

## BAB II

### TINJAUAN PUSTAKA

Dalam bab ini, akan dikemukakan beberapa tinjauan pustaka yang berhubungan dengan variabel-variabel dalam penelitian ini. Berikut adalah tinjauan terhadap variabel-variabel tersebut.

#### *Ritus Mosehe: Ritus Pendamaian dalam Budaya Orang Tolaki*

Sebelum menguraikan mengenai ritus *mosehe* dalam budaya masyarakat Tolaki, terlebih dahulu akan dijelaskan pengertian ritus berkaitan dengan ritus pendamaian. Secara umum ritus diartikan sebagai suatu upacara, tata cara atau merupakan suatu bentuk kegiatan tertentu yang dilakukan dengan tekun karena adanya tuntutan pertimbangan tradisi dan simbol. Vergillius Ferm mengatakan bahwa pada awalnya ritus dilakukan untuk tujuan keagamaan.<sup>1 2</sup> Definisi yang dikemukakan oleh Ferm, sama dengan definisi ritus yang dalam

Kamus Besar Bahasa Indonesia, di mana ritus diartikan tata cara di upacara keagamaan. Ritus sering dihubungkan dengan kehidupan alam pikiran mitis sakral dan profan. Dalam lingkungan pikiran mitis sakral terwujud upacara suci seperti tari-tarian, atau ritus korban guna menangkal bahaya, bencana dan sebagainya. Sedangkan dalam lingkungan profan terjadi pada perbuatan sehari-hari.<sup>3</sup> Pengertian ini didukung oleh E. Durkheim,

---

<sup>1</sup> Vergillius Ferm, *An Encyclopedia of Religion* (New York: Litle Field Adams and Co., 1959), 665.

<sup>2</sup> *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Kedua* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), 844.

<sup>3</sup> C. van Puerzen, *Strategi Kebudayaan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1976), 38.

sakral termasuk upacara keagamaan, sedangkan kegiatan teknisnya termasuk profan.<sup>4</sup>

Leach sendiri kurang sependapat dengan Durkheim yang melakukan pemisahan ritus.

Leach memandang ritus sebagai perbuatan yang sangat umum, mencakup baik yang sakral maupun yang profan.<sup>5</sup>

Dari berbagai pengertian ritus seperti di atas, dapat disimpulkan bahwa ritus merupakan kegiatan upacara yang dilakukan oleh manusia karena adanya tuntutan tradisi atau simbol, baik untuk tujuan sakral, misalnya tari-tarian atau ritus korban guna menangkal bahaya/bencana ataupun untuk tujuan yang biasa. Kegiatan atau tindakan dalam ritus biasanya berupa pengulangan gerakan-gerakan tubuh atau isyarat-isyarat simbolik dalam suatu konteks sosial yang mengekspresikan makna.

Koentjaraningrat membagi lima masalah dasar hidup yang bersifat universal, yakni: hakekat hidup manusia, hakekat kedudukan manusia dalam ruang dan waktu, hakekat hubungan manusia dengan alam, dan hakekat hubungan manusia dengan manusia lainnya.<sup>6</sup> Kelima dasar hidup universal ini, juga nampak dalam ritus keagamaan suku Tolaki. Konsepsi-konsepsi tentang alam, manusia, dewa-dewa, roh dan kekautan gaib merupakan sistem budaya orang Tolaki. Sistem budaya ini terdiri dari unsur-unsur yang bersifat profan, tetapi juga sekaligus yang sakral, karena dipengaruhi oleh emosi keagamaan. Penulis tidak setuju dengan pendapat Durkheim, yang melakukan pembagain ritus menjadi ritus yang bersifat sakral dan ritus yang bersifat biasa. Penolakan penulis ini,

---

<sup>4</sup> E. R. Leach, *Political System of Highland Burma* (Boston: Beacon Press, 1965), 11.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Koentjaraningrat, *Pengantar Jinm Antropologi* (Jakarta: Dian Rakyat, 1980), 88.

didasarkan pada pandangan bahwa Orang Tolaki dalam seluruh hidupnya berusaha untuk senantiasa hidup berdasarkan *sara* (baca: agama). Itu berarti tidak ada segi kehidupan orang Tolaki yang tidak dilihat sebagai proyeksi dari kesadaran religius yang terwujud dalam *sara* itu sendiri, sebagai *way of life*.

Sistem ritus merupakan salah satu dari lima komponen keagamaan. Komponen lainnya, yakni: emosi keagamaan, sistem keyakinan, sistem peralatan ritus, serta pengikut yang sering melakukan ritual keagamaan.<sup>7</sup>

Ritus *mosehe* atau ritus pendamaian sekaligus penolakan bala merupakan ritus sakral yang menjelaskan hubungan manusia dengan *sangia*, di mana manusia merasa dirinya lebih rendah dan merasa terkepung oleh kuasa dewa-dewa. Karena itu manusia melakukan berbagai ritus yang bersifat sakral dengan cara penyerahan diri dan pengabdian, sebab manusia mengharap sesuatu (keselamatan dan terlepas dari bencana) dari ‘realitas tertinggi’.

Ritus *mosehe* merupakan bagian dari *sara* (baca: agama) yang telah ditetapkan dan diberikan oleh *Sangia Mbu’u* kepada nenek moyang suku Tolaki. *Sara* berfungsi menjaga kelestarian alam semesta beserta segala isinya, karena itu *sara* juga oleh orang Tolaki disebut sebagai penuntun kepada terang. Pentingnya *sara* dalam kehidupan manusia nampak pada keharusan orang Tolaki melaksanakan *sara* itu sendiri. Misalnya: Dalam adat istiadat orang Tolaki, seseorang tidak boleh menikahi/kawin dengan saudara kandung ipar perempuan (*tumutuda*). Apabila adat istiadat ini dilanggar, maka akan menimbulkan

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

O  
malapetaka (*abalci*). Sebagaimana dituturkan oleh Bine bahwa di desa Wolio pernah ada seorang pemuda yang telah melanggar adat *tumutuda*. Menyadari akan pelanggaran yang telah dilakukannya, pemuda itu berencana untuk membawa lari wanita yang dikawininya secara diam-diam. Setelah berhasil lari dari kampung bersama dengan istrinya itu, mereka menetap di sebuah desa lain. Beberapa lama hidup bersama akhirnya mereka dikaruniai anak. Tetapi anak yang lahir hanya berumur satu minggu dan akhirnya mati. Demikianlah seterusnya dengan setiap anak yang baru dilahirkan. Segala usaha telah dilakukan, baik lewat ilmu kesehatan maupun mendatangi dukun tetapi semua usaha itu tidak membuahkan hasil. Dalam suatu mimpi pemuda itu bermimpi bertemu dengan kakek buyutnya, yang menyarankan agar dia dan istrinya pulang ke desa darimana mereka berasal dan mengakui semua pelanggaran terhadap adat yang telah mereka lakukan dahulu. Pelanggaran adat yang telah mereka lakukan, menyebabkan suatu wabah penyakit menyerang orang-orang kampung dan mengakibatkan gagalnya hasil ladang di desa tempat keduanya berasal. Mereka harus melakukan ritus *mosehe* untuk menolak bala dan sekaligus berdamai dengan *Sangia Mbu'u*, dengan segenap masyarakat, dan dengan alam lingkungannya. Keesokan harinya mereka segera menuju ke desa tempat mereka berasal, dan di sana diadakan ritus *mosehe*. Akhirnya mereka diterima kembali di tengah-tengah komunitas kampung itu. Beberapa saat setelah ritus *mosehe* dilaksanakan mereka kini telah dikaruniai anak.

Dari contoh kasus di atas, selain mengenai adanya bencana akibat pelanggaran, juga diperlihatkan betapa rasa malu merupakan salah satu gambaran budaya di tengah-tengah

<sup>8</sup> Wawancara tanggal 7 Agustus 2010. Bine adalah dukun di desa Wolio.

masyarakat Tolaki. Tindakan pemuda yang berusaha untuk membawa lari perempuan tersebut dilatarbelakangi oleh perasaan malu. Bahkan perasaan malu itu juga yang menyebabkan relasi serta komunikasi dengan sesama dalam komunitas sukunya menjadi terputus. Karena itu ritus mosehe perlu dilakukan untuk mencegah agar bencana tidak menimpa dan sekaligus sebagai upaya ritual yang “menetralisasi” beban rasa malu, di mana hal itu diwujudkan dalam bentuk penerimaan dan komunikasi dalam komunitas sukunya.

Selain ritus mosehe, orang Tolaki juga melaksanakan ritus-ritus lainnya sebagai perwujudan ketataatan pada *sara* dalam kehidupan mereka. Ketaatan hidup yang berpadanan dengan adat adalah inti kesadaran religiusitas orang Tolaki terhadap realitas ilahi, dalam hal ini *Sangia Mbu'u*. Ritus-ritus itu antara lain, ritus kelahiran (*mesosambakai*), ritus pemotongan rambut (*mepokui*), ritus kematian (*inateaha'*), ritus pembukaan hutan untuk berladang (*merondu*), ritus penanaman padi (*mombotudu*), dan sebagainya.

Contoh kasus yang telah dipaparkan sebelumnya menguraikan dua hal penting, yakni:

**Pertama**, memberi gambaran pemahaman soteriologi (keselamatan) orang Tolaki. Keselamatan bagi orang Tolaki adalah manusia hidup bahagia sejahtera dalam dunia. Keselamatan terwujud apabila hidup mereka tidak mengalami bencana apapun, hasil ladang melimpah, panjang umur serta memiliki hubungan harmonis dengan *Sangia*, dengan sesama serta keseluruhan alam semesta. Keadaan yang dialami ketika manusia hidup di

dunia ini, akan dialami pada saat kehidupan di *lahuene*? Keselamatan itu dapat terwujud jika manusia mengikuti aturan pemberian dewa. Adat (*sara*) adalah pemberian dari *Sangia Mbu'u* yang berupa peraturan-peraturan yang diturunkan dari generasi ke generasi guna mengatur kehidupan dalam komunitas suku, kehidupan dengan alam sekitar dan hubungan manusia dengan realitas ilahi itu sendiri. Karena itu adat harus dipelihara. Barangsiapa melanggar adat yang telah ditetapkan, maka hal itu dilihat sebagai perbuatan dosa yang mendatangkan hukuman. Hukuman terhadap pelanggaran adat biasanya berupa bencana, penyakit, kegagalan tanaman dan hasil ladang bahkan kematian.

Pelanggaran adat akan membawa hukuman, tidak hanya pada orang yang melakukan, tetapi juga kepada seluruh komunitas suku, alam semesta. Pelanggaran adat menyebabkan ketidakserasian relasi antara manusia dengan sesamanya, manusia dengan alam sekitarnya, terlebih relasi manusia dengan dewa. Apabila terjadi pelanggaran adat, maka diadakanlah ritus *tnosehe* (penolakan bala sekaligus pendamaian). Sebelum ritus *mosehe* dilaksanakan, orang yang telah melakukan pelanggaran adat datang menemui *mbusehe*<sup>9 10</sup> (pemimpin ritus) untuk menyatakan penyesalan terhadap perbuatan yang telah dilakukan. Petunjuk mengenai pelanggaran adat apa yang telah dilanggar, oleh orang-orang Tolaki biasanya diberitahukan lewat mimpi. Seperti contoh kasus di atas, lewat mimpi orang diberi tahu bahwa ia telah melakukan pelanggaran adat, karena itu ia harus melakukan ritus *mosehe*.

---

<sup>9</sup> Wawancara dengan Pandiu, di Mowewe, tanggal 27 Agustus 2010.

<sup>10</sup> *Mbusehe* terdiri dari dua kata *mbuu* yang menunjuk pada *Sangia Mbu'u*, dan *sehe* yang berarti pendamai. *Mbusehe* diapandang sebagai dukun yang mampu berkomunikasi dengan dewa untuk proses pendamaian.

Orang yang melanggar adat itu kemudian membawa *kalo* (terbuat dari anyaman rotan yang berbentuk lingkaran) kepada *mbusehe* untuk mengaku dan menyesali pelanggaran-pelanggarannya. Ketika orang yang melanggar dt membawa *kalo*, sebenarnya dengan sendirinya ia telah menerima pendamaian, sebab ia sudah dapat diterima di tengah-tengah komunitas sukunya.<sup>11</sup> Setelah ada ungkapan penyesalan atas pelanggaran adat, *mbusehe* akan memberitahukan jenis-jenis-jenis korban yang akan dipersembahkan pada saat pelaksanaan ritus *mosehe*. Jenis korban yang dipakai tergantung besar — kecilnya atau berat

---

<sup>11</sup> Abdurrauf Tarimana mengatakan bahwa dalam lingkungan masyarakat Tolaki, *kalo* dalam kaitannya dengan bahasa dapat dilihat dari dua segi, yakni sebagai alat ekspresi dan sebagai alat komunikasi. Bahasa *kalo* sebagai bahasa simbol menurut Tarimana adalah ekspresi orang Tolaki mengenai segala sesuatu yang dipersepsikan sebagai sepotong rotan yang dibentuk menjadi lingkaran dengan kedua ujungnya disimpulkan. Bentuk lingkaran atau bulatan tersebut adalah gambaran segala sesuatu yang bulat dan mula penciptanya, yang selanjutnya mengalami perubahan dari yang bulat terbagi-bagi ke dalam unsur-unsur. Segala sesuatu yang dimaksud di sini adalah manusia dengan segala aspeknya, alam dengan segala unsurnya, masyarakat dengan segala aspek-aspek sosialnya, hewan dan tumbuhan, budaya, dan kepercayaan religius. Tarimana melihat hal sebagai yang menggambarkan prinsip kesatuan yang bulat, yang satu saling mengikat yang lain. *Kh/o* sebagai alat komunikasi adalah alat yang dipakai oleh masyarakat Tolaki dalam berkomunikasi secara timbal balik antara individu dengan individu, keluarga dengan keluarga, kelompok dengan kelompok dalam konteks kehidupan sosial dan dalam berkomunikasi dengan unsur-unsur alam dan lingkungan sekitarnya serta dengan dunia gaib. Dalam pandangan masyarakat Tolaki, komunikasi harus dilakukan untuk mewujudkan dan mempertahankan prinsip-prinsip kesatuan, solodaritas, kedamaian dan kasih agar tidak timbul ketidakserasian dalam tata kehidupan mereka sehari-hari. Penampilan *kalo* sebagai wujud ekspresi dan alat komunikasi tersebut nampak misalnya peristiwa di mana seseorang yang karena sangat malu atas perlakuan seseorang yang lain, yang tidak sopan terhadapnya di depan umum. Sebagai usaha pembelaan terhadap harga dirinya, maka orang itu akan melakukan reaksi keras berupa ancaman terhadap orang yang telah mempermalukannya. Biasanya konflik atau perseteruan akan mengakibatkan adanya korban ataupun kerugian lainnya di anatar kedua pihak. Dalam situasi yang demikian muncul pihak ketiga membawa *kalo* kepada kedua belah pihak yang berseteru. Tanpa komentar dari kedua pihak yang berseteru atau orang yang membawa *kalo* itu, perseteruan dengan saling ancam itu berhenti secara otomatis, dimana kedua pihak tadi kemudian saling memaafkan karena *kalo* tadi bagi mereka identik dengan kata “mohon maaf”, “ampun”, “engkau, dia, aku”. Menganiaya dia berarti menganiaya dirimu sendiri, menganiaya aku dan kita sekalian. Prinsip ini dalam masyarakat Tolaki dikenal dengan prinsip satu di dalam tiga dan tiga di dalam satu. Dari contoh ini, *kalo* merupakan simbol non verbal sebab mempunyai daya komunikasi yang sangat kuat dibandingkan dengan kata-kata verbal. Dalam simbol *kalo* masyarakat Tolaki langsung melihat makna nilai *kesatuan*, *harmoni (damai)*, *kasih-persudaraan dan penghormatan*. Kemudian dengan simbol *kalo* menyentuh aspek emotif bahwa mereka telah bersalah karena melakuai perasaan saudaranya lalu dengan simbol *kalo*, itu megarahkan mereka untuk berdamai. Masyarakat Tolaki melihat bahwa budaya dan agama sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Abdurrauf Tarimana, *Kebudayaan Tolaki. Seri Etnografi 3* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 74.

- ringannya pelanggaran tersebut, misalnya *sehe ndi'olu* (yakni pendamaian dengan memakai telur), *sehe manu* (pendamaian dengan memakai korban ayam), *sehe ngginiki* (pendamaian dengan memakai korban kerbau). Ritus *mosehe* dengan memakai jenis korban telur, biasanya dikenakan pada pelanggaran adat yang berkaitan dengan adat sopan santun, misalnya mengucapkan kata-kata tidak sopan pada waktu membersihkan makam leluhur. Pendamaian dengan memakai hewan korban ayam (*sehe ndi'olu*) biasanya dikenakan dengan adat perkawinan. Sedangkan *sehe ngginiki* (pendamaian dengan korban kerbau) biasanya dikenakan pada kasus pembunuhan/menghilangkan nyawa orang lain. Penulis melihat bahwa unsur korban dalam ritus *mosehe* ini mempunyai peranan penting, karena korban menjadi pengganti orang/komunitas yang seharusnya menerima hukuman atau menjadi korban tebusan untuk pelanggaran yang sudah diperbuat. Korban ini juga berfungsi sebagai jalan untuk memperbaiki hubungan yang kurang serasi karena pelanggaran adat dan sekaligus melepaskan/membebasikan dari bencana yang akan menimpa karena suatu pelanggaran. Hampir semua suku di Indonesia, misalnya suku Mori dan Poso di Sulawesi Tengah mempersembahkan korban dengan maksud sebagai korban pengganti atau tebusan.

*Mbusehe* kemudian menentukan hari pelaksanaan ritus *mosehe*. Pada waktu pelaksanaan ritus ini, orang yang melakukan pelanggaran adat bersama dengan keluarga atau kerabat serta masing-masing kepala keluarga dalam komunitas harus hadir. Bagi warga

<sup>12</sup> Wawancara dengan Daniel Tapo'ombi di Mowewe, tanggal 29 Agustus 2010.

<sup>13</sup> Bandingkan A. C. Kruyt, *Keluar dari Agama Suku Masuk ke Agama Kristen* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1976), 105 dyb.

lainnya juga diperbolehkan hadir jika ingin ikut dalam ritus tersebut. Ritus *moshe* dilakukan

di lapangan terbuka, atau juga di tengah kampung. Pembukaan ritus *mosehe* itu diawali dengan menyanyikan suatu litani yang mengisahkan ikhwal penciptaan alam semesta oleh *Sangia Mbit 'u* dengan segala isinya. Lalu *nibusehe* kemudian mengambil sirih dan pinang lalu mengucapkan doa kepada dewa dengan roh leluhur dengan maksud mengundang untuk hadir dalam ritus tersebut. Sirih dan pinang adalah simbol penghormatan terhadap dewa ataupun roh leluhur. Bagi orang Tolaki, pada saat menerima tamu ataupun berbicara kepada

orang yang tua, menyiapkan sirih dan pinang menunjuk pada rasa hormat ke pada tamu atau orang tua. *Mbusehe* kemudian menyampaikan pelanggaran yang telah dilakukan dan memohon agar dewa-dewa agar terhindar dari bencana. Hewan korban disembelih (atau telur ayam dipecahkan), lalu darahnya ditampung dalam satu wadah yang diletakkan di atas baki yang berbentuk bulat dan disekelilingnya dililit anyaman rotan (*kalo*). Orang yang melakukan pelanggaran serta semua yang hadir mencelupkan jari ke dalam darah, juga beberapa bibit tanaman yang akan ditanam serta beberapa hewan ternak dibawa untuk *disehe*. lalu *mbusehe* mengucapkan doa sebagai berikut: *aku heungge tioulu owura kuonngo sumehei owine, tumetewehii wuku nilari, nimopupuakono nimotipaakono, keto tnorini, keto monapa, keto pehaka dunggu i puu nggila, keto petumbu merapa, keto hende limbue mbule*. Inti doa ini adalah agar manusia, semua tanaman, dan hewan ternak terhindar

dari bermacam-macam penyakit, hasil ladang maupun ternak melimpah. Darah hewan

menetapkan terbitnya matahari, *sangia i tepuliano oleo* (dewa di barat) yang mengatur dan memelihara jagat bagian barat, termasuk mengatur terbenamnya matahari, *sangia i ulu iwoi* (dewa di hulu sungai atau dewa di utara) yang menguasai jagat sebelah utara termasuk mengatur mengalirnya sumber air sampai ke laut, dan *sangia i para iwoi* (dewa di muara sungai atau dewa di selatan). Di masing-masing arah mata angin, *mbusehe* mengucapkan mantra/doa yang intinya memohon berkat kepada dewa dan terhindar dari bencana. Ritus *mosehe* kemudian diakhiri dengan suatu makan bersama. Makan bersama ini dimaksudkan sebagai pertanda syukur kepada *Sangia* (dewa) dan sekaligus pernyataan bahwa orang yang melakukan pelanggaran, kini diterima kembali ke tengah-tengah komunitasnya. Penerimaan ini berarti relasi dengan sesama, alam sekitarnya, dan dewa (arwah leluhur) sudah diperbaiki.<sup>14</sup>

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa ritus pendamaian suku Tolaki memiliki dua dimensi, yaitu:

*Pertama*, dimensi horizontal, yang terwujud dalam kesatuan yang diperjuangkan dalam suatu masyarakat, baik antar sesama manusia maupun manusia dengan alam semesta.

*Kedua*, dimensi vertikal, yang dapat dilihat dalam ritus pendamaian yang mereka komunikasikan kepada yang ilahi (*Sangia*) untuk memperoleh berkat.

Atau dengan kata lain, **Pertama**, pendamaian mencakup persekutuan atau relasi yang baik antara seseorang dengan sesama, dengan ciptaan lainnya dan dengan yang Ilahi.

---

<sup>14</sup> Orang Tolaki percaya bahwa roh atau arwah nenek moyang seringkali datang menemui keluarganya.

Kedua dimensi ini saling berhubungan satu sama lain. **Kedua**, bahwa dengan ritus mosehe memperlihatkan bahwa pendamaian itu juga terkait erat dengan pertimbangan rasa malu. Dikatakan demikian sebab pelanggaran terhadap adat sebagai sistem norma kelakuan etis membawa implikasi terhadap rasa malu. Hal ini nampak jelas dari penuturan seorang Tolaki yang bernama Bine tentang seorang pemuda yang melakukan sebuah pelanggaran adat. Karena tindakan itu, ia menjadi malu dan kemudian ia keluar dari kampung untuk menghindari perasaan itu. Tidak hanya itu, hubungan dan komunikasi dengan sesama menjadi terputus karena perasaan malu. Ritus mosehe sebagai ritus pendamaian lebih merupakan bentuk penerimaan kembali dan pemulihan hubungan, sehingga harga dirinya kembali dipulihkan.

Dalam keyakinan orang Tolaki, *Sangia Mbu'u* merupakan dewa tertinggi yang tinggal pada tingkatan langit teratas. Kemudian *Sangia Wonua* (dewa pemelihara alam) dan *Sangia Mokora* (dewa pemusnah alam) masing-masing menempati langit yang lebih rendah. Masyarakat Tolaki meyakini, bahwa mereka sangat tergantung kepada kuasa dewa-dewa. *Sangia Mbu'u* sebagai dewa tertinggi adalah dewa yang memberikan adat (*sara*) yang berisi peraturan-peraturan dan petunjuk sebagai pemberi arah serta mengatur kehidupan manusia di dunia ini. Karena itu orang Tolaki wajib menjaga dan menghormati adat, sebab sifat adat itu sendiri mengikat individu-individu dalam komunitas suku secara emosional. Menjaga adat berarti menghormati *Sangia Mbu'u* sebagai pemberi adat itu sendiri. Ketaatan terhadap adat ini dinyatakan dalam hidup orang Tolaki setiap hari. Jadi adat harus senantiasa dipertahankan untuk mempertahankan keseimbangan makrokosmos

dan mikrokosmos. Keseimbangan ini merupakan salah satu pandangan agama suku, termasuk agama kekerabatan suku Tolaki.

Pelanggaran terhadap adat *{sara}* diyakini akan membawa petaka atau bencana dan terganggunya relasi anantara manusia dengan “realitas yang ilahi”. Begitu pula relasi manusia dengan sesamanya, serta manusia dengan alam sekitarnya. Salah satu akibat nyata pelanggaran adat dalam kehidupan manusia, dapat berupa penyakit, kecelakaan, rusaknya hasil tanaman ladang, kematian. Guna memperbaiki hubungan yang rusak karena perbuatan melanggar adat, dan menolak malapetaka yang diakibatkannya, diadakanlah suatu ritus pendamaian, yang oleh orang Tolaki disebut dengan ritus *mosehe*. Dalam ritus pendamaian tersebut, korban (berupa hewan) menjadi salah satu syarat untuk tercapainya perbaikan relasi. Korban atau darah merupakan korban penebusan/pelepasan yang diberikan dengan maksud meredakan amarah dewa-dewa, sehingga manusia dan ciptaan lainnya terbebas atau terlepas dari hukuman (bencana). Selain itu korban dalam ritus *mosehe* dipandang sebagai *korban pengganti*, yang dapat menggantikan kesalahan seseorang/sekelompok manusia.<sup>15</sup>

Ritus *nwsehe* tetap dipertahankan dalam kehidupan orang Tolaki. Orang Tolaki melihat pentingnya tindakan ritual ini, yang berfungsi sebagai wahana yang memberikan solusi dan rasa aman. Atau dengan meminjam istilah van Baal, yang menyatakan pentingnya pelaksanaan ritus, misalnya dalam ritus penolakan bala adalah sebagai salah satu wujud asas timbal balik atau *reciprocity*, di mana manusia memberikan korban atau

---

<sup>15</sup> Yengaoe, *Pendamaian*, 78.

saji-sajian kepada dewa. Pemberian saji-sajian adalah sebagai simbol komunikasi. Sebaliknya dari tindakan memberi korban atau saji-sajian itu, manusia mengharapkan pengampunan atas kesalahannya dan pemberian berkat.<sup>16</sup> Dimensi pendamaian dari ritus pendamaian (*mosehe*) mencakup pendamaian relasi manusia dengan dunia para dewa (dan para leluhur), pendamaian relasi manusia dengan sesamanya, serta pendamaian yang mempunyai dimensi ekologis.

### *Hermeneutika*

#### **Pengertian Hermeneutika**

Secara etimologis, kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani *hermeneuin* yang berarti menafsirkan. Karena itu kata benda *hermenia* secara harafiah dapat diartikan penafsiran.<sup>17 18</sup> Dalam uraiannya, E. Sumaryono mengatakan bahwa kata *hermeneuin* dihubungkan dengan tokoh mitologi Yunani yang bernama Hermes. Hermes mempunyai tugas menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di gunung Olympus, sehingga manusia dapat memahami dan mengerti pesan-pesan tersebut. Caranya jelas dengan menerjemahkannya ke dalam bahasa yang dimengerti manusia pula. Hermes mempunyai tugas yang sangat penting, sebab berkaitan dengan hubungan antara Yang Ilahi dengan manusia. Kesalahan dalam menerjemahkan pesan dari dewa akan berakibat fatal. Karena itu Hermes harus mampu menerjemahkan dan menginterpretasikan pesan ilahi itu agar dapat diterima dengan baik oleh manusia. Berdasarkan hal itu, lebih lanjut Sumaryono mengutip pandangan E.

---

47. <sup>16</sup> J. van Baal, *Reciprocity and the Position of Women* (Assen: Van Gorcum & Company, 1975),

<sup>17</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23.

<sup>18</sup> *Ibid.*

Palmer, mengatakan bahwa hermeneutika pada akhirnya diartikan sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti.<sup>19 20</sup>

Telah disebutkan sebelumnya bahwa agar pesan dari dewa dapat dipahami dan dimenerti oleh manusia, maka Hermes diharuskan mampu menerjemahkan setiap pesan itu ke dalam bahasa yang dipahami dan dimengerti oleh manusia pula. Itu berarti hermeneutika sebagai proses menerjemahkan pada dasarnya berhubungan dengan bahasa. Kegiatan manusia selalu berkaitan dengan bahasa. Manusia berpikir, menulis dan berbicara dengan bahasa. Manusia dapat mengerti dan memberi interpretasi dengan bahasa. Karena itu V. Indra S. mengatakan bahwa secara umum, dari bangun hingga menjelang tidur kegiatan manusia dipenuhi dengan hermenutik.

Seorang ahli Alkitab dalam rangka memahami pesan yang terkandung dalam sebuah teks juga berhubungan dengan kegiatan hermeneutika. Umumnya diterima bahwa teks kitab adalah objek dari proses hermeneutika. Perkembangan ilmu pengetahuan menjadikan penelitian terhadap teks sebagai satu-satunya acuan guna memperoleh makna tidak berhenti sampai disitu. Pengakajian diteruskan dengan menelusuri hingga pengarang dan konteks zaman dari sebuah teks. Teks dilihat sebagai sebuah jendela untuk melihat ke balik teks guna memperoleh makna.

Namun saat ini, pengertian hermeneutika telah mengalami revisi dan pengembangan tentang pengertian hermeneutika secara tradisonal. Karena itu pengamatan

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>20</sup> V. Indra S, "Hermeneutika Lokal, Revolusi Copemicus dalam Interpretasi Alkitab?" dalam *Forum Biblika N o. 16* (Jakarta: LA1, 2004), 9.

hermeneutika didasarkan pada dua sisi situasi sejarah/historis, yakni teks kuno dan penafsir modern (yang memiliki situasi sejarahnya sendiri) yang digambarkan oleh Anthony Thiselton sebagai dua horison/cakrawala (penggabungan cakrawala menurut Gadamer) sehingga dapat memperoleh pengertian.<sup>21</sup> Dengan cara yang mirip J. A. Sanders mengatakan hermeneutika adalah sebuah ilmu pengetahuan tentang memahami sebuah pikiran atau sebuah peristiwa dari satu konteks budaya ke konteks budaya lain.<sup>22 23</sup>

Sebelumnya telah disebutkan bahwa dalam memperoleh pengertian atau makna melalui penggabungan dua cakrawala/horison. Teori ini merupakan pemikiran Hans Georg Gadamer. Penggabungan horison untuk memperoleh pengertian terbagi dalam dua fase, yakni<sup>24</sup>: pertama, setiap perjumpaan dengan tradisi yang terdapat dalam kesadaran sejarah meliputi ketegangan pengalaman antara teks dan masa kini. Tugas penafsiran bukanlah mengesampingkan ketegangan ini, melainkan menyorotinya, menunjukkan bahwa horison sejarah tentu saja berbeda dengan horison masa kini. Dalam kaitannya dengan metode tafsir historis kritis Gadamer mengatakan bahwa metode historis kritis dibutuhkan untuk memproyeksikan sebuah horison sejarah yang berbeda dari horison masa kini.

Berdasarkan pemahaman tersebut, Steven Kepnes menyebutkan bahwa metode historis kritis membangun jarak antara pembaca masa kini dengan teks Alkitab dan kemudian menjaga *the otherness* dari teks dan memperbolehkan dialog yang benar dengan pembaca

---

<sup>21</sup> Anthony C. Thiselton, *Two Horizons: New Testamen Hermeneutics and Philosophy Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 77.

<sup>22</sup> J. A. Sanders, "Hermeneutics" dalam G. A. Buttrick (ed.), *IDBSup* (Nashville: Abingdon Press, 1976), 402-405.

<sup>23</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1992), 305-306.

modern.<sup>26 27 28</sup> Proses hermeneutika tidak hanya sampai pada fase pertama, tetapi diikuti dengan

fase berikutnya. Fase kedua dibutuhkan sebab dalam kenyataannya horison masa kini secara terus menerus dibentuk dan diuji dalam hubungan dengan horison sejarah. Karena itu tidak mungkin horison sejarah dan horison masa kini hadir secara terpisah. Manusia hidup sebagai makhluk yang dipengaruhi oleh tradisi dan sejarahnya. Lalu horison masa kini dengan serta merta dan terus menerus kembali digabungkan dengan horison sejarah. Seperti horison sejarah diperhitungkan, horison masa kini secara serempak digantikan. Hubungan antar kedua horison ini bukanlah hubungan dominasi horison satu terhadap horison yang lain. Yang terjadi ialah selalu ada interaksi antara horison sejarah (masa lalu) dengan horison masa kini.

Pada dasarnya, hermeneutika berusaha memahami apa yang dikatakan dengan kembali pada motivasinya atau kepada konteksnya, diperlukan konsep kuno yang bernama “kata batin” - *inner word*.

Hermeneutika, yang dalam bahasa Inggrisnya adalah *hermeneutics*, berasal dari kata Yunani *hermeneutine* dan *hermeneia* yang masing - masing berarti “menafsirkan dan “penafsiran”. Istilah ini dapat dari sebuah risalah yang berjudul *Peri Hermeneias* (Tentang Penafsiran). *Hermeneutica* juga bermuatan pandangan hidup dari penggagasnya.

Dalam tradisi Yunani, istilah hermeneutika diasosiasikan dengan Hermes (*Hermeios*) seorang utusan dewa dalam mitologi Yunani kuno yang bertugas

---

<sup>26</sup> Steven Kepnes, *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 53.

<sup>27</sup> Gadamer, *Truth and Method...*, 307.

<sup>28</sup> *Ibid.*

menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa manusia. Menurut mitos itu, Hermes bertugas menafsirkan kehendak dewata (Orakel) dengan bantuan kata-kata manusia.

Tiga makna hermeneutis yang mendasar yaitu:

**Pertama**, mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih dalam pikiran melalui kata-kata sebagai medium penyampaian.

**Kedua**, menjelaskan secara rasional sesuatu sebelum masih samar-samar sehingga maknanya dapat dimengerti

**Ketiga**, menerjemahkan suatu bahasa yang asing ke dalam bahasa lain.

Tiga pengertian tersebut terangkum dalam pengertian "menafsirkan" - interpreting, understanding.

Dengan demikian hermeneutika merupakan proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Definisi lain, hermeneutika metode atau cara untuk menafsirkan simbol berupa teks untuk dicari arti dan maknanya, metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa depan.

Menurut Cari Braathen sebagaimana dikutip oleh Sumaryono, hermeneutika adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa di masa dan kondisi yang lalu bisa dipahami dan menjadi bermakna di masa sekarang sekaligus mengandung aturan -

aturan metodologis untuk diaplikasikan dalam penafsiran dan asumsi-asumsi metodologis dari aktivitas pemahaman.<sup>29</sup>

Semula hermeneutika berkembang di kalangan gereja dan dikenal sebagai gerakan eksegegis (penafsiran teks-teks agama) dan kemudian berkembang menjadi filsafat penafsiran. Sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam kegiatan penafsiran yakni teks, konteks dan kontekstualisasi.

### ***Hermeneutika Alkitabiah***

Pada mulanya memang kegiatan hermeneutika lebih dilakukan dalam rangka penafsiran Alkitab Kristen, terutama pada Abad Pertengahan. Pada masa itu dibedakan empat tingkatan tafsir Alkitab: literal (harafiah), allegorikal (allegoris), tropologikal (moral), anagogikal (eskatologis). Pada masa Reformasi, yang lebih dipentingkan adalah tafsir harafiah atau disebut juga “gramatikal” yang didasarkan pada studi bahasa-bahasa asli Alkitab: Ibrani (untuk Perjanjian Lama) dan Yunani (untuk Perjanjian Baru). Namun kemudian ilmu tafsir ini, terutama setelah Friedrich Schleiermacher (1768-1834), menjadi suatu cabang ilmu tersendiri dalam rangka filsafat, disebut “hermeneutics”. Ia kerap dianggap “Bapa hermeneutika modern”; tokoh-tokoh lain ialah Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur.

---

<sup>29</sup> Bnd. E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23 dst.

Istilah yang lebih umum dipakai untuk tafsir Alkitab adalah “eksegese” atau “eksegesis”, dari bhs. Yunani *exegeomai* (“mengeluarkan”, “membawa keluar”). Diterapkan pada teks, maka itu berarti kegiatan untuk membawa keluar, dalam arti menggali, makna teks tersebut; konkretnya menafsirkan makna suatu teks/tulisan.<sup>30</sup>

Sebagai suatu ilmu tersendiri, eksegece pada umumnya dibedakan dari “Teologi B iblis” atau “Teologi Alkitabiah”. Eksegese ditujukan untuk menggali makna teks Alkitab, paling tidak sebagaimana dahulu dimaksudkan oleh penulis teks itu. Jadi tafsir didasarkan pada studi bahasa asli KS, arkeologi, antropologi dan belakangan ini juga sosiologi, selain tentu saja studi-studi literer yang umum digunakan untuk menyelidiki teks-teks sastra kuno non religius. Dalam rangka ini kerap dikatakan bahwa “iman” penafsir bukanlah titik tolak eksegece.

Dalam Teologi Alkitabiah, “iman” penafsir itu justru diandaikan (seperti dalam teologi pada umumnya). Tugas para teolog biblis adalah membangun suatu pemikiran teologis yang mensistematisasi dan menguraikan lebih lanjut tema-tema teologis tertentu berdasarkan pengetahuan yang diperoleh dari eksegece dan dalam rangka kehidupan iman umat: misal “Gereja dalam PB”, “imamat dalam PL dan PB” dan sebagainya.

Dengan kata lain, ekseget lebih menyoroti teks-teks konkret tertentu dalam rangka menggali maknanya sebisa mungkin, sedangkan para teolog Alkitabiah menyoroti teks-teks

---

<sup>30</sup> John H. Hayes & Cari R. Holladay (ed.), *Pedoman Penafsiran Alkitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), 1-14.

secara umum dalam rangka penghayatan iman. Istilah “hermeneutika” berasal dari kata-kata itu. Maka singkatnya, hermeneutika berarti ilmu tafsir.

### **Hermeneutika sebagai Kegiatan Menafsirkan**

Faktor-faktor yang mempengaruhi penafsiran:

Faktor-faktor yang turut berperan dalam penafsiran dapat diamati dari ketiga pihak yang terlibat dalam kegiatan penafsiran suatu teks:

|                                                                    |                                                               |                                                                  |
|--------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------|
| PENGARANG <---                                                     | ----> TEKS <-                                                 | -> PEMBACA                                                       |
| (latar belakang<br>poleksosbud;<br>komunitas; redaktur;<br>tujuan) | (bahasa;<br>jenis sastra;<br>jenis kalimat;<br>bentuk sastra) | (latar belakang poleksosbud;<br>komunitas; macam pembaca tujuan) |

Yang disebutkan di dalam tanda kurung hanya sekedar contoh faktor-faktor yang terlibat dalam masing-masing pihak, dan masih ditambahkan lagi banyak faktor lain. Dalam hubungan dengan perbedaan latar belakang pengarang dan pembaca, maka jarak tempat (kesenjangan budaya) dan jarak waktu (kesenjangan sejarah) perlu diperhitungkan. Semakin dekat jarak, penafsiran semakin mudah. Semakin jauh jaraknya, semakin sulit pula penafsiran.

Kadang, seperti dalam kasus Alkitab, pengarangnya bukanlah satu individu yang berdiri sendiri melainkan seorang yang hidup dalam komunitas iman tertentu, atau teks Alkitab itu bukan juga dihasilkan oleh satu orang/satu komunitas dari kurun waktu yang sama, melainkan dihasilkan oleh proses peredaksian dalam kurun waktu yang berbeda.

Penting juga diperhatikan tujuan pengarang/komunitas dengan menulis teks itu, ditujukan kepada siapa? Dengan maksud apa?

Dari pihak teks, perlu dipikirkan apakah itu puisi atau prosa (jenis sastra), surat pribadi atau dokumen resmi komunitas atau traktat teologis/filosofis atau perumpamaan atau doa pujian dalam liturgi (bentuk sastra), apakah itu kalimat perintah atau pertanyaan ataukah kalimat persuasif dll (bentuk kalimat), selain tentu saja menurut bahasa masing-masing perlu dilihat apakah ada idiom-idiom tertentu yang tak bisa begitu saja dialihbahasakan.

Dari pihak pembaca, selain latar belakang, berpengaruh pula kenyataan apakah ia seorang individu ataukah anggota suatu jemaat. Dibedakan pula pembaca asli atau pertama (yang dituju oleh teks itu), atau pembaca), ataukah pembaca yang tak real melainkan tersirat (dalam rangka suatu kisah/narasi ada yang disebut *implied reader*, yang dapat disimpulkan dari kisah itu sendiri), ataukah pembaca kompeten atau tidak kompeten (ahli tafsir Alkitab ataukah kaum awam). Selain tentu saja berpengaruh tujuan pembaca, untuk mendapatkan kebangunan rohani, untuk membela iman atau menyerang iman, sekedar ingin tahu ataukah siap diubah oleh teks.

Ketiga pihak di atas beserta faktor-faktornya menimbulkan dalam sejarah eksegeze bermacam-macam tradisi penafsiran, yang kemudian menjadi cabang eksegeze tersendiri, dengan kekhasan masing-masing.

### Cabang-cabang Hermeneutika Alkitab

Sejak abad 18, diawali di Jerman, mulai timbul macam-macam cabang eksegece sebagai berikut:<sup>31 32</sup>

Pertama, **Kritik tekstual** (menemukan kata/susunan kata yang asli) Kita tak memiliki naskah asli atau autograf teks Alkitab. Ada macam-macam salinan teks kuno Alkitab, ada yang masih dalam papirus lepas, atau dalam gulungan, tapi ada juga yang sudah berupa kodeks, dari berbagai kurun waktu yang berbeda, dalam lingkup bahasa yang berbeda (versi Ibrani, Yunani, Latin, Koptik dan lain-lain). Pada umumnya tak ada perbedaan fundamental karena para penyalin kuno amat menghormati teks suci, hanya saja dalam penyalinan teks Alkitab, bisa terjadi beberapa perubahan kata (*“variant”*) karena salah baca, salah dengar dll. Tugas kritik teks adalah mencari susunan kata atau kata yang sedapat mungkin asli dari berbagai variant yang ada. Maka terbitan teks Alkitab dalam bahasa asli biasanya disertai dengan aparat kritis (berbagai varian yang ada dan gradasi kepastiannya). Untuk penelitian ini jelas diperlukan penguasaan bahasa-bahasa asli Alkitab dan paleografi (tentang tulisan kuno). Pada hakikatnya, kritik teks bertujuan rangkap tiga, **O O** yaitu: (a) untuk menentukan proses penerusan teks dan timbulnya bentuk-bentuk varian teks yang beragam; (b) untuk menentukan susunan kata yang asli jika dinilai mungkin

---

<sup>31</sup> Dianne Bergant & Robert J. Karris (ed.), *Tafsir Alkitab Perjanjian Baru* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 21-30.

<sup>32</sup> John H. Hayes & Cari R. Holladay (ed.), *Pedoman Penafsiran Alkitab* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996), 44.

atau terjangkau; dan (c) untuk menentukan bentuk dan susunan kata yang terbaik dari teks yang pembaca modern harus pakai.

Kedua, **Kritik Historis:** (mempelajari teks dalam ruang dan waktu) Suatu teks Alkitab itu menggambarkan keadaan ruang dan waktu tertentu (“sejarah dalam teks”) tetapi juga memiliki sejarah penyusunan, penyampaian dan penerimaannya sendiri (“sejarah daripada teks”). Itulah paling tidak dua makna historis teks. Yang pertama, teks mau diselidiki sebagai “jendela” ke masyarakat masa lalu yang digambarkan dalam teks itu. Yang kedua mau menyelidiki kapan, mengapa, bagaimana, teks itu muncul, siapa penulisnya dan seterusnya. Untuk penelitian ini diperlukan kerjasama antara sejarah, arkeologi, geografi dan lain-lain.

Ketiga, **Kritik Tata Bahasa:** (menyelidiki bahasa teks) Yang ingin dicapai adalah memasuki alam pemikiran asli penulis teks lewat bagaimana ia menyusun kata-kata. Yang diberi perhatian bukan hanya makna kata, melainkan bagaimana kata-kata itu disusun: dalam frase, dalam unit. Dalam hal ini ada tiga sarana yang penting: kamus dan ensiklopedi alkitab, kamus istilah/leksikon alkitabiah, dan yang terakhir adalah konkordansi alkitabiah.

Keempat, **Kritik Sastra:** (meneliti komposisi dan gaya retorik teks) Kritik sastra tradisional dalam Alkitab memusatkan diri pada analisa sumber: darimana bagian suatu teks/dokumen itu berasal karena disadari bahwa teks itu ternyata merupakan kumpulan macam-macam dokumen. Namun dalam studi teks sastra umum, kritik sastra itu meliputi

bidang yang cukup luas: struktur karangan, konteks karangan, karakter teks, gaya bahasa, pemakaian gambar/symbol, efek dramatis/estetis atau retorik dll. Nantinya, tema-tema penelitian ini juga diterapkan pada Alkitab.

Kelima, **Kritik Bentuk** (menyelidiki jenis dan kedudukan teks dlm. kehidupan) Kritik ini lebih memusatkan diri pada bagian singkat suatu teks. Analisa jenis meneliti bentuk, isi dan fungsi unit tersebut dan menggolongkannya pada suatu jenis khusus. Namun identifikasi jenis saja tidak mencukupi. Perlu diselidiki juga kedudukan jenis itu dalam kehidupan (*Sitz im Leberi*). Jadi diselidiki setting kehidupan dalam jaman dulu itu yang menjadi tempat jenis tsb. digunakan (mis. kotbah atau iklan). Makin disadari adanya hubungan erat antara isi, bentuk, dan makna jenis sastra tsb. Misal dalam Mazmur (Kitab Zabur) bisa ditemui macam-macam jenis: ratapan individu/komunitas, ucapan syukur, madah dan tempatnya masing-masing dalam hidup peribadatan Yahudi.

Keenam, **Kritik Tradisi**: (meneliti tahap-tahap perkembangan di balik teks) Teks Alkitab tak dihasilkan dalam satu kurun waktu saja, melainkan merupakan hasil proses penyusunan dalam perjalanan waktu yang cukup panjang dalam masyarakat Yahudi/Kristen. Maka teks itu merupakan kristalisasi berbagai tradisi dalam masyarakat. Kritik tradisi menyelidiki sifat-sifat suatu tradisi dan bagaimana tradisi itu dipakai dan disesuaikan dalam perjalanan sejarah suatu masyarakat.

Ketujuh, **Kritik Redaksi:** (meneliti sudut pandang akhir dan teologi) Ada teks Alkitab yang bukan dihasilkan oleh seorang individu pengarang, melainkan merupakan hasil pengumpulan, editing, seorang/beberapa redaktur. Maka kritik redaksi menyelidiki satu atau beberapa tahap penyuntingan dan bagaimana sampai pada bentuknya yang terakhir.

Ciri khas dari tujuh cabang eksegeze di atas adalah perhatian khususnya pada aspek kesejarahan teks, maka biasa disebut metode historis kritis. Jadi teks diselidiki dalam rangka untuk memahami maksud pengarang dalam kaitannya dengan tempat dan waktu pengarang. Namun selama duapuluhan tahun belakangan ini, perspektif itu dirasa tak mencukupi lagi. Maka timbullah berbagai tradisi penafsiran teks yang non-historis, antara lain kritik narasi.

Kedelapan, **Kritik Narasi:** Karena dua pengalaman dasar menulis dan membaca yang menjadi titik acuan suatu penafsiran, maka kerap perhatian orang terpancang pada diri penulis dan pembaca, pada dunia penulis dan dunia pembaca, dan akibatnya: dunia tekstual pun tidak diperhatikan.

Teks yang diproduksi oleh penulis dan dikonsumsi oleh pembaca hanya dipandang sebagai perantara langsung antara kedua subyek tersebut beserta dengan dunianya masing-masing. Melalui teks, pembaca diandaikan dapat langsung memandang dunia penulis teks. Pahami inilah yang kiranya mendasari penyelidikan historis kritis terhadap teks Alkitab.

Entah itu melalui kritik teks atau melalui kritik bentuk, entah itu lewat kritik tradisi atau lewat kritik redaksi, entah itu berkaitan dengan “sejarah di dalam teks” atau berhubungan dengan “sejarah dari teks”, pembaca diajak menggunakan teks sebagai “jendela” untuk memandang dunia penulis teks.

Pengandaian ini mulai dipertanyakan orang ketika orang menjadi semakin sadar akan kesenjangan baik spasial maupun temporal antara dunia penulis teks dan dunia pembaca. Ketidakpuasan dialami pula ketika orang berhadapan dengan teks yang tidak lagi merupakan kesatuan utuh karena telah direduksikan oleh metode historis kritis menjadi bagian-bagian yang berasal dari tempat dan waktu yang berbeda berdasarkan pengandaian bahwa teks dihasilkan oleh pengarang asli yang bertumpu pada suatu tradisi dan kemudian diolah kembali (ditambah maupun dikurangi) oleh (para) redaktor, editor, dan penyalin.

Ketidakpuasan sejenis terjadi pula dalam penelitian sastra umum, bahkan jauh sebelum gejala itu muncul di kalangan para peneliti Alkitab. Sebelum Perang Dunia II para peneliti mendekati karya sastra berdasarkan teori-teori Romantik. Karya sastra didekati dari sudut pikiran pengarang dan kehidupannya.

Sebagai reaksi terhadap perhatian yang berlebihan terhadap dunia di balik suatu karya sastra muncullah Kritik Sastra Baru (*New Criticism*) pada pertengahan abad ini di Amerika Serikat, yaitu suatu pendekatan yang didasarkan pada paham bahwa arti dan nilai suatu karya sastra terdapat di dalam karya sastra itu sendiri. Minat terhadap karya sastra itu

sendiri, lepas dari pengarangnya, sudah mulai dirintis di Rusia sebelum Revolusi tahun 1917 oleh suatu kelompok yang disebut kaum Formalis. Seorang tokoh kelompok ini kemudian pindah ke Amerika Serikat dan amat mempengaruhi perkembangan Kritik Sastra Baru.

Hanya saja berbeda dengan para Kritikus Baru yang memandang bentuk estetik karya sastra dari sudut kemanusiaan, kaum Formalis membedakan secara tegas apa yang “sastra” (bentuk estetik sarana-sarana sastra) dan apa yang “ekstra-sastra” (“muatan” kemanusiaan atau makna moral dan kultural suatu karya sastra). Yang satu memandang kesusastraan sebagai bentuk pemahaman manusia, yang lain sebagai penggunaan bahasa khusus yang berbeda dari bahasa praktis.

Berhubungan erat dengan Formalisme Russia adalah Strukturalisme Perancis yang mulai berkembang pada tahun 1960-an. Secara ekstrem mereka menentang setiap bentuk kritik sastra yang mendasarkan diri pada kemanusiaan sebagai sumber dan asal makna kesusastraan. Strukturalisme mendekati karya sastra dari sudut struktur dasar suatu teks yang bahkan tak disadari oleh pengarang sendiri. Dengan perkembangan ini lengkaplah sudah gerakan yang semakin menjauhkan teks dari penulis teks. Pendekatan-pendekatan ini bertitik tolak dari asumsi bahwa makna suatu karya sastra melampaui maksud pengarang karya itu.

Berangkat juga dari asumsi yang sama meskipun tidak menekankan teks itu sendiri, muncullah pendekatan sastra yang berorientasi pada pembaca, yang disebut *Reader-Response Criticism*. Bagi kritisi ini makna suatu karya sastra bukanlah terdapat dalam teks, entah sebagai perwujudan maksud pengarang (penelitian historis dan teori Romantik) entah terkandung dalam struktur bawah teks (strukturalisme), melainkan dalam perjumpaan antara teks dan pembaca. Gambaran yang biasa dipakai untuk menunjukkan fungsi teks dalam pendekatan yang menekankan teks dan pembaca adalah gambaran teks sebagai “cermin”. Dunia tekstual yang diciptakan oleh pengarang mengajak pembaca untuk melihat dunia “sesungguhnya” tempat pembaca itu hidup dan menyadari betapa dunia tekstual itu mengatakan sesuatu yang benar tentang dunia yang sesungguhnya itu.

Di manakah letak kritik naratif di antara berbagai pendekatan ini? Dalam penelitian sastra umum, setiap pendekatan di atas meneliti narasi dari sudut pandang mereka masing-masing. Jadi istilah “kritik naratif” (*narrative criticism*) sebagai suatu bidang penelitian sastra yang berdiri sendiri jarang sekali digunakan dalam penelitian sastra umum, walaupun ada kecenderungan untuk menempatkannya sebagai sub-bagian penelitian yang berorientasi pada pembaca. Dalam penelitian Alkitab, kritik naratif memperoleh tempat tersendiri. Yang umum dilakukan dalam penerapan kritik naratif pada teks Alkitab adalah menggunakan kategori- kategori kritik naratif sebagai titik tolak tafsir narasi alkitab tanpa peduli akan asal mula teoretis maupun ideologis kategori-kategori tersebut. Kategori-kategori tersebut mencakup, antara lain: plot (alur cerita), narator (penutur), karakterisasi (penokohan),

pembaca, pengarang, sudut pandang, pengolahan waktu, dan *setting* (latar). Yang penting dalam pendekatan ini adalah membaca kisah itu sendiri berulang-ulang kali. Hanya dengan demikian orang akan mengalami bagaimana kisah itu menjadi hidup dan seakan-akan merupakan suatu dunia tersendiri dengan segala hukum-hukumnya.

Sebelumnya sudah disinggung sedikit mengenai model tafsir historis kritis. Model tafsir historis kritis didasarkan pada penemuan para peneliti kitab suci yang mengatakan bahwa kitab-kitab dalam Alkitab dalam bentuknya sekarang disusun pada waktu kemudian, jauh setelah peristiwa itu sendiri terjadi. Dalam metode tafsir ini diperlihatkan kuatnya pengaruh ilmu sejarah. Kitab-kitab dilihat tidak berbeda dengan dokumen-dokumen sejarah, sehingga penelitian terhadap-kitab-kitab tersebut sama dengan penelitian terhadap dokumen sejarah umum lainnya.

Model tafsir historis kritis menurut Jakub Santoja, telah memberikan kontribusi yang positif terhadap pemahaman untuk melihat Alkitab sebagai suatu kitab yang lahir dalam proses sejarah.<sup>33 34</sup> Karena itu teks kitab suci dianggap memiliki konteksnya sendiri. Seorang penafsir yang melakukan penafsiran terhadap teks dengan memakai metode historis kritis selalu berangkat dari konteks masa lalu lewat usaha rekonstruksi konteks historis teks. E. G. Singgih menilai bahwa usaha untuk senantiasa berangkat dari konteks masa lalu dan rekonstruksi terhadap konteks masa lalu disebabkan oleh upaya untuk

---

<sup>33</sup> Jakub Santoja, "Metode Exegese Narasi" dalam *Majalah Gema Duta Wacana No. 41* (Yogyakarta: Universitas Kristen Duta Wacana, 1991), 42 dst.

<sup>34</sup> *Ibid.*

mempertahankan obyektifitas dan universalitas.<sup>35</sup> Teks mendapat maknanya dari *setting in life* yang telah direkonstruksi. Makna asli (makna asli disamakan dengan makna yang obyektif) teks yang dibaca dapat diperoleh dengan membaca berdasarkan *setting in life* tersebut.

Perhatian utama pada *setting in life* (bagaimana pada mulanya sebuah teks terbentuk dan bagaimana teks itu berbicara pada konteks tertentu) model tafsir historis kritis terhadap sebuah teks, telah mengakibatkan kurangnya perhatian terhadap teks itu sendiri. Kalupun teks diperhatikan selalu dalam kaitan dengan melakukan rekonstruksi kembali konteks sejarah pada masa lalu, walaupun tidak mungkin dicapai sebuah rekonstruksi sejarah yang obyektif.<sup>35 36</sup>

Salah satu penyebab ketidakpuasan terhadap model tafsir historis kritis adalah perhatian yang kurang terhadap teks. Model historis kritis memusatkan perhatian pada penelitian dan pencarian atas unit-unit kecil dalam Alkitab. Kemudian dikembangkan sebuah model penafsiran yang memberi perhatian pada teks. Model ini disebut dengan model eksege struktural. Perhatian utama model tafsir ini adalah pada teks tanpa harus bergelut dengan latarbelakang teks, seperti siapa penulis, kapan sebuah teks ditulis. Singkatnya upaya rekonstruksi *setting in life* dari pendekatan historis kritis tidak terlalu ditekankan.

---

<sup>35</sup> E. Singgih, "Menuju Hermenutika Kontekstual Indonesia" dalam *Forum Biblika No 16* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2004), 25.

<sup>36</sup> E. G. Singgih, "Apa dan Mengapa Exegese Narasi?" dalam *Majalah Gema Duta Wacana No. 45* (Yogyakarta: Universitas Kristen Duta Wacana, 1993), 11.

Kemudian pada tahun 80 an muncul pendekatan tafsir narasi sebagai alternatif lain dari pendekatan historis kritis.<sup>37</sup> Dalam model historis kritis yang diperhatikan adalah dunia penulis kitab, maka dalam model naratif yang diperhatikan adalah dunia cerita. Dunia cerita/narasi dapat dikonstruksi dengan memakai komponen-komponen narasi. Semangat dari model tafsir narasi tetap pada pendirian bahwa objektivitas dapat dicapai. Pencapaian objektivitas secara seratus persen tepat sudah disebutkan sebelumnya tidak mungkin dapat diwujudkan. Dalam sebuah tafsir (juga tafsir naratif) persoalan yang paling sering muncul adalah “subyektivitas”. Pengalaman/pemikiran (subyektivitas) penafsir tidak boleh mempengaruhi hasil tafsirannya. Sebab jika subyektivitas penafsir dimasukkan dalam tafsirannya, dikhawatirkan teks yang ditafsir tidak dibiarkan terjadi. Yang terjadi sebaliknya, subyektivitas sipenafsir yang berbicara. Idealnya orang melakukan penafsiran harus menjaga jarak dengan teks yang hendak ditafsirkan demi mencapai sebuah tafsiran yang objektif. Ternyata unsur subyektivitas tidak dapat dicegah, termasuk dengan menggunakan model naratif sekalipun. Hans-Georg Gadamer, sebagaimana dikutip oleh E. G. Singgih,<sup>38</sup> mengatakan bahwa: pertama, orang tidak pernah membaca sebuah teks tanpa prapaham. Teori *tabula rasa* yang melihat bahwa orang yang membaca sebuah teks mendekatinya seperti sebuah selembar kertas kosong yang siap ditulis dan dicoret berdasarkan pembacaannya dengan teks kiranya tidak dapat dipertahankan. Misalnya saja teks Roma 13 mengenai soal ketatatan kepada pemerintah, dibaca oleh seseorang yang cenderung mendukung *status quo* memiliki kesan yang berbeda ketika teks tersebut dibaca

---

<sup>37</sup> Singgih, “Menuju Hermenutika Kontekstual Indonesia” dalam *Forum Biblika No. 16...*, 27.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 29.

oleh seseorang yang berjuang untuk melakukan perubahan sosial politik terhadap pemerintahan yang korup dan tidak adil. Kedua, orang tidak mungkin memahami teks jika tidak menambah makna terhadap makna yang sudah ada. Menurut Gadamer, demikian ditegaskan oleh Singgih bahwa seseorang senantiasa dibentuk oleh tradisi, di mana tradisi tersebut memberikan kepada kita prapaham, yang memungkinkan kita memahami.<sup>39</sup> Prapaham atau presuposisi tersebut berfungsi sebagai filter yang menyebabkan seseorang dapat melihat atau memahami sesuatu atau tidak melihat dan tidak memahami sesuatu. Jadi filter tersebut semacam “kacamata” tertentu yang menyaring informasi yang didapatkan dari teks.

Tentu harus selalu disadari bahwa ketika orang melakukan sebuah eksegese, tidak mungkin seseorang akan terbebas dari prapaham yang dimilikinya. Namun memang selalu menjadi persoalan bahwa kadangkala seseorang langsung menyamakan prapaham dengan prasangka. Prapaham merupakan pendirian atau sikap tertentu terhadap sesuatu yang diselidiki. Prapaham inilah yang menyebabkan kita dapat memahami/melihat atau tidak memahami/melihat sesuatu dalam teks.<sup>40</sup> Sementara prasangka adalah keputusan atau kesimpulan yang diambil seseorang sebelumnya untuk mendukung atau membenarkan pendapatnya. Agar prapaham tidak menjadi prasangka, seseorang perlu mengakui adanya prapaham itu dan membiarkannya terbuka dalam interaksi antara pembaca teks dengan teks atau dunia di luar diri orang itu. Jika ini yang terjadi, maka prapaham kemudian berkembang menjadi paham.

<sup>39</sup> *Ibid*, 35.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 38.

Pengakuan pentingnya prapaham bisa memberikan jalan bagi upaya hermeneutika kontekstual. Dengan mengangkat pandangan Paul Ricoeur, E. G Singgih mengatakan bahwa pembaca atau penafsirlah yang melakukan *prefiguration, configuration dan refiguration*^ Itu berarti tekanan diletakkan pada sisi pembaca dan dunianya.

### ***Ekologi dan Eko-Teologi***

#### **Pengertian Ekologi**

Istilah ekologi pertama kali dimunculkan oleh Ernst Haeckel tahun 1866 yang menunjuk pada keseluruhan organisme atau pola hubungan antar organisme dan lingkungannya.\*<sup>42</sup> Secara etimologis, kata ekologi berasal dari dua kata Yunani: *oikos* dan *logos*, yang secara harafiah berarti “rumah” dan “pengetahuan”. Jadi ekologi adalah ilmu pengetahuan tentang lingkungan hidup atau planet bumi ini secara keseluruhan. Bumi dianggap sebagai rumah tempat kediaman manusia dan seluruh makhluk dan benda fisik lainnya. Sebagai *oikos*, bumi berfungsi sebagai kediaman (*pikumene*) dan sebagai sumber kehidupan (*pikonomia*). Planet bumi inilah satu-satunya tempat di mana manusia dan seluruh organisme dapat hidup.<sup>43</sup> Dengan demikian, menurut Soemarwoto, ekologi dapat juga disebut sebagai ekonomi alam yang melakukan transaksi dalam bentuk materi, energi dan informasi.<sup>44</sup> Lanjut Soemarwoto mengatakan bahwa ekologi adalah ilmu tentang

---

<sup>41</sup>*Ibid*, 39.

<sup>42</sup> Bnd. Sebagaimana dikutip oleh David Kinsley, *Ecology and Religion: Ecology Spirituality in Cross Cultural Perspective* (New Jersey, 1995), xv.

<sup>43</sup> *Ibid*.

<sup>44</sup> O. Soemarwoto, *Ekologi, Lngkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1997), 22.

hubungan timbal balik antara manusia dengan lingkungan hidupnya.<sup>45</sup> Pokok perhatiannya tidak pada makhluk hidup secara sendiri-sendiri, melainkan keterjalinan hubungan antara makhluk yang satu dengan makhluk yang lain dan unsur-unsur alam itu sendiri dalam satu ekosistem.

Istilah yang digunakan teologi Kristen mengenai lingkungan hidup atau alam ini adalah “ciptaan”. Istilah ciptaan mencakup segala sesuatu dan menunjuk pada hubungan segala sesuatu dengan Allah. Jadi istilah ciptaan lebih terarah pada hubungan Allah sebagai pencipta dengan alam sebagai hasil karya ciptaan Allah.<sup>46</sup> Oleh karena itu teologi ekologi banyak berbicara mengenai keutuhan ciptaan. Rasmussen menyatakan bahwa keutuhan ciptaan berkenaan dengan penghargaan dari seluruh makhluk atas dirinya sendiri, penghargaan makhluk yang satu terhadap makhluk yang lain, dan penghargaan makhluk terhadap Tuhan serta keterhubungan mereka satu dengan yang lain dalam seluruh keanekaragaman yang memiliki nilai yang baik bagi Tuhan.<sup>47</sup> Melupakan keutuhan ciptaan berarti melupakan bahwa bumi sendiri adalah sungguh-sungguh baik.

### **Pendekatan Mengenai Masalah Ekologi**

Secara garis besar, penanganan masalah ekologi menggunakan dua pendekatana, yakni pendekatan ekologi dangkal (*Shallow Ecology*) yang anthropsentris dan pendekatan ekologi dalam (*Deep Ecology*) yang lebih holistik.

#### **a) Pendekatan Ekologi Dangkal (*Shallow Ecology*)**

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Robert Borrong, *Etika Bumi Baru* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), 178.

<sup>47</sup> Larry L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics* (New York: Maryknoll, 1998), 99.

Menurut pendekatan ekologi dangkal, alam merupakan sumber untuk manusia; diciptakan untuk kepentingan manusia. Manusia adalah pemilik alam. Karena itu pendekatan penanganan masalah ekologi dilakukan untuk kepentingan manusia dan generasinya. Manusia perlu melindungi alam agar dapat diwariskan kepada generasi yang akan datang supaya mereka juga dapat mempergunakan dan menikmati alam. Ekologi Dangkal melihat manusia sebagai pusat segala sesuatu, sehingga masalah ekologi ditangani demi kepentingan manusia. Manusia perlu mengatasi krisis lingkungan hidup, karena krisis itu mengancam kelangsungan hidup manusia.<sup>48</sup> Ekologi Dangkal digolongkan ke dalam penganut anthroposentrisme yang menekankan:

1. Gambaran manusia yang terpisah dari alam
2. Mengutamakan hak-hak manusia atas alam, namun tidak menekankan tanggung jawab manusia atas alam
3. Mengutamakan perasaan manusia sebagai pusat keprihatinannya
4. Kebijakan dan manajemen sumber daya alam untuk kepentingan manusia
5. Pemecahan krisis ekologi melalui pengaturan jumlah penduduk, khususnya di negara-negara miskin
6. Norma utama adalah perspektif untung rugi
7. Menyesuaikan diri dengan sistem ekonomi dan politik yang berlaku

---

<sup>48</sup> Borrong, *Ibid.*, 150. Lihat juga Freddy Buntaran, *Saudara Bumi Saudara Manusia: Sikap Iman dan Kelestarian Lingkungan* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 25.

Tokoh-tokoh yang mendukung pendekatan ini antara lain: John Passmore, Bryan G. Norton, Eugene C. Hargrove, Mark Sagoff. Kelemahan dari pendekatan ekologi dangkal yakni bahwa nilai dan prinsip moral yang dipakai dalam menangani masalah ekologi hanya berlaku bagi manusia. Kebutuhan manusia adalah yang paling tinggi dan penting, sementara kebutuhan makhluk lain dipenuhi saja, sejauh itu menguntungkan bagi kehidupan manusia.

b) Pendekatan Ekologi Dalam *{Deep Ecology}*

Berbeda dengan pendekatan Ekologi dangkal yang hanya menempatkan manusia sebagai pusat segala sesuatu, sehingga penanganan masalah ekologi dilakukan demi kepentingan manusia semata, pendekatan ekologi dangkal menempatkan alam sebagai penopang seluruh kehidupan, sehingga alam patut dihargai dan diperlakukan secara baik. Karena alam merupakan penopang seluruh kehidupan di bumi, maka alam tidak hanya ditujukan bagi manusia, melainkan seluruh makhluk. Oleh karena itu manusia juga harus menjaga dan memelihara alam, baik demi kepentingan manusia sendiri, maupun demi kepentingan seluruh ciptaan. Manusia adalah bagian dari alam yang juga bergantung pada alam dan ciptaan lainnya.

Istilah Ekologi Dalam *{Deep Ecology}* diperkenalkan oleh filsuf Norwegia, Arne Naess. Pada tahun 1984, Naess memberikan platform Ekologi Dalam, yang memberi kekhasan pada Ekologi Dalam sebagai gerakan politis-sosial-ekofilosofis internasional kontemporer. Platform itu secara esensial merupakan suatu pernyataan ekosentris normatif dan filosofis bersama dengan seruan bagi aktifitas environmental.

Pernyataan platform Ekologi Dalam, sebagai berikut:<sup>49</sup>

1. Kesejahteraan dan perkembangan kehidupan manusia dan non-manusia di atas bumi mempunyai nilai dalam diri mereka sendiri (nilai intrinsik, inheren). Nilai-nilai ini terlepas dari kegunaan dunia non-manusia bagi tujuan-tujuan manusia.
2. Kekayaan dan keanekaragaman bentuk-bentuk kehidupan memberi sumbangan bagi kesadaran akan nilai-nilai ini dan juga merupakan nilai-nilai dalam diri mereka sendiri.
3. Manusia tidak mempunyai hak untuk mereduksi kekayaan dan keanekaragaman bentuk-bentuk kehidupan ciptaan lain.
4. Perkembangan hidup dan kebudayaan manusia sesuai dengan pengurangan substansial dari populasi manusia. Perkembangan kehidupan non-manusia menuntut pengurangan seperti itu.
5. Campur tangan manusia sekarang terhadap dunia non-manusia bersifat berlebihan, dan situasinya semakin buruk.
6. Perubahan ideologi terutama adalah perubahan mengenai penghargaan terhadap kualitas hidup (berada dalam situasi nilai-nilai inheren) dari pada mempertahankan standar hidup (materialistis) yang semakin tinggi. Akan terdapat kesadaran mendalam akan perbedaan antara yang besar dan yang agung.

---

<sup>49</sup> Lihat Mary Evelyn & John A. Grim (ed.), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 270.

Menurut G. Session, salah satu hal yang menjadi pokok perhatian dari pendekatan Ekologi Dalam adalah untuk melindungi integritas biologis dan proses evolusioner dari bumi serta untuk memajukan dan menolong penerapan penemuan-penemuan baru pada konservasi lingkungan.

Atas dasar pemahaman di atas, maka pendekatan Ekologi Dalam lebih menekankan pada:<sup>50</sup>

1. Manusia sebagai bagian dari alam
2. Prihatin akan perasaan semua makhluk dan sedih jika alam diperlakukan sewenang-wenang
3. Kebijakan dan manajemen lingkungan bagi semua makhluk
4. Alam harus dilestarikan dan tidak dikusai
5. Mengargai dan memelihara tata alam
6. Pentingnya melindungi keanekaragaman hayati dan budaya
7. Mengutamakan tujuan jangka panjang sesuai ekosistem

#### Bentuk-Bentuk Variasi Pendekatan Ekologi Dalam

Dalam perkembangannya, pendekatan Ekologi Dalam mengalami berbagai variasi sesuai dengan penekanan dan pendekatannya masing-masing. Berikut ini beberapa variasi tersebut:

1. Neo-Utilitarisme

---

<sup>50</sup> Borrong, *Etika Bumi Baru* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), 153.

Pelopop dari pendekatan ini adalah Peter Singer. Disebut pendekatan Neo-Utilitarisme, karena Singer memperluas teori utilitarisme dari Jeremy Bentham, yang menekankan kebaikan untuk semua. Jika Bentham memakai pernyataan kebaikan tersebut untuk manusia, maka Singer memperluasnya ke dalam konteks seluruh alam atau seluruh makhluk. Artinya bahwa kebaikan tidak hanya milik dan ditujukan kepada manusia, tetapi milik seluruh makhluk hidup. Atas dasar tersebut, Singer mengatakan bahwa seluruh vertebrata harus diterima sebagai standar moral. Binatang vertebrata jangan disakiti, karena binatang dapat menderita. Menyakiti binatang dapat dianggap sebagai tindakan tidak bermoral.<sup>51</sup> Dalam konteks pendekatan ekologi dalam, pendekatan ini menekankan bahwa kebaikan dan moral harus ditujukan bagi semua makhluk, khususnya hewan vertebrata. Dengan demikian Singer memperluas jangkauan nilai moral, sehingga seluruh makhluk memiliki nilai moral yang sama.

## 2. Zoosentrisme

Pendekatan ini secara khusus memperjuangkan hak-hak binatang. Jika pendekatan Neo-Utilitarisme secara khusus memperjuangkan hewan vertebrata, maka pendekatan zoosentrisme memperjuangkan seluruh hewan. Salah satu tokoh pendekatan ini adalah Charles Birch, seorang ilmuwan Australia. Ia mengkritik pandangan Aristoteles yang mengajarkan perbedaan antara manusia dengan binatang. Menurut penganut Zoosentrisme, binatang mempunyai hak

---

<sup>51</sup> Bandingkan Pendapat Singer dalam R. Borrong, *Ibid.*, 154.

untuk mendapatkan kesenangan, karena mereka juga dapat merasakan senang dan karena itu harus dicegah dari penderitaan. Perasaan senang dan penderitaan binatang harus menjadi standar moral. Manusia wajib memperlakukan binatang dengan penuh kasih sayang. Manusia disebut bermoral jika memberikan kebebasan bagi binatang.

Menurut Borrong, penganut pandangan ini terlalu menekankan kepentingan binatang, sehingga mengabaikan kepentingan lingkungan secara keseluruhan. Balikan demi kepentingan binatang, kepentingan manusia dikorbankan.

### 3. Biosentrisme

Pendekatan biosentrisme menekankan bahwa setiap makhluk hidup mempunyai nilai dan berharga pada dirinya sendiri. Karena semua makhluk hidup mempunyai nilai pada dirinya sendiri, maka setiap makhluk hidup harus mendapat perlakuan dan kepedualian moral. Alam perlu diperlakukan secara bermoral, terlepas apakah ia bernilai bagi manusia atau tidak. Biosentrisme sangat menekankan makna kehidupan, sehingga moral penganut pandangan ini sangat menekankan prinsip bahwa setiap kehidupan di atas bumi ini memiliki nilai moral yang sama, sehingga harus mendapat perlindungan yang sama pula. Nilai moral yang dimiliki manusia justru karena kehidupan dalam diri manusia itu bernilai pada dirinya sendiri. Karena itu prinsip yang sama juga harus

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, 155.

berlaku bagi setiap kehidupan dalam di alam ini. Bahkan tanah atau bumi yang menjamin kehidupan bagi makhluk hidup juga harus diperlakukan secara moral, sebab tanah memberi begitu banyak kehidupan. Artinya bahwa alam semesta ini merupakan komunitas moral, di mana setiap kehidupan di alam semesta, baik manusia maupun non-manusia semuanya memiliki nilai moral yang sama.

#### 4. Ekosentrisme

Ekosentrisme sering disebut sebagai kelanjutan dari pendekatan biosentrisme, sehingga seringkali pula disamakan begitu saja. Kedua pendekatan ini hendak mendobrak pendekatan anthroposentrisme yang membatasi pemberlakuan nilai moral hanya pada komunitas manusia, kemudian memperluas nilai moral itu pada komunitas ciptaan lainnya di luar manusia. Jika biosentrisme memperluas nilai moral pada seluruh komunitas makhluk hidup, maka ekosentrisme memperluas nilai moral itu pada seluruh ekologi. Ekosentrisme menekankan keterkaitan seluruh organisme dan anorganisme dalam ekosistem. Pendekatan ini menekankan etika baru yang tidak berpusat pada manusia, melainkan berpusat pada makhluk hidup seluruhnya dalam kaitan dengan upaya mengatasi persoalan ekologi. Pendekatan ini menempatkan manusia bukan lagi sebagai pusat moral, melainkan pada semua makhluk, termasuk makhluk non manusia.

## 5. Ekofeminisme

Ekofeminisme pertama kali dimunculkan oleh Francoise d'Eaubonne, seorang tokoh feminis dari Perancis dalam bukunya yang berjudul *Le Feminisme ou La Mort* pada tahun 1974. Dalam buku ini, d'Eaubonne menggugah kesadaran manusia, secara khusus kaum perempuan untuk melakukan revolusi ekologis dalam menyelamatkan lingkungan hidup. Ekofeminisme merupakan perkembangan dari gerakan feminisme.<sup>53</sup> Ekofeminisme ingin menentang pendekatan anthroposentrisme yang lebih mengutamakan manusia dari pada alam. Balikan lebih dari itu, ekofeminisme tidak sekedar melawan anthroposentrisme, tetapi juga menentang androsentrisme yang menganggap bahwa etika lingkungan berpusat pada laki-laki. Bagi kelompok ekofeminisme, krisis ekologi tidak hanya disebabkan karena cara pandang dan perilaku anthroposentris, namun juga karena cara pandang dan perilaku androsentrisme yang mengutamakan dominasi, manipulasi dan eksploitasi terhadap alam. Sebagaimana halnya penganut paham feminisme pada umumnya, penganut ekofeminisme juga berkeyakinan bahwa struktur sosial dan politik harus diubah secara radikal untuk menghapus atau setidaknya mengurangi dominasi, pendindasan dan eksploitasi laki-laki terhadap perempuan serta dominasi dan eksploitasi manusia terhadap alam.

---

Suasan J. Armstrong dan Richard G. Botz (ed.), *Environmental Ethics: Divergence and Convergence* (New York: Maryknoll, 1993), 430.

### **Perkembangan Pendekatan Kristen Terhadap Ekologi**

Ketegangan antara pendekatan Ekologi Dangkal dan Ekologi Dalam juga ditemukan dalam perkembangan teologi Kristen. Ada teolog yang mendukung pendekatan Ekologi Dangkal, namun ada juga yang mendukung pendekatan Ekologi Dalam.

Menurut Jay McDaniel, pendekatan Kristen Barat terhadap alam sangatlah ambigu. Pernyataan bahwa kekristenan paling bertanggung jawab terhadap kerusakan alam merupakan tuduhan yang berlebihan. Namun juga berlebihan untuk menyatakan bahwa kekristenan sangat tidak terlibat di dalamnya.<sup>54</sup>

H. Paul Santmire, yang dikutip oleh McDaniel mengisyaratkan ada dua motif yang membentuk sikap ambiguitas kekristenan Barat terhadap masalah ekologi, antara lain:<sup>55</sup>

1. Motif rohani, di mana tujuan eksistensial manusia dianggap terletak, entah dalam transendensi terhadap alam atau di dalam masa modern (humanisasi alam)
2. Motif ekologis, di mana tujuan eksistensial manusia dianggap terletak di dalam persekutuan dengan alam, menghargai rahmat alam dan menyadari bahwa alam mempunyai nilai.

Santmire mengelompokkan para pemikir Kristen/teolog Kristen yang menganut motif rohani, seperti: Origenes, Thomas Aquinas, Bonaventura, Dante, Kari Barth dan Theilhard de Chardin. Menurut Santmire, walaupun beberapa dari teolog tersebut

---

<sup>54</sup> Jay MacDaniel "Taman Eden, Dosa Asal dan Hidup dalam Kristus: Pendekatan Kristen terhadap Ekologi" dalam Mary Evelyn & John A. Grim (ed.), *Agama, Filsafat dan Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 83.

<sup>55</sup> *Ibid.*

menyadari produktivitas yang menakjubkan dari bumi, namun penghargaan mereka dihalangi oleh pemahaman yang terlalu rohani mengenai tujuan hidup manusia.<sup>56</sup>

Untuk motif ekologis, Santmire menempatkan tokoh/teolog Kristen seperti: Ireneus, Agustinus, Fransiskus Asisi, Luther dan Calvin. Ireneus menyatakan pandangannya mengenai ciptaan yang baik yang akan ditebus sebagai suatu keseluruhan pada akhir zaman. Agustinus melihat bahwa semua benda, makhluk hidup dan manusia, memiliki keutuhan mereka sendiri, nilai mereka sendiri dan tempat penting mereka sendiri di dalam sejarah besar dari tatanan ciptaan. Fransiskus Asisi melihat pemenuhan janji ekologis baik dalam dunia masa kini maupun dunia mendatang. Luther dan Calvin menekankan bahwa Allah turun ke dalam dunia. Dan pandangan Luther dan Calvin terhadap alam adalah bahwa alam merupakan sarana bagi tujuan manusia dan suatu rangsangan terhadap penerimaan manusia akan rahmat. Sesungguhnya pandangan Luther dan Calvin memperlihatkan sebagian dari motif ekologis.

Dewasa ini para teolog Kristen semakin banyak yang mengembangkan eko teologi yang berpusat pada penciptaan. Menurut McDaniel, para teolog Kristen masa kini melihat suatu kebutuhan untuk memperluas warisan Kristen, antara lain:<sup>57</sup>

- a. Menekankan sumbangan-sumbangan positif dari warisan Kristen bagi kepedulian ekologis.
- b. Mengeritik hal-hal yang negatif dari warisan Kristen yang tidak peduli kepada masalah ekologi.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, 85.

- c. Membuka diri terhadap wawasan baru yang ditarik dari ilmu-ilmu positif, dari suatu dialog dengan agama-agama lain dan dari bumi sendiri.

McDaniel lebih lanjut mengatakan bahwa kekristenan bukan suatu rangkaian kredo nir-waktu, melainkan sebagai sebuah tradisi yang masih berjalan yang mampu melakukan kritik diri dan pembaharuan; penyesalan dan hidup baru. Teologi yang berpusat pada penciptaan dewasa ini semakin berkembang, baik dalam gereja Katholik maupun gereja Protestan.

### ***Eko Teologi***

Dalam konteks teologi Kristen, perlu diupayakan dasar-dasar teologi Kristen mengenai masalah-masalah ekologi; bagaimana teologi Kristen mengenai hubungan antara Allah, manusia, alam dan makhluk hidup lainnya. Adakah teologi Kristen mampu mengatasi masalah krisis ekologi masa kini? Adakah sumber etika Kristen pada masalah ekologi? Bagaimanakah perspektif teologi Kristen tentang alam dalam rencana dan karya penyelamatan Allah? Jawaban terhadap rangkaian pertanyaan inilah yang penulis coba gali dalam uraian berikut ini.

Menurut Robert Borrang, ada dua tema pokok dalam teologi ekologi, yakni tema tentang penciptaan dan hubungannya dengan Allah dan tema mengenai manusia dan hubungannya dengan ciptaan lainnya dalam kerangka hubungannya dengan Allah. Karena

itu teologi ekologi harus menggali refleksi teologis mengenai hubungan Allah dengan ciptaan-Nya, dan peran manusia sebagai gambar Allah dalam alam semesta.<sup>58</sup>

a) Hubungan Allah dengan ciptaan-Nya

Dalam Kejadian 1: 1 dinyatakan “Pada mulanya Allah menciptakan langit dan bumi”. Ayat ini menegaskan bahwa langit dan bumi serta segala isinya adalah karya ciptaan Allah. Dengan mengakui alam semesta sebagai ciptaan Allah, maka alampun ditempatkan dalam kedudukan dan hubungan yang khas dengan Allah. Dalam hubungannya dengan teologi Kristen, pengakuan dalam Kejadian 1:1 tersebut menolak anggapan bahwa alam ini adalah ilahi. Dan dengan demikian menolak pandangan panteisme yang menganggap Allah dan alam adalah identik.

Alam dan seluruh isinya mempunyai kedudukan yang sama sebagai ciptaan Allah, yang tidak boleh disembah maupun diperilah. Allah adalah subyek dan realitas mutlak menjadi pencipta alam semesta. Dalam tradisi Yahudi dengan jelas dinyatakan bahwa kuasa manusia ataupun menjadi milik manusia. Dalam tradisi Yudaisme, dunia adalah kepunyaan Allah. Yudaisme merupakan agama yang berpusat pada Allah. Dalam Mazmur 24:1, jelas menekankan kepemilikan Allah atas dunia ini. Jonathan I. Helfand menyatakan bahwa tradisi Yahudi menolak gagasan bahwa bumi berada dalam kekuasaan manusia tanpa batas.

---

<sup>38</sup> Robert P. Borrong, “Teologi dan Ekologi: Peran Pendidikan Teologi dalam Mengembangkan Teologi Ekologi” dalam Martin L. Sinaga (ed.), *Pergulatan dan Kontekstualisasi Pemikiran Protestan Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999), 483.

Menurutnya, Allah tidak pernah melepaskan kepemilikan-Nya atas bumi sewaktu Ia memberikan perintah kepada Adam dan Hawa untuk mengelola dan mengusahakan taman Eden.<sup>59</sup>

Perjanjian Lama tidak hanya melihat alam dalam kerangka penciptaan, tetapi juga dalam kerangka teofani. Teofani adalah manifestasi Allah di dalam dan melalui gejala-gejala. E. G. Singgih memperlihatkan banya teks dalam Perjanjian Lama yang memperlihatkan bahwa alam dapat dilihat sebagai sarana yang menunjuk kepada Allah. Alam menjadi simbol kehadiran Allah.<sup>60</sup>

Misalnya, bagaimana alam semesta mengumandangkan pujian bagi kemuliaan Allah dalam Mazmur 19: 1-6; 150: 6. Mazmur ini merupakan *kerygma* tentang alam sebagai buah tangan Tuhan. Dalam Mazmur 104 juga dikumandangkan pandangan yang kompelatif tentang penciptaan alam semesta.

Dalam Perjanjian Baru juga ditemukan bagaimana hubungan Allah di dalam Kristus dengan ciptaan-Nya. Misalnya dalam surat Rasul Paulus kepada jemaat di Kolose. Dalam Kolose 1: 15, menurut E. Lohse, komunitas Kristen mengaplikasikan konsep “gambar” itu kepada Kristus. Sebagai “gambar Allah yang tidak kelihatan”, Kristus bukanlah bagian dari apa yang diciptakan, tetapi Dia adalah pencipta alam semesta. Kristus berkuasa atas semua ciptaan, baik

---

<sup>59</sup> Jonathan I. Helfand, “The Earth is the Lord’s: Judaism and Environmental Ethics”, dalam Evelyn, *Agama, Filsafat & Lingkungan Hidup*, 68.

<sup>60</sup> E. G. Singgih, *Dunia yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama* (Jakarta: PERSETIA, 1999), 163.

yang ada di Sorga maupun di bumi.<sup>61</sup> Pernyataan ini menunjukkan bahwa Allah di dalam Kristus adalah pencipta segala sesuatu.

b) Karya Penyelamatan (Pendamaian) Allah

Allah menciptakan langit dan bumi karena kehendak dan kasih-Nya. Dan kasih Allah kepada ciptaan-Nya terwujud dalam pemeliharaan-Nya kepada seluruh ciptaan-Nya. Kata “mengingat” dalam Kejadian 8: 1-9 menjelaskan bahwa Allah tidak pernah melupakan pemeliharaan-Nya, baik terhadap Nuh dan keluarganya, maupun terhadap seluruh makhluk. Hukuman air bah tidak dapat dilihat sebagai pemusnahan ciptaan, melainkan sebagai pembaharuan terhadap ciptaan. Demikian pula dalam Kejadian 9 yang mengungkapkan perjanjian kekal bahwa Allah tidak akan lagi menghukum dengan air bah. Kasih Allah kepada seluruh ciptaan-Nya dinyatakan bukan hanya dalam arti memelihara ciptaan selaku milik-Nya, tetapi juga mengikutkannya dalam kerangka perjanjian dan penebusan yang dilakukan Allah terhadap seluruh ciptaan-Nya. Dalam perjanjian Allah dengan Nuh ini, seluruh alam semesta dilibatkan. Holmes Rilston menyatakan bahwa cerita tentang Nuh mengajarkan sensitivitas bagi bentuk-bentuk kehidupan dan bagi kekuatan-kekuatan biologis dan teologis yang menghasilkannya. Yang dibutuhkan bukan kebijaksanaan manusia, tetapi pertanggungjawaban terhadap biosfer bumi kepada Tuhan.<sup>62</sup> R.

---

<sup>61</sup> Eduard Lohse, *Colossians and Philemon: A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon* (Philadelphia: Fortress, 1971), 49-61.

<sup>62</sup> Bnd. Holmes Rolston, “The Bible and Ecology” (ATLA Serials, 2001), 23-24.

Borrong menyebut perjanjian ini sebagai perjanjian ekosfer, yaitu perjanjian yang menunjukkan saling ketergantungan antara semua ciptaan dalam ekosistem. Sebuah simbol ikatan yang tidak terputus di antara semua ciptaan dengan Allah, sang pencipta. Perjanjian Allah tidak dapat dipisahkan dari jaminan pemeliharaan Allah atas seluruh ciptaan-Nya.<sup>63</sup> Jadi perjanjian Allah dengan Nuh adalah perjanjian antara Allah dengan seluruh ciptaan.

Dalam Markus 16:15 dan Roma 8: 39, memperlihatkan bahwa semua ciptaan/segala makhluk menjadi sasaran Injil dan karya penyelamatan Allah. Kasih Allah yang menjadi dasar penciptaan, juga menjadi dasar- tindakan penebusan dan penyelamatan-Nya kepada seluruh ciptaan. Allah telah datang membawa syalom bagi seluruh ciptaan dengan menebus seluruh ciptaan melalui Yesus Kristus. Penebusan ini sekaligus membawa berita baru dalam hubungan manusia dengan alam. Kolose 1: 23 juga menyatakan bahwa melalui Kristus, Allah sendiri memenuhi pendamaian dengan ciptaan-Nya. Sekarang alam semesta ada di bawah kepala-Nya dan dengan demikian pendamaian kosmos telah terlaksana.<sup>64</sup> Ayat ini menekankan arti yang universal tentang peristiwa Kristus melalui pertunjukan dimensi-dimensi kosmosnya dan melalui pembicaraan tentang keselamatan bagi seluruh alam semesta, termasuk seluruh ciptaan. Penebusan Kristus adalah penebusan kosmik. Menurut Celia Deane-

---

<sup>63</sup> Borrong, *Etika Bumi Baru*, 201-

<sup>64</sup> Lohse, *Colossians and*

Drummond, penyelamatan dalam ayat ini, mencakup pendamaian atau pemulihan hubungan yang telah rusak antara manusia dengan ciptaan lainnya.<sup>65</sup>

- c) Hubungan Manusia dengan Ciptaan Lain dalam Kerangka Hubungan dengan Allah.

Banyak ahli Perjanjian Lama yang menafsirkan kesegambaran manusia dengan Allah dalam Kejadian 1: 26-28 sebagai tugas menguasai ciptaan. Perintah untuk “menaklukkan” seolah-olah mengisyaratkan kekuasaan yang sangat kuat atas bumi untuk tujuan manusia. Bahkan dalam sejarah penafsiran Kristen, kata-kata ini diartikan sebagai “surat izin” untuk mengeksploitasi bumi bagi keuntungan manusia. Apakah istilah bahasa Ibrani *kabash* (menaklukkan) dan *rada* (berkuasa) memang harus dipahami sebagai pembenaran tindakan mengeksploitasi alam?

Kata *rada* yang muncul dalam ayat ini, menurut E. van Wolde, berarti “melakukan perbuatan seolah-olah berkuasa atas”; dan hal ini dimengerti sebagai dampak dari fakta bahwa penguasaan atas ikan-ikan dan burung-burung hanya dalam tingkatan yang terbatas.<sup>66</sup> Jadi kedaulatan manusia hanyalah kedaulatan yang didelegasikan oleh Allah, dan manusia harus mempertanggungjawabkan mandat itu kepada Allah. Demikian juga kata *kabash* dalam konteks ayat ini menyatakan bahwa manusia diberi mandat oleh

---

<sup>65</sup> Celia Deanne-Drummond, *Teologi dan Ekologi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 36.

<sup>66</sup> Ellen van Wolde, *Stories of the Beginning: Genesis 1-11 and Other Creation Stories* (Harrisburg, 1997), 30-31.

Allah untuk mengusahakan bumi/tanah, sehingga mandat tersebut tidak dapat dianggap sebagai tindakan pengeksploitasian.<sup>67</sup> Perintah untuk “menaklukkan” bumi harus dipahami sebagai tindakan manusia untuk mengontrol dan mengusahakan. Atau harus dilihat sebagai satu kesatuan dengan mandat Allah kepada manusia dalam Kejadian 2: 15.

Sebagai penerima mandat dari Allah, manusia harus dapat menjadi wakil Allah di dunia, khususnya di dalam mengelola dan memelihara seluruh ciptaan Tuhan. Tugas dan mandat Allah kepada manusia akan dipertanggungjawabkan kepada pemberi mandat itu sendiri, yakni Tuhan. Sehingga sebagai wakil Allah, manusia juga harus menampakkan citra Allah, gambar Allah sebagaimana citra Allah yang pengasih, penyayang dan yang senantiasa memelihara seluruh ciptaan-Nya. Berdasarkan hal itu, maka manusia tidak bisa memperlakukan ciptaan lain secara sewenang-wenang. Jika Allah sendiri menjaga dan memelihara seluruh ciptaan-Nya, maka manusia sebagai “gambar Allah” harus pula menunjukkan citranya untuk menjaga dan memelihara ciptaan lainnya. Dari uraian-uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa pandangan Alkitab mengenai pemeliharaan dan penyelamatan alam adalah pandangan yang berpusat pada Allah (teosentris).

---

<sup>67</sup> Robert Davidson, *The Cambridge Bible Coninientary: New English Bible Genesis 1-11* (Great Britain: Cambridge University, 1973), 25.

### ***Perjumpaan Injil dan Budaya Menurut H. Richard Niebuhr***

Injil diberitakan di tengah-tengah dunia yang penuh kebudayaan, yang bentuknya dapat diumpakan seperti kue lapis. Lapisan-lapisan kebudayaan itu, misalnya di Indonesia terdiri dari lapisan yang diwarnai oleh agama pribumi, Hinduisme, Budhisme, Islam dan kekristenan dan modernisasi. Intensitas pengaruh lapisan-lapisan itu berbeda satu dengan yang lain, bergantung pada etnografis, geografis dan sejarah masing-masing wilayah. Namun bagaimanapun Injil yang diberitakan itu tetap berhadapan dengan kebudayaan bangsa-bangsa dan suku-suku. Dalam perjumpaan Injil dan kebudayaan tersebut, secara khusus dengan unsur-unsur kebudayaan, seperti sistem religi dan upacara keagamaan, sistem organisasi masyarakat, sistem bahasa, sistem kesenian dan sebagainya. Lapisan-lapisan kebudayaan itu bersifat dinamis; masing-masing saling berpenetrasi, sehingga unsur-unsur kebudayaan itu selalu mengalami perubahan. Demikianlah Injil selalu berhadapan dengan unsur-unsur kebudayaan yang telah disebutkan sebelumnya. Sewaktu Yesus memberitakan soal Kerajaan Allah, Ia ditentang oleh kaum Farisi dan penganut Yudaisme dalam soal-soal doktrin dan kesucian, perkawinan, tradisi keagamaan leluhur. Padahal Injil Kerajaan Allah yang diajarkan Yesus menekankan anugerah Allah sebagai jaminan kehidupan (Mat. 5: 25-34).

Hal yang sama terjadi pada saat Injil dibawa ke luar Israel ke masyarakat Greko-Helenis. Injil menentang absolutisme kekaisaran Romawi, di mana kaisar disemabahkan sebagai Tuhan (pantokrator) dan agama rakyat yang panteistik. Dewasa ini, gerejapun tidak dapat tidak harus menentukan sikap terhadap kebudayaan yang dihadapinya.

Dalam uraian ini, penulis mengemukakan pandangan H Richard Niebuhr tentang lima sikap dalam perjumpaan Injil dan kebudayaan, yaitu:

**Pertama, Kristus Melawan Budaya**

Gereja memandang dunia berada di bawah kekuasaan iblis sebagai kerajaan kegelapan. Warga gereja disebut sebagai anak-anak terang, karena itu tidak hidup dalam kegelapan. Dunia kegelapan ini dikuasai oleh nafsu kedagingan, hawa nafsu dan kesombongan. Semua hal itu akan berlalu karena akan dikalahkan oleh iman kepada Kristus.<sup>68</sup>

Sikap menentang kebudayaan ini telah dilancarkan oleh Tertulianus pada abad ke 2 Masehi. Tertulianus mengatakan bahwa konflik-konflik orang percaya adalah dengan kebudayaan. Dosa asal menurut Tertulianus disebabkan oleh kebudayaan melalui pendidikan anak. Karena itu, menurut Tertulianus, tugas gereja adalah menerangi semua orang yang sudah berada di bawah ilusi kebudayaan agar menerka dibawa kepada pengetahuan akan kebenaran. Yang paling buruk dari kebudayaan adalah politeisme, hawa nafsu dan kemaksiatan.<sup>69</sup> Tetapi pada pihak lain ia menganjurkan agar gereja memupuk kebersamaan, tidak meninggalkan pertemuan umum, pasar dan tempat perdagangan, sebab gereja dan orang-orang di tempat tersebut hanya menumpang bersama di dalam dunia. Tertulianus menolak bentuk kekristenan yang berfusi dengan filsafat Stao dan Plato. Menurut pendapatnya, tidak ada hubungan

---

<sup>68</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (terjemahan Satya Karya. Jakarta: Petra Jaya, tt.),

<sup>69</sup> *Ibid.*, 60.

antara Kristus dengan filsafat. Sekalipun Tertulianus tidak menolak seluruh budaya, namun Niebuhr menggolongkannya dalam posisi Injil melawan budaya.

### **Kedua, Kristus Dari Budaya**

Kelompok penganut paham ini merasa tidak ada ketegangan besar antara Injil dan kebudayaan; antara Injil dengan hukum-hukum sosial; antara anugerah Allah dengan karya manusia. Jika kristus ditafsir melalui kebudayaan, maka hal-hal yang terbaik dalam kebudayaan adalah cocok dengan ajaran dan kehidupan Kristus. Tokoh yang digolongkan oleh Niebuhr ke dalam posisi ini misalnya Ritschl. Menurut paham ini, kesetiaan orang kepada Kristus menentukan orang untuk berpartisipasi secara aktif dalam karya kebudayaan.<sup>70 71</sup> Budaya harus diisi dengan hal-hal yang berbau Kekristenan dengan demikian kebudayaan itu menjadi milik Kristus sekarang. Konsep inilah yang hari ini banyak dipakai. Orang menganggap cara ini merupakan suatu kerjasama dimana kita tidak menghancurkan budaya tetapi kita menggunakan semua budaya yang ada dengan demikian budaya yang tadinya budaya setan kini menjadi budaya Kristus.

### **Ketiga, Kristus di atas Budaya**

Konsep ini hendak melengkapi konsep kedua namun justru menjadikan budaya itu aneh; Kristus seolah-olah hanya hidup dalam satu kultur tertentu yang mengatasi semua kultur. Pandangan ini berawal dari pandangan tingkatan hirarkis dari alam dan rohani. Menurut Thomas Aquinas, kebudayaan menciptakan aturan suatu kehidupan

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 104.

sosial yang ditemukan oleh akal budi manusia yang dapat dikenal oleh semua yang berakal sehat sebab bersifat hukum alam. Namun di samping hukum alam, ada hukum ilahi yang dinyatakan Allah melalui para nabi, yang melampaui hukum alam.

Sebahagian hukum ilahi adalah harmonis dengan hukum alam dan sebagian lagi melampauinya, dan itulah yang menjadi hukum dari kehidupan supranatural manusia.

Manusia sudah kehilangan hukum supranatural; dan untuk memulihkannya kembali hanya melalui sakramen. Gereja berada dalam orde supranatural. Oleh karena itu kebudayaan berada di bawah hirarkis gereja. Berdasarkan hal itu, pada abad pertengahan gereja menguasai seluruh kebudayaan dalam tatanan *Corpus*

*Christianum*.

#### **Keempat, Kristus dan Budaya dalam Paradoks**

Dalam posisi ini, melihat iman dan kebudayaan harus dipisahkan. Orang Kristen berada dalam dua dunia, yakni berada dalam kebudayaan dan sekaligus berada dalam anugerah Allah dalam Kristus. Karena itu orang beriman dihipit oleh dua suasana, hidup dalam iman dan hidup dalam kebudayaa. Pandangan dualisme ini oleh Niebuhr ditemukan dalam ajaran Mathin Luther, yang mengajarkan bahwa orang beriman hidup dalam dua kerajaan, yaitu Kerajaan Allah yang rohani dan kerajaan duniawi. Kerajaan Allah adalah kerajaan anugerah dan kemuliaan, sedangkan kerajaan duniawi adalah suatu kerajaan murka dan kekerasan. Kedua kerajaan tersebut tidak dapat

dicapuradukkan. Berdasarkan hal itu, ada kemungkinan orang tidak lagi membawa imannya dalam kehidupan kebudayaannya.<sup>72</sup>

Konsep ini menjadikan orang Kristen hidup dalam dua dunia. Ketika orang berada di dalam gereja maka ia harus langsung menyesuaikan diri dengan kultur yang dianggap sebagai kultur Kristen, orang harus berlaku sopan, jujur namun ketika berada di luar lingkungan gereja maka orang boleh liar dan berbuat sesuka hati layaknya dunia.

#### **Kelima, Kristus Mentransformasi Budaya**

Dari kelima konsep yang diungkapkan oleh Niebuhr maka konsep kelima ini yang paling banyak diingat oleh orang. Kristus mentransformasi kebudayaan artinya bahwa budaya itu tidak salah cuma budaya itu perlu ditransformasi. Pertanyaannya benarkah budaya bisa dirubah? Atau lebih tepatnya, *Christ redeem the culture* - Kristus menebus budaya berarti ada nilai yang harus dibayar. Hal ini yang lebih tepat dalam mandat budaya. Theologi Reformed umumnya, secara posisi mengikut konsep ini, yakni Christ transforming culture, Kristus mengisi kembali budaya yang sudah ada untuk dikembalikan pada apa yang seharusnya. Ada beberapa prinsip penting yang harus diperhatikan ketika mentransformasi, yakni: kita harus tahu mana yang harus dan mana yang tidak, mana yang mutlak dan mana yang relatif. Sesuatu yang harus dirubah maka harus dirubah - pembahasan ini sifatnya esensial tetapi ada bagian-bagian tertentu yang relatif harus berproses seiring dengan berjalannya waktu. Kita harus peka ketika kita masuk dalam suatu budaya, kita tidak perlu merubah budaya yang

---

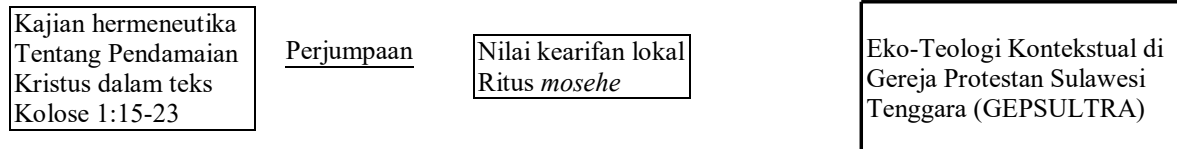
<sup>72</sup> *Ibid.*, 194.

ada sepanjang budaya itu baik dan agung. Budaya pasti punya unsur baik sebagai anugerah umum namun sayang, budaya tidak mengerti apa yang disebut dengan anugerah umum. Sangatlah disayangkan, konsep anugerah umum inipun tidak dimengerti, orang tidak mengerti bahwa pencemaran dosa menyebabkan budaya menjadi liar dan untuk dapat memilah ini dibutuhkan anugerah khusus, yakni anugerah keselamatan. Adalah tugas Kekristenan membukakan tentang kebenaran kepada mereka.

Berdasarkan kelima sikap yang telah dipaparkan di atas, maka penulis menyimpulkan beberapa hal, antara lain:

- a. Injil menentang kebudayaan, khususnya terhadap unsur-unsur budaya yang secara total bertentangan dengan Injil, misalnya terhadap kultus agama suku dan tata kehidupan yang tidak sejalan dengan Injil, seperti: pejudian, poligami dan penghambaan.
- b. Menerima unsur-unsur kebudayaan yang sesuai dengan Injil dan bermanfaat bagi kehidupan.
- c. Menerima unsur-unsur kebudayaan tertentu dan mentransformasikannya dengan Injil, misalnya tata perkawinan, seni dan lain-lain, sehingga dapat menjadi sarana Injil untuk membangun iman dan kehidupan.

### ***Kerangka Pikir***



Penulis dalam penelitian ini akan melakukan kajian hermeneutika tentang pendamaian Kristus dalam teks Kolose 1:15-23. Hasil kajian hermeneutika tersebut kemudian “diperjumpakan” dengan nilai-nilai kearifan lokal suku Tolaki yang terkandung dalam ritus *mosehe*. Selanjutnya, penulis akan mencoba mengembangkan eko-teologi yang kontekstual sebagai salah satu upaya Gereja (Gepsultra) “menjawab” konteks kerusakan lingkungan yang terjadi di Sulawesi Tenggara.