zaman. Bagi Eriksen perubahan-demi perubahan dan arus wisatawan yang sangat tinggi di Bali tidak mengubah esensi kebudayaan yang telah ada disana. Dalam mengambil bagian di masyarakat orang Bali terlihat dengan jelas dan berbeda dari masyarakat lainnya. Karena itu bagi Eriksen budaya harus dipertahankan dengan atau tidak adanya perubahan zaman. Di Mentawai Uma adalah karya nenek moyang yang diputuskan selama turun-temurun sebagai tempat Bersama, adalah kekuatan tersendiri yang tidak akan pudar oleh apa pun. Jika demikian adanya maka pergeseran fungsi dan bentuk bangunan Bronisław Kasper Malinowski sangat penting mendapat tempat dalam fenomena Uma di Mentawai yakni budaya yang 'lebih tinggi dan lebih deras arusnya' biasanya menggerus budaya lokal.¹⁶⁸ Penelitian Malinowski terhadap suku asli Aborigin di Australia menghasilkan ketetapan teori dalam dunia sosiologi ini; "kebudayaan yang lebih kuat dapat mempengaruhi kebudayaan lokal yang lebih lemah."

Kesederhanaan masyarakat Mentawai telah dikenal sejak lama, baik dalam membuat rumah, berkomunikasi maupun memasak. Ceruk

167 Thomas Hylland Eriksen, "The Sustainability of an Anthropology of the Anthropocene," *Sustainability* 14, no. 6 (March 21, 2022): 3674, <https://doi.org/10.3390/su14063674>.

168 Malinowski Bronisław Kasper, *The Family among the Australian Aborigines; A Sociological Study*, Redproduction (London; Australia: University Of London; Outlook Verlag, 1913).

'kesederhanaan' ini menjadi jalan budaya luar untuk -secara sadar atau tidak- menggerus dan akhirnya mengubah. Pengalaman seorang Pelayan Wanita yang lebih dua puluhan tahun melayani di Mentawai menceritakan kesederhanaan masyarakat Mentawai yang juga tidak suka akan keributan, perselisihan.¹⁶⁹ Karena itu untuk memberikan kekuatan semangat dalam mempertahankan perlu beberapa lapisan.

Upaya melestarikan suatu objek di tengah masyarakat, patut untuk dipertimbangkan ajuan Sendjaja agar menysasar dua aspek yakni; *culture experience* dan *culture knowledge*.¹⁷⁰ Menurut hemat peneliti, aspek *culture knowledge* telah dimiliki oleh masyarakat Mentawai dengan mengingat akan cerita turun-temurun bahwa rumah adat Mentawai itu adalah Uma. Pemahaman ini diterima secara umum dari generasi yang tertua dan juga generasi muda. Pengetahuan ini diperoleh baik secara langsung maupun tidak langsung karena keberadaan Uma tidak banyak dilihat dan dinikmati (khususnya generasi kini). Meski harus diakui sebagaimana pemaparan di bagian sebelumnya bahwa Uma adalah bangunan rumah tanpa paku besi yang menjadi salah satu simbol kebudayaan Mentawai. Dari dalam Uma masyarakat Mentawai mengerjakan banyak hal baik untuk Suku (marga atau klan) tertentu maupun khalayak ramai.

Namun demikian secara *culture experience* harus diakui sangat minim. Pengalaman dan rasa memiliki secara mendalam terhadap Uma perlu peningkatan dan pendalaman secara serius bagi masyarakat Mentawai. Meski perubahan bentuk dan fungsi bertambah atau bergeser namun makna secara hakiki masih dimiliki dan tertanam dalam lubuk hati orang Mentawai. Dalam hal ini maka *culture experience* hendaknya menjadi perhatian penting insan budaya

169 Nurseli Manurung, *Bersahabat Dengan Tuhan, Alam Dan Sesama* (Laguboti: Sekolah Tinggi Bibelvrouw HKBP Laguboti, 2016).

170 Sendjaja Sasa Djuarsa, "Teori Komunikasi," in *Memahami Teori Komunikasi: Pendekatan, Pengertian, Kerangka Analisis, dan Perspektif* (Jakarta: Universitas Terbuka, 2014), 1-49.

tanah air, pemerhati dinamika Budaya Mentawai dan dalam hal ini tidak berlebihan jika peneliti mengalamatkan agar menjadi salah satu SubDit di Dirjend Bimas Kristen yakni Pemberdayaan Umat dan Pengembangan Budaya.

Pentingnya segmen yang sangat kecil ini berkaitan dengan penanaman nilai-nilai iman Kristen yang sangat strategis dikerjakan melalui Uma.



Gambar 5-6. Uma di Desa Madobak, Dusun Malabaek, Kec. Siberut Selatan. Milik. Bpk. Aman Gebak Sabbagelet

Sebagai artefak kebanggaan dan warisan nenek moyang Mentawai yang masih ada namun tidak banyak lagi disana, hasil budaya benda ini sangat strategis untuk dijadikan media internalisasi nilai-nilai Kristen di dalam keluarga.¹⁷¹ Di dalamnya penanaman misi kristiani dapat dilakukan untuk menciptakan generasi yang beriman namun sekaligus mencintai budaya dan terus melestarikan keberadaannya di daerah. Sebagaimana terjadi di dusun Malabaek, desa Madobak kecamatan Siberut Selatan, dimana Uma dimanfaatkan sebagai tempat bersama satu suku untuk mendiskusikan banyak hal. Tidak terkecuali hal-hal yang diperoleh dari Gereja. Sekembali dari Gereja, penghuni Uma mempercakapkan pelayanan yang ada di Gereja, kemudian mencoba

171 Malik Malik et al., "AKTUALISASI NILAI MISI DALAM DINAMIKA BUDAYA PADA KELUARGA KRISTEN DI MENTAWAI: Indonesia," *Manna Rafflesia* 10, no. 1 (October 25, 2023): 102–17, https://doi.org/10.38091/man_raf.v10i1.342.

mencari jalan keluar atau setidaknya melontarkan ide agar menjadi solusi bagi perjalanan pelayanan Gereja ke depan. Penggunaan Uma yang tepat dalam penanaman (internalisasi) nilai-nilai kristiani bagi semua anggota rumah/keluarga (Bhs Mentawai “*lalep*”), diyakini akan memberikan jalan untuk memperpanjang usia Uma di Mentawai. Di satu sisi, dari aspek Budaya Menawai percakapan dalam Uma memiliki wibawa yang tinggi dan ‘barbau’ sacral sebab semua percakapan dalam Uma adalah demi membentuk satu kekerabatan, persamaan kedudukan, termasuk hak waris atas Uma. Tidak ada perbedaan yang timbul dalam Uma (dalam arti pertikaian dan perpecahan). Sabbagalet juga menegaskan bahwa jika ada ketidaksetujuan dalam topik dan kajian tertentu, maka satu kelompok dari dalam Uma akan dengan senang hati -juga diterima oleh semua isi Uma untuk membangun Uma yang baru.¹⁷² Meski dibangun Uma baru, bahkan dengan nama tersendiri namun hubungan Suku (*clan* atau marga) tetap terjalin dengan baik. Inilah satu keistimewaan Uma dan dinamika yang terjadi dari dalamnya.

Rekomendasi

Setelah paparan di atas, pada bagian berikut peneliti mengajukan tiga poin rekomendasi yakni: *pertama*, perlunya penelitian lebih lanjut tentang kebudayaan Mentawai yang terus mengalami perjumpaan dengan budaya asing (baik luar Mentawai/domestik maupun luar Indonesia/mancanegara). Secara khusus peneliti mendorong agar ada penelitian lanjutan terkait *intercultural* yang -bagaimanapun- harus diakui terjadi di Mentawai. Meski secara praktis *intercultural* itu tidak terhindarkan¹⁷³, namun fungsi utama dalam menciptakan persatuan,

172 Yudas Sabbagalet et al., “The Influence of Foreign Cultural Discourse on the Uma Settlement in Mentawai, Indonesia,” *Journal of Pragmatics and Discourse Research* 3, no. 1 (January 4, 2023): 74, <https://doi.org/10.51817/jpdr.v3i1.357>.

173 Wolfgang Schneider, “Inter-Cultural-Policy: Performing Arts as a Model of Diversity

kedamaian di Mentawai masih menjadi *culture knowledge* yang belum hilang.¹⁷⁴ Apakah pertemuan antar Budaya di Mentawai mendatangkan benefit (baik *cash* atau *non-cash*) dan mengarah pada kesejahteraan masyarakat atau justru sebaliknya.¹⁷⁵ Jika negasi budaya terjadi maka akan ada perhitungan gong lunglai budaya dalam waktu ke depan (bulan, tahun, dekade atau setelah seratus tahun).

Kedua, peneliti merekomendasi agar stakeholder bidang budaya dan keagamaan memperhatikan aspek keberlanjutan Uma. Secara khusus Keagamaan Kristen hendaknya melihat aspek ini sebagai bagian misi (Ladang) yang menguning untuk dituai. Jika Mentawai dianggap Ladang Tuhan yang sangat jauh, maka salah satu cara bisa ditempuh dengan dunia digital.¹⁷⁶ Penggarap-penggarap Kristen jangan sampai didahului penggarap non-Kristen, sehingga pada saatnya nanti penggarap Kristen tidak menjadi tamu di ladang-Nya sendiri. Rekomendasi ketiga yakni; dalam jangka pendek harus ada aksi nyata untuk mempertahankan Uma di Mentawai. Wibawa, rasa hormat dan pengakuan yang sangat besar dari Masyarakat Mentawai terhadap Uma sangat penting untuk dijaga. Melalui mempertahankan Uma ini, internalisasi nilai-nilai kristiani akan lebih mudah dilaksanakan. Dengan demikian Pembangunan Tubuh Kristus akan lebih kokoh, mendasar dan tepat sasaran.

Development,” in *Cultural Diversity in Motion*, by Özlem Canyürek (transcript Verlag, 2022), 11–14, <https://doi.org/10.1515/9783839460177-002>.

174 Universitas Kristen Maranatha et al., “MODERNISASI DAN KOMERSIALISASI UMA MASYARAKAT MENTAWAI SEBUAH DESKRIPSI FENOMENOLOGIS,” *Jurnal Sositologi* 15, no. 2 (August 2016): 187–99, <https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2016.15.02.2>.

175 Band. Henk Vinken, Joseph Soeters, and Peter Ester, *Comparing Cultures: Dimensions of Culture in a Comparative Perspective*, vol. 93, International Studies in Sociology and Social Anthropology (London: BRILL, 2004), <https://doi.org/10.1163/9789047412977>.

176 Tony Salurante, “MISIONAL EKLESIOLOGI BUDAYA DIGITAL: MENGURAI TANTANGAN GEJALA TRANSHUMANIS DAN CYBORG,” *Phronesis: Jurnal Teologi Dan Misi* 6, no. 2 (December 22, 2023): 292–303, <https://doi.org/10.47457/phr.v6i2.422>.

Simpulan

Sebagai turunan dari UUD 1945 pasal 32 ayat 1., UU No.5., Thn.2017 pasal 3 menuliskan dengan tegas tentang pemajuan kebudayaan berasaskan (empat dari sebelas butir diantaranya) yakni keberagaman, kelokalan, manfaat dan keberlanjutan. Uma sebagai objek dan artefak budaya yang berada di Mentawai layak untuk menerima perlakuan ini demi peningkatan harmoni masyarakat, peningkatan nilai budaya, keberlanjutan bagian budaya dan aspek ekonomi yang sangat menjanjikan bagi masyarakat lokal dan pemerintah provinsi bahkan negara. Kajian dari keberadaan Uma menunjukkan signifikansi yang besar bagi masyarakat Mentawai. Sebagai salah satu lumbung Kristen, melalui keberlanjutan Uma dapat menjadi jalan untuk pembinaan warga jemaat dengan menanamkan nilai-nilai kristiani dari dalam keluarga besar ini di Mentawai. Kekuatan Gereja dimulai dari Keluarga yang Tangguh. Uma telah menyediakan jalan bagi harapan ini.

Daftar Pustaka

- Alfin, Eljihadi, and Widihardjo Widihardjo. "Transformasi Elemen-Elemen Arsitektur Dan Interior Pada Uma Mentawai: Studi Kasus Desa Matotonan, Kec. Siberut Selatan." *Jurnal Sositologi* 19, no. 2 (August 31, 2020): 261–70. <https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2020.19.2.10>.
- Aziz, Lukgimin, Nurliani Siregar, Elirani Gea, and Hasahatan Hutahaeen. "Pemahaman Pelestarian Alam Warga Pintubesi Di Kab Deliserdang." *Journal ABDI : Media Pengabdian Kepada Masyarakat* 8, no. 1 (2022): 96–101. <https://doi.org/10.26740/abdi.v8i1>.
- Bercerita tentang kebiasaan di Sipora dan Sikakap., 2024.
- BPS, Sekretariat. *Statistik Daerah 2020 Kabupaten Kepulauan Mentawai*. Mentawai: BPS Kabupaten Kepulauan Mentawai, 2020.

- Bronisław Kasper, Malinowski. *The Family among the Australian Aborigines; A Sociological Study*. Reproduction. London; Australia: University Of London; Outlook Verlag, 1913.
- Charmaz, Kathy, and Robert Thornberg. "The Pursuit of Quality in Grounded Theory." *Qualitative Research in Psychology* 18, no. 3 (2021): 305–27. <https://doi.org/10.1080/14780887.2020.1780357>.
- Cohen, Louis, Lawrence Manion, and Keith Morrison. "Ex Post Facto Research." In *Research Methods in Education*, 205–9. London: Routledge, 2021. <https://doi.org/10.4324/9780203224342-17>.
- Derung, Teresia Noiman, Karolina Kalli Ghoba, Mike Ardila, and Yoseph Ivan Inzaghi W Pandity. "Totemisme Mentawai: Menggali Makna Arat Sabulungan Dalam Pembangunan Uma Bagi Orang Mentawai." In *Theos : Jurnal Pendidikan Dan Theologi* 2, no. 8 (January 20, 2023): 264–73. <https://doi.org/10.56393/intheos.v2i8.1276>.
- Elfiondri, Zaitul, and Nova Rina. "Tradition, Cultural Contact and English for Tourism: The Case of Mentawai, Indonesia." *Heliyon* 7, no. 6 (2021): 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2021.e07322>.
- Endraswara, Suwardi. *Metode Penelitian Etnografi Budaya*. Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta Press (UNY Press), 2017.
- Eriksen, Thomas Hylland. "The Sustainability of an Anthropology of the Anthropocene." *Sustainability* 14, no. 6 (March 21, 2022): 3674. <https://doi.org/10.3390/su14063674>.
- Gulo, Elvia Edity, and Hendi Irawan. "DINAMIKA PEMAKNAAN SIMBOLIK RUMAH TRADISIONAL NIAS." *Estoria: Journal of Social Science and Humanities* 3, no. 1 (October 2, 2022): 331–47. <https://doi.org/10.30998/je.v3i1.1291>.
- Halim, Williem, Amelia Kristofani, Yustina Yustina, Hermin Sarina, Rafael Azarya, Tommy N. Tanumihardja, and Herman Yosep Sutarno. "RUMAH MENTAWAI: AGEN PERUBAHAN MELALUI

- KARYA BIDANG PENDIDIKAN, KESEHATAN, SOSIAL-EKONOMI.” *Jurnal Bakti Masyarakat Indonesia* 3, no. 1 (2020): 237–42. <https://doi.org/10.24912/jbmi.v3i1.7979>.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Fenomenologi*. Malang: Literasi Nusantara, 2020.
- Irwandi, Ade, Maskota Delfi, and Yevita Nurti. “Ute’ Sainak: Relasi Babi Dengan Orang Mentawai Di Rereiket, Siberut Selatan.” *Jurnal Ilmiah Universitas Batanghari Jambi* 22, no. 3 (October 31, 2022): 1961. <https://doi.org/10.33087/jiubj.v22i3.2843>.
- Islami, Moch Zihad, Aza Khiatun Nisa, Nur Amalia Fitri, Muhammad Farid Wajdi, Kartika Situmorang, Sartini Sartini, and Iffah Liyana Binti Selamat. “Arat Sabulungan as A Sacred Ecology: Sustainable Consumption and Climate Change Adaptation Among the Mentawai Tribe.” *Sosial Budaya* 20, no. 1 (June 30, 2023): 24. <https://doi.org/10.24014/sb.v20i1.22248>.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Mentalitas, dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2015.
- . *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2015.
- Malik, Malik, Mesal Mesal, Hasahatan Hutahaean, and Immerius Sakerebau. “AKTUALISASI NILAI MISI DALAM DINAMIKA BUDAYA PADA KELUARGA KRISTEN DI MENTAWAI: Indonesia.” *Manna Rafflesia* 10, no. 1 (October 25, 2023): 102–17. https://doi.org/10.38091/man_raf.v10i1.342.
- Manurung, Nurseli. *Bersahabat Dengan Tuhan, Alam Dan Sesama*. Laguboti: Sekolah Tinggi Bibelvrouw HKBP Laguboti, 2016.
- Padori, Agus. “Komodifikasi Rumah Gadang Dalam Destinasi Saribu Rumah Gadang.” *JiIP - Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 6, no. 12 (December 2, 2023): 10468–78. <https://doi.org/10.54371/jiip.v6i12.3072>.
- Patilima, Hamid. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Cv. ALFABETA, 2016.

- P.P.S, Lfonsus Rifalrik, and Yofita Sandra. "Kajian Bentuk Serta Fungsi Bangunan Tradisional Rumah Adat (UMA) Masyarakat Mentawai." *YASIN* 3, no. 5 (July 15, 2023): 919–29. <https://doi.org/10.58578/yasin.v3i5.1443>.
- Rudito, Bambang. *Bebetei Uma Kebangkitan Orang Mentawai: Sebuah Etnografi*. Bantul, Yogyakarta: Yayasan LKiS, 2012.
- . *Masyarakat Dan Kebudayaan Suku Bangsa Mentawai*. Padang: Laboratorium Antropologi "Mentawai" Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Andalas, 1999.
- Sabbagalet, Yudas, Helmi Helmi, Elfindri Elfindri, and Asrinaldi Asrinaldi. "The Influence of Foreign Cultural Discourse on the Uma Settlement in Mentawai, Indonesia." *Journal of Pragmatics and Discourse Research* 3, no. 1 (January 4, 2023): 70–80. <https://doi.org/10.51817/jpdr.v3i1.357>.
- Saguntung, Hasan. Wawancara Budaya di Siberut Selatan, Agustus 2024.
- Sahrul. *Pola Akulturasi Budaya Etnik Mandailing dan Minangkabau*. Medan: Perdana Mulya Sarana, 2018.
- Sakerebau, Immerius. "Menjadi Orang Kristen Dalam Konteks Budaya Mentawai: Sketsa Pergumulan Melayani Warga GKPM." In *Ujilah Segala Sesuatu: Esai-Esai Untuk Merayakan 80 Tahun Pdt. Dr. J.R. Hutauruk*, edited by Sahat P. Siburian, 198–206. Medan: Lembaga Pemberdayaan Media dan Komunikasi, 2016.
- Sakerebau, Pdt. Immerius. Wawancara Budaya di Mentawai, 2024.
- Salurante, Tony. "MISIONAL EKLESIOLOGI BUDAYA DIGITAL: MENGURAI TANTANGAN GEJALA TRANSHUMANIS DAN CYBORG." *Phronesis: Jurnal Teologi Dan Misi* 6, no. 2 (December 22, 2023): 292–303. <https://doi.org/10.47457/phr.v6i2.422>.
- Sasa Djuarsa, Sendjaja. "Teori Komunikasi." In *Memahami Teori Komunikasi: Pendekatan, Pengertian, Kerangka Analis, dan Perspektif*, 1–49. Jakarta: Universitas Terbuka, 2014.

- Schneider, Wolfgang. "Inter-Cultural-Policy: Performing Arts as a Model of Diversity Development." In *Cultural Diversity in Motion*, by Özlem Canyürek, 11–14. transcript Verlag, 2022. <https://doi.org/10.1515/9783839460177-002>.
- Tassirebbeb, Esrom. *Budaya di Mentawai*, Agustus 2024.
- Tjahyadi, Indra, Sri Andayani, Hosnol Wafa, and Edi Sutrisno (ed.). *Pengantar Teori dan Metode Penelitian Budaya*. Lamongan: Pagan Press, 2020.
- Universitas Kristen Maranatha, Krismanto Kusbiantoro, Roy Anthonius, and Iwan Santosa. "MODERNISASI DAN KOMERSIALISASI UMA MASYARAKAT MENTAWAI SEBUAH DESKRIPSI FENOMENOLOGIS." *Jurnal Sosioteknologi* 15, no. 2 (August 2016): 187–99. <https://doi.org/10.5614/sostek.itbj.2016.15.02.2>.
- Vinken, Henk, Joseph Soeters, and Peter Ester. *Comparing Cultures: Dimensions of Culture in a Comparative Perspective*. Vol. 93. International Studies in Sociology and Social Anthropology. London: BRILL, 2004. <https://doi.org/10.1163/9789047412977>.

Makna Darah dalam Upacara Pemulihan Adat menurut Keyakinan Suku Dayak Ngaju sebagai Jembatan antara Kekristenan dan Kearifan Lokal

¹Rina Teriasi dan ²Evi Mariani

Institut Agama Kristen Negeri Palangka Raya
¹rinateriasi74@gmail.com ²evimariani@iaknpky.ac.id

Pendahuluan

Umat Allah dalam kedudukannya di tengah-tengah bangsa dan masyarakat sekitarnya, mempunyai tugas untuk memberitakan Injil Kristus kepada semua bangsa (Matius 28:9). Dalam tugasnya untuk memberitakan Injil, gereja adalah alat Tuhan, di mana gereja bertemu dengan nilai-nilai dan adat istiadat serta agama suku yang diwarisi secara turun temurun dari nenek moyang. Nilai-nilai budaya ini ada yang mengandung nilai-nilai religi yang sangat mempengaruhi alam pemikiran dari generasi ke generasi.

Pertemuan antara Iman Kristen dan nilai-nilai tidak selamanya baik tetapi dapat menimbulkan sikap yang pro dan kontra. Sebaliknya ialah nilai-nilai budaya yang lama tidak selamanya cocok dengan nilai-nilai budaya yang baru yang dibawa oleh Injil, Seperti halnya yang terjadi di kalangan orang-orang Dayak Ngaju yang telah masuk agama Kristen. Di satu pihak mereka menerima Kristus sebagai Juru Selamatnya, tetapi di pihak lain mereka masih dipengaruhi oleh adat istiadat dan keyakinan Kaharingan,

Hal ini dapat kita lihat salah satunya adalah praktik penggunaan darah dalam beberapa upacara tertentu. Penggunaan darah dalam ritus dan upacara; adat merupakan warisan leluhur yang telah diyakini secara turun temurun, seperti halnya yang diungkapkan oleh Tjilik Riwut, bahwa penggunaan darah tidak bisa dipisahkan dari suku Dayak Ngaju, maksudnya dalam melaksanakan suatu upacara, darah digunakan sebagai salah satu materi.

Tradisi penggunaan darah dalam ritus dan upacara adat tersebut bukan berarti suku Dayak Ngaju menyembah darah, akan tetapi merupakan warisan nenek moyang yang telah diyakini secara turun temurun. Jadi, bagi suku Dayak Ngaju darah mempunyai nilai dan makna bagi kehidupan mereka, antara lain “sebagai pelindung dari pengaruh yang buruk, sebagai pemulihan hubungan yang rusak, sebagai simbol persatuan, menunjukkan hubungan yang bersifat sakral.”¹⁷⁷

Keyakinan akan darah ini masih terlihat pengaruhnya dalam warga jemaat yang berlatar belakang suku Dayak Ngaju, seperti pemercikan darah ayam pada saat akan mendirikan rumah atau pemercikan darah ayam di sekitar liang kubur pada saat penggalian tulang sebelum tulang dipindahkan ke tempat lain. Oleh sebab itu dalam pembinaan warga jemaat, gereja perlu memberikan pemahaman bahwa darah Kristus telah menggenapi segala ritus dan upacara adat tersebut dengan darah-Nya. Dan darah Kristus pula telah membebaskan dari segala tula dan hukuman adat serta menyelamatkan manusia dari segala malapetaka, Terlebih lagi darah Kristus telah menyucikan hidup manusia untuk selama-lamanya (Ibrani 10:10).

Melalui tulisan ini akan diuraikan : pertama, Untuk bagaimana makna darah menurut suku Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah; kedua, bagaimana pandangan iman Kristen tentang makna darah Kristus, sehingga dapat dijadikan dasar pandangan dalam rangka pembinaan

177 Prof. Drs. M.P.Lambut, Wawancara, tanggal 28 September 2019 di Banjarmasin

warga jemaat di kalangan warga jemaat yang berlatar belakang suku Dayak Ngaju.

Makna Darah dalam Pandangan Suku Dayak Ngaju

Keyakinan akan darah cukup kuat mempengaruhi alam pemikiran suku Dayak Ngaju. Sikap ini dilatarbelakangi oleh pengaruh budaya dan ada istiadat yang masih dipegang oleh suku Dayak Ngaju sebagai bagian dari keyakinan mereka. Penghargaan terhadap warisan budaya leluhur dan adat istiadat ini didasarkan pada keyakinan bahwa adat adalah hukum dan peraturan ilahi, dan mereka harus hidup sesuai dengan adat.

Demikian halnya dengan keyakinan terhadap darah, dalam adat diyakini bahwa darah merupakan media untuk mengembalikan keseimbangan dan tata tertib alam semesta. Oleh sebab setiap generasi yang mewarisi keyakinan dan budaya leluhur memegang teguh adat dan berupaya untuk melestarikannya. Dan keyakinan terhadap darah ini masih terlihat pengaruhnya di kalangan suku Dayak Ngaju, seperti yang tampak dalam praktik upacara tertentu misalnya upacara membangun rumah di kalangan warga jemaat yang berlatar belakang suku Dayak Ngaju.

Dalam suku Dayak Ngaju, darah mempunyai nilai religi. Menurut mitologi penciptaan dalam Suku Dayak Ngaju, darah merupakan sumber kehidupan. "Dikatakan bahwa wanita kosmos pertama melahirkan darah yang menjelma menjadi Datuk Peres dan beberapa jenis binatang, yaitu sapi, babi, ayam, gorila, kera, nyamuk dan lalat. Serta melahirkan darah yang menjelma menjadi keturunan manusia kosmos pertama, yaitu: Maharaja Sangiang, Maharaja Sangen, Maharaja Bunu, dan beberapa makhluk lainnya yaitu Gajah Bakapek Bulau, Kamben Pating, Galoh Maluyang Bulau dan Bungking Kalapapa.¹⁷⁸

178 Hans Scharer, *Verhandeligen*, S-Gravenhag-Martinus Nijhoff, 1966, page 101-102.

Bagi suku Dayak Ngaju, penggunaan darah dalam ritus dan upacara adat merupakan warisan leluhur yang telah dipelihara secara turun menurun. “Sebab bagi suku Dayak Ngaju, memelihara dan melestarikan warisan leluhur sangatlah penting. Sikap tersebut bagi suku Dayak Ngaju merupakan satu cara memelihara tata tertib kosmos agar tercipta keserasian dan keseimbangan alam.”¹⁷⁹

Kesatuan dan kemutlakkan tata tertib hidup dan alam harus dijaga keserasian dan keseimbangannya, dimana kehidupan, pekerjaan jasmani dan rohani diatur dan ditentukan oleh perhubungan dengan alam, darah dan keturunan. Dapat dikatakan darah merupakan media untuk mempertahankan keserasian dan keseimbangan bagi hidup manusia dan alam semesta, serta dalam rangka untuk memelihara hubungan dengan ilahi. Pandangan tersebut tercermin dalam berbagai upacara yang dilaksanakan oleh suku Dayak Ngaju.

Pada dasarnya bagi suku Dayak Ngaju, darah mempunyai nilai religi, darah adalah zat yang suci. Di dalam darah diyakini memiliki kekuatan berupa roh yang berasal dari Ranying Hatala Langit untuk digunakan sebagai salah satu media dalam ritus dan upacara adat.¹⁸⁰ Pada saat Ranying Hatala Langit memberkati pasangan manusia kosmos, Manyamei Tunggul. Garing Jajahunan Laut Sahawung Tangkuranan dengan Kameloh Putak Bulau Janjulan Karang Limut Batu Kamasan Tambun, Ranying Hatala Langit mengambil darah dari jata Balawang Bulau. Darah itu digunakan untuk manyaki mereka berdua”¹⁸¹.

Setiap upacara adat dan ritus agama yang mempersembahkan hewan korban, darahnya tidak dibuang tapi digunakan pemercikan dan pemolesan. Misalnya untuk manyaki atau mamalas. Pada saat pemotongan hewan korban tersebut sebagian dari darahnya ditampung

179 Itar Ilas, Wawancara, tanggal 5 September 2019 di Palangkaraya.

180 Bajik. R. Simpei, Wawancara, tanggal 2 Pebruari 2019 di Palangkaraya.

181 Isik Nau, Wawancara, tanggal 15 Pebruari 2019 di Palangkaraya.

dalam bokor kecil (sangku) oleh basir/damang/pisur/tetuha kampung. Pemolesan dan pemercikan tersebut diiringi mengucapkan ayat-ayat suci keagamaan atau doa, seperti pada saat manyaki atau mamalas diucapkan ayat-ayat suci dalam bahasa Sangiang: *Kasadingen dahan manuk darung tingang, Sadingen aseng nyaman mantuh kabeluman belum, Mangat bitim baaseng panjang, batuah marajaki*. Artinya: Seperti darah binatang yang selalu memberi kehidupan yang selalu tenang tentram, tentram pula hidupmu, agar engkau berumur panjang dan murah rejeki.¹⁸²

Pada saat hal itu dilakukan, maka roh yang ada dalam darah tersebut akan menyampaikan ayat-ayat suci atau doa itu akan disampaikan kepada Ranying Hatala Langit, sehingga apa yang diharapkan diterima dan dikabulkan oleh Ranying Hatala Langit. Pada mulanya darah digunakan untuk hasaki atau hapalas adalah darah manusia. Misalnya apabila terjadi kasus pembunuhan, si pembunuh harus memoles dirinya dengan darah orang yang dibunuhnya supaya tidak terkena tulah atau kutukan dari nyawa orang yang dibunuhnya.

Di masa lalu apabila terjadi perselisihan antara dua warga kampung, untuk mendamaikan harus dikorbankan seorang budak yang disebut dengan jipen taselem lewu. Darah budak yang dikorbankan digunakan untuk memalas kedua belah pihak yang bertikai. Istilah lain yang sama dengan itu ialah tulak tipok danum, yang juga mengorbankan seorang budak. Darah budak dicampur dengan air dan dituangkan ke dalam gong atau dulang babi. Kemudian kedua belah pihak yang berselisih saling memoles dengan darah budak tersebut. Darah dalam upacara tersebut bermanfaat sebagai pendamai antara kedua belah pihak yang bertikai, sehingga terciptalah kerukunan antara kedua belah pihak yang bertikai. Sehingga terciptalah kerukunan antara kedua belah pihak. Sejak tahun 1894, di Tumbang Anoi telah disepakati untuk tidak mempergunakan darah manusia (budak atau jipen) dalam 182 Lewis KDR, BBA, Wawancara, tanggal 12 Pebruari 2019 di Palangkaraya.

upacara adat ritus. Darah yang dipergunakan adalah darah binatang, yaitu darah ayam, babi, sapi dan kerbau. Digantinya penggunaan darah manusia dengan darah ayam, babi, sapi dan kerbau berdasarkan keyakinan bahwa binatang-binatang tersebut adalah saudara manusia.

Bagi suku Dayak Ngaju, darah hewan korban yang dipoleskan atau yang dipercikkan dalam upacara adat dan ritus memiliki maknanya masing-masing sesuai dengan maksud dan tujuan dilaksanakannya upacara tersebut seperti :¹⁸³

☑ Dalam upacara mampendeng huma atau mendirikan rumah, yang disaksikan oleh penulis di desa Tarusan Danum, Katingan. Dalam upacara ini keluarga yang akan mendirikan rumah tersebut menyediakan hewan korban sesuai dengan kemampuan mereka. Upacara dimulai dengan penggalian tanah untuk menanamkan tiang-tiang rumah itu selesai digali, maka dipotonglah hewan korban oleh tetuha kampung yakni damang, pisur atau basir. Darah hewan tersebut ditampung secukupnya dalam sangku. Lalu damang, pisur atau basir meneteskan darah tersebut ke dalam tiap-tiap lubang yang sudah digali. Setelah tiang-tiang tersebut ditanam, tiang-tiang itu dipoles juga dengan darah hewan korban. Pemolesan tersebut diiringi dengan mengucapkan ayat-ayat suci dalam bahasa Sangiang. Demikian juga para tukang yang akan bekerja membuat rumah tersebut dipoles juga dengan darah tersebut oleh damang, pisur atau basir. Dalam upacara mampendeng huma ini, darah mempunyai makna sebagai pelindung atau pelepas dari pengaruh buruk.

☑ Hukum Inses atau perjinahan
Apabila ada warga dalam satu kampung diketahui melakukan perjinahan, maka kedua pasangan tersebut harus dilakukan upacara yang disebut singer tolah punon bawui, sapi, hadangan.

Pada hari yang telah ditentukan maka dilaksanakan upacara

183 Bajik. R. Simpei, Wawancara, tanggal 2 Pebruari 2019 di Palangkaraya.

tersebut, yang pada puncaknya adalah pemotongan hewan korban oleh damang. Darahnya ditampung dalam sangku, lalu orang kampung dan tua-tua adat memercikkan darah tersebut di sekitar ladang, kebun, jalan kampung dan sungai, agar kampung itu tidak mendapat sial kalau bertani, mencari ikan atau kalau melakukan pekerjaan-pekerjaan lainnya. Darah dipoleskan pada dahi, tangan, siku, dada, punggung, lutut mereka berdua menggunakan daun sawang oleh tua-tua adat agar mereka berdua dilepaskan dari segala tulah yang dapat menimpa mereka berdua.

- ☑ Dalam keyakinan Dayak Ngaju, darah juga dapat digunakan untuk menjalin hubungan dengan para ilah atau roh leluhur. Seperti halnya dalam upacara mampakanan pataho atau memberi makan pataho. Pataho adalah roh pelindung yang berbentuk batu yang tugasnya adalah menjaga keamanan dan keselamatan kampung. Dalam upacara ini hewan yang dikorbankan dapat berupa babi, sapi atau ayam. Setelah hewan tersebut disembelih, darahnya ditampung dalam sangku. Lalu oleh basir, darah tersebut dipercikkan pada batu pataho yang diiringi dengan mengucapkan ayat-ayat suci dan doa dalam bahasa Sangiang. Dengan demikian roh pataho merasa senang dan ia selalu melaksanakan tugasnya dengan baik.

Makna Darah dalam Kekristenan

Darah dalam bahasa Ibrani = dam, dalam bahasa Yunani Raima, yaitu kata yang berhubungan dengan cairan hidup dalam tubuh manusia. Sesuatu yang suci melekat pada darah, sebab darah merupakan kesatuan dengan jiwa, seperti dalam Imam 17:14 “darah adalah nyawa segala makhluk”. Secara fisik darah merupakan dasar kehidupan. Lebih daripada itu darah adalah bentuk konkret dari nyawa manusia dan makhluk-makhluk.

Dalam Perjanjian Lama ada beberapa pandangan yang muncul tentang penghargaan terhadap darah, antara lain :

- ☑ Tentang penumpahan darah, Kejadian 4:10 “darah adikmu berteriak kepada-Ku”. Kain telah menumpahkan darah saudaranya yang mengakibatkan kematian Habel. Darah yang telah ditumpahkan itu berseru kepada Allah memohon pembalasan. Meskipun perbuatan Kain tidak dilihat oleh manusia tetapi Allah mengetahui apa yang diperbuat oleh Kain. Sebab kehidupan adalah milik mutlak Allah dan tidak dapat dirampas begitu saja oleh manusia. Allah tidak menginginkan adanya penumpahan darah, oleh sebab itu kepada Kain dikatakan bahwa apabila terjadi penumpahan darah akan terjadi penuntut balas darah (Kejadian 4:15). Di jaman Musa dikenal dalam bentuk darah pembalasan yang disebut penebusan. Pembunuhan harus dibalas dengan kematian tanpa pertimbangan ganti rugi yang dilakukan oleh pihak keluarga terdekat. Dalam Kejadian 9:5 “perjanjian Allah dengan Nuh”, ditetapkan tentang tuntutan atas penumpahan darah, “Tetapi mengenai darahmu, yakni nyawa kamu, Aku akan menuntut nyawa sesama manusia”. Penghargaan yang tinggi terhadap darah sebagai dasar kehidupan merupakan pernyataan Allah sebagai pencipta yang menuntut agar manusia menghargai kehidupan. Allah tidak menginginkan manusia saling membunuh. Kehidupan manusia itu kudus dan suci, karena manusia diciptakan segambar dengan Allah (Kejadian 1:27). Dan larangan penumpahan darah ini ditetapkan dalam hukum Taurat, “Jangan membunuh” (Keluaran 10:13).¹⁸⁴
- ☑ Tentang darah perjanjian, Keluaran 24:1-11. Di Timur Tengah, perjanjian di ikrarkan dengan darah. Seperti pada saat Tuhan mengangkat Israel menjadi umat pilihan-Nya di gunung Sinai. Sebagai ucapan syukur, maka bangsa Israel mempersembahkan

184 Lempp, Walter, *Tafsiran Kejadian (1:1-4:26)*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1987.

korban syukur. Kemudian Musa mengambil darahnya dan menyiramkannya pada bangsa Israel serta berkata, “inilah darah perjanjian yang diadakan Tuhan dengan kamu, berdasarkan segala firman” (Keluaran 24:8). Darah korban yang dipersembahkan sebagai tanda mengukuhkan ikatan perjanjian, bahwa adanya ikatan persekutuan yang erat antara Allah dan umat pilihan-Nya. Upacara mengikat perjanjian ini sudah lama dikenal, yaitu untuk menegaskan hubungan darah yang ada diantara para anggota keluarga. Upacara itu semacam janji kesetiaan yang diikat oleh darah mereka. Dalam Keluaran 24:1-11 seluruh umat Israel dipersatukan dalam darah yang menekankan persekutuan antar suku. Dengan penyiraman darah menjelaskan hubungan yang diharapkan muncul dari persekutuan itu, yakni hubungan darah atau hubungan saudara. Israel diharapkan memiliki hubungan demikian dengan Allah sudah bersedia menerima Israel sebagai umat pilihan-Nya.¹⁸⁵

- ☑ Darah sebagai tanda pendamaian dan kekudusan. Dalam bahasa Ibrani korban = Hofer yang berarti menebus dengan suatu pengganti. Jadi korban yang dipersembahkan menjadi korban pengganti, dan darah merupakan simbol kematian yang dikorbankan untuk menebus, juga sebagai tanda pendamaian (bnb Imamat 17:11). Seperti halnya pada saat penetapan Paskah bagi bangsa Israel, darah adalah tanda penebusan atau pengganti bagi anak sulung mereka (Keluaran 12:1-28).¹⁸⁶

Sebelum bangsa Israel meninggalkan Mesir, mereka diwajibkan merayakan Paskah untuk pertama kalinya. Paskah diambil dari bahasa Ibrani = pesach yang berarti melewati atau berlalu. Pada perayaan Paskah itu masing-masing keluarga haruslah menyembelih seekor

185 Bakker, F.L, *Sejarah Kerajaan Allah 1 Perjanjian Lama*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 2016

186 Ibid

anak domba atau kambing. Darah anak domba atau kambing yang disembelih itu diambil darahnya dan dibubuhkan pada kedua tiang pintu rumah dan pada ambang atas di masing-masing rumah keluarga bangsa Israel. Sebab darah itu menjadi tanda penebusan bagi bangsa Israel di hadapan Allah, sehingga semua anak sulung bangsa Israel selamat ketika pemusnah datang di malam hari. Kematian korban Paskah adalah pengganti untuk seluruh anak sulung bangsa Israel. Peristiwa Paskah menjadi peringatan bagi bangsa Israel akan tindakan Allah yang menyelamatkan umat-Nya dari pemusnah dan mereka bebas dari perbudakan di tanah Mesir.¹⁸⁷

Dalam upacara penahbisan Harun dan anak-anaknya menjadi imam, darah digunakan untuk penahbisan dan penyucian. Sebelum ditahbis dan disucikan, para imam tidak boleh memimpin ibadah persembahan korban. Dalam upacara penahbisan itu Harun dan anak-anaknya mempersembahkan tiga jenis korban (Imamat 8), yaitu :

- ☑ Lembu jantan sebagai korban penghapus dosa yang dibawa di depan altar persembahan, lalu Harun dan anak-anaknya meletakkan tangan mereka di atas kepala binatang-binatang itu sebagai tanda bahwa korban binatang-binatang itu dikorbankan atas nama mereka. Lembu itu disembelih lalu Musa mengambil sebagian darahnya, kemudian dengan jarinya dibubuhkan pada tanduk mezbah. Dengan demikian disucikanlah mezbah itu.
- ☑ Domba jantan sebagai korban bakaran yang dibawa di depan altar persembahan, lalu Harun dan anak-anaknya meletakkan tangan di atas kepala binatang-binatang itu. Domba itu disembelih, lalu Musa mengambil darahnya dan disiramkan pada sekeliling mezbah sebagai tanda pendamaian.
- ☑ Domba sebagai persembahan penahbisan yang dibawa ke depan altar persembahan, lalu Harun dan anak-anaknya meletakkan

187 Bergent, Dianne, CSA & Karris, OFM, Robert J, *Tafsiran Alkitab Perjanjian Lama*, Kanisius, Yogyakarta, 2002

tangan di atas kepala domba itu. Setelah disembelih lalu Musa mengambil sedikit darahnya dan membubuhkannya pada cuping telinga kanan, ibu jari tangan kanan dan ibu jari kaki kanan Harun dan anak-anaknya sebagai tanda penahbisan dan kekudusan dalam jabatan sebagai imam.

Dalam upacara pentahiran, darah juga digunakan untuk mentahirkan atau menyucikan seseorang dari kenajisan (Imamat 14:7, 14, 25). Darah sebagai lambang hidup menjadi sentral perundang-undangan mengenai korban binatang di Israel, bahwa setiap darah korban yang tercurah harus dituangkan di mezbah (Imamat 17:6). Dalam peribadatan Israel, darah ditentukan sebagai pendamaian dengan Allah, karena darah adalah milik mutlak Allah. Kitab Imamat yang ditulis oleh sumber Priester melegalisasikan penghargaan terhadap darah menjadi tata hukum, Imamat 3:17 “Larangan memakan darah apapun dan setiap orang yang makan darah nyawanya akan dilenyapkan”, bnd Imamat 17:14.

Latar belakang itu beralaskan pemikiran tentang pengudusan darah menjadi lambang korban di mezbah sebagai milik Tuhan dan darah dipandang sebagai tempat kehidupan atau kehidupan itu sendiri, “Karena nyawa makhluk ada di dalam darahnya dan Aku telah memberikan darah itu kepadamu di atas mezbah untuk mengadakan pendamaian bagi nyawamu, karena darah mengadakan pendamaian dengan perantaraan nyawa” (Imamat 17:11). Allah adalah sumber kehidupan dan darah berisi kehidupan atau nyawa setiap makhluk adalah milik Allah. Allah memiliki darah, memberikannya kepada Israel sebagai alat pendamaian di antara Allah dan umat-Nya. Dengan demikian darah mempunyai makna serta peran yang sangat penting dalam korban-korban yang dipersembahkan dan tidak boleh di makan. Menurut pandangan orang Ibrani darah mengandung nyawa yang menghidupkan dan tanpa darah tidak ada hidup (bnb Kejadian

9:4; Imamat 7:26-27; Ulangan 12:23), oleh sebab itu darah dapat mengadakan pendamaian.

Dalam Perjanjian Baru, perjanjian tidak lagi dikukuhkan dengan darah korban melainkan oleh darah Kristus sendiri yang telah mengorbankan hidup-Nya (Matius 14:24 bnd Yeremia 31:31-34).¹⁸⁸ Kedatangan Yesus Kristus ke dunia adalah untuk menggenapi firman untuk menebus dosa umat manusia. Ia menyerahkan diri-Nya untuk menggenapi segala firman yang telah dinubuatkan oleh para nabi (Yeremia 31:31-34). Ia datang untuk memberitakan kebenaran firman Tuhan dan untuk menunjukkan kasih setia Tuhan kepada manusia. Sebagai anak Allah yang diutus untuk menebus dosa manusia, Yesus tahu kapan waktunya karya penyelamatan itu akan dilakukan, bahwa “anak manusia akan memang pergi sesuai dengan yang ada tertulis tentang Dia (Matius 26:24).

Dalam penetapan perjamuan kudus yang terakhir bersama murid-murid-Nya, Yesus mengungkapkan makna pengorbanan-Nya melalui kematian-Nya di kayu salib. Bahwa darah Kristus adalah darah perjanjian yang ditumpahkan bagi umat manusia untuk pengampunan dosa (Matius 26:28; Markus 14:24). Kematian Kristus di kayu salib telah menebus dosa umat manusia. Keselamatan yang kekal telah diterima manusia untuk selama – lamanya, sebab pengorbanan Kristus sempurna dan kekal yang tidak dapat disamakan dengan korban dalam Perjanjian Lama. Dalam Perjanjian Lama, korban hanya sebagai simbol pendamaian dan penebusan. Dengan upacara persembahan korban manusia hanya dapat berhubungan dengan Allah dari tempat yang jauh melalui para imam.

Tata upacara korban Perjanjian Lama tidak dapat menebus dosa, tetapi pengorbanan Kristus berkuasa menghapus dosa manusia untuk selama-lamanya. Sebab Kristus adalah satu-satunya yang sungguh-

188 *Ensiklopedi Alkitab Masa Kini Jilid I A-L*, Yayasan Bina Kasih/OMF, Jakarta, 2005.

sungguh dapat menyucikan sebagai korban yang sempurna (Ibrani 10:14). Dalam upacara korban semua disucikan dengan percikkan darah korban. Tetapi semua itu tidaklah berfungsi secara efektif untuk menyingkirkan pencemaran yang sesungguhnya dari dosa, hanya Kristus sajalah yang sesungguhnya dapat menyucikan manusia (Ibrani 10:12). Penyucian oleh Yesus tidak secara lahiriah saja, dengan kehadiran-Nya dan roh kudus-Nya, Yesus menyucikan pikiran dan keinginan manusia yang paling dalam sampai manusia sungguh-sungguh bersih (Ibrani 10:14-16).¹⁸⁹

Pengorbanan Kristus berlaku untuk selama-lamanya, dan Kristus adalah satu-satunya korban yang sejati. Pengorbanan Yesus secara sempurna menunjukkan kasih setia dan anugerah Allah kepada manusia. Dalam hidup dan pelayanan-Nya serta dan kematian-Nya tampak jelas kasih Allah. Hidup dan kematian Yesus adalah suatu tindakan ketaatan yang sempurna. Oleh karena itu pengorbanan Kristus satu-satunya pengorban yang sempurna untuk menebus dan menyucikan manusia yang berlaku satu kali untuk selama-lamanya (Ibrani 10:10).

Refleksi Teologis

Dalam Kekristenan, penghargaan terhadap darah berdasarkan pandangan bahwa darah itu adalah milik Tuhan dan darah itu sendiri adalah bentuk konkret dari nyawa (bdk Imamat 17:11). Allah adalah sumber kehidupan, dan darah yang berisi kehidupan atau nyawa setiap makhluk adalah milik Allah. Oleh sebab itu dalam Perjanjian Lama, darah sebagai lambang kehidupan menjadi sentral perundang-undangan mengenai korban binatang di Israel. Bahwa darah yang tercurah harus dituangkan di mezbah (Imamat 17:6), dan tidak boleh dimakan (Imamat 17:14; Kejadian 9:4). Dalam Imamat 17:11

¹⁸⁹ Bergent, Dianne, CSA & Karris, OFM, Robert J, *Tafsiran Alkitab Perjanjian Baru*, Kanisius, Yogyakarta, 2002

darah ditetapkan untuk pendamaian, “Karena nyawa makhluk ada di dalam darahnya dan Aku memberikan darah itu kepadamu di atas mezbah untuk mengadakan pendamaian dengan perantaraannya nyawa”. Dan darah juga digunakan untuk penahbisan imam (Imamat 8) serta digunakan untuk mentahirkan atau menyucikan seseorang dari kenajisan (Imamat 14:7; 14; 25). Dengan kata lain darah itu suci sebagai tanda pendamaian dan penebus dosa.

Di bawah perjanjian yang lama, keselamatan dan hubungan yang baik diperoleh dengan iman yang diungkapkan dengan ketaatan kepada hukum Allah dengan cara mempersembahkan korban. Namun dalam Perjanjian Baru, darah Kristus merupakan pusat dari konsep penebusan. Dengan darah Kristus telah menebus segala dosa dan memperbaiki hubungan manusia dengan Allah. Manusia yang berdosa telah diselamatkan oleh pengorbanan Kristus di kayu salib. Di atas salib, Kristus mencurahkan darah-Nya agar dapat menghapus dosa-dosa manusia sehingga manusia dilepaskan dari kuasa kegelapan dan dikuduskan oleh darah Kristus.

Dengan kematian-Nya Kristus telah menebus dan membebaskan manusia dari segala pencemaran dan kenajisan karena dosa. Manusia benar-benar telah disucikan dan telah dikuduskan oleh darah Kristus. Pengorbanan Kristus telah menyempurnakan segala korban yang telah dipersembahkan, sebab kesediaan untuk mengorbankan hidupnya menunjukkan pengorbanan yang sejati yang tidak dapat diulang kembali (Ibrani 10:14). Darah-Nya yang telah ditumpahkan untuk menebus dosa manusia hanya terjadi satu kali. Dan manusia telah dikuduskan oleh darah Kristus hanya satu kali untuk selama-lamanya (Ibrani 10:10).

Pengorbanan Kristus di kayu salib telah menggenapi yang telah difirmankan dan yang telah dinubuatkan oleh para nabi, bahwa seorang Anak Manusia akan dikorbankan untuk menyelamatkan umat manusia

(bnc Matius 26:28; Keluaran 24:8; Yeremia 31:31-41). Dan tidak ada korban lain yang lebih sempurna dari pengorbanan Kristus.

Karya keselamatan yang telah dilakukan oleh Kristus diperingati oleh sekalian orang percaya kepada-Nya setiap tahun dan ditetapkan sebagai hari raya gerejawi, yaitu Jumat Agung dan Paskah. Di mana sekalian umat Kristiani memperingati kembali akan makna pengorbanan Kristus di kayu salib. Dalam perjamuan kudus, umat Kristiani diingatkan kembali akan kasih karunia dan anugerah Allah, bahwa Kristus telah memperbaiki hubungan antara manusia dengan Allah yang telah rusak akibat dosa dan manusia telah diperdamaikan dengan Allah oleh darah Kristus (Roma 3:25).

Anggur yang diminum dalam perjamuan kudus merupakan lambang darah Kristus yang telah dicurahkan di kayu salib, bagi siapa yang telah ambil bagian dalam perjamuan kudus haruslah menghayati dalam iman bahwa hidup telah diperdamaikan oleh darah Kristus. Dan sebagai umat yang telah dipanggil dan yang dipilih Allah kita telah dikuduskan oleh darah-Nya haruslah kita menunjukkan sikap hidup yang benar dan yang berkenan di hadapan Allah, sebab darah Kristus tidak hanya menyucikan hidup kita secara lahiriah saja tetapi Ia menyucikan hidup kita secara rohaniah pula. Karena yang minum darah Kristus maka ia akan tinggal dan hidup dalam Kristus (Yohanes 6:56).

Kita yang tinggal dan hidup dalam Kristus secara iman hendaklah senantiasa berbuat seperti yang telah diperbuat oleh Kristus, yaitu kepatuhan dan ketaatan-Nya kepada Bapa yang telah mengutus Dia. Kristus adalah teladan bagi sekalian orang percaya. Apa yang telah diajarkan dan yang telah diperbuat oleh Kristus hendaklah kita hayati dan kita praktikkan dalam kehidupan kita hari lepas hari, sehingga teladan Kristus tercermin dalam kehidupan kita. Sebagai orang yang telah dikuduskan oleh darah Kristus hidup kita tidak lagi terikat oleh kuasa dosa dan tidak lagi terikat dengan hukum Taurat atau adat

istiadat yang memagari hidup kita.

Kita tidak lagi perlu merasa takut terhadap segala tular dan malapetaka yang akan menimpa kita, sebab segala sesuatu yang ada di dunia ini telah disucikan dan dikuduskan oleh darah Kristus. Kita tidak perlu lagi mempersembahkan korban untuk menebus segala dosa dari pelanggaran adat dan memulihkannya. Sebab Kristus telah datang ke dunia ini untuk menebus segala dosa dan menggenapi segala pelaksanaan upacara adat dan ritus yang menggunakan darah sekali untuk selama-lamanya.

Dengan latar belakang penggenapan yang telah dilakukan oleh Kristus, maka:

- a. Keyakinan akan darah yang mampu melindungi manusia dari pengaruh yang buruk telah digenapi oleh Kristus. Jadi, kita tidak perlu lagi takut akan segala kuasa jahat yang dapat mengganggu hidup kita. Di salib Kristus telah berjuang dan menang atas kuasa dosa, iblis dan segala kekuatan jahat yang dapat mengganggu hidup kita. Darah Kristus telah menebus semua orang percaya dari kuasa iblis dan kejahatan (Kis 20:28; Ef 1:7; I Ptr 1:18-19; Why 5:9; 12:11).
- b. Bagi suku Dayak Ngaju yang meyakini bahwa melalui darah mereka dapat menjalin hubungan dan persahabatan dengan ilah atau roh yang dapat menjaga keselamatan dan keamanan. Jika kita hidup dalam Kristus, hal ini harus kita tinggalkan. Sebab dengan darahnya Ia membuka jalan bagi orang-orang percaya untuk memperoleh kasih karunia, kemurahan, pertolongan dan keselamatan (Ibr 7:25; 10:19; Ef 2:13, 18).
- c. Suku Dayak Ngaju yang meyakini darah sebagai media yang dapat memulihkan keseimbangan kosmos dan memperdamakan hubungan antara manusia dengan ilahi karena pelanggaran terhadap adat dan hukum ilahi. Maka dengan pengorbanan

Kristus telah meniadakan kesalahan akibat pelanggaran terhadap adat. Melalui pengorbanan-Nya, kesalahan dan kuasa dosa yang mengganggu dan merusak hubungan dihapus oleh darah Kristus. Kuasa darah-Nya yang mendamaikan, memulihkan, menyelamatkan dan menyucikan itu senantiasa tersedia untuk semua orang yang menghampiri Allah melalui Kristus (Ibr 7:25; 10:22; I Yoh 1:7).

- d. Siapa yang menerima Kristus dalam hidupnya telah menjadi manusia baru dan harus meninggalkan budaya serta keyakinan yang lama, sebab jika hidup dalam persekutuan dengan Kristus, maka segala sesuatu yang kita lakukan dengan perkataan atau perbuatan lakukanlah semua itu dalam nama Tuhan Yesus (Kolose 3:17).

Simpulan

Secara umum dapat dikatakan bahwa darah mempunyai nilai dan sangat berharga, sebab secara konkret darah adalah sumber kehidupan manusia dan segala makhluk. Dalam agama Kaharingan darah memiliki nilai religi dan dipandang sebagai cairan atau zat yang suci yang berasal dari Ranying Hatala Langit. Di dalam darah di yakini adanya roh atau kekuatan yang mampu membebaskan manusia dari penderitaan dan memulihkan keseimbangan tata tertib alam karena pelanggaran terhadap adat. Oleh sebab itu darah hewan korban digunakan sebagai media untuk penebusan dan pemulihan.

Menurut kepercayaan Kaharingan suku Dayak Ngaju, darah adalah suatu zat yang maha suci yang berasal dari Ranying Hatala Langit yang diberikan kepada manusia untuk digunakan dalam upacara adat dan ritus. Diyakini bahwa di dalam darah memiliki kekuatan adikodrati yang berupa roh.

Dalam upacara adat dan ritus agama yang mempersembahkan hewan korban, darahnya digunakan untuk manyaki atau mamalas

yang diiringi dengan mengucapkan ayat-ayat suci keagamaan dan doa. Sebab melalui roh yang terdapat dalam darah mereka dapat memohon sesuatu atau berhubungan dengan para ilah dan roh leluhur.

Jadi, dalam setiap upacara persembahan korban darahnya harus digunakan untuk manyaki atau mamalas. Apabila tidak digunakan maka dapat terjadi tulah atau malapetaka karena tidak mematuhi hukum ilahi atau adat yang telah diberikan atau ditetapkan oleh Ranying Hatala Langit. Dan bagi suku Dayak Ngaju, darah mempunyai nilai religi dan mempunyai makna yang dalam antara lain sebagai pelindung dari pengaruh yang buruk, sebagai simbol persatuan, menunjukkan hubungan yang bersifat sakral, sebagai simbol persatuan, sebagai pemulih hubungan yang rusak.

Dari segi iman Kristen penghargaan terhadap darah didasarkan pada pandangan bahwa darah adalah milik Tuhan dan darah itu sendiri adalah bentuk konkrit dari nyawa segala makhluk (Kejadian 9:4; Imamat 17:11). Di dalam Perjanjian Lama darah adalah simbol perdamaian dan kekudusan, di dalam Perjanjian Baru darah Kristus telah menebus manusia dari dosa. Pengorbanan darah Kristus telah menggenapi segala yang telah dinubuatkan (Matius 26:28). Dengan darah-Nya dunia telah dibebaskan dari segala penderitaan akibat dosa. Dalam rangka pembinaan jemaat yang berlatarbelakang suku Dayak Ngaju, pemahaman akan karya keselamatan Kristus sangatlah penting. Bahwa darah Kristus telah menyelamatkan manusia dari segala tulah dan hukuman adat (Galatia 3:13) dan hubungan manusia dengan Allah telah diperdamaikan oleh darah Kristus (Roma 13:25). Dan oleh darah-Nya manusia telah disucikan satu kali untuk selamanya (Ibrani 10:10).

Bagi umat Kristiani harus diyakini bahwa darah Kristus telah menyelamatkan dan menebus manusia dari dosa. Dan dengan darah-Nya Kristus telah menyucikan dan menguduskan hidup manusia untuk selama-lamanya. Secara khususnya bagi warga jemaat yang

berlatarbelakang suku Dayak Ngaju, perlu diberikan pemahaman bahwa praktik ritus dan upacara adat hanya upacara ritual sebagai bagian dari budaya. Darah yang digunakan untuk manyaki atau mamalas hanya sebagai simbol yang tidak mampu membebaskan manusia dari hukuman dan itulah karena melanggar adat. Diharapkan agar gereja lebih memperhatikan dan memberikan pembinaan yang intensif bagi warga jemaat yang berlatarbelakang Dayak Ngaju, baik melalui pelayanan katekisasi kepada calon anggota jemaat dan dapat pula dilakukan pembinaan melalui kunjungan rumah tangga.

Daftar Pustaka

- Bakker, F.L, *Sejarah Kerajaan Allah 1 Perjanjian Lama*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 2016
- Bavirck, J.H, *Sejarah Kerajaan Allah 2 Perjanjian Lama*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 2007
- Bergent, Dianne, CSA & Karris, OFM, Robert J, *Tafsiran Alkitab Perjanjian Lama*, Kanisius, Yogyakarta, 2002
- Bergent, Dianne, CSA & Karris, OFM, Robert J, *Tafsiran Alkitab Perjanjian Baru*, Kanisius, Yogyakarta, 2002
- Ensiklopedi Alkitab Masa Kini Jilid I A-L, Yayasan Bina Kasih/OMF, Jakarta, 2005.
- Lempp, Walter, *Tafsiran Kejadian (1:1-4:26)*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1987.
- Riwut, Tjilik, *Maneser Panatau Tatu Hiang, Menyelami Kekayaan Leluhur*, NR Publishing, Yogyakarta, 2015
- Scharer, Hans, *NGAJU RELIGION The Conception of God Among A South Borneo People*, The Hague-Martinus Nijhoff, 1963.
- Scharer, Hans, *Verhandelingen*, S-Gravenhagen-Martinus Nijhoff, 1966.
- Ugang, Hermogenes, *Menelusuri Jalur-Jalur Keluhuran*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1983.

Wright, G.E & A. De Kuiper, *Perdjandjian Lama Terhadap Sekitarnja*,
BPK Gunung Mulia, Djakarta 1967.

Yewangoe, Andreas A, *Pendamaian*, BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1993

Simbol Ikan dalam Kekristenan dan Budaya Tionghoa: Eksplorasi Interpretasi dan Integrasi Umat Kristen Tionghoa Indonesia

Linus Baito

Sekolah Tinggi Teologi Aletheia

linusbaito@gmail.com

Pendahuluan

Simbol ikan memiliki makna penting dalam agama Kristen dan budaya Tionghoa. Realitas pemaknaan tersebut mencerminkan suatu keragaman konteks yang menyangkut sejarah, tradisi serta budaya. Ikan dalam agama Kristen merujuk pada sebuah istilah yang berasal dari bahasa Yunani, yaitu *ichthus*. Kata tersebut dapat memiliki arti harafiah yaitu ikan, namun juga sebuah simbol. Selama berabad-abad *ichthus* dimaknai sebagai tanda rahasia untuk mengidentifikasi para pengikut Kristus pada masa penganiayaan bangsa Romawi.¹⁹⁰ Makna simbolik terhadap ikan juga memiliki akar yang kuat secara teologis. Istilah *ichthus*, sering dikaitkan dengan peristiwa mukjizat lima roti dan dua ikan (Matius 14:13-21), serta identitas baru rasul-rasul Yesus sebagai “penjala manusia” (Markus 1:16-18). Hingga kini pemaknaan *ichthus* tampaknya telah berkembang menjadi simbol yang hadir dalam beragam konteks Kekristenan. Simbol tersebut tampak pada stiker bumper kendaraan, kartu nama, dan bentuk media lainnya sebagai ekspresi iman yang terlihat.

190 Bibi Suprianto, Andi Alfian, and David Kristanto, “Fish in Faith: Exploring Symbol as Survival Strategies in Christianity,” *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya* 6, no. 3 (2022): 293–304, <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v6i3.15610>.

Dalam budaya Tionghoa, ikan dihormati sebagai simbol kekayaan, kelimpahan, dan kemakmuran. Istilah Mandarin untuk ikan adalah *yú*, memiliki arti kelimpahan, kekayaan, dan kemakmuran. Semua istilah tersebut menjadi sebuah metafora untuk kesuksesan materi dan kesuburan.¹⁹¹ Ikan sering digambarkan dalam kombinasi dengan bunga, terutama bunga teratai, untuk menyampaikan keinginan akan kehidupan yang makmur dan sejahtera. Kombinasi ikan dan bunga teratai, yang dikenal sebagai *nian nian you yú*, mewakili keinginan untuk hidup dalam kemakmuran dari tahun ke tahun. Praktik budaya ini tertanam kuat dalam mitologi Tiongkok dan sering digunakan dalam ritual dan upacara untuk memastikan keberuntungan dan kesejahteraan.

Secara historis, umat Kristen Tionghoa Indonesia telah mempertahankan identitas budaya unik yang dibentuk oleh warisan Tionghoa mereka¹⁹² dan iman Kristen. Hingga pada masa kini, tampak ada kebangkitan minat untuk mempraktikkan tradisi dan budaya Tiongkok di kalangan orang Kristen Tionghoa Indonesia. Peningkatan minat tersebut tercermin melalui festival dan ritual budaya yang menggabungkan unsur-unsur tradisi Tionghoa dan Kekristenan. Salah satu contohnya ialah perayaan Tahun Baru Imlek. Peristiwa tersebut sering kali mencakup ritual dan upacara tradisional yang mengakar kuat dalam narasi kultural Tiongkok, seperti penggunaan ikan sebagai simbol kelimpahan dan kemakmuran.

Orang Tionghoa Kristen Indonesia tampaknya perlu mengintegrasikan unsur-unsur kedua budaya ke dalam praktik keagamaan mereka. Upaya tersebut dapat memberi dampak yang konstruktif, yai-

191 Qiu Gui Su, "The Significance of Fish in Chinese Language," *thoughtco.com*, 2019, <https://www.thoughtco.com/chinese-character-for-fish-yu-2278332>.

192 Tunggal Wirajuda, "Glutinous Rice Cakes, Fish, and More: Chinese New Year Favorites in Indonesia and Elsewhere," *KOMPAS.com*, 2021, <https://go.kompas.com/read/2021/02/14/060057474/glutinous-rice-cakes-fish-and-more-chinese-new-year-favorites-in-indonesia-and?page=all>.

tu menciptakan bentuk serta pemahaman teologi antarbudaya yang berbeda. Integrasi ini diharapkan bukan hanya perpaduan tradisi yang dangkal, melainkan sintesis mendalam yang mencerminkan kompleksitas konteks sejarah, tradisi dan budaya dalam Kekristenan dan kektionghoan.

Upaya integratif seperti yang disebutkan pada uraian di atas memiliki konsekuensi. Simbol ikan dalam agama Kristen Tionghoa Indonesia mewujudkan simbolisme multi wajah, yang mencerminkan kekayaan makna tradisi serta budaya Kristen dan Tionghoa. Aspek multi wajah tersebut menciptakan ketegangan tradisi, budaya dan agama, yang menumbuhkan suatu pemahaman interkultural dan koeksistensi agama. Konsekuensi selanjutnya ialah muncul beragam pertanyaan seperti: bagaimana orang Kristen Tionghoa Indonesia menafsirkan dan mengintegrasikan simbol ikan ke dalam praktik keagamaan dan budaya mereka? Seperti apakah dinamika historis dan kontemporer simbol ikan dalam identitas Kristen Tionghoa Indonesia? Pengaruh apa saja yang tampak dari beragam penafsiran tentang simbol ikan tersebut dalam kaitan konteks dengan lintas budaya serta koeksistensi agama?

Konteks Sejarah dan Interpretasi tentang *Ichthus*

Simbol ikan, memiliki konotasi yang merepresentasi Yesus dan Kekristenan. Tradisi Katolik meyakini bahwa simbol tersebut telah dikenal selama beberapa abad sebelum simbol salib diperkenalkan.¹⁹³ Tuomas Rasimus berpendapat bahwa representasi Kristus melalui simbol ikan pertama kali muncul dalam literatur Kristen pada pertengahan abad kedua. *Ichthus* merupakan sebuah akronim yang berasal dari huruf awal pada kata-kata Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ [*Iesous Christos Theou Yios Soter*]. Dalam bahasa Indonesia kalimat

193 A.A. MacErlean, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 1 (New York: The Encyclopedia Press, inc., 1917), 82.

tersebut diterjemahkan Yesus Kristus, Anak Allah, Juruselamat.¹⁹⁴

Agustinus (354–430 M), yang dicermati oleh Robert W. Dayson, memberi penilaian luhur pada istilah *ichthus* dengan mengamanatkan bahwa semua orang Kristen patut menganggapnya sebagai lambang suci tentang Kristus. Makna sakral tentang *ichthus* berkaitan dengan eksistensi Yesus Kristus, yang tetap bertahan tanpa dosa di jurang kefanaan, kendati Ia mengambil rupa manusia yang berdosa, namun tidak lenyap di kedalaman lautan dosa.¹⁹⁵ Dalam komunitas Kristen perdana, simbol ikan juga menjadi salah satu karya seni. Karya tersebut memiliki makna yaitu melambangkan identitas yang menonjol dari orang-orang Kristen.¹⁹⁶ M. Marcovich dan J.C.M. van Winden, merujuk pada catatan Clement dari Alexandria, menuturkan bahwa penggunaan istilah *ichthus* serta beragam ekspresi visualnya merupakan penegasan jati diri orang-orang Kristen. Secara khusus berkenaan dengan identitas mereka sebagai para pengikut Kristus.¹⁹⁷

Selama penganiayaan kekaisaran Romawi terhadap orang-orang Kristen, simbol ikan menjadi pengenalan rahasia bagi orang-orang Kristen perdana. Simbol tersebut dipilih karena tidak terkait langsung dengan agama Kristen, melainkan sebagai strategi bijaksana dan efektif bagi orang percaya untuk mengidentifikasi satu sama lain tanpa menimbulkan kecurigaan dari penguasa dan mata-mata Romawi. Simbol ikan sering digunakan dalam pertemuan rahasia, sebagai penanda di kuburan dan perhiasan Kristen. Di beberapa lokasi,

194 Tuomas Rasimus, "Revisiting the Ichthys: A Suggestion Concerning the Origins of Christological Fish Symbolism," in *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, vol. 76 (Leiden: Brill, 2012), 327, https://doi.org/10.1163/9789004215122_017.

195 Robert W. Dayson, *Augustine: The City of God Against the Pagans* (New York: Cambridge University Press, 1998), 851.

196 James A. Francis, "Clement of Alexandria on Signet Rings: Reading an Image at the Dawn of Christian Art," *Classical Philology* 98 (2003): 179 – 83.

197 J.C.M. Marcovich, "Clementis Alexandrini Paedagogus," in *Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 61*, ed. M. Marcovich and J.C.M. van Winden (Leiden: Brill, 2002), 229.

simbol ikan juga kerap dijumpai di dinding katakombe tempat orang-orang Kristen perdana mengadakan kebaktian mereka.^{198, 199} Kendati demikian, penggunaannya tidak eksklusif untuk agama Kristen, karena beberapa agama pagan juga mengadopsinya untuk menghindari kecurigaan tentang signifikansinya.²⁰⁰

Elesha Coffman, merujuk pada catatan tradisi kuno yang cukup menarik untuk dicermati terkait simbol dan kebijaksanaan. Ia menuturkan bahwa penggunaan simbol ikan pada orang-orang Kristen di masa silam merupakan sebuah pendekatan yang arif untuk mengidentifikasi diri mereka satu sama lain sewaktu bertemu orang asing. Aktivitas yang mereka lakukan ialah menggambar sebuah busur simbol ikan di tanah, sebagai pertanda afiliasi mereka. Jika orang yang belum dikenal membalas dengan menyelesaikan busur lainnya, maka hal itu berfungsi sebagai konfirmasi iman bersama. Praktik tersebut kerap dinilai sebagai fakta romantisasi catatan sejarah yang menekankan aspek sakralitas serta solidaritas komunal selama periode penganiayaan. Coffman menilai bahwa tata cara dan perilaku seperti itu memiliki implikasi paradoks. Di satu sisi ia menekankan pentingnya keseimbangan yang kompleks antara mempertahankan identitas Kekristenan dan menghindari deteksi kaum penindas. Di sisi lain mereka juga menekankan aspek ketahanan dan akal komunitas Kristen awal. Tradisi ini tidak hanya memfasilitasi pertemuan rahasia tetapi juga memperkuat rasa persatuan dan tujuan bersama di antara para penganutnya.²⁰¹

198 Collin Hansen, "Story Behind," *Christian History Magazine*, 2004, <https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/story-behind/>.

199 John McManners, *The Oxford Illustrated History of Christianity* (United Kingdom: Oxford University Press, 2001), 35.

200 Blair Parke, "Ichthys, The Christian Fish Symbol Origin and History Facts," *Bible Study Tools*, 2022, <https://www.biblestudytools.com/bible-study/topical-studies/the-christian-fish-symbol-origin-and-history-facts.html>.

201 Elesha Coffman, "What Is the Origin of the Christian Fish Symbol?," *Christianity History*, 2008, <https://www.christianitytoday.com/history/2008/august/what-is-origin-of-christian-fish-symbol.html>.

Di luar manfaatnya secara praktis sebagai pengenalan rahasia, *ichthus* memiliki dimensi teologis yang signifikan. Ikan sering dikaitkan dengan pelayanan Yesus dan para rasul, yang adalah nelayan. Panggilan Yesus kepada murid-murid-Nya untuk menjadi “penjaja manusia” (Matius 4:19) adalah metafora untuk penginjilan dan penjangkauan universal Gereja. Mujizat memberi makan 5.000 orang dengan dua ikan dan lima roti (Matius 14:13-21) adalah peristiwa penting lainnya yang terkait dengan simbol ikan. Peristiwa tersebut menekankan peran Yesus sebagai penyedia dan pendukung para pengikut-Nya.

Thomas R. Schreiner menuturkan bahwa *ichthus* juga memiliki makna simbolis terkait relasi antara Kristus, misi keselamatan dan para murid Yesus. Rancangan penyelamatan Allah sering direalisasikan melalui cara-cara yang tidak tampak dan tak terduga. Peristiwa tersebut hadir melalui proses pemanggilan Petrus dan rasul-rasul lainnya ketika mereka sedang menangkap ikan di danau Galilea dengan cara yang ajaib. Ikan dalam konteks tersebut bukan hanya memiliki makna harafiah sebagai makhluk sasaran tangkap bagi Petrus dan rekannya sesama nelayan, melainkan juga berfungsi sebagai simbol untuk misi global mereka. Peristiwa itu menggarisbawahi sifat ilahi tentang panggilan bagi orang Kristen. *Ichthus* di dalam bagian ini mengandung makna secara metodologis tentang misi transformasional Allah yang berdampak eksponensial bagi gereja-Nya.²⁰²

Melalui penelusurannya, Carmen M. Cusack mencermati bahwa ikan memiliki konotasi multi aspek dalam interpretasi Kristen. Hal tersebut menggarisbawahi pengaruhnya yang mendalam pada budaya dan teologi Kristen. Representasi ikan dalam Alkitab mencakup berbagai tema, termasuk manifestasi kuasa Tuhan, sifat manusia yang berdosa, dan simbolisme kesuburan.²⁰³

202 Thomas R. Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 689.

203 Carmen M. Cusack, *Fish in the Bible: Psychosocial Analysis of Contemporary*

Pertama, makna metaforis ikan dalam Alkitab dinyatakan dalam hubungannya dengan kuasa Allah. Tangkapan ikan yang ajaib, seperti yang dijelaskan dalam Lukas 5:6, merupakan salah satu contoh nyata campur tangan Allah dalam pergumulan manusia. Peristiwa ini tidak hanya menggarisbawahi otoritas keilahian Yesus tetapi juga berfungsi sebagai bukti kekuatan iman para muridNya yang transformatif. Demikian pula dengan peristiwa memberi makan kepada lima ribu orang dengan lima roti dan dua ikan (Matius 14:17), menyoroti kemaha-kuasaan Yesus untuk menyediakan kebutuhan dan makanan, yang melambangkan berkat fisik dan rohani.²⁰⁴

Kedua, ikan merupakan bagian integral dari evolusi simbolisme dan metafora dalam masyarakat Kristen, seperti yang diilustrasikan melalui perumpamaan alkitabiah. Perumpamaan tentang jaring (Matius 13:47-50) berfungsi sebagai metafora yang kuat untuk pemisahan orang benar dari orang jahat. Perumpamaan ini, seperti yang lain, mengacu pada dunia alami untuk menyampaikan konsep teologis yang kompleks, membuatnya lebih mudah diakses dan dapat diterima oleh audiens. Penggunaan ikan sebagai simbol dalam perumpamaan ini menggarisbawahi gagasan bahwa keselamatan adalah proses penyortiran dan pembedaan, di mana orang benar dilestarikan, dan orang jahat ditolak.²⁰⁵

Terakhir, simbol ikan membawa narasi sejarah, moral, dan spiritual yang signifikan. Kisah Yunus dan ikan besar (Yunus 1:17) adalah contoh utama dari hal ini. Narasi ini, yang sejajar dengan kebangkitan Yesus sendiri (Matius 12:38-45), melambangkan kekuatan transformatif iman dan konsep kelahiran kembali rohani. Kisah bahtera Nuh (Kejadian 6-9), yang menyertakan ikan sebagai

Meanings, Values, and Effects of Christian Symbolism (Wilmington, United States: Vernon Press, 2017), ix.

204 Cusack, x.

205 Cusack, xi.

bagian dari narasi, semakin menggarisbawahi tema keselamatan dan hubungan antara manusia dan hewan. Kisah-kisah ini tidak hanya memberikan pelajaran moral tetapi juga berfungsi sebagai narasi spiritual yang telah membentuk teologi dan praktik Kristen.²⁰⁶

Berdasarkan pemaparan tersebut Cusack menegaskan bahwa konotasi ikan dalam interpretasi Kristen beragam dan berakar kuat dalam narasi Alkitab. Dari asosiasi mereka dengan kuasa ilahi dan dosa manusia hingga peran mereka dalam membentuk bahasa simbolis dan ajaran moral, ikan telah memainkan peran penting dalam membentuk budaya dan teologi Kristen. Narasi sejarah dan spiritual seputar ikan, termasuk dari kisah Yunus dan Nuh, terus beresonansi dengan orang Kristen saat ini, menawarkan wawasan mendalam tentang sifat iman, keselamatan, dan kondisi manusia.

Perayaan Imlek dan Interpretasi Simbol Ikan

Di Indonesia, peristiwa pergantian tahun baru lunar sering dimeriahkan sebagai perayaan imlek. Istilah imlek tersebut berasal dari dialek Hokkian, di mana kata “im” digunakan untuk menunjukkan bulan, dan “lek” digunakan untuk menunjukkan bulan kalender.²⁰⁷ Konsep tentang imlek bermula dari tradisi para petani di Tiongkok untuk menyambut musim semi. Menurut sebuah legenda, ada monster bernama *Nian* yang muncul pada akhir musim dingin untuk memangsa manusia dan ternak. Suatu ketika, seorang kakek yang mengenakan pakaian merah menantang *Nian*, yang akhirnya memangsa hewan lainnya. Setelah peristiwa tersebut terjadilah kedamaian dan kegembiraan di masyarakat. Selanjutnya sebuah tindakan reflektif-normatif pun terjadi. Kakek tersebut berpesan kepada semua warga di

206 Cusack, xii–xiii.

207 “Budaya Imlek: Menelusuri Jejak Tradisi Dan Kearifan Lokal,” BINUS Alumni, 2024, <https://binus.ac.id/alumni/news/4718/budaya-imlek-menelusuri-jejak-tradisi-dan-kearifan-lokal/>.

desanya agar setiap kali sebelum bepergian, mereka wajib memasang dekorasi kertas berwarna merah dan membunyikan petasan untuk mengusir *Nian*. Oleh karena itu, perayaan imlek dengan sebutan lainnya *Sin Tjia* atau *Sin Nian*, dirayakan dengan cara memasang lampion merah dan membunyikan petasan di malam pergantian tahun.²⁰⁸

Perayaan imlek di Indonesia juga menjadi catatan sejarah yang menarik. Pada masa Orde Baru, perayaan imlek masih dibatasi hingga setelah era reformasi. Pada tahun 2000, pemerintah memberikan kebebasan kepada masyarakat Tionghoa di Indonesia untuk merayakan tahun baru imlek. Presiden Abdurrahman Wahid mengeluarkan Keputusan Presiden Nomor 19/2001 yang meresmikan imlek sebagai hari libur fakultatif. Kemudian, pada tahun 2003, imlek diresmikan sebagai salah satu libur nasional oleh Presiden Megawati Soekarnoputri.²⁰⁹

Komunitas Tionghoa Indonesia memaknai imlek dengan beragam tujuan. Sebagai salah satu contoh, jemaat kelenteng di Indonesia melakukan perayaan imlek dengan tujuan untuk mengenalkan serta memberi edukasi tentang tradisi imlek kepada generasi muda kelenteng. Melalui upaya tersebut diharapkan agar budaya serta tradisi Tionghoa tetap lestari di Indonesia.²¹⁰ Selain jemaat kelenteng, jemaat Kristen juga merayakan imlek. Di dalam perayaan tersebut ada beberapa simbol yang akrab bagi kalangan Tionghoa, seperti warna merah sebagai simbol kebahagiaan dan keberhasilan. Oleh karena itu dekorasi serta busana yang mereka pakai di masa perayaan imlek berwarna merah. Simbol lainnya ialah amplop merah berisi uang

208 Yaslinda Utari Kasim, "Apa Saja Tradisi Dan Makna Imlek Bagi Orang Tionghoa? Begini Penjelasannya," DetikSulsel, 2024, <https://www.detik.com/sulsel/berita/d-7147162/apa-saja-tradisi-dan-makna-imlek-bagi-orang-tionghoa-begini-penjelasannya>.

209 Kasim.

210 Kesia Tamaria and Wandayani Goeyardi, "Makna Dan Fungsi Perayaan Tahun Baru Imlek Di Kelenteng Bio Hok Tek Tjeng Sin Jakarta," *Jurnal Cakrawala Mandarin Asosiasi Program Studi Mandarin Indonesia* 7, no. 1 (2023): 65–73.

atau yang dikenal juga dengan sebutan angpao. Dalam kemeriahan perayaan tersebut tentu juga tersedia menu makanan khas seperti kue keranjang, jeruk, dumpling, mie panjang umur dan ikan.²¹¹

Menu ikan secara tradisional disajikan pada acara makan malam keluarga, sehari menjelang Tahun Baru Imlek. Sudah menjadi kebiasaan menu dari ikan disajikan secara utuh. Keutuhan ikan yang terdiri dari kepala dan ekor melambangkan awal dan akhir, yaitu gambaran tentang kelengkapan. Pada beberapa keluarga Tionghoa, dalam pesta makan malam sebelum imlek, ikan lazimnya menjadi hidangan terakhir yang disajikan. Maknanya ialah sebagai perwujudan keinginan serda harapan tuan rumah untuk suatu kehidupan yang berlimpahan dan berkelanjutan bagi tamu mereka.²¹² Hidangan malam tersebut disiapkan dengan perhatian yang cermat terhadap detailnya untuk menjaga integritas bentuk ikan, memastikan bahwa penyajiannya tetap menarik secara visual dan estetis, sehingga meningkatkan pengalaman bersantap secara keseluruhan bagi anggota keluarga yang berkumpul.²¹³

Selain sebagai menu dalam acara makan malam keluarga menjelang imlek, ikan juga memiliki makna istimewa lainnya. Secara universal, kalangan Tionghoa memahami bahwa ikan sebagai perwujudan sebuah simbol tentang beragam aspek yang mencakup kesuksesan, kemakmuran, harmoni, dan emosi. Simbol ikan juga menandakan rasa kebersamaan, seperti yang dicontohkan oleh kecenderungan ikan-ikan untuk berkerumun bersama ketika terancam, sehingga memberikan perlindungan timbal balik. Ellen Johnston Laing menuturkan bahwa penggunaan ikan sebagai simbol keberuntungan berasal dari literatur Tiongkok kuno. Ada pula pemahaman yang menarik, di mana ba-

211 "Budaya Imlek: Menelusuri Jejak Tradisi Dan Kearifan Lokal."

212 Bonny Tan and Vicky Gao, "Chinese New Year Delicacies," National Library Board Singapore, 2018, <https://www.nlb.gov.sg/main/article-detail?cmsuuiid=540ebfac-c16a-41a2-9484-34b0b09d3cc2>.

213 (Bagaimana Tionghoa-Indonesia Menyajikan "Makanan Keberuntungan" untuk Merayakan Tahun Baru Imlek, 2022)

nyak ikan diyakini meramalkan panen yang baik, sementara ikan yang berkerumun dipandang sebagai pertanda kerusuhan sipil.²¹⁴

Interpretasi lain dari simbol ikan dihubungkan dengan kesuburan. Hal itu berkaitan dengan karakter ikan yang menghasilkan ribuan telur sekaligus, sehingga mewakili kesuburan, kesuksesan, proses berpikir, kecerdasan, dan daya cipta. Seperti simbol lain, simbolisme ikan bervariasi di seluruh budaya, dengan beberapa spesies memiliki interpretasi yang unik.²¹⁵ Karakter tradisional Mandarin untuk ikan adalah 魚, sedangkan bentuk penulisan yang disederhanakan adalah 鱼. Terlepas dari bentuk tulisannya, kata untuk istilah ikan diucapkan “yú.” Pengucapan kata yú dalam bahasa Mandarin, memiliki kesamaan bunyi (*homophone*) untuk istilah “kemakmuran” atau “kelimpahan”.²¹⁶ Beberapa jenis ikan, termasuk ikan karper atau ikan mas, sudah tertanam kuat dalam budaya Tiongkok. Kalangan Tionghoa menghubungkan maknanya dengan keberuntungan, kekayaan, kesuburan, dan keselamatan. Konsep tersebut mereka ucapkan pada perayaan Tahun Baru Imlek “年年有魚” (*nian nian you yú*). Secara harafiah berarti “kelimpahan ikan” atau “harapan terbaik berlimpah di sepanjang tahun”.²¹⁷

Simbol ikan juga mengkomunikasikan aspek seni. Ching-ling Wang dalam tulisannya “*Between Science and Art...Illustrations of Fish in China*”, mengeksplorasi pentingnya citra ikan dalam seni Tiongkok, menekankan dimensi sejarah, budaya, dan simbolisnya.

214 Ellen Johnston Laing, “Carp and Goldfish as Auspicious Symbols and Their Representation in Chinese Popular Prints,” *Arts Asiatiques* 72, no. 1 (2017): 97–109, <https://doi.org/10.3406/ARASI.2017.1965>.

215 Gedaliahu G. Stroumsa, “The Early Christian Fish Symbol Reconsidered,” in *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, ed. and Gedaliahu G. Stroumsa Ithamar Gruenwald, Shaul Shaked (Tübingen, Germany: J.C.B. Mohr, 1992), 199–205.

216 Muhammad Asif and Majid Ali, “Chinese Traditions Folk Art, Festivals and Symbolism,” *International Journal of Research Available* 6, no. 1 (2019): 1–20.

217 Laing, “Carp and Goldfish as Auspicious Symbols and Their Representation in Chinese Popular Prints.”

Ikan telah menjadi tema yang kerap muncul dalam seni Tiongkok, dan lazim merepresentasikan makna kelimpahan, kesuburan, dan keberuntungan. Simbolisme tersebut berakar kuat dalam kepercayaan dan praktik tradisional, di mana ikan dikaitkan dengan air, elemen penting untuk kehidupan dan kemakmuran.²¹⁸ Selain aspek seni, simbol ikan juga memiliki perspektif budaya serta psikologi Tiongkok, yaitu dimensi penting terkait perkembangan kepribadian dan pertumbuhan psikologis secara personal maupun kultural.²¹⁹

Selaras dengan pengertian di atas, simbol ikan dalam komunitas Tionghoa memiliki makna multi wajah yang berakar kuat dalam konteks budaya serta sejarah Tiongkok. Berdasarkan penelitian Nini Shao, sejarah dan konsep kultural Tiongkok tentang ikan muncul pada zaman neolitik.²²⁰ Shao beserta temannya menegaskan bahwa simbol ikan bukan hanya elemen dekoratif, tetapi memiliki kekayaan makna. Simbol tersebut merepresentasikan nilai-nilai kehidupan abadi, hidup baru dan berkesinambungan. Dengan istilah lain, makna simbolis tersebut juga dikaitkan dengan aspek keberuntungan, kemakmuran, dan umur panjang.²²¹ Semuanya pengertian tersebut menjadi semacam paket simbolik terkait ikan, yang melambangkan keinginan terbaik dan bernilai luhur, agar terealisasi dalam kehidupan setiap insan di tahun-tahun mendatang.

218 Ching-ling Wang, "Between Science and Art: On Painted Natural Illustrations of Fish in China," in *Ichthyology in Context (1500–1880)* (Leiden: Brill, 2023), 632–53, <https://doi.org/10.1163/9789004681187>.

219 Shi Congxin and Qian Yongxia, "A Jungian Analysis of the Archetypal Image of the Fish from a Chinese Cultural Perspective," *Journal of Humanistic Psychology* 61, no. 5 (2019): 766–85, <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0022167819850947>.

220 (Shao dkk., 2024)

221 (Shao dkk., 2024)

Aspek Interkultural dan Refleksi Pemahaman Simbol Ikan

a. *Koeksistensi*

Koeksistensi dalam konteks pluralitas agama serta budaya di Indonesia memberi dampak positif bagi terciptanya kekayaan makna dalam masyarakat.²²² Pemaknaan tersebut dapat juga berimplikasi pada tindakan untuk mengantisipasi beragam konflik yang kerap mengancam keutuhan bangsa di tengah keragaman yang kompleks di negeri ini. Merujuk pada pengamatan Ira Chuarsa, tampak adanya ketegangan relasi antara tradisi serta budaya Tionghoa dengan Kekristenan. Chuarsa berpandangan bahwa tradisi Tionghoa harus dipahami atau dipraktikkan dalam perspektif Kekristenan telah menjadi perdebatan lama di pelbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia hingga saat ini. Permasalahan utamanya adalah adanya kepercayaan umum di kalangan etnis Tionghoa yang beragama Kristen bahwa banyak praktik dalam tradisi Tionghoa bertentangan dengan ajaran Kristen. Kepercayaan turun temurun ini umumnya diterima tanpa kritis dan dipercaya tidak sesuai dengan ajaran Kristen.²²³ Negosiasi yang ditawarkan oleh pemimpin agama Kristen adalah orang Tionghoa-Indonesia-Kristen boleh mengambil bagian dalam praktik tradisi budaya Tionghoa secara selektif, menolak tradisi yang dipercaya berhubungan dengan hal yang irasional, mitos, dan kepercayaan agama lain. Kendati sikap tampak belum mencerminkan aspek interkultural secara teologis. Realitas koeksistensi kultural dan religius terkait simbol ikan tampak pada beberapa contoh berikut. Pertama pengaruh Kuil Tiongkok.

222 Mohamed Ashath, "Peaceful Coexistence Through the Concepts of Brahmaghāṛās of Buddhism and Maqāṣid Al-Sharīʿa of Islam: A Content Analysis," *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 6, no. 01 (2021): 1-16, <https://doi.org/10.18784/analisa.v6i01.1298>.

223 Ira Chuarsa, "Menafsir Ulang Hubungan Tradisi Cina Dan Kekristenan Di Indonesia," CRCS UGM, 2019, <https://crcs.ugm.ac.id/menafsir-ulang-hubungan-tradisi-cina-dan-kekristenan-di-indonesia/>.

Di beberapa komunitas Tionghoa Indonesia, simbol ikan digunakan bersama simbol budaya lainnya. Misalnya, arsitektur candi Tionghoa di Pecinan Semarang menampilkan dua ikan di atap, melambangkan kemakmuran.²²⁴ Perpaduan unsur-unsur budaya Tionghoa dan Jawa ini mencerminkan sifat sintetis budaya Tionghoa Indonesia, di mana agama dan tradisi yang berbeda hidup berdampingan dan saling mempengaruhi.

Kedua, Gereja-gereja Tionghoa Indonesia sering menampilkan simbol ikan secara mencolok dalam arsitekturnya. Misalnya, menggunakan simbol ikan dalam desain gereja mencerminkan pertukaran budaya antara agama Kristen dan budaya lokal. Representasi visual iman dalam konteks ini berfungsi sebagai pengingat tentang nilai-nilai dan keyakinan bersama yang melampaui batas-batas budaya.²²⁵

Simbol ikan, dengan sejarah dan adaptasi budayanya yang kaya, menawarkan wawasan berharga tentang dinamika pemahaman lintas budaya dan koeksistensi agama. Dalam komunitas Kristen Tionghoa Indonesia, simbol ikan telah diintegrasikan ke dalam berbagai praktik budaya, yang mencerminkan ketahanan dan kreativitas tradisi keagamaan.

b. Konfigurasi makna

Chenyang Li dalam “Cultural Configurations...” menawarkan gagasan menarik bagi suatu penelusuran komprehensif untuk beragam konteks budaya dan disiplin. Ide tersebut bertujuan untuk mewujudkan beragam karya praktis dan akademis yang berfaedah untuk menghadirkan keharmonisan dalam masyarakat.²²⁶ Konsep Li tersebut juga menarik diterapkan

224 Catur Kepirianto, Siti Mariam, and Vanessa Febe Purnomo, “Food Offering Culture at Chinese Rituals in Semarang Chinatown Coastal Community,” *E3S Web of Conferences* 317 (2021), <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202131701028>.

225 Kepirianto, Mariam, and Febe Purnomo.

226 Chenyang Li, “Cultural Configurations of Values,” *World Affairs* 12, no. 2 (2008): 27–49.

dalam memahami serta memperkaya makna simbol ikan pada kekristenan serta kebudayaan Tionghoa di Indonesia. Pendekatan ini juga sejalan dengan prinsip dalam teologi interkultural.

Salah satu ciri dalam pendekatan teologi interkultural ialah dialog. Dalam upaya tersebut, aspek eksplorasi kesejajaran makna, kontrasan, dan membangunkan kesenjangan menjadi bagian yang unik dalam berteologi. Secara historis, umat Kristen Tionghoa Indonesia telah menghadapi tantangan yang signifikan untuk mempertahankan praktik budaya dan agama mereka.²²⁷ Mereka berupaya mengadopsi konsep serta praktik-praktik secara kultural dan religius, salah satunya melalui simbol ikan. Selanjutnya, dalam sejarah awal Kekristenan, simbol serta istilah *ichthus* digunakan sebagai tanda rahasia untuk mengidentifikasi komunitas orang percaya dan juga sebagai strategi pertahanan iman dalam menghadapi penganiayaan.^{228 229}

Dalam agama Kristen dan budaya Tionghoa, ikan sangat penting, terutama dalam perayaan Tahun Baru Imlek. Ikan adalah simbol utama perayaan ini, dan mereka sering digunakan sebagai hidangan dan dekorasi. Dalam bahasa Mandarin, ikan (*yú*) digambarkan sebagai kelimpahan dan kemakmuran, dan tema utama perayaan Tahun Baru. Selain itu, istilah tersebut juga melambangkan harapan untuk panen yang baik dan kesuksesan finansial di tahun mendatang. Salah satu dari delapan simbol Buddha adalah ikan emas, dan keduanya digambarkan sebagai pasangan yang melambangkan kesuburan dan keselamatan.²³⁰

Simbol ikan dalam Tahun Baru Imlek memiliki kemiripan makna

227 Chang-Yau Hoon, *Christianity and the Chinese in Indonesia* (Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2023), 21.

228 Parke, "Ichthys, The Christian Fish Symbol Origin and History Facts."

229 Suprianto, Alfian, and Kristanto, "Fish in Faith: Exploring Symbol as Survival Strategies in Christianity."

230 Laing, "Carp and Goldfish as Auspicious Symbols and Their Representation in Chinese Popular Prints."

dengan *ichthus* dalam kekristenan. Kedua simbol tersebut mewakili tema pembaruan, harapan, dan komunitas. Dalam komunitas Kristen perdana, ikan melambangkan keselamatan dan harapan abadi. Dengan cara yang sama, ikan dalam budaya Tionghoa melambangkan masa depan yang baik dan makmur.

c. *Konektivitas sikap*

Konektivitas sikap yang dimaksudkan dalam bagian ini ialah terkait integrasi makna simbolis ikan dalam dimensi teologis serta budaya. Kedua dimensi tersebut membentuk dinamika komunitas, memengaruhi perilaku sosial, dan berkembang dari waktu ke waktu. Relasi teologis yang melibatkan aspek kultural dapat disebut sebagai proses konektif-integratif. Upaya tersebut melibatkan perpaduan elemen yang beragam, untuk menciptakan masyarakat yang kohesif di mana perspektif yang berbeda dapat hidup berdampingan.²³¹ Mengintegrasikan simbol ikan ke dalam praktik budaya pada suatu komunitas mencerminkan sifat dinamis identitas Kristen Tionghoa Indonesia. Sikap tersebut menunjukkan bagaimana tradisi, agama dan budaya dapat berkembang serta beradaptasi sambil mempertahankan signifikansi intinya. Integrasi ini juga menekankan pentingnya pemahaman lintas budaya dan koeksistensi agama, memungkinkan kelompok budaya dan agama yang berbeda untuk menemukan kesamaan dan makna bersama. Sikap teologi interkultural yang bersifat konektif-integratif terkait pemaknaan ikan tampak pada beberapa makna simbolik, di antaranya:

- *Simbol Budaya*: Simbol ikan dijiwai dengan makna budaya yang beragam. Ada aspek yang serupa namun juga ada yang bersifat kontradiktif. Misalnya, dalam agama Kristen, simbol ikan sering

²³¹ Andrew Eungi Kim and Jongman Kim, "Theology and Cultural Evolution," in *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, 2024, <https://www.saet.ac.uk/Christianity/%0ATheologyandCulturalEvolution>.

muncul berpasangan, dipisahkan oleh jangkar, menandakan konsep perpisahan dan harapan untuk reuni. Sebaliknya, dalam budaya Tionghoa, simbol ikan dikaitkan dengan kesepian, kemandirian, dan keunikan, sering digambarkan dalam ukiran dan ornamen batu giok. Dikotomi ini menggarisbawahi sifat simbolisme budaya yang kompleks dan bergantung pada konteks.²³² Kendati kedua kelompok tersebut, yaitu Kristen dan Tionghoa, memiliki perbedaan dalam aspek kultural terkait makna simbol ikan, namun mereka juga kesamaan yaitu simbol ikan menggambarkan dinamika kehidupan suatu komunitas di sepanjang masa.

- *Simbol Artistik*: Artikel Peter A. Moyle menggali berbagai aspek seni tentang ikan yang merepresentasikan beragam karya; termasuk sastra, seni, dan artefak budaya. Ini menyoroti penggambaran unik simbol ikan dalam budaya yang berbeda, seperti ukiran batu giok Tiongkok dan katakombe Kristen. Ekspresi artistik tersebut tampaknya hendak menekankan konsep multiguna dan kemampuan beradaptasi dari komunitas Kristen dan Tionghoa melalui simbol ikan.²³³ Realitas kehidupan komunitas Tionghoa Kristen Indonesia juga tampaknya bersifat adaptif dalam beragam konteks yang dihadapi di negeri ini dari waktu ke waktu. Demikian pula kehidupan mereka memberi manfaat yang beragam seperti di bidang ekonomi, sosial, pendidikan, keagamaan, kesehatan dan lainnya.
- *Simbol Keberlanjutan*. Dalam artikel Richard Raatzsch “*On the Notion of Sustainability*,” simbol ikan digunakan untuk mengilustrasikan kompleksitas dan variabilitas istilah “keberlanjutan”. Raatzsch berpendapat bahwa makna “keberlanjutan” tidak

232 Berthold Laufer, “Fish Symbols in China,” in *Jade; A Study in Chinese Archaeology and Religion* (Chicago: Field Museum, 1912), 673–80.

233 Elspeth Probyn, “How to Represent a Fish?,” *Cultural Studies Review* 23, no. 1 (2017): 36–59, <https://doi.org/10.5130/csr.v23i1.5110>.

dapat direduksi menjadi satu definisi atau serangkaian kriteria tertentu secara terbatas. Dia menggunakan contoh ikan untuk menunjukkan bagaimana istilah “keberlanjutan” dapat memiliki banyak arti, tergantung pada konteksnya.²³⁴ Makna berkelanjutan tersebut dapat dipahami dalam perspektif budaya Tionghoa yang memahami kata *yú* dengan konsep “kekekalan”. Sedangkan dalam kekristenan, *ichthus* memiliki dimensi historis teologis terkait sikap resistensi komunitas Kristen perdana dalam menghadapi penganiayaan.

Simpulan

Mempelajari simbol ikan dalam konteks kekristenan Tionghoa di Indonesia mengungkapkan interaksi kompleks antara budaya dan agama. Dinamika historis dan kontemporer dari simbol ini menyoroti keteguhan serta kemampuan adaptasi komunitas Kristen Tionghoa Indonesia dalam mengintegrasikan identitas budaya dan religius mereka. Integrasi simbol ikan, yang dikenal sebagai *ichthus* dalam Kekristenan, tidak hanya memperkaya pemahaman lintas budaya, tetapi juga menciptakan ruang bagi koeksistensi agama yang harmonis. Namun, hal ini juga menimbulkan ketegangan antara pelestarian praktik budaya tradisional Tiongkok dan kepatuhan terhadap ajaran Kristen.

Simbol ikan berfungsi sebagai penanda iman dan warisan budaya, mencerminkan perjalanan historis masyarakat Kristen Tionghoa dan ekspresi modern dari identitas mereka yang kompleks. Kajian ini mengeksplorasi makna simbolis ikan dalam Kekristenan dan budaya Tionghoa, dengan fokus pada komunitas Kristen Tionghoa Indonesia. Di satu sisi, simbol ini melambangkan keselamatan dan iman, sementara di sisi lain, dalam budaya Tionghoa, ikan merepresentasikan kelimpahan dan keberuntungan.

²³⁴ Richard Raatzsch, “On the Notion of Sustainability,” *Inquiry* 55, no. 4 (August 2012): 361–85, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2012.696349>.

Masyarakat Kristen Tionghoa Indonesia secara cermat menegosiasikan kedua makna ini, sering kali mengintegrasikannya dalam praktik budaya mereka. Kajian yang menggunakan teologi interkultural sebagai kerangka kerja untuk menyelidiki makna simbolik ikan dalam ritual keagamaan dan budaya, menjadi salah satu pendekatan yang menarik dalam mengkaji tradisi dan budaya Kristen di Indonesia. Dengan demikian, upaya tersebut turut berkontribusi bagi pemahaman yang lebih mendalam tentang interaksi antara tradisi, budaya, agama, dan identitas dalam masyarakat Indonesia yang multikultural.

Daftar Pustaka

- Ashath, Mohamed. "Peaceful Coexistence Through the Concepts of Brahmvihārās of Buddhism and Maqāṣid Al-Sharī'a of Islam: A Content Analysis." *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 6, no. 01 (2021): 1–16. <https://doi.org/10.18784/analisa.v6i01.1298>.
- Asif, Muhammad, and Majid Ali. "Chinese Traditions Folk Art, Festivals and Symbolism." *International Journal of Research Available* 6, no. 1 (2019): 1–20.
- Baito, Linus. "Hearing the Voices: An Approach in Intercultural Theology for Dynamic Notions." In *A Mind for Christ, A Heart for His Church*, edited by Andry Saputra Ligawan, Brury Eko Saputra, and Linus Baito, 111–34. Malang-Indonesia: LPPM Sekolah Tinggi Teologi Aletheia, 2023.
- BINUS Alumni. "Budaya Imlek: Menelusuri Jejak Tradisi Dan Kearifan Lokal," 2024. <https://binus.ac.id/alumni/news/4718/budaya-imlek-menelusuri-jejak-tradisi-dan-kearifan-lokal/>.
- Chuarsa, Ira. "Menafsir Ulang Hubungan Tradisi Cina Dan Kekristenan Di Indonesia." CRCS UGM, 2019. <https://crs.ugm.ac.id/menafsir-ulang-hubungan-tradisi-cina-dan-kekristenan-di-indonesia/>.

- Coffman, Elesha. "What Is the Origin of the Christian Fish Symbol?" *Christianity History*, 2008. <https://www.christianitytoday.com/history/2008/august/what-is-origin-of-christian-fish-symbol.html>.
- Congxin, Shi, and Qian Yongxia. "A Jungian Analysis of the Archetypal Image of the Fish from a Chinese Cultural Perspective." *Journal of Humanistic Psychology* 61, no. 5 (2019): 766–85. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0022167819850947>.
- Cusack, Carmen M. *Fish in the Bible: Psychosocial Analysis of Contemporary Meanings, Values, and Effects of Christian Symbolism*. Wilmington, United States: Vernon Press, 2017.
- Dyson, Robert W. *Augustine: The City of God Against the Pagans*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Francis, James A. "Clement of Alexandria on Signet Rings: Reading an Image at the Dawn of Christian Art." *Classical Philology* 98 (2003): 179 – 83.
- Gama, Betty, Yoto Widodo, Adhika Prasetya Kusharsanto, and Henny Sri Kusumawati. "The Symbolic Meaning of Sudiro's Grebeg Celebration on Chinese New Year in Solo." *Atlantis Press*, 2023, 120–32. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-072-5_13.
- Hansen, Collin. "Story Behind." *Christian History Magazine*, 2004. <https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/story-behind/>.
- Hoon, Chang-Yau. *Christianity and the Chinese in Indonesia*. Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2023.
- Indonesia Travel. "How Chinese-Indonesian Served 'Lucky Foods' for Celebrating the Lunar New Year," 2022. <https://www.indonesia.travel/ru/ru/trip-ideas/how-chinese-indonesian-served-lucky-foods-for-celebrating-the-lunar-new-year.html>.
- J.C.M. Marcovich. "Clementis Alexandrini Paedagogus." In *Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. 61*, edited by M. Marcovich and J.C.M. van Winden, 229. Leiden: Brill, 2002.

- Kasim, Yaslinda Utari. "Apa Saja Tradisi Dan Makna Imlek Bagi Orang Tionghoa? Begini Penjelasannya." *DetikSulsel*, 2024. <https://www.detik.com/sulsel/berita/d-7147162/apa-saja-tradisi-dan-makna-imlek-bagi-orang-tionghoa-begini-penjelasannya>.
- Kepirianto, Catur, Siti Mariam, and Vanessa Febe Purnomo. "Food Offering Culture at Chinese Rituals in Semarang Chinatown Coastal Community." *E3S Web of Conferences* 317 (2021). <https://doi.org/10.1051/e3sconf/202131701028>.
- Kim, Andrew Eungi, and Jongman Kim. "Theology and Cultural Evolution." In *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, 2024. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/%0ATheologyandCulturalEvolution>.
- Laing, Ellen Johnston. "Carp and Goldfish as Auspicious Symbols and Their Representation in Chinese Popular Prints." *Arts Asiatiques* 72, no. 1 (2017): 97–109. <https://doi.org/10.3406/ARASI.2017.1965>.
- Laufer, Berthold. "Fish Symbols in China." In *Jade; A Study in Chinese Archaeology and Religion*, 673–80. Chicago: Field Museum, 1912.
- Li, Chenyang. "Cultural Configurations of Values." *World Affairs* 12, no. 2 (2008): 27–49.
- MacErlean, A.A. *The Catholic Encyclopedia, Vol. 1*. New York: The Encyclopedia Press, inc., 1917.
- McManners, John. *The Oxford Illustrated History of Christianity*. United Kingdom: Oxford University Press, 2001.
- Parke, Blair. "Ichthys, The Christian Fish Symbol Origin and History Facts." Bible Study Tools, 2022. <https://www.biblestudytools.com/bible-study/topical-studies/the-christian-fish-symbol-origin-and-history-facts.html>.
- Probyn, Elspeth. "How to Represent a Fish?" *Cultural Studies Review* 23, no. 1 (2017): 36–59. <https://doi.org/10.5130/csr.v23i1.5110>.
- Raatzsch, Richard. "On the Notion of Sustainability." *Inquiry* 55, no. 4 (August 2012): 361–85. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2012.696349>.

- Rasmus, Tuomas. "Revisiting the Ichthys: A Suggestion Concerning the Origins of Christological Fish Symbolism." In *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, 76:327–48. Leiden: Brill, 2012. https://doi.org/10.1163/9789004215122_017.
- Schreiner, Thomas R. *New Testament Theology: Magnifying God in Christ*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- Shao, Nini, Ahmad Rizal Bin Abdul Rahman, Hassan Bin Hj Alli, and Raja Ahmad Azmeer Bin Raja Ahmad Effendi. "Preserving Zibo Cultural Heritage Exploring the Symbolism, Visual Identity, and Conservation Efforts of the Fish Motif Pattern Design." *Heranca - History, Heritage and Culture Journal* 7, no. 1 (2024): 67–78. <https://doi.org/10.52152/heranca.v7i1.766>.
- Stroumsa, Gedaliahu G. "The Early Christian Fish Symbol Reconsidered." In *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, edited by and Gedaliahu G. Stroumsa Ithamar Gruenwald, Shaul Shaked, 199–205. Tübingen, Germany: J.C.B. Mohr, 1992.
- Su, Qiu Gui. "The Significance of Fish in Chinese Language." thoughtco.com, 2019. <https://www.thoughtco.com/chinese-character-for-fish-yu-2278332>.
- Suprianto, Bibi, Andi Alfian, and David Kristanto. "Fish in Faith: Exploring Symbol as Survival Strategies in Christianity." *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama Dan Lintas Budaya* 6, no. 3 (2022): 293–304. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v6i3.15610>.
- Tamaria, Kesia, and Wandayani Goeyardi. "Makna Dan Fungsi Perayaan Tahun Baru Imlek Di Kelenteng Bio Hok Tek Tjeng Sin Jakarta." *Jurnal Cakrawala Mandarin Asosiasi Program Studi Mandarin Indonesia* 7, no. 1 (2023): 65–73.
- Tan, Bonny, and Vicky Gao. "Chinese New Year Delicacies." National Library Board Singapore, 2018. <https://www.nlb.gov.sg/main/article-detail?cmsuuid=540ebfac-c16a-41a2-9484-34b0b09d3cc2>.

Wang, Ching-ling. "Between Science and Art: On Painted Natural Illustrations of Fish in China." In *Ichthyology in Context (1500–1880)*, 632–53. Leiden: Brill, 2023. <https://doi.org/10.1163/9789004681187>.

Wijsen, Frans. "What Is Intercultural about Intercultural Theology?" *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 38, no. 2 (2014): 185–92.

Wirajuda, Tunggul. "Glutinous Rice Cakes, Fish, and More: Chinese New Year Favorites in Indonesia and Elsewhere." KOMPAS.com, 2021. <https://go.kompas.com/read/2021/02/14/060057474/glutinous-rice-cakes-fish-and-more-chinese-new-year-favorites-in-indonesia-and?page=all>.

Rekonstruksi Teologi Hibrid dalam Tradisi Unduh-Unduh: Integrasi Teologi dan Kearifan Lokal di Warga Kristen Lereng Merbabu

¹Fibry Jati Nugroho dan ²Mahattama Banteng Sukarno

¹*Sekolah Tinggi Teologi Sangkakala*

¹*fibryjatinugroho@gmail.com*

²*Sekolah Tinggi Teologi Jemaat Kristus Indonesia*

²*mahattamabantengsukarno@gmail.com*

Pendahuluan

Indonesia sebagai negara yang kaya akan kebinekaan budaya dan agama, menawarkan berbagai tradisi yang memainkan peran penting dalam membentuk identitas komunitas-komunitas yang beragam. Salah satu tradisi yang menarik perhatian adalah *Unduh-Unduh* di lereng Gunung Merbabu, yang menjadi bagian integral dari kehidupan religius komunitas Kristen setempat. Tradisi ini mencerminkan adaptasi ajaran Kristen terhadap budaya lokal sekaligus menjadi simbol hibridisasi teologis yang unik, di mana elemen-elemen lokal dan Kristen saling berinteraksi dalam proses yang dinamis.

Dalam konteks kebinekaan agama di Indonesia, tradisi *Unduh-Unduh* menawarkan fenomena yang kompleks dan penuh makna. Karena itu, tradisi *Unduh-Unduh* layak untuk dikaji secara mendalam. Tradisi ini bukan hanya ritual biasa, sebab merupakan praktik keagamaan yang signifikan dalam masyarakat agama dan budaya di lereng Gunung Merbabu khususnya di kalangan komunitas Kristen. Tradisi *Unduh-Unduh* berfungsi sebagai adaptasi sederhana dari ajaran-

ajaran Kristen dan representasi dari enkulturasi yang dinamis. Proses ini melibatkan integrasi unsur-unsur kepercayaan dan budaya lokal ke dalam kerangka teologi Kristen, sehingga menciptakan identitas religius yang unik bagi komunitas tersebut.²³⁵

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah Sosiologi Agama, dengan fokus pada ritual, simbolisme, dan narasi-narasi yang terkandung dalam tradisi *Unduh-Unduh*. Paparan dalam bab ini berusaha mengungkapkan bagaimana tradisi *Unduh-Unduh* telah membentuk kosmologi, etika, serta spiritualitas masyarakat Kristen di lereng Gunung Merbabu. Selain itu juga akan mengkaji bagaimana tradisi *Unduh-Unduh* mempengaruhi relasi manusia dengan alam, gender, serta struktur sosial.

Tradisi *Unduh-Unduh* mencerminkan adaptasi Kristen terhadap budaya lokal Jawa, serta menunjukkan bagaimana ajaran Kristen turut membentuk dan memodifikasi praktik-praktik lokal. Dalam hal ini, tradisi *Unduh-Unduh* dapat dilihat sebagai ruang dialog yang kaya antara berbagai tradisi keagamaan dan budaya, nilai-nilai teologis, serta moral, menciptakan dinamika sosial dan spiritual yang terus berkembang bahkan bertransformasi.

Lebih jauh lagi, tradisi *Unduh-Unduh* tidak dapat dipahami secara sederhana sebagai fenomena statis. Sebaliknya, tradisi ini merupakan praktik ritual yang penuh makna yang mencerminkan bagaimana masyarakat Kristen setempat memaknai kehadiran agama Kristen dalam konteks lokal yang dinamis. Identitas Kristen yang terbentuk di komunitas tersebut bukanlah hasil dari doktrin teologis yang diimpor, melainkan dari proses mimikri dan hibridisasi di mana unsur-unsur lokal diserap dan diintegrasikan ke dalam praktik ritual keagamaan. Hal ini menghasilkan identitas yang terus berkembang dalam dinamika

235 Bryan S. Turner, *Relasi Agama Dan Teori Sosial Kontemporer*, ed. Inyik Ridwan Muzir, 1st ed. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012): 169-210.

sosial dan budaya.²³⁶

Melalui lensa paradigma pasca kolonial, paparan dalam bab ini memaparkan tradisi *Unduh-Unduh* sebagai upaya melestarikan budaya sekaligus bentuk resistensi terhadap narasi dominan. Narasi tersebut dibawa oleh kekuatan kolonial serta agama Kristen dari luar. Proses dekonstruksi dalam pemikiran pasca kolonial mengungkapkan bahwa identitas yang terbentuk melalui tradisi *Unduh-Unduh* tidak dapat diklasifikasi secara tegas sebagai 'Kristen' atau 'lokal', melainkan sebagai sesuatu yang hibrid dan dinamis, yang terus bergerak di antara berbagai pengaruh dalam interaksi sosial.²³⁷

Konteks Sosial Budaya Tradisi *Unduh-Unduh* di Lereng Gunung Merbabu

Konteks sosial dan budaya komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu menawarkan gambaran dinamis mengenai interaksi antara agama Kristen yang diperkenalkan oleh misionaris pada akhir abad ke-19 dan kepercayaan lokal yang telah lama mengakar dalam masyarakat Jawa. Pada awalnya, kepercayaan masyarakat di Lereng Gunung Merbabu didominasi oleh kepercayaan tradisional yang bercampur dengan unsur-unsur Hindu-Buddha, Islam, dan agama lokal. Seiring dengan puncak kolonialisme Belanda, kehadiran misionaris di wilayah ini membawa serta perubahan signifikan dalam kehidupan spiritual dan kultural masyarakat setempat.²³⁸

Para misionaris yang datang ke lereng Gunung Merbabu melihat wilayah ini sebagai ladang subur untuk penyebaran agama Kristen. Namun, proses penyebaran ini tidaklah sederhana. Masyarakat Jawa

236 Stephen B Bevans, *Model-Model Teologi Kontekstual*, ed. Pr Mgr. A. Longinus da Cumba, 1st ed. (Ledarero, 2002): 161-249.

237 R. Setiawan, *PASCAKOLONIAL: WACANA, TEORI, DAN APLIKASI*, 2nd ed. (Yogyakarta: Gambang Buku Budaya, 2020): 60-85.

238 Suharjito (Tokoh Agama Kristen, Wawancara, 24 Agustus 2024)

yang hidup di lereng Gunung Merbabu telah memiliki sistem kepercayaan yang sudah mapan dan terintegrasi dalam budaya agraris. Alhasil, misionaris menghadapi tantangan besar dalam memperkenalkan ajaran Kristen yang dianggap asing oleh masyarakat setempat.

Dalam merespons resistensi tersebut, para misionaris mengadopsi strategi yang cerdas dengan mengintegrasikan elemen-elemen dari tradisi lokal ke dalam ajaran Kristen. Tindakan adaptasi ini dilakukan melalui proses yang disebut sebagai “indigenisasi”, di mana praktik-praktik Kristen disesuaikan dengan konteks budaya setempat. Contohnya: ritual keagamaan yang berkaitan dengan siklus pertanian dan penghormatan kepada roh leluhur diintegrasikan ke dalam liturgi Kristen, sehingga masyarakat setempat tidak merasa sepenuhnya asing dengan ajaran baru ini.

Indigenisasi terjadi melalui integrasi tradisi *Unduh-Unduh* ke dalam praktik kekristenan. Tradisi *Unduh-Unduh* sebagai salah satu ritual agraris masyarakat Jawa, mengalami transformasi yang signifikan setelah diperkenalkannya agama Kristen. Tradisi ini, yang awalnya berfungsi sebagai ungkapan syukur kepada roh leluhur dan dewa-dewi atas hasil panen selanjutnya diadaptasi ke dalam kerangka teologi Kristen. Dalam proses ini, tradisi *Unduh-Unduh* tetap mempertahankan esensinya sebagai ritual syukur tetapi fokus syukurnya dialihkan kepada Tuhan dalam ajaran Kristen.²³⁹

Tindakan adaptasi ini merupakan bentuk negosiasi budaya yang kompleks di mana tradisi lama tidak sepenuhnya dihilangkan, namun diintegrasikan ke dalam praktik baru. Dengan cara ini, tradisi *Unduh-Unduh* menjadi jembatan antara keyakinan lama dan baru. Tradisi *Unduh-Unduh* juga berfungsi sebagai alat untuk memperkuat identitas

239 Resi Pramudita; Maria Theofani Widayat, “Unduh-Unduh: Relasi Gereja Dan Budaya Di Tengah Masyarakat Konsumer,” *Murai: Jurnal Papua Teologi Kontekstual* 4, no. 2 (2023): 86–93. Lihat juga: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawan*, v. (Yogyakarta: Narasi, 2014): 54-72.

Kristen yang baru sembari tetap terhubung dengan akar budaya lokal. Proses transformasi ini menunjukkan fleksibilitas agama Kristen dalam beradaptasi dengan konteks lokal, sekaligus mencerminkan dinamika kekuasaan dalam proses konversi agama. Meskipun misionaris berusaha untuk mengubah kepercayaan masyarakat, mereka harus menghadapi kenyataan bahwa komunitas lokal memiliki aktor-aktor sosial aktif yang mampu menavigasi dan menyesuaikan ajaran baru dengan tradisi mereka sendiri.

Dampak Kolonialisme dan Misionaris terhadap Praktik Keagamaan Lokal

Kolonialisme dan aktivitas misionaris membawa dampak yang mendalam pada struktur sosial dan praktik keagamaan di lereng Gunung Merbabu. Seperti di banyak wilayah lain di Indonesia, penyebaran agama Kristen sering kali berjalan seiring dengan upaya kolonial untuk mengubah struktur sosial dan budaya masyarakat lokal. Namun, upaya ini tidak selalu berhasil sepenuhnya. Masyarakat di lereng Gunung Merbabu menunjukkan resistensi budaya yang subtil melalui adaptasi tradisi mereka ke dalam kerangka agama Kristen. Resistensi ini tidak hanya terlihat dalam upaya untuk mempertahankan elemen-elemen budaya lokal, namun juga dalam cara masyarakat setempat menavigasi identitas mereka dalam menghadapi tekanan kolonial. Alhasil, transformasi tradisi *Unduh-Unduh* menjadi contoh nyata dari bagaimana masyarakat lokal menggunakan tradisi mereka sebagai alat untuk menegaskan identitas sekaligus beradaptasi dengan pengaruh luar.

Dalam kerangka kajian pasca kolonial, transformasi tradisi *Unduh-Unduh* dapat dipahami melalui konsep “mimikri” yang dikemukakan oleh. Mimikri menggambarkan proses di mana masyarakat terjajah meniru elemen-elemen budaya penjajah, namun dengan cara subversif yang akhirnya mengaburkan batas antara penjajah dan yang dijajah.

Dalam kasus ini, komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu mengadopsi elemen-elemen Kristen ke dalam tradisi mereka, namun tetap mempertahankan esensi budaya lokal sehingga menciptakan identitas hibrid yang kompleks.²⁴⁰

Setelah era kolonial, komunitas Kristen di lereng Homi Kharshedji Bhabha Gunung Merbabu terus mempertahankan dan mengembangkan tradisi *Unduh-Unduh* sebagai bagian dari identitas. Dalam kajian pasca kolonial, resistensi budaya ini dilihat sebagai bentuk perlawanan terhadap hegemoni kolonial yang lebih subtil, di mana masyarakat lokal tidak sekadar menerima ajaran baru secara pasif namun menyesuaikannya dengan konteks budaya mereka sendiri. Tradisi *Unduh-Unduh* dalam konteks Kristen di lereng Gunung Merbabu menunjukkan bagaimana masyarakat setempat berhasil mempertahankan identitas budaya sambil mengadopsi keyakinan baru. Proses ini memperkaya praktik keagamaan lokal sekaligus memberikan komunitas cara baru untuk mengekspresikan identitas mereka dalam kerangka agama Kristen.

Struktur Sosial dalam Komunitas Lereng Gunung Merbabu

Struktur sosial di lereng Gunung Merbabu umumnya bersifat hierarkis-dinamis, yang berakar pada relasi kekerabatan, status sosial, dan peran dalam komunitas. Dalam masyarakat agraris, kekuasaan sering kali terkonsentrasi pada mereka yang memiliki lahan dan sumber daya agraris. Kepala desa dan pemimpin informal lainnya, seperti tokoh adat dan pemimpin agama, memainkan peran penting dalam menjaga stabilitas sosial dan budaya.

Pemimpin agama di komunitas Kristen lereng Gunung Merbabu memegang peran sentral dalam pelaksanaan tradisi *Unduh-Unduh*. Mereka bertindak sebagai otoritas spiritual serta penghubung antara

240 Arif Hukmi; Juanda; Usman, "Representasi Mimikri Pada Novel Dari Dalam Kubur Karya Soe Tjen Marching," *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, dan Sastra* 9, no. 2 (2023): 886–900.

tradisi lokal dan ajaran Kristen. Dalam konteks ini, pemimpin agama sering kali berfungsi sebagai mediator yang menavigasi antara kepercayaan tradisional dan ajaran baru. Para pemimpin agama juga bertanggung jawab dalam memastikan, bahwa tradisi seperti *Unduh-Unduh* tetap relevan dan bermakna dalam kehidupan religius komunitas.²⁴¹

Tokoh masyarakat lainnya, seperti kepala desa dan pemimpin adat, juga memiliki pengaruh besar dalam pelaksanaan tradisi ini. Mereka sering kali bekerja sama dengan pemimpin agama untuk memastikan bahwa tradisi *Unduh-Unduh* tidak hanya mempertahankan nilai-nilai budaya lokal namun juga memperkuat solidaritas komunitas. Dalam konteks ini, relasi kekuasaan dalam masyarakat lereng Gunung Merbabu menjadi alat untuk mempertahankan norma-norma sosial yang mendukung kelangsungan tradisi lokal.

Relasi Gender dalam Konteks Unduh-Unduh

Relasi gender juga memainkan peran penting dalam pelaksanaan tradisi *Unduh-Unduh*. Dalam masyarakat agraris seperti di lereng Gunung Merbabu, peran laki-laki dan perempuan sering kali diatur berdasarkan pembagian kerja yang terkait dengan siklus pertanian. Namun dalam konteks tradisi *Unduh-Unduh*, peran perempuan sering kali lebih menonjol terutama dalam persiapan ritual dan pelaksanaan acara syukur. Selain bertanggung jawab atas persiapan logistik, perempuan dalam komunitas ini juga memainkan peran penting dalam menjaga kontinuitas tradisi melalui transmisi pengetahuan dan keterampilan kepada generasi berikutnya. Dengan demikian, tradisi *Unduh-Unduh* juga menjadi sarana di mana relasi gender dalam komunitas dipertahankan dan direproduksi sekalipun dalam kerangka agama Kristen yang baru.

Walhasil tradisi *Unduh-Unduh* di lereng Gunung Merbabu merupakan cerminan dari interaksi kompleks antara agama, budaya,

241 Suharjito (Tokoh Agama Kristen, Wawancara, 24 Agustus 2024)

dan kekuasaan. Transformasi tradisi *Unduh-Unduh* dalam konteks Kristen mampu memperkaya kehidupan spiritual komunitas sekaligus memperkuat identitas budaya. Meskipun pengaruh kolonial dan misionaris membawa perubahan besar, masyarakat di lereng Gunung Merbabu tetap memiliki aktor sosial untuk menavigasi dan menyesuaikan perubahan tersebut sesuai dengan nilai-nilai dan kebutuhan mereka sendiri. Dengan demikian, tradisi *Unduh-Unduh* bukan sekadar ritual agraris, namun juga simbol resistensi budaya dan identitas hibrid dalam menghadapi kekuasaan kolonial dan agama Kristen.

Hibridisasi Teologis dalam Praktik *Unduh-Unduh*

Tradisi *Unduh-Unduh* di komunitas lereng Gunung Merbabu menawarkan gambaran mendalam tentang hibridisasi teologis yang terbentuk melalui proses enkulturasi dan adaptasi ajaran Kristen dengan budaya lokal. Bagian ini akan mengeksplorasi elemen-elemen teologis yang diintegrasikan ke dalam praktik ritual *Unduh-Unduh*, dengan fokus pada proses enkulturasi dan adaptasi, mimikri, serta dinamika hibridisasi yang memengaruhi identitas religius komunitas tersebut.

Proses Enkulturasi dan Adaptasi Ajaran Kristen

Aktor-aktor sosial, khususnya para misionaris melakukan tindakan enkulturasi dengan mengadaptasi unsur-unsur budaya luar dan mengintegrasikan ke dalam struktur budaya lokal. Dalam konteks ajaran Kristen di lereng Gunung Merbabu, enkulturasi ini melibatkan penerimaan dan penyesuaian ajaran Kristen dengan elemen-elemen budaya tradisional termasuk dalam tradisi *Unduh-Unduh*. Ajaran Kristen pertama kali diperkenalkan oleh misionaris Belanda pada akhir abad ke-19. Mereka berhadapan dengan budaya lokal yang telah lama mengakar, termasuk tradisi agraris seperti *Unduh-Unduh*, yang awalnya merupakan upacara untuk menghormati roh leluhur dan dewa-

dewi pertanian. Misionaris menyadari bahwa untuk mempermudah penerimaan ajaran Kristen, adaptasi terhadap praktik-praktik yang sudah ada diperlukan. Alhasil, ritual *Unduh-Unduh* tersebut dalam perkembangannya diubah menjadi bentuk penghormatan kepada Tuhan dalam konteks Kristen.

Adaptasi Ritual dan Simbol

Proses adaptasi melibatkan penggantian unsur-unsur spiritual lokal dengan simbol-simbol Kristen. Misalnya, persembahan yang dulunya ditujukan kepada roh leluhur kini diberikan kepada Tuhan, sementara doa-doa dalam ritual *Unduh-Unduh* disesuaikan dengan ajaran Kristen. Transformasi ini mencerminkan bagaimana elemen-elemen lokal disesuaikan agar selaras dengan teologi Kristen tanpa sepenuhnya menghilangkan nilai-nilai budaya setempat.

Perubahan makna dan fungsi ritual *Unduh-Unduh* merupakan contoh faktual dan aktual dari proses enkulturasi budaya serta teologi dalam masyarakat Kristen di lereng Gunung Merbabu. Ritual yang awalnya merupakan bagian dari siklus pertanian kini juga mencakup elemen-elemen Kristen, seperti doa untuk berkah dan perlindungan dari Tuhan. Dengan demikian, fungsi ritual *Unduh-Unduh* adalah bentuk penghormatan kepada Tuhan serta sarana untuk memperkuat identitas komunitas Kristen dan menghubungkan anggotanya dengan identitas religius yang baru.

Selain perubahan ritual, adaptasi ajaran Kristen juga melibatkan penyesuaian dalam cara menyampaikan ajaran tersebut dan mempraktikkannya dalam kehidupan sehari-hari komunitas. Pemimpin gereja lokal memainkan peran penting dalam menafsirkan ajaran Kristen agar sejalan dengan konteks budaya setempat. Misalnya, konsep Tuhan dalam ajaran Kristen disesuaikan dengan pemahaman lokal mengenai kekuatan spiritual dan kekuatan alam, menciptakan sintesis yang memungkinkan ajaran Kristen diterima secara lebih luas.

Proses adaptasi mencakup penerimaan dan penolakan terhadap elemen-elemen tertentu dari ajaran Kristen. Komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu tidak selalu menerima ajaran Kristen secara utuh, melainkan memilih elemen-elemen yang sesuai dengan tradisi dan nilai-nilai lokal. Penolakan terhadap beberapa aspek ajaran yang dianggap tidak sesuai dengan budaya lokal merupakan bagian dari proses adaptasi ini, sehingga menciptakan bentuk-bentuk ritual keagamaan yang unik.

Proses enkulturasi dan adaptasi ajaran Kristen pada gilirannya telah menghasilkan identitas religius yang unik di komunitas lereng Gunung Merbabu. Identitas tersebut tidak hanya mencerminkan penggabungan elemen-elemen lokal dengan ajaran Kristen, namun juga mencerminkan dinamika sosial dan budaya yang terus berkembang. Enkulturasi menciptakan identitas religius kultural yang khas, di mana ajaran Kristen dan elemen-elemen budaya lokal bergabung dalam praktik keagamaan. Tradisi *Unduh-Unduh* yang telah diadaptasi menjadi bagian dari identitas Kristen lokal mencerminkan bagaimana komunitas ini mengintegrasikan ajaran Kristen dalam konteks budaya mereka. Identitas religius yang muncul dari proses ini mencakup aspek-aspek religius serta mencerminkan nilai-nilai dan norma-norma sosial lokal yang telah ada sebelumnya.

Mimikri dan Dinamika Hibridisasi dalam Ritual

Mimikri adalah konsep yang diperkenalkan oleh Homi Kharshedji Bhabha dalam teori pasca kolonialnya. Konsep mimikri merujuk pada tindakan meniru dan mengadaptasi sesuatu dalam interaksinya dengan kekuasaan kolonial dan budaya lokal.²⁴² Dalam konteks ritual *Unduh-Unduh*, mimikri terjadi ketika elemen-elemen lokal diadaptasi ke dalam praktik Kristen sehingga menciptakan bentuk keagamaan

242 Homi Kharshedji Bhabha, *The Location of Culture*, 1st ed. (New York: Routledge, 1994): 121-131.

yang mencerminkan integrasi antara budaya tradisional dan ajaran agama baru.

Peniruan dalam konteks ini melibatkan pengadopsian elemen-elemen budaya lokal, yang kemudian diadaptasi ke dalam kerangka ajaran Kristen. Misalnya: simbolisme, doa, dan persembahan yang awalnya merupakan bagian dari kepercayaan agraris lokal diadaptasi menjadi bentuk yang sesuai dengan ajaran Kristen. Transformasi ini menciptakan bentuk keagamaan yang unik, yang menggabungkan unsur-unsur tradisional dengan ajaran Kristen serta menciptakan identitas religius yang dinamis.

Hibridisasi muncul ketika proses mimikri menghasilkan bentuk-bentuk baru yang menggabungkan elemen-elemen dari dua atau lebih sistem kepercayaan yang berbeda. Dalam ritual *Unduh-Unduh*, hibridisasi ini tercermin dalam praktik yang mengintegrasikan elemen lokal seperti penawaran makanan dengan simbol-simbol Kristen seperti salib atau gambar Tuhan. Hibridisasi menciptakan bentuk keagamaan yang mencerminkan pertemuan antara tradisi lokal dan ajaran Kristen, serta menghasilkan identitas religius yang khas bagi komunitas.

Dinamika hibridisasi dalam ritual *Unduh-Unduh* mencerminkan bagaimana proses mimikri memengaruhi bentuk dan makna praktik keagamaan. Proses ini menghasilkan perubahan dalam ritual dan menciptakan identitas religius yang terus berkembang seiring dengan perubahan sosial dan budaya yang terjadi di komunitas tersebut. Ritual *Unduh-Unduh* mengalami transformasi signifikan, ketika elemen-elemen lokal diintegrasikan ke dalam ajaran Kristen. Transformasi ini mencakup perubahan dalam struktur ritual, simbolisme, dan makna. Ritual yang awalnya berfokus pada penghormatan terhadap roh leluhur, pada perkembangannya juga mencakup doa dan persembahan kepada Tuhan serta menciptakan bentuk praktik keagamaan yang menggabungkan unsur-unsur tradisional dan Kristen.

Transformasi ritual yang telah terjadi mencerminkan adaptasi elemen-elemen lokal ke dalam ajaran Kristen serta menunjukkan bagaimana komunitas Kristen lereng Gunung Merbabu mempertahankan elemen-elemen budaya lokal sambil mengadopsi ajaran agama baru. Proses tersebut memungkinkan komunitas untuk menciptakan bentuk-bentuk baru dari identitas religius yang mencerminkan dinamika sosial yang terus berubah melalui hibridisasi. Hibridisasi yang dihasilkan dari proses mimikri juga memengaruhi perubahan sosial dan kultural di komunitas. Proses ini memungkinkan komunitas untuk mempertahankan elemen-elemen budaya lokal sambil mengadopsi ajaran Kristen, sekaligus menciptakan bentuk-bentuk baru dari identitas religius yang mencerminkan dinamika sosial yang berubah secara dinamis. Ritual *Unduh-Unduh* yang telah diadaptasi menjadi bagian dari praktik Kristen juga berfungsi sebagai sarana untuk memperkuat identitas dan mempererat hubungan sosial di antara anggota komunitas.

Di sisi lain, proses mimikri dan hibridisasi dalam ritual *Unduh-Unduh* menghasilkan identitas religius yang terus berkembang dalam konteks sosial dan budaya yang berubah. Identitas ini mencerminkan interaksi antara elemen-elemen lokal dan ajaran Kristen, serta bagaimana komunitas ini beradaptasi dengan perubahan sosial dan kultural yang terjadi di sekitarnya. Identitas religius yang muncul dari hibridisasi mencerminkan integrasi elemen-elemen lokal dengan ajaran Kristen, serta bagaimana komunitas ini menggabungkan ajaran agama baru dengan tradisi lokal untuk menciptakan bentuk keagamaan yang unik. Identitas religius yang dikembangkan melalui proses mimikri dan hibridisasi juga mengalami perubahan seiring dengan perubahan sosial dan kultural. Dalam perkembangannya, komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu terus menyesuaikan praktik keagamaan mereka untuk mencerminkan dinamika sosial yang terus berubah,

seperti perubahan dalam struktur sosial, hubungan kekuasaan, dan norma-norma budaya.

Walhasil proses enkulturasi, adaptasi, mimikri, dan hibridisasi dalam tradisi *Unduh-Unduh* mencerminkan interaksi yang kompleks antara ajaran kekristenan dan elemen-elemen budaya lokal di komunitas Kristen lereng Gunung Merbabu. Proses enkulturasi dan adaptasi ajaran Kristen dalam praktik *Unduh-Unduh* juga menunjukkan bagaimana elemen-elemen lokal dapat dipertahankan sambil mengadopsi ajaran agama baru, serta menciptakan bentuk-bentuk baru dari identitas religius yang mencerminkan nilai-nilai dan norma-norma lokal. Hibridisasi yang muncul dari proses mimikri juga mencerminkan interaksi antara ajaran agama dan budaya lokal pula bagaimana komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu beradaptasi dengan perubahan sosial dan kultural yang terjadi secara dinamis di sekitarnya.

Resistensi Budaya dalam Narasi Dominan

Tradisi *Unduh-Unduh*, sebagai praktik keagamaan yang diintegrasikan ke dalam kehidupan komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu, bukan sekadar ritual agraris yang dipertahankan dari masa lalu. Lebih dari itu, tradisi tersebut menjadi medium untuk menegosiasikan identitas dan resistensi budaya terhadap narasi dominan yang dibawa oleh kolonialisme dan misionaris Kristen. Pada bagian ini, akan dibahas bagaimana komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu menggunakan tradisi *Unduh-Unduh* untuk mendekonstruksi narasi kolonial dan bagaimana tradisi ini berfungsi sebagai ruang dialog antara teologi lokal dan narasi global.

Dekonstruksi Narasi Kolonial Melalui Tradisi Unduh-Unduh

Tradisi *Unduh-Unduh* di lereng Gunung Merbabu telah mengalami transformasi signifikan sejak diperkenalkan ke dalam praktik keagamaan

komunitas Kristen. Transformasi tersebut bukan hanya sekedar adaptasi religius, melainkan juga menjadi alat bagi komunitas untuk mendekonstruksi narasi kolonial yang pernah mendominasi kehidupan mereka. Melalui tradisi *Unduh-Unduh*, komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu menegaskan identitas lokal mereka dengan mengintegrasikan elemen-elemen budaya dan religius yang khas, sekaligus menantang definisi-definisi yang dibawa oleh kekuatan kolonial.²⁴³

Dekonstruksi narasi kolonial dalam konteks tradisi *Unduh-Unduh* dapat dipahami sebagai usaha komunitas lokal untuk membongkar dan menantang struktur kekuasaan kolonial, yang telah lama menempatkan mereka sebagai subjek pasif dalam proses kristenisasi. Kolonialisme sering kali membawa serta narasi hegemonik yang mendefinisikan masyarakat lokal sebagai inferior, terbelakang, dan membutuhkan “pencerahan” dari Barat. Dalam proses kristenisasi, misionaris sering kali memaksakan pemahaman mereka tentang agama dan budaya kepada masyarakat lokal, mengabaikan atau bahkan menindas tradisi-tradisi yang telah ada. Namun, di lereng Gunung Merbabu, komunitas Kristen lokal tidak sepenuhnya tunduk pada narasi ini. Mereka menggunakan tradisi *Unduh-Unduh* sebagai alat resistensi terhadap dominasi kolonial. Komunitas ini tidak hanya mengadopsi ajaran Kristen, namun juga melakukan resistensi dengan cara mengintegrasikan elemen-elemen lokal yang khas ke dalam praktik religius mereka. Melalui integrasi ini, mereka menolak narasi kolonial yang menganggap superioritas budaya Barat sebagai patokan universal. Sebaliknya, mereka menciptakan bentuk-bentuk religiositas yang merefleksikan identitas lokal mereka, sekaligus mendekonstruksi hegemoni kolonial.

Resistensi terhadap narasi kolonial melalui tradisi *Unduh-Unduh* dapat dilihat dalam beberapa aspek utama: *pertama*, penolakan pemisahan budaya lokal dan Kristen. Tradisi *Unduh-Unduh* menolak

243 Kondang Sri Tatanegara (Tokoh Agama Kristen, Wawancara, 24 Agustus 2024)

pemisahan yang tajam antara budaya lokal dan ajaran Kristen, yang dalam pandangan kolonial sering kali dianggap sebagai halangan bagi kristenisasi yang “murni” dan “benar”. Komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu justru melihat tradisi lokal sebagai bagian integral dari identitas religius mereka. Dengan mengintegrasikan *Unduh-Unduh* ke dalam praktik Kristen, mereka menolak pemahaman kolonial yang mencoba menghapus atau merendahkan tradisi lokal.

Kedua, penegasan otonomi dan kemandirian komunitas. Tradisi *Unduh-Unduh* juga menantang struktur kekuasaan yang dibawa oleh kolonialisme. Meskipun ajaran Kristen diperkenalkan oleh misionaris yang sering kali berafiliasi dengan kekuasaan kolonial, komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu menggunakan tradisi ini untuk menegaskan otonomi dan kemandirian mereka. Dalam praktik *Unduh-Unduh*, pemimpin agama lokal dan tokoh masyarakat berperan penting dalam pelaksanaan ritual, menunjukkan bahwa otoritas keagamaan tidak sepenuhnya berada di tangan pihak kolonial. Hal ini menandakan resistensi terhadap dominasi kekuasaan kolonial dalam bidang keagamaan.

Ketiga, mimikri yang subversif. Tradisi *Unduh-Unduh* juga mencerminkan bentuk mimikri yang subversif, di mana komunitas lokal mengambil elemen-elemen dari ajaran Kristen, tetapi memodifikasinya sedemikian rupa sehingga tetap mencerminkan identitas dan nilai-nilai lokal mereka. Dalam konteks kolonial, mimikri sering kali dipandang sebagai bentuk kepatuhan atau peniruan yang tidak sempurna. Namun dalam tradisi *Unduh-Unduh*, mimikri justru digunakan sebagai strategi untuk mendekonstruksi narasi kolonial dan menegaskan identitas lokal.

Proses dekonstruksi narasi kolonial melalui tradisi *Unduh-Unduh* berkontribusi pada pembentukan identitas lokal yang dinamis dan kompleks. Identitas ini tidak statis, tetapi terus berkembang seiring dengan interaksi antara elemen-elemen lokal dan Kristen. Dalam

konteks ini, tradisi *Unduh-Unduh* berfungsi sebagai medium di mana identitas lokal dapat diekspresikan, dinegosiasikan, dan dimodifikasi.

Alhasil, tradisi *Unduh-Unduh* mampu menjadi simbol perlawanan terhadap kekuasaan kolonial sekaligus alat yang memungkinkan komunitas untuk terus mempertahankan dan memperkaya identitas mereka dalam konteks sosial dan budaya yang terus berubah. Tradisi *Unduh-Unduh* mencerminkan bentuk hibridisasi yang kompleks, di mana identitas baru tercipta melalui interaksi yang dinamis antara elemen-elemen yang berbeda. Hal tersebut menunjukkan bagaimana komunitas lokal dapat menggunakan elemen-elemen dari ajaran Kristen untuk menciptakan bentuk-bentuk religiositas yang unik dan autentik, sembari tetap mempertahankan elemen-elemen budaya lokal yang penting bagi identitas mereka.

Ruang Dialog antara Teologi Lokal dan Narasi Global

Selain sebagai ritual keagamaan, tradisi *Unduh-Unduh* di lereng Gunung Merbabu menjadi ruang di mana teologi lokal dan narasi global bertemu serta berdialog. Dalam konteks globalisasi, interaksi antara komunitas lokal dan pengaruh eksternal sering kali tak terelakkan. Namun, alih-alih sepenuhnya tunduk pada narasi global yang sering kali mengabaikan kekhasan lokal, tradisi *Unduh-Unduh* di komunitas Kristen ini menjadi medium yang memungkinkan terjadinya negosiasi identitas, makna, dan pemahaman teologis.

Globalisasi membawa serta arus narasi global yang mencakup gagasan-gagasan teologis, budaya, dan nilai-nilai yang cenderung homogen dan universal. Dalam konteks teologi, arus ini sering kali datang melalui misionaris, media, dan lembaga pendidikan yang memperkenalkan konsep-konsep teologis Barat ke dalam komunitas-komunitas lokal. Namun, tradisi *Unduh-Unduh* menunjukkan bahwa teologi lokal tidak hanya pasif dalam menghadapi arus globalisasi. Sebaliknya, teologi lokal dapat berperan aktif dalam menyaring,

menafsirkan, dan bahkan menolak elemen-elemen tertentu dari narasi global tersebut.

Teologi lokal dipahami sebagai pemahaman dan praktik keagamaan yang terikat erat dengan konteks sosial, budaya, dan sejarah komunitas setempat. Tradisi *Unduh-Unduh*, yang awalnya merupakan ritual agraris, telah diadaptasi dan diakulturasi ke dalam praktik keagamaan Kristen sehingga menciptakan bentuk-bentuk religiositas yang unik dan otentik. Dalam proses ini, komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu mengembangkan pemahaman teologis yang berbeda dari arus teologi global yang cenderung bersifat universal. Pemahaman teologis ini terwujud dalam simbolisme, ritual, dan nilai-nilai yang diakomodasi dalam tradisi *Unduh-Unduh*.

Unduh-Unduh juga berfungsi sebagai ruang dialog, di mana komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu dapat berinteraksi dengan narasi-narasi global. Dialog ini terjadi melalui penyerapan elemen-elemen baru yang diperkenalkan oleh narasi global. Selain itu, dialog juga terjadi melalui negosiasi makna dan identitas. Contohnya dalam menghadapi konsep-konsep teologis Barat yang diperkenalkan oleh misionaris, komunitas lokal tidak sepenuhnya menerima atau menolak. Mereka melakukan proses seleksi dan adaptasi. Elemen-elemen teologis yang dianggap sesuai dengan nilai-nilai lokal diintegrasikan ke dalam tradisi *Unduh-Unduh*, sementara elemen-elemen yang dianggap tidak sesuai diabaikan atau dimodifikasi.

Proses ini menunjukkan adanya agensi komunitas lokal yaitu aktor-aktor sosial Kristen di lereng gunung Merbabu, dalam menentukan arah perkembangan teologi mereka sendiri. Dengan menggunakan tradisi *Unduh-Unduh* sebagai medium, komunitas lokal dapat mempertahankan identitasnya sembari tetap terbuka terhadap dialog dengan narasi global. Dengan kata lain, tradisi *Unduh-Unduh* memungkinkan terjadinya interaksi yang bersifat dua arah, di

mana komunitas lokal menjadi penerima pasif sekaligus aktif dalam merumuskan teologi yang sesuai dengan konteks mereka.

Resistensi dan akomodasi menjadi strategi yang digunakan oleh komunitas lokal Kristen di lereng Gunung Merbabu dalam berinteraksi dengan narasi global. Resistensi dilakukan dengan mempertahankan elemen-elemen lokal yang dianggap esensial bagi identitas dan keberlanjutan komunitas. Sementara itu, akomodasi dilakukan dengan mengintegrasikan elemen-elemen baru yang dianggap dapat memperkaya tradisi keagamaan mereka tanpa merusak esensi dari tradisi tersebut.

Tradisi *Unduh-Unduh*, dalam konteks ini, mencerminkan keseimbangan antara resistensi dan akomodasi. Di satu sisi, komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu tetap mempertahankan elemen-elemen agraris yang merupakan inti dari tradisi ini. Di sisi lain, mereka juga melakukan adaptasi dengan memasukkan elemen-elemen dari teologi Kristen yang diintroduksi oleh narasi global. Hasilnya adalah bentuk teologi yang hibrid, yang mencerminkan identitas ganda sebagai komunitas lokal dan sekaligus bagian dari komunitas Kristen global.

Peran Tradisi Unduh-Unduh dalam Pembentukan Identitas Hibrid

Identitas hibrid adalah konsep yang mengacu pada identitas yang terbentuk melalui interaksi antara berbagai elemen budaya yang berbeda. Dalam konteks tradisi *Unduh-Unduh*, identitas hibrid tercipta melalui perpaduan antara elemen-elemen budaya lokal Jawa dengan elemen-elemen teologi Kristen yang diintroduksi oleh misionaris. Identitas ini bukan merupakan hasil dari asimilasi sepihak, tetapi merupakan proses negosiasi yang kompleks antara berbagai elemen yang berbeda.

Identitas hibrid yang terbentuk dalam tradisi *Unduh-Unduh* mencerminkan interaksi yang dinamis antara elemen-elemen

berikut: *pertama*, budaya lokal Jawa (Tradisi agraris *Unduh-Unduh* mencerminkan nilai-nilai dan praktik-praktik yang khas dari budaya Jawa, seperti penghormatan terhadap alam, kolektivitas, dan harmoni sosial); *kedua*, Teologi Kristen (Ajaran-ajaran Kristen yang diperkenalkan oleh misionaris membawa serta elemen-elemen teologis yang bersifat universal, seperti konsep keselamatan, dosa, dan anugerah. Elemen-elemen ini diadaptasi ke dalam konteks lokal, sehingga menciptakan pemahaman teologis yang unik); dan *ketiga*, resistensi terhadap narasi kolonial (Identitas hibrid juga terbentuk sebagai hasil dari resistensi terhadap narasi kolonial yang mencoba mendominasi dan menghapus identitas lokal. Resistensi ini tercermin dalam cara komunitas mempertahankan elemen-elemen lokal dalam tradisi masyarakat Kristen di lereng Gunung Merbabu)²⁴⁴

Pembentukan identitas hibrid melalui tradisi *Unduh-Unduh* melibatkan proses negosiasi yang kompleks antara elemen-elemen tersebut. Negosiasi tersebut terjadi pada tingkat simbolik, serta pada praktik sehari-hari. Contohnya, dalam pelaksanaan ritual *Unduh-Unduh*, komunitas lokal harus menyeimbangkan antara nilai-nilai agraris yang diwariskan dari nenek moyang dengan ajaran-ajaran teologis Kristen yang mereka anut. Proses ini menunjukkan bahwa identitas hibrid bukan merupakan identitas yang tetap, tetapi terus berubah seiring dengan perubahan konteks sosial dan budaya.

Tradisi *Unduh-Unduh* merupakan medium resistensi dan dialog, sehingga tidak hanya berfungsi sebagai ritual keagamaan namun juga sebagai medium resistensi terhadap narasi kolonial dan dialog antara teologi lokal dan narasi global. Melalui tradisi ini, komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu mampu mendekonstruksi narasi kolonial, mempertahankan identitas lokal mereka, dan berinteraksi secara

244 Suwadi Endraswara, *AGAMA JAWA: Ajaran, Amalan, Dan Asal-Usul Kejawaen*, 1st ed. (Yogyakarta: Narasi, 2015): 21-40, 62-87. Lihat juga: Endah Wahyuningsih; Mukari, "Nilai-Nilai Sufistik Dan Harmoni Umat Beragama," *Peradaban Journal of Religion and Society* 2, no. 1 (2023): 32-44.

dinamis dengan narasi-narasi global yang datang dari luar. Tradisi ini mencerminkan identitas hibrid yang kompleks, di mana elemen-elemen lokal dan global berinteraksi untuk menciptakan bentuk-bentuk religiositas yang unik dan autentik.

Walhasil, tradisi *Unduh-Unduh* menjadi simbol perlawanan yang elegan di mana komunitas lokal tidak hanya bertahan namun juga berkembang dalam menghadapi perubahan sosial dan budaya yang datang dari luar. Tradisi ini menunjukkan bahwa resistensi tidak selalu harus dilakukan melalui konfrontasi terbuka, tetapi dapat dilakukan melalui cara-cara yang halus dan cerdas seperti melalui pelestarian dan transformasi tradisi. Dengan demikian, tradisi *Unduh-Unduh* tidak hanya menjadi warisan budaya yang berharga namun lebih dari itu yaitu menjadi contoh bagaimana komunitas lokal dapat menggunakan elemen-elemen budaya mereka untuk merumuskan identitas yang kuat dan otonom dalam konteks globalisasi.

Simpulan

Tradisi *Unduh-Unduh* di lereng Gunung Merbabu tidak sekadar merupakan praktik ritual keagamaan, melainkan sebuah ruang dialog yang kaya antara ajaran Kristen dan tradisi lokal. Tradisi ini berkembang dalam interaksi sosial dan budaya yang kompleks, di mana kedua elemen tersebut saling beradaptasi dan berasimilasi, membentuk identitas religius dan kultural komunitas Kristen setempat. Melalui proses hibridisasi teologis dan mimikri budaya, tradisi *Unduh-Unduh* menciptakan identitas yang dinamis, yang terus bertransformasi seiring dengan perubahan zaman. Identitas yang terbentuk dari proses ini mencerminkan unsur-unsur ajaran Kristen, sekaligus mengintegrasikan elemen-elemen lokal dengan cara yang unik dan khas.

Tradisi *Unduh-Unduh* berfungsi sebagai mekanisme penting dalam pembentukan dan pemeliharaan identitas komunitas Kristen di

lereng Gunung Merbabu. Praktik ini memungkinkan komunitas untuk menegosiasikan identitas dalam konteks sosial dan budaya yang terus berubah, sambil mempertahankan keterikatan mereka dengan ajaran-ajaran Kristen. Di satu sisi, tradisi ini memungkinkan integrasi ajaran Kristen ke dalam budaya lokal, menciptakan identitas religius yang khas dan berakar kuat pada lingkungan setempat. Di sisi lain, tradisi *Unduh-Unduh* juga berfungsi sebagai bentuk resistensi terhadap narasi kolonial yang dominan di mana komunitas Kristen setempat menegaskan kemandirian dan keunikan identitas mereka melalui praktik keagamaan yang diwarnai oleh elemen-elemen budaya lokal.

Lebih jauh, penelitian ini menunjukkan bahwa tradisi *Unduh-Unduh* memberikan kontribusi signifikan dalam perkembangan ilmu pengetahuan tentang dinamika sosial dan budaya dalam komunitas Kristen di Indonesia khususnya dalam konteks kajian hibridisasi teologi dan resistensi budaya. Tradisi keagamaan lokal seperti *Unduh-Unduh* dapat dipahami sebagai instrumen efektif untuk membangun, mempertahankan, dan mengartikulasikan identitas dalam konteks global yang semakin terhubung. Dengan demikian, *Unduh-Unduh* bukan hanya memainkan peran penting dalam kehidupan religius komunitas Kristen di lereng Gunung Merbabu. Dalam dikursus yang lebih luas, tradisi *Unduh-Unduh* juga mengenai bagaimana identitas religius dan kultural dibentuk, dipertahankan, dan diartikulasikan dalam dunia yang semakin kompleks dan beragam.

Secara keseluruhan, tradisi *Unduh-Unduh* di lereng Gunung Merbabu tidak dapat dipahami hanya sebagai ritual lokal semata melainkan juga sebagai fenomena teologis dan kultural yang memiliki makna mendalam. Tradisi ini mencerminkan kemampuan komunitas Kristen setempat untuk mengadaptasi dan mentransformasi ajaran-ajaran Kristen dalam cara yang tetap menghormati dan memelihara warisan budaya. Dalam kerangka kajian pasca kolonial, tradisi *Unduh-*

Unduh dapat dipahami sebagai salah satu contoh penting bagaimana praktik keagamaan lokal dapat berfungsi sebagai alat untuk menentang narasi dominan dan mempertahankan identitas dalam dunia yang semakin kompleks dan beragam.

Daftar Pustaka

- Endraswara, Suwadi. *AGAMA JAWA: Ajaran, Amalan, Dan Asal-Usul Kejawen*. 1st ed. Yogyakarta: Narasi, 2015.
- Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawen*. v. Yogyakarta: Narasi, 2014.
- Homi Kharshedji Bhabha. *The Location of Culture*. 1st ed. New York: Routledge, 1994.
- Mukari, Endah Wahyuningsih; "Nilai-Nilai Sufistik Dan Harmoni Umat Beragama." *Peradaban Journal of Religion and Society* 2, no. 1 (2023): 32–44.
- R. Setiawan. *PASCAKOLONIAL: WACANA, TEORI, DAN APLIKASI*. 2nd ed. Yogyakarta: Gambang Buku Budaya, 2020.
- Resi Pramudita; Maria Theofani Widayat. "Unduh-Unduh: Relasi Gereja Dan Budaya Di Tengah Masyarakat Konsumer." *Murai: Jurnal Papua Teologi Kontekstual* 4, no. 2 (2023): 86–93.
- Stephen B Bevans. *Model-Model Teologi Kontekstual*. Edited by Pr Mgr. A. Longinus da Cumba. 1st ed. Ledarero, 2002.
- Turner, Bryan S. *Relasi Agama Dan Teori Sosial Kontemporer*. Edited by Inyiah Ridwan Muzir. 1st ed. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Usman, Arif Hukmi; Juanda; "Representasi Mimikri Pada Novel Dari Dalam Kubur Karya Soe Tjen Marching." *Jurnal Onoma: Pendidikan, Bahasa, dan Sastra* 9, no. 2 (2023): 886–900.



PERSPEKTIF BIBLIKAL

Kelindan Ritual *Helas Keta* dengan Yohanes 4:1-42 Membangun Rekonsiliasi Kontekstual

Firman Panjaitan dan Yaret Deferson Banamtuan
Sekolah Tinggi Teologi Tawangmangu
panjaitan.firman@gmail.com

Pendahuluan

Rekonsiliasi adalah keniscayaan yang harus ditumbuhkembangkan, karena dunia saat ini sangat membutuhkan di tengah kebencian antar manusia. Peristiwa-peristiwa di berbagai belahan dunia saat ini menggambarkan betapa nilai-nilai kemanusiaan sudah digerus oleh kebencian, baik terhadap ras, agama maupun bangsa. Akibatnya berkobarlah peperangan yang, bukan saja melanggar hak hidup manusia melainkan juga menghancurkan peradaban dan kehidupan dunia. Di balik peperangan dan kebencian, ada upaya untuk memperdamaikan kembali setiap kelompok yang bertikai agar kedamaian bisa direngkuh dan pemeliharaan terhadap kehidupan pun dapat dilanjutkan, meskipun hal ini tidak semudah membalikkan telapak tangan.

Upaya rekonsiliasi harus berdampak luas terhadap kehidupan, namun hal ini tidak berarti ada satu cara saja dalam mengupayakan dan mengembangkan rekonsiliasi. Ada banyak cara yang bisa ditempuh, dan salah satunya adalah dengan menggali serta mengembangkan bentuk-bentuk rekonsiliasi yang telah ada dan terbentuk di beberapa kebudayaan, khususnya di Indonesia. Namun bentuk rekonsiliasi yang ada dalam budaya tidak bisa langsung diterapkan ke dalam cara-cara di masa kini, karena umumnya upaya rekonsiliasi dalam budaya sering kali melibatkan 'roh-roh nenek moyang', sehingga dalam menggali dan mengembangkan bentuk rekonsiliasi dalam budaya, terlebih dahulu, perlu ada tindakan kontekstualisasi sehingga tercipta bentuk rekonsiliasi yang kontekstual; yang secara aksi ada di lingkup lokal namun memiliki dampak secara global.

Penelitian ini akan menggali dan mengembangkan bentuk rekonsiliasi dalam tradisi suku *Atoni pah Meto*, yang bernama ritual *Helas Keta*. Namun penelitian ini bukan sekadar menggali dan menemukan makna rekonsiliasi dalam ritual *Helas Keta*, melainkan mengait-kelindankan ritual ini dengan nilai-nilai ajaran Yesus yang terdapat dalam Yohanes 4:1-42 dengan tujuan agar bentuk rekonsiliasi yang ditumbuhkembangkan adalah rekonsiliasi kontekstual yang dapat diterima secara budaya maupun Alkitab. Hal ini perlu, karena menemukan bentuk rekonsiliasi yang kontekstual menjadi *urgent* dalam mengembangkan nilai-nilai dan teologi Kristen dalam perjumpaannya dengan budaya, agar keduanya bisa berjalan beriringan tanpa sebuah kecurigaan melalui sikap dan tindakan yang paradoks (Singgih, 2000, p. 87).

Harus dipahami bahwa berteologi di tengah budaya adalah suatu keniscayaan di Indonesia, karena banyak konsep penyelesaian masalah (termasuk rekonsiliasi) yang tercatat dalam Alkitab, juga dimiliki oleh budaya setempat dengan versi yang berbeda, dan jika keduanya

disinergikan akan terbentuk sebuah budaya teologi yang kontekstual. Namun hal ini jarang terjadi, karena dalam praktik keseharian sering kali Kekristenan menempatkan dirinya terpisah dan hanya bertindak sebagai pengamat terhadap budaya, dan berujung pada timbulnya kesalahpahaman terhadap nilai-nilai budaya (Wahyudi, 2019). Padahal tradisi dalam suatu budaya merupakan hasil ungkapan pikiran atau ide dari masyarakat sekitar yang tertuang dalam setiap syair serta berbagai media yang digunakan sebagai simbolisasi yang memuat sebuah makna mendalam, dan setiap ungkapan adalah pengejawantahan diri manusia berupa produk-produk kebudayaan, mimik, gestur, ucapan dan seterusnya (Kusherdiana, 2020). Kalau diperhatikan secara seksama, sejatinya (budaya) Kekristenan pun memiliki corak yang sama dengan terbentuknya sebuah budaya, seperti proses yang disebutkan di atas.

Tidak dapat dipungkiri bahwa setiap tradisi dan ritus yang ada di kelompok masyarakat memiliki nilai kebijaksanaan dan kearifan lokal (*local wisdom*) yang didalamnya terkandung nilai-nilai moral, dan dapat dijadikan jembatan yang mempermudah Kekristenan untuk masuk dan menyebar di setiap budaya Indonesia. Upaya kontekstualisasi perlu dilakukan karena jauh sebelum Kekristenan masuk ke Indonesia, masyarakat lokal sudah memiliki konsep budaya dalam penyelesaian masalah, kepercayaan dan lain sebagainya yang kemudian dituangkan dalam tradisi dan prosesi tertentu. Dengan kontekstualisasi, Kekristenan tidak lagi asing dan tidak juga dengan semena-mena menggeser budaya (Panjaitan, 2022).

Berkaitan dengan ritual *Helas Keta*, beberapa penelitian terdahulu mengungkapkan bahwa ritual ini merupakan sebuah cara suku *Atoni Pah Meto* untuk hidup secara damai setelah mengalami pertikaian, sehingga terbentuk tata kehidupan berkeluarga dengan benar di mana di dalamnya ada pembagian tugas pokok dan fungsi dalam kehidupan sosial kemasyarakatan (Feka & Agnes M.D. Rafael, 2023). Penelitian

lain mengungkapkan bahwa ritual *Helas Keta* merupakan bentuk penyucian dari setiap sumpah serapah dan pertikaian antar dua suku yang pernah diucapkan oleh nenek moyang, sehingga melalui ritual ini segala bentuk permusuhan dapat didamaikan kembali. Ritual *Helas Keta* menjadi sebuah jalan untuk menyatukan Kembali dua keluarga besar suku yang sempat putus akibat pertikaian dan peperangan (Takeleb, 2021). Hal senada juga diungkapkan oleh Nino, dengan menambahkan bahwa ritual *Helas Keta* akan menjadi sempurna dengan dipungksi melalui upacara perkawinan yang melibatkan kedua suku yang pernah bertikai (Nino, 2021).

Berbeda dengan hasil-hasil penelitian terdahulu, dalam penelitian ini penulis akan menyoroiti ritual *Helas Keta* dari perspektif teologi Kristen, khususnya melalui perbandingan dengan narasi dalam Yohanes 4:1-42, agar ritual ini dapat diterapkan dalam konteks gereja di suku Timor. Asumsi awal penulis adalah bahwa dalam konteks ritual *Helas Keta*, Injil dan teologi Kristen dapat berperan sebagai media aktif yang membentuk persepsi dan perilaku masyarakat, dengan berfokus pada upaya membangun rekonsiliasi yang kontekstual, yang dapat dipakai dan dipertanggungjawabkan secara Alkitabiah dan budaya (Panjaitan & Siburian, 2019). Dengan demikian tujuan dari penelitian ini adalah untuk menemukan kelindan (titik temu) ritual *Helas Keta* di masyarakat Miomaffo Barat dan Kecamatan Mutis kabupaten Timor Tengah Utara (TTU) provinsi Nusa Tenggara Timur dengan narasi percakapan Yesus dengan perempuan Samaria, seperti yang tercantum dalam Yohanes 4:1-42.

Sekilas tentang Ritual *Helas Keta*

Ritual *Helas Keta* adalah warisan budaya etnik *Atoni Pah Meto* di kabupaten Timor Tengah Utara, Nusa Tenggara Timur (NTT) yang dilakukan sebelum prosesi perkawinan. Secara etimologis, *Helas Keta*

berasal dari kata *Helas* yang berarti tarik, pelepasan, atau pencabutan” dan *Keta* yang berarti lidi. Jadi *Helas Keta* berartikan ‘tarik lidi’. Istilah ini adalah klausa simbolis. dalam penghayatan dan pemahaman peserta budaya (masyarakat), di mana tujuan ritual ini adalah untuk menyatukan kembali leluhur dari kedua calon mempelai yang pernah bersengketa, bahkan berperang di masa lalu, dan dilegalisasi melalui sumpah yang berisi keturunan mereka tidak boleh terhubung dalam ikatan perkawinan. Sumpah ini disebut *Lasi Bata*, yang berarti membuat garis demarkasi (batas dan pemisah) antar dua desa yang bertikai (Seran, 2022). Oleh karena itu sebelum ritual *Helas Keta* dilakukan, maka *Lasi Bata* perlu diselesaikan terlebih dahulu (Neonbasu et al., 2022). Perlu dicatat bahwa ritual *Helas Keta* dilakukan oleh hampir seluruh suku *Atoni Pah Meto*, karena secara umum mereka mewarisi konflik politis maupun perang saudara yang terjadi pada masa lampau. Dengan demikian tujuan utama dari ritual *Helas Keta* adalah untuk menghindari hal-hal buruk yang akan terjadi akibat konflik atau sengketa di masa.

Perlu diketahui bahwa *Lasi Bata* adalah sumpah adat yang sakral. *Lasi Bata* atau biasa dikenal dengan sebuah garis demarkasi/pembatas antara dua daerah/suku terbentuk ketika terjadi pertikaian atau perang antara dua suku akibat perebutan daerah. Sebelum membuat garis pembatas, terlebih dahulu kedua suku tersebut saling mengutuk dan mengeluarkan sumpah serapah (*Lasi Bata*), sehingga muncullah garis pembatas antara kedua daerah suku yang saling bertikai tersebut. Akibat *Lasi Bata*, kedua suku tersebut saling bermusuhan dan tidak boleh melanggar garis pembatas tersebut. Apabila salah seorang dari suku tersebut melanggar, misalnya melangkah melewati garis pembatas, maka orang tersebut layak untuk dibunuh (Tilis 2024).

Lasi Bata bisa digugurkan, jika terjadi rencana perkawinan antara kedua suku yang bertikai tersebut dan sarana untuk meniadakan *Lasi*

Bata adalah ritual *Helas Keta*. Dalam ritual *Helas Keta*, semua leluhur kedua suku yang dahulu bersengketa diundang hadir di panggung perdamaian secara mistis dan sakral. Kehadiran para leluhur tersebut bertujuan untuk mendeklarasikan perdamaian antar kedua suku tersebut. Dendam yang telah tertanam beberapa generasi harus dihapuskan, diganti dengan hidup bersama sebagai keluarga yang saling peduli satu sama lain melalui ikatan perkawinan yang melibatkan kedua suku tersebut. Dengan demikian ritual *Helas Keta* merupakan tindakan nyata yang mempersatukan kedua suku yang pernah bertikai menjadi sebuah keluarga yang besar dan luas (*extended family*).

Media dalam Ritual *Helas Keta*

Media dalam ritual *Helas Keta* diwujudkan dalam bentuk perjanjian darah, melalui kurban berupa hewan (ayam, babi, atau kambing). Lokasi diadakannya ritual *Helas Keta* adalah sungai, kali atau selokan yang berair. Pada saat ritual diadakan, beberapa tindakan yang dilakukan adalah: menarik kayu silang, mempertemukan kedua calon pengantin, dan melepas lidi atau sebuncha daun alang-alang ke dalam air yang sedang mengalir dengan sapaan mistis-magis.

Alunan syair, bersifat mistis, yang dilantunkan oleh tokoh adat yang memimpin prosesi ritual *Helas Keta* adalah sebagai berikut (Feka & Agnes M.D. Rafael, 2023):

Syair Pertama : *Eut anne ma uton anne neu le hel keta in nanaon ne*

Terjemahan : Saya akan mengisahkan dan menyampaikan tentang alur Ritual *Helas Keta*.

Pada bagian pertama dikatakan, “*Eut anne ma uton anne*” (saya akan mengisahkan dan menyampaikan) merupakan kalimat pembuka untuk membangun komunikasi mistis dengan para ‘Pribadi Tertinggi’ yaitu *Uis Neno* (Allah) dan *Mnaistin* (para leluhur). Dalam komunikasi

tersebut, kedudukan para tokoh adat adalah sebagai juru bicara (*mafefa*) atau mediator antara *Uis Neno* – manusia – *Mnaistin*.

Syair Kedua : Kalu faj ahunut neon ahunut mnaistini nmui fef suli han suli ai nma'oten ai nmateop nek hau tuka es na oekat ni namolok lasi bata nakam maut nane hokum ije au'kuk, olas i tboe taen fefak ahunut hanak ahunut heni tnekmese tfaen ma ansaof mese tfaen

Terjemahan : Bila dahulu kala para leluhur bercekcok atau bertikai atau berperang sehingga membatasi diri dengan sumpah biarlah itu kamu (kalian) dan ini saya (Kami), hari ini kita melepas sumpah itu atau kutukan itu, supaya kita sehati-sejiwa bersatu kembali.

Syair kedua mengungkapkan pengakuan tentang percekocokan dan perselisihan di masa lalu; baik itu berupa *fef suli ma han suli* (pertentangan pendapat) maupun *nma'oten ai nmateop* (saling bunuh atau serang). Namun peristiwa yang lalu haruslah dihapus dan sekarang masuk ke dalam keadaan yang ideal, yaitu berdamai dan bersatu kembali. Syair kedua mengajak kedua suku untuk rekonsiliasi, dan hubungan antar dua suku yang telah lama terputus oleh karena *Lasi Bata* disatukan dan dipersekutukan kembali.

Syair Ketiga : Es na'mi'eok mbi lalne mait mana ha mapu'at nub, katila nub, belke noba lalne onle li'an'innimatcao, atoinje na tua'es ma na'maonbes, bifele na tua'es ma na'maonbes. Es-es nok in oko mama, na'e ma miuaban le'i naoneo ahointini ataosini naketeb natnoe es ama Uis Neno in human in matan.

Terjemahan : Jadi kami berjumpa di persimpangan jalan dengan membawa dua ikatan daun rumbai dan dua duri, lalu menyilangkan keduanya di

jalan demi pasangan calon pengantin. Masing-masing membawa tempat sirih-pinang dan juga sopi satu botol dan bersatu sekarang seturut restu para leluhur yang kini sudah tiada karena dipanggil Tuhan yang maha tinggi.

Syair ketiga mengakui bahwa dahulu para leluhur mereka telah bertikai akibat *fehsuli ma hansuli* (salah paham), mengeluarkan *lasi bata* (sumpah serapah) dan berakibat pada *matepos malolot* (perkelahian dan pembunuhan). Kini, di persimpangan jalan mereka berkumpul untuk memanggil kembali para leluhur, secara mistis, untuk berdamai melalui ikatan perkawinan yang akan membentuk mereka, kembali, pada ikatan kekeluargaan. Simbolisasi dari Tindakan ini adalah dengan meletakkan daun alang-alang/rumbai dan dua buah duri di atas batu yang ditaruh di jalan secara menyilang. Pada saat yang sama, ditaruh juga *sopi* (sejenis minuman beralkoh khas Timor) dan sirih pinang. Daun alang-alang/rumbai menyimbolkan *Lasi Bata* yang akan dianulir sebelum prosesi pernikahan, sekaligus melambangkan rumah khas masyarakat Timor yang beratapkan alang-alang. Simbolisasi ini berarti bahwa rumah tangga yang baik harus dibangun di atas suasana yang sudah aman dari sumpah serapah (*Lasi Bata*) dan sudah kembali bersatu sehingga tidak ada lagi dendam. Syair ketiga ini memiliki makna filosofis mendalam, yang hendak mengungkapkan bahwa pernikahan tidak hanya menyatukan dua insan tetapi menyatukan seluruh keluarga besar dari kedua pihak, oleh sebab itu diperlukan kebersihan jiwa.

Media lain, yaitu sirih-pinang dan *sopi*, merupakan symbol pemersatu dan perekat sosial. Dalam interaksi sehari-hari, masyarakat Timor biasa saling menyapa dan makan sirih pinang bersama. Secara filosofis, sirih merupakan simbolisasi dari perempuan dan pinang simbolisasi dari laki-laki. Keduanya diletakkan di atas *okomama* (sejenis pinggan, tempat sirih-pinang) yang terbuat dari daun lontar. Sedangkan *sopi*, yang diminum bersama dalam sebuah interaksi, diakui

sebagai simbol dari kehidupan bersama dan perdamaian. Melalui makan sirih-pinang dan minum *sopi*, maka kodrat masyarakat sebagai makhluk sosial (*homo socius*) yang berinteraksi dan saling menghargai diciptakan kembali oleh kedua pihak (Panjaitan & Leo, 2023).

Syair keempat : Mautut nane mitonan sin fun sin fefkini sin hankini, ka hai fefmini ai hai hanmini fa, nane amnaestini sin fefkini sin hankini.

Terjemahan : Kami memberitahu mereka karena perkataan dan sumpah mereka, bukan perkataan dan sumpah kami.

Dari tuturan syair keempat ini jelas, bahwa generasi yang terlibat dalam ritus *Helas Keta* menyadari bahwa pertikaian dan perselisihan leluhur adalah sesuatu yang seharusnya tidak ditanggungkan kepada generasi sekarang. Karena yang mengetahui isi sumpah serapah (*Lasi Bata*) dan yang terlibat dalam pertikaian adalah para leluhur, bukan generasi sekarang. Hal ini biasanya ditegaskan oleh tokoh adat bahwa karna generasi sekarang tidak terlibat dalam pertikaian tersebut, maka kedua mempelai patut untuk direstui perkawinannya. Namun hal ini bukan berarti generasi sekarang cuci tangan terhadap masalah yang terjadi di masa lalu namun ini menjadi refleksi tentang kekhilafan para generasi terdahulu (*mnaistin*) di masa lalu dan perlu diselesaikan dengan terang cinta kasih.

Syair kelima : M'heo manu nub nakam mautut miton ki ben na'noe afi faj ahunut neon ahunut, fefa le na hana le na he muni i neka mese ansa'o mese he fefa mese hana mese.

Terjemahan : Kami menyembelih dua ekor ayam untuk memberitahu kalian (para leluhur) tentang sumpah serapah di masa lalu, supaya mulai sekarang kita sehati sejiwa bersatu kembali

Syair kelima menggambarkan puncak ritual *Helas Keta* melalui penyembelihan hewan sebagai kurban darah perdamaian kepada Yang Maha Tinggi melalui para leluhur (terjadi sebuah komunikasi segitiga). Darah dari kurban dialirkan melalui air yang mengalir, baik di sungai maupun selokan sebagai tanda pembersihan diri, penghapusan salah, dan pelepasan berbagai peristiwa konflik yang menimbulkan luka batin di masa lalu. Hal ini juga merupakan rekonsiliasi antara leluhur dari kedua pihak secara mistik. Darah kurban ini menjadi sarana untuk mematahkan sumpah serapah (*Lasi Bata*). Ada beberapa jenis hewan kurban yang biasa dipakai, yaitu babi, ayam dan kambing, namun yang sering digunakan adalah ayam karena memiliki filosofi unik. Ayam jantan melambangkan keberanian, yaitu keberanian untuk kembali berelasi dan berdamai dan dengan sayapnya akan menerbangkan kedua mempelai menuju pelaminan.

Biasanya lantunan doa yang diucapkan di upacara perkawinan dalam ritual *Helas Keta* adalah sebagai berikut (Feka & Agnes M.D. Rafael, 2023):

Hai mtulu maon nua'in'i neu ataosini ma ahoentini, es sinam nitnam nahinen es nak meoba ma misaeb manje ma noba non'e ka, noel le ka, nane nak hai misaef hai fefmini hai hanmini he nloe nekje neu tasi ametak, nifu ametak

Terjemahan : Dua ekor ayam ini kami persembahkan untuk mereka yang telah melahirkan kami (para leluhur), supaya mereka melihat, menyaksikan, membersihkan, dan menyucikan kami melalui air sungai ini; artinya: kami menyucikan perkataan kami di masa lalu supaya hanyut bersama air sungai yang mengalir ke lautan yang luas

Penggalan doa di atas adalah ungkapan kepasrahan dari kedua calon mempelai kepada Yang Maha Tinggi (*Uis Neno*) melalui roh

para leluhur. Kepasrahan dan persembahan diungkapkan melalui praktik penyembelihan hewan kurban, dengan prinsip kesadaran spiritual (religius) yaitu adanya pemulihan dari kisah suram di masa silam. Frasa *hai misaef hai fefmini hai hanmini he nloe nekje neu tasi ametak, nifu ametak* (kami menyucikan perkataan kami di masa lalu supaya hanyut bersama air sungai yang mengalir ke lautan yang luas) menjelaskan bahwa ritual tersebut harus diadakan di air, dengan tujuan kedua pihak ingin melepas semua kebencian di masa silam dengan menggunakan sarana sungai yang mengalir. Simbolisasi ini berarti mereka menghanyutkan kebencian untuk berdamai kembali.

Setelah prosesi penyembelihan darah korban yang dialir melalui air, maka tokoh adat akan melanjutkan ritualnya dengan mengucapkan tutur adat:

Oekat onane tuk-am-tuk mibuaben he mtam mmeu uim bifele te mibuaben ai he meu uim atonje te mibuaben ai el aleokte mibuaben el emleote mibuaben ka on fa faj ahunut, ka on fa neno ahunut

Terjemahan : setelah itu calon mempelai laki-laki dan perempuan sudah bisa hidup bersama tidak seperti waktu-waktu lalu, dan saling mengunjungi bahkan hidup dalam suka maupun duka tidak sama seperti dahulu kala lagi.

Tutur adat ini memiliki makna bahwa pasca diadakannya doa pelepasan dan pemurnian diri atas pertikaian dan sumpah serapah di masa lalu, maka kedua mempelai dinyatakan sudah resmi mendapat restu dari Yang Maha Tinggi (*Uis Neno*) serta roh para leluhur dan berhak melanjutkan ke jenjang pernikahan untuk hidup bersama. Hal ini menggambarkan kenyataan yang terbalik, di masa lalu mereka hidup dalam keterpisahan karena sumpah serapah (*Lasi Bata*), dan melalui tradisi *Helas Keta* mereka kembali pada keadaan damai dan

kondusif dala kehidupan bersama.

Syair keenam : Ta'hake ta'fani hit tolok ma hit monik

Terjemahan : Kita membangun kembali tunas kehidupan kita (Feka & Agnes M.D. Rafael, 2023)

Syair keenam merupakan komitmen untuk mengadakan rekonsiliasi atau pemulihan hubungan yang renggang di masa silam. Syair ini menghidupkan kembali gambaran tentang hasrat untuk mengembalikan ideal, yaitu menjunjung tinggi persaudaraan dan kekeluargaan. Leluhur yang semasa hidup mereka tidak mengenal damai akhirnya kembali kepada panggung perdamaian secara mistis, ini berarti sumpah serapah (*Lasi Bata*) tidak berlaku lagi (Nesi dan Rahardi, 2019).

Syair ketujuh : Natuin mo'et le i (onen), taaib taen mapu'at-malafu

Terjemahan : Melalui ritual (*Helas Keta*) ini, kita menyingkirkan hal-hal buruk

Syair ketujuh ini menegaskan nilai kearifan lokal, yaitu kerinduan terhadap pendamaian para leluhur dan pemurnian diri bagi para kedua pihak untuk melangkah ke jenjang perkawinan. Tradisi ini juga menekankan kesiapan hati dari kedua mempelai dan keluarga besar sebelum melanjutkan ke tahap yang lebih serius. Dengan demikian *Helas Keta* tidak sekadar dimaknai sebagai upaya rekonsiliasi antara leluhur dari kedua pihak, tapi juga sebagai sarana pembersihan diri dari hal-hal buruk (*mapuat-malafu*, arti harfiah: sampah atau kotoran).

Syair kedelapan : Aim ta'fena ma ta'hake tafani laes manekat le atfekas.

Terjemahan : Mari kita merajut dan menegaskan kembali ikatan cinta kasih yang putus.

Kata *Aim* berarti 'mari', merupakan ajakan yang diserukan oleh tua

adat kepada kedua keluarga besar dari calon mempelai, sekaligus, secara mistik, ajakan kepada para leluhur untuk hadir dalam ritual *Helas Keta*” untuk kembali pada cinta kasih yang pernah memudar akibat konflik. Frasa *ta’fena ma ta’hake tafani laes manekat le atfekas* (merajut dan menegakan kembali ikatan cinta kasih yang putus) mewakili kesadaran kedua belah pihak bahwa dahulu ikatan persaudaraan dan cinta kasih pernah dirusak dan hal ini perlu untuk direkonsiliasi melalui perkawinan. Kata ‘merajut kembali’ menunjukkan bahwa sebelum pertikaian terjadi, sudah ada ikatan persaudaraan. Dengan demikian *Helas Keta* bukan upaya untuk memulai, melainkan hasrat untuk kembali pada kondisi persaudaraan yang baik di masa lalu.

Syair kesembilan : N’nao ma ntael nem neikjaha aol luman ma kaeb luman

Terjemahan : hadir dengan hanya membawa tempat sirih pinang (laki-laki dan perempuan) yang kosong

Syair kesembilan merupakan penegasan terhadap syair sebelumnya. Frasa ‘*aol luman ma kaeb luman*’ (tas kosong dan tempat sirih pinang yang kosong) merupakan makna metaforik tentang akal budi dan hati yang murni. Perlu diketahui bahwa metafora ini bersifat khusus dalam lingkup *Atoni Pah Meto*, karena syair di atas, sejatinya, masih ada lanjutannya yang berbunyi, “*neu... lo mnao... aum ma mtael aum nai meikjaha aomina ma aoleko*” (terjemahan: ya dengan tubuh dan jiwa yang bersih (seperti air yang mengalir), dilanjutkan dengan frase “*neu... tlalna tasoene ben, al alaha lekbainja, ka tmatoe fa, ka nmuifa laes suli ben* (terjemahan: jalan yang baik telah dibuka kembali, tidak ada tidak ada perselisihan lagi, sekarang kita harus fokus untuk saling mencintai dan tidak ada beda pendapat lagi) (Feka & Agnes M.D. Rafael, 2023). Air yang mengalir menjadi media yang penting dan mengandung makna menghanyutkan semua perselisihan, sumpah

serapah, dan tutur kata yang tidak baik di masa lalu, untuk menerima kembali keadaan ideal yaitu perdamaian.

Dari uraian kesembilan syair di atas, dapat disimpulkan bahwa ritual *Helas Keta* bertujuan menciptakan perdamaian abadi yaitu dengan mengubah sumpah permusuhan abadi dari para leluhur. Terlihat bahwa stabilitas persaudaraan adalah hal yang dikehendaki *Uis Neno* (Yang Maha Tinggi) dan manusia harus hidup dalam cinta dan perdamaian (rekonsiliasi). Terlihat juga bahwa konflik dan kebencian yang disakralkan, seperti *Lasi Bata*, harus dihanyutkan dan dihilangkan agar manusia memiliki kesadaran untuk hidup berdamai dalam ikatan tali persaudaraan dengan sesamanya.

Menggali Makna Rekonsiliasi dalam Narasi Injil Yohanes 4:1-42.

Peristiwa pembuangan ke Babel menyisakan trauma yang begitu besar bagi bangsa Israel, bukan hanya bagi bangsa Israel (khususnya Yehuda dan kemudian dikenal sebagai bangsa Yahudi) yang ikut dibuang ke Babel, termasuk juga bagi sisa bangsa Israel yang tidak ikut dalam pembuangan kemudian kawin-mawin dengan suku bangsa yang ada di sekitarnya dan melahirkan keturunan yang disebut dengan bangsa Samaria. Ketika bangsa Yahudi pulang dari pembuangan, mereka mendapati bangsa Samaria tidak memelihara agama Yahweisme, sehingga bangsa Yahudi memandang bangsa Samaria ini sebagai bangsa yang sudah tercemari oleh berbagai ajaran sesat. Mulai saat itu, terjadilah konflik yang berkelanjutan antara bangsa Israel dan Samaria, dengan tekanan bahwa bangsa Samaria adalah bangsa yang najis dan tidak layak untuk dihormati (Arifianto, 2020). Masyarakat Yahudi yang tunduk dan taat kepada hukum Taurat, tidak mengizinkan percampuran dengan bangsa lain dan hidup sosial mereka cenderung eksklusif dan menolak bangsa lain. Oleh karena bangsa Samaria, yang awalnya adalah

keturunan Yakub namun telah berbaur dan menikah dengan bangsa lain, dipandang berbeda secara sosio-religi dan ditempatkan pada tingkatan kedua setelah orang Yahudi. Hal ini juga menyebabkan muncul sikap anti terhadap orang Samaria (Lehnardt, 2021).

Latar belakang inilah yang menjadi alasan mengapa perempuan Samaria yang bertemu di sumur Yakub mengambil air di siang hari, karena ia menghindari pertemuan dengan orang Yahudi yang biasa mengambil air di sumur Yakub pada pagi hari. Namun tidak disangka, justru perempuan itu bertemu dengan Yesus yang sedang melakukan perjalanan dari Yudea ke Galilea. Sesungguhnya perjalanan Yesus ini pun agak aneh, karena biasanya orang Yahudi akan menghindari daerah Samaria dan akan memilih jalan lain ketika melakukan perjalanan dan Yudea ke Galilea, namun ternyata Yesus memilih jalan untuk melintasi daerah Samaria. Dari sini dapat dilihat bahwa sesungguhnya tindakan Yesus adalah sebuah kesengajaan, karena Yesus tidak terpengaruh dengan cara pandang teologis orang Yahudi terhadap orang Samaria, dan memilih untuk berlaku diluar batasan sosial antara orang Yahudi dan Samaria. (Sipora Blandina Warela, Karel M Siahaya, 2022)

Dalam narasi dikisahkan bahwa Yesus yang sedang beristirahat didatangi oleh perempuan Samaria, kemudian terjadilah dialog di antara keduanya. Awalnya perempuan Samaria ini memandang bahwa Yesus telah melanggar hukum sosial karena mau berdialog dengan dirinya (Yoh. 4:9). Namun Yesus tidak menanggapi keheranan perempuan Samaria ini, bahkan mengalihkan dialog untuk membahas substansi air sebagai kebutuhan primer manusia bahkan dan mengajak untuk memandangnya dari sisi supranatural, yaitu 'Air Kehidupan', dengan tekanan bahwa siapa pun yang mau menerima Air Kehidupan akan mengalami kekekalan ('ia tidak akan haus lagi - Yoh. 4:13-14). Mendengar hal itu, perempuan Samaria meminta agar Yesus berkenan untuk memberikan Air Kehidupan tersebut. Yesus mengungkapkan ada

syarat utama untuk mendapatkan Air Kehidupan, yaitu meninjau dan bersedia mengubah apa yang menjadi masalah dasar dari perempuan Samaria itu, khususnya menyangkut tentang kehidupan pribadinya dan kecenderungannya menyembah allah yang tidak dikenal di gunung Gerizim (Yoh. 4:15-24) (Purnomo, 2017).

Yesus menegaskan bahwa untuk menerima kekekalan, perempuan itu harus berdamai terlebih dahulu dengan masa lalu dan latar belakang kehidupan pribadinya. Hal ini juga yang ditegaskan oleh Yesus ketika para murid kembali dari kota, untuk membeli roti, tetapi menahan langkah mereka ketika mereka melihat dari jauh Yesus sedang bercakap-cakap dengan seorang perempuan Samaria (Yoh. 4:27). Yesus menegur para murid yang jelas-jelas mengambil jarak dan tidak mau mendekat selama Yesus sedang berdialog dengan perempuan Samaria tersebut. Yesus memahami bahwa keenganan para murid tersebut didasarkan pada latar belakang konflik yang berkepanjangan, perbedaan struktur sosio religius, dan etnis. Dengan tegas Yesus mengingatkan bahwa jika para murid tidak memiliki sikap terbuka untuk mengubah masa lalu, maka rekonsiliasi hubungan antara kedua etnis tersebut tidak akan tercapai dan 'panen jiwa' tidak akan dapat terlaksana (Yoh. 4:34-38) (Hak. 2022).

Akhir kisah mengungkapkan bahwa rekonsiliasi antara penduduk yang ada di kota Samaria dengan para murid terjadi melalui tindakan perempuan Samaria dan Yesus. Perempuan Samaria menyadarkan para penduduk melalui ajakannya untuk meninjau kembali hal-hal berkenaan dengan Nabi yang telah dijanjikan dahulu, yaitu Kristus (Yoh. 4:28-30), sedangkan Yesus menyadarkan para murid tentang tugas awal dan utama mereka yaitu menabur dan menuai jiwa di ladang yang telah disediakan Allah (bumi). Ketika para murid dan para penduduk kota Samaria bisa berdamai dengan masa lalu mereka, maka mereka pun bisa hidup berdampingan dengan damai dan rekonsiliasi terjadi (Yoh. 4:40). Dengan demikian, kisah ini menegaskan bahwa rekonsiliasi

dan perdamaian bisa tercapai melalui penerimaan diri terhadap masa lalu dan bersedia mengubah dan menggeser cara pandang terhadap masa lalu tersebut ke arah yang lebih positif dengan melihat bahwa sejatinya keberadaan diri adalah sangat berharga di hadapan Tuhan.

Kelindan Ritual *Helas Keta* dengan Yohanes 4:1–42: Membangun Rekonsiliasi Kontekstual

Antara ritual *Helas Keta* (teks A) dengan Yohanes 4:1-42 (teks B) memiliki beberapa kesamaan, yaitu: *pertama*, latar belakang konflik di masa lalu. *Kedua*, kesadaran bahwa konflik masa lalu telah mencemarkan kehidupan masa kini. *Ketiga*, semangat rekonsiliasi melalui pemurnian diri. Teks A dan B mengungkapkan bahwa konflik telah menimbulkan keterpisahan dan menghambat interaksi sosial generasi sekarang, dan untuk menggapai rekonsiliasi atau perdamaian diperlukan upaya untuk menghapuskan konflik masa lalu melalui kesediaan untuk mengubah cara hidup masa lalu dan berdamai dengan masa lalunya tersebut.

Teks A dan B memahami bahwa konflik masa lalu bisa diselesaikan apabila masing-masing pihak bersedia untuk menembus batasan-batasan interaksi sosial yang selama ini terhambat akibat konflik masa lalu. Upaya menembus batas-batas interaksi sosial harus dilakukan dengan cara menghapus batasan-batasan yang selama ini menghambat terjadinya interaksi sosial tersebut; dalam hal ini ritual *Helas Keta* melakukannya dengan cara menghapus *Lasi Bata*, sedangkan Yohanes 4 melakukannya dengan tawaran Air Kehidupan yang ditujukan kepada semua orang yang berkenan untuk berdamai dengan masa lalunya. Kedua teks ini juga menegaskan bahwa tembusan batasan-batasan interaksi sosial harus diwujudkan dalam bentuk aksi nyata, di mana ritual *Helas Keta* mewujudkannya dalam bentuk perkawinan antar anggota kedua suku yang bertikai, sedangkan Yohanes 4

mewujudkannya dengan kesediaan Yesus dan para murid untuk tinggal di kota Samaria. Akhir dari penghilangan batas-batas interaksi sosial tersebut adalah tumbuhnya semangat untuk kembali merajut kasih dan persaudaraan yang kuat.

Teks A dan B memiliki kelindan yang jelas untuk mencapai titik temu antara budaya dan Injil. Melalui kelindan yang terlihat, baik budaya maupun Injil harus bersedia untuk saling dilengkapi dan diperbaharui. Ritual *Helas Keta* dapat memakai pesan yang ada dalam Yohanes 4:1-42 dengan cara menggantikan upaya menghadirkan roh nenek moyang dengan kesediaan diri untuk menerima dan berdamai dengan masa lalu, dengan didasarkan pada kehadiran Yesus yang menawarkan Air Kehidupan. Dengan demikian, di satu sisi, ritual *Helas Keta* tidak melulu berbicara tentang roh nenek moyang, melainkan berbicara tentang kehadiran Yesus yang membawa damai untuk setiap orang dan suku yang ada. Di sisi lain Yohanes 4:1-42 pun harus terbuka untuk menerima budaya *Helas Keta* dengan segala pembaharuan/transformasi budaya, sehingga Yohanes 4:1-42 bisa berbicara dan berperan dalam ritual *Helas Keta*. Teks A dan B harus terbuka dan menerima kehadiran masing-masing teks dalam tubuh mereka, dengan demikian terjadi transformasi dan kontekstualisasi budaya yang memakai Injil untuk diterapkan dalam kehidupan budaya tersebut. Melalui ritual *Helas Keta* yang sudah diterangi dan ditransformasi oleh Yohanes 4:1-42, maka ritual *Helas Keta* dapat berlangsung dan dapat dipertanggungjawabkan secara iman Kristen dan budaya.

Simpulan

Ritual *Helas Keta* memiliki nilai kebijaksanaan lokal yang esensial, yaitu rekonsiliasi antara dua suku yang bersengketa di masa lalu. Tindakan akhir dari rekonsiliasi tersebut adalah perkawinan antara kedua anggota suku yang pernah bertikai, sehingga terjadi pemurnian

diri terhadap konflik masa lalu dan menjadi sebuah keluarga besar yang saling mengasihi satu sama lain. Kebijakan local ini sejajar dengan narasi dalam Yohanes 4:1-42, yaitu tentang upaya Yesus untuk merekonsiliasi penduduk kota Samaria dengan para murid. Melalui upaya penyadaran diri yang murni untuk menerima dan berdamai dengan masa lalu, Yesus berhasil ‘mengutus’ perempuan Samaria mengajak para penduduk kota Samaria menanggalkan konflik masa lalu yang telah menimbulkan keterpisahan dengan antara orang Israel, dan bersedia menerima Yesus dan para murid untuk tinggal di kota Samaria. Kelindan inilah yang menjadi titik temu antara ritual *Helas Keta* dengan Yohanes 4:1-42 untuk mengembangkan upaya rekonsiliasi antara dua suku di Timor yang sempat bertikai di masa lalu. Namun rekonsiliasi tersebut bukan dicapai melalui tindakan mengundang roh nenek moyang, melainkan menghadirkan Yesus dalam ritual *Helas Keta* yang mempersatukan dua suku yang pernah bertikai melalui perkawinan antara anggota dua suku tersebut. Injil harus mentransformasi budaya, sehingga setiap upaya budaya yang telah diterangi Injil untuk menumbuhkembangkan kemanusiaan dapat berjalan, sesuai dengan budaya maupun iman Kristen

Daftar Pustaka

- Arifianto, Y. (2020). Deskripsi Sejarah Konflik Horizontal Orang Yahudi dan Samaria. *PASCA : Jurnal Teologi Dan Pendidikan Agama Kristen*, 16(1), 33–39. <https://doi.org/10.46494/psc.v16i1.73>
- Feka, V. P., & Agnes M.D. Rafael. (2023). Nilai-Nilai Kearifan Lokal Pada Wacana Ritual Adat “Helas Keta” Etnik Atoni Pah Meto: Kajian Etnolinguistik. *Jurnal Pendidikan Dan Kebudayaan Missio*, 15(1), 54–73. <https://doi.org/10.36928/jpkm.v15i1.1578>
- Hakh, S. B. (2022). Analisis konstruktif bibliologis Perjanjian Baru tentang moderasi beragama. *Kurios*, 8(2), 297. <https://doi.org/10.30995/kur.v8i2.526>

- Kusherdyana, R. (2020). Pengertian Budaya, Lintas Budaya, dan Teori yang Melandasi Lintas Budaya. *Pemahaman Lintas Budaya*, 1–63. <https://pustaka.ut.ac.id/lib/wp-content/uploads/pdfmk/SPAR4103-M1.pdf>
- Lehnardt, A. (2021). The anti-samaritan attitude as reflected in rabbinic midrashim. *Religions*, 12(8). <https://doi.org/10.3390/rel12080584>
- Neonbasu, G., Robot, M., Erom, Y. D. M. L. J. K. B. J. T. W. M. N. A. D. R. W. S. D. Y. A. L. K., & Niron, Y. M. L. (2022). *Hel Keta di Ambang Krisis Esensi dan Estetik*.
- Nino, M. (2021). 'Hela Keta' Tradisi Orang Timor Tengah Utara. *Garda Indonesia*. <https://gardaindonesia.id/2021/07/hela-keta-tradisi-orang-timor-tengah-utara/>
- Panjaitan, F. (2022). Teologi Mistik Kontekstual sebagai Teologi Sosial: Perbandingan Pengalaman Mistik Paulus dengan Bima. *Tumou Tou*, 9(2), 84–98. <http://ejournal-iakn-manado.ac.id/index.php/tumoutou/article/view/875>
- Panjaitan, F., & Leo, J. (2023). Rekonsiliasi Sejati: Menjumpakan Pesan Perdamaian Melalui Tradisi Na Tek Oko bagi Masyarakat Suku Timor. *TEVUNAH: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristen*, 1(1), 1–17.
- Panjaitan, F., & Siburian, H. H. (2019). Misi Kristologi dalam Konteks Kebudayaan. *Logia: Jurnal Teologi Pentakosta*, 1(1), 42–59. <https://doi.org/https://doi.org/10.37731/log.v1i1.19>
- Purnomo, A. (2017). The Strained Relation Between Samaritans and Jews in the Works of Flavius Josephus. *Diskursus - Jurnal Filsafat Dan Teologi Stf Driyarkara*, 16(1), 64. <https://doi.org/10.26551/diskursus.v16i1.30>
- Seran, P. (2022). Merestorasi Nilai Luhur Tradisi Adat “Helas Keta.” *Victory News*, 1–3. <https://www.victorynews.id/opini/pr-3312720011/merestorasi-nilai-luhur-tradisi-adat-helas-keta>

- Singgih, E. G. (2000). *Berteologi Dalam Konteks: Pemikiran-Pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi Di Indonesia*. BPK Gunung Mulia.
- Sipora Blandina Warela, Karel M Siahaya, F. M. (2022). Keberpihakan Yesus (Analisis Sosio-Teologis terhadap teks Yohanes 4;1-42). *Jurnal Teologi Berita Hidup* 4 (2), 393-400,2022.
- Takeleb, A. N. (2021). *Makna Dan Pesan Nilai Moral Dalam Ritual Adat Hela Keta Menurut Perkawinan Masyarakat Desa Biloe Kecamatan Biboki Utara Kabupaten Timor Tengah Utara*. Undana, Kupang.
- Wahyudi, A. (2019). Interpretasi Hermeneutika: Meneropong Diskursus Seni Memahami Melalui Lensa Filsafat Modern dan Postmodern. *KLAUSA (Kajian Linguistik, Pembelajaran Bahasa, Dan Sastra)*, 2(02), 51-79. <https://doi.org/10.33479/klausa.v2i02.150>

Pemberitaan Injil Melalui Tradisi Medemer (Bermazmur) dan Tarian Tumbuh Tanah *Socio Culture* Suku Arfak Manokwari Papua Barat

¹Donna Sampaleng, ²Simon Stefanus Baitanu
³Hengky Asmorom

^{1,2}*Sekolah Tinggi Teologi IKAT Jakarta*

³*Sekolah Tinggi Teologi IKAT Sambab Manokwari*
donnasampaleng@sttikat.ac.id

Pendahuluan

Tradisi merupakan salah satu pilar penting dalam kehidupan masyarakat yang berfungsi sebagai sarana mempertahankan identitas budaya dan memperkuat kohesi sosial. Tradisi acapkali dianggap sebagai penghubung antara generasi, memungkinkan terjadi pewarisan nilai-nilai, norma, dan praktik-praktik budaya dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dalam kajian tradisi, penting untuk memahami bahwa tradisi bukanlah entitas yang statis, melainkan sesuatu yang dinamis dan selalu berada dalam proses rekonstruksi yang sesuai dengan konteks sosial yang berubah. Kajian tradisi dalam kehidupan masyarakat menekankan pentingnya memahami bagaimana tradisi dipertahankan, diubah, dan diadaptasi dalam masyarakat.

Menurut Handler dan Linnekin (Handler, 2007), tradisi dapat berubah dan bahkan tercipta sebagai respons terhadap perubahan sosial dan politik. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi dapat menjadi alat yang fleksibel dalam menanggapi tantangan zaman sambil tetap menjaga akar budaya dasarnya. Selain itu, tradisi juga berfungsi sebagai mekanisme penting yang melaluinya kohesi sosial dalam

suatu masyarakat ditingkatkan. Tradisi menawarkan dasar yang melaluinya anggota masyarakat dapat memahami status mereka dalam suatu struktur sosial dan meningkatkan ikatan sosial melalui partisipasi dalam upacara kolektif (Bendix, 2009). Dalam hal ini, oleh karena itu, tradisi tidak hanya bertindak sebagai komponen budaya tetapi juga berperan sebagai mekanisme untuk peningkatan stabilitas dan keberlanjutan sosial. Dengan demikian, analisis tradisi dalam kehidupan masyarakat memberikan wawasan tentang bagaimana isu-isu identitas budaya dilestarikan dan dikembangkan dalam terang kesinambungan dan perubahan yang terjadi di berbagai keadaan. Hal ini juga menunjukkan bagaimana tradisi dapat bertindak sebagai sumber daya penting dalam perjalanan perubahan sosial, dan bagaimana tradisi dapat berfungsi untuk meningkatkan kohesi sosial dan rasa identitas kolektif. Mengkhotbahkan Injil dalam konteks budaya yang berbeda merupakan tantangan, dan itu perlu dilakukan dengan kebijaksanaan: melalui strategi kontekstual. Untuk keberhasilan penyampaian pesan Injil, diperlukan banyak wawasan tentang budaya lokal karena budaya lokal tidak hanya berfungsi sebagai jembatan—mengggunakan tradisi lokal untuk menyampaikan pesan—tetapi juga sebagai penghubung yang menghubungkan pesan Injil dengan pengalaman sehari-hari orang-orang. Pengetahuan latar belakang seperti itu meningkatkan penafsiran Injil untuk memungkinkan orang menerima dan menyadari pesan tersebut berdasarkan nilai dan norma mereka.

Pendekatan yang efektif dalam penginjilan adalah integrasi tradisi lokal. Tradisi lokal mengacu pada bahasa, musik, tari, dan ritual yang penting dan merupakan bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat di masyarakat. Menurut Kraft (Kraft, 2005), melalui penginjilan yang mempertimbangkan unsur-unsur budaya lokal, resistensi budaya dapat dihindari dan percepatan dialami dalam penerimaan pesan Injil. Pendekatan ini menuntut keterlibatan yang sangat mendalam dengan masyarakat agar penginjil memperhatikan apa yang dipraktikkan

sebagai tradisi sebelum mencoba mengomunikasikan Injil apa pun. Di pihaknya, setelah semua dikatakan dan dilakukan tentang mengintegrasikan tradisi lokal ke dalam penginjilan, tentu saja ada sisi negatifnya: Tantangan utama di sini adalah bahwa hal itu cenderung mendorong sinkretisme karena cara-cara dapat ditemukan di mana apa yang memegang tempat sebagai kepercayaan lokal dan ajaran Kristen bercampur tetapi tidak menyatu sejalan dengan ajaran Injil. Untuk mengatasi hal ini, diperlukan pengajaran yang mendalam tentang doktrin Kekristenan dan dialog dengan masyarakat—Hiebert (2009) menekankan bahwa hal tersebut akan memastikan adanya sintesis organik dari tradisi-tradisi lokal sehingga tetap setia pada pesan Injil. Tidak pernah ada Gereja yang bebas dari budaya karena sejak awal berdirinya hingga sekarang, gereja selalu dan terus-menerus terlibat dalam perjumpaan budaya; perjumpaan semacam itu telah terjadi sejak zaman Yesus, kemudian para rasulnya dan bahkan dalam perkembangan gereja selanjutnya di Eropa, di Asia—dan bahkan di Indonesia. Upaya yang dilakukan oleh para teolog Asia untuk merekonstruksi pemikiran Barat di Asia melalui pendekatan Hermeneutika Misionaris—yang akhirnya mengarah pada Kekristenan yang “lebih Asia” tidaklah salah. Bagi gereja-gereja di Indonesia: ketika gereja bergaya Indonesia disajikan setidaknya dengan cara ini, hal itu akan menghapus persepsi bahwa ‘Kekristenan adalah agama Barat’ dari benak orang-orang. Di Indonesia, gereja harus menjadi wakil Kerajaan Allah dengan mengubah Injil dalam budaya mereka selama perjumpaan misionaris (Amtiran, 2019).

Tradisi Bermazmur, Asal Usul dan Pengaruh Budaya

Tradisi mazmur merupakan praktik khusus dan penting dalam kehidupan beberapa komunitas, khususnya di Indonesia. Mazmur merupakan bentuk ibadah atau tindakan pemuliaan yang diungkapkan dengan menyanyikan himne—khususnya, lagu pujian yang diambil dari

Kitab Mazmur. Seringkali, tradisi ini mengambil ciri-ciri musik yang dipengaruhi oleh budaya lokal; sebagai hasilnya, bentuk ibadah yang berkembang menjadi unik dan diresapi dengan kekayaan spiritual dan budaya. Menyanyikan mazmur berakar dalam iman Kristen, di mana ia telah menjadi bagian integral dari ibadah liturgi selama berabad-abad. Di Indonesia, khususnya di daerah seperti Papua, praktik ini mengalami proses akulturasi dengan budaya lokal.

Selain Papua, Tradisi Mazmur ditemukan di hampir semua wilayah Indonesia di mana Kayu dan Hasil Alam digunakan sebagai media pujian yang disampaikan dalam bahasa daerah. Hal ini menunjukkan kapasitas adaptasi tradisi Kristen itu sendiri dalam berbagai latar budaya, mengembangkan bentuk-bentuk ibadah yang lebih kontekstual dan relevan dengan masyarakat setempat. Selain Papua, Tradisi Mazmur ditemukan di hampir semua wilayah Indonesia di mana Kayu dan Hasil Alam digunakan sebagai media lagu-lagu pujian dalam bahasa daerah. Hal ini menunjukkan bagaimana tradisi Kristen memiliki kemampuan untuk diaklimatisasi ke dalam konteks budaya yang berbeda, sehingga melahirkan bentuk ibadah yang lebih kontekstual dan relevan bagi masyarakat setempat.

Medemer

Medemer atau Bermazmur, Medemer dalam bahasa Meyakh itu berarti kumpulan ayat lagu rohani yang berisi ayat dari Firman Tuhan atau ucapan pujian kepada alam semesta, atau tokoh pelindung/kepala suku. Dalam konteks kondisi sa'at ini, Medemer merupakan sebuah adat dari menyanyikan tembang-tembang rohani dengan menggunakan bahasa dan gaya musik khas dari suku Arfak. Adat ini mencerminkan cara suku Arfak dalam menampilkan iman mereka melalui seni musik yang sangat kaya akan simbol dan makna spiritual. Melalui tradisi Medemer, nilai-nilai Injil dapat disampaikan dengan

lebih mudah diterima dan dipahami oleh orang Arfak karena sesuai dengan kebiasaan mereka dalam mengungkapkan keyakinan mereka. Sebelum injil memasuki tanah Papua leluhur masyarakat Arfak menggunakan tembang ini sebagai lambang puji-pujian yang ditujukan kepada para dewa menurut kepercayaan nenek moyang.

Dalam kepercayaan tradisional masyarakat Arfak, dewa atau roh lebih sering dianggap sebagai entitas yang memiliki kekuatan untuk memengaruhi dunia manusia (kesehatan, keamanan, dan kemakmuran) dan diyakini sebagai bagian dari asal usul leluhur. Mereka diyakini telah memainkan peran utama dalam penciptaan bersama (bersama dengan leluhur manusia) dan pengaturan alam semesta (ditetapkan oleh hukum alam) dan kehidupan masyarakat juga. Menurut mitos dan cerita rakyat, dewa-dewa ini menciptakan berbagai elemen kehidupan, selain menawarkan pedoman moral dan norma sosial. Gordon 2005 berpendapat bahwa “dewa-dewa dalam mitologi Arfak diyakini memiliki kekuatan kreatif dan pengaturan yang mendalam: memengaruhi setiap aspek kehidupan masyarakat mereka”. Masyarakat Arfak memiliki berbagai upacara dan ritual yang mereka gunakan untuk menghormati dewa-dewa ini; percaya bahwa sebagai imbalan atas rasa hormat yang ditunjukkan, dewa-dewa ini akan memungkinkan mereka untuk memengaruhi panen serta menjaga kesehatan dan keamanan yang baik dalam lingkungan hidup mereka. Dewa-dewa ini juga sering dianggap sebagai pelindung dan penjaga tradisi leluhur. Kepercayaan terhadap dewa-dewi ini diwariskan secara turun-temurun melalui cerita lisan dan simbol-simbol ritual, menunjukkan adanya hubungan spiritual yang mendalam antara manusia dengan alam gaib. Dalam budaya Arfak disebut Maroga Mebi yang artinya pujian kepada alam yang ditujukan kepada kekuatan alam dan nama dewa biasanya disebut Merahie yang artinya kekuatan alam misalnya mema/gunung, Mei/sungai, meren/danau, mamu/

batu, mega/pohon, mes/hujan, mowa/matahari serta memebansbird dan nama lainnya masu/ular mos/ikan mocu/tikus moyodu/kuskus mek/babi mejweni/buaya mem. Jadi sebenarnya mereka adalah nenek moyang dari masyarakat Arfak yang memuja kekuatan alam yang dianggap memiliki kekuatan gaib melebihi manusia biasa.

Sesudah Injil masuk menjangkau masyarakat Arfak di wilayah Gunung oleh Walter Erikson dan Edward Tritt, dua misionaris asal Amerika yang diutus oleh badan Misi The Evangelical Alliance Mission (TEAM) kemudian dimulai mengajarkan kepada masyarakat tentang Alkitab, maka metode bermazmur ini kemudian menjadi cara mengajarkan Teks Alkitab sebagai nyanyian budaya dan dinyanyikan untuk memuji Tuhan sampai saat terus di wariskan turun temurun dan dicetak dalam buku nyanyian atau Medemer.

Tabel 1 : Kutipan Lirik Lagu Medemer dalam Bahasa Meyah

<i>Lirik Medemer</i>	Kitab (Pasal dan Ayat)
<i>Injil Yohanes atmara... Yohanes sijmara, Yesus Kristus ocune esinsa gu Rurong murit nomnaga.... Rurong Kristen toisteny, Oida, Didif ber moroja... didif ber montoja, Jahaahnow, ruang murit rumuira ... Rurong Kristen ruiroma Ber rijoskoita, eytejah haibina... Eytejah haiyoska, Tina murit, Kristen ongg runororu oga ongg dant gura, sij guro Modmura feseadura ... modmas febgura</i>	Yohanes 14 : 6 “kata Yesus kepadanya, Akulah jalan dan kebenaran dan hidup. Tidak ada seorangpun yang datang kepada Bapa kalau tidak melalui Aku”.
<i>Surat Tesalonika atmara ... tesalonika sijmara, Rot bilis setan ber enereni Rurong bilins rurogra... rurong sesar rurogra, rurong sesar rumogra Rot rurong bilis – rurong sesar ber ejekerrek mohuja ... Ejekerrek Tina bilisa – setan ber ejereni rurong murit tentena Rurong Erenir bera orofut moneja ... Orofosut motuja</i>	II Tesalonika 2 : 9-10 “2:9 Kedatangan si pendurhaka itu adalah pekerjaan Iblis, dan akan disertai rupa-rupa perbuatan ajaib, tanda-tanda dan mujizat-mujizat palsu, 2:10 dengan rupa-rupa tipu daya jahat terhadap orang-orang yang harus binasa

Lirik Medemer	Kitab (Pasal dan Ayat)
<p><i>Jeskeseda murita – Kristena risira, ruksons ska rerinai foma Allah oga fomofa Yesus oga soweja</i></p>	<p>karena mereka tidak menerima dan mengasihi kebenaran yang dapat menyelamatkan mereka”.</p>
<p><i>Sura Keluaran Atmara ... Keluaran esi jmara Rot Tuhan Allah ber Agot gu Musa.... Agot gu Haruna, Oida gojotkag Rajaeteb firauna --- Ebirfaeteb mesira Tina Raja firaun onororu Musaefen oga ora ... musaefen frenta gura, Jeskaseda enjaha rurong Israel rija gura ... ibrani ricira gura Erekoma tina Tuhan Allah oubk, malaikat ske mewa .. malaikat ske surga Ber ejeita agos gu rufroka osumbohka jeska Rurong mesir ragosa.. Rurong mesir ragosja, Erekuma rusira..riker ber riwiysa riytoha rirekik ruoksa raja etebfirauna – Ebirfa eteb mesira, Ragot oida raja Firaun bijgijoug rurong Israel edougda .. Ibrabi noumeida Jeskeseda binjaha rurong Israel rija gura Ibrani ricim gura</i></p>	<p>Keluarannya 12 : 29- 42 “12:29 Maka pada tengah malam TUHAN membunuh tiap-tiap anak sulung di tanah Mesir; dari anak sulung Firaun yang duduk di takhtanya sampai kepada anak sulung orang tawanan, yang ada dalam liang tutupan, beserta segala anak sulung hewan. 12:30 Lalu bangunlah Firaun pada malam itu, bersama semua pegawainya dan semua orang Mesir; dan kedengaranlah seruan yang hebat di Mesir, sebab tidak ada rumah yang tidak kematian. 12:31 Lalu pada malam itu dipanggilnyalah Musa dan Harun, katanya: “Bangunlah, keluarlah dari tengah-tengah bangsaku, baik kamu maupun orang Israel; pergilah, beribadahlah kepada TUHAN, seperti katamu itu. 12:32 Bawalah juga kambing dombamu dan lembu sapimu, seperti katamu itu, tetapi pergilah! Dan pohonkanlah juga berkat bagiku.”12:33 Orang Mesir juga mendesak dengan keras kepada bangsa itu, menyuruh bangsa itu pergi dengan segera dari negeri itu, sebab kata mereka: “Nanti kami mati semuanya.” 12:34 Lalu bangsa itu mengangkat adonannya, sebelum diragi, dengan tempat adonan a mereka terbungkus dalam kainnya di atas bahunya. 12:35 Orang Israel melakukan juga seperti kata Musa; mereka meminta dari orang Mesir barang-barang emas dan perak serta kain-kain. 12:36 Dan TUHAN membuat orang Mesir bermurah hati terhadap</p>

Lirik Medemer	Kitab (Pasal dan Ayat)
	<p>bangsa itu, sehingga memenuhi permintaan mereka. Demikianlah mereka merampasi orang Mesir itu. 12:37 Kemudian berangkatlah orang Israel dari Raamses ke Sukot, kira-kira enam ratus ribu orang laki-laki berjalan kaki, tidak termasuk anak-anak. 12:38 Juga banyak orang dari berbagai-bagai bangsa turut dengan mereka; lagi sangat banyak ternak kambing domba dan lembu sapi. 12:39 Adonan yang dibawa mereka dari Mesir dibakarlah menjadi roti bundar yang tidak beragi, sebab adonan itu tidak diragi, karena mereka diusir dari Mesir dan tidak dapat berlambat-lambat, dan mereka tidak pula menyediakan bekal baginya. 12:40 Lamanya orang Israel diam di Mesir adalah empat ratus tiga puluh tahun. 12:41 Sesudah lewat empat ratus tiga puluh tahun, tepat pada hari itu juga, keluarlah segala pasukan TUHAN dari tanah Mesir. 12:42 Malam itulah malam berjaga-jaga bagi TUHAN, untuk membawa mereka keluar dari tanah Mesir. Dan itulah juga malam berjaga-jaga bagi semua orang Israel, turun-temurun, untuk kemuliaan TUHAN”.</p>

Dalam konteks inilah seni musik terbukti tanpa diragukan lagi sebagai alat yang sangat efektif dalam menyampaikan pesan, baik dalam konteks keagamaan, budaya, maupun pendidikan. Salah satu alasan terpenting mengapa bernyanyi adalah kemampuannya untuk menyampaikan pesan yang kompleks secara emosional dan simbolis. Pesan dari kata-kata tersebut semakin kuat karena alunan musik yang mengiringinya, sehingga pesan tersebut lebih mudah diingat dan diterima oleh pendengar (Hadi, 2016).

Tarian Tumbuk Tanah

Tari Tumbuk Tanah merupakan suatu penghormatan terhadap alam dan tanah sebagai ibu dan sumber kehidupan. Masyarakat Arfak percaya bahwa tanah sangat berperan penting dalam mendukung kehidupannya. Oleh karena itu tarian ini sering pula dilakukan sebagai wujud syukur atas panen atau dalam beberapa upacara adat tertentu. Para penari yang biasanya terdiri dari laki-laki maupun perempuan dalam tarian ini, melakukan gerakan-gerakan yang bersifat ritmis sambil menendangkan kakinya ke permukaan tanah. Gerakan ini melambangkan kekuatan, keteguhan, dan juga persatuan masyarakat Arfak. Kostum yang dikenakan dalam menari ini biasanya dibuat dari bahan seperti daun-daunan dan kulit kayu sehingga lebih menggarisbawahi nilai estetika serta solidaritas dengan alam.

Filosofi yang terkandung dalam Tari Tumbuk Tanah adalah tentang penghormatan terhadap alam dan tanah sebagai ibu dan sumber kehidupan. Masyarakat Arfak percaya bahwa tanah sangat menopang kehidupan mereka, oleh karena itu tarian ini juga umumnya merupakan ungkapan rasa syukur atas hasil panen atau upacara adat tertentu. Gerakan dalam tarian ini biasanya melibatkan sepasang pria dan wanita yang menirukan gerakan ritmis menginjak tanah dengan kaki mereka. Hal ini melambangkan kekuatan, tekad, dan kebersamaan masyarakat Arfak. Kostum yang dikenakan dalam tarian ini sering kali terbuat dari bahan-bahan alami seperti dedaunan dan kulit kayu—yang sama-sama memberikan nilai estetika yang mencerminkan kedekatan dengan alam.

Ada sedikit perbedaan antara cara pelaksanaan Tari Tumbuk Tanah dan formasinya yang hampir menyerupai ular yang melilitkan tubuhnya di sekitar pohon, maka dari itu tarian ini disebut Tari Ular. Tarian ini hanya dipentaskan pada saat-saat yang sangat penting seperti saat menyambut tamu, saat ada upacara pernikahan, saat merayakan

kemenangan salah satu pemimpin yang telah terpilih, atau saat pesta adat untuk menjalin tali kekeluargaan yang terkadang berakhir sebagai ajang mencari jodoh. Setiap subsuku dalam suku Arfak menyebut tarian ini dengan nama yang berbeda-beda sesuai dengan bahasanya masing-masing; salah satu contohnya adalah Suku Hattam menyebutnya Ibihim dan Suku Sough menyebutnya Manyohora. (Dowansiba, 2021). Ketika seorang pemimpin memulai kata-kata Medemer, *Injil Yohanes atmara... Yohanes sijmara, Yesus Kristus ocune esinsa gu Rurong murit nomnaga.... Rurong Kristen toisteny, Oida, Didif ber moroja... didif ber montoja, Jahaahnow, ruong murit rumuira ...*

Rurong Kristen ruiroma Ber rijoskoita, eytejah haibina... Eytejah haiyoska, Tina murit, Kristen ongg runoruru oga ongg dant gura, sij guro Modmura fesegura ... modmas febgura

Maka pada bagian akhir, Jemaat atau masyarakat akan mengulang bagian lirik akhir dengan gerakan tari Tumbuk Tanah.

Mengenal Suku Arfak

Budaya di Papua beranekaragam dan unik yang kemudian menjadi ciri kas tersendiri bagi orang Papua. di Papua terdapat 255 suku bangsa yang tersebar luas pada tujuh wilayah adat papua. diantaranya wilayah adat Mamta, Saireri, Me-pago, La-pago, dan Ha-anim di provinsi papua. kemudian ada wilayah adat Domberay dan Bomberay di Provinsi Papua Barat. Dari 255 suku bangsa itu, pastinya memiliki budaya dan kebudayaan-nya masing-masing berdasarkan wilayah adatnya sendiri. salah satunya suku besar Arfak di wilayah tiga Domberay. Suku Besar Arfak merupakan salah satu suku yang tersebar luas dan berpenduduk di bagian kepala burung pulau Papua, yakni Kabupaten Manokwari, Kabupaten Manokwari selatan, Kabupaten Pegunungan Arfak, Kabupaten Bintuni, Kabupaten Tambrau dan Kabupaten Wondama. Suku Arfak sendiri terbagi dalam sub-subs suku yaitu suku Hattam-

Moiley, Suku Sougbh-Bohon, Suku Meiyah, suku Moskona, suku Mpur, dan suku Karon. Dan dari setiap sub-subs suku ini masing-masing memiliki kepala sukunya. namun ada satu kepala suku yang dianggap sebagai kepala suku tertinggi dari kepala suku di setiap sub-sub suku itu, yakni kepala suku besar Arfak. (Dowansiba, 2021)

Suku Arfak merupakan salah satu suku terbesar di Provinsi Papua Barat yang memiliki hak ulayat atas wilayah Manokwari. Suku Arfak sendiri tersebar luas dan mendiami wilayah kepala burung Pulau Papua, yaitu di Kabupaten Manokwari, Kabupaten Manokwari Selatan, Kabupaten Pegunungan Arfak, Kabupaten Bintuni, Kabupaten Tambrauw dan Kabupaten Wondama. Suku Arfak sendiri terbagi menjadi beberapa sub suku, yaitu Suku Hattam-Moiley, Suku Sougbh-Bohon, Suku Meiyah, Suku Moskona, Suku Mpur dan Suku Karon dan masing-masing sub suku ini memiliki kepala suku tersendiri namun ada yang diangkat sebagai kepala suku tinggi dari sub suku tersebut yang disebut dengan kepala suku Arfak. Pada saat ini Drs. Dominggus Mandacan adalah Kepala Suku Arfak Kecamatan Manokwari Selatan, Suku Moiley dan Hattam, Kecamatan Tanah Rubuh, Kecamatan Prafi, Kecamatan Warmare, Kecamatan Mokwam, Kecamatan HingK Kecamatan Minyambouw Kecamatan Oransbari Kecamatan Ransiki. Kecamatan Manokwari Barat Suku Meiyah Kecamatan Sidey Kecamatan Manokwan Utara Kecamatan Manokwan Timur Kecamatan Masni Kecamatan Mubrani Kecamatan Testega Kabupaten. Catubouw Didohu Sururey AnggiAnggi GidaTaige MembeyTahota Isim Momiwaren Neney SaubabarRumberponSougbhTribe. Jagiro Masyeta Moskona Utara Moskona Selatan Moskona Timur (meyah; meyado) Suku Sougbh-BohonMoskona. Kecamatan Kebar (timur Kebar Meiyah) Kecamatan Saukorem Kecamatan Snopi (Mpur-karon) Suku Hantu. Penelitian ini difokuskan pada Suku Arfak yang merupakan induk dari beberapa sub suku seperti Suku Arfak Hattam, Suku Arfak Hattam Moiley, Suku Arfak Sougbh, Suku Arfak Sougbh Bohon dan Suku Arfak Meiyah.

Mengenal suku Arfak sangatlah mudah. Pandanglah ciri-ciri fisiknya terlebih dahulu. Suku Arfak, sama halnya dengan suku Papua lainnya. Berambut keriting dan berkulit hitam. Oleh ahli Antropologi tipe seperti ini digolongkan kedalam ras melanesia . Dari sisi Budaya, suku Arfak memiliki identitas yang khas sebagai produk budaya. Dengan melihat produk budayanya, kita bisa membedakan suku Arfak dengan suku yang lain. Pengetahuan tentang bahasa Arfak misalnya, yang dikatakan suku Arfak adalah yang bisa berbahasa suku Arfak. Ternyata sekedar bahasa tidaklah cukup, untuk memperkuat identitas budaya suku Arfak, maka yang dikategorikan sebagai orang Arfak adalah mereka yang memiliki nama marga, diantaranya: Mandacan, Ayok, Nuham, Sayori, Ullo, Iwow, Indow, Inyomusi, Msen, Muit, Tbyai, Salabai, Wonggor, Pungwam, Meindodga.

Pendekatan *Socio Culture* dalam Metode Pewartaan Injil melalui Tradisi Mazmur

Pendekatan sosiokultural terhadap evangelisasi melalui tradisi mazmur sangat efektif di masyarakat yang didominasi masyarakat lisan, seperti sebagian besar suku di Indonesia, termasuk Papua. Tradisi mazmur sendiri merupakan salah satu bentuk nyanyian atau pujian yang berasal dari adat istiadat setempat dan dikenal masyarakat setempat. Karena merupakan adaptasi tradisi lokal dan terintegrasi dengan ajaran agama Kristen, maka pesan Injil mudah dipahami dan diterima oleh kelompok sasaran masyarakat lokal. Dalam hal terkait praktik Medemer suku Arfak di Manokwari, Papua Barat memperlihatkan bahwa pendekatan yang melibatkan penggunaan tradisi lokal seperti mazmur dan tarian menjadi jalan yang dipergunakan hingga saat ini untuk menyampaikan pesan Injil mereka. Bagi suku Arfak, tradisi tersebut bukan sekedar ekspresi budaya melainkan sarana penyampaian nilai-nilai spiritual yang penting untuk menunjang spiritualitasnya.

Tradisi budaya yang bertransformasi menjadi tradisi keagamaan ini memperlihatkan dua hal, yakni pertama adanya kontekstualisasi dalam Tradisi Mazmur dimana metode kontekstualisasi dalam pewartaan Injil melalui Mazmur memungkinkan terciptanya jembatan antara pesan Injil dan budaya setempat. Ketika orang dapat mengaitkan pesan Injil dengan nilai dan praktik budaya mereka, mereka cenderung lebih terbuka untuk menerimanya. Inilah cara kita mengatasi ketegangan antara agama dan budaya. Inilah cara mengizinkan, memungkinkan, memberdayakan yang menggunakan memungkinkan, memungkinkan-meningkatkan, memungkinkan penerimaan yang lebih baik dalam konteks budaya yang ada dan yang kedua adalah Efektivitas Penginjilan Melalui Tradisi Lisan bahwa Penginjilan melalui tradisi lisan mendorong kesinambungan praktik budaya dengan menenun ajaran Kristen ke dalam kehidupan sehari-hari masyarakat, melalui bentuk-bentuk seperti mazmur. Hasilnya adalah perpaduan identitas budaya dan Kristen di tingkat lokal. Oleh karena itu, karena dapat disesuaikan dengan variabel sosial-budaya masyarakat yang berbeda, pendekatan seperti itu sering kali terbukti lebih efektif daripada yang lain (Setiawan, 2020).

Tantangan dan Peluang dalam Pendekatan Socio-Culture

Meskipun pendekatan sosiokultural sangat menguntungkan, penerapannya mungkin cukup menantang salah satunya adalah risiko sinkretisme negatif, dimana unsur-unsur budaya yang bertentangan dengan ajaran Kristen dapat disalahartikan sebagai bagian dari agama Kristen. Oleh karena itu, diperlukan pengetahuan yang baik tentang budaya lokal ditambah kerja sama antara pemimpin gereja dan tokoh adat untuk memastikan bahwa pesan Injil disampaikan dengan murni dan tidak mengaburkan inti ajaran Kristen. Namun, peluang besar juga terbuka melalui pendekatan ini dengan menghormati dan memanfaatkan budaya lokal, pemberitaan Injil dapat lebih diterima

dan dipahami oleh masyarakat (baca: Gereja) ini juga menciptakan ruang dialog antara agama dan budaya, yang pada akhirnya dapat memperkuat identitas keagamaan dan budaya sebuah komunitas.

Peluang yang kemudian adanya penegasan terhadap identitas beragama bagi masyarakat Suku Arfak dimana hal yang pertama mereka pelajari adalah Injil yang dibawa oleh Misionaris Asing dan Kepala Suku setempat. Ini sangat mempengaruhi perkembangan identitas keagamaan yang kemudian menjadi identitas sosial pada keseluruhan aspek masyarakat Suku Arfak. Hal ini nampak jelas pada praktik yang sama berlaku bagi semua sub suku dari suku besar Arfak bahwa Medemer atau bermazmur dan Tarian tumbuk Tanah. Praktik ini dapat terlihat pada kegiatan ibadah Gereja setiap minggu atau pada setiap kegiatan yang melibatkan masyarakat adat. Tumbuk Tanah dipraktikkan dalam berbagai kesempatan untuk mengekspresikan kegembiraan yang dilengkapi dengan tongkat dan Busur panah serta bahan-bahan alam lainnya. Pelestarian dan pengembangan budaya lokal: Selain itu, pendekatan ini memungkinkan kita untuk mempertahankan dan mengembangkan warisan budaya lokal berdasarkan nilai-nilai agama. Pendekatan ini membantu agar agama dan budaya dapat bekerja sama secara harmonis dalam membentuk identitas masyarakat. Dalam banyak kesempatan, meskipun ada tantangan yang harus diatasi, pendekatan sosiokultural dapat memberikan prospek yang luar biasa untuk meningkatkan koordinasi antara identitas budaya dan agama dalam membangun tradisi keagamaan.

Tradisi Medemer Sebagai Tradisi Keagamaan Kristen

Tradisi keagamaan merujuk pada praktik dan ritual yang diwariskan dari satu generasi ke generasi lain dalam komunitas agama tertentu. Ibadah, ketaatan, etika, dan prinsip moral yang terkandung dalam kehidupan sehari-hari para pengikut berdasarkan prinsip-

prinsip iman membentuk tradisi-tradisi ini. Kelompok tersebut menggunakan tradisi keagamaan untuk memperkuat identitasnya, menjaga solidaritas sosial, dan menjunjung tinggi nilai-nilai spiritual yang dianggap penting oleh komunitas tersebut. Komunitas agama sering kali menjadikan tradisi keagamaan sebagai inti mereka, di mana tradisi-tradisi ini bukan sekadar ritual atau upacara, tetapi cerminan tingkat pemahaman mengenai hubungan antara manusia dan yang transenden atau ilahi. Selain itu, tradisi-tradisi ini dapat menemukan cara untuk beradaptasi dengan perubahan yang terjadi seiring waktu untuk mengikuti konteks sosial dan budaya karena dengan begitu tradisi-tradisi tersebut tidak akan pernah statis.

Temuan penelitian ini membuktikan bahwa Medemer adalah salah satu tradisi keagamaan Masyarakat suku Arfak. Pola yang dilakukan berfungsi untuk meningkatkan pemahaman dan kepatuhan terhadap doktrin agama. Terdapat ciri penanda sebuah tradisi dapat dikategorikan sebagai tradisi keagamaan antara lain :

1. Ritualitas, Tradisi keagamaan sering kali diaktualisasikan secara rutin dan terstruktur. Ini dapat mencakup doa, puasa, perayaan hari raya keagamaan misalnya, pembaptisan, pernikahan, dan pemakaman
2. Adanya Komunitas penutur, tradisi keagamaan biasanya bersifat komunal dan dilakukan dalam masyarakat dan secara terbuka dapat menerima kehadiran diluar masyarakat local. Ini menumbuhkan rasa memiliki dan identitas bersama di antara jemaat dan juga tamu undangan yang membaur. Praktik ini berfungsi untuk memperkuat ikatan sosial dan keagamaan dalam komunitas agama.
3. Transmisi antar generasi, tradisi keagamaan dilakukan secara turun temurun, demikian pula halnya dengan Medemer dan Tumbuk Tanah terjadi pewarisan generasi dimana tradisi tersebut

telah menjadi bagian yang tak terpisahkan bagi Masyarakat Arfak pada berbagai kesempatan seperti menyambut tamu negara, pesta keluarga, pesat kemenangan (politik) acara Gereja. Lirik Medemer akan terfokus pada penyampaian ayat-ayat Firman Tuhan yang diambil dari Alkitab.

4. Kepatuhan dan Rasa Hormat, tradisi keagamaan, oleh para pengikutnya, seringkali dihormati dan dipatuhi sebagai kewajiban agama atau sehubungan dengan sistem kepercayaan mereka, semisal bahwa ungkapan penerimaan masyarakat local terhadap tamu yang berkunjung akan diexpresikan lewat Medermer dan Tumbuk Tanah kemudian dilanjutkan dengan memakaikan Mahkota, Kalung Manik-manik, Noken dan Injak Piring.

Perubahan perabadian Masyarakat Arfak terjadi dari misi penginjilan dalam hal ini yang dilakukan oleh Misi TEAM dan Gereja Persekutuan Kristen Alkitab Indonesia (GPKAI), kemudian diikuti dengan semakin bertambahnya pengetahuan baru. "Saat ini Minyambouw, Anggi, dan Testega menjadi pusat-pusat penginjilan bagi Subsuku Hattam, Meyah, dan Sough. Pengaruh penginjilan ini melahirkan banyak pemimpin dari Suku Arfak, dampak Injil adalah lahirnya banyak pemimpin dari Suku Arfak (Salabai, 2019), karena itu Pemberitaan Injil dengan metode Bermazmur atau Medemer menjadi sarana kontekstual yang paling kuat dalam *socio culture* masyarakat Arfak dan membentuk identitas tradisi keagamaan yang kuat hingga saat ini.

Demi pelayanan bagi gereja oikumenis dan misi sedunia teologi dan misiologi ditantang untuk mengembangkan konsep atau kerangka teologis yang relevan bagi ketiga budaya yang dominan itu. Dalam hal ini dapat merefleksi tentang ajaran tentang perjanjian anugerah. Sifat perjanjian anugerah itu terbuka untuk menerima segala bangsa, suku dan budaya dengan mengindahkan identitasnya masing-masing.

Sebab gereja yang universal sebagai umat perjanjian itu juga bersifat multikultural dan multibahasa karena Tuhan tidak selektif atau mengistimewakan satu bangsa, suku, bahasa, budaya daripada semua yang lain (Haak, 2021).

Simpulan

Secara kolektif, tradisi Medemer dan Tumbuk Tanah menggabungkan Aspek praktik agama dan budaya lokal ntuk menghidupkan pesan agama Kristen serta relevansi dan signifikansinya bagi masyarakat Arfak. Masyarakat lokal memberikan kontribusi yang signifikan terhadap kehidupan spiritual dan sosial, berfungsi sebagai penghubung antara ajaran Kristen dan Identitas budaya. “Tumbuk Tanah ” merupakan tarian tradisional yang dibalut dengan upacara keagamaan, dirancang untuk menghadirkan kegembiraan dan mengenang masa-masa yang tak terlupakan. Hal ini membantu menggambarkan bahwa Pemberitaan Injil dengan cara ini telah terintegrasi dengan praktik budaya lokal, Gereja menjadikannya lebih relevan dan dapat diterima dalam kehidupan masyarakat. Gereja menyatu dengan tradisi keagamaan berbicara banyak tentang identitas masyarakat Arfak. Relasi ini tergambar dalam kehidupan sosial dan spiritual individu, tradisi Medemer dan Tumbuk Tanah bertindak sebagai prinsip-prinsip panduan yang mengatur tidak hanya praktik keagamaan tetapi juga memiliki pengaruh yang cukup besar pada gaya hidup sosial dan budaya masyarakat sebab Injil itu menjadi sangat dekat dengan masyarakat dalam setiap lirik puji-pujiannya kepada Tuhan dalam setiap upacara kecil atau besar, Keterlibatan Gereja dan Pemerintah melanggengkan upaya pewarisan dari satu generasi ke generasi lain, menghubungkan masa lalu, dengan masa kini dan masa depan untuk memperkuat persatuan dan keberlanjutan nilai-nilai spiritual. Namun, tetap saja dalam perkembangan globalisasi, perlu

ada upaya extra untuk melestarikan tradisi keagamaan sebab fakta adanya Perubahan sosial, pengaruh budaya asing, dan modernisasi semuanya memberikan signal mengancam keberlanjutan praktik yang khas dari tradisi keagamaan yang dikembangkan oleh karena itu, kelompok-kelompok masyarakat, gereja dan pemerintah harus secara aktif melestarikan dan merawat tradisi mereka, tidak hanya untuk siapa mereka tetapi untuk menjaga nilai-nilai spiritual dan budaya mereka tetap relevan dan layak untuk diwariskan kepada keturunan masa depan.

Daftar Pustaka

- Bendix, R., & Hafstein, V. T. " Prisms of Tradition: Towards a Genealogy of Cultural Imagination." *Indiana University Press.*, 2009).
- Dowansiba, Kelly. "Mengenal Asal-Usul dan Kebudayaan Masyarakat Suku Arfak." <https://laolao-papua.com/2021/11/22/mengenal-asal-usul-dan-kebudayaan-masyarakat-suku-arfak/>, 22 November 2021.
- Gordon, R. "The role of deities in Arfak mythology: An ethnographic study." *Journal of Pacific Studies*, 2005: 78-95. .
- Hadi, S. "Musik dan Lirik sebagai Media Komunikasi Efektif dalam Penyampaian Pesan." *Jurnal Komunikasi*, 2016): 112-125.
- Handler, R., & Linnekin, J. "• Handler, R., & Tradition, Genuine or Spurious. In Cultural Traditions: Modernity, Globalization, and the Reimagining of Tradition ." *University of Pennsylvania Press.*, 2007: 83-101.
- Kraft, C. H. *Anthropology for Christian Witness*. Orbis Books., 2005.
- Salabai, Bastian. "mengenal-tradisi-noken-di-suku-arfak-bag-ii-monga-melahirkan-dan-membentuk-pemimpin/." <https://arsip.jubi.id/mengenal-tradisi-noken-di-suku-arfak-bag-ii-monga-melahirkan-dan-membentuk-pemimpin/>, 2019.

- Tilis, Martinus, wawancara oleh Yaret Banamtuan. *Lasi Bata* (27 Juli 2024).
- Widoyoko, T. P. "Kebudayaan Papua: Dulu, Kini, dan Tantangan Masa Depan." *Yayasan Bina Desa.*, 2007: 78.
- Haak, C. J. (2021). Satu Injil Bagi Segala Budaya. *Phronesis: Jurnal Teologi Dan Misi*, 4(2), 194–210. <https://doi.org/10.47457/phr.v4i2.207>
- Setiawan, D. E. (2020). Menjembatani Injil dan Budaya dalam Misi Melalui Metode Kontektualisasi. *Fidei: Jurnal Teologi Sistematis Dan Praktika*, 3(2), 160–180. <https://doi.org/10.34081/fidei.v3i2.132>

Transisi Budaya: Pengaruh Ajaran Agama Kristen terhadap Tradisi Bakar Batu “Barapen” di Suku Dani

¹Jhonnedy Kolang Nauli dan ²Tompul

¹*Sekolah Tinggi Teologi Wesley Methodist Indonesia,*

²*Universitas Kristen Indonesia*

Pendahuluan

Transisi budaya merupakan fenomena kompleks yang mencerminkan adanya pergeseran mendalam pada sistem nilai dan praktik sosial suatu masyarakat akibat pengaruh luar, seperti pengaruh agama. Transisi budaya di Indonesia merupakan proses yang melibatkan perubahan dan pergeseran dalam praktik budaya, nilai, dan norma masyarakat.²⁴⁵ Perubahan ini bisa disebabkan oleh berbagai faktor, seperti globalisasi, modernisasi, urbanisasi, dan pergeseran sosial. Di Indonesia, masyarakat suku Dani yang mendiami wilayah pegunungan Papua (Wamena) yang kental dengan tradisi bakar batu atau *Barapen* sebagai upacara penting yang menggabungkan elemen spiritual, sosial, dan budaya. Upacara ini tidak hanya sekadar acara makan bersama, tetapi juga merupakan bentuk penghormatan kepada roh leluhur dan kekuatan alam yang dianggap mempengaruhi kesejahteraan komunitas.

Namun, sejak kedatangan ajaran agama Kristen ke wilayah pegunungan Wamena ini, terjadi perubahan signifikan dalam cara masyarakat suku Dani menjalankan dan memahami tradisi *Barapen*. Namun beragam bentuk penolakan ditemukan didalamnya, seperti pada umumnya ketika sesuatu yang baru apalagi berupa pengajaran agama ke

²⁴⁵ Asrul Muslim, “Interaksi Sosial Dalam Masyarakat Multietnis,” *Jurnal diskursus islam* 1, no. 3 (2013): 483–494.

tengah suatu kebudayaan atau adat istiadat yang sudah turun menurun pastinya memiliki kesulitan tersendiri untuk diterima oleh masyarakat suku tersebut.²⁴⁶ Di tengah masyarakat suku Dani, beberapa informan menyampaikan bahwa beberapa tokoh adat menolak pengajaran agama Kristen dibagikan di tengah masyarakat suku Dani.

Sebagaimana penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Lessiputy yang secara khusus mengkaji tradisi bakar batu *Barapen* dengan memfokuskan pada makna dan pelaksanaan tradisional upacara ini dalam konteks animisme Dani. Penelitian tersebut memberikan wawasan mendalam tentang struktur dan signifikansi *Barapen* dalam kehidupan masyarakat Dani wilayah pegunungan Wamena yang berlandaskan pada kepercayaan terhadap roh leluhur dan kekuatan alam.²⁴⁷ Namun, penelitian tersebut menyatakan bahwa kepercayaan terhadap roh leluhur masih sangat kental dan jangkauan ajaran Kristen terhadap tradisi *Barapen* masih terbatas, dan belum banyak dijelaskan bagaimana proses integrasi ajaran agama Kristen mempengaruhi praktik dan makna dari upacara ini.

Penelitian tentang pengaruh ajaran agama Kristen terhadap praktik budaya di komunitas adat telah mendapatkan perhatian akademis yang signifikan dalam beberapa dekade terakhir. Studi-studi seperti yang dilakukan oleh Hattori (2006) dan Van den Berg (2012) telah menyoroti bagaimana ajaran agama Kristen mengubah ritual dan struktur sosial di berbagai komunitas adat khususnya di Asia Pasifik. Penelitian tersebut menunjukkan bahwa integrasi ajaran agama Kristen sering kali melibatkan penyesuaian dalam praktik ritual, modifikasi dalam simbol-simbol budaya, serta perubahan dalam struktur kepemimpinan spiritual. Meskipun demikian, fokus utama

246 Mohammad Arif and Yuli Darwati, "Interaksi Agama Dan Budaya," *Interaksi Agama dan Budaya* 7 (2018): 60.

247 Venscha Maria Lesiputty and others, "Makna Ritual Bakar Batu Bagi Masyarakat Kristen Suku Dani Di Kota Semarang Ditinjau Dari Perspektif Sosio-Antropologi" (Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana, 2015).

dari banyak studi ini lebih kepada perubahan umum dalam ritual agama dan tidak secara spesifik membahas bagaimana ajaran Kristen mempengaruhi tradisi budaya tertentu, seperti *Barapen* di tengah masyarakat suku Dani pegunungan Wamena.

Namun meskipun terdapat kajian yang komprehensif mengenai pengaruh agama Kristen secara umum terhadap praktik budaya, terdapat kekurangan penelitian yang mendalam mengenai bagaimana ajaran agama Kristen secara khusus mempengaruhi tradisi bakar batu *Barapen* di tengah masyarakat Suku Dani pegunungan Wamena. Penelitian yang ada belum sepenuhnya mengeksplorasi bagaimana perubahan agama dapat mempengaruhi elemen-elemen ritualistik, simbolik, dan sosial dalam tradisi bakar batu *Barapen* di masyarakat suku Dani pegunungan Wamena. Selain itu, belum ada analisis yang sistematis mengenai bagaimana masyarakat suku Dani di pegunungan Wamena menavigasi perubahan ini, termasuk bagaimana mereka menyesuaikan atau mengintegrasikan elemen-elemen Kristen dalam praktik budaya mereka tanpa kehilangan identitas budaya mereka.

Dengan latar belakang masalah tersebutlah maka peneliti mengangkat judul penelitian ini "*Transisi Budaya: Pengaruh Ajaran Agama Kristen Terhadap Tradisi Bakar Batu "Barapen" Di Suku Dani*" yang bertujuan untuk mengisi kekosongan dengan mengkaji secara mendalam bagaimana ajaran Kristen dapat mempengaruhi tradisi bakar batu *Barapen* di suku Dani pegunungan Wamena, serta bagaimana masyarakat suku Dani menanggapi dan mengadaptasi perubahan ini dalam konteks budaya dan spiritual.

Transformasi Spiritualitas Animisme ke Ajaran Iman Kristen

Proses transisi budaya yang ditunjukkan dalam penelitian ini pada Masyarakat suku Dani pegunungan Wamena mencerminkan dinamika

kompleks antara agama dan tradisi. Pengaruh ajaran agama Kristen pada tradisi Bakar Batu "*Barapen*" menunjukkan bagaimana nilai-nilai baru dapat diintegrasikan ke dalam praktik budaya yang ada tanpa sepenuhnya menggantikan elemen-elemen tradisional. Transformasi Spiritualitas, seperti penambahan doa Kristen, menunjukkan fleksibilitas budaya masyarakat suku Dani Pegunungan Wamena dalam merespons perubahan sosial dan spiritual. Hal ini dapat diketahui berdasarkan hasil wawancara dengan informan 3 (Masyarakat suku Dani) yang mengatakan;

Saya merasa bahwa pergeseran dari "*barapen*" adalah bagian dari perkembangan alami. Saya percaya bahwa sementara tradisi penting, iman Kristen juga memiliki tempat dalam kehidupan mereka. saya mengakui bahwa generasi muda lebih cenderung menerima perubahan dibandingkan dengan generasi yang lebih tua.

Integrasi Ajaran Kristen

Integrasi ajaran Kristen ke dalam Bakar Batu "*Barapen*" di Tengah masyarakat suku Dani pegunungan Wamena mencerminkan fenomena penyesuaian budaya yang sering terjadi ketika kelompok-kelompok masyarakat berinteraksi dengan agama atau ideologi baru. Penambahan elemen Kristen dalam ritual menunjukkan upaya untuk menciptakan harmoni antara kepercayaan baru dan praktik adat, yang memungkinkan masyarakat suku Dani pegunungan Wamena untuk mengakomodasi perubahan sambil mempertahankan identitas budaya mereka. Hal ini dapat diketahui berdasarkan hasil wawancara dengan informan 1 (Pendeta) dan 4 (Masyarakat suku Dani) yang mengatakan;

Informan 1 mengungkapkan bahwa gereja berusaha untuk mencari jalan tengah. Misalnya, mereka mendorong perayaan budaya yang tidak bertentangan dengan ajaran Kristen, sehingga tradisi dan iman dapat berjalan seiring. Seperti tidak

ada lagi ritual tari-tarian mengelilingi bakaran batu sebagai pemujaan kepada leluhur;

Informan 4 percaya bahwa integrasi antara tradisi dan ajaran Kristen mungkin dilakukan jika ada pendekatan yang sensitif terhadap nilai-nilai budaya. Ia menunjukkan bahwa kompromi dan pengertian dua arah adalah kunci untuk melestarikan identitas budaya sambil mengadopsi keyakinan baru.

Penyesuaian dan Adaptasi Ritual Tradisional

Masyarakat suku Dani di pegunungan Wamena menunjukkan berbagai tingkat penerimaan terhadap perubahan ini. Beberapa Masyarakat suku Dani pegunungan menganggap penggabungan elemen ajaran agama Kristen sebagai cara untuk menghormati kepercayaan baru mereka tanpa sepenuhnya mengabaikan tradisi lama. Di sisi lain, beberapa masyarakat suku Dani dipegunungan Wamena merasa tertekan oleh perubahan tersebut dan khawatir akan hilangnya elemen-elemen budaya yang telah lama ada. Ritual bakar batu "*Barapen*," yang sebelumnya berfokus pada elemen-elemen adat seperti penyembelihan hewan dan pengaturan batu panas, kini mengalami adaptasi dengan memasukkan elemen-elemen Kristen. Hal ini dapat diketahui berdasarkan hasil wawancara dengan informan 1 (Pendeta) dan informan 2 (Pendeta) yang mengatakan;

Informan 1 menyampaikan bahwa nilai utama dalam kehidupan Masyarakat suku Dani, artinya nilai hidup baik yang diwujudkannyatakan dalam kebersamaan dan kesatuan dan keterbukaan. Penerimaan dan penyesuaian dapat dilihat melalui kebudayaan, ajaran agama Kristen, nilai kasih, hidup baik, kebersamaan, dan mengasihi orang lain.

Informan 2 mengungkapkan bahwa mengalami kesulitan dalam mengintegrasikan ajaran Kristen dengan tradisi "*barapen*." saya merasa bahwa tradisi ini sangat berakar dalam kehidupan suku Dani dan sulit untuk dihilangkan atau diubah.

Respons terhadap Perubahan yang Ada

Perubahan dari tradisi *barapen* ke ajaran agama Kristen dapat memunculkan berbagai respons di dalam masyarakat suku Dani di daerah pegunungan Wamena yang terlibat. Tradisi *barapen* yang merupakan upacara adat rutin suku Dani di pegunungan Wamena yang dilakukan dengan membakar batu sebagai bagian dari perayaan atau ritual tertentu, yang sering kali memiliki makna budaya dan spiritual yang mendalam bagi masyarakat tersebut. Ketika ajaran agama Kristen masuk dan mulai mengubah atau menggantikan tradisi ini, respons dari masyarakat suku Dani sangat bervariasi dan kompleks. Hal ini dapat diketahui berdasarkan hasil wawancara dengan informan 3, informan 4, dan informan 6 (Masyarakat suku Dani) yang mengatakan;

Informan 3 menyebutkan bahwa saya melihat ada beberapa respon di kalangan masyarakat suku Dani. Beberapa orang suku Dani menerima perubahan ini dengan lapang dada dan mulai meninggalkan “barapen” sebagai bagian dari kehidupan, dan saya melihat sementara yang lain merasa kesulitan karena “barapen” merupakan bagian integral dari identitas budaya suku kami.

Informan 4 mengatakan saya merasa perubahan ini sangat sulit karena bapak kepala suku kurang mengerti ajaran Kristen, tapi banyak orang yang mulai percaya bahwa ajaran Kristen berpengaruh bagi kebudayaan suku Dani.

Informan 6 mengatakan bahwa saya melihat bahwa tradisi yang ada masih dipertahankan oleh masyarakat suku Dani, dan menganggap tradisi itu merupakan lambang kebersamaan, kesatuan dan persatuan, dan kami menganggap bahwa kebudayaan kami terbuka dengan ajaran Kristen seperti bakar batu pada perayaan hari Natal Kristen atau hari paskah.

Peran Pendeta dalam Upacara Kebudayaan

Pendeta gereja di Wamena yang sebagian besar merupakan masyarakat suku Dani pegunungan memainkan peran penting dalam proses adaptasi ajaran Kristen. Para pendeta tidak hanya terlibat dalam penyampaian ajaran Kristen tetapi juga berpartisipasi dalam upacara Bakar Batu yang dilaksanakan oleh masyarakat suku Dani di pegunungan Wamena, memperkenalkan doa dan simbol Kristen. Ini menunjukkan integrasi yang mendalam antara kepercayaan Kristen dan praktik adat. Hal ini dapat diketahui berdasarkan hasil wawancara dengan informan 1 (Pendeta), informan 3, dan informan 5 (Masyarakat suku Dani) yang mengatakan;

Informan 1 sebagai pendeta dilingkungan masyarakat yang sangat kental dengan budaya bakar batu bukan hal yang mudah, dulu saya sering sekali mendapatkan tekanan dari para tokoh adat, namun berjalannya waktu dnegan kuat kuasa Tuhan Yesus semua jalan terbuka, masyarakat di wamena ini mulai terbuka dnegan ajaran Yesus Kristus, saya merasa peran saya ditempat ini sebagai pembimbing, pengajar, dan Pembina bagi masyarakat Kristen disini.

Informan 3 mengatakan peran pendeta adalah memberikan pandangan yang benar tentang ritual itu seperti tidak boleh ada penyembahan leluhur karena hal itu tidak benar, tugas pendeta memberikan ajaran agama yang benar dan memotivasi untuk tinggalkan rituqal-ritual yang tidak memberikan manfaat.

Informan 5 mengatakan pendeta haruskerja lebih keras untuk memperhatikan ritual ini, karena saya melihat semua masyarakat perlu bimbingan pendeta agar tidak salah fokus dalam ritual bakar batu. Kami sering salah fokus karena tidak ada arahan secara agama. Saya berpendapat bahwa peran pendeta sangat penting untuk menolong kami.

Transformasi Spiritualitas Animisme ke Ajaran Iman Kristen

Animisme adalah kepercayaan tradisional yang menganggap bahwa segala sesuatu, termasuk benda mati, tumbuhan, dan hewan, memiliki jiwa atau roh. Dalam konteks Suku Dani, animisme melibatkan penghormatan kepada roh leluhur, kekuatan alam, dan roh-roh yang dianggap mempengaruhi kehidupan sehari-hari. Hal tersebut berbanding terbalik dengan ajaran iman Kristen yang berpusat pada ajaran Yesus Kristus dan kitab suci Alkitab. Ajaran Iman Kristen mengajarkan adanya satu Tuhan yang maha kuasa dan mengutamakan hubungan personal dengan Tuhan melalui Yesus Kristus.²⁴⁸ Ajaran ini menekankan kasih, pengampunan, dan keselamatan yang diberikan oleh Tuhan.

Sehingga dengan adanya Perubahan dalam Konsep Spiritualitas, maka yang semula dalam animisme, roh leluhur dan kekuatan alam yang merupakan pusat dari kehidupan spiritual. Ketika ajaran iman Kristen masuk, kepercayaan ini beralih ke pemujaan satu Tuhan yang transendental dan tidak tampak. Dalam ajaran iman Kristen, Tuhan dianggap sebagai pencipta dan penguasa segala sesuatu, menggantikan peran roh leluhur dalam memberikan makna dan arah hidup.

Dalam ajaran iman Kristen, penghormatan terhadap Tuhan merupakan bentuk penghormatan dialihkan dari roh-roh dan leluhur ke Tuhan yang maha kuasa. Ini mengubah cara masyarakat berdoa, beribadah, dan menghubungkan diri mereka dengan kekuatan spiritual. Praktik ritual yang berkaitan dengan animisme, seperti upacara pengorbanan untuk roh leluhur, digantikan dengan ibadah Kristen, yang meliputi doa, pembacaan Alkitab, dan sakramen seperti Perjamuan Kudus. Ritual Barapen, misalnya, yang sebelumnya berfungsi sebagai upacara penghormatan kepada roh leluhur, kini mungkin melibatkan doa Kristen dan ucapan syukur kepada Tuhan.

²⁴⁸ Yoel Betakore, "Menggapai Pengetahuan, Memperoleh Spiritualitas: Urgensi Dwi-Konsep Pengetahuan-Spiritualitas Dalam Pendidikan Agama Kristen," *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan* 3, no. 6 (2021): 3975-3983.

Bersamaan dengan transformasi spiritualitas animisme ke ajaran iman Kristen, maka akan ditemukan perubahan nilai moral artinya nilai-nilai moral dan etika yang berasal dari ajaran animisme, seperti hubungan dengan roh dan adat istiadat tertentu, digantikan oleh nilai-nilai Kristen yang berfokus pada kasih, pengampunan, dan kebenaran. Etika Kristen mendorong perilaku berdasarkan ajaran Alkitab dan hubungan personal dengan Tuhan. Selain itu, ada juga pergeseran dalam pandangan dunia yang didasarkan pada interaksi dengan roh dan kekuatan alam beralih menjadi pandangan dunia yang didasarkan pada keyakinan akan Tuhan sebagai pengatur utama kehidupan dan segala sesuatu di dunia.

Transformasi dari animisme ke ajaran agama Kristen menciptakan sintesis antara pelestarian budaya dan adaptasi religius. Proses ini melibatkan perubahan mendalam dalam makna, praktik, dan struktur sosial, serta menimbulkan tantangan dan peluang untuk menciptakan bentuk baru dari spiritualitas yang mencerminkan identitas yang terintegrasi dan kompleks. Transformasi ini menunjukkan bagaimana masyarakat dapat beradaptasi dan mengintegrasikan ajaran baru ke dalam kerangka budaya yang ada, sambil mempertahankan elemen-elemen penting dari warisan budaya mereka.

Dalam tradisi bakar batu *Barapen*, perubahan dari spiritualitas animisme ke iman Kristen terlihat dalam penambahan doa-doa Kristen dan penggantian ritual penghormatan kepada roh leluhur dengan ucapan syukur kepada Tuhan. Meskipun metode memasak dengan batu panas mungkin tetap, makna dari acara tersebut telah beralih ke perayaan iman Kristen. Maka tradisi bakar batu *Barapen* yang sebelumnya berfungsi sebagai upacara penghormatan kepada roh leluhur, kini melibatkan doa Kristen dan ucapan syukur kepada Tuhan.

Integrasi Doa Kristen

Integrasi Doa Kristen merujuk pada proses memasukkan elemen-elemen doa Kristen ke dalam konteks atau praktik religius yang ada, baik yang bersifat tradisional maupun modern, untuk menciptakan sintesis antara ajaran Kristen dan praktik yang sudah ada sebelumnya. Ini melibatkan pengadaptasian doa yang sesuai dengan prinsip-prinsip Kristen seperti doa syukur, permohonan, dan pengakuan dosa terhadap Tuhan dalam ritual atau kegiatan yang sebelumnya tidak terkait langsung dengan ajaran agama Kristen. Misalnya, dalam acara-acara budaya atau ritual tradisional, doa Kristen dapat ditambahkan untuk memberikan dimensi spiritual yang baru, mengarahkan fokus kepada Tuhan sambil tetap mempertahankan elemen-elemen budaya lokal.

Integrasi ini bertujuan untuk menjembatani gap antara tradisi lama dan keyakinan baru, memungkinkan praktik religius untuk berkembang dalam konteks ajaran iman Kristen tanpa menghilangkan atau merusak nilai-nilai budaya yang sudah ada. Integrasi doa Kristen dengan kebudayaan adalah proses di mana praktik doa Kristen disesuaikan dan diterapkan dalam konteks budaya tertentu, sehingga ajaran Kristen dapat diterima dan berfungsi dalam kerangka budaya tersebut. Proses ini melibatkan penyesuaian bentuk dan gaya doa agar sesuai dengan tradisi lokal, seperti penggunaan bahasa setempat atau melibatkan elemen musik dan ritus adat.

Integrasi doa Kristen juga dapat mempengaruhi nilai-nilai budaya, dengan ajaran iman Kristen tentang kasih, pengampunan, dan pelayanan berpotensi membentuk norma sosial dan etika masyarakat.²⁴⁹ Penting untuk memastikan bahwa penyesuaian tidak bertentangan dengan nilai-nilai budaya lokal, melainkan saling memperkaya dan menciptakan bentuk kebaktian yang unik dan relevan.

249 Malik Bambang and Charles Ismawan, "Integrasi Pekabaran Injil Ke Dalam Pendidikan Agama Kristen," *Jurnal Luxnos* 8, no. 2 (2022): 162-172.

Selain itu, integrasi doa Kristen dalam kebudayaan membantu membentuk identitas kultural yang kaya dan beragam, serta memperkuat rasa persaudaraan di antara komunitas Kristen dari berbagai latar belakang. Dengan pendekatan yang sensitif dan bijaksana, integrasi doa Kristen dapat mempromosikan kesatuan dalam keragaman, memungkinkan ajaran Kristen untuk berkembang dalam kerangka budaya yang beragam sambil tetap setia pada prinsip-prinsip iman Kristen.

Penggunaan Simbol Kristen dalam Tradisi Kebudayaan secara Umum

Penggunaan simbol Kristen dalam tradisi kebudayaan secara umum melibatkan penambahan atau adaptasi simbol-simbol religius Kristen ke dalam praktik, upacara, atau artefak budaya yang telah ada sebelumnya.²⁵⁰ Proses ini bertujuan untuk mengintegrasikan ajaran Kristen ke dalam konteks budaya yang berbeda, sambil mempertahankan elemen-elemen kunci dari tradisi budaya lokal.

Dalam banyak konteks, simbol Kristen seperti salib, gambar Yesus, merpati, atau simbol-simbol lain yang berkaitan dengan iman Kristen, mulai diperkenalkan ke dalam tradisi budaya yang sudah ada. Misalnya, dalam upacara perayaan atau ritual tradisional, simbol-simbol Kristen mungkin ditempatkan di tempat-tempat penting atau digunakan sebagai bagian dari peralatan ritual. Ini dapat mencakup memasang salib di altar adat atau mengganti simbol tradisional dengan gambar Yesus dalam upacara. Dalam banyak budaya, ritual atau upacara tradisional diubah untuk memasukkan simbol Kristen, yang bisa berarti menambahkan elemen-elemen seperti doa Kristen atau pembacaan Alkitab di samping praktik-praktik adat. Simbol Kristen ini digunakan untuk menandai transisi ke dalam konteks iman Kristen, sekaligus memberikan makna baru kepada ritual-ritual yang sudah ada.

²⁵⁰ Laksmi Kusuma Wardani, "Fungsi, Makna Dan Simbol (Sebuah Kajian Teoritik)" (2010).

Penggunaan simbol Kristen dalam konteks budaya sering juga berfungsi sebagai alat pendidikan dan sosialisasi, mengajarkan nilai-nilai Kristen kepada masyarakat dalam konteks yang sudah akrab. Misalnya, simbol Kristen digunakan dalam perayaan atau upacara budaya untuk memperkenalkan ajaran Kristen dengan cara yang mudah dipahami oleh komunitas lokal. Selain itu, penggunaan simbol Kristen sering kali merupakan bagian dari usaha untuk menciptakan sintesis antara tradisi budaya dan iman Kristen. Ini memungkinkan masyarakat untuk mempertahankan elemen-elemen budaya mereka sambil mengadopsi ajaran iman Kristen, menghasilkan bentuk-bentuk baru dari praktik religius yang mencerminkan perpaduan antara warisan budaya dan keyakinan religius.

Namun penggunaan simbol Kristen dalam tradisi kebudayaan Proses ini tidak selalu tanpa tantangan. Integrasi simbol Kristen ke dalam tradisi budaya seringkali menghadapi resistensi dari kelompok yang masih memegang teguh tradisi asli, atau dari mereka yang merasa bahwa perubahan ini mengancam keaslian budaya mereka. Dialog dan kompromi sering diperlukan untuk menyelesaikan ketegangan dan memastikan bahwa simbol Kristen diterima dengan cara yang hormat dan sensitif terhadap nilai-nilai budaya yang ada. Seharusnya, penggunaan simbol Kristen dalam tradisi kebudayaan mencerminkan merupakan upaya untuk menjembatani kesenjangan antara ajaran baru dan praktik budaya yang telah ada, memungkinkan adaptasi yang harmonis dan saling menghormati antara iman Kristen dan warisan budaya lokal.

Sosialisasi Nilai-Nilai Kristen terhadap Tradisi Kebudayaan

Sosialisasi nilai-nilai Kristen terhadap tradisi kebudayaan merujuk pada proses di mana ajaran Kristen diperkenalkan, diajarkan,

dan diintegrasikan ke dalam praktik budaya dan adat yang telah ada.²⁵¹ Proses ini bertujuan untuk menyebarluaskan prinsip-prinsip Kristen, seperti kasih, pengampunan, dan keadilan, ke dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat tanpa sepenuhnya menghilangkan elemen-elemen budaya yang ada.

Sosialisasi nilai-nilai Kristen terhadap tradisi kebudayaan dapat dilakukan melalui berbagai bentuk sosialisasi seperti, *Pertama*, edukasi dan pelatihan artinya program pendidikan dan pelatihan sering kali digunakan untuk mengajarkan nilai-nilai Kristen kepada anggota masyarakat. Ini bisa dilakukan melalui sekolah-sekolah gereja, kursus agama, atau kelompok studi Alkitab. Melalui pendidikan ini, masyarakat diperkenalkan kepada ajaran Kristen dan bagaimana prinsip-prinsip tersebut dapat diterapkan dalam konteks kehidupan sehari-hari mereka.

Kedua, Integrasi dalam Upacara dan Ritual artinya nilai-nilai Kristen sering kali diperkenalkan melalui penyesuaian dalam upacara dan ritual tradisional. Misalnya, doa Kristen atau bacaan Alkitab dapat dimasukkan dalam perayaan adat, seperti pernikahan atau perayaan panen, sehingga prinsip Kristen seperti kasih dan syukur dapat diintegrasikan ke dalam praktik budaya yang sudah ada. *Ketiga*, penggunaan media dan komunikasi: Media, termasuk radio, televisi, internet, dan publikasi, juga memainkan peran penting dalam menyebarluaskan nilai-nilai Kristen. Program-program siaran, artikel, dan konten digital sering kali digunakan untuk memperkenalkan ajaran Kristen kepada masyarakat yang lebih luas dan memberikan informasi tentang cara mengintegrasikan prinsip Kristen dalam kehidupan mereka.

Keempat, dialog dan kolaborasi budaya artinya sosialisasi nilai-nilai Kristen sering melibatkan dialog terbuka antara pemimpin aga-

²⁵¹ Herkulanus Pongkot et al., "Pergeseran Nilai-Nilai Agama, Bahasa Dan Tradisi Di Era Digital," *Amare* 1, no. 1 (2022): 17-23.

ma dan komunitas adat. Kolaborasi ini memungkinkan penyesuaian ajaran Kristen dengan praktik budaya lokal, menciptakan bentuk baru dari ritual yang menghormati baik ajaran Kristen maupun warisan budaya. Misalnya, elemen-elemen budaya lokal yang sudah ada mungkin diadaptasi untuk mencerminkan nilai-nilai Kristen. *Kelima*, penyesuaian budaya dan adaptasi artinya selama proses sosialisasi, penyesuaian budaya sering terjadi untuk membuat ajaran Kristen lebih mudah diterima dan relevan dalam konteks budaya lokal. Hal ini mungkin melibatkan modifikasi atau reinterpretasi praktik tradisional untuk mencerminkan prinsip Kristen, sambil mempertahankan makna budaya yang penting bagi komunitas.

Secara umum, sosialisasi nilai-nilai Kristen terhadap tradisi kebudayaan adalah proses yang melibatkan pengenalan, pendidikan, dan integrasi ajaran Kristen ke dalam konteks budaya yang ada. Proses ini bertujuan untuk menciptakan harmoni antara prinsip-prinsip Kristen dan praktik budaya lokal, memungkinkan masyarakat untuk mengadopsi nilai-nilai Kristen sambil mempertahankan identitas budaya mereka.

Peran Pendeta dalam Upacara Kebudayaan

Kepemimpinan spiritual dalam masyarakat animis biasanya melibatkan dukun atau pemimpin adat yang memiliki kekuasaan dalam urusan spiritual. Dalam masyarakat Kristen, peran ini sering kali beralih kepada pendeta atau pemimpin gereja yang memimpin ibadah dan memberikan bimbingan spiritual sesuai dengan ajaran Kristen.

Peran pendeta dalam upacara kebudayaan umumnya melibatkan integrasi ajaran Kristen ke dalam praktik budaya tradisional dengan cara yang sensitif dan harmonis. Pendeta, sebagai pemimpin spiritual, berfungsi untuk memperkenalkan dan memandu masyarakat dalam penerapan prinsip-prinsip Kristen selama upacara budaya. Dalam

konteks ini, pendeta mungkin memimpin doa, membacakan ayat-ayat Alkitab, dan memberikan khotbah yang relevan dengan tema acara, sambil menghormati elemen-elemen budaya lokal.

Dengan kehadiran para pendeta, pendeta membantu menjembatani gap antara tradisi budaya dan ajaran Kristen, memastikan bahwa upacara tetap mempertahankan makna budaya yang penting sembari memperkenalkan nilai-nilai Kristen seperti kasih, pengampunan, dan keadilan.²⁵² Peran pendeta juga mencakup bimbingan dan dukungan dalam penyesuaian ritual agar sesuai dengan ajaran Kristen, menciptakan bentuk baru dari praktik yang mencerminkan perpaduan antara iman Kristen dan warisan budaya. Melalui keterlibatan mereka, pendeta memainkan peran kunci dalam menciptakan harmoni antara tradisi lama dan ajaran baru, serta dalam mendukung komunitas dalam proses adaptasi spiritual.

Ketika pendeta terlibat dalam upacara kebudayaan, pendeta sering kali berfungsi untuk menghubungkan ajaran Kristen dengan praktik budaya yang ada.²⁵³ Misalnya, pendeta mungkin memodifikasi atau menyesuaikan liturgi dan upacara keagamaan agar sesuai dengan tradisi lokal, sambil tetap menjaga inti ajaran Kristen. Ini dapat mencakup penggunaan simbol-simbol budaya, bahasa lokal, atau musik tradisional dalam ibadah dan upacara.

Integrasi ini menciptakan ruang di mana kepercayaan Kristen dapat dihormati dan dipraktikkan dalam konteks budaya yang relevan, membantu jemaat merayakan iman mereka dengan cara yang resonan dan berarti dalam kehidupan sehari-hari mereka. Dengan demikian, pendeta dan upacara kebudayaan berinteraksi dalam cara yang memperkaya pengalaman spiritual sambil menghormati dan merayakan warisan budaya komunitas.

252 Apriani Magdala Rinda, "RITUAL BALALA'DALAM ADAT ISTIADAT SUKU DAYAK KANAYATN YANG DIKONTEKSTUALISASIKAN SECARA TEOLOGIS" (n.d.).

253 Robert Souhaly, "Sasi Adat Kajian Terhadap Pelaksanaan Sasi Adat Dan Implikasinya," *KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi* 2, no. 2 (2016): 192-205.

Simpulan

Penelitian ini mengungkap bagaimana ajaran Kristen mempengaruhi dan berintegrasi dengan tradisi Bakar Batu "*Barapen*" dalam masyarakat suku Dani pegunungan Wamena, serta bagaimana proses adaptasi ini berlangsung. Beberapa poin penting yang dapat disimpulkan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

Integrasi Ajaran Kristen dalam Tradisi Lokal, penambahan elemen Kristen ke dalam ritual Bakar Batu "*Barapen*" menunjukkan cara nilai-nilai baru dapat disesuaikan dengan praktik budaya yang telah ada tanpa sepenuhnya menggantikan elemen tradisional. Penggabungan doa Kristen dalam ritual mencerminkan usaha untuk mengharmoniskan kepercayaan baru dengan adat lama, memungkinkan masyarakat suku Dani untuk mengakomodasi perubahan sambil tetap menjaga identitas budaya masyarakat suku Dani pegunungan Wamena.

Respons Masyarakat terhadap Perubahan, respons terhadap perubahan bervariasi di kalangan masyarakat suku Dani pegunungan Wamena. Beberapa anggota masyarakat menerima perubahan ini dengan sikap terbuka dan mencoba memadukan elemen Kristen dalam praktik adat mereka, sedangkan yang lain merasa tertekan dan khawatir akan kehilangan bagian penting dari identitas budaya masyarakat suku Dani pegunungan Wamena. Variasi ini menunjukkan kompleksitas dalam proses integrasi kepercayaan baru dengan tradisi yang sudah ada.

Peran Pendeta dalam Adaptasi Ritual, Pendeta memiliki peran penting dalam proses adaptasi ini. Mereka terlibat tidak hanya dalam menyampaikan ajaran Kristen tetapi juga dalam pelaksanaan ritual Bakar Batu, dengan memperkenalkan doa dan simbol Kristen. Peran pendeta sebagai mediator antara ajaran Kristen dan praktik adat sangat krusial, membantu masyarakat dalam mengintegrasikan kepercayaan

Kristen sambil tetap menghormati tradisi lokal. Walaupun menghadapi berbagai tantangan dan tekanan dari tokoh adat dan masyarakat, pendeta berusaha menemukan keseimbangan agar ajaran Kristen diterima dengan baik.

Penyesuaian Ritual Tradisional, ritual *Barapen* mengalami penyesuaian dengan memasukkan elemen Kristen seperti doa dan simbol, yang memungkinkan masyarakat suku Dani pegunungan Wamena untuk menghormati kepercayaan baru sambil tetap mempertahankan tradisi lama. Penyesuaian ini mencerminkan fleksibilitas masyarakat dalam beradaptasi dengan perubahan sambil menjaga elemen budaya yang penting. Namun, kesulitan dalam mengintegrasikan ajaran Kristen dengan tradisi yang sudah ada juga merupakan tantangan yang dihadapi.

Secara keseluruhan, transisi spiritualitas dari animisme ke ajaran Kristen dalam masyarakat suku Dani pegunungan Wamena menunjukkan bagaimana ajaran agama dapat mempengaruhi dan berinteraksi dengan tradisi budaya yang ada, serta bagaimana masyarakat dapat mengelola perubahan ini untuk mempertahankan identitas budaya sambil mengakomodasi kepercayaan baru.

Daftar Pustaka

- Arif, Mohammad, and Yuli Darwati. "Interaksi Agama Dan Budaya." *Interaksi Agama dan Budaya* 7 (2018): 60.
- Bambangan, Malik, and Charles Ismawan. "Integrasi Pekabaran Injil Ke Dalam Pendidikan Agama Kristen." *Jurnal Luxnos* 8, no. 2 (2022): 162-172.
- Betakore, Yoel. "Menggapai Pengetahuan, Memperoleh Spiritualitas: Urgensi Dwi-Konsep Pengetahuan-Spiritualitas Dalam Pendidikan Agama Kristen." *Edukatif: Jurnal Ilmu Pendidikan* 3, no. 6 (2021): 3975-3983.

- Darmawan, Kiki Zakiah. "Penelitian Etnografi Komunikasi: Tipe Dan Metode, Mediator." *Journal Komunikasi* Volume 9, (2008): 183.
- Data, Teknik Pengumpulan. "Observasi." *Wawancara, Angket Dan Tes* (2019).
- Lesiputty, Venscha Maria, and others. "Makna Ritual Bakar Batu Bagi Masyarakat Kristen Suku Dani Di Kota Semarang Ditinjau Dari Perspektif Sosio-Antropologi." Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana, 2015.
- Muslim, Asrul. "Interaksi Sosial Dalam Masyarakat Multietnis." *Jurnal diskursus islam* 1, no. 3 (2013): 483–494.
- Pongkot, Herkulanus, Lukas Ahen, Cenderato Cenderato, Arius Arifman Halawa, Oktavianey Gasperius Patana Hamahena Meman, and Ona Sastri Lumban Tobing. "Pergeseran Nilai-Nilai Agama, Bahasa Dan Tradisi Di Era Digital." *Amare* 1, no. 1 (2022): 17–23.
- Rinda, Apriani Magdala. "RITUAL BALALA'DALAM ADAT ISTIADAT SUKU DAYAK KANAYATN YANG DIKONTEKSTUALISASIKAN SECARA TEOLOGIS" (n.d.).
- Souhaly, Robert. "Sasi Adat Kajian Terhadap Pelaksanaan Sasi Adat Dan Implikasinya." *KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi* 2, no. 2 (2016): 192–205.
- Wardani, Laksmi Kusuma. "Fungsi, Makna Dan Simbol (Sebuah Kajian Teoritik)" (2010).



ASPEK PRAKTIKA

Dari Hari Kudus Hari Peristirahatan?

Kajian Dinamika Perubahan Tradisi Keagamaan Kristen

Tony Salurante

Sekolah Tinggi Teologi Injili Arastamar Jakarta

tonysalurante@gmail.com

Pendahuluan

Hampir semua agama samawi memiliki hari khusus yang menjadi waktu di mana para umatnya beribadah secara komunal yang berbeda dari hari lainnya. Umat Yahudi memilih hari Sabat pada hari Sabtu, umat Muslim menjadikan hari Jumat sebagai sembahyang komunal. Demikian halnya umat Kristen yang menjadikan hari minggu sebagai hari ibadah bersekutu bersama. Persekutuan pada hari minggu menjadi khusus bukan saja secara kebiasaan tanpa dasar tetapi juga secara teologis, sejarah maupun tradisi hari tersebut punya dasar yang unik. Pemahaman itu telah menjadi tradisi yang terpelihara dari abad ke abad. Sekalipun banyak orang Kristen tidak memahami secara komprehensif prinsip dasar itu dengan baik.

Fu menilai hari sabat dan hari minggu perlu dimaknai sebagai sebuah ajaran Alkitab yang bersifat berkesinambungan dan tidak berkesinambungan.²⁵⁴ Sabat Yahudi jatuh pada hari ketujuh lalu sabat Kristen berubah menjadi hari pertama. Secara teologis Yesus sebagai Allah memiliki otoritas untuk mengubah perintah Hukum Taurat tersebut (bdk. Mat. 12:8), namun secara moral hal yang dipertahankan adalah menjadikan hari sabat sebagai waktu khusus beribadah melayani Allah, sesama dan ciptaan lain. Kekhususan hari pada tradisi Yahudi dan Kristen telah mengalami pergeseran dari berbagai aspek dan itu terpengaruh karena berbagai aspek dalam konteks masing-masing.

Lagi pula perbedaan tentang mengapa Kaum sabbatisme menentukan hari ibadah hari sabtu bukan hari minggu sebenarnya bukan menjadi isu yang harus diperdebatkan lagi.²⁵⁵ Inti dari Sabat bukanlah terletak pada hari tertentu, melainkan pada esensi istirahat dan perhentian dalam Kristus yang menggenapi Sabat. Dalam Perjanjian Baru, hari Minggu dirayakan sebagai Hari Tuhan untuk mengenang kebangkitan Kristus, yang merupakan pemenuhan Sabat. Perdebatan mengenai hari Sabat lebih bersifat sekunder dibandingkan dengan pemahaman akan Kristus sebagai Sabat sejati yang memberikan perhentian bagi umat-Nya.²⁵⁶ Pernyataan Tifa menegaskan bahwa tentang hari minggu atau sabtu bukan hal esensial untuk diperdebatkan karena setiap hari pun orang percaya bisa di konteks modern bisa bersekutu se-

254 Timotius Fu, "Perhentian Hari Sabat: Makna Dan Aplikasinya Bagi Orang Kristen," *Veritas: Jurnal Teologi Dan Pelayanan* 11, no. 2 (2010): 239-40, <https://doi.org/10.36421/veritas.v11i2.230>.

255 Untuk pemahaman lebih lanjut mengenai perbedaan pandangan tentang penentuan hari ibadah antara Sabtu dan Minggu, pembaca disarankan untuk merujuk pada karya komprehensif *Perspectives on the Sabbath: 4 Views* (Nashville, 2011, B&H Publishing Group) editor Christopher John Donato. Buku ini menawarkan analisis mendalam dari berbagai perspektif teologis tentang tema hari sabat.

256 Joseph A. Pipa, "The Christian Sabbath," in *Perspectives on the Sabbath: 4 Views*, ed. Christopher John Donato (Nashville: B&H Publishing Group, 2011), 147.

cara komunal. Pandangan ini bisa menyebabkan banyak orang Kristen tidak mampu memaknai mengapa ada hari minggu.

Dalam kekristenan, konsep “hari kudus” pada hari minggu memiliki makna luas salah antara lain sebagai hari yang dikhususkan untuk beribadah dan mendekatkan diri kepada Tuhan. Namun hari Sabat dalam tradisi Yahudi dirayakan sebagai bentuk ketaatan dan pengabdian kepada Allah, di mana aktivitas religius menjadi fokus utama. Akar dari konsep komunal orang Kristen juga dipengaruhi tradisi Yahudi, sekalipun ajaran itu mengalami pergeseran sejak zaman Yesus. Dalam konteks modern seiring berjalannya waktu, konsep ini mengalami transformasi signifikan di berbagai budaya, termasuk di Indonesia. Pergeseran paradigma ini dilatarbelakangi dengan meningkatnya berbagai aktivitas manusia, waktu menjadi sulit untuk dikendalikan sehingga tercipta budaya yang baru di mana kegiatan sekuler menjadi semakin dominan. White dengan tepat menegaskan bagaimana manusia memanfaatkan waktu merupakan indikasi baik akan pertimbangan kita tentang hal paling penting dalam kehidupan ini. Kita dapat selalu berusaha menemukan waktu untuk hal-hal yang kita anggap paling penting meskipun mungkin kita tidak selalu ingin mengatakannya kepada orang lain, atau bahkan kepada diri kita sendiri, apakah sebenarnya prioritas-prioritas kita.²⁵⁷ Orang Kristen yang hidup dalam dunia modern akan mengalami tantangan lebih besar dalam memaknai tradisi ini.

Fenomena ini tidak hanya menunjukkan perubahan dalam praktik keagamaan, tetapi juga mencerminkan adaptasi tradisi Kristen terhadap dinamika sosial dan budaya modern. Situasi ini tidak menawarkan banyak potensi untuk melihat Sabat secara positif sebagai pernyataan afirmatif iman atau identitas. Dan, tentu saja, karena monopoli gereja dalam budaya kita di banyak tempat telah memudar

²⁵⁷ James F. White, *Pengantar Ibadah Kristen*, 8th ed. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), 38.

atau menghilang, komitmen terhadap disiplin Sabat juga telah surut.²⁵⁸ Di Indonesia, pengaruh warisan tradisi Sabat masih terasa, namun ada kecenderungan bahwa sebagian masyarakat kurang memahami atau mengabaikan pentingnya menjaga kekudusan hari tersebut. Perubahan ini memicu perdebatan di kalangan berbagai denominasi Kristen mengenai keseimbangan antara pemenuhan kewajiban religius dan kebutuhan istirahat yang semakin relevan dalam kehidupan modern yang serba cepat dan menuntut.²⁵⁹ Dalam ajaran Gereja Katolik Roma mengacu pada Kitab Suci untuk menjalankan ibadah hari Minggu, pada kenyataannya, banyak hal bergantung pada otoritas Tradisi Gereja, ajaran para Bapa Gereja, dan hermeneutika Alkitab yang berbeda. Mendiskusikan bagaimana menghayati hari minggu sebagai hari khusus merupakan hal relevan untuk komunitas percaya di Indonesia.

Tidak hanya di Indonesia, kekristenan di seluruh dunia sedang menghadapi masa krisis berkenaan dengan pemeliharaan Sabat. Bahkan dengan mempertimbangkan penerapan pemeliharaan Sabat yang paling minimum. Satu sisi, banyak dijumpai sekarang orang Kristen yang setuju untuk bekerja pada hari Sabat jika diminta. Kaum eklesiastikal Protestan berpendapat jika Minggu adalah ketetapan khusus gereja Kristen. Hari itu bukanlah Sabat, dan juga bukan pengganti Sabat. Hari itu sama sekali tidak bergantung pada perintah keempat untuk pengesahannya.²⁶⁰ Pandangan lain melihat bahwa mereka yang ada di dalam Kristus tidak lagi berkewajiban untuk menaati sepuluh perintah. Oleh karena itu, perintah keempat telah dihapuskan. Sabat tidak ada lagi, apalagi kewajiban untuk menaatinya. Memelihara Hari Tuhan secara tegas bertentangan dengan ajaran Perjanjian Baru bahwa semua perbedaan waktu dan musim telah

258 Walter Brueggemann, *Sabbath As Resistance: Saying No to the Culture of Now* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 8.

259 Koberson Langhu, "The Roman Catholic View of Sunday : A Theological Evaluation," *Jurnal Koinonia* 15, no. 1 (2023): 86.

260 Richard B. Gaffin, *Calvin and the Sabbath* (Scotland: Mentor, 1998), 13.

dihapuskan; setiap hari adalah Hari Tuhan.²⁶¹ Tetapi di sisi yang lain mereka dengan tidak sadar menjadikan pemeliharaan Sabat sebagai masalah penyembahan dan ketaatan kepada Tuhan, meskipun mereka menganggap bahwa perintah keempat masih mengikat orang percaya. Gejala-gejala ini mengungkapkan bahwa kebanyakan orang Kristen Indonesia bingung untuk memahami Sabat dengan benar menurut Alkitab maupun tradisi.

Tesis penelitian ini menyatakan pemahaman teologis tentang hari minggu sebagai tradisi Kristen Mula-mula bisa berpengaruh sebagai sarana membawa kabar baik? dengan mempertimbangkan teks-teks teologis dari hasil studi berbagai penelitian. Tulisan ini mengeksplorasi bagaimana konsep hari kudus dalam tradisi Kristen telah mengalami reduksi menjadi hari peristirahatan, serta implikasi dari perubahan ini terhadap praktik keagamaan dan spiritualitas umat Kristen. Analisis ini tidak hanya bertujuan untuk memahami pergeseran makna dan fungsi hari kudus, tetapi juga untuk mengajak pembaca merenungkan nilai-nilai esensial yang mungkin hilang atau berubah dalam proses adaptasi tersebut. Dengan menyoroti pentingnya perspektif teologis dalam melihat perubahan ini, artikel ini mengundang refleksi mendalam tentang relevansi dan signifikansi hari kudus dalam konteks kehidupan modern.

Dinamika yang Bergeser tentang Hari Minggu

Di Indonesia ada banyak wilayah yang penduduknya mayoritas beragama Kristen, Toraja, Manado, Nias, Ambon dan Papua di mana sejak lama sudah menerima pengaruh kekristenan barat yang di bawa oleh para misionaris. Proses seperti itu menyebabkan kebiasaan orang Indonesia terbentuk oleh kebiasaan orang Barat yang notabene beragama Kristen. Salah satunya kebiasaan memaknai hari minggu dengan melakukan berbagai aktivitas yang terkait dengan gerejawi.

²⁶¹ Gaffin, 11.

Cukup umum bahwa ada perintah untuk menghadiri kebaktian gereja kepada orang-orang Kristen baik yang sudah bertobat maupun belum sungguh-sungguh.²⁶² Secara umum maka keberadaan misionaris pada masa kolonialisasinya tersebut menjadikan proses inkulturalisasi meluas sampai akhirnya di Indonesia menerapkan kalender masehi, tidak ada kegiatan pada hari minggu selain kegiatan gereja.

Pengaruh kekristenan barat melalui misionaris di Indonesia memperkuat dan memperluas tradisi ini, menjadikannya kebiasaan umum bagi umat Kristen untuk menghadiri kebaktian gereja dan hari peristirahatan dari berbagai rutinitas. Praktisnya seperti di negara misionaris seperti di Belanda, Jerman dan Inggris. Pada hari minggu semua jenis kegiatan berhenti dan tutup. Gereja selain mengadakan ibadah minggu biasanya menyusun kegiatan lain untuk mengajak jemaat menggunakan waktunya untuk hal-hal rohani. Kebiasaan ini sudah menjadi tradisi di semua wilayah Kristen di Indonesia bahwa pada hari peristirahatan jemaat diajarkan untuk memberikan waktu lebih kepada berbagai kegiatan gerejawi.

Namun masa pasca kolonialisasi telah mempengaruhi kebijakan kepada sebagian tradisi Kristen di Indonesia yang sudah diajarkan misionaris. Gereja-gereja yang didulunya dipimpin oleh pendeta asing satu persatu-persatu kepemimpinannya diserahkan kepada pendeta lokal. Keputusan ini memberikan dampak langsung kepada pandangan gereja pasca kemerdekaan tentang budaya.

Proses modernisasi dan urbanisasi di Indonesia, terutama di wilayah-wilayah yang mayoritas Kristen seperti Sulawesi Utara, Nusa Tenggara Timur, Maluku dan Papua, telah membawa perubahan signifikan dalam memaknai Hari Minggu. Modernisasi memperkenalkan gaya hidup yang lebih sibuk dengan tuntutan pekerjaan yang sering

262 Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink, *A History of Christianity in Indonesia*, ed. Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink (Leiden: Brill, 2008), 183.

kali tidak mengenal hari libur, termasuk Minggu.²⁶³ Urbanisasi menyebabkan banyak jemaat berpindah ke kota-kota besar menyebabkan ritme kehidupan lebih cepat dan persaingan ekonomi lebih ketat, sehingga pola kehidupan berdampak kepada kuantitas kehadiran di gereja. Menggunakan istilah zaman sekarang budaya kita saat ini adalah menjadi budaya 24/7 atau budaya 24 jam seperti ibarat IGD dan “warung madura”. Akibatnya, keterlibatan jemaat dalam ibadah minggu menurun, dengan semakin banyak orang yang memilih untuk menggunakan hari tersebut untuk beristirahat, berbelanja, atau aktivitas lain yang menjauh dari persekutuan orang percaya.

Menarik lagi kehadiran gereja-gereja di Indonesia bukan pada tempat yang khusus. Gereja di Indonesia karena kebijakan pemerintah bergeser ke pusat-pusat perbelanjaan menjadi faktor lain yang memungkinkan motivasi dan praktik ibadah hari minggu menjadi berbeda dengan negara-negara yang terbuka dalam perijinan pendirian gereja.

Perubahan ini menunjukkan pergeseran dari pemaknaan ortodoks tentang hari minggu sebagai hari yang kudus menjadi lebih sekuler dan pragmatis, yang juga mencerminkan tantangan yang dihadapi gereja dalam mempertahankan relevansi spiritual di tengah tekanan modernitas. Tradisi beristirahat pada hari minggu meskipun sarat dengan nilai teologis namun dalam konteks modern saat ini. Beberapa teolog memikirkan ulang relevansinya kepada kerusakan lingkungan, hedonism, liberalism dan konsumerisme. Gallaghe menghubungkan dengan para rohaniwan bahwa praktik istirahat Sabat bisa menjadi obat menyembuhkan berbagai masalah kontemporer seperti kelelahan emosional, stres berkepanjangan, dan kejenuhan yang dialami banyak pendeta penuh waktu dan awam selama karier pelayanan mereka. Mengembangkan teologi istirahat dan ritme Sabat yang kuat akan

263 Abraham Joshua Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man* ((New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2005), 23.

memperlengkapi para profesional pelayanan untuk menciptakan ruang sakral bagi Tuhan, yang berkontribusi pada keberlangsungan pelayanan dan istirahat holistik.²⁶⁴

Menariknya bahwa dalam usaha memahami tradisi keberagaman Kristen, kaum Protestan pada umumnya menolak apa yang ditetapkan manusia sebagai kebiasaan yang harus dipertahankan.²⁶⁵ Kaum Protestan umumnya menolak kebiasaan manusia yang tidak berdasarkan pada prinsip firman Tuhan, karena mereka meyakini bahwa otoritas tertinggi adalah Alkitab, bukan tradisi. Secara fundamental kedaulatan pikiran itu berakar pada prinsip *sola scriptura* yang menekankan bahwa segala praktik dan doktrin harus berasal dari teks Alkitab. Namun, penolakan terhadap tradisi ini juga bisa menyebabkan hilangnya nilai-nilai historis dan budaya yang bisa memperkaya pemahaman iman Kristen.

Makna Teologis dan Tradisi Hari Minggu

Gereja mula-mula mengidentifikasi hari kebangkitan sebagai hari yang kudus, hari minggu dalam masa Perjanjian Baru identik dengan merayakan Kebangkitan Yesus Kristus, dan juga merupakan ungkapan kasih Allah yang tak terbatas bagi seluruh ciptaan-Nya dan akibatnya, yaitu manusia.²⁶⁶ Bauckham menekankan bahwa transisi ini bukan sekadar perubahan hari, tetapi merupakan pergeseran teologis yang mendalam dalam memahami Sabat dalam Kristus. Dengan mencermati secara saksama ciri-ciri hari Minggu dan tuntutan-tuntutan yang

264 Luisa J. Gallagher, "A Theology of Rest: Sabbath Principles for Ministry," *Christian Education Journal* 16, no. 1 (2019): 142-44, <https://doi.org/10.1177/0739891318821124>.

265 Patrick Madrid, *Why Is That in Tradition?* (Indiana: Our Sunday Visitor Inc, 2002), 37.

266 Richard Bauckham, "Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church," in *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Eugene: Wipf&Stock Publishers, 1999), 251-57. Lihat Markus 16:2 dan paralel dengan Yohanes 20:1

dibebankan pada kehidupan Kristiani khususnya untuk hari minggu, dan membandingkannya dengan kehidupan dan pengalaman liturgi Gereja perdana, maka suatu titik dalam sejarah kekristenan yang berinteraksi dengan kebudayaan lokal saat tertentu, maka hari Minggu telah menjadi “Sabat” Kristiani.²⁶⁷ Semua ketentuan dan definisi Perjanjian Lama mengenai hari ketujuh secara bertahap dipindahkan ke hari Minggu, dan hari ketujuh diubah menjadi semacam prototipe hari istirahat Kristiani. Sabat Penebusan tidak merujuk pada hari tertentu (seperti Sabat Perjanjian), tetapi pada penggenapan Sabat Perjanjian di dalam Kristus. Identifikasi ini berarti bahwa kita kembali dipersatukan melalui iman kepada Kristus, dan di dalam Kristus dengan Allah Tritunggal.²⁶⁸

Bradshaw menegaskan jika hari Minggu bukanlah Sabat Kristen tetapi hari yang dipilih oleh orang Kristen awal untuk pertemuan mingguan mereka. Menurutnya tidak berarti itu tidak melibatkan penghentian kerja pada hari itu,²⁶⁹ namun baru pada abad keempat Kaisar Konstantinus menjadikan hari Minggu sebagai hari libur umum.²⁷⁰ Memisahkan hari Minggu dari tradisi Sabat Perjanjian Lama, meskipun asal-usul historis ada perbedaan dan persamaan, terlalu menilai sabat Kristen berbeda dengan seluruhnya dengan Sabat Yahudi dianggap juga terlalu membatasi pemahaman tentang signifikansi teologis Hari Minggu dalam tradisi Kristen. Karena selain sebagai perintah yang

267 Kedatangan Yesus di dalam dunia untuk mendamaikan Allah dan Manusia yang jatuh dalam dosa, di banyak teks di dalam Perjanjian Baru banyak dijumpai bahwa Yesus memberi banyak ajaran baru tentang sabat. Dalam artikelnya Möller menyebut Sabat ini sebagai sabat penebusan. Lihat Francois P. Möller, “Three Perspectives on the Sabbath,” *In Die Skriflig/In Luce Verbi* 53, no. 1 (2019): 1–10.

268 Francois P. Möller, “Three Perspectives on the Sabbath,” *In Die Skriflig/In Luce Verbi* 53, no. 1 (2019): 7, <https://doi.org/10.4102/ids.v53i1.2394>.

269 Paul Bradshaw, *EARLY CHRISTIAN WORSHIP: A Basic Introduction to Ideas and Practice* (London: SPCK Publishing, 2002), 83.

270 Michael A. Smith, “Worship and the Christian Year,” in *The History of Christianity*, ed. Tim Dowley, 3rd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 139.

dikhususkan Allah, ada makna lain yang masih relevan bagi orang percaya di abad modern. Perjanjian Lama mulai dari pembacaan narasi ciptaan maupun Sepuluh Perintah Allah menekankan pentingnya istirahat (sabbath) tidak hanya bagi manusia, tetapi juga bagi hewan yang bekerja untuk mereka, mengaitkan Sabat dengan keadilan sosial dan pemeliharaan ciptaan (Kel. 20:8-11; Ul. 5:12-15). Namun, istirahat Allah bukanlah penghentian dari semua pekerjaan, karena Ia terus bekerja dalam pemeliharaan, mengatur proses kehidupan dan semua aspek tatanan ciptaan-Nya; Ia juga bekerja dalam menyelesaikan penebusan dan terus bekerja dengan memanggil umat-Nya kepada diri-Nya dan menguduskan mereka. Oleh karena itu, Allah tidak beristirahat dari semua pekerjaan-Nya tetapi hanya dari pekerjaan penciptaan (Yoh. 5:17).

Lebih lanjut, prinsip Sabat juga tercermin dalam hukum-hukum yang mengatur pola istirahat, termasuk pembebasan budak setelah enam tahun bekerja (Kel. 21:1-6; Ul. 15:12-18), penghapusan utang pada tahun ketujuh (Ul. 15:1-11), dan pemberian kesempatan bagi orang miskin serta binatang untuk menikmati hasil ladang yang dibiarkan kosong setiap tahun ketujuh (Kel. 23:10-11). Hal ini menunjukkan bahwa Sabat bukan sekadar waktu istirahat, tetapi juga sarana untuk mempromosikan kesejahteraan dan keadilan bagi semua ciptaan.²⁷¹ Dalam masyarakat modern saat ini istirahat seharusnya bukan dilihat sebagai suatu kebutuhan manusia, tetapi merupakan suatu ajaran kebenaran

Menghormati hari Minggu sebagai hari khusus dari yang lain memiliki akar teologis dan historis yang kuat dalam tradisi Kristen. Meskipun tidak identik dengan Sabat Yahudi, hari Minggu tetap menjadi waktu khusus untuk beristirahat dari pekerjaan sehari-hari dan fokus pada ibadah dan komunitas, yang mencerminkan prinsip-prinsip

271 SandyJo D. Rogers, "Sabbath as Creation Care," *Review & Expositor* 119, no. 3 (2023): 243, <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/00346373231162870>.

Sabat dalam konteks baru.²⁷² Jadi, tradisi liturgi Kristen dan Yahudi yang berkembang serta penggunaan Sabat dan Minggu oleh mereka lebih baik dilihat sebagai saling terkait; tradisi Yahudi dalam bentuk selanjutnya tidak mendahului atau menjelaskan praktik Kristen.²⁷³

David Baker dan Andrew T.B. McGowan menawarkan perspektif yang lebih holistik dengan menekankan bahwa Hari Minggu, meskipun bukan Sabat Yahudi, memiliki akar teologis yang kuat dan mencerminkan prinsip-prinsip Sabat dalam konteks yang baru, menunjukkan adanya hubungan yang lebih mendalam antara tradisi Yahudi dan Kristen.²⁷⁴ Pandangan ini menegaskan bahwa praktik liturgi Kristen dan Yahudi tidak terpisah secara tajam, melainkan saling berhubungan dan berkontribusi pada pengertian yang lebih kaya tentang Hari Minggu sebagai hari peristirahatan dan ibadah. Penghormatan terhadap hari Minggu sebagai hari ibadah bersama memupuk persatuan dalam gereja dan menegaskan identitas umat Kristen sebagai umat yang hidup dalam terang kebangkitan Kristus. Sedangkan unsur yang tidak berkesinambungan adalah keharusan untuk mengadakan hari perhentian pada hari ketujuh orang Kristen bebas memilih satu hari untuk perhentian tersebut.²⁷⁵ Maka dipilihnya hari minggu sebagai hari peristirahatan merupakan sebuah langkah yang diikuti oleh mayoritas orang Kristen Perjanjian baru. Dalam hal ini hari Tuhan dan hari sabat tidak bisa dipisahkan secara teologis maupun tradisi sejak gereja mula-mula sampai sekarang. Sekalipun pandangan ini menimbulkan banyak diskusi yang belum terselesaikan secara baik.

272 David L. Baker, *Sepuluh Firman: Hidup Sebagai Umat Allah*, ed. Yahya Kristiayanto (Jakarta: Scripture Union Indonesia, 2024), 96–102.

273 Andrew T.B. McGowan, *Ancient Christian Worship: Early Church Practices In Social, Historical and Theological Perspective* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 220.

274 Penjelasan singkat tentang pandangan-pandangan sejak bapak gereja dan tradisi utama kekristenan lihat Volker Kessler, "The Sabbath as a Remedy for Human Restlessness," *In Die Skriflig/In Luce Verbi* 46, no. 2 (2012): 1–8

275 Fu, "Perhentian Hari Sabat: Makna Dan Aplikasinya Bagi Orang Kristen," 241.

Dalam praktik Sabat, individu terlibat dalam mengasihi Tuhan, diri mereka sendiri, dan orang lain. Pelayanan Yesus menarik banyak orang dan pekerjaan-Nya terus berlanjut, namun, Yesus tetap mencari Allah dan istirahat-Nya. Apa yang Yesus lakukan mengandung prinsip moral dan seremoni, demikian Yesus memaknai hari Sabat. Kebiasaan Sabat Yesus termasuk mengajar (Mrk 1:27-28), menghadiri sinagoge (Luk. 4:16; Mrk. 6:1-2; 15:42; 16:1), mengumpulkan makanan untuk nutrisi harian (Mrk. 2:23-38), dan meringankan yang tertindas dan menyembuhkan yang sakit (Yoh. 5:5; 9:1-12; Luk. 13:10-17; 14:1-6; Mrk. 3:1-6). Sebagaimana dibuktikan dalam tindakan Yesus, *“ketaatan Sabat yang sejati bergabung dengan Tuhan dalam pekerjaan penebusan, meringankan beban orang yang tertindas, di mana Dia selalu terlibat”*.

Dalam tindakan belas kasihan, Kristus menyoroti tujuan Sabat yang baru, menyatukan mereka yang terluka dan rentan menjadi komunitas orang percaya yang baru.²⁷⁶ Dalam tindakan tersebut Yesus bukan untuk mengajarkan ketaatan Sabat yang tepat yang terdiri dari menghabiskan seluruh waktu baik dalam ibadah umum atau tindakan pengabdian pribadi; “istirahat untuk beribadah”, karena jika ini yang menjadi pemahaman, seseorang akan terjebak kepada suatu golongan yang dulu disebut Sabbatarian atau legalistik. Sabat Kristen atau Sabat Penebusan Bagaimanapun, tidak boleh dipahami sebagai pembatalan perintah keempat, tetapi sebagai peningkatan dan penegasan tuntutanannya.

Oleh karena itu, tujuannya bukan hanya untuk menghayati nilai-nilai hari istirahat seminggu sekali, tetapi juga untuk mewujudkannya dalam kehidupan sehari-hari. Setiap kali kita menjalani hari yang secara khusus didedikasikan kepada Tuhan dan kekudusan, kita memiliki kesempatan untuk membawa dampak yang tersisa dalam kehidupan kita sehari-hari. Tujuan kita seharusnya adalah untuk mewujudkan

276 Gallagher; “A Theology of Rest: Sabbath Principles for Ministry,” 141.

pesan Sabat Penebusan dalam realitas setiap hari. Dengan pemahaman teologis yang demikian akan terbentuk budaya Kristen yang akan hadir di ruang publik sesuai misi Allah.

Tradisi dan Budaya Kristen pada Hari Minggu

Tradisi Kristen adalah kebiasaan memiliki kaitan mandat budaya di mana seseorang memahami dengan panggilannya itu sehingga melakukannya tanpa paksaan dan memberikan dampak bagi konteksnya. Maka Yesus adalah teladan setiap orang percaya dalam memenuhi mandat budaya dan mandat Injil di waktu antara ini.²⁷⁷ Hari Minggu sebagai hari beribadah dalam tradisi Kristen memiliki akar yang mendalam secara tradisi maupun doktrin di mana umat merayakan hari kebangkitan Yesus Kristus. Sejak masa gereja purba, hari Minggu telah menjadi kebiasaan sebagai pertemuan-pertemuan orang Kristen. Bukan sekedar pertemuan ritual yang hampa yang tidak berdampak tetapi seharusnya meluas kepada seluruh ciptaan. Ritual Kristen membentuk kita untuk berpartisipasi dalam kerajaan Allah.²⁷⁸ Namun karena konteks sosial yang sekuler dan berubah hari sabat Kristen harus benar-benar dikembalikan sebagaimana mestinya sehingga bisa menjadi hari yang menyatakan nilai kerajaan Allah di Indonesia.

Bersama dengan praktik spiritual individu, istirahat Sabat memiliki implikasi kolektif bagi hubungan dalam keluarga, komunitas, dan Gereja. Melalui berbagi makanan bersama, Pujian, dan cerita, umat Allah bersatu untuk melawan kerja berlebihan, menyatakan kehidupan kebebasan yang Allah tawarkan. Karunia Sabat harus dialami di mana sukacita hari itu dapat dibagikan dengan sebaik-baiknya, dalam tubuh

²⁷⁷ James K.A Smith, *Mendambakan Kerajaan: Ibadah, Wawasan Dunia Dan Pembentukan Budaya* (Surabaya: Momentum, 2021), 185.

²⁷⁸ Mellisa Davis, "Sabbath As a Counter-Formational Practice in a Culture of Busyness.," *Journal of the Evangelical Theological Society* 64, no. 3 (2021): 565.

Kristus.²⁷⁹ Pernyataan ini dengan tepat mengakui pentingnya hari Minggu sebagai peringatan hari kebangkitan Kristus dan peranannya dalam membangun komunitas melalui ibadah kolektif dan istirahat Sabat. Tidak disibukkan dengan rutinitas yang malah akhirnya melunturkan makna hari kudus dan hari peristirahatan.

Namun, perlu diingat bahwa penghayatan Sabat tidak semata-mata ritualistik, melainkan juga melibatkan transformasi sosial dan spiritual yang mendalam, mempengaruhi kehidupan sehari-hari umat Kristen di luar hari Minggu. Sebagai teolog, perlu dipertimbangkan bagaimana gereja Indonesia perlu kembali kepada tradisi gereja mula-mula yang pernah ditanamkan para misionaris. Menghadirkan sabat Kristen yang memberi dampak komunal dan sosial juga. Sehingga esensi Sabat tidak hanya berhenti pada perayaan mingguan, tetapi juga menjadi cara hidup yang mengintegrasikan iman dengan tindakan nyata dalam masyarakat. Ini semua di mulai dari gereja dan berdampak nyata dalam lingkungan sosial. Salah satu kebijakan yang nyata sebagaimana peraturan daerah di Papua tentang hari minggu.

Bisa dikatakan menggantikan Sabat Yahudi dan memaknai meneguhkan identitas umat Kristen sebagai pengikut Kristus yang bangkit. Perubahan ini tidak secara langsung menghapus perintah Allah dalam Hukum Taurat tentang “kuduskanlah hari Sabat”. Dalam konteks ini, Hari Minggu bukan sekadar hari libur, tetapi momen sakral yang menghubungkan umat dengan inti ajaran Kristen, yaitu kemenangan Kristus atas dosa dan kematian. Belajar secara teologis dari kebiasaan gereja mula-mula sampai dengan tradisi dari teologi reformasi dapat dimengerti bahwa Yesus tidak membiarkan orang percaya hidup dengan aturan yang kaku dan sempit tetapi membebaskan mereka untuk hidup berpusat kepada Kristus yang membebaskan. Dengan kata lain, gereja tidak lagi mengidentifikasi dengan Sabat Yahudi tetapi

279 Gallagher, “A Theology of Rest: Sabbath Principles for Ministry,” 46.

dengan Kristus yang adalah Sabat Penebusan yang berbicara tentang gaya hidup baru dan istirahat di dalam Tuhan. Ini adalah gaya hidup yang akan mencapai klimaks dan kepenuhannya dalam kekekalan sebagaimana awalnya diungkapkan oleh Sabat Penciptaan.

Simpulan

Artikel ini melihat masalah sebagian orang Kristen Indonesia yang mulai terpengaruh dengan budaya sekuler dan modern semakin mengaburkan kebiasaan hari minggu. Hari minggu merupakan adaptasi dari kebudayaan Yahudi dan kekristenan, dan itu sudah terpelihara dari abad ke abad. Asal usulnya ditemukan dalam peristiwa Kebangkitan Tuhan kita Yesus Kristus, pada hari pertama setelah Sabat, menurut kesaksian para penulis Injil. Kisah-kisah dalam Perjanjian baru dengan jelas dan nyata menunjukkan bahwa, dalam konteks waktu, hari Juruselamat dibangkitkan adalah hari pertama dalam seminggu – menurut kalender Yahudi, yaitu hari Minggu. Matius menunjukkan bahwa hari itu sudah larut ‘setelah Sabat, ketika fajar menyingsing pada hari pertama minggu itu’ (Mat 28:1). Dalam Injil Markus, kita juga menemukan bahwa Juruselamat ‘bangkit pada pagi hari, pada hari pertama minggu itu’ (Mrk 16:9), dan dalam Injil Lukas, Juruselamat bangkit ‘pada hari pertama minggu itu, pada pagi hari’ (Luk 24:1). Oleh karena itu, hari Minggu adalah Hari Kebangkitan, pengalaman yang diantisipasi melalui ibadah Gereja tentang misteri kehadiran Kerajaan Allah di bumi. Dalam konteks waktu, hal itu menggambarkan perikhoesis unik antara waktu dan keabadian yang terwujud dalam waktu liturgi Gereja – kristosentris, waktu Paskah, yang berirama dengan kematian dan kebangkitan bersama Kristus, eskatologis, mistis, perkawinan, dan doksologis.

Ibadah hari Minggu adalah ungkapan partisipasi nyata dalam temporalitas yang diubah rupa oleh Kebangkitan Kristus. Tata cara

liturgi menggambarkan pintu masuk mistagogis Gereja dan seluruh ciptaan ke dalam kehidupan Paskah dan eskatologis Kerajaan Allah yang dimahkotai dalam pemecahan roti – Liturgi Ilahi, cara yang terkonsentrasi dan tertinggi untuk mengkomunikasikan Kerajaan Allah kepada orang-orang sebagai keabadian persekutuan cinta pribadi antara Tritunggal Mahakudus dan ciptaan yang didewakan. Hari Minggu bisa dipahami sebagai Sabat Kristen. Gereja di Indonesia perlu kembali memaknai arti istirahat yang sesungguhnya dalam konteks ilahi sambil membawa berita kebangkitan dalam hari-hari yang lainnya.

Daftar Pustaka

- Aritonang, Jan Sihar, and Karel Steenbrink. *A History of Christianity in Indonesia*. Edited by Jan Sihar Aritonang and Karel Steenbrink. Leiden: Brill, 2008.
- Baker, David L. *Sepuluh Firman: Hidup Sebagai Umat Allah*. Edited by Yahya Kristiayanto. Jakarta: Scripture Union Indonesia, 2024.
- Bauckham, Richard. "Sabbath and Sunday in the Post-Apostolic Church." In *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Eugene: Wipf&Stock Publishers, 1999.
- Bradshaw, Paul. *EARLY CHRISTIAN WORSHIP: A Basic Introduction to Ideas and Practice*. London: SPCK Publishing, 2002.
- Brueggemann, Walter. *SABBATH AS RESISTANCE: Saying No to the Culture of Now*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- Davis, Mellisa. "Sabbath As a Counter-Formational Practice in a Culture of Busyness." *Journal of the Evangelical Theological Society* 64, no. 3 (2021): 563–81.
- Fu, Timotius. "Perhentian Hari Sabat: Makna Dan Aplikasinya Bagi Orang Kristen." *Veritas: Jurnal Teologi Dan Pelayanan* 11, no. 2 (2010): 231–41. <https://doi.org/10.36421/veritas.v11i2.230>.
- Gaffin, Richard B. *Calvin and the Sabbath*. Scotland: Mentor, 1998.

- Gallagher, Luisa J. "A Theology of Rest: Sabbath Principles for Ministry." *Christian Education Journal* 16, no. 1 (2019): 134–49. <https://doi.org/10.1177/0739891318821124>.
- Heschel, Abraham Joshua. *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*. (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2005).
- Langhu, Koberson. "The Roman Catholic View of Sunday : A Theological Evaluation." *Jurnal Koinonia* 15, no. 1 (2023): 71–88.
- Madrid, Patrick. *Why Is That in Tradition?* Indiana: Our Sunday Visitor Inc, 2002.
- McGowan, Andrew T.B. *Ancient Christian Worship: Early Church Practices In Social, Historical and Theological Perspective*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- Möller, Francois P. "Three Perspectives on the Sabbath." *In Die Skriflig/ In Luce Verbi* 53, no. 1 (2019): 1–10. <https://doi.org/10.4102/ids.v53i1.2394>.
- Pipa, Joseph A. "The Christian Sabbath." In *Perspectives on the Sabbath: 4 Views*, edited by Christopher John Donato. Nashville: B&H Publishing Group, 2011.
- Rogers, SandyJo D. "Sabbath as Creation Care." *Review & Expositor* 119, no. 3 (2023). <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/00346373231162870>.
- Smith, James K.A. *Mendambakan Kerajaan: Ibadah, Wawasan Dunia Dan Pembentukan Budaya*. Surabaya: Momentum, 2021.
- Smith, Michael A. "Worship and the Christian Year." In *The History of Christianity*, edited by Tim Dowley, 3rd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- White, James F. *Pengantar Ibadah Kristen*. 8th ed. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017.

***Sawakka* sebagai Ritual Syukur Masyarakat Talaud**

Clartje Silvia E. Awulle, Tri Untoro dan Gabriel Kawet

STT IKAT Jakarta

clartjeawulle@sttikat.ac.id

Pendahuluan

Dunia saat ini telah dikuasai oleh penemuan-penemuan mutakhir di bidang teknologi dan komunikasi yang sedikit banyak telah mengubah pola hidup sebuah masyarakat terutama masyarakat perkotaan. Namun demikian masih terdapat pola-pola kehidupan masyarakat yang masih memegang teguh nilai-nilai kebudayaan bahkan melakukan ritual-ritual adat dan budaya yang diwarisi turun-temurun. Seperti halnya dalam masyarakat Talaud ditemukan sebuah ritual syukur terhadap Sang Ilahi yang kemudian dengan masuknya kekristenan menjadi sebuah ibadah yang dilakukan secara adat Talaud. Dalam pendahuluan ini kita melihat apa yang dilakukan masyarakat Talaud sejalan dengan apa yang dinyatakan oleh Alkitab.

Bersyukur adalah sebuah tindakan manusia kepada Allah sebagai wujud rasa terima kasih atas segala hal baik yang dialaminya dengan sebuah kesadaran bahwa itu semua berasal dari Allah. Ungkapan syukur terkadang ditunjukkan lewat lagu pujian, kata-kata syukur dan melalui pemberian persembahan kepada Allah melalui Gereja dan persekutuannya.

Berkali kali Allah melalui para hamba-hamba-Nya baik rasul maupun per nabi memerintahkan agar umat-Nya mempersembahkan syukur kepada Allah karena hal itu menyenangkan hati Allah. Ada

begitu banyak ayat Alkitab yang kita temukan tentang “syukur” dengan berbagai macam alasan dan tujuan mengapa kita harus bersyukur.

Karena Perintah Allah. Dalam Perjanjian Lama kita bisa melihat dalam I Tawarikh 16:34 tertulis “ Bersyukurlah kepada Tuhan. Sebab Ia baik! Bahwasanya untuk selama-lamanya kasih setia-Nya. Hal serupa disuarakan oleh sang Pemazmur dalam Mazmur 100:4-5 agar saat kita memasuki pintu gerbang Tuhan, kita harus menyanyikan nyanyian syukur, membawa puji-pujian ke dalam pelataran rumah Tuhan, senantiasa bersyukur dan memuji nama Tuhan karena kasih setia Tuhan dan kesetiaan Tuhan yang kekal selama-lamanya. Senada dengan itu Mazmur 118:28-29 dalam setiap waktu pemazmur terus mengungkapkan kerinduannya untuk terus bersyukur kepada Tuhan, meninggikan nama Tuhan. Pemazmur terus mendorong agar kita bersyukur kepada Allah semesta langit! Mazmur 136:25-26 Sang pemberi makan yang dari pada-Nya kitab boleh menikmati roti makanan kita. Kita harus memberi syukur kepada Sang pemelihara. Ketika kita menghadap Tuhan, yang utama harus kita lakukan adalah menyanyikan nyanyian syukur, dengan nuansa penuh sorak sorai dengan nyanyian mazmur.

Wujud dan tanda orang benar adalah terus menyanyikan syukur kepada Tuhan yang harus dilakukannya dengan sepenuh hati, (Mazmur 95:2-3). Korban yang disukai Allah Yang Maha Tinggi adalah persembahan syukur. Dan jika kita merasakan bahwa kita adalah orang yang dikasihi Allah maka mempersembahkan syukur kepada Allah adalah hal mutlak yang harus kita lakukan. Ketika kita bisa berdiri tegak kembali dari berbagai penindasan maka bernyanyilah dan bermazmur bagi nama Tuhan. Pergunakan alat-alat musik untuk membuat nada-nada indah bagi Tuhan.

Catatan-catatan tentang perintah agar umat senantiasa menaikkan syukur kepada Tuhan juga ditemukan dalam Perjanjian Baru. Paulus

dalam suratnya kepada jemaat di Tesalonika menasihati agar jemaat senantiasa bersukacita, tetap berdoa dan tidak lupa mengucap syukur. Ucapan syukur merupakan hal yang menyenangkan hati Allah. Paulus juga menasihati anak rohaninya yang bernama Timotius dalam doa-doa Timotius ingatlah untuk senantiasa mengucap syukur. Bukan hanya jemaat Tesalonika yang dinasihati untuk tetap bersyukur, kepada orang-orang percaya di Efesus, Paulus menasihati, Ucaplah syukur untuk semua hal dalam nama Yesus Kristus Tuhan kita.

Kepada Jemaat Di Kolose, Paulus menulis, bersyukurlah! dan hendaklah hatimu melimpah dengan syukur. Sementara untuk orang-orang percaya di Philipi nasihat Paulus agar mereka bisa mengatasi kekawatiran adalah menyerahkan kekawatiran tentang apa pun itu kepada Allah dan menyatakan keinginan kita kepada-Nya dalam doa dan ucapan syukur. Dapat dikatakan hampir semua surat-surat rasul Paulus berisi nasihat untuk selalu bersyukur, Demikian juga dalam kitab-kitab lain dalam Perjanjian Baru terdapat perintah untuk mengucap syukur kepada Tuhan. Dalam kitab Ibrani, penulis mengajak pembaca dengan ucapan bibir senantiasa mempersembahkan korban syukur kepada Allah. Ucapan syukur kepada Allah harus menurut cara yang berkenan kepada-Nya.

Karena merasakan hal baik dalam kehidupan. Disini kita akan menemukan berbagai bentuk kebaikan dan kasih setia Allah dalam kehidupan yang oleh karena itu layaklah umat Tuhan menyanyikan syukur bagi dia. Seperti yang dialami pemazmur ketika Tuhan melepaskan dia dari dunia orang mati, pemazmur tak berhenti-memuji Allah dan bersyukur kepada Tuhan serta memuliakan nama Tuhan. Allah menyatakan kehadiran-Nya dalam perjalanan Pemazmur, untuk hal ini pun Pemazmur bersyukur kepada Tuhan. Allah adalah penolong, Tuhan memenuhi harapan kita, menjawab doa-doa, meluputkan dari kesesakan, melepaskan dari mara bahaya,

mengangkat kita, menghibur, memulihkan, mengubah keadaan yang buruk menjadi baik, memberi jalan keluar, menggantikan dukacita dengan sorak-sorai. Terkadang nyanyian pujian dia ungkapkan di tengah Jemaah dan orang-orang yang dikasih Tuhan, dilain waktu diungkapkan dalam perenungan hatinya yang dalam akan kebaikan Tuhan yang nyata, dilain kesempatan diserukan di antara bangsa-bangsa, di antara suku-suku bangsa.

Yesaya menaikkan pujian syukur kepada Tuhan, karena pengasih Tuhan yang besar walaupun Tuhan menunjukkan murka kepada umat pilihan-Nya karena pelanggaran dan dosa-dosa mereka, namun Allah sendiri memberi pengampunan dengan limpahnya.

Dalam Perjanjian Baru ungkapan syukur terus diungkapkan kepada Allah. Hal besar yang dilakukan Allah yang telah kita terima dan patut kita syukuri adalah Karunia Allah tak terkatakan dan atas keselamatan yang dari Tuhan. Allah telah membebaskan kita dari perhambaan dosa, kita telah dimerdekakan dari dosa dan menjadi hamba kebenaran. sekarang kita telah beralih menaati setiap pengajaran dari Allah.

Allah layak dipuji dan menerima syukur umat-Nya. Dalam suratnya kepada jemaat di Roma, Paulus menulis: "Sebab segala sesuatu adalah dari Dia, dan oleh Dia, dan kepada Dia: Bagi Dialah kemuliaan sampai selama-lamanya! Hal ini patutlah membuat kita menyadari bahwa segala hal yang baik datangnya dari pihak Allah sehingga layaklah Dia dipuji, dimuliakan dan menerima pujian dan ungkapan syukur manusia. Seluruh isi surga menyembah Dia, segala yang di bumi menyembah Dia, semua makhluk yang bernafas dibawah bumi, dan yang didalam laut meninggikan nama Tuhan dan layak untuk membawa syukur kepada Tuhan. Demikianlah dari masa ke masa, zaman ke zaman nama Tuhan besar dan layak untuk dipuji dari selama-lamanya sampai selama-lamanya. Pada pemandangan Allah memuji-muji dan ucapan

syukur itu lebih baik dari banyak korban persembahan lembu Jantan berkuku belah.

Mazmur 33:1-3 Bersorak-sorailah, hai orang-orang benar, dalam TUHAN! Sebab memuji-muji itu layak bagi orang-orang jujur. Bersyukurlah kepada TUHAN dengan kecapi, bermazmurlah bagi-Nya dengan gambus sepuluh tali! Nyanyikanlah bagi-Nya nyanyian baru; petiklah kecapi baik-baik dengan sorak-sorai!

Keadaan Masyarakat

Keadaan Geografis Masyarakat Talaud adalah suatu kelompok masyarakat yang secara historis kultural mendiami gugusan kepulauan di bibir pasifik yang dikenal dengan pulau-pulau Talaud, pulau terluar di atas Sulawesi Utara yang berbatasan langsung dengan negara Philipina. Tepatnya sebelah Selatan berbatasan dengan Laut Maluku, sebelah utara berbatasan dengan Philipina, sebelah barat berbatasan dengan Laut Sulawesi, sebelah Timur berbatasan dengan Samudera Pasifik. Mereka telah hadir kira-kira 4.000 tahun sebelum Masehi. Talaud menjadi Daerah Tingkat II Kabupaten Kepulauan Talaud pada tanggal 2 Juli 2002 sesuai UU No 8 tahun 2002 tentang Kabupaten Kepulauan Talaud, dengan Ibu Kota Melonguane.

Kabupaten ini merupakan pemekaran dari Kabupaten Sangihe Talaud, terletak di koordinat 05°33'00-03°38'00 Lintang Utara dan 126°38'00-127°10'00 Bujur Timur, dengan luas Luas wilayah keseluruhan 27.061,16 km² dengan luas lautan lebih besar dari pada daratan. Luas laut 95,24% atau 25.772,22km² sementara luas daratan 4,76% atau 1.251.02 km². Terdiri dari 16 Pulau, yakni Pulau Karakelang, Pulau Salibabu, Pulau Kabaruan, Pulau Kokorotan, Pulau Marampit, Pulau Miangas, Pulau Karatung, dan pulau-pulau lain yang tidak berpenghuni yakni Pulau Garat, Malo, Mangupung, Intata, Sara besar, Sara Kecil, Nusa Dolom, Nusa Topor, Napombaru. Dengan jumlah

penduduk 101.140 jiwa (BPS Kab.Kep.Talaud 2023).

Asal-usul orang Talaud Ada beberapa cerita tentang asal-usul Talaud. Dari beberapa sumber dalam ingatan kolektif masyarakat Talaud ditemukan berbagai legenda tentang asal-usul Talaud. Nama Talaud dalam penyebutan bahasa daerah disebut “Taloda”, kata “Taloda” berasal dari dua kata yaitu kata “*Talo*” adalah nama orang yang berasal dari Talaud, dan kata “*Oda*” adalah nama isterinya yang berasal dari pulau Mindanao, Philipina, kemudian digabungkan menjadi “*Taloda*” menjadi nama anak keturunan mereka berdua. Berkembang juga cerita bahwa nama “Talaud” berasal dari akar kata “*melaude*” yang berarti jauh ke laut, mendapat awalan “*Ta*” yang berarti tidak, sehingga Talaud berarti tidak jauh dari Laut. (1. Shinzo Hayase :1999 seperti yang dikutip oleh Arnold Apolos Abbas).

Talaud bisa juga berasal dari akar kata “Tau” ditambah dengan “Led (laude)”, Tau artinya orang, Led (laude) artinya lautan, sehingga Talaude berarti Orang Lautan atau Samudera. Ada juga yang mengartikan Talaud berasal dari kata ‘ta’ yang artinya tidak dan ‘lau’ yang artinya baju, jika digabungkan menjadi tidak mempunyai (memakai) baju. Hal ini dipandang lebih mengena mengingat orang Talaud mula-mula sering bertelanjang dada.

Talaud sering juga disebut dengan Porodisa. kata “porodisa” berasal dari bahasa Portugis “paraiso” yang berarti surga, konon ketika Portugis datang ke Talaud mereka melihat keindahan Talaud yang sangat mempesona, tetapi karena masyarakat setempat tidak dapat melafalkan dengan baik maka mereka menyebutnya dengan porodisa. Tetapi ada pula yang mengartikan bahwa Porodisa itu berasal dari bahasa Talaud sendiri yakni dari kata porrossa, dissa. Kata “porrossa” berarti potong, pancung, sementara kata “dissa” berarti serang sehingga porodisa sebuah kata yang diucapkan dengan lantang dan nyaring untuk memberi semangat kepada orang Talaud untuk maju menyerang

bangsa portugis yang ingin menjajah Talaud. Ditemukan juga cerita bahwa Porodisa adalah nama leluhur orang Talaud yang daripadanya orang Talaud berasal.

Sebelum Injil masuk di tanah Talaud, orang Talaud mengenal adanya kekuatan Ilahi yang disebut dengan “Mawu Ruata” yang dipercaya sebagai pencipta dan pemilik dunia ini, pelindung, penolong, pemelihara, sumber berkat kesuburan dan kebaikan bagi manusia tetapi sekaligus juga menghukum mereka yang melakukan pelanggaran norma-norma dalam masyarakat. Yang Ilahi tersebut dimaknai dalam semua segi kehidupan yang terlihat pada upacara-upacara adat yang mereka lakukan.

Dalam kehidupan masyarakat Talaud terdapat berbagai tradisi yang telah dilaksanakan turun temurun, membentuk pola hidup mereka dalam beragama, berelasi dan berinteraksi satu dengan yang lain, bahkan memperlihatkan pandangan sosial, politik masyarakat tersebut. Kehidupan bersama mereka dibangun dalam semboyan Sansiote sanpate-pate yang mengandung makna “bekerja bersama-sama untuk tercapainya satu tujuan”.

Ratumbanua selaku pemimpin adat sangat berpengaruh dalam kehidupan masyarakat adat kepulauan Talaud. Masyarakat Talaud tergolong sebagai masyarakat yang masih kuat memegang adat istiadat sehingga kepatuhan kepada pemimpin adat terindikasi masih cukup kuat sehingga kemampuan pemimpin adat dalam menggerakkan masyarakat melebihi kemampuan kepala desa.

Pemimpin adat di Kepulauan Talaud memiliki kewenangan penuh untuk memberi komando kepada warga masyarakat dalam hal aktivitas bersama menunjang program pemerintah, seperti halnya kerja bakti bersama, mulai dari membersihkan pekarangan masing-masing, membersihkan selokan-selokan sampai dengan aktivitas membuat jalan.

Dalam kehidupan sehari-hari pemimpin adat sangat berpengaruh seperti menjalankan tradisi upacara-upacara dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat (pertanian, menangkap ikan, perkawinan, kematian, berbagai macam selamat, penjemputan tamu, dan sebagainya).

Kehidupan masyarakat Talaud kental dengan nuansa adat yang memenuhi hampir semua lini kehidupan mereka. Para tokoh adat memegang peranan penting dalam kehidupan bermasyarakat setara dengan Lembaga lain. Sehingga pola kepemimpinan di Talaud dikenal dengan tiga unsur yang memimpin yakni Pemerintah, Agama dan Adat yang masing-masing tidak lebih rendah atau tidak lebih tinggi satu dengan yang lain, tetapi menjalankan fungsi dan perannya dalam kehidupan bermasyarakat. Sebagai contoh jika ada seseorang yang meninggal maka diupacarakan menurut adat, gereja dan pemerintah. Pihak Gereja memimpin ibadah prosesi pemakamannya, pihak adat memimpin prosesi tata adat pemakaman orang Talaud, sementara pihak pemerintah pemberi nasihat penghiburan dan penguatan bagi keluarga yang ditinggalkan.

Di Talaud memiliki Dewan Adat yang beranggotakan tokoh-tokoh adat dari setiap kampung dan kemudian dipilih satu orang diantaranya sebagai Ketua Dewan Adat Kabupaten Talaud. Setiap kampung di Talaud memiliki tokoh adat, yang disebut dengan 'Rattumbanua' dan dibantu dengan seorang pendampingnya yang disebut dengan 'Inanguwanua', serta beberapa pemuka adat yang disebut dengan 'Timadduruanganna'. Ketokohan adat ini biasanya bersifat turun temurun, diwariskan kepada anak atau garis lurus ke bawah dan harus merupakan anak kampung tersebut, meskipun juga terjadi beberapa pengecualian.

Masyarakat Talaud umumnya mematuhi tata adat yang berlaku, bahkan sangat menghormati tokoh adat. Mereka meyakini bahwa sebuah

pelanggaran adat bisa mendatangkan malapetaka dan akan menimbulkan akibat yang akan ditanggung mereka seperti sakit, kematian, bencana alam, atau kegagalan dalam penghasilan perekonomian.

Keberadaan tokoh adat Ratumbanua dan Inangnguanua serta Timmadu ruangnya mengatur pelaksanaan tradisi dalam kampung seperti pelaksanaan perayaan Sawakka. Dalam setiap ritual adat yang dilakukan oleh masyarakat Talaud para tokoh adat menggunakan pakaian adat. Baju Adat Talaud untuk pria biasanya berbentuk baju kurung panjang dengan ikat pinggang dan topi yang senada dengan bajunya. Pada bagian depan dada biasanya dihiasi dengan bis besar kuning keemasan. Ada juga hanya berbentuk kemeja dipadu dengan celana panjang hitam, atau senada dengan warna kemeja.

Untuk para tokoh adat menggunakan warna ungu, kuning dan merah, untuk pejabat pemerintah menggunakan warna krem dan untuk bis di lengan dan dada besarnya mengikuti tingkat kepangkatan. Semakin tinggi jabatan seseorang, semakin banyak bisnya, sedangkan untuk masyarakat biasa bisa menggunakan warna apa saja. Untuk Pakaian adat wanita juga baju kurung dengan selempang, dan dandanan rambut di konde diatas ubun-ubun, bukan dibagian belakang kepala. Alas kaki menggunakan Selop.

Kekristenan di Talaud dibawah oleh Misionaris Belanda yang diutus oleh Zendeling Werkleiden (Zendeling Tukang yang dibentuk pada tahun 1848 di Amsterdam Belanda oleh Pdt. O.G. Heding bersama rekan-rekannya yang tergabung dalam sebuah komunitas yang bernama "Christelijke Vrienden" (sahabat-sahabat Kristen). Heding mempersiapkan pemuda-pemuda tangguh yang diperlengkapi dengan berbagai ketrampilan, seperti pertukangan, membuat sepatu, kereta, dll, sehingga mereka dapat membiayai dirinya sendiri setibanya di daerah penginjilan, tanpa tergantung pada badan zending yang mengutus mereka.

Dengan cara itu kehidupan mereka juga akan menjadi contoh bagi penduduk setempat. Nama misionaris tersebut adalah W. Richter (1859-1885), P. Gunther (1859-1888), K.E.W. Taufman dan C. Van Essen, yang dikenal dengan Misionaris Tukang. Zendeling tukang tersebut tiba di Lirung Talaud 1 Oktober 1859. Kemudian dibagi ke daerah-daerah di Talaud, yakni: C. Van Essen di Pulau Salibabu, P. Gunther di Pulau Kabaruan, Taufmann di Beo, dan Richter di Rainis. Keempat Zendeling Tukang inilah peletak dasar pemberitaan injil di Talaud.

Diantara empat penginjil tukang tersebut, Richter dan Gunther memilih menikah dengan putri Talaud dan kemudian keduanya tinggal menetap di talaud sampai akhir hidupnya. Dalam pemberitaan Injil Richter sangat menentang segala bentuk penyembahan berhala yang terjadi masa itu, ketika orang Talaud masih melakukan ritual penyembahan di batu-batu, di pantai, di pohon-pohon besar. Ia mengatakan dengan keras bahwa kuasa-kuasa yang disembah oleh orang Talaud yang ada di batu-batu, pohon-pohon dan lain-lain tidak dapat menandingi kuasa Yesus yang diberitakannya.

Masyarakat menolak dengan keras pemberitaan Richter namun Richter tetap gigih dan tabah tetap memberitakan Injil walaupun baru pihak keluarga yang menerimanya. Usahanya tidak sia-sia, terbentuk sebuah persekutuan jemaat disana yang merupakan cikal bakal Jemaat Imanuel Beo saat ini. Demikian juga yang dilakukan oleh Penginjil Tukang yang bernama Gunther, Dia membaptis anak-anak dan orang dewasa. Mengenai kebudayaan se tempat, Gunther berpendapat sama dengan Richter, bahwa orang Talaud masa itu masih hidup dalam kegelapan dan penyembahan berhala. Ia mengajak masyarakat se tempat untuk meninggalkan kepercayaan lama dan percaya kepada Yesus Kristus sebagai Tuhan dan Allah yang Maha Kuasa sebagaimana yang tertulis dalam Alkitab.

Sama seperti Richter, Ia juga mengalami tantangan yang berat dari masyarakat, namun dia tetap tabah dan gigih memberitakan Injil Allah sampai akhirnya terbentuk suatu persekutuan jemaat yang kemudian menjadi Jemaat Maranatha Mangaran. Setelah Zendeling Tukang meninggal, pelayanan mereka dilanjutkan oleh Sebuah Komite penginjilan untuk Sangihe dan Talaud (*Sangihe en Talaud Committee*). Komite ini dibentuk pada tanggal 30 Maret 1887 di Belanda. Yang kemudian mengutus 7 orang Misionaris ke daerah Kepulauan Talaud.

Dalam tulisan Daniel Brilman seperti yang dikutip oleh Arnold Apolos Abbas dalam bukunya "Rerro Henggona dan Injil" Kelompok pertama yang diutus dari negeri Belanda pada tanggal, 6 Oktober 1887 adalah: W.T.Vonk dan J.C.G. Ottow dan tiba di Talaud pada awal 1888 setelah singgah di Batavia. Dalam laporannya W.T. Vonk telah membaptis 350 tahun dalam satu tahun pelayanannya. Dan mulai terlihat perubahan dalam kehidupan masyarakat, yang dulunya suka berperang antar kampung dan suka membunuh, tidak terjadi lagi. Pun penyembahan-penyembahan dan ritual mereka mulai ditujukan kepada Allah Alkitab yang diberitakan oleh para Misionaris. Ottow sendiri mulai membuka sekolah di Beo untuk mengajar masyarakat Talaud agar bisa membaca Alkitab.

Pada tahun 1899 sepertiga penduduk Talaud sudah dibaptis. Mereka sangat bersemangat memberitakan Injil di Talaud, tampak dari tulisan Ottow: ini adalah daerah penuh berkat yang menyenangkan hati, dimana manusia lapar dan haus akan terang dan pelajaran...."Ottow dan Vonk hidup di tengah-tengah masyarakat, mereka diterima oleh karena sikapnya yang menyesuaikan dengan masyarakat Talaud. Beberapa Misionaris terus diutus bergantian oleh *Sangihe en Talaud Committee* yang terus melayani masyarakat Talaud, sampai akhirnya Indonesia merdeka dan para misionaris Belanda tidak dapat lagi melayani di Talaud dan harus kembali ke Belanda. Pekerjaan misi dan pelayanan di

Kepulauan Talaud dilanjutkan oleh pendeta pribumi. Dalam perjalanan panjang penyebaran Injil di wilayah ini, data dari Badan Pusat Statistik Kabupaten Kepulauan Talaud pada tahun 2022 mencatat bahwa persentase pemeluk agama Kristen mencapai 97,25%.

Kekristenan mendominasi seluruh gerak langkah kehidupan masyarakat Talaud. Apa yang dulu mereka kenal sebagai *Mawu Ruata* dalam terang Injil itulah *Mawu Ruata* adalah Allah yang telah diberitakan dalam Alkitab sebagai Allah Yang Maha Kuasa, Allah yang Maha Penyayang, Allah yang melindungi, Allah pemelihara, Allah penolong, Allah sumber berkat. Sehingga semua bentuk penyembahan yang mereka lakukan semata-mata ditujukan kepada Allah Alkitab. Allah Bapa, Anak dan Eoh Kudus.

Hasil Temuan

Dalam entitas suku Talaud terdapat sebuah ritual syukur yang dikenal dengan nama Sawakka. Sawakka sebuah ritual syukur yang dilaksanakan oleh masyarakat Talaud pada bulan pertama dalam tahun baru yakni bulan Januari. Acara ini diadakan oleh semua warga masyarakat di suatu desa atau beberapa desa dalam satu kecamatan atau beberapa kecamatan dalam satu kabupaten.

Berbeda dari beberapa acara yang bernuansa adat dan tradisi selalu diprakarsai oleh tokoh adat, dalam Sawakka bisa diprakarsai oleh Gereja, Tokoh Adat maupun rakyat biasa untuk melaksanakannya. Jika di prakarsai oleh masyarakat dan tokoh adat maka mereka akan mendatangi pihak Gereja untuk menyatakan maksud mereka, sementara jika di prakarsai oleh gereja maka gereja akan mengundang tokoh adat untuk mengisi acara yang sudah disusun oleh pihak gereja. Jadi yang menjadi sentra utama dalam tradisi ini bukan hanya pihak adat tetapi juga gereja dan masyarakat.

Susunan Acara Ritual Syukur Sawakka:

Pihak Gereja akan berkoordinasi dengan tokoh adat setempat membentuk tim kerja kecil yang akan mempersiapkan pelaksanaan acara. Hal-hal yang dipersiapkan adalah susunan acara ibadah dengan nuansa Talaud menggunakan Bahasa Talaud, lagu-lagu Rohani berbahasa Talaud dan jika memungkinkan diiringi alat musik tradisional. Waktu pelaksanaan Sawakka kemudian diumumkan dalam warta Gereja atau media lain yang membuat informasi bisa tersebar luas ke masyarakat. Dalam Acara Sawakka yang menjadi pusat kegiatan adalah berkumpulnya warga untuk membawa makanan dari rumah masing-masing yang akan dinikmati bersama didalam gereja sebagai sebuah syukur bersama di hadapan Tuhan. Pada hari pelaksanaan Sawakka, semua warga masyarakat didaerah itu berkumpul di tempat acara yang telah ditentukan, biasanya di Gereja, di halaman gereja, di tanah lapang, atau halaman-halaman yang luas yang memungkinkan terlaksananya acara Sawakka. Makanan yang akan dinikmati bersama didahului dengan 'Mangimpalukka' (doa-doa dalam bahasa Talaud yang dalam), dilanjutkan dengan pemotongan ketupat besar (Ba'aa) dan Kepala Babi (Manggongoroma) oleh tokoh Adat. Tradisi Sawakka sudah berlangsung turun-temurun dalam masyarakat Talaud. Sawakka merupakan puncak dari beberapa ritual adat yang dilakukan oleh masyarakat sehubungan dengan kehidupan pertanian masyarakat.

Terdapat beberapa tahap upacara dalam bercocok tanam seperti :

Upacara Adat Malintukku Halele

Upacara adat Malintukku Halele atau menurunkan parang, merupakan upacara adat yang biasanya dilakukan ketika masyarakat akan memulai membuka dan menyiapkan lahan untuk ditanami, bisa dilakukan secara sendiri namun biasanya banyak dilakukan secara berkelompok (Ma'ariu). Parang menjadi simbol dari alat yang akan

digunakan untuk membuka lahan, sehingga perlu diupacarakan dan didoakan agar diberkati Tuhan dan terhindar dari kecelakaan selama bekerja.

Upacara Adat Malintukku Wualan

Upacara adat Malintukku Wualan atau menurunkan benih/bibit, merupakan kegiatan lanjutan setelah masyarakat selesai membuka dan mempersiapkan lahan untuk ditanami. Tahapan berikutnya masyarakat akan menanam lahan dimaksud dengan benih/bibit yang sudah dipersiapkan sebelumnya, bisa dilakukan secara sendiri namun biasanya banyak dilakukan secara berkelompok (Ma'ariu). Upacara adat ini mengandung makna permohonan kepada Yang Maha Esa agar benih/bibit yang akan ditanam dapat bertumbuh dengan baik dan pada akhirnya menghasilkan panen yang berlimpah dan memberikan kemakmuran.

Upacara Adat Manimbullah Sasuanna

Upacara adat Manimbullah Sasuanna atau mengasapi/menye-
hatkan tanaman, yang merupakan upacara adat yang dilakukan dalam proses pemeliharaan tanaman agar tanaman boleh tumbuh dengan subur dan memberikan hasil yang berlimpah. Upacara ini biasanya dilakukan beberapa waktu setelah tanaman sudah mulai tumbuh, di-
mana masyarakat akan membakar sesuatu di sekitar tanaman dengan maksud dan keyakinan bahwa asap memberikan dampak kesuburan bagi tanaman yang telah ditanam dan mulai tumbuh.

Upacara Adat Mallano Sasuanna

Upacara adat Mallano Sasuanna atau memohon doa agar tana-
man terhindar dari penyakit, merupakan upacara adat yang dilakukan selama proses pemeliharaan dan menunggu panen tiba. Penyakit bisa saja menyerang tanaman yang telah mulai tumbuh sehingga melalui upacara adat ini masyarakat memohon perlindungan Tuhan agar tana-

man yang telah mereka tanam mendapat perlindungan dan menghasilkan panen yang berlimpah.

Sawakka atau upacara selesai panen sebagai suatu ucapan syukur kepada Tuhan Penguasa atas perolehan hasil panen, merupakan upacara adat puncak dari seluruh rangkaian kegiatan bercocok tanam oleh masyarakat.

Ratumbanua selaku pemimpin adat menyampaikan doa syukur sebagai sebuah ungkapan terima kasih yang dalam karena Tuhan telah menjawab doa mulai dari pembukaan lahan, penanaman bibit, pemeliharaan dan panen serta Tuhan telah melindungi masyarakat petani selama bekerja melalui kesehatan, kekuatan dan kemampuan. Biasanya pemimpin agama dalam hal ini Pendeta, Pastor atau Penatua juga diberikan kesempatan juga untuk menaikkan doa syukur kepada Tuhan.

Upacara adat sawakka diikuti oleh seluruh masyarakat secara antusias dengan makna bahwa seluruh masyarakat menaikkan syukur kepada Tuhan karena telah menganugerahkan berkat secara berkelimpahan sehingga suasana yang tampak adalah suasana penuh sukacita, persaudaraan, dan perdamaian. Hal ini ditunjukkan dengan seluruh masyarakat membawa makanan dari rumah masing-masing (Saruwenten) dan berkumpul menjadi satu di dalam "losoh" (tenda besar) yang didirikan secara bersama di tanah lapang dan siap mengikuti upacara adat.

Dalam upacara adat ini diletakkanlah sebuah Ba'aa yaitu ketupat besar yang dianyam berbentuk burung "Asiare" (elang), sebagai lambang kemakmuran yang telah diterima melalui hasil panen. Ratumbanua selaku pemimpin adat akan melakukan ritual pemotongan Ba'aa dan dilanjutkan dengan menikmati makanan yang telah dibawa dari rumah masing-masing untuk disantap bersama. Melengkapi sukacita, dalam upacara adat tersebut biasanya ditampilkan rangkaian tari-

tarian yang berkisah tentang saat membuka ladang, menanam padi, memelihara dan memetik hasil sebagai ungkapan syukur.

Lagu-lagu daerah Talaud sebagai sebuah identitas budaya juga dinyanyikan melengkapi sukacita dalam upacara syukur. Beberapa lagu daerah Talaud yang populer adalah lagu-lagu pujian terhadap daerah antara lain Lembungu Rintulu, Porodisa l'lellare', Su' Bowon' Manu Darua, Tuta Mandassa, Eh Apa Lodda Sia, Passaran'nu Indonesia, Oh Taloda Inariadi, dan Tahaloang Tomdolana. Lagu-lagu tersebut menggambarkan pujian dan pujaan terhadap tanah kelahiran dan rasa cinta orang Talaud terhadap tanah Talaud. Lagu-lagu ini mengisahkan bahwa ketika mereka pergi, tanah Talaud selalu akan diingat dan tidak terlupakan. Hal ini memberikan satu gambaran bahwasanya pengaruh eksternal tidak mudah menggoyahkan identitas sebagai orang Talaud sehingga dapat diartikan sebagai ketahanan budaya yang harus dipupuk dan dilestarikan dalam rangka memperkokoh ketahanan budaya sebagai kekayaan budaya Indonesia.

Simpulan

Dalam diri manusia sesungguhnya telah memiliki kesadaran akan Sang Ilahi diluar dirinya yang berkuasa dan secara aktif mengatur tatanan kehidupan manusia. Kesadaran ini terwujud dalam berbagai bentuk pengabdian dan penyembahan kepada kekuatan yang lebih besar, yang dianggap sebagai pengatur dan pelindung kehidupan.

Dalam masyarakat Talaud, kesadaran ini diwujudkan secara kolektif dengan menyembah dan mengembalikan pujian serta rasa syukur kepada Sang Ilahi. Praktik ini sudah ada sejak zaman dahulu dan dilakukan secara bersama-sama. Masyarakat Talaud memiliki tradisi yang mendalam dalam menyatakan syukur kepada Tuhan, yang secara historis telah menjadi bagian integral dari kehidupan mereka.

Dengan masuknya kekristenan di Pulau Talaud, masyarakat Talaud menyadari bahwa Allah yang mereka sembah sesungguhnya adalah Allah Tritunggal Bapa, Anak, dan Roh Kudus sebagaimana diceritakan dalam Injil. Hal ini menyebabkan semua bentuk penyembahan, pujian, dan rasa syukur mereka, termasuk dalam ritual Sawakka, harus dan hanya ditujukan kepada Allah Tritunggal. Transformasi ini menunjukkan bagaimana kepercayaan mereka diselaraskan dengan ajaran Kristen yang memperkenalkan pemahaman baru tentang Tuhan.

Sawakka merupakan ritual masyarakat kepulauan Talaud yang menggambarkan ungkapan syukur dan terima kasih seluruh masyarakat Talaud atas kasih sayang dan campur tangan Tuhan dalam seluruh proses kehidupan mereka sebagai petani. Ritual ini meliputi segala tahap dari pembukaan ladang hingga hasil panen, dan merupakan bentuk manifestasi dari perintah Tuhan untuk mengucap syukur. Upacara ini menyatukan masyarakat dalam ungkapan syukur atas segala berkat yang telah diterima.

Upacara adat Sawakka telah bertransformasi menjadi bagian dari budaya Kristen dan ditransmisikan ke dalam kehidupan masyarakat secara intergenerasional. Hal ini terwujud dalam masyarakat Talaud yang bekerja keras baik secara individu maupun dalam kelompok, selalu mengandalkan Tuhan dalam setiap aspek pekerjaan mereka, dan tidak melupakan Sang Ilahi dalam semua proses kehidupan mereka. Ritual syukur ini menjadi simbol ketergantungan mereka kepada Tuhan dan pelestarian nilai-nilai Kristen dalam kehidupan sehari-hari.

Nilai-nilai kristiani memasuki ritual masyarakat Talaud, sehingga Sang Ilahi yang dulunya tak mereka kenal kini menjadi sumber dan pokok kehidupan mereka. Integrasi ajaran Kristen dalam praktik budaya tradisional seperti Sawakka menunjukkan bagaimana iman Kristen dapat berperan dalam membentuk dan memperkuat identitas budaya serta spiritual masyarakat Talaud.

Daftar Pustaka

- Abbas Arnold Apolos, 2022 Rerro Henggonna dan Injil, Tomohon: Program Pascasarjana UKIT
- Bakker, J.M.W.Sj. 1948, Filsafat Kebudayaan, Yogyakarta, Kanisius.
- Brennan, M., Kumaran, M., Cantrell, R., & Spranger, M., 2014, The Importance of Incorporating Local Culture into Community Development. Ifas Extension, University of Florida.
- Djurip, dkk, 1992, Kearifan tradisional masyarakat pedesaan dalam pemeliharaan lingkungan hidup daerah Sumatera Barat, Padang, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Fathoni, Abdurahmat, 2005, Antropologi Sosial Budaya Suatu Pengantar, Jakarta : PT Rineke Cipta.
- Geertz, C. (1992). Tafsir Kebudayaan (Refleksi Budaya). Kanisius: Yogyakarta.
- Koentjaraningrat, 2005, Pengantar Antropologi I, Jakarta : PT Rineke Cipta.
- _____, 1967, Beberapa Pokok Antropologi Sosial, Jakarta : PT Rineke Cipta.
- _____, 1985, Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan, Jakarta : Gramedia.
- Kuntowijoyo, 2006, Budaya dan Masyarakat (Edisi Paripurna), Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Maria Heny Pratiknjo, Antropologi Indonesia No. 1 2016, Identitas dan Bentuk-Bentuk Budaya Lokal Masyarakat Kabupaten Kepulauan Talaud di Daerah Perbatasan Indonesia Filipina.

Kekristenan dan Kearifan Lokal Budaya Toraja dalam Perspektif *Aluk Ungkambi' Ada'*

Yanni Paembonan

Institut Agama Kristen Negeri Toraja
yannipaembonan95@gmail.com

Pendahuluan

Kekristenan dan kearifan lokal budaya Toraja merupakan dua entitas yang memiliki kekuatan dan keunikan masing-masing, dalam konteks kehidupan orang Toraja. Keduanya berinteraksi dalam cara yang kompleks dan dinamis. Toraja, yang terletak di Sulawesi Selatan, Indonesia, dikenal dengan tradisi budayanya yang kaya, termasuk upacara pemakaman (*rambu solo'*) yang megah dan sistem kepercayaan yang mendalam. Namun, di tengah kekayaan budaya ini, terdapat tantangan yang signifikan, dan pergeseran nilai-nilai kearifan lokal terutama yang disebabkan praktik judi yang melibatkan anak-anak. Praktik ini tidak hanya berpotensi merusak nilai-nilai moral dan etika, tetapi juga dapat melahirkan dampak destruktif mengganggu perkembangan sosial dan psikologis generasi muda.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis integrasi nilai-nilai Kekristenan yang disebut sebagai (*aluk*) dengan tradisi adat (*ada'*), serta bagaimana orang Toraja dalam kehidupan beriman dan berbudayanya berusaha untuk mengatasi tantangan yang ditimbulkan oleh praktik judi. Teori sinergi agama dan ritual menjadi landasan utama dalam penelitian ini, yang menjelaskan bahwa elemen-elemen agama (*aluk*) dan budaya (*ada'*) dapat saling mendukung dan memperkuat

satu sama lain.²⁸⁰ Sinergi ini penting untuk menciptakan harmoni antara nilai-nilai Kristen yang mengajarkan kasih, kebijaksanaan, dan pengasuhan, didikan, dengan kearifan lokal yang telah ada sejak lama secara holistik.²⁸¹

Kekristenan, sebagai sebuah *aluk* yang mengajarkan nilai-nilai moral dan etika yang tinggi, diharapkan dapat berfungsi sebagai “terang” bagi orang Toraja dalam menghadapi praktik-praktik budaya (*ada'*) yang tidak sesuai, seperti judi. Dalam konteks ini, nilai-nilai Kristen dapat memberikan panduan yang jelas bagi orang Toraja untuk menilai dan memilih praktik budaya yang mendukung perkembangan positif anak-anak dan generasi mendatang. Dengan demikian, integrasi antara Kekristenan dan kearifan lokal budaya Toraja tidak hanya menjadi sebuah proses adaptasi, tetapi juga sebuah upaya untuk menciptakan bentuk kepercayaan yang harmonis dan berkelanjutan.

Dari penelitian ini, diharapkan dapat ditemukan bahwa meskipun ada tantangan yang dihadapi, masyarakat Toraja berusaha untuk mempertahankan nilai-nilai Kristen dan kearifan lokal melalui pendidikan dan dialog antar generasi. Hal ini menunjukkan bahwa integrasi antara Kekristenan dan budaya Toraja dapat menciptakan bentuk kepercayaan yang harmonis, meskipun harus menghadapi tantangan modernisasi dan perubahan sosial yang kompleks. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan wawasan penting tentang dinamika keagamaan dan budaya di Indonesia, khususnya di wilayah adat Toraja, serta memberikan kontribusi terhadap pemahaman tentang bagaimana masyarakat dapat beradaptasi dan mempertahankan identitas budaya mereka di tengah arus perubahan yang cepat.

Dalam konteks yang lebih spesifik, penelitian ini berkontribusi

280 Thomas Hylland Eriksen, *Antropologi Sosial Dan Budaya*, ed. Thomas Hylland Eriksen, 4th ed. (Yogyakarta, 2020), 364–368.

281 Th. Kobong, *Injil Dan Tongkonan: Inkarnasi, Kontekstualisasi, Transformasi*. (Jakarta: BPSGT, 2008), 45.

pada diskusi tentang peran nilai-nilai agama dapat berfungsi sebagai alat untuk memperkuat identitas budaya (kearifan lokal) dan moralitas dalam menghadapi tantangan modern. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya relevan bagi orang Toraja, tetapi juga bagi masyarakat umum secara keseluruhan, yang sedang berjuang untuk menemukan keseimbangan antara *aluk* dan *ada'* pada tatanan modernitas.

Metode penelitian yang digunakan dalam studi ini adalah pendekatan kualitatif, yang melibatkan wawancara mendalam dan observasi partisipatif di kalangan orang Toraja.²⁸² Melalui metode ini, peneliti dapat menggali lebih dalam tentang bagaimana masyarakat menginterpretasikan dan mengintegrasikan nilai-nilai Kekristenan (*aluk Kasaranian*) dalam kehidupan sehari-hari mereka, serta dampak dari praktik judi terhadap nilai-nilai keluarga dan komunitas yang mengatasmakan budaya. Analisis data dilakukan dengan mengidentifikasi tema-tema utama yang muncul dari interaksi antara praktik Kekristenan dan tradisi lokal, serta tantangan yang dihadapi dalam mempertahankan nilai-nilai tersebut.

Konsep Aluk Ungkambi' Ada' dalam Konteks Budaya Toraja

Kekayaan tradisi dan kepercayaan yang mendalam teranyam dalam suatu kehidupan yang dijalani oleh orang Toraja. Salah satu paradigma penting dari konsep yang dibangun dalam kehidupan orang Toraja adalah keselarasan atau hubungan antara budaya (*ada'*) dan sistem kepercayaan yang dikenal sebagai *aluk* teranyam menjadi satu, yang berfungsi sebagai panduan moral dan spiritual bagi orang Toraja. Dalam konteks ini, *Aluk Ungkambi' Ada'* menjadi konsep yang sangat relevan, menggabungkan nilai-nilai agama Kristen dengan kearifan lokal yang telah ada sejak lama.

282 Suci Atiningsih M. Fathun Niam, Emma Rumahlewang, Hesti Umiyati, Ni Putu Sinta Dewi, *METODE PENELITIAN KUALITATIF* (Bandung: Widina, 2024), 18.

Jika merujuk pada beberapa tulisan maka dapat dijumpai bahwa *aluk* sebagai pandangan hidup atau tata hidup yang holistik. *Aluk* juga dilihat sebagai keyakinan mengenai keberadaan yang mencoba memahami dunia mitologis-transendental dan meletakkan dasar ontologis keadaan (*so-sein*). Sedangkan adat dan kebudayaan merupakan manifestasi konkret *aluk* transendental. Menurut beberapa sumber adat dan kebudayaan bukanlah istilah asli Toraja. Akan tetapi isi adat dan kebudayaan terlihat dalam kehidupan orang Toraja dan istilah-istilah ini kerap kali digunakan dengan arti dan isi yang sama. Dalam pengertian modern, *aluk* digunakan dalam arti agama dan adat (*ada*) digunakan dalam arti kebiasaan.²⁸³

Aluk Ungkambi' Ada' secara harfiah dapat diterjemahkan sebagai “kepercayaan yang menggembalakan adat” atau “kepercayaan menerangi adat”.²⁸⁴ Dalam hal ini, “*Aluk*” merujuk pada sistem kepercayaan dan nilai-nilai yang mengatur kehidupan orang Toraja, sedangkan, “*Ungkambi*” berarti menggembalakan atau memelihara, dalam bahasa kekristenan “menerangi” dan “*Ada*” berarti adat atau tradisi. Konsep ini mencerminkan upaya untuk menjaga dan melestarikan nilai-nilai budaya lokal sambil mengintegrasikannya dengan ajaran Kristen.

Sejarah masuknya Kekristenan ke Toraja dimulai pada awal abad ke-20, ketika misionaris dari Belanda mulai menyebarkan Injil di daerah tersebut.²⁸⁵ Meskipun banyak masyarakat Toraja yang menerima ajaran

283 Theodorus Kobong, *Aluk: Adat Dan Kebudayaan Toraja Dalam Perjumpaan Dengan Injil* (Rantepao: BPSGT, 1992), 3–7.

284 Mirawaty Patiung et al., “Ma’ Pasilaga Tedong : Analisis Tradisi Adat Pemakaman Rambu Solo Di Toraja Masyarakat Toraja. Nilai Budaya Yang Menonjol Dalam Cerita Rakyat Toraja Sebagian Besar Pencipta, Hubungan Mansia Dengan Alam, Hubungan Manusia Dengan Sesama Manusia, Dan Kepe,” *Solidarity: Journal of Education, Society and Culture* 9, no. 2 (2020): 1072–1077, <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/solidarity>.

285 Yulfa Lumbaa, Sam’un Mukramin, and Novia Damayanti, “Kearifan Budaya Lokal Dalam Ritual Rambu Solo’ Di Toraja,” *INNOVATIVE: Journal of Social Science Research* 3, no. 3 (2023): 4849–4863, <http://j-innovative.org/index>.

Kristen, mereka tetap mempertahankan banyak aspek dari kepercayaan tradisional mereka. *Aluk Ungkambi' Ada'* muncul sebagai jembatan antara dua dunia ini, memungkinkan masyarakat untuk tetap terhubung dengan akar budaya mereka sambil mengadopsi nilai-nilai Kristen.

Aluk sebagai sistem kepercayaan mengandung berbagai nilai yang sangat penting bagi masyarakat Toraja. Nilai-nilai ini mencakup keharmonisan, saling menghormati, dan hubungan yang baik antara manusia dengan Sang Khalik, sesama, dan alam. Dalam praktiknya, masyarakat Toraja menjalankan berbagai upacara adat yang mencerminkan nilai-nilai ini, seperti *Rambu Solo'* (upacara pemakaman) dan *Rambu Tuka* (upacara penyembahan kepada dewa-dewa). Dengan adanya *Aluk Ungkambi' Ada'*, nilai-nilai ini tidak hanya dipertahankan tetapi juga diperkaya dengan ajaran Kristen. Misalnya, konsep kasih sayang dan pengorbanan dalam Kekristenan dapat dilihat sebagai penguatan dari nilai-nilai kearifan lokal yang sudah ada. Hal ini menciptakan sinergi antara ajaran Kristen dan praktik budaya yang telah ada, sehingga masyarakat dapat menjalani kehidupan yang lebih harmonis.

Gereja di Toraja tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai pusat komunitas yang mengedukasi masyarakat tentang nilai-nilai Kristen. Dalam konteks *Aluk Ungkambi' Ada'*, gereja berperan penting dalam mendidik masyarakat tentang bagaimana mengintegrasikan ajaran Kristen dengan kearifan lokal. Pendeta dan majelis terlibat dalam upacara adat, memberikan bimbingan spiritual sambil menghormati tradisi yang ada. Melalui pendekatan ini, gereja berusaha untuk tidak menghilangkan identitas budaya masyarakat Toraja, tetapi justru memperkuatnya. Ini terlihat dalam berbagai kegiatan gereja yang menggabungkan elemen-elemen budaya lokal, seperti musik, tarian, dan ritual, yang semuanya disesuaikan dengan ajaran Kristen. Meskipun *Aluk Ungkambi' Ada'* menawarkan jalan

untuk harmonisasi antara Kekristenan dan budaya lokal, tantangan tetap ada.

Beberapa penganut Kristen mungkin merasa bahwa praktik-praktik adat tertentu bertentangan dengan ajaran agama. Misalnya, upacara pemakaman yang menjadikan ritual-ritualnya sebagai sarana berjudi dan di dalamnya anak-anak terlibat. Di sisi lain, ada juga kekhawatiran bahwa pengaruh globalisasi dan modernisasi dapat mengikis nilai-nilai budaya lokal. Dalam konteks ini, *Aluk Ungkambi' Ada'* berfungsi sebagai pengingat akan pentingnya menjaga identitas budaya sambil tetap terbuka terhadap ajaran baru.

Aluk bagi orang Toraja mengandung nilai-nilai yang mendalam dan kompleks. Nilai-nilai ini tidak hanya berkaitan dengan aspek spiritual, tetapi juga mencakup dimensi sosial dan budaya. *Aluk* mengajarkan pentingnya menjaga hubungan harmonis antara manusia dengan Puang Matua, sesama manusia, dan lingkungan. Dalam konteks ini, *Ungkambi'* berfungsi sebagai prinsip yang menekankan perlunya menerangi jalan hidup dan menjaga keseimbangan dalam kehidupan. *Ungkambi'* sebagai konsep yang berarti "menerangi" dan "menjaga" mencerminkan tanggung jawab individu dan komunitas untuk menjaga nilai-nilai luhur yang terkandung dalam *aluk*. Dalam praktiknya, ini berarti bahwa masyarakat harus berupaya untuk melestarikan tradisi dan kebiasaan yang positif, serta menghindari praktik-praktik yang dapat merusak integritas budaya, seperti perjudian.

Pentingnya menjaga nilai-nilai ini menjadi semakin relevan ketika mempertimbangkan dampak negatif dari perjudian, yang sering kali melibatkan anak-anak dan remaja. Perjudian tidak hanya merusak moralitas individu, tetapi juga dapat mengganggu struktur sosial dan hubungan antaranggota masyarakat.²⁸⁶ Oleh karena itu, melalui prinsip *ungkambi'*, masyarakat diharapkan dapat menciptakan lingkungan

286 Paisol Burlian, *Patologi Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 2023), 143.

yang aman dan mendukung bagi generasi muda, di mana mereka dapat tumbuh dan berkembang tanpa terpengaruh oleh praktik-praktik yang merugikan.

Ada' sebagai landasan etika dan moral, yang berarti adat atau kebiasaan, merupakan bagian integral dari kehidupan masyarakat Toraja. Nilai-nilai yang terkandung dalam *Ada'* mencerminkan norma-norma sosial yang telah diwariskan dari generasi ke generasi. Dalam konteks *aluk*, *ada'* berfungsi sebagai pedoman dalam berperilaku dan berinteraksi dengan orang lain.²⁸⁷ Prinsip-prinsip yang terkandung dalam *ada'* mengajarkan pentingnya saling menghormati, menjaga keharmonisan, dan berkontribusi pada kesejahteraan komunitas. Dalam hal ini, setiap orang diharapkan untuk menegakkan nilai-nilai positif yang ada dalam *ada'*, serta menolak praktik-praktik yang bertentangan dengan etika dan moral, seperti perjudian.

Dengan demikian, *Aluk Ungkambi' Ada'* merupakan konsep yang sangat penting dalam konteks budaya Toraja, menggabungkan nilai-nilai kepercayaan lokal dengan ajaran Kristen. Melalui pendekatan ini, orang Toraja dapat mempertahankan identitas budaya sambil mengadopsi nilai-nilai yang lebih universal bagi anak-anak dan generasi muda. Gereja berperan sebagai mediator yang membantu masyarakat dalam prosesnya, menciptakan ruang untuk dialog antara tradisi dan modernitas. *Aluk Ungkambi' Ada'* tidak hanya menjadi jembatan antara dua aspek, tetapi juga sebagai sarana untuk membangun masyarakat yang lebih harmonis dan saling menghormati. Dalam menghadapi tantangan zaman, penting bagi orang Toraja untuk terus menggali dan mengembangkan konsep-konsep yang bermartabat, sehingga mereka dapat menjalani kehidupan yang kaya akan nilai-nilai spiritual dan budaya.

287 Th. Kobong, *Injil Dan Tongkonan: Inkarnasi, Kontekstualisasi, Transformasi.*, 64.

Nilai-Nilai yang Terkandung dalam *Aluk Ungkambi' Ada'*

Aluk Ungkambi' Ada' merupakan konsep yang sangat penting bagi orang Toraja, yang menggabungkan nilai-nilai kepercayaan lokal dengan ajaran Kristen. Istilah "*Aluk*" merujuk pada sistem kepercayaan yang mengatur kehidupan masyarakat, "*Ungkambi'*" berarti menerangi atau menjaga, dan "*Ada'*" berarti adat atau kebiasaan. Konsep ini mencerminkan upaya untuk menjaga dan melestarikan nilai-nilai budaya lokal sambil mengintegrasikannya dengan ajaran Kristen. Dalam konteks ini, penting untuk mengeksplorasi nilai-nilai yang terkandung dalam *Aluk Ungkambi' Ada'* dan bagaimana nilai-nilai tersebut berfungsi dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Toraja.

Aluk sebagai kepercayaan tradisional orang Toraja mengandung nilai-nilai yang mendalam dan kompleks. Nilai-nilai ini tidak hanya berkaitan dengan aspek spiritual, tetapi juga mencakup dimensi sosial dan budaya. *Aluk* mengajarkan pentingnya menjaga hubungan harmonis antara manusia dengan *Puang Matua* (Tuhan), sesama manusia, dan lingkungan.²⁸⁸ Dalam konteks ini, *Ungkambi'* berfungsi sebagai prinsip yang menekankan perlunya menerangi jalan hidup dan menjaga keseimbangan dalam kehidupan. Berikut ini beberapa nilai-nilai *Aluk Ungkambi' Ada'* yang bebas dari budaya berselubung judi yang melibatkan anak-anak dan generasi muda.

Pertama, nilai keharmonisan dan keseimbangan. Dalam pandangan orang Toraja, kehidupan yang harmonis adalah tujuan utama yang harus dicapai. Keharmonisan ini tidak hanya mencakup hubungan antar manusia, tetapi juga hubungan antara manusia dengan Sang Khalik dan alam.²⁸⁹ Dalam konteks ini, *aluk* berfungsi sebagai pedoman

288 Binsar Jonathan Pakpahan and Hiskianta Septian Masseleng, "Falsafah Tallu Lolona Dan Perspektif Teologi Penciptaan Norman Wirzba Sebagai Landasan Ekoteologi Kontekstual," *KHARISMATA: Jurnal Teologi Pantekosta* 6, no. 1 (2023): 149–170.

289 M. Hum Sumiaty et al., "The Value of Tallu Lolona and Its Influence to the Life of Toraja People," *Cogent Social Sciences* 9, no. 2 (2023), <https://doi.org/10.1080/>

yang mengatur interaksi sosial dan spiritual, mendorong individu untuk hidup dalam keseimbangan dengan lingkungan. Keharmonisan ini tercermin dalam berbagai praktik adat, seperti upacara *Rambu Solo'* dan *Rambu Tuka*, yang bertujuan untuk menjaga hubungan baik dengan sesama dan Tuhan. Dalam konteks Kristen, nilai keharmonisan ini sejalan dengan ajaran kasih dan pengertian yang diajarkan oleh Yesus Kristus, yang menekankan pentingnya mencintai sesama dan menjaga hubungan yang baik dengan Tuhan (Mat. 22: 37-40, Mrk. 12: 29-31 dan Luk. 10:27).

Kedua, nilai lain yang sangat penting dalam *Aluk Ungkambi' Ada'* adalah penghormatan terhadap tradisi. Orang Toraja memiliki warisan budaya yang kaya, dan tradisi-tradisi ini dianggap sebagai bagian integral dari identitas. Dalam konteks *aluk*, penghormatan terhadap tradisi tidak hanya berarti melestarikan praktik-praktik adat, tetapi juga memahami makna dan nilai yang terkandung di dalamnya. Penghormatan ini juga mencakup pengakuan terhadap peran orang tua dan pemimpin adat dalam mentransmisikan nilai-nilai budaya kepada generasi berikutnya.²⁹⁰ Dalam ajaran Kristen, penghormatan terhadap tradisi dapat dilihat sebagai pengakuan terhadap otoritas spiritual dan moral yang ada dalam komunitas, serta pentingnya menjaga warisan iman yang telah diturunkan dari generasi ke generasi.

Penghormatan terhadap tradisi dalam konteks spiritual dan moral dapat dilihat sebagai pengakuan terhadap nilai-nilai yang telah diwariskan dalam komunitas. Dalam Alkitab, pentingnya menjaga warisan iman dan tradisi dapat ditemukan dalam beberapa kitab antara lain: Ulangan 6:6-7, "Dan apa yang kuperintahkan kepadamu pada hari ini, haruslah engkau perhatikan, dan haruslah engkau mengajarkannya

23311886.2023.2262775.

290 Iin Wariin Basyari, "Menanamkan Identitas Kebangsaan Melalui Pendidikan Berbasis Nilai-Nilai Budaya Lokal," *Edunomic, Jurnal Ilmiah Pend. Ekonomi* 1, no. Nomor 2 (2013): 112-118.

dengan berulang-ulang kepada anak-anakmu, dan membicarakannya ketika engkau duduk di rumahmu, dan ketika engkau dalam perjalanan, dan ketika engkau berbaring, dan ketika engkau bangun. Dalam Mazmur 78:4, "Kami tidak akan menyembunyikan kepada anak-anak mereka, tetapi akan memberitahukan kepada angkatan yang akan datang pujian Tuhan dan kekuatan-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya yang ajaib yang telah dilakukan-Nya". Juga dalam 2 Timotius 1:5, "Sebab aku teringat akan imanmu yang tulus, yang pertama-tama hidup dalam nenekmu Lois dan ibumu Eunike, dan yang aku yakin juga hidup dalam dirimu." Serta dalam kitab Ibrani 13:7, "Ingat pemimpin-pemimpinmu, yang telah memberitakan firman Tuhan kepadamu; perhatikanlah akhir hidup mereka dan teladani iman mereka." Ayat-ayat ini menunjukkan betapa pentingnya untuk menghormati dan menjaga tradisi iman yang telah diturunkan dari generasi ke generasi, serta mengajarkan nilai-nilai tersebut kepada generasi berikutnya.

Ketiga, nilai relasi sosial. *Aluk Ungkambi' Ada'* juga menekankan pentingnya relasi sosial dalam masyarakat.²⁹¹ Dalam konteks ini, nilai-nilai seperti solidaritas, gotong royong, dan saling membantu menjadi sangat relevan. Orang Toraja dikenal dengan semangat kebersamaan yang kuat, di mana individu merasa memiliki tanggung jawab terhadap kesejahteraan komunitas. Keterhubungan sosial ini tercermin dalam berbagai upacara adat yang melibatkan partisipasi aktif dari seluruh anggota masyarakat.²⁹² Dalam konteks Kristen, nilai keterhubungan ini sejalan dengan ajaran tentang tubuh Kristus, di mana setiap individu memiliki peran dan tanggung jawab dalam membangun komunitas iman yang kuat. Hal ini menciptakan rasa saling memiliki dan mendukung, yang sangat penting dalam menghadapi tantangan kehidupan.

291 Alvary Exan Rerung, "Nilai Hospitalitas Budaya Raputallang Sebagai Upaya Gereja Dalam Moderasi Beragama Pada Relasi Islam-Kristen Di Toraja," *Skenoo: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 2, no. 2 (2022): 102-112.

292 Eriksen, *Antropologi Sosial Dan Budaya*, 126-131.

Ajaran tentang tubuh Kristus, di mana setiap individu memiliki peran dan tanggung jawab dalam membangun komunitas iman yang kuat, terutama dalam surat-surat Paulus. Berikut adalah beberapa kitab dan pasal yang menjelaskan konsep ini: 1 Korintus 12:12-27, dalam bagian ini, Paulus menjelaskan bahwa tubuh Kristus terdiri dari banyak anggota, dan setiap anggota memiliki peran yang unik. Dalam Efesus 4:11-13 di sini, Paulus menyatakan bahwa Tuhan memberikan berbagai karunia kepada orang-orang untuk membangun tubuh Kristus.

Pada kitab Roma 12:4-5, Paulus menekankan bahwa seperti tubuh memiliki banyak anggota, demikian juga kita sebagai anggota tubuh Kristus. Dan dalam kitab Kolose 3:23-24 tentang konteks melayani, Paulus mengingatkan bahwa setiap orang harus melakukan pekerjaannya dengan sepenuh hati, karena mereka melayani Tuhan. Ayat-ayat ini menekankan pentingnya setiap individu dalam komunitas iman untuk berkontribusi dan melaksanakan peran mereka dalam membangun tubuh Kristus, sehingga komunitas iman dapat tumbuh dan kuat.

Keempat, nilai etika dan moralitas juga merupakan komponen penting dalam *Aluk Ungkambi' Ada'*. *Aluk* memberikan pedoman moral yang jelas bagi orang Toraja, mengatur perilaku individu dalam konteks sosial dan spiritual. Nilai-nilai seperti kejujuran, keadilan, dan tanggung jawab menjadi landasan dalam interaksi sosial.²⁹³ Dalam konteks Kristen, nilai-nilai ini diperkuat melalui ajaran Alkitab yang menekankan pentingnya hidup dalam kebenaran dan keadilan. Dalam ajaran Kristen Hidup dalam kebenaran dan keadilan adalah tema yang penting misalnya dalam kitab Mikha 6:8, "Hai manusia, telah diberitahukan kepadamu apa yang baik, dan apa yang dituntut Tuhan dari padamu, yaitu: melakukan keadilan, mencintai kesetiaan, dan berjalan dengan rendah hati di hadapan Tuhanmu."

293 Hanni Handayani et al., "Relevansi Nilai Kearifan Lokal Sebagai Pendidikan Moral," *Citizenship Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan* 9, no. 2 (2022): 114–120, <http://e-journal.unipma.ac.id/index.php/citizenship/article/view/2371>.

Dalam kitab Yeremia 22:3, "Beginilah firman Tuhan: Lakukanlah keadilan dan kebenaran, dan lepaskanlah orang yang tertindas dari tangan penindasnya; dan janganlah kamu menindas atau menganiaya orang asing, anak yatim, dan janda, dan janganlah kamu menumpahkan darah orang yang tidak bersalah di tempat ini." Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa hidup dalam kebenaran dan keadilan adalah panggilan bagi setiap orang percaya untuk mencerminkan karakter Tuhan dalam tindakan dan perilaku mereka. Konsep moralitas dalam *Aluk Ungkambi' Ada'* menciptakan kesadaran akan konsekuensi dari tindakan individu, baik di dunia ini maupun di hadapan Tuhan. Hal ini mendorong individu untuk bertindak dengan integritas dan bertanggung jawab terhadap tindakan.

Aluk Ungkambi' Ada' merupakan konsep yang kaya akan nilai-nilai yang relevan dalam konteks budaya Toraja. Nilai-nilai seperti keharmonisan, penghormatan terhadap tradisi, keterhubungan sosial, etika dan moralitas menjadi landasan dalam kehidupan orang Toraja. Melalui integrasi nilai-nilai ini dengan ajaran Kristen, orang Toraja dapat menjalani kehidupan yang lebih bermakna, harmonis, dan berkelanjutan. Dengan demikian, *Aluk Ungkambi' Ada'* tidak hanya berfungsi sebagai sistem kepercayaan, tetapi juga sebagai panduan moral dan spiritual yang membantu masyarakat dalam menghadapi tantangan zaman. Dalam konteks globalisasi dan modernisasi, penting bagi orang Toraja untuk terus menggali dan mengembangkan nilai-nilai ini, sehingga dapat mempertahankan identitas budaya sambil tetap terbuka terhadap ajaran baru.²⁹⁴

Dalam konteks kepercayaan (*aluk*), yang merupakan sistem nilai dan norma yang dianut oleh orang Toraja, terdapat beberapa elemen penting yang mencerminkan hubungan antara spiritualitas, budaya, dan etika. *Aluk* tidak hanya berfungsi sebagai panduan dalam

294 Eriksen, *Antropologi Sosial Dan Budaya*, 134.

kehidupan sehari-hari, tetapi juga sebagai kerangka moral yang mengatur interaksi sosial dan hubungan dengan Sang Khalik (*Puang Matua*). Dalam hal ini, konsep *ungkambi'* (menerangi, menjaga) dan *ada'* (adat, kebiasaan) menjadi sangat relevan, terutama dalam upaya menjaga integritas budaya dan melindungi generasi muda dari pengaruh negatif, seperti perjudian.

Interaksi antara Kekristenan dan Kearifan Lokal yang Terserang oleh Virus Judi

Perjudian, sebagai praktik yang sering kali dianggap sebagai hiburan, dapat memiliki dampak yang merugikan, terutama bagi anak-anak dan remaja. Keterlibatan dalam perjudian dapat mengarah pada masalah keuangan, kecanduan, dan bahkan pelanggaran hukum.²⁹⁵ Selain itu, perjudian dapat merusak hubungan keluarga dan komunitas, menciptakan ketegangan dan konflik di antara anggota masyarakat. Dalam konteks *aluk*, perjudian bertentangan dengan nilai-nilai yang diajarkan oleh *Puang Matua*. Oleh karena itu, penting bagi masyarakat untuk mengedukasi generasi muda tentang bahaya perjudian dan memberikan alternatif yang positif untuk mengisi waktu luang mereka. Melalui pendekatan yang berbasis pada *Aluk Ungkambi' Ada'*, orang Toraja dapat menciptakan lingkungan yang mendukung pertumbuhan dan perkembangan yang sehat bagi anak-anak.

Untuk melestarikan nilai-nilai *aluk* dan mencegah pengaruh negatif dari praktik perjudian, masyarakat perlu melakukan beberapa upaya. Pertama, pendidikan dan penyuluhan tentang nilai-nilai *aluk* harus ditingkatkan, terutama di kalangan generasi muda. Ini dapat dilakukan melalui program-program pendidikan yang mengintegrasikan ajaran nilai-nilai kearifan lokal dengan kurikulum sekolah, serta melalui kegiatan komunitas yang melibatkan anak-anak

²⁹⁵ Fitriananingsih Nurmalasari et al., "Journal Sultra Research of Law" 4, no. 2 (2022): 38–50.

dan remaja. Kedua, orang Toraja harus menciptakan ruang bagi dialog dan diskusi tentang nilai-nilai budaya dan etika. Dengan melibatkan semua anggota mulai dari anak sampai orang tua, termasuk pemangku adat dan tokoh agama, diharapkan dapat tercipta kesepakatan bersama untuk menolak praktik perjudian dan mendukung nilai-nilai positif yang terkandung dalam *aluk kasaranian* dan *ada'*.

Ketiga, penting untuk mengembangkan kegiatan alternatif yang positif dan konstruktif bagi anak-anak dan remaja. Kegiatan ini dapat berupa seni, olahraga, dan kegiatan sosial yang tidak hanya menghibur, tetapi juga mendidik dan membangun karakter. Dengan memberikan alternatif yang menarik, diharapkan anak-anak dapat terhindar dari pengaruh negatif perjudian.²⁹⁶

Kekristenan dan kearifan lokal sering kali berinteraksi dalam konteks budaya yang kompleks, terutama di daerah-daerah di mana tradisi lokal masih kuat, secara khusus di Toraja. Namun, dalam beberapa kasus, interaksi ini dapat terganggu oleh fenomena sosial yang merugikan, seperti perjudian. Judi, yang sering dianggap sebagai "virus" dalam konteks sosial dan spiritual, dapat mengganggu nilai-nilai kearifan lokal dan ajaran Kristen. Kearifan lokal merujuk pada pengetahuan, praktik, dan nilai-nilai yang telah diwariskan dari generasi ke generasi dalam suatu komunitas. Di banyak budaya, kearifan lokal mencakup aspek spiritual yang mendalam, di mana masyarakat mengaitkan kehidupan sehari-hari dengan nilai-nilai yang berakar pada tradisi dan kepercayaan.

Di sisi lain, Kekristenan, sebagai agama, membawa ajaran moral dan etika yang sering kali bertentangan dengan praktik-praktik yang dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai kristiani. Judi, sebagai praktik yang sering kali melibatkan taruhan uang atau barang berharga, dapat merusak struktur sosial dan nilai-nilai kearifan lokal. Dalam

296 Th. Kobong, *Gereja Adalah Pelayanan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), 24–38.

banyak budaya, perjudian dapat menyebabkan masalah ekonomi, ketidakadilan sosial, dan kerusakan hubungan antar individu. Ketika perjudian menjadi bagian dari kehidupan masyarakat, nilai-nilai seperti gotong royong, saling menghormati, dan kejujuran dapat tergeser oleh keinginan untuk menang dan mendapatkan keuntungan secara instan.²⁹⁷

Kekristenan mengajarkan nilai-nilai seperti kejujuran, tanggung jawab, dan pengelolaan sumber daya yang bijaksana. Dalam konteks ini, perjudian sering kali dianggap sebagai bentuk ketidakadilan dan eksploitasi, yang bertentangan dengan ajaran Kristus tentang kasih dan pelayanan kepada sesama. Ketika perjudian merajalela dalam suatu komunitas, gereja sering kali menghadapi tantangan untuk mempertahankan ajaran moralnya dan mengajak masyarakat untuk kembali kepada nilai-nilai yang lebih positif. Dalam menghadapi tantangan yang ditimbulkan oleh perjudian, penting bagi gereja dan keluarga untuk terlibat dalam dialog yang konstruktif.²⁹⁸ Pendekatan ini dapat mencakup pendidikan tentang dampak negatif perjudian, serta penekanan pada nilai-nilai kearifan lokal yang mendukung kehidupan yang seimbang dan harmonis.

Gereja dapat berperan sebagai agen perubahan dengan mengedukasi jemaat tentang pentingnya menghindari praktik perjudian dan mengarahkan mereka kepada kegiatan yang lebih produktif dan bermanfaat. Untuk merajut keharmonisan antara Kekristenan dan kearifan lokal yang terpengaruh oleh perjudian, perlu ada upaya kolaboratif antara gereja, pemimpin adat, keluarga dan masyarakat. Ini dapat dilakukan melalui program-program yang mempromosikan nilai-nilai positif dari kearifan lokal, seperti gotong

297 Paisol Burlian, *Patologi Sosial*, 145.

298 Annisa Laras et al., "Analisis Dampak Judi Online Di Indonesia," *Concept: Journal of Social Humanities and Education* 3, no. 2 (2024): 320-331, <https://doi.org/10.55606/concept.v3i2.1304>.

royong, saling membantu, dan berbagi. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai ini ke dalam ajaran gereja, diharapkan masyarakat dapat melihat bahwa Kekristenan tidak hanya relevan secara spiritual, tetapi juga dapat memperkuat kearifan lokal yang telah ada.

Jadi, interaksi antara Kekristenan dan kearifan lokal yang terserang oleh virus judi adalah fenomena yang kompleks dan memerlukan perhatian serius. Judi dapat merusak nilai-nilai kearifan lokal dan menciptakan ketegangan dalam komunitas. Namun, dengan pendekatan yang tepat, gereja dapat berperan dalam mengedukasi masyarakat dan mempromosikan nilai-nilai yang mendukung kehidupan yang lebih baik. Melalui dialog dan kolaborasi, diharapkan dapat tercipta keharmonisan antara ajaran Kekristenan dan kearifan lokal, sehingga masyarakat dapat hidup dalam kebenaran dan keadilan, jauh dari pengaruh negatif perjudian. Sehingga nilai-nilai yang terkandung dalam konsep *aluk uningkambi' ada'*, memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga integritas budaya dan melindungi anak-anak dan generasi muda dari praktik-praktik yang merugikan, seperti perjudian. Melalui upaya pelestarian nilai-nilai ini, orang Toraja dapat menciptakan lingkungan yang harmonis dan mendukung bagi pertumbuhan dan perkembangan anak-anak. Dengan demikian, *aluk* tidak hanya menjadi warisan budaya, tetapi juga pedoman hidup yang relevan dalam menghadapi tantangan zaman modern.

Analisis

Interaksi antara Kekristenan dan kearifan lokal budaya Toraja, yang diungkapkan melalui perspektif "*Aluk uningkambi' Ada*", berfokus pada usaha mengintegrasikan nilai-nilai Kristen ke dalam tradisi adat yang disalah pahami dan terjadi pergeseran paradigma, serta tantangan yang dihadapi seperti budaya berselubung judi. Kekristenan di Toraja tidak hanya dipandang sebagai sebuah agama yang terpisah

dari budaya lokal, melainkan sebagai suatu entitas yang saling berinteraksi dan saling mendukung, *aluk* dan *ada'* teranyam. *Aluk* menjadi pandangan hidup, dan *ada'* sebagai pelaksanaan *aluk*. Konsep kasih sayang dan pengorbanan dalam Kekristenan, misalnya, dapat dilihat sebagai penguatan dari nilai-nilai kearifan lokal yang telah ada. Hal ini menciptakan sinergi antara ajaran Kristen dan praktik budaya yang telah lama dijalankan oleh orang Toraja. Dalam konteks ini, gereja berperan tidak hanya sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai pusat komunitas yang mendidik masyarakat tentang nilai-nilai Kristen. Pendeta dan majelis gereja terlibat dalam upacara adat, memberikan bimbingan spiritual sambil tetap menghormati tradisi yang ada. Pendekatan ini menunjukkan upaya gereja untuk tidak menghilangkan identitas budaya orang Toraja, melainkan justru memperkuatnya.

Meskipun terdapat sinergi yang positif, tantangan tetap ada. Beberapa penganut Kristen mungkin merasa bahwa praktik-praktik adat tertentu bertentangan dengan ajaran agama. Teori sinergi budaya menjadi landasan utama, yang menjelaskan bahwa elemen-elemen agama dan budaya dapat saling mendukung dan memperkuat satu sama lain. Sinergi ini diharapkan dapat menciptakan harmoni antara nilai-nilai Kristen yang mengajarkan kasih, kebijaksanaan, dan pengasuhan dengan kearifan lokal yang telah ada sejak lama. Misalnya, upacara pemakaman yang melibatkan ritual-ritual yang dapat dianggap sebagai perjudian, di mana anak-anak juga terlibat. Hal ini menimbulkan dilema moral bagi orang Toraja, di mana mereka harus menyeimbangkan antara mempertahankan tradisi dan mengikuti ajaran agama. Selain itu, pengaruh globalisasi dan modernisasi juga menjadi tantangan yang signifikan, yang dapat mengikis nilai-nilai budaya lokal. Dalam konteks ini, *Aluk Ungkambi' Ada'* berfungsi sebagai pengingat akan pentingnya menjaga identitas budaya sambil tetap terbuka terhadap ajaran baru.

Kekristenan, sebagai sebuah *aluk*, diharapkan dapat berfungsi

sebagai "terang" bagi orang Toraja dalam menghadapi praktik-praktik budaya yang tidak sesuai, seperti judi. Dalam hal ini, nilai-nilai Kristen memberikan panduan yang jelas untuk menilai dan memilih praktik budaya yang mendukung perkembangan positif generasi mendatang. Penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun ada tantangan yang dihadapi, masyarakat Toraja berusaha untuk mempertahankan nilai-nilai Kristen dan kearifan lokal melalui pendidikan dan dialog antar generasi. Hal ini mencerminkan upaya untuk menciptakan bentuk kepercayaan yang harmonis dan berkelanjutan, meskipun harus menghadapi tantangan modernisasi dan perubahan sosial yang kompleks.

Penelitian ini juga menyoroti pentingnya pendidikan dan dialog antar generasi dalam mempertahankan nilai-nilai Kristen dan kearifan lokal. Masyarakat Toraja berusaha untuk menciptakan bentuk kepercayaan yang harmonis dan berkelanjutan, meskipun harus menghadapi tantangan modernisasi dan perubahan sosial yang kompleks. Dalam hal ini, nilai-nilai agama dapat berfungsi sebagai alat untuk memperkuat identitas budaya dan moralitas. Penelitian ini memberikan wawasan penting tentang dinamika keagamaan dan budaya di Indonesia, khususnya di wilayah adat Toraja, serta kontribusinya terhadap pemahaman tentang bagaimana masyarakat dapat beradaptasi dan mempertahankan identitas budaya mereka di tengah arus perubahan yang cepat.

Melalui analisis ini, terlihat bahwa integrasi antara Kekristenan dan budaya Toraja bukanlah sebuah proses yang sederhana. Terdapat banyak faktor yang mempengaruhi bagaimana masyarakat menginterpretasikan dan mengintegrasikan nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari. Penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun ada tantangan yang dihadapi, orang Toraja tetap berusaha untuk mempertahankan nilai-nilai yang dianggap penting dalam kehidupan.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya relevan bagi orang Toraja, tetapi juga bagi masyarakat umum yang sedang berjuang untuk menemukan keseimbangan antara tradisi dan modernitas.

Dalam konteks yang lebih luas, penelitian ini juga mengajak untuk merenungkan nilai-nilai agama dapat berfungsi sebagai panduan moral dalam menghadapi praktik-praktik budaya yang tidak sesuai. Dalam hal ini, Kekristenan diharapkan dapat memberikan panduan yang jelas bagi masyarakat Toraja untuk menilai dan memilih praktik budaya yang mendukung perkembangan positif anak-anak dan generasi mendatang. Dengan demikian, integrasi antara Kekristenan dan budaya Toraja dapat menciptakan bentuk kepercayaan yang harmonis, meskipun harus menghadapi tantangan yang kompleks. Secara keseluruhan, penelitian ini memberikan gambaran yang komprehensif tentang interaksi antara Kekristenan dan kearifan lokal budaya Toraja.

Melalui pendekatan yang holistik, peneliti berhasil menggali berbagai aspek yang mempengaruhi hubungan antara agama dan budaya, serta tantangan yang dihadapi oleh masyarakat dalam mempertahankan identitas mereka. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pemahaman tentang dinamika keagamaan dan budaya di Indonesia, serta menjadi referensi bagi penelitian-penelitian selanjutnya yang berkaitan dengan tema yang sama.

Orang Toraja memiliki kemampuan untuk beradaptasi dan mempertahankan nilai-nilai yang dianggap penting. Melalui pendidikan, dialog, dan integrasi antara nilai-nilai agama dan budaya, Orang Toraja dapat menciptakan bentuk kepercayaan yang harmonis dan berkelanjutan, yang tidak hanya relevan bagi kehidupannya, tetapi juga bagi masyarakat luas yang sedang berjuang untuk menemukan keseimbangan antara tradisi dan modernitas. Menjaga dan memperkuat identitas budaya di tengah tantangan yang ada, melalui pemahaman yang

lebih dalam tentang interaksi antara agama dan budaya, menciptakan harmoni dalam kehidupan serta memperkuat nilai-nilai moral dan etika yang menjadi landasan bagi kehidupan bersama.

Temuan dalam Penelitian

Temuan penelitian menunjukkan bahwa meskipun terdapat pergeseran paradigma budaya yang disebabkan oleh praktik judi, orang Toraja berhasil menciptakan hubungan harmonis antara Kekristenan dan kearifan lokal melalui perspektif *Aluk Ungkambi' Ada'*. Dengan mengintegrasikan ajaran Kristen ke dalam praktik budaya yang ada, masyarakat dapat mempertahankan nilai-nilai moral dan etika yang penting. Gereja berperan sebagai mediator yang mendidik orang Toraja tentang bahaya judi, sambil tetap menghormati tradisi lokal. Melalui kolaborasi antara pemimpin gereja dan adat, orang Toraja dapat menjaga keseimbangan antara ajaran agama dan praktik budaya, menciptakan komunitas yang saling mendukung dan harmonis.

Dalam konteks modern, penelitian ini menekankan pentingnya menjaga identitas budaya Toraja sebagai warisan yang berharga, terutama di tengah tantangan yang ditimbulkan oleh praktik judi. Perspektif *Aluk Ungkambi' Ada'* berfungsi sebagai pedoman untuk melestarikan nilai-nilai kearifan lokal, sehingga generasi muda dapat memahami dan menghargai tradisi sebagai warisan yang penting untuk dilestarikan. Orang Toraja berupaya mendidik anak-anak tentang bahaya judi dan memberikan alternatif positif yang mendukung pertumbuhan karakter. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai kearifan lokal ke dalam pendidikan dan kegiatan komunitas, orang Toraja dapat menciptakan lingkungan yang mendukung perkembangan positif bagi anak-anak, sekaligus memperkuat identitas budaya dalam menghadapi perubahan zaman yang cepat.

Simpulan

Penelitian ini menegaskan bahwa interaksi antara Kekristenan dan kearifan lokal budaya Toraja, dalam perspektif *Aluk Ungkambi' Ada*, menunjukkan upaya masyarakat untuk mempertahankan nilai-nilai moral dan etika di tengah tantangan praktik judi yang merusak. Judi, yang dianggap sebagai “virus” dalam konteks sosial dan spiritual, berpotensi mengganggu integritas budaya dan perkembangan anak-anak. Orang Toraja, melalui pendidikan dan dialog antar generasi, berusaha mengedukasi anak-anak tentang bahaya perjudian dan memberikan alternatif kegiatan positif yang mendukung pertumbuhan karakter.

Gereja berperan penting dalam proses ini, tidak hanya sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai lembaga yang mengintegrasikan ajaran Kristen dengan praktik budaya lokal. Dengan mengedepankan nilai-nilai kasih, kebijaksanaan, dan pengasuhan, gereja membantu masyarakat untuk menilai praktik budaya yang sesuai dengan ajaran Kristen. Melalui sinergi antara *aluk dan ada'*, orang Toraja berupaya menciptakan lingkungan yang mendukung perkembangan positif anak-anak, sekaligus melestarikan identitas budaya mereka. Penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun tantangan modernisasi dan praktik judi ada, orang Toraja tetap berkomitmen untuk menjaga harmoni antara Kekristenan dan kearifan lokal dalam kehidupan sehari-hari.

Daftar Pustaka

- Basyari, Iin Wariin. “Menanamkan Identitas Kebangsaan Melalui Pendidikan Berbasis Nilai-Nilai Budaya Lokal.” *Edunomic, Jurnal Ilmiah Pend. Ekonomi* 1, no. Nomor 2 (2013): 112–118.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Antropologi Sosial Dan Budaya*. Edited by Thomas Hylland Eriksen. 4th ed. Yogyakarta, 2020.
- Handayani, Hanni, Yuni Harmawati, Yohanes Widhiastanto, and Jumadi

- Jumadi. "Relevansi Nilai Kearifan Lokal Sebagai Pendidikan Moral." *Citizenship Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan* 9, no. 2 (2022): 114–120. <http://e-journal.unipma.ac.id/index.php/citizenship/article/view/2371>.
- Kobong, Theodorus. *Aluk: Adat Dan Kebudayaan Toraja Dalam Perjumpaan Dengan Injil*. Rantepao: BPSGT, 1992.
- Laras, Annisa, Najwa Salvabillah, Cindy Caroline, Jusini Delas, Farra Dinda, and Mic Finanto. "Analisis Dampak Judi Online Di Indonesia." *Concept: Journal of Social Humanities and Education* 3, no. 2 (2024): 320–331. <https://doi.org/10.55606/concept.v3i2.1304>.
- Lumbaa, Yulfa, Sam'un Mukramin, and Novia Damayanti. "Kearifan Budaya Lokal Dalam Ritual Rambu Solo ' Di Toraja." *INNOVATIVE: Journal of Social Science Research* 3, no. 3 (2023): 4849–4863. <http://j-innovative.org/index.php/Innovative/article/view/2407>.
- M. Fathun Niam, Emma Rumahlewang, Hesti Umiyati, Ni Putu Sinta Dewi, Suci Atiningsih. *METODE PENELITIAN KUALITATIF*. Bandung: Widina, 2024.
- Nurmalasari, Fitriananingsih, La Ode, Isman Hardiansyah, Mahasiswa Program, Studi Magister, Fakultas Hukum, Universitas Sulawesi, et al. "Journal Sultra Research of Law" 4, no. 2 (2022): 38–50.
- Paisol Burlian. *Patologi Sosial*. Jakarta: Bumi Aksara, 2023.
- Pakpahan, Binsar Jonathan, and Hiskianta Septian Masseleng. "Falsafah Tallu Lolona Dan Perspektif Teologi Penciptaan Norman Wirzba Sebagai Landasan Ekoteologi Kontekstual." *KHARISMATA: Jurnal Teologi Pantekosta* 6, no. 1 (2023): 149–170.
- Patiung, Mirawaty, Ari Alpriansah Suleman, Irfan Rinaldi, and Muhammad Syukur. "Ma ' Pasilaga Tedong : Analisis Tradisi Adat Pemakaman Rambu Solo Di Toraja Masyarakat Toraja . Nilai Budaya Yang Menonjol Dalam Cerita Rakyat Toraja Sebagian Besar Pencipta, Hubungan Mansia Dengan Alam, Hubungan

Manusia Dengan Sesama Manusia, Dan Kepe.” *Solidarity: Journal of Education, Society and Culture* 9, no. 2 (2020): 1072–1077. <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/solidarity>.

Rerung, Alvary Exan. “Nilai Hospitalitas Budaya Raputallang Sebagai Upaya Gereja Dalam Moderasi Beragama Pada Relasi Islam-Kristen Di Toraja.” *Skenoo : Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen* 2, no. 2 (2022): 102–112.

Sumiaty, M. Hum, Christian E. Randalele, Risman Iye, and Fithriyah Inda Nur Abida. “The Value of Tallu Lolona and Its Influence to the Life of Toraja People.” *Cogent Social Sciences* 9, no. 2 (2023). <https://doi.org/10.1080/23311886.2023.2262775>.

Th. Kobong. *Gereja Adalah Pelayanan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.

———. *Injil Dan Tongkonan: Inkarnasi, Kontekstualisasi, Transformasi*. Jakarta: BPSGT, 2008.

Inkulturası Tradisi *Managgir* dalam Budaya Simalungun dan Implikasinya terhadap Kekudusan Orang Percaya

¹Tolop Oloan Marbun dan ²Sarmauli

¹Sekolah Tinggi Teologi Pelita Dunia, Tangerang

¹*tolopmarbun@gmail.com*

²Institut Agama Kristen Negeri, Palangka Raya

²*Email: sarmauli2@gmail.com*

Pendahuluan

Batak Simalungun merupakan salah satu sub-suku Batak. Batak Simalungun tinggal di daerah Simalungun, Sumatera Utara, Indonesia. Ada tujuh budaya Simalungun yang masih dipertahankan sampai saat ini, salah satunya tradisi *managgir*.²⁹⁹ Tradisi *Managgir* adalah tradisi penyucian diri dengan menggunakan air khusus dengan jeruk purut yang dipimpin oleh tua-tua adat, orang tua, ataupun dukun.

Tradisi *managgir* ini masih dipertahankan sampai saat ini meskipun orang Simalungun sudah mengenal Injil selama 120 tahun (Sinaga, 2023). Orang Simalungun yang mengaku Kristen masih tetap mempertahankan tradisi *managgir* (atau *maraggir*, atau *marpangir*), namun perbedaannya pemaknaan terhadap tradisi *manggair* tersebut dari perspektif Kristen. Oleh sebab itu, penulis mau mengkaji tradisi *managgir* dengan pendekatan Inkulturasi.

Edmund Kee-Fook Chia (2022, p. 65) menulis, "Kata inkulturasi merupakan suatu neologisme yang memadukan konsep antropologis

299 Lianto et al., "A Theological Study of Paabingkon Pahompu in the Tradition of the Simalungun Society," *Pharos Journal of Theology* 104, no. 4 (2023): 1-16, <https://doi.org/10.46222/pharosjot.104.416>.

enkulturasi dan akulturasi dengan makna teologis inkarnasi.” Enkulturasasi berkaitan dengan perolehan pengetahuan dan keterampilan mengenai budaya asing, sedangkan akulturasi menunjukkan hasil interaksi antar budaya yang berbeda. Lebih lanjut, “inkulturasi” berkaitan dengan asimilasi Gereja ke dalam budaya tertentu, sedangkan “enkulturasi” mengacu pada proses pendidikan di mana seseorang diperkenalkan dan berkembang dalam lingkungan budayanya (Ballano, 2020). Inkarnasi mengacu pada perwujudan sifat ilahi dan kemanusiaan Kristus; yang kedua mengacu pada perwujudan iman Kristen dalam komunitas tertentu. Inkulturasi merupakan istilah teologis, sedangkan akulturasi merupakan istilah sosiologis. Akulturasi mengacu pada penggabungan aspek budaya satu ke budaya lain atau penyesuaian dengan lingkungan budaya baru (Elawa, 2020).

Menurut Chia (2022, p.64), inkulturasi mengacu pada “dialog antara iman dan budaya.” Iman didasarkan pada Alkitab. Kebudayaan yang dimaksud dalam konteks ini bersifat lokal. Menurut Vivencio Balano, inkulturasi adalah integrasi nilai-nilai budaya aktual ke dalam agama Kristen, dan ketika agama Kristen menyebar ke berbagai budaya manusia, nilai-nilai tersebut mengalami transformasi yang erat (Ballano, 2020). Lebih lanjut, Peter C. Phan menekankan bahwa melalui inkulturasi, Injil mengubah budaya dari dalam ke luar, dan budaya memperkaya Alkitab dengan menambahkan interpretasi dan penerapan baru (Phan, 2003). Perlu dicatat bahwa Phan tidak bermaksud menambahkan Alkitab, namun inkulturasi menambahkan cara baru dalam menafsirkan Alkitab dan cara baru dalam menerapkan ajaran Alkitab.

Pesan dan cara hidup Kristiani juga diwujudkan melalui inkulturasi dalam konteks budaya tertentu, memastikan bahwa perjumpaan ini tidak terbatas pada pemahaman teoretis tetapi juga mencakup penerapan praktis dan integrasi (Shorter, 1999). Tujuan

inkulturasi adalah membuat pesan Kristus tersedia dalam lingkungan sosiokultural tertentu. Desakan yang terakhir adalah agar mereka memperluas nilai-nilai uniknya, asalkan sejalan dengan prinsip-prinsip Injil. (Chia, 2022)

Proses inkulturasi terdiri dari tiga tahap. *Pertama*, proses dimulai dengan personel Kristen atau misionaris yang tiba di lingkungan baru, di mana mereka menjalani enkulturasi dan memperoleh pengetahuan tentang budaya asli dari masyarakat setempat. Pesan Kristiani disampaikan melalui simbol budaya asli, bahasa, dan kerangka kognitif. Menjalin hubungan simbiosis antar pihak memerlukan adanya tiga nilai fundamental yaitu saling menghormati, keterbukaan, dan kepercayaan. *Kedua*, inkulturasi adalah sebuah fenomena yang berkesinambungan dan terus berkembang, karena agama Kristen dan budaya lokal terus-menerus bertransformasi dan mengambil bentuk-bentuk baru. Interaksi dinamis antara kedua entitas ini saling memperkaya dan menstimulasi satu sama lain dalam dialog yang berkelanjutan. *Terakhir*, inkarnasi menyatakan bahwa pesan Kristiani dikomunikasikan melalui simbol, bahasa, dan proses berpikir budaya sekitarnya.

Menyatunya ajaran Kristen dan dengan Tradisi Simalungun menghasilkan refleksi teologis. Referensi teologis dari tradisi managir adalah kekudusan orang Kristus dalam kehidupan sehari-hari. Pengudusan merupakan karya anugerah Allah. Pengudusan adalah proses di mana seorang percaya dikhususkan untuk suatu tujuan suci (atau kudus) dan menjadi lebih serupa dengan Kristus dalam karakter dan perilaku. Hal ini melibatkan Roh Kudus yang bekerja dalam kehidupan orang percaya untuk menyucikan dan mengubah mereka, menuntun kepada cara hidup yang lebih benar dan kudus. Pengudusan mengubah orang percaya menjadi lebih serupa seperti Kristus dan hidup sesuai dengan kehendak Tuhan (Horton, 2015).

Sanctification (pengudusan) terbagi tiga tahap, *initial sanctification*, *progressive sanctification*, dan *the ultimate sanctification*. *Initial sanctification* adalah pengudusan yang terjadi ketika seseorang percaya kepada Tuhan Yesus Kristus. *Initial sanctification* adalah anugerah Allah sepenuhnya, manusia hanya menerima dengan iman. *Progressive sanctification* adalah kekudusan yang *progressive* (berproses dan berkelanjutan). Manusia harus mengerjakannya dengan hidup kudus dengan pertolongan Roh Kudus. *Progressive sanctification* tidak akan berakhir sebelum mengalami kematian fisik. Setelah kematian fisik, maka orang percaya akan mengalami *the ultimate sanctification*. *The ultimate sanctification* adalah tahap orang percaya dikuduskan secara sempurna dan *the ultimate sanctification* adalah karya Allah sepenuhnya (Marbun, 2023).

Untuk mempertajam penelitian penulis merumuskan pertanyaan: Bagaimana kondisi terkini tentang pemahaman tradisi *managgir*? Apa alasan orang Kristen Simalungun masih mempertahankan dan melakukan tradisi *managgir*? Apa refleksi teologis dari tradisi *managgir*?

Tujuan Tradisi Managgir

Tujuan *managgir* adalah membersihkan tubuh, jiwa dan roh dari hal-hal jahat, yang buruk, hal-hal yang merugikan dan membawa sial, terutama membersihkan diri dari roh-roh jahat yang bisa menimbulkan kesialan, kerugian, sakit penyakit dan kematian (Panjaitan dkk., 2014).

Dua Jenis Managgir

Tradisi *managgir* bisa dilakukan secara perorang tergantung kebutuhan seseorang. Pada umumnya mencari mata air yang jernih karena tujuannya untuk penyucian diri. Bagi masyarakat yang dekat dengan permainan raja-raja atau ratu-ratu pada masa Simalungun

masih menganut system kerajaan, mereka berusaha mengambil air dari tempat permandian raja dan ratu, terutama tempat permandian raut, yang dianggap sebagai (*bah naso halitoakan*) air kudus. Pada umumnya hanya menyediakan Mangkok dan Jeruk purut. Doa yang dipanjatkan sesuai dengan kebutuhan orang tersebut.

Pemimpin dalam tradisi managgir bisa dilakukan oleh dukun, tua-tua adat, atau orang tua. Kebutuhan pemimpin ini tergantung permintaan dari orang yang ingin melakukan tradisi managgir. Pada umumnya, bila kebutuhan yang dianggap ringan, bisa dilakukan dalam keluarga. Bila kebutuhan yang urgen, bisa meminta kepada tua-tua adat. Bila kebutuhan yang urgensi dan dianggap berat, maka biasanya meminta kepada dukun (Participant 1, Interview, 2023).

Proses Tradisi Managgir

Pertama pemimpin tradisi manggir akan menyiapkan air dalam mangkuk khusus. Kemudian memotong jeruk purut menjadi empat bagian namun tidak sampai terpisah. Setelah itu memasukkan ke dalam mangku yang terisi dengan air. Setelah itu memasukkan tiga lembar sirih.

Pemimpin terlebih dahulu mendoakan air, jeruk purut dan sirih. Isi doanya sesuai dengan permintaan orang yang ingin meminta tradisi managgir. Setelah di doakan maka, pemimpin tradisi managgir terbut akan memercikkan air tersebut kebagian kepala kemudian kebagian tubuh.

Selanjutnya, orang yang managgir akan meminum air yang sudah didoakan tersebut, setelah meminum, bisa membilaskan ke kepala, dan terakhir mencuci muka. Dengan demikian, orang tersebut sudah “kuduskan” dari hal-hal yang buruk yang bisa menimbulkan kerugian, kesialan, sakit penyakit, dan kematian (Participant 2, Interview, 2023).

Media Tradisi Managrir

Media pertama yang dibutuhkan ialah mangkok, biasanya mangkok keramik yang berwarna putih. Mangkok ini berfungsi sebagai media utama untuk menempatkan air, jeruk purut, dan sirih. Media kedua yang paling utama ialah jeruk purut. Jeruk purut dipercayai sebagai media untuk menyucikan diri. Yang ketiga sirih. Sirih ini berfungsi sebagai media untuk memercikkan. Sirih juga digunakan oleh orang Simalungun sebagai media untuk membuat permohonan, baik kepada manusia, dan juga *Naitaba* (Allah) (Participant 3, Interview, 2023).

Sikap Orang Terkini terhadap Managgir

Hasil Survey

No	Pertanyaan	Ya	Tidak
1	Apakah anda seorang Kristen	100%	
2	Apakah anda masih mempertahankan tradisi managgir	100%	
3	Apakah anda percaya managgir bisa menyucikan tubuh, jiwab dan roh?	100%	
4	Bila anda merasa seperti sial, apakah anda langsung managgir?	75%	25%
5	Bila anda mengalami kecelakaan, apakah anda berusaha melakukan tradisi managgir?	100%	
6	Bilaanda sakit ringan, apakah anda melakukan tradisi managgir?	8%	92%
7	Bila anda sakit berat dan sulit sembuh, apakah anda melakukan tradisi managgir?	100%	
8	Bila anda mengalami kerugian, apakah anda melakukan tradisi manggair?	50%	50%
9	Bila anda merasa dingganggu oleh roh halus, apakah anda ingin melakuan tradisi manggair?	100%	
10	Bila anda merasa dingganggu oleh roh halus, apakah anda meminta doa kepada pengurus gereja atau pendeta ?		100%

Bedasarkan hasil *survey* ini semua *participant* masih melaksanakan dan mempertahankan tradisi *managgir* dan mereka juga meminta doa kepada pengurus gereja atau pendeta bila merasa diganggu oleh roh halus. Hal ini menunjukkan adanya proses inkulturasi dalam tradisi *managgir* sampai saat ini.

Hasil Wawancara

Dari keseluruhan partisipan, penulis mewawancarai 10 pariticipant, tetapi mereka memiliki jawaban yang hampir sama, oleh sebab itu penulis hanya menyajikan hal-hal yang mereka tegaskan. Apapun pertanyaannya sebagai berikut:

1. Apakah anda masih mempertahankan tradisi managgir? Jelaskan alasannya.
2. Bila anda memiliki kebutuhan “khusus,” – seperti: bekat, kesembuhan, dan keberhasilan – apakah anda masih memiliki kecenderungan managgir?
3. Sebagai orang Kristen, apakah ada kemungkinan anda meninggalkan tradisi managgir?
4. Bagaimana anda mempraktikkan managgir dalam iman anda sebagai orang Kristen?

Berdasarkan hasil interview, mayoritas pariticipant masih mempertahankan tradisi manggagir karena masih tinggi di daerah Simalungun yang sangat kuat mempertahankan adat (Peticipant, 1, 3, 7, 8, & 9, Interview, 2023). Pada umumnya orang Simalungun, ketika merasa sial, rugi, atau sakit yang sulit diobati, terutama jika merasa diganggu oleh roh jahat, pasti melakukan tradisi magaggir (Paticipant 2, 4 & 5, Interview, 2023). Tradisi managgir ini sudah tradisi nenek moyang orang Simalungun, diajarkan secara turun temurun, kemudian kami masih melihat praktek-praktek yang dilakukan para kakek-kakek orang Simalungun, termasuk orang tua mereka sehingga

orang Simalungun masih terbiasa sampai hari ini (Participant 6 & 10, Interview, 2023).

Dari pengalaman leluhur orang Simalungun, orang mereka, termasuk pengalaman pribadi orang Simalungun, mereka lebih cenderung ingin melakukan tradisi *managgir* (Participant 1 & 5, Interview, 2023). Alasannya, karena seringkali permintaan kami sangat *managgir* itu terjadi khususnya jika terjadi kesialatan terutama gangguan roh jahat (Participant 2 & 4, Interview, 2023). Ada juga orang yang sakit, sudah berusaha ke dokter, tetapi sakitnya sulit sembuh, setelah *managgir*, didoakan sembuh karena ternyata ada roh halus yang mengganggu. (Participant, 3, 6, 7 & 8, Interview, 2023). Untuk pemahaman orang Simalungun sekarang, khususnya generasi masa kini, pada umumnya percaya *managgir* hanya media untuk berdoa kepada *Naibata* (Allah) karena *Naibata* adalah pemilik segala sesuatu, Tidak ada sesuatu yang terjadi tanpa kehendak *Naibata* (Participant 9 & 10, Interview, 2023).

Selama orang Simalungun masih tinggil di daerah Simalungun sangat sulit meninggal tradisi ini khusus Ketika ada kebutuhan tertentu. Mereka yang rajin ke gereja, mereka memiliki pemahaman bahwa *managgir* hanya salah satu cara berdoa dan minta permintaan khusus kepada *Naibata* untuk mengabulkan permintaan mereka (Participant, 2, 3, 5 & 9, Interview, 2023). Terutama Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS) mempertahankan budaya Simalungun untuk kepentingan jemaat, jadi kami masih pertahankan hanya saja mungkin pemahamannya sudah berbeda-beda (Participant, 1 & 10, Interview, 2023). Pada umumnya orang Simalungun selalu menggunakan media untuk berdoa. Media-media yang mereka gunakan tersebut mewakili apa yang mereka doakan. Misalnya, seorang merasa diganggu oleh roh halus. Orang tersebut berdoa kepada *Naibata* sambil *managgir*, biasanya orangnya akan merasa lebih aman dan tenang (Participant 4, 7 & 8, Interview, 2023).

Proses Inkulturasi Magggir

Missionary memberitakan Injil

Proses inkulturasi dimulai dari masuknya Injil ke tanah Simalungun. Daerah Sumut yang paling sulit memberitakan Injil adalah Tanah Simalungun. Masyarakat Simalungun menjadi eksklusif. Kebanyakan masyarakat di wilayah Simalungun secara historis terisolasi dari dunia luar. Masyarakat Simalungun percaya segala sesuatu, termasuk gunung, sungai, kayu besar, dan benda-benda, mempunyai roh. Masyarakat Simalungun taat pada tradisi sehingga sulit menerima nilai dan ajaran lain dari luar, termasuk Alkitab.

Secara geografis, sulit untuk mencapai sebagian besar desa (Nagori) di provinsi Simalungun. Oleh karena itu, masyarakat Simalungun memerlukan bantuan dalam berinteraksi dengan orang lain. Di Simalungun, setiap desa memiliki Partuanon (tuan desa) masing-masing, sehingga sulit bagi orang luar untuk masuk karena seringnya terjadi perang antar desa. Meskipun Simalungun sangat terisolasi dari segi geografi, struktur sosial, budaya, dan agama, namun Injil tetap tersebar di sana. Di sepanjang pesisir Danau Toba di wilayah Simalungun, para misionaris Jerman melintasi perbatasan menuju wilayah Simalungun (Zuska, 2012).

Interaksi pertama antara RMG dan masyarakat Simalungun dapat ditelusuri kembali ke tahun 1899, ketika Henri Guillaume ditempatkan di Kuta Bukum, Karo. Pertemuan ini terjadi pada masa Nomensen sebagai Ephorus HKBP pada tahun 1881-1918 (Fitri, 2022). Selama masa jabatan Nomensen, Nomensen secara rutin berinteraksi dengan masyarakat Simalungun dan para tokoh adat Simalungun, khususnya selama kunjungannya ke Tapanuli, untuk berpartisipasi dalam pertemuan misionaris rutin. Berdasarkan pengalamannya, Guillaume mengusulkan kepada Nommensen agar upaya evangelisasi diarahkan ke Simalungun.

Masyarakat Simalungun awalnya diinjili oleh Batak Misi Pardonganan (PMB), yang terdiri dari para penginjil Batak Toba dan diakui sebagai kelompok misionaris pionir yang berhasil melakukan kegiatan penginjilan di kalangan penduduk tersebut. Pada tanggal 12 Februari 1900, Pdt Samuel Panggabean dan Friedrich Hutagalung tiba di dekat Danau Toba dan menyebarkan Injil (Dasuha & Sinaga, 2003).

Pada 14 Februari, orang-orang tersebut tiba di Sipolha. Namun mereka ditolak masuk oleh Pak Sipolha Damanic. Keesokan harinya, orang-orang tersebut tiba di Siboro yang terletak di kawasan Partuanan Purba. Setibanya di sana, mereka melanjutkan untuk menyampaikan khotbah di pasar terdekat. Pada hari Jumat tanggal 16 Februari 1900, mereka melakukan penginjilan di pasar akhir pekan di Tiga Langgiung dengan menyebarkan Injil kepada para pembelinya (Siregar, 2020).

Selanjutnya, individu tersebut memulai perjalanan ke Gurun Kuno untuk bertemu Tuan Rahalim Purba Pakpak (Raja Purba). Namun usaha mereka baru membuahkan hasil keesokan harinya, tepatnya pada 17 Februari, setelah sekian lama menunggu sepanjang malam. Orang-orang tersebut menyampaikan cita-citanya untuk menyebarkan Injil dan membacakan kutipan Alkitab kepada Raja Purba. Meskipun Raja Purba tidak memberikan reaksi positif terhadap pesan mereka, dia menjaga hubungan baik dengan para penginjil. Upaya yang dilakukan selama empat hari kurang membuahkan hasil, terutama karena komunikasi awal disampaikan dalam bahasa Batak Toba. Dialek ini perlu lebih mudah dipahami oleh masyarakat Simalungun (Hasugian & Ginting, 2022).

Menanggapi permintaan Guillaume, RMG mengutus GK Simon dan rombongan penginjil Batak Toba dari PMB untuk menilai Simalungun. Pada tanggal 21-25 Januari 1903, 42 orang pendukung gerakan RMG berkumpul di Laguboti, Tapanulion. Pertemuan ini bertujuan untuk membahas laporan yang disampaikan oleh GK Simon dan Guillaume

serta laporan yang diberikan oleh pejabat Belanda (Hutauruk, 1981). Sebelum pertemuan ini, Nommensen telah mengajukan permintaan kepada pimpinan RMG di Jerman untuk menambah penginjil guna memperluas cakupan penginjilan hingga mencakup Samosir, Dairy, dan Simalungun.

Badan Zending Jerman memprakarsai inisiatif ini. Pada tanggal 16 Maret 1903, RMG, perwakilan dari Barmen, merekomendasikan kepada Nommensen agar ia segera mulai menyebarkan Injil ke Timorlanden. Ungkapan. *"Tole!"* menyangkut substansi telegram tersebut. *"Das Evangelium in Bezug auf die Timorländer,"* "Segera!" Evangelisasi Injil kepada masyarakat Timor.(Dasuha & Sinaga, 2003)

Pada bulan Juni 1903, Simon, August Theis, Nommensen, dan penginjil Kristen pribumi dari Tapanuli (G.K. Simon, Henri Guillaume, Edward Muller, dan Carl Gabriel). Selanjutnya, individu tersebut mendirikan rumah zending di Tigaras, yang kemudian difungsikan sebagai tempat dakwah masyarakat Simalungun yang tetap berpegang teguh pada keyakinan adatnya.(V. D. End, 2006)

Setibanya August Theis di Pamatang Raya pada tanggal 2 September 1903, didirikanlah GKPS. Karena kurangnya penguasaan bahasa lokal, penginjilan RMG hanya memberikan sedikit perhatian pada budaya dan bahasa Simalungun. Selain itu, masyarakat Simalungun kurang memahami makna teologis risalah Ilahi karena penggunaan bahasa Toba oleh para penginjil Toba dari Tapanuli saat menguraikan ajaran Alkitab.(Dasuha & Sinaga, 2003)

Perkembangan agama Kristen disambut dengan sig tantangan yang besar karena tidak adanya upaya RMG untuk menafsirkan Alkitab melalui kacamata nilai-nilai budaya Simalungun. Bukti empiris menunjukkan bahwa hanya 900 orang yang dibaptis secara efektif di Simalungun selama 25 tahun, mulai dari tahun 1903 hingga 1928.

Keadaan di atas mendorong komunitas Kristen setempat untuk secara aktif menyebarkan Injil.(T. van den End & Weitjens, 1999)

Jalung Wismar Saragih (1888-1968) dibaptis pada tanggal 11 September 1910. Saragih menjabat sebagai pendeta pertama yang berasal dari wilayah Simalungun. Karena Injil diberitakan di Toba dan bukan di Simalungun, maka penyebaran Injil di wilayah Simalungun memerlukan proses yang berlarut-larut. Saragih berinisiatif untuk menggalang dukungan masyarakat Simalungun dengan memanfaatkan bahasa dan masyarakat Simalungun sebagai respon atas ketidaktertarikan Zending terhadap masyarakat Simalungun. (Siregar, 2020)

Jaudin Saragih dan Pdt. J. Wismar Saragih membentuk Panitia Na Ra Marpoda, Kongsi Laita, dan Parguruan Witness ni Christ untuk menyebarkan Injil kepada masyarakat Simalungun. Masyarakat Simalungun secara proaktif melepaskan diri dari HKBP karena dianggap tidak tertarik pada HKBP dan Misi Batak (Hutauruk, 1981).

Aspirasi otonomi sudah terlihat sejak tahun 1928. Pada tahun 1935, masyarakat Simalungun diberikan wilayah administratif tersendiri oleh HKBP, dengan pengangkatan Pendeta J. Wismar Saragih sebagai pemimpinnya. Kabupaten ini kemudian ditetapkan sebagai HKBPS (Huria Kristen Batak Protestan Simalungun). Hambatan budaya dan bahasa memperkuat aspirasi masyarakat Simalungun untuk melepaskan diri dari HKBP. Selanjutnya HKBPS memperoleh otonomi pada bulan September 1963 dan mengalami perubahan nama menjadi GKPS. GKPS telah menunjukkan pertumbuhan yang pesat dan terdiri dari sembilan kabupaten, dengan anggota sekitar 250.000 jemaah terdaftar.(Saragih, 1977)

Pada tahun 1952, gerakan kemerdekaan muncul kembali. Gerakan ini disebabkan masyarakat Simalungun ditipu oleh HKBP. Setelah tujuh

santri Simalungun lulus dari sekolah pendeta Pamatang Raya, muncul permasalahan. Kebutuhan untuk mendukung tujuh siswa sekolah Pastoral selama dua tahun dapat dipenuhi. Sesuai kesepakatan dengan HKBP, mereka akan ditempatkan di wilayah Simalungun setelah selesai.(Purba, 1993) Namun janji baik HKBP itu tak dihiraukan setelah Ephorus J. Sihombing menahbiskan tujuh orang imam di Pamatang Raya pada 28 September 1952. Simalungun menerima jasa tiga orang pendeta, sedangkan empat orang lainnya ditempatkan di tempat lain. Suku Simalungun merasa terhina dengan keputusan tersebut.

Pada tanggal 5 Oktober 1952, Sinode Kabupaten Simalungun mengadakan pertemuan khusus dengan pengurus harian daerah, Kerpanus Purba Praesa, untuk membahas penempatan pendeta sebagai jawaban atas pilihan HKBP. Usai diskusi, HKBP Pearaja merasa tidak puas dengan perkembangan pesan Injil di Simalungun. Diputuskan juga agar Kabupaten Simalungun dibentuk terpisah dari HKBP.(Dasuha & Sinaga, 2003)

J. Wilmar dan A. Wilmar Saragih ditunjuk sebagai pengurus harian, dan sinode kabupaten Simalungun kemudian berganti nama menjadi sinode bolon HKBP Simalungun. Dengan cara itu, upaya pun dilakukan. Sikap HKBP tidak membiarkan masyarakat Simalungun tetap ada, padahal awalnya mereka tidak ingin lepas darinya. Oleh karena itu dilakukan upaya untuk mengembalikan jati diri masyarakat Simalungun.(Saragih, 1977)

Ephors HKBP Simalungun J.Wismar Saragih dipilih dan menjabat posisi tersebut dari tahun 1952 hingga 1960. Ia secara signifikan mempengaruhi perbincangan tentang struktur gereja, identitas etnis, dan perlunya penginjilan masyarakat Simalungun. Argumentasi utama perjuangan HKBP Simalungun untuk merdeka dari HKBP adalah demikian.(Purba, 1993)

Masyarakat Simalungun Mengalami Kebangkitan Rohani Karena Alkitab. Asosiasi Alkitab Simalungun bertujuan untuk menerjemahkan Alkitab ke dalam bahasa Simalungun. J. Wismar mendapat bantuan dari beberapa anggota RMG, termasuk H. Volmer, dalam pekerjaan penerjemahan Alkitabnya. Pada tanggal 2 Agustus 1952, J. Wismar menyelesaikan penerjemahan PB ke dalam bahasa Simalungun. Untuk membantu orang asing dalam belajar, Panitia Na Ra Marpodah juga membantu mereka memperoleh buku-buku rohani dan buku pedoman belajar Simalungun. Terjemahan literatur ini dapat mengubah orang yang tidak percaya menjadi Kristen. Di GKPS, Alkitab pertama kali tersedia di Simalungun pada tahun 1970 (Dasuha & Sinaga, 2003).

Missionary Berinteraksi dengan Budaya Simalungun

Sebelum masuknya Injil ke tanah Simalungun, orang Simalungun merupakan salah suku yang sanga tertutup dengan budaya luar. Selain itu, orang Simalungun sebelumnya punya aksara tersendiri, jadi orang Simalungun tidak menulis menggunakan huruf latin sebelum Injil masuk ke tanah Simalungun.

Salah satu pendekatan terbaik yang dilakukan para missionari adalah pendekatan budaya. Budaya merupakan patokan hidup orang Simalungun. Oleh sebab itu, para misionaris tidak serta merta menolak budaya Simalungun. Seandainya mereka menolak budaya Simalungun, para misionaris juga akan ditolak dan tidak diberi kesempatan untuk memberitakan Injil di tanah Simalungun.(Dasuha & Sinaga, 2003)

Sebelum mereka melakukan pendekatan-pendekatan pemberitaan Injil, para misionaris terlebih dahulu belajar bahasa Simalungun, supaya bisa berkomunikasi lebih baik dengan orang Simalungun. Pendekatan bahasa berhasil karena para missionaries lebih mudah mengkomunikasikan Injil terhadap orang Simalungun.

Selanjutnya, mereka belajar budaya orang Simalungun. Orang Simalungun memiliki keunikan tersendiri dibanding sub-suku batak

lainnya. Orang Simalungun pertama kali bertemu dengan orang, mereka tidak memulai percakapan dengan marga. Hal yang pertama kali mereka bicarakan adalah asal. Setelah mereka mengetahui asal masing-masing mereka akan mengatakan “*Sin Raya, Purba, na han ja pe lang mahua, asal ma marhololong ni atei*” (Dari Raya, dari Purba, dari mana saja tidak masalah, yang paling penting memiliki belas kasihan) (Hisarma dkk., 2018).

Orang Simalungun mengedepankan belas kasih terhadap sesama orang Simalungun. Oleh sebab itu, para misionaris menggunakan pendekatan ini. Sebagai bukti bahwa para misionaris memiliki belas kasih kepada orang Simalungun, para misionaris tidak hanya memberitakan Injil, tetapi juga melakukan beberapa tindakannya nyata seperti membangun sekolah, rumah sakit, dan memasukkan beberapa pertanian yang lebih canggih. Usaha misionaris tersebut berhasil menaikkan taraf hidup orang Simalungun. Orang Simalungun sudah mengenal huruf latin dan mulai membaca dan huruf latin. Orang Simalungun juga semakin mengerti kesehatan dan orang Simalungun lebih sehat. Pertanian di Simalungun juga semakin maju karena alat-alat pertanian yang lebih canggih dari sebelumnya.

Sistem kerajaan di Simalungun juga memberikan tantangan tersendiri karena raja sangat mempengaruhi keputusan masyarakat terhadap hal-hal yang baru. Melihat perubahan yang signifikan dalam kehidupan warga Simalungun, maka orang Simalungun semakin terbuka terhadap Injil dan ajaran Kristen.

Menyatunya Ajaran Kristen dalam Tradisi Managgir

Pertama, *Naibata* Berdaulat dalam kehidupan sehari-hari. Orang Simalungun saat ini mempertahankan tradisi maggair bukan sebagai sumber kekudusan, berkat, kesembuhan, ataupun sumber kedamaian. Sejak zaman dahulu, orang Simalungu percaya bahwa *Naibata* yang berdaulat dalam kehidupan mereka sehari-hari. Tradisi *managgir* kini

dijunjung sebagai praktik budaya yang memperkuat identitas mereka. Kepercayaan terhadap kedaulatan *Naibata* telah diturunkan dari generasi ke generasi, membentuk nilai-nilai dan cara hidup mereka (Participant 3, Interview, 2023). Hal ini juga semakin mempertegas pentingnya kemasyarakatan dan persatuan di kalangan masyarakat Simalungun.

Kedua, Naibata Sumber kekudusan. Orang Simalungun percaya bahwa ritual *managgir* hanya sebagai media karena pada akhirnya, orang Simalungun percaya bahwa *Naibata* berdaulat. Keputusan akhir dari ritual *managgir* kehendak *Naibata*. Masyarakat Simalungun meyakini ritual *managgir* hanya sebagai media karena pada akhirnya masyarakat Simalungun meyakini *Naibata* yang berdaulat. Keputusan akhir dari ritual *managgir* adalah kehendak *Naibata* (Participant 5, Interview, 2023). Ritual *managgir* dipandang sebagai cara untuk berkomunikasi dengan *Naibata* dan mencari bimbingan, namun pada akhirnya diyakini bahwa kehendak *Naibata*-lah yang menentukan hasil dari situasi apa pun. Keyakinan terhadap kedaulatan *Naibata* ini memunculkan rasa percaya dan penerimaan masyarakat Simalungun dalam menghadapi ketidakpastian. Selain itu, *Naibata* dianggap sebagai otoritas tertinggi dalam memandu hasil peristiwa penting, seperti ritual *managgir*. Masyarakat Simalungun mempercayai kebijaksanaan dan bimbingan *Naibata* dalam seluruh praktik budaya mereka.

Ketiga, Kekudusan hanya oleh darah Yesus Kristus. Kekudusan hanya oleh darah Yesus Kristus karena berkaitan dengan penebusan, pembebasan, pengudusan dan pengampunan dosa. Konsep kekudusan yang dicapai melalui darah Yesus Kristus berakar pada teologi Kristen dan merupakan keyakinan mendasar bagi orang Kristen. (Participant 4, Interview, 2023)

Konsep penebusan adalah inti dari iman Kristen, dan penumpahan darah Yesus Kristus di kayu salib adalah tindakan pengorbanan yang

menebus dosa-dosa umat manusia. Tindakan ini sebagai cara manusia dapat diperdamaikan dengan Tuhan Allah dan mencapai kesucian dan kekudusan. Darah Yesus Kristus sebagai sarana pengampunan dosa, dan seseorang dibersihkan dari rasa bersalah dan malu. Pengampunan ini penting untuk mencapai kesucian dan menjadi suci di mata Tuhan. Melalui pengampunan dosa, orang percaya dapat mengalami pemulihan hubungan dengan Tuhan dan diberdayakan untuk menjalani kehidupan yang berkenan kepada-Nya.

Implikasi terhadap Kekudusan Orang Percaya

Allah adalah Sumber Kekudusan

Tuhan adalah sebagai sumber utama pengudusan, dan proses pengudusan merupakan karya Roh Kudus dalam kehidupan orang percaya. Pengudusan adalah perjalanan seumur hidup pertumbuhan kekudusan dan kesesuaian dengan gambar Kristus (Horton, 2015). Pengudusan sangat menekankan inisiatif dan bertindak Allah. Hal ini bukan semata-mata karena upaya manusia untuk menjadi kudus, namun lebih merupakan respons terhadap pekerjaan Allah dalam kehidupan orang percaya.

Roh Kudus membawa pengudusan dalam kehidupan orang percaya. Roh bekerja untuk mengubah dan memperbaharui sifat batin setiap individu, menampukkan mereka untuk hidup dengan cara yang mencerminkan kekudusan Allah (Shedd, 2003). Melalui kuasa Roh Kudus, umat Kristiani dapat bertumbuh dalam iman mereka dan menjadi lebih serupa dengan Kristus ketika mereka terus menyerahkan hidup mereka pada kehendak Tuhan. Proses pengudusan yang berkelanjutan ini merupakan aspek kunci dari perjalanan umat Kristiani menuju kedewasaan dan kekudusan rohani.

TUHAN Allah sebagai standar kekudusan tertinggi, dan melalui hubungan dengan TUHAN Allah, orang percaya diubah untuk men-

cerminkan kekudusan-Nya. TUHAN Allah sebagai sumber pengudusan menekankan peran sentral anugerah dan karya ilahi dalam proses pertumbuhan spiritual dan transformasi moral dalam iman Kristen (Beeke & Smalley, 2020). Dengan berserah diri pada kehendak TUHAN Allah dan mengizinkan Roh Kudus bekerja dalam diri setiap orang percaya, orang percaya dapat terus berjuang menuju kekudusan dan mencerminkan karakter Tuhan secara lebih utuh.

Orang Percaya Dikuduskan oleh Darah Yesus Kristus

Konsep pengudusan melalui darah Yesus Kristus merupakan prinsip utama dalam teologi Kristen, khususnya dalam kerangka keselamatan dan penebusan. Keyakinan ini menekankan peran penting dari kematian Yesus Kristus sebagai kurban dan penumpahan darahnya dalam proses pengudusan orang percaya (Geisler, 2011). Darah Yesus Kristus sebagai sumber utama penebusan dan penyucian, yang menghasilkan pengampunan dosa, pengudusan setiap orang percaya, dan pemulihan hubungan dengan Tuhan.

Darah Yesus Kristus memiliki kuasa untuk menjadikan orang percaya menjadi kudus di mata Tuhan. Darah Yesus Kristus dipandang sebagai sarana yang menguduskan setiap orang percaya (Shedd, 2003). Melalui pengorbanan Yesus Kristus di kayu salib, orang Percaya yakin mampu merasakan rasa damai yang mendalam dan terbebas dari beban dosa. Kepercayaan terhadap kuasa transformatif darah Kristus merupakan inti pemahaman Kristiani mengenai keselamatan dan kehidupan kekal.

Pengudusan melalui darah Yesus Kristus tidak dapat dipisahkan dari kerangka keselamatan yang lebih luas. Hal ini dipandang sebagai aspek penting dari karya penebusan Kristus, yang memberikan dasar bagi transformasi dan pengudusan orang percaya (Horton, 2015). Kepercayaan akan pengudusan melalui darah Yesus Kristus menggarisbawahi pentingnya kematian Yesus sebagai korban sebagai

sarana yang melaluinya orang-orang percaya disucikan, dipisahkan, dan dikuduskan di hadapan Allah.

Kekudusan Orang Percaya bersifat Progressif

Allah memerintah setiap orang percaya hidup kudus sama seperti Allah hidup kudus. Kekudusan Allah dan kekudusan orang percaya berbeda. Kekudusan Allah merupakan kekudusan yang aboslut dan sempurna. Allah tidak butuh sesuatu untuk menjadikan Dia kudus. Berbeda dengan manusia, kekudusan manusia bersifat progresif. Kekudusan manusia tidak ada akan pernah sempurna. Kekudusan manusia itu akan disempurnakan ketika manusia mengalami kematian fisik. Kematian fisik adalah saat di mana manusia akan mencapai kesempurnaan dalam kekudusan mereka, ketika mereka bersatu dengan Allah(Geisler, 2011). Oleh karena itu, penting bagi setiap orang percaya untuk terus berusaha meningkatkan kekudusan mereka selama hidup mereka di dunia ini.

Orang Percaya harus menjaga Kekudusan Setiap Hari

Orang percaya harus terlibat dalam berbagai praktik dan disiplin spiritual untuk mengupayakan pengudusan mereka dalam kehidupan sehari-hari. Praktik-praktik ini bertujuan untuk membina hubungan mereka dengan Tuhan, bertumbuh dalam kedewasaan rohani, dan hidup dengan cara yang mencerminkan ajaran Yesus Kristus (Horton, 2015). Beberapa disiplin rohani yang umum mencakup doa, merenungkan firman Tuhan, puasa, dan ibadah. Dengan secara konsisten melakukan disiplin spiritual ini, orang percaya berupaya untuk menjadi lebih serupa dengan Kristus dan memperdalam iman mereka.

Rekomendasi Penelitian Berikutnya

Kabupaten Simalungun terdiri dari 32 Kecamatan. Penelitian ini hanya meliputi kecamatan. Penelitian berikutnya bisa meneliti

di kecamatan yang berbeda. Penulis bisa merekomendasikan satu atau dua kecamatan lebih untuk melihat progres inkulturasi tradisi *Managgir* di wilayah Simalungun.

Kesimpulan

Tradisi managgir merupakan salah tradisi yang masih dipertahankan oleh orang Simalungun saat ini. Sekalipun Injil sudah masuk ke tanah Simalungun, tradisi ini tidak menjadi hilang ataupun punah. Tradisi managgir justru mengalami proses inkulturasi. Tradisi managgir memengaruhi kekristenan dan sebaliknya Kekristenan juga memengaruhi tradisi managgir. Baik Tradisi managgir dan pengajaran Kekristenan sama-sama saling mempengaruhi sehingga dalam Kekristenan tradisi managgir juga ditemukan namun sudah ada pergeseran paradigma. Orang Kristen mempertahankan tradisi managgir dalam perspektif iman Kristen karena *Naibata* yang dipahami oleh orang Kristen Simalungun ialah *Naibata* yang diperkenalkan dalam Alkitab. Selanjutnya, tradisi managgir hanya dipahami salah satu media dalam proses pengudusan. Meskipun demikian, orang Simalungun tetap bergantung kepada kedaulatan Allah.

Daftar Pustaka

- Beeke, J. R., & Smalley, P. M. (2020). *Reformed Systematic Theology*. Crossway Books.
- Dasuha, J. R. P., & Sinaga, M. L. (2003). *Tole! Den timorlanden das evangelium! Sejarah seratus tahun pekabaran Injil di Simalungun, 2 September 1903-2003* (Cet. 1). Kolportase GKPS bekerjasama dengan Panitia Bolon 100 tahun Injil di Simalungun.
- End, V. D. (2006). *Ragi Carita 1: Sejarah gereja Di Indonesia 1500-1860-an* (12 ed.). BPK Gunung Mulia.
- End, T. van den, & Weitjens, J. (1999). *Ragi carita: Sejarah gereja di Indonesia* (Cet. 3., ed. rev). BPK Gunung Mulia.

- Fadli, M. R. (2021). Memahami desain metode penelitian kualitatif. *HUMANIKA*, 21(1), 33–54. <https://doi.org/10.21831/hum.v21i1.38075>
- Fitri, H. (2022). Momen Objektivasi Etnis Simalungun Berdasarkan Organisasi Sosial. *KEGURUAN: Jurnal Penelitian, Pemikiran dan Pengabdian*, 10(1), 42–53.
- Geisler, N. (2011). *Systematic Theology: In One Volume*. BethanyHouse.
- Hasugian, J. H., & Ginting, A. M. (2022). Sejarah Rumah Bolon sebagai Pusat Kerajaan Purba di Simalungun. *MUKADIMAH: Jurnal Pendidikan, Sejarah, dan Ilmu-ilmu Sosial*, 6(2), 320–331. <https://doi.org/10.30743/mkd.v6i2.5593>
- Hisarma, S., Subhilhar, Dr., Hamdani Harahap, R., & Purba, A. (2018). Actualization of Local Wisdom in Simalungun Ethnics Daily Life. *Proceedings of the 2nd International Conference on Social and Political Development (ICOSOP 2017)*. 2nd International Conference on Social and Political Development (ICOSOP 2017), Medan, Indonesia. <https://doi.org/10.2991/icosop-17.2018.35>
- Horton, S. (2015). *Systematic Theology Revised Edition*. Gospel Publishing House.
- Hutauruk, J. R. (1981). *Sejarah Pengabaran Injil Sampai Tahun 1931 di Tanah Batak dalam Hidup Dalam Kristus (II)*, DGI Wilayah Sumut-Aceh.
- Lianto, Marbun, T. O., Sarmauli, Setinawati, & Lilyantie. (2023). A Theological Study of Paabingkon Pahompung in the Tradition of the Simulangun Society. *Pharos Journal of Theology*, 104(4). <https://doi.org/10.46222/pharosjot.104.416>
- Marbun, T. (2023). Rethinking Sanctification from Jacobus Arminius' Point of View and Its Implication in Christian Daily Life. *Qeios*. <https://doi.org/10.32388/BJ6CYT.2>
- Panjaitan, A. P., Darmawan, A., Maharani, Purba, I. R., Rachmad, Y., & Simanjuntak, R. (2014). *Korelasi Kebudayaan dan Pendidikan:*

- Membangun Pendidikan Berbasis Budaya Lokal* (B. A. Simanjuntak, Ed.). Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Purba, M. (1993). *"Pengantar untuk Jaulung Wismar Saragih", Rondahaim: Sebuah Kisah Kepahlawanan Menentang Penjajahan di Simalungun*. Bina Budaya Simalungun.
- Saragih, J. W. (1977). *Memorial peringatan pendeta J. Wismar Saragih: Marsinalsal*. BPK Gunung Mulia.
- Shedd, W. G. T. (2003). *Dogmatic Theology* (A. W. Gomes, Ed.). P&R Publisher.
- Sinaga, A. V. (2023). Teologi Pekabaran Injil Sentrifugal: Memaknai Matius 28:19-20 sebagai Teologi Misi Sentrifugal dan Implikasinya bagi Gereja Kristen Protestan Simalungun (GKPS) Masa Kini. *VIEWS: Jurnal Teologi dan Bibliak*, 1(2), 96–116.
- Siregar, Z. (2020). SEJARAH TERBENTUKNYA LEMBAGA ADAT PARTUHA MAUJANA SIMALUNGUN. *Sejarah dan Budaya : Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya*, 14(1), 42. <https://doi.org/10.17977/um020v14i12020p42-52>
- Zuska, F. (2012). *Kearifan lokal masyarakat Simalungun di Sumatera Utara* (Cetakan pertama). Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pelestarian Nilai Budaya Banda Aceh.



EPILOG

Definisi Tradisi dan Budaya dari Perspektif Kristen Indonesia

Tradisi dan budaya Kristen Indonesia merupakan sebuah interaksi yang kompleks dan dinamis, terjalin secara rumit dari benang dasar doktrin Kristen di tengah hamparan keindahan warisan budaya Indonesia yang beragam. Tradisi ini bukan hanya warisan impor yang statis, sebaliknya hasil dari proses manifestasi iman yang dinamis. Secara aktif dibentuk oleh kekuatan sejarah seperti kolonialisme, negosiasi berkelanjutan dengan adat istiadat, nilai-nilai tradisi, modernisme sehingga membentuk ekspresi religius khas (lokal) Kristen Indonesia.

Karakteristik Utama

Integrasi Iman dan Budaya

Karakteristik ini menyoroti keterkaitan yang mendalam antara kepercayaan Kristen dan tradisi lokal, yang menghasilkan transformasi dan reinterpretasi praktik budaya melalui kerangka kerja Kristen yang jelas. Misalnya, tradisi “Managgir”, yang melibatkan doa dan benda-benda simbolis, telah ditafsirkan ulang untuk menandakan pengudusan dan perlindungan spiritual dalam konteks Kristen. Selain itu, ritual “Helas Keta”—praktik rekonsiliasi tradisional yang melibatkan roh leluhur—telah diubah dengan memasukkan Yesus sebagai tokoh pemersatu di antara kelompok-kelompok yang berkonflik.

Kontekstualisasi dan Adaptasi

Aspek ini menggarisbawahi proses berkelanjutan dalam mengadaptasi agama Kristen dengan konteks budaya Indonesia tertentu. Ini memerlukan penafsiran ulang ajaran Kristen, modifikasi ritual, dan integrasi simbol-simbol lokal untuk meningkatkan relevansi dan signifikansi iman bagi umat Kristen Indonesia. Contoh sejarah menggambarkan bagaimana misionaris menyadari perlunya menyelaraskan ajaran Kristen dengan praktik budaya yang sudah ada sebelumnya untuk mendorong penerimaan di antara penduduk setempat. Penggabungan doa dan simbol Kristen ke dalam ritual tradisional seperti upacara “Barapen” mencontohkan proses adaptif ini.

Penekanan pada Komunitas dan Harmoni Sosial

Karakteristik ini mencerminkan pentingnya pengalaman kolektif dan kohesi sosial dalam tradisi dan budaya Kristen Indonesia. Ritual seperti “Sawakka” berfungsi untuk memperkuat ucapan syukur komunal dan memperkuat ikatan sosial, selaras erat dengan nilai-nilai inti Kristen yang berpusat pada persekutuan dan ibadah komunal.

Perlawanan terhadap Narasi Kolonial

Karakteristik ini mengakui latar belakang historis kolonialisme, menggambarkan bagaimana komunitas Kristen Indonesia telah memanfaatkan tradisi mereka untuk menegaskan identitas mereka dan melawan narasi kolonial yang dominan. Tradisi “Unduh-Unduh” berfungsi sebagai studi kasus dalam perlawanan budaya; integrasi elemen lokal menantang pernyataan kolonial tentang superioritas budaya Barat. Hibridisasi ajaran Kristen dengan tradisi pribumi diposisikan sebagai bentuk perlawanan terhadap upaya kolonial untuk menghapus identitas lokal.

Dialog Interkultural

Eksplorasi simbol dapat memfasilitasi dialog dan pemahaman

antarbudaya. Dengan menganalisis bagaimana berbagai komunitas menafsirkan simbol, para akademisi dapat mengumpulkan wawasan tentang perspektif yang beragam, menumbuhkan apresiasi terhadap kekayaan yang melekat dalam tradisi dan budaya Kristen Indonesia. Misalnya, simbol ikan memiliki arti penting dalam agama Kristen dan budaya Tionghoa; bagi orang Kristen Tionghoa-Indonesia. Contoh kajian ini berfungsi sebagai titik konvergensi yang mewakili identitas ganda mereka—iman Kristen yang terjalin dengan warisan Tionghoa. Selama perayaan Tahun Baru Imlek, ikan melambangkan kelimpahan sementara dalam konteks Kristen melambangkan Yesus Kristus dan keselamatan. Simbol bersama ini mendorong dialog yang bermakna antara dua tradisi budaya dan agama ini.

Relasi antara agama Kristen, tradisi, dan budaya di Indonesia tidak hanya dinamis tetapi juga terus berkembang, dibentuk oleh peristiwa sejarah, interaksi budaya, interpretasi alkitabiah, dan pertimbangan praktis. Saat komunitas Kristen menavigasi lanskap yang rumit ini, mereka dipaksa untuk terlibat dalam refleksi kritis, dialog yang bijaksana, dan adaptasi inovatif untuk memastikan iman mereka tetap otentik dan relevan dalam konteks Indonesia yang selalu berubah. Melalui keterlibatan yang berkelanjutan ini, Kekristenan dapat secara signifikan memperkaya lanskap budaya dan spiritual Indonesia.

Peluang untuk Penelitian Lebih Lanjut

Eksplorasi lebih lanjut ke dalam tradisi dan budaya Kristen Indonesia memiliki potensi besar untuk studi interdisipliner dengan:

- Menyelidiki dampak globalisasi dan modernisasi pada integrasi agama Kristen dengan tradisi lokal. Menganalisis bagaimana kekuatan-kekuatan ini memengaruhi adaptasi budaya, potensi konflik, dan munculnya ekspresi keagamaan hibrida akan menghasilkan wawasan berharga tentang Kekristenan Indonesia kontemporer.

- ☑ Memeriksa peran dinamika gender dan struktur sosial dalam mengadaptasi dan mentransmisikan tradisi Kristen. Memahami bagaimana berbagai gender dan kelompok sosial terlibat dan menafsirkan ajaran Kristen dalam konteks budaya mereka dapat menerangi keragaman pengalaman dalam agama Kristen Indonesia.
- ☑ Mengeksplorasi implikasi etis seputar integrasi Kekristenan dengan tradisi lokal. Penelitian ini dapat menyelidiki bagaimana komunitas Kristen menavigasi praktik budaya yang berpotensi bertentangan sambil mempromosikan pengambilan keputusan etis dan tanggung jawab sosial dalam masyarakat yang beragam secara budaya.
- ☑ Mendokumentasikan beragam ekspresi seni, musik, dan sastra Kristen Indonesia. Penelitian semacam itu dapat menyoroti kreativitas orang Kristen Indonesia sambil menunjukkan kontribusi unik mereka kepada komunitas Kristen global yang lebih luas.
- ☑ Menyelidiki potensi tradisi dan budaya Kristen Indonesia untuk mendorong dialog dan pemahaman antaragama. Meneliti nilai-nilai bersama, kesamaan, dan peluang kolaboratif dapat berkontribusi untuk membangun jembatan antara komunitas agama yang berbeda di Indonesia.

Dengan mengejar jalan penelitian ini, para sarjana dapat meningkatkan pemahaman kita tentang tradisi dan budaya Kristen Indonesia sambil mendorong kolaborasi interdisipliner yang mempromosikan apresiasi terhadap keragaman yang melekat dalam ekspresi iman di seluruh Indonesia.

Kontributor

Tinjauan Historis

- ☑ **Amos Sukamto** adalah Wakil Ketua I STT INTI Bandung dan direktur Unit Penelitian Pelayanan Kontekstual (UPPK), Bandung, Indonesia. Bidang penelitiannya adalah teologi sosial, sejarah hubungan Islam-Kristen di Indonesia, dan sejarah agama Kristen di Indonesia khususnya di Jawa Barat. Hasil penelitiannya telah dipublikasikan dalam bentuk buku dan artikel yang diterbitkan di beberapa jurnal internasional seperti *Mission Studies, Exchange, International of Bulletin Mission Research, Journal of Law, Religion, and State, Transformation, Church History and Religious Culture*, dan *Internasional Journal of Asian Christianity*. Mendapatkan dana hibah penelitian dari Badan Riset dan Inovasi Nasional Republik Indonesia dari 2021-2023. Karya terbarunya dalam bentuk book chapter diterbitkan dalam buku antologi berjudul *Christianity and Transforming States: Mapping Varied Christian Experiences and Responses* oleh Fortress Press.
- ☑ **Belly Isayoga Kristyowidi** lahir di Kediri, 15 April 1989. Telah menyelesaikan pendidikan dasar hingga menengah di Kediri. Setelah tamat SMA, melanjutkan kuliah di Departemen Ilmu Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Airlangga dan lulus dengan gelar S. Hum pada tahun 2012. Selanjutnya, ia melanjutkan studi S2 Pendidikan Sejarah di Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta. Setelah menyelesaikan studi Magisternya tahun 2014, pria yang akrab di panggil Belly ini, sejak tahun 2019 memilih berkarier sebagai seorang sebagai Dosen Sejarah di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Ambon. Saat ini, Belly sedang melanjutkan studi S3 Ilmu Humaniora di Universitas Airlangga. Selain sebagai akademisi, ia juga aktif dalam Pusat Studi antar Budaya dan Agama (PSaBA) serta melaksanakan penelitian maupun pengabdian

di berbagai kegiatan multikultural, Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB) dan Moderasi Beragama.

- ☑ **Victor Delvy Tutupary** lahir pada tanggal 12 September 1985 di Ambon. Menempuh pendidikan sarjana di Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada dan lulus pada tahun 2007. Kemudian melanjutkan studi S2 kembali di almamater yang sama, Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada dan lulus di tahun 2014. Pernah menjadi dosen di berbagai perguruan tinggi seperti Universitas Multimedia Nusantara, STKIP Surya, Surya University, Universitas Buddhi Dharma, Universitas Pembangunan Jaya. Sejak tahun 2018 menjadi dosen di Institut Agama Kristen Negeri Ambon dan mengampu mata kuliah-mata kuliah filsafat. Ia pernah aktif di Pusat Studi Gender dan Anak IAKN Ambon dan juga pernah menulis artikel tentang filsafat sejarah.
- ☑ **Armando Valentino Makaruku** lahir pada tanggal, 14 februari 1988 di Ambon. Menempuh pendidikan di SD Kristen Urimessing B3 Ambon, SLTP Kristen Ambon dan SMA Negeri 2 Ambon. Setelah tamat SMA, melanjutkan kuliah di Program Studi Psikologi Pendidikan dan Bimbingan, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Pattimura Ambon dan lulus dengan gelar S.Pd pada tahun 2009. Selanjutnya, melanjutkan studi S2 Sosiologi di Universitas Pattimura Ambon. Setelah menyelesaikan studi Magister tahun 2014, pada tahun yang sama juga sempat menjadi dosen NonPNS Pada Universitas Pattimura, hingga tahun 2019 memilih berkarier sebagai seorang sebagai Dosen Sosiologi di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Ambon. Selain sebagai akademisi, aktif juga dalam Pusat Studi Gender dan Anak (PSGA) serta melaksanakan penelitian maupun pengabdian kepada masyarakat dalam bidang pendidikan maupun sosial.

- ☑ **Wilson** lahir di Pelaik, 30 Juni 1969. Dosen tetap di IAKN Palangka Raya. Menyelesaikan S1 Teologi di STT Pontianak, S2 – Teologi di STT Makassar, dan S3 - Teologi di STT Cipanas. Karya ilmiah yang diterbitkan Relasi Islam – Dayak, Manajemen dan Administrasi Gereja 1, Manajemen dan Administrasi Gereja II, Rumah Panjai (Filosofi Manusia Dayak), Persepuluhan: Penggunaannya Menurut PL, dan Islam dalam Kajian Seorang Pendeta.
- ☑ **Denni Handris Roni Pinontoan** lahir Kawangkoan, 17 Desember 1976. Dosen tetap di Institut Agama Kristen Negeri Manado. Menyelesaikan S1 di Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Tomohon, S2 Magister Teologi pada Program Pascasarjana Teologi Universitas Kristen Indonesia di Tomohon, dan S3 Teologi Sekolah Tinggi Filsafat Theologia Jaffray Makassar. Hasil penelitiannya telah dipublikasikan dalam bentuk buku dan artikel yang diterbitkan di beberapa Jurnal Nasional dan Internasional seperti Jurnal Esagenang, Jurnal Tumou Tou, Kawanua International Journal of Multicultural Studies, Magenang, Jurnal Kurios, Jurnal Pute Waya, Indonesian Journal of Theology, Jurnal Dedicatio.
- ☑ **Jeffrey Mailool** lahir di Kokoleh, 14 Oktober 1981. Dosen tetap di Institut Agama Kristen Negeri Manado. Menyelesaikan S1 Teknik Elektro di Universitas Sam Ratulangi Manado, S2 Manajemen Pendidikan, Universitas Negeri Manado, dan S3 di Universitas Negeri Yogyakarta. Hasil penelitiannya telah dipublikasikan dalam artikel yang diterbitkan di beberapa Jurnal Nasional dan Internasional seperti Scientia Socialis, European Journal of Educational Research, Journal for the Education of Gifted Young Scientists, Universal Journal of Educational Research, Montenegrin Sports Academy, Journal of Educational Sciences, Journal of Education and Practice.

Kajian Kultural

- ☑ **Hasahatan Hutahaean** adalah dosen tetap STT Injili Arastamar (SETIA) Jakarta, di prodi Teologi. Lahir di Perlanaan, 4-Agustus 1975. Menyelesaikan S.Th. di STT Injili Arastamar (SETIA) Jakarta, Magister Divinitas di STT Cipanas, Magister Teologi di STT Baptis Medan, dan S3 di STT Sumatera Utara, Medan.
- ☑ **Rina Teriasi** adalah Dekan FKIPK IAKN Palangkaraya, dosen tetap IAKN Palangkaraya. Di Prodi Pastoral Konseling, Teriasi mengajar mata Kuliah Konseling Pastoral Lintas Budaya, Konseling Pastoral Kedukaan, Pastoral Klinis. Lahir di Kasongan, 20 Pebruari 1974. Menyelesaikan studi S.1 Teologi di STT GKE Banjarmasin, S.2 Sosiologi Agama bidang Pastoral Masyarakat di UKSW Salatiga, S3 di STT Kadesi Yogyakarta.
- ☑ **Evi Mariani** adalah dosen tetap IAKN Palangka Raya, di prodi S2 Pendidikan Agama Kristen. Lahir di Palangka Raya, 5 Januari 1977. Menyelesaikan studi S1 Filsafat di UGM Yogyakarta, S2 Master Philosophy of Behavioral Science di Radboud University Belanda, S3 Filsafat di STF Driyarkara Jakarta.
- ☑ **Linus Baito** adalah dosen tetap STT Aletheia Lawang, Malang. Lahir di Sepangah, Kalimantan Barat. Menyelesaikan pendidikan Sarjana Teologi di STT Aletheia, Magister Teologi di UKDW Yogyakarta, Pendidikan Doktor Teologi di STFT Jakarta. Baito telah menerbitkan karya ilmiah: monograf Eklesiologi Guanxi, buku bunga rampai Berteologi di Tengah Pandemi, A Mind for Christ and A Heart for His Church, Soulful Scholar: Legasi, Penghargaan, dan Eksplorasi Kehidupan dan Karya alm. Pdt. Alfius Areng Mutak, Ed.D. Selain itu Baito juga telah menerbitkan beberapa artikel di jurnal teologi terakreditasi nasional dan internasional.

- ☑ **Fibry Jati Nugroho** adalah dosen tetap di STT Sangkakala Salatiga. Lahir di Semarang, 9 Februari 1985. Menyelesaikan pendidikan strata satu teologi (S.Th) di STT Sangkakala Salatiga, Magister Sosiologi Agama (MSA) dan Doktor Sosiologi Agama (DSA) di Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga.
- ☑ **Mahattama Banteng Sukarno**
Mahattama Banteng Sukarno adalah dosen tetap di STT Jemaat Kristus Indonesia Salatiga. Lahir di Kediri, 5 Oktober 1981. Menyelesaikan Strata Satu Teologi di Sekolah Tinggi Teologi Cipanas dan Magister Sosiologi Agama di Universitas Kristen Satya Wacana.

Perspektif Biblikal

- ☑ **Firman Panjaitan** adalah dosen tetap di STT Tawangmangu. Lahir di Jakarta, 13 Mei 1965. Menyelesaikan pendidikan Sarjana di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta (S1 dan S2), dan Sekolah Tinggi Filsafat Teologi (STFT) Jaffray, Makassar (S3). Saat ini sebagai Dosen Biblika dan Kontekstualisasi di STT Tawangmangu.
- ☑ **Donna Sampaleng**, dosen IKAT Jakarta, adalah seorang akademisi dan pendidik terkemuka di Indonesia, yang diakui atas kontribusinya yang signifikan terhadap manajemen pendidikan dan teologi Kristen. Lahir pada tahun 1978 di Sulawesi Utara, ia meraih gelar Magister Pendidikan Kristen (M.Pd.K.) dan Doktor Teologi (D.Th.). Karya ilmiah Sampaleng ditandai dengan publikasinya yang luas, yang telah mengumpulkan kutipan di berbagai jurnal akademik, menggarisbawahi pengaruhnya dalam bidangnya. Penelitiannya berfokus pada peningkatan hasil belajar siswa melalui metodologi pengajaran yang inovatif, mengeksplorasi peran keramahtamahan dalam pendidikan

Kristen dalam konteks multikultural, dan menganalisis kepemimpinan guru dan perencanaan pendidikan di Indonesia.

- ☑ **Jhonnedy Kolang Nauli Simatupang**, S.Th, M.Pd. adalah dosen tetap di STT Wesley Methodist Indonesia. Lahir di Jakarta, 7 Januari 2000. Menyelesaikan pendidikan Magister Pendidikan Agama Kristen di Universitas Kristen Indonesia. Saat ini menjadi penulis, editor, dan reviewer di beberapa jurnal terakreditasi SINTA dan non-SINTA. Telah menerbitkan karya ilmiah.
- ☑ **John Stevie Manongga** lahir di Kupang-NTT, sementara menyelesaikan Program Studi Doktor Teologi di STT Bethel Indonesia (STTBI) Jakarta. Manongga menyelesaikan ST di UKSW Salatiga dan Magister Teologi di STT Bethel Indonesia. Saat ini melayani sebagai pendeta di GBI King of Kings Kupang.

Aspek Praktika

- ☑ **Tony Salurante** adalah dosen Teologi Interkultural di Sekolah Tinggi Teologi Injili Arastamar Jakarta. Menyelesaikan S3 di STT Kadesi Yogyakarta.
- ☑ **Clartje Silvia E. Awulle** lahir di Moronge, 30 Agustus 1973, menyelesaikan program Doktoral di STT IKAT Jakarta, saat ini sebagai Kaprodi S1 Teologi di STT IKAT Jakarta. Telah menerbitkan karya ilmiah: Penyelenggaraan Pendidikan Kristen sebagai pemenuhan Hak Asasi Manusia, Memahami Imago Dei sebagai Golden Seed, Peran Gereja dalam Mencegah Kerusakan Ekosistem Laut di Dowongi Maiti Kabupaten Halmahera Utara.
- ☑ **Tri Untoro** lahir di Bantul, 4 Mei 1970, menyelesaikan program Doktoral di STT IKAT Jakarta, menyelesaikan program Pascasarjana di STT IKAT Jakarta, saat ini sebagai dosen di STT IKAT Jakarta. Telah menerbitkan karya ilmiah: Trinitas Dalam Konsep Sang Logos Bersama Sang Theos Menurut Yohanes 1:

1, Mendeley Tutorial, Memaknai Penderitaan dan Kemenangan Yesus Kristus dalam Bingkai Soteriologis.

- ☑ **Gabriel Kawet** lahir di Peracak Martapura, 6 Oktober 1998, menyelesaikan program Sarjana di STT IKAT Jakarta, saat ini sebagai staff dan mahasiswa program Magister Teologi.
- ☑ **Yanni Paembonan**
Yanni Paembonan, adalah dosen tetap PNS di Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Toraja, dengan pengalaman mengajar selama 14 tahun dan tahun 2024 sementara menempuh pendidikan jenjang Doktoral S3 di STFT Jaffay Makassar. Lahir di Rantepao pada 20 Juli 1987. Selama menjadi dosen fokus penelitian dan tulisan mengarah pada Pendidikan Kristen dan teologi kepada anak serta menggagas pendidikan berbasis budaya Toraja.
- ☑ **Tolop Oloan Marbun** adalah dosen tetap STT Pelita Dunia, Tangerang. Lahir di Sippan, 15 Maret 1983. Menyelesaikan pendidikan Doktor dari STT Cipanas. Telah menerbitkan karya ilmiah baik di skala nasional dan internasional.
- ☑ **Sarmauli** adalah dosen tetap Institut Agama Kristen Negeri Palangka Raya. Lahir di Bengkulu, 16 Maret 1976. Menyelesaikan pendidikan Doktor dari STT Cipanas. Telah menerbitkan karya ilmiah baik di skala nasional dan internasional.